

Seminarplan (vorläufig)

Termin	Thema	Referat/Protokoll
1	Seminarplan, Vorstellung der Literatur, Einführung ins Thema	
2	Grundfragen der Ethik: [Religion und Ethik: Phänomen der Religiösität, Grundzüge, Funktion und Typen von Religion, Abgrenzungen] Glaubensbegründung und Ethos Grundlegung der Ethik: Zur Theorie der Ethik (Gegenstandsbereich, Notwendigkeit ethischer Reflexion, Aufgaben); Begriffsklärungen (Moral – Ethos – Ethik); Normen/Werte, Moral und Gewissen, deklorative und normative Ethik u.a. Ansätze ethischer Argumentation (Begriffsklärungen), Alltags-, Entscheidungs- und Konfliktethik; Entwicklung von Sittlichkeit. [Ethische Ansätze in der Antike: Sophisten, Platon, Aristoteles]	
3	Ethik im Hinduismus I: Grundlegungen Problem-Begriff „Hinduismus“; „Ethik“ im Hinduismus; Tradition (Veden) und geschichtl. Entwicklung; Grundbegriffe (<i>dharmā</i>, <i>karma</i>, <i>moksha</i>); Karma-Theorie, brahmanische Wertvorstellungen und Kastenordnung; <i>sattva</i> und <i>dharmā</i>; Ethik in den Epen (Rāmāyana), Ethik der Baghavadgita und der Upanishaden; Grundwerte im Hinduismus, Menschenwürde-/rechte.	
4	Ethik im Hinduismus II: Entwicklungen Arbeit/Besitz; Ehe/Familie; Gesellschaft und Umwelt; Gott und Götter; Brahmanen und Laien; Entwicklungen im Neohinduismus (Yoga u.a.) und dessen unterschiedlicher Schulen (Arya-samaj; Rama-krishna u.a.)	
5	Ethik des Buddhismus I: Grundlegungen Der historische Buddha und die Begründung ethischer Normen; früher Buddhismus; <i>samsara</i>; <i>ahimsa</i>; <i>sila</i>; der achtfache Pfad; Ethik des Theravāda, Hinayana und Mahayana; Ordensgemeinschaften und Laien.	
6	Ethik des Buddhismus II: Entwicklungen Ehe und Familie, Umwelt und Mitwelt; Staat und Individuum. Ethik im Amida- und Nichiren-Buddhismus; im tibetanischen Buddhismus (Dalai Lama) und im modernen bzw. Neobuddhismus (auch westl. Ausprägungen) – Differenzierungen zur „traditionellen“ buddhistischen Ethik	
7	„Ethik“ des chinesischen Universismus (Konfuzianismus, Daoismus): Moralphilosophie im alten Konfuzianismus, Daoismus und Neokonfuzianismus; Individual- und politische Ethik (Beispiel: China und die Moderne). [Ethik der Neuen (Welt)Religionen: neue rel. Bewegungen (in Ost und West) und religiöser Synkretismus (rel. Weltanschauungen und „Sekten“)]	
8	Ethik des Christentums I: Grundlegungen Biblisches Ethos: Jüdische Grundlagen (alttestamentliches Ethos und Ethik: proph. Sozialkritik und Zehn Gebote) und christliche Anknüpfung; ethische Prinzipien Jesu und asymmetrisches Ethos; urchristliches Ethos im Horizont der Bergpredigt und Feindesliebe. Ethik und Glaubenslehre (Relativierung des Ethischen?); spezifisch christliche Materialethik?, Grundnorm und ethische Leitlinien	

Seminarplan (vorläufig): Fortsetzung

Termin	Thema	Referat/Protokoll
9	Ethik des Christentums II: Entwicklungen [Konsens und Dissens zw. theol. und nichttheol. Ethik in der Geschichte (Konsens und Dissens): Naturrecht, Schöpfungsordnung und Menschenrechte, materiale und formale Ethik [Gesinnungs- und <i>Pflichtethik</i> (Kant), materiale <i>Wertethik</i> (M. Scheler), <i>teleologische Ethik</i> (M. Weber), Ethik personal-dialogischer <i>Verantwortung</i> (Buber), <i>Diskursethik</i> und <i>Verantwortungsethik</i> (Weber, Bonhoeffer)]: Anwendung auf: Handlungsfelder : [<i>Individual- und Sozialethik</i> (Arbeit; Besitz; Gesundheit/Krankheit u.a.; kath. Soziallehre u.a.);] gesellschaftspolitischer Bereich: politische und Friedensethik (<i>Religion und Staat</i> : Luthers Zwei-Reiche-Lehre, Barths „Königsherrschaft Christi“ und Aktualisierungen: Barmen u.a.); <i>evang. Denkschriften</i> zur gesellschaftl. Verantwortung der Kirche	
10	Ethik des Islam I: Grundlegungen und Entwicklungen Ethik des <i>Qur'ān</i> und vorislamische Zeit; Muhammad und die islamische Umma; das Vorbild Muhammads und die islamische <i>Tradition</i> (<i>hadith</i>): Lektüre ausgewählter <i>Hadithe</i> zur Ethik aus den kanon. Sammlungen Entwicklungen : <i>Quellen</i> der islam. Ethik (Rechtsquellen und <i>šarī'a</i> , Rechtsschulen und <i>iğtihād</i>); muslim. <i>Fatwas</i> und Problemfelder der Moderne	
11	Ethik des Islam im Dialog der Religionen II: Handlungsfelder Individualethik (Ritus, Brauchtum und Verhalten) und Sozialethik (<i>Frau, Ehe und Familie</i>): Konfliktbereiche Ehre, Religion und kulturelle Tradition [Wirtschaftsethik (Arbeit und Beruf, Globalisierung und Finanzwesen, Marktwirtschaft und Gerechtigkeit etc.).] [Umweltethik (Bewahrung der Schöpfung bzw. Mitgeschöpfe/Tiere etc.: vgl. Schächten u.ä.) und] ethische Problemfelder (Autopsie, Euthanasie, Homosexualität, Organtransplantation-Bluttransfusion, Todesstrafe u.a.)	
12	Ethik des Islam im Dialog der Religionen III: Handlungsfelder Politische und Friedens-Ethik (Religion und Staat, Frieden und Krieg): nichtislamische Welt und muslimischer <i>ğihād</i> ; Verteidigungspolitik Menschenrechte (insb. pass. und akt. Religionsfreiheit): Verhältnis zu den Anders- und Nichtgläubigen (u.a. auch neureligiöse Bewegungen aus dem Islam: Ahmadiyya und Bahai); Konversion und Glaubensabfall; muslimische Erklärungen zu den Menschenrechten (Kairo 1990ff); Islamische Charta des ZMD und des europäischen Islamrats u.a.	
13	Den Herausforderungen der Zukunft begegnen I: Weltreligionen und Weltethos (Hans Küng): Erklärung zum Weltethos und der ethische Minimalkonsens der Religionen; aktuelle Entwicklungen Anknüpfungen und Alternativen : Formen, Chancen und Grenzen einer „Theologie der Religionen“ (Pluralismus und Partikularität)	
14	Den Herausforderungen der Zukunft begegnen II: Interreligiöser Dialog und Perspektiven der Sozialpädagogik und Diakonie im multireligiösen Lebensalltag [daneben auch: multireligiöse Gemeinschaftsveranstaltungen (Gebete, Gottesdienste etc.), bi-religiöse Ehen etc.] – Perspektiven: Räume und Formen gemeinsamen Handelns	
15	Gesamtauswertung und Ausblick : Problemstellungen und Hoffnungen	

LITERATUR ZUM SEMINAR (IN AUSWAHL)

1. Literatur zur Ethik allgemein

1.1. Gesamtdarstellungen, Lexika

- Frey Christofer*, Theologische Ethik, Neukirchen-Vluyn 1990.
Haag Karl Friedrich, Nachdenklich handeln. Bausteine für eine christliche Ethik, Göttingen 1996.
Honecker Martin, Einführung in die Theologische Ethik, Berlin 1990.
Honecker Martin, Grundriß der Sozialethik, Berlin 1995.
Korff Wilhelm, Handbuch der Wirtschaftsethik, 4 Bde., Gütersloh 2002.
Korff Wilhelm, Lexikon der Bioethik, 3 Bde. mit CD-Rom, Gütersloh 2002.
Lange Dietz, Ethik in evangelischer Perspektive. Grundlagen christlicher Lebensgestaltung, Stuttgart 2002².
Pfeiffer Volker, Ethisch argumentieren, Bülh 1997.
Rendtorff Trutz, Ethik, 2 Bde., Stuttgart 1991².

1.2 Teilbereiche der Ethik (politische Ethik, Wirtschaftsethik, Bioethik etc.)

- Adam Gottfried* (Hg.), Ethisch erziehen in der Schule, Göttingen 2001.
Huber Wolfgang, Gerechtigkeit und Recht, München 1999².
Meckenstock Günter, Wirtschaftsethik, Berlin 1997.
Nethöfel Wolfgang, Ethik zwischen Medien und Mächten, Neukirchen-Vluyn 1999.
Rich Arthur, Wirtschaftsethik, Bd. 1, Gütersloh 1991⁴, Bd. 2, Gütersloh 1992².
Zeitschrift für medizinische Ethik (ZME), *Zeitschrift für Evangelische Ethik* (ZEE) usw.

2. Zur Ethik der Weltreligionen

2.1 Lexika, Handbücher, übergreifende Darstellungen

- Ammerman, Nancy T.* (Hg.), *Everyday Religion*, 2007.
Antes Peter u.a. (Hgg.), *Ethik in nichtchristlichen Kulturen* (= Ethik. Lehr- und Studienbücher Bd. 3), Stuttgart-Berlin Köln-Mainz 1984.
Antes Peter, *Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben*, München 1996;
Antes Peter, *Handbuch der Religionsgeschichte*. 3 Bände, Göttingen 1971-75;
Auffarth C. u.a. (Hgg.), *Metzler-Lexikon. Religion*, Stuttgart 1999ff;
Auffarth C. u.a. (Hgg.), *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 2006;
Barth Hans-Martin, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001.
Beck C.H., *Zen im Alltag*, 1990.
Bell Daniel, *Liberation Theology from the End of History*, 2001.
Bellinger G.J. (Hg.), *Knaurs Großer Religionsführer*. 670 Religionen, Kirchen und Kulte, weltanschauliche Bewegungen und Gesellschaften sowie religionsphilosophische Schulen, München 1992, Sonderausgabe Augsburg 1999.
Bleeker C.J./Widengren G. (Hg.), *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*, Leiden 1969.
Bowker J. (Hg.), *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen*, übers. und bearb. v. K.-H. Golzio, Darmstadt 1999.
Bürkle H., „Religio“ im außereuropäischen Kontext : Phänomene ihrer Wandlung in der Gegenwart, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 89 (2005) 97-107;
Burke T.P., *The Major Religions. An introduction with texts*. Cambridge/Mass. 1998;
Dehn U., Buchreihen zu den Religionen, in: *Materialdienst der EZW* 65 (2002) 172-180;
Delgado M. (Hg.), *Gotteskrise und Gott-Trunkenheit. Was die Mystik der Weltreligionen der Gegenwart zu sagen hat*, Würzburg 2000 (8-18: *Ebertz Michael*, Von Gott genug? Religionssoziologische Aspekte/19-33: *Fuchs Gotthard*, Bekenntnisbedarf? Auf der Suche nach dem verlorenen Evangelium/34-50: *Mieth Dietmar*, Die Fremdheit Gottes in Mystik und Moderne/51-72: *Zenger Erich*, „Mein Gut bist Du allein“ (Ps16,2). Gottesmystik in den Psalmen/73-92:

Akrap Domagoj; Davidowicz Klaus S., Sich versenken - in welchen Gott? Probleme des Gottesbildes in der kabbalistischen Mystik/93-117: Delgado Mariano, „Dort Du allein, mein Leben!“ Die Gott-Trunkenheit des Johannes vom Kreuz/118-133: *Gramlich Richard*, „Es gibt keinen Gott außer Gott“ als mystisches Glaubensbekenntnis im Islam/134-158: *Macuch Maria*, Gottes-Suche und Gottes-Erfahrung in der persischen Sufi-Dichtung/159-176: *Siepen Wolfgang*, „Und alle Fesseln fielen ab ...“: höchste spirituelle Erfahrung im Buddhismus).

Die großen Religionen der Welt. 10 Bände, Genf 1972.

Edith-Stein-Jahrbuch 7 (2001): Die Weltreligionen; (15-20: *Rinser Luise*, Meine Begegnung mit dem Dalai Lama. Ein Gespräch mit Luise Rinser/23-41: *Klimburg Max*, Buddhismus an der Seidenstraße/42-55: *Lapide Ruth*, Jüdisch empfinden: zum Fundament einer jüdischen Spiritualität/56-70: *Neudecker Reinhard*, „Die Stimmen sehen können“. Bibel und Zen/71-81: *Waldenfels Hans*, Christentum und Religionen. Der Gott Jesu - Gott - andere Götter/82-93: *Heimbach-Steins Marianne; Spendel Stefanie A.*, Weltspiritualität als Moment einer Metamorphose. Christliche Spiritualität an der Schwelle zum 3. Jahrtausend/94-106: *Hagemann Ludwig*, „Geschaffen, den Herrn anzubeten“. Grundzüge islamischer Spiritualität/107-110: *Ogger Thomas*, Kunst und Islam/111-120: *Ceming Katharina*, Mystik Ost-West. Ein interkulturelles Phänomen/123-132: *Stüttgen Albert*, Philosophie als Anstoß zur Lebensveränderung. Zur Überwindung entfremdeter Wahrheit in Philosophie und Religion/133-150: *Kühn Rolf*, Meister Eckhart und die „Nacht“ immanenter Offenbarung. Eine radikalphänomenologische Besinnung zur Wahrheit Gottes/151-164: *Oost Katharina*, Meister Eckhart und Dogen Zenji).

Eisen Arnold M., Rethinking Modern Judaism, Rituals, Commandments, Community, 1998.

Eliade M. (Hg.), Geschichte der religiösen Ideen. 4 Bände, Freiburg/Bg. 1982⁴.

Elsas C., Religionsgeschichte Europas. Religiöses Leben von der Vorgeschichte bis zur Gegenwart, Darmstadt 2002.

Failing W.E. u.a. (Hgg.), Gelebte Religionen wahrnehmen. Lebenswelt, Alltagskultur, Religionspraxis, 1998.

Fechter Kristian u.a. (Hgg.), Religion in der Lebenswelt der Moderne.

Figl J. (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck u.a. 2003.

Figl J., Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen, Darmstadt 1993.

Fisher M.P., Religionen heute, Köln 1999.

Gellner C., Weltreligionen im Spiegel von Literatur und Film, in: Lebendige Seelsorge 57 (2006) 362-367.

Gellner U., Theos Reise. Die Religionen der Welt für junge Leute. Ein Roman-Sachbuch im Religionsunterricht der Sekundarstufe II, in: Religionsunterricht anhöheren Schulen 43 (2000) 388-391.

Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen. Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten u.a., hg. im Auftrag des Lutherischen Kirchenamtes, Gütersloh 2000⁵.

Heiler F., Die Religionen der Menschheit, Stuttgart 1982⁴.

Hinnells H.J.A., A Handbook of Living Religions, London 1988².

Kelek Necla, Islam im Alltag, 2002.

Khoury Adel Theodor, Das Ethos der Weltreligionen, Freiburg/Basel/Wien 1993.

Klöcker M./Tworuschka M. (Hgg.), Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch, 2005.

Klöcker Michael (Hg.), Ethik der Weltreligionen, 2002.

Klöcker Michael, Tworuschka U. (Hgg.), Ethik der Religionen - Lehre und Leben, 5 Bde., München; Göttingen 1984ff.

Küng Hans, Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg, München 2001.

Küng, H./Kuschel Karl-Josef, Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München/Zürich 1993.

Lanczkowski G., Geschichte der nichtchristlichen Religionen, Frankfurt/Main 1989.

Lüthi K., Die Rückkehr der Religion: Joseph Beuys als Beispiel, in: Christl.-pädagogische Blätter 115 (2002) 209-212.

Mensching G., Die Weltreligionen, Wiesbaden 1981.

Messadie G., Die Geschichte Gottes. Über den Ursprung der Religionen, Berlin 1998.

Metz W. (Hg.), Handbuch Weltreligionen. Ein umfassender Überblick über Entstehung, Lehren und Riten der Weltreligionen, Wuppertal 1983.

Metz Wulf, Handbuch Weltreligionen, Hannover 1996⁴.

Ohlig K.-H., Religionen der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, Darmstadt 2002.

Oxtoby W.G. (Hg.), World Religions. Eastern Traditions, Toronto 1996.

Uni BA – Evangelische Theologie – Seminar: Ethik der Weltreligionen (R. Braun)

- Oxtoby W.G.* (Hg.), *World Religions. Western Traditions*, Toronto 1996.
- Ratschow Carl Heinz* (Hg.), *Ethik der Religionen. Ein Handbuch*, Stuttgart 1980.
- Reller Horst/Krech Hans/Kleiminger Matthias*, *Handbuch religiöse Gemeinschaften* (auch als/mit CD-Rom) 2000.
- Riesebrodt Martin*, *Die Rückkehr der Religionen*, 2001.
- Ringgren H./Ström A.V.*, *Die Religionen der Völker. Grundriß der allgemeinen Religionsgeschichte*, Stuttgart 1959.
- Scherer B.* (Hg.), *Die Weltreligionen. Zentrale Themen im Vergleich*, Gütersloh 2003.
- Schlott W.*, *Weltreligionen in der modernen Filmkunst*, in: *Orientierung* 67 (2003) 190-191.
- Schoeps H.-J.*, *Religionen. Wesen und Geschichte*, Gütersloh 1961.
- Schröder C.M.*, *Die Religionen der Menschheit*, ca. 50 Bände, Stuttgart u.a. 1960ff.
- Schweitzer A.*, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*, hg. von U. Körtner u.a., 2001.
- Smart N.*, *The World's Religions*, London 2. Aufl. 1998.
- Tworuschka M.*, *Weltreligionen im Spannungsfeld zwischen Faszination, Abenteuer und kritischer Toleranz*, in: *Religion und Bildung als historische Forschungsfelder* (FS M. Klöcker) hg. v. U. Tworuschka (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 32) Köln 2003, 377-388.
- Tworuschka M./Tworuschka U.*, *Religionen der Welt. Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart*, München 1996.
- Tworuschka U.*, *Die Welt der Religionen. Lern- und Lebenswissen*, 2001.
- Valentin J.*, *Medium der Enthüllung. Weltreligionen im Spiegel des Spielfilms*, in: *Herder-Korrespondenz* 56 (2002) 578-582.
- Von Glasenapp Helmut*, *Die fünf Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universismus, Christentum, Islam*, München 2001 (Sonderausgabe).
- Wagemann Gertrud*, *Feste der Religionen – Begegnung der Kulturen*, aktualisierte Sonderausgabe, München 2002.
- Zulehner P.M.*, *Globalisierung der Weltanschauungen*, in: *Materialdienst der EZW* 68 (2005) 323-330.

2.2 Hinduismus

- Baghavad-Gita*, übers. von Michael von Brück, suhrkamp: Verlag der Weltreligionen, Frankfurt 2007.
- Bergunder M.*, *Hinduismus und Gewalt*, in: *Gottesgabe. Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion* (FS Th. Ahrens) Frankfurt a.M. 2005, 215-237.
- Burger Maya*, *Hinduismus*, in: *Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben*, Peter Antes (Hg.), München 1996, 111-135.
- Dasgupta S. N.*, *Indische Mystik*, Adyar o.J.
- Dhand A.*, *Hinduism to Hindus in the Western diaspora*, in: *Method and theory in the study of religion* 17 (2005) 274-286.
- Feuerstein Georg*, *Tantra – The Path of Ecstasy*, Shambhala o.J.
- Frawley David*, *Die spirituelle Praxis des Vedanta*, Windpferd o.J.
- Glasenapp Helmuth von*, *Der Hinduismus – Religion u. Gesellschaft im heutigen Indien*, o.O. 1922.
- Gonda Jan*, *Die Religionen Indiens I, Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart 1978.
- Gonda Jan*, *Die Religionen Indiens II. Der jüngere Hinduismus*, Stuttgart 1963.
- Gunturu Vanamali*, *Hinduismus*, Frankfurt/M. 2002.
- Hoppenworth K.*, *Die Einflüsse der asiatischen Religionen (Hinduismus - Buddhismus) auf die Gesellschaft von heute*, in: *Evangelikale Missiologie* 17 (2001) 95-99.
- Huchzermeyer Wilfried*, *Die heiligen Schriften Indiens – Geschichte der Sanskrit-Literatur*, Karlsruhe 2003.
- Johnson Linda*, *The Complete Idiot's Guide to Hinduism*, München 2000.
- Klaes N.*, *Religion und Kultur : Anmerkungen zum Selbstverständnis des modernen Hinduismus*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 89 (2005) 108-120.
- Knott Kim*, *Der Hinduismus – Eine kurze Einführung*, Ditzingen 2000.
- Küng Hans/von Stietencron Heinrich*, *Christentum und Weltreligionen. Hinduismus*, München 1999².
- Maniyattu P.*, *Cult of saints in the Hindu religion*, in: *Ephrem's theological journal* 9 (2005) 174-188.
- Michaels Axel*, *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*, München 1998.
- Poruthur A.*, *Understanding Hinduism*, in: *Societas Verbi Divini: Verbum SVD* 42 (2001) 359-361.
- Uni BA – Evangelische Theologie – Seminar: Ethik der Weltreligionen (R. Braun)

Schumann Hans Wolfgang, Die großen Götter Indiens. Grundzüge von Hinduismus und Buddhismus, München 2004.
Wobbe L., Hindus und Hinduismus in der deutschen Diaspora, in: Materialdienst der EZW 67 (2004) 28-31.
Zimmer Heinrich, Indische Mythen und Symbole, München 2002.
Zimmer Heinrich, Philosophie und Religion Indiens, München 2000.

2.3 Buddhismus

Anbeek C.W., Buddhism and modernity in Japan. A historical overview, in: Studies in interreligious dialogue 11 (2001) 199-212.
Baumann M., Zwei Buddhismen. Geschichte und Gegenwart buddhistischen Lebens in Europa, in: Herder-Korrespondenz 56 (2002) 423-428.
Bechert Heinz, Der Buddhismus I: Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen, Stuttgart 2000.
Bechert Heinz/Gombrich Richard (Hgg.), Die Welt des Buddhismus, München 1984.
Bodhi Bhikkhu, Going for refuge, taking the precepts, Kandy 1981.
Brauen M., Geschlechterbeziehungen und Sexualität im klerikalen tibetischen Buddhismus, in: Materialdienst der EZW 65 (2002) 142-149.
Brück Michael v./Pichler Karl, Was jeder vom Buddhismus wissen muß, Gütersloh 2003.
Buchli M., Wie hast du's mit dem Nirvana? in: RL 34 (2005) 3, 32-34.
Conze Edward, Der Buddhismus: Wesen und Entwicklung, Stuttgart 1995¹⁰.
Dalai Lama XIV, Die vier edlen Wahrheiten. Die Grundlagen buddhistischer Praxis, Frankfurt a. M. 2002.
Der Buddhismus, Fachpublikation GeoEpoche Nr.26, Hamburg (Gruner+Jahr), Mai 2007.
Essler Wilhelm K./Mamat Ulrich, Die Philosophie des Buddhismus, Darmstadt 2005.
Evers G., Eine wirkliche Alternative? Der Buddhismus und seine Faszination für den Westen, in: Herder-Korrespondenz 58 (2004) 568-574.
F.A.Z.-Hörbuch, Auf Siddharts Spuren – Reisen zu den heiligen Stätten des Buddhismus, Frankfurt 2006.
Gerlitz Peter, Die Ethik des Buddha, in: Carl Heinz Ratschow (Hg.), Ethik der Religionen, Stuttgart 1980.
Heinz Bechert/Gombrich R., Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart, München 2002².
Herrmann-Pfandt A., Dies Land der Perlen zu beschützen: auch Buddhisten kennen die Problematik des gerechten Krieges, in: Zeitzeichen 4 (2003) 5, 38-40.
Hoppenworth K., Die Einflüsse der asiatischen Religionen (Hinduismus - Buddhismus) auf die Gesellschaft von heute, in: Evangelikale Missiologie 17 (2001) 95-99.
Kleine C., Sterben für den Buddha, Sterben wie der Buddha. Zu Praxis und Begründung ritueller Suizide im ostasiatischen Buddhismus/ *Schrimpf M.*, Schicksalsdeutung und -beeinflussung im japanischen Buddhismus der Gegenwart, beide in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 11 (2003) 3-43/45-72.
Köberlin G., Die erste Fähre ans andere Ufer: warum ist „das Geben“ im Buddhismus die erste der zehn „Fähren ans andere Ufer“? in: Gottesgabe. Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion (FS Th. Ahrens) Frankfurt a.M. 2005, 81-93.
Kügler P., The logic and language of Nirvana: a contemporary interpretation, in: International journal for philosophy of religion 53 (2003) 93-110.
Küng Hans/Bechert Heinz, Buddhismus. Christentum und Weltreligionen, München 2004⁴.
Mullen E., Tibetischer Buddhismus im Westen. Kreative Innovationen am Beispiel der tibetischen Gemeinde in New York City, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 85 (2001) 182-189.
Mürmel Heinz, Buddhismus, in: Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben, Peter Antes (Hg.), München 1996, 187-211.
Narada Maha Thera, The Buddha and his teachings, Colombo 1975.
Notz Klaus-Josef (Hg.), Lexikon des Buddhismus, Grundbegriffe – Traditionen – Praxis, Berlin 2001 (nur CD-Rom).
Nyanatiloka Thera, Buddhistisches Wörterbuch: kurzgefasstes Handbuch der buddhistischen Lehren und Begriffe in alphabetischer Anordnung, Stambach 1999⁵.
Ohnuma R., Woman, bodhisattva, and Buddha, in: Journal of feminist studies in religion 17 (2001) 63-83.
Pfister Hansjörg, Philosophische Einführung in den frühen Buddhismus, Bötzingen 2004.
 Uni BA – Evangelische Theologie – Seminar: Ethik der Weltreligionen (R. Braun)

- Pyysiäinen I.*, Buddhism, religion, and the concept of “God”, in: *Numen* 50 (2003) 147-171.
- Rahula W.*, Was der Buddha lehrt, Bern 1982².
- Reichle Verena*, Die Grundgedanken des Buddhismus, Frankfurt 2003¹¹.
- Rosenkranz Gerhard*, Upāyakau`salya: geschickte Anwendung der Mittel, in: *ThLZ* 85 (1960), Sp. 815-22.
- Rötting M.*, Erlösung im Buddhismus: Avalokiteshvara und Shunyata - Impulse aus dem Dialog der Religionen, in: *Una Sancta* 60 (2005) 355-362.
- Ruch C.*, „Wenn Eisenvögel fliegen ...“: der tibetische Buddhismus und der Westen, in: *Herder-Korrespondenz* 60 (2006) 418-422.
- Sarbacker St.R.*, Skillful means: what can Buddhism teach us about teaching Buddhism? in: *Method and theory in the study of religion* 17 (2005) 264-273.
- Schmid G.*, Buddhismus - von der Idealreligion zur paradoxen Normalität, in: *Materialdienst EZW* 68 (2005) 363-371.
- Schmidt-Glitzner Helwig*, Die Reden des Buddha, München 2005.
- Schmidt-Leukel P.*, Buddhism and the idea of human rights. Resonances and dissonances, in: *Studies in interreligious dialogue* 14 (2004) 216-234.
- Swearer D.K.*, An assessment of buddhist eco-philosophy, in: *Harvard theological review* 99 (2006) 123-137.
- Schmithausen Lambert*, Buddhismus und Glaubenskriege, in: Peter Herrmann (Hg.), *Glaubenskriege der Vergangenheit und Gegenwart*, Göttingen 1996.
- Schumann Hans Wolfgang*, Der historische Buddha – Leben und Lehre des Gotama, München 2004.
- Schumann Hans W.*, Handbuch Buddhismus: Die zentralen Lehren – Ursprung und Gegenwart, München 2000.
- Schumann Hans W.*, Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme, München 1997⁴.
- Silva Lily de*, Giving in the Pali canon, in: *Dāna*, ed. by T. Bodhi, Kandy 1990.
- Skrobaneck Walter*, Buddhistische Politik in Thailand, Wiesbaden 1976.
- Szczesny Gerhard*, Die eine Botschaft und die vielen Irrwege, Würzburg 2004.
- The roots of good and evil: Buddhist texts*, übers. v. T. Nyanaponika, Kandy 1978.
- Urubshurow V.K.*, Developing Buddhist altruism. Moving from emotion to resolve on the spiritual path, in: *Studies in spirituality* 11 (2001) 284-308.
- Von der Velde P.J.*, Vom Hören auf den westlichen Buddhismus, in: *Concilium* 39 (2003) 474-486.
- Waldenfels H.*, Neuere Veröffentlichungen zum Buddhismus, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 86 (2002) 286-291.
- Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003) (143-147: *Kollmar-Paulenz Karénina*; *Prohl Inken*: Einführung: Buddhismus und Gewalt/149-165: *Bretfeld Sven*, Zur Institutionalisierung des Buddhismus und der Suspendierung der ethischen Norm der Gewaltlosigkeit in Sri Lanka/167-183: *Schlieter Jens*, Tyrannenmord als Konfliktlösungsmodell? Zur Rechtfertigung der Ermordung des „antibuddhistischen“ Königs Langdarma in tibetisch-buddhistischen Quellen/185-207: *Kollmar-Paulenz Karénina*, Der Buddhismus als Garant von „Frieden und Ruhe“. Zu religiösen Legitimationsstrategien von Gewalt am Beispiel der tibetisch-buddhistischen Missionierung der Mongolei im späten 16. Jahrhundert/209-234: *Deeg Max*, Laozi oder Buddha? Polemische Strategien um die „Bekehrung der Barbaren durch Laozi“ als Grundlagen des Konflikts zwischen Buddhisten und Daoisten im chinesischen Mittelalter/235-258: *Kleine Christoph*, Üble Mönche oder wohlthätige Bodhisattvas? Über Formen, Gründe und Begründungen organisierter Gewalt im japanischen Buddhismus/259-276: *Prohl Inken*, Zur sinnlichen Realität religiöser Praxis in der Aum Shinrikyo und ihrer Bedeutung für die Legitimation rel. begründeter Gewaltanwendungen).
- Zotz Volker*, Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur, Frankfurt/M. 2000.
- Zotz Volker*, Geschichte der buddhistischen Philosophie, Reinbek 1996.

2.4 Chinesischer Universismus (Konfuzianismus, Daoismus u.a.)

- Bauer Wolfgang*, Geschichte der chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus, München 2001.
- Cleary Thomas* (Hg.), Also sprach Laozi. Die Fortführung des Tao Te King, aufgezeichnet von seinem Schüler Wen-Tzu, Bern 1995.
- Cleary Thomas* (Hg.), Die drei Schätze des Dao. Frankfurt/Main 1996.
- Cooper J.C.*, Was ist Taoismus? (Taoism. The Way of Mystic), Bern 1993.
- Uni BA – Evangelische Theologie – Seminar: Ethik der Weltreligionen (R. Braun)

- Darga Martina*, Konfuzius, Kreuzlingen 2001.
- Die Weisheit des Konfuzius*. Ewige Wahrheit für die Zukunft, München 1997.
- Dschuang Dsi*. *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, übers. v. Wilhelm Richard, München 1969.
- Edde Gérard*, *Das Tao-Handbuch – Taoistische Philosophie, Meditation und Medizin, heilige Berge und innere Alchemie*, Aitrang 2006.
- Emmerich Reinhard*, Chinesische Religionen, in: *Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben*, Peter Antes (Hg.), München 1996, 212-238.
- Evers G.*, Gewicht der Tradition. Das konfuzianische Erbe im heutigen China, in: *Herder-Korrespondenz* 60 (2006) 47-52.
- Fischer Theo*, *Lass dich vom Tao leben*, Hamburg 2002.
- Gu Xuewu*, Konfuzius zur Einführung, Hamburg 2002.
- Hattstein Markus*, *Die Weltreligionen*, Tande 2005.
- Journal of Ecumenical Studies* 40 (2003) 1 / 2 (2-11: *Liu Shuxian*; *Berthrong John*; *Swidler Leonard*, Contemporary Confucianism and Western culture/12-25: *Swidler Leonard*, Confucianism for modern persons in dialogue with Christianity and modernity/26-47: *Berthrong John*, Boston Confucianism. The third wave of global Confucianism/48-58: *Neville Robert C.*, Conscious and unconscious placing of ritual (“Li”) and humanity (“Ren”)/59-73: *Liu Shuxian*, Confucianism as world philosophy: a response to Neville’s “Boston Confucianism” from a neo- Confucian perspective/74-95: *Wang Q.E.*, The rise of modern historical consciousness. A cross-cultural comparison of eighteenth-century East Asia and Europe/111-119: *Roetz Heiner*, Albert Schweitzer on Chinese thought and Confucian ethics/120-136: *Van Norden Bryan W.*, Mengzi and virtue ethics/137-152: *Yearley Lee H.*, Confucianism and genre. Presentation and persuasion in early Confucian thought/201-215: *Patt-Shamir Galia*, Seeds for dialogue. Learning in Confucianism and Judaism).
- Kaltenmark Max*, Lao Tzu und der Taoismus (Originalausgabe: Lao Tseu et le taoisme 1965) Frankfurt am Main 1981.
- Kohn Livia* (Hg.), *Daoism Handbook*, Leiden 2000.
- Konfuzius*, *Gespräche = Lun yu*, übers. v. Ralf Moritz, Stuttgart 2003.
- Konfuzius*, *Gespräche = Lun Yü*, übers. v. Richard Wilhelm, Wiesbaden 2005.
- Konfuzius*, *Schulgespräche = Gia Yü*, übers. v. Richard Wilhelm, München 1997.
- Lee Eun-Jeung*, Anti-Europa. Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung. Eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung, Münster 2003 (zugl. Habilitationsschr. Universität Halle/Saale 2002).
- Legge James*, *The Chinese Classics*, Taipei 1983: Bd. 1/2 Confucian analects; Bd. 3: The Sho king; Bd. 4: The She king.
- Möller H.G.*, *In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken*, Frankfurt am Main 2001.
- Notomihardjo R.*, Is Confucianism a religion? Re-appraisal of a classical controversy, in: *Stulos theological journal* 8 (2000) 73-84.
- Selover T.W./Jensen C.*, Assaying contemporary Confucianism. Six studies, in: *Religious studies review* 32 (2006) 71-79.
- Paul Gregor*, Konfuzius, Freiburg/Br. 2001.
- Reiter F.C.*, Taoismus zur Einführung, Hamburg 2000.
- Schleichert H.*, *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*. Frankfurt/M. 1990 (Kap. III Daoismus 119-199).
- Smullyan Raymond N.*, *Das Tao ist Stille*, Frankfurt 1994.
- Thesing Josef/Awe Thomas* (Hgg.), *Dao in China und im Westen*, Bonn 1999.
- Van Ess Hans*, *Der Konfuzianismus*, München 2003.
- Walf Knut*, *Westliche Taoismus-Bibliographie*, Essen 2003.
- Watts Alan/Al Huang Chungliang*, *Der Lauf des Wassers. Die Lebensweisheit des Taoismus*, Frankfurt 2003.
- Weyrauch Thomas*, *Yiguan Dao – Chinas Volksreligion im Untergrund*. Heuchelheim (Longtai) 2006.
- Wilson T.A.*, Sacrifice and the imperial cult of Confucius, in: *History of religions* 41 (2002) 251-287.
- Wohlfart Günter*, *Der Philosophische Daoismus*, Köln 2001.
- Zhuangzi*. *Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, übers. v. Mair Victor H., Frankfurt/M. 1998.
- Zotz Volker*, Konfuzius, Reinbek 2000.

2.5 Neue Religionen/Sekten/Esoterik/Satanismus/Neuheidentum/Spiritismus/Feng Shui u.a.

- Aldinger G.*, Warum nicht Feng Shui? in: Materialdienst der EZW 68 (2005) 52-57.
- Chandler D.R.*, Paradigm shifts. The new religions, in: Asia journal of theology 15 (2001) 375-406.
- Ehrhardt H.*, Von Ringen und Zauberingen, in: Materialdienst der EZW 65 (2002) 53-55.
- Engler St.*, „Science“ vs. „religion“ in classical Ayurveda, in: Numen 50 (2003) 416-463.
- Fincke A.*, Die Kabbalah-Zentren: Technologie für die Seele/*Pöhlmann M.*, Schwarze Päpste und düstere Philosophen: „schwarz & magisch“ - eine Magazin-Reihe von Satanisten, beide in: Materialdienst der EZW 70 (2007) 3-9/16-21.
- Goncalves T.O.*, Soziologische und pastorale Überlegungen zu neuen Formen der Religiosität, in: Neue Wege zum Heil? Die religiöse Frage und die Vielfalt der Antworten (FS Friederike Valentin) hg. v. B. Holmes-Edinger (Sekten, religiöse Sondergemeinschaften, Weltanschauungen 84) Wien 2001, 328-342.
- Hempelmann R.*, Einführung zum „Panorama der neuen Religiosität“, in: Materialdienst der EZW 68 (2005) 462-470.
- Höbsch W.*, Eine-Welt-Religion? Universalreligiöse Strömungen in heutiger Zeit, in: Pastoralblatt für die Diözesen, Aachen u.a. 54 (2002) 227-233.
- Knoblauch H.*, Die populäre Religion, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 154 (2006) 164-172.
- Körbel T.*, Esoterik als Religionsersatz, in: Lebendige Seelsorge 53 (2002) 355-362.
- Lucas P.C.*, New religious movements and the “acids” of postmodernity, in: Nova religio 8 (2004) 28-47.
- Puttick E.*, New religions in the new millennium, in: Faith in the millennium, hg.v. St.E. Porter (Roehampton papers 7) Sheffield 2001, 310-323.
- Robbins T.*, New religions and alternative religions, in: Nova religio 8 (2005) 104-111.
- Ruppert H.J.*, Die neue Weltreligion? Zum schwierigen Dialog mit der Esoterik, in: Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung (FS R. SLENCZKA) hg. v. Chr. Herrmann, Erlangen 2001, 289-301.
- Schmid G.*, Spiritualität im Trend? Erwägungen zum religiösen Markt der Gegenwart, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 154 (2006) 127-134.
- Von Stuckrad K.*, Recent studies on Western esotericism. Some reflections, in: Numen 49 (2002) 212-218.
- Sundermeier T.*, Spiritismus: eine theologische und seelsorgerliche Herausforderung, in: Materialdienst der EZW 67 (2004) 43-54.

2.6 Judentum

- Adler R.*, Feminist Judaism. Past and future, in: Cross currents 51 (2002) 484-488.
- Ben Chorin Shalom*, Jüdischer Glaube, Tübingen 2001³.
- Ben-Sasson Haim H.*, Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1994³.
- Blaising C.A.*, The future of Israel as a theological question, in: Journal of the Evangelical Theological Society 44 (2001) 435-450.
- Brocke Michael*, Judentum, in: Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben, Peter Antes (Hg.), München 1996, 14-43.
- Brocke R.*, Judentum ist mehr als nur eine Religion, in: Das Alte Testament und die Kultur der Moderne. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ (Heidelberg, 18.-21.10.2001), hg. v. M. Oeming (Altes Testament und Moderne 8) Münster 2004, 139-145.
- Chinitz J.G./Brown R.A.*, Religious homogamy, marital conflict, and stability in same-faith and interfaith Jewish marriages, in: Journal for the scientific study of religion 40 (2001) 723-733.
- De Vries S. Ph.*, Jüdische Riten und Symbole, Reinbeck 2003⁹.
- Estermann G.*, Jüdische Feste und Feiern, in: RL 31 (2002) 32-34.
- Galley S.*, Vom mißglückten Versuch, das Judentum zu universalisieren: Paulus als jüdischer Denker, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 55 (2003) 193-204.
- Gnandt G.*, Das Gebet im Judentum, in: Lebendige Katechese 23 (2001) 103-105.
- Kayales Christina / Fiehland-van der Vegt Astrid* (Hg.), Was jeder vom Judentum wissen muss, Gütersloh 2005⁹.
- Kirche und Israel* 16 (2001) (101-111: *Cohen Shaye J.*, Die Anfänge des Judeseins (Der Text ist eine Übersetzung der Einleitung und eines Teils des Schlusskapitels des Buches „The beginnings of Jewishness. Boundaries, varieties, uncer-

tainties“, Berkeley 1999)/112-129: *Boyarin Daniel*, Als Christen noch Juden waren. Überlegungen zu den jüdisch-christlichen Ursprüngen/130-148: *Stegemann Wolfgang*, Christentum als universalisiertes Judentum? Anfragen an G. Theißens „Theorie des Urchristentums“).

Krabbe Dieter, Freuet euch mit Jerusalem. Jüdisches Leben, Denken und Gedenken, München 1995.

Küng Hans, Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit, München 2005⁴.

Rothschild Walter, 99 Fragen zum Judentum, Gütersloh 2002².

Schoeps Julius H., Neues Lexikon des Judentums, Gütersloh 2000.

2.7.1 Islam

Al-Buhari Sahih, Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad, Stuttgart 1997.

Antes Peter u.a., Der Islam. Religion, Ethik, Politik, Stuttgart 1991.

Antes Peter, Islam, in: Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben, P. Antes (Hg.), München 1996, 66-87.

Elsas C., Religion und Recht des Islams und Europa, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 88 (2004) 275-283.

Frese H.L., Moderne Muslime, in: Religion im kulturellen Diskurs (FS H.G. Kippenberg) hg.v. B. Luchesi/K.v. Stuckrad (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 52) Berlin 2004, 439-454.

Hashem M., Contemporary Islamic activism: the shades of praxis, in: Sociology of religion 67 (2006) 23-41.

Hille R., Human rights and Islam: is the “clash of civilizations” already pre-programmed? in: Evangelical review of theology 30 (2006) 352-361.

Ibn Ishaq, Das Leben des Propheten, übertr. und bearbeitet von G. Rotter, Kandern 1999⁵; 2. Band, Lenningen 2004.

Khoury A.T. u.a., Stellungnahme zur „Islamischen Charta“ des Zentralrats der Muslime in Deutschland, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 49 (2002) 464-481.

Khoury A.T., Ethik des Islams: Grundsätze der islamischen Ethik, in: Ethica 14 (2006) 339-358.

Khoury A. T./Hagemann L./Heine P., Lexikon des Islam, Geschichte – Ideen – Gestalten, Berlin 2001 (CD-Rom).

Kingston P., Reflections on religion, modernization and violence in the Islamic Middle East, in: Method and theory in the study of religion 13 (2001) 293-309.

Kreiser Klaus/Wielandt Rotraud, Lexikon der islamischen Welt, Stuttgart 1992.

Küng Hans / van Ess Josef, Christentum und Weltreligionen. Islam, München 2003⁶.

Lange-Sonntag R., Heilig, gerecht und gut. Ein Leben nach der Scharia muss nicht im Widerspruch zu den Menschenrechten stehen, in: Zeitzeichen 3 (2002) 7, 11-13.

Lazar G., Peace and negotiations in Islam, in: Crossing the borders (FS Francis X. D'Sa), hg. v. A. Amaladass/R. Rocha, Chennai 2001, 65-83.

Lebendiges Zeugnis 58 (2003) (3-4: *Riße Günter*, Islam - Herausforderung unserer Zeit/5-14: *Schommer Judith*: Eine Einführung in den Islam/15-29: *Riße Günter*, Der Islam - Religion der Gewalt oder Religion des Friedens?/30-44: *Rohmann Klaus*, Ressentiments gegenüber dem Abendland in der „besten Gemeinschaft, die unter Menschen entstand“. Der Islam/45-58: *Elsas Christoph*, Islam als eine Religion in Europa/59-71: *Kopp Matthias*, Anwalt des Dialogs der Religionen: Papst Johannes Paul II. und der Islam).

Lemmen Thomas, Islam, Gütersloh 2000.

Lindgren T., The narrative construction of Muslim identity: a single case study, in: Archiv für Religionspsychologie 26 (2004) 51-73.

Lindgren T., The narrative construction of Muslim prayer experiences, in: The international journal for the psychology of religion 15 (2005) 159-174.

Maier H.B., Wie friedlich ist der Islam? in: Die Neue Ordnung 56 (2002) 64-75.

Malcolm E.J., Understanding Islam: relating the Qur'an to tradition, in: The Churchman 117 (2003) 117-132.

Mattes H., Konträre Auslegungen. Die Diskussion über Islam und Moderne, in: Herder-Korrespondenz 56 (2002) 26-31.

Miehl Melanie, Islam. Die 100 wichtigsten Daten, Gütersloh 2004.

Nagel Tilman, Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen, Westhofen 2001.

Nagel Tilman, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994.

Narithookil J., Islam and culture of life, in: Journal of dharma 30 (2005) 73-80.

Uni BA – Evangelische Theologie – Seminar: Ethik der Weltreligionen (R. Braun)

- Paret Rudi*, Der Koran, Kommentar und Konkordanz, Stuttgart 2001⁶.
- Paret Rudi*, Der Koran, Übersetzung, Stuttgart 2004⁹.
- Paret Rudi*, Mohammed und der Koran, Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten, Stuttgart 2001.
- Paulus C.*, Öffentlicher Diskurs in einer modernen islamischen Gesellschaft. Kairoer Neuauflage eines anscheinend blasphemischen Buches und seine Folgen, in: *ZS für Missions- und Religionswissenschaft* 85 (2001) 190-198.
- Peek L.A.*, Becoming Muslim: the development of a religious identity, in: *Sociology of religion* 66 (2005) 215-242.
- Reeber M.*, Spiritualität statt Politik? Neuere Entwicklungen im französischen Islam, in: *Herder-Korrespondenz* 58 (2004) 581-584.
- Renz A.*, Der Islam keine „Gesetzesreligion“, sondern Religion des Glaubens und der Barmherzigkeit Gottes, in: *MTHZ* 52 (2001) 43-55.
- Ruh U.*, Brückenschlag. Die „Islamische Charta“ des Zentralrats der Muslime in Deutschland, in: *Herder-Korrespondenz* 56 (2002) 166.
- Sauter G.*, Was wir vom Islam auch wissen sollten, in: *Verkündigung und Forschung* 49 (2004) 64-67.
- VELKD* (Hg.), Was jeder vom Islam wissen muß, Gütersloh 2001⁶.
- Woods T.J.*, Islam, peace and the quest on justice, in: *Theology* 109 (2006) 412-420.
- Zeitzeichen* 6 (2005) (28-31: *Babila Susanne*, Zwischen den Welten. Muslimische Frauen in Deutschland - Religion, Tradition und Individualismus/32-34: *Topçu Canan*, Gott sei gepriesen, ich bin Muslima: es gibt viele Gründe, ein Kopftuch zu tragen - auch religiöse/35-36: *Kelek Neclá*, Freier Wille nicht vorgesehen: Schuld an den Integrationsproblemen ist die traditionelle muslimische Kultur/37-38: *Polat Ülger*, Unter Generalverdacht. Bildungsarmut, nicht die muslimische Kultur behindert die Integration von Migrantinnen/39-42: *Mohagheghi Hamide*, Nicht der Islam ist frauenfeindlich. Gespräch mit der islamischen Theologin Hamideh Mohagheghi).

2.7.2 Friedens- und politische Ethik im Islam

- Abu Sway M.*, Glaube und Politik im Islam - unter welchem Paradigma? in: *Concilium* 39 (2003) 453-461.
- Bennet C./Kunkel G.*, The concept of violence, war and "jihad" in Islam, in: *Dialogue and alliance* 18 (2004) 31-51.
- Böttner B.*, Weltanschaulich. Verfassungsgericht entscheidet über Schächtverbot, in: *Herder-Korrespondenz* 56 (2002) 58-59.
- Elyas N.A.*, Die Scharia ist unverzichtbar. Gespräch mit dem Vorsitzenden des ZMD, Dr. Nadeem Elyas, über die Situation der Muslime in Deutschland und ihr Verhältnis zum Staat, in: *Zeitzeichen* 2 (2001) 32-35.
- Gabriel T.*, Conflict and martyrdom in Islam, in: *Theology* 107 (2004) 324-332.
- Heck P.L.*, Jihad revisited, in: *Journal of religious ethics* 32 (2004) 95-128.
- Hefner R.W.*, Public Islam and the problem of democratization, in: *Sociology of religion* 62 (2001) 491-514.
- Loth H.J.*, Ain-al-yaqeen: der Koran als Quelle militärischer Stärke, in: *Materialdienst der EZW* 66 (2003) 224-228.
- Materialdienst der EZW* 64 (2001) (371-373: Muslimische Verbände zu den Anschlägen in den USA: Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V./383-385: *Croitoru Joseph*, Die schönen Paradiesjungfrauen: des Märtyrers Wunden erglühn in rotem Licht: was junge Palästinenser zu Selbstmordattentätern werden läßt).
- Miehl M.*, Die Ethik des Korans und die gelebte Praxis. Welche Grundlagen bietet der Koran zu Fragen von Gewalt, „Heiligem Krieg“ und dem Verhältnis zu anderen Religionen? in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen u.a.* 54 (2002) 41-49.
- Nagel T.*, Machtausübung und private Gewalt im Islam, in: *Die Neue Ordnung* 61 (2007) 84-98.
- Nassaba H.*, Religion and citizenship in Islamic thought, in: *Theological review* 22 (2001) 135-144.
- Neria Y.*, The Al Qaeda 9/11 instructions: a study in the construction of religious martyrdom, in: *Religion* 35 (2005) 1-11.
- Sadjed A.*, Islamische Frauen in der Diaspora: eine Untersuchung von Emanzipationskonzepten, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99 (2005) 177-202.
- Singh D.E.*, The objectives of the concept of Jihad in Islam, in: *Journal of dharma* 27 (2002) 349-364.
- Spuler-Stegemann U.*, Auch wenn es den Heiden zuwider ist. Im Islam gibt es keine generellen Berührungssängste mit dem Krieg, in: *Zeitzeichen* 3 (2002) 34-37.
- Spuler-Stegemann U.*, Gerechter Friede! Gerechter Krieg? Krieg und Frieden im Islam, in: *Ernstfall Frieden. Biblischtheologische Perspektiven* (FS E. Busch) hg. v. M. Hofheinz/G. Plasger, Wuppertal 2002, 75-83.

Tibi B., Ist der Islam eine politische Religion? Über den Unterschied zwischen Islam und Islamismus in der Beziehung zum Westen, in: Religion, Staat, Gesellschaft 5 (2004) 77-112.

Waldenfels H., Der Islam - Religion und Politik, in: Geist und Leben 75 (2002) 193-206.

Wielandt R., Dschihad: Krieg um des Glaubens willen? Grundlagen und neuere Entwicklung der Anschauungen zum Dschihad im Islam, in: Una Sancta 57 (2002) 114-121.

Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 48 (2003) (129-148: *Stumpf Christoph A.*, Die Freiheit des Religionswechsels als Herausforderung für das religiöse Recht des Islam und des Christentums/149-177: *Zacharias Diana*, Islamisches und deutsches Bestattungsrecht im Widerstreit/178-188: *Lindner Berend*, Körperschaftsstatus für Muslime?/188-198: *Arndt Nina*; *Droege Michael*, Das Schächterurteil des BVerfG: ein „dritter Weg“ im Umgang mit der Religionsausübungsfreiheit/198-206: *Traulsen Christian*, Betäubungsloses Schlachten nach islamischem Ritus in Deutschland: zum Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 15.1.2002).

3. Zur Theologie der Religionen

Benedikt XVI. J. Ratzinger, Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: Gott in der Welt Bd. II, FS für Karl Rahner, J.B. Metz u.a.(Hg.), Freiburg 1964, 287-305.

Benedikt XVI. J. Ratzinger, Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2003.

Bernhardt Reinhold, Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2005.

Bürkle Horst, Einführung in die Theologie der Religionen, Darmstadt 1977 (mit asiat. Rel. und Stammesrel.).

D'Costa Gavin, Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions, Maryknoll 1990.

Danz Christian, Einführung in die Theologie der Religionen, Wien 2005.

Dupuis J., Christianity and the Religions 2002.

Hick John, Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, in: MThZ 45 (1994) 301-318.

Hick John, An interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, London 1989.

Leuze R., Religion und Religionen. Auf der Suche nach dem Heiligen, Münster 2004.

Pannenberg Wolfhart, Systematische Theologie Bd. I, Göttingen 1988.

Pannikar Raimundo, Myth, Faith and Hermeneutics, Bangalore 1983; dt.: Rückkehr zum Mythos, Frankfurt/M. 1985;

Pannikar Raimundo, The Unknown Christ of Hinduism, London 1964; dt.: Christus, der Unbekannte im Hinduismus, Luzern/Stuttgart 1965.

Ratschow C.H., Die Religionen (HAST 16), Göttingen 1979.

Schmidt-Leukel P., Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente, Neuried 1997.

Schwandt Hans-Gerd (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt/M. 1998.

Tillich Paul, The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology, in: The Future of Religions, J.C. Brauer (Hg.), Chicago 1966, 241-255; dt.: Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Systematische Theologie, in: Ders., Korrelationen. Die Antworten der Religion auf die Fragen der Zeit, Stuttgart 1975 (Ergänzungs- u. Nachlassbände zu den Gesammelten Werken IV) 144-156.

Von Brück Michael, Einheit der Wirklichkeit, München 1986.

Waldenfels Hans, Begegnung der Religionen, Bonn 1990.

Waldenfels Hans, Christus und die Religionen, Regensburg 2002.

Witte Markus, Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog, Würzburg 2003.

4. Weltreligionen und Dialog

4.1 Weltreligionen im Unterricht

Lähnemann Johannes, Weltreligionen im Unterricht, Teil 1: fernöstliche Religionen, Göttingen 1994².

Lähnemann Johannes, Weltreligionen im Unterricht, Teil 2: Islam, Göttingen 1996².

Meyer Karlo, Zeugnisse fremder Religionen im Unterricht, Neukirchen-Vluyn 1999.

Tworuschka Monika (Hg.), Vorlesebuch fremde Religionen, 1. Judentum - Islam, 2001.

Tworuschka Monika (Hg.), Vorlesebuch fremde Religionen, 2. Buddhismus - Hinduismus, 2001.

4.2 Kirchliche Dokumente

Andere Religionen aus Theologischer Sicht. Auf dem Weg zu einer christlichen Theologie der Religionen, Konsultation des Lutherischen Weltbundes (LWB) 10.-13. Juli Bangkok 1996, H.A.O. Mwakabana (Hg.), Genf 1997.

Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien, EKD (Hrsg.), EKD-Text 77, 2003.

Das Christentum und die Religionen, Internationale Theologenkommission der römisch-katholischen Kirche, hg. unter „Arbeitshilfe“ vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1997.

Declaration Dominus Iesus on the unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church, Congregation for the Doctrine of Faith (Hg.), Rom 2000.

Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog. Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Hg.), in: VApS = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102, Bonn 1991.

Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie, hrsg. i. A. der Akf und der VELKD, Gütersloh 1991.

Religiöse Pluralität und christliches Selbstverständnis (ÖRK), in: www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents.

4.3 Zum Dialog der Religionen

Arinze Francis A., Begegnung mit Menschen anderen Glaubens. Den interreligiösen Dialog verstehen und gestalten, München 1999.

Asmus Sören (Hg.), Wir haben doch alle denselben Gott, Eintracht, Zwietracht und Vielfalt der Religionen, FS für Friedrich Huber zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2006.

Beyer Renate, Interreligiöser Dialog – Schlagwort oder Chance? Christentum, Islam, Buddhismus, Gütersloh 2000.

Bongardt Michael, Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation, Münster 2003.

Goßmann Hans-Christoph, Interreligiöse Begegnungen. Ein Lernbuch für Schule und Gemeinde, Hamburg 2000.

Heimbach-Steins Marianne, Religionen im Dialog. Christentum, Judentum und Islam, Münster 2003.

Lüddeckens Dorothea, Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert, Berlin 2002.

Schweizer Gerhard, Ungläubig sind immer die anderen. Weltreligionen zwischen Toleranz und Fanatismus, Stuttgart 1990.

Stängle Gabriel, Mission und interreligiöser Dialog. Historische und religionstheologische Perspektiven für den schulischen Kontext, Frankfurt/M. 2003.

Stubenrauch Bertram, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung, Freiburg 1995.

Woyke Johannes, Götter, „Götzen“, Götterbilder. Aspekte einer paulinischen „Theologie der Religionen“, Berlin 2005.

4.4 Artikel zum Dialog der Religionen

Dupuis J., Erneuerung des Christentums durch interreligiösen Dialog, in: Salzburger theol. Zeitschrift 10 (2006) 141-154.

Grundmann Christopher, Multireligiöse Wirklichkeit und christliche Mission. Plädoyer für einen kritischen Dialog der Religionen, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 82 (1998) 2, 81-97.

Kropac U., Karikaturen - Kulturen - Religionen. Zu Schwierigkeiten und Chancen eines Dialogs der Religionen, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 49 (2006) 310-316.

Münk Hans J., Weltethos im Dialog der Religionen, in: Stimmen der Zeit 222 (2004) 1, 33-41.

- Neuner Peter*, Toleranz und Wahrheit in pluralistischer Zeit, in: Religion. Entstehung – Funktion – Wesen, Hans Waldenfels (Hg.), Freiburg/München 2003, 175-214.
- Pannenberg W.*, Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 252-295.
- Pechmann R.*, Religionswissenschaften – Zeugnis im Dialog der Religionen und Postmoderne, in: Theologische Revue 98 (2002) 6, 509f.
- Riedenauer Markus*, Dialog der Religionen - Blicke auf die hermeneutische Problemlage, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 85 (2001) 4, 279-289.
- Spieker M.*, „Gehet hinaus in alle Welt“. Notwendigkeit, Ziele und Grenzen des interreligiösen Dialogs/*Maier H.*, Vom Zusammenleben der Religionen in Deutschland, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 35 (2006) 268-280/281-290.
- Wiederkehr D.*, Warum der Dialog mit den Religionen für das Christentum so wichtig ist, in: Katechetische Blätter 131 (2006) 2, 137-42.

4.5 Internetadressen zu den Religionen (exemplarische Auswahl)

Zum Islam u.a.: www.islam.de www.islam-today.com www.qantara.de www.islam-catalogue www.islamzine.com
www.islam.org www.payer.de www.jannah.com www.islamworld.net www.islam-qa.com www.islam101.com
www.diewahrerreligion.de (Homepage von Pierre Vogel, deutscher Konvertit zum Islam und Prediger)

Zum Hinduismus: www.hinduLinks.org www.ghen.net www.hinduism.co.za www.hindumythology.com www.iskcon.org
www.prabhupada.de www.members.xoom.com (Hare Krishna), www.aurobindo.de www.maharishi.de (TM)

Zum Buddhismus und chinesischen Universismus (unterschiedliche Traditionen): www.payer.de www.meome.de
www.relinfo.ch www.buddhanet.net www.quietmountain.com (Gesamtrecherche buddh. Websites) www.buddhanetz.net
www.dharma.de (buddhist. Union D) www.quantrum.com.my/sadhu (Theravada-B.) www.palikanon.com
www.nichirenbuddhism.org www.soka-gakkai.de (Nichirenbuddhismus, Soka Gakkai) www.zazen.de www.zenforum.de
www.zen.de (Zenbuddhismus) www.tibet-institut.ch

Zur Ethik allgemein: www.societasethica.org (Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik; vgl. Links) www.eben.org
(Wirtschaftsethik u.a.) ethics.acusd.edu/multimedia.html www.univie.ac.at/ethik (Wiener Dokumentationsstelle für Ethik) usw.

Zu neueren religiösen Bewegungen vgl. u.a. www.ekd.de/ezw (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen als offizielle Einrichtung der EKD)

§ 1 **Ethik wozu: Pluralismus** wird selbst zum **ethischen Problem**: wie trotz unterschiedlicher Positionen sinnvoll miteinander umgehen? Notwendigkeit der **Orientierung**: durch gesellschaftl. und geschichtl. Veränderungen werden tradierte Wert- und Normvorstellungen in ihrer Gültigkeit in Frage gestellt: der Mensch wird selbst für seine Moral „verantwortlich“: ethische Herausforderungen (vgl. Klimawandel und *Ökokrise*; Globalisierung und *Ungerechtigkeit*); Fehlen anerkannter bewährter ethischer Maßstäbe führt zu „neuer **Unübersichtlichkeit**“ (J. Habermas): Frage nach einer „universalen Ethik“ bzw. einer „Universalcharta für richtiges menschliches Verhalten“ (vgl. Antes, 15); Schaffung gemeinsamer ethischer „hardware“?

§ 2 **Ethik als Theorie der menschl. Lebensführung** und -formen bzw. des **gelingenden Lebens**: eth. Nachdenken beginnt damit, die eigene Lebensführung als eine Aufgabe zu verstehen: a als *nicht triebgebundenes* Wesen ist der Mensch zu eigenen Entscheidungen genötigt; b: *Konfliktsituationen* nötigen zum Nachdenken darüber, welche Interessen Vorrang haben; c: der Mensch findet sich immer schon in einem *Sozialisationsprozeß* vor, in einer Geschichte von Wertdiskussionen und Wertsetzungen (Werturteilen): neben der **Alltagsethik** (tradierte Grundhaltungen und Grundmuster; unbewußt gehaltene verlässliche und entlastende „Spielregeln“) und der **Konfliktethik** (jede Entscheidung ist unbefriedigend: Tyrannenmord, ungewollte Schwangerschaft und Abtreibung; qualvolle Erkrankung und Sterbehilfe etc.) liegt das Augenmerk hier nun insbesondere auf der **Entscheidungethik** (bewußt getroffene, mit Wertfragen verbundene **Entscheidungen**: Privatauto oder öffentl. Verkehrsmittel usw.): unterscheiden zw. *konkreten Entscheidungen* und *grundsätzlichen Haltungen und Einstellungen*.

§ 3 **Aufgabenfelder der Ethik**: a **normative** Ethik stellt Normen auf, hat das Ziel, Normen und Normenbegründungen zu finden, die zur Zustimmung veranlassen; b **deskriptive** Ethik („empirische Ethik“) versucht, Phänomene und Ausprägungen von Sittlichkeit zu beschreiben, zu verstehen und zu erklären; [c die sog. **Metaethik** schließlich fragt nach den Bedingungen und Voraussetzungen ethischer Reflexion: wie überhaupt werden ethische Normen gefunden, von wem usw.?].

§ 4 **Ethische Argumentationen**: entweder, a man sieht das „Gute“ als **vorgegeben**, wobei es darauf ankommt, das sittlich Gebotene zu „erkennen“ = **deontologische** Ethik (tue das Gute um seiner selbst willen) oder b man versteht Normen für menschliches Verhalten als von *Zwecken und Zielen* abgeleitet und diskutierbar: **teleologische** Ethik (handle so, daß das Ziel erreicht wird); entweder, a man versteht konkrete Handlungsanweisungen von *grundsätzlich gültigen Normen* abgeleitet = **Normenethik** oder b man geht davon aus, daß erst die Einsicht in die **konkrete Situation** Einsicht in das sittlich Gebotene gewährt = **Situationsethik** [zur Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik erst in Sitzung 3].

§ 5 **Schritte der Urteilsfindung**: a **Feststellung** des Problems; b **Analyse** der Situation und des Sachverhalts (div. Perspektiven) und möglicher Verhaltensalternativen (Motive, Ziele, Mittel, Folgen); c **Prüfung der Normen** (eig. ethische Tradition, andere Standpunkte); d **Urteilsentscheid** und **Überprüfung** von dessen Angemessenheit (im Blick auf Folgen u.a.).

§ 6 **Ethik und Recht**: es geht auch darum, ethische Entscheidungen in die Ebene der Gesetzgebung hinein zu „verlängern“, in rechtliche Regelungen zu überführen (vgl. Abgasvorschriften für Autos etc.); beachte dabei unterschiedl. Verständnisse von Recht: **naturrechtl. Verständnis**: Recht erfolgt inhaltlich aus der „Natur der Sache“ bzw. der „Natur des Menschen“: das der „Natur entsprechende Sollen“ (vgl. die Idee der Menschenrechte); **rechtspositivist. Verständnis**: gibt *keine verallgemeinerbare Erkenntnis des Guten*; kann nur von faktisch (positiv) vorgefundenen Rechtssätzen ausgehen, die immer wieder neu festgelegt werden müssen [vgl. daneben noch das **systemtheoretische Verständnis** (N. Luhmann): Gesellschaft als *Gesamtsystem* mit „generalisierten normativen“, aber geschichtlich wandelbaren, *kommunikativ* auszuhandelnden „Verhaltensweisen“].

§ 7 **Moralerziehung und ethische Bildung**: Ist für ethische Bildung a die **genetische** Ausstattung ausschlaggebend oder b das **Milieu**? Geht es a um die *ungehinderte Entfaltung* der eigenen Person oder b vollzieht sich moralische Entwicklung im *Sozialisationsprozess* als soziales Lernen? In bestimmten Bereichen scheint ethisches Verhalten „**angeboren**“: *motorisches* Verhalten; angeborene *Auslöse- und Antriebsmechanismen* (z.B. Kindchen-Schema löst Betreuungsreaktion aus); *Lerndispositionen* (sprechen, singen etc.); von I. EIBL-EIBESFELDT her gedacht liegen auch im Bereich sittlichen Verhaltens *Vorprogrammierungen* vor: Neigungen zu *sozialer Organisation* und zu *sozialem Verhalten* usw.; Lerntheoretikern zufolge ist zwischenmenschliches Verhalten hingegen **erlernt**: der Mensch ist von Natur aus *nicht festgelegt, sondern offen*: Verarbeitung von Informationen als „soziales Lernen“ (am Erfolg, am Modell, durch Identifikation mit einem Vorbild): vgl. L. Kohlbergs von Piaget her weiterentwickelte „Theorie der kognitiv-strukturellen Entwicklung von Moral“: *prämorale* Phase (heteronome Moral: Orientierungsprinzip = Strafe und Belohnung u.a.); *konventionelle* Moral (Rollenbilder u.a.: „gutes Kind“, „law and order“); *nachkonventionelle* Moral (autonome Moral: hier nun Verantwortungsübernahme).

§ 8 **Ansätze philosophischer Ethik in der Antike**: **Sophisten** (Protagoras, 481-411; Gorgias, 483-375): halten für *gut, was dazu erklärt wird*; radikaler **Skeptizismus**, der jede Wahrheitssuche von vornherein zum Scheitern verurteilt (vgl. Protagoras bei Platon im Theaitetos 167c); **Sokrates** (470-399) glaubt an ein *Wissen des Allgemeinen, an bindende Erkenntnisse* (die es durch die sog. mæeutische Methode zu wecken gilt); **Platon** (427-347) versteht sittliches Verhalten als **Nachahmung vorgegebener Muster bzw. Ideen** und verbindet sittliche Tugenden mit der **Seelenlehre** (den Schichten *logistikon, timoeides, epitimetikon* werden Kardinaltugenden zugeordnet: *sophrosyne* = Besonnenheit, *andreia* = Tapferkeit, *Mut*; *sophia* = Weisheit): die Seele hat die Ideen geschaut, als sie noch im Reich der Ideen weilte; ethisches Handeln richtet sich also an „er-innerten“ Ideen aus: die Erkenntnis der Ideen gipfelt in der Erkenntnis der Idee des Guten (Platon, Politeia VII 517); **Aristoteles** (384-322) versteht Ethik als dem **Leben dienende Praxis** (Entfaltung der *Entelechien*), als *logosgemäßes Verhalten*: Menschen streben nach **Glückseligkeit**; Sinn und Ziel menschlichen Lebens ist die **Selbstverwirklichung**, d.h. die Entfaltung aller im Menschen angelegter *Entelechien* (= Triebkräfte): Selbstvervollkommenung als denkendes Wesen; vernünftiges (logosmäßiges) Verhalten sucht jeweils die **Mitte zwischen den Extremen**: Tugend als das „Maß der Mitte“ (*mesotes*-Lehre: Tapferkeit zwischen Feigheit und Tollkühnheit etc.); Tugend wird **durch Übung und Gewöhnung erworben**.

§ 1 Zur Epoche des Veda:

Kastenwesen: die Zugehörigkeit zu den einzelnen „Ständen“ bzw. „Kasten“ (*varnas* = eigentl.: Farben) ist bestimmt durch Geburt, abgegrenzt durch best. Tätigkeiten bzw. die den Ständen aufgetragenen Berufe: *Brahmanen* als Lehr- und Priesterstand, *Kshatriyas* als Wehrstand (Krieger und Herrschende), *Vaishyas* als Nährstand (Händler, Handwerker) und *Shudras* als unfreie Hörige; das Gebot bestimmter Tätigkeiten impliziert das Verbot aller anderen Tätigkeiten:

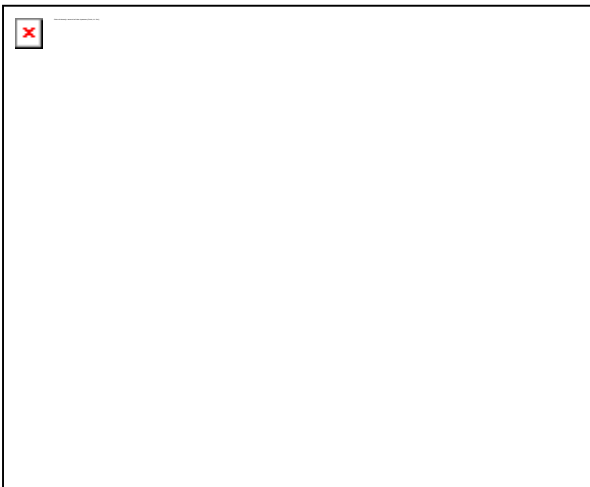
„Ruhe, Selbstbeherrschung, Askese, Reinheit, Geduld und Aufrichtigkeit, Wissen, Weisheit und religiöser Glaube sind die aus seiner Natur entstandenen Taten des *Brahmanen*. Heldentum, Energie, Festigkeit, Standhaftigkeit im Kampf, Freigebigkeit und Herrschen, das sind die aus seiner Natur entstandenen Taten eines *Kshatriya*. Ackerbau, Viehzucht und Handel sind die aus seiner Natur entstandenen Taten eines *Vaishya*. Dienende Arbeiten sind die aus seiner Natur entstandenen Taten eines *Shudra*“ (Bhagavad-Gita 18,42-99).

„Den *Brahmanen* ist aufgetragen, (den Veda) zu lehren und zu studieren, selbst zu opfern und für andere Opfer auszuführen, Almosen zu geben und entgegenzunehmen. Schutz der Leute, Almosengeben, Opfern und Veda-Rezitation sowie Nicht-Anhänglichkeit an Sinnendinge – das ist in Kürze dem *Kshatriya* aufgetragen. Schutz des Viehs, Almosen, Opfer und Veda-Rezitation, Handel und Geldverleih sowie Ackerbau sind für den *Vaishya*. Nur eine einzige Tätigkeit hat der Herr (d.h. Gott Brahma am Anfang der Welt, als er die Kasteneinteilung erschuf) den *Shudras* aufgetragen: Ohne Groll den anderen Kasten gehorchend zu dienen“ (aus dem Gesetzbuch des Manu = *Manusmṛti*, vermutlich 3. Jh. v.Chr., das erste Werk der nachvedischen „Überlieferung“/*smṛti* und gewissermaßen mit der Bhagavad-Gita eines der wesentlichen Fundamente der Hindugeellschaft).

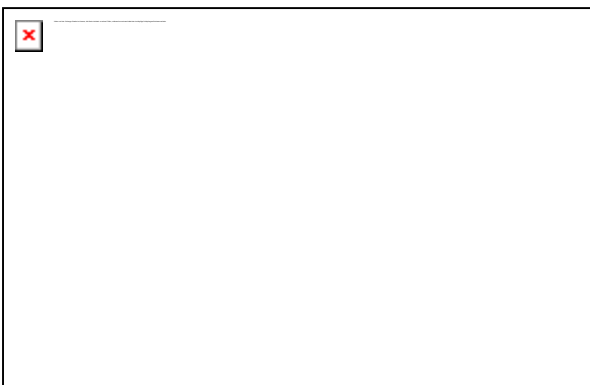
Entstehung der Kasten aus dem Urwesen *Purusha*: „Das Urwesen (*purusha*) mit tausendfachen Häuption, mit tausendfachen Augen, tausend Füßen / bedeckt ringsum die Erde allerorten, ... Nur er ist diese ganze Welt, und was da war, und was zukünftig währt, / Herr ist er über die Unsterblichkeit [...] Aus ihm als ganz verbranntem Opfertier / die Hymnen und Gesänge sind entstanden, ... und was an Opfersprüchen ist vorhanden. [...] Aus ihm [die Tiere usw., schließlich auch die Menschenklassen]: Zum *Brahmanen* ist da sein Mund geworden, die Arme zum *Krieger* sind gemacht, der *Händler* aus den Schenkeln, aus den Füßen der *Knecht* damals ward hervorgebracht“ (Rig-Veda 19,90).

§ 2 Zum Klassischen Hinduismus bzw. den hinduist. Epen:

Die Hauptgötter *Vishnu* (Hauptgott der Vishnuiten/*Vaishnava*) und ***Shiva*** (Hauptgott der Shivaiten)



Shiva als *Nataraja*, dem „König der Tänzer“, tanzend auf dem Dämon der Unwissenheit *Anasmara* (11. Jahrh.)



Vishnu auf der Schlange Shesha im Urmeer, die Gattin Lakshmi zu seinen Füßen, während aus seinem Nabel der vierköpfige Schöpfungsgott Brahma erscheint

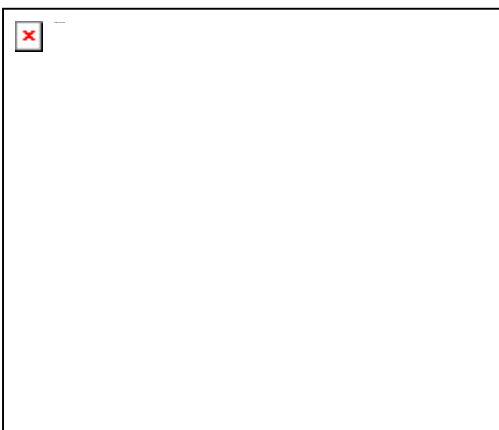
§ 3.1 Die Einheit von Atman und Brahman: Jñānesvar (Kommentator der Bhagavad-Gita, 1271-1295?) zur Bhagavadgita 12,13 bzw. zum **Einheitsprinzip** (*aham brahmāsmi* = ich bin Brahman): Zeile (144): „Einer, den den *atman* verwirklicht hat und ihn in allen Wesen sieht, weiß nicht was Neid ist. Er unterscheidet nicht zwischen mein und dein, das Prinzip des Lebens (*vaitanya*) ist das gleiche, (145) wie Vasudhā (die Erde), die nicht weiß, daß sie die Besten trägt, und die Niederen nicht verstößt. (146) Der Lebenshauch (*prāna*) unterscheidet nicht zwischen dem Körper des Königs und dem des Armen und belebt sie alle. (149) (Der *samnyāsin* = der Entsagende) kennt nicht die Sprache ‚ich‘ und ‚Du‘ und beansprucht keinen Besitz. Er kennt nicht den Unterschied zwischen Freude und Schmerz“.

§ 3.2 Die fünf allgemeinen, kastenübergreifenden Grundpflichten (nach *manusmṛti* 10,63): „1. Abstand nehmen vom Verletzen [Gewaltlosigkeit/*ahimsa*], 2. Wahrhaftigkeit [Wahrheit/*satyam*], 3. Abstand nehmen von ungerechtfertigter Aneignung [Gebot des Nicht-Stehlens/*asteyam*], 4. (psychische und physische) Reinheit und 5. Zügelung der Sinne [Selbstbeherrschung/*nigraha*]: das ist die Quintessenz von Dharma, die Manu für alle vier varnas verkündet hat“.

§ 3.3 Zur Bhagavadgita (Gesang/*gita* des Erhabenen bzw. Gottes/*bhagavad*): zur **Prädestinations- bzw. Samsara-Lehre** der Bhagavadgita, die nicht theologisch, sondern **metaphysisch** begründet ist [vgl. die theoretische Lehre von den sog. *gunas*, Konstituenten der sichtbaren Welt (Licht, Leidenschaft, Dunkelheit etc.), deren beständige Bewegung auch die Ursache der Konstitution, Zerstörung und Rekonstitution der Individuen im ewigen Kreislauf des *samsara* ist]: „Der Herr, der in den Herzen weilt, durch seiner Maya Wundertat, läßt tanzen aller Wesen Schar, wie Gliederpuppen an dem Draht“ (18,56); **zum Zustand der endgültigen Erlösung** (*moksha*): „Das Unvergängliche ist das, wer es erreicht, bleibt ewig dort; aus ihm kehrt keiner mehr zurück, man nennt es meinen ‚höchsten Ort‘“ (8,20); zur **Vishnu-Inkarnation Krishna**, der verspricht, sich immer wieder zu inkarnieren (Kap. 4,7-8): „O Sohn des Bharata, so oft ein Niedergang des Dharma (d.h. der sich am kosmischen Weltgesetz ausrichtenden Rechtschaffenheit bzw. Tugend) und ein Überhandnehmen von Ungerechtigkeit und Laster in der Welt eintritt, erschaffe ich mich selbst unter den Kreaturen. So verkörpere ich mich von Periode zu Periode für die Bewahrung der Gerechten, die Zerstörung der Boshaften und die Aufrichtung des Dharma“; zur **Verbindung von Gottesliebe und Erkenntnis**: „Wer mir in frommer Liebe dient, bei mir allein erstrebt das Heil, der löst sich von der Gunas Macht, und Brahmanwerdung ist sein Teil“ (14,26; die „Gnade“, von der hier die Rede ist, ist die Erleuchtung einer metaphysischen Erkenntnis, also auch die Frucht menschlicher Denkanstrengung); „Und wärest du auch ein Bösewicht, und wögen deine Sünden schwer, leicht führt dich der Erkenntnis Floß, fort über jedes Sündenmeer“ (4,36f); jeder Abschnitt im 13. Gesang beginnt mit dem Hinweis auf eine **Erkenntnis**: „Wer klar sieht“ (27), „wer weiß“ (28), „wer einsieht“ (29); so Krishna an den Prinzen Arjuna: „spalte mit des Wissens Schwert, des Zweifels Knoten“ (4,42); dabei werden Erkenntnis bzw. Vernunft (*sankhya*) und **Andacht** (*yoga*) in unauflöslicher Verbindung gedacht (vgl. dazu die *Gnosis* allgemein).



Der Vishnu-Avatar (= Gestaltwerdung)
Krishna mit Gopis (Hirtenmädchen) und
Gonas (Hirtenjungen)



Krishna (urspr. der Gott der Hirten) mit Hirtenflöte
vor einer Kuh (u a. auch Shivas Reittier)

§ 4.1 **System:** Religionstypische Erfassung des H. schwierig: es gibt nicht DEN H., in ihm haben größte Widersprüche Platz, vereint alles, was die Menschheitsentwicklung in der religiösen Entwicklung durchgemacht hat: bei üppigster Ausgestaltung scheitert jede Systematisierung (es gibt keine Gesamtdarstellung, keine inhaltliche Definition des H.).

Einzige „Weltreligion“, die zugleich **Volksreligion** ist: viele Strömungen, Sekten, keine kanonischen Bücher; keine gemeinsame Gottheit (Brahma, Vishnu); z.T. gemeinsame „**hgl. Schriften**“ (entstanden zw. 1500 v. bis 1500 n. Chr.):

Rigveda (Sammlung Götterhymnen), *Samaveda* (Psalmgesänge zu Opferriten), *Yajurveda* (Opfergebete), *Atharvaveda* (Hausritualhymnen); ferner: *Upanishaden* (enthalten metaphysische Spekulationen), *Sutras* (Leitfäden), *Shastras* (Lehrbücher) und die *Bhagavadgita* (bildet Teil des VI. Buches des Heldenepos „Mahabharata“); Veden wie Upanishaden basieren auf *sruti* (Offenbarung), von priesterlichen Sehern „geschaut“; andere Urschriften (wie die *Shastras* oder *Bhagavadgita*) werden als *smriti*, als „überliefert“ bezeichnet.

§ 4.2 **Gemeinsamkeiten:** Anerkennung der sog. **Veden** („Schauung“ bzw. Anhörung aus der Transzendenz); des sog. **Kastensystems** (aufgrund ethnischer Geburtsgemeinschaft: wird man Hindu nur durch (Wieder-)Geburt); des Gesetzes des **Dharma**, ein ontologisches und damit metaphysisches Gesetz, nach dem sich alles richtet bzw. dem die natürliche, sittliche und rituelle Ordnung entspringt, und das seinen Niederschlag findet im individuellen Gesetz der **Vergeltung (Karma)**, dem Gesetz der Verschuldung und des Verdienstes bzw. einer **Energie**, die sich der Mensch durch sein Tun und Reden auflädt und sein damit sein Schicksal bestimmt; und schließlich des Gesetzes des ewigen Kreislaufs von Tod und **Wiedergeburt (samsāra)**, einem Gesetz von höchster Allgemeinheit, dem alles Lebendige, selbst die Götter, unterworfen sind; in individueller Perspektive ein ontologisches Gesetz der ewigen Verstrickung des Menschen in seine egozentrischen Triebe und Begierden, ein Gesetz, das er nur durch ein rechtes Leben und der damit gewirkten Befreiung von Schuld durchbrechen kann: **Erlösung (moksha)**; der hinduistische Glaube ist für Hindus wie ein „sanātana dharma“, eine „ewige Religion“, die der gesamten Menschheitsentwicklung *metaphysisch* zugrunde liegt.

§ 5 **Geschichte:** Hauptepochen des Hinduismus: A¹ Die vedische Religion (1400-500 v.Chr.); A² Die Upanishaden (= „Sitzungen“ der Brahmanen, metaphysische Spekulationen); B Der klassische Hinduismus (500 v.Chr. – 1100 n. Chr.); C Der jüngere Hinduismus (1000 – 1600 n.Chr.); D Der Neohinduismus (19./20. Jahrh.)

A Vedische Religion: Arier aus dem Norden brechen in indischen Subkontinent ein; sog. Veden von ihnen eingeführt und durchgesetzt: Veden tragen naturalistischen Charakter; Grundidee: Götter kosmische Kräfte, die durch Opfersprüche in Gang gesetzt werden (wichtig Intonation, Melodie); deshalb vedische Priester (*Brahmanen*) ungeheure Macht: von ihnen hängt Wohl des Menschen ab (vgl. die 3 oberen **Kasten**: Priester/*Brahmanen*, Soldaten/*kshatriyas*; Gewerbetreibende/*Vaishyas*); 4. niedrigste Kaste: Dienende/*Shutras*; danach die „Kastenlosen“ (*Parias*, *Dschandrias*).

B Klassischer Hinduismus: Umwandlungsprozeß des „Brahmanismus“; nach der **Krise des Veda** („Ende des Veda“ = Vedanta; vgl. die spekulative Metaphysik der *Upanishaden*: Einheit von *atman* und *brahman* = absolutes Weltprinzip) Entstehung der sog. **Epen bzw. Heldenlieder** (*Mahabharata*: darin begegnet die *Bhagavadgita*, das „NT des Hinduismus“), theologischer und mythologischer Exkurse; zunehmende Konzentration bzw. Systematisierung der vedischen Götterwelt (ca. 330 Mill. Götter): **Brahma** (Weltschöpfer), **Vishnu** (Welterhalter, kennt wiederum „Avatare“ bzw. mythologische Inkarnationen: z.B. als Rama oder Krishna), **Shiva**: hat dämonische Züge (Weltzerstörer: tanzt die Welt zu Brei, aus dem die neue Welt entsteht; Krankheit und Tod auf Shiva zurückgeführt; alle drei bilden die hinduist. Dreieinheit *trimurti*) und eine Vielzahl kleiner Götter Sonnen- (*surya*), Mond- (*candra*), Feuer- (*agni*), Wasser- (*varuna*), Todes- (*yama*) usw., hilfeleistender Gott (*ganesha*), Glücksgott (*lakhmi*), Gelehrsamkeit (*sarasvati*) usw.

Ausbildung der sog. phil. Traditionen bzw. **Anschauungen** (= *darshana*): entstanden v.a. um 600-100 v.Chr. als Auslegungen der Veden durch Denker: 1 **Karma-Mimāṃsā** (des Jaimini): Kosmos allein durch Dharma geleitet; 2 Das *Shāṅkhya* (des Kapila) dto.; 3 **Vedānta** (Badārāyana): Gott als Ursubstanz der Welt (teils unpersönlich, teils persönlich vorgestellt); 4 **Yoga** (des Patanjali): höchster Gott, der nicht in die Welt hineinwirkt; 5 *Njaya* und 6 *Vaisheshika*.

C Gewisse Synthese: Brahmane SHANKARA (788-820 n.Chr.): Meditation erschließt sich die **Erkenntnis des All-Einen** als des unpersönl. Absoluten, während der Glaube an einen persönl. Weltherren für die Welt kennzeichnend ist, die dem **Blendwerk der Erscheinungswelt**, der *Maya* entspringt (Personifizierung des Absoluten als Vorstufe!); RAMAYUNA (12. Jh): Synthese Monismus und persönlicher Gottesglaube: das Absolute ist mit dem persönl. Gott *identisch*!

Lehrgedicht Bhagavadgita („Gesang Gottes“): metaphys. **Pan-en-theismus**; Gewicht ethischer Gesinnung: „Wer mir in frommer Liebe dient, bei mir allein erstrebt das Heil, der löst sich von der Gunas Macht, und Brahmawerdung ist sein Teil“ (14,26); „Gnade“ gleichbedeutend mit Erleuchtung einer **metaphys. Erkenntnis**, eben der Lehre der Bhagavadgita, die der inkarnierte Gott *Krishna* (als myth. Personifikation metaphys. Idee) dem Prinzen Ardschūna vermittelt: Vernunft (*sankhya*) und Andacht (*yoga*) vereinen sich, um *Maya* (Täuschung) zu überwinden und Erlösung (*moksha*) zu finden: gegenüber Ardschūnas Scheu vor dem Kampf empfiehlt Krishna, *dharma*-gemäß zu handeln: „Erfülle deine Pflicht (vgl. das jeweilige *dharma*) in der Welt, aber verfall ihr (der Welt) nicht“ (vgl. Kantsche Pflichtethik).

Wege der Erlösung: 1 **Karma-Marga**: Weg der rituellen Handlungen (Beachtung der *Riten*; mantra-singen; mandala-malen etc.); 2 **Jnana-Marga**: Weg der *Erkenntnis*: das individuelle Bewußtsein (*atman*) wird identisch mit dem absoluten Allgeist (*brahman*); 3 **Bhakti-Marga**: Weg der *Liebe*: Vertrauen zu persönlich vorgestelltem Gott (im Neohinduismus – vgl. Sitzung 4 - beliebteste/sicherste Form der *moshka*) [zu den sog. *Yoga-Sprossen* vgl. Sitzung 4].

Zu Stichpunkte 3b (Hinduismus Grundbegriffe) vgl. EthikWRel-Folie

§ 6 (§ 1-5 vgl. Stip3) **Zu den klassischen Erlösungswegen des Hinduismus:** vorausgesetzt werden muß dabei: 1 alle fügen sich ein ins sog. **Kastensystem** (aufgrund ethnischer Geburtsgemeinschaft: Hindu nur durch Geburt), 2 anerkennen das Gesetz des **Dharma**, dem alles unterworfen ist und seinen Niederschlag findet im individuellen **Karma**, 3 anerkennen das Rad der Wiedergeburten (**Samsāra**), dem alle unterworfen sind und verstehen die **Wiedergeburten** verursacht durch das Handeln des Menschen (**Karma**: d.h. der Antriebe für soziale Veränderungen ist gering: der Ausgebeutete, Sklave etc. baut nur sein Karma ab, würde man ihm helfen, würde man ihm nur schaden).

§ 6.1 **Karma-Marga:** Weg der rituellen sittlichen Handlungen = peinliche Beachtung der **Riten**; Wallfahrten zu hlg. Orten; Opfer in best. Tempeln oder am Hausaltar; Handhabung kultischer Gegenstände wie z.B. Mantras (Sprechformeln: darin erklingt das Weltwesen *om*), Mandalas (zweidimensionale (Kreis-)Bilder); Yantras (dreidimensionale Bilder) u.ä.

§ 6.2 **Jnana-Marga:** Weg der **Erkenntnis**: Überwindung der Unwissenheit und Erkenntnis von der Einheit des individuellen Bewußtseins (*atman*) mit dem Absoluten (*brahman*): das Atman als das wahre, vom Samsara gelöste Selbst wird identisch mit dem Brahman, dem Allgeist; von der Jnana-Marga besonders geprägt ist der **Yoga-Marga**: Yoga von *Yui* = **Wiedervereinigung**: Ziel **samadhi** („Versenkung“ bzw. Überwindung des Nichtwissens/*avidya*); als Heilsweg verbindbar mit verschied. rel.-phil. Systemen: 8 Yogandas (= „Yoga-Sprossen“) der Yoga-Sutra von Patanjali: *Yama* = Zucht (= ethische Seite des Yoga-Systems: fünf große Urgebote erfüllen, decken sich im wesentlichen mit den 10 Geboten), *Niyama* = Aszetik (beinhaltet *ahimsa* = Gewaltverzicht); *Asana* = Körperhaltungen (von 24 bis 200 Körperpositionen); *Pranayama* = Atemregulierung; Kunst der Atemübung (feinstoffliche kosmische Energien, Lebenskraft); *Pratayahara* = Sinnesabtötung; Rückzug aus Gebundenheit an Außenwelt; *Dharana* = Konzentration (z.B. auf Nasenspitze, Nabelschau; oder Verinnerlichung); *Dhyana* = Meditation und schließlich **Samadhi** = völlige Ruhe; Yoga als *sadama* = Mittel der Befreiung; nur schwer vom religionstheol. Zshg. zu isolieren.

§ 6.3 **Bhakti-Marga:** Weg der **Liebe** bzw. **Hingabe** an einen persönl. Gott (meist Krishna): Erringung der Gnade Gottes bzw. Krishnas durch die Liebe zu ihm, inniges Vertrauen (heute stark im Neohinduismus: von vielen als beliebteste und sicherste Form der Erlösung angesehen); Krishna-Anhänger versuchen gern, große religiöse Persönlichkeiten (wie Buddha oder Christus) in ihr System einzubauen: vgl. in diesem Zshg. die von der Bhakti-Marga vertret. **Ethik der Bhagavadgita** und die theoretische Lehre von sog. **Gunas, Konstituenten der sichtbaren Welt** (Licht, Leidenschaft, Dunkelheit etc.): die beständige Bewegung der Gunas ist auch Ursache der Konstitution, Zerstörung und Rekonstitution der Individuen im ewigen Kreislauf des samsara: vgl. Stip3 „Der Herr, der in den Herzen weilt, durch seiner Maya Wundertat, läßt tanzen aller Wesen Schar, wie Gliederpuppen an dem Draht“ (Mbh 18,56); „Wer mir in frommer Liebe dient, bei mir allein erstrebt das Heil, der löst sich von der Gunas Macht, und Brahmawerdung ist sein Teil“ (14,26).

§ 7 **Grenze der Ethik im Kastenwesen:** Zugehörigkeit zu einer Kaste kann nur Folge von Schuld und Sühne aus einem früheren Leben sein: im ind. Kastenwesen spiegelt sich **nicht nur eine soziale**, sondern auch eine **metaphysische und sittl. Rangordnung**; Rangordnung ist einerseits an die Heiligen Schriften gebunden, andererseits ist die Zugehörigkeit zu einer Kaste nach dem Gesetz des Samsara von der Geburt abhängig; darin liegt auch der Widerspruch des Hinduismus: einerseits wird für das Gesetz des Samsara **ontologische Allgemeinheit** beansprucht; andererseits sind dieser Kreislauf und dieses Karma unlöslich mit dem Kastenwesen als **indischer Nationalkultur** verbunden, innerhalb welcher sie wirksam werden.

§ 8 **Neohinduismus bzw. hinduist. Reformbewegungen (19./20. Jh):** Reaktion auf westl. Kultur und Christentum (noch während engl. Kolonialzeit): Besinnung indischer Denker auf das rel. Erbe ihres Volkes: bereits unter der Fragestellung des Christentums; trägt ausgesprochen **synkretistischen** Charakter; trotz partiell weitgehender Kritik an der ved. Ritualfrömmigkeit bleibt auch von Seiten der neohinduist. Reformdenker, wenngleich sie sie im eigenen monistisch-philosophischen Universal-Denken theoret. überwinden, die Kastenordnung weitgehend unangetastet (!):

Bewegung der **Brahma-Samaj** („Einheit“): in Kalkutta von Brahman **Ram Mohan Roy** gegründet: ewige Wahrheit findet sich überall, am deutlichsten in den Veden: „universale Bruderschaft“: schon 1829 Witwenverbrennungen kritisiert; vom Christentum beeinflusst (christliche Gesänge eingeführt): dadurch auch innerhinduist. Gegnerschaft wie z.B.:

Gegenstoß von **Arya-Samaj** („Die Herren“): wollte Bhakti-Gemeinschaft innovativ erneuern: gegen Christentum und Islam, Gründer: Bajananda **Sarasvati**; sozial engagiert, technisch-wissenschaftl. Einsatz; jedoch unter dem Anspruch, den ursprünglichen vedischen Buddhismus wiederzubeleben: Konzentration auf eine theist. Vedanta-Philosophie.

Mission der **Rama-Krishna-Bewegung**: 1897 gegründet; von Swami **Vivekananda** (Schüler des Ramakrishna): betont soziale Arbeit vor religiöser Verkündigung; bejaht jedoch trotz Verständnis des Hinduismus als der umfassenden **Universalreligion** (Vedanta-Einheit und die Rede von *einem* Gott in den anderen Religionen) den indischen Bilder- und Ritualkult; Ziel der Rama-Krishna-Mission: Verbreitung der **Identitätsphilosophie** (*atman* = *brahman*) des Vedanta; grundsätzlich tolerant (Auffassung: der Christ würde mit Vedanta-Hintergrund ein „besserer“ Christ, im hinduist. Sinne).

Mahatma **Ghandi** (-1948): stark von Bhagavadgita und Bhakti-Frömmigkeit geprägt; Gewalt als Entheiligung des Lebens; *Ahimsa* = **Gewaltlosigkeit** und passiver Widerstand; Betonung der *satyagraha* (**Wahrheit**: nicht: Gott ist die Wahrheit, sondern: „Die Wahrheit ist ‚Gott‘“); großer Einfluß auf amerik. und südafrikan. Bürgerrechtsbewegung: M.L. King; N. Mandela); Ghandi zeigt zum einen, daß der H. kein starres System, sondern von einer inneren Lebendigkeit geprägt ist, die sich auch neuen Herausforderungen zu öffnen vermag: allerdings bleibt auch für Ghandi als Hindu das Dharma- und Karma-Denken elementar und damit auch die Kastenordnung unangetastet (Aufruf der Kastenlosen bzw. *Dshandriyas* – Eigenbezeichnung *Dalits*: „Entrechtete, Unterdrückte“ – zur Ergebung an bzw. in ihren dharmagewollten Ort und Status!).

§ 1 **Einleitendes:** *Buddha-Geschehen* als Protest gegen traditionellen Hinduismus; v.a. wegen Kastensystem (gegen veräußert. Religion des Hinduismus und gegen das Denken der Arier bzw. Brahmanen, Herrenmenschen); bedeutsam die Unvoreingenommenheit Buddhas (Buddhismus nimmt in seine Jüngerkreise alle Kasten auf); Grundproblem *historischer und geglaubter Buddha* ist noch größer als im CT, weil schriftliche Überlieferung viel später einsetzte.

§ 2 **Schriftl. Überlieferung** (kompiliert im 1. Jh v.Chr.): *Tri-Pitaka* = „Drei Körbe“: 1. *Sitta-Pitaka*: enthält *Lehrreden* des Gautama; 2. *Vinaja-Pitaka*: enthält *Mönchsregel*; 3. *Abid-Hamma-Pitaka* (300 v.Chr.): buddhistische „Metaphysik“.

§ 3 **Geschichte:** *Gautama Buddha* = *Siddharta* (ursprüngl. Name) aus dem Fürstengeschlecht Zakia (ca. 566-486 v. Chr.); Aneignung brahmanischer Bildung; aus jung geschlossener Ehe entspross Rakula; *dreimalige Ausfahrt* Gautamas: 1 trifft älteren Mann (jeder *Mensch altert*), 2 einen Kranken (alle Menschen können *erkranken*), 3 einen Leichenzug (jeder Mensch muß *sterben*); schließlich Asketen: beschließt selbst, Asket zu werden; läßt sich mit 29 Jahren in Technik des *Yoga*-Lebens einführen, schließt sich für 6 Jahre fünf Mönchen an und setzt sich Kasteiungen aus; gibt schließlich Kasteiungen auf (Mönchsbrüder halten ihn für einen Abgefallenen); später unter Feigenbaum sitzend Entschluß, solange zu sitzen, bis er die Wahrheit gefunden habe; überwindet an ihn herantretende Versuchungen und erhält nach tiefer Meditation mit 36 die Erkenntnis bzw. *Erleuchtung* (*buddh* = erwachen, Buddha = „der Erwachte“).

§ 4 **Erkenntnis:** Erkenntnis über die „*vier edlen Weisheiten*“: 1 (was?) das *Leiden*, 2 (woher?) entsteht durch *Begehren* bzw. Sinnen- und Werdelust, 3 ist zu *überwinden* (wie?) durch maßvolle Askese bzw. 4 auf dem Weg des rechten Lebens und der Meditation (*achtfacher Pfad*): Weg der Mitte zwischen Genußsucht und Selbstkasteiung: Askese soll jedoch *maßvoll* soll (grundlegender Gegensatz zum streng asketischen Jainismus); Gautama betont ausdrücklich, aus eigener Kraft die Verblendung durch seine Leidenschaften überwunden und sich so in den Zustand der Erkenntnis versetzt zu haben: „Ich selbst habe die Erkenntnis erlangt, wessen Anhänger sollte ich mich nennen? Ich habe keinen Lehrer, ich bin der unvergleichliche Lehrer“ (Mahavagga I, 6.7); nach Erleuchtung folgt Bekehrung der 5 Asketen und Auftritte in der Öffentlichkeit (Rede von „Benares“), bis zum Tod mit 80 insgesamt über 45 Jahre damit beschäftigt, als „Erleuchteter“ den anderen den Weg zur Erleuchtung bzw. ins Nirvana (Auslöschung des Ich) zu weisen: seine „Mission“ = selbstloser Einsatz (Besitzlosigkeit und Enthaltsamkeit) für eine *Askese frei von aller Selbstquälerei* bzw. den *mittleren Weg* zwischen der Lust und der Reizsucht brahmanischer Asketen.

§ 5 **Lehre:** Alle Wesen sind der Vergänglichkeit und dem Leiden unterworfen; nur ein gültiger Schluß: Körper, Gefühl und Bewußtsein sind vergänglich und damit eigentlich *wesenlos*; die Konsequenz (gegen den Hinduismus): es gibt *kein Selbst, kein Atman* (Buddha spricht von *An-Atman*, das „Nicht-Selbst“: jedes Individuum ist nur eine vorübergehende Erscheinung), sondern nur das *Begehren*: was wir begehren, sind wir selbst; *heraustreten aus dem Begehren* = hineintreten ins *Nirvana* (bedeutet nicht „nichts“, sondern das Nicht-Sein bzw. die „Nichtung“; Buddha = wie eine *Lotusblume* = Symbol der Lehre Buddhas: über dem Wasser, unbeschmutzt); Versuch theoretischer Begründung des *Samsara* (Rad der Wiedergeburt): jedes Individuum besteht aus einem *Bündel von Dharmas* (Elementarkräfte oder Daseinsfaktoren) bzw. einem *ständig fließenden Strom von Dharmas* (vgl. die Lehre von den 5 *Skandhas* als Existenzgruppen bzw. -weisen: das Werden des Individuums bzw. Menschen ist nichts weiter als das Phänomen unterschiedlicher Skandha-Konfigurationen; vgl. Pflanze mit Boden, Licht, Feuchtigkeit etc.); Buddhas eigene Erklärungen beruhen auf einer Vermischung materieller und ideeller Phänomene (wie sie überhaupt dem Mythos vertraut ist; die Skandha-Lehre ist also nicht als eine wissenschaftl. empirische Lehre zu fassen).

§ 6 **Götter/Buddhas:** Depotenzierung der Götter; höhere Wesen, die Buddhisten interessieren, sind nicht Götter, sondern die *Buddhas bzw. Bodhisattvas* (Buddha-Wesen); ein *Bodhisattva* (d.h. ein „zum Eingehen ins Nirvana Bestimmter“) verzichtet aufs Eingehen ins Nirvana, um Mitgeschöpfe auf dem Weg der Erlösung zu helfen (als „Mittler“ gestalten).

§ 7 **Hinayana-Buddhismus:** „*kleines Fahrzeug*“: ermöglicht nur wenigen Menschen die Erlösung; vgl. oben: „Korb der Metaphysik“ (*abhidhamma-pitaka*): Lehre vom Aufbau der Welt in drei Regionen: 3 *Regionen-Aufteilung* der Welt:

A Region der *Sinnenlust* (Pflanzen, Menschen etc.); B Region der *Formen* = *Rupa-Himmel* (Sitz der Götter: in unterster Schicht höchster „Gott“ des Hinduismus *Brahman*); darüber: C Region der *Nichtformen* = *Arupa-Himmel*: unstoffl. Welt = Welt der Buddhas, wo die körperlosen Götter wohnen; Leben ist beherrscht vom Dharma des *Nichtwissens* (*avidja*) der Wahrheit über das Leiden und vom Dharma der *Triebkräfte* (*sanskāra*); Brennstoff der karmischen Begierde ist die *Sinnenwelt*, die allein durch monchische Askese und Meditation überwunden werden kann.

§ 8 **Mahayana-Buddhismus:** „*großes Fahrzeug*“: bringt viele Menschen zur Erlösung; hält sich nur durch starken Synkretismus; Merkmal: *Buddhas* übernehmen die Funktionen der Götter: ruft nun nicht mehr Götter an, sondern die Buddhas bzw. deren magische Kräfte; insgesamt wird der Buddhismus immer mehr mit hinduist. Tradition verbunden; weil Normalsterblichen das Ziel, Bodhisattva zu werden (1000de von Wiedergeburten) versagt bleibt, bleibt für die meisten nur die *Anrufung, Treue und Hingabe* den Buddhas gegenüber (Gebete, magische Formeln etc.: Verdienste der Bodhisattvas treten in den Vordergrund); nun vor allem auch *metaphysische* Inhalte (vgl. den Götterhimmel, in dem sich der künftige „Maitreya“-Buddha auf die Wiedergeburt vorbereitet) und eine wuchernde *Mythologie* (fleht zu Fülle von Heilsbringern wie zu Göttern); andererseits wird im sog. vollentwickelten Mahayana selbst auch die Vielheit der Buddhas bzw. die Erscheinungswelt als Manifestation des Absoluten, des *All-Buddha Vairocana* angesehen, der in Mensch und Natur wirkt und erkannt werden will (als personifiziert. Prinzip der Erlösung); vgl. zum Vajrayana-Buddhismus („Diamant-Fahrzeug“) und zum tibet. Lamaismus das Referat-Handout von S. Zink und die Stichpunkte zur 6. Sitzung (Stip6).

§ 9 Zum Hinayana- bzw. Theravada-Buddhismus: Gautama betonte ausdrücklich, aus *eigener Kraft* die Verblendung durch seine Leidenschaften überwunden und sich so in den Zustand der Erkenntnis versetzt zu haben: „Ich selbst habe die Erkenntnis erlangt, wessen Anhänger sollte ich mich nennen? Ich habe keinen Lehrer, ich bin der unvergleichliche Lehrer“ (Mahavagga I, 6.7); jeder soll selbst zu „Buddha“, d.h. zu einem Erwachten bzw. Erleuchteten werden: der pädagogische Impetus Buddhas zielt also strikt auf die *autonome, von anderen Größen unabhängige Persönlichkeit*; Buddha selbst (vgl. die Rede von „Benares“: Folie6) will sich in Nichts von seinen Jüngern unterscheiden; Ehrenname = *Tatha Gatha* = „der so Gekommene“ (der das, was er lehrt, auch selber an sich vollzieht); Besitzlosigkeit, Lauterkeit, Enthaltbarkeit; insgesamt eine Askese frei von aller Selbstquälerei und Rekordsucht, stattdessen allein ausgerichtet auf den *mittleren Weg* zwischen Sinnenlust einerseits und Selbstkasteiung der brahmanischen Asketen andererseits (auch Frauen schließen sich später an); der sitzende Buddha = *Lotusblume*, vom Sumpf unbenetzt = Symbol (auch) der Lehre Buddhas (unbeschmutzt); Buddha läßt die Götter stehen, erwartet aber nichts von ihnen; lehnt nicht nur die besondere Brahmanengeburt ab, sondern auch das starre Kastensystem; der einzige Unterschied zwischen den Menschen besteht in der Frömmigkeit bzw. im Grad der *Erkenntnis/Überwindung des Begehrens*; Buddhas letzte Worte: „*wirkt euer Heil mit Eifer*“, Worte, die insbesondere der mönchische Theravada-Buddhismus ernst nimmt; hier trifft die Rede von einer mönch. Selbstvervollkommnung bzw. „Selbsterlösung“ eher zu als im Mahayana-Buddhismus; der *Sangha* (Mönchsorden) des Theravada lebt zwar (auch) von der Unterstützung der Laien (die dadurch ihr Karma aufbessern und so eine bessere Wiedergeburt erreichen können), strebt aber nicht nach der Erlösung aller, sondern nach der je individuellen Erlösung des ihm angehörenden Mönches; Stufen der Nähe zum Nirvana: *sotapanna*: noch 7mal geboren bis zum Erreichen des Nirvana (d.h. schon im „Nirvana-Sog“); *sakadagami*: nur 1 Leben vom Nirvana entfernt; *anagami*: ein solcher wird nochmals in der Gottwelt wiedergeboren; *askat*: das Ideal; geht noch hier in der Welt oder nach dem Tod direkt ins Nirvana ein; der **Hinayana** („Kleines Fahrzeug“, das über den *Samsara*-Strom ans andere Ufer = *Nirvana* „übersetzt“) bringt nur wenige Menschen zur Erlösung (eben Mönche)

§ 10 Zum Rad des Werdens (*Bhava Chakra*): zyklischer Prozess: aus leer gewordener, vernichteter Welt entsteht aus dem Nichts des leeren Raumes durch die Macht des *Karmas* der einer Wiedergeburt bedürftigen Wesen nach und nach wieder der niedere Himmel, die Erde und „die Hölle“; auf den Menschen bezogen (bestehend aus verschiedenen *Skandhas* bzw. Daseinsfaktoren: Wollen, Empfinden, Wahrnehmen, Einprägen, Erkennen) entstehen wieder die Begierden, so daß das Rad der Wiedergeburt aufrecht erhalten wird bzw. der Verfall des Menschen („Hölle“) an die Maya (Täuschung) wieder zunimmt; das Leben bleibt weiterhin bestimmt vom *dharma* (bzw. *dhamma*) der den Menschen prägenden *Triebkräfte* (*sanskāra*) bzw. *karmischen Begierde*, deren „Brennstoff“ gleichsam die Sinnenwelt ist.

§ 11 Zum Mahayana-Buddhismus: das „große Fahrzeug“, das im Gegensatz zum *Hinayana* (vgl. Folie6 zur Geschichte des Buddhismus und den 3. Konzilen in den ersten Jahrhunderten nach Buddha: Teilung des Buddhismus in zwei Hauptströmungen) *viele Menschen zur Erlösung bringt*; insgesamt bedeutet die Verbindung u.a. mit hinduist. Tradition und die aufkommende Metaphysik (vgl. den Berg Mehru, den Götterhimmel und den All-Buddha Maitreya im *Tusita*-Himmel, der sich dort auf seine Wiedergeburt vorbereitet, um schließlich am Ende der Welt die Gläubigen von Not und Sünde zu erretten) eine Entfernung von Buddha und dessen ursprüngl. Lehre (Buddha selbst hat sich nicht für Metaphysik bzw. kosmologische Fragen interessiert: z.B. ob die Welt ewig oder zeitlich war, war ihm letztlich egal); wie bereits in § 8 betont, wird in den Systemen des sog. vollentwickelten Mahayana die gesamte Erscheinungswelt als Manifestation des Absoluten, des *All-Buddha Vairocana* angesehen (das personifizierte Prinzip der Erlösung): nur erkennen die Menschen in ihrer Unwissenheit nicht ihr wahres Wesen, erkennen bzw. verstehen nicht die in Wahrheit überall segensvoll wirkende Kraft All-Buddhas in Mensch/Natur; insgesamt gründet aber auch der Mahayana, obwohl hier wieder die Götter ins Spiel kommen, auf einer gewaltigen Depotenzierung der Gottheiten: die höheren Wesen, die einen (Mahayana-)Buddhisten interessieren, sind nicht mehr die Götter, sondern die *Buddhas bzw. Bodhisattvas* (Buddha-Wesen); vor dem Eingehen ins Nirvana war auch Buddha ein *Bodhisattva* (d.h. „ein zum Eingehen ins Nirvana Bestimmter“), er hat aber *aufs Eingehen ins Nirvana verzichtet*, um die Mitgeschöpfe auf dem Weg der Erlösung zu helfen: das Heil geht also hier nicht von einem Weg der Selbstvervollkommnung, sondern von den *Bodhisattvas* aus, verstanden als Mittlergestalten, die angerufen werden [besonders ausgeprägt im sog. *Amida-Buddhismus*, wo die eigenen Werke der Vervollkommnung (auf dem 8-fachen Pfad) nahezu vollständig zurücktreten gegenüber der Gnade und Liebe des Amida-Buddha, den dessen Anhänger in innigem Vertrauen und Glauben (solchen kennt der Theravada nicht: hier zählt allein die *Konzentration* auf das Ziel des *samadhi*) anbeten bzw. ihr Schicksal ausliefern (so wird der ird. Buddha Sakyamuni als Inkarnation des Himmelsbuddhas Amida verstanden: herrscht auch über „das westliche Blütenland“ als Vorstufe zum Nirvana)]; weil letztlich nur wenige zum *Bodhisattva* werden, bleibt für die Mehrheit nur der Weg der *Anrufung, Treue und Hingabe* ihnen gegenüber (Gebete, Gebetstrommeln, mag. Formeln bzw. Mantras u.a.); statt strenger Selbstdisziplin treten die *Verdienste der Bodhisattvas* in den Vordergrund; weil die myst. Versenkung (des Theravada) nur wenigen vorbehalten bleibt, steht im Mahayana das *Ethische* im Vordergrund: zum Wohle anderer Menschen tätig werden; Liebe spenden, denn die Liebe übertrifft „alle anderen verdienstlichen Werke“ (Itivuttaka 27): *Nichtverletzen* (*ahimsa*) und *Achtsamkeit* (*sati*); teils wegen der mechanisch wiederholten Rituale, teils wegen der unlöslich damit verbundenen Idee einer *karmischen Verrechnung* ist eine solche Ethik freilich nicht ganz frei von Werkgerechtigkeit (gleichwohl bleibt der Buddhismus im Gegensatz zum Hinduismus frei von dem inneren Widerspruch, das ontologische Gesetz des *samsara/dharma* an die Idee einer besonderen Nationalkultur gebunden zu haben).

§ 12 Vajrayana-Buddhismus („Diamantweg“): der Mahayana-Buddhismus (nördlicher Buddhismus; vgl. Folie6 zu den buddhist. Schulen) zeichnet sich durch starken Synkretismus aus, nicht zuletzt in Tibet in Gestalt des sog. **Lamaismus** als Synthese aus tibet. Bonreligion und Buddhismus; der 14. Dalai Lama (vgl. Folie6) versteht sich als Inkarnation des *Amida-Kitesvara*; Lama Ole Nydahl als einer der erfolgreichsten Verkünder des Lamaismus im Westen (ca. 500 Klöster gegr.).

§ 1 Allgemein: Konfuzianismus (*rujia*) und Daoismus (*daoia*) als die zwei großen, selbständigen einheimischen Traditionen Chinas, bilden mit dem Buddhismus den chin. Universismus; allg. Charakteristik ist die ‚Diesseitigkeit‘, die Harmonie zwischen Mensch und Natur, zwischen Menschen und Welt, zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren; chin. Sittlichkeit gründet in der **Idee einer immanenten Ordnung**, die den Kosmos mit dem Menschen verbindet: eth. Handeln heißt dementspr., die im Menschen angelegte Fähigkeit zum Guten zu entwickeln und sich in die Ordnung der Welt einfügen.

§ 2 Denksystem des Universismus (vgl. das Handout zum Referat von S. Sauerteig) und geschichtliche Entwicklung

I. Traditionelle chin. Religion: Ahnenverehrung, Wahrsager, religiös geprägte Schamanenkultur, **Naturgötter** unterstehen höchster Gottheit, dem „Herrn in der Höhe“ (*shangdi*); mit Zhou-Dynastie (1045-249 v.Chr.) wird der „Himmel“ (*tian*) zur unsichtbaren kosmisch-moralischen Ordnung, die an die Regierenden das „Himmelsmandat“ (*tianming*) weitergibt; einer Periode polit. Instabilität und Zweifel an der Macht der Götter folgt ...

II. Der Weise Kong Fuzi (551-479) bzw. Meister Kong, latinisiert Konfuzius: bringt menschl. Schicksal nun mit dem **Tun des Menschen selbst** in Verbindung; anstatt der magischen Kräfte der Natur gilt es, die moralischen Kräfte im Menschen zu wecken (vgl. „Gespräche“/*lunyu*: Worte des Konf.); Orientierung an einer besseren Vergangenheit, am (idealisierten) Zeitalter der Zhou; Wiederherstellung der Gesellschaftsordnung durch das **Einhalten der Sitten, Verhaltensnormen** (*li*); Zentrum der Lehre: der „edle“, auch politisch engagierte Mensch und das jeweilige Entgegenbringen einer inneren **Menschlichkeit** (*ren*) im Rahmen der äußeren Verhaltensnormen (*li*); Ethos kulminiert in Menschenliebe bzw. „Menschlichkeit“ (*ren*) zwischen Kindern, Eltern, Ahnen usw.; wird z.T. (leider) auch instrumentalisiert in

III. Einheitsstaat und Konfuzianismus als Staatsreligion: unter der Han-Dynastie (206 v.Chr. -220 n.Chr.) bürokrat. Staatszentralismus; konfuzianische eth. Rahmenordnung; Konfuziustempel; Konfuzius als Meister schlechthin, als Autorität selbst über die „Sitte“ (*li*); vgl. neben den kanonischen Schriften des Konf. (*Shujing* = Buch der Urkunden, *Yijing* = Buch der Wandlungen) auch die drei kanonischen Schriften *Zhouli*, *Yili*, *Lijing* (Buch der Sitten); handeln ausschließl. vom *li*: „Die Sitte überschreitet nie die Schranken, macht keine Übergriffe“ (*Lijing* 27,2), ist mit den Tugenden das Fundament der **sozio-politischen Ordnung**; gleichwohl wird die Haltung Anderen gegenüber je nach Stand differenziert (verschiedene hierarch. Stufen; anders bei Mo Di „allgemeiner Menschenliebe“, die etwas utilitaristisch charakterisiert ist: wenn alle lieben, gibt es auch kein pietätloses Verhalten mehr); das typisch politische, staatstragende Engagement des Konfuzius wird (insofern die entstehende Latifundienwirtschaft und der ‚Kapitalismus‘ Klassengegensätze verschärft) abgelehnt von der antilegalist. und antikonfuzianist. Oppositionsbewegung des ...

IV. Phil. Daoismus, der den Menschen eingebettet sieht in ein universales System von Beziehungen und Energieströmen, die **Entsprechung von Makro- und Mikrokosmos** (Polarität des passiv-weibl. *Yin* und des aktiv-männl. *Yang*) betont und den Menschen auffordert, das stille Wirken der **Natur** nachzuahmen, d.h. durch Nicht-Handeln bzw. Nicht-Eingreifen (*wuwei*): so die Weisheitsschrift *Daodejing* (4. Jh v. Chr.) vom legendären **Laozi**; **Dao** = der Weg, Prinzip, **De** = die in allen Erscheinungen wirkende Kraft des **Dao** (= Tugend); Zhang Daoling wird 142 n.Chr. durch Offenbarung des Lao (!) zum „Himmelsmeister“ (*tianshi*): mit der „Himmelsmeister“-Kirche Beginn des **religiösen Daoismus** (Hauptbin der alten Volksreligion): von Göttern (besser: „Inkarnationen“ von Naturfunktionen) bevölkerter Himmel; Durchdringung von Daoismus und Konfuzianismus insb. durch **Yin-Yang-Denken**: Yin-Yang-Daoismus als Volksreligion, Yin-Yang-Konfuzianismus als Staatsideologie; mit Vordringen des Buddhismus und der Tang-Dynastie (618-907) entwickelt sich ...

V. Der Neo-Konfuzianismus: auf die buddhist. Herausforderung wird das klass. Erbe neu durchdacht; Verbindung der rationalen Moral des Konfuzianismus mit den Ideen des Buddhismus; spricht von nun an von der „Einheit der drei Wege“.

§ 3 Menschenbild des Universismus: Mensch als Mikrokosmos Abbild des Makrokosmos; Glied des Himmels und der Erde; statt ontologischer Kluft zwischen „Schöpfer“ und „Geschöpf“ kindlicher Glaube an Kontinuum von Himmel, Erde, Mensch und Dingen, das auf der Kosmologie der ‚großen Harmonie‘ gründet: „Der Natur folgen, das nennt man Dao“, so das klass. Werk „Maß und Mitte“ (*zhongyong*); nach konfuzian. Mehrheitsmeinung (vgl. Mengzi, anders Xunzi) ist die **menschliche Natur grundlegend gut** („die natürlichen Triebe tragen den Keim zum Guten in sich ... das Gefühl des Mitleids führt zur Liebe, das Gefühl der Scham und Abneigung zur Pflicht“, Mengzi VI A 6) und muß durch Pflege (**Selbstkultivierung**) erhalten bzw. wiedergewonnen werden; Böses und Leid sind Ergebnis der Nicht-Kultivation der guten menschlichen Natur („der Himmel sendet Elend oder Glück gemäß menschlichem Betragen“ ebd.).

§ 4 Staat, Gesellschaft und Familie: Konfuzianismus im Gegenüber zum Daoismus pos. Verhältnis zur institutionalisiert. Gesellschaft und zum Staat, der neben der **Familie** ein weiteres primäres Bezugssystem der Ethik darstellt; Herrschaft hat als Voraussetzung für materiell abgesichertes und kultiviertes Zusammenleben primär soziale Funktion, ist der natürlichen **moralischen Zweckbestimmung des Menschen** verpflichtet: „Der Untertan diene dem Fürsten, das Kind dem Vater, die Frau dem Mann. Werden diese drei Dinge befolgt, ist die Welt in Ordnung“ (Han Faizi, gest. 233 v.Chr.); grundlegend sind **A** Die „fünf menschlichen **Beziehungen**“ (*wu lun*) der konfuzian. Tradition (Vater/Sohn; Herrscher/Untertan, Mann/Frau, ält./jüng. Bruder, Freund/Freund), mit denen in Verbindung stehen **B** die fünf **Grundpflichten**: Liebe, Gerechtigkeit, Geschlechtertrennung, Achtung (vor Alter), Treue (beachte das zugrundeliegende *hierarchische* Denken), die wiederum verwirklicht werden durch **C Grundtugenden**: Weisheit (*zhi*), Menschlichkeit (*ren*), Tapferkeit (*yong*): garantieren das Gedeihen des Hauses, des Staates, der ganzen Welt: als Übereinstimmung mit dem Naturgesetz (vgl. *Liji* = Buch der Riten); das Ideal der chin. Tradition ist **xiao** = **Pietät**, als Fundament (nicht nur) der Familienleitung (keine ‚Sünde‘ ist in China größer als ein dem *xiao* entgegengesetztes Betragen!); moralische Vollkommenheit wird zusammengefasst im Begriff **ren** = **Menschlichkeit** und Liebe; Tugend des *ren* ist allumfassend und schließt alle Tugenden gleichsam ein.

§ 5 **Zur allumfassenden Tugend des ren** (umfasst u.a. Klugheit/*zhi*, Tapferkeit/*zhong*, Gerechtigkeit/*yi*) vgl. Konfuzius: „Sich selbst überwinden und zur Etikette (den Riten, *li*) zurückkehren (*fu li*), das ist Menschlichkeit (*ren*) ... was nicht der Etikette entspricht, das sieh nicht an ... hör nicht an ... sprich nicht aus ... setze nicht in Bewegung“ (*Lunýu* XII, 1); die Grundtugenden klassifizieren sich aus in sieben Moralregeln, d.h. Treue (*zhong*), Pietät (*xiao*), Liebe (*ai*), Vertrauen (*xin*), Gerechtigkeit (*yi*), Harmonie (*ho*), Friede (*ping*); Sittlichkeit und Moral gründet dabei auf der guten, vom „Himmel“ gegebenen menschlichen Natur: „es hängt von uns ab, ob wir Menschlichkeit (*ren*) erreichen“ (*Daxue* XI); das **Ideal verkörpert Konfuzius selbst**: als *junzi* = Fürstensohn, Adliger bzw. – übertragen – als „Edler“ bzw. vornehmer Mensch: konfuzianische Ethik unterscheidet sich in ihrer **Bezogenheit auf die Gesellschaft** stark von der buddhistischen Aszetik und den Meditationsübungen, aber auch von den Praktiken des Daoismus mit seinem Ideal vom „Heiligen“ (*sheng re*) oder dem „Unsterblichen“ (*xian re*), Ideale, die man eher durch rel. Praxis, Alchemie, Meditation erreicht.

§ 6 **Zum chin. Weltverständnis**: von ethischer Bedeutung sind die 3 Bereiche des chin. Weltverständnisses:

1 Himmel/Erde (*tian di*): der Himmel (*tian*) als das Männliche, die Erde (*di*) als das Weibliche (Prinzip): alle Dinge haben ihren Ursprung in dieser **Polarität** bzw. haben Himmel und Erde zum gemeinsamen Vater und Mutter (vgl. Malek 81).

2 Kosmologie: bereits das Buch der Wandlungen (*Yijing*) versucht eine Beschreibung der **Struktur** der Welt: versteht das Universum naturalistisch als große **Regelmäßigkeit** (in China oft mit *tian* oder dem *Dao*/Weg identifiziert), abgeleitet aus zykl. Prozessen der Welt (Tages- Jahreszeiten), den Abfolge von Wachstum und Zerfall und der **Bipolarität** der Natur: letztere Bipolarität als fruchtbares Prinzip zur „Ordnung“ der endlosen Zahl unterschiedlichster Phänomene im Universum.

3 Einheit von Makro- und Mikrokosmos: aus Himmel/Erde-Vorstellung resultiert Entsprechung zwischen Makro- (Universum) und Mikrokosmos (Mensch): menschl. Lebewesen ist integraler Bestandteil eines **kosmologischen Ganzen** [vgl. gegenüber dieser Vorstellung des Menschen als einer Erscheinungsform in der Welt - Welt und Mensch als Einheit - die abendländische *cartesiansche* Aufteilung von denkendem Ich und Gegenstandswelt (Objekt; Umwelt)!].

§ 7 **Zur Ethik des Daoismus allgemein**: Grundlage ist **Daodejing** (legendärer Verfasser **Laozi**): erstes Buch behandelt das *Dao* (den Weg, das Urprinzip), das zweite das *De* (die Tugend; eher mystische und dunkle Aphorismen); und das stark weltabgewandte *Nanhua zhen jing*, „das wahre Buch aus Nanhua“, Stadt des **Zhuangzi**, des Verfassers (369-286 v.Chr.).

§ 8 **Grundzüge des Dao**: bei Laozi nimmt der Begriff („Weg“, „Methode“, „Prinzip“) die Bedeutung eines der ganzen Welt zugrundeliegenden **alldurchdringenden Prinzips** an; aus dem Dao (als das dem All immanente Prinzip bzw. der undefinierbaren Vereinigung der Gegensätze: auch dem von Sein und Nicht-Sein) entstehen Kosmos und alles weitere: bringt die Schöpfung hervor, indem es die Zweiheit, das **Yin und Yang**, Schatten und Licht hervorbringt, aus deren Wandlungen die Welt hervorgeht; Hauptanliegen daoistischer Ethik ist die **Harmonie** zwischen Welt (Natur) und Mensch.

§ 9 **Ethik des phil. Daoismus**: der Mensch soll sich am Naturgesetz orientieren, die Gesetzmäßigkeiten und Erscheinungsformen des Weltprinzips wahrnehmen; Harmonie mit dem Dao wird weniger mit dem Verstand als eher **mystisch-intuitiv** erlangt: alles ist dem Wandel unterworfen; deshalb Anpassung an den Wandel der Natur; Nicht-Eingreifen in den Lauf des Kosmos (*wuwei*) und so Verwirklichung der **leeren Mitte zwischen Yin und Yang**, der Mitte der Gegensätze: Gleichmut, Rückzug von weltlichen Angelegenheiten, Natürlichkeit, Spontaneität, Nicht-Eingreifen.

§ 10 **Ethik des rel. Daoismus**: gegenüber dem Ideal des Weisen des phil. Dao strebt der rel. Daoist nach **Erleuchtung** durch **Meditation** (*Qigong, Taiji*): durch Konzentration und Meditation schafft er ein Abbild des Makrokosmos und wird eins mit dem Universum und dem ihm immanenten Dao: höchstes Ziel = die **ewige Glückseligkeit** als *Xian* (Unsterblicher); auch hier: der ideale Mensch stört die Natur nicht, aktualisiert die Haltung des „Nicht-Eingreifens“ (*wuwei*): weil es ursprünglich eine „**natürliche Moralität**“ gibt, bedürfte es eigentlich (im Gegenüber zum Konfuzianismus) auch keiner ethischen Normen (konfuzianische Moral als „künstlich, unvollkommen“): „**ethischer Naturalismus**“ des Daoismus.

§ 11 **Entwicklung des rel. Daoismus**: bereits mit der Han-Zeit (200 n.Chr.) Verbindung des rel. Daoismus mit älteren Vorstellungen schamanist. Tradition und Unsterblichkeitskulte; die daoist. Religion wird **polytheistisch** und definiert sich durch gemeinsame **liturgische Traditionen** (reichhaltiger Götterhimmel; kosmische Gottheiten, Naturgötter, Dämonen, Geister); Praktiken der Ritualistik, der Magie, der Alchemie, Sexualpraktiken, Medizin, Imagination, Visualisation etc.; neben Techniken der äußeren Alchemie (lebensverlängernde Medikamente) Hinwendung zur **inneren Alchemie** = meditative Techniken: Leere und Einheit verwirklichen durch Kultivierung von Vitalität (*Jing*), Energie (*Qi*) und Geist (*Shen*); vorausgesetzt ist die Vorstellung einer **Analogie von Kosmos und Welt**, bzw. einer analogen Strukturierung des Kosmos, der Erde und des Menschen; vgl. als Abkömmling des Daoismus *Feng Shui* (ursprüngl. Geomantie) = (An)Ordnung der Umgebung des Menschen nach bestimmten Prinzipien (zur Erzeugung von Glück/Harmonie).

§ 12 **Gegenwärtig** nach der Kulturrevolution (Zerstörung vieler daoist. Klöster) **zwei Hauptlinien des Daoismus**: der **Quanzhen-Daoismus** (Schule der „vollständigen Wahrheit“: stark buddhistisch beeinflusst) und der **Zhengyi-Daoismus** (Schule der „orthodoxen Einheit“, die auf die Trad. der Himmelsmeister zurückgeht: ausgeprägte Ritualistik, mag. Praktiken).

§ 13 **Zur Rezeption des Daoismus im Abendland**: vgl. die „Theosophische Gesellschaft“ (propagiert Mischung aus indischer Mystik und westlichem Okkultismus); vgl. die zeitweilige Orientierung der pazifist. Bewegung am Nicht-Handeln, dem *wuwei*; vgl. die vom Dao faszinierte Hippie-Bewegung und den Einfluß des Dao auf Hermann Hesse, Alfred Döblin, C.G. Jung, aber auch Heidegger, schließlich das New Age (Wassermann-Zeitalter) mit Bezug auf die ältere Yin-Yang-Lehre und die Esoterik allgemein.

§ 1 Vorbemerkung: Biblisches Ethos? Es gibt grundsätzlich keine einheitl. biblische Theorie menschl. Lebensführung; gleichwohl viele **ethische Weisungen**: die Bibel ist nicht wegweisend darin, *wie*, sondern **daß** man damals Konsequenzen aus dem Glauben für die Lebensführung gezogen hat (vgl. die Biographien Abrahams, Jakobs, Davids, Petrus etc., die alle zeigen, daß Gottes Barmherzigkeit nicht dort endet, wo Menschen in ihrem Handeln versagen).

§ 2 Alttestamentl. Ethos: geprägt von mehreren Traditionen (vgl. zu § 2f das Handout des Referats von B. Pieroth)

§ 2.1 Weisheitliche Tradition nimmt allgemeine ethische Prinzipien gelingenden Lebens (auch aus der nichtisraelit. Umwelt) auf (vgl. das weisheitlich geprägte Ethos in Folie8): *Sprüche, Hiob (31), Kohelet (1-3,9-12)*.

§ 2.2 Die von der **Theologie des Bundes** (des Geschichtsgottes JHWH bzw. Jahwe mit Israel) bestimmte Ethik begegnet vor allem in der **Tora** (fünf Bücher Mose bzw. Pentateuch): die Tora ist weniger „Gesetz“ als vielmehr *Wegweisung, Unterweisung*: sie geht von der Voraussetzung aus: Gott will, daß das menschliche Leben *gelingt*; deshalb *schützt* er es durch Regeln und gibt entsprechende Wegweisung (Dtn 6,20-25).

§ 2.3 Die Ethik der **prophet. Sozialkritik** (vgl. Folie8) mahnt die (Verantwortung gegenüber dem Anderen ausblendende) Kultfrömmigkeit an und fordert zu sozialem, den Armen und Entrechteten zugutekommendem Handeln auf (vgl. Jes 58).

§ 2.4 Leitlinien: Jahwe ist zugleich *Schöpfer der Welt* (vgl. Gen 1f) und *Erwähler seines Volkes*: daher kennt das AT auch keine Trennung von Glaube und Politik bzw. gesellschaftl. Leben (vgl. die **Einmischung** der Propheten insb. in der Königszeit: ca. 1000-587 v.Chr.); Leitlinien für soziales Handeln sind **shalom** (umfassender Friede, Heil), **zedakah** (Gerechtigkeit) und **amaet** (Wahrheit, Treue, Zuverlässigkeit), die als eine Einheit zusammengehören (als Hoffnungsbegriffe bzw. Zielvorstellungen); bestimmen Handeln auf Zukunft hin: nach dem Niedergang des Volkes (Exil ab 597 und nachexilische Zeit ab 538 v.Chr. unter Fremdherrschaft) wachsende Hoffnung auf die *Heraufführung des Reiches* durch Gottes Handeln selbst (die **Hoffnung** auf ein messianisches Friedensreich erreicht geradezu kosmische Dimensionen in Jes 65,17-25).

§ 2.5 Der Dekalog (wört. „Zehnwort“ bzw. die 10 Gebote: Ex 20,1f) folgt bzw. gründet auf der **Selbstvorstellung** JHWHs („dein Gott, der dich aus Ägyptenland geführt hat“): vor der Verpflichtung auf den Anspruch Gottes („ihr sollt heilig sein“) steht die **gnädige befreiende Zuwendung Gottes** (vgl. Proph. Hosea: betont Gemeinschaftssinn und Treue); 1. und 2. Gebot: Ausschluß der Verehrung anderer Götter (vgl. Hos 12,10; AT ist grundlegend **monolatrisch**, nicht monotheistisch geprägt: Allein-Gott-Verehrung im Gegenüber zur Ein-Gott-Existenz) und die Bildlosigkeit der Verehrung sind ohne Parallele (Unvergleichlichkeit und Unverfügbarkeit Jahwes); JHWH erweist sich durch sein **Handeln** als der „eine“ bzw. „einzige“ Gott für Israel (kein phil. Gottesbegriff); die Einheit der Ethik des AT ist ihre **Geschichte** (Gott/Volk); das **talio-** bzw. Talionsprinzip („Auge um Auge“) soll Rache domestizieren (sichert „Recht“ über die Grenzen der Rechtsprechung hinaus).

§ 3 Neutestamentliches Ethos: keine neue Ethik, sondern eine **neue Begründung ethischen Handelns**:

§ 3.1 Gottesherrschaft und Feindesliebe: im Zentrum des Handelns Jesu steht der notleid. Einzelne, der Deklassierte als demjenigen, dem noch vor allen anderen die **befreiende Botschaft der Gottesherrschaft** (*basileia tou theou*) gilt: diese *basileia* eröffnet eine *erneuerte Gemeinschaft mit Gott und dem Mitmenschen*; sie fordert ein Verhalten, das geprägt ist vom *Vertrauen auf Gott und seine Herrschaft* (also begegnet eher ein neues Grundprinzip als eine neue Ethik: Jesu Aussagen sind alle eingebunden in seine Verkündigung der *basileia*): in der Herrschaft Gottes bricht sich die **Herrschaft der Liebe** Bahn (vgl. Dtn 6,4 und Lev 19,18 in Mk 12,31f: dem **Doppelgebot der Liebe**: „du sollst Gott lieben mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Verstand ... und deinen Nächsten wie dich selbst“): das versöhnende Handeln des zur Umkehr rufenden und Vergebung gewährenden Gottes befreit den Menschen aus der egozentrischen Sorge um sich selbst (vgl. das Gebot der **Feindesliebe** Mt 5,44 als ausgesprochenes **Ethos der Einseitigkeit** gegenüber dem symmetrischen Handeln in der goldenen Regel Mt 7,12): solches Ethos kann auch *scheitern* und ist darin nicht unbedingt ein „zweckmäßiges Gebot“ (so eher schon in der Interpretation des ehemalig. US-Präsidenten Benjamin Franklin: „liebe deine Feinde, denn sie sagen dir deine Fehler“): neutestamentl. Ethik verbindet somit eine *Konsequenzethik* mit der (schon alttestamentl.) *Identitätsethik* (der Mensch als von Gott geliebtes und zur Gemeinschaft berufenes Geschöpf bzw. als Gottes „Ebenbild“).

§ 3.2 Bergpredigt: auch der Bergpredigt (Mt 5-7) als *urchristl. Katechismus* (im Vorgriff auf das endgültige Handeln Gottes) geht die **Zusage Gottes** voraus (in den Seligpreisungen: Mt 5,1ff): der **Indikativ eines neuen Beziehungsfeldes** (der Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus) bzw. das neue Leben in der Nachfolge Christi erst ermöglicht solches Handeln.

§ 3.3 Paulus(briefe): Neues Leben als „in“ bzw. „mit Christus“ (1 Kor 15), d.h. a) als **Bestimmtheit** durch das Christusergnis, als Stehen im Herrschaftsbereich Christi (2 Kor 5: „neue Schöpfung ... das alte ist vergangen, neues ist geworden“), b) als **Mitsein** in der Taufe bzw. „Mitgekreuzigtsein“ mit Christus (vgl. Röm 8); im **Geist** ist Gott in Jesus Christus gegenwärtig: der (hlg.) Geist (*pneuma*) als die den Wandel und das Handeln des Menschen bestimmende *Norm* (Christus als Kriterium allen ethischen Handelns: vgl. Phil 2: „seid so gesinnt, wie Christus gesinnt war ... erniedrigte sich selbst“): der *Imperativ* des Aufrufs zum „Leben im Geist“ gründet im **Indikativ** (die Wirklichkeit des neuen Lebens in Jesus Christus): eth. Fundamentalsatz (Gal 5,25): „da wir im Geiste leben, laßt uns auch im Geiste *wandeln*“ (d.h. der Indikativ und der Imperativ tragen *dasselbe* Gewicht); der Christ lebt nicht mehr „dem Fleisch gemäß“ (*kata sarka*), jedoch noch „im Fleisch“ (*en sarki*); der Vollzug des Wandels im Glauben in der Nachfolge Christi (vgl. 1 Kor 11,1 und Phil 1); das „Gesetz Christi“ (Gal 6; inhaltlich bestimmt: = die **Liebe**) als Erfüllung des ganzen Gebotes (Gal 5: „dient einander durch die bzw. in der Liebe“ *dia tes agape*); Paulus nennt keine ethischen „Bestimmungen“ (*entolai*), sondern ethische **Handlungsanweisungen** im Sinne der **Nächstenliebe**; nimmt in aller Freiheit trad. Material auf und begründet die **konkrete Entscheidung** (gegen eine heteronome Ethik) **christologisch** (mit Bezug auf JC); die Freiheit in Christus ermöglicht die Wahrung innerer Distanz und Unabhängigkeit; **kritische Prüfung** allg. Lebensregeln: „was rein ist, dem denket nach“ (Phil 4).

§ 4 Zum neutestamentl. Ethos: eingebunden in die jesuanische *Verkündigung der Gottesherrschaft*, bei Paulus gebunden an den *Glauben an JC* (Gal 5,1): *Befreiung aus egozent. Sorge* um sich selbst auch zur Feindesliebe (Mt 5,44) und damit zu einem *assymetrischen Ethos* gegenüber dem symmetr. Handeln („wie du mir, so ich dir“); zur *Ethik des Politischen bei Jesus*: sein *Zinsgroscenspruch* (Mk 12,13-17 „gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“) trennt nicht, aber *unterscheidet* die Bereiche von Glaube und Politik; im Zentrum steht bei Jesus freilich die *Veränderung der Individuen*, die dann aber auch zur *strukturellen gesellschaftl. Veränderung* in Wechselbeziehung steht: die *erneuerte Gemeinschaft mit Gott und dem Mitmenschen* wirkt selbstverständlich ins *irdische Leben* hinein (vgl. z.B. die Gütergemeinschaft der Urgemeinde, die den in der *Bergpredigt* artikulierten Entwurf des Lebens in der Gottesherrschaft schon im *Vorgriff* verwirklicht); gibt jedoch insg. kein „System“ neutestamentl. Ethik: Grundstruktur bzw. Grundmotivation = das *Mithineingenommensein* ins Christusgeschehen, d.h. der Aspekt der befreienden *Zusage Gottes in Jesus Christus* setzt *ethisch-moralische Aspekte* frei.

§ 5 Zur gesellschaftlichen Verantwortung: Grundfrage: a) Gesellschaftl. Engagement oder b) Fernhalten aus der Politik? Grundlage: **Röm 13** plädiert für die Unterstützung der ordnenden Staatsmacht (Augustusfriede), **Offb 13** (in einer Zeit der Verfolgung) dafür, den polit. Ordnungsmächten keine göttl. Verehrung zu zollen (Ethik der *Fremdlingsschaft*); paulinische Haltung setzt sich auch in der Verfolgungszeit durch: „wir beten *für* den Kaiser, aber wir beten ihn nicht *an*“ (polit. Loyalität ohne völlige Unterordnung); nach **350 Jahren ohne Herrschaftsanspruch** (!) wird die konstruktive Arbeit der Kirche nach der **konstantin. Wende** (313) durch Theodosius (380) „belohnt“: Erhebung der Kirche zur **alleinberechtig. Reichskirche** (!).

§ 6 Zur Entwicklung des Denkmodells der „Zwei Reiche“ vgl. das Handout des Referates von M. Leutenberger: nach der im **Wormser Konkordat 1122** vom Papst diktierten Regelung (kirchl. Herrschaftsbereich – *sacerdotium* – umfasst das weltliche Reich – *imperium*) kommt es zur Erneuerung des kirchl. Machtanspruchs durch Bulle „unam-sanctam“ (1302) von Bonifaz VIII: „die Kirche hat beide Schwerter in ihrer Gewalt“; im Wormser Edikt 1521 für vogelfrei erklärt, reagiert **Luther** auf den Machtanspruch von (Papst und) Kaiser mit der (Gelegenheits)Schrift „Von weltl. Obrigkeit“ (1523): begrenzt den *Staat*, schreibt ihm eine *eigenständige Berechtigung* zu, löst ihn zugleich aus der *Bevormundung der Kirche*: beide „Regimente“ (bzw. *Regierweisen Gottes*) sorgfältig *unterscheiden*: das eine (die Kirche) schafft *Glauben*, das andere (der „Staat“) *äußerlich Frieden* (bzw. wehrt dem Bösen); **a)** für den weltl. Bereich gilt die menschliche „Vernunft“, **b)** für den geistl. Bereich „Gebote bzw. Konsequenzen des Glaubens“ = Unterscheidung von **a) Gemeinwohl** (Machtausübung: Armen *Recht* und Kranken *Hilfe* sowie dem Land *Frieden* schaffen) und **b) persönl. Lebensführung** (Kriterium: Liebesgebot): „im Predigtamt tut Christus durch seinen *Geist*. Aber im weltl. Reich muß man aus der *Vernunft* handeln. Denn Gott hat der Vernunft unterworfen solch zeitl. Regiment und leiblich Wesen“ (Luther, WA 30 II 562,9).

§ 7 Problematische Wirkungsgeschichte der „Zwei-Reiche-Lehre“: vgl. landesherrl. Kirchenregiment (evang. Fürst als „Bischof“ der Kirche) führt zu ungutem *Zusammenwirken von Thron und Altar* und schließlich zu einer (so in der Zwei-Reiche-Lehre *nicht* intendierten) *Überlegitimierung* weltl. Ordnung: vgl. nach dem restaurativen „christl. Staat“ im 19. Jh die fatale Nähe vieler Lutheraner zur NS-Ideologie: auf die Bekenntnissynode von **Barmen** (der reformierte Theologe Barth bekräftigt – ausgehend von der „Königsherrschaft Christi“ – Christus als „kräftigen Anspruch auf das *ganze* Leben“ und damit zugleich, daß christlich *kein Bereich* aus der Herrschaft Christi *ausklammerbar* ist: „wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren (sic!) zu eigen wären“) reagiert ein Lutheraner wie W. Elert im *Ansbacher Ratschlag* 1934 mit der Beschreibung der NS-Ordnung als „gut Regiment“; erst nach dem 2. Weltkrieg überwindet der Lutheraner Thielicke (1908-86) in seiner „*Theol. Ethik*“ (1951) die Einseitigkeiten des Ordnungsbegriffs: insofern seit dem Sündenfall alle *Ordnungen im „Zwielicht“ bzw. in der „Zweideutigkeit“* stehen, kann auch der Staat nur „*Notverordnung*“ (zur *Erhaltung* des Friedens unter Menschen) sein; insgesamt wird man (Luthers) Rede von den „Zwei Reichen“ (= zum Wohl der Gesellschaft tätig sein „was die Vernunft gebietet“) und (Barths) Rede von der „Königsherrschaft Christi“ (auch auf polit. Ebene gilt es, den Willen Gottes in JC zur Geltung zu bringen) nicht als Alternativen verstehen dürfen, sondern aufeinander – ergänzend und komplementär – beziehen müssen.

§ 8 Zur Ethik Bonhoeffers: (sie zeigt, daß eine sich auf Luther stützende Ethik auch eine andere Gestalt gewinnen als die einer Ordnungsethik): 1931 Studentenpfarrer in Berlin, 1935 Leiter des Predigerseminars der „Bekennenden Kirche“, 1938 Ausweisung aus Berlin; 1943 Verhaftung bei Aufdeckung der (Canaris)Verschwörungspläne gegen Hitler und Hinrichtung am 9. April 1945 in Flossenbürg; aus der *Christologie* („Lehre von Christus“ als Mitte seiner Theologie und Ethik) heraus entschlossene Übernahme der *Verantwortung* inmitten der Widersprüche des diesseitigen Lebens: eine auf die *Nachfolge* Jesu (vgl. „Nachfolge“ 1937) bezogene Ethik ruft aus dem Kampf um die eigene Existenz heraus zu eindeutiger *Stellungnahme gegen Unrechtsverhältnisse*: Teilnahme am *stellvertretenden Leiden Christi*; ist die befreiende vorbehaltlose Annahme des sündigen Menschen (= *Rechtfertigung*) durch Gott die qualitativ und zeitlich „letzte“ (d.h. alles überbietende) „Wirklichkeit“ des Menschen, dann ist der Mensch auch „im Vorletzten“, im Leben hier und jetzt, zu befreiendem Handeln befreit: christl. Leben bedeutet daher weder Zerstörung noch Sanktionierung des Vorletzten, sondern die *Teilnahme an der Begegnung Christi mit der Welt*, in die Christus selbst „eingegangen“ ist (Ethik 142): „Die Unversöhnlichkeit des Gesollten und des Seienden gegeneinander findet in Christus, d.h. in der letzten Wirklichkeit, ihre Versöhnung. An dieser Wirklichkeit *teilzunehmen* ist der echte Sinn der Frage nach dem Guten“ (207); „Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders, als indem *sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt*, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes“ (208): entsprechend dieser Durchbrechung des trad. Zwei-Räume-Denkens (weltlich-christlich, profan-sakral) beschreibt Bonhoeffer die Ethik als „*Struktur des verantwortlichen Lebens*“: eth. Handeln als *wirklichkeitsgemäßes* ist *christusgemäßes* Handeln: beruht auf *Stellvertretung*: „das in der gegebenen Situation notwendige tun“: *begrenzte* und *sachgemäße Verantwortung* (kein „absolut Gutes“), die, vom „Gesetz“ befreit und aus der Vergebung lebend, das Eintreten in fremde Schuld bzw. in das *Schuldigwerden* (!) um des anderen willen nicht scheut.

§ Einführung in den Islam (vgl. zum Folgenden das Handout des Referats von S. Groeschel):

§ 1 **Situation vor dem Islam:** zermürbender Kampf zwischen *Byzanz* und *persischem Sassaniden-Reich* und damit einhergehende Schwächung beider rivalisierender Großmächte; Stellvertreterkrieg auf der arabischen Halbinsel (Weihrauchhandel etc.; vgl. *felix arabia*; Byzantiner über dort ansässige Christen, Sassaniden über die dortigen Juden); *soziales und religiöses Vakuum*; um 600 bereits starke jüden-christliche und jüdische *Mission* in Zentralarabien; d.h. der sog. *Hiğāz* (Westarabien) steht kurz davor, entweder jüdisch oder (juden)christlich zu werden; das vorislamische Mekka (im westarabischen Gebirge) ist als alter *Wallfahrtsort* um eine Oase (mit Steinquader Ka'ba als Heiligtum) wirtschaftlich abhängig von Ka'ba-Pilgern, die dort ihren jeweiligen Fruchtbarkeits-, Regional- und Stammesgöttern huldigen (mekkanisches Pantheon mit ungefähr 360 Götterbildnissen und -statuen); komplexer Neo-Animismus mit einer Vielzahl göttlicher und halb-göttlicher Vermittler zwischen einem Schöpfergott (*al-ilāh* = *allāh* = „der Gott“) und seiner Schöpfung; insgesamt kein Polytheismus (!), sondern *Henotheismus* (Glauben an Hochgott ohne Ablehnung der Existenz anderer, untergeordneter Gottheiten, die als Allāhs Fürsprecher fungieren; vgl. die mekkanischen Lokalgöttinnen Allat, Manat und Al-Uzza als „Allahs Töchter“; vgl. Q 53); Problem *sozialer Ungerechtigkeit*: starke Kluft zwischen handeltreibender Oberschicht und niederen Schichten der Viehhirten und Bauern; der Reichtum durch das Pilgerwesen (Abgaben an den mächtigsten Stamm der Stadt, die Quraisch, und dessen „König“ Qusay) löst das ursprüngliche Stammesideal der sozialen Gleichheit auf; mit *Verfall der Stammesethik* vollzieht sich die allmähliche Hierarchisierung der Gesellschaft.

§ 2.1 **Muhammad in Mekka:** aus angesehener, aber nicht wohlhabender Sippe Banū Hāschim; geboren **um 570** (von 610, dem Zeitpunkt der ersten Offenbarung, 40 Jahre – das Alter der Mannbarkeit (vgl. Q 46,15) – zurückgerechnet); nach dem frühen Tod des Vaters Abdullah („Knecht Gottes“) und der Mutter Amīna bereits als sechsjähriger *Vollwaise*; zunächst vom Großvater, dann vom Onkel Abū Tālib aufgezogen und als Zehnjähriger auf Handelsreisen nach Syrien mitgenommen (vgl. dort sog. Bahīra-Legende von der Entdeckung des Prophetensiegels); als 25-jähriger Heirat mit der ca. 40-jährigen Kaufmanns-Witwe und Geschäftsfrau Khadija; durch sie Zugang zum religiös-wirtschaftlichen System der Stadt; zugleich wird ihm die Fragwürdigkeit des in Mekka herrschenden religiös-wirtschaftlichen Systems bewußt; Beteiligung am Hilfsbund (*hilf al-fudūl*) zur Unterstützung der Armen und Entrechteten; Andachtsübungen nach Muster judenchristl. Asketen zur Selbstreinigung (*tahannuth*) in den Höhlen um Mekka; Berührung mit judenchristl. Mission: Gott als *Schöpfer, Erzieher*/Rechtleiter des Menschen und als *Richter*, der Rechenschaft fordert; der *eine* Gott als Instanz der Verbindlichkeit/Verpflichtung des Menschen zu sozialem Handeln; **610 n.Chr.** Beginn der Offenbarungen nach mehrjähriger Askese durch Engel Gabriel (Q 96 und 74); Mahner bzw. Erinnerer an frühere Offenbarungen (*nadhīr*); zunächst keine neue Religion, sondern Bestätigung jüdisch-christlicher Tradition (die Wissenden; vgl. Q 2,135ff; 10,94; 5,82); fordert Ethik und soziales Verhalten, schilt Überheblichkeit; Betonung der *Verantwortlichkeit vor Gott* bedroht das einträgliche Pilgersystem und damit den Status der sog. „Oberen“ (*malā'*) bzw. „Hüter der Ka'ba“; Flucht eines Teils der Gemeinde nach Abessinien zu einem christlichen König; *islām* als „*Ergebung*“ *an Gott*: 1) Gleichgewicht zw. zeitl. und geistl. Dimension; Einschärfung der Pflichten; 2) Keine Klassen- und Rassenunterschiede: *Frömmigkeit* (*taqwa*) als einzig. Unterscheidungskriterium; wegen Boykott und Schutzaukündigung Suche nach neuem Schutzbündnis; medinensische Abordnung sucht unparteiischen Schlichter für Stammesstreitigkeiten; Einladung Muhammads und der Seinen nach Yatrib bzw. Medina (= „Stadt“).

§ 2.2 **Muhammad in Medina:** Auswanderung nach Medina **622 n.Chr.** = Jahr 1 muslim. Zeitrechnung; Bruderschaftsvertrag zw. medinensischen „Helfern“ (*ansār*) und mekkanischen „Auswanderern“ (*muhāğirūn*); nach Streitschlichtung Gründung eines Politik und Religion zu einem einzigen Ganzen vereinigenden *Stadtstaates* (vgl. Byzanz und Persien); „Verfassung“ von Medina bzw. Gesellschaftsordnung (gründet auf Loyalität zu Muhammad); wirtschaftliche Absicherung durch Karawanenüberfälle; mit Mekka drei wesentliche „Kriege“: 1. Schlacht von Badr (**624**) mit Sieg der Muslime (Beweis für die Wahrheit des Islam); 2. Berg Uhud (**625**) und 3. sog. „Grabenkrieg“ um Medina (**627**): die Opposition der Juden, die sich nicht in Muhammads Konföderation eingliedern lassen wollen, führt zu deren Vertreibung bzw. Liquidierung; nach Verzicht auf sofortige Pilgerfahrt beim Vertrag von Hudaibiya (628) folgt **630** bei Aufmarsch von 10000 Krieger die kampflose *Einnahme Mekkas* und Generalamnestie; große Übertrittswelle zum Islam; Muhammads Abschiedspredigt unterstreicht die Vollendung der *Religion des reinen Gottesglaubens*; keine Spaltungen, Einheit und Ordnung der Gemeinde, harmonische „Gleichschaltung“ von Geistl. und Zeitl. („von Moschee und Zitadelle“); Etablierung einer *theo-* bzw. *nomokratischen* Herrschaft (Herrschaft Gottes bzw. des Gesetzes) in der Berufung auf eine göttl. Ordnung; **632 n.Chr.**: Tod des Propheten ohne Vorkehrungen zur Nachfolge (Konsequenz: Nachfolgestreitigkeiten: Sunna/Schia).

§ 3 **Nachfolge Muhammads – die vier rechtgeleiteten Kalifen (632-661):** nach Muhammads Tod Suche nach weltlichem Leiter der Gemeinde: nach 1. Kalifen *Abu Bakr* (632-34) setzt unter 2. Kalifen *Omar* (634-44) der islamische Siegeszug über die bislang byzantin. und pers. Gebiete ein; expansionsfördernd: völkerwanderungsartiger Aufbruch in bessere Gegenden, beduinische Aussicht auf Raub und Beute, Byzanz und Persien in mörderischem Duell ihre Kräfte erschöpft, schließlich die Hingabe an die *religiöse Idee der Einheit* (Großmächte Byz./Pers. als polit. und relig. Vorbild: Einheit von Ordnung und Religion); Zerrissenheit des Christentums in unterschiedl. Konfessionen (Nestorianer bzw. assyr. Kirche des Ostens, Monophysiten bzw. orientalisch-orthodoxe Kirchen, Chalzedonenser bzw. Byzantin. Reichskirche: erstere begrüßen Muslime als Befreier vom Joch der byzantin. Reichskirche, welche die anderen Konfessionen botmäßig zu machen versucht); Ergebnis: innerhalb von 100 Jahren entsteht ein *Reich vom Atlantik zum Indus*; sassanidisches Persien verschwindet von der Landkarte, Byzanz verliert alle Kerngebiete des Christentums; Europa auf sich selbst zurückverwiesen (ohne den Islam wäre Europa nicht zum „Abendland“ geworden); das schnell zusammengegriffte Gebiet besteht trotz aller Krisen und Spannungen über ein Jahrhundert als einheitl. Imperium bzw. als geistig-kulturelle Einheit (vereinender Glaube an *Einen* Gott).

§ 3.1 **Nachfolge Muhammads – die vier rechtgeleiteten Kalifen (632-661):** auf den 3. Kalifen *Uthmān* (644-656: Umayyade; standardisiert den Qur'ān) folgt der 4. Kalif *Ali* (656-661), der, weil er die Anstifter des Mordes an Uthmān nicht sofort aufspürt und bestraft, vom Statthalter Syriens, dem Umayyaden *Muawiya*, in eine Feldschlacht und schließlich in ein Schiedsgericht gezwungen wird: weil sich Ali auf Verhandlungen mit Muawiya einläßt, kommt es zur ersten Abspaltung innerhalb des Islam, die der *Khariġiten* („die Herausgehenden“: puritanischer Islam = allein der Frömmste soll „Stellvertreter“ = *kalif* werden) und zur Ermordung Alis durch einen der Ihren; durch die Ausschaltung Hassans, des ersten, und die Ermordung Husseins, des zweiten Sohnes Alis (im sog. Massaker von Kerbela, 680) wird die Anhängerschaft Alis und seiner Söhne nicht nur zu einer „Partei“ (*schia*) im politischen, sondern auch im religiösen Sinn („*Schiiten*“: besondere „Passionstheologie“ mit Bußprozessionen und Geißeltum, vgl. sog. *Ašura*-Feierlichkeiten): Aufspaltung der Schiiten in: **Siebenerschiiten** oder Ismailiten (deren Linie geht bis zum gegenwärtigen 49. Imam, dem Aga Khan) und die größere Gruppe der **Zwölferschiiten**: die aus einem Derwischorden hervorgehende Dynastie der Safawiden (Zwölferschia) führt, nachdem diese 1501 n.Chr. ihren ersten „Schah“ inthronisiert hat, im *Iran* die Zwölferschia quasi als Staatsreligion ein; die zwölf Imame sind nach schiit. Auffassung die wahren Erben des Propheten (Gräber als Wallfahrtsstätten: Samarra, Meshed u.a.).

§ 3.2 **Kennzeichen des Schiitentums:** starker Heilsglaube, Erwartung eines *Erlösers* (wiederkommender zwölfter Imam, sog. *Mahdi*); schiit. Klerus übernimmt stellvertretend bis zum Kommen des Imam die „Geschäfte“: Hierarchisierung des **Klerus** und Abstufung von Groß-Ayatollah („Zeichen Gottes“) über den Ayatollah zum Hodschat al-Islam erst im 19. Jh; theol. Unterschiede zu „Sunniten“ (Angehörige der *Sunna* = Tradition des Propheten) sind minimal (in Gottesbild, Stellung des Qur'ān, Ritus mehr oder weniger identisch); Unterschiede vor allem bei der Anwendung des Prinzips der **eigenständigen Rechtsfindung** (*iġtihād*); erst 12. Imam wird selbstredend alle strittigen Fragen klären (bis dahin jede Entscheidung vorläufig).

§ 4.1 **Der Qur'ān:** = „Rezitation“ = „das Gelesene“, bzw. „Vortrag“; Offenbarungen, in Rezitationsfeiern vom Propheten abschnittsweise vorgetragen; vier qur'ānische Offenbarungsperioden: Mekka I-III und Medina; Mekka I noch starke Reimprosa (*saġ'*), später breiter im Stil, in Medina lange Gesetzesausführungen (nach dem Bruch mit Juden wird das „Buch“ = *kitāb* nun unterschieden von der verfälschten Tora und dem Evangelium und enger mit der Offenbarung Muhammads bzw. dessen „Qur'ān“ = Rezitation identifiziert); 3. Kalif *Uthmān* läßt eine vom 1. Kalifen Abu Bakr beauftragte Abschrift des Textes (*mushaf*) kopieren und ordnet die Verbrennung aller anderen Versionen bzw. Lesarten an = **Standardisierung** der authentischen Ausgabe der Offenbarungen Muhammads; bis ins 9./10. Jh. Qur'ān zunächst allein im Konsonantentext (*scriptio defectiva*) ohne diakritische und Vokal-Zeichen; Ibn Muġāhid (936 n. Chr. = 300 Jahre nach M.'s Tod) wählt sieben bekannte **Lesarten** aus dem 2. Jahrhundert aus und erklärt sie für kanonisch; erst mit dem Druck der Kairiner Version von 1924 (*Āsim*) ist der Kanonisierungsprozeß (insgesamt viel gradueller als die islam. Tradition suggeriert) abgeschlossen.

§ 4.2 **Die Sunna:** Q nimmt nicht zu allen Belangen des alltäglichen Glaubenslebens Stellung (wenige Q-Verse haben juristischen Inhalt: nur 500 von über 6000); so tritt neben den Q die **zweite Quelle des muslimischen „Rechts“** („*Scharia*“ = Weg zur Tränke): der **Hadīth** = „Aussprüche“, Mitteilungen des Propheten bzw. die *Sunna* = die „Gewohnheit“ des Propheten (davon Bezeichnung *Sunniten* abgeleitet, der größten Gruppe der Muslime, ca. 90 %; d.h. „der sich nach der Gewohnheit des Propheten richtenden“; ihnen gegenüber die Schiiten als „Schia Ali“, d.h. als „Partei Alis“, des 4. Kalifen); qur'ānische Anknüpfungsstelle für die „Offenbarungsqualität“ der *Sunna*: Q 4,59 („Gehorcht Gott und seinem Gesandten“); Muhammad nach dem Q das *uswa hasana*, das „gute Vorbild“ **allen menschl. Verhaltens** (hat als sichtbare Deutung der islamischen Lehre höchste Autorität); systematische Sammlung des Rede-Materials erst im 9. Jh; 2 besonders anerkannte Sammlungen: *al-Bukhārī* und *Muslim* (aus ca. 700 000 Traditionen 6000 ausgewählt, abzügl. Wiederholungen bleiben 3000); die sog. „Richtigen“ (*sahīh*); **Hadīthe** aus Tradentenkette (*isnād*) und Text (*matn*); problematisches Prinzip der musul. *Hadīth*-Kritik: konzentriert sich weniger auf Inhalt als auf die Überprüfung der Tradenten; kanonisch wurde, was von der Gemeinde akzeptiert war bzw. die rel. Praxis widerspiegelte (Kriterium = der *Konsens*/idschma' der Gelehrten); Institutionalisierung der Rechtsschulen; Entwicklung zu rigidem Traditionalismus, Imitation/Nachahmung der sog. „Altvorderen“ (*as-salaf*).

§ 4.3 **Weitere Rechtsquellen und die Rechtsschulen:** neben *Qur'ān* und *Sunna* der **Analogieschluß** (*qiyas*) und der **Konsens** der Rechtsgelehrten (*iġma'* nach einem Ausspruch Muhammads: „Meine Gemeinde wird nicht in einem Irrtum übereinstimmen“); diese Quellen liegen dem muslim. Recht bzw. der *Scharia* („Weg zur Tränke“) zugrunde und werden je nach Rechtsschule unterschiedl. gehandhabt; das Gesetz/Recht (*scharia*) betrifft sowohl das **rituelle und gottesdienstliche Verhalten** (*ibadāt*) als auch die **sozialen Beziehungen** (*mu'āmalāt*), Strafrecht, Gerichtsverfahren, Staats- und Kriege recht; **Rechtsschulen** (*madhhab*, pl. *madhāhib*): bilden sich in den ersten Jahrhunderten der islamischen Rechtssprechung heraus (insb. 8./9. Jh), gründen sich auf vier bekannte Rechtsgelehrte und differieren in der Gewichtung der unterschiedlichen Rechtsquellen bzw. in der Frage nach dem Spielraum der **eigenständigen Urteilsbildung** (*iġtihād*), d.h. u.a. auch des Analogieschlusses (*qiyas*) bzw. der „persönlichen Meinung“ bzw. Interpretation (*ray*); kennzeichnend ist bei allen Schulen das Bestreben, das Recht auf **unverrückbare Normen** zu gründen; auf *Abu Hanīfa* (699-767 Kufa) gründet sich die eher aufgeschlossene Schule der **Hanafiten** (verbreitet heute insb. in Türkei); auf *Malik ibn Anas* (710-795 Medina) gründet sich die auf die Tradition und die Rechtspraxis in Medina beziehende Schule der **Malikiten** (v.a., jedoch nicht nur, in den Ländern Nordafrikas: Marokko bis Libyen; Sahelzone); *As-Shāfi'i* (767-820 = Begründer der islamischen Jurisprudenz *fiqh* = Rechtswissenschaft) bzw. die Schule der **Schafiten** sucht Mittelweg zwischen (aufgeschlosseneren) Hanafiten und (traditionalistischen) Malikiten (v.a. in Ostafrika, Ägypten südwärts, und dem Nahen Osten: Syrien, Jordanien); *Ibn Hanbal* (780-855, Bagdad) bzw. die Schule der Hanbaliten lehnt das eigene Urteil und die Methode der Analogie strikt ab (Saudi-Arab.); die „**Schließung**“ des sog. „**Tor des Iġtihād**“: ums Jahr 1000 setzt sich die Anschauung durch, daß die Scharia in den bestehenden Rechtsschulen **endgültige Gestalt** gefunden hat (persönl. Rechtsfindung problemat.); die Folge ist **Traditionsverhaftung** und **Erstarrung** der islamischen Welt unter der Herrschaft der rückwärtsgewandten „**Rechtsgelehrten**“ (*ulamā'*).

§ 4.4 Islamisches Recht (*scharia/šarīʿa*): Islam unterscheidet nicht zw. geistlichem und weltlichem Recht: die Gesetzgebung (sog. *Scharia*) speist sich aus dem *Qurʾān*, d.h. aus *allen* Phasen der Offenbarung, Mekka und Medina: alles, was Muhammad verkündigt hat, ist als Gesetzgebung für die Gemeinde grundlegend: d.h. die *glaubensmäßigen* Inhalte der Verkündigung in *Mekka* sind gewissermaßen die Grundlage jener offenbarten (*Rechts*) Vorschriften, die er in *Medina* empfing und nach denen sich das Leben der Gemeinde gestalten soll (so haben sich die Muslime in Rechtsstreitigkeiten immer an Muhammad gewandt: vgl. Q 4,2: „Gebt den Waisen ihr Vermögen“; 4,176: „Man fragt dich nach Auskunft: Sag: ...“); M.'s Rechtsauskünfte beanspruchen göttl. Autorität (vgl. demgegenüber Jesus, der nie Rechtsauskünfte erteilt hat: Lk 12,13f); *dreifache Quelle* der Gesetzgebung: M.'s *Worte*, sein *Verhalten*, seine schweigende *Zustimmung* (Deduktion): „Was nicht der vom Propheten stammenden Gesetzgebung widerspricht, ist erlaubt und stellt ein gutes Gesetz dar“ (M. Hamidullah).

§ 5 Die fünf Säulen des Islam bzw. die Praxis des religiösen Lebens (*ʿibādāt* = Rituale der Verehrung Gottes): die Zentralisierung der Lehre des Islam gelingt durch die 5 „Säulen“ des Islam (*arkān al-islām*); sie dienen der Erinnerung an Gott, der Reinigung bzw. als „didaktische Hilfsmittel“ der Gottergebenheit (*islām*):

§ 5.1 Das Glaubensbekenntnis (*schahāda*): für dieses stehen gleichsam alle nachfolgend genannten Säulen als eine „Metapher“: „Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer Gott und daß Muhammad der Gesandte Gottes ist“ (Konversion zum Islam bzw. Aufnahme in die islamische Gemeinde/*umma* durch Aussprechen der *schahāda* vor zwei muslimischen Zeugen).

§ 5.2 Das Ritualgebet (*ṣalāt*): nicht nur ein Akt des Menschen, sondern der gesamten Schöpfung (!); der Mensch vollzieht im Gebet die Unterwerfung der Schöpfung unter Gott nach [vgl. Mat 10b in Sitzung 11: aufrecht stehen (Würde des Menschen), sich beugen (Verehrung Gottes), niederfallen (Mensch aus Erde, vor Gott ein Sklave)]; obligatorische Waschung vor dem Gebet dient der *Reinigung* (Symbol für die Abkehr von begangenen Sünden); Gebet als „Himmelfahrt“, d.h. als *Aufstieg* vom Materiellen zum unsichtbaren Gott (ohne äußerliche materielle Bilder; d.h. implizite Kritik am christl. Ritus); das besondere am islam. Ritualgebet (anders hingegen das persönl. Gebet, die *duʿā*): es vereint alle Schichten miteinander; Hauptabsicht des Gebets ist es, sich an Gott zu „erinnern“ (sog. *dhikr*).

§ 5.3 Das Fasten (*saum*): Enthaltung von Essen, Trinken und allen sinnlichen Genüssen „vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang“ für den Zeitraum eines Monats, des Monats *Ramadan*; formt und entwickelt menschl. Willenskraft; verstanden als geistliche, zu Gott führende Übung (Unterordnung der Triebe; Bezwungung des triebhaften menschl. Wesens); am 27. Ramadan, der sog. „Nacht der Bestimmung“ (*laylat al-qadr*) wurde der Tradition nach der gesamte Qurʾān offenbart; abgeschlossen durch das dreitägige *ʿId al-fitr* („Fest des Fastenbrechens“, türk. „Zuckerfest“/šeker bayramı) am 1. Schawwal (aufgrund des islamischen Mondkalenders in allen Jahreszeiten stattfindend); bedeutsam im Volksglauben auch der 1. Muharram (*Hidschra*, das muslimische „Neujahrsfest“) und der „Geburtstag des Propheten“ (*mawlid an-nabī*; ab 10. Jh).

§ 5.4 Die Almosen-Steuer (*zakāt*): Almosen als soziale Pflichtabgabe = Reinigung des Privatvermögens vom Anteil, der eigentlich den Armen zusteht; schärft soziales Verantwortungsgefühl („Bürgersteuer“, z.T. vom Staat selbst eingeholt oder an die Moschee gezahlt); Erweis für harmonisches Gleichgewicht von Leib und Geist (Q 58,13: „Tut eure Gebetspflicht und gebt Almosen“); Verbindung von Glaube und Gesellschaft, Religion und Politik; d.h. im Islam leben das Heilige und das Weltliche, das Geistige und das Zeitliche gleichsam in Ko-Existenz bzw. in „harmonischem Zusammenklang“ (Hamidullah).

§ 5.5 Die Pilgerfahrt (*hadsch/hağğ*): Anbetung Gottes am Ort des Paradieses (Mekka), wo Adam, dann Abraham und Muhammad die Kaʿba (als „älteste Kultstätte überhaupt“) erbaut bzw. wiederhergestellt haben; Pilger übertritt mit weißem *Ihrām*-Gewand (Symbol für Abschluß mit dem alten und *Beginn eines neuen Lebens*; verwendet als Leinentuch) die Schwelle vom Profanen zum heiligen Bezirk (*haram*); verschiedene Phasen: siebenmaliges Umrunden der Kaʿba (schwarzer Stein steht für die „Hand Gottes“ = Treueschwur); Lauf zwischen Safa und Marwa (Erinnerung an Hagar und ihre Wassersuche); Stehen am Berg Arafat (Aufnahme e. Ritus der vorislamischen Wallfahrt: islamisch nun in Erinnerung an Muhammads „Abschiedsrede“); Steinewerfen bei Mina (Erinnerung an Abrahams Abwehr der Versuchung durch den Teufel); dann Opferung (Erinnerung an Abrahams Opfer) zeitgleich mit dem muslim. „Opferfest“ (*ʿId al-Adha*: das eigentl. Hauptfest des Islam); Pilgerfahrt vereint (soziologisch bedeutsam) alle Klassen und Rassen in der *einen* muslimischen Glaubensidentität.

§ 6 Die Artikel des islamischen Glaubens: nach islamischer Tradition ist der *Glaube an den einen Gott* eine natürliche, im Menschen angelegte Disposition (*fitra*, vgl. Q 30,30), d.h. gleichsam eine anthropolog. Konstante, die nur vom Menschen selbst „verdeckt“ (= *kufr* für „Unglaube“) wird und wieder neu „entdeckt“ werden muß: deshalb auch die muslimische Betonung der Zwanglosigkeit des Glaubens, insofern nun „der gute Weg vom Irrtum unterschieden“ (Q 2,256), d.h. Unwissenheit durch *Wissen* überwunden ist; systematisiert wird dieser Glaube (*imān*) durch die *fünf Artikel des islamischen Glaubens*: Gott (Einheit), Engel (Mittler), Bücher (Offenbarung), Gesandte (Mittler und Vorbilder), Gericht (Rechenschaft); im Detail: **1 Gott:** nur der Eingottglaube befriedigt die Vernunft (zwei Götter stehen sich im Weg); **2 Engel:** Mittler zur Kommunikation zwischen Gott/Mensch (Engel Gabriel = *Dschibril* = „Macht Gottes“ oder „vertrauenswürdiger Geist“/ar-rūh al-amīn); eine „Inkarnation Gottes“ als Mensch wäre erniedrigend, würde die radikale Distanz und Trennung zwischen Mensch und Gott aufheben; **3 Bücher:** Tora, Psalter (*zabur*), Evangelien (*indschil*): werden als Offenbarung akzeptiert (nur theoretisch), gleichzeitig wird (praktisch) ihre wiederholte Verfälschung bedauert (Ev in angebl. 70 Rezensionen); der Q hingegen als wortgetreue, schriftliche Fixierung der Offenbarungen an Muhammad; **4 Gesandte:** *nabi* (Prophet, ohne Buch); *rasūl* (Gesandter, mit Buch); göttl. Botschaften alle übereinstimmend (Einheit): Einheit Gottes, Verbot des Bösen, Mahnung zum Guten, Warnung vor Gericht; angepaßt an die Entwicklung der Völker; umfassende Offenbarung durch Muhammad als abschließendes „Siegel der Propheten“; **5 Gericht, Letzte Dinge:** Vergeltung des Menschen nach seinen Taten; Gott kann als der Barmherzige alles vergeben außer die Sünde des Unglaubens bzw. der Beigesellung (*širk*); [daneben noch: **6 Vorherbestimmung** (im sunnit. Glaubensbekenntnis): unaufgelöste Spannung zw. Gottes Allmacht und menschl. Verantwortlichkeit].

A Islamische Gebetsformen

Salât (Rituelles Gemeinschaftsgebet): „Verrichtet das Gebet und habt Ehrfurcht vor ihm. Er ist es, vor dem ihr versammelt werdet“ (Q 6,72). „Verlies, was dir von dem Buche offenbart ward, und verrichte das Gebet. Wahrlich, das Gebet hält ab von Schändlichkeiten und Unrecht; und an Gott denken ist gewiß die höchste Tugend“ (Q 29,45).

Größerer Segen liegt auf dem Gebet in Gemeinschaft: „Der Lohn für die Gebete, die in einer Gemeinschaft verrichtet werden, liegt um 27 Stufen höher als die, die allein verrichtet werden“ (islamische Tradition aus dem *Sahîh al-Bukhârî*).

Du‘â (Freies Gebet; Ruf, *da‘a*: rufen, anrufen): „Wer ist es, der die in Not geratene Seele erhört, wenn sie ihn anruft, und das Übel abwendet und der euch zu Statthaltern auf Erden macht“ (Q 27,62).

Tasbîh (Lobpreis, *sabbaha*: preisen, rühmen): „Was in den Himmeln und auf Erden ist, preist Gott, und er ist der Mächtige, der Weise ... Er ist der Erste und Letzte, der Sichtbare und Verborgene und weiß alle Dinge wohl“ (Q 57,1ff).

Dhikr (Gottgedenken, *dhakkara*: gedenken, sich erinnern): „Gedenket meiner, damit ich eurer gedenke, und seid mir dankbar und verleugnet mich nicht“ (Q 2,152): *dhikr* als Ausrufe und Formeln, die auswendig gelernt und wiederholt rezitiert werden (vgl. „Im Namen Gottes, des Gnädigen und Barmherzigen“ (die sog. *basmallah*) oder „O Gott, sende deinen Segen auf Muhammad und seine Familie herab“). Ständiger *dhikr* soll den Geist des Menschen prägen.

B Der Ritus des islamischen Pflichtgebets (*salât*) – 1 Gebetsabschnitt (*rak‘*)

Waschung (*wudû‘*) von Gesicht, Händen und Füßen: Ausspruch des Propheten: „Stellt euch vor, jemand von euch hätte vor seiner Haustür einen Fluß, in dem er fünfmal am Tage baden würde, würde dann etwas von seinem Schmutz an ihm zurückbleiben? Die Leute antworteten: Nichts von seinem Schmutz würde an ihm zurückbleiben. Der Prophet sagte: Genau so ist es mit den fünf Gebeten, durch die Gott die Sünden tilgt. Wer fünfmal am Tage badet, dem wird kein Schmutz mehr anhaften. In gleicher Weise reinigen die fünf Gebete am Tag den Gläubigen von allen Sünden“ (aus: *Sahîh al-Bukhârî*, dt.-ar., Köln, IB Islamische Bibliothek 1989, 102, Nr. 0528).

1 Absichtserklärung (*niya*): „Meine Absicht ist es, heute ... reinen Herzens und mit nach Mekka gewandtem Gesicht zwei ... Rak‘as zu verrichten“. **Gebetsrichtung (*qibla*):** ausgerichtet auf die Ka‘ba in Mekka: „Und von wo immer du herkommst, da wende dich beim Gebet mit dem Gesicht in Richtung der Heiligen Kultstätte Mekka! ...“ (Q 2,149).

I DER HEILIGE GOTT „Lob gebührt Gott, dem Herrn der Welten, dem König am Tage des Gerichts“

2 Aufrechtstehen (*qiyâm*): *takbîr*: „Gott ist größer“ (*allâhu akbar*) und (dreimaliger) *tasbîh*: „Preis sei dir, groß ist dein Name, groß ist deine Größe, es gibt keine Gottheit außer dir“ (*subhânaka allâhum bi-hamdika wa tabâraka ismuk*).

ta‘awwudh (Zufluchtsruf): „Ich suche Zuflucht beim Herrn vor dem verfluchten Satan“ (*a‘ûdhu billâh min aš-šaytân ar-raġîm*); *al-fâtiha* (Eröffnungssure 1 des Qur‘ân und Hauptgebet des Islam): „... Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, die du begnadet hast, nicht den Weg derer, auf denen dein Zorn ruht und nicht den Weg der Verirrten“ (Q 1).

Schließlich (meist) *Sure 112*: „Sprich: er ist der einzige Gott. Der Unwandelbare. Er zeugt nicht und ward nicht gezeugt. Und niemand ist ihm gleich“ (*huwa allâhu ahad, lam yalid wa lam yulad wa lam yakun lahu kûfu‘an ahad*).

3 Verbeugung (*rak‘*): *takbîr* („Gott ist groß“) und (dreimaliger) *tasbîh*: „ich preise die Heiligkeit meines Herrn, des Großen“ (*subhâna rabbî al-‘azîm*) und *tasmî‘*: „Gott hört die, die ihn preisen“ (*sami‘a allâh li-man hamida*).

II DER DIENENDE MENSCH „Dir allein dienen wir, dich allein rufen wir um Hilfe an“

4 Niederwerfung (*saġda*): *takbîr* und (dreimal) *tasbîh*: „Ich preise die Heiligkeit meines Herrn, des Allerhöchsten“

5 Kniendes Sitzen (*ġalsa*): Wiederholung von 4/5: *takbîr*, Vergebungsbitte: „Mein Herr, vergib mir, erbarme dich meiner“ (*rabb aġfir lî wa irhamnî*) und Glaubensbekenntnis (*šahâda*): „Ich bekenne, daß es keine Gottheit gibt außer Gott und daß Muhammad sein Prophet ist“ (*lâ illâha illa allâh*).

III DER RECHTE WEG „Führe uns den geraden Weg, den Weg der Begnadeten“

6 Friedensgruß (*taslîm*) an die Engel zur Rechten und zur Linken (bzw. – später – an die Mitbetenden) gerichtet: „Der Friede und die Gnade Gottes seien mit dir“ (*as-salâmu ‘alaykum wa rahmatu llâh*).

7 Abschluß zweier Rak‘as durch den *Dhikr*, d.h. durch aus der Tradition stammende Gebete und Kernsätze (je 33 mal): *subhâna llâh* (Lob sei Gott), *al-hamdu li-llâh* (Dank sei Gott), *allâhu akbar* (Gott ist größer).

C Qur‘ânische Fürbitt-Gebete und Pilgergebete zur Haġġ/Hadsch (Wallfahrt nach Mekka)

„Unser Herr, mache uns nicht zum Vorwurf, wenn wir (etwas) vergessen oder Fehler begehen. Unser Herr, erlege uns keine Bürde auf, so wie Du sie jenen aufgebürdet hast, die vor uns waren“ (Q 2,286). „Laß unsere Herzen sich nicht abkehren, nachdem du uns rechtgeleitet hast“ (Q 3,8f). „Sprich: Mein Herr! Vergib und habe Erbarmen, denn du bist ja der beste Erbarmer“ (Q 23,118). Bei der 2. Ka‘ba-Umrundung (*tawâf*): „O Gott, erwecke in uns die Liebe zum Glauben; mache ihn zum Schmuck unserer Herzen; mache uns den Unglauben verhaßt und laß uns zu den Rechtgeleiteten gehören“.

Anmerkung: Der Qur'ān ist – in kultisch-ritueller, liturgischer Hinsicht – untrennbar mit der arabischen Sprache verknüpft. Übersetzungen sind deshalb nur statthaft als Verständigungshilfen (z.B. für Muslime, deren Muttersprache nicht Arabisch ist). Demselben Zweck dienen zahlreiche Kommentare, die den Qur'ān unter unterschiedl. Gesichtspunkten erläutern. In deutscher Sprache gibt es bisher nur den Qur'ān-Kommentar von Adel-Theodor KHOURY (vgl. Bewertungen: Hartmut BOBZIN, Der Koran).

1 Paret: Der Koran. Übersetzung von Rudi PARET. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1966, 2. verbesserte Aufl. 1982, 521 S. (Taschenbuch-Ausgabe 1979, 5. Aufl. 1989, 440 S.; weitere Nachdrucke).

Eher wissenschaftliche Übersetzung, die „einem ausgesprochen historischen Verständnis dienen“ soll, d.h. das Original dem Sinngehalt nach verständlich ... machen“ will. Paret versucht den Text so wiederzugeben, wie er zur Zeit seiner Verkündigung verstanden worden ist bzw. sein könnte.

2 Khoury: Der Koran. Übersetzung von Adel Theodor KHOURY. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah. Mit einem Geleitwort von Inamullah Khan, Generalsekretär des Islamischen Weltkongresses. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1987. xl. 578 S. (auch als seitengleiche Taschenbuch-Ausgabe).

Diese Übersetzung versteht sich als „authentisch islamisch“. Wo es verschied. Deutungsmöglichkeiten des Textes gibt, räumt sie der islam. Tradition den Vorzug ein. Obwohl islamischerseits „approbiert“ und zweifellos besser lesbar als Paret, enthält sie eine Menge problemat. Textauffassungen.

3 Henning: Der Koran. Aus dem Arabischen übertragen [1991: übersetzt] von Max HENNING. Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel, Stuttgart: PH. Reclam jun. 1960; durchges. Auflage ebd. 1991.

Obwohl gegenüber Paret's Übersetzung philologisch veraltet, liest sich Hennings Text in vielem leichter und flüssiger.

4 Goldschmidt: Der Koran. El Koran das heißt die Lesung. Die Offenbarungen des Mohammed Ibn Abdallah des Propheten Gottes. Zu[r] Schrift gebracht durch A.A. Abu-Bekr übertragen durch Lazarus GOLDSCHMIDT im Jahre der Flucht 1334 oder 1916 der Fleischwerdung. Berlin [1920]. 651 S.; Nachdruck Wiesbaden 1993. 787 S.

Eine in einem eher gekünstelt archaisch gehaltenen Ton verfertigte Übersetzung, die philologisch alles andere als zuverlässig ist, ja zuweilen krasse Übersetzungsfehler aufweist.

5 Ullmann: Der Koran. Das Heilige Buch des Islam. Nach der Übertragung von Ludwig ULLMANN, neu bearbeitet und erläutert von L.W. Winter. München 1959 u.ö. [= Goldmann-Taschenbuch Nr. 7094].

Die Mängel dieser Ausgabe (nach dem Urteil des damals führenden Semitisten Theodor Nöldeke „eine elende Schülerarbeit“) sind auch in der Neubearbeitung in keiner Weise behoben. Nicht zu empfehlen.

6 Rückert: Der Koran in der Übersetzung von Friedrich RÜCKERT. Herausgegeben von Hartmut Bobzin. Mit Erklärungen und Anmerkungen von Wolf Dietrich Fischer. Würzburg: Ergon-Verlag 1995.

Friedrich Rückert (1788-1866) erarbeitete diese Übersetzung, die etwa 75% des qur'ānischen Textes wiedergibt, während seiner Zeit als Professor für Orientalistik in Erlangen (1826-41). Bei seiner Arbeit handelt es sich um die einzige deutsche Übersetzung, die sprachlich dem Original nahezukommen versucht durch den Gebrauch einer rhythmischen, gelegentlich auch gereimten Prosa.

Islamische Übersetzungen

7 Ahmadiyya-Koran: Der Heilige Qur'ān. Arabisch und Deutsch. Herausgegeben unter der Leitung von Hazrat Tahir AHMAD. Imam und Oberhaupt der Ahmadiyya Muslim Jamaat. 1989 (zu beziehen über: Nuur Moschee. Babenhäuser Landstraße 25. Frankfurt a.M.).

Übersetzung nur mit Vorsicht zu benutzen wegen zahlreicher Sonderauffassungen (der vom sunnitischen wie schiitischen Islam als „häretisch“ eingestuft Ahmadiyya-Bewegung).

8 Islamische Bibliothek: Die ungefähre Bedeutung des Al-Qur'ān Al-Karīm in deutscher Sprache von Abu-r-Rida' Muhm ibn Ahmad ibn RASSOUL. Köln: Verlag Islam. Bibliothek, 6. verb. Aufl. 1994.

Eine sunnitisch-orthodoxe Arbeit, die ausdrücklich das Wort „Übersetzung“ vermeidet. Wertvoll für eine „authentische“ islamische Textauffassung.

9 Bavaria Verlag: Die Bedeutung des Korans (SKD Bavaria Verlag & Handel, Franz-Joseph-Str. 331, München).

Arabisch-Deutsch mit ausführlichen Auszügen aus anerkannten Autoritäten islamischer Koranauslegung – daher sehr informativ für die Einarbeitung in ein islamisches Textverständnis, das allerdings eher den (konservativ-islamistischen) Muslimbrüdern nahesteht.

10 Ahmad von Denffer: Der Koran. Die Heilige Schrift des Islam in dt. Übersetzung mit Erläuterungen nach den Kommentaren von Dschallalain, Tabari und anderen klassischen Koranauslegern. Islamabad und München 1996.

Die erste deutsche Übersetzung eines deutschen Muslim: sehr wörtlich und mit z.T. eigenwilligen Wortprägungen.

11 Murad Wilfried Hofmann: Der Koran. Das Heilige Buch des Islam. Aus dem Arabischen von Max Henning. Überarbeitung und Einleitung von M.W. HOFMANN. Istanbul 1998; München; Diederichs 1998.

Die Überarbeitung will den schon älteren Text in eine „zeitgemäße“ Form bringen, jedoch (weil eher eine Verschlimmbesserung) nicht zu empfehlen.

12 Amir Zaidan: At-Tafsir. Eine philologisch, islamologisch fundierte Erläuterung des Qur'ān-Textes. Offenbach 2000.

Diese am Original gearbeitete deutsche Wiedergabe läßt zahlreiche arabische Termini unübersetzt, wodurch der Text etwas Fremdartiges gewinnt.

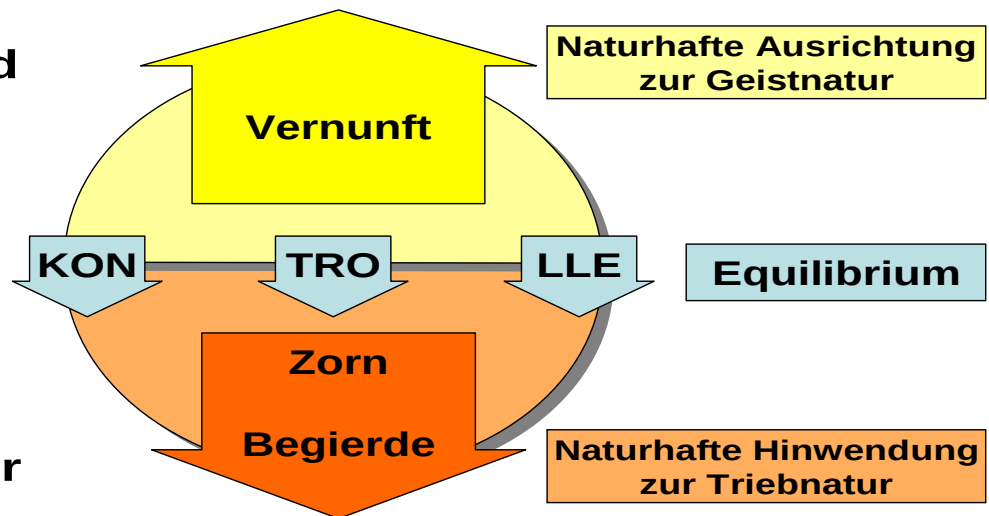
13 Abdullah Frank Bubenheim & Nadeem Elyas: Der edle Qur'ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache. Madina al-Munawwara: König-Fahd-Komplex zum Druck vom Qur'ān 1423H./2002 a.D.

Zweisprachige Neuübersetzung mit beigefügten volkssprachlichen „Erklärungen“, die im wesentlichen der wahhabitischen Textauffassung folgen.

A Glaube und Menschennatur (Anthropologie) im Islam

Engels- und

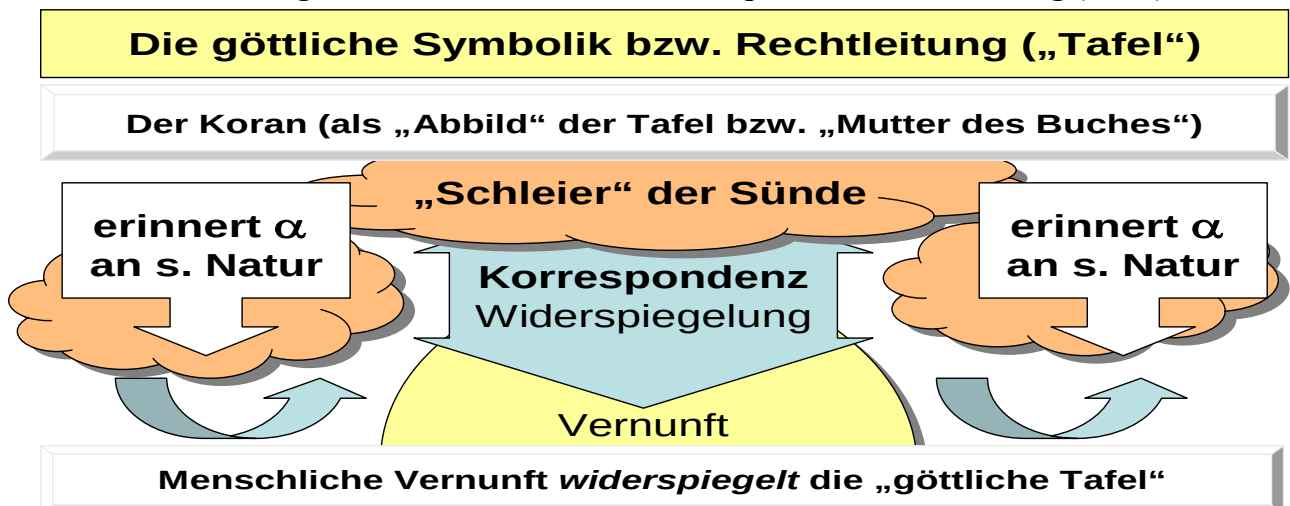
Satansnatur



B Glaube und Umkehr (*islām*) als Ausdruck des Menschseins (*insāniya*)



C Die Neuausrichtung der Menschennatur durch die qur'ānische Erinnerung (*dhikr*)



§ 7 Zur Stellung der Frau im Islam (vgl. dazu das Referat und das Handout von Maria Saam)

§ 7.1 Grundsätzliches zur „Frau im Islam“: Von „der Stellung der Frau im Islam“ läßt sich aufgrund der Komplexität des Islam und seiner unterschiedl. Richtungen nicht sprechen; die negative Vorstellung über die Stellung der Frau wird genährt durch die weitverbreitete Realität in islam. Gesellschaften und die gängige Rechtspraxis (Polygamie, einseitiges Scheidungsrecht, Ausschluß der Frau aus öffentl. Leben): bleibt die Frage, welche von den im Westen beanstandeten Phänomenen *kulturabhängig*, welche originär *islamisch* sind (?); der Qurʾān gilt muslimischerseits als Basis für die verbesserte Stellung der Frau im Vergleich zur vorislam. Gesellschaft: Frau steht *gleichwertig* neben dem Mann vor Gott (Q 30,21; 4,1; vgl. z.B. das Verbot, weibliche Säuglinge zu töten); zentral ist die Einbindung des Individuums in die Gemeinschaft/Sippe: (u.a. „biologisch bedingt“) verschied. Aufgaben der Geschlechter: Mann vertritt Familie nach außen (Verpflichtung zu Fürsorge und Schutz), Frau festigt/stärkt Familienverband nach innen (Q 2,187): der Islam bestätigt „im großen und ganzen das in Muhammads Umgebung herrschende arabische Familienrecht (und verleiht) ihm Geltung für alle späteren Geschlechter“ (HB d. islam. Gesetzes, Juynboll (Hg.), Leipzig 1910); ein grundlegendes Problem ist die ausgeprägte Frauenfeindlichkeit des muslimischen *fiqh* (= Rechtswissenschaft) bzw. der muslimischen Rechtswissenschaftler (*fuqahāʾ*), unter deren Rechtsprechung z.T. *kulturelle* Patriarchie zu einer *islamischen* Angelegenheit *per se* wurde.

§ 7.2 Zur Stellung der Frau in Familie und Gesellschaft: Grundsätzliche *religiöse* Gleichwertigkeit: Eigenverantwortlichkeit für ihre Taten (Q 4,124; Q 2,187; 4,32; 16,97; 40,40; zu Ehefrauen Q 4,129-130; 2,222; zur „Verhüllung“ Q 24,31.60; 33,59; zur Versöhnung Q 4,34f; 4,128f; 2,240f); Betonung des Unterschieds zur biblischen Tradition: aus „einer Seele“ (*nafs wahida*) geschaffen und nicht aus der „Rippe des Mannes“ (vgl. Q 4,1); Männer jedoch von Natur aus Frauen „überlegen“ (!): vgl. Q 4,34 „Männer vor den Frauen ausgezeichnet (*faddala*)“: das Mehr an Pflichten des Mannes verlangt größere Rechte (alleiniges Scheidungsrecht, Scheidungsformel „*talâq*“); nach muslim. Verständnis *funktional* begründeter Vorrang (Q 9,71): „Befreiung der Frau unter Berücksichtigung speziell weibl. Natur“ (Betonung der „angeborenen Differenzen“ vgl. Q 30,22); Bestimmung der Frau liegt traditionell v.a. in Mutterschaft bzw. in Ermöglichung von Nachkommenschaft (vgl. Q 2,223 zu den Frauen als „Saatfeld“); weil der Mann vier Frauen nicht gleichberechtigt behandeln kann, plädiere der Qurʾān – so argumentieren *liberale* Muslime – eigentl. für die Monogamie (Vielehe als soziale Einrichtung zur Absicherung der Frauen in Kriegszeiten): intentional interpretiert und vom hist. Kontext abstrahiert rufe der Qurʾān zur Gleichbehandlung der in der vorislam. Gesellschaft benachteiligten Frauen auf (Hinweis auf Khadidscha als anerkannte Handelskauffrau mit völlig unabhängigem Status in mekkan. Gesellschaft).

§ 7.3 Zum Verhältnis und Verhalten von Mann und Frau: Herrschaftsstrukturen zwischen Frau und Mann (4,34) und deren Interpretation: a mod. Interpretation betont unter Berufung auf Q 4,1 die *prinzipielle Gleichstellung*; b andere verweisen auf grundsätzl. Gleichheit bei *unterschiedlichen Aufgabenbereichen*; c andere halten an *trad. Gesellschaftsformen* als gottgewollt fest; zum *Umgang* miteinander: vor dem Hintergrund vorislam. Züchtigungspraxis schlägt Qurʾān schrittweises Vorgehen vor: innerfam. Beilegung des Streits („Gespräche“), dann Liebesentzug („meidete sie im Ehebett“), als *ultima ratio* „schlägt sie/wadribuhunna“ (4,33); zur *Verhüllung* bzw. *Kopftuch*: kein Konsens über Interpretation von 24,31 und 33,59 („ihren Schal über den Schlitz (des Kleides) ziehen“ und „ihre Reize nicht zur Schau tragen“): stehen rigoroser als auch liberaler Interpretation offen: ob *Bekennertum*, *Bewahrung heimatl. Sitte*, *Schutz vor Männern*: das Kopftuch unterstreicht - in fremder Umgebung - das Anderssein; gestiegenes Selbstbewußtsein musul. Frauen in D läßt Männer um den Verlust ihrer traditionellen Rolle als Familienoberhaupt und der damit verbundenen Privilegien fürchten (nicht nur die Töchter, auch (!) die verhätschelten Söhne – zumeist Versager in der Schule – sind Opfer patriarchalischer Strukturen und werden – als Kompensation – zu gnadenlosen Sittenwächtern ihrer Schwestern).

§ 7.4 Abschließende Bemerkungen und Fragen: Fragen: Inwieweit entspricht die Wertung der Frau als Person der persönlichen Beziehung zw. Mensch und Gott? Inwieweit erschweren Vorstellungen wie kultische Unreinheit u.ä. in Verbindung mit Rechtsunsicherheiten ein stabiles Emotionsgefüge im Sinne von Zuneigung und Liebe (weibliches Sein als latente Bedrohung männlichen Seins)? **Differenzierung:** Vorsicht vor Stereotypen (die westlich emanzipierte und die islamisch unterdrückte Frau), Vereinfachungen (vgl. die Differenzen zwischen libertärem und puritanischem Diskurs auch im Christentum) und der Generalisierung von Einzelphänomenen sowie monokausaler Ableitung neg. Phänomene aus dem Islam (vor dem Maßstab des individualisierten Frauenbildes im Westen); Beachtung z.B. der Verknüpfung von Erbvorzügen des Mannes mit dessen finanzieller Mehrbelastung sowie der seit dem 19. Jahrhundert von ReformernInnen in Gang gebrachten Innovationen; **kritische Infragestellung** v.a. biologistischer Begründungen der erb-, scheidungs- und zeugenrechtlichen Bevorzugung des Mannes („größere Gefühlsbetontheit“, „schwächere Konstitution“, „religiöses Defizit“ aufgrund von Menstruation, Schwangerschaft und Wochenbett, so u.a. Azhar-Scheich Shaʿrāwī) und der traditionell-islamischen Männertheologie (Mann entscheidet für die Frau, was ihr gut tut bzw. was gut für sie ist), aber auch der tief verwurzelten Verknüpfung von Ehre und sexueller Reinheit der Frauen (als Zeichen der *Würde der Familie*!).

§ 7.5 Literatur zum Thema (in Auswahl): C. Schirrmacher/U. Spuler-Stegemann, Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam; H.-P. Raddatz, Allahs Frauen. Djihad zwischen Scharia und Demokratie, München 2005; H. Krausen, Frauen in der islamischen Geschichte, in: *al-fadschr* 32 und 33 (1988); F. Mernissi, Geschlecht, Ideologie, Islam, München 1987; L. Pinn/M. Wehner, Haremsdame oder Kopftuchtürkin. Das Bild der islamischen Frauen in den westlichen Medien, in: Islam im Abendland, Saarbrücken 1992; W. Schiffauer, Die Gewalt der Ehre, Frankfurt 1983; Nahed Selim, Nehmt den Männern den Koran! Für eine weibliche Interpretation des Islam, München 2006; Asma Barlas, Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qurʾān, New York 2000.

Versuch einer Periodisierung der islamischen Geschichte

632-661	Zeit der orthodoxen bzw. „rechtgeleiteten“ Kalifen (Regierungssitz Medina)
661-750	Kalifat der Umayyaden (Regierungssitz Damaskus)
750-1258	Kalifat der Abbasiden und Seldschukenzeit (Regierungssitz Bagdad)
1258-1517	Mongolenzeit, Mamluken (Ägypten und Syrien)
1517-1798	Osmanenzeit und Safawiden (schiitische Dynastie)
1798-2008	Kolonialismus, Verwestlichung, Reform und Gegenreform

Zeittafel zur islamischen Geschichte bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts

632-661	Die Zeit der sog. „rechtgeleiteten“ orthodoxen Kalifen (Regierungssitz Medina)
632-634	Kalif <i>Abu Bakr</i> , sog. <i>Ridda</i> -Kriege gegen die abtrünnigen Beduinenstämme
634-644	Kalif <i>Umar</i> ibn al-Hattāb (erm. 644): nennt sich „Befehlshaber der Gläubigen“ (<i>amīr al-mu'minīn</i>); Eroberung byzantin. Provinzen von Palästina, Syrien und Ägypten sowie des Irak
644-656	Kalif <i>Uthmān</i> (erm. 656 aus Protest gegen dessen Finanz- und Personalpolitik): weitere Eroberungen im Iran und Nordafrika; dreiste Vetternwirtschaft; um 653 offizielle Redaktion des Qur'āntextes (<i>scriptio defectiva</i> , also ohne diakritische und Vokal-Zeichen!)
656-661	Kalif <i>Ali</i> (Schwiegersohn Muhammads, erm. 661): erster Bürgerkrieg (Kamelkrieg Aischas) und Abspaltung Khāriğiten (wegen Schiedsgericht mit Mu'āwiya) und Schiiten (als „religiöse“ „Partei/schia Alis“ erst nach Ermordung Sohn Husseins bei Kerbela 680 durch Yazid)
661-750	Das Kalifat der Umayyaden (Regierungssitz Damaskus)
661-680	Kalif <i>Mu'āwiya</i> , weitere Eroberungen insb. in Nordafrika (665-698)
685-732	Nach Kalifat Yazids Kalif Abdal-Malik: stellt nach zweitem Bürgerkrieg (683-692) wieder Einheit her, 691 Bau Felsendom in Jerusalem; unter Kalif al-Walīd (685-705) größte territoriale Ausdehnung; 711-732 Eroberung Spaniens, Vordringen bis Frankreich (Niederlage 732 gegen Karl Martell), im Osten bis Indus; ab 734 zunehm. soziale Unruhen und Aufstände
750-1258	Das Kalifat der Abbasiden (-1258) und die Seldschukenzeit (Regierungssitz Bagdad)
750	Erfolg der Revolution der (von pers. Nichtarabern und Schiiten unterstützten) Abbasiden
756-1031	Umayyadendynastie von Spanien (gegründet nach Flucht des Umayyaden Abd ar-Rahman)
813-833	Kalif <i>al-Ma'mūn</i> : kulturelle und wissenschaftliche Blütezeit; Einführung der „Inquisition“ (<i>mihna</i>) führt zum Streit um Grundsätze islamischer Dogmatik (Qur'ān?: „ungeschaffen“ oder „geschaffen“, so „aufgeklärte“ Mu'tazila und al-Ma'mūn) und langfristig zur Stärkung des traditionellen Lagers (vgl. das sog. „Martyrium“ des Traditionalisten Ibn Hanbal)
833ff	Kalif Mu'tasim: Gründung türkischer Leibgarde und Beginn der Abhängigkeit des Kalifats; zunehmende Auflösung des Reiches in einzelne „Fürstentümer“ (Emire)
945-1055	Iranische (schiit.) Buyiden erobern Irak: Herrschaft der Buyiden im Irak und Iran (ab 977)
969-1171	Schiitische Fatimidendynastie (Siebener-Schia) in Ägypten, Gründung Kairos
1055-1195	Seldschukendynastie im Iran und Irak (Sultanat); Zeit der christl. Kreuzzüge (-1270) : 1095 Fatimiden besetzen Jerusalem, 1099 Einnahme Jerusalems durch Kreuzfahrer, 1187 Zurückeroberung durch den Aiyubiden Saladin (1137-93: Vorbild eines „ritterl. Menschen“)
1258-1517	Mongolenzeit : 1258 Mongolen erobern Bagdad, 1250-1517 Mamlukenherrschaft in Ägypten und Syrien, Zusammenbruch des Almohadenreiches in Spanien und Nordafrika, 1492 Fall von Granada (Nasridendynastie) und Ende der islamischen Herrschaft in Spanien
1517-1798	Die Osmanenzeit und die Safawiden : 1357 Osmanen erreichen Europa, 1453 erobern Konstantinopel (unter Mehmet II, dem „Eroberer“), 1517 erobern Syrien und Ägypten; 1520-1566 Sultan Süleyman I („der Prächtige“, „der Gesetzgeber“), 1526 1. Belagerung Wiens, 1699 Friede von Karlowitz: Rückzug der Osmanen aus Europa; 1501-1722 Safawidenherrschaft (Zwölfer-Schia) in Iran; 1526-1858 Moghulkaiser in Indien (Blüte bis 1707)
Seit 1798	Kolonialismus, Verwestlichung, Reform und Gegenreform : 1798-1801 Napoleon besetzt Ägypten; 1830 Frankreich erobert Algerien; 1858 Ende des islamischen Reiches in Indien durch die Briten; 1882 Briten erobern Ägypten; 1920 „Aufteilung der islamischen Welt“ in Mandatsgebiete; 1923 Abschaffung des osmanischen Sultanats („Ende des Kalifats“); ab 1948 Entlassung arab. Staaten in die Unabhängigkeit; „Brennpunkt Naher Osten“ (Israel-Palästina; Iran-Irak-Krieg; Golfkriege; Afghanistan- und Irakkrieg); Globalisierung und Gegenreaktion.

§ 8 **Islamische Sittlichkeit und Gesetz (Scharia):** das Islamische Recht (arab. *šarīʿa* = „Weg zur Tränke“) kennt bereits eine geschriebene **Gemeinde-Verfassung** (besser: Gemeindeordnung) aus dem Jahr 622 (Auswanderung nach Medina): sie sucht „das ganze Leben des Menschen sowohl in geistiger wie in materieller Hinsicht zu regulieren“ (Hamidullah 305); Mensch verstanden als Gesamtgebilde aus „Körper und Geist“; **offenbartes Gesetz** unterstützt bzw. *erinnert* die **menschliche Vernunft** an das eigentliche Sein (Geistnatur) des Menschen; der natürliche Glaube (*imān*) bzw. die allgemeine, dem Einen Gott gegenüber gelebte Frömmigkeit (*taqwa*: Verzicht auf Anbetung von Dingen außerhalb Gottes) sind ein „Recht Gottes“ (Gottesrecht: unvergessbar ist von Gott her nur die sog. „Beigesellung“/širk anderer Götter neben Gott); Pflichten und Verbote mit Lohn und Strafe im Diesseits und Jenseits; grundlegend sind die in etwa mit den 10 Geboten gleichlautenden **12 Gebote des Qurʾān (Q 17, 23-39)**: Traditionalisten zufolge noch „besser“ als die 10 Gebote in Juden- und Christentum); islam. Sittlichkeit unterscheidet das Gute (*maʾrūf*) und das Schlechte (*munkar*); nur etwa 30 Q-verse weisen de facto **strafrechtliche** Bestimmungen auf, wobei diese meist noch ungenau gefasst und lückenhaft scheinen; manches wird durch die Propheten-Sunna expliziert bzw. damit als sanktionswürdig eingestuft, vieles jedoch hat sich erst später im Detail herausgebildet; **traditionelle Dreiteilung** in qurʾanischerseits **absolut angedrohte Strafen** („Grenzüber tretungen“), Strafen des **richterlichen Ermessens** (*taʿzīr*) und drittens Aufnahme des altsemitischen, nicht alttestamentl. (!) **Talionsprinzips** (*qisās*), mit dem der Qurʾān weitgehend die Praxis der alten Araber bestätigt; der drakonische Charakter der *hadd*-Strafen (Handabhacken, Steinigung) wird „ausgeglichen“ durch äußerst **strikte Beweisregelungen im Prozeßrecht**; die öffentl. Bestrafung im Diesseits (vgl. sog. *hadd*-Strafen für Ehebruch oder Diebstahl) ist „vorteilhaft“, insofern irdischerseits Abgegoltenes von diesbezüglichen Jenseitsfolgen befreit: d.h. wem es vergönnt ist, als Delinquent nach islam. Recht abgeurteilt worden zu sein (sei es als Mörder, Dieb, Ehebrecher etc.), tritt in dieser Hinsicht unbescholten vor Gott; Akkomodation bzw. **Anpassung Gottes an den Menschen**: verlangt nichts unmögliches = Islam als Mittelweg bzw. als Weg zur ständigen Besserung menschlicher Moral; traditionellerweise werden sämtliche Lebensfragen und Neuerungen anhand einer **Fünfer-Skala** nach dem Grad ihrer **Gottgefälligkeit** beurteilt: zw. den Extremen des **1 Gebotenen** (*fard*) und des **5 Verbotenen** (*harām*) bestehen folgende Abstufungen: **2 empfehlenswert** (aber nicht geboten), **3 indifferent** (neutral; adiaphora), **4 verwerflich** (tadelnswert, aber nicht verboten und daher auch nicht strafbar): insgesamt eher kasuist. Verständnis der Forderung Gottes (vgl. die sog. „Fatwas“ als Rechtsgutachten, an denen sich die muslimischen Adaptionsprobleme in der Moderne am authentischen studieren lassen); mit der Abschaffung des osmanischen Kalifats 1924 entfiel weitgehend der staatlich garantierte Rahmen der Scharia; obgleich häufig als „Staatsreligion“ in der Verfassung islam. Nationen ausgewiesen, ist der Islam zumeist nur *eine* Quelle der Gesetzgebung (neben Zivilgesetzgebung; von insgesamt 56 Staaten der islam. Konferenz finden sich in 28 Ländern Formen offizieller Schariagesetzgebung); selbst wenn man postuliert, daß die **Scharia** die höchste Form der Gerechtigkeit verkörpert, so kann das für den *fiqh*, d.h. die **islamische Rechtswissenschaft**, nur in abgeschwächter Form gelten: beim *fiqh* handelt es sich prinzipiell um eine **Großbaustelle**, die niemals zum Abschluß gelangt; moderne **Rechtsfortbildung** erfolgt an drei Achsen entlang: **a** Tradition eines innerislam. **Pluralismus**; **b** diverse Rechtsfortbildungsmethoden bzw. sanktionierte **Rechtsquellen** und **c** Orientierung an geschützten **Rechtsgütern** und – v.a. – am **islamischen Gemeinwohl** (*maslaha*); wichtiger Rechtsgrundsatz: der **Konsens der Gemeinde** (Muhammad: „Meine Gemeinde wird niemals in einem Irrtum übereinstimmen“): „Alles, was von Muslimen als gut angesehen wird, ist auch bei Gott gut“ (Hamidullah §321); „Was nicht der vom Propheten stammenden Gesetzgebung widerspricht, ist erlaubt und stellt ein gutes Gesetz dar“ (§326); insofern sind Sitten/Gesetze des Auslandes (als Rohmaterial) integrierbar, solange sie nicht der Scharia widersprechen.

§ 9 **Zu den Menschenrechten im Islam:** vgl. dazu das **Referat/Handout von A. Popp**; bei **Menschenrechten im Islam** handelt es sich zunächst um Rechte eines Menschen gegenüber einem anderen Menschen und nicht um Grundrechte des Individuums gegenüber Staat und Gesellschaft; dem Islam ist eine prinzipielle Eigenständigkeit des einzelnen Individuums gegenüber dem politischen Gemeinwesen eher fremd; insofern ist keine islamische Menschenrechtserklärung, auch nicht die **Kairoer Menschenrechtserklärung** (1990) frei von **Zweideutigkeiten**: Art. 24: „Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt wurden, unterstehen der islamischen Scharia“; es bleiben v.a. rechtliche **Ungleichheiten a** zwischen Mann und Frau und **b** zwischen Muslimen und Andersgläubigen; Menschenrechtserklärungen im Islam scheitern zumeist am **Prinzip des** (den Menschenrechten übergeordneten) **Gottesrechts** und dem **Vorrang der Umma** (des islam. Kollektivs) **vor dem Einzelnen** (vgl. Art. 11b); demgegenüber ist das Ziel des westlichen Menschenrechtsdiskurses eine **Universalisierung der unveräußerl. Rechte** des Menschen als *a körperliche* (Unversehrtheit), *b geistige* (Gewissens-, Meinungs- und Redefreiheit) und *c politisch-soziale* Person (gleiche Teilhabe am unparteiischem Rechtswesen und an polit. Entscheidungen).

§ 10 **Zum Islamismus:** vgl. dazu das **Referat/Handout von A. Rössel**;

§ 10.1 **Zum Islamismus als modernem Phänomen:** ungebrochene Wahrnehmung der Muslime = Geschichte als eine mit Muhammad begonnene **Erfolgsgeschichte**, die gegen westliche Hegemonialbestrebungen verteidigt werden muß; die Wurzeln des „Feindbildes Westen“ liegen in den Jahrhunderten der Kreuzzüge, der Reconquista, des Kolonialismus und der christlichen „Heidenmission“ (als Symbole für die Expansion des Westens); **Komplex der Rückständigkeit** (seit 1798: Napoleon erobert Ägypten), d.h. einer geistigen, kulturellen und bildungsmäßigen Unterlegenheit, Gefühl der Unterdrückung/Ausbeutung durch sog. christliche Mächte; nährt einen **Minderwertigkeitskomplex**; es kommt aber im sog. **Reformislam** (al-Afghānī, Abdūh) und durch den **Islamismus** zu einer **Renaissance**: Al-Afghānī (1838-1897), traumatisiert von der brit. Brutalität in Indien (Ostindien-Kompanie) und der Heuchelei der Briten (predigen die Ideale der Aufklärung und unterdrücken die nationale Selbstbestimmung) versteht er den Islam im Sinne einer **soziopolit. Ideologie** als die dem Westen überlegene **Zivilisation**: Ideale wie soziale Gleichheit und Wissensstreben keine Errungenschaften des Westens, sondern der Umma.

§ 10.1 Zum Islamismus als modernem Phänomen (Fs.): hauptverantwortlich für den Niedergang sind nach Afghānī die ^c*Ulamā* (Rechtsgelehrten) als selbsternannte Hüter des Islam; **Muhammad Abdūh (1849-1905)** fordert als begeisterter Schüler Al-Afghānīs die Rückkehr zu den *unverfälschten Werten der frommen Ahnen* (*salaf*) und damit die Befreiung des Islam von der traditionalist. Deutung der Rechtsgelehrten; Gründung der sog. *Salafiyya-Bewegung* (heute aufgeteilt in gemäßigte und radikale Salafisten); **Hasan al-Banna (1906-1949)**, Gründer der „Muslimbrüder“, will, beeinflusst von Afghānī und Abdūh, Lasterhaftigkeit, Säkularismus und Apartheid überwinden durch eine „*Islamisierung der Gesellschaft*“ (Ideale der Gleichheit und sozialen Gerechtigkeit); als erste *islamisch-sozialist. Massenbewegung* (Islam als universale Ideologie) erfolgreicher als Panislamismus und Panarabismus, jedoch noch apolitisch (Reform des Staates durch Veränderung des Einzelnen); Radikalisierung; nach gescheitertem Mordanschlag auf den ägypt. Staats- (und Armee)chef Nasser als Organisation zerschlagen und Aufnahme in Saudi-Arabien (!!); **Sayyid Qutb (1906-1966)** als Vordenker des *islamischen Radikalismus*: Journalist, 1948 für *2 Jahre in den USA*, um das Bildungssystem kennenzulernen; kehrt entsetzt über den Mangel an Verantwortungsbewußtsein und über die materialist. Einstellung und Rassendiskriminierung (den Grund dafür sieht er in der Trennung der Religion vom gesellschaftl. Leben!) zurück nach Ägypten; wird Leiter der Propaganda-Abteilung der Muslimbrüder; 1964 Programmschrift *Wegzeichen* (*maʿālīm at-tarīq*: „den Usurpatoren die Macht entreißen und sie an Gott zurückgeben“): alleiniges Gesetz = Scharia; Verschmelzung irdisches und himmlisches Reich; nach Attentatsversuch gegen Nasser verhaftet und 1966 hingerichtet („Märtyrer“); radikale Mitglieder finden Zuflucht im *Königreich Saudi-Arabien*: dort bildet der *Wahhabismus* (eine *ultrakonservative, puritanische Ideologie*) die Staatsdoktrin; durch Gottesgeschenk Erdöl Verwestlichung des Königshauses; als Alibi finanzielle Unterstützung des weltweiten Wahhabismus (Qurʾanschulen, Literatur etc.); saudische Dissidenten („al-Qāʿida“ = die Basis) erheben sich gegen die (korrupte und degenerierte) saudische Königsfamilie mit dem Ziel der Befreiung der „heiligen Stätten“ bzw. Arabiens von westlichen Usurpatoren.

§ 10.2 Zum Islamismus als Oppositionsbewegung: das Phänomen des *Islamismus* ist in der Forschung bislang erst in den Anfängen erkannt: *politisch* war der Islam immer, als *politisierte Bewegung* ist der Islamismus zunächst zu verstehen als innerislamische Oppositionsbewegung gegen den Islam des Establishments (er wies so zunächst die Verwerfungen bzw. die Funktionsmängel der islamischen Gesellschaften auf); zugleich ist der Islamismus eine Form der Angstbewältigung bzw. eine *Bewältigung des Modernisierungsdrucks* bzw. der seit 1798 andauernden politischen, kulturellen und wirtschaftlichen *Vorherrschaft des Westens* (insbesondere die USA stehen für eine Globalisierungsdynamik, in der die Muslime selbst auf der Strecke zu bleiben meinen; die bestehenden Verletztheiten wurden zudem durch unsensible Machtpolitik weiter vertieft); das *Trauma der Islamisten* ist gewissermaßen der Triumph der „Falsch-Gläubigen“: sie erfahren das Gegenteil dessen, was die Welt dem Islam als vollkommene Menschheitsreligion eigentlich schuldet, und suchen die Schuld nicht nur, aber eben auch bei den (vom Westen von ihrer eigenen Religion entfremdeten) „ungläubigen“ Muslimen: neben den *gemäßigten bzw. missionarischen Islamisten*, die unter Absehung von Gewalt eine Verwandlung der muslimischen Gesellschaften anstreben, stehen die zur Gewaltanwendung (auch gegen „ungläubige“ Muslime) bereiten *radikalen Islamisten*, die glauben, allein mit einem großen Befreiungsschlag (vgl. den 11. September 2001) ihrer Religion wieder die gebührende Weltgeltung verschaffen zu können (angesichts ihrer simplifizierenden und plakativen Feind- und Haßbilder ist es erstaunlich, daß diese extremist. Kräfte innerhalb des Islam noch eine verschwindend geringe Minderheit bilden); diese Entwicklungen zwingen den „Westen“ dazu, deutlicher die Realität arabischer Länder (als „Verlierer“) im Globalisierungsprozess wahrzunehmen; es heißt oft, das spezifische am Islam sei der organische Charakter der Religion, die *Verschmelzung von Diesseits und Jenseits* in der Lehre von *dīn wa dunya* (*Religion und Diesseitigkeit*); daß beides nicht auseinandergerissen werden darf, gilt allerdings auch für den christlichen Glauben, dessen Anspruch ebenso das ganze Leben, und eben nicht nur den privaten Bereich umfasst; das Problem mit den Islamisten liegt darin, daß sie diese Lehre *dīn wa dunya* deformieren, in dem sie aus ihr unzulässigerweise die politische Lehre *dīn wa dawla* (*Einheit von Religion und Staat*) machen; Verfechter eines solchen Herrschaftsmodells sprechen sich stark gegen die Durchsetzung von Menschenrechten aus, diskreditieren die *Menschenrechtskonventionen als westliche Erfindung*, die dazu dient, die islamische Welt zu unterjochen.

§ 11 Zur Lehre vom Dschihad und zum sog. „Heiligen Krieg“ vgl. das Referat/Handout von M. Schneider: der vielzitierte und fälschlicherweise mit „Heiligem Krieg“ übersetzte Terminus *Dschihad* (arab. *ǧihād*) bedeutet zunächst „Anstrengung, Einsatz, Bemühung“ („auf dem Wege Gottes“ *fi sabīli llāh*) zur Durchsetzung des Islam im eigenen Leben und in der Gesellschaft und wird traditionell in der Theologie differenziert in einen *großen ǧihād* bzw. unmilitärischen Kampf gegen die eigene Triebseele zur Erlangung moralischer Reinheit (!) und einen *kleinen*, einen militärischen Einsatz implizierenden *ǧihād* als Selbstverteidigung der islamischen Gemeinde/Welt gegen Bedrohung von außen (vgl. Sure 9,24; 9,81); wann nun eine solche Bedrohung gegeben ist, das war und ist vielfältiger Interpretation offen (!); grundsätzlich gehört dieser militärisch verstandene kleine *ǧihād* nicht zu den Säulen des Islam (Dschihadisten hingegen werten ihn als „6. Säule des Islam“) und darf nur in einer *äußersten Notsituation* ausgerufen werden; radikale Islamisten greifen nun vermehrt auf den militärischen Sinn von *ǧihād* zurück und versehen jeden Befreiungskampf, jeden Selbstmordanschlag oder revolutionären Umsturzversuch zur *religiösen Legitimation* mit dem Etikett *ǧihād*; obwohl der Selbstmord vom Qurʾān her als Verbrechen gebrandmarkt wird, fällt es ihnen nicht schwer, in ihrem gegen die „Ungläubigen“ (zunächst nur gegen Besatzer, nicht gegen Zivilisten) gerichteten Kampf einen solchen pseudoreligiös zu rechtfertigen: bei Aktionen gegen Tyrannei ist auch der (willentlich gesuchte und herausgeforderte) Märtyrertod erlaubt: als „militärische Operation“, nicht als Selbstmord (vgl. Q 47,4-6; 3,169 und den ägypt. Azhar-Gelehrten Jussuf al-Qaradāwī); die islamische Märtyrer-Vorstellung unterscheidet sich von der christlichen wesentlich dadurch, daß nicht nur der *passiv* für seinen Glauben *Duldende*, sondern auch der *aktiv sich Einsetzende und Kämpfende* zum Märtyrer werden kann, wenn er im „Einsatz“ sein Leben opfert (vgl. Q 47,4-6; 3,169).

§ 1 Zu „Weltreligionen und Weltethos“ (Projekt, Erklärung u.a.) vgl. das Referat und das Handout von V. Gentner.

§ 1.1 Zum „Projekt Weltethos“ und Hans Küng: 1990 „Projekt Weltethos“, 1993 Verabschiedung der maßgeblich von Küng formulierten „Erklärung zum Weltethos“ auf dem Parlament der Weltreligionen in Chicago (100 Jahre nach dem *Weltparlament der Weltreligionen* vom 15. Mai bis 28. Oktober 1893: „The World’s Parliament of Religions“ als Nebenschauplatz der Weltausstellung in Chicago; Motto: „to unite all religions against all unreligion“; vielbeachtete Rede des Hindu-Missionars Swami Vivekananda; vgl. Stip4); 1995 Stiftung Weltethos; Küng lehrte von 1980-1996 als fakultätsunabhängiger Professor an der Uni Tübingen; zuvor 17 Jahre lang Prof. der Dogmatik und der ökumenischen Theologie; zentrales Anliegen des „Projekts Weltethos“: in einer zunehmend *ethisch orientierungslosen Welt* wieder verbindliche Normen formulieren, als Antwort auf die Herausforderungen des 21. Jh.: „sofern es sich sowohl gegen den postmodernen moralischen Relativismus als auch gegen den moralischen Pessimismus (es nützt doch alles nichts) wendet ... Religionen können heilsame Quellen friedlichen Zusammenlebens sein“ (vgl. Küng in: „Erkennen, was uns ein“, Interview 9/98).

§ 1.2 Zu den unverrückbaren Weisungen der „Erklärung zum Weltethos“ (in Auszügen): 1 Verpflichtung auf eine **Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben**: du sollst nicht töten, *hab Ehrfurcht vor dem Leben*: „wir sind alle in diesem Kosmos miteinander verflochten und voneinander abhängig ... jede Religion soll der anderen Toleranz, Respekt, gar Hochschätzung entgegenbringen“; 2 Verpflichtung auf eine **Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung**: gegen ungerechte gesellschaftliche Strukturen ... Profitgier ohne Grenzen ... weil: du sollst nicht stehlen. *Handle gerecht und fair*. Kein Weltfrieden ohne Weltgerechtigkeit!; 3 Verpflichtung auf eine **Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit**: gegen ideologische Propaganda, Repräsentanten von Religionen, die Menschen anderer Religionen als minderwertig abqualifizieren ... weil: Du sollst nicht lügen, *rede und handle wahrhaftig* ... Es gibt keine Weltgerechtigkeit ohne Wahrhaftigkeit und Menschlichkeit!; 4 Verpflichtung auf eine **Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau**: wegen „verdammenswerter Formen der Patriarchalismus, der Vorherrschaft des einen Geschlechts über das andere“: denn: Du sollst nicht Unzucht treiben, *achtet und liebet einander!*

§ 2 Weltreligionen und Weltethos: 2.1 Hinduismus und Weltethos

§ Pro: vgl. die Einheit von *Atmān und Brahman* im Vedanta-Hinduismus sowie das Prinzip des Lebens (*vaitanya*) als das gleiche in allen Menschen; fünf allgemeine, kastenübergreifende **Grundpflichten** (decken sich im wesentlichen mit der 2. Tafel der 10 Gebote): Gewaltlosigkeit (*ahimsa*); Wahrhaftigkeit (*satyam*); Nichtstehlen (*asteyam*); Reinheit und Sinneszügelung (*nigraha*): als die Quintessenz von *Dharma*; es gilt, das **Gesetz der Vergeltung** (*karma*) durch *sittliche und rituelle Entsprechung des Dharma* zu „lenken“; Verständnis des Hinduismus als *sanātāna dharma* (die „ewige Religion“ bzw. Universalreligion); vgl. die *Baghavadvita-Ethik* und den Aufruf des Vishnu-Avatars *Krishna* zu *dharmagemäßigem Handeln*: „Erfülle deine Pflicht in der Welt, aber verfall ihr nicht“ (vgl. kantsche *Pflichtethik*); *dharma* als Verschränkung der kosmischen, kultischen und *ethischen* Dimension (alles hat seinen Dharma, seine Gesetzmäßigkeiten, seine Funktion).

§ Contra: **Kastenzugehörigkeit** durch Geburt: Brahmanen, Kshatriyas, Vaishyas und Shudras (soll anderen Kasten gehorchend dienen); Zugehörigkeit zur Kaste auch als Folge von Schuld und Sühne aus einem früheren Leben: im Kastenwesen spiegelt sich *nicht nur eine soziale*, sondern auch eine *metaphysische und sittliche Rangordnung*; insgesamt gehen alle hind. Richtungen in den letzten ethischen Konsequenzen konform; dabei deutliches Übergewicht des **Kollektivs** über das Individuum (vgl. insb. auch die Problematik fehlender Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern); seine Identität findet der Hindu in der Regel (!) innerhalb der eigenen *sozialen Gruppe* (Familie, Kaste, Herkunftsregion etc.).

§ 2.2 Buddhismus und Weltethos

§ Pro: Sittlichkeit im achtgliedrigen Pfad: 3. **Rechtes Reden** (keine Lüge, Verleumdung); 4. Rechtes **Handeln** (Unterlassung des Tötens, Stehlens und der Unzucht); 5. Rechtes **Leben** (Lebensunterhalt, richtiger Beruf); neben der Mönchsregel (*vinaya-pitaka*) die Laienethik (*upasaka-sila*) mit **fünf Grundweisungen** (*panca-sila*): nicht töten, stehlen, keine Sinneslust, keine Lüge, kein Sich-Berauschen; Grundkonstituenten buddhist. Ethik: **Nichtverletzen** (*ahimsa*) und **Achtsamkeit** (*sati*); Ethik des Theravada/Hinayana: jeder hat für sich den Samsara-Strom zu überwinden, ist sein eigener Buddha = Individualismus des (ursprünglichen) Buddhismus: der pädagogische Impetus Buddhas zielt also letztlich auf die **autonome, von anderen Größen unabhängige Persönlichkeit**; Ablehnung nicht nur der besonderen Brahmanengeburt, sondern auch des starren Kastensystems; Anempfehlung eines *sittlichen Lebenswandels*: da es keinen Gott gibt, der Gebote erlassen hat, sind die buddhistischen Gebote reine Sittengebote; der einzige Unterschied zwischen den Menschen besteht im Grad der **Erkenntnis/Überwindung des Begehrens**; im Mahayana-Buddhismus geht das Heil nicht von einem Weg der Selbstvervollkommnung, sondern von den *Bodhisattvas* aus: **Anrufung, Treue und Hingabe** ihnen gegenüber (bes. im sog. **Amida-Buddhismus**, wo die eigenen Werke der Vervollkommnung nahezu vollständig zurücktreten gegenüber der Gnade und Liebe des Amida-Buddha); statt strenger Selbstdisziplin stehen die **Verdienste der Bodhisattvas** und das „gute Handeln“, also das Ethische im Vordergrund: zum Wohle anderer Menschen tätig werden (auch Nicht-Buddhisten); Liebe (übertrifft „alle anderen verdienstlichen Werke“; Itivuttaka 27); andere Religionen als wertvolle, wenn auch unvollkommene **Vorstufen der von Buddha verkündeten höchsten Weisheit**; eine Dogmatisierung und institutionelle Erstarrung ist nicht in dem Maße erkennbar wie zum Teil in anderen religiösen Traditionen (ein Blick ins buddhist. Asien zeigt freilich, daß dies kein Wesenszug des Buddhismus per se ist: anders als unter den günstigen aktuellen Bedingungen im Westen finden sich diese im asiatischen Buddhismus durchaus); insgesamt, tendentiell zumindest, Übergewicht des **Individuums** über das Kollektiv (!); nicht von ungefähr bilden Angehörige des Buddhismus einen hohen Prozentsatz bei den im „Projekt Weltethos“ Engagierten.

§ 2.3 Chinesischer Universalismus und Weltethos

§ **Pro: Konfuzianismus und Daoismus** durch ‚*Diesseitigkeit*‘ charakterisiert, durch die *Harmonie zwischen Mensch und Natur*, Mensch und Welt, dem Sichtbaren und Unsichtbaren; chin. Sittlichkeit gründet in der Idee einer *immanenten Ordnung*, die den Kosmos mit dem Menschen verbindet: eth. Handeln heißt dementspr., die im Menschen angelegte Fähigkeit zum Guten zu entwickeln und *sich in die Ordnung der Welt einzufügen*: im Konfuzianismus (fordert soziale Verantwortung und moral. Vorbildlichkeit) Ordnung der Gesellschaft (!) durch *fünf Grundpflichten* (Liebe, Gerechtigkeit, Geschlechtertrennung, Achtung vor dem Alter, Treue; beachte das zugrundeliegende *hierarchische* Denken) und Verwirklichung der *drei Tugenden* (Weisheit, Menschlichkeit, Tapferkeit); eher Moralphilosophie: der „edle“, auch politisch engagierte Mensch und das jeweilige Entgegenbringen einer inneren *Menschlichkeit (ren)* im Rahmen äußerer Verhaltensnormen (*li*); polit. Herrschaft (primär soziale Funktion) ist der *moralischen Zweckbestimmung des Menschen* verpflichtet: konfuzianische Ethik unterscheidet sich in ihrer *Bezogenheit auf die Gesellschaft* von der buddhist. Aszetik, aber auch von den Praktiken des Daoismus; Hauptanliegen daoist. Ethik ist *Harmonie* zwischen Welt (Natur) und Mensch; auch hier: der ideale Mensch stört die Natur nicht, aktualisiert die Haltung des „Nicht-Eingreifens“ (*wuwei*) = „natürliche Moralität“ bzw. „ethischer Naturalismus“; insgesamt: die einzige, den Menschen zur Befolgung der Sittengesetze veranlassende Autorität ist das *Moralgefühl* (Schulung durch Meditation); starke synkretistische Tendenz mit großer Toleranz: dieselbe Person kann *gleichzeitig verschiedenen Religionen angehören*, also Konfuzianer, Daoist, Buddhist oder Shintoist und Buddhist zugleich sein (für den Eintritt in ihre Gemeinde ist das Aufgeben einer and. Religion *nicht* erforderlich; Christen sehen darin eine Hauptgefahr für die Ausbreitung ihrer Kirche); für den Weltethos nach Küng nur hilfreich ein „vom Beamtentum entstaubter ursprünglicher Konfuzianismus, der [...] die wahre Menschlichkeit aufrecht erhält“ bzw. ihn als Teil einer Gemeinschaft betrachtet.

§ **Contra:** im Konfuzianismus *Priorität der Gesellschaft bzw. des Kollektivs* gegenüber dem Individuum (abgeschwächt durch den Daoismus: hier eher des Individuums): Vorrang kollektiver Rechte gegenüber individuellen Rechten; Unterordnungsverhältnisse (Gehorsam und Fürsorge); zudem ist die Würde des Menschen primär eine *soziale Eigenschaft*, muß erst erworben werden, ist keine ausdrückl. Wesensbestimmung des Menschen (dies restringiert eigenständiges eth. Handeln!).

§ **2.4 Christentum und Weltethos:** vorbehaltlose (von jeglicher Religion/Kultur/Rasse absehende) *individuelle Würde* des Menschen als *Ebenbild Gottes*; insgesamt starke *Normenrelativierung* durch das *Liebesgebot* (singulär in den Weltreligionen: „die Liebe als Erfüllung des Gesetzes“ Röm 13,10) als wesentl. Beitrag für eine *normative Ethik*; eigentliche Grundlage christl. „Moral“ bzw. des christl. Ethos ist *nicht* der Dekalog, nicht einmal das Liebesgebot, sondern der Glaube an den dreieinigen (d.h. sich dem Menschen in Christus *vorbehaltlos* zusagenden und ihm im Geist gegenwärtigen) Gott; normative Ethik muß gegenüber der Gefahr einer Moralisierung ist bewußt auf dieses *befreiende Evangelium* hin transparent zu machen (vor allem Gebot steht Gottes *An-Gebot*); eth. Weisungen durch/in Christus radikalisiert und konkretisiert.

§ 2.5 Islam und Weltethos

§ **Pro:** grundlegende ethische Weisungen sind die in etwa mit den 10 Geboten gleichlautenden *12 Gebote des Qur’ān* (Q 17, 23-39); islam. Sittlichkeit als Weg ständiger Besserung menschl. Moral mit Kritik am Asketismus (mönchischer Ethik) und einem eher kasuistischen Verständnis der Forderung Gottes (vgl. *Fünfer-Skala* gebotenen bzw. verbotenen Handelns); Richterschaft Gottes läßt gegenwärtiges Leben in der Welt als „Prüfung“ verstehen (pos. Auswirkungen im Blick auf den Umgang mit der Schöpfung bzw. ökolog. Fragen, mit wirtschafts- und wissenschaftsethischen Problemstellungen usw.).

§ **Contra:** stark von einem *theoret. Monotheismus* geprägter *Offenbarungsglaube* (!) mit einer gewisse Anbetungsformen radikal ausschließenden Frömmigkeit (vgl. „Beigesellung“/širk als unvergebbare Sünde); eher problemat. Verhältnisbestimmung zu Nichtmuslimen (wenn auch Differenzierung zw. „Heiden“ und „Buchgläubigen“); Prinzip des (den individuellen Menschenrechten übergeordneten) *Gottesrechts* und des *Vorrangs der Umma* (des Kollektivs) vor dem Individuum.

§ **2.6 Religiöser Ethos und Weltethos:** im interreligiösen Dialog um einen Weltethos gilt es *spezifische theol. Positionen* bzw. *theol. Prämissen* mitzubedenken; Ethik bzw. ethisches Handeln beschränkt sich nicht auf bloße Prinzipien oder Haltungen: das jeweilige Ethos einer Religion hat auch zahlreiche und detaillierte *konkrete Normen* entwickelt (vgl. die islamische Scharia); die *unterschiedl. Gewichtung von Normen* (nach Kultur und Rel.) ergibt sich aus dem jew. Menschen- und Gottesbild (so läßt die grundsätzl. Vernunft Einsicht in die Notwendigkeit des *Tötungsverbotes* durchaus die Frage offen, inwieweit ein Religionskrieg, Todesstrafe u.ä. zulässig ist; vgl. z.B. die Apostasie im Islam); nur eine *lebendige*, d.h. ihre Begrenztheit nicht verkennende *Norm* kann letztlich *lebensdienlich* sein; die allg. verbindl. Anerkennung eines Konsenses in ethischen Prinzipien garantiert noch *keinen Konsens in der Konkretion*: so hat in gewissen Kulturen (vgl. Universalismus, Islam u.a.) aufgrund spezifischer Menschen- und Weltbilder die Wahrung des „Gesichts“ eine viel bedeutendere Rolle als grundlegende eth. Prinzipien (vgl. z.B. die Zulässigkeit einer Notlüge), in unterschiedl. Weltbildern haben Leid, Nächstenliebe und Toleranz einen ganz unterschiedl. Stellenwert; auch das abstrakte eth. Kriterium des *Guten* impliziert noch keinen Konsens darüber, was im Einzelnen tatsächlich als „gut“ verstanden wird; dies deshalb, weil eth. Normen immer *innerhalb einer Kulturgemeinschaft gebildet und weiterentwickelt* (bzw. durch Tradition und Erfahrung erhärtet) werden (gleichsam als „geronnene Erfahrung“); „menschenwürdiges“ Leben ist ausgerichtet und orientiert am Selbst- und Weltverständnis des Menschen, der wiederum in strukturierte Wirklichkeit eingebunden ist; insofern gründet Ethik bzw. ein spez. Ethos in bestimmten *weltanschaul. und theol. Voraussetzungen* (bzw. in bestimmten Menschen- und Weltbildern): allein der konfliktfähige Austausch darüber (nicht die Abstrahierung davon) ermöglicht ein tieferes gegenseitiges Verstehen; dies impliziert die Notwendigkeit einer eingehenden *Reflexion metaethischer Fragestellungen* (welche Art von Menschenwürde, Glaube, Vertrauen, personaler Beziehung, Solidarität, Barmherzigkeit und Gnade Gottes, Hingabe und Liebe des Menschen etc.?).

§ 3f Zum Interreligiösen Dialog und dessen (kirchl.) Praxis vgl. das Referat/Handout von L. Braukmüller

§ 3 Renaissance der Religion und Notwendigkeit des Dialogs: *weltweite Renaissance der Religion* (vgl. die religionswiss. Rede vom Menschen als sog. *homo religiosus* mit einem tief verwurzelten Bedürfnis nach Spiritualität und Transzendenz; teilweise noch gefördert durch die Wissenschaften, die, je länger je mehr sie in die Geheimnisse der Natur eindringen, um deutlicher mit der Rätselhaftigkeit des Seins bzw. des Kosmos konfrontieren); dem rabiaten Atheismus der Fortschrittsdenker von einst folgt die „*Rache Gottes*“ (so ein Buchtitel von Gilles Kippel) in Gestalt aggressiver Glaubenskämpfer, welche die (durch, wie sie sagen, Dekadenz und Amoralität gefährdete) Gesellschaftsordnung auf ein sakrales Fundament stellen wollen (vgl. in Buthan: Buddhisten und Hindus; im ind./pakistan. Kaschmir: Muslime und Hindus); Phänomen der Entsäkularisierung der *großen Weltkulturen und -religionen*; vgl. dazu Samuel Huntington (durchaus problemat., weil von monolith. Kulturen ausgehende) Rede vom *clash of civilizations* („*Kampf der Kulturen*“) und die von ihm gestellte Frage, wer in der modernen Begegnung wen *beherrschen* wird und welche Wahrheit dieser Herrschaft zugrundeliegt; die christl. Kirchen staunen über die Reaktualisierung der Religion, reagieren allerdings oft hilflos auf die *strukturelle Individualisierung des Glaubens* und die *Auflösung der trad. Glaubensmilieus*; die Besinnung auf den Dialog reagiert auf die *Fragmentierung des Lebens- und der Sinnbezüge* in den Gesellschaften, auf die Infragestellung großer Entwürfe und Visionen.

§ 3.1 Kirchliche Positionen zum interreligiösen Dialog: Römisch-katholische Kirche

1965 II. Vatikanisches Konzil: Erklärung *Nostra Aetate* (NA 3) und Dogmat. Konst. *Lumen Gentium* (LG 16): Anknüpfung an die Lehre der Kirchenväter vom *Logos spermatikos* und die darin implizierte *Erfüllungstheorie* (vgl. K. Rahners „anonymes Christentum“ und Louis Massignon): „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. In aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die ... nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“: die Kirche erkennt damit die erlösende Bedeutung von Religionen und Kulturen an, auf die sie sich *dialogisch* beziehen muß.

1999 Enzyklika „Redemptoris Missio“ (RM, Papst Johannes Paul II): nimmt die Neufassung des Missionsbegriffes (im II. Vat., aber insbesondere im apost. Schreiben „Evangelii nuntiandi“: Mission als „Weltzuwendung Gottes“) wieder zurück, spricht ausdrücklich und deutlich von *Mission „ad gentes“* (an die Völker) und verankert den Dialog im dritten Glaubensartikel (Heiliger Geist); interpretiert das II. Vat. Konzil die Religionen noch als „(außer)ordentliche Wege“ zu Gott und glaubt, andere Menschen als „anonyme Christen“ verstehen zu können, wird dieser Weg in RM verschlossen („Dialog geführt in Überzeugung, daß die *Kirche der eigentliche Weg des Heils* ist und sie allein im Besitz der Fülle der Heilmittel ist“, RM 55). „Dominus Iesus“ 2000 (Glaubenskongr., Ratzinger) führt diesen *In-/Exklusivismus* nochmals konkreter aus.

§ 3.2 Evangelische Positionen: EKD, Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) u.a.

1971 Bildung ÖRK-Abteilung für „Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“ (Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies): behandelt Probleme der Religionen nicht mehr wie bisher in der Kommission „Weltmission und Evangelisation“, sondern in eigenständiger *gleichwertiger Institution* (vgl. H. Margull, S. Samartha).

1977 Weltmissionskonferenz (Chiang Mai): fordert „dialogue in community“: d.h. den Dialog im gelebten Leben und des gelebten Lebens; man versteht sich mit den anderen Religionen auf einer „*gemeinsamen Pilgerschaft zum letzten Ziel*, indem wir aufeinander hören und uns mitteilen in der unendlichen Suche nach dem Absoluten und der Wahrheit“ (Ziele: gemeinsame Werte leben und fördern; religiöse Werte erhalten und leben; gemeinsame Projekte u.a.).

1991 Evang. Kirche in D (EKD): Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“: *Dreiklang von Mission (Geist), Dialog (Sohn) und Konvivenz (Vater)*: Heiliger Geist macht zu Zeugen (*Mission*), Jesus begründet *Dialog* und der Vater steht aufgrund seines welterhaltenden Handelns für die *Konvivenz* (Hilfs-, Lern- und Festgemeinschaft: gemeinsames Feiern bzw. Besuche der religiösen Feste); auch Religionen gehören zu Gottes Welthandeln.

1996 Lutherischer Weltbund (LWB; gegründet 1947 in Lund, Schweden, ca. 63 Mill. von 66 Mill. Lutheranern): Konsultation „Andere Religionen aus theologischer Sicht. Auf dem Weg zu einer christlichen Theologie der Religionen“ (Bangkok 10.-13. Juli 1996), Genf 1997; *luth. Beitrag* zum Dialog: „gerade eine Christus-zentrierte Evangelisation führt uns auf den Weg zum Dialog mit Menschen anderer Religionen“; **Dialog Buddhismus:** „Gott ist bei unseren buddhist. Nachbarn bereits gegenwärtig, und als Gottes Menschen, die in der Kirche Christi berufen werden, sollen wir auch bei ihnen präsent sein“ (51); Schwerpunkte: Verständnis des Lebens: Vergänglichkeit (*anicca*), Leiden (*dhukka*); Nichtwesenheit (*anatta*): Verbindung mit *Selbstentäußerung Christi* (als Nicht-Ich bzw. *anatta*) und dem Kreuz Christi als Verkörperung der Tiefe des Leidens (*dhukka*); Zustand des Menschen (*Buddha-Wesen*) verbinden mit christl. Auffassung von *imago dei* (der Gottesebenbildlichkeit); Dialog zwingt zu stärkerer Entfaltung einer „*Christologie von unten*“; **Dialog Hinduismus:** Momente wie Begehren als Grundursache des Leidens verbinden mit christl. Formstrukturen; neben *Kritik* an gegenwärtigen Erweckung des Neo-Hinduismus (Politisierung der Religion; Christen aus Dalithintergrund als „Unreine“, Anspruch wesensmäßiger Gleichheit aller Religionen) Betonung von *Gemeinsamkeiten* zur *bakhti*-Frömmigkeit („bakhti“ = Teilhabe, Hingabe an Gott; Gnadenerlösung; hier begegnet Jesus als *avatar* bzw. tatsächliche Verkörperung des Göttlichen in konkreter Gestalt; ind. Theologen versuchen, CT als einen *bakhti-marga* zu interpretieren); notwendig das krit. Gespräch über die Beziehung zwischen göttl. Gnade und Karma; **Dialog Islam:** Vermeidung, „falsch Zeugnis gegeneinander zu reden, falsche Gerüchte übereinander zu verbreiten und sich gegenseitig zu schaden“ (157) und Bemühung um „direkte Begegnung mit Menschen“ (158); ansetzen bei Schöpfungstheologie (nicht Christologie): d.h. beim Auftrag zur Bewahrung der Schöpfung; Themen gemeins. Relevanz: Stellung der Frau, Spiritualität, Menschenrechte, Integrität/Würde des Individuums, Religionsfreiheit.

1996 LWB „Andere Religionen aus theologischer Sicht“ (Forts.): Betonung der positiven Rolle der Religionen für „sinnvolles und geordnetes Leben“ (211); Bedingungen christlicher Praxis des Dialogs: a. Bekenntnis zur universalen Wirksamkeit von Gottes heilbringender Beziehung zu allen Menschen in JC; b. Anerkennung der **Integrität anderer Religionen im Blick auf deren eigene Ziele**; c. Erkennen eines gemeinsamen Bereiches, der eine tiefere Beziehung möglich macht (Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit; Dankbarkeit; moralische Verantwortung etc.); **Methode des Dialogs:** „Unsere Methode ist unsere christliche Beziehung zu Andersgläubigen, und diese Methode muß einfach den Geist Christi widerspiegeln“ (243); „induktive Christologie“: „in Jesus Christus begegnen wir Gott als dem verletzbarsten unter uns, dem ungeschützten Gott“.

1997 Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz: geht in der Diskussion aus von einer nicht mehr weg zu diskutierenden **Pluralität** und verweist in einem multireligiösen Europa auf die Notwendigkeit des **Respekts voreinander, des Vertrauens ineinander und des Verständnisses füreinander**“ (Arbeitsdokument „Versöhnung“, Genf 1997).

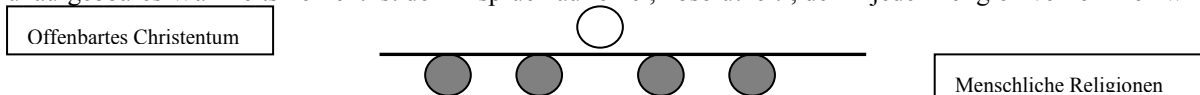
2003 EKD-Text 77: Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen (Theologische Leitlinien; Kammer für Theologie der EKD); Fremdheit und Eigenheit akzeptieren; Kriterium ist „das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders“ (2); Religionen haben „dunkle Seiten“ und „unbestreitbaren Reichtum“ (5); **Grundkriterium: gemeins. Menschsein**; „Religion“ als „ständiges Unterscheiden von Gottes und menschl. Handeln“ (10); Wahrheit als **Ereignis**, „das rettet und heilt“ (14).

2006 ÖRK „Ökumenische Erwägungen zum Dialog und zu den Beziehungen mit Menschen anderer Religionen“ (30 Jahre Dialog und „Leitlinien“): Punkt 10: **Bedeutung des ‚gemeinsamen Menschseins‘ vor Gott** „Die Erde ist des Herrn“ (Ps 24,1), Gott der „Gott aller Völker“ (2 Mose 19,5); Punkt 11: der „**Ambiguität** religiöser Ausdrucksformen bewußt sein“; religiöse Tradition „keinesfalls immun gegenüber Torheit, Boshaftigkeit und Sünde“; das „**Wirken des Geistes entzieht sich** unseren Definitionen, Beschreibungen und Grenzen“; Punkt 17: „Die **Erlösung gehört Gott**. Wir wagen es daher nicht, andere zu verurteilen“, Punkt 23: „Im Dialog streben wir nach **gegenseitiger Achtung** ... Dialogpartner haben die **Pflicht**, die jeweils anderen Partner ihr Verständnis des eigenen Glaubens darlegen zu lassen und ihnen zuzuhören“.

§ 3.3 C. Ratschows Analogie-Modell (als Grundlage von LWB und EKD): A Relationsbestimmung der **Analogie**: analogisierbar sind Religionen auf das *formale Daß des Hervortretens* eines Gottes bzw. seiner Äquivalente; nicht analogisierbar bezüglich dessen, was die jew. Rel. *inhaltlich* besagt; B theol. Unterscheidung zw. **Heilshandeln und Welthandeln Gottes**: schlechthinnige *Verborgenheit Gottes in seinem Welthandeln* und *relative Verborgenheit in seiner Offenbarung*.

§ 4 Religionstheol. Paradigmen: in der religionstheol. Debatte der Gegenwart hat sich ein Klassifizierungsschema durchgesetzt, welches drei **Modelle der Relationierung** zwischen CT und nichtchristl. Religionen unterscheidet: **Exklusivismus** (gibt nur eine wahre Religion), **Superiorismus/Inklusivismus** (gibt mehrere wahre Religionen, aber eine Religion ist in ihrer Wahrheit den and. überlegen) und **Pluralismus** (gibt mehrere wahre Religionen, ohne daß eine von ihnen anderen überlegen ist).

§ 4.1 Exklusivismus (früher Karl Barth, Hendrik Kraemer): klass. Beispiel für Exklusivismus ist Barths Verdikt über Religion als „Unglaube“ (vgl. Kirchl. Dogmatik I/2 und KD IV/3.2): **qualitative Unterscheidung** CT von anderen Religionen; es gibt keine *allgemeine Offenbarung*, durch die nichtchristl. Religionen auf das (christliche) Heil ausgerichtet sind; **dualist. Entgegensetzung**; allein missionarischer Zugang; kaum Würdigung des jeweiligen religiösen Selbstverständnisses; unaufgebbares Wahrheitsmoment ist der Anspruch auf eine ‚Absolutheit‘, der in jeder Religion vernommen wird.



§ 4.2 Inklusivismus/Superiorismus (K. Rahner, H.J. Kuschel): Ausgangspunkt sind Begriffe „Allgemeine Offenbarung“ und natürliche Theologie; „X gilt mehr als y“; man unterstellt eine Kontinuität und Gemeinsamkeit zwischen CT und nichtchristl. Religionen wie z.B. dem Islam („gemeinsamer Stammvater Abraham, gemeinsamer Gott, Ethik“); vgl. katholisches „Zwiebelschalenmodell“ als klassisch inklusivistisch; **Kritik:** eher spekulative Theologie und ‚Einbahnverkehr‘, der die Wirklichkeit des anderen bzw. islamischen Glaubens nur bedingt in seiner Eigenart und Fremdheit wahrnimmt.



§ 4.3 Pluralismus (W.C. Smith, J. Hick, H. Küng): parität. Gleichstellung unterschiedl. rel. Geltungsansprüche; „x gilt genauso wie y“; Glaubensweisen der Menschheit als prinzipiell **gleichrangige Verkörperungen** unterschiedl. Wahrnehmungen der „letzten Wirklichkeit“ (vgl. Hick: „The Real“); **Kritik:** in deskriptiver Verwendung „Pluralismus“ unproblematisch (Pluralität); anders im Fall seiner *normativen* Verwendung, als *programmat.* Perspektive (aufgrund des Postulats einer Einheit der Religionen und angemäßer „Vogelperspektive“); Heterogenität rel. Traditionen und ihrer Selbstdeutungen nicht wirklich im Blick; Universalien (Gott, Menschsein) stellen Konstruktionen dar, welche die Verschiedenheit der Religionen zwar übergreifen sollen, aber dies aufgrund der Sprachlichkeit und Kontextualität rel. Inhalte nicht wirklich vermögen.



§ 5.1 Universalität und Infragestellung: insbesondere das Faktum, daß der Exklusivitätsanspruch des christlichen Glaubens durch andere Religionen (vgl. insb. den Islam, der als nachchristl. Religion Juden- und Christentum nicht nur explizit *wahr-*, sondern auch, sie korrigierend, in die eigene Offenbarungsgeschichte *aufnimmt*) explizit infragegestellt wird, zwingt im Horizont des interreligiösen Dialogs dazu, unter der Voraussetzung der **Partikularität des eigenen Standpunktes** den fundamentalen und/oder partikularen **Dissens** anzuerkennen und die Vielfalt der Überzeugungen nicht als Bedrohung, sondern als Chance zur **Profilierung des eigenen Glaubens** zu begreifen (transparente Gestaltung der Selbst- und Fremdwahrnehmungsgefüge der jeweiligen Gesprächspartner; Ausräumung von Mißverständnissen und Falschinformationen).

§ 5.2 Hermeneutik (= Lehre vom Verstehen) und Bescheidenheit: wenig sinnvoll ist es, andere Religionen und deren (ethische) Werte von einem als objektiv-neutral behaupteten Ort eines beide Größen verbindenden Dritten aus zu behandeln, ohne die eigene **Standortgebundenheit bzw. Positionalität** gebührend in den analyt. Prozeß der Auslegung des Fremden in den Blick zu nehmen; die Gefahr impliziter Vereinnahmungen des Anderen begegnet auf der Ebene des interrel. Dialogs u.a. dort, wo in der Auseinandersetzung um religiöse Differenzen **zu schnell** auf die angeblich gemeinsame Basis eines die Religionen in ihrem eth. Grundbestand verbindendes gemeinsames **Weltethos** rekurriert und damit der nüchterne Blick auf das jeweilige **Selbst- und Fremdverständnis religiöser Traditionen** erschwert wird; Religionen sind keine Teilsysteme, sondern Weltanschauungen, d.h. **umfassende und handlungsleitende Paradigmen**, die sich von theol. Voraussetzungen nicht abstrahieren, also nicht auf ethische Grundkriterien reduzieren lassen; in der Vergegenwärtigung der **Subjektivität und Kulturgebundenheit** jedes menschlichen Zugangs zu fremdreligiöser Tradition dürfen daher die kritische Analyse theologischer Prämissen bzw. **metaethischer Fragestellungen** nicht außen vor gelassen werden (die **subjektive Bestimmtheit rel. Überzeugungen** verbietet einen scheinbar objektivierenden Religionsvergleich bzw. einen arroganten Meta-Standpunkt).

§ 5.3 Relektüre des Eigenen durch das Fremde: ein kritischer (freilich nur zwischen den Gelehrten unterschiedlicher Religionen möglicher) Dialog kann Gläubige dazu einladen, die insbesondere von Muslimen herausgestrichene **Antiplausibilität des Christuserignisses** und die Schwierigkeit seiner sprachlichen Vermittlung schärfer in den Blick zu nehmen; zugleich kann eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung mit eben dieser Schwierigkeit christlicherseits auch Andersgläubigen den Weg zu einer systematisch-theologischen Reflexion ihrer eigenen, **nicht rational begründbaren Glaubensprinzipien** wie z.B. – im Falle des Islam – die „Unerschaffenheit“ des sich auf einen kontingenten historischen Kontext beziehenden Qurʾān eröffnen [vgl. den im 9. Jahrhundert aufbrechenden Streit um die (Un)Geschaffenheit des Qurʾān und des Verhältnisses des göttl. **Wortes** bzw. Redens (*kalām allāh*) zum **Wesen** Gottes (*dhāt allāh*) und dessen Attributen (*sifāt*)].

§ 5.4 Zur Religionstheologie: werden **systeminterne** (!) Exklusivitäts- und Absolutheitsmomente auf eine Metaebene übertragen, verlieren sie ihren **genuin religiösen Sinn**; eine reflektierte **Differenzhermeneutik** fragt nach dem Potential an **Selbstrelativierung** (Ungewißheits- und Korrekturvorbehalte), mit dem sich ein Religionssystem in ein differenziertes Verhältnis zu rel. Alterität zu setzen vermag: klare Reflexion der eigenen kontingenten und sprachl. **Binnensperspektive** bzw. der Verstehensprozesse als **systeminterne** Konstruktionen: die Herausforderung besteht darin, die Geltung der eigenen Religion mit einer positiven Würdigung fremder Religionen zu verbinden und dabei die Anerkennung fremder Religionen nicht durch eine Relativierung der **geschichtl. Religionen** auf einen diesen Religionen zugrundeliegenden **transzendenten Einheitsspunkt** zu erkaufen (dieses Modell nivelliert Differenzen bzw. bleibt einem undurchschaubaren Inklusivismus verhaftet).

§ 5.5 Zum Anliegen der Religionskritik: notwendige **Differenzierung von Recht und Religion** (vgl. Islam!), die Letztgültigkeit von **Individualität**, die radikale Betonung des Vorrangs der **Humanität**; interreligiöser Dialog fragt deshalb auch danach, in welchem Maße die vorgenommenen religiösen Deutungen zum Aufbau eines **humanen Selbstverständnisses** beitragen, welche Unterscheidungen sie vornehmen, damit es zum Zustandekommen eines humanen Menschseins kommt, bzw. *wie* sie zur Legitimität von Individualität (gegenüber dem Kollektiv), Alterität und Fremdheit (z.B. Unglaube!) stehen.

§ 5.6 Zu Glaube und Wahrheit: im Falle des christlichen Glaubens zielen Begriffe wie „Wahrheit“ und „Glauben“ primär auf die **Verlässlichkeit einer Beziehung** ab, die sich in ihrer Verlässlichkeit erst noch zu **bewähren** hat (vgl. auch das alttestamentl. Pendant *aemaet* bzw. *aemaen*): „Wahrheit“ als eine Größe, die sich der **Bewährung in Beziehung** anheimgibt und erst darin zu ihrem eigentlichen Sein kommt; die **personhafte** Bestimmung des Glaubens als **Vertrauens-Verhältnis** (christlicherseits: zu Christus) verunmöglicht eine Festschreibung desselben, insofern die Universalität des Christuserignisses in Kreuz und Auferstehung eben *nicht* in der Geschichte geschaut, sondern allein *geglaubt* werden kann: „Glaube“ ist damit christlich verstanden niemals als Resultat, sondern allein als **lebendiger Vollzug** zu bestimmen, gleichsam als das lebenslange Erlernen einer uns immer **unverfügbar voraus bleibenden Sprache**; der Dialog selbst als jener Ort, an dem der Glaubende zu einem besseren **Sprecher** dieser Sprache werden kann (Dialog als **Lebens- und Bewährungsort** des Glaubens).

§ 5.7 Dialog des Glaubens und des Lebens: gelingender Dialog setzt ein durch **vertrauensbildende, niederschwellige Begegnungen** gewachsenes **Vertrauen** voraus; gem. Aktivitäten auf dem **diakonisch-karitativen Feld** (Einsatz für Notleidende und Hilfsbedürftige) lassen eine Gemeinschaft der Solidarität entstehen; vgl. Intensivierung und Koordinierung einer die Integration fördernden **Nachbarschaftshilfe** (Kinder- und Hausaufgabenbetreuung; Müttersprachkurse; Bring- und Abholdienste; Stärkung der Mütter in ihrer Erziehungskompetenz) und niederschwellige **Begegnungsangebote** (Einladungen in Kirchen und Moscheen; gem. Sportveranstaltungen mit Infoständen; kulturelle Veranstaltungen wie interrel. Programmkinos; Lesungen; alternative Stadtrundfahrten mit Begleitprogramm; sinnlich-festliche Begegnungen mit Musik und Kunst, „SpeiseReisen“, kreative Workshops); eine **„Kultur der Anerkennung“** in der alltägl. Lebenswelt der Menschen setzt voraus, die andersreligiösen Partner in ihrem jeweiligen (auch *spirituellen*) Profil wahrzunehmen und zu respektieren; der Sinn eines **Dialogs der Überzeugungen** bzw. des klass. Glaubensgesprächs liegt darin, den **Dialog des Lebens und Glaubens** sowohl motivierend wie kritisch zu begleiten, d.h. Glaubenswelten in ihren **Gemeinsamkeiten** und **Differenzen** zu thematisieren.