

I - 9.6 **Alltagskulturen der Konversion in Deutschland**
[Everyday Cultures of Conversion in Germany]
Von CHRISTINE BISCHOFF

Zusammenfassung

Religionen pflegen sehr unterschiedliche Praktiken des Umgangs mit Konversionen. Dies trifft für den Eintritt in eine religiöse Gemeinschaft und die dort gepflegten Aufnahme-rituale genauso zu wie für den Austritt. Der Artikel führt aus, inwiefern Konversionen im Alltag als eine Form des komplexen sozialen und kulturellen Identitätsmanagements und Ausdruck religiöser Diversifizierungsprozesse verstanden werden können. Es wird erläutert, warum es wichtig ist, Konversionen und die damit verbundenen Praktiken des Bekennens als diskursive und kommunikative Prozesse zu verstehen und zu analysieren. Konversion ist ein Phänomen, das sich nicht nur durch eine hohe Pluralität der Motive auszeichnet: Beim Ein-, Aus- und Übertreten von einer beziehungsweise zu einer Religionsgemeinschaft entstehen komplexe inter- und transreligiöse Zwischenräume. Um diese erfassen zu können, ist eine erweiterte Definition von Konversion sinnvoll, worunter nicht nur der Wechsel von einer Religion zu einer anderen, sondern unter Umständen auch von der bisherigen Konfessionslosigkeit hin zur bewussten religiösen Anbindung gemeint sein kann.

Schlagwörter

Konversion, gelebte Religiosität, religiöse Alltagskultur, Agency, Transreligiosität

Summary

Religions have very different practices of dealing with conversions. This is just as true for the entry into a religious community and the admission rituals cultivated there as it is for the exit. The article explains to what extent conversions in everyday life can be understood as a form of complex social and cultural identity management and an expression of religious diversification processes. It explains why it is important to understand and analyse conversion

Submitted March 6, 2020, and accepted for publication June 22, 2020
Editor: Mirko Uhlig

ons and the related practices of confession as discursive and communicative processes. Conversion is a phenomenon that is not only characterized by a high plurality of motives: complex inter- and transreligious spaces arise when entering, leaving and transgressing from or to a religious community. In order to be able to grasp these, an extended definition of conversion makes sense, which can mean not only the change from one religion to another but, under certain circumstances, also from the previous non-denominational to the conscious religious connection.

Keywords

Conversion, Lived Religiosity, Religious Everyday Life, Agency

1 Die Entstehung von inter- und transreligiösen Zwischenräumen bei Konversionen

Trotz Fluidität und Bricolage religiöser Praktiken in den sogenannten „Multiple Modernities“ bergen Konversionen für Religionsgemeinschaften im Besonderen, aber auch für soziale Lebenswelten im Allgemeinen, häufig immer noch Irritations- und Störungspotenzial¹: Das Gefüge religiöser Orientierung und sozialer Strukturen wird in Zweifel gezogen, Fragen von Macht und Bestandserhalt berührt, da mit der Konversion das Glaubensgebäude, das verlassen wird, in Frage gestellt und der Anspruch auf Wahrheit jener Religion, zu der konvertiert wird, scheinbar Bestätigung erfährt. Zwar gelten Konversionen heute in Deutschland und im europäischen Kontext als freie Entscheidungen der Individuen², verlaufen jedoch keineswegs konfliktfrei. Sie irritieren oft, da sie als lebensweltliche Übergänge, Einschnitte oder Wendepunkte eingebettet in soziokulturelle Zusammenhänge geschehen: Sie sind religiöse Marker, die aber immer auch stellvertretend für andere Komponenten stehen – seien diese politisch, ökonomisch, familial, geschlechtsspezifisch etc.

Vor dem Hintergrund weltweiter Mobilitäts- und Migrationsprozesse ist der Verbleib in einer religiösen Tradition, in die jemand hineingeboren wurde, nicht immer selbstverständlich und die Formel „ein Mensch = eine Religion“ für *viele* zutreffend, für *manche* aber nicht.³ Viele religiöse Gemeinschaften verzeichnen eine hohe Fluktuation, ein Kommen und Gehen und eine größere Unverbindlichkeit statt starker Bindekraft ihrer Mitglieder. Zudem ist eine Anreicherung der individuellen Religiosität mit Elementen verschiedener religiöser Traditionen zu einer multiplen religiösen Identität möglich.⁴

IV - 1.3.1.2 Die DITIB im Spannungsfeld politischer, religiöser und gesellschaftlicher Erwartungen *[DITIB in the Area of Conflict between Political, Religious and Social Expectations]*

Von AYSUN YAŞAR

Zusammenfassung

In diesem Beitrag wird die Gründung der DITIB (*Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.*, Türkisch: *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*; Sitz: Köln) und ihre Verbindung zum Diyanet betrachtet. Das Diyanet befindet sich als staatliches Präsidium seit seiner Gründung im Spannungsfeld der Erwartungen des türkischen Staates und der islamischen Religion. Mittels der Organisationsstruktur der DITIB wird die strukturelle Verflechtung der DITIB (insbesondere über ihre Imame) mit dem Diyanet dargelegt und begründet, dass eine Ketteneinflussnahme vom türkischen Staat über das Diyanet in die DITIB hinein möglich ist. Es wird nahegelegt, politische Transparenz hinsichtlich der Erwartungen an die Abhängigkeit der DITIB vom Diyanet zu schaffen.

Darüber hinaus werden die umfangreichen Aktivitäten der DITIB aufgeführt und mittels eines Exkurses ein Blick auf die Aktivitäten der DITIB-gebundenen DB-Trade auf dem vielversprechenden Halal-Markt geworfen. Schließlich werden die Erwartungen an die DITIB-Imame zur Sprache gebracht und kritisch hinterfragt. Es wird betont, dass die Finanzierung der Imame ein wichtiges Kriterium auf dem Weg der DITIB in die Eigenständigkeit bildet.

Schlagwörter

DITIB, Diyanet, Türkei-Bindung, Imame

Summary

In this contribution the foundation of DITIB (*Turkish-Islamic Union for Religious Affairs*; Turkish: *Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği*) and its affiliation to Diyanet are examined. Since its founding Diyanet as a presidency of the state has been in an area of conflict between the Turkish state and the Islamic

Submitted February 3, 2020, and accepted for publication June 22, 2020
Editor: Serdar Kurnaz

religion. Using the organization structure of DITIB it is demonstrated how DITIB is structurally (especially by its Imams) dependent from Diyanet. It is argued that a chain of influence starting of the Turkish state via Diyanet into the DITIB is possible. Political transparency concerning the expectations of the dependency of DITIB from Diyanet is suggested.

Moreover the wide spectrum of DITIB-activities are exemplified. By an excursion to the activities of the DITIB-tied DB-Trade the promising issue of the halal-market is treated, too. Finally the expectations concerning the DITIB-Imams are discussed and critically scrutinized. It is emphasized that a funding of the Imams forms an important criteria for DITIB in its way to independence.

Keywords

DITIB, Diyanet, Turkey-Affiliation, Imams

1 Gründung

Deutschland schloss am 30. Oktober 1961 ein Anwerbeabkommen mit der Türkei ab. Nach dem Anwerbestopp 1973 ging die türkische Zuwanderung nach Deutschland in reduzierter Form vornehmlich über die Familienzusammenführung weiter. Die sogenannten Gastarbeiter, die zu Migranten wurden, und ihre Folgegenerationen hatten u.a. religiöse Bedürfnisse, der Bedarf nach Gebetshäusern und Religionsbediensteten, aber auch nach islamischer Unterweisung wuchs stetig.

In den Moscheen, oftmals aus Wohnungen oder Fabrikhallen umgebaute Einrichtungen, arbeiteten in der Regel Laien und fungierten als Vorbeter. Das Diyanet (Abkürzung für *Diyanet İşleri Başkanlığı*, Deutsch: *Präsidium für religiöse Angelegenheiten*) schickte ab 1968 vereinzelt Religionsbedienstete – im deutschen Sprachgebrauch hat sich dafür der Begriff Imam (*Vorbeter*) etabliert – nach Deutschland. Erst nach über 20 Jahren nach dem Anwerbeabkommen erfolgte die Entsendung von Imamen systematisch und der türkische Staat begann auf die religiösen Bedürfnisse seiner Bürger einzugehen.¹

Die erste Gemeinde der DITIB (Abkürzung für *Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.*, in Türkisch: *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*) wurde 1982 in Berlin gegründet. Zwei Jahre später erfolgte die Gründung der Kölner DITIB, die später zum Dachverband aller DITIB-Gemeinden in Deutschland wurde.² Die Gründung der DITIB erfolgte relativ spät. Einen

IV - 3.1.1 Ein deutsches Islamgesetz? Wäre ein Islamgesetz nach österreichischem Muster vereinbar mit dem Religionsverfassungs- recht der Bundesrepublik Deutschland?

*[A German Islam Law? Would an Islamic Law
based on the Austrian Model be compatible with
the German Constitutional Law on Religion?]*

Von STEFAN MUCKEL

Zusammenfassung

Das österreichische Islamgesetz von 2015 enthält zahlreiche Bestimmungen, die in Deutschland durchgreifenden verfassungsrechtlichen Bedenken ausgesetzt wären, wenn ein solches Gesetz in der Bundesrepublik Deutschland erlassen werden sollte. Das Islamgesetz widerspricht der grundrechtlichen Religionsfreiheit aus Art. 4 Abs. 1 und 2 GG und dem Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften aus Art. 140 GG i.V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV grundlegend darin, dass diese verfassungsrechtlichen Garantien – wenn überhaupt – dann nur durch Gesetze eingeschränkt werden können, wenn sie nicht eine bestimmte Religion oder Religionsgemeinschaft zum Gegenstand haben. Solche Gesetze müssen allgemeine Gesetze sein; religiöses Sonderrecht zu einzelnen Ausschnitten des religiösen Lebens ist auf dem Boden des Grundgesetzes nicht vorstellbar. Das Gesetz widerspricht zudem der verfassungsrechtlich verbürgten religiösen Vereinigungsfreiheit (Art. 140 GG i.V. m. Art. 137 Abs. 2 WRV), indem es die Vereinigung von Menschen zu Religionsgemeinschaften Restriktionen unterwirft. Das Gesetz widerspricht den deutschen Regelungen zum Erwerb des Rechtsstatus einer Körperschaft des öffentlichen Rechts, aber auch dem verfassungsrechtlichen Grundsatz der religionsrechtlichen Parität wie auch der religiös-weltanschaulichen Neutralität des vom Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland geformten Staates.

Schlagwörter

Islamgesetz, Islamische Religionsgemeinschaften, Grundrecht der Religionsfreiheit, Religionsverfassungsrecht, Religiös-weltanschauliche Neutralität

Submitted December 12, 2019, and accepted for publication June 22, 2020

Editor: Serdar Kurnaz

des Staates, Säkularität des Staates, Religionsverfassungsrechtliche Parität, Integration von Muslimen in Deutschland, Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, Religiöse Vereinigungsfreiheit, Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften

Summary

The Austrian Islam Law of 2015 contains several provisions that would be subject to deep concerns in terms of German constitutional law if a similar law was legislated in Germany. It is contrary to the fundamental right to freedom of religion [Art. 4 (1) and (2) Basic Law) and the right to self-determination for religious communities [Art. 140 Basic Law in conjunction with Art. 137 (3)] from the Weimar Constitution). Those constitutionally protected rights can – if at all – only be restricted by general law, which must not consist of regulations that deal with one specific religion or religious community. Special law that precisely regulates details concerning one’s religious life is not compatible with the German constitution. It further contradicts the constitutionally guaranteed right to freedom of religious association (Art. 140 Basic Law in conjunction with Art. 137 (2) from the Weimar Constitution) because it does not allow associations of people to religious communities in general but only with certain limitations. Moreover, it contradicts German law regulating the process of obtaining the legal status of a “religious body recognized by public law” and the general principles of religion related parity and religious-ideological neutrality of the State enshrined in the German constitution.

Keywords

Islam law, Islamic religious communities, Fundamental right of religious freedom, Constitutional law on religion, Religious ideological neutrality of the state, Secularity of the state, Religious constitutional parity, Integration of Muslims in Germany, Religious communities as public corporations, Religious freedom of association, Self-determination of the religious communities

IV - 8.1.3 Islamisch-theologische Studien an der Universität Wien.
Theologie im modernen akademischen Kontext
[Islamic Theological Studies at the University of Vienna. Theology in a Modern Academic Context]
Von EDNAN ASLAN

Zusammenfassung

In diesem Beitrag wird zunächst die Notwendigkeit der Etablierung einer islamischen Theologie bzw. damit verbundenen theologischen, strukturellen Problemen angesprochen. Anschließend zeigt der Beitrag am Beispiel des Institutes für islamisch-theologische Studien an der philologisch-kulturwissenschaftlichen Fakultät, wie der Prozess der Akademisierung islamischer Theologie an einer europäischen Universität aufgebaut wurde. Im Abschluss setzt sich der Beitrag mit den verschiedenen Akteuren und deren Erwartungen an die Islamische Theologie auseinander.

Schlagwörter

Islamische Theologie, Islamwissenschaften, Universität Wien, Islamische ReligionslehrerInnen

Summary

This article first addresses the need to establish Islamic theology and the theological, structural problems associated with it. The article then uses the example of the Institute for Islamic Theological Studies at the Faculty of Philological and Cultural Studies to show how the process of academizing Islamic theology was set up at a European university. In conclusion, the contribution deals with the various actors and their expectations of Islamic theology.

Keywords

Islamic theology, Islamic studies, University of Vienna, Islamic teachers of religion

Submitted February 28, 2020, and accepted for publication June 22, 2020
Editor: Serdar Kurnaz

1 Islamische Theologie im europäischen Kontext

Mit dem Beginn der europäischen Aufklärung sah sich die Theologie in die Defensive gedrängt¹. Auf der einen Seite drohte Gefahr von der unaufhaltsamen Säkularisierung der neuen nationalen Staaten. In dieser neuen Ordnung vertraten die Theologie und der säkulare Staat zwei komplementäre Positionen: Der weltanschaulich-neutrale Staat und sein Rechtssystem bildet den institutionellen Rahmen, in dem die Religionen und ihre Theologien ihre autonome Selbstvertretung genießen. Im Gegenzug erkennt die Religion die Rechtssetzung und das Gewaltmonopol des Rechtsstaats an und beschränkt ihre theologische Beschäftigung auf die unmittelbaren Gegenstände der religiösen Praxis und Glaubenslehre².

Auf der anderen Seite sah sich die Theologie immer mehr von den empirischen Wissenschaften, vor allem in der Gestalt der Geschichtswissenschaften, herausgefordert. Die Letztere betrachtet Religion und somit auch das Christentum als kulturgeschichtliches Phänomen, also als Teil einer historischen Entwicklung. In seiner „Kurze(n) Darstellung des theologischen Studiums“ bemüht sich der evangelische Theologe Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), der Theologie ihren Platz im Spektrum der modernen Wissenschaften aufzuweisen. Dies versucht er durch eine innere Einteilung und Organisation zu erzielen. Er gliedert die Theologie dreifach: philosophische Theologie, historische Theologie und praktische Theologie³.

Die universitäre Theologie als bekenntnisgebundene Wissenschaft steht seitdem in einem Spannungsverhältnis zwischen ihren normativen Ansprüchen und den historisch-hermeneutischen und kritischen Zugängen der modernen Wissenschaften⁴. Dieses Verständnis der Theologie – entstanden als Produkt der modernen europäischen Wissenschafts- und Universitätsgeschichte seit der Auseinandersetzung mit der „Vernunft“ der Aufklärung – steht im Kontrast zu den Formen islamisch-theologischer Wissensverwaltung, die an den meisten theologischen Bildungsinstitutionen der islamischen Länder und an zahlreichen privaten islamischen Bildungsinstitutionen in einigen europäischen Ländern und der USA gepflegt werden⁵.

Die universitäre Institutionalisierung der islamischen Wissenschaften in Österreich fügt sich so in einen gefestigten gesellschaftlichen und akademischen Konsens über die Rolle und das Selbstverständnis der Theologie auf der akademischen Ebene in einem säkularen Staat. Islamische Theologie kann sich somit nicht auf die Verwaltung und Lehre des islamischen Traditionswissens beschränken. An österreichischen Universitäten institutionalisiert, muss sie sich selbst einer fundierten Selbstkritik ihrer Methoden und Theorien unterziehen

VII - 2 **Buddhismus in Deutschland** *[Buddhism in Germany]*

Von MARTIN RÖTTING

Zusammenfassung

Der Artikel gibt einen Überblick über den Buddhismus in Deutschland, dessen Entwicklungen und Institutionalisierungen (VII-2). Theravāda (VII-2.1), Mahāyāna (VII-2.2) und Vajrayana-Traditionen (VII-2.3) werden vorgestellt, ebenso übertraditionelle Gruppen (VII-2.4) sowie soziokulturell asiatisch dominierte Gruppen (VII-2.5). Die Länderdarstellung schließt mit einem Überblick über nationale Organisationsformen (VII-2.6) und nationale Besonderheiten (VII-2.7) ab.

Schlagwörter

Buddhismus, Geschichte, Lehrer, Orte, Praxis, Deutschland, Entwicklungen und Institutionalisierungen

Summary

The article provides an overview of Buddhism in Germany, its developments and institutionalizations (VII-2). Theravāda (VII-2.1), Mahāyāna (VII-2.2) and Vajrayana-Traditions (VII-2.3) will be introduced as well as transtraditional groups (VII-2.4) and groups with a sociocultural Asian tendency (VII-2.5). The country sections conclude with an overview on national organizations (VII-2.6) and local specialties (VII-2.7).

Keywords

Buddhism, History, Teachers, Places, Practice, Germany, Developments and Institutionalizations

Submitted December 12, 2019, and accepted for publication June 22, 2020

Editor: Martin Rötting

In Deutschland gibt es heute etwa 300.000 Buddhisten, etwa die Hälfte davon ist asiatisch geprägt, die andere ist christlich oder postchristlich sozialisiert³. Allerdings ist davon auszugehen, dass viele Menschen, die zumindest große Teile der buddhistischen Lehre für sich akzeptieren, nicht zum Buddhismus konvertieren, sondern entweder in ihrer Herkunftsreligion (oft das Christentum) offiziell verbleiben oder aus der Kirche austreten, ohne offiziell einer anderen Religion zugehörig zu sein.⁴ Offiziell wird die Zugehörigkeit zum Buddhismus in Deutschland nicht erfasst, die Angaben richten sich daher nach den Mitgliederzahlen buddhistischer Verbände und Gruppierungen.⁵

Asiatische Buddhisten und Konvertiten bilden das gesamte Spektrum buddhistischer Schulrichtungen ab, wobei gegenwärtig der tibetische Buddhismus und der japanische Zen-Buddhismus die größten Gruppierungen darstellen. Dabei gibt es viele Gruppen, die entweder stark überwiegend asiatisch geprägt sind und in denen vor allem die Pflege der heimatlichen Kultur wichtig ist, oder die von Konvertiten geprägt sind, und in denen ein/e Meister/in und dessen oder deren Lehre und Praxis der Linie im Vordergrund steht. Die Zahl der mit dem Buddhismus Sympathisierenden ist den Verkaufszahlen entsprechender Publikationen, etwa von Thich Nhat Hanh oder dem Dalai Lama, nach zu urteilen sehr hoch.

Die Anfänge des Buddhismus in Deutschland sind vielfältig. Eine wesentliche Rolle spielten der Philosoph Arthur Schopenhauer (1788–1860) und die ersten Übersetzungen von Orientalisten, welche die Begegnung mit buddhistischem Gedankengut in Form von Texten ermöglichten. Martin Baumann⁶ nennt Paul Carus (1852–1919) und Dr. Karl Eugen Neumann (1865–1915) als erste Buddhisten Deutschlands, beide sind ebenfalls über das Studium der Texte und Schriften zum Buddhismus gekommen.⁷ In Leipzig gründete bereits 1903 Dr. Karl Seidenstücker (1876–1936) den Buddhistischen Missionsverein in Deutschland, 1905 dann die Buddhistische Gesellschaft in Deutschland und 1907 die Mahabodhi-Centrale. Einige der frühen Leipziger Buddhisten⁸ lasen den Buddhismus als arische Religion und standen antisemitischen Ideen nahe⁹. Diese noch stark als intellektuelle Beschäftigung mit buddhistischer Philosophie geprägten Anfänge wandelten sich langsam zu Gruppen, die sich als religiös verstanden. Der Jurist Georg Grimm (1868–1945) gründete mit dem Arzt Dr. Paul Dahlke (1865–1928) die „Altbuddhistische Gemeinde“. Dahlke erbaute 1924 in Berlin-Frohnau das Buddhistische Haus. Die Herrschaft der Nationalsozialisten ab 1933 unterbrach diese Entwicklungen, auch wenn der Buddhismus nicht aktiv verfolgt wurde, bis auf die zum Buddhismus konvertierten Juden.¹⁰

VIII - 29

Seichō-No-Ie
[Seichō-No-Ie]

VON MONIKA NAWROT

Zusammenfassung

Der zentrale Glaubenssatz der japanischen religiösen Organisation Seichō-No-Ie lautet: „Der Mensch ist ein Kind Gottes. Alle Menschen, unabhängig von Religion, Land oder Volk, sind Kinder dieses höchsten Gottes¹, der mit dem großen Universum identisch ist.“ Hauptmerkmale der Lehre sind: „Nur die von Gott erschaffene vollkommene Welt existiert, alle Erscheinungen sind die Manifestation des Herzens und alle Religionen entstammen einem universellen Gott.“²

Der Gründer Masaharu Taniguchi, der mit Denkern der Neugeistbewegung konform ging und die Idee des positiven Denkens adaptierte, geht davon aus, dass die Welt durch eine positive Wahrnehmung positiv beeinflusst wird. Dies soll sich insofern auswirken, als bei aufrichtiger Vorstellung der Hypothesen, wie beispielsweise „der Mensch ist perfekt“ oder „Krankheit existiert nicht“ geglaubt wird, dass diese Annahmen wahr werden. Seichō-No-Ie legt großen Wert auf eine positive Lebenseinstellung, deren wichtigstes Element die Dankbarkeit ist. Da harmonisches Leben nicht nur mit den Mitmenschen stattfinden möge, sondern auch mit der Natur, wurde ein neuer ökologischer Diskurs übernommen. Mit Hilfe von Überlieferungen und Praktiken wird versucht, einen positiven Beitrag zur Umweltproblematik zu liefern, in dem in Einklang mit der Natur gelebt werden soll. Das Ziel von Seichō-No-Ie besteht darin, die Menschheit zu einem friedlichen, harmonischen und glücklichen Leben gemäß dem 40-bändigen Hauptwerk Taniguchis „Wahrheit des Lebens“ (*seimei no jissō*) zu verhelfen.

Schlagwörter

Äther, Ahnenverehrung, Anthropologie, Christliche Wissenschaft, Ernest Holmes, Heilung, feinstoffliche Vorstellungen, Konfuzianismus, Neugeist, Neureligion, Synkretismus, Öko-Spiritismus, Shinsōkan-Meditation.

Submitted March 26, 2020, and accepted for publication June 22, 2020

Editor: Udo Tworuschka

Summary

The central creed of the Japanese religious organization Seichō-No-Ie is that „humans are children of God. All people, independent of religion, land or ancestry, are perfect children of the supreme God who is identical with the large universe“. There are three basic messages: “It exists only a perfect world made by God“, „all appearances are reflections of one’s Heart“, „all religions have their origins from one universal God.” The founder Masaharu Taniguchi agreed with the work of New Thoughtthinkers and adapted the idea of positive thinking. He posited the thesis that a positive perception positively affects the world and humans can manipulate their perception by imagine positive things of the world, for example exceptions like „humans are perfect and illness does not exist.“ Therefore, he believed to make these things come true. Seichō-No-Ie attaches great importance to a positive attitude to life. Thus, the most important element has to be thankfulness. Harmonious cooperation should also include responsibility for the environment. This environmental focus is a relatively new discourse within Seichō-No-Ie. According to tradition and practices they use to make an appropriate contribution to help solve environmental problems and try to live in perfect harmony with nature. Seichō-No-Ie wants to help people to a peaceful, harmonious and happy life in accordance to the most important publication and 40-volume key doctrinal text “Truth of life” (*seimei no jissō*) written by Masaharu Taniguchi.

Keywords

Ether, Ancestor Veneration, Anthropology, Christian Science, Ernest Holmes, Healing, Esoteric Energy, Confucianism, New Thought, New Religion, Syncretism, Ecospiritism, Shinsōkan Meditation.

1 Einführung

Die religiöse Organisation Seichō-No-Ie wurde am 01.03.1930 von Masaharu Taniguchi (1893–1985) in Tokio gegründet. Der Name Seichō-No-Ie setzt sich im Japanischen aus den Nomen *Seichō* für Wachstum und *Ie* für Haus zusammen. Das *No* zwischen den beiden Nomen drückt den Genitiv aus. Daher wird Seichō-No-Ie meist mit „Haus des Wachstums“ übersetzt. In Deutschland wird die Übersetzung „Haus (Hort) unendlichen Lebens, der Weisheit und Fülle“ bevorzugt, da Seichō-No-Ie das Haus sein soll, in dem jeder im Einklang mit den Gesetzen leben kann, die das Leben manifestieren. Seichō-No-Ie hat nach