

Beyond Binaries

Religious Diversity in Europe

Joshua Ralston | Klaus von Stosch (Eds.)

BAND 37

BEITRÄGE ZUR KOMPARATIVEN THEOLOGIE



Joshua Ralston und Klaus von Stosch - 978-3-657-79155-2
Heruntergeladen von Brill.com 08/13/2024 08:55:44AM

BRILL | SCHÖNINGH

Beyond Binaries

Beiträge zur Komparativen Theologie

Edited by

Klaus von Stosch

Editorial Board

Catherine Cornille

Farid Esack

Ruth Langer

Muhammad Legenhausen

Marianne Moyaert

Frederek Musall

Joshua Ralston

Muna Tatari

Christiane Tietz

Michelle Voss-Roberts

Jürgen Werbick

VOLUME 37

Joshua Ralston, Klaus von Stosch (Eds.)

Beyond Binaries

Religious Diversity in Europe



BRILL | SCHÖNINGH



This is an open access title distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license, which permits any non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided no alterations are made and the original author(s) and source are credited. Further information and the complete license text can be found at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

The terms of the CC license apply only to the original material. The use of material from other sources (indicated by a reference) such as diagrams, illustrations, photos and text samples may require further permission from the respective copyright holder.

DOI: <https://doi.org/10.30965/9783657791552>

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data available online: <http://dnb.d-nb.de>

© 2023 by the authors. Published by Brill Schöningh Wollmarktstraße 115, 33098 Paderborn, Germany, an imprint of the Brill-Group (Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Germany; Brill Österreich GmbH, Vienna, Austria)

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau and V&R unipress.

www.brill.com

Brill Schöningh reserves the right to protect the publication against unauthorized use and to authorize dissemination by means of offprints, legitimate photocopies, microform editions, reprints, translations, and secondary information sources, such as abstracting and indexing services including databases. Requests for commercial re-use, use of parts of the publication, and/or translations must be addressed to Brill Schöningh.

Cover illustration: Foot of the statue of David Hume by Alexander Stoddart on the Royal Mile in Edinburgh. Photographed by Joshua Ralston.

Cover design: Evelyn Ziegler, Munich

Production: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2629-8848

ISBN 978-3-506-79155-9 (hardback)

ISBN 978-3-657-79155-2 (e-book)

Inhaltsverzeichnis / Table of Contents

Introduction	VII
<i>Joshua Ralston, Klaus von Stosch</i>	
CASE STUDY 1	
<i>Religion and Politics in Europe</i>	
1. Muslim Migration and the Borders of (Christian) European Identity	3
<i>Joshua Ralston</i>	
2. When Did Europe Become Identified With Christianity? The Revolutionary Origins of an All Too Common Slogan	19
<i>Johannes Süßmann</i>	
3. Bioethical Questions in the Perspective of Comparative Theology: The Example of the “Ensoulement” of the Human Embryo	31
<i>Karsten Lehmkuhler</i>	
CASE STUDY 2	
<i>Idolatry</i>	
4. Kampf der Idolatrie: Chancen und Gefahren eines zentralen Erbes des Monotheismus	51
<i>Klaus von Stosch</i>	
5. Idolatry and Pluralism in Jewish Tradition: The Mishnah, Monotheism, and Trust in the Power of the Unique God	67
<i>Daniel H. Weiss</i>	

CASE STUDY 3

Tolerance and Religious Diversity

6. Der friedensfördernde Konflikt mit Gott: Fünf <i>religiös-säkulare</i> rabbinische Konzepte für eine multireligiöse, pluralistische Gesellschaft	87
<i>Elisa Klapheck</i>	
7. House of One Berlin: Architektur denken – Verständigung leben. Ein Zwischenstand unterwegs	111
<i>Roland Stolte</i>	
8. Aktive Toleranz und der politische Umgang mit religiöser Vielfalt ...	137
<i>Marianne Moyaert</i>	
Conclusion	161
<i>Klaus von Stosch, Joshua Ralston</i>	
Bibliography	163
Contributors	185

Introduction

Joshua Ralston, Klaus von Stosch

In 1997, the city of Edinburgh erected a statue of David Hume on the Royal Mile outside the High Court. As is well known, Hume was one of the most important philosophers of the Scottish Enlightenment, a naturalist, empiricist, skeptic of revealed religion and a staunch critic of superstition.¹ It is an irony, then, that Hume's statue has become a site of ritual pilgrimage and superstition for Scots and visitors alike. As the cover photo of our book shows, the toe of Hume's statue is now worn golden from countless philosophy students rubbing it for good luck before exams, lawyers and criminals touching it before entering the court, and the tourists reaching out to touch it as they pass by on their walk from Edinburgh's castle to Holyrood palace. One of the great champions of the Enlightenment, whose influence was so profound that even Immanuel Kant said reading Hume awoke him from his own dogmatic slumber, has now become a contemporary site of ritual. Even in the midst of Enlightenment philosophy, the legacy of ritual and religion remain in Europe.

This complex and complicated legacy of Europe is further illustrated by the church that features in the backdrop of the cover photo of the book. It is St Giles Cathedral, which is both a parish church for the Church of Scotland and functions as the High Kirk of Edinburgh. The church's own role both in the history of Scotland and in present day politics and society betrays the ways that church and state remain entangled. Like many European churches or cathedrals in capital cities, it includes memorials and tombs of national and regional political and social significance. The church, like Scotland, has at various times been Roman Catholic, Presbyterian, Episcopal, and Presbyterian again depending on the politics and power of kings and queens. And yet this complex history of religion and politics meeting is not limited to history. For instance, when Queen Elizabeth II died in Balmoral Castle in 2022, her body travelled to St Giles for a Christian service and to lie at rest so that the Scottish public could honour her. Moreover, the church still hosts many public gatherings and civic occasions. The most relevant for our book is the kirking of the Scottish parliament. This is ancient tradition of the Scottish parliament being approved by the Church of Scotland was both reinstated and amended in 1999 when Scotland received devolved power from the United Kingdom. The new service that is held approximately every four years still prominently

1 See for instance, cf. Hume 1957.

features the Church of Scotland and its liturgy and prayers. However, the new ceremony has expanded to become inter-religious including first Jews and Muslims and now representatives of both religious and non-religious communities from across Scotland. In Scotland, which has one of the lowest percentage of religious adherents in Europe, the secular and democratic parliament is blessed by an inter-religious ceremony hosted by a historic Christian church. The statue of David Hume and St Giles Cathedral capture in one vignette something of the complexity of religion, history, secularisms, and diversity in Europe. To understand these realities well, we cannot rely on old tropes of secularism versus religion, but need to move beyond binaries to analyze the ways that religion is present within the secular and the secular within the religious.

Europe is marked by both increasing secularity and growing religious diversity. On the one hand, church attendance and belief in God has continually declined in Western Europe over the last decades.² On the other hand, there has been a resurgence of religious identity in public spaces both in appeals to the Judeo-Christian values of Europe and in ongoing legal and political arguments about Islam. These two realities, apparent in both social-scientific data and political analysis, have created new questions about religious diversity in Europe. This also presents profound challenges about the impact of religion on the legacies of political liberalism, individual freedom, the rule of law, and cultural unity in diversity. At its heart, Europe is in the midst of a debate about its history, present, and future identity.

The question of Europe's future and the relationship between religion and politics includes a number of assumptions about secularization, pluralism, Christianity, Judaism, and other religions, particularly Islam. In terms of secularism, the common theory of increasing secularization supposes that religion and religious belonging will either slowly decline or privatize as societies and economies 'evolve'.³ The secularism theory has not proven accurate, with religious communities and discourse remain an increasing part of European politics in the 21st century. Religious attendance and belief in God may be on the decline, but public religion has not faded. This has led scholars of the public square such as Jürgen Habermas, to revise their political and social theories in order to account for the resurgence of public religion.⁴ While the secular-

2 See for instance, the Pew Report 2018.

3 The secularization theory and its decline has produced numerous articles and books from a range of subjects including sociology, political theory, religious studies, and more. While somewhat dated, but helpful summary of the history of the debate from the 1960s to the late 1990s, see Swatos Jr & Christiano 1999.

4 See for instance, the changes in Habermas's position from his 1962 work, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* to his 1996 writings on *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie* for the ways

ization thesis has been critiqued in academic scholarship⁵, it remains prevalent in political and popular rhetoric. So while academics may talk about the post-secular age, the dominant political and media discourse still assume that Europe is a largely secular continent.

This is evident in the binaries that shape many perspectives on religion. Religion and the secular are depicted as inherently opposed to one another, with religions often considered to be only relevant to private affairs and personal beliefs. In contrast, the public sphere is understood as a secular and rational place where religious influence must be curtailed. In this binary perspective, Islam is viewed as misunderstanding the nature of religion and the secular because it seeks to enter the public space and does not properly accept the separation of religion and state. Muslim displays of religion or religiosity interrupt the secular settlement. By contrast, Europe is associated with foundational places of Rome, Athens, and Jerusalem due to the influence of Roman law, Greek philosophy and the Biblical heritage all shaping modern Europe.⁶ The Christian heritage of Europe is, as Rogers Brubaker and Nilfur Göle have argued, tied up with the political secularism of Europe.⁷ This leaves other religious traditions, especially Islam and Muslims, as outside the dominant vision of Europe. Europe is presumed to be both secular and Judeo-Christian. These narratives about Europe fail to understand the important role of Muslims in Spain or the Balkans, and also neglect the longstanding intolerance that Christians showed to Jews on the continent.⁸

In our times, Europe faces a tremendous number of political, social and economic challenges. The biggest challenge is arguably the future of the ideal of a democratic Europe that is able to unite different cultures, worldviews, economies, political concepts, and religions. In the face of these challenges, European politicians and society often talk as if it already knows how to address the problem of religious difference – especially after the Wars of Religion in the 17th Century and the Shoah of the 20th Century. The dominant political approach to the problem of religious difference consisted of a combination of privatization of religious practice and belief, appeals to individual liberty, the promotion of religious tolerance, and cultural assimilation. Religion and theology are rarely understood as a useful tool to solve these contemporary

that one of the most prominent political philosophers in German and English nuanced his views on the public sphere in light of transformations around secularity and religion. Cf. also Habermas 2005; Habermas 2009.

5 Cf. Taylor 2018; Joas 2019.

6 Cf. Ladeur 2011, 20.

7 Brubaker 2017, and Göle 2015.

8 For an important new study on how Muslim identity and practice were central to the emergence of law in southeastern Europe in the 19th and 20th century, see Greble 2021.

problems. On the contrary, religion is often seen as part of the problem. From this point of view, religion should be restricted to the private sphere without intervening in the socio-political affairs that trouble Europe. But many religious believers do not agree with a reduction of religion to the private sphere and they want to share both: something of their fruits from religion with society and also want to learn from the secular environment to help improve their religious understanding and social engagement. Religious communities are not only problems to be managed, but also active contributors to social and political goods.

Today, in our so-called post-secular age, international, national, and local political policy makers have also been investing more in an active diversity policy to tackle the problem of growing intolerance and religious diversity. Active tolerance can take on various forms from setting up permanent consultative bodies in which the representatives of the different religions can be united such as the European Council of Religious Leaders, to opening multireligious centers of encounter like the House of One in Berlin or the Haus der Religionen in Bern, or from involving religious communities in public ritual ceremonies and advocating for inter-religious education in schools. These activities show us how the European secular and political project is more complex. Throughout European nations, and in a variety of modes and social arrangements, politics includes and engages with religious communities and actors. This may include things like models of taxation that fund religious education and communities or in the active ways that religious communities partner with local governments to provide aid to migrants or the homeless. In these examples, the public powers and their representatives are trying to promote and make visible a 'good understanding' between the religions and the public sphere. This is a welcome move beyond appeals only to religion needing to privatize or religious communities being inherently problematic when engaging with politics or civil society.

While there is much to commend in these movements, this edited volume seeks to go further by exploring how comparative theology, critical religion, and historical studies might move beyond the binaries that too often shape European debates on religion and politics. In so doing, the volume nuances understandings of religious diversity in Europe. The authors aim to complicate and challenge these divisions between religion – secular, private – public, and Judeo-Christianity – Islam. Through a series of case studies and theological arguments, we show that these binaries do not provide an adequate treatment of religions in Europe, either in the past or the present, nor do appeals to these binaries provide constructive socio-political or theological solutions to the challenges of religious and cultural diversity. More complex answers to the

relationship of religions and the secular in Europe have to be given that engage with the complex history, theologies, and politics that have shaped the nature of religious diversity and the secular heritage of Europe. In advocating for this approach, the volume seeks a middle way between those who advance a critical theory of religion and the state on the one hand and those who uphold an idealised vision of liberal political neutrality. We seek neither a whole sale critique of political liberalism such as those found in critical religion scholars, nor do we argue for an idealised account of political liberalism that ignores the various ways that the state and liberal politics acts to enforce injustice and marginalisation. Following Cecile Laborde in her recent work, *Liberalism's Religion*, the volume seeks to encourage not only a dialogue between religious communities or between religion and politics, but also a more productive engagement between critics and champions of political liberalism in Europe.⁹ We want to develop those answers by engaging complexities in history and in the contemporary situation, and help religions and the secular to engage in a more fruitful mutual relationship and exchange. The volume rethinks the common classification of religious and secular, and strengthen both the potentials of the monotheistic religions to answer socio-political questions and the enrichment the secular contributes to the self-understanding of religions in our modern society. The wager of the edited volume is that a historical informed comparative theology and ethics offers one way to engage with religious diversity in Europe beyond the aforementioned binaries.

*Section and Chapter Outlines*¹⁰

The first section of the volume begins to nuance understandings of religion and politics in Europe by offering three concrete case studies drawn from political theology, history, and bio-medical ethics. By starting with case studies, we seek to illustrate how existing theoretical frameworks for understanding religious

9 Laborde 2017. In this book Prof Laborde defends a modified view of political liberalism that allows for engagement with religious diversity and religious exemptions over and against critiques of liberalism that argue European liberalism is grounded on certain protestant enlightenment conceptions of religion that fail to account for its ritual and public nature. She proposes to “disaggregate” religion so that the liberal state need not be understood as advocating for a general neutrality but only a restricted neutrality.

10 The work includes chapters written in both German and English, which was done intentionally to highlight the importance of linguistic diversity within the academia and European history. While translating all the chapters into one or the other language may have eased reading for some, it would have limited the accessibility for others. By including abstracts in the other language and through this summary outline, we hope that those competent in only one language will have access to understand the broad scope of the project.

diversity and politics in Europe through either privatisation or toleration are insufficient for interpreting the complex ways that Judaism, Christianity, Islam and secularism actually interact both historically and in the current situation. Attention to lived political and religious practice troubles too neat boundaries or definition of theory.

Appeals to Europe's Judeo-Christian heritage as being integral to the formation of liberal political traditions have increasingly been used to marginalise Muslims and others. Ulrich Schmiedel and Hannah Strømmen, for instance, have shown how the European far right claims Christianity and the Judeo-Christian heritage of Europe to advance their nationalist politics and demonize Muslims.¹¹ The two opening chapters by Joshua Ralston and Johannes Süßmann enter into the fraught debates over both the history and the current discourse around Europe as a Judeo-Christian and secular country.

Ralston's chapter uses the method of political theology to interrogate how the borders of a (Christian) Europe are constructed both in rhetoric and practice. With a specific focus on the migration crisis of 2015–2018 and the political debates in Europe about ethical and political responsibility for Syrian, Afghan, and other refugees, Ralston shows how migration and border regulation has exposed a longstanding contradiction around religion and Muslims in European liberal political thought. Rather than simply viewing migration debates in Europe as an argument between nationalists and cosmopolitans, Ralston argues that both liberalism and right wing nationalism have both found ways to other Muslims from belonging in Europe. Instead of remaining in these dichotomies, the chapter proposes a comparative political theology of Europe that draws from the best of the liberal tradition and Judeo-Christian heritage of Europe but also expands it to include the practices, critiques, and political theologies of Muslims both in Europe and beyond.

Süßmann's chapter questions the existing binaries that shape the perspective of European societies through a historical examination of the formation of the idea of a "European Christian civilisation." Rather than emerging as a trope to marginalise dissenting religious traditions or pit Europeans over and against Muslims, Süßmann shows how the origins of explicit appeals to European Christian civilisation and a Judeo-Christian heritage began in the early 19th century as a means to unite disparate linguistic, religious, and national communities. While language and discussions of European Christendom preceded this romantic appeal to European Civilisation, the chapter avers that origins of European and Judeo-Christian Civilisation were originally inclusive and not exclusive.

11 Strømmen & Schmiedel 2020.

The final case study in the opening section, written by Karsten Lehmkuhler, uses the field of comparative theology to study the field of bio-ethics and medical debates. Lehmkuhler persuasively illustrates how Jewish, Christian, and Muslim thinkers and traditions are already involved, both in hospitals and the public sphere, in contributing to debates across Europe on the ethical issues about both the beginning and end of life. The majority of the chapter uses a specific focused study of debates about the beginning of life, or ensoulment of the embryo or person, to illustrate the complex ways that Jews, Christians, Muslims, and secular ethicists are debating key issues of medical ethics in Europe today. The chapter shows the impact religions (in their diversity) already have in the secular sphere and questions the presumed idea that religions should always be restricted to the private sector.

The second section of the book turns from concrete case studies of religion and politics in Europe to a scriptural, historical, and theological analysis of idolatry in Jewish, Christian, and Muslim traditions. The category of idolatry and iconoclasm has received renewed attention in Europe, especially in relationship to the destruction of Buddhist monuments in Afghanistan by the Taliban and the attacks on Palmyra by ISIS in Syria. With these attacks in mind, the religious critique of idolatry in Judaism, Christianity, and Islam is perceived to always lead to intolerance and a lack of inter-religious respect. The two case studies in this section nuance this understanding.

First, Klaus von Stosch, presents some of the recent interventions against the monotheistic critique of idolatry by scholars like Jan Assmann. He explains how liberal theology tries to respond to this form of critique by relativizing and historicizing the iconoclastic tradition within the Abrahamic religions. Postliberal theology, political and liberation theology however insist on the legacy of the critique of idols and try to translate it in the perspective of marginalized people today. It shows how the polytheistic discourse of unity has to be criticized from the perspective of the marginalized as an exclusionary discourse of domination by those in power. Von Stosch suggests a kind of middle way between liberal and postliberal approaches and highlights the ambiguity of the critique of idolatry. In this perspective, theology does not have the task of simply unmasking and dethroning the idols of our time, but of critically accompanying the discourses about them and enriching them with ever greater complexity.

Second, Daniel Weiss offers a nuanced and fascinating study of the Jewish tradition's approach to the uniqueness of God, critique of idols, and its meaning for living in a pluralist society. By using the Mishnah, a fundamental text of rabbinic Judaism, as a hermeneutical lens to read the Biblical critique of idolatry, Weiss argues that the Jewish traditions ardent monotheism and

commitment to living in fidelity to the LORD alone includes a rich vision of socio-political critique and engagement. Rather than calling for either separatism from the surrounding non-Jewish communities or acquiescence to problematic socio-political norms, Weiss shows how the Rabbinic tradition offered a nuance vision of both shared participation with neighbours and critiques of dehumanising activities. As he writes in his introduction, “far from merely posing a hindrance to notions of pluralism and tolerance, we will discover that the Mishnah’s approach to idolatry can provide productive fresh directions for contemporary thinking about social multiplicity and its relation to religious-monotheistic commitment.” Taken together both von Stosch and Weiss argue for the possibility of Jewish, Christian, and Muslim traditions to leverage their rich and contested views of idolatry to contribute to a political theology of European solidarity in difference.

In the final section of the book, we turn to questions of the future of tolerance and religious diversity in Europe. This builds upon and expands the case studies and theological analysis to consider concrete practices and possibilities for moving beyond binaries.

In the first contribution, Elisa Klapheck emphasizes the affirmative power of Talmudic concepts for a plural and democratic society. By analyzing five key-concepts of Talmudic theology (Tikkun Olam; Zelem Elohim; Pikuach Nefesch, Noachian Laws; Dina de Malchuta Dina), Klapheck achieves not only to highlight the value of the critical tension between God and the Jewish believer, but also to show a path to an affirmative perception of diversity and multireligious concepts of society in contemporary Jewish Theology. Ending with the proposal of a “theology of secular society”, Klapheck interprets the secular world as also being in a conflictual relation towards God. Therefore it seems possible to ascribe religious value to secular society and it seems to be possible for religion to learn from it.

Roland Stolte presents in the second article of this section the multireligious project ‘The House of One’, a prayer house for all three monotheistic religions in Berlin. Before beginning his theological tour through the architectural plans of the project, he emphasizes the difficultness and fragility of the idea of ‘Religious Oneness’, proposing a new form of dialogue which values religious diversity as much as the individual religious claim of truth. The architecture of the building which is currently under construction reflects the richness of religious tradition. The vertical axis represents the temporal dimension of religious tradition, while the horizontal axis shows the vitality and openness of current monotheistic traditions towards each other. In the central part of the building one may find the Domed Central Hall which Stolte calls the ‘fourth space’. Its main purpose is to be a space in between, where religions can practice the dialogue with each other and towards society.

The last chapter analyses a significant paradigm shift within European religious and educational policy from a mere secular view of religion to a broader concept of plurality and multi-religious tolerance. Marianne Moyaert reveals the critical potential of dialogical education and the idea of active tolerance within a multireligious society, which in part turns against the master narratives of the liberal tradition. She highlights remaining socio-political and cultural inequalities in the discourse of religions by describing the phenomenon of cultural Christianity and thus problematizes the liberal idea of a neutral discursive context. Moreover, the idea of neutral plurality turns against liberalism itself, which evaluates religious behaviour on basis of certain criteria. By doing so the liberal interpretation of religions creates a highly normative environment for multireligious dialogue and learning. The central insight here is that contexts of the multireligious dialogue are not neutral but that themselves need to be a subject of the socio-political discourse.

Taken together the chapters in this volume chart out new directions in the study of religious diversity in Europe and beyond. More specifically, the book argues that the methods and approaches of comparative theology are appropriate, not only for the study of doctrines or texts, but also of lived religion, public theology, and ethics. This commitment to focusing on diversity and particularity, itself a hallmark of the method of comparative theology, is part of the reasons that the work has chosen to focus on specific case studies, histories, and theological challenges. Rather than focusing on all of Europe or speaking of religion or secularism as single essential realities, the work aims to dive deeper into how religious diversity, societies, and politics are enacted and approached in concrete ways. The debates about immigration or medical ethics will not be the same in Germany as they are in France or Hungary or Italy, but there may be resonance and things to learn from focusing more deeply and clearly on specific religious texts or ethical challenges than if we evaluated religion and politics in a more general way. The challenges facing Europe, not to mention the world after the Covid pandemic and with the imminent energy crisis, continuing wars, and the march of global climate change, demand solidarity and engagement across religious and non-religious boundaries. It is exactly this type of academic analysis and inter-religious engagement that comparative theology and the work of this edited volume seeks to nurture and grow.



The contents of this edited volume were first presented at a workshop on comparative theology and religious diversity in Europe held in Cologne, Germany. The co-editors are grateful of the support of the Henry Luce Foundation, the School of Divinity at the University of Edinburgh, and Catholic-Theological

Faculty of Bonn for their commitment to their support of the project. In addition, the project would not have been advanced without the assistance of Dr Lucy Schouten, Daniel Kanthak, and Julia Lülswilken. We thank Leonhard Banowski for technical assistance with the manuscript.

CASE STUDY 1

Religion and Politics in Europe

Muslim Migration and the Borders of (Christian) European Identity

Joshua Ralston

Abstract

Dieser Artikel bemüht sich durch sprachlich-rhetorische und praktisch-politische Untersuchungen aufzuzeigen, wie Grenzen in Europa gezogen und konstruiert werden. Vor allem anhand der Flüchtlingskrise 2015–2018 zeigt Ralston die Widersprüchlichkeit liberal-politischen Denkens im Umgang mit Religion und Muslimen in Europa auf. Die gerne aufgemachte Opposition von Nationalisten und Kosmopoliten versucht er aufzubrechen, indem er nachweist, wie sowohl konservativ als auch liberal orientierte Akteure Muslime als fremd in Europa wahrnehmen. Auf diese Weise kommt er zu dem Schluss, dass die übliche Rede von Dichotomien zwischen Islam und Europa zu Gunsten einer komparativ-politischen Theologie aufzulösen sei, die versucht, das Beste der liberalen und jüdisch-christlichen Tradition aufzunehmen und um den kulturell-religiösen Reichtum des Islams zu erweitern.

In the summer of 2015, European media, politicians, and the general public became increasingly aware of the refugee and migration crisis caused by the Syrian war. While millions of people had fled Syria years earlier to neighbouring countries like Lebanon, Jordan, and Turkey, it was not until a large number sought asylum in Europe that political and social discourse became fixated on the humanitarian crisis. Throughout the summer and into the autumn of 2015, over 1 million refugees, asylum seekers, and migrants arrived in Europe.¹ In those initial months, Germany and Sweden combined to accept, either permanently

1 To borrow the words of the historian Dipesh Chakrabarty it is vital to provincialize Europe in relationship to the migration crisis and resist an exclusively Euro-centric reading of it. The crisis is not primarily a European one, and nor has Europe borne the primary brunt of hosting displaced people. There are far more refugees in total in Lebanon, Turkey, and Jordan than in Europe, with nearly 5 million people being hosted in those three countries alone compared to the approximately 1.4 million across Europe. Moreover, the crisis is first and foremost one for the human beings driven from their homes, secondly a crisis for Syria, Iraq, South Sudan, Eritrea, and elsewhere, where the vast majority of forced migrants are coming from.

or temporarily, at least 600,000 of these people.² By contrast, other European governments such as those in Hungary attempted to close their borders, while the United Kingdom and French governments cautioned against more open border policies. Over the past five years, the urgency of addressing the migration crisis, both in Europe and in the Middle East and Africa, has given way to internal policy debates within the European Union and the rise of nationalist parties with anti-immigrant positions.³ Even countries and political leaders who had initially encouraged just and fair adjudication of asylum cases now find themselves appealing to the populist concerns for more restrictive borders. Five years on from 2015, it was barely news that Italy outlawed the rescue of migrants at sea or Denmark refused the asylum appeals of dozens of Syrians.

The migration crisis created a political crisis within Europe. Were European nations obligated to welcome migrants and allow them to seek political asylum through legal means or should Europe limit migration and protect its borders, encouraging migrants to seek asylum in countries closer to home? These political debates were marked throughout by longstanding cultural and religious arguments that focused on vital questions about European identity, the rule of law, and religious and cultural diversity.

How are we to interpret this crisis and what it implies about the European and Western political framework and the struggle between those championing restrictive border policies that seek to keep migrants out and calls to respect international and European laws that recognize the fundamental human right to asylum? One dominant framing of this debate, especially by champions of closed borders such as Viktor Orbán in Hungary or Nigel Farage in Britain, is to juxtapose ordinary people against elite internationalist. Another is to contrast a liberal and humane approach that upholds international law with populist conservatives that reject the liberal traditions in favour of nationalism. Is this simply a case between nationalists and globalists? Or between the elite and the working class, cities and rural environments, leftists and conservatives? Or do these binaries fail to capture the theo-political complexity of these last few years?

This chapter argues that the social and political crisis within Europe caused by migration is not best understood through simple binaries that juxtapose conservatives versus liberals, or nationalist versus internationalist. Instead, I show how the debates about migration are tied up with longer tensions within political liberalism, especially as it impacts Christian, secular, and Muslim relations. Put simply, with the movement of a large number of Muslims into

² See for instance Connor 2016.

³ For more on populism and political theology, see Schmiedel & Ralston 2021.

Europe in recent years, Western political ideology finds two major features of its identity and practices at an impasse. On the one hand, Europe has long-standing commitments to nurture a political space of liberal tolerance, human rights, religious freedom, and porous internal borders – including the right to asylum. On the other hand, this tradition has been constructed, both in rhetoric and external borders, over and against a perceived illiberal Muslim. The liberal tradition of the Geneva Convention demands legal welcome for the Muslim refugee, even as the longer political ideology of Europe questions the possibility of Muslim integration into and acceptance of political liberalism and its accompanying commitments to freedom of speech, tolerance, and religious freedom. The rhetoric and debates surrounding the refugee crisis is the apparent collision of these two sources of European identity. The chapter shows that both advocates for restrictive borders and champions of migrant rights are both heirs to different parts of the legacy of European political liberal traditions. These have been shaped by church history, the post Westphalian settlements about the nature of religion and its perceived threat to public order, and the complex ways that Christian theology and ethics have impacted European identity. Borders have been constructed, partly at least, to keep out non-liberals – most often Muslims – that would threaten the underpinning of liberal democracy and challenge the makeup of Europe. And yet to refuse asylum seekers, to fail to respond in legal and just ways, is also to fail to abide by the ideals of European society. To expand and interpret these claims and explore how they continue to shape the current social, political, and theological (understood here primarily as the discursive appeal to Christianity in public responses) responses to asylum seekers and refugees, I want to sketch how Europe and appeals to the idea of the ‘West’ have been shaped through two competing, albeit overlapping ideas, and how these come to be deployed in theo-political discourse.

1. Europe and the Liberal Tradition

First, Europe is regularly defined through the legacy of political liberalism and collectivism that emerged both since the Enlightenment and more recently since the end of the second World War and the development of the European Union. However, one traces the history of the concept of Europe be it to the Greeks and Romans, Charlemagne and the Holy Roman Empire, the Renaissance and Reformation, the post-Westphalian political settlements and the rise of nation-states and European project after the French Revolution, the contours of this project are well known and consistently invoked by

politicians. Without getting bogged down in the various genealogies, histories, and debates, it should not be too controversial to claim that the ‘West’ is constructed around appeals to the ideals around law, representative government, political secularism, individual human rights, and tolerance. A central part of the modern European heritage is a commitment to forms of representative government and the rule of law. This develops in part through legal scholars who put forth notions of international law and proto human rights discourse. For instance in this rendering of the West’s emergence as told by contemporary scholars such as Michael Allen Gillespie⁴ and John Witte,⁵ Hugo Grotius and Johannes Althusius from the Protestant traditions as well as Francisco de Vitoria of the Catholic Salamanca School helped to shape the development of European tradition through their emphasis on law as a trans-national value and right. In addition, the development of liberal political theory after the wars of religion through thinkers such as Locke, Montesquieu, Kant, and others, is a hall mark of the European project. These various commitments then come to shape a general Western commitment to some form of political secularism – be it through French *laïcité*, Anglo-American Church-State separation, religious-state partnership in Germany or the lingering or unofficial establishment in Scandinavia, Greece, and Italy.

In terms of migration, European failures during the second world war to protect Jews and other groups led to the official enshrinement legal protocols to protect migrants and enshrine legal safeguards for dissidents, the persecuted, and asylum seekers. The United Nations’ 1951 Convention Relating to the Status of Refugees, the 1967 Protocol Relating to the Status of Refugees, and the creation of the UNHCR aimed to provide a legal and political framework for protecting and aiding refugees.⁶ While this definition leaves many questions open regarding its relevance for asylum seekers and internally displaced persons, it has been legally applied to persons who cross national borders because of active persecution and are formally categorized as refugees by the UNCHR. Legal recognition of refugee status is critical since it, at least theoretically, guarantees the right to *nonrefoulement* and protection under international law.⁷ It is this tradition and particularly its supposed ‘liberal’ and European roots that

4 Gillespie 2008.

5 Witte 2007.

6 United Nations’ 1951 Convention Relating to the Status of Refugees, Article I. A.

7 Ibid., Article 33 (1) covers “non-refoulement”: “It provides that no one shall expel or return (“*refouler*”) a refugee against his or her will, in any manner whatsoever, to a territory where he or she fears threats to life or freedom.” The increasing reluctance of Western states to accept applicants for asylum begs important legal and ethical questions about the practice of *refoulement* and the applicability of international law and human rights decrees within

have been drawn on throughout the last few years to advocate for programs and policies that would support refugees. Legally, the European liberal tradition would appear to demand that human beings are offered a safe legal route to seek the political protection of asylum.

And yet this liberal telling of the European story conceals as much as it reveals. So the second aspect of European and Western identity that is worth examining is how this very same political and social identity and practices is partly a framework that is built in and through distinguishing it from the illiberal world, chief amongst this other is the Turkish and Arab societies where Islam is the majority religion. Joseph A. Massad has recently argued that Islam is central to the ideology, identity, and historical construction of Western liberalism. “Liberalism as the antithesis of Islam has become one of the key components of the very discourse through which Europe as a modern identity was conjured up.”⁸ In this work, as well as other critics such as Talal Asad or Gil Andijar, scholars have argued that European liberalism, as well as modern Christian political theology, has partly been created through the process of expelling (in the case of Andalusia), resisting (in the Case of the Ottoman Empire), or othering (in the case of Southeast Europe, Western Asia, and North Africa) Islam. That is to say that the very notion of Europe and the West – and its appeals to liberalism and human rights – are partly developed in direct contrast to a perceived illiberal enemy or neighbour. As Talal Asad notes, “Europe (and the nation-states of which it is constituted) is ideologically constructed in such a way that Muslim immigrants cannot be satisfactorily represented in it.”⁹ In order to project the liberal tradition of Europe, it becomes vital to either reject or assimilate non Europeans, in this case Muslims. The 2020–21 French debates over religious freedom and the so called separatism law are a case in point. Let me expand a bit longer on this longstanding worry about Muslims, the West, and political theology in relationship to liberal political theory, security, and borders.

While the numbers of refugees and asylum seekers moving into Europe in 2015 and 16 is unprecedented, the political, ethical, legal, and theological questions that has raised to the fore are not new but in fact very old. Migration is tied up with the long and contentious history of Europe’s relationship with Muslim societies, in particularly the Arab World and Turkey, and the way that Christian political theology, both in its secular and Christendom forms has been

sovereign nations. For a historical survey of the changing opinions on asylum in Germany, the United Kingdom, Australia, and the United States, see Gibney 2004, chaps. 3–6.

8 Massad 2015, 11.

9 Asad 2003, 159.

understood. Writing in 2009, Anouar Majid argues that “No one seems to be reading the intense debate over immigration and minorities who resist assimilation as the continuation of a much older conflict, the one pitting Christendom against the world of Islam.”¹⁰ Looming large, and often central to the rhetoric of those political and religious figures championing closed borders, is the relationship between Islam, Christianity, and Western political liberalism.¹¹ The refugee crisis, however, has made this long simmering debate much more explicit. Luca Mavelli and Erin K. Wilson argue that Western perceptions of what counts as a good or bad Muslim are vital for understanding public rhetoric toward forced migrants and the policy decisions taken by various political actors. These divides and divisions testify to the “growing importance of religious identity in the politics of migration and refugees.”¹² The refugee crisis has often pitted, in ways real and imagined, migrants who ‘deserve’ welcome over and against many Muslims migrants who are treated with either suspicion or disdain. For instance, the numerous violent attacks, such as in Paris in November 2015 or in Manchester in May of 2017 only heighten Western Europe’s questions about how Muslims capacity to integrate into European liberalism.¹³ The 2020–2021 debates within France over republican values and the law against separatism, which includes specific bans targeting French Muslims, are focused primarily on the compatibility of Islam with French values of equality, liberty, and fraternity.

2. Islam as Enemy to the Liberal Tradition

These recent events reinforce longstanding anxieties in Western Europe and North America about Islam, its relationship with liberal values, and Muslims’ capacity to live within Christian or secular states. While medieval anti-Islamic rhetoric is well known, exemplified by the twin events of the Crusades and the *Reconquista*, early Modern political thinkers show strong concern about the compatibility between Islam and the emerging political culture of Western Europe. Take, for instance, John Locke’s seminal text, *A Letter Concerning*

¹⁰ Majid 2009, 3–4.

¹¹ These divisions within Western responses have been ceased upon by groups such as Daesh (ISIS) to advance their own vision of a world divided between Muslims and Christians. In fact, a central strategic aim of ISIS is to eliminate the grey zones of coexistence and to refuel a conflict between Christendom and the *Dar al-Islam*.

¹² Mavelli & Wilson 2016, 7.

¹³ For a study on the rise of anti-Muslim rhetoric in Western Europe and North America, see Green 2015.

Toleration. Locke judges Muslims, as well as atheists, Jews, and Roman Catholics, to be *ipso facto* incapable of living in his proposed political community.¹⁴ The problem according to Locke is that Muslims cannot maintain allegiance to their Islamic convictions and also loyally reside under a non-Muslim political authority; ultimate allegiances lie elsewhere and thus threaten the stability of the political community.

Such concerns about Islam's relationship to the public arena persist to this day, characterized in the oft-repeated dictum that Islam recognizes no distinction between religion and politics. Typically these observations are quickly followed by condemnation. Summarizing this dynamic, William Cavanaugh notes how, "contemporary liberalism has found its definitive enemy in the Muslim who refuses to distinguish between religion and politics."¹⁵ Muslims' perceived inability to integrate into the West, adopt liberal democracy, or protect minority rights commonly are attributed to Islam's insistence on merging the spiritual and political. The accuracy of these readings of Islam and the failure of these visions to account for the variety of political and legal systems and cultures that have marked Muslim societies or the history of colonial incursion is not the current concern. What should be admitted is that these 'liberal' critiques of Islam remain and part and parcel of the broader Western imaginary and political discourse. They continue to fund and fuel, either latently or explicitly, many of the political claims and actions that have shaped European and North American responses to migrants and frame the ways that religious identity have become part and parcel of the politics of refugee resettlement over the last few years. In and through this rhetoric, the liberal tradition that enshrines the legal protection of asylum comes into tension with aspect of the liberal traditions own wariness toward Muslim belonging.¹⁶ For instance, the influential conservative British commentary and public intellectual, Douglas Murray, contends that the best values of Europe and the West are being undermined by multiculturalism and immigration. In his best selling book, *The Strange Death of Europe: Immigration, Identity, and Islam*, Murray provocatively avers that "the civilization we know as Europe" is in process of betraying itself and squandering its rich cultural, religious, and political heritage due to migration.¹⁷ Most specifically, Murray identifies Muslims, both those who are citizens of European nations and those who have recently migrated to Europe,

14 Within Locke studies there are numerous debates about how to interpret Locke's apparent exclusion of Catholics, Jews, and Muslims. See Perry 2011, part II.

15 Cavanaugh 2009, 5.

16 Excerpts of this are from Ralston 2020, 1–17.

17 Murray 2017.

as an existential threat to liberal values such as tolerance, freedom of speech, and political integration.

Throughout the political debates, Christianity and Judeo-Christian values played a vital rhetorical function in the calls to protect Europe from immigrants, especially Muslims. Rogers Brubaker argues, for instance, that appeals to “Christianity have become increasingly central to national-populist rhetoric in the last decade.”¹⁸ According to his analysis, the turn to Christianity is intricately tied up with Islam. Numerous nationalist populist parties in Western Europe have begun to construct a Christian-secular identity politics to resist the “civilizational threat from Islam.”¹⁹ Christianity here does not function primarily as a set of religious practices or theological beliefs; in fact many who argue for this Judeo-Christian-Secular identity neither practice nor believe in traditional Christianity. Instead, Christianity serves as one central part in a broader imaginary of identity and civilisation that supports conceptions of freedom, gender equality, and liberalism. Christianity, as Brubaker names it, is juxtaposed with a depiction of Islam where freedom, gender equality, and political secularism are an impossibility. Hannah Strømme and Ulrich Schmiedel show how the far right in Europe, not to mention others as well, present Muslims as a fundamental threat to the liberal values of Europe such as tolerance and Islam as a “totalitarian political power with colonizing ambitions.”²⁰

It is vital to recognize the ways that Christianity and the secular are not necessarily antithetical. While Christian practice and some forms of the secular may confront one another and often clash – as in the anti-clericalism in some renderings of French political thought or the more ardent interpretations of Church-State separation in the Anglo-American world, their relationship is far more complex and often even symbiotic. Part of this has to do with the ways that secularization often leaves in place many of the practices, rhythms, holidays, and assumptions of the religion that it seeks to distance itself from. As the Turkish-German sociologist and theorists, Nilfifer Göle points out, “Secularity has developed in a way that intertwines it with the particular religion from which it attempts to distance itself” such that “just as French *laïcité* holds a particular articulation with Christianity and represents a form of ‘catholo-laïcité,’ Turkish *laiklik* also displays some characteristics of Islam. It pretends to be neutral, yet it tacitly endorses Sunni majority norms.”²¹ However, the rela-

18 Brubaker 2017, 1198.

19 *Ibid.*, 1193.

20 Strømme & Schmiedel 2020, 28.

21 Göle 2015, 4–5.

tionship between Christian political theology and secular political practices also exceeds Göle's description of cultural assumptions and religious distancing. In fact, Christianity and the secular become intertwined in their relationship toward and distance from Islam. Christianity is commonly described, particularly when it is juxtaposed to Islam, as uniquely capable of undergoing secularization. Christianity renders to the state what is owed the state and to God what is owed to God. In some ways, Christianity is often understood or depicted as the mother of the secular. This intermingling helps explain why numerous new atheist and ardent secularist found common cause with right wing Christian movements.

3. Security and Borders

The relationship between the liberal European tradition and Muslim migrants is not only, or even primarily enacted, through political rhetoric, but through securitization and the enforcement of borders. As Iker Barbaro argues, "Borders and security have played a pivotal role in the development of the European project" since both the end of the Second World War and the Cold War.²² Before turning to the questions around Europe's border, a brief comment on security. While much has been written about the increasing securitization of Europe and North America after 9/11 and subsequent attacks in London and Madrid and now Paris, Brussels, and Berlin, this has been with religious identity, Muslims, and surveillance. As Jocelyne Cesari provocatively notes, European policy makers have increasingly been engaged in the 'securitization of Islam.' "The anti-terrorism statutes have been invoked overwhelmingly against Muslim defendants. All of these policies seem to have a disproportionate effect on Muslims."²³ Surveillance of mosques and Muslim communities, the Prevent programme in the United Kingdom, visa and travel restrictions, as well as the cultivation of 'moderate' Muslims are all part and parcel of this programme of the rise of the security state. These processes, procedures, and surveillance measures, both within and beyond national borders, are not exclusively directed at Muslims. Few escape the increasing preponderance of surveillance. And yet to tie back to the central questions of this chapter, the rise of the security state and the fixation particularly on the Muslim and the mosque can be read as a modern re-iteration of the Inquisition, or at least this has been provocatively argued by Anouar Majid.

²² Barbaro 2012, 754.

²³ Cesari 2009, 11.

Moreover, according to Liz Fetke, Muslim citizens within Europe and Muslim migrants to Europe – regardless of what legal status they hold – are both seen through the lens of the war on terror and the security state. Citizens and migrants are often equated by the state, media, and security regime because of their religious identity. “The enemy without and the enemy within are linked by their adherence to a faith that stresses community.”²⁴ This meddling of citizen and migrant has been all the stronger since the attacks in Paris in 2015. The fact that the attacks in Paris were primarily carried out by second generation French citizens rendered both citizens and migrants as security threats. The European identity of citizens²⁵ could again be questioned, even as the asylum seekers and refugees were viewed through the lens of the threat they posed and not the threats they sought to escape. Nicholas De Genova notes how the “figure of the refugee – so recently fashioned as an object of European compassion, pity, and protection – was refashioned with astounding speed” into the Muslim other who is a potential terrorist or criminal.²⁶

The security threat, both real and imagined, that (Muslim) migrants represent is intricately tied to borders. In fact, the very porous borders within Europe enacted through Schengen, demand a strict border between Europe and all else. Traditional visa procedures, airport security, Frontex, and the European External Border Surveillance System Sites are all deployed in increasingly sophisticated ways to protect the borders of Europe. In addition, sites such as the Italian island of Lampedusa, Southern Spain, and the Greek Islands have increasingly functioned as areas of cultural and political contestation to define the borders of Europe. Far before 2015, regular patrols of the Mediterranean and Aegean Sea functioned to provide both humanitarian assistance to migrants smuggled across the sea and also as border patrols. As Driessen, a scholar of migration, noted in the late 90s, “the Mediterranean is not only a political, demographic and economic divide, but also an ideological and moral frontier, increasingly perceived by Europeans as a barrier between democracy and secularism on the one hand, and totalitarianism and religious

24 Fetke 2009, 60.

25 As such, someone can be born and raised for generations and not be perceived as fully British, German, French or Spanish – and thus not truly European, even as I – born thousands of kilometres away near the Pacific Ocean in the United States – can easily claim the European heritage of my ancestors that left that continent over a century and a half ago. Which is another way of saying that Europeaness often signals whiteness and either Christianity or secularity – or better a Christian-secular formation that questions the Muslim at the border, and renders the African, South and East Asian as foreign.

26 De Genova 2017, 17.

fanaticism on the other.”²⁷ When natural borders such as seas, mountains, and rivers do not exist, it becomes imperative to erect physical borders that divide Europe from what is not Europe. This was the case during Spain’s entry into the Schengen Area in the 1990s, when the physical barrier and walls of Europe were erected in what is geographically Africa.

That is to say that the boundaries of Europe are not fixed but in flux. This may sound odd if one is thinking primarily of the physical and geographic space that describes the continent called Europe. How can a land mass change its boundaries except through the slow ebbs and flows of weather and nature across millennia or million of years? However, Europe has always been as much or more an idea and socio-political practice than only a physical space. Think for instance of the fact that Europe distinguishes itself as continent from Asia without a clear physical demarcation to the East. Where Europe stops and Asia starts moves West and East as politics change. Even so-called Eastern Europe or the Balkans in Southeast Europe are both included and excluded throughout this history. While Britain proudly sees itself both as the centre of Europe and somehow not Europe. More to the present concerns, Greece can be claimed as the centre of the European philosophical, scientific, and political history of the West on the one hand, but then also be rendered somehow outside the West through the erection of the wall in the winter of 2015 and 2016 on its border with Macedonia. The fact that asylum seekers and refugees are now largely stranded in camps in Greece and Italy, having their cases adjudicate there before they can be considered to be one of the 120,000 people to be resettled across Europe, is a legal enactment of these shifting borders.

While James Castan Pintos is certainly correct that “the fences of Ceuta and Melilla do not distinguish between a Christian Cameroonian and a Muslim Senegalese”²⁸ or, we might add, the make shifts wall and gates of Macedonia do not divide Yazidi, Christian, and Muslims, such a reading is also too quick a dismissal of how borders are not only racialized but also framed through religious identity. Security and migration policies, even in ostensibly secular countries remain marked by concerns about good and bad religion. Moreover, the fact that three major sites of border contestation occupy space next to a Muslim majority neighbour (Greece and Turkey, the Italian Islands and Tunisia and Libya, Spain and Morocco), as well as the direct and indirect comments about Turkey, Islam and the European Union also press against a dismissal of religion as a major, albeit not the only factor in the construction of the theo-political

27 Driessen 1998, 100.

28 Castan Pintos (n.d.)

identity of migrants. As Nicolas De Genova argues, “Europe’s borders, like all borders, are the materializations of sociopolitical relations that mediate the continuous production of the distinction between the putative inside and outside,” which depend on certain racial, political, and religious conceptualisations of what it means to be European.²⁹

Locating the current crisis of political and moral vision in Europe within this longer theo-political history helps to make sense of the various responses across Europe and the ‘West’ to the migration crisis and to Muslim-Christian-secular relations in Europe. The varying reactions to the migration crisis from Germany, the U.K., Hungary, Greece, and Italy – and the debates over Dublin IV and shared responsibility of resettlement – might be better understood as highlighting and employing distinct modalities of this European political and legal history. Merkel’s initial more open commitment to refugees and Sweden’s willingness to take in nearly a quarter of a million people should not be depicted as the only heirs to the liberal European tradition in contrast to nativist or nationalists in Orbán’s Hungary or Brexit Britain. There are also longstanding liberal European reasons and practices that shape these more restrictive policies. It is not simply a debate between closed and open borders, humanitarian concerns versus realistic politics, or even liberal versus illiberal, but about how liberalism and Europe understand itself and its relationship to Muslims.

4. A Comparative Political Theology for Europe

The multivalent legacy of both political liberalism and Christianity in Europe, and their ambivalent relationship to Muslims, that has been charted in this chapter must be acknowledged and engaged if a more coherent and just approach to European identity, religious pluralism, and migration is to be found. While the rhetoric that contends there is an inherent rivalry and clash between Christians and Muslims or secularist and fundamentalists remains dominant in public discourse, it does not account for the complexity of history or of human and social relationships. Many of the loudest voices in current migration debates continue to deploy the dominant narratives of a clash of civilizations or inherent and immutable rivalry between the Europe and Muslims.³⁰ At the same time, it is insufficient for Christians, secularists, Jews,

²⁹ De Genova 2017, 21.

³⁰ While the dominant voices juxtaposing the West and Muslims are groups like ISIS or far right populists in Europe, there is also a risk in some of the critical theorist studied

and others who wish to champion a more multicultural approach to European political diversity to point only to the liberal tradition without attending to how the very same liberal tradition was and is involved in the construction of binaries and borders. In light of these longer contradictions within European liberal discourse, both right and left, a new approach to Islam and the liberal traditions of Europe is needed, one that refuses neat binaries and re-imagines the relationship between Christianity, Islam, and the West. The social, theological, and political relationships between Christians, Muslims, secularist, Jews, and others in Europe are not fixed or determined.

In his 2014 book, the historian Richard W. Bulliet's proposed understanding the relationship between Christianity and Islam in a new way, one marked by what he provocatively termed an Islamo-Christian Civilization. According to Bulliet, the popular conception of the West as Judeo-Christian was largely a post-World War II invention that sought to address the long history of anti-Judaism in the West and re-imagine a more symbiotic relationship between Judaism, Christianity, and political liberalism after the Shoah. While there are drawbacks to the approach to Judaism, especially as it risked obscuring the ways that Christianity and Europe persecuted Jews, Judeo-Christian had the benefit of recognizing the ways Jews and Christian shared a common and contested heritage and mutually contributed to European culture and politics. In an analogous, albeit different way, Bulliet argues that Islam can and should be included in this broader account of civilizational emergence. By showing the ways that European, Turkish, North African, and Arab politics and thinkers influenced and shaped one another, Bulliet proposes a broader framework for interpreting European identity and religious pluralism than the divisions charted in this chapter. "The past and future of the West cannot be fully comprehended without appreciation of the twinned relationship it has had with Islam over some fourteen centuries. The same is true of the Islamic world."³¹ Islam and Latin Christianity share a broader Greco-Semitic culture, theology, and philosophical framework, and often impacted and shaped one another both across the Mediterranean and also within Europe. The recent human

earlier in the chapter of reifying, in the opposite way as someone like Samuel Huntington or Sayyid Qutb, a fixed imagine of both Europeanness and Muslim. These thinkers raise important critiques of Europe and the liberal traditions, especially around the legacy of colonialism, racism, and Islamophobia, but there is a tendency to imagine that political liberalism and Christianity is always and inevitably going to essentialise and marginalise Muslims.

31 Bulliet 2004, 45.

migrations between and across Europe are neither the first nor the last in the longer history of Christian-Muslim relations. Acknowledging this mutual influence, and the long history of Muslims in Spain, Italy, the Balkans, and more opens up new possibilities for engaging the question of European identity and Muslim belonging. Moreover, Bulliet also shows how both Muslim critics of the West and Western critics of Muslim silence the nuanced and diverse perspectives of Muslims, Christians, and liberals who refuse such tropes by engaging and learning from one another. The increasing interest, for instance, in Jürgen Habermas' thought in both Iran and parts of the Arabic speaking world is a case in point of such engagement. The liberal political tradition is not the exclusive purview of Europe, Judaism, or Christianity, but has been claimed and refashioned in new ways by Muslim thinkers.

In light of this more dynamic history of Christian-Muslim relations, one that recognizes how ideas and culture have more porous borders than the fixed borders of the nation-state, I conclude the chapter by arguing for the importance of building on this legacy to develop more fully a Christian-Muslim comparative political theology within the context of Europe and the liberal tradition. Comparative political theology draws on the methodological approach of both comparative theology and political theology in order to offer a nuanced and dynamic approach to Christian, Islamic, and secular thought and action. As this edited volume shows, comparative theology engages in acts of inter-religious dialogue through examining how concepts, ideas, and practices are understood and enacted by different religious traditions. It does so in order to answer challenging questions or see, new insights by exploring the overlap and differences between religious traditions and thinkers. By bringing this theological method to bear on political and social debates, comparative political theology shifts us away from essentializing accounts of religious traditions – such as by claiming Islam is an inherently political religion, while Christianity is secular. Instead, comparative political theology attends to the shifting ways that the concepts of politics and religion are shaped and formed in distinct contexts, by different thinkers and communities, and throughout history. Just as Latin Christianity's relationship to political governance has altered from say the late medieval view on the divine right of kings to modern arguments about how Christian theology upholds the dignity of individual rights and thus can advocate for democracy, so too has Islamic political thought shifted throughout the ages. Islamic political thought is not one thing and cannot be equated only with more Islamist strands that view the state as the means of enforcing *shar'ā* or the caliphate as a necessity for political and religious practice. In fact as Rushain Abbasi's recent article has shown, Islamic thought has a complex

relationship to civil governments, that while different than European renderings, do distinguish between religious and political authority.³²

One way that comparative political theology might aid us in approaching the legal and political debates around Muslim migration and European identity is through recognizing the multiplicity already present within political liberalism and Christian political thought. There is not one political liberalism, but many. We can see these tensions within current European debates about Muslims, Christianity, Judaism, religious freedom, and secularism. For instance, the current French debate circles around whether or not French practices, as well as European commitments to religious freedom, allow the public display of religion or require a private-public distinction. Within France there are dissenting interpretations, not only about religion, but about secularism as such. There is not one secularism or political liberalism, but many. Just as comparative theology demands attending to the multiple voices within Christian and Islamic traditions, so too must political theology recognize the variance within European political traditions. William Connolly argues in his important work, *Pluralism*, a key fact of contemporary politics is the deep heterogeneous makeup of our societies. In such political arenas, appeals to uniformity and fixity in the name of religions or secular ethics are bound to fail. Instead, political and legal environments marked by multiple belongings and various ethical and religious identities are constantly to be negotiated and contested. In such an arena, “you work politically (and I might add legally) to negotiate a generous ethos of engagement between multiple faiths whose participants inevitably bring pieces and chunks of it with them into the public realm.”³³ Simply put, the goal of a comparative political theology of law cannot be a final settlement, but an improved framework for understanding and contestation.

By exploring the diversity within Christian, Islamic, and liberal traditions and their debates around public law a more nuanced perspective on our shared and diverging theologies, laws, and practices can emerge. In terms of public relations between Muslims and Christians, such theo-legal and political comparison aids adherents of both traditions to move towards enhanced commitment to issues of the common good and beyond the fear and violence that characterizes recent Christian-Muslim relations in Europe. Such animosity is often fueled by caricatures, with secularism equated with immorality and godlessness by many Muslims and *shari‘a* viewed as simply barbaric and patriarchal by many non-Muslim Europeans. A comparative political theology

32 Abbasi 2020, 185–225.

33 Connolly 2005, 31.

works to overcome such ignorance by producing a more honest assessment of the benefits and limitations of political secularism and liberalism than those currently offered by either its ardent defenders or detractors in the two traditions. In so doing, the best heritage of the European experiences of political solidarity through shared financial and ethical responsibility, federalism and nationalism, and political liberalism might be nurtured both within Europe and beyond its shifting borders.

When Did Europe Become Identified With Christianity?

The Revolutionary Origins of an All Too Common Slogan

Johannes Süßmann

Abstract

Süßmann hinterfragt in seinem historisch ausgerichteten Beitrag die gegenwärtig vor allem in rechtspopulistischen Kreisen kämpferisch gegen den Islam vorgebrachte Rede von einem christlichen Europa. Er zeigt auf, dass die Idee einer christlich-jüdischen Bevölkerung des Kontinents nicht erst eine Kategorie des 21. Jahrhunderts ist, die zur Abgrenzung gegenüber muslimisch geprägten Menschen genutzt wird. Genauso wenig begleitet sie bereits die Diskurse über Europa im Mittelalter. Vielmehr lässt sie sich auf die Anfänge des 19. Jahrhunderts zurückverfolgen, in dem dieses Motiv zur Einigung verschiedenster sprachlicher, religiöser und nationaler Gesellschaften genutzt wurde. Leitend ist entsprechend die Einsicht, dass die Rede vom jüdisch-christlichen Erbe der europäischen Gesellschaft in ihren Anfängen nicht exklusiv, sondern inklusiv verstanden werden sollte.

1. Preliminary Remarks

At present “Christian Europe” is one of the most powerful political slogans. In Germany it has been usurped by right-wing populism like *Pegida* and *Alternative für Deutschland* in order to resist migration, which is perceived mainly as an Islamic movement and a threat to the so-called native German population. A similar use of the slogan can be found in France by the *Front National*, in the United Kingdom by the *UK Independence Party*, in Italy by the *Lega Nord*, in Austria by the Freedom Party, in Belgium by the *Flaams Belang*, in the Netherlands by the Party for Freedom, in Hungary by *Fidesz* and *Jobbik*,¹ in Poland by *Law and Justice* – thus the slogan has become a mark of a new quite pan-European movement.²

Its implications are clear: “Christian Europe” identifies Europe exclusively with Christianity and a Judeo-Christian heritage in order to challenge the

¹ Furedi 2018.

² As to its precursors cp. Gosewinkel 2015.

capacity of Muslims to live and integrate into European societies.³ The slogan serves as an instrument for othering Islamic men and women notwithstanding who they are, where they come from, and how long they have lived in Europe. It conceives Islam as a foreign religion in Europe, Islamic people on the whole as inherently foreigners: They must all have come from without; their religion and their culture would never fit into Europe. This xenophobic anti-Islamic propaganda is combined with a bold historical assertion. Used as a political slogan, “Christian Europe” nowadays postulates that European culture can be identified with Christianity, because Europe always has been almost entirely Christian. It constructs a tradition that is imagined as Christian from the beginning, homogenous and all the time opposed to Islam. Popular memory spaces are the Habsburg-Turkish Wars,⁴ the Battle of Vienna in 1683,⁵ Lepanto,⁶ the Reconquista,⁷ the Crusades⁸ and the Battle of Tours-Poitiers in 732.⁹ These events are presented as landmarks of Christian Europe’s history and as proofs of the incompatibility of Christian Europe and Islamic people. They have become *lieux de mémoire* of anti-Islamic right-wing populism.

Exploiting history politically like this calls for rebuttal by historians. Of course populists will not listen, when they nurse their historical fantasies. These fantasies obey their own intrinsic logic; they are determined by wishful thinking and mighty social and political interests. Populism will always turn a deaf ear to professional critique. Nevertheless we cannot ignore the misuse of terms, concepts and facts, because it tends to infect more common historical thinking and discourse. There has to be critique, and here is my contribution to it. My paper aims at proving that both historical assertions of the present “Christian Europe”-movement are wrong: Neither was the term “Christian Europe” originally directed against Islam, nor was Europe during the Middle-Ages and the early modern times defined by Christianity. The present use of the term “Christian Europe” as a means of othering Islam is a misuse – that is to say: Populism does not know the historical meaning even of its own political slogans. And the identification of Europe with Christianity should not refer to medieval and early modern history.

3 Conermann, 2012, 123–134; Renton & Gidley 2017; Asad 2002, 209–227; Daniel 1960; Jonker 2009, 71–83.

4 Hadler 2014; Köstlbauer 2004, 45–72; Holeschofsky 2016, 383–390.

5 Petritsch 2012, 413–420.

6 Hanß 2017; Rudolph 2012, 102–127; Fechner 2006; Stouraiti 2003, 65–88.

7 García-Sanjuán 2016, 127–145; Hertel 2012; Doubleday & Coleman 2008; García 2010.

8 Berger 2011; Riley-Smith 2008; Siberry 2000; Horswell 2018; Amalvi 2011, 26 f. (about St. Bernard) and 228–233 (about St. Louis).

9 Blanc & Naudin 2015; Watson 1993, 51–68; Nonn 1990, 37–56.

I do not ask in this paper, how homogenous or pluralistic religious conditions in Europe at a certain time really were. Of course, these are important questions, too, but here I am going to investigate a history of concepts, of discourses, or if you want to put it in a more traditional way: a history of ideas. For this intellectual history I am confronting the present use of terms and concepts with former usages – like an archaeologist laying bare different layers of meaning.

The term “Christian Europe” has a complex history of its own.¹⁰ It has become a political slogan long before current populism usurped it. In its variations like the “Christian West” or in German “Abendland”¹¹ it made a great career during the Cold War. At the end of the 19th century it was used to justify colonial regimes in the time of Western Imperialism. In the first half of the 19th century it served as a cornerstone of the Holy Alliance between Austria, Russia and Prussia.¹² But where are its origins? And what was its original meaning? This is the first question I want to deal with. My thesis is that Romantic poets and artists coined the term “Christian Europe” around the year 1800.¹³ It was a coinage of the revolutionary era and the Napoleonic wars – a distinctly modern term. As a concept it had some scattered precursors especially in the 17th century, but as a common reference it was not established before 1800.¹⁴ If this can be made evident, how did one conceive Europe before? Which terms or symbols existed instead? And how did they relate Europe and Christianity? These are my second, although more preliminary and broad explorations. Due to the restricted space I shall confine myself to one example from the second half of the 15th century.

10 Literature tends to become shoreless. To quote only some of the important titles: Hüttenhoff 2014; Schmale 2013; Helmuth 2010, 47–70; Adam 2006, 23–32; Borgolte 2005, 117–163; Borgolte 2000, 1061–1077; Perkins 2004; Bottici & Challand 2013; Drechsel et al. 2010; Elvert & Nielsen-Sikora 2009; Plessen 2003.

11 Pohl 2020, 113–118; Bailey 2013; Conze 2005; Pöpping 2002; Schulin 2002, 49–64; Schildt 1999; Hübinger 1990, 1–20.

12 Schmale 2013/2014, 169–186.

13 Cp. Schmidt 2016, 47–60; Schulz 2016, 61–70.

14 Cp. Detering/Marsico/Walser-Bürgler 2020; Burke 1980/81, 21–29; Hay 1968; Foerster 1967; Dupront 1958; Gollwitzer 1951. It is true, that after the fall of Constantinople, confronted with the Ottoman expansion, there have been attempts to conjure an anti-Ottoman alliance by appealing to Christian faith and European unity – Enea Silvio Piccolomini is the most prominent example, cp. Detering 2017, 63–76, Schindling 2009; Schreiner 2008; Fuchs 2005; Guthmüller/Kühlmann 2000; Meuthen 1983. Promoted by strong interests, this humanist discourse gained certain popularity, but considering political reality with its endless wars between the great Christian powers it always proved to be propaganda or mere wishful thinking. Christian powers like Venice or France and later on England were the first ones to refute it; it never was generally accepted.

2. The Invention of “Christian Europe” as a Reaction Against Napoleon

In the years 1834 to 1836 *Philipp Veit*, director of Städelches Kunstinstitut, the Frankfurt museum of art, painted a fresco to decorate the new building of the museum.¹⁵ Already its design as a triptych and its monumental size of nearly three meters height and more than ten meters length demonstrated its eminence. It occupied a whole wall in the room dedicated to northern sculpture, whose origins it narrated. Beyond that it was a programmatic statement about the origins of the arts and their function for culture as a whole.

Between two seating figures within a southern and a northern landscape representing Italy and Germany, the painting in the middle tells a story by representing a group of animated figures. On the right side we see a bishop: Saint Boniface, “Apostle of the Germans”, because he organized Christianisation and established the Christian church in Germany. He has already felled the Donar oak, a sanctuary of the pagans, thereby demonstrating the impotence of their gods. Sitting before him is the surmounted bard; a heathen woman priest is fleeing towards the right. While the adults in the background look aghast, the young ones seem fascinated – especially the children. They already orientate themselves towards the female in the centre, at which Saint Boniface is pointing. She wears a white gown under a red and green coat and has a halo around her head. In Christian iconography this used to be attributes of Saint Mary. But the Tau Cross on her breast, exactly in the centre of the whole painting, shows that she is not Mary. It is the mark of the saved ones according to Ezechiel 9:4 and indicates that she leads the way to salvation.¹⁶ Her right hand rests on an open book, which an angel is carrying at her side, in her left she holds a palm branch, representing the victory of the humble ones and atoners, also promising peace. It is an allegory of religion.

Grouped around her we discover the fruits of religion: education, alphabetisation, learning, good manners, the arts. While the knight on the left represents chivalry, the man before him with a book in his hands and a crown of olive branches on his head resembles the popular image of Dante. He evidently is an allegory of poetry, whereas the woman relying on an organ represents music. There is a second group of three women standing in front of

15 Gallwitz 1977, 262–264, 270 f., 282–285; Spahn & Veit 1901, 73–77; Balke 1986, 95–161; Suhr 1991, 88–103 and 114–118.

16 In Catholic understanding of 19th century this is the task of Mary. It is interesting, how in Veit’s composition the role of Mary has been taken over by religion.



Fig. 2.1.1 Philipp Veit, Italia



Fig. 2.1.2 Philipp Veit, Germania



Fig. 2.2 Philipp Veit, The Introduction of the Arts to Germany by Religion

the church building, embodying architecture, sculpture and painting. To the left the picture opens up to a beautiful landscape. We see the view of a town beside a river with an old bridge and a prominent church tower. This town can easily be identified as Frankfurt am Main, where the Städel Museum is located. In the context of the fresco it represents to what the arts lead: traffic and trade, wealth and civilisation.

Thus we can conclude that the picture tells a story of transformation. Not only a pagan cult is transformed, but a whole society. From a simple and barbarian condition it is led to a cultivated and civilised one. This transformation was effected by learning and the arts – the same arts, which could be studied in the museum – , but it was caused by religion. The picture's title is *The Introduction of the Arts to Germany by Religion*.¹⁷

Perhaps I should underline already at this point that the painter avoids precise specifications of which religion or denomination, gesturing instead to a more general concept. In his first draft the whole setting was more Christian and Catholic, because the figure of religion was accompanied by monks, who erect a chapel for the holy virgin, and the allegory of Italy wore attributes of papacy.¹⁸ But the curators of the Städel Museum did not like this. They were Protestants; Frankfurt was a Lutheran city. Reworking his concept Veit went even farther, than his critics may have intended. Not only he extinguished all confessional indications, he even placed Christianity within a broader context. By placing the Tau Cross on religion's breast he chose a symbol, which marks the saved ones not only among Christians, but also among Jews. Christians call it St. Antony's Cross and use it as a sign for penitence. For Jews tau is the last letter of the Hebrew alphabet. They identify it with the mark on the forehead, which saves men from God's punishment. As a young person Philipp Veit had converted to Catholicism, but he was of Jewish origin. His mother Dorothea was the eldest daughter of Moses Mendelssohn, protagonist of the Haskala, the Jewish Enlightenment, and friend of Lessing. Thus, we find in the picture not only an education program and a philosophy of history, but also a theory of religion, which is not restricted to a specific denomination.

Veit refers to Germany: by the title of his painting as well as by St. Boniface, by the view of Frankfurt, and the allegory of Germany. But the transformations, which his picture narrates, are meant to be pan-European. This becomes clear, when we look at his sources. They are the charters of a new concept of Europe, developed during the revolutionary wars by the Romantics.

In 1799, when Veit had been six years old, his parents divorced. His mother married the philosopher and writer Friedrich Schlegel, with whom she and her children lived with in Jena, Paris and Cologne. Thus, Philipp Veit grew up within the core of German Romanticism.¹⁹ He was imbued by the ideas that

17 Sometimes the title is cited as *The Introduction of the Arts to Germany by Christianity* (e.g. by Balke, Freskenwerk). But this variant erases an important ambiguity within the symbolic structure of the picture, as will be shown at once.

18 A reproduction can be found in Spahn & Veit 1901, 58. The draft is explicated by Passavant 1836.

19 Ziolkowski 1990.

his stepfather and his step-uncle August Wilhelm Schlegel fostered in these years together with their friends Fichte, Novalis, Clemens Brentano, Sulpiz and Melchior Boisserée. A few years later, when Veit interrupted his studies to participate in the wars against Napoleon, he made friends with the romantic poets Joseph von Eichendorff²⁰ and Friedrich de la Motte-Fouque. In Frankfurt, Veit often was visited by his cousin Felix Mendelssohn-Bartholdy.

So Veit was long familiar with the ideas of Friedrich von Hardenberg, called Novalis, when in 1826 Friedrich Schlegel and Wilhelm Tieck published an augmented edition of Novalis' collected works. There for the first time a text was printed in full length, whom the editors gave the title *Die Christenheit oder Europa*²¹, in English: *Christianity or Europe*.²² This text, written already in 1799, can be identified as the direct inspiration of Veit's fresco.

Hardenberg died young, before he could establish himself as an author. He remained a hidden gem, known only by insiders of the Romantic Movement like Philipp Veit. But there were other writers, who around the year 1800 had developed similar ideas about Europe. One may mention in passing the British artist William Blake among them with his poem *Europe: A Prophecy* from 1794.²³ Although he develops a spiritual concept of Europe, it is deistic, not explicitly Christian. But three years after Novalis, in 1802, the French author François-René de Chateaubriand published his book *Génie du christianisme ou beautés de la religion Chrétienne*.²⁴ And he had immediate success. His book was discussed all over Europe. It was a major inspiration for the Romantic Movement in France as well as in other countries. I am convinced, that it was the second inspiration for Veit's picture.

These texts are only the most famous. There were others in Spain, in Italy, in Poland, and elsewhere. Obviously all over Europe around the year 1800 writers, artists and historians felt the need to develop a new concept of Europe. How can this wave be explained?

It is uncontroversial to state that it has been a result from the Napoleonic wars. For these wars not only brought the principles of the French Revolution to nearly all the European countries, they also transformed Europe as a whole.

20 Feilchenfeldt 1984, 79–99.

21 Novalis 1826, 187–208. Critical edition in: Ders. 1960, 507–524. Cp. Seifert 2015, 267–290; Rose 2015, 241–266; Schneider 2009, 169–186; Moser 2006, 217–234; Kasperowski 1994, 41–132; Mähl 1992/93, 1–16; Behrmann, 9–31; Schanze 1979, 760–771.

22 There are several English translations, e.g. Novalis 1844; *ibid.* 1937; *ibid.* 1960; *ibid.* 1993; *ibid.* 1996.

23 Critical edition: Blake. Cp. Viebrock 1994.

24 Chateaubriand 1802. Critical edition *ibid.* 1978. English translation *ibid.* 1856. Deutsch *ibid.* 1844. Cp. Sändig 1999, 336–354; Stribakos 1996; Steinwachs 1986, 124–147.

Revolutionary France seemed to have become militarily irresistible. Its triumphant success led to the collapse of the old European state system. By and by it forced all European states besides the United Kingdom to join a pyramid scheme of adopting the revolutionary principles and exporting them further on. Europe seemed to be rebuilt by Napoleon as a homogenous confederation of revolutionary states.²⁵ When he crowned himself Emperor in 1804, he founded a pan-European Empire allegedly relying on the will of the people. By its symbols this Napoleonic Empire referred to the Roman Empire of antiquity and to the Empire of Charlemagne. It also appealed to a religious legitimation. This French imperial perspective inspired Chateaubriand.

But in many other countries Napoleon's Europe was perceived as poisoned. It betrayed the principles of liberty and self-determination it appointed to, since it relied on military force, on conscriptions, compulsory levies and the coerced participation in ruinous wars like the French invasion of Russia. Since this was a common experience, it is not astonishing that nearly at the same time all over Europe those who did not want to identify with Napoleon's vision of Europe had to rethink, what should be their own principles of political order, appropriate to their own states. And they had to develop an alternative idea of Europe. Thus Napoleon prompted both: the birth of nationalism and the re-shaping of Europe. Both went hand in hand often developed by the same thinkers.

I cannot present the new concepts in this paper at length, therefore I confine myself to lay bare their main idea: It was to identify Europe with Christianity. *Christianity or Europe*, the editors called Novalis' text, thus underlining the thesis. "Or" does not mean an alternative here, it indicates that both nouns are to be understood as synonyms. Chateaubriand writes an apology of Christianity in general, but throughout his book he takes for granted that Christianity is European. In fact for him Christianity is the same as the Latin Church. Neither the Greek nor the Oriental or African Churches appear in his book. This may appear strange. But it can be explained easily, when we ask, what these authors did see in Christianity.

As regards Chateaubriand we find the answer already in his title: *The Genius of Christianity or the Beauty of Christian Religion*. Novalis expresses the same idea in the first sentence of his text:

Once there were fine, resplendent times when Europe was a Christian land, when one Christendom occupied this humanly constituted continent.²⁶

25 Lentz 2002–2010; Lentz 2013, 30–33; Boudon 2013, 62–65; Petiteau et al. 2012.

26 Novalis 1960, 45.

Christianity effected resplendence. It has to be defended because of its “beauty”. It has a “Genius”. It nourishes the arts: poetry, the visual arts, and literature. It stimulates the senses, forms passions, and educates the manners. In one word: it inspires culture. Novalis and Chateaubriand rediscovered Christianity as a cultural force. Their approach to Christianity was aesthetic. And that is the reason, why it could now be identified with Europe. First one had to change the point of view, regarding Christianity no longer as an obliging doctrine, or as an inescapable social order, but as a certain spirit instead, which coins culture, before one could argue, that it made Europe and the European countries.

Of course this was provocative. Novalis and Chateaubriand roused attention, because they defended Christianity in a situation, when it had lost much of its reputation. For more than one hundred years the philosophers of Enlightenment had deconstructed Christianity as a revealed religion. They had proven, that many assertions of the Scripture do not accord with newly gained knowledge, e.g. about the age of the world or the genealogy of humankind or geography – the Bible’s claims could be falsified on historical and scientific grounds. It could not be understood as God’s word any longer, because the text of the Bible had been proven as the variable result of a historical tradition. The sciences emancipated themselves from the control of theology. They developed secular concepts of their objects – scientific progress became identical with a critique of religious dimensions. At the end of the 18th century many philosophers thought that religion was needed for practical purposes only, as a means of moral education and social coherence. Then the French Revolution came, whose principles spread all over Europe during the Revolutionary Wars. They destroyed the institutional power of the Christian churches. It was not obligatory any longer to belong to a church. In the new civil society established by the revolutionary regimes, it became possible to lead a life without church and Christianity. The institutional heads of the churches were also deprived of power. In 1798 the Papal States were secularized. Pope Pius VI was taken prisoner. After his death in 1799 Napoleon prevented the election of a successor. The Catholic Church, as it had been for centuries, seemed to have come to an end. This was the situation, to which Novalis and Chateaubriand reacted, when they wrote their apologies of Christianity.

The crucial point is that they did not defend what was lost: neither the institutional power of the church, nor the belief in revelation. Novalis and Chateaubriand were no reactionaries, on the contrary. They argued within the revolutionary civil society – this enabled them to discover Christianity as a cultural force. Here we reach our first result: To identify Christianity with Europe is a modern idea. It originated in the revolutionary era. It presupposes the disempowerment of the Christian religion. It was opposed to the enlightened

despisers of religion, not to Islam. It aimed at appreciating religion as an inspiration of culture. Therefore it could also refer to the Jewish religion, as Philipp Veit indicates in the subtext of his fresco, to Islam, as for Goethe in the *West-östlicher Divan*, or even to deism like for William Blake.

3. Europe Personified Among the Three Magi

Let us crosscheck our result by a glimpse at the beginning of early modern times. How did one conceive the relation between Europe and Christianity at the end of the 15th century? Since the conference which was at the origin of this book took place in Cologne three day after Epiphany, it may be permitted to refer to the Three Magi. Their adoration of the newborn Jesus belongs to the most popular themes of Christian art. In the second half of the 15th century its iconography changed significantly. Since the rise of individual portrait painting ambitious would-be princes discovered the possibility to place their faces on altarpieces, having portrayed themselves among the Kings. Famous examples are Benozzo Gozzoli's Magi Chapel in the Palazzo Medici Riccardi of Florence, painted in 1459–1461 for the Medici family,²⁷ and Rogier van der Weyden's *Saint Columba Altarpiece* of 1455 with the portraits of the Dukes of Burgundy.²⁸ The princely commissions had the consequence that the iconography became more and more detailed and splendid. A good example from the end of the century is the *Adoration of the Magi* by an unknown master from Vienna, nowadays preserved at Stift Klosterneuburg.²⁹ It not only depicts the adoration in the foreground, we are also shown the first meeting of the Magi in the back of the picture and their voyage to Bethlehem. Now look at the vestments of the three kings and of their entourage! We find Asian turbans, the dark skin of Africans and the armours of European knights. The three Magi here obviously represent the three continents, which were known at this time: Asia, Africa and Europe.³⁰ This is proved by the banners carried side by side on the way to Bethlehem – the crescent for Asia, the dark-skinned people for Africa and the stars for Europe. All three continents unite themselves in adoration of the Christian saviour.

27 Cardini 2001.

28 Dixon 1987, 181–190.

29 Roller 2016, Abb. 76, 150, Kat. 50. Details on 14/15 and 145. In his Essay "Die Heiligen drei Könige und die Folgen" (144–171) Roller presents further examples. Cp. Roller & Weilandt 2004, 39 f.

30 For this and other personifications of Europe cp. Detering/Marsico/Walser-Bürgler 2020; Renger/Isler 2009.



Fig. 2.3 The Adoration of the three Magi

In the Middle Ages it was a well established exegetic tradition that the Three Magi also represent the three known continents. It can already be found in the commentary on the gospel of Matthew, written by the Venerable Bede, an Anglo-Saxon Benedictine monk, at the beginning of the 8th century.³¹ But this tradition had seldom been depicted until the second half of the 15th century. My assumption is, that the change was caused by the fall of Constantinople. The Christian world of Western Europe reacted to the Islamic expansion by depicting a Christian expansion, promised in the gospels. And princes like

31 Cp. Beda Venerabilis, *In Matthaee evangelium expositio*, PL 92, Sp. 13 A = Z. 12–15: “Mystice autem tres Magi tres partes mundi significant, Asiam, Africam, Europam, sive humanum genus, quod a tribus filiis Noe seminarium sumpsit.” (“Im mystischen Schriftsinn bezeichnen die drei Magier die drei Teile der Welt – Asien, Afrika und Europa – oder aber auch das Menschengeschlecht, das bei den drei Söhnen Noahs seinen Anfang genommen hat.”). Cp. Kehrer 1908–09, Bd. 1, 63.

the dukes of Burgundy and their heirs the Habsburg legitimised their usurped power by claiming to plan a new crusade against the Turks.

The crucial point for our question is that Christianity in this context is not specific for Europe. On the contrary! Hundreds and hundreds of representations of the Three Magi taught people that on from the beginning Christianity was an universal religion, capturing the whole world. It would have been blasphemous to confine Christianity to Europe. It would have meant to betray the Christian brethren in Asia and in Africa and to forget the apostolic mission to baptize people all over the world. After 1492 this programme of Christian expansion was nourished again by the idea of establishing a Christian Empire in the New World, too.³² Thus we get a confirmation of our thesis that the identification of Christianity and Europe can be an idea only of the 19th century.

List of Figures

- Fig. 2.1.1 and Fig. 2.1.2: Philipp Veit, *The Introduction of the Arts to Germany by Religion, sided by Italia and Germania*. 1835–36. Fresco, transferred on canvas, 284,5 × 191, 284 × 611,5, 285 × 192 cm. Städelsches Kunstinstitut Frankfurt, Inv. 1114–1116.
- Fig. 2.2: Philipp Veit, *The Introduction of the Arts to Germany by Religion*. 1835–36. Fresco, transferred on canvas, 284 × 611,5 cm. Städelsches Kunstinstitut Frankfurt, Inv. 1114.
- Fig. 2.3: [Unknown master] *The Adoration of the three Magi*. Vienna, about 1490. Mixed technique on wood, 146 × 113,5 cm. Klosterneuburg, Stiftsmuseum, Inv. GM 58.

32 Pagden 1995 and *ibid.* 1990. As to the theological premises cp. Jennings 2010.

Bioethical Questions in the Perspective of Comparative Theology: The Example of the “Ensoulement” of the Human Embryo

Karsten Lehmkühler

Abstract

Konkrete bioethische Fragen eignen sich hervorragend für Studien in der Perspektive der komparativen Theologie. Auf diese Weise werden die Argumente der einzelnen religiösen Traditionen im Dialog erhellt und zugleich die Möglichkeit ihrer „Übersetzung“ in die säkulare Sprache gegenwärtiger Debatten geprüft. Die traditionelle Frage nach der „Beseelung“ der menschlichen Embryos spielt eine wichtige Rolle in der Geschichte jüdischer, christlicher und islamischer Ethik. Während in den Ethiken des Judentums und des Islams eine zeitliche Bestimmung der Beseelung (Animation) des Embryos bis heute die moralische Bewertung von Schwangerschaftsabbruch und Embryonenforschung bestimmt, hat die christliche, insbesondere die römisch-katholische Ethik dieses Modell aufgegeben zugunsten eines umfassenden Schutzes des menschlichen Embryos in allen Phasen seiner Entwicklung. Die Analyse dieser Entwicklungen gibt wichtige Impulse auch für die gesellschaftliche Diskussion bezüglich des moralischen Status des werdenden menschlichen Lebens.

1. Introduction: Bioethics and Modern Societies

1.1 *Actual Bioethical Debates in National Parliaments*

Without a doubt, bioethical questions play a central role in our Western societies. The enormous scientific progress in the fields of embryo research, genetic screening and reproductive medicine on the one hand (questions of the *beginning of human life*), and, on the other hand, the possibilities of palliative care, palliative sedation, assisted suicide and euthanasia (*end of life* questions) are present in numerous societal debates. They are often discussed in our parliaments where new laws are drafted and debated to provide a legal framework for these technologies and practices. In this field, religious ethics often play a key role.

Two pertinent examples can be seen in my own German-French context: In 2011, the German parliament discussed the question of *preimplantation genetic diagnosis* (PGD; in German: Präimplantationsdiagnostik, PID). After a long and very dense period of ethical debates about *embryo selection* and about the *destruction of human embryos*, the Bundestag allowed PGD for couples with a known risk of serious hereditary disease. During this important vote concerning a question of conscience, the parliamentarians were not subject to party discipline. Representatives of Catholic and Protestant Churches criticized this vote, referring to human dignity, while the central council of Muslims (Zentralrat der Muslime in Deutschland, ZMD) agreed with the decision, underlining the openness of Islam for scientific innovations.¹

In France, the previous President François Hollande had promised, in his election campaign in 2012, to make a new law concerning end-of-life-questions, in order to give to all people the possibility to “terminate their life in dignity”. This promise led to an important societal discussion on this topic, and the main religions played a pivotal role in this debate. Some people hoped that the government would allow euthanasia or assisted suicide, but finally the French parliament passed a law which formulated a “right to ask for a profound and continued sedation”. This decision was welcomed by Protestants and, with some reserves, by Catholics.² In the discussion process prior to this vote, five representatives of monotheistic religions – the Archbishop of Lyon, the President of the Protestant Federation in France, the Orthodox Metropolitan of France, the Chief Rabbi of France and the President of the union of French mosques – published a statement in “Le Monde”, arguing that it is vital to respect every human life, especially when it is fragile and vulnerable. In particular, they warned against the possibility to use “profound sedation” as a kind of hidden euthanasia.³ This was a very strong sign of common ethical concern of Judaism, Christianity and Islam in the French society.

It would be easy to add other examples of bioethical debates in European societies and in national parliaments, and also on the EU level, for example on the financing of bioethical research on embryonic stem cells,⁴ or the national debate on bioethics in France where President Macron invited representatives of the major religions in the country in order to exchange their points of view concerning the main bioethical problems which were discussed in France in

1 GEP 2011.

2 Eglise catholique 2016.

3 Le Monde 2015.

4 Cf.: Gesundheitsindustrie BW 2011.

2018.⁵ This socio-political situation illustrates why bioethical questions are a very interesting field for research, not only in public policy, but also in comparative theology.

1.2 *Studies in Religious Bioethics*

Given the expansive field of research in this area, I want to distinguish two work areas: *On the one hand*, there are books and research projects on *specific* religious bioethics, in other words, research on bioethics of *one specific* religion. We find an important amount of books on bioethics in a Christian, in a Catholic, in an Orthodox or in a Protestant perspective.⁶ But there are also a lot of publications concerning Jewish or Muslim bioethics. Examples include the *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics*⁷ or the research of Thomas Eich, professor at Hamburg University and specialist of bioethics in the Islam; he published, in 2005, an important introduction to Islam and bioethics.⁸

On the other hand, there are some investigations concerning the role of religious bioethics in the public debate. Here the focus is not on specific bioethical positions of one religion, but on *the general function of religious arguments in societal and political debates*. For example, the protestant faculty of the Ludwig-Maximilians-Universität München organized, from 2006 to 2011, a research project on “religions in bioethical discourses”. In 2010, a volume with the conference proceedings was published.⁹

In these two research fields, some work has been done – but, as I see, the *comparative perspective* is still nascent.¹⁰ It would be very interesting to bring together some of the best European specialist in Christian, Jewish and Muslim bioethics, in order to discuss the two following questions: *first*, what are the *main religious positions and arguments* in the field of the beginning and the end of human life; and *second*, how can we describe the *hermeneutics of religious reference texts* and the *use of religious arguments in public debates*.

Such a common research project of the three monotheistic religions could offer two benefits: *First*, the common work on bioethical questions would contribute to a better mutual knowledge and comprehension between these religions. They would be able to identify and to propose *common values* in order to

5 See also his address to the religions at the Elysée, on January 4, 2018: <http://www.elysee.fr/declarations/article/transcription-du-discours-des-v-ux-du-president-de-la-republique-aux-autorites-religieuses/> (consulted 2 March, 2018).

6 For example: Meilaender 2013; Breck 1998; Mieth 2002; Fisher 2011; Anselm & Körtner 2003.

7 Steinberg 2003.

8 Eich 2005.

9 Voigt 2010. – See also: Barry 2012; Eich & Hoffmann 2006.

10 See, for example, a common presentation of Catholic and Islamic bioethics: Tarabay 2015.

take part in the public debate; and they also may better understand and handle *differences* in their ethical positions. *Second*, a common publication and discussion of religious main texts would provide – for decision makers (members of the European institutions, European and national parliamentarians, members of ethics committees etc.) and for all interested citizens – the necessary information about religious arguments in bioethical debates. This would be helpful to understand these arguments and to make them translatable and – perhaps – compatible in the secular debate on this topic.

1.3 *To Start With “Micro-Studies”*

In his introduction to Comparative theology, Klaus von Stosch underlines the “micro-logical approach” (*mikrologische Vorgehensweise*) and the “turning towards particular cases” (*Hinwendung zum Einzelfall*), and he says: “Comparative theology is therefore recognizable by its concentration on the interreligious (...) comparison of exactly specified theological, literary or confessional texts, concrete rituals, clearly delimited items of faith, specific theological concepts in limited contexts and exactly delimited historical periods”.¹¹

I think this inductive method testifies a kind of “new modesty” in the field of theology of religions, and I expect that this approach would be helpful in the mentioned bioethical project. Micro-studies are like “the narrow door” or the “eye of the needle”: the entry is narrow, but the person who passes will find a large field of connected concepts and arguments. For this contribution, I choose such a micro-logical question: I will deal with the problem of the “*animation*”, or “*ensoulment*”, of the human embryo in the three monotheistic religions. This may be an example of what one could do in a broader comparative bioethical project.

As I consider here exclusively the concept of the “ensoulment” of the embryo in religious ethics, I will be focusing, concerning Christianity, on *Catholic* views, given that Orthodox and Protestant positions, although they share some overlapping concerns, are different and less focused on the ensoulment question.¹²

11 Stosch 2012, 194 (my own translation).

12 In fact, the debate in Protestant theology isn't grounded in the Aristotelian theory of the ensoulment of the embryo. In present Protestant theology, we find a wide range of opinions on this subject, from a total protection of the prenatal life to more liberal positions, underlining that the moral status of human embryos depends on the *relationships* in which the embryo is embedded. In this perspective, some Protestants positions allow research on embryos and argue that, for example, a “surplus embryo” in a test tube does not have the same moral status as an embryo growing in the womb of his mother. – For the variety of the Protestant theological debate in Germany, see the important text: *Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen. Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und*

2. The “Ensoulement” or “Animation” of the Human Embryo in Christian Theology

2.1 *The Concept and Its Origins in Aristotle*

What does the “ensoulement” or “animation” of the human embryo mean? The theological debate on the beginning of human life is predicated on understanding the nature and the ethical status of the human embryo and the human fetus.¹³ Is the human embryo a human being? If so, it has to be protected and it possesses *human dignity*. But perhaps there are some distinctions to make, particularly with regard to the different phases of the *embryonic development*? This is a longstanding philosophical and theological question. Ancient philosophy and theology put this question in another form and asked: *when does the embryo receive the human soul?* As soon as the embryo receives a human soul, it will be a complete human being and has to be protected like any other human being. Under this position, birth does not constitute the beginning of life but the ensoulement of an embryo does. For example, the ethical assessment of *abortion* will depend, in this perspective, on the arrival of the human soul in the body of the human embryo: after this ensoulement, abortion will be a grave moral offence.

The question of “ensoulement” is an old one, but the modern possibilities in medically assisted reproduction and in research on embryonic stem cells lead us to reconsider our philosophical and theological definitions of the early prenatal life. Is a human embryo a thing, a person or something between both? Can we use so called “supernumerary” or “surplus human embryos” for research? It is not surprising, in this context, that the old question concerning the soul of the human embryo regains interest.¹⁴

The Christian theological reflection about this question was profoundly influenced by the affirmations of *Aristotle*. Aristotle argues that a human embryo goes through different stages of development: first, it has a *vegetal* or “*nutritive*” soul (allowing nutrition), then it gets an *animal* soul, including *sensation*, and finally, it receives the human *intellectual* soul. In his book “On the

bioethische Fragen, EKD-Text 71, Hannover: Kammer für öffentliche Verantwortung der evangelischen Kirche in Deutschland, 2002.

13 As widely usual, I use here the expression “embryo” for the first eight weeks of human life, and the expression “fetus” for the rest of the time of pregnancy. I don’t enter here in the discussion about the concept of “pre-embryos”.

14 In Germany for example, a doctoral thesis, proposing a comparative study about the beginning of human life in the Christian, Jewish and Islamic religion, was published some years ago: Willam 2007. – See also: Caspar 1991, 3–24; 239–255; 400–413.

Generation of Animals”, he mentions embryos which have already a nutritive soul:

As they develop they also acquire the sensitive soul in virtue of which an animal is an animal. For e.g. an animal does not become at the same time an animal and a man or a horse or any other particular animal. For the end is developed last, and the peculiar character of the species is the end of the generation in each individual.¹⁵

Concerning the last soul, the human intellectual soul, Aristotle thinks that it comes from *outside* (thurathen), as a *divine gift*.¹⁶ In this text, Aristotle does not specify the moment when this happens. But in another book, titled “The History of Animals”, he speaks about the first movements of the fetus in the womb and specifies:

In the case of male children the first movement usually occurs on the right-hand side of the womb and about the fortieth day, but if the child be a female then on the left-hand side and about the ninetieth day. However, we must by no means assume this to be an accurate statement of fact ...¹⁷

Although Aristotle doesn’t speak here about the arrival of the human soul, the numbers 40 and 90 will play a key role in further reflection about animation of the human embryo. It is also important to know that Aristotle already claims that the moral nature of an abortion is depending on the actual development of the embryo:

... when couples have children in excess, let abortion be procured before sense and life have begun; what may or may not be lawfully done in these cases depends on the question of life and sensation.¹⁸

These arguments, based on the idea of different stages of the embryonic development, would allow aborting an embryo in an early phase of pregnancy. And indeed, for a long time, the Christian church made a major difference between an “animated” and a “not animated” human embryo.

15 Aristotle, *On the Generation of Animals* II,3 (736b–737a).

16 *Ibid.*, 737a.

17 Aristotle 1907.

18 Aristotle (n.d.).

2.2 *The “Animation” of the Embryo as Ethical Criterion in Early and Medieval Church*¹⁹

There are different opinions about the animation of the human embryo among the church fathers. Some hold that animation is *immediate*, in other words simultaneous with the conception.²⁰ For others it takes place 40 or 90 days after conception, according to the doctrine of Aristotle. This second opinion will be the most important in church history, and Aquinas will accept it, as he confirms in the *Commentary of the sentences* (livre 3, dist. 3 q 5 a 2 corp) and in the *Summa theologica* (I q 118 corp): the nutritive and the sensitive soul are given by generation, but the intellectual soul is created and given by God, and this process is achieved, for a boy, on the 40th day, and for a girl, on the 90th day after conception.

We may observe here that this theory risks devaluing the bodily existence of the human being, because the most important value seems to be the intellectual soul.²¹ Whatever, this theory has profoundly influenced penitential practice and the canonical law in the Roman Catholic Church.²² The confession books of the early medieval period (7th to 11th century) make sometimes a difference between an abortion before or after 40 days: the former is a less important mistake whereas the latter is a grave sin. The *Decretum Gratiani* (1140) requires the excommunication only for abortions after 40 days. Only in 1867, Pope Pius IX clarifies the question, in his papal bull “*Apostolicae Sedis*” where he orders the total protection of every human embryo.

2.3 *Modern Position*

Obviously, *modern medical research* leads the Catholic Church to a more *restrictive* position: if science says that the development of the embryo is a *continuum* without sudden changes, the Church has to re-examine its ethical judgments. Indeed, modern texts of the Catholic Magisterium underline this aspect. So the famous “*Donum vitae*” (1987) affirms (quoting an earlier declaration):

From the time that the ovum is fertilized, a new life is begun which is neither that of the father nor of the mother; it is rather the life of a new human being with his own growth. It would never be made human if it were not human already. To this perpetual evidence ... modern genetic science brings valuable confirmation.

19 For this subject, see: Pouderon 2007, 55–73; Boudon-Millot & Pouderon 2004/2005.

20 For example, Maximus the Confessor and Gregory the Great hold this opinion.

21 This makes Vincent Bourget say: “Soit dit brutalement, la pensée occidentale, en accueillant favorablement les théories de l’animation médiate, montre qu’elle abandonne volontiers le corps humain à la nature et ne le ‘sauve’ que par l’esprit – et nous verrons dans la bioéthique contemporaine cette tendance amplement confirmée.” Bourget 1999, 149.

22 For details, see: Jones 2004, especially 67–72.

It has demonstrated that, from the first instant, the programme is fixed as to what this living being will be: a man, this individual-man with his characteristic aspects already well determined. Right from fertilization is begun the adventure of a human life, and each of its great capacities requires time ... to find its place and to be in a position to act.²³

This is an interesting phenomenon: In today's Catholic theology, the question of the "animation" of the embryo is abandoned in favor of a general protection of human life in its beginnings, and it seems that modern scientific knowledge played an important role in this paradigm shift. The modern Catholic debate focuses on the question of the *dignity* of the human embryo. For the Catholic Church, this dignity is present *since the beginning* of the existence of the embryo. This means that for the Catholic position, every research using and destroying human embryos has to be forbidden.

3. The "Animation" of the Human Embryo in Islam

Islamic ethics arises by the discussions of the *fuqaha'*, the Islamic legal scholars and specialists of the *Shari'a*, commonly described as the Islamic law, including ethical and theological reflections.²⁴ The term "*fiqh*" designates the human understanding and interpretation of the *Shari'a*.

Concerning bioethics, these discussions take place in the assemblies of great organizations, especially the *Islamic Organization of Medical Sciences* (IOMS, Kuwait), the *Organization of Islamic Cooperation* (OIC) and two *Islamic Fiqh Academies* (IFA), one at Jeddah and the other at Mecca. Results, recommendations, and summaries of these conferences are published both in press, and to some extent on the internet.

Sometimes, the elaborated ethical statements are in contradiction. Thomas Eich underlines that "... until today, there is no consensus between the legal scholars, on central questions about the ethical and juridical evaluation of genetic technologies".²⁵ But nevertheless, all positions are based on some important main texts about the development of the embryo in the Islamic discussion and legislation. One of the most important Qur'anic texts is surah 23,12–14:

23 Donum vitae, part I,1.

24 Cf. Eich 2006, 10.

25 Eich 2006, 17 (my own translation.).

And certainly did We create man from an extract of clay. Then We placed him as a sperm-drop in a firm lodging. Then We made the sperm-drop into a clinging clot, and We made the clot into a lump [of flesh], and We made [from] the lump, bones, and We covered the bones with flesh; then We developed him into another creation. So blessed is Allah, the best of creators.²⁶

As Thomas Eich underlines,²⁷ the Arabian text differentiates clearly between three stages of embryonic development: *nutfa* ([sperm]-drop), *alaqa* (clinging [blood] clot) and *mudhgha* (lump of flesh). At the end of this process, “another creation” is accomplished. For some Islamic legal scholars, this new creation signifies the gift of the human soul. The Qur’an affirms the gift of the human soul in surah 32,7–9,²⁸ but the text does not specify the *moment* of ensoulment. To go further, Islamic legal scholars quote another text, a traditional Hadith:

Each one of you [was] collected in the womb of his mother for forty days, and then turns into a clot for an equal period (of forty days) and turns into a piece of flesh for a similar period (of forty days) and then Allah sends an angel and orders him to write four things, i.e., his provision, his age, and whether he will be of the wretched or the blessed (in the Hereafter). Then the soul is breathed into him.²⁹

The Hadith seems to indicate *three periods of 40 days* in the development of the embryo. This would indicate that the soul is given after 120 days since the conception. But the exact translation of the text is discussed controversially. To make things more complicate, there is another Hadith which speaks about 42 nights after the *nutfa*-period: an angel will come and create the senses, the flesh and the bones.³⁰ So there is a discussion between modern Islamic legal scholars: some hold that the ensoulment takes place 40 (or 42) days after conception, whereas others affirm that the soul is given 120 days after conception. This second opinion is the most important; Eich calls it the “classical model”.³¹

26 I use here the *Sahih International Translation*, see: <https://quran.com/23/10-16> (consulted 27 February, 2018).

27 Eich 2006, 26.

28 “Who perfected everything which He created and began the creation of man from clay. Then He made his posterity out of the extract of a liquid disdained. Then He proportioned him and breathed into him from His [created] soul and made for you hearing and vision and hearts; little are you grateful.” See: <https://quran.com/32> (consulted 27 February, 2018).

29 *Divine Will* (Al-Qadar), chapter 1, see: <https://sunnah.com/bukhari/82/1> (consulted 27 February, 2018). – Eich attributes this Hadith to Ibn Mas’ud, without reference in the text: Eich 2006, 26.

30 Cf. Eich 2006, 27.

31 *Ibid.*, 32.

There is another important concept in Islamic bioethics, concerning the pre-natal life and connected with the 120-days-model. The medieval legal scholar Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1350 CE) introduced the difference between a phase of *involuntary* existence and a phase of *voluntary* life of the fetus. Before the 120th day, the movements of the fetus are not voluntary; they are like the movements of plants. This distinction made some commentators say that before 120 days, the fetus lives only on the vegetal level, like a plant.³²

In contemporary Islamic ethics, we can finally distinguish three different positions about the protection of human embryos: Some hold that the embryo has to be protected since *conception*; others request this protection from the moment of implantation (*nidation*) in the uterus, referring to the qur'anic expression "as a sperm-drop in a firm lodging". A third group underlines that the full protection is needed only after the *gift of the soul*, so from the 40th or (mostly) from the 120th day on. Thus, only the third group refers to the ancient 120-days rule, whereas the two other positions use modern biological ideas: the embryo is individual human life since the conception (first group), or, for the second group, nidation is conceived as a necessary condition for the development of a human being.

The discussions on abortion and on embryonic research depend on these different positions. In 1983, the *Islamic Organization of Medical Sciences* (IOMS) held a juristic and medical seminary on "Reproduction Under the light of Islam", the text is still online. Here we can read about abortion:

The seminar reviewed the opinions of early Islamic jurists and found that they had all been agreed on prohibiting abortion *after the soul is breathed into the foetus*, i.e. after four months. As for abortion before that, there was a difference of opinion. Some said it was absolutely prohibited; others said it was undesirable. A group of those early jurists held that abortion is definitely prohibited after 40 days of conception but allowed before that, though they differed about the circumstances necessitating it.

Leaning upon contemporary scientific facts provided by modern research and medical technology, the seminar concluded that the foetus is alive since the beginning of conception, that this life should be respected in all its stages especially after a soul is breathed into the developing foetus; hence we may not wrong it by abortion unless it is proven absolutely necessary for medical reasons. Some participants, however, argued differently allowing abortion during the first 40 days of conception especially if there is a good reason for doing it.³³

32 Thomas Eich underlines that this affirmation is actually widely used in the bioethical Islamic discourse.

33 <http://islamset.net/ioms/seminar.html> (consulted 27 February, 2018; emphasis added).

This text is interesting because its main arguments are very close to some debates in ancient and modern Catholic ethics: there is a discussion about a time limit in order to respect the *ensoulment* of the fetus, but there is also a reflection about modern *biological science* and its applications in the theological reflection, especially the recognition that the biological life begins with conception.

The question of the ethical *status of surplus and frozen embryos* was discussed on another IOMS seminary in 1985, dealing with “The Islamic Concept on Human Life, Its Beginning and Its End”. It wasn’t possible to give a clear position, but the recommendations say:

The moment a woman conceives and the conceptions *said to be stable in the uterus*, the life shining in this uterus has full respect and is protected by established Islamic law provisions.

If the foetus reaches the stage when a soul is breathed into it (some say after 120 days, others after 40 days), *its sanctity becomes greater* as agreed upon, and this results into certain provisions of the Islamic law.³⁴

The IOMS conference in 1987 reached a clearer conclusion. The legal scholars recommended, *first*, that one should avoid the creation of surplus embryos, and *second*, that in case of the existence of surplus embryos, they do not receive specific protection. The reason for this is that the fixation in the uterus was held for the very beginning of the need of protection, in accordance with the Qur’an speaking of “a sperm-drop in a firm lodging” (surah 23,13). Two years later, at another IOMS conference, a majority argued for the possibility of research on extracorporeal embryos; the argument was, once more, the importance of the moment of nidation.³⁵ Others argued on the basis of the *ensoulment argument*: The scholar Muhammad Na’im Yasin for example underlined that before the animation the embryo is a “useful being” and has only the *potentiality* to become a human being. Its destruction is not murder (because there is no human soul), but is allowed only if there is an important reason (consideration of legal interests).

In the field of surplus embryo research these recommendations mean that an eventual usage of the embryo for “consuming embryonic research” can be accepted. In case of embryos which cannot be implanted (for medical or for Shari’a reasons), the embryo has no chance to become a human being, and thus research will not represent any damage to it.³⁶

34 <http://islamset.net/ioms/seminar2.html> (consulted 27 February, 2018; emphasis added).

35 Cf. Eich 2006, 41.

36 Cf. *ibid.*, 62–67.

It is finally important to notice that in case of abortion with medical reasons, especially in case of important malformations of the fetus, the 120-days-rule is still important. On an IFA conference in 1990, a decision was adopted which allows the abortion before the 120th day in case of major handicap of the embryo. Here, the difference between involuntary and voluntary movement, connected to the idea of the *gift of the human soul*, was important.

In conclusion, we see that, unlike in the Catholic debate, the question of the “ensoulment of the embryo” plays still an important role in the current Islamic bioethical debate. One reason for the lasting significance of the 120-days-rule may be that it is grounded in some Qur’anic and Hadith texts, whereas in the Christian context, the ancient theory of the ensoulment was based not on Scripture but on philosophical texts.

Islamic scholars try to *combine* this rule with modern biological knowledge. Sometimes, a Qur’anic text is interpreted in order to answer to modern questions: thus, for example, the expression “a sperm-drop in a firm lodging” (sura 23,13) is interpreted as the mention of the nidation of the embryo in the uterus. This interpretation enables some ethicists to affirm that embryos before nidation have another moral status than implanted embryos.

The results of this kind of dialogue between sacred texts and modern science are very varied. In general, the abiding importance of the ensoulment theory allows Islamic ethics some flexibility in its positions concerning modern bioethical debates: if the early human embryo has no soul, its usage for research seems acceptable.

4. A Short Regard to Jewish Bioethics

In a very interesting article Shai Lavi, senior lecturer at the Faculty of Law at the Tel Aviv University, speaks about “The Paradox of Jewish Bioethics in Israel”.³⁷ This paradox “concerns the coexistence of strong traditionalist beliefs along with a highly liberal regulation of reproductive technologies”.³⁸ An important example is the attitude towards embryonic stem cells. As we know, Israel has a very liberal legislation on this, allowing “(a)ll forms of stem-cell research (...), with the single exception of research for the aim of reproduction. Thus Israel is (...) an exporter of stem-cell lines to Germany and other countries”.³⁹

37 Lavi 2010, 81–102.

38 Ibid., 80.

39 Ibid., 84.

How can we explain this? Concerning the human fetus, an important traditional rule should be mentioned. The Talmud says that before the 40th day the fetus is “no more than plain water”.⁴⁰ This may be understood *literally*: what we find and see at this stage is more or less simple water, or *figuratively*, “indicating that the fetus at this early stage is nothing significant”. In either case, the consequences are the same: neither abortion at this stage, nor the utilization of frozen embryos or stem cells “raise any normative difficulties”.⁴¹

But again, modern science tells us that the genetic disposition of the embryo is present from the beginning of pregnancy, and that the embryonic development is a continuous process. So we have here a “clash between a traditionalist ‘ontology’ and a modern one (...), the first phenomenological and the second scientific”.⁴² The author argues that the Jewish authorities reject, at least for this question, the scientific view, in order to maintain the traditional approach.

This approach also concerns the question of the gift of the human soul. “(A)ccording to mainstream traditional Catholic and Jewish views the soul only attaches itself to bodies that have at least a minimal outer resemblance to human form. This is the reason why the Talmud says that an embryo is considered to be mere water prior to the 40th day – it has the phenomenological appearance of a liquid.”⁴³

If we examine other modern publications concerning the Jewish opinions on this subject, we observe that there is not unanimity between Jewish scholars, and it seems that the ensoulment-question is of less importance than in Islamic thought. The *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics* (1998/2003) contains an article “Fetus”; the author, Avraham Steinberg, explains the link between the concepts of “fetus” and “nephesh”:

Somme Rabbis exclude a fetus from the term *nefesh*, meaning soul or person, other Rabbis call a fetus a *safek nefesh*, or potential person. Some Rabbis call a fetus a *nephesh* in regard to destroying it. Yet other Rabbis include a fetus fully in the term *nephesh*.⁴⁴

The *moment* of ensoulment is not clear either. For some rabbis, it takes place at birth, for others at conception. Nevertheless, it does seem that the limit of 40 days, mentioned in the Talmud, is still important. For example, the

40 Ibid., 95. Lavi refer to *Tractate Yevamot*, 69 B; the expression is « mayim be'alma ».

41 Ibid.

42 Ibid., 96.

43 Ibid., 97.

44 Steinberg 2003, 417–433, 425.

Rabbi Moshe David Tendler affirmed before the National Bioethics Advisory Commission (NBAC) in the USA:

(T)here are two prerequisites for the moral status of the embryo as a human being: implantation and 40 days of gestational development. The proposition that humanhood begins at zygote formation, even *in vitro*, is without basis in biblical moral theology.⁴⁵

As we have seen, Shai Lavi concludes that this paradox becomes possible partly on the basis of the *rejection* of modern scientific view of the embryo. Lavi contrast this position with the Roman Catholic approach:

Thus, in the final analysis, it is on the basis of this 'traditionalist' interpretation of the fertilized egg as merely water, that Jewish religion adopted its 'progressive' approach to stem-cell research. The Jewish, and to a large extent the Israeli position, is in fact based on a traditionalist and pre-modern understanding of the nature of the fetus and embryo. In counter-position, some Christian authorities have incorporated the views of modern science into their religious teachings, seeing the potentiality for life already in the fertilized egg.⁴⁶

This is indeed a stimulating reflection. According to the author, it is the *traditional* view what allows a liberal approach of embryonic research, and it is the acceptance of the *modern* scientific view which hinders the Catholic Church from accepting the destruction of extra corporal embryos for research purposes:

The somewhat paradoxical flip side of the same coin is that the reason for the conflict between modern technology and certain modern theological positions, such as that of the contemporary Catholic Church, is that the two 'camps' in fact speak the same language.⁴⁷

These few remarks concerning the Jewish approach and its comparison with contemporary Catholic positions may suffice here and may lead us to some conclusive reflections.⁴⁸

45 Tendler 2000, 129–142, 131.

46 Lavi 2010, 96.

47 Ibid., 98.

48 To go further, see for example: Gereboff 1982, 316–324; Mackler 2001, 319–323.

5. Conclusion

What may be the “gain” of this kind of investigations, especially in the framework of comparative theology? I think we should think about two different kinds of benefits: benefits *for the religious communities themselves* and advantages *for the debate in a modern secular and pluralistic society*.

5.1 *The Ethical Dialogue Between Three Monotheistic Religions*

Comparative ethical studies may contribute to a better *mutual knowledge and comprehension* between the three monotheistic religions. They will be able to identify *common questions and problems* and to propose *common moral values* in order to take part in the public debate; they also may better understand and handle *differences* in their ethical positions. The aim of such comparative studies cannot be to create a common and generally acceptable position, but rather to sharpen the comprehension of the problem and especially of one's own bioethical choices. There is the possibility that the comparative approach might guide the dialogue partners to refine or to modify their specific opinions in light of others, because inter-religious dialogue makes their internal questions appear in a different light.

With regard to the example of the ensoulment question, the comparative approach makes clear, *first*, that the three traditions, each in its own way, have to develop and to define a *hermeneutic of sacred texts and their use in (bio-) ethical debates*. From the Christian point of view, the historical methods in the exegesis help us to understand biblical texts, at first, as testimonies of their time of origin. But in theological exegesis, these texts show their ability to become words which give us direction and norms for the present. A comparative perspective has to illuminate and to discuss this tension between historical and normative approach. In particular, it will be fundamental to see that the ancient texts show us questions, perspectives and also values that are of lasting importance and actuality. For example, the debate about the “ensoulment” of the embryo illustrates that a human being, in the religious perspective, is more than corporal-biological life, and that its *personal* and *spiritual* development in the prenatal life has to be considered, even if the worldview and scientific perspective of that ancient texts are no longer accepted.

But for these considerations, philosophical positions and modern medical knowledge play an important role. This is why religious bioethics, *second*, have to clarify *the status of such philosophical positions and medical knowledge* in their own approach. It is to be hoped that the comparative approach enables each interlocutor to sharpen and perhaps to modify their own reference to

philosophical concepts and medical data. So, for example, the remaining importance of the idea of a certain moment of “ensoulment” in Jewish and Islamic ethics reminds Christian ethics that the talk of a “soul” or a “person” of a blastocyst is at least counterintuitive, and that it would perhaps be better to use, for these early stages of human existence, the concept of “mystery”. On the other hand, modern Catholic bioethics rightly asks the crucial question whether the fixing of any kind of temporal thresholds of dignity can really do justice to human life in its *continuous* evolution. Thus, the Catholic view sensitizes other positions (including protestant) for the risk of reification of the human embryo in its early development.

5.2 *Religious Bioethics in Public Debates*

Regarding the second question – the benefits for the secular society – a *first* point concerns simply *knowledge acquisition*: In our secularized and pluralistic societies religious perspectives still play an important role, even if the views of religious communities are not well known. A comparative study of bioethical reflections provides the necessary information about religious arguments in bioethical debates.

Second, religious arguments can become *translatable* and – perhaps – *compatible* for the secular debate on bioethics. Being translated, they may also *sensitize to important questions and values* that might illuminate the secular debate.

The ensoulment question is a good example here. From what moment a human being is a human being? Does the idea of the “gift of a soul” indicate a problem we have to focus on even at the secular level? Should we speak about the difference between a *materialistic* or *monistic* view, arguing that human life is just a specific form of material processes, and a *spiritual* perspective on human life, underlining that human “spirit”, “person” and “soul” cannot be reduced to material and biological phenomena? Concerning the ancient doctrine of ensoulment, the protestant ethicist Reiner Anselm argues that it helps us to understand elements of *human self-awareness*: we know that our “soul”, our individual identity is more than biological life, and more than a genetic code. “The soul joins in the nascent life, first as something external but linked to the respective bodily existence, without however being absorbed by it.”⁴⁹

Another meaningful example for the possibility of “translation” of religious concepts was given by the philosopher Jürgen Habermas, in his acceptance speech of the Peace Prize of the German Book Trade in 2001, entitled “Faith and Knowledge”. Habermas underlines that “moral sentiments, which until

49 Anselm 2010, 65–80, 77 (my own translation).

now could be expressed only in a rather exclusionary way through religious language, might find general resonance as soon as they find a redemptive formulation for what has been almost forgotten, but is still implicitly missed.”⁵⁰ As an example for this “redemptive” translation, Habermas chooses the bioethical discussion on the use of human embryos and on the programming of our offspring. Quoting the biblical story of Creation and the concept of “image of God”, Habermas argues that “it is not necessary to believe in these theological premises in order to understand their consequences. A completely different, causally reimagined subjection would come into play if the difference inherent in the concept of creation were to disappear and a peer were to take the place of God – if, for instance, somebody were to impose his own preferences on the coincidence of parental chromosomes without being obligated at least counterfactually to assume a consensus with the others affected.”⁵¹ Thus, the religious concept of “creation” which implies the categorical difference between Creator and creation, helps to understand the secular idea that a human being should never become the “creator” of another human being.

A *common* debate among different religious approaches, dealing with the advantages and limits of these “translations”, would be helpful in order to explore the role that religious concepts and arguments may have in actual bioethical debates. In this perspective, I appropriate the words of the protestant bioethicist Gilbert Meilaender who affirmed, before the US- National Bioethics Advisory Commission, concerning the *theological language*: “It begins epistemologically from a particular place, but it opens up ontologically a vision of the human. You might, therefore, be interested in it not only because it articulates the view of a sizeable number of our fellow citizens but also because it seeks to uncover a vision of life that we share.”⁵²

50 Habermas 2001, 5.

51 Ibid., 6.

52 Meilaender Jr. 2000, 133.

CASE STUDY 2

Idolatry

Kampf der Idolatrie

Chancen und Gefahren eines zentralen Erbes des Monotheismus

Klaus von Stosch

Abstract

In this article, Klaus von Stosch reacts to some recent interventions against the monotheistic critique of idolatry, prominently represented by Jan Assmann. He outlines how liberal theologians, by relativizing and historicizing iconoclastic traditions, respond to Assmann's critical remarks. As an alternative to this approach, he introduces postliberal traditions such as political and liberation theology that seek to preserve the idea of idolatry critique by uncovering its implications for marginalized people. By doing so, marginalized communities become able to heavily criticize the polytheistic discourse of unity offered by Assmann as discourse of domination by the powerful. Von Stosch proposes a middle way between both approaches as the critique of idolatry must still be considered to be theologically and political ambiguous. The purpose of theology is to uncover contemporary idols, but also to engage with contemporary discourses critically and adding greater complexity to them.

Als der sogenannte Islamische Staat im August 2015 mit der Zerstörung des Baalshamin-Tempels und des großen Baaltempels in Palmyra begann, war der Aufschrei der Weltöffentlichkeit groß. Die Grausamkeit der in dieser altherwürdigen Kulisse öffentlich inszenierten Hinrichtungen paarte sich mit einer beispiellosen Zerstörungswut gegen das kulturelle Erbe der eroberten Gebiete.¹ Jahrelang hielt die Weltöffentlichkeit an dieser Stelle den Atem an und die zwischenzeitliche Nachricht von der Wiedereroberung Palmyras durch den IS wird nicht nur bei mir Entsetzen ausgelöst haben. Doch nicht erst der IS hat die Propagandakraft öffentlich inszenierter Götzenzerstörung entdeckt. Auch schon die Taliban lieferten uns in geschickter Inszenierung der eigenen Gewalt Bilder der Götzenzerstörung, die man nur schwer vergessen kann. Besonderes Aufsehen erregte es, als sie im März 2001 die größten stehenden *Buddha-Statuen* der Welt in Bamiyan in Afghanistan zerstörten. Die Liste solch barbarischer Akte ließe sich verlängern. Und ihre Begründung ist immer gleich: Der eine Gott duldet keine Götzen neben sich und verlangt von

1 Vgl. beispielsweise Flessa 2015.

uns diese zu zerstören. Eindrucksvolle Bilder werden geschaffen, um göttliche Bilder zu kritisieren.

Es wäre schön, wenn es an dieser Stelle unbezweifelbar möglich wäre, die sich muslimisch gebenden Terroristen einmal mehr nur als Zertrümmerer der eigenen Tradition zu entlarven.² Doch leider gibt es zahlreiche Koranstellen, die sich zur Legitimation ihres Tuns nutzen lassen. Diese Stellen sind allerdings allesamt der biblischen Tradition entnommen bzw. reagieren auf diese, so dass die Praxis der Götzenzerstörer des IS nicht nur die Texte der Muslime, sondern auch der Juden und Christen in Frage stellen. Denn es gibt tatsächlich zahlreiche Belegstellen in Koran und Bibel, die zur Götzenzerstörung aufrufen, sodass Juden, Christen und Muslime gleichermaßen dazu aufgerufen sind, sich neu dem Gewaltpotenzial ihrer eigenen Tradition zu stellen.

1. Monotheismus am Pranger

Die ihnen in der Gegenwart entgegenschlagende Kritik ist dabei alles andere als neu. Bereits David Hume hielt die polytheistische Religiosität zwar nicht für theoretisch überzeugend, argumentierte aber, dass sie zu einer toleranteren und pluralistischeren Einstellung führe und weniger dogmatisch sei.³ Im Hintergrund steht auch schon bei ihm – wie schon bei Machiavelli und Rousseau⁴ – das Unbehagen wegen der als maßlos empfundenen Götzenkritik der monotheistischen Tradition. Zugespitzt wird dieser Vorwurf schließlich in der bekannten Religionskritik Friedrich Nietzsches, der programmatisch auf eine Götzendämmerung setzt und eine Rückbesinnung auf pagane Traditionen fordert, um der lebensfeindlichen Grundeinstellung von Judentum und Christentum entgegenzutreten. Gegen ihre Moralisierung setzt er den Willen zur Macht und die Bejahung von Leben, Leiblichkeit und Sexualität, die er in den klassischen polytheistischen Kulturen zelebriert sieht.⁵ Entsprechend will er die Götzen rehabilitieren, die von Judentum und Christentum angegriffen werden und fordert die Umwertung aller Werte, die er ihnen anlastet, rückgängig zu machen. Längst ist sein Lob des Polytheismus in den Mainstream diskursiver Auseinandersetzungen der Gegenwart eingegangen und passt gut zur allerorts geforderten Rückbesinnung auf den Wert indigener Traditionen.

2 Vgl. die entsprechende eindringliche Diagnose bei Kermani 2015, 61–63.

3 Vgl. Hume 1957, 48–51.

4 Vgl. die entsprechenden Belege bei Halbertal & Margalit 1992, 247f.

5 Vgl. zur ersten Orientierung ebd., 249.

Besonders prominent wird diese monotheismuskritische Tradition in der Gegenwart durch die viel diskutierten Interventionen des Ägyptologen Jan Assmann vertreten.⁶ Ihm ist völlig klar, dass die biblischen Aufforderungen zur Götzenzerstörung oft genug keinen realgeschichtlichen Hintergrund haben, sodass man sich beispielsweise die Landnahme Israels nicht so blutig vorstellen darf, wie sie von der Bibel dargestellt wird. Die Rhetorik der Götzenzerstörung steht – so wissen wir heute dank der historisch-kritischen Forschung – in unübersehbarem Widerspruch zu den archäologischen Funden, sodass sie historisch heilsam relativiert werden können.⁷ Doch Assmann geht es nicht um die in der Bibel geschilderten Geschehnisse, sondern um das semantische Gewaltpotenzial dieser Erzählungen. In dem Wunsch der Israeliten nach dem goldenen Kalb sieht er beispielsweise die menschlich verständliche Sehnsucht nach einem sichtbaren Zeichen der Nähe Gottes und einem Kontaktmedium mit der Transzendenz. Gerade das Ausgesetztsein Israels in der Wüste und die Abwesenheit des Moses verlangten solche Zeichen.⁸ In der biblischen Antwort auf diese Sehnsucht sieht er Gott als eifersüchtigen Liebhaber porträtiert, der keine Rücksicht auf menschliche Ängste und Sehnsüchte kennt, sondern bedingungslose Unterwerfung fordert. Für ihn ist es die Idee eines eifersüchtigen Gottes, dem unbedingte Treue geleistet wird, die letztlich zur Gewalt in den monotheistischen Religionen führt.⁹ Die Götzenkritik wird so in Assmanns Rekonstruktion zum Vehikel eines jede Andersheit negierenden Exklusivismus und Wahrheitsfanatismus, den Assmann bis heute für ein äußerst gefährliches Erbe monotheistischer Religionen hält.¹⁰ Auch wenn die Bibel in ihren früheren Stadien die Götzenkritik als Reinigung

6 Vgl. Assmann 2016.

7 Möglicherweise ist eine ähnlich heilsame Relativierung auch durch konsequentere historische Kritik im Blick auf das Leben Muhammads möglich. Vgl. zur Diagnose der dabei vor uns liegenden methodischen Herausforderung, um hier historische Klarheit zu schaffen, Ghaffar 2018. Zum Forschungsstand vgl. auch Ali 2014; Safi 2009, die allerdings beide das Potenzial historisch-kritischer Forschung noch nicht ausschöpfen.

8 Vgl. bereits Assmann 1999, 75: „Das Volk macht sich ein Bild Gottes, weil es anstelle des verschwundenen Moses ein sichtbares Zeichen oder Kontaktmedium braucht, um in der Wüste die Orientierung nicht zu verlieren. In den Augen Gottes ist auch das Abfall.“

9 Vgl. Assmann 2016, 29–45.

10 Für die muslimische Tradition wäre es möglicherweise lohnend, an dieser Stelle auf al-Ġazālī zu schauen. Sein Buch zur Unterscheidung zwischen dem Freidenkertum bzw. der Ketzerei und dem Islam versucht der scheinbar grassierenden Praxis, andere allzu leichtfertig des Unglaubens zu bezichtigen, entgegenzuwirken. Allerdings erreicht er dabei wohl noch nicht die Form der Wertschätzung von Andersheit, die man sich aus moderner Sicht wünschen würde. Vgl. Jackson 2002.

Diesen und einige weitere wichtige Hinweise zu muslimischen Anknüpfungsmöglichkeiten an diesen Beitrag verdanke ich meiner Kollegin Muna Tatari.

nach innen verstehe, so entwickle sie sich immer mehr zu einer massiven Kritik anderer Religionen, ja von Andersheit überhaupt. Kern des Problems sei dabei die mosaische Unterscheidung von wahrer und falscher Religion, deren Exklusivität letztlich zum Kampf gegen die Götzen und darin auch zum Kampf gegen die Anderen führe.¹¹ Mose wird von Assmann als typologische Erinnerungsfigur verstanden, die Prototyp des Antikosmotheismus ist¹², der alle überkommenen zivilen Ordnungen in Frage stelle und den herkömmlichen ethischen Orientierungen den Kampf ansage.¹³ Assmann wörtlich: „Wer die Bilder zerstört, zerreit das Band zwischen Himmel und Erde, Kosmos und Gesellschaft, vertreibt die Götter aus der Welt und zerstört alle zivilen Ordnungen.“¹⁴

Denkt man an Ereignisse wie den Völkermord in Ruanda, so kann man die bedrückende Aktualität dieser Form der Monotheismuskritik nicht von der Hand weisen. In der Tat besteht die Gefahr, dass missionarische Propaganda gegen indigene Kulturen dazu führt, dass deren humanisierendes Potenzial zerstört wird. Gelingt es dem Monotheismus nicht, sein eigenes Ethos überzeugend zu implementieren, droht so ein genereller Orientierungsverlust. Doch die Kritik am Monotheismus richtet sich nicht nur gegen sein Versagen in Fällen wie in Ruanda. Diese Fälle lieen sich ja dadurch erklären, dass der Monotheismus nicht überzeugend vermittelt wurde, so dass zwar die Idolatrie kritisiert, nicht aber das eigene Ethos implementiert wurde. Doch die soeben referierte Kritik von Hume bis Nietzsche und Assmann ist radikaler und trifft das Herz des Monotheismus selbst: sie läuft darauf hinaus, dass gerade seine erfolgreiche Implementierung zur Gewalt gegen Andersdenkende führt. Das Ethos des Monotheismus selbst erscheint so als Gift, das bekämpft werden

11 Die Glaubenslehre des klassischen sunnitischen Gelehrten al-Aari beginnt einen Abschnitt fast ausnahmslos mit dem Ausdruck *italaa al-mutakallimn fi:* „die Theologen sind sich uneins über ...“, ohne dass diese Verschiedenheit gewaltsam beendet würde. Hier wäre es interessant, diese Ambiguitätstoleranz zu erklären und zugleich der Frage nachzugehen, wo sie an ihre Grenzen stößt. Vgl. Abu-l-asan 'Al Ibn Ism'il al-Aari 1929–1933. Al-azali formuliert in seine Werk *tahfut al-falsifa* zwanzig Punkte, in denen sich die Philosophen irren würden, wovon er drei für besonders gravierend hält und als *kufr* (Unglaube) bezeichnet und daher als todeswürdiges Vergehen einstuft. Vgl. dazu Griffel 2007, 203f. Auch hier waren die Folgen trotz härterer Formulierungen nicht notwendig gewalttätig. Mein bisheriger Eindruck, den ich aber noch durch weitere Forschung überprüfen muss, besteht darin, dass der Kern des Problems – anders als Assmann meint – nicht in der Wahrheitsfrage und auch nicht im Exklusivitätsdenken liegt.

12 Vgl. Frevel 2007, 504.

13 Vgl. Assmann 1999, 80.

14 Ebd., 87.

muss. Als Grund hierfür erscheint sein Insistieren auf Wahrheit und Exklusivität sowie sein Beharren auf unbedingter Treue und Gefolgschaft.

Für Assmann „zeigt sich das Problem, das der Monotheismus mit anderen Religionen hat“ nirgends so deutlich wie im Ikonoklasmus.¹⁵ „Dabei verfallen die Ikonoklasten genau dem Irrtum, den sie den ‚Götzendienern‘ vorwerfen: Sie verwechseln das Bild mit der Gottheit und glauben, die Götter zu vernichten, wenn sie das Bild zerstören.“¹⁶ Ihre Wut richtet sich aber nicht nur auf äußerliche Bildnisse. Im Grunde geht es Assmanns Diagnose zufolge bei den puritanischen Bewegungen, die den Ikonoklasmus tragen, nicht nur um Götzenzerstörungen, sondern um eine generelle Kampfansage an Modernisierung und Globalisierung, eine Kampfansage an ein urbanes Lebensgefühl und liberale Weltoffenheit.¹⁷ Schon während des Balkankrieges entwickelte sich – wie etwa James Noyes diagnostiziert – aus dieser puritanischen Oppositionshaltung ein Absolutismus der Zerstörung, der alles Urbane zerstören wollte und viel mit Götzenzerstörung zu tun hatte.¹⁸

2. Verteidigung des Monotheismus durch Abmilderung der Götzenkritik

An dieser Stelle ist es für die Theologie verführerisch, dieses Insistieren in Frage zu stellen und den Monotheismus dadurch zu verteidigen, dass man seine Charakterisierungen durch seine Gegner in Abrede stellt. Entsprechend wird beispielsweise in der alttestamentlichen Wissenschaft immer wieder gezeigt, dass die Wahrheitsfrage und damit die mosaische Unterscheidung gar nicht so wichtig für das Alte Testament sei, wie Assmann behauptet. So macht beispielsweise Christian Frevel deutlich, dass etwa beim Propheten Jeremia die Ausschließlichkeitsforderung der Hinwendung zu JHWH nicht etwa an der Wahrheitsfrage hänge, sondern an der engen Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk. Überhaupt gehe es bei der Götzenkritik nicht um die abstrakte Wahrheitsfrage, sondern um die nicht vorhandene Wirksamkeit der Götter.¹⁹ Intoleranz sei nahezu ausschließlich nicht nach außen gegen die

15 Assmann, 67.

16 Ebd., 66.

17 Vgl. ebd., 140.

18 Vgl. Noyes 2016, 155.

19 Vgl. Frevel 2007, 516. Auf kriterialer Ebene meint Frevel in dieser pragmatischen Wendung sogar eine Ähnlichkeit zu Hicks pluralistischer Kriteriologie diagnostizieren zu dürfen.

anderen Götter gerichtet, sondern nach innen, um Israel dazu zu bringen, sich zu wandeln.²⁰

Wir werden noch sehen, dass Frevel hiermit in der Tat einen wichtigen Punkt markiert. In der Tat ist die Götzenkritik in den meisten biblischen und koranischen Texten nach innen gerichtet. Allerdings vermag diese Beobachtung nur begrenzt zu trösten, weil man ja auch beim Terror des IS feststellen kann, dass er vor allem nach innen gerichtet ist und ihm vor allem Muslime zum Opfer fallen. Einer Lösung für das Gewaltpotenzial der biblischen und koranischen Texte kommen wir durch diese Beobachtung also noch nicht näher. Außerdem kommt man bei aller Anerkennung der religionsinternen Bedeutung der Religionskritik nicht um die Tatsache herum, dass es auch nach außen, an den Anderen gerichtete Götzenkritik gibt. Frevel selbst verweist hier beispielsweise auf das Göttergericht und die Verspottung der Götzen in Jer 10. Hier hilft er sich mit einer innerbiblischen Relativierung – mit Verweis auf Mi 4,5 und Dtn 4,19 – und durch den Verweis auf einen ähnlichen Spott gegen die Götter auch in der antiken philosophischen Götterbildkritik.²¹ Im Endeffekt laufen seine klugen Interventionen darauf hinaus zu zeigen, dass der Glaube Israels nicht schlechter ist als die von Assmann so gepriesenen polytheistischen Religionen. Die traditionelle Götzenkritik wird entschärft und so leichter verdaulich.

Eine ähnliche Verteidigungsstrategie sehe ich am Werk, wenn von jüdischer Seite darauf aufmerksam gemacht wird, dass bereits die Mischna Hilfestellungen dafür bietet, die biblische Götzenkritik abzumildern. Daniel Weiss hat hier bereits einige wichtige Beobachtungen in diesem Band vorgetragen, so dass ich mich auf wenige Überlegungen beschränken kann.²²

Die rabbinische Abmilderung der Götzenkritik kann zunächst einmal darauf verweisen, dass der Kampf gegen die Götzen in der Phase des Zweiten Tempels deutlich nachgelassen hat.²³ Die Rabbinen fanden Wege, die ursprüngliche Forderung der Zerstörung der Götzen so umzudeuten, dass es nur noch darauf ankam, dass sich die Juden von ihnen distanzieren. Diese beachtliche Änderung der Haltung zu den Götzenbildern hat – wie Furstenberg zeigt – stark

20 Vgl. ebd., 517, 522. Auch nach E. Bons richtet sich die vehemente Intoleranz der Texte des Alten Testaments meistens nach innen, „d.h. die Israeliten sind die wirklichen Adressaten der Verurteilung von Götterbildern, ihrer Herstellung und ihrer Verehrung. ... Selbst eine Aussage wie Jer 10,11 enthält eine Botschaft, die für Verehrer von Götterbildern eher unverständlich bleiben musste und die daher wohl eher für israelitische Ohren gedacht war.“ (Bons 2009, 26).

21 Vgl. Frevel 2007, 522.

22 Daniel Weiss, *Idolatry and Pluralism in Jewish Tradition: The Mishnah, Monotheism, and Trust in the Power of the Unique God*, in this volume.

23 Vgl. Halbertal & Margalit 1992, 335. Allerdings ist die Makkabäerzeit hier als wichtige Ausnahme von der Regel festzuhalten (vgl. Furstenberg 2010), 335.

mit einer Änderung des theologischen und politischen Diskurses in der griechisch-römischen Welt zu tun.²⁴ Statt die Götzen zu zerstören, übernahm man die Praxis der *damnatio memoriae* die zuweilen auch per Senatsbeschluss alte Kaiser betraf, deren Bilder dann nicht zerstört, wohl aber als reine Kunstgegenstände gesehen und veräußert wurden. Zudem wurden Inschriften entfernt, Gesichter unkenntlich gemacht und alle Gegenstände entfernt, die in irgendeiner Weise zur Verehrung genutzt werden konnten.²⁵ Auch christliche Autoren der Spätantike übernahmen diese spätrömische Praxis der *damnatio memoriae* im Kampf gegen die Götzen.²⁶ Sie begnügten sich damit mit einer symbolischen Erniedrigung der Götzenbilder, weil sie die Götzenverehrer nicht als zu bekämpfende Feinde sahen, sondern als Menschen, die überzeugt und bekehrt werden sollten. Ziel der götzenkritischen Intervention ist so die Veränderung der Einstellung der Gesprächspartner.²⁷ Auch der historische Muhammad scheint in dieser Weise die Bekehrung von Polytheisten an den Anfang seiner Mission gestellt zu haben, und der Koran macht deutlich, wie wichtig es ist, diese nicht selbst zum Götzen zu machen und wie leicht man im Eifer der Götzenkritik blind werden kann.²⁸

So groß die pazifizierende Wirkung dieser neuen Strategie ist und so originell und teilweise auch witzig sie bei den Rabbinern begründet wird²⁹, so führt sie weder zu einer wirklichen Anerkennung von Andersheit noch zu einer nachvollziehbaren Treue zur biblischen Tradition. Letztlich zeigt sich so zwar die Möglichkeit einer heilsamen Relativierung der götzenkritischen Tradition

24 Vgl. ebd., 336f.

25 Vgl. ebd., 345f.

26 Vgl. ebd., 350.

27 Vgl. ebd., 365.

28 So berichtet Sure Abasa (Q 80) davon, wie Muhammad einen polytheistischen Fürsten zum Islam bekehren will und davon so absorbiert wird, dass er darüber den Bettler vernachlässigt, der ihn um Hilfe bittet. Wurde da sein Bemühen, die junge muslimische Gemeinde zu stärken, zum Götzen, der ihn das wahre Anliegen der Religion vergessen ließ? Die koranische Intervention lässt jedenfalls erahnen, dass der hier porträtierte Gott in der Bekehrung der Polytheisten keinen Selbstzweck sieht, der alle Mittel heiligt.

29 Eine immer wieder gerne erzählte Geschichte ist etwa die des Rabbi Gamaliel, der mit der Frage konfrontiert wird, ob ein Jude ein öffentliches Bad besuchen darf, indem die Göttin Aphrodite dargestellt wird. Seine Antwort: Wenn Aphrodite in einem Bad als Ornament vorhanden ist, kann man es als Jude trotzdem benutzen, weil das Bad ja nicht zur Verehrung der Aphrodite gebaut wurde und sie dort nur Schmuckstück ist. Man stehe ja nicht nackt vor seinem Gott und urinieren in seiner Gegenwart (vgl. Furstenberg 2010, 356). Letztlich geht es dieser Intervention also darum, den Römern zu zeigen, dass sie ihre Götter selbst nicht ernst nehmen. Sie sollen nicht angegriffen, sondern überzeugt werden. Und so lange sie sich nicht überzeugen lassen, gilt das Gebot der Toleranz und friedlichen Koexistenz.

der Bibel, aber wieso einige normative Texte der monotheistischen Religionen so scharf und polemisch, ja gelegentlich maßlos gegen Götzen kämpfen, bleibt unklar. Von daher scheint mir auch hier noch kein wirklich überzeugender Umgang mit den götzenkritischen Texten unserer Traditionen vorzuliegen.

3. Verteidigung des Monotheismus durch Verstärkung der Götzenkritik

Bemühen sich liberale Theologien aller Religionen in der Regel darum, ihre götzenkritischen Traditionen zu relativieren und abzumildern, werden diese in postliberalen Ansätzen sogar noch zugespitzt. Richtig an dieser Strategie ist die Tatsache, dass die Götzenkritik in Bibel und Koran zentrale Bedeutung hat und sogar die Macht hat Familien zu entzweien. So stellt sich Abraham im Koran allein deswegen gegen seinen Vater, weil dieser Götzenbilder herstellt. Die Antwort auf die Kritik des Monotheismus liegt hier nicht in einer schüchternen Zurücknahme eigener Positionen, sondern in ihrer offensiven Fortschreibung. Kurz gesagt kommt es nur darauf an, in den Götzen etwas zu sehen, das man auch heute noch bekämpfen sollte, um die Götzenkritik wieder als nachvollziehbar und hilfreich erscheinen zu lassen.

Im Christentum sind es vor allem die Befreiungstheologie und die neuere politische Theologie, die das Thema der Götzenkritik wiederentdeckt haben.³⁰ Sie sehen vor allem das Geld und den Markt als die Götzen unserer Zeit, deren Verehrung es kompromisslos zu bekämpfen gelte. Schon Las Casas hatte in dieser Tradition die hemmungslose Götzenverehrung der Christen kritisiert, weil sie den Mammon anbeten, „wobei seine Götzenkritik wie die der biblischen Propheten primär den Charakter eines binnenmonotheistischen Läuterungsprozesses annimmt.“³¹ Auch hier geht es also nicht primär um die Kritik der anderen, sondern um eine Kritik, die auch und zuerst die eigene Religion und ihre Anhänger betrifft. Denn auch mitten im Christentum, selbst in der Kirche, gibt es Formen der Anbetung des Mammons, die es zu zerstören gilt – der Kampf des Papstes Franziskus gegen entsprechende Strukturen im Vatikan kann hier als Beispiel gelten.

In der deutschen Gegenwartstheologie beruft sich vor allem Thomas Ruster auf diese Traditionen, wenn er die Theologie aufruft, endlich den Götzendienst (und nicht etwa den Atheismus) als Hauptproblem unserer Zeit und

30 Vgl. beispielsweise Sobrino 1998, 250: „Jesus verkündet nicht nur das Reich und einen Gott Vater, sondern er klagt auch das Antireich an und entlarvt die Götzen.“

31 Delgado 1995, 963.

Hauptgegner des Christentums zu identifizieren.³² Statt dem Mammon zu dienen, gelte es für Gerechtigkeit und Frieden einzutreten. Vehement fordert er deshalb eine theologische Religionskritik, die fragt, welcher Gott angebetet und welche Religion propagiert wird³³, damit Gott nur noch „für Befreiung, Gerechtigkeit und Friede in Anspruch genommen wird“³⁴. Götter, die letztlich nur die Eigeninteressen maskieren oder die Tod bringenden Mechanismen des Marktes stützen, gelte es zu bekämpfen. Letztlich sei die „Frage, ob Gott die Welt gehören soll oder die Welt Gott.“³⁵

Befreiungstheologische und machtkritische Rezeptionen der Götzenkritik gibt es nicht nur im Christentum. Auch auf der muslimischen Seite betont beispielsweise Fazlur Rahman, dass der Götzendienst gerade wegen seiner Verbindung mit sozialen, wirtschaftlichen und politischen Unrechtsstrukturen kritikwürdig ist, und muslimische Befreiungstheologen wie Farid Esack sehen den Monotheismus und die Ablehnung der Götzen als Garant für gerechte und befreiende Impulse.³⁶

Die Götzenkritik wird hier also nicht abgemildert, sondern verschärft. So wie der von Assmann so sehr gelobte polytheistische Diskurs der Einheit aus der Perspektive der Marginalisierten selbst als exkludierender Herrschaftsdiskurs der Mächtigen durchschaut wird, so gelte es nun, die monotheistische Götzenkritik in ihrer inkludierenden Kraft wiederzuentdecken. Denn letztlich geht es dem Monotheismus – in der so wunderbar einfachen Sprache von Johann Baptist Metz gesprochen – um die Opfer und Besiegten der Geschichte und um die Subjektwerdung aller.³⁷ Es geht darum, den Marginalisierten eine Stimme zu geben. Und dafür braucht es semantische Gewaltpotenziale, die den Entrechteten Mut geben, ihr Recht einzufordern und die die Mächtigen in ihre Schranken weisen. Weder Markt³⁸ noch Geld, weder Liberalismus³⁹ noch die neue virtuelle Realität⁴⁰, weder Sicherheit⁴¹ noch Macht dürfen zum

32 Vgl. Ruster 1996, 54.

33 Vgl. ebd., 56.

34 Ebd., 57.

35 Ebd., 57 mit Verweis auf Ragaz.

36 Vgl. Rahman 1980, 37–64, und Esack 1997, 90–94. Auch der koranische Text selbst setzt bereits Impulse in diese Richtung: Siehe dazu u.a. die Suren 106, 104, 102.

37 Vgl. Metz 1992, 86–90.

38 Vgl. zur muslimischen Kritik Esack 2003, 89–91.

39 Vgl. Brecher 1997, 65f.

40 Vgl. Belting 2005, 24.

41 In popularisierter Form attestiert etwa P. Rollins dem Hauptstrom des Christentums, Gott zum Götzen zu machen, der einfach nur die eigenen Bedürfnisse bedient und Sicherheit und Zufriedenheit garantiert, statt sich auf das Wagnis des Lebens einzulassen (vgl. Rollins 2012).

Götzen werden, weil die alles bestimmende Wirklichkeit nur Gott selbst sein darf. Bereits Luther hatte darauf aufmerksam gemacht, dass bei der Beherrschung durch Götzen meine innerste Motivation im Sinne von Röm 7 feindlich übernommen wird und auch er benennt schon Reichtum und Ehre als Beispiele.⁴²

Im Kern zielt die hier referierte Kritik also darauf, dass kein endliches Gebilde mit absolutem Wert versehen werden darf. Konsequenterweise kann sich die Götzenkritik dann auch gegen die monotheistische Religion selbst richten – eben dann, wenn diese zum Götzen, also in ihrer endlichen Gestalt verabsolutiert wird. Schon Abraham Heschel sprach in diesem Sinne von Religion als Götzendienst, wenn Religion mit Gott gleichgesetzt wird.⁴³ Gott dürfe eben niemals als Vertreter partikularer Interessen oder einer bestimmten Tradition verstanden werden. Entsprechend schreibt Heschel pointiert: *„Jeder Gott, der der meine ist, aber nicht der deine; jeder Gott, der sich um mich kümmert, aber nicht um dich, ist ein Götzte.“*⁴⁴ Etwas abstrakter gesprochen geht es darum, den Unterschied zwischen Gottes Wirklichkeit und unserer Vorstellung von Gott ernst zu nehmen und theologisch zu bedenken. Von daher steht dann auch eine metaphysische Tradition, die durch Abstraktion den Unterschied zwischen diesen beiden Größen verwischen will, in der Gefahr der Idolatrie. Jean-Luc Marion sieht hier in der Tradition Heideggers den Kardinalfehler der westlichen Metaphysik, die er insgesamt als Idolatrie ansieht.⁴⁵ Ihm zufolge sprechen wir viel zu wenig von Gott und viel zu viel von „Gott“. *„There is always a temptation to use our concepts as prisons rather than as launching pads, to reduce everything to the confines of our modes of thinking, rather than use our thoughts to go beyond thought.“*⁴⁶ Gott, so könnte man vielleicht mit Hans Blumenberg und Peter Strasser formulieren,⁴⁷ muss als Sprengmetapher gedacht werden, auf ihn kann in transzendentalphilosophischen und sprachkritischen Untersuchungen hingewiesen werden. Aber sobald diese analoge Grundverfasstheit unseres Sprechens von Gott aufgegeben wird⁴⁸, droht die Idolatrie.

42 Vgl. Werbick 2016, 88.

43 Vgl. Meir 2016, 46f.

44 Ebd., 60, eingeschlossenes Zitat von Heschel.

45 Vgl. Noble 2008, 32 mit Bezug auf Marion 2001, 179–183, und ders. 1991, 139–144.

46 Noble 2008, 136f.

47 Vgl. Strasser 2010, 22.

48 Christlicherseits wird bereits bei Duns Scotus und Ockham die Möglichkeit einer rein analogen Rede von Gott in Frage gestellt. In der Gegenwart sind es insbesondere die Schüler Thomas Präppers, die auf der Möglichkeit univoker Gottrede beharren. In der Linie der hier referierten Denkbewegungen sind es gerade solche Bemühungen liberaler Theologie, die bleibend durch die Götzenkritik der Bibel zu attackieren sind.

Natürlich müssen die postliberalen Angriffe auf jede Form der Verabsolutierung endlicher Kategorien auch auf die eigenen kritischen Denkbewegungen angewendet werden.⁴⁹ Entsprechend notiert bereits Ludwig Wittgenstein: „(Alles was die Philosophie tun kann ist Götzen/ zu/ zerstören. Und das heißt keinen neuen (etwa in der Abwesenheit der Götzen)/ (etwa: die Abwesenheit von Götzen)/ zu schaffen.)“⁵⁰ Götzenkritik ist für Wittgenstein also nicht nur die „einzig würdevolle Aufgabe der Philosophie“⁵¹, sondern er reflektiert zugleich, dass die Abwesenheit von Götzen oder ihre Bekämpfung nicht selbst zum Götzen gemacht werden darf. Buddhistisch könnte man als Analogie zu dieser Denkbewegung an die Notwendigkeit der Entleerung der Leerheit denken, d.h. jede Form der Götzenkritik muss dynamisch und in Bewegung bleiben, weil es sonst selbst der Idolatrie Vorschub geben kann. Entsprechend wären postmoderne Denker wie Jan Assmann nicht nur deshalb zu kritisieren, weil ihre Form der Wahrheitskritik selbstreferentiell inkonsistent ist, insofern die von ihnen kritisierte absolute Wahrheitsbeanspruchung ja in der Kritik performativ vollzogen wird. Vielmehr ist ihre Kritik auch daraufhin zu befragen, ob sie nicht selbst als Götzenverehrung zu durchschauen und damit mit der biblischen und koranischen Kritik jeder Absolutsetzung endlicher Größen zu konfrontieren ist.

Analog wäre auch die Selbstgewissheit befreiungstheologischer Gesellschaftskritik götzenkritisch zu hinterfragen. Auch die Kategorie der Armen kann zum Götzen werden⁵² und die eigene Gewissheit auf der richtigen Seite der Geschichte zu stehen, kann den Blick auf die Wirklichkeit des uns entgegenkommenden Gottes verstellen. Schon die scheinbare Selbstgewissheit mit der nicht nur islamistische Terroristen, sondern auch aufrechte Streiter für Gerechtigkeit und Freiheit Bilder der Götzenkritik inszenieren, kann selbst

49 Wenn es wie bei Baudrillard keine objektive Bezugnahme mehr zwischen Bild und Realität gibt, kann auch der Vorwurf der Idolatrie nicht mehr sinnvoll erhoben werden (vgl. Belting 2005, 15). „Die Anhänger der Idolatrie mögen sich gegenseitig beschuldigen, doch gelingt es ihnen nicht, aus dem Ghetto der Bilder zu entfliehen, weil es keine Ausgänge mehr gibt, die sie benutzen könnten.“ (ebd., 17) Gerade die Spätphilosophie Wittgensteins eröffnet in meinen Augen einen Weg, wie ein solcher Relativismus vermieden werden kann, ohne die ja schon von Kant her selbstverständliche Einsicht aufzugeben, dass es keine Wahrnehmung der Realität jenseits menschlicher Kategorien und Anschauungsformen gibt, also keinen bildlosen Ausgang aus der Welt der Bilder.

50 Wittgenstein 1995, 111.

51 Ebd., 216.

52 Vgl. Noble 2008, 153: „God, rather than being the starting point, the interrogator of the situation, is introduced as the source of hope for the liberation of the poor, as the one who is interrogated. This is a reduction of God and if God is made less than God, then the poor who are said to reveal God are revealing not God but an idol.“

zum Götzen mutieren, wenn sie nicht bereit sind, ihren eigenen Denkansatz zu verflüssigen und in Bewegung zu bringen. Und auch die Forderung nach Verflüssigung kann zum Götzen werden, wenn sie wiederum absolut gesetzt wird. Im Grunde geht es in der ursprünglichen biblischen Kritik der Götzen darum, dass all unser Denken und Tun gänzlich auf Gott ausgerichtet ist, weil nur er absolut ist und sich der Mensch allein in dieser Hingabe wirklich selbst finden kann. Diesem Gedanken gilt es im Folgenden etwas genauer nachzugehen.

4. Zur bleibenden Ambiguität der Götzenkritik – Theologie als Komplexitätsgenerator

Der vorhergehende Abschnitt sollte deutlich machen, dass es durchaus gute Gründe gibt, positiv an die götzenkritische Tradition von Bibel und Koran anzuknüpfen. Gerade in ihrem Gewaltpotenzial steckt eine emanzipatorische und produktive Kraft, die die Relevanz monotheistischen Denkens in einer globalisierten Welt neu erschließen kann. Ihre prophetische Macht ist gerade heute nötiger denn je. Von daher kann es nicht nur darum gehen, die götzenkritische Tradition abzumildern und zu relativieren, sondern es geht auch darum, sie hermeneutisch neu für unsere Zeit zu erschließen. Allerdings ist jede hermeneutische Erschließung des Konzepts selbst davon bedroht zum Götzen zu werden oder neue Götzen zu produzieren. Von daher steht die Götzenkritik immer in der Gefahr, ihren eigentlichen Gegenstand zu verfehlen. Sie muss sich deshalb immer neu an den normativen Texten der eigenen Tradition abarbeiten und nach Wegen der Erschließung der hier gemeinten Wirklichkeit suchen. Sie kann dabei der bleibenden Ambiguität normativer Texte nicht entgehen, sondern muss diese für das eigene Unternehmen produktiv machen.

Auf der einen Seite gibt es durchaus Gründe, die Pluralität von Göttern zu rehabilitieren und ihre Verdammung zu relativieren. Entsprechend hat die liberale Theologie der Aufklärung bereits bei Hugo Grotius und Gerhard Johannes Vossius die tiefe Weisheit polytheistischer bzw. paganer Religionen beschrieben und mit Hilfe religionsgeschichtlicher Analysen die Götter zu rehabilitieren gesucht.⁵³ Denn: „Die Götter anderer Menschen verachten heißt diese Menschen verachten, denn sie und ihre Götter gehören zusammen.“⁵⁴

53 Vgl. Bultmann 2004, 9–12. Delgado 1995, 963f., nennt Wilhelm von Auvergne und Las Casas als besonders einflussreiche Personen, die die biblische Dämonisierung des Götzendienstes rückgängig machen wollen.

54 Radhakrishnan 1961, 42.

Auf der anderen Seite steht die biblische und koranische Rede von den Götzen für eine Wirklichkeit, die den Menschen knechtet und die bleibende Kritik verdient. Wenn Muhammad die Götzen aus der Kaaba verbannt, dann geht es ihm nicht um eine Zurücksetzung seiner Mitmenschen, sondern um die Kritik eines polytheistischen Diskurses, der sich gerade auf Kosten von Minderheiten und Schwachen stabilisiert.⁵⁵ Auch die Akzeptanz der Vielheit der Götter und die darin zum Ausdruck kommende symbolische Bejahung bestehender menschlich, allzu menschlicher Wirklichkeitskonstruktionen kann zu einer Affirmation von Machtverhältnissen und daraus resultierendem Unrecht führen.

Theologie muss hier die Mitte finden zwischen der Rekonstruktion und Aktualisierung des bleibenden berechtigten Anliegens der Götzenkritik und ihrer notwendigen Relativierung. Mit anderen Worten muss sie sich der Ambiguität des Erbes ihrer eigenen normativen Texte stellen. Hier kann nicht *eine* große Lösung alle Probleme vom Tisch wischen, sondern es braucht behutsame Gehversuche, wie die eigene normative Tradition je neu angeeignet werden kann.⁵⁶

Systematisch gesehen kommt hierbei alles darauf an, legitime Bilder und Zeichen von illegitimen zu unterscheiden. Denn der Koran selbst spricht ständig von den Zeichen Gottes – in der Schöpfung, in den Propheten, in den heiligen Schriften. Der ganze Kosmos ist voll von diesen Zeichen und Machttaten Gottes. Sie nicht zu Götzen zu machen, sondern auf die größere Wirklichkeit Gottes hin transparent zu machen, scheint mir die eigentliche Aufgabe der islamischen Theologie der Gegenwart zu sein.⁵⁷ Ziel wäre hier also die Zeichen und Bilder, nicht im Gegensatz zur Wirklichkeit Gottes zu sehen, sie zugleich aber auch nicht auf diese Wirklichkeit zu reduzieren.⁵⁸ Dieser Aufgabe entspricht die Aufgabe christlicher Theologie Jesus Christus wieder neu als Ikone Gottes zu entdecken⁵⁹ und von ihm als Realsymbol und Sakrament

55 Vgl. dazu ausführlicher Stosch 2017, 39–42.

56 Vgl. beispielsweise die in diese Richtung weisenden exegetischen Bemühungen in Mohagheghi & Stosch 2014.

57 Interessanterweise ist das angeblich so islamische Bilderverbot ursprünglich nie so strikt verstanden worden wie heute, so dass seine Petrifizierung und Verabsolutierung neuen Formen der Götzenverehrung Bahn brechen, wie etwa der Gelehrtenverehrung oder der Verehrung innerer (mitunter einigermaßen gruseliger) Bilder Gottes.

58 Vgl. zur Notwendigkeit im heutigen Europa neu die Sprachen der Zeichen der Religionen zu kultivieren den Beitrag von Marianne Moyaert in diesem Band.

59 In der Verehrung des icon, insbesondere des icon Jesus Christus (Kol 1,15) sieht Marion die große Alternative zur Idolatrie. Denn die Ikone erreicht die Gegenwart Gottes gerade in bleibender Distanz zu ihm. „Particularly Marion will want to see Christ and the divine filiation in terms of distance, of the Christ who is the icon of the Father, who

der göttlichen Wirklichkeit Gottes Gegenwart in der Welt neu zu erschließen. Auch hier ist die Verabsolutierung der endlichen Wirklichkeit und die Vergöttlichung Jesu die große innere Gefährdung der Theologie. Stattdessen gilt es den kenotischen Weg Gottes in das Endliche der Welt hinein zu bezeugen und denkerische Wege bereit zu stellen, um sich dieser Wirklichkeit zu öffnen.

Negatives Abgrenzungskriterium für derartige theologische Denkwege wäre dann immer die Idolatrie. Doch eben dieses Konzept ist dynamisch und heterogen, es ist gewissermaßen bleibend ambig. Die ursprüngliche biblische Form der Götzenkritik hat tatsächlich viel mit der besonderen Liebesbeziehung zwischen JHWH und seinem Volk zu tun und wirft Israel in durchaus sexuell konnotiertem Vokabular Betrug vor.⁶⁰ Hier geht es also um die Exklusivität einer erotischen Liebesbeziehung, die keine Hingabe an Dritte erlaubt – auch Navid Kermani hat immer wieder pointiert auf diesen Umstand hingewiesen.⁶¹ „Within the marriage metaphor God is the jealous and betrayed husband, Israel is the unfaithful wife, and the third parties in the triangle – the lovers – are the other Gods.“⁶² Auch wenn Jeremia diese Kritik erweitert und auch die Fehlerhaftigkeit der Götzenverehrung betont, bleibt die eigentliche Sünde auch bei ihm der Abfall von Gott und damit der Betrug.⁶³

Diese Form der Götzenkritik wird im Mittelalter verwandelt und von ihren sexuellen Konnotationen befreit. Jetzt geht es um „the great error of anthropomorphism“, wenn Gott etwa in der Volksreligion mit einem Körper und psychischem Innenleben konzipiert wird. Durch diese Transformation wird die Idolatriekritik zum „struggle against imagination, superstition, and the masses' projection of their own world onto that of God.“⁶⁴ Insbesondere Maimonides ist hier aktiv und kritisiert den falschen Glauben an die Vielheit⁶⁵ – übrigens in seiner negative Theologie ganz auf der Linie von Wittgenstein. Er „equates worshipping other gods with having a wrong concept of God in the mind while worshipping. ... Idolatry is thus internalized; it is an event that happens in the mind and in the midst of the community.“⁶⁶

in making the Father present serves to make clear his absence, his otherness, one might say.“ (Noble 2008, 141) Die Ikone ist eben mehr Fenster zu Gott und verweist auf einen Bedeutungsüberschuss. Das Antlitz des Anderen kann man dann im Sinne von Levinas ebenfalls als Ikone verstehen (vgl. ebd., 146).

60 Vgl. Halbertal & Margalit 1992, 11–14 mit Verweis auf Hosea und Ezechiel.

61 Vgl. etwa Kermani 2005.

62 Halbertal & Margalit 1992, 237.

63 Vgl. ebd., 109.

64 Ebd., 3.

65 Vgl. ebd., 110.

66 Ebd., 238.

Schließlich findet Idolatrie nicht nur im Kopf statt, sondern richtet sich auch auf die konkrete religiöse Praxis; in ihrer Kritik kann es also auch um den Unterschied zwischen richtiger und falscher Gebetspraxis gehen.⁶⁷ Hier sei das Problem „to worship God in the right, revealed way“⁶⁸. Wir können diese Andeutungen jetzt hier nicht weiterverfolgen. Deutlich sollte aber sein, wie vielfältig der Gedanke der Idolatrie und ihrer Kritik in den theologischen Traditionen von Judentum, Christentum und Islam rezipiert und diskutiert worden ist. Statt hier eine bestimmte Form der Kritik zu ratifizieren und theologisch zu legitimieren, geht es darum Verabsolutierungen idolatriekritischer Traditionen entgegenzutreten und zugleich die Komplexität ihrer diskursiven Bearbeitung zu erhöhen. Theologie hätte in diesem Sinne nicht die Aufgabe, einfach nur die Götzen unserer Zeit zu demaskieren und zu entthronen, sondern die Diskurse über sie kritisch zu begleiten und durch je größere Komplexität anzureichern. Am Ende wird sie neue Aneignungsversuche der götzenkritischen Traditionen anbieten, aber nicht ohne diese in ihrer Ambiguität zu durchschauen und für plurale Rezeptionsmöglichkeiten zu öffnen.

Ziel kann es hierbei nicht sein – die Wahrheitsfrage zu verabschieden und die Götzen wieder unterschiedslos ins Recht zu setzen, wie Assmann es fordert. Das würde die berechtigten Anliegen der prophetischen Bewegungen gegen Unrecht und Unterdrückung zerstören. Vielmehr muss es darum gehen, das Größersein Gottes und seiner Wahrheit ernst zu nehmen, um so in immerwährendem Ikonoklasmus auf den je größeren Gott zuzugehen. Dabei wäre ernst zu nehmen, dass uns dieser Gott jenseits all unserer Anstrengungen und Konstruktionen immer schon entgegengekommen ist, so dass die Bilder von ihm nicht das Absolute in die Welt hineinholen, sondern sein reales Entgegenkommen anfanghaft und hinweisend zeigen dürfen. Erst wenn sie mehr wollen als diese realsymbolische Erschließung werden sie zu Götzen und verstellen den Weg zu Gott.

67 Vgl. ebd., 241.

68 Ebd., 240.

Idolatry and Pluralism in Jewish Tradition: The Mishnah, Monotheism, and Trust in the Power of the Unique God

Daniel H. Weiss

Abstract

Auch der Beitrag von Daniel Weiss widmet sich dem Thema der Götzenkritik im Rahmen des Monotheismus, allerdings mit einem Schwerpunkt auf jüdischem und rabbinischem Denken und einem besonderen Akzent auf dessen Bedeutung für das Leben in einer pluralen Gesellschaft. Während in den letzten Jahren der Monotheismus des Öfteren mit Intoleranz in Verbindung gebracht wurde, argumentiert der vorliegende Essay, dass die Texte der Mischna zeigen, inwiefern der monotheistische Glaube des früh-rabbinischen Judentums sowie die praktische Bindung an den einen Gott reichhaltige Ressourcen sozio-politischen Engagements und gesellschaftskritisches Potenzial enthalten. Weiss beschreibt, wie die rabbinische Tradition zwischen einfacher Assimilierung und harter Abgrenzung eine pointierte Mittelposition einzunehmen vermag im Sinne einer nachbarschaftlichen Partizipation am öffentlichen Leben und wie sie dennoch Kritik an inhumanen Verhaltensweisen übt.

In contemporary society, it could easily appear that committed religious stances represent a challenge to the goal of building a pluralistic society, as communities with strong religious commitments have often been viewed, particularly since the Enlightenment, as insufficiently tolerant of ‘unbelievers’ or those outside the religious in-group. Within this sphere of religious commitment, monotheistic stances could potentially seem even more incompatible with societal pluralism, and, in particular, the traditional monotheistic opposition to ‘idolatry’ could seem to pose a yet greater problem in this regard. In connection with Jewish tradition, the Hebrew Bible, with many quite violent-sounding condemnations of idolatry and idolaters, might seem an unlikely source for a pluralistic orientation towards religious diversity. However, as I seek to show here, the interpretation given to the Hebrew Bible by the Mishnah – a foundational text of rabbinic Judaism, alongside the Bible itself – enables us to view ‘opposition to idolatry’ in a surprisingly different manner. Rather than insisting on the unacceptability of idolatry in the broader social sphere, the Mishnah recasts relations to idolatry in ways that enable a monotheistic community to

live in peace alongside practices and practitioners that rabbinic Judaism, from out of its specific theological commitments, judges to be idolatrous, while refraining from participating in those practices themselves.¹ At the same time, the Mishnah's critique of idolatry is not fully passive or acquiescent, as it also contains elements of social protest and resistance, which function to oppose social-political practices that negate human dignity and that annul the image of God through unjust decrees of death and capital punishment. In this way, the Mishnah can be viewed as pointing to a liberating vision of monotheistic community that simultaneously participates in society alongside religious others as neighbors, while also practically highlighting God's distinctiveness through active non-participation in practices that violate God's prohibitions against idolatry and unjust violence. Moreover, insofar as the Mishnah's stance can be seen as drawing upon theological dynamics that can also be found in the Hebrew Bible itself, exploration of its distinctiveness may also have implications for biblical-monotheistic traditions beyond the specific sphere of classical rabbinic Judaism. Thus, far from merely posing a hindrance to notions of pluralism and tolerance, we will discover that the Mishnah's approach to idolatry can provide productive fresh directions for contemporary thinking about social multiplicity and its relation to religious-monotheistic commitment.

Upon first opening the Hebrew Bible, one could easily interpret many of its passages as asserting 'idolatry' and false worship to be something that is, in no uncertain terms, socially intolerable. Such passages could be seen as affirming the notion that those faithful to God are obligated to actively eliminate such practices or related objects from the bounds of the social sphere, and to expel or kill practitioners of such forbidden modes of worship. For instance, Deuteronomy 7:1–5 states, "When the Lord your God brings you to the land that you are about to enter and possess, and He dislodges many nations before you – the Hittites, Girgashites, Amorites, Canaanites, Perizzites, Hivites, and Jebusites, seven nations much larger than you – and the Lord your God delivers them to you and you defeat them, you must doom them to destruction: grant them no terms and give them no quarter. You shall not intermarry with them: do not give your daughters to their sons or take their daughters for your sons. For they will turn your children away from Me to worship other gods, and

1 It should be noted that the negative term 'idolatry' is used throughout this article to designate a judgment of certain practices and practitioners from the perspective of rabbinic texts, even though those practitioners would not describe themselves with that term. While the dynamics of negative labeling by one religious group of another religious group is an important topic for analysis, the present essay focuses instead on the potential dynamics of one group being able to 'live alongside' another *even when* the first group classifies the second group in this negative manner.

the Lord's anger will blaze forth against you and He will promptly wipe you out. Instead, this is what you shall do to them: you shall tear down their altars, smash their pillars, cut down their sacred posts, and consign their images to the fire." Here, not only are the other nations to be destroyed, but even their remaining sites of worship are to be obliterated. With regard to both forms of destruction, the reason given is that Israel is obligated to worship God alone, and the presence of the other nations, who worship other gods, will inevitably have the effect of turning Israel away to prohibited forms of worship.

In light of passages like this one, monotheism – or monolatry, as the service of only one deity – could appear to be inherently incompatible with pluralism or with peaceful relation to those of 'other religions.' A believer in the biblical God, it might seem, simply cannot 'live alongside' idolatry. And, indeed, a number of recent interpreters, in examining the various historical instances of Christian, Jewish, and Islamic enactments of religiously-linked intolerance, violence, or oppression, have concluded that a key factor in generating such social dynamics is the inherently exclusion character of 'monotheism' itself.² From this perspective, in order to have a tolerant and pluralistic society that *does* encompass different religious groups, it could appear necessary to ban monotheism or biblical religion as antisocially intolerant. The logic of monotheism, according to this understanding, would be: one can live alongside others only if one deems them to be non-idolatrous; if one views them as idolatrous, one cannot live alongside them.³

While a key aim of this essay is to cast doubt on the obviousness of this proposition into question, we should also dwell for a moment with the motivations behind such apparent intolerance. What precisely is so objectionable about idolatry, about directing worship at anything or anyone other than the God of Israel, other than the creator of the world? Is it simply a matter of arbitrary jealousy and egoism on God's part? Or, are there ways in which forms of worship directed at anything other than God can be understood as bound up with socially oppressive orientations, practices, and institutions? If the latter were the case, the opposition to idolatry would be not a matter of arbitrary

-
- 2 For examples of recent writings that express concern about the compatibility (or lack thereof) of monotheism and modern tolerance, see, for instance, Assmann 2009; Schwartz 1997. For a recent study arguing for historical connections between 'anti-idolatry' stances and modern political violence, see Noyes 2013.
 - 3 While this essay will examine a different dynamic in Jewish religious thought, wherein one *can* live alongside those that one designates as idolaters, the dynamic of enabling tolerance by declaring that those who could seem to be idolaters are in fact non-idolaters, has also manifested itself in Jewish thought. See, for instance, Katz 1961.

religious intolerance, but could be seen as constituting a form of resistance against injustice, misuse of power, and social oppression.

We will return subsequently to this possibility concerning the *content* of opposition to idolatry, but, for the moment, let us call into question the way in which the *logic* of opposition to idolatry is often portrayed. The notion that service of the biblical God inherently requires an active destruction of idolatrous objects, sites, and practitioners becomes less straightforward when we examine the scriptural understanding put forth in classical rabbinic literature. As we will see, a dominant stream of thought within classical rabbinic texts does not call upon Israel to destroy 'idolatrous' objects, sites, or practitioners, but rather to separate themselves from them and to avoid giving support to or gaining benefit from such practices.⁴ In other words, rather than idolatry being something alongside which one cannot live, it is instead presented as something alongside which one can live comfortably, and which need not be actively expelled from one's surrounding environment, so long as one retains a certain distance from it in terms of one's own personal actions.

Moreover, in indicating that it is not part of Israel's inherent task to seek actively to destroy idolatrous practices, the rabbinic texts need not be seen simply as ignoring or departing from the biblical notion of monotheism.⁵ Rather, we can understand the rabbinic stance as asserting that it is precisely on the basis of God as the true sole power in the universe that Israel can live in peace even alongside idolatrous neighbors. The ultimate authority for ridding the world of idolatry is placed strictly with God and God's power, and accordingly Israel itself, as a merely-human community, is not to take decisions of violent destruction of idolatry into its own hands. In the absence of direct commands from God (as in the era of conquest portrayed in Deuteronomy), the default stance for Israel is understood as one refraining from violent destruction of the objects or practices of others.

In putting forth this argument, I draw my examples from the Mishnah (a foundational text of classical rabbinic literature, redacted around 200 C.E.),

4 See Rosen-Zvi 2014, 51–65. See also Rosen-Zvi's cautions ("Rereading *herem*," 51, 62) that, although this stance does represent a dominant stream of thought, one should also bear in mind that different rabbinic figures and different rabbinic literary collections may have held non-identical approaches to the topic. Thus, while the present essay focuses on Mishnah Avodah Zarah, care needs to be taken in extending its conclusions to other rabbinic corpora.

5 Cf. Rosen-Zvi 2014, 51, who argues that "the Mishnah does not disregard the imperative to destroy idolatry, but rather conducts a subtle polemic against it, using sophisticated hermeneutic techniques to limit it." In the argument below, I maintain that the Mishnah need not be seen as polemicizing against the biblical imperative per se, but rather against one particular understanding of that biblical imperative, and as doing so precisely in the name of other normative biblical orientations.

and in particular, from mishnaic tractate *Avodah Zarah*, which discusses the normative prohibitions and permissions that, from the rabbinic perspective, ought to shape Jewish engagements with idolaters and idolatry.⁶ The title of the tractate itself is the rabbinic term for the act of ‘idolatry’, where ‘*avodah*’ means worship or service, and *zarah* means strange, foreign, or shunned.⁷ While the main outward dynamic of the tractate is to state the various things that are forbidden for the community of Israel, we can note that, in doing so, the tractate can also be seen as giving wide berth to a range of permitted social interactions with idolaters and idolatrous worship. By carefully specifying the boundaries of forbidden interaction in the precise manner that it does, the tractate can be understood as limiting the sphere of what is forbidden to those specific prohibitions, leaving many other unstated categories of actions as remaining outside the sphere of the forbidden and thus in the sphere of the permitted.

1. Mishnah *Avodah Zarah* and Life With Idolatry and Idolaters

To give an illustrative example, Mishnah *Avodah Zarah* 3:6 states, “If one’s house was adjoined to a house of idolatrous worship, and it collapsed, one is forbidden to rebuild it.” Here, because one’s house shares a joint wall with the house of idolatrous worship, then if one’s house collapses, rebuilding it would also involve building a wall for the house of idolatrous worship – and this latter action constitutes provision of support to acts of idolatry, which is forbidden. Alongside this stated prohibition, however, we can note what is *not* forbidden here: the Mishnah does not say, “If one’s house is adjoined to a house of idolatrous worship, one must tear down the house of idolatrous worship, smash it, cut it down, consign it to the fire.” Likewise, in addition to not commanding physical destruction, the Mishnah does not even call for Jews to physically distance themselves from such neighbors, i.e., the text does not say, “one must not remain living in such an adjoined house.” Rather, the assumption is that if one happens to be living in an adjoined house that has not collapsed, then one can continue to live there, and continue to share a wall with the house of idolatrous worship. Moreover, the text does not even say, “one is forbidden from moving into a house adjoined to a house of idolatrous worship.”

6 For different but related scholarly approaches to this tractate’s presentation of the relation between Jews and non-Jews, see Halbertal 1998, 159–172; Schwartz 2001, 335–361; and Furstenberg 2010, 335–366.

7 For ways in which the notion of idolatry as ‘foreign cult’ or ‘unprescribed cult’ traces back to biblical conceptuality, see Faur 1978, 1–15.

Geographical proximity is not presented as an inherent problem, and enactment of idolatrous worship next door is not treated as a problem requiring one's intervention – the matter that is forbidden lies specifically in the sphere of lending material support to acts of idolatry. In addition, the same mishnaic passage (3:6), after stating the prohibition of rebuilding a jointly shared wall, then goes on to say that one should rebuild the wall separately from the idolatrous building, at least four cubits away, in a manner such that the wall is no longer adjoining: the Jewish homeowner should “enter within his own domain four cubits and rebuild.” The text thus specifically encourages a rebuilding project wherein one remains in close proximity to one's idolatrous neighbors, and does not encourage moving away to another neighborhood even after the wall-collapse. Accordingly, the Mishnah, in designating only very particular acts as prohibited, can be seen as lending support for a social vision in which the general idea of Jews and idolaters living side-by-side as close neighbors is treated as normal and unthreatening.⁸

Similarly, in terms of acts of active destruction of idolatrous objects, the closest that the Mishnah comes lies in its statement in m. Avodah Zarah 3:3: “One who finds [*ha-motze*] vessels, and on them is a figure of the sun, or a figure of the moon, or a figure of a dragon – he must cast them into the Salt Sea.” Here, a member of Israel should not keep objects that he or she ‘finds’: one is forbidden to own an object that had presumably previously been used for idolatrous worship, and it would also be improper to rid oneself of it by selling or giving it to an idolater, since this would be lending material support to idolatry. Thus, in this case, the proper act is destruction, by casting the object into the sea. Again, however, this response is enjoined only in the case of ‘finding,’ of coming across a lost idolatrous object by chance, an object which is not in anybody else's possession and ownership. By contrast, if one's next-door neighbor owns a vessel with figures of the sun, the moon, or a dragon on it, one should *not* go and take hold of that vessel and throw it into Salt Sea. In other words, it appears that respect and concern for the property of one's neighbor takes priority – even when that property is an object of idolatrous worship. By focusing specifically on the ‘found’ object, the Mishnah seems to be separating between the object of idolatrous worship and the person who engages in idolatrous worship: a priority is placed on not infringing on the practices of the other person, and thus not on the object of worship, to the extent that it belongs to that person. One may oppose idolatry, but one must respect the human idolater. Destruction of an idolatrous object is thus enjoined only in

⁸ Halbertal 1998, 159 also notes the “shared social space” implied by this mishnah, but does not focus on reading ‘implied permissions’ by noting what is conspicuously not-prohibited.

the limited case when that object is not linked to any human being who would be directly and immediately wronged by the destruction of their object. Again, one should not actively contribute to one's neighbor's idolatrous practice, but neither should one actively intervene through force or destruction to eliminate their practice or objects. As such, we can see the Mishnah's distinctive form of prohibitions as giving rise, in functional terms, to a stance of tolerance and practical respect for one's fellow human beings even when they practice what you yourself may view as a deeply misguided form of worship. If a mere 'throwing found objects into the sea' represents the height of the Mishnah's 'physical destruction of idolatry,' than the supposed fundamental link between monotheism and socially intolerant violence is sharply called into question.

2. Idolatry, Mishnaic Monotheism and Biblical Monotheism

Yet, while the Mishnah's seemingly more tolerant stance is striking, one could potentially wonder whether it in fact represents a 'watering down' of monotheism. That is, if one insists upon the idea that monotheism is inherently linked to the intolerance and destruction of 'idolatrous others,' then the Mishnah would have to be understood as perhaps upholding tolerance, but at the expense of the monotheistic passion displayed by texts like the Hebrew Bible. Indeed, a number of scholars have sought to account for the Mishnah's strikingly non-destructive and non-eliminationist stance towards idolatry in one's surrounding society by attributing it to a lack of Jewish political power or ability in the time of the Mishnah's compilation – in other words, it could be that force of circumstance has diminished the practical enactment of the Bible's fervent opposition to idolatry.⁹ However, while the social circumstances of the Mishnah should not be dismissed and will certainly have played a role in various aspects of its theology and ideology, I argue that such conditions are in fact not a *necessary* explanation for the Mishnah's stance towards idolaters.

9 For instance, *ibid.* 164–165 asserts that the Mishnah's avoidance of physical destruction of idolatry stems from the fact that, for Jews at the time, such aggression was not "a viable option," and that the Mishnah's stance represents "a community in conditions of weakness." From a different but related perspective, Ephraim Urbach also argues that the Mishnah's increased permissiveness with regard to idolatry stems from social factors, but designates these factors not primarily as political weakness but as economic need and distress. See Urbach 1959, 156–158, and *idem* 1959, 233. See also Furstenberg 2010, who argues that changing Greco-Roman pagan views of the status of worshipped images and statues contributed to the less 'zealous' attitude towards idolatrous objects displayed in the Mishnah.

Rather, we can view the Mishnah's stance as representing a theological or theopolitical conceptuality that remains in close connection with prominent themes inherited from the Hebrew Bible. Accordingly, we need not view the Mishnah simply as downplaying unambiguous biblical imperatives. Instead, the Mishnah is also drawing upon and emphasizing biblical dynamics in which God's power to order to universe as God sees fit does not inherently depend on Israel to engage in violence. Rather, God is able to 'take care of' idolatry and idolaters without Israel's physical assistance, and Israel's task is to trust in God's ability to do so. In the Exodus from Egypt, for instance, the Israelites are confronted by Pharaoh's army at the Red Sea, whereupon Moses tells the Israelites, "Have no fear! Stand by, and witness the deliverance which the Lord will work for you today; for the Egyptians whom you see today you will never see again. The Lord will battle for you; you hold your peace!" (Ex. 14:13–14) God subsequently drowns the idolatrous Egyptians in the sea – but this act is carried out specifically by God and not by the Israelites themselves. Likewise, Deutero-Isaiah emphasizes God's absolute power over all objects of idolatrous worship – yet, this power is accompanied by God's ability to redeem Israel from idolatrous Babylon (by means of the equally idolatrous Cyrus) without Israel itself engaging in any acts of active destruction of Babylon's idols.¹⁰

In this framework, God as the possessor of unique power overarching the universe and all its immanent forces – also illustrated in God's act of creation in Genesis 1, which is strikingly carried out without struggle or opposition – is able to act alone in ordering the universe, including aspects of destruction (along aspects of construction), without a need for human beings to 'help' with the violent destruction of undesired social practices. In this sense, it is precisely a 'monotheistic' orientation that goes along with insisting that human acts of violent destruction are *not* part of the inherent metaphysical order of the universe.¹¹ Thus, while some biblical passages do contain commands from God to Israel to engage in acts of destruction, these are accompanied by biblical passages where God engages in acts of destruction on God's own, specifically without Israel's violent participation.

As we shall presently see, the Mishnah's stance can be understood as one way of bringing together these various biblical dynamics under a framework of God as the One with ultimate power over idolatry and its preservation or destruction. There may be certain historical moments in which God desires Israel to engage in acts of destruction of idolatry, but in the absence of specific

10 For presentations of these themes within the Hebrew Bible, see Lind 1980; idem 2015/1990.

11 On the ways in which the creation account of Genesis 1 challenges typical Ancient Near Eastern understandings of the role of violence in the created world, see Middleton 2005).

authorizing commands to that effect in any given moment, the operating assumption is that God will take care of destruction of idolatry ‘by Godself,’ and that Israel’s ‘default’ task is instead one of non-destruction.¹² Moreover, the rabbinic stance appears to assume that, for reasons that God alone knows, God wills that in certain periods of history, idolatry should be allowed to persist, without destructive intervention on either Israel’s part *or* on God’s part.¹³ In such periods, Israel should still distance itself from active support of idolatry, but should otherwise submit to God’s apparent judgment that active destruction of idolatry is not currently on the world’s present list of ‘scheduled appointments.’ Thus, monotheistic faith in such a context involves a distancing from idolatry in the sphere of one’s own personal actions, but a tolerating of idolatrous neighbors and practices outside of that sphere. In other words, a specifically monotheistic approach to idolatry involves a patient trust in God to order the preservation or destruction of public-level idolatry, and the idolatry of others, as God sees fit.¹⁴

-
- 12 For a related treatment of the role of ‘direct divine authorization’ in classical rabbinic thought (in connection with issues of murder and bloodshed, complementing the issues of destruction of idolatry addressed in this essay), see Weiss 2012 and Weiss 2021. Note also that Israel is particularly likely to be relegated to this ‘default’ orientation in historical periods in which the Temple (as mediating direct divine authorization) is absent. See, in this regard, Weiss 2015, 63–65.
- 13 The notion of different commanded norms at different historical points in time can also help to soften Rosen-Zvi’s claim (2014, 59–60) that the Mishnah engages in a “polemic” against other Tannaitic texts that do affirm the commandment of physically destroying idols, and not simply distancing oneself personally from them. While there may be certain differences between the different collections, it may be that the Mishnah does not reject the idea that the past time of conquest did involve physical destruction, while the other Tannaitic texts, in affirming the notion of physical destruction, need not be seen as insisting that such commands are normatively active for Israel in the present. Hence, the different texts, while not identical, also need not be seen as inherently contradicting one another in this regard.
- 14 Cf. m. Berakhot 9:1, which discusses the blessing that one should say when one sees “a place from which idol worship had been uprooted.” Because Israel can see and remember that idolatry ‘has been uprooted’ (note the passive-verb formulation) from places in past historical instances, Israel can trust that God can and will do again in a future (messianic) point in time. While it is true (as noted by Rosen-Zvi 2014, 60) that the Mishnah does not explicitly discuss future uprooting of idolatry, this need not mean that such a change is not part of its core underlying vision of the future. Rather, while Israel itself may not be commanded to physically destroy the idols of others, the messianic future may involve God transforming the hearts of current idolaters, so that they turn from idolatry and destroy their own idols with their own hands. In this regard, cf. Is 2,20.31,7.

The Mishnah takes this theological orientation to a further level by portraying Israel's task of toleration and restraint as mirrored in God's own stance. Mishnah Avodah Zarah 4:7 states,

-The elders in Rome were asked: if idolatry is against the will of [your God], why does he not destroy it?

-They said to [their questioners]: if they worshipped something of which the world had no need, He would have destroyed it; but, behold, they worship the sun, and the moon, and the stars, and the planets – should God put an end to his world because of fools?

-[Their questioners] said to them: If so, why does He not put an end to those things for which the world has no need, and leave those things for which the world does have a need?

-They said to [their questioners]: By doing so, we would strengthen the hands of those that worship the latter, for they would say: 'Know that these are truly deities, since they have not been destroyed.'

Here, the questioners seem to be implying that Israel's God must lack the power to destroy idolatry in the world – since otherwise, why has He not already destroyed it? In response, the elders first state that if God did seek to destroy all objects of idolatrous worship, then God would have to destroy the entire natural world, since the various celestial bodies of the universe are idolatrously worshipped by many people. Even though 'fools' engage in false forms of worship, God's love for the world and its preservation represent a higher priority than destruction of idolatry, and the former is to be upheld in cases where the two desiderata conflict with one another. Moreover, in response to their questioners' follow-up question, the elders indicate that even more 'strategic' violent destructions, on God's part, of specific objects of idolatrous worship will in fact be counter-productive, since this will simply cause the worshippers to be all the more committed to the other remaining objects.

In the elders' answers, God's non-destruction of idolatry stems not from a lack of power, but rather from a stance of prioritization of the good of the world over its violent destruction, and from a stance of wisdom recognizing that the use of force in relation to removing idolatry is simply ineffective, and that people will simply turn to different objects of equally idolatrous worship.¹⁵ In this view, we can see a theological reinforcement of Israel's stance: if even Israel's God does not destroy idolatry by force, then how much the more

15 In this regard, the specific commands to Israel in Deuteronomy to destroy idols during the specific period of conquest can be understood in the context of the charge to Israel in particular to build an idol-free social space – rather than as a general attempt to stop committed idolaters from engaging in idolatry.

so is it inappropriate for Israel to engage in such violent destruction.¹⁶ Instead of counterproductive acts of attempted violence against idolatry, the best and most productive approach, in the Mishnah's theological-communal portrayal, appears to be Israel's own enacted example of non-violent yet emphatic distancing from idolatry. Notably, to the extent that Israel's vocation mirrors the unique God's own stance, the implication is that Israel's basic non-violent orientation to idolatry stems ultimately, as with God, not from a lack of physical power in a given historical circumstance, but rather from a more enduring wisdom regarding the general ineffectiveness of direct physical force for successfully defeating idolatry.¹⁷ This outlook, in turn, can help to enable Israel to live 'in' a society marked by pervasive idolatry, yet without being 'of' it in the form of direct support for such practices.¹⁸

3. Mishnaic Monotheism's Challenge to Idolatry and Social Injustice and Bloodshed

While this description of a monotheistic orientation to idolatry could indeed appear more compatible with notions of life in a pluralistic society, it could also appear to be 'merely passive' in a problematic sense, and of questionable practical efficacy in decreasing the power of idolatry in the world. That is to say, while the biblical portrayal ran the risk of violent exclusivity, it at least had the advantage of clearly taking an active stand against the dangers of the worship of false gods. By contrast, the Mishnah's stance could appear to be insufficiently concerned with actually combating the harmful social effects of idolatry. Such a view of the Mishnah, though understandable, is mistaken, and overlooks important social-political elements of the Mishnah's approach. To fully appreciate the implications of the rabbinic presentation of idolatry, we must also take into account the ways in which even a physically non-violent

16 In comparing God's orientation here to Israel's, we can note that just as God, out of love for the world, refrains from destroying idolatry by force, so too Israel, as we have seen, refrains from harming other human being in attempts to destroy idolatry – Israel is to destroy idolatrous objects only when doing so does not cause harm to a human being as owner of the idolatrous objects. Thus, God's valuation of the world parallels Israel's valuation of fellow human beings.

17 In arguing that the Mishnah's stance should be understood in relation to Israel's political weakness, Halbertal (1998, 164) cites a passage from Midrash Tannaim, in which a non-violent approach to idolatry could indeed be predicated on such factors. However, this stance should not be projected on to the Mishnah, which is written with a tone of stronger confidence. See also Rosen-Zvi 2014, 60.

18 For another recent scholarly approach to this mishnah, see Furstenberg 2010, 361–364.

stance can bring Israel into a position of socially conflictual confrontation and witnessing. In this regard, Mishnah Avodah Zarah 1:7 reads,

None may sell [worshippers of idolatry] bears or lions or anything that can cause injury to the public. None may build with them a basilica, gallows, stadium, or judges' tribunal. But one may build with them pedestals [*bimosi'ot*; alternatively, *dimosi'ot*, public wash-houses] and bath-houses; however, when they reach the niche where in which they install the idol, it is forbidden to build [with them].

The first part of this passage forbids Israelites from selling items to idolaters – whether wild animals or deadly weapons – that could cause physical harm to others. In this regard, there is an ethical-critical orientation to the prohibition: along with formal worship of idolatrous objects, physically causing the death of other human beings is also among the most stringent prohibitions of rabbinic Judaism.¹⁹ This Mishnah thus links together the prohibition of providing material support for idolatry with a prohibition of providing material support for bloodshed. Though not spelled out in full detail, the Mishnah's implication seems to be that those who engage in one specific type of improper action (worship of powers other than the unique God) are also likely to engage in another type of improper action (unjust injury to human life).²⁰ They are therefore not to be trusted with the use of implements that can cause such harm, and members of Israel should not materially enable them by providing them with the means for such transgressions. Thus, Israel's broader task of rejecting idolatry encompasses not only an obligation to enact forms of cultic-religious refraining and withdrawal, but also obligations to refrain, on an ethical-political level, from forms of social engagement that could contribute, even indirectly, to causing physical harm to human life.

The second part of the passage requires a separation from helping to build a variety of institutional structures – and the prominent connecting theme among them appears to be that these are structures that are bound up with capital punishment and death sentences.²¹ Thus, building on the first part of

19 See Weiss 2012. On broader dimensions of the relation between the rabbinic prohibition of bloodshed and the affirmation of humanity as the image of God, see Lorberbaum 2015).

20 See also m. Avodah Zarah 2:1, which states that idol worshippers are, as a general rule, “held suspect regarding the spilling of blood.”

21 For discussion of meaning of the four listed structures (*basilki, gardom, 'itztadia, bimah*), see Gordon 1931, 362–363. The connection to death and capital punishment of the gallows and judges' tribunal is obvious. The basilica was likewise understood to refer to a place where kings would sit in judgment over capital cases (Gordon 1931, 363). The stadium appears to have referred to gladiatorial arenas, where blood sports took place. Cf. also Tosefta Avodah Zarah 2:7, which indicates that one who ‘sits in the stadium’ and thereby

the passage, Israel's monotheistic opposition to idolatry also goes along with refusal to participate in social-political judgments of death. Taken together, the first and second parts indicate that one must refrain from providing material support to bloodshed in connection both with 'private' forms of death-causing (selling weapons or deadly animals to individuals) and with public-governmental forms of death-causing. While such prohibitions refer to 'negative actions,' i.e., non-participation and non-engagement, they nonetheless mark out members of the community of Israel as those whose worship of the unique God causes them to conspicuously refrain from participation in what others might view as 'socially necessary public institutions.'²² Though 'non-violent' in a physical sense, such forms of refusal could be seen as threatening to the state's authority by calling its justice and legitimacy into question. In other words, the Mishnah's demand for non-participation can be understood as a demand for members of Israel to engage in (what the ruling authorities might see as) actions that are ideologically-conceptually violent and indeed practically dangerous on a social level. Of course, what ruling authorities could consider disruptive social-cultural violence, the rabbis of the Mishnah would consider faithfulness to the unique God and to each human individual as the image of God.

This challenge to both individual and governmental bloodshed by way of refusal is rendered all the more confrontational by the fact that the Mishnah does not enjoin a stance of complete social isolation or self-segregation with regard to the public sphere. That is to say, a group that practiced such refusal alongside general social isolationism could be dismissed as being outside of the public sphere and public discourse altogether. By contrast, immediately after insisting on the prohibition of participation in the building of certain institutional structures, the same passage goes on to affirm that one *can* participate alongside idolaters in the building of more 'neutral' structures, such as public bath-houses.²³ In other words, the separation is not separation from all

participates in the spectacle of state-organized killing is guilty of bloodshed (*harei zeh shofekh damim*). On killing in Roman stadia/arenas, see Rosen-Zvi, 2012, 219ff.

22 As Seth Schwartz puts it, "[T]he rabbis very openly regarded as murder judicial activities the state itself considered legitimate and essential." See Schwartz 2009, 122, and also 114–115.

23 As noted by Seth Schwartz, the rabbinic texts tend to cast certain social structures or institutions as 'neutral,' even when, historically examined, such structures in fact contained various types of pagan 'religious' elements. A prominent example of such a stance is the ruling that the use of a public bath-house is permitted for Jews even if it contains a statue of Aphrodite (m. Avodah Zarah 3:4). Schwartz argues that interpreting such elements in a 'neutral' manner is by no means an obvious interpretation, and can be taken as a consistently performed stance of 'misprision' on the part of the rabbinic sages, thereby allowing

aspects of broader society, but specifically from aspects of society linked with judgments of physical violence and death. The final comment of the passage notes, furthermore, that even in the building of structures such as bath-houses, Israelites must cease their participation once the building process reaches the construction of the idol-niche. But, this itself serves to emphasize the carefully specified nature of Israel's separation: Israelites *can* participate in the building of certain structures, even though idolatrous objects are due to be installed in them; they must simply separate from the specific part of the construction process that is directly linked to idolatry. By contrast, with regard to death-dealing public institutional structures, the separation from the building-process must be total.

In this sense, the Mishnah enjoins a combination of social participation *and* social separation.²⁴ One participates in many aspects of one's surrounding society with one's idolatrous neighbors – but one draws the lines at supporting gross violation of Israel's ethos, such as bloodshed and idolatry. This form of criteria-based, rather than blanket, non-participation helps draw attention to Israel's distinctive affirmations of God's uniqueness and of humanity as the image of God. Rather than isolated sectarians, members of community of Israel show themselves to be participatory, civic-minded individuals. Because they *do* participate in a broad range of social activities, their non-participation in certain specific activities stands out sharply and can cause others to ask themselves: what is it, then, about these activities, that causes otherwise decent members of society to refuse to participate in them? In this manner, the Mishnah's apparently 'passive' form of distancing is transformed into a form of highly engaged and active social-ethical critique and (theo)political consciousness-raising.

As a final note, while converts to Judaism are discussed in multiple places in the Mishnah, the Mishnah makes no mention of active efforts of missionizing.²⁵ Accordingly, in the image of society presented in mishnaic texts, Jews appear as living alongside non-Jews without actively seeking to convert them away from idolatry to Judaism. Thus, while individual idolaters can and should in principle turn away from idolatry, and can become part of the monotheistic community, there does not seem to be any normative pressure on the part of Jews to convince them to do so.²⁶ As such, the Mishnah's tolerance of idolaters

for greater involvement in public life than would be permitted under a stricter sense of what might count as 'contact with idolatry.' See Schwartz 2001, 346, 353–360.

24 For some similar dynamics in early Christianity, see Weiss 2019.

25 See Feldman 1993, 323.

26 For discussion of the rabbinic view that both Jews and non-Jews ought in principle to turn away from idolatry, see Halbertal 1998, 161.

is not simply ‘tolerate their current idolatry while striving to convert them’ but instead ‘tolerate their current idolatry, despite its theological-ethical heinousness, and trust in God to change their hearts and minds (or not) as God sees fit.’²⁷ In this sense, the Mishnah’s tolerance appears to be a tolerance that is, in a theological sense, affectively serene with regard to religious plurality as part of a trusting acceptance of God’s will for the present, rather than a tolerance that is anxious about and therefore seeks to overcome the existing plurality by conversionary unification.

4. Conclusion

We have seen that, in contrast to a notion where opposition to idolatry requires expulsion and extermination of those who are different, and where one can only live alongside others if they are non-idolaters, the Mishnah puts forth a norm whereby one both can and ought to live as neighbors alongside idolaters. In this understanding of biblical monotheism, it is precisely a strong faith in God’s power that generates a rejection of physically violent or aggressive attempts at suppressing that which you consider to be idolatry or those which you consider to be idolaters. Instead, one can participate with such others in a variety of shared social-cooperative endeavors. At the same time, the critical and socially discordant dimension of opposition to idolatry is not lost, but finds its manifestation in a conspicuous and public separation not simply from certain ‘religious’ ceremonies or cult statues, but also from governmental institutions that violate the image of God by claiming the authority to kill.²⁸

In light of this distinctive combination of tolerance and opposition to social-political injustice, the Mishnah’s orientation towards idolatry can serve as a fruitful signpost for contemporary attempts to find new ways of reflecting on the relation between monotheism and pluralism. In particular, we can note the ways in which the Mishnah’s approach differs from other possible approaches to pluralism.²⁹ On the one hand, it differs from socially exclusivist understandings of ‘monotheism’ that promote coercive removal or suppression of idolaters or non-believers from the sphere of public life. On the other hand, it also differs from more relativistic approaches to pluralism that fully affirm,

27 In the rabbinic conception, God’s turning all people away from idolatry to the service of God is bound up with the changes associated with the yet-to-come messianic future.

28 See also Weiss 2018; Weiss 2023.

29 Halbertal 1998, 160–163, provides some comparisons in this regard, but without incorporating the specific theological dynamics that I have attempted to highlight in the present essay.

or refrain from commenting on, the in-principle validity of other religious traditions. These latter approaches may often be spurred to their less judgmental approach as an understandable response to the social conflict or violence that can often accompany a stance that asserts the truth of one's own position over against the falseness of one's neighbor's differing position. In contrast, the Mishnah adopts a stance of coexistence – while still fully asserting the non-relative truth of its monotheistic position and the falseness of idolatry.

Moreover, the Mishnah presents the community of Israel as adopting this stance of coexistence not simply as an unavoidable state of affairs into which they are begrudgingly forced by unfortunate circumstance.³⁰ Rather, while maintaining that the present reign of idolatry is indeed far from ideal and ought rightly to change, the Mishnah is simultaneously able to affirm the present situation as the will of the supremely powerful God who loves and cares for Israel. While God's specific motivations in maintaining this state of affairs may not be fully clear to Israel, it is nevertheless part of the will of the good and wise Sovereign of the Universe.³¹ In this sense, Israel can theologically affirm active engagement in the present world and in surrounding society, and without needing to strive to change the idolaters' stance, despite its avowed 'wrongness.' In this manner Israel is, in an important sense, called upon not merely to 'tolerate' but even to affirm their idolatrous neighbors as they are. Of course, in another sense, they also hope that idolatry will soon be removed from the world. However, these two theological dynamics, though theoretically in tension with one another, can operate together in practical terms to produce a fruitful mode of engagement that remains socially engaged and socially critical at the same time. Again, importantly, a key component in this enabling this stance of critical optimism is a strong confidence in God's ability to act (at the proper time) to overcome idolatry without requiring physical violence on Israel's part.

This theologically complex orientation thus represents a robust form of monotheistic pluralism, and one that may differ from various other monotheistic permutations, as found both in subsequent Jewish traditions as well as in Christian and Islamic understandings. Further studies can be useful for drawing

30 Contra Halbertal 1998, 164–165, 171, who portrays the Mishnah's attitude of 'tolerance' as arising primarily from such 'force of circumstance.'

31 At end of the eighteenth century, Moses Mendelssohn put forth a vision of coexistence formulated in strikingly similar terms: "Brothers, if you care for true piety, let us not feign agreement where diversity is evidently the plan and purpose of Providence." See Mendelssohn 1983, 138. Though Mendelssohn himself does not cite specific precedents for his assertion here, it is likely that traditions stemming from classical rabbinic conceptualty played a significant role in shaping his orientation.

out more precise features of such differences, as well as for exploring ways in which the monotheistic dynamics displayed by the Mishnah can also be identified, in varying degrees, in these other traditions. Likewise, more detailed comparisons of the Mishnah's societal pluralism to contemporary secular and religious conceptions of pluralism – which may less frequently highlight the significance of God's ability to act, and which may place a greater emphasis on elements of human force – can help to generate new theoretical models of 'living together' across religious difference. In this manner, reflection on this ancient Jewish text can contribute to guiding contemporary thought beyond the twin dangers of coercive exclusivism and of passively tolerant relativism, not by downplaying but precisely by firmly upholding a fervent monotheistic opposition to idolatry.

CASE STUDY 3

Tolerance and Religious Diversity

Der friedensfördernde Konflikt mit Gott

Fünf religiös-säkulare rabbinische Konzepte für eine multireligiöse, pluralistische Gesellschaft

Elisa Klapheck

Abstract

In this contribution, Elisa Klapheck shows the democratic implications of basic Talmudic concepts. She analyses five key-terms of Jewish Talmudic tradition: Tikkun Olam, Zelem Elohim, Pikuach Nefesch, Noahadic Laws, Dina de Malchuta Dina. Klapheck highlights the remaining critical tension between God and God's people and by doing so she outlines the affirmative perception of multireligious concepts of society in contemporary Jewish Theology. The author ends with a concept of the 'theology of secular society' which not only allows Jewish thought to ascribe value to secular societies but also to learn from them.

Mit dem Wiederaufleben eines jüdisch-religiösen Selbstbewusstseins seit den 1990er Jahren sind eine Reihe rabbinisch-talmudischer Konzepte populär geworden, die viel über ein sich wandelndes Selbstverständnis von Jüdinnen und Juden gerade auch in Europa aussagen. Es handelt sich durchweg um Konzepte, mit denen sich die Bejahung einer demokratischen, rechtsstaatlichen und pluralistischen Gesellschaft ausdrücken lässt. Sie stellen zugleich neue geistige Verbindungslinien zwischen dem jüdischen Leben in der Diaspora und im Staat Israel her, wo sie ebenfalls eine Rolle spielen.

Bemerkenswert an den altneuen rabbinischen Konzepten ist, dass sie nicht unmittelbar aus der Hebräischen Bibel (Altes Testament) stammen, sondern im *nachbiblischen* rabbinischen Schrifttum, vor allem im Talmud, formuliert worden sind. Das allein schon zeigt eine tiefgehende Verschiebung. Bis vor einigen Jahren assoziierte man mit dem Talmud fast ausschließlich ultra-orthodoxe Männer, die Tag und Nacht nichts anderes tun, als die rabbinischen Lehren studieren. Dem gegenüber bezogen moderne Juden religiös-politische Inspiration in erster Linie aus der Hebräischen Bibel. Sie untermauerte zum Beispiel mit Blick auf den Zionismus die historische Beziehung zum Land Israel und den Anspruch, dort einen jüdischen Staat zu errichten.

Inzwischen hat jedoch ein ungeahnter Bildungsaufbruch in neue Bereiche der jüdischen Tradition stattgefunden. Stellvertretend für viele Initiativen

seien die großen Limmud-Lernfestivals in Europa genannt¹ oder Seminare der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland, etwa über Pluralismus im Judentum.² Dort werden unter anderem auch rabbinische Konzepte aus dem Talmud diskutiert, von denen sich viele Jüdinnen und Juden in Bezug auf ihr Jüdischsein in Europa neu angesprochen fühlen. Damit verbunden ist eine neue Anerkennung der religiösen Leistung des Judentums unter den Bedingungen der Diaspora. Es werden zunehmend die zwei Modi jüdischer Existenz als gleichwertig sichtbar: im Land Israel ebenso wie unter den Völkern der Welt. Anders als die Bibel, die sich jüdisches Leben nur in *einem* Land vorstellen kann, nämlich dem Heiligen Land, ist der Talmud für das Leben von Juden sowohl im Land Israel, als auch in der Diaspora geschrieben. Er war für die Bewahrung des Judentums in der spätantiken, multinationalen, multi-religiösen Realität angelegt, in der das Judentum nicht die einzige und auch nicht die Mehrheitsreligion bildete – eine Welt, in der die Bewahrung des Judentums von der Zusammenarbeit mit Anderen und damit verbunden, einer Akzeptanz ihrer Religionen abhing. Das macht ihn interessant für die Reflexion über jüdisches Leben unter den heutigen multireligiösen Bedingungen.

Darüber hinaus dokumentiert der Talmud so etwas wie eine Rabbinerdemokratie. Faszinierend ist vor allem seine Form. Sie macht ihn zu einem epochen- und generationenübergreifenden Werk, das auf eine Weise zusammengestellt worden ist, durch die Hunderte Rabbiner in ganz unterschiedlichen Regionen und politischen Situationen zu Wort kommen. Diese Vielstimmigkeit wird gern als rabbinischer Pluralismus gesehen. Sie inspiriert auch in Bezug auf die Fähigkeit der jüdischen Religion, sich unter demokratischen und rechtsstaatlichen Bedingungen weiterzuentwickeln. Tatsächlich bezeugt sie ein durch und durch dezentrales Paradigma, das geeignet war, in den folgenden Jahrhunderten die sich ausdehnende jüdische Diaspora länderübergreifend zusammenzuhalten. Den Redaktoren des Talmuds gelang es, Juden aus unterschiedlichsten Kontexten einzuladen, in die einstigen rabbinischen Diskussionen einzusteigen und

1 Limmud = Studium; siehe <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/28449>. Begonnen haben die Limmud-Festivals bereits in den 1980-er Jahren in Großbritannien, wo sich alljährlich Ende Dezember, wenn Christen Weihnachten feiern, Tausende europäischer Jüdinnen und Juden treffen, um über mehrere Tage die jüdische Tradition aus unterschiedlichsten inhaltlichen Winkeln neu zu erlernen. Inzwischen gibt es solche jüdischen Lernfestivals in so gut wie allen Ländern Europas. Doch nicht nur bei solchen Gelegenheiten, sondern überhaupt ist das inhaltliche Interesse für die jüdisch-religiöse Tradition enorm gestiegen und gehört zum neuen Lernen gerade auch der Sprung in den *Jam ha-Talmud*, den *talmudischen Ozean* der rabbinischen Auseinandersetzungen. In Deutschland hat die Jüdische Allgemeine über alle hierzulande stattgefundenen Limmud-Festivals berichtet – <http://www.juedische-allgemeine.de/> (Stichwort „Limmud“).

2 Siehe z.B. Reislin 2017; Topcu 2017.

dadurch zu Standpunkten für die jeweils eigene Situation zu gelangen. Diese Einladung wird heute gerade auch von säkular eingestellten und zugleich religiös empfindenden Jüdinnen und Juden wieder angenommen.

Die im Folgenden vorgestellten fünf rabbinischen Konzepte stammen aus den ersten sechs Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. Sie ziehen Rückschlüsse für das damalige jüdische Leben in der multireligiösen Wirklichkeit des Römischen Reiches beziehungsweise der persischen Parther- und Sassanidenreiche. Was sie für die Gegenwart brauchbar erscheinen lässt, ist ihr erstaunlich säkulares, besser: ihr *religiös-säkulares* Potential. Wer sich heute auf sie beruft, identifiziert sich zumeist mit der demokratischen pluralistischen Gesellschaft und zeigt zugleich ein Bewusstsein für die religiöse Tradition des Judentums. Doch obwohl sich jedes dieser Konzepte zur Bewahrung der jüdisch-religiösen Tradition enthält, ist es interessanterweise ihr *säkularer* Anteil, der heute die Verbindung zur größeren nichtjüdischen Gesellschaft herzustellen scheint.

1. Tikkun Olam – Reparatur der Welt

Das wohl bekannteste religiös-säkulare Konzept aus der jüdischen Tradition ist „Tikkun Olam“. Seine Popularität geht mittlerweile weit über die jüdische Gemeinschaft hinaus. So priesen beispielsweise auch die beiden ehemaligen amerikanischen Präsidenten Bill Clinton und Barack Obama ganz selbstverständlich Tikkun Olam als Motivation für ihre Politik.³ Das Monatsmagazin und Sprachrohr heutiger linksreligiöser Juden in den USA heißt *Tikkun*.⁴ Aber auch in Deutschland wird „jüdische Politik“ mit der Vorstellung vom „Gebot des Tikkun Olam“ verknüpft.⁵

Wer sich im Sinne des Tikkun Olam engagiert, meint damit konkrete gesellschaftspolitische und soziale Aktivitäten. Implizit aber sollen sie die messianische Zeit näherbringen. Damit ist jedoch *keine jenseitige* Welt gemeint, kein Warten auf den Messias, der ein ganz anderes Zeitalter einläuten würde, sondern eine verbesserte *diesseitige* Welt. Genau genommen überwindet Tikkun Olam das Warten auf den Messias. Theologisch gesehen steht es in einer kritischen Beziehung zur messianischen Idee. Deshalb ist das Konzept für religiös-säkulare Jüdinnen und Juden attraktiv. Es reformuliert die messianische

3 Gold 2014.

4 Sein Gründer und Herausgeber, Rabbiner Michael Lerner, hat es zu einer größeren Plattform für „spiritual progressives“ ausgebaut. Eine von der jüdischen Mystik inspirierte Spiritualität sowie gesellschaftspolitisches Engagement sind hier eng verwoben.

5 Z.B. der ehemalige Generalsekretär des Zentralrats der Juden Kramer 2016, 47.

Hoffnung für diejenigen, denen der Glaube an eine göttliche Rettung schwierig geworden ist. Aber damit ist für sie die messianische Hoffnung keineswegs obsolet. Sie findet im *selbst gestellten* Gebot des Tikkun Olam ihren neuen Ausdruck.

„Tikkun“ heißt wörtlich Reparatur – „Olam“ ist das hebräische Wort für Welt. Tikkun Olam bedeutet so etwas wie „Reparatur der Welt“. Der Begriff weckt die Vorstellung, etwas in der Welt, ihre göttliche Integrität, sei kaputt gegangen beziehungsweise zerbrochen. Die Menschen seien gerufen, sie zu reparieren.

Genau besehen ist Tikkun Olam jedoch kein unmittelbares göttliches Gebot, sondern eine Initiative vonseiten der Menschen, das Zerbrochene zu reparieren. Es handelt sich um ein Gebot, das sich die Menschen selbst gestellt haben. Es verschiebt den Fokus von Gott zu den Menschen, ohne den messianischen Maßstab aufzuheben. Was die messianische Qualität des Tikkun Olam von der Vorstellung eines von Gott gesandten Messias unterscheidet, ist ihre säkulare Beschaffenheit. Sie bezeichnet das Gegenteil göttlicher Initiative; vielmehr stellt sie die Handlungen der Menschen, die im Hier und Jetzt zu einer besseren Welt beitragen, in ein messianisches Licht.⁶

Nach dem Ursprung der Idee von Tikkun Olam gefragt, wird zumeist auf zwei Quellen verwiesen: Eine Quelle ist eine Zeile im *Alenu*-Gebet, das zu den Schlussgebeten des jüdischen Gottesdienstes gehört und dessen Komposition der rabbinisch-talmudischen Epoche zugeordnet wird.⁷ Darin findet sich die Formulierung *letaken Olam be-Malchut Schadai*.⁸ Wörtlich übersetzt heißt dies: „die Welt mit Hilfe der Herrschaft Gottes zu reparieren“. Der menschliche Anteil an der Reparatur wird jedoch so gut wie immer in den Übersetzungen relativiert. So wird die Formulierung etwa im jüdischen Gebetbuch *Sidur Schma Kolenu* übersetzt mit „die Welt durch die Herrschaft Gottes zu vervollkommen“.⁹

6 Siehe z.B. Rabbiner Elliot N. Dorff 2005.

7 Elbogen 1995, 143.

8 Die Formulierung steht im Zusammenhang mit der Hoffnung, dass der Götzendienst aus der Welt verschwinde. Zwar will die Übersetzung den menschlichen Anteil an der Handlung durch das Wort „vervollkommen“ relativieren – aber die im Hebräischen gegebene Ambivalenz, dass die Welt einer diesseitigen Verbesserung durch die Menschen bedarf, bleibt bestehen.

9 Allerdings kennt das *Alenu*-Gebet zwei Lesarten. Offenbar gab es in der liturgischen Überlieferung zwei Schreibweisen für *letaken* – einmal mit dem hebräischen Buchstaben *Kuf*, woraus sich das Wort *Tikkun* („Reparatur“) bildet; ein anderes Mal mit *Kaf* beziehungsweise *Khaf*, was *letakhen* eine andere Richtung, nämlich „Errichtung“ geben würde. Danach würde es im *Alenu*-Gebet nicht um die „Reparatur“, sondern um die „Errichtung“ der Welt oder auch der Ewigkeit durch das Königreich Gottes gehen – *letakhen olam be-Malchut Schadai*. Es macht natürlich einen fundamentalen Unterschied, ob die bereits von Gott geschaffene

Eine andere bekannte Quelle ist die lurianische Kabbala. Sie geht auf den im 16. Jahrhundert lebenden jüdische Mystiker Isaak Luria zurück, der das Bild der „zerbrochenen Gefäße“ geschaffen hat. In den urzeitlichen Gefäßen sei die Schöpfung mit der *Schechina*, das heißt mit der Präsenz Gottes, eins gewesen. Doch durch die Sünde des ersten Menschen wurden die Gefäße zerbrochen. Die Aufgabe des jüdischen Volkes bestehe darin, die durch das Zerbrechen der Gefäße zerstreuten Funken der Schechina wieder einzusammeln und zu einer ursprünglichen Ganzheit / Einheit zusammenzufügen.¹⁰ Das sei der Tikkun Olam.

Viele der religiös-säkularen Juden, die sich heute mit sozialpolitischem Engagement dem Tikkun Olam verpflichtet fühlen, ziehen dabei Inspiration aus der Kabbala. Nur oberflächlich betrachtet wirkt dies wie ein Widerspruch. Wer sich für den Tikkun Olam engagiert, will irgendwo die *konkreten* Gefäße in der *diesseitigen* Welt reparieren und damit Aspekte des göttlichen Schöpfungswerkes adjustieren. Genau darin liegt die religiöse Attraktivität des Tikkun Olam.¹¹

Es gibt jedoch noch eine weitere rabbinische Quelle. Aus meiner Sicht ist sie die eigentliche Quelle, da sie dem Konzept erst seine konkretisierende, religiös-säkulare Schwerkraft verleiht. Diese dritte Quelle findet sich in der Rechts- und Gesetzstradition des Talmuds und steht für die Vollmacht der Rabbinen, eigene Dekrete und Gesetze zu erlassen. Mit dem Begriff *Tikkun haOlam* rechtfertigten die Rabbinen im Talmud eine Reihe neu erlassener Gesetzesvorschriften. Diese hießen *Takkanot*.¹²

An dieser Stelle ist ein nochmaliger Blick auf die hebräische Sprache aufschlussreich. Beide Wörter – sowohl der *Tikkun* (Reparatur), als auch die *Takkana* (Singular von *Takkanot*) – bilden sich aus dem Wortstamm *t-k-n*. Das Verb *letaken* bedeutet „reparieren“, es versteht sich aber auch als „korrigieren“. Der rabbinische Gesetzeserlass, die *Takkana*, „repariert“ – oder: „korrigiert“ etwas. Im Talmud handelt es sich dabei immer um Korrekturen der Tora-Gesetze. Auch wenn es die Wörter „religiös“ und „säkular“ im heutigen

Welt „repariert“, oder ob überhaupt erst eine Welt, die Anteil an der Ewigkeit Gottes hat, „errichtet“ werden muss. First 2011.

10 Siehe z.B. Fine 1989.

11 Kritiker sehen ihn lediglich als Ausdruck des Zeitgeists. Z.B. Rabbiner Nils Ederberg 2016; auch Krasner 2014; sowie Cooper 2013. Der frühere orthodoxe Oberrabbiner Großbritannien, Jonathan Sacks, hielt seine Verwendung in Kombination mit universalistischen Gemeinplätzen sogar für eine leere Phrase, die jüdische Identität vorgebe, jedoch für Assimilation stehe. Sacks 2014.

12 Über die Beziehung zwischen der Idee des Tikkun Olam und den rabbinischen *Takkanot*, siehe auch Lipman 1986.

Sinne nicht gab, schufen die Rabbinen mit ihren vielen Takkanot eine religiös-säkulare Spannung zu den Gesetzen der Tora, indem sie diese „korrigierten“. Offensichtlich waren sie sich dieser Spannung voll bewusst. „Sind es denn nicht eher Takkanot?“ fragt der Talmud zum Beispiel im Hinblick auf eine einschneidende Änderung im bisherigen Zeugenrecht.¹³

Auch wenn es sich bei den Takkanot um ganz konkrete Rechtsfälle handelte, zielten die Rabbinen auf eine *heilsgeschichtliche* Verbesserung der Welt ab, die aber schon jetzt detaillierter Korrekturen im *diesseitigen Zusammenleben* der Menschen bedarf. Ihre berühmteste Takkana war der *Prosbul*, ein Dokument, das den von der Tora verlangten Schuldenerlass alle sieben Jahre aufhob.¹⁴

Hillel führte den Prosbul ein wegen Tikkun ha-Olam. (M *Gittin* 4, 3)¹⁵

Den Hintergrund dieser Entscheidung gab die damalige Wirtschaftsrealität. Aufgrund des Tora-Gesetzes lehnten es die Geldverleiher ab, im fünften oder sechsten Jahr Kredite zu geben. Sie fürchteten, dass die Schuldner dann nur das siebente Jahr abwarteten, um ihre Schulden nicht mehr zurückzahlen zu brauchen. Mit dem Prosbul erhielten jedoch die Gläubiger die Möglichkeit, die Schulden auch über das Erlassjahr hinaus einzufordern. Das heißt: Wer seinem

13 Die Tora verlangt in Streitfällen regelmäßig zwei Zeugen. Doch bei Fragen des Arbeitsrechts, etwa ob der Lohn gezahlt worden ist, verschoben die Rabbinen die Beweislast vom Arbeiter, der seinen Lohn fordert, auf den Arbeitgeber, der beweisen muss, dass er den Lohn gezahlt hat. Der Arbeiter braucht vor Gericht nur zu schwören und verstärkt damit den Anspruch auf einen noch ausstehenden Lohn. Dem gegenüber muss der Arbeitgeber Zeugen haben, um die Zahlung beweisen zu können. Die betreffende Textstelle: Mischna: „Der Lohnarbeiter kann innerhalb der Frist schwören und [Zahlung] erhalten, etc.“ – Gemara: Weshalb haben die Rabbanan bestimmt, dass der Lohnarbeiter schwöre und [seinen Lohn] erhalte? R. Jehuda erwiderte im Namen Samuels: hierbei lehrten sie bedeutende Halachot. [Religionsgesetze in Fortführung der Tora]. – Sind diese denn Halachot, es sind ja Takkanot!? Vielmehr, erwiderte R. Jehuda im Namen Samuels: hierbei trafen sie bedeutende Takkanot. – Demnach gibt es auch unbedeutende!? Vielmehr, erwiderte Rabbi Nachman im Namen Samuels: hierbei trafen sie feststehende Bestimmungen; der Eid kommt dem Hausherrn zu, die Rabbanan aber haben ihm dem Hausherrn genommen und dem Lohnarbeiter zugeschoben, wegen seines Lebensunterhaltes.“ – BT Bawa Mezia 112b.

14 Dtn. 15, Ex. 21.

15 Ganze Textstelle: „Die Zeugen unterzeichnen den Scheidebrief, (was man) wegen Tikkun ha-Olam (verordnet hat). Hillel führte den Prosbul ein wegen Tikkun ha-Olam.“ – M *Gittin* IV, 3. Nur auf den ersten Blick erstaunt es, dass sich die Bestimmung über den Prosbul im Talmud-Traktat *Gittin* über die Scheidungsgesetze findet. Der Zusammenhang begründet sich jedoch nicht im Thema Scheidung, wohl aber der Notwendigkeit von unterschriebenen Schriftstücken, die vormalig anderes, von der Tora her gebotenes Recht außer Kraft setzten.

Nächsten im sechsten Jahr Geld lieh, brauchte nicht mehr zu befürchten, dass die Schulden im siebenten Jahr verfallen würden.¹⁶

Die Rabbinen wussten sehr genau um die Spannung zur Tora:

Ist denn so etwas möglich, da nach der Tora das Siebentjahr [die Schuld] erlässt, und Hillel angeordnet hat, dass es nicht erlasse?! (BT *Gittin* 36a)

Im Folgenden führten sie eine komplizierte Diskussion, ob der Probul nur als Ausnahme, nur für die eigene Generation oder auch für alle kommenden Generationen gelte. Sie machten es sich nicht einfach. Im Ergebnis blieb der Schuldenerlass als das Ideal bestehen. Doch im realen Leben erwies er sich als kontraproduktiv. Er förderte „nichtswürdige Gedanken“¹⁷ in den Herzen und verhinderte, dass sich Juden gegenseitig Darlehen gaben. Auf diese Weise blockierten sie die wirtschaftliche Tätigkeit und verursachten wirtschaftlichen Rückschritt und Vermehrung von Armut. Das aber konnte nicht im Sinne der Tora sein. Das Gebot des Schuldenerlasses sollte auf keinen Fall soziale Notlagen hervorrufen, sondern ganz im Gegenteil, eine vormalige Gerechtigkeit wiederherstellen. Den Ausweg aus der Krise schuf die Takkana von Hillel dem Älteren, „um des Tikkun ha-Olam willen“.

Aus den „Takkanot“ um des „Tikkun ha-Olam“ willen erschließt sich die Säkularität des rabbinischen Schrifttums. Sie ist religiös motiviert: Das himmlische Königreich bildet den Maßstab, an dem alles weltliche Leben bemessen wird. Doch die Bemessung bedarf einer Auseinandersetzung mit den konkreten diesseitigen Details. Um der messianischen Ausrichtung willen, muss mit dem säkularen Instrument der Gesetzgebung das diesseitige Leben adjustiert werden. Säkular daran ist, dass Gott nicht wirklich herrscht – vielmehr die Menschen seinen gemutmaßten Willen nur umsetzen können, indem sie ihn korrigieren.

Das Talmud-Traktat *Gittin* enthält eine prominente Liste von Takkanot. Sie werden durchgängig mit Tikkun ha-Olam begründet. Die Bestimmungen betreffen Änderungen im Scheidungsrecht zugunsten der Kinder, im Umgang

16 Der Talmud führt hierzu aus: „Hillel führte (*hitkin*) den Probul ein etc. – Dort wird gelehrt: Der Probul schützt vor Erlassung. Dies ist eine von den Verordnungen, die Hillel der Ältere angeordnet (*hitkin*) hat. Als er nämlich sah, dass die Leute es verweigerten, einander ein Darlehen zu gewähren, und somit übertraten, was in der Tora geschrieben steht: ‚hüte ich, dass nicht in deinem Herzen ein nichtswürdiger Gedanke aufsteige, etc.‘ (Dtn. 15,19), trat er auf und führte den Probul ein. Folgendes ist der Inhalt des Probul: Ich übergebe es euch N. und N., Richter im Orte N., damit ich jede Schuld, die ich bei N. habe, zu jeder beliebigen Zeit einfordern darf. Die Richter oder die Zeugen unterzeichnen unten.“ – BT *Gittin* 36a.

17 Dtn. 15,9.

mit Sklaven, der Kreditvergabe an Arme, der Zahlung von Lösegeld für Geiseln. In allen Fällen geht es um den Status von Menschen, die in Abhängigkeit leben und eine Gewährleistung dafür, dass die rechtlichen Nachteile ihrer Abhängigkeit vermindert werden. Es sind konkrete Korrekturen im Kleinen, Gesetzesänderungen, die bestimmte Details im Zusammenleben modifizieren, aber damit Bedingungen ermöglichen, die ein gegenseitiges ethisches Verhalten zwischen Menschen in verschiedenen Graden der Abhängigkeit fördern.

Die Themen sind alles andere als unspektakulär, wie sich das Beispiel aus dem rabbinischen Scheidungsrecht mit Blick auf den Status der Kinder zeigt:

Drei Scheidebriefe sind ungültig; wenn sie [die Mutter] aber geheiratet hat, so ist das Kind unbemakelt. Wenn er ihn mit eigener Hand geschrieben hat und keine Zeugen darauf [unterzeichnet] sind; wenn Zeugen darauf [unterzeichnet] sind, aber kein Datum darauf ist; wenn ein Datum darauf ist, aber nur ein Zeuge darauf [unterzeichnet] ist. Diese drei Scheidebriefe sind ungültig; wenn sie [die Frau] aber geheiratet hat, so ist das Kind unbemakelt. R. Elieser sagt: Auch wenn keine Zeugen darauf [Unterzeichner] sind, er ihn ihr aber vor Zeugen gegeben hat, ist er gültig, und sie kann [ihre Ketuba/Ehevertrag] einfordern, denn dass die Zeugen den Scheidebrief unterschreiben, hat man lediglich des Tikkun ha-Olam wegen verordnet. (M *Gittin* IX, 4)

Kinder von einer Mutter, die mit einem anderen Mann als ihrem leiblichen Vater verheiratet war, galten als „bemakelt“ (= illegitim) und litten unter rechtlichen Benachteiligungen. Um des Tikkun ha-Olam willen, erklärten die Rabbinen per Takkana Scheidebriefe für wirksam, auch wenn sie aufgrund formaler Kriterien eigentlich ungültig waren. Es ging hierbei um eine Frage der Zukunft – durchaus der *heilsgeschichtlichen* Zukunft, jedoch in einem ganz realen, *weltlichen* Sinn. Die Rabbinen hatten hierbei sowohl das Wohl des Kindes als auch der Frau im Blick, wie sich an den Aussagen von Rabbi Jochanan und Resch Lakisch ablesen lässt.

Tikkun ha-Olam. Was ist dies für ein Tikkun ha-Olam? Rabbi Jochanan sagt, eine Vorsorge [zur Vermeidung von] Hurenkindern. Resch Lakisch sagt, eine Vorsorge [zur Vermeidung von] Verlassenen. (BT *Gittin* 33a)

Eine „Verlassene“ ist eine Frau ohne formal gültigen Scheidebrief, die nach jüdischem Religionsgesetz nicht wieder heiraten darf. Die rabbinische Bestimmung „zur Vermeidung von Verlassenen“ wirkte sich jedoch erleichternd für die Frauen aus und unterstützte sie in ihrer Absicht, wieder zu heiraten und Kinder zu bekommen.

Im Lichte der rabbinischen Takkanot zeigt sich die säkulare Dimension des Tikkun Olam. Die Rabbinen sehen bei sich ein Recht, aufgrund weltlicher

Herausforderungen die Gesetze Gottes zu korrigieren. Es wäre jedoch falsch, das rabbinische Instrument der Takkanot in einer Opposition zum geoffenbarten Gesetz Gottes zu sehen.¹⁸ Von den Tora-Gesetzen leuchtet in den Takkanot immer noch der Maßstab auf. Im Falle des Schuldenerlasses ist es die Wiederherstellung einer vormaligen Gerechtigkeit. Wo dies jedoch aufgrund einer anderen Gesellschaftswirklichkeit zu neuer Ungerechtigkeit führt, muss die Takkana die Umsetzung korrigieren. Mit anderen Worten: durch die Korrektur wird der Maßstab bestätigt.

Auch die heutige Vorstellung von Tikkun Olam besagt, dass Gott die Menschen als Partner braucht, und mehr noch: dass Gott beziehungsweise seine geoffenbarte Tora der *Korrektur* vonseiten der Menschen bedarf. Die Korrekturen sind die *Takkanot* im Wege des Rechts. So verstanden wird Tikkun Olam zu einer religiösen Handlung, die sich jedoch bewusst in der kritischen Spannung zur Tora versteht. Es klingt paradox. Tikkun Olam bezieht sich auf die konkrete Gesellschaftswirklichkeit. Indem damit die Gesetze der Tora korrigiert werden, greift der Tikkun Olam zugleich in die soziale Wirklichkeit ein und bestätigt den göttlichen Maßstab. Die kritische Einstellung zur Tora führt also nicht zu einer Abwendung von der religiösen Tradition, sondern ganz im Gegenteil, zu ihrer Bestätigung.

Wie ist Tikkun Olam in der heutigen multireligiösen, pluralistischen Wirklichkeit zu verstehen? Anhand sich verändernder gesellschaftlicher Realitäten können Juden korrigierende Rückschlüsse in ihrer eigenen religiösen Tradition herbeiführen. Denkt man zum Beispiel das jüdische Scheidungsrecht im Hinblick auf Tikkun Olam weiter, richten sich die heutigen Tora-modifizierenden Takkanot etwa auf gleichgeschlechtliche Paare, interkonfessionelle Ehen, Adoptionen von nichtjüdischen Kindern usw.¹⁹ Es wäre jedoch ein

18 Siehe z.B. Zemer 1999, 29ff.

19 Ein markantes Beispiel ist die heutige jüdisch-religiöse Rechtfertigung gleichgeschlechtlicher Ehen. Die Tora verbietet an zwei Stellen, dass ein Mann mit einem anderen Mann, „wie mit einer Frau“ liege. (Ex. 18,22 und 20,13) Die heutige Auseinandersetzung mit Homosexualität betont, dass diese beiden Stellen im Kontext zu lesen sind. Die erste Stelle (Ex. 18,22) folgt auf Verbote von sexuellem Missbrauch innerhalb von Abhängigkeitsstrukturen innerhalb der Familie, die zweite Stelle (Ex. 20,13) folgt auf Beispiele von rituellem Götzendienst, Promiskuität und Antinomismus. Heutige rabbinische Stimmen, die die Heiligung der Partnerschaft bis hin zur gleichgeschlechtlichen Ehe rechtfertigen, bejahen das in den Tora-Bestimmungen enthaltene Verbot von Machtmissbrauch und Götzendienst mit sexuellen Mitteln. Aber dieses Verbot sehen sie nicht unmittelbar auf Homosexualität bezogen, sondern nur auf denjenigen Anteil, der Machtmissbrauch und Götzendienst bedeutet. Auf diese Weise rechtfertigen sie *aus dem Gebot* und zugleich *gegen das Gebot* gleichgeschlechtliche *Liebesbeziehungen* und deren Heiligung durch die Ehe. – Siehe z.B. Mariner 1995.

Missverständnis, den Begriff Tikkun Olam für eine bloße Adaption des jüdischen Rechts an das bestehende säkulare Recht anzuwenden. Entscheidend ist die zu gestaltende religiös-säkulare Beziehung zu Gott, die gerade durch die Modifikation der göttlichen Gesetze bestehen bleibt, wenn nicht sogar eine gesteigerte Intensität erhält. Das jüdisch-religiöse Lebensgefühl bleibt dabei in der Spannung zu Gott, vielleicht sogar in einem kritischen Dialog mit Gott. Die Kritik läuft jedoch nicht auf eine Abwendung von Gott hinaus, sondern auf Korrekturen, die die Beziehung zu ihm bestätigen.

2. Zelem Elohim – Ebenbild Gottes

Die im Tikkun Olam enthaltene kritische Spannung gegenüber Gott bestimmt auch das zweite rabbinische Konzept der jüdischen religiös-säkularen Tradition: *Zelem Elohim*, auf Deutsch zumeist als „Ebenbild Gottes“ oder in der Theologie als *Imago Dei* bezeichnet. Es ist ein oft unter jüdischen Menschenrechtsaktivisten verwendeter Begriff, der einen jüdisch-ethischen Universalismus pluralistischer Ausprägung fundiert. Zelem Elohim geht auf die biblische Beschreibung der Erschaffung des ersten Menschen zurück:

Und Gott schuf den Menschen in seinem Ebenbild, im Ebenbild Gottes schuf er ihn; männlich und weiblich schuf er sie. (Gen. 1, 27)

Dass danach *alle Menschen* im Ebenbild Gottes erschaffen sind, also auch diejenigen, die den israelitischen Gott beziehungsweise die jüdische Religion nicht kannten, bietet eine ideale Denkfigur für gesellschaftliche Vielfalt und Toleranz. Die einschlägige rabbinische Textstelle hierzu findet sich in der Mischna, der ältesten Schicht des Talmuds. Auf die Frage, warum Gott zunächst nur einen einzigen Menschen erschaffen habe, heißt es in der Antwort:

(...) wegen des Friedens der Menschen, damit nicht ein Mensch zum anderen sage: ‚Mein Ahn war größer als dein Ahn‘; auch damit die Abtrünnigen nicht sagen: ‚Es gibt mehrere Autoritäten im Himmel‘; endlich um die Größe des Königs aller Könige, des Heiligen, er ist gesegnet, zu verkünden, denn wenn ein Mensch viele Münzen mit einem Stempel prägt, sind sie alle einander gleich, aber der König aller Könige, der Heilige, er ist gesegnet, hat jeden Menschen mit dem Stempel des ersten Menschen ausgeprägt, und doch ist nicht einer dem anderen gleich. Daher ist auch jeder Einzelne verpflichtet zu sagen: ‚Meinetwegen ist die Welt erschaffen worden‘. (M *Sanhedrin* 4, 5)

Die talmudischen Rabbinen fügten hinzu:

Eine andere Erklärung: wegen der Frommen und wegen der Gottlosen; damit nämlich die Frommen nicht sagen, sie entstammen einem Frommen, und die Gottlosen nicht sagen, sie entstammen einem Gottlosen. Eine andere Erklärung: Wegen der Familien, damit nämlich die Familien einander nicht befehlen; wenn sie sogar jetzt, wo [der Urmensch] einzig erschaffen wurde, einander befehlen, um wieviel mehr wäre dies der Fall, wenn zwei erschaffen worden wären. Eine andre Erklärung: Wegen der Räuber und Plünderer; wenn es sogar jetzt, wo [der Urmensch] einzig erschaffen wurde, Raub und Plünderung gibt, um wieviel mehr wäre dies der Fall, wenn zwei erschaffen worden wären. (BT *Sanhedrin* 38a)

Die beiden Passagen sind in vielerlei Hinsicht interessant. Zunächst stellen sie eine Gleichheit aller Menschen im Ebenbild Gottes fest. Jeder Mensch ist danach Träger derselben Gottesebenbildlichkeit, das heißt: Auch die Angehörigen der anderen Religionen sind darin eingeschlossen, sogar die Abtrünnigen, die Frevler und die Gottlosen. Damit enthalten die beiden Passagen jedoch darüber hinaus auch eine zwiespältige Nuance. Einerseits hat Gott den Menschen einzig erschaffen, um Frieden zwischen den Geschöpfen zu ermöglichen. Andererseits ist ihm der Frieden offensichtlich nicht gelungen; denn durch die Unterschiede der eigentlich gleichen Menschen entstanden Streit, gegenseitige Ablehnung und sogar Verbrechen; die negativen Erscheinungen haben offenbar einen Anteil an der göttlichen Ebenbildlichkeit.

Es gibt rabbinische Auslegungen, denen zufolge der Streit in der Welt ein Ergebnis des göttlichen Schöpfungsprozesses selbst sei. Im *Midrasch* (rabbinische Exegese) zum Buch *Genesis* wird konstatiert, dass Gott den Unfrieden noch vor der Erschaffung des Menschen in die Welt gebracht habe. Dies sei durch seine Scheidungen/ Trennungen im Schöpfungsprozess geschehen. Die betreffende Textstelle setzt sich mit der Frage auseinander, warum Gott am zweiten Tag des Schöpfungsprozesses nicht wie an den anderen Tagen sagt: „Es war gut.“ Es heißt dort lediglich: „Und Gott machte das Firmament und *schied* zwischen den Wassern, die unterhalb des Firmaments und den Wassern, die oberhalb des Firmaments; und es ward also.“ (*Gen.* 1, 7) Der rabbinisch-exegetische Kommentar zitiert hierzu Rabbi Tabjomi:

Rabbi Tabjomi sagte: Wenn nun schon bei einer solchen Trennung, welche zur Erhaltung und zum Tikkun der Welt [*le-Tikuno shel Olam*] und ihrer Bewohner diene, es nicht heißt, dass sie gut war, um wieviel weniger soll eine Trennung [*Machloket*, auch: Streitigkeit], welche Verwirrung in der Welt hervorbringt, so genannt werden. (*GenR*, 4, 7)

Das klingt fast nach einer Kritik am schöpferischen Vorgehen Gottes. Gott selbst musste seine Schöpfung bereits am zweiten Tag mittels eines *Tikkuns*

korrigieren, indem er die Wasser diesseits und jenseits des Himmelsgewölbes schied. Wenn er dabei, das heißt schon vor der Erschaffung des Menschen, durch die Trennung der Wasser ein Paradigma von Spannungsverhältnissen in der natürlichen Atmosphäre („unterhalb und oberhalb des Firmaments“) geschaffen hatte, um wieviel mehr sei Streitigkeit aufgrund der unzähligen Ausprägungen der Menschen und der damit verbundenen unzähligen Spannungsverhältnisse zu erwarten!²⁰ Diese Deutung enthält allerdings auch einen Hinweis, wie der Frieden beschaffen sei: Spannungsverhältnisse herzustellen und sie zugleich in die richtige Balance zu bringen.

Auch wenn das Wort „gut“ im Zusammenhang des zweiten Schöpfungstages fehlt, ist die rabbinische Einstellung gegenüber dem Streit jedoch keineswegs eine negative. Sie ist vielmehr ein elementarer Bestandteil ihrer Auffassung von der Beziehung des Menschen zu Gott. Das in der Textstelle verwendete Wort für den Streit – *Machloket* – ist dasselbe Wort, mit dem die talmudischen Rabbinen das „Streiten um des Himmels willen“ (*Machloket le-schem Scham-ajim*) bezeichneten. Es ist für sie eine erwünschte Streitbarkeit.

Gerade in diesem Punkt stellt sich die Frage, ob der rabbinische Maßstab, der jüdische Streitbarkeit gutheißt, auch für alle anderen Menschen gilt. Die rabbinisch-talmudische Streitbarkeit betraf immer die Gesetze der Tora, an die sich das Volk Israel halten musste. So wird im Talmud Tikkun Olam ausschließlich zur Modifikation jüdischer Gesetze angeführt. Wie aber verhält es sich mit den anderen Völkern, die aus rabbinischer Sicht nicht an diese Gesetze gebunden sind? Vom talmudischen Standpunkt her sind die Anderen genau wie die Juden im Zeichen der Gottesebenbildlichkeit erschaffen. Die heutige Popularität des Begriffs Zelem Elohim erstreckt sich darum auf globale, menschheitliche Anliegen, wie das Eintreten für eine ökologische Theologie oder der Kampf gegen Menschenrechtsschändungen.²¹

Aber schließt dies auch eine Streitbarkeit der Anderen gegenüber Gott mit ein? Tatsächlich unterscheidet der Talmud diesbezüglich, indem er die gesetzgeberischen Maßnahmen für Tikkun Olam nur auf die jüdischen Gesetze bezieht, hingegen bei Maßnahmen für das Zusammenleben mit den nicht-jüdischen Anderen einen anderen Begriff verwendet: *Darkhe Schalom*, wörtlich

20 Theologisch gesehen weist dies in eine innere Streitbarkeit Gottes, die etwa in der rabbinisch-talmudischen Lehre von den zwei Maßen: Barmherzigkeit (*Chessed*) und Gerechtigkeit (*Din*) zum Ausdruck kommen. Danach ist Gott durchaus auch im Konflikt mit sich selbst. So betet er beispielsweise, dass sich sein Maß der Barmherzigkeit über sein Maß der Gerechtigkeit BT Brachot 7a.

21 Siehe neue Werke zur jüdischen Zelem-Elohim-Theologie, etwa Lorberbaum 2015; Seidenberg 2015; Brumlik 2013.

übersetzt „Wege des Friedens“. Der Begriff zielt auf ein friedvolles Zusammenleben ab, zum Beispiel in folgenden Passagen:

Folgendes verordneten sie wegen der Wege des Friedens [*mipne Darkhe Schalom*]: (...) Man wehrt nichtjüdischen Armen nicht [das Einsammeln von] Nachlese, Vergessenem und der Feldecke, *wegen der Wege des Friedens*. (M *Gittin* 5, 8)

Man darf Nichtjuden im Siebentjahr [wenn sie ihre Felder bearbeiten] aufmunternd unterstützen, aber nicht Israeliten. Man grüße sie jederzeit [selbst an heidnischen Festtagen, BT *Gittin* 62a] *wegen der Wege des Friedens*. (M *Gittin* 5, 9)

Anders als bei Tikkun Olam verlangen die „Wege des Friedens“ mit den Nichtjuden keine gesetzlichen Änderungen, sondern lediglich Empathie im gegenseitigen Umgang, allgemeines soziales Mitgefühl sowie Toleranz gegenüber den religiösen Identitäten der Anderen. Es erscheint, als sei die Beziehung zur nichtjüdischen Mitwelt beim Thema Frieden nicht in demselben Maße von der Spannung gegenüber Gott bestimmt, wie beim Thema Tikkun Olam.

Für eine gegenwärtige jüdische Theologie, die die Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft reflektiert, ist aus meiner Sicht die Frage, ob die Streitbarkeit gegenüber Gott nur eine Sache der Juden ist, von entscheidender Bedeutung. Eine jüdische Brücke im Sinne einer positiven Beziehung zu den anderen Religionen entsteht nicht durch „pazifistische“ Gleichgültigkeit gegenüber anders gelagerten religiösen Anschauungen, sondern gerade auch durch eine differenzierte Aufmerksamkeit im Interesse einer pluralistisch geprägten Streitbarkeit. Hier aber zeigt sich erneut, dass es gerade die *religiös-säkulare* Dimension im Konzept Zelem Elohim ist, die Sichtweisen ermöglicht, in denen die Streitbarkeit aller Menschen gegenüber Gott erkannt werden kann. Den talmudischen Rabbinen war die Notwendigkeit einer allgemeinen, menschheitlichen Streitbarkeit wohl bewusst. Sie scheint in der Verknüpfung von Zelem Elohim mit dem rabbinischen Begriff der „Menschenwürde“ (*Kewod ha-Brijot*) auf.

Groß ist die Würde der Menschen, dass sie sogar ein Verbot der Tora verdrängt. (BT *Brachot* 19b)

Es geht in dieser Passage um körperliche Schamgefühle des Menschen. Sie stellen implizit ein universelles Recht auf körperliches Wohlbefinden fest, das Juden mit allen anderen Menschen teilen. Es ist in dieser Passage klar, dass dieses universelle Recht (durchaus im Sinne eines Naturrechts) die Rabbinen autorisiert, die Gesetze der Tora zu modifizieren – zum Beispiel die Gesetze des Schabbat zu brechen, wenn das körperliche Wohlbefinden dies verlangt.

Zugleich weist das Recht auf körperliches Wohlbefinden in einen Raum, den Juden mit anderen Menschen teilen – einen Raum, in dem das im Ebenbild Gottes erstellende Menschliche erst in einer teilweisen Zurückweisung seiner Gebote gewürdigt werden kann. Es geht darin um keine Ablehnung Gottes, sondern ganz im Gegenteil, um die Erneuerung der Beziehung aufgrund einer Spannung, wenn nicht eines Konflikts mit den Forderungen Gottes. In diesem Raum werden auch die anderen Völker im Konflikt mit den jeweiligen religiösen Forderungen, wie sie sich ihnen stellen, erkannt. Historisch gesehen vermochten sich große Teile ihrer jeweiligen Konfliktlösungen als universelle Zivilisationsgeschichte auch im Judentum niederzuschlagen. Auch heute ist es oftmals eher *das Ringen* in den anderen Religionen um dortige Konfliktlösungen, welches das religiös-pluralistische Interesse unter Juden zu wecken vermag, als eine interreligiös motivierte Harmonisierung verschiedener religiöser Vorstellungen.

3. Pikuach Nefesch – Lebensrettung geht vor

Das subtile Wissen, dass die gelebte Beziehung zu Gott auch Momente einschließt, in denen sich über die Gesetze der Tora hinweggesetzt werden muss, bezeugt sich in Aussagen, wonach die Gesetze Gottes nur zu wahren sind, indem sie auch gebrochen werden können. Die talmudischen Rabbinen wussten sehr genau um solche Situationen: „Da es galt, für den Ewigen zu wirken, brachen sie deine Tora.“ (BT *Brachot* 63a)²²

Das dritte Konzept: *Pikuach nefesch*, bringt das Paradox, wonach jeder Mensch an der Gottesebenbildlichkeit teilhat, aber sich dadurch eben auch in einer kritischen Spannung zu den göttlichen Forderungen wiederfindet, auf den Gipfel. *Pikuach Nefesch* wird im Talmud, ebenso wie heute dahingehend verstanden, dass Menschenleben ein absoluter Wert ist. „Wenn einer ein Menschenleben erhält, rechnet es ihm die Schrift an, als hätte er eine ganze Welt erhalten.“ (M *Sanhedrin* 4, 5) Das Retten eines Menschen in Gefahr hat darum in der jüdischen Rechtstradition, der Halacha, eine höhere Priorität als die Erfüllung ritueller religiöser Gebote. *Pikuach Nefesch* verdrängt zum Beispiel den Schabbat. Wenn akute Gefahr für das Leben besteht, geht seine Rettung grundsätzlich vor.

Pikuach Nefesch ist zum Leitbegriff in den heutigen jüdischen Debatten über medizinethische Themen geworden. Das Konzept spielte aber schon im

²² Siehe dort den rabbinischen Umkehrschluss von Ps. 119. 126; auch BT *Joma* 69a.

Talmud eine große Rolle. Die Rabbinen machen dabei ausdrücklich keinen Unterschied zwischen Juden und Angehörigen anderer Völker und Religionen.

Jeder Zweifel der Lebensgefahr verdrängt den Schabbat. Wenn über einen ein Trümmer zusammenstürzt, und es zweifelhaft ist, ob er sich da befindet oder nicht, ob er lebendig ist oder tot, ob es ein Nichtjude ist oder ein Jisraelit, so lege man seinethalben den Tümmel frei. (*MJoma* 3, 6–7)

Die Rabbanan lehrten: Man darf am Schabbat das Leben retten; je schneller, desto lobenswerter, und man braucht nicht erst bei Gericht um Erlaubnis zu fragen. Zum Beispiel: sieht man, wie ein Kind ins Meer gefallen ist, so werfe man ein Netz aus und hole es heraus; je schneller desto lobenswerter, und man braucht nicht erst das Gericht um Erlaubnis zu fragen, obgleich man dabei Fische mitfängt [und damit das Arbeitsverbot am Schabbat bricht]. Sieht man, wie ein Kind in einer Grube gefallen ist, so reiße man eine Erdscholle fort und hole es herauf; je schneller desto lobenswerter, und man braucht nicht erst bei Gericht um Erlaubnis zu fragen, obgleich man dabei eine Stiege errichtet [und damit das Arbeitsverbot bricht]. Sieht man, wie vor einem Kinde die Tür abgesperrt worden ist, so schlage man sie ein und hole es heraus; je schneller desto lobenswerter, und man braucht nicht erst bei Gericht um Erlaubnis zu fragen, obgleich man dabei Holz zerkleinert. Man lösche und isoliere bei einer Feuersbrunst; je schneller desto lobenswerter, und man braucht nicht erst bei Gericht um Erlaubnis zu fragen, obgleich man dabei Kohlen bereitet. Usw. (*BT Joma* 84b)

Zur Begründung von Pikuach Nefesch zitierten die Rabbinen unter anderem einem Vers aus dem biblischen Buch *Levitikus*:

Und wahret meine Satzungen [*Mischpatai*] und meine Vorschriften [*Chukotai*], die der Mensch tue, dass er lebe durch sie. (*Lev.* 18, 5)

Rabbi Schimon ben Menasja erklärte: ‚Die Kinder Jisrael sollen den Schabbat beobachten‘ (*Ex.* 31, 16), die Tora sagt damit, dass man seinetwegen einen Schabbat entweihe, damit er viele Schabbate beobachte. R. Jehuda sagte im Namen Schemuels: Wäre ich dabei, so würde ich zu ihnen gesagt haben: Ich habe einen noch besseren [Beleg] als die eurigen: ‚Er lebe durch sie‘ (*Lev.* 18, 5), und nicht, dass er durch sie sterbe. (*BT Joma* 85b)²³

Es wird heute als selbstverständlich angenommen, dass die jüdische Tradition im absoluten Wert des Lebens *ein von Gott auferlegtes Gebot* sieht.²⁴ Bei einer erneuten Reflektion des Toratextes und seiner rabbinischen Kommentierung erscheint es allerdings fraglich, ob Gott dieses Gebot unmittelbar den

23 Aus diesem Grund dürfen Schwangere und Kranke an Fasttagen nicht fasten und können viele Gesetze auch im Kleinen gebrochen werden, wenn davon das körperliche Wohlbefinden abhängt. *BT Joma* 82a.

24 Z.B. Nordmann 1999, 50.

Menschen aufgetragen hat – oder ob nicht vielmehr die Menschen das Gebot des Pikuach Nefesch geschaffen haben, um damit den Geboten Gottes gewisse Grenzen zu setzen. In jedem Fall ist Pikuach Nefesch in seinen Wortnuancen ein ambivalenter Begriff. Als Verb tritt „Pikuach“ das erste Mal in der Tora in einem zunächst negativ erscheinenden Zusammenhang auf, nämlich als Eva und Adam vom Baum der Erkenntnis essen. Die Schlange verspricht Eva, dass der Genuss der verbotenen Frucht ihre „Augen öffnen“ [*p-k-ch*] und sie gottgleich Gut und Böse erkennen werde. (*Gen. 5, 5–7*) Pikuach heißt „geöffnet werden/worden“ oder „sehend gemacht“. Nefesch heißt „Seele“; gemeint ist jedoch nicht nur die Menschenseele, vielmehr schließt Nefesch die Seelen *aller Geschöpfe* ein, das heißt auch der Tiere.²⁵ In der Kombination Pikuach + Nefesch bezeichnet *Pikuach Nefesch* so etwas wie „höchste Aufmerksamkeit für beseeltes Leben“.

Das Essen vom Baum der Erkenntnis, die Übertretung *gegen Gott*, die die Menschen „sehend“ machte, beschreibt mythologisch den Anfang menschheitlicher Erkenntnisgeschichte. Sie verweist dabei auch in das Spannungsverhältnis zwischen religiöser Forderung und wissenschaftlichem Fortschritt. Gerade in den im jüdischen Kontext geführten medizinethischen Diskussionen sehen wir heute, wie sich im Konzept von Pikuach Nefesch das darin offenbar schon seit biblischen Zeiten enthaltene Spannungsverhältnis gegenüber Gott wieder erneut entfaltet. Das lässt sich beispielsweise an der Debatte über die Sterbehilfe gut nachzeichnen.²⁶ Einerseits beziehen sich gerade auch die orthodox-jüdischen Rabbinat auf Pikuach Nefesch, um mit neuen Erkenntnissen überholte medizinische Vorstellungen in der Tora überwinden zu können und Leben zu retten. So ist zum Beispiel dank Pikuach Nefesch der Hirntod als Todeszeitpunkt (gegenüber dem Herzstillstand) akzeptiert. Auf diese Weise konnten Organspenden auch vonseiten des orthodoxen Rabbinates erlaubt und Menschen am Leben gehalten werden. Andererseits untermauert Pikuach Nefesch rigide Auffassungen, indem es als Gebot Leben zu retten auch auf die Verlängerung des Lebens um jeden Preis hin ausgelegt werden kann und damit zu qualvoll langen Sterbeprozessen beiträgt.²⁷

Ist Pikuach Nefesch ein Gebot Gottes? Oder ist es ein rabbinisches Gebot, das den Menschen in einer kritischen, wenn nicht säkularen Spannung zu den Geboten Gottes bezeugt? Gewiss, die Rabbinen begründeten es mit ihrer

25 Alle Arbeiten am Schabbat, die zum Erhalt der Tiere nötig sind, z.B. Melken der Kühe, oder Hilfe bei der Geburt, sind erlaubt. Siehe BT Schabbat 128b ff.

26 Siehe Klapheck 2016.

27 Siehe z.B. die Aufsätze des Palliativmediziners Stephan M. Probst und des Rabbiners Tum Kucera 2016.

Auslegung der Tora. „*Er lebe durch sie, und nicht, dass er durch sie sterbe!*“ Aber dass sie es begründen mussten, zeigt, dass es sich auch für sie nicht unmittelbar aus einer Tora-Vorschrift ergab, die den Begriff Pikuach Nefesch klar benannt hätte. Wenn Pikuach Nefesch im heutigen Sprachgebrauch als ein religiöses Gebot aufgefasst wird, liegt darin eine gesteigerte religiös-säkulare Spannung, die man bereits in der Geschichte von Adams und Evas Übertretung wahrnehmen konnte. Sie verweist in die Anfänge säkularer Kenntnis: Medizin, Wissenschaft, Humanethik usw., die die Menschen zu kompetenten, eigenen Entscheidungen befähigen. Das Besondere der jüdischen Tradition aber ist, dass gerade diese Übertretung nicht die Mensch-Gott-Beziehung auflöste, sondern ganz im Gegenteil eine Grundlage ihrer unendlichen Erneuerung bildet.

4. Die Noachidischen Gebote – der universelle säkulare Rahmen

Welchen Anteil haben die anderen Völker mit ihren anderen Religionen an der kritischen Spannung zu Gott? Im Talmud stellte sich die Frage nach der kritischen Spannung in der Mensch-Gott-Beziehung nur *innerhalb* der religiös-säkularen Tradition des Judentums. Konzepte wie Tikkun Olam, Zelem Elohim oder Pikuach Nefesch richteten sich in ihrer jeweiligen Ausgestaltung auf Details der religionsgesetzlichen, halachischen Tradition. Die anderen Religionen und Kulturen blieben davon unberührt. Welche Rolle spielt aber deren Eigenleben für die religiös-säkulare Tradition des Judentums? Und umgekehrt, die religiös-säkulare Tradition des Judentums möglicherweise für die Anderen?

Bemüht man die rabbinischen Konzepte für die heutige multireligiöse Wirklichkeit, sind das wichtige Fragen. Haben die anderen Völker mit ihren anderen Religionen einen Anteil an der jüdisch-religiösen Tradition – oder wird ihre Existenz vom jüdischen Standpunkt lediglich passiv hingenommen. Und wenn sie einen Anteil haben: Können sie vom jüdischen Standpunkt her auch eine aktive, mitgestaltende Rolle für die religiös-säkulare Tradition des Judentums haben?²⁸

Beide Fragen sind zu bejahen. Aber auch hier weist die positive Antwort in einen mit den Anderen geteilten *säkularen* Raum. Die rabbinische Literatur enthält Aussagen, wonach es so etwas wie eine „säkulare Vorgeschichte“

28 Da, wo die anderen monotheistischen Religionen Elemente der Streitbarkeit gegenüber Gott haben, vermögen sie in jedem Fall auch eine jüdische Aufmerksamkeit zu wecken. Aber das besagt noch nicht, dass sie einen Anteil an der religiös-säkularen Tradition des Judentums haben.

anderer Geschlechter (Völker) gegeben habe, die den Weg zur Tora gegangen seien, bevor sie dem Volk Israel gegeben wurde.

„Wer auf seinen Wandel aufmerksam ist, lasse ich Gottes Hilfe erblicken.“ (Ps. 50, 23), d.i. wer seinen Weg [*Derech*] abschätzt, ist viel wert, denn R. Ismael bar R. Nachman hat gesagt: der weltliche Weg [*Derech Erez*, wörtl. Weg der Welt, auch säkularer Weg] ist der Tora um 26 Geschlechter vorangegangen, was sich aus *Gen.* 3, 24 erweisen lässt. „Zu bewachen den Weg zum Baum des Lebens.“ Unter Weg ist nichts anderes als weltlicher Weg, unter *Ez ha-Chajim* [Baum des Lebens] nichts anderes als Tora zu verstehen. (*Lev* IX, 7, 11)²⁹

Die verblüffende Aussage dieser Passage besagt, dass es auch säkulare Wege zur selben Tora gibt, die das Volk Israel am Berg Sinai angenommen hatte. Und verblüffender noch: dass bereits Andere sie gegangen waren. In demselben Licht lässt sich nun das rabbinische Konzept der Noachidischen Gebote verstehen. Dieses führen heute weite Kreise als eine Art rabbinisch-talmudischen Vorläufer für eine *pluralistische Sichtweise* auf die Gesellschaft an. So sieht der jüdische Religionsphilosoph David Novak in den Noachidischen Geboten einen vom Judentum formulierten, universellen, ethischen Mindeststandard.³⁰

Die Noachidischen Gebote gehen zurück auf den in der Tora beschriebenen Bund, den Gott mit Noah schloss. (*Gen* 9, 1–17) Die „Noachiden“ (*B'nei Noach*) stehen in der jüdischen Tradition für *die Menschheit insgesamt*. Im Talmud werden aus dem biblischen Bund sieben konkrete Gebote abgeleitet. Die entsprechende Passage lautet:

Sieben Gebote wurden den Noachiden auferlegt: ein Rechtswesen, [das Verbot der] Gotteslästerung, des Götzendienstes, der Unzucht, des Blutvergießens, des Raubes und der Tierversümmelung [bzw. Tierquälerei]. (BT *Sanhedrin* 56a)

Ein aufschlussreiches Charakteristikum der sieben Gebote ist ihre Reihenfolge. Man kann sie gleichwertig nebeneinander lesen, jedes Gebot würde dann unabhängig für sich stehen. Man kann sie aber auch in einer kausativen Abfolge lesen: Aus dem ersten Gebot ergibt sich das zweite, aus dem zweiten erfolgt das dritte usw. Gerade diese zweite Möglichkeit erhellt das

29 Diese Passage steht in einem interessanten Kontrast zu anderen Aussagen, denen zufolge Gott die Tora zunächst anderen Völkern angeboten habe, diese sie jedoch ablehnten und erst Israel zusagte, sie anzunehmen. Mechilta de-Rabbi Jischmael, 5 zu Ex. 20,2, siehe auch BT *Awoda Sara* 3a.

30 Novak 1992.

grundsätzliche Spannungsverhältnis der Noachidischen Gebote zu den Zehn Geboten. Nur scheinbar enthalten die Noachidischen Gebote eine „verschlankte“ Version der Zehn Gebote (ohne die jüdischen Elemente wie etwa das Schabbat-Gebot). Ein Vergleich zwischen beiden erhellt jedoch den Unterschied zwischen dem unmittelbar-theokratischen Anspruch der Zehn Gebote und dem religiös-säkularen Rahmen der Noachidische Gebote.³¹ Das erste Gebot der Zehn Gebote besagt: „Ich bin der Ewige, dein Gott“ und spricht als ein göttliches „Ich“ mit *theokratischem Duktus* zu einem unmittelbaren „Du“, dem Volk Israel. „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich geführt aus dem Lande Ägypten ... du sollst/ du sollst nicht“ (*Ex. 20, 1; Deu. 5, 6*) Dem gegenüber verlangt das erste der Noachidischen Gebote zunächst ganz unabhängig von einer Beziehung zu Gott, sich ein Rechtswesen zu geben, das die Regeln bestimmt, nach denen die Menschen miteinander leben.³² Modern gesprochen forderte es den säkularen Rechtsstaat. Von hier aus, also im zweiten und dritten Noachidischen Gebot, dem Verbot der Gotteslästerung und des Götzendienstes, wird Respekt gegenüber der monotheistischen Gottesvorstellung verlangt – ohne dies jedoch mit der Forderung zu verbinden, dass die anderen Völker den Gott Israels anbeten müssten.

Jüdische Talmudisten der frühen Neuzeit sahen in den Noachidischen Geboten die Grundlage der Religionstoleranz.³³ Der Philosophiehistoriker Eric Nelson zeichnet in seinem Werk *The Hebrew Republic* nach, wie gerade die Noachidischen Gebote die Ideen der christlichen Hebraisten und politischen Philosophen in England, den Niederlanden oder der Schweiz ab dem 16. Jahrhundert maßgeblich prägten und sich als Religionsfreiheit in der modernen Welt durchsetzten.³⁴

Nahum Rakover erhellt in seiner großen Studie *Law and the Noahides* eine gemeinsame, bereits von den Rabbinen festgestellte Schnittmenge, die durch das erste der Noachidischen Gebote mit den Gesetzen Israels entsteht.³⁵ Er zitiert hierfür aus dem zur Mischna zugehörigen rabbinischen Gesetzeswerk der Tossefta:

31 Klapheck 2015, 28ff.

32 Für die rabbinische Debatte über die transparente Beschaffenheit des Rechtswesens, siehe BT Sanhedrin 56b.

33 Halbertal 2000.

34 Nelson 2010.

35 Rakover 1998.

Den Nachkommen Noachs wurden sieben Gebote auferlegt:

ein Rechtswesen [*dinim*], [das Verbot der] Gotteslästerung, des Götzendienstes, der Unzucht, des Blutvergießens, des Raubes. Was ist gemeint mit *dinim*? Auf dieselbe Weise, wie dem jüdischen Volk aufgetragen ist, Gerichte einzurichten, ist auch den Nachfahren Noachs aufgetragen, Gerichte einzurichten. (T *Awoda Sara* 9, 4.)³⁶

Da nach der rabbinischen Auffassung die Noachidischen Gebote nach der Sintflut, also lange vor dem Ereignis am Berg Sinai von Gott der Menschheit gegeben wurden, waren die Israeliten bereits an sie gebunden, noch bevor ihnen Gott die Tora gab.³⁷ Auch hier scheint die religiös-säkulare Spannung zwischen dem göttlichen Kanon der Tora und den Rechtswesen der Völker auf. Für die inhaltliche Entwicklung der jüdischen Tradition, die in besonderem Maße eben auch eine Rechtstradition ist, bedeutet dies, dass es allgemeine Rechtsprinzipien und Gesetze gibt, die – egal ob sie von Juden oder Anderen ausgestaltet werden –, auch für die jüdische Tradition gelten. Rakover stellt in diesem Zusammenhang rabbinische Kommentare heraus, die aufgrund ihrer Auseinandersetzung mit den Noachidischen Geboten einen für die jüdische Tradition akzeptablen Maßstab formulierten. Das entscheidende Kriterium lag für sie im Attribut „gerecht“. Wenn sich die Völker „gerechte“ Gesetze geben und dabei auch den Juden gegenüber Gerechtigkeit widerfahren lassen, seien sie vom jüdischen Standpunkt her zu bejahen.³⁸ Die sich anschließende Frage ist, ob die „gerechten“ Gesetze der Anderen als Teil der jüdischen Rechts-tradition angesehen werden können. Hier gehen die von Rakover analysierten rabbinischen Kommentare auseinander. Einige jüdische Rechtsgelehrte sahen

36 Ebd., 10.

37 Auch die biblische Darstellung, nach der Gott den Israeliten bereits in Mara „Gesetz und Recht“ (*Chok u-Mischpat*) lehrte, geht in diese Richtung. Mara war die erste Station nach dem Durchgang durch das Schilfmeer, der erste Moment in Freiheit – noch lange vor der Gabe der Tora am Berg Sinai. „Dort [in Mara] gab er ihm Gesetz und Recht, und dort prüfte er es.“ (Ex. 15,25) Der rabbinischen Deutung im Talmud zufolge waren mit *Chok u-Mischpat* unter anderem die Noachidischen Gebote gemeint. „Zehn Gesetze sind den Israeliten in Mara auferlegt worden; sieben, die die Noachiden bereits auf sich genommen hatten und diesen hinzugefügt wurden: Religionsgesetze, das Schabbat-Gesetz und die Ehrung von Vater und Mutter.“ (BT *Sanhedrin* 56b) Modern gedeutet lässt sich diese Szene in der Wüste, in der Gott die Israeliten zunächst die allgemeinen Rechtsstandards lehrt, auch als Herstellung säkularer Bedingungen verstehen, damit die später zu offenbarende Tora nicht im Himmel bleiben würde, sondern sich in der Welt verwirklicht.

38 Der im 11. Jahrhundert lebende, für das orthodoxe Judentum autoritative jüdische Philosoph und Halachist, Maimonides, stellte in seinem großen Kodex *Mischne Tora* fest: „Wer die sieben Gebote übernimmt ist und gewillt ist, sie zu tun, der gehört zu den Frommen der Weltvölker und hat einen Anteil an der kommenden Welt.“ –*Hilchot Melachim* 8, 10.

eine grundsätzliche Differenz zwischen den von Gott dem jüdischen Volk auferlegten Gesetzen und den allgemein gültigen, säkularen Gesetzen. Andere wiederum erkannten eine gemeinsame Schnittmenge im Kriterium „gerecht“. Hier können heutige jüdische Befürworter einer gemeinsamen multireligiösen Rechtsrealität, die religiösen Pluralismus stärkt, gut anknüpfen. Aber auch für die Angehörigen anderer Religionen können die Noachidischen Gebote im europäischen Kontext eine interessante Inspiration bieten. Sie entstammen einem Leben in der Diaspora, in der die jüdische Minderheit nur überleben konnte, wenn sie konstruktiv mit der multireligiösen Wirklichkeit umzugehen lernte, in der die Anderen nicht als Gegner, sondern als Partner einer größeren pluralen Wirklichkeit erkannt worden sind.³⁹ Die Noachidischen Gebote bezeugen dabei auch die theologisch überraschende Einsicht, nach der eine multireligiöse Welt offenbar von Gott gewollt war und in die er sein geliebtes Volk Israel bewusst zerstreut hatte. Vielleicht lässt sich diese Einsicht auf heutige Erfahrungen von Angehörigen anderer Religionen übertragen, die aufgehört haben, Mehrheitsreligion zu sein.

5. Dina de-Malchuta Dina – das Gesetz des Staates gilt

Aus dem Bisherigen stellt sich noch eine weitergehende Frage: Gibt es säkulare Gesetze, die nicht nur eine gemeinsame Schnittmenge mit der jüdischen Rechtskultur teilen, sondern die geeignet sind, die Wirklichkeit der jüdischen Tradition überhaupt erst zu ermöglichen. Anders gesagt: Erfordert die jüdische Rechtstradition äußere Bedingungen, etwa einen neutralen Staat, eine tolerante Gesellschaft, positive Gesetze, die den Schutz der Religionen gewährleisten, um überhaupt gedeihen zu können?

Diejenigen, die diese Fragen mit einem Ja beantworten, verweisen gern auf das rabbinische Prinzip *Dina de-Malchuta Dina* – „das Gesetz des Landes ist das Gesetz!“ (auch übersetzt als „das Gesetz des Staates ist das Gesetz“ – oder das „Gesetz der Regierung“, das „Gesetz des Königreichs“ usw.). Das Prinzip wurde von dem im 3. Jahrhundert lebenden talmudischen Rechtsgelehrten Samuel formuliert⁴⁰ und wird heute gern im Kontext der Trennung von Staat und jüdisch-religiöser Rechtstradition angeführt. Mit dem Diktum *Dina de-Malchuta Dina* stellte Samuel klar, dass die jüdische Bevölkerung die allgemeinen

39 Im Rahmen einer bejahenden christlichen Auseinandersetzung mit den Noachidischen Geboten, siehe Müller 1996.

40 Z.B. BT Bawa Kama 113b, Gittin 10b. Für eine Auseinandersetzung mit den Quellen siehe auch Lichtenstein 2005.

„babylonischen“ Gesetze akzeptierte. In der historischen talmudischen Zeit betraf es die Gesetzeswirklichkeit der Parther- und Sassanidenreiche, insbesondere das damalige Eigentumsrecht und die staatliche Besteuerung. Indem diese Bedingungen erfüllt wurden, konnte die jüdische Bevölkerung mit einem teilweise hohen Maß an Autonomie leben. Für die Rabbinen war es der Rahmen für eine eigenverantwortliche Ausgestaltung der jüdischen Tradition.

Es ist klar, dass sich *Dina de-Malchuta Dina* im talmudischen Kontext nur auf das Leben in der Diaspora bezogen verstand.⁴¹ Im Falle einer Rückkehr in das Land Israel würden, so meinten auch viele Rabbinen, allein noch die jüdischen Gesetze gelten. Auch heute wird gegen religiös-säkulare Juden, die die Trennung von Staat und Religion mit dem Prinzip *Dina de-Malchuta Dina* untermauern, von Vertretern rigiderer Vorstellungen schnell eingewandt, dass die Gesetze des Staates nur dann für Juden gelten können, wenn sie der *Halacha* nicht widersprechen. In dieser Einstellung spiegelt sich der gegenwärtige Kulturkampf, der vor allem im Staat Israel geführt wird, wo ein wachsender Bevölkerungsanteil die staatlichen Gesetze den religiösen Gesetzen unterwerfen will.

Vielleicht aber bietet *Dina de-Malchuta Dina* auch Auswege aus eben diesem Kulturkampf – und das nicht nur in Israel, sondern überall, wo radikal-religiöse und säkulare Kräfte des Judentums, aber auch anderer Religionen in einer Frontstellung gegeneinander verharren. Es könnte mit ihm ein eigener Grad heiligender Auswirkung in bestimmten allgemeinen, säkularen Rechtskulturen ausgemacht werden, durch die entscheidende Wertvorstellungen der jüdischen Tradition, aber auch anderer religiöser Traditionen überhaupt erst zum Tragen kommen. Weiter gedacht könnte das Konzept *Dina de-Malchuta Dina* dahingehend verstanden werden, dass auch die Religionen von Voraussetzungen leben, die sie aus eigener Kraft nicht hervorbringen können. So lässt sich mit *Dina de-Malchuta Dina* zum Beispiel die Frage stellen, ob die Gesetze des Landes nicht nur Religionsfreiheit gewährleisten, sondern dahingehend *religionsermöglichend* angelegt sein sollten, dass sie Entwicklungen innerhalb der Religionen fördern, die geeignet sind, produktiv mit der multireligiösen Wirklichkeit umzugehen lernen. Eine spannende Herausforderung wäre es hierbei, Heiligkeit und Rechtskultur aufeinander zu beziehen und dabei Momente ihrer inneren Verbindung in den säkularen Gesetzen auszumachen.

41 Siehe Goldberg 2008, 39–53.

6. Schlussfolgerung

Die hier vorstellten rabbinischen Konzepte, die angesichts der komplexen, multireligiösen Wirklichkeit erneute Popularität erfahren, stehen im Zeichen der Möglichkeit, dass der jüdischen Tradition zufolge auch die anderen Religionen, Kulturen, Völker – nicht als Juden, sondern mit ihren jeweils anderen Religionen, Kulturen, Anschauungen – einen von Gott gewünschten Ort in einem größeren Zusammenleben haben. Den Beitrag, den eine jüdische Theologie hierbei bietet, ist die Idee einer kritischen Spannung in der Mensch-Gott-Beziehung, die zur Weiterentwicklung der religiösen Traditionen beiträgt. Zugleich lässt sich damit die säkulare Welt ebenfalls in einer kritischen, aber damit *gelebten* Spannung zu Gott denken. Dem rabbinischen Schrifttum zufolge geht die kritische Spannung von Gott selbst, ja sogar dem Schöpfungsprozess aus. Sie setzt den Konflikt mit Gott voraus, was aber gerade keine Abkehr von Gott hervorrufen, sondern ganz im Gegenteil die Beziehung zu ihm verwirklichen soll.

Die jüdische Tradition enthält somit das Potential einer *Theologie der säkularen Gesellschaft*, in der der Konflikt mit Gott nicht nur Voraussetzung der Beziehung zu ihm ist, sondern die zugleich auch Brücken zu den anderen Religionen herzustellen vermag. Nicht selten dokumentiert der jüdische Konflikt mit Gott eine Bereitschaft, an den Problemen der Anderen teilzuhaben – beziehungsweise in den Problemen der Anderen auch die eigenen Probleme zu erkennen. Die vorgestellten Konzepte sind geeignet, Wertmaßstäbe zu bezeichnen, die die jüdischen Bevölkerungen verschiedenster Länder verbinden, dabei aber zugleich ihre jeweils unterschiedlichen Kontexte zu berücksichtigen. Den nichtjüdischen Gesprächspartnern bieten sie ein Verständnis von Religion an, das den Wert der säkularen Gesellschaft als einen religiösen Wert, vielleicht sogar als eine allgemeine religiöse Errungenschaft für eine gedeihliche multireligiöse Entwicklung zu schätzen weiß.

House of One Berlin: Architektur denken – Verständigung leben

– Ein Zwischenstand unterwegs –

Roland Stolte

Abstract

In this article, Roland Stolte illustrates the multireligious project of the 'House of One' in Berlin. Beginning with a critique of the idea of religious Oneness, the author shows how the 'House of One' which is currently under construction will be a place for all monotheistic religions both to learn and pray together as well as to engage in dialogue with each other and society without giving up their claim of truth or commitment to their own religious tradition. Stolte shows on the basis of the architectural features of the House of One is intended to be a sign for peace and vivid tradition of all three monotheistic religions, overcoming their difficult past, learning to appreciate other religious heritage and by doing so creating a brighter future.

„Mitten im Herzen Berlins wird etwas Neues, so noch nirgends Versuchtes, entstehen: das House of One, ein Bet- und Lehrhaus in einer neuartigen Architektursprache, in dem öffentlich und für jeden frei zugänglich Juden, Christen und Muslime ihre Gottesdienste und Gebete feiern, unter Einbeziehung der mehrheitlich säkularen Stadtgesellschaft einander kennenlernen und in mannigfaltigen interdisziplinären ‚Begegnungsversuchen‘ den Dialog und Wege der Verständigung miteinander suchen. Nach der Erarbeitung eines Grundkonzepts ab 2010, nach der Gründung eines Trägervereins 2011 und der Durchführung eines weltweit ausgeschriebenen Architekturwettbewerbs 2012 ist aus dem Projekt dieses ‚Houses der Religionen‘ in einer ungebrochen großen Dynamik mittlerweile ein Friedensprojekt mit weltweiter Resonanz geworden: Spenden und eine Berichterstattung aus über 60 Ländern zeugen von dem Bedürfnis, angesichts der Gleichsetzung von Religion und Gewalt, die so etwas wie eine ‚Evidenz des ersten Eindrucks‘¹ besitzt, mit einem Symbolbau dem Gegenbild eines anderen, friedvollen Miteinanders der Religionen eine Gestalt zu verschaffen. Parallel zur Errichtung des Gebäudes, die ab 2023 beginnt, ist das House of One im In- und Ausland mit Partnerprojekten, mit seiner

1 Schäfer 2008, 11.

Bildungsarbeit, mit inhaltlich ausgerichteten social-media-Aktivitäten und mit Veranstaltungsreihen schon jetzt ein Haus voller Leben und Ausstrahlung.“

Diese Sätze, mit denen das House of One in dieser oder ähnlicher Weise vielfach vorgestellt wird, sind gefährliche Sätze. Zu erweisen gilt es, dass hier mehr ist als hohles Pathos, dass stattdessen die große, vielfach abgegriffene Rede von Dialog, Verständigung und Frieden sich nicht gegen ihre Infragestellungen und Gefährdungen immunisiert – und sie dennoch, gerade im Wissen darum, hier gebraucht wird – gebraucht werden darf, der weltweiten Rezeption des House of One folgend. Zu diesem Wissen gehört, dass in den letzten Jahren die Idee eines – vielerorten mit großen Verdiensten praktizierten – Dialogs der Religionen bei einer Beteiligung der monotheistischen Religionen ganz grundsätzlich in Zweifel gezogen worden ist. In Zweifel gezogen wurde die These, dass die weltweit unübersehbaren Gewaltphänomene, die mit den Religionen verbunden sind, sich als ein Missbrauch bzw. eine Instrumentalisierung der Religionen deuten lassen. Liegen, so wird gefragt, die Ursachen nicht tiefer? Ist das Bekenntnis zu Verständigung und zu einem Austausch der Religionen nicht lediglich die harmlos daher kommende Schauseite von Religionen, die aber ‚in Wirklichkeit‘, im Kern, in ihrem ‚monotheistischen Eifer‘ nicht Friedensförderer, sondern „Konfliktparteien“² sind? Monotheistischer Eifer macht unduldsam und „hat seinen logischen Ursprung im Herunterzählen auf die Eins, die nichts und niemanden neben sich duldet. Diese Eins ist die Mutter der Intoleranz. Sie fordert das radikale Entweder, bei dem das Oder gestrichen wird.“³

Im Kern sei also statt von einem Dialog der Religionen von „Fronten“ und „Feldzügen“⁴ der Religionen zu sprechen, sei davon zu sprechen, dass die monotheistischen Religionen „intrinsisch gewalttätig“⁵ sind – und es deshalb ihnen zur Aufgabe werde, im Bündnis mit der säkularen Zivilisation und in Abkehr von ihrem Eifer einen „zivilisatorischen Weg“⁶ einzuschlagen. Eine gute Religion, so könnte man zusammenfassen, ist nur die gezähmte Religion, gebändigt durch die Extraktion ihrer Giftzähne, eingehegt ins Private.⁷

Was ist dazu zu sagen? Zunächst: Im House of One werden die Sakralräume, die sich um den zentralen Kuppelsaal gruppieren, durch Flügeltüren aufeinander bezogen sein, nicht durch Schießscharten. Dass die Architektur

2 Sloterdijk 2007, 36.

3 Ebd., 136.

4 So die Kapitelüberschriften bei Sloterdijk 2007.

5 Assmann 2014, 37.

6 Sloterdijk 2007, 218.

7 Zum Konzept der guten Religion vgl. auch den nachfolgenden Beitrag Moyaerts. Zur Assmanndebatte vgl. auch den Beitrag von Stoschs weiter oben.

des Hauses nicht der Logik des Festungsbaus folgt, geschieht aber im Wissen darum, dass nur zu oft im Miteinander der Religionen ‚das radikale Entweder‘ die ‚Streichung des Oder‘ implizierte. Beispiele hierfür liefert nicht zuletzt die Geschichte der Petrikirchen, auf deren Fundamenten das House of One errichtet werden wird; etwa, wenn der Lehrer an der Petrischule Heinrich Knaust 1542 mit seiner Schrift „Von geringem herkommen/schentlichem leben/schmehlichem ende/des Türckischen Abgots Machomets/und seiner verdamlichen und Gotßlesterischen Leer“ mit großem Eifer das Supremat des Christentums über den Islam vollstreckt.

Auch wenn die Beurteilung einer solchen Schrift einer historisch-differenzierenden Sorgfalt in der Rückschau bedarf: im Umgang der Religionen miteinander sind neue Wege zu gehen. Das Augenmerk theologischer Bemühungen, gewissermaßen ein monotheistischer Eifer neuer Art, richtet sich seit geraumer Zeit denn auch darauf, das Nebeneinander der Religionen anders zu bedenken. Der theologische Herzschlag des House of One kommt damit in den Blick. Die Stoßrichtung ist dabei eine doppelte: „einerseits andere religiöse Traditionen und deren Anhänger in ihrer Andersheit wertschätzen und andererseits am eigenen Anspruch auf Wahrheit und Verbindlichkeit festhalten zu wollen.“⁸ Solches zu denken und im Miteinander der Religionen zu leben, markiert eine der großen theologischen Aufgaben unserer Tage – auch für das House of One. Der Dialog der Religionen vollzieht sich dabei als ein „Lob der Verschiedenheit“.⁹ Die Pointe solchen Dialogs besteht dabei darin, die Abstände nicht aufzuheben. Dass sich das nicht von selbst versteht, zeigt ein weiterer Blick auf die Geschichte der Propstei St. Petri, auf die Vorgeschichte also des House of One: 1799 schrieb Paul Friedländer in Berlin ein „Sendeschreiben an seine Hochwürden, Herrn Ober-consistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion“, in dem die Stoßrichtung eine andere ist und darauf zielt, zu einem gemeinsamen vernunftgemäßen Kernbestand religiöser Ideen vorzustoßen. Die sinnliche Natur des Menschen erforderte es, so führt es Friedländer aus, dass die Grundanschauungen etwa von der Einheit Gottes, der Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele, durch Zeremonialgesetze (auf jüdischer Seite) und Dogmen (auf christlicher Seite) zunächst flankiert, und im weiteren Verlauf in zunehmender Verselbständigung mehr und mehr verdeckt wurden. Im Sinne einer Vorleistung bot nun Friedländer für die jüdischen Hausväter an, zur Freilegung des eigentlichen religiösen Kerns die Zeremonialgesetze aufzugeben und zum Christentum überzutreten, freilich so, dass vor allem die christologischen Lehrsätze

⁸ Stosch 2012, 11.

⁹ Vgl. Stosch 2013.

nicht wörtlich, sondern in einer allegorischen Auslegung auf die religiösen Kernsätze hin gedeutet werden könnten. Dies geschah in der Erwartung, dass auf christlicher Seite mit dem Lehrbestand ein ähnlicher Abstoßungseffekt wie mit den jüdischen Zeremonialgesetzen vorgenommen würde, auf dass sich dann die aufgeklärten Religionen einander die Hände reichen können.

Für das House of One wäre die bauliche Entsprechung dieses Einheitsgedankens die Errichtung eines einzigen großen gemeinsamen Raumes. Mit den drei Sakralräumen und dem zentralen Kuppelsaal wird die Raumstruktur im House of One aber eine komplexere sein, die Raum lässt für das Ausschreiten von Nähe und Ferne, von Hinwendung und Abstandnahme. Zwischen den Religionen werden diese Zwischenräume im je konkreten Fall immer von neuem zu bestimmen sein. Mit einem „Christentum ohne Christus“, wie Friedrich Schleiermacher die Intention von Friedländers Sendschreiben umschrieb, bewegen wir uns hingegen auf einen ‚kleinsten gemeinsamen religiösen Nenner‘ zu, der das je Eigene der Religionen und ihre Wahrheitsansprüche ein ebnet und letztlich unkenntlich macht.

Die Eins der Monotheismen soll also im House of One eine Eins bleiben, aber nicht als ‚Mutter der Intoleranz‘, sondern in dem Bewusstsein, dass es „keine Wahrheit geben kann, die auf der Leugnung der Daseinsberechtigung der Wahrheit des Anderen gründet“.¹⁰ Auf diesem theologischen Fundament wird das House of One ein Bet- und Lehrhaus der Religionen sein.

1. Themen und Konstellationen

Der konzeptionelle Kern, dazu die Geschichte des Entstehens und Wachsens des House of One seit 2011 lassen bestimmte Konturen deutlich werden, die prägend sind für das Projekt und Themenstellungen aufzeigen, die es aufzugreifen gilt, verschränkt mit der baulichen Errichtung des Gebäudes und seiner sich dann anschließenden Nutzung.

Mit dem House of One werden Religionen auf sehr prägnante, ‚handgreifliche‘ Weise öffentlich.

Öffentlich werden die Religionen durch die gemeinsame Arbeit an einer ‚Sache‘, durch die Methodik „gemeinsamen Bauens“ als einem neuen Paradigma des Dialogs. Teilhaberschaft entsteht dabei dadurch, „gemeinsam etwas

¹⁰ Ben Chorin 2016.

über Gräben hinweg zu bauen. Dann steht für uns alle etwas auf dem Spiel, was wir gemeinsam beschützen und fördern müssen.“¹¹

Für die beteiligten religiösen Akteure bedeutet dieses neue Paradigma, den Reichtum der jeweils eigenen religiösen Traditionen in diesen Prozess gemeinsamen Bauens einzubringen und zu vergegenwärtigen. Also nicht ein Anfangen bei einem selbstgesetzten Nullpunkt, nicht traditionsvergesene Avantgarde in Theologie und Architektur, sondern im Gegenteil: die konsequente und leidenschaftliche Befragung der eigenen Traditionen, was aus ihnen heraus beigetragen werden kann für ein gelingendes Paradigma gemeinsamen Bauens. Gelingt es, mündet es im Ergebnis in ein Haus, das einer Erhabenheit, Stille, Fremdheit und Schönheit¹² eine Gestalt verleiht, kann das

11 Annan 2001, 170.

Der gesamte Passus lautet: „In eher praktischer Hinsicht schlagen wir vor, von einem defensiven Dialog, bei dem man versucht, sich voreinander zu schützen, zu einem Dialog überzugehen, bei dem wir gemeinsame Vorteile und gemeinsame Interessen suchen, bis wir zum Status der Teilhaberschaft gelangen. Es gibt keinen besseren Weg, diesen Status zu erreichen, als gemeinsam etwas über Grenzen hinweg zu bauen. Dann steht für uns alle etwas auf dem Spiel, was wir gemeinsam beschützen und fördern müssen. Ein Dialog auf höchster Ebene wäre daher einer zwischen zwei Teilhabern – Teilhaber nicht nur dessen, was sie erbt, sondern auch dessen, was sie gemeinsam schufen. Der Erfolg des Dialogs wird folglich an dem gemessen werden, was wir über Gräben hinweg zusammen bauen. Gemeinsam zu bauen ist die ultimative Gegenantwort auf das alte Motto ‚Macht schafft Recht‘. In praktischer, konzeptueller und philosophischer Hinsicht stellt es das diametral entgegengesetzte Ende des Spektrums dar. Gemeinsam zu bauen ist die ultimative Manifestation des neuen Paradigmas.“

12 So die Kennzeichnung aus der Auslobungsbroschüre des Architekturwettbewerbs für das House of One im Jahr 2012. Im Einzelnen heißt es:

„Juden, Muslime und Christen aus Berlin machten sich auf den Weg, der Vision der drei Religionen vom göttlichen Himmel eine irdische Gestalt zu geben, an einem besonderen Ort in der Mitte Berlins.

Für diesen Ort, an dem das einladend-friedvolle Miteinander der Religionen im Kennenlernen und im Diskurs mit der Stadt Berlin Zukunft gewinnen soll, wünschen wir uns

– die *Erhabenheit* eines Bauwerks, die einer anderen, uns unverfügbar transzendenten Wirklichkeit Raum gibt und so in aller Unruhe der Stadt Beständigkeit und Stille vermittelt;

– die *Stille* eines Bauwerks, die als gesammeltes Schweigen eine andere, fremde Wirklichkeit in seinen Wänden zu halten vermag, gesammelt aus heiligen Texten, Gebeten und Liedern;

– die Andersartigkeit, *Fremdheit* eines Bauwerks, die aufmerken lässt, die der Stadt als festes Widerlager in einer tabulosen Zeit begegnet, die eine heilsame Scheu vor dem Heiligen weckt, eine Scheu, die den Besucher nicht erstarren lässt, sondern ihn als produktive Fremdheit Neues und Schönes entdecken lässt;

House of One in diesem präzisen Sinne zu einem „*Schatzhaus der Religionen*“ werden.

Die Öffentlichkeit, die die Religionen mit dem House of One gewinnen, ist dabei eine Öffentlichkeit in mehrfacher Hinsicht. Im Lichte der Projektgeschichte ist hiermit zunächst ein empirischer Tatbestand gemeint, der sich aus der vielschichtigen Rezeption des House of One-Projekts ergibt. Die Erfahrungen in der Entfaltung der House of One-Idee hat in den letzten Jahren deutlich werden lassen, dass die Rezeption, also die Ausstrahlung in die Öffentlichkeit, sich nicht auf einen bestimmten Bereich bezieht, sondern die ohnehin problematische Rede von einer Öffentlichkeit auch im Hinblick auf das House of One zu differenzieren ist.

Folgt man einer Systematik, die als Bereiche 1) eine staatliche Öffentlichkeit (Politik), 2) eine Öffentlichkeit „im Interesse aller Mitglieder einer Sozietät“ (z.B. Wirtschaftsgesellschaft, Universität), 3) eine „allen gemeinsame“ Öffentlichkeit (Zivilgesellschaft) und 4) den „Gesamtbereich kultureller Kommunikation“ (multikulturelle Kommunikation) unterscheidet,¹³ wird schnell sichtbar: das House of One steht in einem simultanen Bezug zu allen vier Öffentlichkeiten – als Teil spezifisch-politischer Diskurse (zu 1), mit seiner Unternehmenscharta, dem Konzept von Unternehmenspartnerschaften und mit seinen vielfältigen akademischen Kooperationen (zu 2), mit seiner nationalen und internationalen Breitenwirkung als „Graswurzelprojekt“ unter ausdrücklicher Einbeziehung gesellschaftlicher Akteure (zu 3), die sich in einem interkulturell-interreligiösen Rahmen vollzieht (zu 4). Es markiert eine große Herausforderung für das House of One, sich in diesen Öffentlichkeiten in ihrer Differenziertheit so zu bewegen, dass sie, ihren Spezifika entsprechend, dennoch so aufeinander bezogen werden, dass die Grundidee des House of One „als roter Faden“ identifizierbar bleibt.

Als House of One so gleichzeitig auf verschiedenen Ebenen erkennbar zu bleiben, entscheidet sich nicht zuletzt daran, welche Rolle das House of One in diesen Öffentlichkeiten jeweils einnimmt. Das Agieren in der Pluralität von Öffentlichkeiten schließt dabei aus, dass das House of One in nur einer Öffentlichkeit gänzlich aufgeht. Diese Engführung auf der einen Seite ist ebenso zu vermeiden wie der falsche Ehrgeiz einer bloßen Anpassung an alle Öffentlichkeiten. In einer Gegenbewegung ist stattdessen auch hier das

– die *Schönheit* eines Bauwerks, die in ihrer Formprägung und inneren Gestimmtheit Zeugnis ablegt von der Ästhetik, Freude und Anziehungskraft eines Lebens im Glauben an Gott, den es deshalb zu feiern gilt.“

13 Diese Systematik folgt der Differenzierung des Öffentlichkeitsbegriffs bei Wolfgang Huber, siehe Höhne 2015, 45.

Element von Fremdheit, das der Architektur eignet, in Geltung zu setzen: Das House of One ist ein Haus der Religionen, aber nicht bestimmten religiösen Institutionen zuzuordnen; es ist politisch, aber nicht Teil der Politik; es ist in der Mitte der Gesellschaft, ohne mit ihr konform zu sein und es bewegt sich als Bet- und Lehrhaus jenseits der geläufigen Trennung von Theorie und Praxis.

In solcher menschenfreundlichen Fremdheit ist es die Rolle des Narren¹⁴, die der Haltung des House of One am nächsten ist. Als Narr handelt das House of One in allen Öffentlichkeiten in der Rolle eines Außenseiters, der seine Andersartigkeit, den etwas anderen Blick auf die Dinge, nicht abstreifen will. Als Außenseiter sind dem House of One bisweilen anarchische Züge eigen, verbunden mit dem Willen, Dinge auszusprechen, die andere nicht aussprechen dürfen oder aussprechen können – im Bewusstsein, sich gerade deshalb in eine gefährdete Position zu begeben. Der Status des House of One ist demgemäß kein saturierter, sondern ein Status auf Abruf, ein Status, bei dem man sich selbst wieder und wieder aufs Spiel setzt, der Wahrheit verpflichtet, auch wenn sie unbequem ist. Als Außenseiter stellt sich das House of One in seiner Wahrheitsbindung nicht gegen oder über seine Umwelt. Seine Haltung ist die der unverbrüchlichen Treue und der Empathie gegenüber Mensch und Natur. Gibt es einen höheren Anspruch des House of One an sich selbst, in diesem Sinne ein „Narrenhaus der Religionen“ zu sein und immer von neuem zu werden?

Dass Religionen mit dem House of One Öffentlichkeit gewinnen, verdankt sich einer besonderen Konstellation, die als eine „Symbolballung“ umschrieben werden kann: Die Symbolik des gemeinsamen Handelns der Religionen vollzieht sich an einem symbolträchtigen Ort im Herzen Berlins und findet ihre Gestalt in einer symbolhaften Architektur. Diese „Symbolballung“ mündet in die – überhaupt nicht geplante oder vorausgesehene – weltweite Rezeption des House of One als ersehntes Friedenssymbol der Religionen.

a. Die Symbolik des Handelns:

Als etwas Besonderes wird es wahrgenommen, dass mit dem House of One die Religionen selbst die Initiative ergriffen haben, um in gemeinsamer

14 Die Rolle des Narren ist eine Rolle, die den Religionen nicht fremd ist: „Ein Narr ist der Prophet“, heißt es von Hosea (Hos 7,9), und für Paulus sind die Christen „Narren um Christi willen“: „Wer unter euch meint, weise zu sein in dieser Welt, der werde ein Narr, daß er weise werde.“ (1 Kor 3,18). Oder der islamische Gelehrte Feridoddin Attar im 12. Jh.: „Da Gott gewünscht hat, dass ich irre bin, darf ich reden, was ich will, entgegnet ein Narr einem Asketen, der ihm Vorhaltungen macht wegen seiner dreisten Reden: Für die Vernünftigen gilt die Verpflichtung zum Gesetz, für die Narren die Ehrung der Liebe.“

Teilhabe an einem Bauwerk den jeweiligen Traditionsreichtum ihrer Religionen zu heben und fruchtbar zu machen für einen Dialog der Religionen untereinander und mit der Gesellschaft. Dass also die Religionen ihr ‚Näherrücken‘ in der globalisierten Welt nicht nur passiv erdulden, sondern aktiv zu gestalten unternehmen, wird in der internationalen Wahrnehmung als bedeutsames symbolisches Agieren der Geistlichen der drei Religionen rezipiert.

b. Die Symbolik des Ortes:

Der Platz, an dem das House of One errichtet werden wird, der Petriplatz in Berlin-Mitte, ist der ‚Geburtsort‘ Berlins. Die älteste urkundliche Erwähnung der Stadt aus dem Jahr 1237 bezieht sich auf diesen Ort und dient als Referenz für sämtliche Stadtjubiläen. Archäologische Grabungen der letzten Jahre haben bestätigt, dass sich hier der mittelalterliche Gründungskern der Stadt befand, der Ort also, an dem mit einer Abfolge von fünf Petrikirchen das Miteinander von Stadt und Religion ihre Keimzelle besaß und mit einer Vielzahl von bedeutenden Propstpersönlichkeiten eine kontinuierliche Ausprägung erfuhr.

Das Konzept des House of One, das bauliche Gründen auf den Fundamenten der letzten Petrikirche, ist ein bewusstes Anknüpfen an diese symbolische Tiefenschicht, an die Aura dieses Platzes, die vergegenwärtigt wird für eine „Fort-Schreibung“ der religiösen Geschichte dieses Ortes im Lichte der spezifischen Fragestellungen unserer Zeit. Wir haben dabei die Erfahrung gemacht, dass die Kraft und internationale Resonanz des House of One wuchs, je konsequenter die Konzentration auf die konkreten Fragestellungen im Zentrum Berlins gerichtet war. Diese Wechselwirkung von lokaler Konzentration und daraus sich speisender globaler Relevanz markiert einen der Wesenszüge des Projekts.

c. Die Symbolik der Architektur:

Die Architektur des House of One (Kuehn Malvezzi Architekten) unternimmt den Versuch, Formen zu finden für räumliche Differenzerfahrungen, etwa als Differenz zwischen der Ruhe der äußeren, kubischen Form des Gebäudes und der Vielfalt der Raumgestalten im Inneren im Sinne einer Balance von Einheit und Mannigfaltigkeit – oder als Differenz zwischen Alt und Neu, zwischen Vergangenheit und Zukunft, die sichtbar wird durch das „Herauswachsen“ des Gebäudes aus den Fundamenten der neogotischen Petrikirche des 19. Jahrhunderts. Das House of One bildet auf diese Weise eine „Folge von Orten. Sie liegen im Stadtraum und im Innenraum wie Stationen eines Weges. Jeder Ort erfüllt eine eigene Bestimmung, zusammen bilden die Orte ein vitales Ensemble von Situationen.“¹⁵

15 Kuehn Malvezzi Architekten 2014, 7.

Mit diesen Raum- und Wegekonstellationen erhält im House of One die Architektur gleichermaßen das Gewicht eines eigenen Akteurs. Nicht zuletzt der raumsymbolischen Dimension dieser neuartigen Architekturtypologie gilt die weltweite Würdigung, die seit 2014 dem Architekturentwurf zuteil wird (Ausstellungen u. a. in Chicago, Paris, London und Stockholm).

Die besondere Bedeutung, die der Architektur im Konzept des House of One zukommt, bedingt ein doppeltes Verständnis dessen, was einen „Dialog der Religionen“ im House of One ausmacht.

Dialog meint in einem elementaren Sinne den Dialog zwischen den Religionen. Im House of One haben vor 13 Jahren Juden, Christen und Muslime diesen Dialog stellvertretend begonnen, eine Erweiterung um andere Religionsgemeinschaften ist erwünscht und erfolgt bereits auf der Ebene gemeinsamer Veranstaltungen. Hiervon zu unterscheiden ist der Dialog innerhalb der einzelnen Religionen, der durch den interreligiösen Dialog in guter Weise Anstöße und Anregungen erhalten kann. Im House of One handeln die Gründungsgemeinden auch auf dieser Ebene stellvertretend, ihrer Selbstverpflichtung seit 2011 folgend, die Pluralität innerhalb ihrer Religionen Schritt für Schritt abzubilden.

Ein weiteres, für das House of One zentrales Element ist der Dialog der Religionen mit der mehrheitlich säkular geprägten Gesellschaft. Im Zentrum steht dabei die Frage nach dem Ort von Religion(en) „unter den Bedingungen der Moderne, die den alle und alles verbindenden Himmel leer geräumt hat, aber von den Himmeln nicht zu lassen vermag oder kann. ... Das ist die Herausforderung einer Moderne, die lernen muss, sich von ihrem einstigen Selbstversprechen zu verabschieden – sie hat keineswegs die Religionen aus der Welt geschafft, auch nicht die Transzendenz, sondern wie alles ist auch dies Wandlungsprozessen unterworfen. Nicht die Religion verschwindet, sondern die Vorstellung, dass Fortschritte, welche auch immer, der Religion die Basis entziehen. Doch wie leben in einer Moderne, die genauso wenig wie die Religionen ihren weltumfassenden Anspruch aufzugeben bereit sein kann? Das ist keine theoretische Frage, sie stellt sich tagtäglich in einer Gesellschaft, die längst keiner einheitlichen Kultur mehr angehört.“¹⁶

In einem anderen Sinne, der an die Bedeutung und Rolle der Architektur für das House of One anschließt, meint Dialog einen „Dialog der Fakultäten“, interdisziplinäre Dialoge zwischen Theologie, Philosophie und Architektur. In dieser Perspektive kann der Architekturentwurf des House of One als raummetaphorische Antwort auf die Auslobungsbroschüre des Architekturwettbewerbs gedeutet werden, die mit sprachlichen Metaphern aus dem Kontext religiöser Traditionen die Entwurfsaufgabe beschrieb. Die Raumanordnung

16 Pilz 2016, 30.

im Ganzen, der differenzierte Umgang mit der Öffentlichkeit von Räumen, die präzise Setzung von Übergangs- bzw. Schwellenräumen und die Akzentuierung von Zwischen- bzw. Leerräumen lassen sich als solche Raummetaphern begreifen, die, „provoziert“ durch Sprache, dann als Erfahrungsräume zurückzuwirken beginnen in die Sprachmetaphorik der Religionen. Diese „Metaphernzirkulationen“¹⁷ im Sinne eines interdisziplinären Dialogs eröffnen Denk- und Assoziationsräume, denen nachzugehen ungemein produktiv ist und die aus verfestigten Zuschreibungen hinauszuführen vermögen. Die Kraft der Architektur wird so zum Motor des Dialogs – und dieser dialogische Umgang des House of One mit seiner eigenen Architektur wird eine nicht veraltende Aufgabe sein.

2. Das House of One – ein Rundgang

Mit den Annäherungen an den inhaltlichen Kern des House of One in seinen öffentlichen, symbolischen und dialogischen Dimensionen ist ein Rahmen gesetzt, innerhalb dessen genauer die Themen benannt werden können, die die Themen des House of One sind. Wir folgen dabei der Metaphorik der Architektur, die das House of One als Folge von Orten, als Wegstationen der Pilgerschaft des Menschen gestaltet. Die räumliche Erkundung des Hauses wird so zu einem Lebens- und Denkweg.

Architektonisch ist das House of One von außen nicht als ein Haus der drei Religionen identifizierbar. Der Reichtum der Verschiedenheit entfaltet sich in großer Konsequenz im Inneren, während die Körperform des Äußeren mit der Kubus- und Kreisform auf Grundtypologien des Sakralbaus der drei Religionen zurückgreift und zugleich eine schützende, bergende Hülle für die Innenräume schafft. Diese erhabene, stille, fremde und schöne Hülle aus hellem, freundlichem Ziegelmauerwerk ist dem religiösen Leben, das das Alltagshandeln für bestimmte Zeiten in spezifischer Weise außer Kraft setzt und unterbricht, ebenso zugemessen wie dem Austausch über die Inhalte und Geltungsansprüche von Religionen und Gesellschaft. „Ich bin Auf Geld gefasst; und er will – Wahrheit. Wahrheit! Und will sie so, – so baar, so blank, – als ob Die Wahrheit Münze wäre! – Ja, wenn noch Uralte Münze, die gewogen ward! – Das ginge noch! Allein so neue Münze, Die nur der Stempel macht, die man aufs Bret Nur zählen darf, das ist sie doch nun nicht!“¹⁸ Nathan hat recht, Fragen um die Wahrheit der Religion sind keine Fragen für das Markttreiben, und es wird gut sein, zukünftig um einen geschützten Ort in Berlins Mitte zu

¹⁷ Johach 2011, 83.

¹⁸ Lessing 1997, 3. Aufzug, 6. Auftritt.



Fig. 7.1 House of One; Außenansicht, Haupteingang von der Brüderstraße

wissen, an dem in rechter Weise über diese Fragen nachgedacht werden kann. Und auch in der Art und Weise, wie das geschehen wird, bringt uns Nathan auf eine richtige Spur: indem er eine Geschichte erzählt, eine Parabel von den drei Ringen.

Ganz in diesem Sinne wird das House of One ein „*Haus der Geschichten*“ werden, in dem die Religionen und die Gesellschaft einander erzählen, die großen und kleinen Erzählungen – in einer Sprache, die gegenseitig ‚aufdeckt‘ und ihre je eigene Wahrheit den Menschen nahezubringen versucht.



Fig. 7.2 House of One; Innenansicht, Schnittansicht

Demjenigen, der das Gebäude betritt, öffnet sich die Mannigfaltigkeit der Wege- und Raumkonstellationen, gleichermaßen eine kleine Stadt von Religionen und Gesellschaft, die um ein Forum in ihrer Mitte herum angeordnet ist. Von der Eingangshalle aus besteht zunächst die Möglichkeit, sich nach unten oder oben zu orientieren. Eine vertikale Zeitachse durchzieht das Haus, im Untergeschoss ansetzend mit der Archäologischen Halle. Mit den Bodenfragmenten der neogotischen Petrikirche steht die Archäologische Halle ganz sinnfällig und paradigmatisch für die Vergangenheit, für die Vorgeschichte und die Tradition des Ortes, für seine Religions- und Stadtgeschichte. Aus diesen alten Fundamenten heraus entwickelt sich das neue Gebäude, als gebaute Fortschreibung der Tradition.



Fig. 7.3 House of One; Innenansicht, Schnittansicht

Sich aus der Archäologischen Halle über den Eingangsbereich in das 1. Obergeschoss begebend, gelangt der Besucher auf die horizontale Ebene des Zentralen Kuppelsaales und der drei Sakralräume Synagoge, Kirche und Moschee. Der Zugang zu den Sakralräumen erfolgt jeweils vom Kuppelsaal aus, dem sog. Vierten Raum, der für das Gemeinsame steht, für die undefinierte Offenheit des einander in der Gegenwart Begegnen-Könnens. Der vertikalen Achse folgend setzt sich schließlich der Aufstieg fort hin zur Stadtloggia als dem baulichen Abschluss des House of One – uneingeschränkt öffentlich der Stadt und dem Himmel zugewandt.

Dass das House of One in der skizzierten Weise ein Haus der Weggabelungen ist, ein Haus gleichberechtigter Wege, entspricht der Zeitdiagnose, dass wir im



Fig. 7.4 House of One; Innenansicht, Archäologische Halle

Hinblick auf Religionen und Weltanschauungen in einer Zeit „echter Optionen“ leben. In vielen Bereichen der Gesellschaft sind wir nicht mehr durch Geburt und Sozialisation ein Leben lang durch eine Bindung festgelegt. Stattdessen gibt es, Hans Joas folgend¹⁹, eine Optionalität in einer doppelten Hinsicht: als religiöse Option neben der säkularen Option und andererseits als religiöse Option im globalen Kontext anderer Kulturen, Konfessionen und Religionen. Dass gerade die Religionen ihre Rolle als fragloser Orientierungsrahmen eingebüßt haben und wahrgenommen werden als eine zu erprobende Möglichkeit neben anderen, ist als Prämisse des Selbstverständnisses des House of One anzusetzen. Demgemäß gilt für alle Religionen, was Hans Joas im Blick auf das Christentum konstatiert: „Alle Theologien, die diese Erfahrungen nicht ernst nehmen, erscheinen mir als obsolet. Wir brauchen in diesem Sinne eine neue Sprache für das Christentum, als diese durchdrungen sein muss von einem Verständnis für die Leistungen säkularer Weltanschauungen einerseits, einem tiefen Verständnis nichteuropäischer Kulturen andererseits.“²⁰

19 Siehe dazu Joas 2016, 29ff.

20 Ebd., 44.

Die Optionalität der Wege im House of One wird gebaute Selbstverständlichkeit sein; die Denk- und Handlungswege in der konzeptionellen Arbeit und in den Kooperationen mit ‚säkularen‘ Institutionen und mit Partnerprojekten weltweit werden je und je Schritt zu halten haben mit den gebauten Wegen im Inneren des Gebäudes.

3. Die Archäologische Halle und das Erinnern

Die stadtgeschichtliche Verortung, dazu die bauliche und historische Vorgeschichte des House of One werden repräsentiert durch die Archäologische Halle im Untergeschoss. Es war vom 13. Jahrhundert an bis 1964 die Propstei St. Petri mit ihren Petrikirchen, die die Stadt- und Religionsgeschichte Berlins maßgeblich mitprägte. Im House of One wird daran in spezifischer Weise zu erinnern sein, an die bereits erwähnten Heinrich Knaust und Propst Wilhelm Teller, aber auch an Propst Walter Hoff, der sich rühmte, ab 1941 „in Sowjetrußland eine erhebliche Anzahl von Juden, nämlich viele Hunderte, habe liquidieren helfen“. Bis heute ist nicht ganz klar, warum sich Hoff angesichts solcher Äußerungen nach dem Ende des Krieges nicht strafrechtlich verantworten musste und von kirchlicher Seite lediglich ein Disziplinarverfahren hinsichtlich seiner Amtsführung in die Wege geleitet wurde.

Mit der Archäologischen Halle steht das House of One ein für einen Weg redlichen Erinnerns als Basis gemeinschaftlicher Teilhabe an dem Sakralgebäude, das die Jahrhunderte währende Prägung des Petriplatzes nun in die Zukunft hinein fortschreibt. Über den lokalen Bezug hinausgehend bezeichnet die Archäologische Halle zugleich auch in grundsätzlicher Weise den Stellenwert und die Bedeutung von Erinnerung und Tradition für Juden, Christen und Muslime. In besonders herausgehobener Weise sind die maßgeblichen kanonischen Texte der drei „Buchreligionen“ Erinnerungs- und Traditionsspeicher, bilden sie gleichermaßen ein ‚religiöses Gedächtnis‘. Aus diesem reichen Erinnerungs- und Traditionsspeicher schöpft das House of One in Architektur und Liturgie, Kunst und Wissenschaft. Das Neuartige des Projekts besteht demgemäß nicht in einem Traditionsabbruch oder gar ihrer Negation, sei es zugunsten einer Rückkehr in einen vermeintlich reinen Urzustand oder im Interesse eines Sprungs in ein radikal Neues. Mit Konsequenz und Leidenschaft wird stattdessen im House of One der besonderen Art und Weise nachzugehen sein, wie der erinnernde Bezug zur Tradition strukturiert ist.

In der erinnernden Bindung an die Tradition geht es nicht – im Sinne moderner Geschichtsschreibung – um eine rückblickende Rekonstruktion

des Vergangenen, die die Gegenwart höchstens mittelbar berührt und sie so tendenziell konsolidiert, sondern um eine empathische Vergegenwärtigung von vergangenen Leid- und Marginalisierungserfahrungen, die in subversiver Weise in eine gesellschaftliche Veränderung von Unrechtsverhältnissen münden. „Erinnerung ist gefährlich, weil sie in der Situation der Gegenwart dasjenige einklagt, was in ihr zur Zeit noch verdrängt wird und ausgegrenzt bleibt. Gefährlich ist sie jedoch vor allem für denjenigen, der eine Kontinuität der Gegenwart fordert ohne die Berücksichtigung gegenwärtiger Leid- und Unrechtserfahrungen. Dem steht eine Hoffnung gegenüber, die darin liegt, durch die Erinnerung des Unabgeholtenen in der Geschichte, durch die Erinnerung dessen, was für den Leidenden an der Gegenwart noch fehlt, eine Veränderung in Gang zu setzen.“²¹

In Anknüpfung an diese Erinnerungsstruktur, die sich, beginnend in der Tora oder bei den Propheten wie Hosea oder Amos, in allen drei monotheistischen Religionen entdecken lässt, wächst auch dem House of One eine prophetisch-subversive Aufgabe zu. „Prophetie heißt: nicht ein Geschehen vorherzusagen, sondern das konkrete Böse zu identifizieren, Erlösung zu versprechen bedeutet nicht, nach einem außerweltlichen Paradies zu rufen, sondern vielmehr, genügend Glauben, Hoffnungen und Liebe zu generieren, um die menschliche Möglichkeit zu mehr Freiheit zu unterstützen.“²²

Grundlage dieses prophetischen Handelns ist eine Gesellschaftskritik, die sich aus den je eigenen Traditionen speist. Der Prophet „erinnert das, was alle wissen, neu. Es ist die Erinnerung, die ihn zur Empörung führt.“²³ Und es ist die Empörung, der das Wissen zugrunde liegt, dass sich „Wahrheit nur einstellen kann, wenn die Leidenden eine Stimme erhalten.“²⁴ Auf diesem Wege wird aus der Diagnose in Empathie zum Nächsten die verändernde Tat.²⁵ Beides zu verbinden, die klug-hellsichtige, traditionsbewusste Zeitdiagnose und die zupackende Tat, wird dem House of One in dem internationalen Netzwerk der Partnerprojekte sein Gepräge geben.

21 Zeillinger 2015, 84; vgl. zum Konzept der gefährlichen Erinnerung auch schon Metz 1992, 177–196.

22 Manemann u.a. 2012, 105f.

23 Ebd., 107.

24 Ebd., 106.

25 Vgl. King 1964, 186ff.

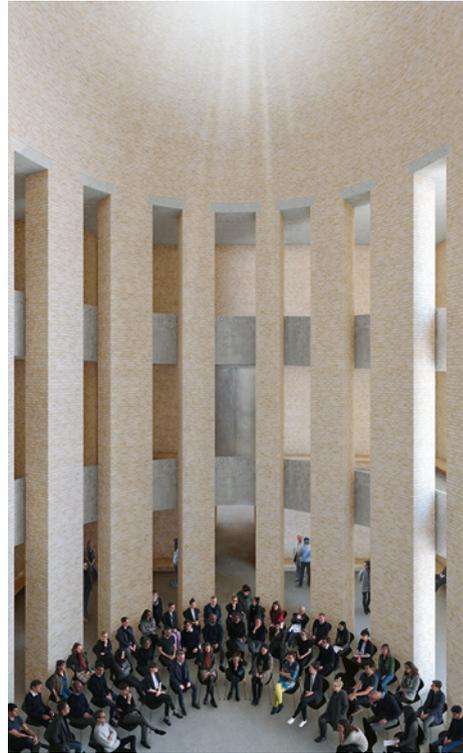


Fig. 7.5
House of One; Innenansicht,
„Vierter Raum“ (Zentralraum)

4. Der Vierte Raum als Mitte

Zwei Ebenen über der Archäologischen Halle gelangt man zum größten Raum des House of One, dem zentralen Kuppelsaal. Es ist der sogenannte „vierte Raum“. Der Dialog der Religionen untereinander und der Dialog der Religionen mit anderen gesellschaftlichen Gruppen – beide erhalten im House of One im „vierten Raum“ ihren Ort. Beiden Dialogweisen gebührt ihr Ort. Dabei gilt als Grundsatz, dass sie weder deckungsgleich werden noch sich gegenseitig beschädigen oder gar ausschließen dürfen. Hinzu kommt – in umgekehrter Ausrichtung – die Funktion als Artikulations- und Kommunikationsraum gesellschaftlicher Akteure im gesamten denkbaren Spektrum des Alters und der Disziplinen, angefangen von Vertretern anderer Religionen bis hin zu Skeptikern und Atheisten. Grenzen ziehen hierbei lediglich die Bestimmungen der Charta des House of One, die etwa gezielte Herabwürdigungen oder Verunglimpfungen jeder Art abweisen.

Der „vierte Raum“ ist demgemäß innerhalb des House of One ein „überdeterminierter“ Ort sich überlagernder Nutzungen, im Sinne eines „Leerraums des Möglichen“, der sich vorschnellen und festen Zuschreibungen entzieht. Als Artikulations- und Kommunikationsraum von Haltungen und Erfahrungsweisen jenseits der Religionen verhindert der „Vierte Raum“, dass das House of One eine binnenreligiöse Verengung erfährt, die an der gesellschaftlichen Wirklichkeit vorbeigeht. Damit stellt sich freilich eine ganz grundsätzliche Frage, zu deren Verdeutlichung ein Seitenblick in die Kunst helfen mag.

Früher, in den vergangenen Jahrhunderten, erfuhr sich der Mensch mit einer gewissen Selbstverständlichkeit in die Mit- und Umwelt eingebunden. Er war in der Antike Teil des als Ordnungsgefüge verstandenen Kosmos, mit den monotheistischen Religionen verband sich damit die Anschauung, Teil einer guten Schöpfung zu sein. Das Verhältnis zu Gott als dem Schöpfer konnte dabei unterschiedlich aufgefasst und im Menschen verankert werden: im Gewissen, im Gefühl im Sinne eines schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, als Postulat der praktischen Vernunft oder als purer Akt des Hörens zur Ermöglichung einer neuen Erfahrung mit allen meinen gemachten Erfahrungen. Immer ging es darum, einem Anknüpfungspunkt für das Gottesverhältnis Evidenz zu verleihen.

Diese Erweise der Evidenz des Gottesverhältnisses sind freilich immer wieder in Frage gestellt worden, das Nichts trat an die Stelle Gottes – man denke etwa an Jean Pauls Roman Siebenkäs mit seiner „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei“, in der Christus, den Gott-Vater suchend, nur auf das „starre, stumme Nichts“ stößt und erkennen muss: der Sterbende „erwacht im stürmischen Chaos, in der ewigen Mitternacht – und es kommt kein Morgen und keine heilende Hand und kein unendlicher Vater.“²⁶ Solches Stoßen auf das Nichts ist – im Gegensatz zum einst nicht grundsätzlich problematisierten Miteinander von Gott, Welt und Mensch – zum grundsätzlichen Problem geworden, zu einer der prägenden Signaturen des 20. und 21. Jahrhunderts. Philosophie, Literatur und die Künste kreisen immer wieder gerade auch um dieses Thema und etwa in den Skulpturen eines Alberto Giacometti, die bezeichnenderweise in der Gegenwart höchste Wertschätzung erfahren, wird das Stoßen auf das Nichts in seine Konsequenzen hinein gestaltet.

Wir kennen die auratischen Skulpturen, sich jeder Kommunikation verweigernd, Distanz fordernd, um die Gestalt im Ganzen überhaupt zu erkennen und andererseits im Durchbrechen der Distanz, im Nähertreten, im Erblicken der porösen, zerklüfteten Oberflächen der geschundenen, gezeichneten

26 Paul 1986, 275.

Existenz gewahr zu werden. Für unseren Zusammenhang von Interesse ist nun der Gesichtspunkt, dass die Skulpturen nicht einfach in einen beliebigen Raum gestellt werden, sondern dass sich die Figuren Giacomettis selbst den Raum um sich herum schaffen, gewissermaßen ihre Aura, und zwar paradoxerweise so, dass sie den Raum um sich herum leeren, sie kehren den Raum aus, schaffen selbst sich ein Niemandsland. Ich glaube, dass dieses Vernichten der Umwelt um die Skulpturen die Kunstwerke für den Betrachter so eindrücklich macht; Kunstwerke in ihrer Strenge, die zugleich das menschliche Aufrechtstehen in letzter Dürreheit gerade noch zeigen.

Im Hinblick auf das Nichts also – anders als bei Jean Paul – kein Stoßen auf das Nichts, sondern das Vollziehen des Nichts, das Auskehren, als das Signet einer Zeit, nicht triumphierend in einer Geste in der Nachfolge Nietzsches, sondern der Vollzug des Nichts des auratischen und gezeichneten Menschen als ratloses Kappen der Fäden zur Umwelt und zu den Mitmenschen, der sich in diesem Vollzug seines Scheiterns stets bewusst ist.

Damit vollzieht sich natürlich künstlerisch eine fundamentale Infragestellung aller Religion: Was ist, wenn die Fülle Gottes, die sich dem Menschen zuwenden will, vom gezeichneten Menschen immer von neuem gleich ‚ausgekehrt‘ wird und also der Mensch in seiner Dürreheit jeglichen Bezugspunkt für so etwas wie eine göttliche Offenbarung verliert, indem alles, was er tut, im wahrsten Sinne des Wortes nichts-sagend wird? Machen wir uns nichts vor: der Graben zwischen religiöser Erfahrung und den Figuren in der Welt Giacomettis ist auch ein breiter, garstiger ... Ist es nicht fast so, als erschienen diese Figuren alle wie moderne, klägliche Mephistos, die stets verneinen und alles, was ihnen begegnet, in den Sog des Nichtswürdigen ziehen?

Für die Religionen im House of One stellen sich im Einlassen auf diese Metaphern der Kunst Fragen, die sie nur um den Preis eines Versinkens in die Bedeutungslosigkeit unbeantwortet lassen können. Bedarf es nicht einer neuen Sprache, die so einfach und zugleich so tief ist, dass sie der Einfachheit und Tiefe der Metaphern der Kunst auf überraschende Weise zu entsprechen oder auch Paroli zu bieten vermag? Bleibt für eine solche neue Sprache viel von der üblich-eingefahrenen, uns nur zu bekannten religiösen Sprache übrig, deren Begrifflichkeit und Gebrauch für die Außenstehenden nur noch eine „Fracht ohne Ladung“ darstellt, und also auch nichtssagend geworden ist?²⁷

Gerade das House of One inmitten der Weltkultur auf der Museumsinsel, inmitten der Exzellenz der Humboldt-Universität und der Akademie der Wissenschaften und in der Nachbarschaft von Bundestag und Bundesrat wird

27 Latour 2011, 15f.

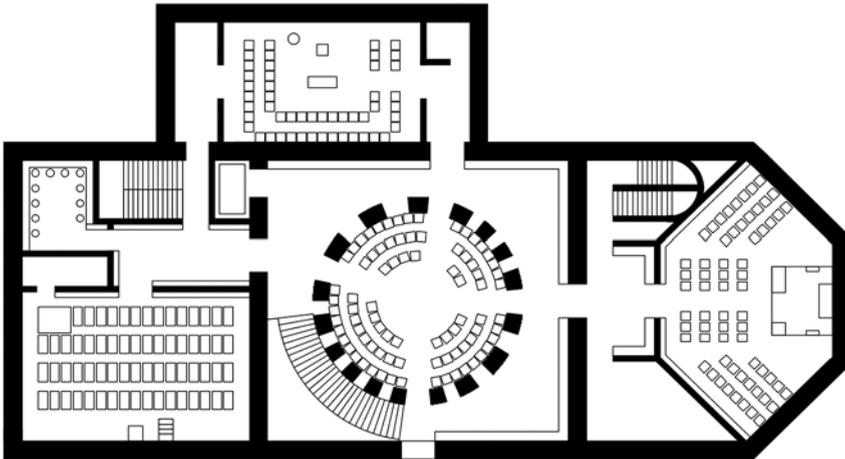


Fig. 7.6 House of One; Raumstruktur Sakralräume und „Vierter Raum“ (Zentralraum)

deshalb ein Ort sein, um ein gegenseitiges Hören einzuüben²⁸ und solches Erzählen, den Traditionen der Religionen lauschend, zu erproben und einzuüben; ein Erzählen, das einfach und tief ist, ein metaphorisches Erzählen, das Vollmacht gewinnt.

5. Die Sakralräume und der Vierte Raum

Die *Sakralräume* rings um den „Vierten Raum“ (links Moschee, oben Kirche, rechts Synagoge) sind die Räume des Gebets, der Gottesdienste und der religiösen Feste. In ihrem räumlichen Charakter und ihrer Ausstattung folgen sie – ohne Vermischungen – der je eigenen religiösen Prägung, wobei die Sakralräume so gestaltet sind, dass sie, der Charta des House of One gemäß, von verschiedenen Konfessionen bzw. Denominationen genutzt werden können. Dass die Besucher des Hauses die Sakralräume ausschließlich durch den gemeinsamen Vierten Raum betreten können, hat, inhaltlich gesehen, eine

28 Siehe dazu Kornel West mit seiner Aussage über die Dichter, die „genügend Einfühlungs- und Vorstellungsvermögen auf(zu)bringen, um neue Wirklichkeitsschnipsel zu erschaffen und dazu zu verwenden, die Welt angesichts einer neuen Vision von der Welt zu verändern“: „Auf diese Weise also müssen wir, wenn wir den Säkularismus neu entwerfen wollen, darüber nachdenken, inwiefern säkulare Denker ... religiös musikalischer werden müssen. Andersherum gilt aber genau das gleiche.“ In Mendieta & VanAntwerpen 2012, 135.

große Bedeutung. Den Religionsgemeinschaften als den religiösen ‚Nutzern‘ der Synagoge, der Kirche und der Moschee ist damit aufgegeben, liturgische Formen zu entwickeln, die sowohl die unmittelbare Nachbarschaft der je anderen Religion aufgreift als auch das radikal Andere der säkularen Stimmen und ihrer Erfahrungshorizonte zum ‚Echoraum‘ des eigenen rituellen Handelns macht. Hier wird vielfach Neuland zu betreten sein, zum einen hinsichtlich gemeinsamer liturgischer Formen für Gottesdienste oder angesichts zunehmender Anfragen für gemischtreligiöse rituelle Anlässe auf dem individuellen Lebensweg, aber auch im Hinblick auf das Bedürfnis von Menschen, Mitglied einer „House of One-Gemeinde“ zu werden.

Eine nähere Bestimmung verdient sodann das Verhältnis der Sakralräume zum Vierten Raum. Hier ergeben sich, je nach Argumentationsrichtung, verschiedene Diskurskonstellationen. Von den Sakralräumen aus gedacht wird der Vierte Raum zu einem Zwischenraum, in dem, aus der jeweiligen eigenen religiösen Praxis heraus, wertschätzende Begegnungen mit anderen Religionen und Weltanschauungen möglich werden. Ziel ist es dabei nicht, allgemeine Theorien zu einer Religion oder den Religionen generell zu entwickeln, vielmehr geht es um die „Konzentration auf den interreligiösen und interkulturellen Vergleich genau spezifizierter theologischer, literarischer oder konfessorischer Texte, konkreter Rituale, klar umgrenzter Glaubensinhalte, bestimmter theologischer Konzeptionen jeweils in begrenzten Kontexten und historisch genau umgrenzten Zeiträumen. Jeder Vergleichsakt hat dabei seine eigene interne Logik und offenbart gerade durch diese Bindung ans Konkrete interessante Einsichten für die Theologie insgesamt.“²⁹ In dem Bemühen, im Hinausgehen aus dem Eigenen „den Blick auf das Eigene vom Anderen aus“³⁰ in die eigene Sichtweise einzubeziehen, wird auch die Frage nach der Wahrheit nicht ausgespart, jedoch nicht als „große Erzählung“ (Lyotard) über das Verhältnis der Weltreligionen zueinander“, sondern dadurch, „in begrenzten Experimenten des Vergleichs Klarheit zu gewinnen. Diese Klarheit entsteht jeweils aus Handlungen heraus und nicht durch eine metatheoretische Verständigung.“³¹

In der Bewegung aus den Sakralräumen in den Vierten Raum und zurück als dem Ausgang aus dem Eigenen in das Andere und der Rückkehr verschränken sich Theorie und Praxis, Ritus und Lehre, Bekenntnis und Empathie und werden, jedes Paar für sich, Teil dieser Bewegung des Hinaus und Zurück. Diese

29 Stosch 2008, 405.

30 Ebd.

31 Ebd., 408.

Dynamik erlaubt keine Festsetzung – und in genau einer solchen statischen Festsetzung verharret der Einwand, dass die Raumstruktur des 3 +1 im House of One suggeriere, „dass die sakralen Handlungen der drei Religionen unaufhebbar verschieden sind, dass man sich jedoch im gemeinsamen Lehrraum über die Lehre verständigen kann.“³² Die Intention der Raumstruktur zementiert nicht diese – in der Tat theologisch falsche – Scheidung von Praxis und Lehre. Genauso wenig ist die Raumstruktur Ausweis einer „neoliberalen Hermeneutik“, die dem Ansatz folgt, dass „im Grunde ... alle dasselbe [wollen]“ und „es ... nur darauf [ankommt], die Differenzen im gemeinsamen Diskurs als bloße Missverständnisse zu eliminieren oder als harmlos zu neutralisieren.“³³

Die Denkbewegung ist eine andere – und Ritus und Lehre werden gleichermaßen in diese Bewegung hineingenommen, die jenseits fundamentalistischer Starrheit und relativistischer Resignation Klärungen im Kleinen herbeiführt, die Reichtum und Wahrheit auch im Anderen zu entdecken vermag. Im Sinne einer zweiten Diskurskonstellation kann, von der Mitte aus gedacht, der Vierte Raum als Zentrum positioniert werden, das im Namen der Vernunft den Religionen ihren Ort allererst anweist. Einer dezidiert religionskritischen Variante dieser Positionierung liegt die Annahme zugrunde, dass „aus keiner [Religion] eine Ordnung entspringen [kann], in der die drei friedlich koexistieren.“³⁴ Die Unordnung finde sich sowohl in den innerreligiösen Zerwürfnissen wie in den widereinander gerichteten Ansprüchen der Religionen. Auf beiden Ebenen bedarf es eines ‚ordnenden Vierten‘: „Von der vierten Position wird die Besetzung der drei Offenbarungsräume erst möglich. Die Ringparabel suggeriert die Einheit der jeweiligen Glaubensrichtungen, de facto kann jedoch von einer solchen Einheit ... keine Rede sein. Sunniten bekämpfen Schiiten, Protestanten führten Krieg gegen Katholiken, und durch die jüdischen Bekenntnisse gehen tiefe Risse. ... Ohne diese Version des Vierten, der seinen drei Söhnen allererst ihre jeweilige Einheit verleiht, bleibt das Projekt eine gutgemeinte Utopie.“ Und im Folgenden: „Niemand will es hören und jeder weiß es: Ohne den Staat, der religionsneutral das gleiche Recht eines jeden notfalls erzwingt, kann weder der wirkliche Bau errichtet noch seine Botschaft ausgeführt werden. Es wäre wohl das erste Mal in der neueren Geschichte, dass das Zusammen der drei Religionen nicht zufällig praktiziert, sondern institutionell realisiert

32 Brandt 2015, 40.

33 Ebd.

34 Ebd., 40f.

würde. Wie immer die drei Religionen sich und die anderen interpretieren, eine Übereinstimmung ist höchst willkommen, aber sie besagt wenig über die Möglichkeit einer dauerhaften Koexistenz. Ohne den machthabenden Vierten ist der Bau nicht durchführbar.“ Und die Schlussfolgerung: „Der Vierte wäre somit der religionsneutrale Staat, der die drei Sektoren ordnet und in eine Rechtsordnung zwingt. Die Duldung der anderen wird durch den Vierten und sein von der Aufklärung entwickeltes Vernunftrecht gebracht.“³⁵

Als Mittelweg lässt sich schließlich stellvertretend eine dritte Konstellation aufzeigen, die die Struktur der drei Sakralräume und des Vierten Raums gewissermaßen in eine Balance zu bringen unternimmt. Theologisch sind hier Konzepte einer Zivilreligion zu verorten, philosophisch der Denkansatz von Jürgen Habermas, der durch die „kooperative Übersetzung religiöser Gehalte“³⁶ auf dem Wege „komplementärer Lernprozesse“ zwischen religiösen und säkularen Bürgern³⁷ den Religionen in unserer Gesellschaft einen Ort und eine Rolle gibt.

In großer Offenheit, in „doktrinaler Demut“ und in einer „Gastfreundschaft für die mögliche Wahrheit des anderen“³⁸ werden im House of One diese Argumentationsrichtungen aufeinandertreffen. Solche Diskurse werden glücken, wenn sie reicher machen an Erfahrungen und Kenntnissen, wenn sie zum Verständnis anderer Perspektiven verlocken, und vor allem, wenn sie immer wieder auch ihrer eigenen Begrenztheit gewahr werden – in einer Weise, wie es Jürgen Habermas mit Cornel Wests Ausführungen über die „prophetische Religion und die Zukunft der kapitalistischen Welt“ erging: „Nur ein paar hundert Meter stadtaufwärts von der Wall Street hören wir, wie jemand nicht über die prophetische Rede spricht, sondern sie in gewisser Weise praktiziert – nämlich in einer bewegenden Rhetorik, auf die angemessen zu reagieren heißen würde, daß man aufsteht und sein Leben ändert. Einfach im akademischen Diskurs fortzufahren ist also irgendwie lächerlich.“³⁹

35 Ebd., 45f.

36 Habermas 2001, 12.

37 Habermas 2012, 44.

38 Zwei Grundhaltungen des interreligiösen Dialogs werden hier aufgegriffen, siehe Stosch 2011, 4.12.

39 Mendieta & VanAntwerpen 2012, 165.



Fig. 7.7
House of One; Außenansicht, Stadtloggia

6. Die Stadtloggia – Ausblick

Es bleibt schließlich der Aufstieg nach oben, zur Stadtloggia, die den freien Blick ermöglicht, den Blick in die Zukunft des einzelnen Besuchers und unserer Gesellschaft. Was wird das House of One sein? Wie wird es sich im konkreten weiter entfalten?

Es wird kreativ sein in Berlin. „Wer es noch nicht bemerkt hat, wird es am House of One bemerken: Wir leben mitten in einem gesellschaftlichen Wandel, mit offenem Ausgang. Man kann ihn nicht aufhalten, aber man kann ihn gestalten.“⁴⁰ Das Haus in seiner Abfolge von Orten und Wegen wird ein kreatives Laboratorium sein, das hineinwirkt in die Stadt: mit seiner Bildungsarbeit, mit den Partnerschaften mit Unternehmen, mit dem Erproben neuer Kommunikationsformen im virtuellen Raum des Internets und der sozialen Medien, mit Vorträgen, Ausstellungen und Konzerten. Es wird also ein

⁴⁰ Pilz 2016, 30.

„Schatzhaus der Religionen“ sein, das seine lebensbegleitenden Riten und Gesten in die Mitte der Gesellschaft stellt, das pädagogische Anstöße gibt in Kindergärten und Schulen und das die Verbindung zu Unternehmen sucht für die gemeinsame Erörterung von Fragen der Wirtschaftsethik und Unternehmenskultur, ein Haus, das sich bereichern lässt durch die Künste, um sich den freien Blick zu erhalten. Dem offenen Wort verpflichtet, wird es ein „Narrenhaus der Religionen“ sein, dem es in seiner Arbeit nicht um sich selbst als Institution geht. Ihm ist es nur dann in rechter Weise ein „Haus der Religionen“, wenn es da ist als Haus um anderer willen, um Gottes, der Mitmenschen und der Natur willen.

Das House of One wird der Ausgangspunkt und der Kern einer internationalen Bewegung sein, eines Netzwerks von Partnern, die der Idee des House of One folgen, den Weg der Verständigung über ein „gemeinsames Bauen“ gehen wollen und so von den Religionen initiierte geschützte Orte voller Symbolkraft schaffen, die Orte des Friedens und der Versöhnung werden. Auch bei der Planung und Realisierung von Partnerprojekten, wie gegenwärtig in Bangui (Zentralafrikanische Republik) oder Tbilisi (Georgien), wird es darauf ankommen, in sorgfältiger Konzentration auf das jeweils Lokale eine eigene (architektonische) Gestalt und Nutzung zu entwickeln, die aus dieser Konzentration heraus ausstrahlt. Auch für diese internationalen Kooperationen und für die Zusammenarbeit mit den derzeit 25 Projektbotschaftern im In- und Ausland wird das House of One ein „Haus der Geschichten“ sein müssen, jeweils lokaler Geschichten, die im globalen Kontext und in unserer postkolonialen Zeit ein redlich-vertieftes Verstehen und Zusammenarbeiten ermöglicht. So soll, Schritt für Schritt zunehmend, an verschiedenen Orten das dringend Notwendige gelingen, was Leo Baeck vor Jahrzehnten formulierte. Vom Beginn des House of One-Projekts an sind diese Sätze das Resümee der Charta des House of One:

Menschen und Völker und Bekenntnisse werden geschieden bleiben, werden in ihrer Besonderheit weiterleben, aber sie werden wissen, dass sie zusammengehören, Teile der einen Menschheit sind, zusammenleben sollen auf dieser Erde, einander sehend und einander verstehend, und, wenn es Not tut, einander helfend.⁴¹

41 Charta für ein Miteinander von Judentum, Christentum und Islam 2011, 2.

List of Figures

- Fig. 7.1: House of One; Außenansicht, Haupteingang von der Brüderstraße © Kuehn Malvezzi, Visualization: Davide Abbonacci, Kuehn Malvezzi
- Fig. 7.2: House of One; Innenansicht, Schnittansicht © Kuehn Malvezzi, Visualization: Kuehn Malvezzi
- Fig. 7.3: House of One; Innenansicht, Schnittansicht © Kuehn Malvezzi, Visualization: Kuehn Malvezzi
- Fig. 7.4: House of One; Innenansicht, Archäologische Halle © Kuehn Malvezzi, Visualization: Kuehn Malvezzi
- Fig. 7.5: House of One; Innenansicht, „Vierter Raum“ (Zentralraum) © Kuehn Malvezzi, Visualization: Kuehn Malvezzi
- Fig. 7.6: House of One; Raumstruktur Sakralräume und „Vierter Raum“ (Zentralraum) © Kuehn Malvezzi
- Fig. 7.7: House of One; Außenansicht, Stadtloggia © Kuehn Malvezzi, Visualization: Kuehn Malvezzi

Aktive Toleranz und der politische Umgang mit religiöser Vielfalt

Marianne Moyaert

Abstract

This article presents a study on religious educational policy. Marianne Moyaert shows that there has been a major paradigm shift within European religious policy towards a broader concept of plurality and multi-religious tolerance. She highlights the critical potential of this perspective which partially turns in an alternative direction to fundamental beliefs of the liberal tradition. She describes the phenomenon of cultural Christianity and by doing so, unmasks the inequalities which underline the liberal idea of a neutral discursive context. Moyaert outlines how the liberal tradition itself evaluates religions on the basis of certain criteria and thereby creates a normative environment for interreligious dialogue and learning. In contrast, she emphasizes the importance for religious learning to examine the social-political discourse and contexts that shape them in order to uncover and understand the power dynamics and biases that impact religious education.

In diesem Beitrag möchte ich das besonders auf europäischer Ebene steigende Interesse politischer Entscheidungsträger in Bezug auf weltanschauungsübergreifende Bildung untersuchen. Dieser Bildungszugang könnte exzellente Möglichkeiten bieten, junge Menschen zu toleranten „Zukunftsbürgern“ auszubilden, die bereit sind, in einer pluralistischen Gesellschaft zu leben, die jeden Menschen unabhängig von seiner Weltanschauung aufnimmt.¹ Besonders der Europarat nimmt in der Entwicklung dieser dialogischen Sicht auf Bildung eine führende Rolle ein. Robert Jackson, einem Experten in europäischer Bildung, zufolge liegt „the main impetus for these initiatives [...] in a combination of expressing respect for human rights in the public sphere (through the development of tolerance and respect for freedom of religion or belief, for example) and in fostering social cohesion through combatting ignorance and developing understanding and tolerance for difference.“²

¹ Vgl. Van Driel 2016.

² Jackson 2009, 11.

Ich beabsichtige eine Reihe von grundlegenden Reflexionen zu diesem Ruf nach aktiver Toleranz zu erarbeiten. Der Grund für dieses Vorgehen ist nicht darin zu suchen, dass ich an der Relevanz des weltanschauungsübergreifenden Dialoges zweifle. Ganz im Gegenteil möchte ich das kritische Potential eines weltanschauungsübergreifenden Lernens untermauern. Dabei gilt es Paolo Freires Einsicht im Blick zu behalten, dass Bildung allzu oft als Werkzeug für Gesellschaften fungiert, die ihre Normen und Werte weitergeben oder ablehnen in dem Wissen, dass diese Normen und Werte oft denjenigen dienen, die zumeist schon Privilegien genießen. Nichtsdestotrotz scheint es für mich wichtig zu sein, die Fragen zu stellen, in welchen soziopolitischen Konstellationen Argumente für eine weltanschauungsübergreifende Bildung auftreten und in welchem Ausmaß in diesen Konstellationen Raum für gesellschaftliche Kritik geschaffen wird. Aus meiner Sicht sollte auch diese integraler Bestandteil weltanschaulicher Bildung sein.

Um ein besseres Verständnis des europäischen Bestrebens für aktive Toleranz zu schaffen und zu zeigen, warum ich es mit einiger Skepsis betrachte, werde ich zunächst einen genaueren Blick auf die Frage werfen, warum ein so großes politisches Interesse an Religion herrscht. Außerdem will ich die „offizielle“ Erklärung für die Wende zur weltanschauungsübergreifenden Bildung und aktiven Toleranz einer genaueren Betrachtung unterwerfen.

1. Religionssoziologische Reflexionen

Nach Wolfram Weisse, dem jahrelangen Koordinator und Forschungsleiter eines wichtigen internationalen von Europa finanzierten Projekts³, ist ein Paradigmenwechsel Grund für das Interesse politischer Entscheidungsträger an Religion: Von einer Politik, die in dem Paradigma der Säkularisierung verwurzelt war, hin zu einer Politik, die, zusätzlich zur Säkularisierung *auch*, neben anderen Dingen, die Pluralität der Gesellschaft ernst nimmt. Dieser Paradigmenwechsel kann unter anderem an Dokumenten festgemacht werden. Beispielsweise in dem Nachschlagewerk, welches vom Europarat veröffentlicht wurde:

3 Das REDCo-Projekt (Religion, Erziehung, Dialog und Konflikt). Religiöse Lehrende aus acht verschiedenen Ländern arbeiten in diesem Projekt: Norwegen, Niederlande, Frankreich, Deutschland, Estland, Russland, England und Spanien. In empirischen Untersuchungen messen sie die Bereitschaft des Dialogs, speziell die der 15–18 jährigen Schüler*innen, und entwickeln Theorien des inter-weltweiten Lernens und der praktischen Anwendung des Bewerbens der Fähigkeiten der Toleranz und des Dialogs.

Few currently doubt that *secularisation* is an irreversible feature of our societies, but it has to be acknowledged that it *has not removed all traces of the religious experience and references from our society*. Such traces and references are found in diverse and new forms. Today the symbols and values associated with the great religious traditions are still *part of collective memory*. A broad majority of many people in many countries still claim to belong to a *particular religion* (even though more often than not this does *not* necessarily imply that they are *practising* members). *Secularisation* undoubtedly led to a *narrowing of the social scope of traditional faiths*. However, *many religious or spiritual groups have sprung up at the same time*. The major migration flows, which have had their impact on most societies have highlighted more clearly than in the past the *diversity of ways of seeing life and the world*, as rooted in different systems of belief. Many sporadic or endemic conflicts around the world involve groups that identify themselves with specific religious labels.⁴

Bis vor Kurzem nahmen viele politische Entscheidungsträger an, dass Religion nach und nach aus der Öffentlichkeit verschwinden werde. Diese Ansicht wurde von vielen Philosophen und Soziologen unterstützt. Säkularisierung verstanden als *soziale Differenzierung* säkularer und religiöser Angelegenheiten würde nicht nur zu einer abnehmenden Einflussnahme der *Kirche* auf Politik, Wissenschaft und Bildung führen, sondern auch zu einer Marginalisierung von Religion auf die Ebene der persönlichen Erfahrung und Praxis – so die allgemeine Annahme.⁵ Je moderner die Gesellschaft sei, desto weniger gebe es Religion in ihr. Von diesem Standpunkt aus ist es verständlich, dass Religion nicht weit oben auf der politischen Agenda stand. Religion galt als ein Überbleibsel der Vergangenheit oder bestenfalls als etwas, das Menschen in ihrem Privatleben beschäftigte, so dass sich Politik nicht weiter mit ihr abgeben musste.

Es ist ohne Zweifel klar, dass sich Europa in relativ kurzer Zeit zu einer Region entwickelt hat, in der Religion, besonders das Christentum, auf vielen Ebenen (Mikro, Meso, Makro) wesentlich an Bedeutung und Ansehen verloren hat. Die Säkularisierung hat ihre Spuren hinterlassen: die Kirchen sind leer, traditionelle Rituale haben viel Anziehungskraft verloren, das Ansehen von Priestern und Würdenträgern ist gesunken. Und dennoch behaupten heute viele Soziologen (und europäische Einrichtungen folgen dieser Argumentationslinie), dass die Säkularisierungsthese an ihre Grenzen gestoßen ist. Religionen sind zurück auf der Agenda, und auch die Politik scheint zu bemerken, dass das Weltbild ein sozialer Faktor ist, welcher mit in den Blick genommen werden muss. Wider Erwarten verschwindet die Religion in Europa nicht; auf

4 Milot 2008, 13 (Hervorhebungen von der Autorin vorgenommen).

5 Vgl. Hellemans 2015.

Grund der Globalisierung taucht sie in sehr unterschiedlichen Formen wieder auf, so dass wir sogar von einem multireligiösen und multikulturellen Europa sprechen können. Sowohl das Judentum (welches über Jahrhunderte durch die Übermacht des Christentums an den Rand gedrängt wurde) als auch der Islam sind seit langer Zeit Teil Europas (obwohl populistische Stimmen dies ‚vergessen‘). Andere Religionen wie der Buddhismus, der Hinduismus und – stark zunehmend – charismatische Bewegungen der Pfingstkirche und der Evangelischen Kirche werden ebenfalls vom Globalisierungsprozess beeinflusst. Diese Pluralität wird auf den Straßen, in Schulen, auf der Arbeit und im Fernsehen offensichtlich; wir begegnen kontinuierlich Menschen mit verschiedenen kulturellen und religiösen Ansichten.

All dies, so das Argument weiter, bewirkt keine *Entsäkularisierung* im Sinne einer Wiederbelebung der Religion, die dem Einfluss der Säkularisierung entgegenwirkt. Obwohl Säkularisierung voranschreitet, wird dies nicht zwangsläufig zu einem Verschwinden von Religion führen, sondern zu neuen Ausdrucksformen von Religion und ebenso dazu, dass es – neben der Säkularisierung – eine Pluralisierung von Religionen gibt. Dies ist unter anderem Ergebnis der Globalisierung. Von dieser Perspektive aus können wir von einer postsäkularen Gesellschaft reden: Diese ist erstens eine multireligiöse Gesellschaft, in der keine der Religionen eine Monopolstellung hat und zweitens eine Gesellschaft, in der besonders in der Öffentlichkeit Spannungen zwischen sichtbaren und unsichtbaren Religionen im säkularen Raum aufkommen können. Somit müssen wir auf der einen Seite die Koexistenz von verschiedenen Formen religiöser Erfahrungen beachten und auf der anderen Seite die Koexistenz von religiösen und säkularen Perspektiven berücksichtigen.⁶

1.1 *Zum Ruf nach aktiver Toleranz*

Politischen Entscheidungsträgern zufolge haben die Prozesse der Säkularisierung und Pluralisierung Koexistenz unübersichtlicher gemacht. Auch gäbe es heute ein Wiederaufleben von Intoleranz.⁷ Dies führt zu der Frage, wie das europäische Projekt der Koexistenz gewahrt werden kann.⁸

Als Antwort auf diese Frage argumentieren der Europarat und die OSZE für eine aktive Diversitätspolitik, mit besonderem Fokus auf dialogische weltanschauungsübergreifende Bildung. Die Annahme ist, dass dialogische Bildung der beste Weg ist, um Menschen Toleranz nahe zu bringen und umgekehrt

6 Vgl. Weisse 2016, 32–40, hier 33.

7 Vgl. Weisse 2016.

8 Vgl. OSCE 2007, 11.

scheint ein Fehlen dieses Dialoges Intoleranz zu garantieren.⁹ Mehr noch: Ohne diesen Dialog wird es, dem vom Europarat veröffentlichten *White Paper* folgend, „difficult to safeguard the freedom and well-being of everyone living on this continent.“¹⁰ Die Dringlichkeit des Themas wird in diesem Dokument deutlich:

An absence of dialogue does not take account of the lessons of Europe's cultural and political heritage. European history has been peaceful and productive whenever a real determination prevailed to speak to our neighbour and to cooperate across dividing lines. It has all too often led to human catastrophe whenever there was a lack of openness towards the other. Only dialogue allows people to live in unity in diversity.¹¹

Dieser Aufruf zum Dialog ist in einer liberal demokratischen Tradition verwurzelt, in der die Regierung neutral, unparteiisch und respektvoll gegenüber den verschiedenen Weltanschauungen ist und gleichzeitig die religiöse Freiheit aller Bürgerinnen und Bürger verteidigt. Dieser Rahmen, welcher in nahezu jedem Dokument zitiert wird, war die politische Reaktion auf die Konfessionskriege, welche im 16. und 17. Jahrhundert Europa verwüsteten und eben dieser Rahmen scheint heute noch wirksam zu sein.¹² Mehr noch, er fungiert als Bedingung des Dialogs.¹³

Klassische liberale Traditionen sind voll von spezifischen Annahmen über das, was Religion ist oder was sie sein sollte, über das Gewaltpotential, welches Religion beinhaltet, und über den Platz, welchen Religion in der Gesellschaft einnimmt. In europäischer Diversitätspolitik werden diese Annahmen selten kritisch hinterfragt und so sind sie auch unhörbarer Teil des derzeitigen Rufes nach weltanschauungsübergreifender Bildung. Im letzten Teil des vorliegenden Beitrags werde ich erörtern, dass diese Annahmen viel weniger offensichtlich sind als gemeinhin angenommen wird und dass sie, wenn sie ungeprüft bleiben, das kritische Potential des Dialoges schon im Vorfeld

9 Vgl. Council of Europe 2008, 9. „One of the recurrent themes of the consultation was that *old approaches to the management of cultural diversity were no longer adequate* to societies in which the degree of that diversity (rather than its existence) was unprecedented and ever-growing. The responses to the questionnaires sent to members, in particular, revealed a belief that what had until recently been a preferred policy approach, conveyed in shorthand as ‚multiculturalism‘, had been found inadequate. On the other hand, there did not seem to be a desire to return to an older emphasis on assimilation. Achieving inclusive societies needed a new approach, and intercultural dialogue was the route to follow.“

10 Council of Europe 2008, 13.

11 Ebd. 16.

12 Vgl. Foody 2016, 719–739.

13 Vgl. Leirvik 2014, 33–52.

einschränken. Um diesen Punkt anführen zu können, ist es wichtig, zunächst einen ersten Blick auf religiöse Gewalt, Neutralität, Toleranz und Religionsfreiheit zu werfen. Gewöhnlich wird uns diese Geschichte durch folgende Meistererzählung nahegebracht.

1.2 *Religionskriege und die liberale Tradition*

Die Reformation deckte nicht nur auf, wie tiefgreifend die Spannungen innerhalb der kirchlichen Tradition waren und auch „the inability of christians of different opinions to find agreement concerning how human beings should exercise the power of God in the world,“ oder „even about what it was to be human.“¹⁴ Dieses Fehlen von Einigkeit wurde intensiviert als eben diese Differenzen in der Weltanschauung immer polemischer wurden und schlussendlich zu gewaltsamen Konfrontationen führten.¹⁵

The religious wars that ravaged Europe in the 16th and 17th centuries showed how destructive interreligious conflicts can be. The shocking confrontation with the impossibility of the various Christian convictions to come to like-mindedness, collaboration, and a peaceful coexistence made the trust in particular religious beliefs and authorities to totter.¹⁶

Religiöse Eigenheit und besonders der Anspruch der absoluten Wahrheit konnten zu dieser Zeit mit Konflikten, Konfrontationen und Intoleranz assoziiert werden. Paul Ricoeur liegt richtig, wenn er sagt, dass „the religious wars of Europe would constitute the lasting paradigm of intolerance, the Church – or the Churches – offering the function of truth to the States and the State furnishing the sanction of the secular arm to a given Church.“¹⁷ Tatsächlich sind diese Kriege tief in das kollektive Gedächtnis Europas eingeschrieben und diese Erinnerung hallt in der gegenwärtigen sogenannten religiösen Gewalt nach. Drei Annahmen stammen aus dieser Periode: 1) Religiöse Autorität und politische Macht müssen getrennt werden; 2) Religion hat ein enormes Konfliktpotential und 3) Wenn sie allein gelassen werden, werden Gläubige mit unterschiedlichen Überzeugungen nicht zu einer Einigung kommen. Deshalb scheint eine Regelung erforderlich zu sein, die den Platz der Religion in der Gesellschaft bestimmt. Die Botschaft lautet Wachsamkeit – ein Gedanke, der sich wie eine gemeinsame Linie durch die gegenwärtige Diversitätspolitik zieht.

14 MacCulloch 2004, xix.

15 Vgl. Katongole 2000, 8.

16 See also Moyaert 2014, chapter 1.

17 Ricoeur 1996, 189.

Die moderne Antwort auf die innerchristlichen Kriege besteht im politischen Liberalismus, der durch „constitutionally warranted sense of respect for the life and liberty of each individual, a concentration on equal rights, and affirmation of the worth of democratic government and moral pluralism“¹⁸ charakterisiert ist. Politischer Liberalismus teilt das menschliche Zusammenleben in zwei Sphären, in eine öffentliche und eine private, und er unterstreicht den Stellenwert von individueller Freiheit, einschließlich religiöser Freiheit auf der einen und Toleranz auf der anderen Seite. Von der Regierung und ihren Institutionen wird erwartet, Neutralität zu zeigen, was bedeutet, dass sie keine Beurteilung irgendeiner Religion vornehmen und auch keine religiösen Ansichten oder Praktiken kommentieren.¹⁹ Dieses staatliche Grundprinzip der Neutralität konstituiert auch den Rahmen, in dem das Argument für den heutigen Dialog gemacht werden muss. Die Regierung, so legen es die *Toledo-Leitlinien* der OSZE dar,

has the responsibility not only to refrain from interfering with such beliefs, but also to take steps to protect the enjoyment of the freedom of religion and belief by all individuals and groups. It is, then, incumbent on all participating States to uphold that freedom. As human rights treaties make clear, everyone has an absolute right to hold to the pattern of thought, conscience or religion of their choice, free from any interference from the state under any circumstances. In consequence, no one must be subjected by the state to any form of coercion that would impair their freedom to have or to adopt a religion or belief of their choice or to change their religion or belief.²⁰

Im Prinzip meint dies, dass die Regierung es ablehnen muss, Werturteile abzugeben. Sie muss unparteiisch und objektiv bleiben und nicht kritisch gegenüber den Religionen sein. Hinsichtlich des Bildungswesens impliziert dies, dass die Regierung ein Curriculum zur Verfügung stellt, welches jeder Weltanschauung gerecht wird (normalerweise in Übereinstimmung mit entsprechender Relevanz für eine bestimmte Gesellschaft). An Orten, an denen der Staat – aus historischen Gründen – eine Ausbildung bietet, die deutlich eine Religion bevorzugt, muss es die Option geben, „auszusteigen“. Den Toledo-Leitlinien nach „where a compulsory programme is not sufficiently objective, recognizing appropriate opt-out rights may be a satisfactory solution for parents and pupils, unless or until the neutrality of the system is properly achieved.“²¹

18 Van den Brink, 2007, 211–218.

19 Vgl. European Court of Human Rights (ECtHR).

20 OSCE 2007, 30.

21 Ebd. 72.

Zusätzlich zur Neutralität der Regierung fordert die Gesellschaft von ihren Bürgerinnen und Bürgern Toleranz gegenüber den unterschiedlichen Weltanschauungen, die in der heutigen Gesellschaft präsent sind. Im Prinzip ist Toleranz nicht mit Neutralität (welche wir von der Regierung erwarten) gleichzusetzen; sie widerspricht ihr sogar. Im Wesentlichen bedeutet Toleranz Unterschiede *hinzunehmen* oder *zu erdulden*, für die wir keine Anerkennung bzw. überhaupt kein Verständnis haben.²² Dies enthält den beunruhigenden Unterschied, dass wir es missbilligen, es missachten oder es sogar abstoßend finden. Eine tolerante Person ist sich sehr bewusst über das, was sie toleriert. Nach dem Philosophen Paul Ricoeur sind zwei Dinge wichtig, wenn wir über klassische Toleranztraditionen sprechen:

Tolerance has its first impulse in the power that each of us has in imposing our beliefs, our convictions, our manner of leading our lives on others, from the moment, from the moment that each believes only these to be valid, only these to be legitimate. For each of us, to act is to exercise power over. ... This initial asymmetry makes it such that every act has an agent and a receiver, a passive agent. But if intolerance is armed with a power over ..., it is justified in the eyes of the one exercising it by the alleged of the belief, of the conviction. This presumption of legitimacy result from the *disapproval* of opposed or simply different beliefs, convictions, ways of life.²³

Die tolerante Person missbilligt also den Glauben der Anderen, toleriert ihn aber. Mit anderen Worten, etwas zu erdulden, erlangt nur durch die Konfrontation mit einer Andersheit, die wir ablehnen, an Bedeutung. Toleranz, in dieser Weise gesehen, ist nichts als eine lästige Tugend, die ein Zähneknirschen mit sich bringt.²⁴

1.3 *Die Unterscheidung von schwacher (passiver) und starker (aktiver) Toleranz*

Das Problem ist, dass diese angebliche Tugend der Toleranz, obwohl sie *im Prinzip* eine Haltung der Mitleidenschaft impliziert, in Wirklichkeit erodierende Wirkungen auf diese Haltung hat, und so die eigentlich geforderte Mitleidenschaft mit Anderen suspendiert wird. Wenn Menschen heutzutage Toleranz definieren, setzten sie sie oft mit der Vermeidung von Differenz gleich. Der Europarat nennt dies im *White Paper* und anderen Dokumenten *schwache* Toleranz. „Tolerance [in this weak] sense, ... equates quite simply to ‚putting up with‘ – from a distance – the fact that others may love as they wish

²² Vgl. Walzer 1997, XII.

²³ Ricoeur 1996, 189.

²⁴ Vgl. Cliteur 2001, 112.

even though they may not share our values or belong to the same cultural or religious group.“²⁵ Schwache Toleranz bedeutet, dass „wir“ uns so wenig wie möglich mit anderen beschäftigen und ihnen so gut es geht ausweichen.

Dem Europarat zufolge nimmt die schwache Toleranz immer problematischere Ausmaße an. Erstens führt sie zu einer Gleichgültigkeit gegenüber anderen Weltanschauungen (religiösen und nicht religiösen) und fundamentalen Wissenslücken. Es beschränkt nicht nur die Fähigkeit wichtige historische und gegenwärtige Ereignisse und Artefakte (Kunst, Literatur, Architektur, Musik, etc.) der europäischen Kultur zu verstehen,²⁶ es ist auch fruchtbarer Boden für negative Vorurteile, stereotype Konzepte, die zu Taktlosigkeit führen können.²⁷ Vielen Menschen fehlt einfach das Wissen, zu verstehen, was genau religiöse Menschen glauben, was sie als heilig ansehen, warum manche Aussagen oder Handlungen vielleicht als anstößig verstanden werden. Eine der Konsequenzen ist es, dass Menschen alle möglichen geschmacklosen, vereinfachten Aussagen treffen, in denen sie Generalisierungen über *alle Muslime* oder *alle Katholiken* vornehmen. Da viele Europäer größtenteils vergessen haben, wie man etwas reflektiert oder diskutiert, das man als ultimativ wichtig empfindet, können sie nicht wirklich verstehen, warum sich Menschen mit einem anderen Glauben aufregen. Ihnen fehlt das Feingefühl, um mit anderen Religionen umgehen zu können. Sie lachen über Dinge, die nicht witzig sind; sie reden, wenn sie schweigen sollten. Die Vermeidungskultur führt also wieder von schwacher Toleranz zu Intoleranz und Konflikten. Um Konflikte zu vermeiden, muss schwache oder passive Toleranz in starke und aktive Toleranz umgewandelt werden, die auf der dialogischen Einbeziehung anderer beruht und nicht auf Gleichgültigkeit. Aktive Toleranz ist viel mehr als nur die Akzeptanz von Verschiedenheit; diese Toleranz nimmt die Form eines Dialogs an. Um noch einmal das *White Paper* zu zitieren:

Understood in a stronger sense, tolerance goes beyond mere resigned acceptance that others are entitled to the same freedom that we enjoy and which has been granted to us by the powers in the government. It implies that we all may consider that our own convictions are true, good and valid for ourselves but that those of others are equally true and valid in their eyes and that it is not for us to pass judgment on their conception of what constitutes a good life. This is a long

25 Council of Europe 2006.

26 Vgl. OSCE 2007, 19. Entsprechend der *Toledo Guiding Principles*: „Much history, literature and culture are unintelligible without knowledge of religions and beliefs. Therefore study about religions and beliefs is an essential part of well-rounded education. Learning about religions and beliefs forms part of one's own stock of education, broadens one's horizon and deepens one's insight into the complexities of both past and present.“

27 Jackson 2007.

and gradual learning process, particularly when it comes to religious convictions which are based on absolutes and not on any social consensus which is always liable to review and reappraisal. Children cannot learn tolerance in this strong sense unless they are exposed to points of view that differ from those they learn from their family or the religious group to which they belong.²⁸

Anstelle eines Kults der Vermeidung, wie er in schwacher Toleranz vorgefunden wird, beschreitet aktive Toleranz den Weg der Interaktion, damit über verschiedene Weltanschauungen durch wechselseitige Begegnung mit Menschen, die zu anderen Traditionen gehören und sich mit ihnen identifizieren, gelernt werden kann.²⁹ Dem weltanschauungsübergreifenden Dialog ist die Hoffnung immanent, dass Studierende durch ihr Ausgesetztsein gegenüber fundamental anderen Perspektiven und Lebensweisen gegenseitiges Misstrauen beseitigen können und die Fähigkeit zur Toleranz gestärkt werden kann.³⁰ Durch das Lernen im Dialog über- und voneinander, soll die Zersplitterung, die Resultat der Weltanschauungsgleichgültigkeit ist, in Solidarität und Inklusion transformiert werden.³¹

1.4 *Kritische Reflexion des europäischen Rufes nach aktiver Toleranz*

Im folgenden Abschnitt würde ich gerne eine Reihe von kritischen Nachfragen im Blick auf den Aufruf zur aktiven Toleranz stellen – nicht weil ich glaube, dass der weltanschauungsübergreifende Dialog nicht wichtig wäre, sondern weil ich das kritische Potential des weltanschauungsübergreifenden Lernens unterstreichen möchte. Die Kritik, die ich anbringen möchte, ist folgende: Die europäische Politik zum weltanschauungsübergreifenden Dialog sieht das Problem von Intoleranz zu sehr als ein individuelles Problem, mit welchem pädagogisch verfahren werden kann und muss, ohne diesen individuellen Schwerpunkt zu verbinden mit einer kritischen Reflexion über Intoleranz als einem strukturellen sozialen Problem. Die europäischen Grundsatzpapiere diskutieren nicht die Tatsache, dass unsere Gesellschaft so organisiert ist, dass sie Ungleichheit beinhaltet und dass die vorherrschende Kultur Marginalisierung erleichtern könnte. Die gesellschaftliche Struktur an sich wird nicht als Problem angesehen. Da die Erziehung von Bürgerinnen und Bürgern zur Toleranz nicht bedeutet, „to examine the ideologies and structures of society critically and eliminates opportunities for wider philosophical and socio-political considerations“ verliert weltanschauungsübergreifende Bildung ihr kritisches und

28 Milot 2008, 16.

29 Vgl. Council of Europe 2008, 13.

30 Vgl. Council of Europe 2007, 16.

31 Vgl. Knauth 2011, 20.

transformierendes Potenzial.³² Um dieses Argument zu unterstützen, müssen wir noch einmal an den Beginn dieses Beitrags zurückkehren, also zu unserer binären soziologischen Analyse, die die aktuellen europäischen Plädoyers für aktive Toleranz untermauert. Denn das ist in meinen Augen bereits die Stelle, an der etwas schiefgeht.

2. Die Rhetorik der Neutralität, Gleichheit und Gegenseitigkeit

Im europäischen Diskurs zur starken Toleranz wird der *Raum für den Dialog* als neutraler Raum verstanden, in welchem sich die Schülerinnen und Schüler als Gleichberechtigte begegnen. Das Ziel ist es, verschiedene weltanschauliche Perspektiven kennenzulernen, im gegenseitigen Verständnis zu wachsen, Toleranz zu kultivieren und – idealerweise – die Wertschätzung der anderen zu fördern. All das sollte zu mehr Solidarität, Inklusion und Zusammenhalt beitragen. Gegenseitige Toleranz, so heißt es, soll einen *modus vivendi* ermöglichen, der die Unterschiede nicht versteckt, sondern wahrnimmt und respektiert und es so ermöglicht, eine inklusive Gesellschaft zu entwickeln. Die grundlegende Idee ist es, dass jeder seine oder ihre kulturelle und weltanschauliche Identität hat und in diesem Sinne *anders* ist. Und so hat jeder Student bzw. jede Studentin, die mit Andersheit konfrontiert ist, die Aufgabe mehr über andere Weltanschauungen zu lernen und kompetent in dialogischen Fertigkeiten zu werden. Diese Hymne der aktiven Toleranz und im Besonderen der Gleichheit und Wechselseitigkeit, die sie fordert, ist allerdings nicht harmlos. Sie vernebelt die Tatsache, dass Menschen, deren Weltanschauungen sich unterscheiden, in unserer Gesellschaft zumeist nicht wirklich gleich sind. Tatsächlich sind nicht alle Schülerinnen und Schüler *anders* oder *unterschiedlich* (auch nicht gleich). Manche von ihnen verkörpern die Norm der vorherrschenden Kultur, wohingegen andere eher das *Unterschiedliche* verkörpern und repräsentieren. Der Ruf nach aktiver Toleranz fungiert tatsächlich als eine Art von eben dem einebnenden Diskurs, der strukturell soziale Ungleichheit ignoriert. Diese Einebnungstendenz ist auf drei Arten anzutreffen.

Erstens trägt die *binäre soziologische Analyse*, die die Grundlage für den Ruf nach aktiver Toleranz bildet, zu einer Art Einebnung von weltanschaulichen Unterschieden bei. Die Argumentation zeigt sich wie folgt: Die Kirche verliert an Ansehen und Bedeutung, während die Säkularisierung zunimmt. In dem Raum, der dann entsteht, durchschreitet die Gesellschaft einen Prozess der Pluralisierung. Auf diese Weise entsteht ein Gewirr von weltanschaulichen

32 Vgl. Riitaoja 2011, 87–95, 89.

Perspektiven, die durch Prozesse der *Säkularisierung und Pluralisierung* ermöglicht werden: Es gibt Juden, Hindus, Muslime, Buddhisten, Liberale, Christen, Kulturchristen, Atheisten, Anhänger einer neuen Spiritualität etc., eine Pluralität von Optionen, die zusammen eine bunt gefärbte Gesellschaft ergeben. Dies sollte kein Problem sein, solange alle lernen, respektvoll miteinander umzugehen.

Zweitens ist der Aufruf zur aktiven Toleranz immer in einen politischen Diskurs eingebettet, der zum einen die Neutralität des Staates und zum anderen das individuelle Recht des Einzelnen auf Religionsfreiheit betont. So wird die fundamentale Gleichheit aller Bürgerinnen und Bürger immer wieder betont, im Besonderen das Recht aller, ihrer eigenen Weltanschauung zu folgen. Es ist dann eine pädagogische Aufgabe, Schülerinnen und Schüler in Bürgerinnen und Bürger zu verwandeln, die im Dialog geschult sind, die Religionsfreiheit der Anderen wertschätzen, tolerant sind, wenn sie mit lästigen Unterschieden konfrontiert sind, und ständig kompetenter im dialogischen Austausch werden. Dies erfordert einen Klassenraum, in dem keine Religion bevorzugt wird und in dem weltanschauliche Perspektiven als richtig und gleich behandelt werden – ohne Stereotype. Der Lehrer verkörpert hier das Ideal der neutralen Objektivität.

Drittens ist weltanschauungsübergreifende Bildung ein pädagogisches Projekt, das sich hauptsächlich auf die persönliche Entwicklung und das Wachstum der Schülerinnen und Schüler fokussiert. Dieses Projekt existiert notwendigerweise im Licht einer Gesellschaft, die kontinuierlich komplexer wird, in der ein Mangel an Wissen und die Interaktion zu Missverständnissen, Intoleranz und Konflikten führt. Um Koexistenz zu fördern, müssen Schülerinnen und Schüler unterrichtet werden, um eine Kompetenz in Toleranz zu erwerben. Die Annahme ist, dass Intoleranz ein *individuelles Problem* ist, das durch die Vermittlung von Wissen und Dialogfähigkeit gelöst werden kann.

2.1 *Die Ungleichheit des Dialogs*

Was diese Einebnung des Diskurses über weltanschauungsübergreifende Bildung aus meiner Sicht vernebelt, ist die Tatsache, dass die Schule, die Klasse, der Lehrer und die Schüler schon längst Teil einer soziopolitischen Konstellation sind, die von Ungleichheit durchzogen ist. Die angebliche Gleichheit basiert auf Dynamiken oder besser der Macht eines Ungleichgewichts zwischen der Mehrheit und verschiedenen Minderheiten. Das gilt schon deshalb, weil der Raum und die Kultur des Dialogs eine Reflexion der Gesellschaft ist, die bereits durch aktuelle Normen, Werte, Bräuche und Strukturen charakterisiert ist, die spezifisch für die Mehrheitskultur sind und diese privilegieren. Des Weiteren hat die Mehrheitskultur die Fähigkeit sich selbst *unsichtbar* zu

machen und so nicht als spezifische Kultur und Thema einer Diskussion wahrgenommen zu werden. Sie repräsentiert die Norm, die nicht in Frage gestellt wird und den Hintergrund vor dem andere Kulturen, Weltanschauungen und Religionen als anders präsentiert werden. In der Realität ist es allerdings so, dass nicht jeder in der Klasse gleich anders und unterschiedlich ist – genauso wie auch in der Gesellschaft nicht jeder gleich anders ist. Es gibt Abstufungen der Andersheit und der Grad der Andersheit wird vor der Norm der Mehrheitskultur gemessen. Wenn dies nicht als ein wesentlicher Teil des weltanschauungsübergreifenden Lernprozesses thematisiert wird, können die Aufrufe zu aktiver Toleranz – so nett sie klingen – problematische, sogar leicht erdrückende Formen annehmen.

Um diese Kritik zu untermauern, schlage ich eine zweifache Korrektur der binären soziologischen Analyse vor, die den Rahmen des derzeitigen (europäischen) politischen Interesses an Religion und weltanschauungsübergreifender Bildung darstellt. Erstens behaupte ich, dass das Christentum kulturell gesehen eine dritte Dimension über, gegen und neben Säkularisierung und Pluralisierung darstellen sollte. Ich halte also keine binäre, sondern eine dreidimensionale Analyse für angebracht.³³ Die Tatsache, dass das kulturelle Christentum selten in europäischen Dokumenten diskutiert wird, führt dazu, dass ich vermute, dass sein Einfluss auf den Raum für den Dialog ignoriert wird. Dies bedeutet auch, dass die Privilegien, die aus ihm entstehen für die meisten Menschen unsichtbar sind.

Zweitens stimme ich nicht damit überein, dass Säkularisierung und Pluralisierung die Mehrheitskultur im gleichen Maße prägen. Das schon einfach deshalb der Fall, weil der Säkularisierungsprozess in Nordeuropa vor über 200 Jahren Form annahm und der noch jüngere Prozess der Pluralisierung die Mehrheitskultur noch nicht im selben Maße beeinflusst haben kann. Mehr noch gibt es Gründe anzunehmen, dass *religiöse Diversität* nur in dem Umfang akzeptiert wird (und zwar als etwas Positives akzeptiert wird), indem Religionen in ein bereits existierendes liberales/säkulares und domestiziertes Verständnis von Religion passen.

2.2 *Von einer binären zu einer dreidimensionalen Analyse: Kulturelles Christentum*

Den klassischen Ansichten der Säkularisierung nach schafft die Trennung von Kirche und Staat allen Bürgern eine Gleichheit, die durch die Neutralität der Regierung gesichert wird. Säkularisierungsprozesse haben ohne Zweifel dazu beigetragen, dass die soziopolitische Stellung des Christentums geschwächt

33 Vgl. Weller 2016, 131–146.

wurde und „[t]oday in most European countries; the nation-state’s attachment to a certain denomination of Christianity is no longer a symbol of loyalty for its citizens, and thus the historical union between the state and the church has lost its meaning.“³⁴ Dennoch wäre es falsch hieraus den Schluss zu ziehen, dass das Christentum an Bedeutung verloren hätte, dass es also – sozial gesprochen – auf gleicher Ebene mit anderen religiösen, spirituellen und areligiösen Phänomenen steht. In diesem Sinne stimme ich James Arthur zu, der anmerkt, dass obwohl die europäische Diversitätspolitik „legitimately raises the issue that Europe is a pluralist and culturally diverse society, [...] the danger is that [it] easily overstates the extent and range of religious diversity in Europe and consequently gives a misleading picture. Most communities in Europe are substantially monocultural in make-up and the term ‚multi-faith Europe‘ is both ambiguous and misleading.“³⁵ Die europäische Gesellschaft hat einen blinden Fleck für die soziopolitische Position des Kulturchristentums entwickelt, trotz der Säkularisierung und Pluralisierung, die heutzutage in den europäischen Ländern stattfindet. Marjolein van den Brink führt korrekt an, dass die privilegierte Position des Christentums die Mehrheit der Gesellschaft berücksichtigt:

The public sphere, although often understood as ‚neutral‘ or ‚secular‘ is not that neutral at all. ... [N]ot so very long ago, most people in Western European countries adhered to some form of Christianity. Logically, custom, organizational structures and other practices were built upon and adapted to the demands of the most dominant of these convictions. Even though many people have since turned ‚secular‘, that is are no longer actively living according to the demands of their faith and maybe no longer religious at all, the weekly days off are still organized so as to accommodate the biblical day of rest.³⁶

Wenn die Neutralität des öffentlichen Raums und der Regierung diskutiert wird, wird diese privilegierte Position in der Regel nicht von denen erkannt, die in Europa geboren und aufgewachsen sind und so unterhalb des Radars bleiben.³⁷

Wenn wir annehmen, dass die Schule bzw. der Campus Spiegelbilder der Gesellschaft sind, wie es stets in europäischen Dokumenten behauptet wird, dann bedeutet dies, dass die Schule bzw. der Campus Orte sind, an denen nicht nur Säkularisierungs- und Pluralisierungsprozesse fortgesetzt werden. Die Kraft des Ungleichgewichts zwischen der Mehrheit und den Minderheiten

34 Poulter 2016, 75.

35 Arthur 2011, 74–79.

36 Van den Brink 2007, 214.

37 Vgl. ebd.

setzt sich auch im Raum des Dialogs fort und kann hier erfahren werden. Schülerinnen und Schüler treffen nicht nur als Individuen aufeinander, sondern auch als Subjekte, die entweder zu einer Mehrheit oder Minderheit gehören. Schülerinnen und Schüler, die zu einer Mehrheit gehören, haben bestimmte Privilegien, die diejenigen, die zu einer religiösen Minderheit zählen, nicht haben.³⁸ Diese Privilegien können verschiedene Formen annehmen, aber sie sind sicherlich mit einer Art von *Normalisierung des Kulturchristentum als Teil des soziopolitischen Lebens* verbunden.

Über welche Privilegien spreche ich hier? Erstens denke ich hier an die Tatsache, dass Politiker meist von den Wurzeln eines sogenannten christlich-humanistischen Europas sprechen. Dies bedeutet, dass es keinen Zweifel an der Frage gibt, ob die christliche Tradition mit dem europäischen Projekt versöhnt werden kann (wohingegen es Zweifel mit Blick auf den Islam zu geben scheint). Zweitens gibt es in Europa viele politische Parteien, die auf der Basis einer (säkular-) christlichen Perspektive operieren. Ebenso gibt es viele Krankenhäuser, Kindergärten und Schulen, die – zumindest dem Namen nach – ihre Inspiration aus dem Christentum ziehen (obwohl sie gegenwärtig quasi-säkulare Orte sind). Drittens bedeutet das christliche Privileg, dass jemand aus dieser Mehrheitsgruppe, der oder die ein wichtiges politisches Mandat (wie beispielsweise Bürgermeister oder Ministerin) erhält oder eine Führungsposition in einem großen Unternehmen oder einer Bildungs- bzw. Pflegeeinrichtung annimmt, er oder sie nicht für seine/ihre Weltanschauung angegriffen wird. (Menschen anderen Glaubens machen hier andere Erfahrungen. Sie werden gefragt, ob *seine/ihre Weltanschauung nicht seiner/ihrer Neutralität im Wege stehen.*) Wenn wir beispielsweise einen Blick auf die Schulen werfen, ist zu erwarten, dass eine überwältigende Mehrheit der Lehrerinnen und Lehrer aus einer Mehrheitsgruppe stammt und vom kulturellen Christentum geformt worden ist; dass das akademische Jahr dem christlichen Kalender folgt; dass die Literatur, die behandelt wird, oft eine westlich-christliche Perspektive hat (dies ist bestimmt im Bereich der weltanschauungsübergreifenden Bildung so, da die akademische Literatur vornehmlich von christlichen Theologen produziert wird); dass es offensichtlich ist, dass der Campus in Übereinstimmung mit (kulturell) christlichen Festen dekoriert ist (Santa Claus, dem Weihnachtsmann, einem Weihnachtsbaum, Ostereiern, etc.); und dass die Schülerinnen und Schüler, die als zur Mehrheit angehörig gesehen werden, selten eine Anfrage an ihre weltanschauliche Identität erleben werden. Christliche Privilegien werden normalerweise *nicht gesehen, sondern einfach angenommen* bei denen, die sie genießen. Sie sind unsichtbar. „As with any form of privilege, the

38 Vgl. McIntosh 1989.

very invisibility to those who enjoy it makes the environment seem natural – just as a fish has no idea anything else exists besides water because it has never had to think about any other possibilities.³⁹

Mit aller Wahrscheinlichkeit wird die Klasse selbst eine Reflexion des Mehr- und Minderheitsverhältnisses sein, mit proportional mehr (kulturellen) Christen als *Andersgläubigen* und dem Lehrer, der meist auch die Mehrheitskultur verkörpert und repräsentiert. Dies bedeutet auch, dass Minderheiten (Buddhisten, Hindus, Muslime und Juden) sich selbst oft nicht in dem wiedererkennen, was verpflichtende Lehrinhalte sind, um Erlaubnis bitten müssen, wenn sie beispielsweise ihre Gebete sprechen wollen (und manchmal auch erklären müssen, warum dies wichtig ist), keine Vorbilder haben und täglich die zahlreichen Manifestationen des Kulturchristentums erleben müssen. Sie werden viel öfter nach ihrer besonderen weltanschaulichen Identität gefragt und nicht selten wird von ihnen erwartet, ihre Tradition zu *repräsentieren*. Während das Lernen über das (kulturelle) Christentum für sie oft eine Frage des täglichen Überlebens/Lebens ist, ist dies nicht der Fall für (kulturelle) Christen, die über andere Weltanschauungen lernen.⁴⁰

Wenn aktive Toleranz Teil der politischen Praxis sein soll, gehört aus meiner Sicht die Demaskierung der Privilegien dazu.⁴¹ Aus meiner Erfahrung bietet der Dialog exzellente Möglichkeiten hierfür. Dies setzt voraus, dass der Lehrer sich erstens seiner eigenen Privilegien bewusst wird und bereit dazu ist, die oft zu einfachen Diskurse über Gleichheit, Neutralität und Wechselseitigkeit kritisch zu prüfen.

2.3 *Politischer Liberalismus und die Unterscheidung zwischen guter und suspekter Religion*

Der soziopolitische Diskurs über aktive Toleranz baut auf den Errungenschaften der liberalen Demokratie auf, im Besonderen auf religiöser Freiheit und staatlicher Neutralität. Ich habe oben bereits einige Anmerkungen mit Blick auf die vermeintliche Neutralität dadurch gegeben, dass ich darauf hinwies, wie das Christentum – trotz Säkularisierung – immer noch die dominante kulturelle Macht ist, welche eine maßgebliche Rolle in weltanschauungsübergreifenden Dynamiken spielt und dass bedeutet, dass einige Schülerinnen und Schüler hierdurch mehr Privilegien haben als andere. Wenn wir uns die dominierende Kultur anschauen, muss dennoch eine andere Tradition mit einkalkuliert

39 Schlosser 2003, 46.

40 Vgl. Larson & Shady 2012, 3.

41 Vgl. Van den Brink 2007, 214.

werden nämlich der politische Liberalismus selbst und insbesondere die ideologischen Annahmen über Religion, welche dieser mit sich bringt.

Politischer Liberalismus ist untrennbar mit der Aufklärungstradition verbunden, welche sich selbst als eine Befreiung von der Zwangsjacke, die die Tradition sein kann, präsentiert. Im Grunde strahlt der Liberalismus ein Misstrauen gegenüber Traditionen, Heteronomie und Kollektivität aus. Traditionen beinhalten das Risiko der Beschränkung und Limitierung in sich selbst, und dies ist exakt das, wovon der Liberalismus das Individuum befreien will. Dies muss wiederum vor dem Hintergrund der Konfessionskriege, die Europa im 16. und 17. Jahrhunderte plagten, gesehen werden, und die schmerzhaft klarmachten, welches Konfliktpotential in amtlichen (religiösen) Traditionen lag. Diese Kriege erschütterten das Vertrauen in religiöse Überzeugungen und Autoritäten und verankerten die Idee, dass Religion gefährlich ist, tief im kollektiven europäischen Bewusstsein.⁴² Der Weg, die Sackgasse zu überschreiten, war die Emanzipation von religiöser Macht und die wachsende Unabhängigkeit diverser sozialer Bereiche. Dies ist der Grund warum Säkularisierung, betrachtet als Verringerung der sozialen Wichtigkeit von Religion, oft als ein Zeichen für Emanzipation, Befreiung und Aufklärung angesehen wird, „that is, as a quasi-normative consequence of being a ‚modern‘ and ‚enlightened‘ European.“⁴³

Obwohl Religion und religiöse Verpflichtungen als solche als unvereinbar mit dem liberalen Denken gelten, scheint es eine implizite Unterscheidung zwischen *guter* Religion und *suspekter* Religion zu geben – eine Unterscheidung, die nebenbei auch ihren Weg in die Wissenschaft gefunden hat.⁴⁴ Gute Religion ist verwurzelt in Autonomie, dies bedeutet, dass die betreffende Person von Überlegungen *aus ihrem Inneren* angetrieben wird und von Entscheidungen, die sie in vollständiger Freiheit trifft. Eine religiöse Verpflichtung muss selbstgewählt sein. So betrachtet ist Religion authentisch. Es stimmt natürlich mit der liberalen Tugend der Gleichheit überein und strebt eine möglichst demokratische und organisierte Struktur an. Religiöse Hierarchien, rituelle Abgrenzungen und bestimmte Exklusionsmechanismen sind problematisch, wenn sie beispielsweise mit dem Geschlecht verbunden sind. Eine liberale Apologetik betont meistens, dass alle Religionen, ungeachtet ihrer Unterschiede, nach Liebe, Mitgefühl, Gerechtigkeit, Vergebung und Nächstenliebe streben.⁴⁵ Zu dieser Idee wird hinzugefügt, dass diese Ideale von außen

42 Vgl. Foody 2016, 727.

43 Asad 2003, 191.

44 Vgl. Arweck & Keenan 2006; Asad 1993.

45 Vgl. Hick 1989.

auferlegt sind, aber einzigartig in den Traditionen selbst sind, die dann im Grunde perfekt mit der „modernen liberalen moralischen Einstellung“ zu ver-einen sind. Ein authentisches religiöses Leben ist ein authentisches ethisches Leben. Gute Religion wird im Weiteren als bescheiden, als nicht zu präsent im öffentlichen Raum und nicht zu sichtbar und hörbar präsentiert. Gute Religion bleibt im privaten Raum und nach innen orientiert. Sie braucht keinen Firlefanz oder keine Zurschaustellung und betrachtet all diese Externalitäten als historisch-kulturell bestimmt und somit als relativ. Sie weiß, dass sie sich nicht selbst in solchen Details verlieren darf und somit auf das ultimativ Wichtige fokussiert bleiben muss; sie kann nicht in menschlichen Bildern gefangen werden. Es ist bemerkenswert, dass diese gute Religion präzise in das Profil der modernen evangelischen Religion passt – der Gläubige ist nach innen gewandt, fokussiert sich auf seine persönliche Beziehung mit der letzten Wirklichkeit, betont mehr die individuelle Suche als die kollektive Gemeinschaft, nimmt eine kritisch reflexive Einstellung gegenüber Autoritäten ein und minimiert externe, sichtbare, greifbare, genießbare etc. Aspekte der Religion.⁴⁶ Nur eine schlichte Frömmigkeit erscheint hier als die angemessene Haltung.

Wann immer der Eindruck entsteht, Religion sei nicht durch die Gläubigen selbst gewählt, wird Religion suspekt. Suspekte Religion ist mit Heteronomie anstelle von Autonomie, mit dem Kollektiv der Gemeinschaft anstelle des Individuums, mit vorgeschriebenen traditionellen Verhaltensweisen anstelle des Weges, den man sich selbst vorgibt, verknüpft. Suspekte Religion ist sichtbar, hörbar, riechbar – sie ist nicht zurückhaltend und diskret, sondern zieht alle Aufmerksamkeit auf sich. Sie ist alles andere als schlicht und fokussiert sich zu sehr auf ihre Außendarstellung. Um es sogar noch deutlicher zu machen, die Verbundenheit zu sichtbaren und greifbaren religiösen Eigenarten wird mit Unreife, Vormoderne, Irrationalität – kurz gesagt, mit unaufgeklärter Religion assoziiert. Man könnte fragen: Sind Anhänger einer solchen religiösen Tradition wirklich frei? Die Vorstellung, dass es befreiend sein kann, sich einem existierenden geteilten Verhaltensmuster, einer höheren Autorität oder auferlegten religiösen Disziplin, in welcher das Individuum zweitrangig ist, zu unterwerfen, kann aus dieser Perspektive schwierig sein. Eine aus der Tradition begründete Form der Verpflichtung, die auf äußere Sichtbarkeit Wert legt, steht sicherlich in Spannung zu den genannten liberalen Ideen. Europäische Gesellschaften aber sind durchdrungen von diesen liberalen Ideen und es gilt als ausgemacht – oft auch unbewusst –, dass eher traditionsorientierte Lebensweisen nicht modern, potentiell unterdrückend, nicht emanzipiert sind. Sie stehen unter dem Verdacht, fundamentalistisch oder fanatisch zu werden zu

46 Van den Brink 2007.

können und somit weltanschauungsübergreifende Konflikte zu provozieren. Mit einem Blick auf die soziale Kohärenz der Gesellschaft (und ihrer Sicherheit!) ist es begründet, diese suspekten Form der Religion zu domestizieren.

Dieses liberal orientierte Konzept von Religion und primär die normative Unterscheidung zwischen guter und suspekter Religion ist tief in der Mehrheitskultur verankert. Wird diese normative Unterscheidung nicht als ein Teil einer besonderen liberalen Ideologie problematisiert, entsteht die Gefahr, dass sie ohne explizite Prüfung ein implizites Bildungsideal wird, in deren Licht Schülerinnen und Schüler beurteilt werden.⁴⁷ Als Pädagogen laufen wir dann Gefahr, dass wir zur Reproduktion dieser normativen Unterscheidungen zwischen guter und suspekter Religion beitragen und somit auch die Marginalisierung der Schülerinnen und Schüler begünstigen, die nicht auf der richtigen Seite dieser Linie stehen. In der Vergangenheit waren es nicht selten auch Atheisten, Christen und Juden, die von der gesellschaftlich praktizierten Toleranz ausgeschlossen waren, weil ihre Praktiken und Überzeugungen aus dem Rahmen des Tolerierbaren fielen. Aber heutzutage ist es primär der Islam, der in Europa angegriffen wird.⁴⁸ Der vorherrschende Diskurs über den potentiell gefährlichen Islam, der aufgeklärt werden muss – „genau wie das Christentum“ – ist in diesem normativen Kontext eingebettet und zielt darauf ab, im Ergebnis moderate, gute Muslime durch Bildung hervorzubringen.⁴⁹

2.4 *Religiös inspirierte Gewalt?*

Bildungspolitik wird so lange darauf ausgerichtet sein, Religion zu beherrschen, wie die Annahme besteht, dass Religion Quelle für Konflikt und Gewalt ist. Diese Annahme, die tief im kollektiven europäischen Bewusstsein verwurzelt ist, ist allerdings fragwürdig.

Zunächst einmal geht der standardisierte Blickwinkel des religiösen Gewaltpotentials auf die blutigen und endlosen Konfessionskriege zurück, die nur durch die politische Intervention und Marginalisierung von Religion und durch die Festlegung einer säkularen öffentlichen Ordnung beigelegt werden konnte. Historische Untersuchungen unterstreichen allerdings, dass dieser Blickwinkel zu einfach ist und dass die damaligen Konfessionskriege nicht nur auf einen *religiösen* Konflikt zwischen Protestanten und Katholiken beschränkt werden können. Religion spielte sicherlich eine Rolle in diesem Konflikt, aber die Idee, dass sich Protestanten und Katholiken lediglich auf Grund von dogmatischen

47 Ich stimme mit Ricoeur darin überein, dass Ideologie in meinen Augen nicht notwendigerweise negativ bestimmt sein muss. Ricoeur 1986.

48 Vgl. Locke 2007.

49 Vgl. Topolski 2017, 12.

Fragen töteten, ist ein Mythos, der bestimmte politische Entscheidungen legitimiert, wie beispielsweise die Privatisierung der Religion und führt zu einer generellen Beschuldigung von Religion und einem politisch-pädagogischen Fall von Domestizierung der Religion – wie beispielsweise William Cavanaugh und Karen Armstrong deutlich machen.⁵⁰ Armstrong weist darauf hin, dass „while there is no doubt that the participants certainly experienced these wars as a life-and-death religious struggle, this was also a conflict between two sets of state-builders: the princes of Germany and the other kings of Europe were battling against the Holy Roman Emperor, Charles V, and his ambition to establish a trans-European hegemony modelled after the Ottoman empire.“⁵¹ Wenn diese sogenannten „Konfessionskriege“ nur interkonfessionelle Differenzen betroffen hätten, dann wären Protestanten und Katholiken in zwei völlig unterschiedlichen Lagern gewesen. Aber dies war nicht der Fall. Allianzen veränderten sich so wie die territorialen, ökonomischen oder politischen Interessen geändert wurden und „Catholic France ... fought the Catholic Habsburgs, who were regularly supported by some of the Protestant princes.“ Während dieser Kriege „combatants crossed confessional lines so often that it was impossible to talk about solidly ‚Catholic‘ or ‚Protestant‘ populations.“⁵² In seinem Buch *The Myth of Religious Violence* kritisiert William Cavanaugh auch mit welcher Offensichtlichkeit erklärt wird, dass Religion zu Gewalt führt. Er wendet ein, dass es alles andere als offensichtlich ist „to separate a category called religion with a peculiar tendency toward violence from a putatively secular reality that is less prone to violence.“⁵³

Darüber hinaus impliziert dieser Blickwinkel eine Opposition zwischen religiösen und säkularen Ideologien. Letztgenannte erscheinen so, als seien sie von Rationalität geleitet und würden Gewalt nur dann legitimieren, wenn diese gerechtfertigt und begrenzt eingesetzt wird. Dieser Blickwinkel fokussiert eine einseitige Aufmerksamkeit auf Religion als Problem und drängt die Säkularisierung (und die Privatisierung von Religion) als die Lösung des Problems in den Vordergrund. Wenn alle Religionen mit dem Modell der individualisierten, privatisierten und entpolitisierten Form von Religion übereinstimmten, gäbe es keine Gewalt mehr. Es wird vergessen, dass Menschen die schlimmsten Gräueltaten ohne Rekurs auf Religion begangen haben – man denke nur an den Nationalsozialismus, den Kommunismus und den Kapitalismus. Man denke aber auch an die Art und Weise, wie das politische Modell der Säkularisierung

50 Vgl. Cavanaugh 2009.

51 Vgl. Armstrong 2014.

52 Vgl. ebd.

53 Cavanaugh 2009, 54.

in manche Länder mit Gewalt exportiert wird, so dass oft eine Explosion von reaktionärer Gewalt folgt.

Religionen haben kein Monopol auf Gewalt. Ein weltanschauungsübergreifender Dialog, der diese Tatsache nicht berücksichtigt, bestärkt nur die Annahme, dass Religion das Problem ist und deshalb domestiziert werden muss. Eine Zähmung von Religion bringt aber auch eine Art Protestantisierung von ihr mit sich: Religion ist in der Gesellschaft willkommen, wenn sie sich dem Ideal der schlichten, individualisierten Religion anpasst, und der bildungstheoretische Umgang mit Religion erfolgt auf Veranlassung einer falschen Analyse des sogenannten Potentials für Gewalt in der Religion. Wird Religion als Sündenbock gebraucht, werden andere Faktoren ignoriert, die auch zu gewaltsamen Konflikten beitragen. Menschen verstricken sich nicht ausschließlich wegen einer Sache in Gewalt; es gibt typischerweise einen komplexen Nexus von Faktoren, die zu Gewalt führen und religiöse Differenz ist allenfalls einer dieser Faktoren.

Selbst wenn Menschen oder bestimmte Gruppen ihre Gewalt religiös motivieren, ist es geboten, auf den weiteren Kontext ihres Tuns zu schauen. Von daher müssen wir in der weltanschauungsübergreifenden Bildung wegkommen von abstrakten Diskussionen über Religion und Gewalt, und stattdessen sehr genau Einzelfälle betrachten, um so – durch die Nutzung einer komplexen Analyse – zu ermitteln, welche Faktoren eine Rolle beim Ausbruch von gewaltsamen Konflikten spielen. Hier sind insbesondere sozioökonomische und politische Faktoren in den Blick zu nehmen. Obwohl Religion eine katalysatorische Wirkung für Gewalt haben kann, sind interreligiöse Dispute selten die direkte Ursache von Gewalt, selbst wenn Menschen oder bestimmte Gruppen behaupten, im Namen Gottes zu töten. In der Analyse konkreter Konflikte auf lokaler und globaler Ebene muss deshalb auch die Frage gestellt werden, wer von solchen sozialen Konflikten profitiert, und welche Folgen es hat, wenn sie religiös interpretiert werden, statt sie beispielsweise auf ökonomische Ungleichheit, Diskriminierung oder geopolitische Machtbeziehungen zurückzuführen. Zu fragen ist schließlich, welche anderen Strategien es gibt, um diesen oder andere Konflikte zu lösen und welche Rolle Religion und der Dialog hier spielen können.

3. Fazit

Auf den ersten Blick scheint diese religiöse Wende auf europäischer Ebene eine Entwicklung zu sein, die interreligiöse Pädagoginnen und Pädagogen nur feiern können. Wenn Religion lange Jahre nahezu keine Aufmerksamkeit

erfahren hat – insbesondere nicht im Bildungskontext –, scheint es nun so, als hätte sich dies geändert. Religionen oder allgemeiner Weltanschauungen sind zurück und nicht nur anerkannt als ein wichtiger kultureller Faktor in der europäischen Gesellschaft, sondern sie erhalten auch eine wichtige Rolle in der Bildung junger Menschen. Die Tatsache, dass neben der Weitergaben von Wissen (Lernen über Religion), aktive Toleranz und weltanschauungsübergreifender Dialog beworben werden, sollte wie Musik in den Ohren interreligiöser Pädagoginnen und Pädagogen klingen. Dennoch denke ich, dass es gute Gründe dafür gibt, Vorsicht walten zu lassen beim europäischen Ruf nach Bildung zur Toleranz.

Europapolitische Gremien scheinen Bildung primär als Mittel für soziales, moralisches und kulturelles Training sowie als Förderung einer besseren Gesellschaft anzusehen. Durch Bildung wollen sie dem soziopolitischen Problem von Missverständnissen, Vorurteilen und dem Wertschätzungsmangel entgegenwirken. Zugleich wollen sie Schülerinnen und Schülern die Tugend der Toleranz beibringen und so die Grundprinzipien der liberalen Demokratie sichern. Auf diesem Weg können Beiträge zur Realisierung einer inklusiven Gesellschaft gemacht werden, in der jede und jeder nicht nur willkommen ist, sondern als gleich angesehen wird, unabhängig seines/ihres Hintergrundes, und eine Ausgrenzung auf Grund religiöser Überzeugungen nicht toleriert wird.⁵⁴

Europäische Entscheidungsträger liegen richtig in der Fokussierung auf Bildung, um geteilte Normen, Werte und Strukturen, auf denen die liberale Demokratie basiert, weiterzugeben. Sie liegen richtig darin, Menschen darin zu üben, sich in der pluralistischen Gesellschaft mit Leichtigkeit bewegen zu können. Meine Befürchtung besteht einfach nur darin, dass diese kritischen Potentiale durch sozialisierende Rolle von Bildung überschattet wird. Das endgültige Produkt von Bildung im Allgemeinen und weltanschauungsübergreifender Bildung im Speziellen ist meiner Ansicht nach nicht die Sozialisierung der Schülerinnen und Schüler, sondern es geht darum, ihnen beizubringen, in die hermeneutische Reflexion einzugreifen und kritische Fragen an die vorherrschenden sozialen Voraussetzungen und Machtbeziehungen zu stellen. Nur bei einer solchen Ausrichtung kann Bildung ihr transformierendes Potential realisieren und nicht einfach nur den Status quo verstärken.⁵⁵ Aber bis jetzt habe ich diese kritische Funktion von weltanschauungsübergreifendem Lernen nicht in den europäischen Dokumenten entdecken können. Offenbar gibt es in diesen Dokumenten sehr wenig Metareflexion über die tieferen

54 Davison & Franz 2006, 269.

55 Byrne 2011, 48.

ideologischen Voraussetzungen, die die Richtung für den Ruf nach aktiver Toleranz bestimmen. Die Rufe nach weltanschauungsübergreifender Bildung können nicht abseits eines weiteren soziopolitischen Kontextes gesehen werden, in dem sie funktionieren und Attraktivität gewinnen. Dieser weitere Kontext ist nicht wertfrei oder neutral. Er ist oft charakterisiert durch spezifische, oft implizite uralte Denkgewohnheiten mit Blick auf die Natur der Religion, die Relation von Religion und Gewalt und den Platz von Religion in einer säkularen Gesellschaft sowie die Unterscheidung zwischen guter und suspekter Religion. Wenn diese tief verwurzelten Angewohnheiten ungeprüft bleiben, steigt die Gefahr, dass die dialogische Erziehung nichts Gutes aus ihrem freisetzenden und transformierenden Potential macht und dass bestimmte Ungleichheiten bestehen bleiben. Schon die antagonistische Weise, in der das „Ideal“ der Toleranz bei vielen progressiven und konservativen soziopolitischen Diskursen verwendet wird, sollte interreligiös arbeitende Pädagoginnen und Pädagogen nachdenklich machen – gerade, wenn hier Religion teleologisch überformt, marginalisiert und diskriminiert wird.⁵⁶

Ich sehe es nicht als meine Aufgabe an, zur Domestizierung von Religion durch Bildung beizutragen, so lange nicht auch die Macht des liberalen Diskurses selbst, als eines der Akteure innerhalb des Kraftfeldes, das der Dialog ist, überprüft wird. Aus meiner Sicht beginnt weltanschauungsübergreifende Bildung mit der Erkenntnis, dass Kontext zählt; dass Ansprüche von Neutralität oft der Mehrheit dienen und dass der Raum für den Dialog tatsächlich nach Wechselseitigkeit und Gleichheit strebt aber, dass diese Ideale noch nicht erreicht worden sind. Aus meiner Sicht beginnt die weltanschauungsübergreifende Bildung mit einer Untersuchung der Voraussetzungen, die sich still unter ihren Zielen verstecken und den Dialog limitieren.

Aus dem Englischen übersetzt von Katharina Holtmann

56 Brown 2006.

Conclusion

Klaus von Stosch, Joshua Ralston

In our introduction we announced that the wager of this book is that a historical informed comparative theology and ethics offers one way to engage with religious diversity in Europe. In so doing, we wanted to complicate and challenge the dominant binaries that structure academic and public discourse such as divisions between religion – secular, private – public, and Judeo-Christianity – Islam. Let us briefly say why we think that the book showed some ways of overcoming those divisions.

Religion – secular: In Europe's self-image the secular was developed to counter and domesticate religion. Religion seems to be opposed to the secular and the secular seems to be a danger for religions. In our book you can find counterexamples against these images. Klapheck shows the affirmative power of Talmudic concepts for a plural and democratic society. In other words, she gives an example from Jewish tradition how the secular emerges from within a particular religious tradition. She shows that there are potentials in religion that make the foundations for a secular politics and public stronger. But she does not only show the value of religion for the secular, but also the religious value of the secular. She invites religions to learn from the secular and demonstrates how this is possible within Judaism.

Another dominant part of the European self-image within the binary of religion and the secular is the presupposition that the secular is neutral and a promising space for negotiating religious diversity. Against this prejudice Moyaert develops some arguments that the contexts of the multireligious dialogue within the secular sphere are not neutral but that themselves need to be a subject of the socio-political discourse. Hence, religious and secular traditions are so closely intertwined that it is problematic to use secular ideas as neutral sphere and some of the attempts of using secularity to develop good religions can be seen as a disguised form of liberal Christian dominance. Finally, the concept of the House of One shows how the secular can become a place which brings religions together when it is not outside the religious sphere, but part of its architecture and urban space.

Private – public: Another idea that seems to be dominant in Europe's self-image is that religion is only relevant to private affairs and personal beliefs. Good religion is supposed to provide spiritual resources for a good life and does not care about politics. Good religion has to be publicly invisible and does not disturb the society. It is obvious that this idea is at odds with the political

theologies within all monotheistic religions. Especially the monotheistic critique of idolatry was developed in this book as a stimulating research field to show how much religious traditions can also enrich democratic and pluralist societies with their political interventions. Although it would be too easy to see theology with the task of unmasking and dethroning the idols of our time, it is important to critically accompany the discourses about them and enrich them with ever greater complexity. Rabbinic tradition offers at this point a nuanced vision of both shared participation with neighbours and critiques of dehumanising activities. Hence the contributions of Daniel Weiss and Klaus von Stosch make clear that religions have critical potentials that European societies can use for the sake of humanity. If religion only deals with private and personal affairs, the public sphere loses something very important. Lehmkuhler's contribution illustrates how Jewish, Christian, and Muslim thinkers and traditions are already productively involved in contributing to public debates across Europe on ethical issues. Thus it is not only the case that religions have something to share for the public sphere, but this is also seen within Europe – more than Europe's self-image seems to admit.

Judeo-Christianity – Islam: Finally, we discuss in our book the assumption that Islam is opposed to European tradition. In this European self-image the formation of Europe and of its Judeo-Christian roots has been developed in opposition to Islam as the other of Europe. However, Süßmann shows in his chapter that the formation of the idea of a “European Christian civilisation” was in its origin not directed against Islam. Hence the talk of European and Judeo-Christian Civilisation was originally inclusive and not exclusive towards other traditions and cultures. But it is not only the case that othering Islam is problematic from a historical perspective. We also miss important theological insights, especially within political theology, if we do not engage Islam within European theology. That is why Ralston's chapter proposes a comparative political theology of Europe that draws from the best of the liberal tradition and Judeo-Christian heritage of Europe but also expands it to include the practices, critiques, and political theologies of Muslims both in Europe and beyond.

We hope that these brief examples and the underlying case studies are sufficient evidence that the binaries entailed in Europe's self-image are not adequate. However, this book can only be a very small first step towards a new European self-image beyond these binaries. Thus, we hope that many others will join and contribute more case studies to demonstrate how much Islam belongs to Europe and how much the religions and the secularities are intertwined. It might even be an important key for a productive and fruitful development of religions in Europe to find ways out of their privatization and towards a reflection of the ongoing importance of religions in the public sphere.

Bibliography

- Abbasi, R. (2020). Did Premodern Muslims Distinguish the Religious and Secular? The Dīn-Dunyā Binary in Medieval Islamic Thought. *Journal of Islamic Studies* 31, 2, 185–225.
- Adam, A. (2006). Res Publica Christiana? Die Bedeutung des Christentums für die Idee 'Europa'. In H. Behr, M. Hildebrandt (Eds.), *Politik und Religion in der Europäischen Union. Zwischen nationalen Traditionen und Europäisierung* (pp. 23–32). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Al-Aṣ'arī, A. (1929–1933). *Kitāb Maqālāt al-islāmīyīn wa-ih̄tilāf al-muṣallīn*. H. Ritter (Ed.), Iṣtānbūl u.a.: Maṭba'at ad-daula.
- Ali, K. (2014). *The lives of Muhammad*. Cambridge/ Mass.
- Amalvi, C. (2011). *Les Héros des Français. Controverses autour de la mémoire nationale. Avec le concours amical de Pierre Barral*. Paris: Larousse.
- Annan, K. (2001). *Brücken in die Zukunft, Ein Manifest für den Dialog der Kulturen. Eine Initiative von Kofi Annan*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Anselm, R, Körtner, U. H. J. (Ed.) (2003). *Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Anselm, R. (2010). Religion in der Bioethik: Theologische Perspektiven. In F. Voigt (Ed.), *Religionen in bioethischen Diskursen* (pp. 65–80). Berlin/New York: de Gruyter.
- Aristotle (1907). *The History of Animals*, VII, 3 (583b). Translated by D'Arcy Wentworth Thompson. London: John Bell. Retrieved from <http://www.esp.org/books/aristotle/history-of-animals/html/> (consulted 04 April, 2018).
- Aristotle (n.d.). *Politics* VII, 16 (1335b). Translated by Benjamin Jowett. Retrieved from <http://classics.mit.edu/Aristotle/politics.7.seven.html> (consulted 04 April, 2018).
- Aristotle (n.d.). *On the Generation of Animals*, II, 3 (736b–737a). Retrieved from <http://www.esp.org/books/aristotle/generation-of-animals/html/> (consulted 27 February, 2018).
- Armstrong, K. (n.d.). *The Myth of Religious Violence, The Guardian*. Retrieved from <https://www.theguardian.com/world/2014/sep/25/sp-karen-armstrong-religious-violence-myth-secular> (consulted November 10, 2017).
- Arthur, J. (2011). Intercultural versus Interreligious Dialogue in a Pluralist Europe. *Policy Futures in Education*, 9, 74–79.
- Arweck, E., Keenan, W. (2006). *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*. Aldershot: Routledge.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: JHUP.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

- Asad, T. (2002). Muslims and European Identity. Can Europe Represent Islam? In A. Pagden (Ed.), *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union* (Woodrow-Wilson-Center Series) (pp. 209–227). Cambridge: University Press.
- Assmann, J. (1999). In Bilder verstrickt. Bildkult, Idolatrie und Kosmotheismus in der Antike. In R. Bernhardt, U. Link-Wieczorek (Eds.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*. FS D. Ritschl (pp. 73–88). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Assmann, J. (2009). *The Price of Tolerance* (Stanford: Stanford University Press).
- Assmann, J. (2014). Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an 'Moses der Ägypter'. In R. Schieder (Ed.), *Die Gewalt des einen Gottes* (pp. 36–56). Berlin: Berlin University Press.
- Assmann, J. (2016). *Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. Wien: Picus Verlag.
- Auslobungsbroschüre des Architekturwettbewerbs für das House of One (2012), Präambel. Retrieved from <https://house-of-one.org/sites/default/files/downloads/auslobungarchitekturwettbewerb.pdf> (consulted 08 April, 2023)
- Bailey, C. (2013). *Between Yesterday and Tomorrow. German Visions of Europe, 1926–1950*. New York: Berghahn Books.
- Balke, G. (1986). *Das Freskenwerk Philipp Veits. Ein Beitrag zur Geschichte des Freskos im 19. Jh.* Diss. Freie Universität Berlin.
- Barbero, I. (2012). Orientalising Citizenship: The Legitimation of immigration regimes in the European Union. *Citizenship Studies*, 16, 751–768.
- Barry, V. E. (2012). *Bioethics in a Cultural Context: Philosophy, Religion, History, Politics*. Boston: Wadsworth.
- Behrmann, E. (1991). Die Sehnsucht nach Ganzheit. Überlegungen zum philosophischen Werk des Novalis. In *Die Europaidee im deutschen Idealismus und in der deutschen Romantik* (Forum für Philosophie [Bad Homburg v.d. Höhe]: Schriften, 1) (pp. 9–31). Bad Homburg: Forum für Philosophie.
- Belting, H. (2005). *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*. München: C.H. Beck.
- Ben Chorin, T. (2016). *Broschüre House of One*. Retrieved from <https://house-of-one.org/sites/default/files/downloads/2022-03-24toviabenchorinueberdashouseofone2012.pdf> (consulted 08 April, 2023).
- Berger, S. (2011). Crusading Histories and European National Narratives. A Commentary. *European Receptions of the Crusades in the Nineteenth Century. Franco-German Perspectives*. Braunschweig: Georg-Eckert-Inst. für Internat. Schulbuchforschung.
- Bindman, D., Gates, H. R. Jr. (Eds.) (2010). *Africans in the Christian Ordinance of the World* (=The Image of the Black in Western Art. 2/2). New York: Belknap Press.
- Blanc, W., Naudin, C. (2015). *Charles Martel et la bataille de Poitiers. De l'histoire au mythe identitaire*. Paris: Libertalia.

- Bons, E. (2009). Israel und die Götterbilder der Völker. Exklusive und inklusive Aspekte in der alttestamentlichen Kritik an der Idolatrie. In E. Bons (Ed.), *Der eine Gott und die fremden Kulte. Exklusive und inklusive Tendenzen in den biblischen Gottesvorstellungen (Biblich-theologische Studien, 102)* (pp. 1–28). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.
- Borgolte, M. (2000). “Europa ein christliches Land”. Religion als Weltstifterin im Mittelalter? *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 48, 1061–1077.
- Borgolte, M. (2005). Wie Europa seine Vielfalt fand. In H. Joas, K. Wiegandt (Eds.), *Die kulturellen Werte Europas* (pp. 117–163). Frankfurt/M.: Fischer 2005.
- Bottici, C., Challand, B. (2013). *Imagining Europe: Myth, Memory, and Identity*. Cambridge: University Press.
- Boudon, J.-O. (2002). Napoléon, l’Europe et les religions. In Ibid, *Napoléon et les cultes: Les religions en Europe à l’aube du XIX^e siècle (1800–1815)* (pp. 62–65). Paris: Fayard.
- Bourget, V. (1999). *L’être en gestation. Réflexions bioéthiques sur l’embryon humain*. Paris: Presses de la Renaissance.
- Brandt, R. (2015). *Die Macht des Vierten. Neue Untersuchungen*. Marburg: Blaues Schloss.
- Brecher, B. (1997). Liberalismus als Idolatrie? In M. J. Rainer, H. G. Janßen (Eds.), *Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie, 2)* (pp. 54–66). Münster: Lit Verlag.
- Breck, J. (1998). *The Sacred Gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics*. Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Brown, W. (2006). *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: University Press.
- Brubaker, R. (2017). Between nationalism and civilizationism: the European populist moment in comparative perspective. *Ethnic and Racial Studies*, 40, 1191–1926.
- Brumlik, M. (2013). *Messianisches Licht und Menschenwürde. Politische Theorie aus Quellen jüdischer Tradition*. Baden-Baden: Oxford.
- Bulliet, R. W. (2004). *The Case for an Islamo-Christian Civilization*. New York: Columbia University Press.
- Bultmann, C. (2004). Gott und die Götter im antiken Juda und im neuzeitlichen Europa. *ZThK*, 101, 1–18.
- Burke, P. (1980/81). Did Europe Exist before 1700? *History of European Ideas*, 1, 21–29.
- Byrne, C. (2011). Freirean Critical Pedagogy’s Challenge to Interfaith Education: What is Interfaith? What is Education? *British Journal of Religious Education*, 33, 47–60.
- Cardini, F. (2000). *Europa und der Islam. Geschichte eines Missverständnisses*. Übersetzt v. R. Seuß (*Europa bauen*). München: C.H. Beck. English edition (2001): *Europe and Islam*. Translated by C. Beamish. Oxford: Blackwell.
- Cardini, F., Ricciardi, L. (2001). *The Chapel of the Magi in Palazzo Medici*. Florence: Mandragora. Deutsch (2004) u.d.T.: *Die Heiligen Drei Könige im Palazzo Medici*. Translated by F. Letsch. Florenz: Mandragora.

- Caspar, P. (1991). La problématique de l'animation de l'embryon. Survol historique et enjeux dogmatiques. *Nouvelle Revue théologique*, 113.
- Castan Pintos, J. (n.d.). *Building Fortress Europe? Schengen and the Cases of Ceuta and Melilla*. Unpublished manuscript retrieved from <https://www.qub.ac.uk/research-centres/CentreforInternationalBordersResearch/Publications/WorkingPapers/CIBRWorkingPapers/Fileupload,174398,en.pdf> (consulted January 14, 2019).
- Cavanaugh, W. (2009). *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: University Press.
- Cesari, J. (2009). The Securitisation of Islam in Europe. *CEPS Challenge Paper*, 15.
- Charta für ein Miteinander von Judentum, Christentum und Islam bei der Konzipierung, Errichtung und Nutzung des neuen Bet- und Lehrhauses ("House of One") auf dem Petriplatz (2011). Berlin.
- Chateaubriand, F.-R. de (1802). *Génie du christianisme, ou beautés de la religion chrétienne*, 5 vols. Paris.
- Chateaubriand, F.-R. de (1844). *Geist des Christentums*. Translated by Hermann Kurtz, 3 vols. Ulm.
- Chateaubriand, F.-R. de (1856). *The Genius of Christianity, or, The Spirit and Beauty of the Christian Religion*. Translation from the French with a preface, biographical notice of author, and critical explanatory notes by C. I. White. Baltimore, Philadelphia, London (repr. 1976).
- Chateaubriand, F.-R. de (1978). *Essai sur les révolutions. Génie du Christianisme. Texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard (Bibliothèque de la Pléiade, 272)*. Paris: Gallimard.
- Cliteur, P. (2001). De pervertering van het klassieke tolerantiebeprip. In M. Ten Hooven (Ed.), *De lege tolerantie: Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland* (pp. 111–121). Amsterdam: Leiden University.
- Cohen, C. B. (2006). Religion, Public Reason, and Embryonic Stem Cell Re-search. In D. E. Guinn (Ed.), *Handbook of Bioethics and Religion* (pp. 129–142). Oxford: University Press.
- Conerman, S. (2012). Art. Islam. In P. Den Boer, H. Duchhardt, G. Kreis, W. Schmale (Eds.), *Mythen und Grundbegriffe des europäischen Selbstverständnisses (Europäische Erinnerungsorte, 1)* (pp. 123–134). München: De Gruyter Oldenbourg.
- Connolly, W. (2005). *Pluralism*. Durham: Duke University Press.
- Connor, P. (2016). Number of Refugees in Europe surge to Record 1.3 Million in 2015. *Pew Research Report*. Washington, D.C. (2 August, 2016).
- Conze, V. (2005). *Das Europa der Deutschen. Ideen von Europa in Deutschland zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920–1970) (Studien zur Zeitgeschichte, 69)*. München: De Gruyter Oldenbourg.
- Cooper, L. (2013). The Assimilation of Tikkun Olam. *Jewish Political Studies Review*, 25, 10–42.

- Council of Europe (2006). *Religious Diversity and Intercultural Education: A Reference Book for Schools*. Strassbourg.
- Council of Europe (2008). *White Paper on Intercultural Dialogue – Living Together As Equals in Dignity*. Strasbourg.
- Daniel, N. (1960). *Islam and the West. The Making of an Image*. Edinburgh: University Publications.
- Davison, J., Franz, D. (2006). Religious Pluralism and Civil Society. In St. Prothero (Ed.), *A Nation of Religions: The Politics of Pluralism in Multireligious America* (pp. 256–273). Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- De Genova, N. (Ed.) (2017). *The Borders of 'Europe': Autonomy of Migration, Tactics of Bordering*. Durham: Duke University Press.
- Delgado, M. (1995). Art. Götzendienst in der Missionsgeschichte. In *LThK* 4.
- Detering, N. (2017). *Krise und Kontinent. Die Entstehung der deutschen Europa-Literatur in der Frühen Neuzeit*. Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau.
- Detering, N., Marsico, C., Walsler-Bürgler, I. (Eds.) (2020). *Contesting Europe. Comparative Perspectives on Early Modern Discourses on Europe (1400–1800) (Intersections, 67)*. Leiden: Brill.
- Dixon, L. S. (1987). Portraits and Politics in Two Triptychs by Rogier van der Weyden. *Gazette des Beaux-Arts*, 109, 181–190.
- Donum Vitae (1987). Retrieved from http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html (consulted 27 February, 2018).
- Dorff, E. N. (2005). *The Way Into Tikkun Olam (Repairing the World)*. Woodstock, VT: LongHill Partners Incorporated.
- Doubleday, S. R., Coleman, D. (Eds.) (2008). *In the Light of Medieval Spain. Islam, the West, and the Relevance of the Past. Foreword by Giles Tremlett (The New Middle Ages)*. New York: Palgrave Macmillan US.
- Drechsel, B., Jaeger, F., König, H., Lang, A., Leggewie, C., Schmidt, J., Siepmann, A., Siepmann, M. (Eds.) (2010). *Bilder von Europa: Innen- und Außenansichten von der Antike bis zur Gegenwart*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Driessen, H. (1998). The 'new immigration' and the transformation of the European-African frontier. In T. M. Wilson and H. Donnan (Eds.), *Border Identities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dupront, A. (1958). *Europe et chrétienté dans la seconde moitié du XVII^e siècle (Les Cours de Sorbonne. Histoire moderne et contemporaine)*. Paris: Centre de Documentation Universitaire.
- Ederberg, N. (2016). *Tikkun Olam. Gott schaut in unser Herz. Jüdisches Handeln zwischen Tradition und Zeitgeist*. Retrieved from <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/26595>.

- Eglise catholique (2016). *Loi Claey's-Leonetti: Oui à la culture palliative*. Retrieved from <http://www.eglise.catholique.fr/conference-des-veques-de-france/textes-et-declarations/415300-loi-claey's-leonetti-oui-a-la-culture-palliative/> (consulted 21 February, 2018).
- Eich, T. (2005). *Islam und Bioethik. Eine kritische Analyse der modernen Diskussion im islamischen Recht*. Wiesbaden: Reichert.
- Eich, T., Hoffmann, T. S. (Eds.) (2006). *Kulturübergreifende Bioethik: Zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive*. München: Alber.
- Elbogen, I. (1995). *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (1931)*. Frankfurt a. M.: Olms Georg AG.
- Elvert, J. & Nielsen-Sikora, J. (Eds.) (2009). *Leitbild Europa?: Europabilder und ihre Wirkungen in der Neuzeit (Historische Mitteilungen – Beihefte, 74)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Esack, F. (1997). *Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications.
- Esack, F. (2003). In search of progressive islam beyond 9/11. In O. Safi (Ed.), *Progressive Muslims. On justice, Gender, and Pluralism* (pp. 78–97). Oxford: Oneworld Publications.
- Fanjul, S. (2000). *Al-Andalus contra España: La forja del mito (Siglo XXI de España General, 790)*. Madrid: Siglo XXI de España.
- Faur, J. (1978). The Biblical Idea of Idolatry. *The Jewish Quarterly Review*, 69:1, 1–15.
- Fechner, F. (2006). Die Seeschlacht von Lepanto. In F. Brendle, A. Schindling (Eds.), *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa. Begriff, Wahrnehmung, Wirkmächtigkeit* (pp. 53–58). Münster: Aschendorff.
- Feilchenfeldt, K. (1984). Eichendorffs Freundschaft mit Benjamin Mendelssohn und Philipp Veit. Aus teilweise unveröffentlichten Quellen. *Aurora*, 44, 79–99.
- Feldman, L. H. (1993). *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton, Princeton University Press.
- Fetke, L. (2009). *A Suitable Enemy: Racism, Migration, and Islamophobia in Europe*. London: Pluto Press.
- Fine, L. (1989). Tikkun: A Lurianic Motif in Contemporary Jewish Thought. In J. Neuser, E. S. Frerichs, N. M. Sarna (Eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism. Essays in Honor of Marvin Fox*, 4. Atlanta: Scholars Press.
- First, M. (2011). *Aleinu: Obligation to Fix the World of the Text?* Retrieved from <http://www.hakirah.org/vol%2011%20first.pdf>.
- Fisher, A. (2011). *Catholic Bioethics for a New Millennium*. New York: Cambridge University Press.
- Flessa, N. (2015). Das Ende von Palmyra. In *Zeit Online* (19.2015). Retrieved from www.zeit.de/kultur/kunst/2015-09/palmyra-weltkulturerbe-islamischer-staat (consulted 28 January, 2019).

- Foerster, R. H. (1967). *Europa. Geschichte einer politischen Idee*. Mit einer Bibliographie von 182 Einigungsplänen aus den Jahren 1306–1945. München: Nymphenburger.
- Foody, K. (2016). Pedagogical Projects: Teaching Liberal Religion After 9/11. *The Muslim World*, 106, 719–739.
- Frevel, C. (2007). Einer für alle? Leistung und Schwächen des Biblischen Monotheismus. Eine Auseinandersetzung mit Jan Assmann am Beispiel des Jeremiabuches. In R. Althaus, H. J. F. Reinhardt, K. Lüdicke, M. Pulte (Eds.), *Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. FS H. Reinhardt* (pp. 503–524). Essen: Beltz Verlag.
- Fuchs, F. (Ed.) (2005). *Osmanische Expansion und europäischer Humanismus (Pirckheimer-Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung, 20)*. Wiesbaden: Philipp Harrassowitz
- Furedi, F. (2018). *Populism and the European Culture Wars. The Conflict of Values between Hungary and the EU*. London/New York: Routledge.
- Furstenberg, Y. (2010). The Rabbinic View of Idolatry and the Roman Political Conception of Divinity. *The Journal of Religion*, 90, 335–366.
- Gallwitz, K. (Ed.). *Die Nazarener. Katalog zur Ausstellung der Städtischen Galerie im Städelschen Kunstinstitut Frankfurt am Main 28. April bis 28. August 1977*. Frankfurt/M.: Städtische Galerie im Städel.
- García-Sanjuán, A. (2016). Rejecting al-Andalus, Exalting the Reconquista. Historical memory in contemporary Spain. *Journal of Medieval Iberian Studies*, 10, 127–145.
- GEP (2011). *Kirchenvertreter kritisieren PID-Beschluss*. Retrieved from <http://www.evangelisch.de/inhalte/105503/07-07-2011/kirchenvertreter-kritisieren-pid-beschluss>.
- Gereboff, J. (1982). Jewish Bioethics: Redefining The Field. *Religious Studies Review*, 8:4, 16–324.
- Gesundheitsindustrie BW (2011). *Europäischer Gerichtshof verbietet Patent auf embryonale Stammzellen*. Retrieved from <https://www.gesundheitsindustrie-bw.de/de/fachbeitrag/pm/europaeischer-gerichtshof-verbietet-patent-auf-embryonale-stammzellen/> (consulted 21 February, 2018).
- Ghaffar, Z. (2018). *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie. Zur Kriterienfrage in der Leben-Muhammad-Forschung (Beiträge zur Komparativen Theologie, 31)*. Paderborn: Brill.
- Gibney, M. (2004). *The Ethics and Politics of Asylum: Liberal Democracy and the Response to Refugees*. New York: Cambridge University.
- Gillespie, M. A. (2008). *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gold, D. (2014). Tikkun Olam, Israel and a Just World Order. *Jewish Political Studies Review*, 25:3–4, 7–9. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/43150876>.
- Goldberg, S. A. (2008). Common Law and Jewish Law. The Diasporic Principle of *dina de-malkhuta dina*. *Behemoth*, 1:2, 39–53. Retrieved from <https://doi.org/10.1524/behe.2008.0014>.

- Göle, N. (2015). *Islam and Secularity: The Future of Europe's Public Sphere*. Duke University Press.
- Gollwitzer, H. (1951). *Europabild und Europagedanke. Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*. München: Beck.
- Gordon, H. L. (1931). The Basilica and the Stoa in Early Rabbinical Literature: A Study in Near Eastern Architecture. *The Art Bulletin* 13:3, 352–375.
- Gosewinkel, D. (Ed.) (2015). *Anti-liberal Europe. A Neglected Story of Europeanization (New German Historical Perspectives, 6)*. New York: Berghahn Books.
- Greble, E. (2021). *Muslims and the Making of Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Green, T. (2015). *The Fear of Muslims: An Introduction to the Problem of Islamophobia in the West*. Minneapolis: Fortress Press.
- Griffel, F. (2007). Al-Ghazālī's Incoherence of the Philosophers. In K. el-Rouayheb, S. Schmidtke (Eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (pp. 191–209). Oxford: University Press.
- Guthmüller, B., Kühlmann, W. (Eds.) (2000). *Europa und die Türken in der Renaissance (Frühe Neuzeit, 54)*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Habermas, J. (2001). *Peace Prize of the German Book Trade 2001. Acceptance Speech*. Retrieved from <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001AcceptanceSpeechJuergenHabermas.pdf> (consulted 28 February, 2018).
- Habermas, J. (2001). *Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*. Retrieved from <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/alle-preistraeger-seit-1950/2000-2009/juergen-habermas>.
- Habermas, J. (2005). Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In *ibid.* (Ed.), *Zwischen Naturalismus und Religion* (pp. 216–257). Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2009). Religion in der Öffentlichkeit: Kognitive Voraussetzungen für den 'öffentlichen Vernunftgebrauch' religiöser und säkularer Bürger. In *ibid.* (Ed.), *Politische Theorie (Philosophische Texte, 4)* (pp. 259–297). Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2012). 'Das Politische' – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie. In E. Mendieta, J. VanAntwerpen (2012). *Religion und Öffentlichkeit* (pp. 28–52). Berlin: Suhrkamp.
- Hadler, S. (2014). Zugehörigkeit durch Abgrenzung: Der Türke als der Andere Europas. In G. Feindt, F. Krawatzek, D. Mehler et al. (Eds.), *Europäische Erinnerung als verflochtene Erinnerung. Vielstimmige und vielschichtige Vergangenheitsdeutungen jenseits der Nation (Formen der Erinnerung, 55)* (pp. 93–120). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Halbertal, M. (1998). Coexisting with the enemy: Jews and pagans in the Mishnah. In G. N. Stanton, G. G. Stroumsa (Eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* (pp. 159–172). Cambridge: Cambridge University Press.

- Halbertal, M. (2000). 'Ones Possessed of Religion': Religious Tolerance in the Teaching of the Me'iri. *The Edah Journal* 1:7.
- Halbertal, M., Margalit, A. (1992). *Idolatry*. Translated by N. Goldblum. Cambridge/Mass.-London: Harvard University Press.
- Hanß, S. (2017). *Lepanto als Ereignis. Dezentrierende Geschichte(n) der Seeschlacht von Lepanto (1571)*. Göttingen: V&R unipress.
- Hay, D. (1968). *Europe. The Emergence of an Idea*. Edinburgh.
- Hellemans, S. (2015). Secularisatie: Theorieën, kritieken, beoordeling. In W. Weyns (Ed.), *Gedoofde kaarsen en uitslaande vlammen: de secularisatiethese onder de loep*. Polis: Pelckmans uitgevers.
- Helmrath, J. (2010). Christliches Europa. In S. Kadelbach (Ed.), *Europa als kulturelle Idee. Symposium für Claudio Magris (Schriften zur europäischen Integration und internationalen Wirtschaftsordnung, 19)* (pp. 47–70). Baden-Baden: Nomos.
- Hertel, P. (2012). *Der erinnerte Halbmond. Islam und Nationalismus auf der Iberischen Halbinsel im 19. und 20. Jahrhundert (Ordnungssysteme. Studien zur Ideengeschichte der Neuzeit, 40)*. München: De Gruyter Oldenbourg.
- Hick, J. (1989). *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. Yale: Palgrave Macmillan.
- Höhne, F. (2015). *Öffentliche Theologie, Begriffsgeschichte und Grundfragen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Holeschofsky, J. (2016). Der 'Erbfeind' in der Historiographie des 19. und 20. Jahrhunderts. In K. Sperl, M. Scheutz, A. Strohmexer (Eds.), *Die Schlacht von Mogersdorf/St. Gotthard und der Friede von Eisenburg/Vasvár 1664. Rahmenbedingungen, Akteure, Auswirkungen und Rezeption eines europäischen Ereignisses (Burgenländische Forschungen, 108)* (pp. 383–390). Eisenstadt: Amt der Burgenländischen Landesregierung.
- Horswell, M. (2018). *The Rise and Fall of British Crusader Medievalism, c.1825–1945*. London: Taylor & Francis.
- Hübinger, P. E. (1990). Abendland, Christenheit, Europa. Eine Klärung der Begriffe in geschichtlicher Sicht. In Idem. (Ed.), *Ausgewählte Aufsätze und Vorträge Beiträge zur Geschichte Europas und der Rheinlande in Mittelalter und Neuzeit (Bonner historische Forschungen)* (pp. 1–20). Siegburg: Schmitt.
- Hume, D. (1957). *The natural history of religion*, Stanford: University Press.
- Hüttenhoff, M. (Ed.) (2014). *Christliches Europa? Studien zu einem umstrittenen Konzept*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Jackson, R. (2009). Is Diversity Changing Religious Education? Religion, Diversity, Education in Today's Europe. In Ger Skeie (Ed.), *Religious Diversity and Education: Nordic Perspectives* (pp. 11–29). Munster: Waxmann.
- Jackson, R., Miedema, S., Weisse, W., Willaime, J.-P. (Eds.) (2007). *Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates*. Münster: Waxmann.

- Jackson, S. A. (2002). *On the boundaries of theological tolerance in Islam: Abū Ḥāmid al-Ghāzalī's Faṣṣal al-Tafrīqa bayna al-Islām wa al-Zandaqa* (Studies in Islamic Philosophy, 1). Oxford: University Press.
- Jennings, W. J. (2010). *The Christian Imagination. Theology and the Origins of Race*. New Haven: Yale University Press.
- Joas, H. (2016). *Kirche als Moralagentur?* München: Kösel.
- Joas, H. (2019). *Die Macht des Heiligen: eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp.
- Johach, E. (2011). Metaphernzirkulation. Methodologische Überlegungen zwischen Metapherologie und Wissenschaftsgeschichte. In M. Kroß, R. Zill (Eds.), *Metapherngeschichten. Perspektiven einer Theorie der Unbegrifflichkeit*. Berlin: Parerga-Verlag.
- Jones, D. A. (2004). *The Soul of the Embryo: An Inquiry into the Status of the Human Embryo in the Christian Tradition*. London: Continuum.
- Jonker, G. (2009). Europäische Erzählmuster über den Islam. Wie alte Feindbilder in Geschichtsschulbüchern die Generationen überdauern. In T. G. Schneiders (Ed.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen* (pp. 71–83). Wiesbaden: Vs Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kasperowski, I. (1994). *Mittelalterrezeption im Werk des Novalis (=Hermaea. Germanistische Forschungen, N.F. 74)* (pp. 41–132). Tübingen: Niemeyer.
- Katongole, E. (2000). *Beyond Universal Reason: The Relation Between Religion and Ethics in the Work of Stanley Hauerwas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Katz, J. (1961). *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*. New York: Schocken Books.
- Kehrer, H. (1908–09). *Die Heiligen Drei Könige in Literatur und Kunst*. ND Hildesheim: G. Olms Verlag 1976.
- Kermani, N. (2005). *Du sollst*. Zürich: Ammann Verlag.
- Kermani, N. (2015). Dankesrede: Über die Grenzen – Jacques Mourad und die Liebe in Syrien. In Börsenverein des deutschen Buchhandels (Ed.), *Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2015. Navid Kermani. Ansprachen aus Anlass der Verleihung* (pp. 49–71). Frankfurt a.M. 2015.
- King, Martin Luther (1964). *Freiheit*. Kassel: Oncken Verlag.
- Klapheck, E. (2015). Das religiös-säkulare Spannungsfeld des Judentums. In *ibid.* (Ed.), *Säkulares Judentum aus religiöser Quelle* (pp. 28ff.). Berlin: Hentrich & Hentrich.
- Klapheck, E., Probst, S. M., Kučera, T., Wolf, A. D., Latasch, L., Schmidt, K. (2016). *Jüdische Positionen zur Sterbehilfe (Injanim/Kernfragen)* (1st ed.). Berlin: Hentrich und Hentrich.
- Kleingeld, P. (2008). Romantic Cosmopolitanism. Novalis's ›Christianity or Europe‹. *Journal of the History of Philosophy* 46, 269–284.

- Knauth, T. (2011). *Tolerance – a Key Concept for Dealing with Cultural and Religious Diversity Education*. Retrieved from <https://theewc.org/content/uploads/2020/02/EWC-Statement-Series-2011.pdf>.
- Köstlbauer, J. (2004). Europa und die Osmanen. Der identitätsstiftende 'Andere'. In W. Schmale (Ed.), *Studien zur europäischen Identität im 17. Jahrhundert (Herausforderungen, 15)* (pp. 45–72). Bochum: Winkler.
- Kramer, S. J., Stein, H., Klapheck, E. (2016). *Bürgerschaftliches politisches Engagement als jüdische Praxis (Machloket/Streitschriften, 2)* (1st ed.). Berlin: Hentrich und Hentrich Verlag.
- Krasner, J. (2014). *The Place of Tikkun Olam in American Jewish Life. Sonderausgabe des Jerusalem Center for Public Affairs*.
- Kuehn Malvezzi Architekten (2014). *Baubeschreibung House of One, Vorentwurfsplanung Bet- und Lehrhaus Petriplatz*. Berlin.
- Laborde, C. (2017). *Liberalism's Religion*. Harvard University Press.
- Ladeur, K.-H. (2011). Die Herausforderung des Verfassungsstaates durch den religiösen Fundamentalismus. In A. Bettenworth et al. (Eds.), *Herausforderung Islam. Autorität, Religion und Konflikt in Europa* (pp. 17–41). Paderborn et al.: Schöningh.
- Larson, M., Shady, S. (2012). Confronting the Complexities of Christian Privilege Through Interfaith Dialogue. *Journal of College and Character*, 13, 2–8.
- Latour, B. (2011). *Jubilieren. Über religiöse Rede*. Berlin: Suhrkamp.
- Lavi, S. (2010). The Paradox of Jewish Bioethics in Israel: The Case of Reproductive Technologies. In F. Voigt (Ed.), *Religion in bioethischen Diskursen* (pp. 81–102). New York: de Gruyter.
- Le Monde (2015). *L'interdit de tuer doit être preserve*. Retrieved from http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/03/09/nous-hauts-dignitaires-religieux-demandons-a-ce-que-soit-preserve-l-interdit-de-tuer_4589691_3232.html (consulted 21 February, 2018).
- Leirvik, O. (2014). *Interreligious Dialogue and Secularity. Interreligious Studies: A Relational Approach to Religious Activism and the Study of Religion*. London: Bloomsbury Academic.
- Lentz, T. (2002–2010). *Nouvelle Histoire du Premier Empire*, 4 vols, Paris.
- Lentz, T. (2013). La politique européenne de Napoléon. In E. Robbe, F. Lagrange (Eds.), *Napoléon et l'Europe. [Katalog der Ausstellung] Musée de l'Armée, Paris, 27 mars au 14 juillet 2013* (pp. 30–33). Paris.
- Lessing, G. E. (1997). *Nathan der Weise*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Lichtenstein, M. (2005). *Jewish Political Theory, Hilkhoh Melakhim. Legitimacy of a Non-Religious Government*. Yeshivat Har Etzion. Retrieved from <http://www.vbm-torah.org>.
- Lind, M. (1980). *Yahweh is a Warrior*. Scottsdale: Herald Press.

- Lind, M. (2015[1990]). *Monotheism, Power, and Justice: Collected Old Testament Essays*. Eugene: Wipf and Stock.
- Lipman, E. J. (1986). Mipne Tikkun Ha'olam in the Talmud: A Preliminary Exploration. In J. A. Edelheit (Ed.), *The Life of Covenant: The Challenge of Contemporary Judaism*. Chicago: Spertus College Of Judaica Press.
- Locke, J. (2007). *A Letter Concerning Toleration*. Minneapolis: Fq Classics.
- Lorberbaum, Y. (2015). In *God's Image: Myth, Theology, and Law in Classical Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacCulloch, D. (2004). *The Reformation: A History*. New York: Penguin Group.
- Mackler, A. L. (2001). Is There a Unique Jewish Bioethics of Human Reproduction? *Annual of the Society of Christian Ethics*, 21, 319–323.
- Mähl, H.-J. (1992/1993). Utopie und Geschichte in Novalis' Rede 'Die Christenheit oder Europa'. *Aurora*, 52, 1–16.
- Majid, A. (2009). *We Are All Moors: Ending Centuries of Crusades Against Muslims and Other Minorities*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Manemann, J. u.a. (2012). *Prophetischer Pragmatismus. Eine Einführung in das Denken von Cornel West*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Mariner, R. (1995). The Jewish Homosexual and the Halakhic Tradition. A Suitable Case for Treatment. In J. Magonet (Ed.), *Jewish Explorations of Sexuality*. Oxford: Berg-hahn Books.
- Marion, J. L. (1991). *God Without Being* (pp. 139–144). Translated by Th. A. Carlson. Chicago: University of Chicago Press.
- Marion, J. L. (2001). *The Idol and Distance: Five Studies* (pp. 179–183). Translated by Th. A. Carlson. New York: Fordham University Press
- Massad, J. A. (2015). *Islam in Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Matuschek, S. (2021). *Der gedichtete Himmel. Geschichte der Romantik*. München: C.H. Beck.
- Mavelli, L., Wilson, E. K. (Eds.) (2016). *The Refugee Crisis and Religion: Secularism, Security and Hospitality in Question*. London: Rowman & Littlefield.
- McIntosh, P. (1989). *White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack*. Retrieved from https://nationalseedproject.org/images/documents/Knapsack_plus_Notes-Peggy_McIntosh.pdf.
- Meilaender, G. (2013). *Bioethics: A Primer for Christians* (3rd ed.). Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans.
- Meilaender, G. (2000). Testimony. In United States. National Bioethics Advisory Commission & United States. National Bioethics Advisory Commission (Ed.), *Ethical Issues in Human Stem Cell Research: Report and recommendations* (3rd ed.). Rockville Md.: National Bioethics Advisory Commission.
- Meir, E. (2016). *Interreligiöse Theologie. Eine Sichtweise aus der jüdischen Dialogphilosophie*. Edited by E. Morlok. Berlin-Boston-Jerusalem: De Gruyter Oldenbourg.

- Mendelssohn (1983). *Jerusalem: Or on Religious Power and Judaism*. Translated by A. Arkush. Hanover: University Press of New England.
- Mendieta, E., VanAntwerpen, J. (2012). *Religion und Öffentlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Metz, J. B. (1992). *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* (5th ed.). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Meuthen, E. (1983). Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen. *Historische Zeitschrift*, 237, 1–35.
- Middleton, J. R. (2005). *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Mieth, D. (2002). *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnologie*. Freiburg: Herder.
- Milot, M. (2008). The Religious Dimension of Intercultural Education. In Council of Europe, *White Paper on Intercultural Dialogue – Living Together As Equals in Dignity*. Strasbourg.
- Mite Colceriu, D. (2013). *Le Paradigme chrétien autour de 1800. L'exemple de Chateaubriand et des romantiques allemands*. Brüssel et al.: Peter Lang Ltd. International Academic Publishers.
- Mohagheghi, M., Stosch, K. v. (Eds.) (2014). *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum (Beiträge zur Komparativen Theologie, 10)*. Paderborn et al.: Ferdinand Schöningh.
- Moser, W. (2006). Novalis' Europa. In D. Weidner (Ed.), *Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtliche Perspektiven (Trajekte)* (pp. 217–234). München: V&R Unipress.
- Moyaert, M. (2014). *In Response to the Religious Other: Ricoeur and the Fragility of Religious Identities*. Lanham: Lexington Books.
- Müller, K. (1996). Die noachidische Tora. Ringen um ein Weltethos. *Freiburger Rundbrief*, 3:4.
- Murray, D. (2017). *The Strange Death of Europe: Immigration, Identity, Islam*. London: Bloomsbury.
- Nelson, E. (2010). *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Noble, T., Marion, J. L. (2008). Idols and liberation theology. In R. J. Wagner, A. K. Grieb, C. K. Rowe (Eds.), *The Word leaps the gap. Essays on Scripture and theology*. FS R. Hays (pp. 132–155). Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Co.
- Nonn, U. (1990). Die Schlacht bei Poitiers 732. Probleme historischer Urteilsbildung. In R. Schieffer (Ed.), *Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum. Referate beim Wissenschaftlichen Colloquium zum 75. Geburtstag von Eugen Ewig am 28. Mai 1988 (Beihefte der Francia, 22)* (pp. 37–56). Sigmaringen: Thorbecke.
- Nordmann, Y. (1999). *Zwischen Leben und Tod. Aspekte der jüdischen Medizinethik*. Bern et al.: Peter Lang.

- Novak, D. (1992). *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification*. Oxford: University Press.
- Novalis (1826). Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment. (Geschrieben im Jahre 1799). In Novalis, *Schriften* (pp. 187–208). Edited by V. W. Tieck und F. Schlegel (4th ed.). Berlin: Kohlhammer.
- Novalis (1844). *Christianity, or, Europe (Catholic Series)*. Translated by J. Dalton. London.
- Novalis (1937). *Christianity or Europe and the Disciples at Sais. A Translation with critical introduction by M. J. Neeb*. Austin.
- Novalis (1960). *Hymns to the Night, and Other Selected Writings*. Translated by C. E. Pasage. Indianapolis/ New York.
- Novalis (1993). Christendom, or Europe. In K.-P. Hinze, L. M. Trawick (Eds.), *An Anthology of German Literature of the Romantic Era and Age of Goethe*. San Francisco.
- Novalis (1996). Christianity or Europe. A Fragment. In F. C. Beiser (Ed.), *The Early Political Writings of the German Romantics (Cambridge Texts in the History of Political Thought)*. Cambridge.
- Noyes, J. (2013). *The Politics of Iconoclasm: Religion, Violence and the Culture of Image-Breaking in Christianity and Islam*. London: I.B. Tauris.
- Noyes, J. (2016). *The politics of iconoclasm. Religion, violence and the culture of image-breaking in Christianity and Islam*. London, New York: Library of Modern Religion.
- OSCE (2007). *Toledo Guiding Principles*. Warschau: OSCE.
- Oschema, K. (2013). *Bilder von Europa im Mittelalter (Mittelalter-Forschungen, 43)*. Ostfildern: Thorbecke.
- Pagden, A. (1990). *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513–1830*. New Haven: Yale University Press.
- Pagden, A. (1995). *Lords of All the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France 1500–1800*. New Haven: Yale University Press.
- Passavant, J. D. (1836). Philipp Veit's Carton. *Frankfurter Ober-Postamts-Zeitung* 131 vom 11. Mai 1836.
- Paul, J. (1986). *Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs*. München: Piper Verlag.
- Perkins, M. A. (2004). *Christendom and European Identity. The Legacy of a Grand Narrative since 1789 (Religion and Society, 40)*. Berlin/ New York: De Gruyter.
- Perry, J. (2011). *The Pretenses of Loyalty: Locke, Liberal Theory, and American Political Theology*. New York: Oxford University Press.
- Petiteau, N., Olivier, J., Caucanas, S. C. (2012). *Les europeens dans les guerres napoleoniennes (les)*. Toulouse: Privat.
- Petritsch, E. (2012). Art. Die Schlacht am Kahlenberg 1683. In P. D. Boer, H. Duchhardt, G. Kreis, W. Schmale (Eds.). *Das Haus Europa (Europäische Erinnerungsorte)* (pp. 413–420). München: De Gruyter Oldenbourg.

- Pilz, D. (2016). *The House of One*. Berlin.
- Pinos, J. C. (n.d.). *Building Fortress Europe? Schengen and the Cases of Ceuta and Melilla*. Unpublished manuscript. Retrieved from <https://www.qub.ac.uk/research-centres/CentreforInternationalBordersResearch/Publications/WorkingPapers/CIBRWorkingPapers/Filetoupload,174398,en.pdf> (consulted January 14, 2019).
- Plessen, M.-L. (Ed.) (2003). *Idee Europa. Entwürfe zum 'Ewigen Frieden'. Ordnungen und Utopien für die Gestaltung Europas von der pax romana zur Europäischen Union*. Berlin: DHM.
- Pohl, M. (2020). *Europa in der Tradition Habsburgs? Die Rezeption Kaiser Karls V. im Umfeld der Abendländischen Bewegung und der Paneuropa Union (Chemnitzer Europastudien, 23)*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Pöpping, D. (2002). *Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900–1945*. Berlin: Metropol.
- Pouderon, B. (2007). L'interdiction de l'avortement dans les premiers siècles de l'Église. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 87:1, 55–73.
- Pouderon, B., Boudon-Millot, V. (2005). *Les pères de l'Église face à la science médicale de leur temps: [actes du 3e Colloque d'études patristiques, Paris 9–11 septembre 2004] (Théologie historique 117)*. Paris: Beauchesne.
- Radhakrishnan, S. (1961). *Weltanschauung der Hindu*. Baden-Baden: Holle.
- Rahman, F. (1980). *Major Themes of the Qur'ān*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
- Rakover, N. (1998). *Law and the Noahide Laws. Law as a Universal Value*. Jerusalem: Library of Jewish Law.
- Ralston, J. (2020). *Law and the Rule of God: A Christian Engagement with Sharī'a*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pew Report (2018). Retrieved from <https://www.pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/>
- Reisin, S. (2017). *Seminar zum Pluralismus im Judentum*. Retrieved from http://zwst.info/2_2017/2-juden-3-meinungen.html
- Renger, A.-B., Ifler, R. A. (Eds.) (2009). *Europa – Stier und Sternenkranz. Von der Union mit Zeus zum Staatenverbund (Gründungsmythen Europas in Literatur, Musik und Kunst, 1)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Renton, J., Gidley, B. (Eds.) (2017). *Antisemitism and Islamophobia in Europe. A Shared Story?* London: Palgrave Macmillan.
- Ricoeur, P. (1996). The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerance. *Diogenes*, 44, 189–201.
- Ricoeur, P., Taylor, G. H. (1986). *Lectures on Ideology and Utopia*. Edited by G. Taylor. New York: Columbia University Press.
- Riitaoja, A.-L., Poulter, S., Kuusisto, A. (2011). Worldviews and Multicultural Education in the Finnish Context – A Critical Philosophical Approach to Theory and Practices. *Finnish Journal of Ethnicity and Migration*, 5, 87–95.

- Riitaoja, A.-L., Poulter, S., Kuusisto, A. (2016). Thinking multicultural education 'otherwise' – From a secularist construction towards a plurality of epistemologies and worldviews. *Globalisation, societies and education*, 14, 1, 68–86.
- Riley-Smith, J. (2008). *The Crusades, Christianity, and Islam (The Bampton Lectures in America)*. New York: Columbia University Press.
- Roller, S. (2004). Der Dreikönigsaltar in St. Lorenz und Hans Pleydenwurff. In *St. Lorenz. Hundert Jahre Verein zur Erhaltung 1903–2003. Sammelband der Referate des Kolloquiums aus Anlaß des Vereinsjubiläums am 29. / 30. März 2003* (pp. 35–44). Nürnberg.
- Roller, S. (Ed.) (2016). *Heilige Nacht. Die Weihnachtsgeschichte und ihre Bilderwelt. [Katalog der Ausstellung] Liebieghaus Skulpturensammlung, Frankfurt am Main, 12. Oktober 2016 bis 29. Januar 2017*. München.
- Rollins, P. (2012). *The Idolatry of God: Breaking Our Addiction to Certainty and Satisfaction*. New York: Howard Books.
- Rose, M. (2015). Religion und politische Ordnung. Schleiermacher und Novalis zur Programmatik eines krisenhaften Verhältnisses. In W. Pauly, K. Ries (Eds.), *Staat, Nation und Europa in der politischen Romantik (Staatsverständnisse, 83)* (pp. 241–266). Baden-Baden: Nomos.
- Rosen-Zvi, I. (2012). *The Mishnaic Sotah Ritual: Temple, Gender and Midrash*. Leiden: Brill.
- Rosen-Zvi, I. (2014). Rereading *herem*: Destruction of Idolatry in Tannaitic Literature. In K. Berthelot, J. E. David, M. Hirshman (Eds.), *The Gift of the Land and the Fate of the Canaanites in Jewish Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Rudolph, H. (2012). Lepanto. Die Ordnung der Schlacht und die Ordnung der Erinnerung. In H. Carl, U. Planert (Eds.), *Militärische Erinnerungskulturen vom 14. bis zum 19. Jahrhundert: Träger – Medien – Deutungskonkurrenzen (Herrschaft und soziale Systeme in der Frühen Neuzeit, 15)* (pp. 102–127). Göttingen: V&R Unipress.
- Ruster, T. (1996). Christliche Religion zwischen Gottesdienst und Götzendienst. *rhs*, 39, 54–62.
- Sacks, J. (2014). Tikkun Olam. *Jewish Political Studies Review*, 25: 3–4.
- Safi, O. (2009). *Memories of Muhammad. Why the prophet matters*. New York: Harper One.
- Sändig, B. (1999). Was kann Religion? Chateaubriands Genie du christianisme and Novalis Christenheit oder Europa. *Romanische Forschungen*, 111, 336–354.
- Schäfer, H. W. (2008). *Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne*. Frankfurt am Main et al.: Verlag d. Weltreligionen im Insel-Verlag.
- Schanze, H. (1979). "Es waren schöne glänzende Zeiten ..." Zur Genese des 'romantischen' Mittelalter-Bildes. In R. Schützeichel (Ed.), *Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters* (pp. 760–771). Bonn: Max Niemeyer.

- Schildt, A. (1999). *Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre (Ordnungssysteme. Studien zur Ideengeschichte der Neuzeit, 4)*. München: R. Oldenbourg.
- Schindling, A. (2009). Türkenkriege und 'konfessionelle Bürgerkriege'. Erfahrungen mit 'Religionskriegen' in der Frühen Neuzeit. In A. Holzem (Ed.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte, 50)* (pp. 695–624). Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Schlosser, L. (2003). Christian Privilege: Breaking a Sacred Taboo. *Journal of Multicultural Counseling and Development, 31*, 44–51.
- Schmale, W. (2001). *Geschichte Europas*. Wien, Köln, Weimar: UTB.
- Schmale, W. (2013/2014). Die Heilige Allianz und die Entstehung des christlichen Imperialismus. *Historische Mitteilungen, 26*, 69–186.
- Schmidt, G. (2016). Deutsche Europautopien. Nation, Kosmopolitismus und Universalismus um 1800. In K. Ries (Ed.): *Europa im Vormärz. Eine transnationale Spurensuche (Schriften der Siebenpfeiffer-Stiftung, 10)* (pp. 47–60). Ostfildern: Thorbecke.
- Schmiedel, U., Ralston, J. (Eds.) (2021). *The Spirit of Populism: Political Theologies in Polarized Times*. Leiden: Brill.
- Schneider, S. (2009). Europa als einheitlich-christlicher Kulturraum. Novalis' Schrift Die Christenheit oder Europa von 1799. In D. Eggel, B. Wehinger (Eds.), *Europavorstellungen des 18. Jahrhunderts. Imagining Europe in the 18th Century (Aufklärung und Moderne, 17)* (pp. 169–186). Saarbrücken: Wehrhahn.
- Schoeps, J. H. (2009). *Das Erbe der Mendelssohns. Biographie einer Familie*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Schreiner, K. (2009). Kriege im Namen Gottes, Jesu und Mariä. Heilige Abwehrkämpfe gegen die Türken im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. In *ibid.* (Ed.), *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 78)* (pp. 151–192). München: R. Oldenbourg.
- Schulin, E. (2002). Universalgeschichte und abendländische Entwürfe. In H. Duchhardt, G. May (Eds.), *Geschichtswissenschaft um 1950 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Universalgeschichte; Beiheft 56)* (pp. 49–64). Mainz: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schulz, G., Mähl, H., Samuel, R., Mahl, H. J. (1960). *Das Philosophische Werk II (Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, 3)* (pp. 507–524). Berlin: Kohlhammer.
- Schulz, M. (2016). Europagedanke und europäischer Frieden zur Zeit des Wiener Kongresses. In K. Ries (Ed.): *Europa im Vormärz. Eine transnationale Spurensuche (Schriften der Siebenpfeiffer-Stiftung, 10)* (pp. 61–70). Ostfildern: Thorbecke.

- Schwartz, R. M. (1997). *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schwartz, S. (2009). *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*. Princeton: Princeton University Press.
- Schwartz, S. (2001). The Rabbi in Aphrodite's bath. Palestinian society and Jewish identity in the High Roman Empire. In S. Goldhill (Ed.), *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire* (pp. 335–361). Cambridge: Cambridge University Press.
- Seidenberg, D. M. (2015). *Kabbalah and Ecology. God's Image in the More-Than-Human World*. New York: Cambridge University Press.
- Seifert, A. (2015). Die Entdeckung Europas durch die deutsche Romantik. Zur Europa-idee bei Novalis und Friedrich Schlegel. In W. Pauly, K. Ries (Eds.), *Staat, Nation und Europa in der politischen Romantik (Staatsverständnisse, 83)* (pp. 267–290). Baden-Baden: Nomos.
- Siberry, E. (2000). *The New Crusaders. Images of the Crusades in the 19th and early 20th Centuries*. Aldershot: Taylor & Francis Ltd.
- Sloterdijk, P. (2007). *Gottes Eifer. Vom Kampf der Monotheismen*. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen.
- Sobrinho, J. (1998). *Christologie der Befreiung, 1*. Mainz: Matthias Grünewald.
- Spahn, M. (1901). *Philipp Veit (Künstler-Monographien, 51)*. Bielefeld: Velhagen & Klasing.
- Steinberg, A. (2003). *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics*. Translated by Fred Rosner. Jerusalem: Feldheim.
- Steinberg, A. (2003). Fetus. In *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics*, Vol II (pp.417–433). Jerusalem/New York: Feldheim.
- Steinwachs, B. (1986). *Epochenbewußtsein und Kunsterfahrung. Studien zur geschichtsphilosophischen Ästhetik an der Wende vom 18. zum 19. Jh. in Frankreich und Deutschland (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste. Reihe C: Ästhetik, Kunst und Literatur in der Geschichte der Neuzeit, 4)* (pp. 124–147). München: Brill.
- Stosch, K. v. (2008). Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts. *ZKTh* 130:4, 401–422.
- Stosch, K. v. (2011). Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit des interreligiösen Dialogs. Untersuchungen im Anschluss an Catherine Cornille. *Ethik und Gesellschaft, 2*.
- Stosch, K. v. (2012). *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie 6)*, Paderborn: Schöningh.
- Stosch, K. v. (2013). Lob der Verschiedenheit: Befruchtende Differenzen zwischen Islam und Christentum. In P. Freese (Ed.), *Paderborner Universitätsreden 129* (pp. 3–38). Paderborn: Universität.
- Stosch, K. v. (2017). *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen* (2nd ed.). Paderborn: Ferdinand Schöningh.

- Stouraiti, A. (2003). Costruendo un luogo della memoria: Lepanto. *Storia di Venezia – Rivista*, 1, 65–88.
- Strasser, P. (2010). Glauben, um zu wissen. Die Rechtfertigung religiöser Wahrheiten. In J. Werbick, M. S. Kalisch, K. v. Stosch (Eds.), *Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum (Beiträge zur Komparativen Theologie; 1)* (pp. 15–29). Paderborn u.a.: Schöningh.
- Stribakos, C. (1996). *Of Feasts Visible and Invisible. The ‘romantic Christianity’ of Chateaubriand and Novalis*. Diss. Harvard University.
- Strømmen, H., Schmiedel, U. (2020). *The Claim to Christianity: Responding to the Far Right*. London: SCM Press.
- Suhr, N. (1991). *Philipp Veit (1793–1877). Leben und Werk eines Nazareners. Monographie und Werkverzeichnis*. Weinheim: De Gruyter.
- Swatos Jr, W. H., Christiano, K. J. (1999). Introduction – Secularisation Theory: The Course of a Concept. *Sociology of Religion*, 60, 209–228.
- Tarabay, A. (2015). *Bioethics at the Crossroad of Religions. Thoughts on the Foundations of Bioethics in Christianity and Islam*. Ballarat: Connor Court Publishing.
- Taylor, Ch. (2018). *A secular age*. Cambridge/Mass.-London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tendler, M. D. (2000). Stem Cell Research and Therapy: A Judeo-Biblical Perspective. In United States. National Bioethics Advisory Commission & United States. National Bioethics Advisory Commission (Ed.), *Ethical Issues in Human Stem Cell Research: Report and recommendations* (3rd ed.). Rockville Md.: National Bioethics Advisory Commission.
- Topcu, C. (2017). *Pluralität und Einheit. Zum siebten Mal findet der Europäische Schabbat statt*. Retrieved from <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/28449>.
- Topolski, A. (2017). Good Jew, Bad Jew ... Good Muslim, Bad Muslim: ‘Managing’ Europe’s Others. *Ethnic and Racial Studies*, 41, 12, 1–18.
- Urbach (1959). The Rabbinic Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts. *Israel Exploration Journal* 9:3, 149–165. And *Israel Exploration Journal* 9:4, 229–245.
- Van den Brink, M., (2007). Equals in Faith–Faith in Equality. In M. Loenen, J. Goldsmith (Eds.), *Religious Pluralism and Human Rights in Europe: Where to Draw the Line?* (pp. 211–218). Antwerpen: Intersentia Publishers.
- Van Driel, B., Darmody M., Kerzil, J. (2016). *Education policies and practices to foster tolerance, respect for diversity and civic responsibility in children and young people in the EU, NESET II report*. Luxembourg: Publications Office of the European Union.
- Viebrock, H. (1994). *Die Geburt des Mythos aus dem Geiste der Rebellion. William Blakes visionäre Dichtung ‘Europe, a prophecy’ (1794) (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main, 32/5)*. Stuttgart: Franz Steiner.

- Voigt, F. (Ed.) (2010). *Religionen in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven*. Berlin, New York: de Gruyter.
- W. Blake (1995). *The Continental Prophecies. America: a prophecy. Europe: a prophecy. The song of Los (Blake's Illuminated Books, 4)*. Edited by D. W. Dörrbecker. London.
- Walzer, M., (1997). *On Toleration*. New Haven, London: University Press.
- Watson, W. E. (1993). The Battle of Tours-Poitiers Revisited. *Providence. Studies in Western Civilization*, 2, 51–68.
- Weiss, D. H. (2012). Direct Divine Sanction, the Prohibition of Bloodshed, and the Individual as Image of God in Classical Rabbinic Literature. *Journal of the Society of Christian Ethics*, 32:2, 23–38.
- Weiss, D. H. (2015). Walter Benjamin and the Antinomianism of Classical Rabbinic Law. *Bamidbar: Journal for Jewish Thought and Philosophy* 4:1, 56–78.
- Weiss, D. H. (2018). The Christianization of Rome and the Edomization of Christianity: *Avodah Zarah* and Political Power. *Jewish Studies Quarterly* 25:4, 394–422.
- Weiss, D. H. (2019). Christians as Levites: Rethinking Early Christian Attitudes toward War and Bloodshed via Origen, Tertullian, and Augustine. *Harvard Theological Review* 112:4, 491–516.
- Weiss, D. H. (2021). “And God Said”: Do biblical commands to conquer land make people more violent, or less? In J. Snyder and D. H. Weiss (Eds.), *Scripture and Violence* (pp. 32–46). London: Routledge.
- Weiss, D. H. (2023). *Modern Jewish Philosophy and the Politics of Divine Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weisse, W. (2016). Religious Pluralization and Secularization in Continental Europe, with Focus on France and Germany. *Society*, 53, 32–40.
- Weller, P. (2016). Balancing within Three Dimensions: Christianity, Secularity and Religious Plurality in Social Policy and Theology. *Studies in Interreligious Dialogue*, 26, 131–146.
- Werbick, J. (2016). *Gott-menschlich. Elementare Christologie*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Willam, M. (2007). *Mensch von Anfang an? Eine historische Studie zum Lebensbeginn im Judentum, Christentum und Islam*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Witte, J. (2007). *The Reformation of Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1995). *Wiener Ausgabe Bd. 4. Bemerkungen zur Philosophie. Bemerkungen zur philosophischen Grammatik*. Edited by Michael Nedo. Wien-New York: Springer.
- Zeillinger, P. (2015). *Zur politischen Bedeutung von Erinnerung. Kulturgeschichte, Monotheismus und die Zukunft der Gesellschaft*. Retrieved from http://www.bundesheer.at/pdf_pool/publikationen/20160825_ethica2015_zeillinger.pdf.
- Zemer, M. (1999). *Jüdisches Religionsgesetz heute. Progressive Halacha*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

- Ziolkowski, T. (1990). *German Romanticism and its Institutions*. Princeton: University Press.
- Ziolkowski, T. (2006). *Vorboten der Moderne. Eine Kulturgeschichte der Frühromantik*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Contributors

Elisa Klapheck

is Professor of Jewish Studies at Paderborn University and rabbi in Frankfurt am Main. Areas of research: Jewish Studies, Political Philosophy. Recent publications include: *MACHLOKET / STREITSCHRIFTEN*, Berlin: Hentrich & Hentrich 2015–; *Dina de-Malchuta Dina*. Oder: Gott braucht den säkularen Rechtsstaat, in R. Althaus and J. Schmidt (ed.), *Staat und Religion. Aspekte einer sensiblen Verhältnisbestimmung*, Freiburg: Herder 2019, pp. 40–64; *Jüdischer Pluralismus in der säkularen Gesellschaft*, in Stefan Müller and Wolfgang Sander (ed.), *Bildung in der postsäkularen Gesellschaft*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2018, pp. 47–60; *Das religiös-säkulare Spannungsfeld des Judentums*, in Elisa Klapheck (ed.), *Säkulares Judentum aus religiöser Quelle*, Berlin: Hentrich & Hentrich 2015, pp. 9–47; *Margarete Susman und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie*, Berlin: Hentrich & Hentrich 2014.

Karsten Lehmkuhler

is Professor of Systematic Theology and Ethics at the Faculty of Protestant Theology at the University of Strasbourg. Areas of Research: Theological Anthropology, Problems of Bioethics, Human Enhancement, Comparative Theology, Theology of Dietrich Bonhoeffer, Ethics of the Word. Recent publications include: *Pour la vie du monde. Vers un ethos social de l'Église orthodoxe. Une réaction protestante*, *Istina*, vol. 65, issue 4 (2020), pp. 433–454; *Les vertus de la vérité*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 99 (2019), pp. 129–146; together with Marc Feix, *Homme perfectible, homme augmenté?*, *Revue d'éthique et de théologie morale*, Paris: Éditions du Cerf 2015; *L'homme doit-il 'soumettre' sa propre nature? Regard théologique sur les 'anthropotechniques'*, in Gaëlle Le Dref, Thomas Droulez and Catherine Allamel-Raffin (ed.), *Les usages du vivant. Être, vivre et penser avec les biotechnologies*, Strasbourg: Néothèque 2011, pp. 157–171.

Marianne Moyaert

is Professor for Systematic Theology and the Study of Religions at KU Leuven. Areas of research: Post-Shoah Christian-Jewish relations; critical theory; ritual studies; ethnography. Recent publications include: *Interfaith Learning in Academic Spaces*, in Julia Ipgrave, Oddbjorn Leirvik, Muna Tatari and Wolfram Weiße (ed.), *Pluralisation of theologies at European universities*, Münster: Waxmann 2020, pp. 35–46; *Interreligious Hermeneutics, Prejudice, and the Problem of Testimonial Injustice*, *Religious Education*, vol 114, issue 5 (2019),

pp. 609–623; *Interreligious Relations and the Negotiation of Ritual Boundaries: Explorations in Interrituality*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2019; *Making Space for the Other. From Religious Ideology to Narrative Hospitality*, in E. O'Donnell Polyakov (ed.), *Antisemitism, Islamophobia, and Interreligious Hermeneutic. Ways of Seeing the Religious Other*, Leiden: Brill 2018, pp. 29–50.

Joshua Ralston

is Reader in Christian-Muslim Relations at the School of Divinity, University of Edinburgh and director and co-funder of the Christian-Muslim Studies Network. Areas of Research: Reformed Theology, Comparative Theology and Theologies of Religious Diversity, Christian theological engagements with Islam and Muslim understanding of Christianity, Arab Christianity and Political Theology (Migration). Recent publications include: *Law and the Rule of God: A Christian Engagement with Shari'a*, Cambridge: Cambridge University Press 2020; *Migration as a Kairos moment for Protestant-Muslim dialogue*, *Concilium*, vol. 56, issue 4 (2020), pp. 368–377; *Political Theology in Arabic*, *Political Theology*, vol. 19, issue 7 (2018), pp. 549–552; together with Susanna Snyder and Agnes M. Brazal, *Church in an Age of Global Migration: A Moving Body*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2016.

Roland Stolte

is a Protestant Theologian and since 2016 Chairman of the Board of Directors of Foundation House of One – House of Prayer and Learning Berlin, responsible for content and concept. Last publication: *Prophetischer Pragmatismus als interreligiöse Aufgabe*, in: *Phänomene und Diskurse des Interreligiösen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021.

Johannes Süßmann

is Full Professor for Early Modern History at the University of Paderborn/Germany. Areas of research are European history, intellectual history, theory of history and history of historiography. Recent publications include *Vom Alten Reich zum Deutschen Bund 1789–1815* (Seminarbuch Geschichte = UTB. 4100). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015; Together with Joachim Jacob (eds.): *Das 18. Jahrhundert. Lexikon zur Antikerezeption in Aufklärung und Klassizismus* (Der Neue Pauly. Supplemente. 13). Stuttgart: J.B. Metzler 2018. English translation: *The Reception of Antiquity in the Age of Enlightenment*. English edition by Christina C. Harker. Translated by Duncan Alexander Smart (Brill's New Pauly. Supplements. 12). Leiden, Boston 2021; *A Kind of Sovereignty? Legitimising Freedom of Contract in the 18th Century*. In: Susan Richter, Thomas

Maissen and Manuela Albertone (eds.): *Languages of Reform in the Eighteenth Century. When Europe Lost Its Fear of Change* (Routledge Research in Early Modern History). New York: Routledge 2020.

Klaus von Stosch

is Schlegel-Professor of Systematic Theology at Bonn University. Areas of research: comparative theology, faith and reason, problem of evil, Christian theology responsive to Islam, esp. Christology, theology of the Trinity. Recent publications include: *Einführung in die Komparative Theologie*, Paderborn: utb 2021; together with Muna Tatari: *Prophetin – Jungfrau – Mutter. Maria im Koran*, Freiburg: Herder 2021 (English translation 2021 with Gingko); together with Francis X. Clooney (ed.), *How to do Comparative Theology*, New York: Fordham University Press 2018.

Daniel H. Weiss

is Polonsky-Coexist Senior Lecturer in Jewish Studies in the Faculty of Divinity at the University of Cambridge. His research and teaching focus on Jewish thought and culture, rabbinic literature, philosophy of religion, and interreligious relations. His publications include: *Paradox and the Prophets: Hermann Cohen and the Indirect Communication of Religion* (New York: Oxford University Press, 2012); *Scripture and Violence* (co-edited with Julia Snyder) (London: Routledge, 2021); *Interpreting Interreligious Relations with Wittgenstein: Philosophy, Theology and Religious Studies* (co-edited with Gorazd Andrejč) (Leiden: Brill, 2019); *Modern Jewish Philosophy and the Politics of Divine Violence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023).

In Europe religion and the secular are often depicted as inherently opposed to one another, with religions often considered to be only relevant to private affairs and personal beliefs. In contrast, the public sphere is understood as a secular and rational place where religious influence must be curtailed. In this binary perspective, Islam is viewed as misunderstanding the nature of religion and the secular because it seeks to enter the public space and does not properly accept the separation of religion and state. By contrast, Europe is associated with political secularism and it is presumed to be both secular and Judeo-Christian. This leaves other religious traditions, especially Islam and Muslims, as outside the dominant vision of Europe. The book brings authors together who share a vision of Europe beyond these binaries. It shows paths to a fruitful encounter of religion and secularities in Europe on the one hand and of Judaism, Christianity and Islam on the other.

ISBN 978-3-506-79155-9

Joshua Ralston und Klaus
Heruntergeladen von  am 08.05.2024 08:55:44AM



Open Access.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>