

ULRICH SCHMIEDEL

# Terror und Theologie

*Dogmatik in der Moderne*



**Mohr Siebeck**

# Dogmatik in der Moderne

herausgegeben von

Christian Danz, Jörg Dierken, Hans-Peter Großhans  
und Friederike Nüssel

36





Ulrich Schmiedel

# Terror und Theologie

Der religionstheoretische Diskurs der 9/11-Dekade

Mohr Siebeck

*Ulrich Schmiedel*, geboren 1985; Studium der Theologie, Soziologie und Hermeneutik in Leipzig, Halle-Wittenberg, Glasgow und Stirling; 2016 Promotion in Oxford; 2021 Habilitation in München; seit 2018 Lecturer in Theology, Politics and Ethics an der School of Divinity der University of Edinburgh.  
orcid.org/0000-0001-7706-4895

Habilitationsschrift, Evangelisch-Theologische Fakultät, Ludwig-Maximilians-Universität München, ausgezeichnet mit dem Habilitationsförderpreis der Münchener Universitätsgesellschaft.

ISBN 978-3-16-160794-3 / eISBN 978-3-16-160795-0  
DOI 10.1628/978-3-16-160795-0

ISSN 1869-3962 / eISSN 2569-3913 (Dogmatik in der Moderne)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomariningen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Til Hannah



## Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2020/21 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Habilitationsschrift im Fach Systematische Theologie angenommen. Für den Druck habe ich sie geringfügig überarbeitet. Dass die Studie über fast fünf Jahre in Deutschland und in Schottland geschrieben wurde, gibt mir die willkommene Gelegenheit, mich bei vielen Kolleginnen und Kollegen für ihre Unterstützung zu bedanken.

Zum Mentorat, das meine Arbeit gleichermaßen kritisch wie konstruktiv begleitet hat, gehörten Herr Prof. Dr. Reiner Anselm, Herr Prof. Dr. Jörg Lauster und Frau Prof. Dr. Jayne Svenungsson. Ich habe ihren Anregungen mehr zu verdanken, als ich hier aufzählen kann. Jörg Lauster danke ich außerdem für die Forschungsfreiheit, die er mir als Assistent an seinem Münchner Lehrstuhl gewährt hat. Seit unserem ersten Gespräch im Royal Oak in Oxford hat er elegante Ironie und echtes Interesse für meine Arbeit aufs Angenehmste miteinander zu verbinden gewusst. Mehr Unterstützung, als ich von ihm erhalten habe, kann man sich als Assistent nicht wünschen. Dafür sei ihm herzlich gedankt.

Dass ich gleichzeitig mit Lukas Meyer an einer Qualifikationsarbeit gesessen habe, war für mich ein großes Glück. Aus unserem kleinen Seminar, in dem wir unsere Forschung diskutiert haben, sind leichtfüßige Gespräche geworden, die mein Projekt am Laufen gehalten haben. Bedanken möchte ich mich außerdem bei den Kolleginnen und Kollegen, die sich die Zeit genommen haben, sich durch Kapitel meines Manuskripts zu arbeiten. Dafür danke ich Herrn Prof. Dr. Mark D. Chapman, Herrn Prof. Dr. David Fergusson, Herrn Prof. Dr. Wolfgang Palaver, Herrn Dr. Joshua Ralston und Frau Prof. Dr. Kathrin Winkler. Wo sie mir zugestimmt und wo sie mir nicht zugestimmt haben, konnte ich viel von ihnen lernen.

Mit meinem Wechsel an die University of Edinburgh wurde ich in ein Forschungsumfeld eingebunden, das meine Arbeit an der vorliegenden Studie geprägt hat. Gespräche im Christian-Muslim Studies Network der School of Divinity – mit Herrn Dr. Omar Anchassi, Herrn Dr. Shadaab Rahemtulla, Herrn Dr. Joshua Ralston und Frau Prof. Dr. Mona Siddiqui – haben mir geholfen, mich in diesem Forschungsfeld zu orientieren. Besonders Joshua Ralston sei hier für seine Geduld mit mir gedankt. Herrn Prof. Dr. Jolyon Mitchell danke ich für informative Gespräche zur theologischen Friedensforschung. Ohne das

Forschungsfreiemester, das mir die School of Divinity gewährt hat, hätte ich die vorliegende Studie kaum fertigstellen können. Dafür danke ich stellvertretend Frau Prof. Dr. Helen Bond, Head of School.

Gedankengänge aus dieser Studie konnte ich auf verschiedenen Konferenzen ausprobieren. Dazu gehörten Tagungen an der Emory University und der University of Toronto, auf denen ich meine Überlegungen zu einer koalitionsären und komparativen politischen Theologie erstmals in internationalen und interdisziplinären Kreisen diskutieren konnte. Frau Prof. Dr. Kristin Heyer und Frau Prof. Dr. Valentina Napolitano danke ich herzlich für die Einladungen. Für Gespräche, die enormen Einfluss auf die vorliegende Studie hatten, danke ich außerdem Herrn Dr. Thomas Lynch, Frau Dr. Hannah Strømmen und Frau Dr. Fatima Tofghi. Seit mehr als fünf Jahren lesen wir gemeinsam. Die Freundschaft und die Forschung, die sich aus diesem Lesen entwickelt hat, fand im von der American Academy of Religion geförderten Projekt „Islam’s Liberalisms and Liberalism’s Islams: Constructing a Contrast in a Paradigmatic Period“ einen vorläufigen Abschluss. Sie prägt auch die vorliegende Studie.

Dem Herausgeberkreis danke ich für die Aufnahme der vorliegenden Studie in die Reihe *Dogmatik in der Moderne*. Für die freundliche Zusammenarbeit mit dem Verlag möchte ich mich insbesondere bei Klaus Hermannstädter, Elena Müller und Tobias Weiß bedanken. Anna Elisa Koch, Doktorandin an der University of Edinburgh, hat das Manuskript sprachlich und sachlich mit großer Sorgfalt geprüft. Auch inhaltliche Anregungen verdanke ich ihr. Fehler, die sich sicher noch finden lassen, habe ich zu verantworten. Elisa Koch hat Schlimmeres verhindert.

Dank gebührt schließlich meiner Familie, die sich vom religionstheoretischen Diskurs der 9/11-Dekade nicht hat beirren lassen. *Last but not least* danke ich Hannah. Sie hat die Entstehung der vorliegenden Studie mit Gelehrsamkeit, Gelassenheit und Geduld begleitet. Der religionstheoretische Diskurs der 9/11-Dekade hat mich mehrfach in seinen Bann gezogen. Und Hannah wusste genau, wann das zu begrüßen und wann das zu bekämpfen war. Deshalb sei ihr diese Studie gewidmet.

Edinburgh, April 2021  
Ulrich Schmiedel

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	VII
<b>1. Kapitel: Religionstheorie am Ground Zero. Schmitts Vermächtnis und Schleiermachers Versprechen.....</b>	<b>1</b>
<i>1.1. Diskursanalyse.....</i>	<i>6</i>
<i>1.2. Religionsforschung zwischen Liberalismus und Postliberalismus .....</i>	<i>12</i>
1.2.1. Dekonstruktive Religionstheorie .....	14
1.2.2. Rekonstruktive Religionstheorie .....	21
<i>1.3. Politische Theologie nach 9/11.....</i>	<i>28</i>
<b>2. Kapitel: Der zweischneidige Schmitt. Konstruktionen von Identität im Konflikt.....</b>	<b>39</b>
<i>2.1. Anthropologische Identitätskonflikte.....</i>	<i>43</i>
<i>2.2. Theologische Identitätskonflikte.....</i>	<i>58</i>
<i>2.3. Identität aus dem Nichts .....</i>	<i>73</i>
<b>3. Kapitel: Das Schreckgespenst im Kampf der Kulturen. Kulturelle Identität als Konfliktfaktor und Konfliktfolge .....</b>	<b>85</b>
<i>3.1. Konvergierende Kulturen .....</i>	<i>88</i>
<i>3.2. Konfligierende Kulturen.....</i>	<i>102</i>
<i>3.3. Konflikt im positionellen Konservatismus.....</i>	<i>124</i>

4. Kapitel: Kultur im positionellen Konservatismus.	
Militärische Gewalt im heiligen Krieg .....	131
4.1. Postliberale Religionstheorie.....	132
4.2. Postliberale Religionstheorie im Kampf der Kulturen .....	140
4.2.1. Islamismus.....	141
4.2.2. Ideologie.....	150
4.2.3. Imperialismus .....	156
4.3. Kulturelle Gewalt im heiligen Krieg.....	164
5. Kapitel: Kirche im positionellen Konservatismus.	
Metaphorische Gewalt im heiligen Krieg .....	171
5.1. Postliberale Religionstheorie.....	172
5.2. Postliberale Religionstheorie im Kampf der Kulturen .....	184
5.2.1. Kultur .....	185
5.2.2. Krieg.....	192
5.3. Kirchliche Gewalt im heiligen Krieg.....	198
6. Kapitel: Mehr als Liberalismus. Apophatische Anerkennung im interaktiven Pluralismus.....	207
6.1. Apophase.....	211
6.2. Anerkennung.....	217
6.2.1. Die Gewalt der Unterbrechung.....	218
6.2.2. Die Unterbrechung der Gewalt.....	233
6.3. Trinität im Kampf der Kulturen .....	245

7. Kapitel: Mythos religiöse Gewalt. Die selbstreflexive Wende der Religionstheorie.....	255
7.1. <i>Postliberale Religionskritik</i> .....	257
7.2. <i>Liberale Religionskonzeptionen</i> .....	267
7.2.1. Religiöse Konflikte .....	267
7.2.2. Religiöse Konflikttransformationen .....	277
7.3. <i>Zwischen Entmythologisierung und Essentialisierung</i> .....	288
8. Kapitel: Religionstheorie als Politikum. Schmitts Vermächtnis und Schleiermachers Versprechen in Sölles politischer Theologie.....	305
8.1. <i>Terror in der neuen politischen Theologie</i> .....	309
8.2. <i>Die Politisierung der Religionstheorie</i> .....	316
8.2.1. Liberale Religionstheorie .....	317
8.2.2. Radikale Religionstheorie .....	337
8.2.3. Religionstheorie im Gespräch der Religionen .....	346
8.3. <i>Die Politisierung der Religionstheorie nach 9/11</i> .....	353
9. Kapitel: Politik in den Trümmern der Türme. Konturen einer koalitionären und komparativen Religionstheorie .....	365
9.1. <i>Theologien der Affirmation</i> .....	368
9.1.1. Freund und Feind .....	369
9.1.2. Freund und Feind in der politischen Theologie .....	371
9.2. <i>Theologien der Auseinandersetzung</i> .....	378
9.3. <i>Praxis als Ausgangspunkt und Aufgabe politischer Theologie</i> .....	381

Literaturverzeichnis .....	399
Personenregister .....	425
Sachregister .....	429

## 1. Kapitel

# Religionstheorie am Ground Zero. Schmitts Vermächtnis und Schleiermachers Versprechen

Die Ereignisse haben sich ins Gedächtnis eingebrannt:<sup>1</sup> Am 11. September 2001 kollidieren zwei Passagierflugzeuge mit dem World Trade Center in New York. Flug 11 schlägt 8:46 Uhr in den Nordturm ein. Flug 175 schlägt 9:03 Uhr in den Südturm ein. Um 9:37 Uhr stürzt Flug 77 ins Pentagon in Washington. Flug 93 wird auf dem Weg nach Washington – er sollte wohl das Weiße Haus erreichen – kurz nach 10 Uhr über Shanksville, Pennsylvania, von den Passagieren zum Absturz gebracht. Nur ein paar Minuten später fällt in New York nach dem Süd- auch der Nordturm des World Trade Centers in sich zusammen.<sup>2</sup>

Das 9/11 Memorial & Museum nennt die Namen von fast 3000 Menschen, die bei den Anschlägen ums Leben kamen.<sup>3</sup> Sie sind auf den Bronzebrüstungen vor zwei Wasserfällen zu lesen, die sich etwa neun Meter tief in die Fundamente ergießen, in denen zuvor der Nord- und der Südturm gestanden hatten. Unter diesen Fundamenten findet sich ein Gedenkbaum, der über jedes einzelne Opfer informiert. *Und auf einmal diese Stille* erzählt, wie die Anschläge von denen erlebt wurden, die sie überlebt haben.<sup>4</sup> Die Aussagen und die Architektur des 9/11 Memorial & Museum versuchen, der Leere Ausdruck zu verleihen, die 9/11 hinterlassen hat.

---

<sup>1</sup> Dass sich die vorliegende Studie mit englischsprachiger Fachliteratur aus dem Vereinigten Königreich und den Vereinigten Staaten auseinandersetzt, hat zur Folge, dass durchgehend verschiedene Schreibweisen derselben Wörter zu finden sind. Um die Originale so genau wie möglich wiederzugeben, habe ich von einer Vereinheitlichung abgesehen. Das trifft auch auf Transliterationen aus dem Arabischen zu.

<sup>2</sup> Zur Rekonstruktion der Ereignisse vgl. NATIONAL COMMISSION ON TERRORIST ATTACKS UPON THE UNITED STATES, *The 9/11 Commission Report*, New York 2010, 1–13.

<sup>3</sup> Vgl. dazu <https://www.911memorial.org/> (1.11.2020). Das 9/11 Memorial & Museum erinnert an die Opfer beider Anschläge auf das World Trade Center.

<sup>4</sup> Vgl. GRAFF, GARETT M., *Und auf einmal diese Stille. Die Oral History des 11. September*, übers. v. Philipp Albers/Hannes Meyer, Berlin 2020. Vgl. auch die amerikanische Originalausgabe, *The Only Plane in the Sky. The Oral History of 9/11*, New York 2019.

In seiner „Message to the American People“ schildert Osama bin Laden,<sup>5</sup> Anführer des terroristischen Netzwerkes al-Qaida – zu Deutsch: „Das Fundament“ –, die Gründe für die Anschläge.<sup>6</sup> Er hebt die Politik der USA im Mittleren Osten, insbesondere die Präsenz von US-Streitkräften im Umkreis von Mekka und Medina, hervor.<sup>7</sup> Außerdem unterstützten die USA die Okkupation Palästinas durch Israel mit militärischen und nichtmilitärischen Mitteln. „God knows we would never have thought of striking the towers, had we not seen such tyranny [...]. Only when we could take no more did we think of it“.<sup>8</sup> Schließlich droht Bin Laden mit einer Wiederholung der Anschläge, sollte der Einfluss der USA nicht eingeschränkt werden. Seine Drohung unterstreicht er mit einer Sure aus dem Koran: „To those against whom war is made, permission is given to fight, because they are wronged; – and verily, God is most powerful for their aid“.<sup>9</sup>

Präsident George W. Bush beruft nach den Anschlägen die National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States.<sup>10</sup> Der Bericht, den die Kommission vorlegt, umfasst mehr als 500 Seiten. Bin Laden wird darin für die Anschläge verantwortlich gemacht, weil er als Führer und Financier al-Qaidas den „new terrorism“ weltweit orchestrierte.<sup>11</sup> „Plans to attack the United States were developed with unwavering single-mindedness throughout the 1990s“.<sup>12</sup> Schon eine Fatwa, die Bin Laden Ende der 1990er über die „World Islamic Front“ verbreitete, habe seine Motivation verdeutlicht.<sup>13</sup> Der Bericht

---

<sup>5</sup> Zu Osama bin Laden, vgl. EUBEN, ROXANNE L./ZAMAN, MUHAMMAD QASIM, Usama bin Laden (1957–2011), in: Dies. (Hg.), *Princeton Readings in Islamist Thought. Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*, Princeton 2009, 425–435.

<sup>6</sup> Vgl. BIN LADEN, OSAMA, Message to the American People, in: Gilles Kepel/Jean-Pierre Milelli (Hg.), *Al Qaeda in Its Own Words*, übers. v. Pascale Ghazaleh, Cambridge, MA 2008, 71–80.

<sup>7</sup> Vgl. BIN LADEN, USAMA, Declaration of War against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places, in: Roxanne L. Euben/Muhammad Qasim Zaman (Hg.), *Princeton Readings in Islamist Thought. Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*, Princeton 2009, 436–459. Die Bezeichnung „Middle East“ ist umstritten. Der Begriff wurde um 1900 in Großbritannien geprägt, wobei er die strategischen Interessen des Imperiums reflektierte. Vgl. ADIB-MOGHADDAM, ARSHIN, *A Metahistory of the Clash of Civilisations. Us and Them Beyond Orientalism*, Oxford 2013, 170–173. Zu berücksichtigen sind außerdem Unterschiede in der Verwendung des Begriffs, der verschiedene Länder umfassen kann. Zur Kritik, vgl. HANAFI, HASSAN, The Middle East in Whose World?, in: Bjørn Olav Butvik/Knut S. Vikør, (Hg.), *The Middle East in a Globalized World*, Bergen 2000, 1–9.

<sup>8</sup> BIN LADEN, Message to the American People, 72.

<sup>9</sup> A.a.O., 71.

<sup>10</sup> Vgl. NATIONAL COMMISSION, *The 9/11 Commission Report*, xv.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> A.a.O., 48.

<sup>13</sup> Vgl. a.a.O., 47f. Zu unterscheiden sind hier die Stellungnahme von 1996 und die Stellungnahme von 1998, die als Gründungsdokument der „World Islamic Front“ angesehen wird. Vgl. dazu die Exzerpte „Declaration of Jihad against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Sanctuaries“ und „World Islamic Front Statement Urging Jihad against Jews and

weist zwar darauf hin, dass Bin Laden den Einfluss der USA im Mittleren Osten als Grund für die Anschläge nennt, lässt sich aber nicht auf eine Diskussion amerikanischer Politik ein.<sup>14</sup> Bin Laden fordere die Konversion der USA.<sup>15</sup> Es gehe ihm um die Herrschaft des Islam. Die Kriegserklärung, mit der Bush nur ein paar Tage nach den Anschlägen den „Global War on Terrorism“ ausruft,<sup>16</sup> reflektiere Bin Ladens Forderung: „This is civilization’s fight“, he said. „We ask every nation to join us“.<sup>17</sup>

Nachdem die Kampfhandlungen während der Präsidentschaft Barack Obamas im Drohnenkrieg über die afghanischen und die irakischen Kriegsschauplätze hinaus auf Pakistan ausgeweitet wurden, wird Bin Laden circa zehn Jahre nach den Anschlägen in der Operation „Neptune’s Spear“ in Abbottabad von US-Streitkräften erschossen. Auch wenn die Bezeichnung „Global War on Terrorism“ während der Präsidentschaft Obamas aufgegeben wurde, dauern die Kampfhandlungen an. Die Konsequenzen, die der gescheiterte Krieg gegen den Terror weltweit nach sich ziehen wird, sind – das heben die Analysen des Costs of War Project hervor – aktuell kaum absehbar.<sup>18</sup>

Spätestens seit 9/11 wird Religion unter Generalverdacht gestellt.<sup>19</sup> „Eben- darin, daß es sich [...] um ‚Gotteskrieger‘ handelte“, hebt der Philosoph Heinrich Meier hervor, „liegt das für Gläubige und Ungläubige Verstörende“.<sup>20</sup> In

Crusaders“, in: Kepel/Milelli (Hg.), *Al Qaeda in Its Own Words*, 47–50.53–56. BIN LADEN, Declaration of War, 436–459, gibt den Aufruf vollständig wieder.

<sup>14</sup> Vgl. dazu die Einschätzung von MÜNKLER, HERFRIED, *Der neue Golfkrieg*, Reinbek bei Hamburg 2003.

<sup>15</sup> Vgl. NATIONAL COMMISSION, *The 9/11 Commission Report*, 51.

<sup>16</sup> Zur Terminologie vgl. SIMPSON, DAVID, *States of Terror. History, Theory, Literature*, Chicago 2019, 1–33.

<sup>17</sup> NATIONAL COMMISSION, *The 9/11 Commission Report*, 337. Bushs Rede vor dem Kongress, auf die sich der Bericht bezieht, kann im Archiv des Weißen Hauses abgerufen werden. Vgl. dazu <https://georgewebush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html> (1.11.2020).

<sup>18</sup> Vgl. dazu die Informationen zum The Cost of War Project unter der Leitung von Neta C. Crawford, Catherine Lutz und Sephanie Savell unter <https://watson.brown.edu/costsofwar/> (1.11.2020). Ich werde gegen Ende der vorliegenden Studie darauf zurückkommen.

<sup>19</sup> Vgl. BRITAIN, CHRISTOPHER CRAIG, *Religion at Ground Zero. Theological Responses to Times of Crisis*, London 2011, 90. In Europa wird der Islam in den Debatten um den Multikulturalismus schon vor 9/11 zu einem Konzentrations- und Kristallisationspunkt dieser Assoziation. Vgl. dazu CHIN, RITA, *The Crisis of Multiculturalism in Europe. A History*, Princeton 2017, 140: „the political retrenchment after 9/11 was merely the final stage of a much longer cycle that began at the very dawn of the European Union“. Die Assoziation von Religion mit Gewalt ist selbstverständlich älter. Sie lässt sich bis auf den Dreißigjährigen Krieg zurückverfolgen. Gerade deshalb wird dieser Krieg – darauf werde ich zurückkommen – in der aktuellen Debatte aufgegriffen. Vgl. dazu MÜNKLER, HERFRIED, *Der Dreißigjährige Krieg. Europäische Katastrophe, Deutsches Trauma. 1618–1648*, Reinbek bei Hamburg 2017.

<sup>20</sup> MEIER, HEINRICH, Epilog. Politik, Religion und Philosophie, in: Friedrich Wilhelm Graf/Heinrich Meier (Hg.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München 2013, 301–314, hier: 306.

*Religion at Ground Zero. Theological Responses to Times of Crisis* verdeutlicht der Theologe Christopher Craig Brittain, wie sich die Assoziation von Religion mit Gewalt durch das parteipolitische Spektrum zieht – nicht nur in den USA.<sup>21</sup> Wenn die politische Rechte die Religion für den Terror verantwortlich macht, dann meine sie damit laut Brittain eigentlich den Islam, der gegen das Christentum Position beziehe. Wenn die politische Linke die Religion für den Terror verantwortlich macht, dann meine sie damit laut Brittain eigentlich das Christentum, das gegen den Islam Position beziehe. Aber beide Seiten rekurrierten auf Religion.<sup>22</sup> In *Holy Terrors. Thinking about Religion after 9/11* analysiert Bruce Lincoln die Reaktion auf die Anschläge.<sup>23</sup> Der Historiker vergleicht die Rhetorik von Bush und Bin Laden während des Krieges.<sup>24</sup> „Both men constructed a Manichean struggle“.<sup>25</sup> Der Dualismus, der in diesem manichäischen Kampf zum Ausdruck komme, sei sogar symmetrisch: Bush führe seine Religion rhetorisch gegen Bin Laden ins Feld und Bin Laden führe seine Religion rhetorisch gegen Bush ins Feld.<sup>26</sup> „When both sides experience their struggle in religious terms, the stage is set“.<sup>27</sup> Was bedeutet das für die Religionstheorie?

Religionstheorie am Ground Zero kommt nicht um die Assoziation mit Gewalt herum. Dabei muss sie sich mit der Präsenz von Religionsgemeinschaften in der Politik auseinandersetzen.<sup>28</sup> Das erklärt die Konjunktur der politischen Theologie. In *De Civitate Dei* hatte Augustin die *theologia politica* als Theologie der Politiker neben die der Poeten und die der Philosophen gestellt.<sup>29</sup> Eigentlich war sie für ihn damit erledigt. Aber spätestens seit 9/11 wird seine

---

<sup>21</sup> Vgl. BRITAIN, *Religion at Ground Zero*, 85f.

<sup>22</sup> Vgl. a.a.O., 91.

<sup>23</sup> Vgl. LINCOLN, BRUCE, *Holy Terrors. Thinking about Religion after September 11*, Chicago 2010.

<sup>24</sup> Vgl. a.a.O., 19–32.

<sup>25</sup> A.a.O., 20.

<sup>26</sup> Vgl. a.a.O., 19.

<sup>27</sup> A.a.O., 95. Vgl. dazu BRITAIN, *Religion at Ground Zero*, 98–100.

<sup>28</sup> Ohne die Debatte hier aufrollen zu können, spiele ich damit auf die Diskussion um die postsäkulare Gesellschaft an. Unter Rekurs auf 9/11 stellt HABERMAS, JÜRGEN, *Glauben und Wissen. Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt am Main 2001, 13, sie als eine Gesellschaft vor, die sich „auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt“. Vgl. auch HABERMAS, JÜRGEN, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Frankfurt am Main 2019, 91. Nicht nur in Deutschland war Habermas für die Popularisierung des Postsäkularismus entscheidend. Für einen Einblick in die weit verzweigte Debatte, vgl. Philip S. Gorski u.a. (Hg.), *The Post-Secular in Question. Religion in Contemporary Society*, New York 2012. Für die Reaktion auf 9/11 vgl. außerdem die Gespräche, die Giovanna Borradori nur ein paar Wochen nach den Anschlägen mit Jürgen Habermas und Jacques Derrida geführt hat: BORRADORI, GIOVANNA, *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago 2003.

<sup>29</sup> Vgl. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, VI, 12: *Nunc propter tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen physicen politicen, Latine autem dici possunt fabulosa naturalis ciuilis*. Vgl.

Einschätzung revidiert. Als Forschungsfeld, das sich mit der Bedeutung der Theologie für die Politik und der Bedeutung der Politik für die Theologie beschäftigt, hat die politische Theologie an Brisanz und Relevanz gewonnen.<sup>30</sup> „The best work in political theology has an impulse“, fasst der Direktor des Political Theology Network, Vincent Lloyd, die aktuelle Debatte innerhalb und außerhalb theologischer Fakultäten zusammen, „to use the conjunction of the two, the political and the theological, to explore the difficulties involved in each“.<sup>31</sup>

Trotzdem gibt es keine Untersuchung, die sich mit den Religionstheorien auseinandersetzt, die christliche Theologen nach 9/11 entwickelt haben, um auf die neue geopolitische Situation zu reagieren. Darum geht es in der vorliegenden Studie. Hier wird der Einfluss von 9/11 für die englischsprachige politische Theologie während der 9/11-Dekade von 2001 bis 2011 analysiert. Ich möchte darstellen, dass die politische Theologie religionstheoretisch in einem Denkschema feststeckt, das sich bis auf Carl Schmitts Unterscheidung von Freund und Feind als Kernkennzeichen der Politik zurückführen lässt.<sup>32</sup> Dieses Denkschema, das Samuel P. Huntington in den 1990er Jahren in seinem „clash of civilizations“ kulturalisiert, findet sich gleichermaßen unter Theologinnen, die den Krieg gegen den Terror positiv wie unter Theologinnen, die den Krieg gegen den Terror negativ fassen.<sup>33</sup> Das Raster der Freund-Feind-Unterscheidung bleibt erhalten, auch wenn die Rollen in diesem Raster unterschiedlich besetzt werden. Die vorliegende Studie demonstriert, wie prävalent und wie persistent dieses Denkschema, das im Verständnis eines Kulturkampfes – Islam gegen Christentum und Christentum gegen Islam – Gestalt annimmt, bis in die

---

dazu MEIER, HEINRICH, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart 2012, 291f.

<sup>30</sup> Vgl. etwa BENHABIB, SEYLA, The Return of Political Theology. The Scarf Affair in Comparative Constitutional Perspective, in: Dies., *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*, Cambridge 2014, 166–183; BROWN, WENDY, Subjects of Tolerance. Why We Are Civilized and They Are the Barbarians, in: Hent de Vries/Lawrence E. Sullivan (Hg.), *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, New York 2006, 298–317; sowie BROWN, WENDY, *Walled States, Waning Sovereignty*, New York 2010. Dass „politische Theologie“ als Bezeichnung für Untersuchungen innerhalb und außerhalb der Religionsforschung in Anspruch genommen wird, lässt sich schon an den einschlägigen englischsprachigen Handbüchern verdeutlichen. Vgl. SCOTT, PETER/CAVANAUGH, WILLIAM T. (Hg.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford 2004, für eine eher theologische und VRIES, HENT DE/SULLIVAN, LAWRENCE E. (Hg.), *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, New York 2006, für eine eher philosophische Ausrichtung.

<sup>31</sup> LLOYD, VINCENT, Introduction, in: Ders. (Hg.), *Race and Political Theology*, Stanford 2012, 1–20, hier: 6.

<sup>32</sup> Vgl. dazu SCHMITT, CARL, *Der Begriff des Politischen. Text von 1923 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 2015.

<sup>33</sup> Vgl. HUNTINGTON, SAMUEL P., The Clash of Civilizations?, in: *Foreign Affairs* 72/3 (1993), 22–49 und DERS., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

Gegenwart ist. Um dieses Denkschema in der politischen Theologie zu überwinden, wird schließlich für eine koalitionäre und komparative Religionstheorie plädiert, über die die politische Theologie das Gespräch mit muslimischen Rechts- und Religionsgelehrten führen kann.

Um in die vorliegende Studie einzuführen, gehe ich in diesem einleitenden ersten Kapitel auf Methodik und Thematik ein, bevor ich die Religionstheorie in der Gegenüberstellung von liberaler Religionskonzeption und postliberaler Religionskritik verorte, die die englischsprachige Debatte zur politischen Theologie prägt. Dabei möchte ich den Grundgedanken andeuten, der in der vorliegenden Studie entwickelt werden soll: Eine Religionstheorie, die in Orientierung an Friedrich Schleiermacher zwischen Erfahrungseindruck (sozusagen der „objektiven“ Seite religiöser Erfahrung) und Erfahrungsausdruck (sozusagen der „subjektiven“ Seite religiöser Erfahrung) unterscheidet, bietet einen Anknüpfungspunkt für eine politische Theologie, die nach 9/11 das Gespräch mit dem Islam sucht.<sup>34</sup> Politische Theologie kann sich gegen die Freund-Feind-Unterstellung stellen, wo sie sich in diesem Gespräch über den Bezug auf Erfahrungen der Transzendenz dem Pluralismus öffnet. Damit birgt sie das Potenzial, die Freund-Feind-Unterscheidung in der politischen Theologie unter Rekurs auf die Religionstheorie zu überwinden: Schleiermachers Versprechen gegen Schmitts Vermächtnis.

## 1.1. Diskursanalyse

Methodisch orientiere ich mich in der vorliegenden Studie an Michel Foucaults Diskursanalyse. Foucault sah sich als „Sprengmeister“ der Geschichtswissenschaft.<sup>35</sup> Dementsprechend skeptisch wurde er unter Geschichtswissenschaft-

---

<sup>34</sup> Die Bestimmung des Begriffs der politischen Theologie unterscheidet sich in christlichen und nichtchristlichen Theologien. Vgl. RALSTON, JOSHUA, Political Theology in Arabic, in: *Political Theology* 19/7 (2018), 549–552. In der vorliegenden Studie reserviere ich den Begriff „politische Theologie“ für christliche und postchristliche Auseinandersetzungen mit dem Forschungsfeld. Das soll nicht heißen, dass „politische Theologie“ nicht von muslimischen Rechts- und Religionsgelehrten in Anspruch genommen werden kann. Vgl. dazu den einschlägigen Überblick von HAFEZ, FARID, *Islamisch-politische Denker. Eine Einführung in die islamisch-politische Ideengeschichte*, Frankfurt am Main 2015. Der Politikwissenschaftler verortet seine Darstellung islamischer politischer Denker in der Debatte zwischen politischer Theologie und politischer Philosophie. Zu den Denkern, die er daraufhin vorstellt, hält er fest: „Das Gemeinsame erschöpft sich vermutlich bereits darin, dass all die Denker einen Bezug zum Islam aufweisen. Welche Funktion die islamische Religion dabei hat, [...] fällt [...] unterschiedlich aus“ (a. a. O., 24).

<sup>35</sup> SARASIN, PHILIPP, *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg 6/2016, 9.

lern beäugt, was seine Rezeption in der deutschsprachigen Theologie nicht gerade gefördert hat.<sup>36</sup> Sich an einem Sprengmeister zu orientieren, ist in der Tat – das hebt der Historiker Philipp Sarasin in seiner Einführung zu Foucaults Werk und Wirkung hervor – schwierig.<sup>37</sup> Sarasin schickt deshalb eine „kurze Gebrauchsanleitung“ voraus: „Foucault hatte keine ‚Methode‘“.<sup>38</sup>

Mit seiner 1969 veröffentlichten *Archäologie des Wissens* legt Foucault die Methodologie vor, die er in seinen vorhergehenden Untersuchungen eher implizit als explizit verwendet hatte.<sup>39</sup> „Diskurs“ bleibt ein schillernder Begriff.<sup>40</sup> Foucault führt „Episteme“ (vom griechischen ἐπιστήμη, „Wissen“ oder „Wissenschaft“) ein:

Unter Episteme versteht man in der Tat die Gesamtheit der Beziehungen, die in einer gegebenen Zeit die diskursiven Praktiken vereinigen können, durch die die [...] Wissenschaften [...] ermöglicht werden; den Modus, nach dem in jeder dieser diskursiven Formationen die Übergänge zur [...] Wissenschaftlichkeit [...] stattfinden.<sup>41</sup>

Sarasin vereinfacht Foucaults verklausulierte Prosa: Eine Episteme ist „die historisch je spezifische Erkenntnislogik“ einer Epoche.<sup>42</sup> Und diese historisch je spezifische Erkenntnislogik ist das, was Foucault später Diskurs nennt.<sup>43</sup>

Diskurse sind laut Foucault „als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“.<sup>44</sup> Weil Diskurse das, was sich unter den Bedingungen einer spezifischen Episteme sagen lässt und das, was sich unter den Bedingungen einer spezifischen Episteme nicht sagen lässt,

---

<sup>36</sup> Stellvertretend für die Kritik an der Diskursanalyse steht sicher WEHLER, HANS-ULRICH, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, München 1998. Trotzdem hat sich die Diskursanalyse auch in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft durchgesetzt. Vgl. dazu etwa EDER, FRANZ X. (Hg.), *Historische Diskursanalysen*, Wiesbaden 2006. Zur Rezeption Foucaults in der deutschsprachigen Theologie, vgl. die Beiträge in BAUER, CHRISTIAN/HÖLZL, MICHAEL (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003.

<sup>37</sup> Vgl. SARASIN, *Michel Foucault*, 13.

<sup>38</sup> Ebd. Vgl. dazu auch die Einführung von HONNETH, AXEL/SAAR, MARTIN, *Geschichte der Gegenwart. Michel Foucaults Philosophie der Kritik*, in: Michel Foucault, *Die Hauptwerke*, Frankfurt am Main 2016, 1651–1682, hier: 1652: „Der Autor versucht vielmehr stets, sich durch eine bestimmte Beschreibungstechnik an die Ränder eines Wissensfeldes zu begeben, um von dort aus diejenigen Voraussetzungen freizulegen, durch die dessen Identität als wissenschaftliche Disziplin gesichert ist“.

<sup>39</sup> Vgl. FOUCAULT, MICHEL, *Archäologie des Wissens*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt am Main 1972, 26–30. Vgl. dazu HONNETH/SAAR, *Geschichte der Gegenwart*, 1664f. Folgt man der geläufigen Unterteilung von Foucaults Werk in drei Phasen, dann markiert die Diskursanalyse die erste. Vgl. dazu a.a.O., 1656–1660.

<sup>40</sup> Vgl. LANDWEHR, ACHIM, *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt am Main 2009, 16–21.

<sup>41</sup> FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, 273.

<sup>42</sup> SARASIN, *Michel Foucault*, 73.

<sup>43</sup> Vgl. a.a.O., 101.

<sup>44</sup> FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, 74. Vgl. dazu SARASIN, *Michel Foucault*, 101–103.

überhaupt erst hervorbringen, definiert Foucault sie als performative statt als propositionale Einheiten.<sup>45</sup> Seine Diskursanalyse untersucht, was gesagt wurde und was nicht gesagt wurde, um so der Erkenntnislogik auf die Schliche zu kommen, die das Sagbare und das Unsagbare voneinander unterscheidet.<sup>46</sup> Foucault spricht vom „Spiel der Regeln“.<sup>47</sup> Dabei kümmert es ihn kaum, ob die Aussagen, die in einem Diskurs getroffen werden können, zutreffend oder unzutreffend sind. Ihn interessieren die Regeln. Foucault ist – das schreibt er selber – „ein glücklicher Positivist“.<sup>48</sup> Selbst als er in seiner ein paar Jahre nach der Veröffentlichung der *Archäologie des Wissens* gehaltenen Antrittsvorlesung am Collège de France die Bedeutung der Macht für die Diskursanalyse in den Blick nimmt,<sup>49</sup> hält er an seinem glücklichen Positivismus fest.<sup>50</sup> Trotzdem lässt sich nicht verleugnen, dass Foucaults Diskursanalyse, indem sie das Sagbare und das Unsagbare auf eine spezifische, in sich selber kontingente Episteme zurückführt, dazu verhilft, normative Fragen zu stellen.

Wird diskursanalytisch nach Religion gefragt, dann geht es *nicht* darum, was Religion ist. Die Diskursanalyse interessiert sich dafür, wie Religion in einem Diskurs identifiziert wird.<sup>51</sup> Diese Identifikation soll nicht in den Diskurs hinein-, sondern aus dem Diskurs herausgelesen werden. Auf das Forschungsfeld der vorliegenden Studie bezogen heißt das: Was lässt sich unter englischsprachigen politischen Theologinnen während der 9/11-Dekade über Religion sagen? Was lässt sich unter englischsprachigen politischen Theologinnen während der 9/11-Dekade nicht über Religion sagen? Welchen religionstheoretischen Regeln unterliegt das Sagbare und das Unsagbare?

Foucault identifiziert einen Diskurs über „die Regelmäßigkeit einer Praxis“.<sup>52</sup> Für die Operationalisierung seiner Diskursanalyse ist das – gelinde gesagt – eine Herausforderung. Schließlich setzt die Analyse eine Eingrenzung des Diskurses und die Eingrenzung des Diskurses eine Analyse voraus.<sup>53</sup> Der

<sup>45</sup> Vgl. FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, 156. Vgl. dazu erneut SARASIN, *Michel Foucault*, 101–103. LANDWEHR, *Historische Diskursanalyse*, 21f., hebt hervor, dass sich Diskurse mit Foucault gleichzeitig als produktive und als repressive Praktiken analysieren lassen.

<sup>46</sup> Vgl. SARASIN, *Michel Foucault*, 110f.

<sup>47</sup> FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, 50. Vgl. SARASIN, *Michel Foucault*, 112f.

<sup>48</sup> FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, 182.

<sup>49</sup> Vgl. SARASIN, *Michel Foucault*, 96f. Foucault interessiert sich dafür, wie Normativität und Heteronormativität im Diskurs produziert werden. Vgl. dazu auch SARASIN, PHILIPP, „Une analyse structurale du signifié“: Zur Genealogie der Foucaultschen Diskursanalyse, in: Eder (Hg.), *Historische Diskursanalysen*, 115–129. Sarasin zeigt, dass Foucault sich später auf die Genealogie konzentriert, um dieser Produktion auf die Spur zu kommen.

<sup>50</sup> Vgl. FOUCAULT, MICHEL, *Die Ordnung des Diskurses*, übers. Walter Seitter, Frankfurt am Main<sup>13</sup>2014, 44.

<sup>51</sup> Vgl. FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, 70–72.

<sup>52</sup> A.a.O., 108.

<sup>53</sup> Vgl. auch a.a.O., 105f. Zur Eingrenzung von Diskurskorpus und Diskurskontext in der Forschungspraxis vgl. LANDWEHR, *Historische Diskursanalyse*, 100–110.

Philosoph Arshin Adib-Moghaddam hat mit *A Metahistory of the Clash of Civilisations* eine an Foucault orientierte Studie vorgelegt, die den Kampf zwischen Morgenland und Abendland als Diskurs fasst: „it is the clash regime itself that produces the object about which it deliberates“.<sup>54</sup> Als Antwort auf die Frage, warum der Kampf der Kulturen so ansteckend sei,<sup>55</sup> weist er auf die Wechselwirkungen in diesem Diskurs hin: „it is a history that has created a common genetic code in which we are entirely dependent on each other. Today, who can think about Islam without the West? Who can think about the West without Islam? Certainly, the proponents of the clash regime cannot“.<sup>56</sup> Adib-Moghaddam verfolgt diesen Diskurs philosophie- und politikgeschichtlich: „Some of us think of the clash of civilisations today, in short, because we are coded to do so“.<sup>57</sup> Das treffe für beide Seiten zu:

Thus, the transnational clash regime is constituted dialectically. It is homologous because the clash disciples here and there depart from the same cognitive disposition: the warring factions are genetically and genealogically linked to the same regime. [...] The ideal-types, East and West, Occident and Orient are co-constitutive.<sup>58</sup>

Diskursanalytisch versucht Adib-Moghaddam zu verdeutlichen, wie sich in der Gegenüberstellung von Morgenland und Abendland im Laufe der Geschichte für beide Seiten Gelegenheiten ergaben, die eigene Gewalt über den Rekurs auf Religion zu rechtfertigen.<sup>59</sup> Spätestens seit der europäischen Aufklärung werde dabei nicht mehr Religion gegen Religion gestellt. Vielmehr gehe es darum, welche Rolle der Religion in der Politik zugewiesen wird. Der Philosoph schlägt vor, dass die Rede von Gott, die es in der Gegenwart wiederzuentdecken gelte, eine Brücke zwischen Abendland und Morgenland schlagen könnte.<sup>60</sup>

So spannend Adib-Moghaddams Studie ist, sie verliert die Details aus dem Blick, wenn sie den Diskurs durch mehr als tausend Jahre Ideengeschichte zu verfolgen versucht. Das zeigt sich nicht zuletzt an den verschiedenen Gedanken über Gott, die in dieser Ideengeschichte gefasst werden. Wenn der Gottesgedanke als Brücke zwischen Abendland und Morgenland vorgeschlagen wird, dann stellt sich die Frage, wie und was hier eigentlich von Gott gedacht wird. Um diese Frage nicht aus den Augen zu verlieren, entscheide ich mich in der vorliegenden Studie für eine mikro- statt makroskopische Diskursanalyse, die sich an englischsprachigen politischen Theologien der 9/11-Dekade ausrichtet.

---

<sup>54</sup> ADIB-MOGHADDAM, *A Metahistory of the Clash of Civilisations*, 6.

<sup>55</sup> A.a.O., xii, schreibt ADIB-MOGHADDAM „contagious“.

<sup>56</sup> A.a.O., 9.

<sup>57</sup> A.a.O., 12.

<sup>58</sup> A.a.O., 20.

<sup>59</sup> Vgl. a.a.O., 55–59.

<sup>60</sup> Vgl. a.a.O., 155.

Selbst wenn der Untersuchungszeitraum auf die 9/11-Dekade zwischen 2001 und 2011 eingegrenzt wird, lassen sich in einer gut sortierten englischsprachigen Universitätsbibliothek etwa eine Million Publikationen finden, die sich mit 9/11 beschäftigen.<sup>61</sup> Ich konzentriere mich hier auf Theologinnen, die den englischsprachigen Diskurs in der politischen Theologie in USA und UK während der 9/11-Dekade geprägt haben. Ich untersuche die politische Theologie der katholischen Sozialethikerin Jean Bethke Elshtain, des protestantischen Sozialethikers Stanley Hauerwas und des anglikanischen Dogmatikers Rowan Williams, dessen Amtszeit als Erzbischof von Canterbury fast auf die 9/11-Dekade fällt.<sup>62</sup> Alle drei haben Monographien zu 9/11 vorgelegt. Zweifellos gehören sie zu den prominentesten Stimmen in der englischsprachigen Theologie, wofür schon die Gifford Lectures sprechen, die sie 2001,<sup>63</sup> 2006<sup>64</sup> und 2013<sup>65</sup> in Schottland gehalten haben. Ergänzen werde ich die Analyse der Debatte, die sie teils explizit und teils implizit miteinander geführt haben, durch die Untersuchung der selbstreflexiven Wende in der Religionstheorie, die mit William Cavanaugh's politischer Theologie verbunden ist. Als Schüler Hauerwas' konfrontiert Cavanaugh liberale und postliberale politische Theologien miteinander, wobei er sich an Konzeption und Kritik der Religionstheorie abarbeitet. Cavanaugh stellt damit eine Weiche für die Religionsforschung nach der 9/11-Dekade. Es ist das Ziel der vorliegenden Studie, zu rekonstruieren, wie in der englischsprachigen politischen Theologie auf 9/11 reagiert wurde. Zur dieser Rekonstruktion gehört es, die Argumentationen einzelner Autorinnen davor und danach zu reflektieren.

Für Foucault, der den Begriff des Autors aus der Diskursanalyse verbannen wollte, wäre die Ausrichtung an Autoren fade.<sup>66</sup> Für ihn formt nicht die Autorin

---

<sup>61</sup> Die Eingrenzung auf die 9/11-Dekade schließt den Untersuchungszeitraum mit der Erschießung Bin Ladens ab. Sie soll in der vorliegenden Studie als Orientierung dienen, auch wenn die Diskursanalyse sich selbstverständlich auch auf die politische Theologie nach dem Ende der 9/11-Dekade ausweiten ließe.

<sup>62</sup> Die Bedeutung der Konfessionen darf hier nicht zu sehr betont werden, denn in Jean Bethke Elshtain's und Stanley Hauerwas' Karrieren finden sich Konfessionswechsel.

<sup>63</sup> Veröffentlicht als HAUERWAS, STANLEY, *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology*, Grand Rapids 2001.

<sup>64</sup> Veröffentlicht als ELSHTAIN, JEAN BETHKE, *Sovereignty. God, State, and Self. The Gifford Lectures*, New York 2008.

<sup>65</sup> Veröffentlicht als WILLIAMS, ROWAN, *The Edge of Words. God and the Habits of Language*, London 2014. Williams' Gifford Lectures liegen außerhalb des Untersuchungszeitraums der 9/11-Dekade, auf den ich mich hier beschränke.

<sup>66</sup> In Foucault's Diskursanalyse spielt der Autor keine Rolle: „In der Analyse, die hier vorgestellt wird, haben die Formationsregeln ihren Platz nicht in [...] dem Bewußtsein der Individuen, sondern im Diskurs selbst; sie auferlegen sich folglich gemäß einer Art uniformer Anonymität allen Individuen, die in diesem diskursiven Feld sprechen“ (FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, 92). Daraus folgt für Foucault: „Eine Formulierung als Aussage zu beschreiben besteht nicht darin, die Beziehungen zwischen dem Autor und dem, was er gesagt hat (oder hat sagen wollen oder, ohne es zu wollen, gesagt hat) zu analysieren; sondern darin, zu bestimmen,

den Diskurs, sondern der Diskurs die Autorin, weshalb Diskurse das Werk von Autorinnen „durchqueren“.<sup>67</sup> In Orientierung an Foucault wird auch die vorliegende Studie zeigen, dass ein Denkschema den religionstheoretischen Diskurs der 9/11-Dekade durchquert. Deswegen nimmt meine Auswahl an Autoren nicht nur verschiedene Disziplinen und verschiedene Denominationen auf, sondern konzentriert sich auf politische Theologien, die zu verschiedenen Einschätzungen der Anschläge kommen. Aus diesen Einschätzungen ergeben sich dann gegensätzliche Positionen zum Krieg gegen den Terror, die die Autoren in Streit miteinander verwickeln.

Die Auswahl von Autoren birgt immer ein Risiko. Ich versuche, dieses Risiko zu verringern, indem ich Theologinnen untersuche, die als stellvertretend für gegensätzliche Positionen in der englischsprachigen politischen Theologie gelten können. Man kann mir vorwerfen, dass die Auswahl postliberaler statt liberaler Theologinnen der Selbstdarstellung des Postliberalismus auf den Leim geht, nach der sich die politische Theologie heute vom philosophischen und vom theologischem Liberalismus verabschiedet habe. Allerdings ist diese Selbstdarstellung mit Blick auf den religionstheoretischen Diskurs der 9/11-Dekade nicht ganz von der Hand zu weisen. Monographien, die sich mit 9/11 auseinandersetzen, wurden tatsächlich eher von postliberalen als von liberalen Autorinnen vorgelegt. Um die Monographien der einflussreichsten politischen Theologinnen soll es hier gehen, ohne dabei den Anspruch zu erheben, den Diskurs der 9/11-Dekade vollständig vermessen zu können. Dabei konzentriere ich mich nicht auf die materialdogmatischen und die materialetischen Probleme, die in diesem Diskurs verhandelt werden. Mich interessieren stattdessen die Religionstheorien, die in der Verhandlung dieser dogmatischen und ethischen Probleme teils implizit und teils explizit vorausgesetzt werden.<sup>68</sup> Deshalb liegt die vorliegende Studie an der Schnittstelle von Dogmatik, Ethik und Politikwissenschaft.

---

welche Position jedes Individuum einnehmen [...] muß, um ihr Subjekt zu sein“ (a.a.O., 139). SARASIN, *Michel Foucault*, 119–123, stellt dar, wie später die Macht bei Foucault in die Rolle des Autors schlüpft. Zur Debatte über den Tod des Autors in der Diskursanalyse vgl. LANDWEHR, *Historische Diskursanalyse*, 92–94. Mit Bezug auf Sarasin plädiert Landwehr für eine Mittelposition, die den Einfluss des Diskurses auf die Autorin und den Einfluss der Autorin auf den Diskurs wahrnehmen kann.

<sup>67</sup> FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, 199.

<sup>68</sup> Folgt man Matthias Petzoldts Definition der Fundamentaltheologie als Metatheorie des christlichen Glaubens, dann ließe sie sich die vorliegende Studie als fundamentaltheologisch klassifizieren. Vgl. PETZOLDT, MATTHIAS, Art. Fundamentaltheologie I, historisch sowie Art. Fundamentaltheologie II, systematisch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, hg. v. Hans Dieter Betz u.a., Tübingen 2000, 429f.432–436. Vgl. außerdem die Beiträge in PETZOLDT, MATTHIAS (Hg.), *Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion*, Leipzig 2004.

Achim Landwehr, der zur Etablierung der Diskursanalyse in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft beigetragen hat, beklagt den „Bekenntnischarakter“, den die Berufung auf Foucault annehmen kann.<sup>69</sup> Angesichts der Konzentration auf Autoren trifft seine Klage auch auf die vorliegende Studie zu. Allerdings hebt Landwehr hervor, dass man Foucaults Diskursanalyse nicht einfach eins zu eins folgen kann, „schon deshalb nicht, weil ein solcher Umgang mit seinen Arbeiten wohl kaum Foucaults Vorstellungen entsprochen hätte“.<sup>70</sup> Im Gegenteil: Foucault hat seine Arbeiten „als eine Werkzeugkiste bezeichnet, in der man sich bedienen solle“.<sup>71</sup> An Foucaults Werkzeugkiste reizt mich die Diskursanalyse, weil die Konzentration auf die religionstheoretischen Regeln, die das Sagbare und das Unsagbare konstituieren, eine „Verfremdungseffekt“ erzielt, der die Voraussetzungen problematisiert, die in der politischen Theologie als selbstverständlich gelten.<sup>72</sup> Zu diesen Voraussetzungen gehört die Freund-Feind-Unterscheidung, die nach 9/11 in der kulturalisierten Gegenüberstellung von zwei Religionen Gestalt annimmt. Um dieser Unterscheidung zu entkommen – sprich: um die religionstheoretischen Regeln des Diskurses zu sprengen –, muss der Diskurs wie von einem Sprengmeister identifiziert und inspiziert werden. Auch wenn diese Metapher in einer Studie zu 9/11 gewagt anmutet, die metaphorische Sprengung des Diskurses ist notwendig, um den Blick auf Alternativen freizulegen.

## 1.2. Religionsforschung zwischen Liberalismus und Postliberalismus

In der deutschsprachigen Theologie gehört die Religionstheorie zu den Dauerbrennern. Das lässt sich für die englischsprachige Debatte so nicht sagen. Spätestens seit der Publikation von George Lindbecks *The Nature of Doctrine* – die deutsche Übersetzung dieser Mitte der 1980er erschienen Untersuchung spricht von „Grammatik des Glaubens“ –, wird Religion in der politischen Theologie wenn überhaupt eher kritisch als konstruktiv thematisiert.<sup>73</sup> Lindbeck plädiert für die Wende von der liberalen zur postliberalen Theologie. Sein Plädoyer weist Parallelen zu Schmitts Programm politischer Theologie auf.

Der deutsche Staatsrechtler (dessen Werk und Wirkung auf Huntington ich im zweiten und dritten Kapitel der vorliegenden Studie darstellen werde) erlebt

---

<sup>69</sup> LANDWEHR, *Historische Diskursanalyse*, 66.

<sup>70</sup> A.a.O., 78.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> A.a.O., 97.

<sup>73</sup> Vgl. LINDBECK, GEORGE A., *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Post-liberal Age. 25th Anniversary Edition*, Louisville 2009. Die deutsche Übersetzung von Markus Müller trägt den Titel *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1994.

in der englischsprachigen politischen Theologie nicht erst seit 9/11 eine Renaissance.<sup>74</sup> Das trifft auch für die Kritik am Liberalismus zu, für die Schmitt gleichermaßen berühmt wie berüchtigt ist.<sup>75</sup> Seit Schmitt, der sich selbst als Erfinder der „politischen Theologie“ stilisierte,<sup>76</sup> wird die politische Theologie gegen den Liberalismus und der Liberalismus gegen die politische Theologie ins Feld geführt. Auch heute hört man von manchen politischen Theologinnen, dass sie sich nicht für liberale Theologie und von manchen liberalen Theologinnen, dass sie sich nicht für politische Theologie interessierten. Dabei beruft man sich dann ab und an auf Schleiermacher als den Gründervater der liberalen Theologie, der Religion ja bekanntlich von Metaphysik und Moral unterschieden wissen wollte.<sup>77</sup> So richtet man sich in Schmitts Vermächtnis ein. Über die Religionstheorie – so der Grundgedanke, der in der vorliegenden Studie anhand des religionstheoretischen Diskurses der 9/11-Dekade entwickelt werden soll – lässt sich dieses Vermächtnis aber überwinden. Politische Theologinnen können von der liberalen Theologie und liberale Theologinnen können von der politischen Theologie lernen.<sup>78</sup> Dabei orientiere ich mich auch an den genealogischen Forschungen, die den Sprengmeister Foucault auf die Geschichte der Religionsforschung loslassen – allerdings in rekonstruktiver statt dekonstruktiver Absicht.

---

<sup>74</sup> Zur Renaissance von Carl Schmitt nach 9/11, vgl. SCHEUERMAN, WILLIAM E., States of Emergency, in: Jens Meierhenrich/Oliver Simons (Hg.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford 2016, 547–569.

<sup>75</sup> Vgl. dazu die detaillierte, mit Geschichts- und Gegenwartsbezügen gespickte Diskussion von Schmitts Weimarer Schriften in MCCORMICK, JOHN P., *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Cambridge 1997. McCormick legt dar, dass Liberalismus für Schmitt eine Form von Anti-Politik ist, die alles auf Sachfragen reduziert. Liberalismus hat für Schmitt dabei politische und kulturelle Konnotationen.

<sup>76</sup> Vgl. dazu MÜLLER, JAN-WERNER, *Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa*, Darmstadt 2011, 287, Fn. 1. Der Begriff lässt sich aber bis in die Antike zurückverfolgen.

<sup>77</sup> Schleiermachers Verhältnis zu politischen Fragen und die Rezeption von Schleiermachers Verhältnis zu politischen Fragen sind komplex. Zur Schleiermacher, vgl. die einschlägige Biographie von NOWAK, KURT, *Schleiermacher. Leben, Werk, Wirkung*, Göttingen 2001.

<sup>78</sup> Hier ist auf einen entscheidenden Unterschied in der deutsch- und der englischsprachigen Entwicklung der liberalen Theologie hinzuweisen. In den USA wird die deutsche liberale Theologie zwar aufgegriffen, der Einfluss des „social gospel movement“ stellt aber von Anfang an politische Fragen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Vgl. dazu DORRIEN, GARY, *The Making of American Liberal Theology*, 3 Bde, Louisville 2001–2006. Für eine kurze Zusammenfassung, vgl. außerdem DORRIEN, GARY, Theology in a Liberationist Liberal Spirit. A Post-Hegelian Perspective, in: Jörg Lauster/Ulrich Schmiedel/Peter Schüz (Hg.), *Liberale Theologie heute – Liberal Theology Today*, Tübingen 2019, 9–22. Der deutschsprachigen Debatte ist mit Blick auf die Politik aber mehr Zurückhaltung anzumerken. Vgl. dazu KARLE, ISOLDE, Auf halbem Wege stehen geblieben. Beobachtungen zur liberalen Theologie, in: Lauster/Schmiedel/Schüz (Hg.), *Liberale Theologie heute*, 243–256 und ANSELM, REINER, Nebenfolgen. Über einige Herausforderungen des liberalen Paradigmas in der evangelischen Ethik, in: Lauster/Schmiedel/Schüz (Hg.), *Liberale Theologie heute*, 341–350. Darauf werde ich gegen Ende der vorliegenden Studie zurückkommen.

### 1.2.1. Dekonstruktive Religionstheorie

Lindbecks *The Nature of Doctrine* vergleicht liberale und postliberale Theologien anhand ihrer Religionstheorien. Unter den Liberalen wird der Begriff der Religion laut Lindbeck über den Bezug auf Erfahrungen der Transzendenz bestimmt.<sup>79</sup> Aus dem sprachlich unvermittelten Eindruck der Transzendenz (*experience*) folgt der sprachlich vermittelte Ausdruck der Transzendenz (*expression*), sodass sich in dieser Begriffsbestimmung von Religion verschiedene Religionen unter der Kategorie der Transzendenz Erfahrung vergleichen lassen.<sup>80</sup> Lindbeck spricht vom „experiential-expressive model“.<sup>81</sup> Im Gegensatz dazu präsentiert er Religionen als „comprehensive interpretive schemes“.<sup>82</sup> Weil diese Interpretationsschemata es dem Subjekt überhaupt erst erlauben, seine Welt religiös statt nichtreligiös zu deuten, kommt Religion hier als Bedingung der Möglichkeit der Transzendenz Erfahrung in den Blick.<sup>83</sup> Religion entsteht nicht nach dem liberalen Modell Eindruck der Transzendenz (*experience*) schafft Ausdruck der Transzendenz (*expression*), sondern nach dem postliberalen Modell Ausdruck der Transzendenz (*expression*) schafft Eindruck der Transzendenz (*experience*).<sup>84</sup> Das heißt für Lindbeck: Erfahrung ist nicht die Norm der Theologie, sondern Theologie ist die Norm der Erfahrung.<sup>85</sup>

Bevor man den Kontrast zwischen liberaler und postliberaler Religionsforschung überstrapaziert, ist darauf hinzuweisen, dass Lindbeck selbst von einer Dialektik von *experience* und *expression* ausgeht, in der Erfahrung auf Ausdruck und Ausdruck auf Erfahrung wirken.<sup>86</sup> Insofern gibt es Schnittmengen zwischen liberaler und postliberaler Religionstheorie. David Fergusson hat hervorgehoben, dass Lindbeck deshalb von der Aufmerksamkeit, die seine

<sup>79</sup> Vgl. LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, 17.

<sup>80</sup> Vgl. ebd.

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> A.a.O., 18. Für eine einflussreiche Kritik dieses Religionsverständnisses, die Elemente liberaler und postliberaler Theologie kombiniert, vgl. TANNER, KATHRYN, *Theories of Culture. A New Agenda for Theology*, Minneapolis 1997.

<sup>83</sup> LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, 19, wo er auf Immanuel Kant Bezug nimmt. Vgl. dazu auch a.a.O., 22–23.

<sup>84</sup> Zur Debatte zwischen George Lindbeck und David Tracy über diese Modelle, vgl. JEANROND, WERNER G., *The Problem of the Starting-Point of Theological Thinking*, in: *Hermathena* 2/156 (1994), 5–20. FERGUSSON, DAVID, *Community, Liberalism and Christian Ethics*, Cambridge 1998, 35–42, merkt an, dass Lindbecks Religionstheorie theologisch neutral sei, aber schnell auf eine Gegenüberstellung konfessioneller und korrelativer Methoden in der Theologie hinauslaufe. Dabei ist zu berücksichtigen, dass im Verlauf der Debatte von beiden Seiten Änderungen vorgenommen wurden.

<sup>85</sup> Vgl. zu dieser Gegenüberstellung HARDTKE, THOMAS/SCHMIEDEL, ULRICH/TANTON, TOBIAS Introduction: Experience or Expression? A Puzzling Oversight und Conclusion: Experience or Expression? Preserving the Puzzle, in: Dies. (Hg.), *Religious Experience Revisited. Expressing the Inexpressible?*, Leiden 2016, 1–11.262–273.

<sup>86</sup> Vgl. LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, 19.

grob-schlächti-ge Gegenüberstellung von Liberalismus und Postliberalismus erregt hat, überrascht wurde. Er sah seinen Beitrag in der Dogmatik.<sup>87</sup> Und trotzdem ist es gerade die Gegenüberstellung von Religionstheorien, die in der englischsprachigen Theologie enormen Einfluss erlangte, weil sie die Theologie vor eine Grundsatzentscheidung stellt.<sup>88</sup>

An diese religionsphilosophische Grundsatzentscheidung konnten Theologinnen in dogmatischer und ethischer Hinsicht anknüpfen.<sup>89</sup> Auch in der politischen Theologie arbeitet man (wie im vierten, fünften und sechsten Kapitel der vorliegenden Studie zu zeigen sein wird) eher an begrifflicher Religionskritik statt begrifflicher Religionskonstruktion. Die Sozialethikerin Kristin Heyer hat gezeigt, welche Konsequenzen die Grundsatzentscheidung für die politische Theologie hat.<sup>90</sup> Beiderseits werden Epistemologien abgelehnt, die Wahrheit auf eine greifbare Grundlage zurückführen wollen. In der englischsprachigen Debatte wird hier von *anti-foundationalism* statt *foundationalism* gesprochen.<sup>91</sup> Die liberale Theologie setzt in ihrem *anti-foundationalism* grob gesagt auf ein universales Wahrheitsverständnis. Wahrheit liegt nicht einfach vor, kann aber in einem Gespräch gefunden werden, das über die Grenzen einer Gemeinschaft hinausgeht. Einer an der Öffentlichkeit interessierten liberalen politischen Theologie geht es deshalb um Konversation. Die postliberale Theologie setzt in ihrem *anti-foundationalism* grob gesagt auf ein partikulares Wahrheitsverständnis. Wahrheit liegt nicht vor, kann aber auch nicht in einem Gespräch gefunden werden, das über die Grenzen einer Gemeinschaft hinausgeht. Einer an der Öffentlichkeit interessierten postliberalen politischen Theologie geht es deshalb um Konversion statt Konversation – die Konversion der Öffentlichkeit zum christlichen Glauben.<sup>92</sup> „Lindbeck’s underlying concern is the fear that Enlightenment rationalism [...] will silence Christianity’s distinctive voice in any conversation“.<sup>93</sup> Heyer resümiert, dass die politische Theologie der Auseinandersetzung mit der Frage nach der Wahrheit innerhalb und außerhalb der eigenen Gemeinschaft nicht ausweichen kann. „For if we believe that the Christian story is *true*, not simply true for Christians, we must not stop at the borders of the confessing community“.<sup>94</sup>

---

<sup>87</sup> Vgl. FERGUSSON, *Community, Liberalism and Christian Ethics*, 33f., mit Verweis auf Lindbecks Vorwort zur deutschen Ausgabe, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens*, 16–22.

<sup>88</sup> Vgl. FERGUSSON, *Community, Liberalism and Christian Ethics*, 33f.

<sup>89</sup> Vgl. den Überblick bei KNIGHT, JOHN ALLAN, *Liberalism versus Postliberalism. The Great Divide in Twentieth-Century Theology*, Oxford 2013.

<sup>90</sup> Vgl. HEYER, KRISTIN, How Does Theology Go Public? Rethinking the Debate between David Tracy and George Lindbeck, in: *Political Theology* 5/3 (2004), 307–327.

<sup>91</sup> Vgl. dazu die detaillierte Diskussion bei FERGUSSON, *Community, Liberalism and Christian Ethics*, 80–108.

<sup>92</sup> Vgl. HEYER, How Does Theology Go Public?, 325.

<sup>93</sup> A.a.O., 318.

<sup>94</sup> A.a.O., 325.

In der Religionswissenschaft ist bei der Gegenüberstellung von liberaler und postliberaler Theologie auf Studien hinzuweisen, die in Orientierung an Foucault die Geschichte der Religionstheorie erforschen. Durchweg steht in diesen Studien, die Jayne Svenungsson mit Blick auf ihre Bedeutung für die Religionsphilosophie systematisiert hat, die Politik zur Debatte.<sup>95</sup> Hier sei auf Tomoko Masuzawas *The Invention of World Religions* verwiesen, weil sie sich am Liberalismus abarbeitet.<sup>96</sup> Masuzawa erörtert, wie die Kategorie „Weltreligion“, die im 19. und 20. Jahrhundert mehr und mehr an Bedeutung gewinnt, Partikularismus als Universalismus ausweist. Über diese Kategorie schmuggeln Theologinnen – Masuzawa hat insbesondere Ernst Troeltsch im Visier<sup>97</sup> – die Annahme der Superiorität des Christentums aus der theologischen in die nichttheologische Religionsforschung. An Masuzawas Studie lässt sich theoretische und methodische Kritik äußern.<sup>98</sup> Aber die Problematik, auf die sie aufmerksam macht, prägt die Debatte um den Islam in Geschichte und Gegenwart.

Talal Asad hat in anthropologischen Studien ausgeführt, wie die Religionstheorie vom Protestantismus geprägt wurde. Diese Prägung sei für Muslime deshalb problematisch, weil sie die Unterscheidung von Privatem (im Gegensatz zum Öffentlichen) und Öffentlichem (im Gegensatz zum Privaten) protestantisch präfiguriere. Verlangt man von Musliminnen, sich durch die Privatisierung ihrer Religion an diese Präfiguration anzupassen, dann fordert man nichts anderes als einen Islam „remade in the image of liberal Protestant Christianity“.<sup>99</sup> Die Politikwissenschaftlerin Elisabeth Shakman Hurd hat die Konsequenzen ausgelotet, die eine solche Forderung in der Innen- und Außenpolitik der USA hat.<sup>100</sup> Wie Religion von Nichtreligion unterschieden wird, hat politische Implikationen, die zur Einschränkung genau der Religionsfreiheit führen können, die sich gerade der Liberalismus auf die Fahnen geschrieben

---

<sup>95</sup> Vgl. dazu SVENUNGSSON, JAYNE, The return of religion or the end of religion? On the need to rethink religion as a category of social and political life, in: *Philosophy and Social Criticism* 46/7 (2020), 785–809.

<sup>96</sup> Vgl. MASUZAWA, TOMOKO, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago 2005.

<sup>97</sup> Vgl. dazu das Kapitel „The Question of Hegemony: Ernst Troeltsch and the Reconstituted European Universalism“, a.a.O., 309–324.

<sup>98</sup> Vgl. dazu SCHMIEDEL, ULRICH, Supremacy Smugglers? Islam in the Legacy of Theological Liberalism, in: *Journal of the American Academy of Religion* (im Erscheinen).

<sup>99</sup> Vgl. ASAD, TALAL, Europe against Islam: Islam in Europe, in: *The Muslim World* 87/2 (1997), 183–195, hier: 189. Vgl. außerdem DERS., *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity*, Baltimore 1993 und DERS., *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003.

<sup>100</sup> Vgl. HURD, ELIZABETH SHAKMAN, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton 2008 und DIES., *Beyond Religious Freedom. The New Global Politics of Religion*, Princeton 2015.

hat.<sup>101</sup> Religionstheorie ist nicht neutral, sondern normativ: „Rather than a stable norm [...] that stands above the fray, the development of religious rights is a technique of governance that authorizes particular forms of politics.“<sup>102</sup>

Joseph A. Massad treibt die Kritik am Liberalismus auf die Spitze.<sup>103</sup> Im Liberalismus werde von vornherein der christliche geprägte Westen als demokratisch und der nichtchristliche geprägte Nichtwesten – sprich: der Islam – als diktatorisch konstruiert. Der Liberalismus etabliere sich über diese Konstruktion in der Öffentlichkeit, sodass es im Liberalismus eigentlich keine Möglichkeit geben kann, Islam zu praktizieren. Ob *der* Liberalismus, der sich bei Masad dann auch noch der Definition entzieht,<sup>104</sup> tatsächlich dafür zur Verantwortung gezogen werden kann, lässt sich mit guten Gründen bezweifeln. Das ändert aber nichts an den Allianzen, die sich in der Religionsforschung über die Kritik des Liberalismus bilden. Cavanaugh, der (wie im siebten Kapitel dieser Studie zu zeigen sein wird) die liberale Religionskonstruktion der postliberalen Religionskritik gegenüberstellt, baut seine politische Theologie auf diese Allianzen auf.

Robert Orsi beschreibt die in der Religionsforschung bestehenden Allianzen, auf denen Cavaughns postliberale politische Theologie fußt.<sup>105</sup> Laut Orsi bestärkt die genealogische Kritik den christlichen Konservatismus wie der christliche Konservatismus die genealogische Kritik.<sup>106</sup> „Proponents of both perspectives“, erläutert der Religionswissenschaftler, „propose that the universalistic ambitions of western enlightened rationality give way to local orientations: there is no essential, singular truth, only situated truth. Both understand the scholar herself to be situated at a particular cultural location that fundamentally shapes her vision.“<sup>107</sup> Liberale Theologie, die sich seit Schleiermacher an der Religionstheorie orientiert, kommt hier nur noch als Problem vor. Mit Blick auf die Politik ist sie sogar so problematisch, dass sie von selbsterklärten Liberalen abgelehnt wird.

In *The Stillborn God* fordert Mark Lilla, Professor of the Humanities an der Columbia University, die Privatisierung der Religion im Namen des Liberalis-

---

<sup>101</sup> Vgl. dazu die Beiträge in SULLIVAN, WINNIFRED FALLERS u.a. (Hg.), *Politics of Religious Freedom*, Chicago 2015.

<sup>102</sup> HURD, *Beyond Religious Freedom*, 17.

<sup>103</sup> Vgl. MASSAD, JOSEPH A., *Islam in Liberalism*, Chicago 2015.

<sup>104</sup> Masad analysiert Liberalismus als „an apparatus of knowledge-power (liberalism *tout court*)“ (a.a.O., 19).

<sup>105</sup> Vgl. das Schlusskapitel „Snakes Alive: Religious Studies between Heaven and Earth“, in: ORSI, ROBERT A., *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton 2005, 177–204.

<sup>106</sup> Vgl. a.a.O., 193f. Orsi spricht von „younger conservative Christian scholars“.

<sup>107</sup> A.a.O., 198.

mus. 9/11 ist der Hintergrund der Verfallsgeschichte, die er über die deutschsprachige liberale Theologie erzählt.<sup>108</sup> Lilla verweist hier auf Schleiermacher, in dessen Gefolge die Bedeutung des Christentums für die Gesellschaft in den Blick genommen wurde.<sup>109</sup> Statt der Trennung von priesterlicher und politischer Autorität – Lilla nennt das „the Great Separation“<sup>110</sup> – wollte die liberale Theologie aber das Christentum als Grundlage der Gesellschaft stärken.<sup>111</sup> Dessen Einfluss sollte über christliche Individuen und christliche Institutionen in die Gesellschaft vermittelt werden.<sup>112</sup> „Liberal theology was a political theology“,<sup>113</sup> allerdings eine politische Theologie, die die eigene Gesellschaft zur Kulmination der Entwicklung der Geschichte stilisierte.<sup>114</sup> Lilla verweist hier auf das Gespräch zwischen Christentum und Judentum in der liberalen Theologie, in dem man sich auf eine an der Erfahrung von Transzendenz ausgerichtete Religionstheorie habe einigen können. Nur führte die Theologie, die aus dieser Einigung folgte, laut Lilla schnurstracks in den Krieg.

So ended the noble experiment of liberal theology. There are still theologians [...] who subscribe to this intellectual tradition, though unlike their optimistic predecessors they cannot assume that history has bequeathed to them a house on solid foundations. The impulse they share with Schleiermacher [...] remains a [...] decent one. It is to find a third way in the modern world.<sup>115</sup>

„But in practice“, fährt Lilla fort, „liberal theology’s third way proved to be a dead end“.<sup>116</sup> Auch Lilla kritisiert die Religionstheorie also dafür, dass sie Partikularismus und Universalismus vertauschte, weil sie sich die eigene Kontingenz nicht transparent machte. Das Problem an der liberalen politischen Theologie ist für ihn aber, dass sie der Religion überhaupt eine Rolle in der Politik ermöglicht.

---

<sup>108</sup> Vgl. LILLA, MARK, *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, New York 2008, 3: „We find it incomprehensible that theological ideas still inflame the minds of men, stirring up messianic passions that leave societies in ruin. We assumed that this was no longer possible [...], that fanaticism was dead. We were wrong“.

<sup>109</sup> Vgl. a.a.O., 224. Lilla meint hier die Wende zur Erfahrung in der Religionstheorie – er spricht von einem „Protestant turn“ (a.a.O., 228), der sich hinter Schleiermachers „dull sentences“ verstecke –, die eine neue politische Theologie ermögliche (a.a.O., 227). „It was these obscure professors and preachers who laid the foundations for a genuinely modern political theology. And once they had, it was only a matter of time before others would conjure up a deeper potential still: that of a modern eschatological politics inspired by biblical faith“ (a.a.O., 225).

<sup>110</sup> Vgl. a.a.O., 55–106. Nach Lilla sind Thomas Hobbes und John Locke für diese Trennung entscheidend.

<sup>111</sup> Vgl. a.a.O., 230.

<sup>112</sup> Vgl. a.a.O., 231.

<sup>113</sup> Ebd.

<sup>114</sup> Vgl. a.a.O., 232.

<sup>115</sup> A.a.O., 247.

<sup>116</sup> A.a.O., 248.

German liberal theology muddled the distinction between reason and revelation [...] it left the faint odor of revelation hanging over its celebration of modern political and cultural life, implying that it had been divinely blessed. And when blessing begins, thinking stops.<sup>117</sup>

Die Verfallsgeschichte, die Lilla hier erzählt, ist genau die, die Karl Barth über seine Lehrer verbreitete: „they were lulled to sleep by their faith in the natural goodness of man“.<sup>118</sup> Nur ist Lilla kein Barthianer.<sup>119</sup> Das Problem, das er sieht, ist der Mittelweg, den die liberale Theologie bestreiten wollte: „the liberal deity turned out to be a stillborn God“.<sup>120</sup> Weil die Kritik am Mittelweg der liberalen Theologie einerseits für eine Minimierung und andererseits für eine Maximierung des Einflusses der Religion auf die Politik herangezogen werden kann, führt sie zu den Allianzen, die Orsi beschreibt.<sup>121</sup> Man ist sich einig, dass die liberale Theologie einen totgeborenen Gott verehrt.<sup>122</sup> Über das Verhältnis von priesterlicher und politischer Autorität kann man dann immer noch vorzüglich streiten.

Lilla liest die deutsche Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts also als eine Verfallsgeschichte, die er dann – das ist für die vorliegende Studie aufschlussreich – mit der aktuellen Herausforderung durch den Islamismus verknüpft, um so vor allen Infragestellungen der „Great Separation“ zu warnen, die sich nur in den USA durchgesetzt habe.<sup>123</sup> Die deutsche Geschichte wird bei Lilla zur Mahnung vor dem „radical Islam“.<sup>124</sup> Dabei bedient Lilla die

---

<sup>117</sup> A.a.O., 249.

<sup>118</sup> Ebd. Vgl. dazu BARTH, KARL, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich 1960.

<sup>119</sup> Vgl. LILLA, *The Stillborn God*, 251–295.

<sup>120</sup> A.a.O., 301.

<sup>121</sup> In CASANOVA, JOSÉ/KESSLER, MICHAEL JON/MILBANK, JOHN/LILLA, MARK, A Conversation, in: Jon Michael Kessler (Hg.), *Political Theology for a Plural Age*, Oxford 2013, 13–40, hier: 17, erläutert Lilla mit Blick auf John Milbank: „Theorists like John and theorists like me are standing on opposite shores looking at each other with a mutual disdain for those who think that they can somehow negotiate the middle by developing a liberal theology. I think we agree entirely on that picture“.

<sup>122</sup> In der Diskussion kritisiert nur José Casanova diese Einschätzung. Vgl. CASANOVA/KESSLER/MILBANK/LILLA, A Conversation, 18. Vgl. außerdem CASANOVA, JOSÉ, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2015.

<sup>123</sup> LILLA, *The Stillborn God*, 304. Dass er hier für einen amerikanischen Exzeptionalismus Stellung nimmt, streitet Lilla nicht ab (vgl. a.a.O., 308). Im Hintergrund steht die Vorstellung, dass „sharia is meant to cover the whole of life“ (a.a.O., 318). Lilla argumentiert hier mit einer Variation der Formel von Gesetzesreligion und Gnadenreligion, die den Liberalismus als Garant der Gnade auffasst. Vgl. dazu die Kritik von LLOYD, VINCENT, *The Problem with Grace. Reconfiguring Political Theology*, Stanford 2011, 9f.

<sup>124</sup> LILLA, *The Stillborn God*, 310. Lilla erklärt: „It is a matter of chance that the book was written [...] at a time when the perennial challenge of political theology has suddenly become evident for all to see – though perhaps that is a good thing“ (a.a.O., 13).

Denkfigur des Islamofaschismus, die seit 9/11 die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf sich zieht.<sup>125</sup> Diese Denkfigur hat eine lange Geschichte.

Der Islamwissenschaftler Reinhard Schulze erklärt sie als einen Mechanismus der Identitätskonstruktion. In der Theologiegeschichte findet Schulze ein prägnantes Beispiel:<sup>126</sup> In einem Vortrag, in dem er zur Positionierung gegen die deutschen Christen aufruft, vergleicht Barth den Nationalsozialismus mit dem Islam. In der Konfrontation mit diesem „*neuen Islam*“ könne es keine Neutralität geben, weil hier Kirche gegen Kirche kämpfe.<sup>127</sup> Barth verweist auf ein Gebet aus der Baseler Liturgie, das „Zerstöre die Bollwerke des falschen Propheten Mohomet!“ ruft, um auszuführen:

Luther, dem man in Sachen einer allzu säuberlichen Trennung der zwei Reiche [...] heute gerne [...] anzurufen pflegt, hat wider den Türken eben so gebetet und sogar nicht nur gebetet! Eben das ist es aber: wir stehen, ganz Europa [...] steht heute wieder in *Türkengefahr*.<sup>128</sup>

Vor 9/11 lässt sich über die Herstellung eines Bezugs zum Islam der Faschismus aus der eigenen europäischen Identität ausgrenzen.<sup>129</sup> Das zeigt das Beispiel Barths. Nach 9/11 wird diese Logik laut Schulze umgekehrt: Jetzt ist es nicht die Herstellung eines Bezugs zum Islam, die den Faschismus aus der europäischen oder amerikanischen Identität ausgrenzt, sondern die Herstellung eines Bezugs zum Faschismus, die den Islam aus der europäischen oder amerikanischen Identität ausgrenzt.<sup>130</sup> Mit der Anwendung der Denkfigur des Islamofaschismus (auf die zurückzukommen sein wird) ist eine Diskussion über die Bedeutung der Politik für die Religion, die die islamische Religionsforschung zu Wort kommen lässt, jedenfalls von vornherein ausgeschlossen.

Mein kurzer Überblick zur Debatte um die Religionstheorie in der englischsprachigen Religionsforschung zeigt: Religionstheorie, die sich an Schleiermacher orientiert, wird von allen Ecken und Enden kritisiert. Vor dem Hintergrund dieser Debatte auf diese Religionstheorie zurückzukommen, verlangt ein wenig Leichtsinn: Man setzt sich gleichzeitig mehreren Gegnern aus. Trotzdem soll das hier versucht werden. Der Streit zwischen liberaler und politischer

---

<sup>125</sup> Vgl. SCHULZE, REINHARD, Islamofascism: Four Avenues to the Use of an Epithet, in: *Die Welt des Islams* 52/3-4 (2012), 290–330. Schulze diagnostiziert einen signifikanten statistischen Anstieg in der Verwendung des Begriffs nach 9/11. Vgl. dazu a.a.O., 297f.

<sup>126</sup> Vgl. a.a.O., 315–317.

<sup>127</sup> BARTH, KARL, *Die Kirche und die politische Frage von heute. Vortrag gehalten an der Versammlung des Schweizerischen evangelischen Hilfswerks für die bekennende Kirche in Deutschland im Kirchgemeindehaus Wipkingen am 5. Dezember 1938*, Zürich 1939, 27.

<sup>128</sup> A.a.O., 42. Zur theologischen Einschätzung, vgl. RALSTON, JOSHUA, *Law and the Rule of God. A Christian Engagement with Sharī'a*, Cambridge 2020, 203–210. SCHULZE, Islamofascism, 328f., Fn. 129, weist darauf hin, dass Paul Tillich den Faschismus im Gegensatz dazu als *christliche* Häresie interpretiert hat.

<sup>129</sup> Vgl. SCHULZE, Islamofascism, 290.

<sup>130</sup> Vgl. ebd.

Theologie lässt sich als Schmitts Vermächtnis lesen. Diesem Vermächtnis soll in der vorliegenden Studie Schleiermachers Versprechen gegenübergestellt werden – das Versprechen einer politischen Theologie, die sich über die Religionstheorie dem Pluralismus öffnet.

### 1.2.2. Rekonstruktive Religionstheorie

Über Schleiermachers Religionstheorie wurde so viel geschrieben, dass man sich kaum traut, ihn selbst zu Wort kommen zu lassen. Ohne auch nur ansatzweise auf die Debatten um sein Werk und seine Wirkung eingehen zu können,<sup>131</sup> möchte ich ihn – um es mit Reinhard Bernhard zu umschreiben – als „Impulsgeber“ aufgreifen.<sup>132</sup> In seinen *Reden über die Religion. An die Gebildeten unter ihren Verächtern* stellte Schleiermacher die Erfahrung in den Mittelpunkt der Religionstheorie. Er sprach vom „Anschauen des Universums“ als „Angel meiner ganzen Rede“.<sup>133</sup> Dieses Anschauen des Universums erläuterte er in den *Reden über „Gefühl“*<sup>134</sup> und „Geschmack“,<sup>135</sup> bevor er es in der *Glaubenslehre* auf den Begriff des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit bringen würde.<sup>136</sup>

In den Religionstheorien, die sich an Schleiermachers *Reden* orientieren, wird das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit als Erfahrung von Transzendenz reflektiert.<sup>137</sup> „Transzendenz“ ist in der Religionstheorie nach Schleiermacher eine Kategorie, mit der das, was die Erfahrung hervorruft, so offen

---

<sup>131</sup> Für einen Überblick zur Religionstheorie, vgl. etwa BARTH, ULRICH/OSTHÖVENER, CLAUS-DIETER (Hg.), *200 Jahre „Reden über die Religion“*. *Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft*, Berlin 2000; SOCKNESS, BRENT W./GRÄB, WILHELM (Hg.), *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology. A Transatlantic Dialogue*, Berlin 2010 und KORSCH, DIETRICH/GRIFFIOEN, AMBER L. (Hg.), *Interpreting Religion. The Significance of Schleiermacher's „Reden Über die Religion“ for Religious Studies and Theology*, Tübingen 2011.

<sup>132</sup> BERNHARDT, REINHOLD, *Klassiker der Religionstheorie im 19. und 20. Jahrhundert. Historische Studien als Impulsgeber für die heutige Reflexion*, Zürich 2020, 14.

<sup>133</sup> SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, hg. v. Günter Meckenstock, Berlin 2001, 81.

<sup>134</sup> A.a.O., 79.

<sup>135</sup> A.a.O., 80.

<sup>136</sup> Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31)*, hg. v. Rolf Schäfer, Berlin 2008, 32–40.

<sup>137</sup> Ob sich diese Lesart zu Recht auf Schleiermacher beruft, ist umstritten. Vgl. dazu grundlegend BARTH, ULRICH, *Christentum und Selbstbewusstsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion*, Göttingen 1983.

thematisiert werden soll, dass sie religiöse und nichtreligiöse Erfahrungen erfassen kann.<sup>138</sup> Schleiermacher brachte die Erfahrung gegen die metaphysischen „Theoretiker“ der Religion einerseits und die moralischen „Praktiker“<sup>139</sup> der Religion andererseits in Stellung.<sup>140</sup> Und das ist für die Schleiermacherrezeption bis heute ausschlaggebend. Religion ist nicht Metaphysik und nicht Moral – „Für so etwas steigt sie Euch noch nicht vom Himmel herab“<sup>141</sup> –, sondern hat „eine eigene Provinz im Gemüthe [...], in welcher sie unumschränkt herrscht“.<sup>142</sup> Anders ausgedrückt: Religion ist Erfahrung. In der vorliegenden Studie soll auf das Potenzial von Schleiermachers auf Erfahrungen der Transzendenz ausgerichtete Religionstheorie für die politische Theologie der 9/11-Dekade aufmerksam gemacht werden.

Wer sich auf die Wende zur Erfahrung einlässt, stößt auf die erwähnte Unterscheidung von Erfahrungseindruck und Erfahrungsausdruck. Eine Metapher, die Schleiermacher dafür findet, ist die von Funke und Flamme. Der Funke bezeichnet sozusagen die „objektive“ Seite der religiösen Erfahrung – das „Was“ von Schleiermachers Gefühl. Dabei geht es um das unmittelbare Erlebnis von Transzendenz. Die Flamme bezeichnet die „subjektive“ Seite der religiösen Erfahrung – das „Wie“ von Schleiermachers Gefühl. Dabei geht es um die mittelbare Erfahrung von Transzendenz. Schleiermachers Metapher von Funke und Flamme verdeutlicht, dass die Unterscheidung von subjektiver Seite und objektiver Seite, Erfahrungseindruck und Erfahrungsausdruck, eine *analytische* Unterscheidung ist. Ist das Feuer erst einmal angefacht, lassen sich Funke und Flamme nicht mehr trennen.

Die Erfahrung von Transzendenz hat also – das hat Jörg Lauster in *Religion als Lebensdeutung* dargestellt – zwei Ebenen:<sup>143</sup> Der Erfahrungseindruck ist in der Analyse nicht-sprachlich, ein unvermitteltes Erlebnis. Der Erfahrungsausdruck ist in der Analyse sprachlich, eine vermittelte Erfahrung. Für das Subjekt der Erfahrung heißt das, dass sich ihr Erleben ihrem Erfahren entzieht. Erst in der Analyse lässt sich diese Erfahrung mit der Erfahrung auf die Begriffe von Erfahrungseindruck und Erfahrungsausdruck bringen. Nirgends „hat der Mensch so ein lebhaftes Gefühl von seiner gänzlichen Unfähigkeit ihren Gegenstand jemals zu erschöpfen“, schreibt Schleiermacher, „als bei der Religion“.<sup>144</sup>

---

<sup>138</sup> Die Debatte zum Begriff der Transzendenz kann ich hier nicht aufrollen. Vgl. die ausführliche Diskussion in SCHMIEDEL, ULRICH, *Elasticized Ecclesiology. The Concept of Community after Ernst Troeltsch*, New York 2017, 68–98.

<sup>139</sup> SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 76.

<sup>140</sup> A.a.O., 77: „rührt wie ihr wollt, dies geht nie zusammen“.

<sup>141</sup> A.a.O., 72.

<sup>142</sup> Ebd.

<sup>143</sup> Vgl. LAUSTER, JÖRG, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005, 9–30.

<sup>144</sup> SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 136.

Theologiegeschichtlich unterscheidet Lauster liberale und nichtliberale Theologie darüber, ob sie der „fundamentalen Selbstunterscheidung“ zwischen Erfahrungseindruck und Erfahrungsausdruck Rechnung trägt.<sup>145</sup> In der vorliegenden Studie geht es um die *politische* Bedeutung dieser Unterscheidung, auf die schon Schleiermacher aufmerksam macht. Sobald die Politik in den Blick genommen wird, stellt sich die Frage danach, was als liberal und was nicht als liberal gelten kann, jedoch in zugespitzter Weise.

In *Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmuster* untersucht Jörn Leonhard die „semantische Inkubationszeit“ des Begriffs in Europa.<sup>146</sup> Der Historiker richtet sich gegen eine ideengeschichtliche Kanonisierung des Liberalismus, die einerseits zur Konstruktion einer ungebrochenen Erfolgsgeschichte oder andererseits zur Konstruktion einer ungebrochenen Verfallsgeschichte führen kann<sup>147</sup> – eine „retrospektive Verwendung“<sup>148</sup>, die sich auch den Verächtern und den Verfechtern des Liberalismus in der Theologie vorwerfen ließe. Ich werde auf Leonhardts Untersuchung zurückkommen. Hier ist zu unterstreichen, dass eine Untersuchung der semantischen Inkubationszeit „keine idealtypische Charakterisierung eines gesamteuropäischen Grundbegriffs“ zulässt.<sup>149</sup> Insofern gibt es keinen geteilten „Ideenvorrat“ hinter dem Begriff des Liberalismus, der sich in allen europäischen Debatten identifizieren ließe.<sup>150</sup> Heute erfüllt das Label des Liberalismus laut Leonhardt kaum noch eine politische Funktion, weil alle den Liberalismus für sich in Anspruch nehmen. „Diese letzte Universalisierung, die jeden ideologischen Antagonismus aufhebt, ist gleichbedeutend mit dem Ende des wirklich politischen Grundbegriffs in seiner polemischen Qualität“.<sup>151</sup> Leonhard schreibt das vor 9/11. Inzwischen ist der Liberalismus in der Politik wieder ein Anknüpfungspunkt, programmatisch wie polemisch. Trotzdem wird er sich auch heute nur schwer auf einen „Ideenvorrat“ eindampfen lassen.<sup>152</sup>

---

<sup>145</sup> LAUSTER, JÖRG, Liberale Theologie. Eine Ermunterung, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 49/3 (2008), 291–307, hier: 298. Zur Diskussion um die liberale Theologie vgl. für die deutschsprachige Debatte GRAF, FRIEDRICH WILHELM (Hg.), *Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung*, Gütersloh 1996 und für die englischsprachige Debatte CHAPMAN, MARK D. (Hg.), *The Future of Liberal Theology*, Farnham 2002. Mit Blick auf die aktuelle internationale Debatte, vgl. außerdem LAUSTER/SCHMIEDEL/SCHÜZ (Hg.), *Liberale Theologie heute*.

<sup>146</sup> LEONHARD, JÖRN, *Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters*, Berlin 2001, 35.

<sup>147</sup> Vgl. a.a.O., 29–31.

<sup>148</sup> A.a.O., 31.

<sup>149</sup> A.a.O., 546.

<sup>150</sup> Ebd.

<sup>151</sup> A.a.O., 568.

<sup>152</sup> Vgl. dazu auch FISCHER, KARSTEN/HUHNHOLZ, SEBASTIAN (Hg.), *Liberalismus. Traditionsbestände und Gegenwartskontroversen*, Baden-Baden 2019.

In der Theologie haben die, die heute unter dem Label „Liberalismus“ geführt werden, dieses Label abgelehnt. Lauster vermutet, dass das auch mit einer Ablehnung des politischen Liberalismus zu tun haben könnte.<sup>153</sup> Theologiegeschichtlich ist Rudolf Bultmann derjenige, dem die polemische Verdichtung des Labels zu verdanken ist. Bultmann leitete seine vierbändige Schriftenammlung *Glauben und Verstehen* mit einer Polemik gegen den Liberalismus in der Theologie ein.<sup>154</sup> Er warf dem Liberalismus vor, Theologie und Anthropologie vertauscht zu haben. Damit habe er seinen Gegenstand – Gott – verfehlt.<sup>155</sup> Für Bultmann kann es im Grunde keine liberale Theologie geben: Was liberal ist, kann nicht Theologie sein und was Theologie ist, kann nicht liberal sein. Gegen den Liberalismus in der Theologie warnte er außerdem ausdrücklich davor, dass der Unterscheid zwischen dem Dienst an Gott und dem Dienst an der Gesellschaft gewahrt werden müsse.<sup>156</sup> „Wenn man meint, daß soziale Arbeit als solche, [...] Arbeit, die sich [...] um die Schaffung menschenwürdiger sozialer Zustände müht, als solche Reichsgottesarbeit, christliches Tun sei, so kennt man das σκάνδαλον des Wortes Gottes nicht.“<sup>157</sup> Laut Bultmann steht „jede Form des menschlichen Gemeinschaftslebens“ – er schrieb das in den 1920ern, sodass man hier durchaus über Demokratie und Diktatur als Beispiele solchen Gemeinschaftslebens spekulieren kann – „in gleicher Weise unter dem göttlichen Gericht“.<sup>158</sup> In Deutschland wird sich der Liberalismus heute kaum in dieser Kritik widerfinden. Hier steht die liberale Theologie des 20. und des 21. Jahrhunderts vielmehr im Ruf, sich aus der Politik zurückzuziehen.<sup>159</sup> Schon die deutschsprachige Theologie und Theologiegeschichte verdeutlicht, dass in der vorliegenden Studie keine Begriffsbestimmung von „Liberalismus“ vorausgesetzt werden kann, die säuberlich zwischen philosophischen und theologischem Liberalismus in ihrer Bedeutung für die Politik trennt. Vielmehr

---

<sup>153</sup> Vgl. dazu LAUSTER, JÖRG, Liberale Theologie heute. Zur Einführung, in: Lauster/Schmiedel/Schütz (Hg.), *Liberale Theologie heute*, 1–8.

<sup>154</sup> Vgl. BULTMANN, RUDOLF, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924), in: Ders., *Glauben und Verstehen*, Bd. 1, Tübingen 1933, 1–25. Auch Bultmann hat Schwierigkeiten, das Programm der liberalen Theologie einzufangen: „Es handelt sich ferner nicht um die Auseinandersetzung mit einzelnen liberalen Theologen, sondern um die mit einer bestimmten theologischen Richtung, die natürlich von einzelnen Theologen getragen wurde, aber nicht mit allen ihren jeweiligen Aussagen identisch ist. Daher kann sich die liberale Theologie nicht der Kritik entziehen durch den Hinweis, daß dieser oder jener liberale Theologe auch einmal etwas anderes gesagt, und dieser nicht für das verantwortlich ist, was jener gesagt hat“ (a.a.O., 1).

<sup>155</sup> Vgl. a.a.O., 2.

<sup>156</sup> Vgl. a.a.O., 14.

<sup>157</sup> A.a.O., 15.

<sup>158</sup> Ebd. (meine Hervorhebung).

<sup>159</sup> Genau darauf reagieren Reiner Anselm und Christian Albrecht mit dem Programm des öffentlichen Protestantismus. Vgl. dazu ANSELM, REINER/ALBRECHT, CHRISTIAN, *Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums*, Zürich 2017.

ist zu fragen, wie „Liberalismus“ im religionstheoretischen Diskurs der 9/11-Dekade verstanden wird. Was sich durch diesen Diskurs zieht, ist die Frage nach dem Pluralismus.

Mit Blick auf den Pluralismus der Religionen ergibt sich aus der Unterscheidung von Erfahrungseindruck und Erfahrungsausdruck laut Schleiermacher eine „freundliche einladende Duldsamkeit“, die „aus dem Begriff der Religion entspringt“. <sup>160</sup> Schleiermacher schlussfolgert: „Wie unrecht wendet Ihr Euch also an die Religion mit Euren Vorwürfen, daß sie verfolgungssüchtig sei [...], daß sie die Gesellschaft zerrütte und Blut fließen laße wie Waßer. Klaget deßen diejenigen an, welche die Religion verderben“. <sup>161</sup> Blut fließt nur dann wie Wasser, wenn Religion „in die Feßeln eines Systems“ gezwängt wird. <sup>162</sup> Verfolgungssucht entzündet sich nicht am Erfahrungseindruck, der sprachlich nicht eingefangen werden kann, sondern am Erfahrungsausdruck, der sprachlich eingefangen werden kann. „Die Anhänger des toten Buchstabens den die Religion auswirft, haben die Welt mit Geschrei und Getümmel erfüllt, die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen“. <sup>163</sup>

In der Rezeption konnte Schleiermacher so gelesen werden, dass Religion, sobald sie aus den Fesseln metaphysischer und moralischer Systeme befreit werde, kaum Bedeutung für die Gesellschaft zukomme. <sup>164</sup> Es ginge ihr ums Persönliche statt ums Politische – eben um „ruhige Seelen“. Dass diese Rezeption Schleiermachers *Reden* nicht gerecht wird, darf hier dahingestellt bleiben. <sup>165</sup> Ich möchte stattdessen auf die Bedeutung hinweisen, die die Unterscheidung von Erfahrungseindruck und Erfahrungsausdruck in der politischen Theologie nach 9/11 entfalten kann. Sie ist – das sei hier schon vorweggenommen – grundlegend für das Plädoyer für eine koalitionäre und komparative Religionstheorie, auf das die vorliegende Studie hinausläuft. Schleiermachers Versprechen steht gegen Schmitts Vermächtnis: Politische Theologie kann sich gegen die Freund-Feind-Unterscheidung stellen, wo sie sich der Erfahrung von Transzendenz öffnet.

---

<sup>160</sup> SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 85.

<sup>161</sup> Ebd.

<sup>162</sup> Ebd.

<sup>163</sup> Ebd.

<sup>164</sup> Dass das Bild eines Schleiermachers, der sich nicht für Politik interessiert hat, kaum Anhalt in seiner Biographie und in seiner Theologie hat, verdeutlicht NOWAK, *Schleiermacher*, 187–196.340–370.385–389.427–439. Vgl. zur Debatte die Beiträge zu ARNDT, ANDREAS/BARTH, ULRICH/GRÄB, WILHELM (Hg.), *Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft*, Berlin 2009. Vgl. außerdem die Zusammenfassungen von BIRKNER, HANS-JOACHIM, Der politische Schleiermacher, in: Ders., *Schleiermacher-Studien*, hg. v. Hermann Fischer, Berlin 1996, 137–156 und VIAL, THEODORE, Schleiermacher and the State, in: Jacqueline Mariña (Hg.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Cambridge 2005, 269–285.

<sup>165</sup> Vgl. dazu die Studie von JACKSON RAVENSCROFT, RUTH, *The Veiled God. Friedrich Schleiermacher's Theology of Finitude*, Leiden 2019.

Eingelöst hat Schleiermacher sein Versprechen nicht. Das zeigt sich insbesondere an seiner Interpretation des Islam. In den *Reden* spielte der Islam keine Rolle. Schleiermacher war an der Abgrenzung von Judentum und Christentum interessiert, die er über eine Unterscheidung von Gesetzesreligion und Gnadenreligion vornahm, die sich auch auf Martin Luther zurückführen lässt.<sup>166</sup> Anhand dieser Unterscheidung entwickelte Schleiermacher einen religionsgeschichtlichen Supersessionismus: Das Christentum habe das Judentum überboten.<sup>167</sup> In der *Glaubenslehre* wurde – auch dafür könnte Luther Pate gestanden haben – die supersessionistische Unterscheidung von Gesetzes- und Gnadenreligion dann auf das Verhältnis zum Islam angewandt.<sup>168</sup> Die *Glaubenslehre* nahm die Religionstheorie der *Reden* auf, indem sie verschiedene Religionen auf ihre Deutung der Erfahrung von Transzendenz abklopfte.<sup>169</sup> „By focusing on piety“, erwägt Joshua Ralston, „Schleiermacher would seem to be a prime source for developing new frameworks for Christian approaches to Islam“. <sup>170</sup> Aber der Konjunktiv in Ralstons Erwägung ist vielsagend, denn Schleiermachers religionsgeschichtliches Entwicklungsmodell verhindert das.

Für Schleiermacher war die Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus ein so entscheidender Fortschritt in der Religionsgeschichte, dass er sich einen Rückschritt nicht vorstellen konnte.<sup>171</sup> Ausgerechnet dem Islam sprach er aber den Monotheismus ab.<sup>172</sup> Dafür machte er dessen „leidenschaftlichen Charakter“ verantwortlich,<sup>173</sup> der mit einem „starken sinnlichen Gehalt seiner Vorstellungen“<sup>174</sup> einhergehe. Und das hieß, dass eine Konversion zum Islam aus dem Christentum – genau wie ein „Rückfall“ aus dem Monotheismus in den Polytheismus<sup>175</sup> – überhaupt nicht in Frage kommen konnte.<sup>176</sup> Laut Schleiermacher ließe sie sich nur mit „krankhaften Gemüthszuständen“<sup>177</sup> erklären. Der Islam wird pathologisiert. Schließlich wies Schleiermacher auf den

---

<sup>166</sup> Vgl. BERNHARDT, *Klassiker der Religionstheorie im 19. und 20. Jahrhundert*, 38.

<sup>167</sup> Zur Debatte insgesamt vgl. BARTH, RODERICH/BARTH, ULRICH/OSTHÖVENER, CLAUDIUS DIETER (Hg.), *Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft*, Berlin 2012.

<sup>168</sup> Vgl. BERNHARDT, *Klassiker der Religionstheorie im 19. und 20. Jahrhundert*, 38.

<sup>169</sup> Vgl. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 60–64. Vgl. dazu Bernhardt, *Klassiker der Religionstheorie im 19. und 20. Jahrhundert*, 27f. Schleiermacher geht es also auch hier nicht um metaphysische oder moralische Propositionen, sondern um Frömmigkeit. Vgl. dazu SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 100f.162–166; SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 64.

<sup>170</sup> RALSTON, JOSHUA, Islam as Christian Trope: The Place and Function of Islam in Reformed Dogmatic Theology, in: *The Muslim World* 107/4 (2017), 754–776, hier: 765.

<sup>171</sup> Vgl. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 69.

<sup>172</sup> Vgl. BERNHARDT, *Klassiker der Religionstheorie im 19. und 20. Jahrhundert*, 30.

<sup>173</sup> SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 70.

<sup>174</sup> Ebd.

<sup>175</sup> A.a.O., 71.

<sup>176</sup> Vgl. a.a.O., 70.

<sup>177</sup> A.a.O., 71.

„fatalistischen Charakter“ der muslimischen Frömmigkeit hin, die den Islam als Gesetzes- statt Gnadenreligion charakterisiere.<sup>178</sup> Liest man das mit Blick auf das Gespräch mit muslimischen Gelehrten heute, dann lässt sich mit Ralston festhalten: „In terms of Islam, this is a lost opportunity“.<sup>179</sup>

Selbst wenn man zugibt, dass Schleiermacher die Möglichkeit einer vergleichenden Analyse der Erfahrung von Transzendenz nicht wahrnehmen wollte – christliche Theologen kümmern sich nicht um muslimische Erfahrungen und muslimische Theologen kümmern sich nicht um christliche Erfahrungen –, hätte er die beiden Religionen hier ohne Wertung nebeneinander stehen lassen können. Es geht ihm schließlich um das Christentum.<sup>180</sup> Aber „Schleiermacher engages in an odd apologetic dismissal of Islam that is a hallmark for the ways that Islam functions as a trope for Christian theological purposes“.<sup>181</sup> Das Versprechen auf Pluralismus, das in seiner Religionstheorie angelegt ist, wird hier im Namen der Apologetik gebrochen.<sup>182</sup> Schleiermacher formuliert einen Superioritätsanspruch, den er – das zeigen die Unterschiede zwischen der ersten und der zweiten Auflage der *Glaubenslehre* – mehr und mehr zuspitzt.<sup>183</sup>

Indem er alle Religionen unter einem Religionsbegriff zusammenfasst, ermöglicht Schleiermacher – das darf bei aller Kritik nicht vergessen werden – den Vergleich zwischen Religion überhaupt erst.<sup>184</sup> Insofern lässt sich Schleiermacher als ein komparativer Theologe interpretieren.<sup>185</sup> Arnulf von Scheliha sieht Schleiermacher deshalb als Wegweiser auf dem „Weg zur liberalen Öffnung“ für das Gespräch mit der islamischen Theologie.<sup>186</sup> Der Religionsbegriff erlaube diese Öffnung, weil er zu einer Distanzierung von allen Offenbarungen – auch der, die für die eigene Religion in Anspruch genommen wird – führe. Von Scheliha fasst zusammen: „Die Religionen sind Formen der Verwirklichung der unterschiedlichen Möglichkeiten, das menschliche Gottesverhältnis zu gestalten. Insofern sind sie, religionsphilosophisch betrachtet, gleichwertig“.<sup>187</sup> Nur nähert Schleiermacher sich dem Vergleich zwischen den Religionen eben nicht als Lernender, sondern als Lehrender. Er unterstellt dem Chris-

---

<sup>178</sup> A.a.O., 80.

<sup>179</sup> RALSTON, *Islam as Christian Trope*, 766.

<sup>180</sup> Vgl. ebd.

<sup>181</sup> Ebd.

<sup>182</sup> Vgl. BERNHARDT, *Klassiker der Religionstheorie im 19. und 20. Jahrhundert*, 24.

<sup>183</sup> Vgl. a.a.O., 42–49.

<sup>184</sup> Vgl. a.a.O., 24f.

<sup>185</sup> SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 108, versteht seine Reflexion über Religion als „vergleichend“.

<sup>186</sup> SCHELIHA, ARNULF VON, *Der Islam im Kontext der christlichen Religion*, Münster 2004, 55.

<sup>187</sup> A.a.O., 62.

tentum einen Superioritätsanspruch, den er religionstheoretisch zu rechtfertigen versucht.<sup>188</sup> Der Vergleich dient Schleiermacher dazu, das Christentum supersessionistisch über andere Religionen zu stellen. Aus der Unterstellung des Superioritätsanspruchs folgt laut Bernhardt die „Notwendigkeit, Schleiermachers religionstheologischen Ansatz weiterzudenken“.<sup>189</sup> Wenn man Ralston zustimmt, dass Schleiermachers Konzentration auf die Erfahrung ihn zu einer „prime source for developing new frameworks for Christian approaches to Islam“ mache, dann könnte es hilfreich sein, mit Schleiermacher über Schleiermacher hinaus die Religionstheorie in der politischen Theologie weiterzudenken.<sup>190</sup> In der politischen Theologie das Gespräch mit dem Islam zu fordern, ist nicht neu. *Wie* das Gespräch mit muslimischen Rechts- und Religionsgelehrten in der politischen Theologie aufgenommen werden kann, ist aber eine Frage, die sich nach 9/11 neu stellt.<sup>191</sup>

### 1.3. Politische Theologie nach 9/11

Dorothee Sölle hat die religionstheoretische Unterscheidung von Erfahrungseindruck und Erfahrungsausdruck auf die politische Theologie angewandt. Gemeinsam mit Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann gehört Sölle in die neue politische Theologie der 1960er und 70er Jahre, die die Katastrophe von Auschwitz theologisch thematisiert. Schmitt wird dabei eher implizit als explizit erörtert. Im Gespräch mit dem Judentum wird politische Theologie von der Affirmation auf die Auseinandersetzung mit der gegebenen gesellschaftlichen Ordnung umgestellt. Sölle nimmt diese Umstellung (wie im achten Kapitel der vorliegenden Studie zu zeigen sein wird) über die religionstheoretische Unterscheidung von Erfahrungseindruck und Erfahrungsausdruck vor. Auf Ernst Troeltschs paradigmatischer Unterscheidung von historischer und dogmatischer Methode in der Theologie aufbauend,<sup>192</sup> präsentiert sie politische Kritik als Anknüpfung an die „besten Traditionen der liberalen Theologie“.<sup>193</sup>

---

<sup>188</sup> Vgl. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 63, spricht von „der bei jedem Christen vorauszusetzenden Ueberzeugung von der ausschließenden Vortrefflichkeit des Christentums“. Vgl. dazu BERNHARDT, *Klassiker der Religionstheorie im 19. und 20. Jahrhundert*, 47f. In Anlehnung und Abgrenzung zieht sich das dann auch durch die Rezeption Schleiermachers etwa bei Troeltsch und Tillich. Vgl. die Darstellung bei BERNHARDT, *Klassiker der Religionstheorie im 19. und 20. Jahrhundert*, 55–74.127–218.

<sup>189</sup> BERNHARDT, *Klassiker der Religionstheorie im 19. und 20. Jahrhundert*, 52.

<sup>190</sup> RALSTON, *Islam as Christian Trope*, 765.

<sup>191</sup> Vgl. BERNHARDT, *Klassiker der Religionstheorie im 19. und 20. Jahrhundert*, 11.

<sup>192</sup> Vgl. SÖLLE, DOROTHEE, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Berlin 1971, 20f. Vgl. dazu TROELTSCH, ERNST, *Historische und dogmatische Methode in der Theologie*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1913, 729–753.

<sup>193</sup> SÖLLE, *Politische Theologie*, 27.

In der deutschsprachigen Theologie ist sie damit nicht auf offene Ohren gestoßen. Trotzdem gehört Sölle in den Aufbruch der 1960er und 70er Jahre, der sich als eine Rückkehr der liberalen Theologie in die deutschsprachige Debatte lesen lässt.<sup>194</sup> Dabei kritisiert Sölle den Liberalismus im Gegensatz zu ihrem theologischen Großvater Bultmann nicht als zu politisch, sondern als zu unpolitisch.<sup>195</sup> Man interessiere sich für Dogmatik und Ethik, lasse aber die Politik außer Acht. Ohne Rekurs auf Sölle stellt Reiner Anselm fest,

dass die klassischen liberalen Theorien, die auf die Selbstbestimmung des Einzelnen setzen, das Phänomen zu wenig systematisch mitreflektieren, dass eine solche Ausrichtung an der Selbstbestimmung in der Summe Effekte haben kann, die eben diese unterlaufen.<sup>196</sup>

Anselm zieht die Trennung zwischen priesterlicher und politischer Autorität anders als Sölle, der er einen „Drang nach Eindeutigkeit“ attestiert.<sup>197</sup> Trotz der Eindeutigkeit und der Einseitigkeit, die sich, wie Anselm zu Recht hervorhebt, durch Sölles politische Theologie ziehen, lässt sich von ihr lernen, wie eine politische Theologie aussehen könnte, die Schleiermachers Versprechen nach 9/11 einlöst.

Sölle stellt Erfahrungen in den Mittelpunkt, mit der sie hinter die Konstruktion von Freund und Feind zurückgeht. Sie löst damit das ein, was Svenungsson als Aufgabe der liberalen Theologie erwägt. Der Universalismus, der der liberalen Theologie wieder und wieder zum Vorwurf gemacht wird, kann in der Politik Bedeutung entfalten:<sup>198</sup> „critical attention to the affinities between various forms of experience could be particularly helpful in breaking up reductive [...] categorizations of human behaviour“.<sup>199</sup> Dafür muss sich die liberale Theologie aber der Kritik stellen, indem sie dekonstruktive und rekonstruktive Religionstheorie miteinander verknüpft.<sup>200</sup> Sölle versucht das unter Rekurs auf die Mystik, negative statt positive Theologie. Das Gespräch zwischen Judentum und Christentum, das sie zur Kritik an einem Christentum herausfordert,

---

<sup>194</sup> Vgl. LAUSTER, *Liberale Theologie. Eine Ermunterung*, 291f.

<sup>195</sup> Sölle wurde von Marie Veit, die bei Bultmann promoviert wurde, beeinflusst. Bultmann ist insofern – wie er ihr selbst schrieb – nicht ihr akademischer Vater, sondern ihr akademischer Großvater. Vgl. dazu das Kapitel „Rudolf Bultmann“, in: SÖLLE, DOROTHEE, *Gegenwind. Erinnerungen*, Hamburg 2004, 54–60.

<sup>196</sup> ANSELM, *Nebenfolgen*, 342.

<sup>197</sup> ALBRECHT, CHRISTIAN/ANSELM, REINER, *Der bundesdeutsche Nachkriegsprotestantismus. Erste Umriss*, in: Dies. (Hg.), *Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989*, Tübingen 2015, 387–395, hier: 394.

<sup>198</sup> Vgl. SVENUNGSSON, JAYNE, *Theology and Experience. Scandinavian Perspectives on the Liberal Theological Legacy*, in: Lauster/Schmiedel/Schüz (Hg.), *Liberale Theologie heute*, 23–36, hier: 34.

<sup>199</sup> SVENUNGSSON, *The return of religion or the end of religion?*, 803. Svenungsson problematisiert hier die Kategorie der Säkularität, aber ihr Argument lässt sich auch auf das Gespräch zwischen den Religionen ausweiten.

<sup>200</sup> Vgl. SVENUNGSSON, *Theology and Experience*, 33f.

das Superioritätsansprüche artikuliert, lässt sich auf das Gespräch mit dem Islam nach 9/11 übertragen. Daran müssten sich die Konturen einer koalitionären und komparativen Religionstheorie skizzieren lassen. Der Beitrag, den eine solche Religionstheorie für das Forschungsfeld der politischen Theologie leisten kann, wäre (wie im abschließenden neunten Kapitel der vorliegenden Studie zu zeigen sein wird), dass sie einen Rahmen zur Verfügung stellt, in dem multireligiöse politische Praxis und Reflexion multireligiöser politischer Praxis im Gespräch mit dem Islam stattfinden können. Nach 9/11 geht es darum, wie Theologie in die Politik eingespeist werden kann, ohne dass sie sich der Kritik oder der Selbstkritik entzieht. So können normative Kriterien für die Politik konzeptualisiert werden, die über eine Religion hinaus Anerkennung finden.

In der Theologie insgesamt überwiegt heute insbesondere in Deutschland eine an den Konfessionen ausgerichtete Arbeitsteilung, die sich auch auf Schleiermachers Religionstheorie berufen kann.<sup>201</sup> Christliche Theologinnen beschäftigen sich mit dem Christentum, nicht mit dem Islam. Muslimische Theologinnen beschäftigen sich mit dem Islam, nicht mit dem Christentum. Wenn sich selbst ein Theologe von Rowan Williams' Kaliber mit Blick auf die islamische Theologie als „amateur“ bezeichnet, dann kann für die vorliegende Studie noch nicht einmal ein gut gemeinter Amateurismus in Anspruch genommen werden.<sup>202</sup> Trotzdem komme ich nicht um die Auseinandersetzung mit dem Islam herum. Der religionstheoretische Diskurs der 9/11-Dekade zeigt nicht nur bei Williams, dass die Interpretation des Islam Einfluss auf die Erarbeitung der politischen Theologie nimmt – und zwar unabhängig davon, ob das von der jeweiligen politischen Theologin bestätigt oder bestritten wird. Faktisch hat der Islam Einfluss auf die politische Theologie. Damit arbeitet sie – wenn auch eher subkutan, implizit statt explizit – vergleichend. Der Religionsvergleich ist in der politischen Theologie zu reflektieren, auch wenn man als christlicher Theologe keinen Anspruch erheben kann, die Debatten unter muslimischen Religions- und Rechtsgelehrten aufarbeiten zu können. Deshalb sollen in der vorliegenden Studie die muslimischen Gelehrten zu Wort kommen, die in den englischsprachigen politischen Theologie herangezogen werden.

---

<sup>201</sup> Vgl. dazu mit Blick auf die Politik, SCHELIHA, ARNULF VON, Konfessionalität und Politik, in: Ulrich Barth u.a. (Hg.), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich*, Berlin 2013, 65–90.

<sup>202</sup> WILLIAMS, ROWAN, Islam, Christianity and Pluralism. The Zaki Badawi Memorial Lecture, Lambeth Palace, London, 26 April 2007, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 19/3 (2008), 339–347, hier: 343.

Kritikern der vorliegenden Studie könnte das vielleicht schon zu viel sein, weil sie sich damit vorsichtig über die an den Konfessionen ausgerichtete Arbeitsteilung in der Theologie hinauswagt.<sup>203</sup> Für das Forschungsfeld der komparativen Theologie ist das noch zu wenig. Das Forschungsfeld der komparativen Theologie ist in den letzten Jahren insbesondere in der englischsprachigen Theologie explodiert.<sup>204</sup> Die Frage, um die sich die komparative Theologie dreht, lautet, was und wie Religionen voneinander lernen können. „Geradezu programmatisch verzichtet sie darauf“, schreiben Reinhold Bernhardt und Klaus von Stosch in ihrer Einleitung, „die unterschiedlichen Wahrheitsansprüche der Religionen auf einer perspektiven-unabhängigen Ebene [...] versöhnen zu wollen. Stattdessen will sie an Einzelfällen orientiert [...] die Wahrheitsfrage stellen“.<sup>205</sup> Deshalb sieht sie die Religionstheorie skeptisch.

Ohne die Debatte um die komparative Theologie in der vorliegenden Studie aufrollen zu können, möchte ich auf den Entwurf Hugh Nicholsons hinweisen, weil er auf Schmitts Kritik des Liberalismus aufbaut.<sup>206</sup> Nicholson überträgt diese Kritik auf die komparative Theologie.<sup>207</sup> „Schmitt’s thesis regarding the inescapability of the political brings the problematic at the heart of pluralist theologies clearly into focus“.<sup>208</sup> Dabei legt er keine Analyse von Schmitts politischem Programm vor. Er setzt es vielmehr voraus, um die Rivalität zwischen den Religionen als Ausgangspunkt der komparativen Theologie zu etablieren. Dass das Politische – in Anlehnung an Schmitt versteht er es als Unterscheidung von *in-group* und *out-group*, „the principle of political opposition“<sup>209</sup> – als Voraussetzung anerkannt wird, „sets the agenda for the new comparative theology. This agenda is [...] implicit in the self-understanding of

---

<sup>203</sup> WINKLER, ULRICH, Reasons for and Contexts of Deep Theological Engagement with Other Religious Traditions in Europe: Toward a Comparative Theology, in: Religions 3/4 (2012), 1180-1194, hier: 1182f., verdeutlicht die Sonderstellung der deutschsprachigen Theologie im internationalen Kontext. Für die komparative Theologie ergeben sich hier spezifische Herausforderungen. Konfessionalität kann aber auch als Ausgangspunkt für das Gespräch mit dem Islam genommen werden. Vgl. dazu SCHELIHA, *Der Islam im Kontext der christlichen Religion*, 54–109.

<sup>204</sup> Zum Forschungsfeld der komparativen Theologie vgl. den Überblick von CORNILLE, CATHERINE, *Meaning and Method in Comparative Theology*, Chichester 2019. Für die deutschsprachige Debatte bieten BERNHARDT, REINHARD/STOSCH, KLAUS VON (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, eine erste Orientierung. Hier hat das Modell, das Klaus von Stosch in *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012, entwickelt, enormen Einfluss entfaltet.

<sup>205</sup> BERNHARDT, REINHOLD/STOSCH, KLAUS VON, Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Komparative Theologie*, 7–14, hier: 7f.

<sup>206</sup> Vgl. NICHOLSON, HUGH, *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry*, Oxford 2011.

<sup>207</sup> Vgl. a.a.O., 7.

<sup>208</sup> Ebd.

<sup>209</sup> A.a.O., 10.

comparative theology as a fresh alternative to the theology of religions“.<sup>210</sup> Nicholson präsentiert die Rivalität zwischen den Religionen als Voraussetzung der komparativen Theologie.<sup>211</sup> Am Anfang der Religion stehe ein „political act“, mit dem Identität im Konflikt zwischen Religionen gesetzt werde.<sup>212</sup> Dabei differenziert Nicholson zwischen der Rivalität einerseits und der Essentialisierung der Rivalität andererseits. Komparative Theologie stelle sich nur gegen die Essentialisierung.<sup>213</sup> Dafür greife sie auf „cross-cultural comparison“ als „method of unsettling cultural boundaries“ zurück.<sup>214</sup> Die Rivalität zwischen den Religionen, die er zur Voraussetzung des Vergleichs erklärt, bleibt unangetastet. Sie zu überwinden, käme „the liberal theological project of ‚depoliticizing‘ religion“ gleich.<sup>215</sup> Nicholson fragt nicht nach den politischen Folgen, die sein Verständnis von Rivalität nach sich ziehen könnte.<sup>216</sup> Schmitts Konstruktion von Identität im Konflikt wird akzeptiert, ohne die philosophischen und die theologischen Prämissen zu analysieren, die mit dieser Konstruktion einhergehen.<sup>217</sup> Die Frage nach dem Göttlichen, um die sich die rivalisierenden Religionen drehen, wird gar nicht erst gestellt.

Im Gegensatz zu Nicholson hebt Marianna Moyaerts komparative Theologie die Bedeutung der Verwundbarkeit hervor.<sup>218</sup> Im Gespräch mit Francis

---

<sup>210</sup> A.a.O., 13f.

<sup>211</sup> Er spricht von „inescapability of the political“ (a.a.O., 6) oder „ineluctability of the political“ (a.a.O., 13).

<sup>212</sup> A.a.O., 12.

<sup>213</sup> Vgl. ebd.

<sup>214</sup> A.a.O., 95.

<sup>215</sup> A.a.O., 24. Nicholson erläutert: „The tradition of modern theology emerges from the founding gesture of the modern depoliticization project: the displacement of religion as the controlling domain of culture. Like the liberal project of depoliticization described by Schmitt, it was born in reaction to the sixteenth- and seventeenth-century Wars of Religion“ (a.a.O., 50). Theologisch verortet Nicholson diese Depolitisierung in Schleiermacher: „The Enlightenment project of depoliticizing religion continues in the work of the great Protestant theologian, Friedrich Schleiermacher“ (a.a.O., 55).

<sup>216</sup> A.a.O., 7f., erwähnt Nicholson die Rolle Schmitts im Nationalsozialismus. Nicholson hält sie für „repugnant“ (a.a.O., 7). Er fragt aber nicht danach, ob die Rolle, die Schmitt während des Nationalsozialismus gespielt hat, auch auf sein Verständnis des Politischen zurückzuführen ist. Stattdessen hält er fest: „I feel that few writers have grasped the fundamental ambiguity of classic liberalism – of which liberal universalist theology is one expression – with greater clarity“ (a.a.O., 8).

<sup>217</sup> Nicholson bezieht sich auf Chantal Mouffes und William Connollys Darstellungen des Liberalismus, die wiederum auf Schmitt verweisen. Von CONNOLLY, *The Ethics of Pluralization*, Minneapolis 1995, übernimmt er die Unterscheidung zwischen Rivalität und Essentialisierung der Rivalität. Vgl. dazu NICHOLSON, *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry*, 80–82.

<sup>218</sup> Vgl. dazu MOYAERT, MARIANNE, On Vulnerability. Probing the Ethical Dimensions of Comparative Theology, in: *Religions* 3/4 (2012), 1144–1161. Zur politischen Anwendung vgl. insbesondere MOYAERT, MARIANNE, Religion in the Public Arena. Recognition, Vulnerability and Tragedy, in: *Ethical Perspectives* 16/3 (2009), 283–309.