

eher kleineren) Teil des kirchlichen Kommunikationsverhaltens der Mitglieder aus: Soziales hat eine größere Bedeutung! So mag es umstritten bleiben, ob die KMU 5 ein Ende des liberalen Paradigmas im Blick auf Religion einleitet. Im Sozialen liegt jedenfalls seine Zukunft!

Die Wächter bewachen. Theologische Gegenwartsdiagnose bei Friedrich Wilhelm Graf

Georg Pfleiderer

Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur (Beck'sche Reihe 1779), Beck München 2007, 336 S. – *Friedrich Wilhelm Graf*, Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, Beck München 32006, 97 S. – *Friedrich Wilhelm Graf*, Kirchendämmerung. Wie die Kirchen [1. Aufl. 2011: Volkskirchen] unser Vertrauen verspielen (Beck'sche Reihe 1950), Beck München 2013, 191 S. – *Friedrich Wilhelm Graf*, Einleitung: Protestantische Universitätstheologie in der Weimarer Republik: Friedrich Wilhelm Graf, Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Mohr Siebeck Tübingen 2011, 1–110. – *Friedrich Wilhelm Graf*, Einleitung: Friedrich Wilhelm Graf/Heinrich Meier (Hg.), Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, Beck München 2013, 7–45. – *Friedrich Wilhelm Graf*, Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird, Beck München 2014, 285 S.

1.

Universitätstheologen, die ihre theologischen Gegenwartsdiagnosen regelmäßig in den Feuilletons überregionaler deutschsprachiger Zeitungen publizieren, gibt es derzeit nicht viele. Solche, die derlei öffentliche Wortmeldungen mit großer langjähriger Regelmäßigkeit, geschliffener Feder, Verve, brillanter Beherrschung verschiedenster religions- und gesellschaftstheoretischer Debatten, staunenswerter Belesenheit und großem – oft stark polarisierendem Nachhall und Erfolg – praktizieren, gibt es noch viel weniger; eigentlich nur einen: Friedrich Wilhelm Graf. Als – im Jargon der Basler Fasnacht gesprochen – »Einzelmaske« schreibt sich der Münchner Theologe seit Jahren, bald Jahrzehnten durch die Feuilletons der deutschsprachigen Zeitungswelt, klärt interessierte Bildungsbürger über Neuerscheinungen der Theologie und anderer religionsbezogenen Wissenschaften auf, mischt sich in aktuelle Debatten zu religionskulturellen, -politischen und -rechtlichen Themen ein, zieht mit spitzer (oder – je nach Empfindlichkeit – spitzester) Feder über ein – aus seiner Sicht – zunehmend kleinbürgerlicher, selbstgefälliger und bildungsferner werdendes Kirchenleitungspersonal evangelischer Landeskirchen und nicht minder scharf über die von den Pfründen des »deutschen Sozialstaatskorporatismus« (*Graf, Kirchendämmerung*, 9) in ihrer »dagobertinischen Phase« (11) seit den 1960er Jahren fettgewordenen Sozial-

werke der Kirchen her, und hält solchem bräsig gewordenem deutsch-protestantischen Mittelmaß die geostrategische Raffinesse der Ratzinger-Papstkirche als mahnenden Spiegel vor Augen. Seine Sottisen gegen die Provinzkicker der Kirchlichen Hochschulen (*Graf, Kirchendämmerung*, 46), in denen er institutionell und personell den Inbegriff fehlgelaufener Verkirchlichungsprozesse des deutschen Protestantismus im 20. Jh. sieht, sind legendär. In Grafs Welt wimmelt es von karrieregeilen Bischöfinnen mit selbstgegehäkelter Stola und biographischem Tankstellenbesitzerhintergrund, schwulen Kardinälen, Kirchenkämpfern mit versteckter Nazivergangenheit, strickenden Theologiestudentinnen und smarten jungen Historikern mit brillanten Dissertationen, denen er zum akademischen *coming out* verhilft. Am gesellschaftlichen Bedeutungsniedergang seiner eigenen Zunft, der protestantischen Theologie, hat er genauso wenig Zweifel, wie er sich ihm als intellektuelle Ich-AG ebenso leidentlich wie leidenschaftlich entgegenstemmt. Der akademischen und gesellschaftlichen Selbstghettoisierung der Theologie sucht er durch eine publizistische Daueraktivität entgegenzuwirken, die neuzeithistorische Tiefenschärfe mit einem globalen Weitblick über Religionsentwicklungen der Gegenwart verbindet.

2.

Seine Wirkmächtigkeit wie auch Fertigungstiefe als *public intellectual* hat Graf in den letzten Jahren dadurch beträchtlich gesteigert, dass er diese rhetorisch pointierten, naturgemäß eher kurzen und belegarmen feuilletonistischen Texte in Büchern gesammelt, miteinander verknüpft und in die analytische Tiefe und thematische Breite beträchtlich ausgebaut hat. Diese, mit Ausnahme der im Zeitgeistbuch neu edierten Weimarstudien, alle bei C. H. Beck veröffentlichten Monographien stellen den Versuch dar, einer bildungsbürgerlichen Leserschaft die Religionsdynamiken und -debatten der gegenwärtigen Moderne aus einer ebenso dezidiert kulturwissenschaftlich-empirischen wie politisch-theologisch liberalen, zugleich zentral-panoptischen wie methodisch und diskursiv multiversalen Perspektive zu erschließen. Damit schießt er als Theologe ebenso souverän wie trotzig der Religionswissenschaft ins Kontor, die allerdings zumindest im deutschen Sprachraum den Anspruch auf eine in ihrer Zentralperspektive und Höhenlage vergleichbare Deutungskompetenz auch so gut wie gar nicht mehr erhebt (vielleicht aus guten Gründen; ärgern tut es sie freilich trotzdem bzw. umso mehr).

Denn aus seiner kulturprotestantischen Provenienz macht Graf dabei nicht nur keinen Hehl, sondern ein »Credo« (*Graf, Vermächtnis*, 21) und ein Programm. Als Schleiermacher redivivus und mehr noch als Troeltsch redivivus sucht er gleichsam im Kairos einer dritten »religionssemantischen Sattelzeit« (*Graf, Supermarkt*, 49) der Moderne (1800 ff. – 1900 ff. – 2000 ff.) die Leistungskraft eines professionalisierten Bildungs- bzw. Kulturprotestantismus zu demonstrieren, der sich der Relevanz seines normativen religiösen Kernbestands (»unendlicher Wert der Menschenseele«) und damit verbundener Grundüberzeugungen (Gewiss-

heitserzeugung im Medium permanenter diskursiver historischer Selbstkritik; Religionsneutralität des parlamentarischen Rechtsstaats) dadurch vergewissert, dass er die in fortgesetzter Aufarbeitung der eigenen neuzeitlichen Religions- und Reflexionsgeschichte gewonnenen methodischen und kulturdiagnostischen Einsichten zur Analyse äußerst weiträumiger Religions- und Religionsdebattenentwicklungen der gegenwärtigen globalen Moderne nutzt.

Diese eigentümliche Ausweitung einer Theorie des neuzeitlichen Protestantismus zu einer tendenziell allgemeinen Religionstheorie der globalisierten Moderne hat Graf erstmals in seinem 2004 erschienenen Buch »Die Wiederkehr der Götter« präsentiert. Noch eindrucksvoller als in den Folgepublikationen gelingt ihm dort der – eben am neuzeitlichen (Kultur-)Protestantismus abgelesene und vorgeführte – Nachweis seiner zentralen Idee und These, dass Religion in der Moderne genuin moderne Religion ist: Sie ist nämlich – als Sinnerzeugung im Gegenüber zu per se sinnlos (*Graf, Supermarkt*, 228) komplexer Daseinskontingenz – von anderen Subjekt- und Kulturfunktionen spezifisch verschieden (Schleiermacher!), kann sich aber dieser Verschiedenheit bzw. Eigenfunktionalität wiederum nur vergewissern, indem sie sich mit anderen Kultur- und Gesellschaftsgebieten – Wissenschaft, Politik, Recht, Wirtschaft – fortwährend zumindest im individuellen Lebensvollzug verbindet, indem sie diese nämlich mit Sinnpathos (»Berufsethos«) auflädt, und sich zugleich davon insbesondere in institutionstheoretischer Sicht wiederum kritisch abstößt und distanziert. Diese genuine Ambivalenz moderner Religion ist nur aufzuheben bzw. zu praktizieren im Medium einer gebildeten Religion, eines »unfanatische[n] Denkglauben[s]« (*Graf, Kirchendämmerung*, 29), welcher diese Verfasstheit auf Dauer stellt, zu jenen Bedingungen und zu sich selbst permanent in ein Verhältnis leidenschaftlicher Distanz bzw. selbst-distanzierter Leidenschaftlichkeit tritt. In der Perspektive solcher genuin (weil über sich selbst aufgeklärten) modernen Religion wird auch erkennbar, dass es ein von religiösen Bezügen gereinigtes Handeln auch in anderen Subsystemen nicht gibt; in die »cognitive maps« (*Graf, Wiederkehr*, 91; *Kirchendämmerung*, 172) aller gesellschaftlichen Akteure, auch der Politiker und Verfassungsjuristen, ist sie immer schon zumindest der Möglichkeit nach eingezeichnet. Darum sind auch deren Produkte, beispielsweise Verfassungen oder Verfassungsgerichtsurteile, auf die religiösen Hintergründe ihrer Autoren hin genetisch untersuchbar (vgl. *Graf, Vermächtnis*, 69); gleichwohl sollen und dürfen diese im religionsneutralen, liberalen Rechtsstaat in Hervorbringungspraxis und hinsichtlich ihrer Geltungsansprüche gerade nicht von jenen dependieren.

Auf dieser für liberale Rechtsstaatlichkeit konstitutiven Differenzforderung, nicht auf der synthetischen Seite moderner Bildungsreligion liegt in sein Religionsanalysen eindeutig der Ton. Dies gilt namentlich für Grafs Musterbeispiel schlechter Religionssynthetik, das Kirchenleitungspersonal. Dieses zieht er – wie er in gewolltem Anachronismus gerne sagt – der notorischen Inanspruchnahme eines prophetischen »Wächteramts« (*Graf, Wiederkehr*, 257; *Kirchendämmerung*, 8; *Einleitung*, 25). Treibendes Motiv der Kampfschrift »Kirchen-

dämmerung« ist es, solch usurpiertes Wächteramt seinerseits kritisch zu bewachen. Im »Wächteramt« bekundet sich aus Grafs Sicht ein gegenüber den Komplexitätsanforderungen der Moderne tendenziell ignoranter religiöser Habitus, der in seinem – nicht umsonst ebenfalls tendenziell anachronistischen – Lieblingsbegriff für religiöse Praktikanten – »die Frommen« – verallgemeinert wird; »die Frommen« sind dabei immer nur die andern.

»Die Frommen« klingt zwar nach Schleiermacher, ist bei Graf aber mit weberisch-kantischer Diastatik intoniert. Sobald (andere) moderne Religion analysiert wird, insbesondere aus Grafs Sicht unterkomplexe Formationen (und das sind fast alle), wird die kontrastharmonische Dialektik schleiermacherisch-troeltschischer Provenienz faktisch überlagert durch ein (neu-)kantisch-weberisches Konzept von Religion und Moderne, das mit abstrakten kategorialen Gegensätzen von Preis und Würde, bzw. Zweck- und Wert/Sinnrationalität operiert. Dabei läuft wie bei Weber auch eine klassisch-bürgerliche Gendersubkodierung von ›weicher‹, gestaltloser, passiver Emotionalität versus ›harter‹, bestimmter, aktiver Rationalität mit; und die Beschreibungen religiösen Bewusstseins werden oft inszeniert wie Expeditionen in den dumpfen Dschungel der »Nachtseiten der Vernunft« (*Graf, Wiederkehr*, 17), wo ethnologische Einfühlungskraft in die Indigenen entwickeln werden muss, um die »dramatischen Bilder falschen Lebens sehen, um die Emotionsintensität ihrer Visionen gelingenden Lebens ahnen zu können.« (31). Die Moderne wird in dieser Optik ganz unter dem Gesichtspunkt fortschreitender Entzauberung und funktionsrationaler Eigengesetzlichkeit der Subsysteme gesehen, wobei Sinnsynthesen nur noch dem diesbezüglich gänzlich desozialisierten Individuum und seiner Innerlichkeit zugeschrieben werden. Ansonsten gilt der kategorische Imperativ: »Der Fromme muss zur Selbstbegrenzung der eigenen Glaubensgewissheiten im Stande sein.« (*Graf, Einleitung*, 39). Darum sollten sich auch die Kirchen gänzlich auf die Pflege solcher individueller Frömmigkeit als ihr »Kerngeschäft konzentrieren« (*Graf, Supermarkt*, 72). Über das religiöse Feld hinaus erweitert ins Gebiet des Ethischen und Politischen wird diese Konstellation mittels der schroff antithetisch gedeuteten Kategorien von Formalität (Verfahrensrationalität) versus Substantialität des ethischen Kerns politischer Ordnungen (vgl. *Graf, Vermächtnis*, 67f.). Dieser Begriffsguillotine fallen tendenziell sämtliche sozialen und insbesondere theologischen Ordnungskonzeptionen zum Opfer, die in irgendeiner Weise gemeinsame »Kulturwerte« (27) oder sonstige »vorrechtlich bindende homogene Kultursubstanz« (68) jenseits politischer Verfahrensrationalität postulieren, und sei es nur, wie Graf gegen Joas' These von der »Sakralisierung der Person« (*Graf, Supermarkt*, 200), sagt, den Wert der Menschenwürde selbst.

Graf neigt mithin zu einer wahrheitstheoretischen und fundamentalethischen Position, die alle ›substanziellen‹ Allgemeinheitsansprüche (auch die einer Vernunft im kantischen Sinne) als positionell bestimmt und somit unter Religionsverdacht stellt. Damit zusammen hängt die starke Stellung, die in seinen Schriften der Begriff des »Kampfes« (*Graf, Wiederkehr*, 36; *Zeitgeist*, 77; *Vermächtnis*, 15),

hat, wo es um die Beschreibung von Debatten, Auseinandersetzungen, Konkurrenzen jedweder Art geht. Ideengeschichtlich ist der Kampfbegriff bei Graf mit Bourdieus Theorie des religiösen Feldes (vgl. *Graf, Wiederkehr*, 51), im Allgemeinen aber mit der weberschen Einsicht verbunden »Ideen wirken, wenn sie sich mit Interessen verbinden« (*Graf, Supermarkt*, 171). Die Hochschätzung des Interessebegriffs bedingt wiederum Grafs Sympathie für ökonomische und insbesondere religionsökonomische Theorien bzw. Deutungsmuster individueller und kollektiver religiöser Phänomene bzw. Handlungsweisen (37–43; vgl. *Graf, Kirchendämmerung*, 170 u. ö.).

3.

Religions- und Ideengeschichte wird von Graf darum meist als Geschichte von religiösen und intellektuellen Interessenkämpfen geschrieben. Den gedanklichen Prozessen in den Rezeptionsvorgängen, also den jeweiligen Gründen für Ablehnungen, Umschreibungen, Neudeutungen und Neusynthesen wird dabei eher wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Theologische Theorien werden stattdessen von ihm gerne als indirekte politische bzw. ökonomische Theorie gedeutet, als verschlüsselte Auseinandersetzungen mit dem parlamentarischen Rechtsstaat bzw. dem modernen Kapitalismus. Letzteres führt Graf etwa – durchaus sehr erhellend – an den kreationistischen Debatten um und gegen den Darwinismus vor, wie sie seit dem 19. Jh. besonders in den USA und England, heute aber auf der ganzen Welt und diversen religiösen Zusammenhängen geführt wurden und werden (vgl. *Graf, Supermarkt*, 166–202). »Die frühen Kreationisten bekämpften im biologischen Evolutionsdenken primär einen Sozialdarwinismus, den sie als ideologische Basis eines radikalen Markt Denkens, Ausbeutung der Schwachen und Legitimation für eugenische Programme wahrnahmen« (170). In der Logik solcher Dechiffrierungshermeneutik liegt der Vorwurf einer illegitimen Grenzüberschreitung der religiösen Akteure ins politische Feld. Die Einsicht darin, dass dieser Vorwurf entweder nicht nur den Kritikern liberaler Theologie zu machen wäre, sondern auch deren Vertretern selbst, – oder aber in der Logik neuzeitlicher Religion selbst liegen könnte, deutet sich immerhin an, wenn Graf feststellt, die Kritik der frühen Kreationisten »gewann auch dadurch an religionspolitischer Schärfe, dass eugenisches Denken von führenden liberalprotestantischen Theologen offensiv vertreten wurde« (170).

Das Beispiel zeigt auch, dass es sich lohnen könnte, den Gründen theologischer Liberalismuskritik genauer nachzugehen. Dazu böten besonders die theologischen Aufbruchsbewegungen der 1920er Jahre reichlich Stoff. Dass Grafs Zugriff auf solche Debatten dafür ebenso viel Material aufbereitet, wie er zugleich dazu neigt, die motivationale und argumentative Differenziertheit solcher Liberalismuskritik zu unterschätzen, zeigt sich paradigmatisch in der gut einhundertseitigen Einleitung in die Aufsatzsammlung zu dieser Zeit »Der heilige Zeitgeist«. Auch Theologen, die sich selbst jahrelang aktiv in diesem For-

schungsgebiet bewegt haben, werden einräumen, dass sie von den Schneisen, die Graf hier mit souveräner Geste durch die Themenbestände schlägt, vielfach profitieren können. Geradezu schonungslos deckt er die Blickverengungen auf, denen theologische Theologiegeschichtsschreibung, besonders wenn sie von Systematikern gemacht wird, zumeist immer noch – trotz vielfältiger Verbesserungen in den letzten Jahrzehnten – unterliegt. In der Tat »wissen wir noch viel zu wenig« etwa über die wirklichen Rezeptionswege der Dialektischen Theologie in dieser Zeit; und auf die Idee, zu deren Erkundung einmal in die einschlägigen Verlagsarchive zu fahren, ist bislang außer ihm auch noch praktisch niemand gekommen.

Bei einigen Autoren dieser Ära rekonstruiert Graf deren theologische Liberalismuskritik inzwischen fairer und differenzierter, als er dazu in früheren Jahren bereit war.

Dies gilt für Karl Barth, den er nunmehr eher auf der Linie Trutz Rendtorffs (als Erfinder einer – in beider Augen freilich reichlich überkodierten – theonomen Autonomietheorie), denn als hartgesottenen Gegner (oder stillen Teilhaber solcher Gegnerschaft) der Weimarer Republik betrachtet (faktisch habe er sich damals »für die deutsche Politik nur am Rande interessiert«; Graf, *Zeitgeist*, 21). Solche Differenzierungsbereitschaft endet allerdings bislang abrupt beim jungen Bonhoeffer. Dessen Dissertation »Sanctorum Communio« liest Graf nach wie vor als Musterbeispiel für die zeitgenössische Generaltendenz, autoritäre, homogene »Gemeinschaft« einseitig gegen offene, liberale »Gesellschaft« auszuspielen. Bonhoeffer habe in seiner Dissertation die »definitive Verabschiedung des neuzeitlichen, aufgeklärten Subjektivitäts- und Autonomiedenkens« (131) versucht. Darin sei er paradigmatisch: »Bonhoeffers radikale Individualismuskritik kann für die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts als weithin repräsentativ gelten« (Graf, *Kirchendämmerung*, 120).

Demgegenüber wäre in Erinnerung zu rufen, dass Bonhoeffer seinen Kirchenbegriff ausdrücklich gerade als Versuch versteht, dem liberalen Interesse an Individualität und Selbstbestimmung einen neuen theologisch-ekklesiologischen Ort zu geben, dass er urbane, pluralistische Volkskirchlichkeit nicht einfach zerstören und in ein uniformiertes Bekenntnischristentum auflösen, sondern ihr, neben höher verdichteten Vergemeinschaftungsformen, ein bleibendes Recht sichern wollte. Graf vermag in solchen Überlegungen allerdings nur dialektische Trickserei zu sehen: »Durch Theologisierung des objektiven Geistes wird nun selbst noch der potentiell anarchische [...] Rest an individueller Unmittelbarkeit [...] in die Institution aufgehoben. Irgendeine sozialpraktisch relevante Differenz zwischen Individuum und Institution kann dann theologisch gar nicht mehr gedacht werden. Damit ist auch schon die Gefährlichkeit dieses Modells der Kirche als Gemeinschaft bezeichnet.« (Graf, *Zeitgeist*, 133)

Weniger voreingenommene Analysen könnten zeigen, dass es Theologen der 1920er Jahre wie Barth und Bonhoeffer in der Regel darum ging, Individualität nicht einfach zu negieren, sondern sie in ihrer konkreten sozialen Situiertheit, nämlich als – scheinbar paradoxes – Resultat eines Lebensvollzugs zu begreifen, der sich von der Hingabe an eine soziale bzw. religiöse Idee leiten lässt, die in sozialen Institutionen, paradigmatisch und ursprünglich in der Kirche, Gestalt gewinnt. Diese normative Zielsetzung dependiert in der Tat von der Auseinandersetzung mit spezifisch modernen Gesellschaftserfahrungen, nämlich von den ambivalenten Effekten des modernen marktwirtschaftlich-kapitalistisch geprägten Gesellschaftssystems, das für individuelle Lebensformen, wie gerade auch

den liberalen Theologen der Zeit, Ernst Troeltsch voran, bestens bewusst war, mindestens so bedrohlich wie förderlich ist.

4.

Es sind diese strukturellen Ambivalenzen der Moderne, welche die Erzeugungs-, Persistenz- oder zumindest Prozedenzbedingung aller Formen von Religion in der Moderne bilden und die »Wiederkehr der Götter« (bzw. der neuen Aufmerksamkeit auf sie) erklären. Der an die Schlusspassage von Webers Protestantismusschrift angelehnte Titel ist ebenso sehr medialen Aufmerksamkeitserzeugungsstrategien verpflichtet wie programmatisch zu lesen. Im Titel der neuesten Publikation »Götter global«, wird die Idee variiert: Moderne Religion sei in einem Prozess permanenter Diversitätssteigerung begriffen; und solche rapide steigende Diversität gehe mit einer analogen Steigerung der Konflikthaftigkeit von Religion einher; in Aufnahme von U. Becks Rede vom »eigenen Gott« prägt Graf hierfür die Formel von einem für die gegenwärtige Moderne charakteristischen »Polymonotheismus« (*Graf, Supermarkt*, 79).

Der Programmbegriff beerbt zugleich J. Assmanns Monotheismusdeutung und verallgemeinert sie kritisch: Die latent oder offen aggressive Selbstdistinktion von anderen sei nicht »Substanzkennzeichen« eines partikularen mosaischen Monotheismus, sondern strukturbildendes Prinzip von moderner Religion überhaupt, weil und insofern diese – innerhalb des Religionssystems – unter zunehmend offenen Marktbedingungen agieren müsse (vgl. *Graf, Einleitung*, 16; *Vermächtnis*, 49f.; *Supermarkt*, 77). Außerdem sei gerade die Restrangierung der Religion auf eine partikuläre Kultursphäre, anders gesagt: die mit der zweck- bzw. funktionsrationalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft einhergehende Erfahrung einer grassierenden Sinnentleerung aller anderen Sphären ein wichtiger Steigerungsfaktor für die Anstrengungen religiöser Identitätssteigerung.

Dieser modernitätstypischen Aufstufung religiöser Selbstbezüglichkeitsdynamik korrespondiert aus Grafs kantisch-weberscher, aber meist mit Berufung auf Hegel begründeten Sicht (vgl. *Graf, Einleitung*, 9, *Supermarkt*, 80) der Sachverhalt, dass die Religion per se ein irrationaler »Divinalstoff« (*Graf, Zeitgeist*, 3) eine Symbolsprachenwelt eigener Art sei, die durch »extrem hohe Interpretationsoffenheit« (*Graf, Supermarkt*, 80) gekennzeichnet ist. Der letzte Grund dafür sei, dass »fiktionalen Akteuren« (80) nahezu jede Eigenschaft zuschreibbar sei. Gemäß dieser empiristischen (methodisch historistischen) Deutung erscheinen religiöse Vorstellungen als nahezu unendlich synkretistisch kombinierbar und religiöse Sprache scheint aus sich selbst heraus nur über wenig Kohäsionsprinzipien und stabile Gestaltungsregeln zu verfügen.

Sowohl aus methodischen Gründen eines prinzipialisierten Historismus als auch mit Blick auf die Phänomene verbiete sich jede substanzialisierende, singularisierende Rede von »dem Christentum«, »dem Judentum« etc. und ihrem vermeintlich zeit- und rauminvarianten »Wesen«; stattdessen sei von den »Christen-

tümern«, »Judentümern« etc. zu reden. Aus demselben Grund betont er in seinen Arbeiten stark die synkretistischen Austauschprozesse und Strukturanalogien, insbesondere bei ›heißen‹, bzw. ›harten‹ Formen der Religion. Gewaltbereitschaft sei keiner Religion ›per se‹ eigen, genauso wenig wie Toleranzbereitschaft und Gewaltverzicht (vgl. Graf, *Supermarkt*, 78). Zu den Glanzstücken von Grafs religionswissenschaftlichen Analysen gehören Nachweise von Ideenwanderungen quer durch die Religionen (41; vgl. Graf, *Vermächtnis*, 18) Analoges gelte aber auch für die Religionsdiskurse der Moderne, bei denen beispielsweise Perhorreszierungsformeln ihre Richtung und Adressaten oft nahezu beliebig verändern könnten. Die »extreme« Variabilität des modern-religiösen »Divinalstoffs« sei ferner eine Folge der Austauschprozesse von Religion mit verschiedenen anderen Subsystemen. Im Hinblick auf das Wissenschaftssystem seien insbesondere die Religionswissenschaften selbst von hoher Religionsproduktivität. Für das politische System ist das Paradebeispiel der »Sakraltransfer« (Graf, *Wiederkehr*, 119), der zum neuzeitlichen Nationalismus geführt habe.

Grafs Deutung von modernitätstypischer Religion verfolgt ein doppeltes Ziel: Unter Berufung auf *religious economics* in der Tradition P. L. Bergers sucht er die aktive Rolle der Religion und der religiösen Akteure in Modernisierungsprozessen aufzuzeigen (vgl. Graf, *Supermarkt*, 39). Die enormen Rekombinations- und Anpassungsleistungen der Religion seien, so das zweite Darstellungsziel, jedoch nur möglich aufgrund jener hochgradigen, geradezu strukturellen Unbestimmtheit von Religion. Die Tendenz zur strukturellen Strukturlosigkeit des Religiösen ermögliche und bedinge ihr vielgestaltiges Reaktions- und Kompensationsverhalten gegenüber Modernisierungsprozessen. Für die Forschung bedeutet das, dass die Erzeugungsbedingungen für bestimmte Struktur- und Identitätsmuster des Religiösen in der Regel außerhalb des Religionssystems zu suchen sind. Grafs Musterbeispiel für diese Tendenzen moderner Religion und ihr damit zusammenhängender enormer Erfolg, sind nicht umsonst die Pfingstgemeinden, die er auf den Spuren von M. Weber, D. Martin und M. Riesebrodt als wieder-auferstandene Puritaner mit spätmodern rationalitätsfeindlicher Leibreligiosität, asketischer Arbeitsmoral bzw. Kapitalismusaffinität und hohem Frauenemanzipationsfaktor liest (vgl. 140–165 u. ö.)

5.

Grafs Methodik der Analyse modernitätsspezifischer Religion ist hinsichtlich ihres Theoriehintergrunds gewiss nicht aus einem Guss. Ungeachtet dessen – oder vielleicht auch gerade darum – fördert sie eine Vielzahl von markanten Phänomenen zutage, zeigt überraschende Verbindungen und in der Tat »Austauscheffekte« auf, und sie hat gerade für die Theologie einen hohen Anregungs-, aber gewiss auch Provokationswert. Dass ein auf die Spitze getriebener Historismus letztlich jede Rede auch nur von »Christentümern« auflösen würde, bemerkt

Graf selbst (vgl. *Graf, Vermächtnis*, 19). Desgleichen erkennt er die konstitutionellen Probleme eines radikalen sozialwissenschaftlichen Konstruktivismus durchaus (vgl. *Graf, Wiederkehr*, 117, *Supermarkt*, 178), freilich ohne daraus erkennbar Konsequenzen zu ziehen. Die Hauptschwierigkeit scheint mir zu sein, dass die Leitannahme struktureller Unbestimmtheit der Religion, insbesondere moderner Religion, tendenziell alle religiösen Selbststrukturierungen der Religion durch Theologie in einen methodischen Beobachtungsschatten treibt. Wo Theologie als mythologisches Theater »fiktiver Handlungssubjekte [...]« gedeutet wird, deren Aktionen »[...]« sich auf Realakteure nie eindeutig, sondern stets nur im Modus der arbiträren Auswahlentscheidung unter einer Fülle von Optionen beziehen« (59) ließen, müssen die strukturierenden Prinzipien und Kräfte der Theologie hinter ihrem Rücken vermutet werden, nämlich in den Gegebenheiten des wirtschaftlichen und politischen Systems der Moderne und den damit verbundenen »Interessen« der religiösen Akteure. Damit wird aber die hohe intellektuelle Selbstreferentialität theologischer Religionsreflexion ebenso unterbelichtet wie ihre Anschlussleistungen an andere Systemrationalitäten. Theologische Langzeitdiskurse sind nicht einfach als Epiphänomene politischer Diskurse oder ökonomischer Strukturen und entsprechender Interessen auflösbar. Dass theologische Diskurse auch eigene Ideen entwickeln, verfolgen und damit ihrerseits andere Reflexionswelten befruchten und kritisch beeinflussen können, wird bei Graf nur selten erkennbar, etwa in seiner Begriffsgeschichte zum gerechten Krieg und zum Heiligen Krieg (vgl. 210). Dieses Beispiel würde gut zeigen, wie gerade die konstitutive Selbstreferentialität der Theologie die Möglichkeitsbedingung zur produktiven Verarbeitung sozialetischer und politischer Problemlagen, auch und gerade in der Moderne, bildet. Von da aus wäre auch über die perhorreszierten »Einmischungen« (*Graf, Vermächtnis*, 29) von Kirchenführern in politische Belange (ungeachtet ihrer partiellen Berechtigung) noch einmal differenzierter zu urteilen, als es bei Graf in der Regel geschieht. Dass solchen Einmischungen auch dann noch die demokratische Legitimität fehle, wenn sie in der Form der »Erarbeitung von ›Denkschriften‹ der EKD durch ›Kammern‹ und deren Annahme durch den ›Rat der EKD‹« (*Graf, Einleitung*, 41) erfolgt, zählt zu den steilen Thesen, welche die Texte dieses eiligen Zeitgeists im besten Sinne intellektuell unterhaltsam machen. Der Autor jedenfalls bekennt dankbar, dass er aus ihnen seit 35 Jahren mehr wegweisende Anregungen empfangen hat, als es die kritischen Passagen dieser Besprechung vermutlich erkennen lassen.