

Ansgar Kreutzer

## Die Kunst, nicht auszuschließen

### Christliche Gottesrede in der Distinktionsgesellschaft<sup>1</sup>

#### 1 Zur Einleitung: „Heilsuniversalismus als Faschingsscherz“?

„Wir kommen alle, alle, alle in den Himmel, weil wir so brav sind, weil wir so brav sind. Das sieht selbst der Petrus ein, er sagt: „Ich laß gern euch rein, Ihr wart auf Erden schon die reinsten Englein!““

Das bereits betagte Faschingslied von Jupp Schmitz<sup>2</sup> beinhaltet eine traditionsreiche theologische Aussage: Der Schlager bildet die christliche Hoffnung auf einen Gott ab, der das Heil *aller* Menschen will, oder, mit dem theologischen Fachterminus ausgedrückt, den christlichen „Heilsuniversalismus“. Karl Rahner, dessen theologisches Werk von dieser Idee durchzogen ist, spricht von der „absolute[n] Universalität eines Heilswillens Gottes *schlechthin* allen Menschen gegenüber“<sup>3</sup>. Für Rahners Interpretation des Heilsuniversalismus ist entscheidend, dass – in anthropomorphen

Bildern gesprochen – Gott nicht nur das Heil aller Menschen möchte, sondern auch gruppen-, institutionen- und religionenübergreifend Wege zu seiner Verwirklichung findet. „Der [...] Heilswille Gottes ist nach Rahner nicht nur als universal, sondern auch als wirksam zu verstehen; Gott bietet wirklich jedem Menschen die reale Möglichkeit an, sein Heil zu empfangen.“<sup>4</sup> Wenn man auch inhaltlich im Liedtext den christlichen Heilsuniversalismus ausmachen kann, ist doch zugleich auf der formalen Ebene die ironische Distanz dazu wahrzunehmen, die in der Gestalt des *Faschingslieds* zum Ausdruck kommt. Die Hoffnung, dass „wir alle, alle, alle in den Himmel kommen“, verbleibt letztlich im distanzierenden Rahmen des Humors, der dem Fasching eignet. Insofern stellt das Lied einerseits eine Aufnahme christlicher Heilshoffnung wie andererseits eine ironische Distanzierung von ihrer Glaubwürdigkeit dar.

<sup>1</sup> Der Text beruht auf meiner Antrittsvorlesung, die ich am 3.10.2011 an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz gehalten habe. Duktus und Stilistik des vorgetragenen Textes wurden weitgehend beibehalten – auch, um den programmativen Charakter, den eine Antrittsvorlesung aufweist, zu bewahren.

<sup>2</sup> Hier zitiert aus dem Internet: <http://www.rcaguilar.com/lieder/texte/allealle.htm> (Stand 3.11.2011). Der Text des Liedes stammt demnach von Kurt Feltz, die Musik von Jupp Schmitz, dessen Interpretation den Faschingssong in den 1950er-Jahren in Deutschland und dem deutschsprachigen Raum insgesamt populär gemacht hat (vgl. zur ersten Orientierung über Jupp Schmitz: [http://de.wikipedia.org/wiki/Jupp\\_Schmitz](http://de.wikipedia.org/wiki/Jupp_Schmitz) [Stand 3.11.2011]).

<sup>3</sup> Karl Rahner, Heilswille Gottes, allgemeiner, in: SM II (1968), 656–664, 660. Zur grundsätzlich heilsuniversalistischen Ausrichtung der Theologie Rahners vgl. etwa: *ders.*, Heilswille Gottes, allgemeiner, in: LThK<sup>2</sup>, Bd. V, 165–168; *ders.*, Die anonymen Christen, in: SzTh VI, 545–554; als Überblick: Bernd J. Hilberath, Karl Rahner. *Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995 (Kap. IV Universaler Heilswille), 146–208.

<sup>4</sup> Brigitta Kleinschärzer-Meister, Gnade im Zeichen. Katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentalenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners, Münster u. a. 2001, 168.

Von einigen deutschsprachigen Feuilletonisten scheinen indes religiöse Dinge gerade anders verhandelt zu werden als im Modus des Humors. Der bekannte Spiegelredakteur Matthias Matussek hat eine auflagenstarke „Provokation“ geschrieben, die er „Das katholische Abenteuer“ nennt.<sup>5</sup> Gegen den ersten Eindruck handelt es sich dabei nicht um eine neuerliche Abrechnung mit Religion, Christentum und Kirche, sondern – im Gegenteil – um einflammendes und zugleich polemisches Plädoyer für den Katholizismus, wie er ihn versteht. Dem nach seiner Einschätzung allzu „langmütigen und kränkungsgewohnten Christentum in Deutschland“<sup>6</sup> empfiehlt Matussek „Randschärfe“<sup>7</sup>, also zur Identitätssicherung verstärkt auf Abgrenzung gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen zu setzen. Folgerichtig artikuliert er ein Unbehagen gegenüber dem biblischen Liebesgebot: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. [...] Ein unmöglich Satz.“<sup>8</sup> Und er sympathisiert mit einem ambivalenten Gottesbild, das er biblisch untermauert sieht: „Da ist dieser ungeheure Psalm 139, der mit dem innigen Geständnis beginnt ‚Gott, du erforschest mich und kennst mich‘ [...] bis er schließlich ausbricht in dem Ruf ‚Ach Gott, wolltest du doch die Gottlosen töten! Dass doch die Blutgierigen von mir wichen.‘ Da

stehen wir nun und sind maßlos irritiert in unserer domestizierten Sonntagsredenreligion und verbieten uns dieses Gebet und das, was es ausdrückt: den Wahrheitsanspruch der eigenen Religion und den Furor.“<sup>9</sup> Matussek beendet seine Psalmegese mit der teils offenen, teils aber auch suggestiven Frage: „Ist der [Furor, A.K.] durch das Liebesgebot der Bergpredigt aufgehoben und damit auch der streitbare Eifer, die Identifikation mit der eigenen Sache?“<sup>10</sup>

Die Zeichen mehren sich – über die Auflagenstärke von Matusseks Buch hinaus –, dass diese Form religiöser Identitätsbildung, nämlich die einer Abgrenzung durch Randschärfe, und das damit verbundene Gottesbild, nämlich das eines nicht nur guten, sondern auch strafenden Gottes, an Plausibilität gewinnen. Beides findet sich in extremer Weise in boomenden religiösen Fundamentalismen. Ich möchte mich demgegenüber – sieht man von der etwas anspruchslosen literarischen Form ab – auf die inhaltliche Seite des Faschingslieds schlagen: In einem ersten Anlauf versuche ich die biblische Verankerung des Heilsuniversalismus am Beispiel der Reich Gottes-Botschaft Jesu aufzuweisen. Zweitens möchte ich den mit Matusseks Buch angedeuteten Plausibilitätsschwierigkeiten dieser Gottesrede soziologisch auf die Spur

<sup>5</sup> Matthias Matussek, *Das katholische Abenteuer. Eine Provokation*, München 2011.

<sup>6</sup> Ebd., 136.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd., 133.

<sup>9</sup> Ebd., 133 f.

<sup>10</sup> Ebd., 134. Problematisch an diesem Zitat ist die enge und per se nicht notwendige Verbindung der „Identifikation mit der eigenen Sache“ mit „streitbarem Eifer“ und „Furor“. In dem stilistisch teilweise glänzend, in jedem Fall unterhaltsam und kurzweilig geschriebenen Buch finden sich freilich auch andere, leise, nachdenkliche, und sympathisch (selbst-)zweiflerische Töne, z. B.: „Die Frage nach dem gerechten Gott ist eine Frage, die sich nicht leicht wegwerfen lässt. Nicht immer. Auch für den Verzweiflungsschrei, der Gott in Frage stellt, muss Raum sein.“ (Ebd., 12) Auch den Grunddiktus von Entschiedenheit und Abgrenzung, der sonst das Buch durchzieht, kann Matussek selbst auf humorvolle Art unterlaufen (vgl. ebd., 171).

kommen. Im dritten sozusagen synthetischen Schritt bemühe ich mich, theologische Plausibilisierungsstrategien für einen christlichen Heilsuniversalismus anzugeben. Ich verbinde damit die Hoffnung, dass die Rede von einem Gott, der das Heil aller Menschen will und Wege findet, dieses zu verwirklichen, auch Tradierungsorte jenseits des Faschingsbrauchtums findet.

## 1 Christliche Gottesrede. Die universale Ausrichtung der Reich Gottes-Botschaft Jesu

In der Spur des schon zitierten Rahner definiert Karl-Heinz Menke den christlichen Heilsuniversalismus als „die Überzeugung, daß Gott Heil für ausnahmslos *alle* Menschen will [...] und alle auf dem Weg zu diesem Ziel *wirkmächtig* begleitet“<sup>11</sup>. Auch hier finden sich als wichtigste Bestandteile der Definition die *Universalität* des göttlichen Heilswillens („ausnahmslos alle“) und seine *Wirkmacht* („wirkmächtig begleitet“). Beide Motive sind bereits in der Reich Gottes-Verkündigung Jesu präsent:

### (a) Universalität

In den Kommunikationsformen Jesu lässt sich eine Universalisierungsstrategie in der

Rede von Gott und seinem Heil, das allen Menschen gilt, ausmachen. Der Ausgangspunkt der jesuanischen Gottesverkündigung ist – ihrem kulturellen Hintergrund gemäß – durchaus als partikularistisch anzusehen. Jesus fühlt sich nicht zu aller Welt, sondern zum Volk Israel gesandt. Seine religiöse Erneuerungsbewegung sieht er jedoch als „Sammlung des endzeitlichen Gottesvolkes“<sup>12</sup>. In dieser Formulierung, „endzeitlich“ (d.h. nicht *jetziges*), „Gottesvolk“ (d.h. nicht expressis verbis *Israel*), ist der enge, ethnisch begrenzte Bezug allein auf das jüdische Volk bereits aufgesprengt. Jesu Sammlungsbewegung ist entsprechend nicht exklusivistisch, sondern prinzipiell offen angelegt. Jesus wollte „keine heilige Restgemeinde um sich vereinigen [...]. „Er verweigerte das, was in der Sekte von Qumran das konstituierende Element ist: die Erwählten als Gruppe auszusondern“<sup>13</sup>. Daher durchbricht Jesus trotz seiner Israelorientierung „diese Hinwendung auf Israel gleichzeitig in einer seltsamen Weise – und zwar in Richtung auf eine ganz erstaunliche Universalität hin“<sup>14</sup>. Der erste Schritt, um eine ethnische, auf Israel begrenzte Engführung der Heilsbotschaft zu vermeiden, besteht in der hervorgehobenen Adressierung Jesu. Der eschatologische Bote wendet sich mit seiner Heilsbotschaft vornehmlich an die

<sup>11</sup> Karl-Heinz Menke, Heilsuniversalismus, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. IV (2000), 1349–1351, hier 1349 (Sonderausgabe) (Hervorh. A.K.); vgl. aktuell zum Heilsuniversalismus aus ökumenischer Sicht: Dorothea Sattler / Volker Leppin (Hg.), Heil für alle? Ökumenische Reflexionen, Freiburg i. Br.–Göttingen 2012.

<sup>12</sup> Jörg Jeremias, zit. n. Gerhard Lohfink, Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament, in: Walter Kasper (Hg.), Absolutheit des Christentums, Freiburg i. Br. 1977, 63–82, 70. Es ist das Verdienst des bereits älteren Beitrags von Lohfink, diese primär *implizite* „Heilsuniversalisierung“ der Reich Gottes-Botschaft Jesu überzeugend herausgearbeitet zu haben. Ich stütze mich im Folgenden daher wesentlich auf ihn. Vgl. zum Heilsuniversalismus im NT auch Thomas Söding, Einer für alle. Der Heilsuniversalismus Christi im Neuen Testament, in: IkaZ 37 (2008), 204–216.

<sup>13</sup> Gerhard Lohfink, Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament (s. Anm. 12), 71 (Zitat im Zitat v. Hans Conzelmann).

<sup>14</sup> Ebd., 72.

„Armen“, das heißt an die im umfassenden Sinne ihrer Lebensmöglichkeiten Beraubten. Mit den Armen sind freilich *alle* Armen – innerhalb Israels und darüber hinaus – angesprochen. „Seine [Jesu, A.K.] Heilszusagen ‚Heil euch Armen, denn euch gehört das Gottesreich! Heil euch, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden! Heil euch, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen!‘ (Lk 6,20b–21) nehmen zwar Jes 63,1–3 auf, und sie sind angesichts der jüdischen Zuhörerschaft Jesu gesprochen, sie sind aber gleichwohl nicht auf die Armen Israels eingeschränkt, sondern meinen prinzipiell alle Armen, Hungernenden, Weinenden.“<sup>15</sup> Die Adressierung Jesu an die Armen hat im Hinblick auf die Universalisierung der Heilsbotschaft also zwei Vorzüge: Zum einen ist die ethnische Begrenzung der Heilsusage aufgesprengt; zum andern ist mit der Adressierung an sozial Diskriminierte zugleich eine theologische Spitze gegen Diskriminierungsprozesse überhaupt verbunden. Insofern spiegelt das rhetorische Manöver Jesu, sich an *alle* Armen zu wenden, zugleich sein zentrales theologisches Anliegen wider: die Proklamation eines Gottes, der prinzipiell allen Menschen in Liebe zugewandt ist.<sup>16</sup> Das einschränkende ethnologische Kriterium des Reichen Gottes ist damit implizit überwunden. An seine Stelle muss jedoch ein neues Kennzeichen des Heils treten, damit die Zusage der angebrochenen Got-

tesherrschaft nicht jede inhaltliche Kontur verliert. Dieses, wenn man so will, „Reich Gottes-Kriterium“ in der Botschaft Jesu lässt sich im Vers Mk 3,35 finden: „Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester, Mutter“. Das Wort fixiert den Blick nicht auf eine bestimmte Gruppe, weder auf die Jünger noch auf Israel. Es bezeichnet in radikaler Weise alle als Brüder Jesu, die den Willen Gottes tun, und es eröffnet damit einen universalen Horizont. Denn der Wille Gottes kann – wie etwa das Gleichnis vom barmherzigen Samariter zeigt (Lk 10,30–35) – überall getan werden, nicht nur in Israel.<sup>17</sup> Mit diesem Praxiskriterium für das Reich Gottes ist seine universale Zugänglichkeit gesichert. Nicht bestimmten ethnisch, religiös oder sozial definierten Gruppen ist Anteil am Reich Gottes verheißen, sondern prinzipiell allen Menschen, wenn sie sich einer bestimmten Praxis verschreiben. Mit der konstitutiven Bedeutung der Praxis für die Heilsbotschaft Jesu ist auch das zweite oben hergehobene Kriterium des christlichen Heilsuniversalismus biblisch verankert: die Wirkmacht des Heilswillens Gottes.

### (b) Wirkmächtigkeit

Aus diesem Grund gewinnt die Gerichtsrede von Mt 25 mit ihrem Spitzensatz „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> So auch *Christina M. Kreinecker*, Gerechtigkeit und Mit-Leid: Die Option für die Armen auf der Basis der *basileia thou theou* als Formalaspekt der Theologie, in: *Magdalena Holztrattner* (Hg.), Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert?, Innsbruck–Wien 2005, 103–120, 111: „Das bewusste Einbeziehen der von Menschen an den Rand Gedrängten bringt das integrative, universale Heilshandeln Gottes zum Ausdruck: Niemand wird ausgeschlossen, das Reich Gottes richtet sich an alle. Besonders deutlich wird das in der Integration der Ausgeschlossenen bzw. Isolierten der Gesellschaft im Wirken Jesus.“

<sup>17</sup> *Gerhard Lohfink*, Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament (s. Anm. 12), 74.

25,40) zentrale Bedeutung für die jesuani- sche Reich Gottes-Botschaft. Denn hier wird die das Heil repräsentierende und anfanghaft bewirkende Praxis, das Reich Gottes-Kriterium, näher charakterisiert: „das rechte Verhalten zu den Hungernden, Verschmachtenden, Nackten, Kranken und Gefangenen“<sup>18</sup>. Damit stehen der von Jesus verkündigte Heilswillen Gottes und das menschliche Handeln in einem Entsprechungs-, ja in einem wechselseitigen Verwirklichungsverhältnis: Eine Praxis, welche soziale Diskriminierungen (materielle Not, Krankheit, Freiheitsberaubung ...) zu überwinden trachtet, ist – in der soteriologischen Logik Jesu – das erkennbare und wirksame Zeichen für das anbrechende Reich Gottes.

Von hier aus lassen sich erste Schlussfolgerungen für eine theologische Revitalisierung des biblisch grundgelegten Heilsuniversalismus ziehen: 1. Die zentralen Kennzeichen des theologisch definierten „Heilsuniversalismus“, nämlich Universalität und Wirkmächtigkeit eines *allen* Menschen zugewandten Heilswillens Gottes, sind in der biblisch bezeugten Reich Gottes-Verkündigung Jesu angelegt und besitzen somit höchste theologische Autorität. Partikularistisch angelegte Heilskonzepte dagegen, wie sie sich in fundamentalistischen Strömungen finden, verfehlten die christliche Heilssicht. 2. Orte, an denen nach biblischer Lesart der universale Heilswille Gottes sichtbar und erfahrbar wird, sind Orte, an denen diskriminieren-

de Ausgrenzungen, im biblischen Sprachgebrauch „Armut“, zu überwinden gesucht werden. 3. Im Gefolge dieser biblischen Deutungen sind religiöse und soziale Zurücksetzungen und ihre Überwindung nicht „nur“ von einem abgeleiteten ethischen, sondern von einem fundamentaltheologischen Interesse: „Die Kunst, nicht auszuschließen“<sup>19</sup> ist – in der soteriologischen Logik von Jesu Verkündigung – nichts weniger als ein Plausibilitätserweis seiner religiösen Botschaft, ein Glaubwürdigkeitskriterium seines Versprechens von einem Gott, der allen Menschen in Liebe zugewandt ist und der Wege findet, sie dies erfahren zu lassen. Wenn im Gefolge der jesuanischen Heilslehre Erfahrungen religiöser und sozialer Diskriminierung und deren Überwindung solch hohe theologische Aufmerksamkeit zuteil wird, ist es methodisch folgerichtig, sich Mechanismen religiöser und sozialer Ausgrenzung analytisch geschult zuzuwenden. Dazu bedarf es der Soziologie.

## 2 Distinktionsgesellschaft: Dominanz sozialer Grenzen

### (a) P. Bourdieus Soziologie der Distinktion

Nach wie vor einschlägig für die Frage gesellschaftlicher Ab- und Ausgrenzung ist das bedeutende Werk des französischen Soziologen Pierre Bourdieu.<sup>20</sup> Bourdieus

<sup>18</sup> Ebd., 78.

<sup>19</sup> Unter der „Kunst, nicht auszuschließen“ wird hier ein „schwieriges Können“ verstanden, das zwei Herausforderungen zu meistern hat: Einseitl. soll *zwanghafter* Einschluss vermieden werden, der subtil oder offen die Individualität und die Freiheit des/der zu Integrierenden nicht respektiert. Andernteils soll auf die erheblichen psychologischen und soziologischen Hürden hingewiesen werden, die eine solch offene Ausrichtung für Gemeinschaften, zumal Religionsgemeinschaften mit sich bringt.

<sup>20</sup> Vgl. z. B. die hervorragende Einführung in Bourdieus Werk: *Markus Schwingel, Pierre Bourdieu. Zur Einführung*, Hamburg 2003. Sehr hilfreich ist auch: *Gerhard Fröhlich / Boike Rehbein (Hg.)*,

bekanntestes und publikatorisch erfolgreichstes Buch trägt im Französischen den bezeichnenden Titel, „La distinction“, der im Deutschen „Unterscheidung“, aber auch wertend „Auszeichnung“ bedeutet.<sup>21</sup> Bourdieu zeichnet darin, auf empirische Daten gestützt, das Panorama der französischen Gesellschaft der 1960er- und 1970er-Jahre, das mit Abstrichen auch auf andere Gesellschaften und Zeiten übertragbar ist. Bourdieus wichtigstes Konzept, um die Komplexität moderner Gesellschaften wiederzugeben, ist der *Sozialraum (espace social)*.<sup>22</sup> Mit dieser gesellschaftstheoretischen Perspektive kombiniert er zwei traditionsreiche Konzeptionen der Soziologie und überwindet sie damit zugleich: Einerseits rekurriert er auf Karl Marx, der die Gesellschaft bekanntlich nach ökonomischen Kriterien in Klassen eingeteilt hat: in die produktionsmittelbesitzende Bourgeoisie und das lediglich auf die Arbeitskraft verwiesene Proletariat. Eine solch ökonomistische Sicht auf soziale Unterschiede scheint Bourdieu jedoch zu eindimensional. Daher stellt er Marx' Klassentheorie ein zweites Strukturprinzip von Gesellschaft zur Seite, das er Max Weber entlehnt: den „Stand“, der die „spezifische Form der Lebensfüh-

rung“<sup>23</sup> bezeichnet. Unter dieser primär kulturellen Kategorie lassen sich „Gewohnheiten, Vorlieben und Neigungen, Tätigkeiten und Freizeitbeschäftigungen, Konsum, politische [und religiöse, A.K.] Orientierungen“<sup>24</sup> verstehen. Bourdieus Theorie des Sozialraumes besteht nun darin, beide Gliederungsstrukturen der Gesellschaft, die sozioökonomische und die kulturelle, in einen Zusammenhang zu bringen.<sup>25</sup> Die durch wirtschaftliche Parameter (Einkommen, Vermögen, Bildungsabschluss, Beruf) vorgegebene soziale Lage steht in einem Bedingungsverhältnis mit kulturellen Ausdrucksformen: „Nicht nur jede kulturelle Praxis (der Besuch von Museen, Ausstellungen, Konzerten, die Lektüre usw.), auch die Präferenz für eine bestimmte Literatur, ein bestimmtes Theater, eine bestimmte Musik erweisen ihren engen Zusammenhang primär mit dem Ausbildungsgrad, sekundär mit der sozialen Herkunft.“<sup>26</sup> So ist, um nur wenige Beispiele aus Bourdieus anschaulichem empirischen Material anzuführen, etwa eine „Vorliebe für Wandern, Bergsteigen und Radfahren bei Lehrern höherer Schulen“ festgestellt worden; ein „Faible für das Reiten und Champagner“ weisen Unter-

Bourdieu Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2009. Die theologische Rezeption Bourdieus scheint erst am Anfang. Vgl. exemplarisch: *Graham Ward*, Kulturkritik im Dienst der Theologie. Ein Vergleich zwischen Michel Foucault und Pierre Bourdieu, in: *Christian Bauer / Michael Hözl* (Hg.), Gottes und des Menschen Tod. Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 129–141.

<sup>21</sup> In der deutschen Ausgabe wurde der Titel etwas „verniedlichend“ mit „Die feinen Unterschiede“ wiedergegeben: *Pierre Bourdieu*, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/M. 1997 (Orig.: *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris 1979).

<sup>22</sup> Vgl. *Maja Suderland*, Sozialer Raum (*espace social*), in: *Gerhard Fröhlich / Boike Rehbein* (Hg.), Bourdieu Handbuch (s. Anm. 20), 219–225.

<sup>23</sup> *Markus Schwingel*, Pierre Bourdieu (s. Anm. 20), 105.

<sup>24</sup> *Maja Suderland*, Sozialer Raum (s. Anm. 22), 220.

<sup>25</sup> Bourdieus zentrales und populär gewordenes Vermittlungskonzept zwischen gesellschaftlichem Rahmen und individuellem Verhalten ist der sogenannte Habitus, der sich in ganz knapper Beschreibung als „Dispositionssystem sozialer Akteure“ (*Markus Schwingel*, Pierre Bourdieu [s. Anm. 20], 59) verstehen lässt.

<sup>26</sup> *Pierre Bourdieu*, Die feinen Unterschiede (s. Anm. 21), 17f.

nehmer auf; die „Bevorzugung von Bier statt Wein“ findet sich überdurchschnittlich bei „Vorarbeitern und Angestellten des Handels“.<sup>27</sup>

In Bourdieus Theorie des ökonomisch und kulturell geprägten Sozialraums sind kultureller Ausdruck und ästhetischer Geschmack nicht nur individuellen Vorlieben unterworfen. Sie repräsentieren auch die von Konkurrenzkämpfen, sozialen Ab- und Ausgrenzungen geprägte soziale Schichtung. Kultur ist Mittel der Distinktion, ein Instrument, um soziale Rangunterschiede auszudrücken und zu etablieren. Was Bourdieu expressis verbis zur Kunst sagt, lässt sich mit seiner Theorie der Distinktion auf alle Kulturbereiche übertragen: „Dies [ist] der Grund, warum Kunst und Kunstkonsum sich – ganz unabhängig vom Willen und Wissen der Beteiligten – so glänzend eignen zur Erfüllung einer gesellschaftlichen Funktion der Legitimierung sozialer Unterschiede.“<sup>28</sup> Insofern die persönliche Religiosität zu den entscheidenden Merkmalsausprägungen von individueller Lebensführung und gesellschaftlicher Kultur gehört, unterliegt auch Religion den Prozessen sozialer Distinktion.

### (b) Distinktion im religiösen Feld

Obgleich Bourdieu selbst die Religionssoziologie eher stiefmütterlich behandelt hat,<sup>29</sup> sind seine theoretischen Konzepte in der gegenwärtigen Beschäftigung mit Religion überaus präsent. Ein in Theologie und Kirche populär gewordenes Beispiel stellt die berühmte „Sinus-Milieustudie zu kirchlichen und religiösen Orientierungen“ aus dem Jahr 2005 dar.<sup>30</sup> Der von Bourdieu festgehaltene Zusammenhang von sozialer Lage einerseits und kultureller, hier religiöser Ausdrucksform andererseits hat in der Sinusstudie vielfache Bestätigung gefunden.<sup>31</sup> Auffällig in der religionssoziologischen Untersuchung ist, dass auch hier Bourdieus Beobachtung einer starken und zunehmenden sozialen Distinktion durchschlägt. Dies gilt nicht zuletzt im christlichen und kirchlichen Bereich. Auch bei den kirchlich Engagierten werden deutliche Mechanismen sozialer Abgrenzung wahrgenommen. M. N. Ebertz spricht anschaulich von „Ekelschranken“<sup>32</sup> zwischen den Sozialmilieus. Gerade im Fokus auf Jugendliche zeigt sich, dass besonders un durchlässige Distinktionslinien rund um

<sup>27</sup> Maja Suderland, Sozialer Raum (s. Anm. 22), 222. Vgl. die wesentlich komplexere Skizze: *Pierre Bourdieu*, Die feinen Unterschiede (s. Anm. 21), 212f. Bei dem empirischen Material handelt es sich natürlich um kulturell und historisch bedingte Momentaufnahmen. Entscheidend ist Bourdieus überkulturell gültiges Argument, dass die soziale Lage sich auf Kulturformen, Lebensstile und Geschmacksurteile auswirkt.

<sup>28</sup> *Pierre Bourdieu*, Die feinen Unterschiede (s. Anm. 21), 27.

<sup>29</sup> Vgl. die Sammlung seiner religionssoziologischen Schriften: *Pierre Bourdieu*, Religion. Schriften zur Kultursoziologie 5, Frankfurt/M. 2011.

<sup>30</sup> Carsten Wippermann u.a. (Hg.), Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005, München 2005. Inzwischen gibt es Aktualisierungen und Modifizierungen dieser Studie ohne grundlegende Veränderungen des Forschungsdesigns, vgl. etwa Carsten Wippermann, Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland. Das Gesellschaftsmodell der DELTA-Milieus als Grundlage für die soziale, politische, kirchliche und kommerzielle Arbeit, Würzburg 2011.

<sup>31</sup> Vgl. etwa die Kurzzusammenfassung der Sinus-Studie von Michael N. Ebertz, Hinaus in alle Milieus? Zentrale Ergebnisse der Sinus-Milieu-Kirchenstudie, in: ders. / Hans-Georg Hunstig (Hg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche, Würzburg 2008, 17–34.

<sup>32</sup> Ebd., 19.

das sozial schwache Milieu der sogenannten Konsum-Materialisten bestehen: „Die stärkste Distanz entwickeln – nahezu alle – Jugendliche gegenüber Konsum-Materialisten. [...] Konsum-materialistische Jugendliche geraten früh in eine lebensweltliche Enklave; sie empfangen vielfältige Signale der Ablehnung und Unerwünschtheit. Dies gilt auch für Mitglieder im katholischen Jugendverband, die meist aus dem Traditionellen oder Bürgerlichen Segment kommen und ihre Distinktion – natürlich latent bzw. verbrämt – zum Ausdruck bringen.“<sup>33</sup>

An diesen religionssoziologischen Beispielen wird zweierlei deutlich: Erstens ist die Logik sozialer Distinktion, die zentral für die Bourdieu'sche Gesellschaftstheorie ist, auch und gerade im religiösen Feld anzutreffen. Ebenso wie Lebensstil und kulturelle Präferenzen eignen sich auch religiöse Überzeugungen und Praxen als probate Mittel zur sozialen Unterscheidung, Abgrenzung und Abwertung. Zweitens fällt auf, dass der sozialen Distinktion eine Ambivalenz innewohnt. Einerseits ist ein gewisser Grad an Inszenierung von kultureller Anders- und Besonderheit soziologisch notwendig, um die eigene gesellschaftliche Lage auszudrücken und die soziale und individuelle Identität zu stabilisieren. Andererseits wird etwa am Beispiel der allseits gemiedenen, faktisch diskriminierten Konsum-Materialisten auch die Problematik übersteigerter Distinktion deutlich.

### (c) Pathologien der Distinktion

Zwei pathologische, also übertriebene und bedenkliche Formen der als soziologisch normal einzustufenden Distinktion lassen sich beobachten: eine sozialethisch und eine religiös relevante. Die Auswüchse sozialer Distinktion in einem sozialethischen Sinne hat Bourdieu in seiner Studie „Das Elend der Welt“ selbst beschrieben.<sup>34</sup> Er stellt hierin fest, dass in Wohlstandsgesellschaften zwar eine materielle Sicherung (Nahrung, Wohnraum, Grundstock an Bildung) besteht. Zugleich jedoch nimmt das Leiden derer zu, die von gesellschaftlichen Vollzügen abgeschnitten und denen in der sozialen Positionierung untere Ränge zugewiesen werden (Arbeitslose, Arme, MigrantInnen ...). Gerade innerhalb der Spielregeln einer Distinktionsgesellschaft, die durch beständige Konkurrenz und Wettkämpfe um soziale Positionen, symbolisiert in kulturellen Ausdrucksformen, gekennzeichnet ist, ist dieses „positionsbedingte Leiden“, wie Bourdieu es nennt, eine besonders schmerzliche Zurücksetzungserfahrung. Bourdieu erläutert dies mit einem literarischen Beispiel: „Patrick Süßkinds Stück *Der Kontrabaß* vermittelt ein äußerst gelungenes Bild von der schmerzhaften Erfahrung, die all jene von der sozialen Welt haben können, die – wie der Kontrabassist in einem Orchester – eine untere und unbedeutende Stellung innerhalb eines prestigereichen und privilegierten Universums einnehmen.“<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Carsten Wippermann / Marc Calmbach, Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieu-Studie U 27, Düsseldorf 2008. Gerade in dieser Jugendstudie spielt das Thema der sozialen Distinktion eine wichtige Rolle. Hier findet sich auch ein differenzierter Rekurs auf Bourdieu (ebd., 36–43); vgl. weiters Marc Calmbach / Peter M. Thomas / Inga Borchard / Bodo B. Flraig, Wie ticken Jugendliche? 2012. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland, Düsseldorf 2012.

<sup>34</sup> Pierre Bourdieu u. a., Das Elend der Welt. Studienausgabe, Konstanz 2005.

<sup>35</sup> Ebd., 18.

Die zweite Pathologie sozialer Distinktion ist im religiösen Feld angesiedelt. Es liegt, wie gezeigt, in der Logik von Bourdieus These, dass Religion als wesentlicher Bestandteil der Kultur ebenfalls zum Mittel sozialer Distinktion wird. Friedrich Wilhelm Graf beschreibt daher im Gefolge Bourdieus den religiösen Pluralismus als einen „Unterscheidungskampf“<sup>36</sup>: „Viele Religionsfelder sind zu Schlachtfeldern ‚Heiliger Kriege‘ geworden, in denen Gotteskrieger hohe Gewaltbereitschaft zeigen.“<sup>37</sup> Offenbar ist es nur ein kleiner Schritt von übersteigerter religiöser Distinktion zu einem intoleranten und gewaltbereiten Fundamentalismus. Auffällig ist, dass zwischen beiden pathologischen Formen der Distinktion, dem positionsbedingten Leiden und dem fundamentalistischen Unterscheidungskampf, ein Zusammenhang besteht. Denn offenbar bietet die übersteigerte religiöse Abgrenzung eine Möglichkeit, erfahrene soziale Zurücksetzung zu kompensieren. So hält Graf für die fundamentalistisch angehauchten Pfingstkirchen Südamerikas fest: „Offenkundig sind religiöse Akteure besonders erfolgreich, wenn sie den Laien ein starkes Distinktionsbewußtsein gegenüber der Umwelt vermitteln. [...] Indem Menschen in der religiösen Gemeinschaft das Gefühl erhalten, von Gott auserwählt, also anders als die vielen anderen draußen zu sein, gewinnen sie starke Gruppenidentität und als Individuen neue Kraft. Religiöser Glaube scheint für Menschen, die sich als anonyme Opfer gesellschaftlicher Entwicklungen, als Marginalisierte und Ausgeschlossene erleben, vor allem dann attraktiv zu

sein, wenn er ihnen zu ‚empowerment‘ und neuer Ich-Stärke verhilft.“<sup>38</sup>

Blendet man von diesen soziologischen Befunden zurück auf die grundlegende christliche Idee des Heilsuniversalismus, wird die theologische Problematik übersteigerter religiöser und sozialer Distinktion deutlich: Die Instrumentalisierung von Religion, um andere soziale Gruppen und religiöse Überzeugungen zu diskreditieren, steht offenbar im Gegensatz zur theologischen Idee eines Heils, das allen Menschen, nicht nur einigen Auserwählten, gilt. Und ein positionsbedingtes Leiden unter sozialer Zurücksetzung befindet sich aus christlicher Sicht in Opposition zum bereits in der Jesusbotschaft zentralen Medium des zugesagten Heils: der Aufhebung sozialer Marginalisierung. Eine theologische Revitalisierung des grundlegenden christlichen Heilsuniversalismus ist unter den Bedingungen der Distinktionsgesellschaft daher mit Kritik und Überwindung übersteigerter religiöser und sozialer Abgrenzung verbunden.

### 3 Heilsuniversalismus in der Distinktionsgesellschaft. Impulse zur Plausibilisierung

Wenn Bourdieu die entscheidende soziologische Quelle darstellt, um über Mechanismen sozialer Distinktion aufzuklären, so ist das II. Vatikanische Konzil der wohl reichste Fundus katholischer Tradition, um der Idee des Heilsuniversalismus theologische Konkretion zu verleihen. Möchte man die theologischen Grundlinien des

<sup>36</sup> Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2007, 50.

<sup>37</sup> Ebd., 61.

<sup>38</sup> Ebd., 63.

Konzils und seiner umfangreichen Texte in eine einigermaßen systematische Struktur bringen, bietet sich der während des Konzils bereits von Kardinal L.-J. Suenens (Mecheln-Brüssel) vorgeschlagene „Plan d'ensemble“ an.<sup>39</sup> Die Kirche müsse sich zunächst einmal mit sich selbst beschäftigen, allerdings unter zwei Hinsichten: im Sinne einer Selbstverständigung nach innen („ecclesia ad intra“) und einer Positionierung nach außen, im Verhältnis zur modernen Gesellschaft („ecclesia ad extra“). Beide Formen kirchlicher Selbstbesinnung sind von der Leitidee des Heilsuniversalismus geprägt. Dabei lassen sich auch seine hier herausgearbeiteten Merkmale, Universalität und Wirkmächtigkeit, wiedererkennen.

(a) „Ecclesia ad intra“:  
Entgrenzte Kirche

Die theologische Grundsatzidee des Heilsuniversalismus durchzieht auffällig die programmatischen Anfangspassagen der Konzilstexte.<sup>40</sup> Dies zeigt sich deutlich an einer universalisierenden „Semantik“: den „All- und Ganz-Aussagen“. Die Liturgiekonstitution zitiert etwa den einschlägigen Bibelvers 1 Tim 2,4. Hier ist von einem Gott die Rede, „der will, dass alle Menschen gerettet werden“ (SC 5, Hervorhebungen hier und im Folgenden A.K.). Das Ökumenismusdekret spricht davon, dass Christus „das ganze Menschengeschlecht durch die

Erlösung zur Wiedergeburt führe“ (UR 2). Das Dokument über die Ostkirchen intendiert eine „Verkündigung des Evangeliums an die ganze Welt“ (OE 3). Diese semantische Universalisierung in All- und Ganz-Aussagen wird unterfüttert durch eine explizite Theologie des universalen Heilwillens Gottes. Er legitimiert die Stoßrichtung der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, nämlich die institutionelle Beschränkung von Kirchlichkeit aufzubrechen.<sup>41</sup> Das Wirken des Heilwillens Gottes wird bewusst auf alle Menschen ausgedehnt und damit auch jenseits der katholischen Kirche im institutionellen Sinne angesiedelt: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen.“ (LG 16) Auch die Wirkmacht des göttlichen Heilwillens wird in *Lumen Gentium* ausgefaltet. Das theologische Mittel hierzu ist die Selbstbeschreibung der Kirche als Sakrament, als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Damit werden kirchliche Gestalt und Vollzüge zu einem Glaubwürdigkeitsausweis der behaupteten göttlichen Heilwirksamkeit für alle Menschen. Mit dieser Aufnahme des christlichen Heilsuniversalismus in

<sup>39</sup> Vgl. zum Suenens-Plan: *Ansgar Kreutzer*, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck-Wien 2006, 191–196.

<sup>40</sup> Vgl. die erhellenden Artikel: *Michael Böhnke*, Universaler Heilswille Gottes. Eine Relecture einleitender Formulierungen in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: IKaZ 37 (2008), 230–242; *Roman A. Siebenrock*, Universales Sakrament des Heils. Zur Grundlegung des kirchlichen Handelns nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Vermittlung von ‚Kirche nach innen‘ und ‚Kirche nach außen‘, in: *Michael Bredack / Maria Neubrandt* (Hg.), Wahrnehmungen. Theologie – Kirche – Kunst. FS Meyer zu Schlochtern, Paderborn 2010, 59–79.

<sup>41</sup> Vgl. *Günther Wassilowsky*, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck-Wien 2001.

ihr theologisches Selbstverständnis verbietet sich die katholische Kirche zugleich jeden fundamentalistischen Hang, mit anderen Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen despektierlich oder gar diskriminierend umzugehen. Es ist die Frucht des Rekurses auf den universalen Heilswillen Gottes und dessen Integration in die kirchliche Selbstsicht, dass in der Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen diesen hohe Wertschätzung gezielt wird: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.“ (NA 2) Fundamentalistische Distinktionen gegenüber anderen religiösen Überzeugungen verbieten sich so mit theologischer Konsequenz: „Wir können aber Gott, den Vater *aller*, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern.“ (NA 5)

(b) „*Ecclesia ad extra*“:  
Entgrenzte Solidarität

Die theologische Leitlinie des universalen Heilswillens durchzieht auch die Selbstsicht von Kirche in ihrem Außenverhältnis. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* betont in einem der theologisch dichtesten Zitate des Konzils: „Da nämlich Christus *für alle* gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist *allen* die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“ (GS 22) Auch in der Pastoralkonstitution fehlt der Hinweis auf die Wirksamkeit göttlicher Heilsusage nicht. Sie wird in christlicher Deutung dort spürbar, wo Maßnahmen für eine humane Welt ergriffen werden. Die Konzilskonstitution

identifiziert das Wirken Christi „in jene[n] selbstlosen Bestrebungen [...], durch die die Menschheitsfamilie sich bemüht, ihr eigenes Leben humaner zu gestalten [...]“ (GS 38). Vertreten *Lumen Gentium*, aber auch die Erklärungen zu den nichtchristlichen Religionen und zur Religionsfreiheit des Konzils eine dezidierte Gegenposition zu fundamentalistischen Tendenzen, andere Religions- und Glaubensformen herabzusetzen, so geht *Gaudium et Spes* heilsuniversalistisch angeleitet in Opposition zum „positionsbedingten Leiden“ und propagiert ein Ethos universaler Solidarität: „Heute ganz besonders sind wir dringend verpflichtet, uns zum Nächsten schlechthin eines jeden Menschen zu machen und ihm, wo immer er uns begegnet, tatkräftig zu helfen, ob es sich nun um alte, von allen verlassene Leute handelt oder um einen Fremdarbeiter, der ungerechter Geringsschätzung begegnet, um einen Heimatvertriebenen oder um ein uneheliches Kind, das unverdienterweise für eine von ihm nicht begangene Sünde leidet, oder um einen Hungernden, der unser Gewissen aufrüttelt“ (GS 27).

Sowohl *Lumen Gentium* als auch *Gaudium et Spes*, ja die theologischen Grundlinien des Konzils insgesamt lassen sich so als Formen christlicher Gottesrede in der Distinktionsgesellschaft lesen. Das II. Vatikanum bekräftigt die soteriologische Idee eines Gottes, der das Heil aller Menschen will. Es konkretisiert diese Gottesrede, indem Orte erfahrbaren Heils und Unheils identifiziert werden. Die Konzilstexte kritisieren aus dem theologischen Maßstab des Heilsuniversalismus heraus Formen religiöser und sozialer Diskriminierung. Sie verpflichten im Gegenzug die Kirche zu religiöser Toleranz und zum Einsatz für eine solidarische Gesellschaft. Erst in der kirchlichen und gesellschaftlichen Praxis

wird plausibel, was theologisch behauptet wird: die Wirklichkeit des universalen Heilswillens Gottes. Was bedeuten diese konziliaren Konkretionen des christlichen Heilsuniversalismus für das Projekt der Glaubensreflexion, für die Theologie im engeren Sinn?

(c) Politische Sensibilität:  
Entgrenzte Theologie

Bourdies Theorie sozialer Distinktion, die soziologischen Milieustudien und der von Friedrich Wilhelm Graf u.a. herausgestellte Zusammenhang von sozialer Marginalisierung und fundamentalistischer Orientierung halten gemeinsam eine fundamentaltheologische Lektion bereit: Religiöse Überzeugungen und Praxen entstehen weder im gesellschaftsfreien Raum noch werden sie primär durch unwiderstehliche theologische Argumente hervorgerufen. Religions- und wissenssoziologisch ist vielmehr ausgemacht, dass Religiosität sich stets im Rahmen sozialer Vorbedingungen und den damit verbundenen Erfahrungen entwickelt. Mit dem Mut zur anachronistischen Analogie lässt sich behaupten, dass auch dem „Plausibilisierungsprogramm“ Jesu diese Einsicht zugrunde liegt. Denn, um dem Glauben an einen Gott, der allen Menschen in Liebe zugewandt ist und Wege findet, sie dies spüren zu lassen, Glaubwürdigkeit zu verschaffen, fokussiert Jesus in seinem Reden und in seinem Handeln auf das Phänomen der „Armut“, also auf Erfahrungen sozialer Diskriminierung und der Möglichkeit ihrer Überwindung. Die Heilsusage an alle Armen ist *das* jesuanische Mittel, um sein heilsuniversalistisches Gottesbild

manifest und plausibel zu machen. Aus diesen gewissermaßen übereinstimmenden wissenssoziologischen und bibeltheologischen Erkenntnissen lässt sich folgern: Das Projekt der Fundamentaltheologie, die Plausibilisierung christlichen Glaubens, ist stets auf soziale Verhältnisse und die in ihnen gemachten Erfahrungen verwiesen. Konkret: Wenn, wie sich im Blick auf den Fundamentalismus zeigt, Erfahrungen sozialer Marginalität einem exklusivistischen Religions- und Gottesverständnis Vorschub leisten, dann ist im Umkehrschluss die Plausibilität eines allen Menschen gut wollenden Gottes an Erfahrungen gelingender Solidarität gebunden. Daraus ergibt sich ein enges Verhältnis zwischen der systematisch-theologischen Plausibilisierung religiöser Gehalte und dem Einsatz für Strukturen der Gerechtigkeit und Solidarität. In eine ähnliche argumentative Kerbe schlägt Thomas Pröpper. Auch er rekurriert für das Gesamtprojekt der Glaubensbegründung auf *Erfahrungen* von Freiheit und sozialer Anerkennung und postuliert ein wissenschaftstheoretisches Naheverhältnis von Dogmatik und Sozialethik: „Die Konsequenz für Theologie und Kirche kann deshalb nur sein, nach realen Vermittlungsprozessen des Glaubens zu suchen, durch die Menschen sich unbedingt anerkannt und zur verbindlichen Annahme ihrer Freiheit ermutigt erfahren. [...] Und hier [...] liegt auch das Interesse, das christliche Sozialethik und Dogmatik wie kein anderes verbindet.“<sup>42</sup>

Es liegt in der Konsequenz des skizzierten Plausibilisierungszusammenhangs zwischen Heilsuniversalismus und Erfahrung von Solidarität eine politisch sensible Theologie auf die Agenda theologischer

<sup>42</sup> Thomas Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2001, 71.

Reflexion zu setzen. Die politische Theologie ist keine dem Zeitgeist der „68er“ geschuldete Modeerscheinung. Sie verdankt sich vielmehr der bleibenden erkenntnistheoretischen Einsicht, dass religiöse Überzeugungen und theologische Plausibilitäten stets in Abhängigkeit zu ihrem sozialen Umfeld stehen. Sie verdankt sich dem Glauben an einen Gott, dessen universaler Heilswille sich nach biblischem Zeugnis in der Abwesenheit von Diskriminierung und in der Erfahrung von Solidarität vermittelt.

#### 4 Zum Schluss: „Jupp Schmitz als Fundamentaltheologe?“

Folgt man Bourdieus Soziologie der Distinktion, gehören Faschingsbräuche kaum zu den typischen kulturellen Ausdrucksformen des akademisch-theologischen Milieus. Folgt man jedoch Bourdieus Gesellschaftskritik, führt eine allzu starke soziale und kulturelle Distinktion zu leidvollen Ausgrenzungen und Herabsetzungen. Insofern kann das Überschreiten milieuspezifischer Kulturformen auch den Pathologien sozialer Distinktion entgegenwirken. In diesem Sinne möchte ich mit dem Faschingsschlager schließen, mit dem ich begonnen habe. Denn auch hierin findet sich – freilich im Sinne einer impliziten Theologie – die fundamentaltheologisch verwertbare Beobachtung, dass religiöse Überzeugungen an soziale Lagen und Erfahrungen gekoppelt sind. In Jupp Schmitz’ Lied hängen solidarische Gesellschaftserfahrung (Überwindung von Freund-Feind-Schemata) und Heilsuniversalismus („Wir kommen alle, alle, alle

in den Himmel“) ebenfalls zusammen. So heißt es in der letzten Strophe:

„Wenn ich bedenke, was weiter geschieht, wenn aus dem Lied man die Lehren zieht. Dann werden Freunde und Feinde vereint, bis einst die Sonne des Friedens scheint. Alle die Türen, sie öffnen sich weit in dieser herrlichen Zeit. Bis zu den funkeln-den Sternen empor klingt dann der fröhli-  
che Chor: Wir kommen alle, alle, alle in den Himmel.“<sup>43</sup>

Ob Jupp Schmitz damit am Ende Recht behält, wissen wir nicht. Aber es ist Kern christlichen Glaubens, es zu hoffen.

**Der Autor:** Ansgar Kreutzer, geb. 1973, Studium der Katholischen Theologie (Diplom), der Soziologie und der Philosophie der Religion und des Christentums (Magister Artium) in Freiburg i. Br., Paris und Frankfurt a. M., Promotion in Katholischer Theologie mit einer Dissertation zur Pastoralkonstitution (Karl Rahner-Preis 2006), Habilitation in Dogmatik mit einer Arbeit zur Kenosis-Christologie, wissenschaftliche Mitarbeit und Assistententätigkeit in Freiburg i. Br., Frankfurt a. M. und Linz a. D. Seit März 2011 Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniver-sität Linz, seit Oktober 2012 Chefredakteur der Theologisch-praktischen Quartalschrift; Publikationen: *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*, Innsbruck-Wien 2006; *Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags*, Münster u. a. 2011; *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg i. Br. 2011.

<sup>43</sup> Vgl. Anm. 2.