

Die Kultivierung einer Reflexion der Berührbarkeit als Infragestellung der »Globalisierung der Gleichgültigkeit«

Überlegungen zum möglichen Beitrag der Theologie zur Universität

Sebastian Pittl

Die folgenden Überlegungen nehmen ihren Ausgangspunkt bei der von Papst Franziskus 2013 während seines Besuches auf Lampedusa diagnostizierten »Globalisierung der Gleichgültigkeit« und stellen dieser, ebenfalls im Ausgang von Papst Franziskus, die Notwendigkeit der Kultivierung einer durchaus auch leibhaftig zu verstehenden Berührbarkeit gegenüber. Mit Blick auf das Jubiläum ihres 650-jährigen Bestehens, das die Universität Wien dieses Jahr feiert, wird im Anschluss daran danach gefragt, ob das Spezifikum der Theologie als wissenschaftlicher Disziplin innerhalb des breiten Fächerverbandes der Universität nicht eben darin bestehen könnte, reflexiver Ausdruck dieser Berührbarkeit zu sein. Dem naheliegenden Einwand, durch diese Bestimmung die Standards wissenschaftlicher »Neutralität« und »Objektivität« zu verletzen, soll in einem dritten Teil unter Rückgriff auf Überlegungen des Berliner Religionsphilosophen Klaus Heinrich dadurch begegnet werden, dass auf die affektiven Dimensionen hingewiesen wird, die auch für die Glaubwürdigkeit des »Projekts« der »okzidentalen Wissenschaft« als solcher konstitutiv sind. Ein letzter Abschnitt formuliert daran anschließend Chancen und Herausforderungen für eine Theologie, die den Anspruch, reflexiver Ausdruck einer Kultur der Berührbarkeit zu sein, nicht bloß abstrakt behaupten, sondern in ihrer alltäglichen Arbeitsweise auch realisieren will.

1. »Körper an Körper« wider die »Globalisierung
der Gleichgültigkeit« –
zum theologischen Programm Papst Franziskus¹

Die Kritik an einer »Globalisierung der Gleichgültigkeit« wurde von Papst Franziskus erstmals im Juli 2013 während seiner symbolträchtigen Reise nach Lampedusa, jener Insel, vor der unmittelbar vor den Toren Europas jedes Jahr tausende Flüchtlinge im Meer ertrinken, formuliert:

»Die Wohlstandskultur, die uns dazu bringt, an uns selbst zu denken, macht uns unempfindlich gegen die Schreie der anderen; sie lässt uns in Seifenblasen leben, die schön, aber nichts sind, die eine Illusion des Nichtigen, des Flüchtigen sind, die zur Gleichgültigkeit gegenüber den anderen führen, ja zur Globalisierung der Gleichgültigkeit. In dieser Welt der Globalisierung sind wir in die Globalisierung der Gleichgültigkeit geraten. Wir haben uns an das Leiden des anderen gewöhnt, es betrifft uns nicht, es interessiert uns nicht, es geht uns nichts an!«¹

Die »Globalisierung der Gleichgültigkeit« als eines der signifikantesten Zeichen unserer Zeit ist für Papst Franziskus verbunden mit dem Verlust des »Sinn[s] für brüderliche Verantwortung« sowie mit der »heuchlerische[n] Haltung des Priesters und des Leviten [...], von der Jesus im Gleichnis vom barmherzigen Samariter sprach: Wir sehen den halbtoten Bruder am Straßenrand, vielleicht denken wir ›Der Arme‹ und gehen auf unserem Weg weiter; es ist nicht unsere Aufgabe; und damit beruhigen wir uns selbst und fühlen uns in Ordnung.«²

Der Grund für diese Gleichgültigkeit liegt für Franziskus dabei weniger in der erodierenden Verbindlichkeit moralischer Normen oder einem »ethischen« Versagen als in der verloren gegangenen Fähigkeit, sich vom Schicksal der anderen wirklich *berühren* zu lassen. Dies zeigt sich darin, dass Franziskus neben den beiden ersten

¹ Papst Franziskus, Predigt am Sportplatz »Arena« in Salina (Lampedusa), 8. Juli 2013, URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html (Stand: 21. 02. 2015).

² Papst Franziskus, Predigt auf Lampedusa.

biblischen Fragen Gottes an den Menschen: »Adam wo bist du?« und »Wo ist dein Bruder?« angesichts der menschlichen Katastrophen vor Lampedusa einer dritten Frage ebenso entscheidende Bedeutung einräumt:

»Wer hat geweint über den Tod dieser Brüder und Schwestern?« Wer hat geweint um diese Menschen, die im Boot waren? Um die jungen Mütter, die ihre Kinder mit sich trugen? Um diese Männer, die sich nach etwas sehnten, um ihre Familien unterhalten zu können? [...] Wer hat heute in der Welt geweint?«³

In der Unfähigkeit, zu weinen, sich von der Not des anderen berühren zu lassen und mit ihm mit-zu-leiden, findet die Globalisierung der Gleichgültigkeit für Franziskus ihren höchsten Ausdruck.

Die von Franziskus thematisierte Com-Passion⁴ meint dabei alles andere als die pathetische Sentimentalität der medialen Gesellschaft, die in der sicheren Distanz, die zwischen dem Leid der Menschen und den Bildschirmen der Betrachter(innen) liegt, ihre Krokodilstränen vergießt, sondern verweist auf eine wesentlich *leibhaftige* Berührbarkeit, die dem anderen ins Gesicht zu blicken, seine körperliche Nähe auszuhalten und mit ihm auch ein Stück seines Alltags zu teilen wagt.

Dies zeigt sich exemplarisch in einer kurzen Geschichte, die Papst Franziskus bereits einige Wochen vor seiner Reise nach Lampedusa im Rahmen einer Pfingstvigil, die er mit Vertreter(inne)n kirchlicher Bewegungen feierte, erzählte:

»[...] wenn ich in der vorigen Diözese ging, um Beichte zu hören, kamen so einige, und ich stellte immer diese Frage: »Aber geben Sie auch Almosen?« – »Ja, Pater!« – »Ah, gut, gut.« Und dann schob ich noch zwei weitere nach: »Sagen Sie, wenn Sie Almosen geben, schauen Sie dann dem- oder derjenigen in die Augen, der Sie das Almosen geben?« [...] »Und wenn Sie das Almosen geben, berühren Sie dann die Hand dessen, dem Sie es geben, oder werfen Sie ihm die Münze

³ Papst Franziskus, Predigt auf Lampedusa.

⁴ Zum Begriff der Compassion vgl. auch Metz, Johann-Baptist (Hg.), *Compassion – Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg i.Br. 2000; sowie: Reikerstorfer, Johann, *Leiddurchkreuzt. Zum Logos christlicher Gottesrede*, in: Metz, Johann Baptist/Reikerstorfer, Johann/Werbick, Jürgen (Hg.), *Gottesrede*, Münster 1996, 21–57.

hin?« Das ist das Problem: der Leib Christi, den Leib Christi berühren, diesen Schmerz auf uns nehmen, für die Armen.«⁵

In aller Deutlichkeit und etwas systematischer entfaltet findet sich die Zentralität der leibhaften Berührbarkeit schließlich Evangelii Gaudium⁶:

»[...] das Evangelium [lädt] uns immer ein, das Risiko der Begegnung mit dem Angesicht des anderen einzugehen, mit seiner physischen Gegenwart, die uns anfragt, mit seinem Schmerz und seinen Bitten, mit seiner ansteckenden Freude in einem ständigen unmittelbar physischen Kontakt. Der echte Glaube an den Mensch gewordenen Sohn Gottes ist untrennbar von der Selbsthingabe, von der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, vom Dienst, von der Versöhnung mit dem Leib der anderen. Der Sohn Gottes hat uns in seiner Inkarnation zur Revolution der zärtlichen Liebe eingeladen.« (EG 88)

Noch deutlicher als in der deutschen Übersetzung zeigt sich die unmittelbare Leibhaftigkeit der Nähe, die hier von Franziskus angesprochen ist, im spanischen Originaltext des Schreibens⁷: Dort ist statt von »physischem Kontakt« von einem »Körper an Körper« (»cuerpo a cuerpo«) die Rede sowie von einer Freude, die sich wie eine ansteckende Krankheit überträgt (»contagiar«). Der echte Glaube an den Mensch gewordenen Sohn Gottes sei nicht zu trennen von der Versöhnung mit dem »Fleisch« (»carne«) des anderen.

Sowohl in der Erzählung der Pfingstvigil als auch in den eben angeführten Passagen aus Evangelii Gaudium bezieht sich Franziskus explizit auf die Fleischwerdung des göttlichen Logos als die Grundlage einer »Mystik«⁸, die insbesondere im leidenden Leib des anderen das gekreuzigte und auferstandene Fleisch Christi selbst zu berühren weiß und sich von dieser Berührung grund-

⁵ Papst Franziskus, Ansprache im Rahmen einer Pfingstvigil mit kirchlichen Bewegungen, 18. Mai 2013, URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130518_veglia-pentecoste.html (Stand: 21.02.2015).

⁶ Vgl. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium des Heiligen Vaters Papst Franziskus (VAS 194), Bonn 2013 (= EG).

⁷ Vgl. die spanische Version auf der Homepage des Heiligen Stuhls.

⁸ Vgl. EG 87.

legend verwandeln lässt, insofern sie an ihr »die Kraft der Zartheit kennen lern[t]« und die »tiefe Erfahrung« macht, »zu einem Volk zu gehören« (EG 270).

Die Zentralität des leibhaftigen Kontakts kommt auch in der für ein päpstliches Schreiben überraschenden Vielzahl der Wendungen zum Ausdruck, in denen in *Evangelii Gaudium* die sinnliche Wahrnehmung angesprochen wird. So ist wiederholt von »Berührung« (24, 270), »anlehnen« (87), »zuhören« (31, 46, 105, 108, 139, 156, 158, 171, 198), »in die Augen sehen« (46), »anschauen« (169), dem »(persönlichen) Blick Jesu« (120, 141, 169, 268), dem »Blick des Guten Hirten« (125), dem »von tiefer Liebe erfüllten Blick« (125), dem »achtungsvollen Blick voll des Mitleids« (169), dem »Blick der Nähe« (169), dem »Blick der Liebe« (264) und schließlich sogar vom Geruch die Rede, etwa wenn die in der Pastoral Tätigen aufgefordert werden, den »Wohlgeruch der Nähe und Gegenwart Jesu [...] wahrnehmbar [zu] machen« (169) und es von den Evangelisierenden heißt, sie seien an dem »Geruch der Schafe« (24) kenntlich.⁹

Auf Grund des großen Raumes, den diese sinnlichen Bilder einnehmen, legt es sich nahe, *Evangelii Gaudium* als eine Art christlicher Wahrnehmungsschule zu betrachten, die mit großem Gespür für die unvorhersehbaren Überraschungen wie die subtilen Feinheiten menschlicher Begegnung dazu einlädt, sich in den zärtlichen Blick sowie das zärtliche Hören, Riechen und Fühlen des fleischgewordenen Logos einzustimmen.¹⁰

⁹ Der Geruchssinn ist ebenso wie die mit ihm eng verbundene gustatorische und die in EG ebenfalls wiederholt angesprochene taktile Wahrnehmung in besonderer Weise ein Sinn der »Nähe«. Es ist wohl nicht abwegig, in der Dominanz, die in der theologischen, insbesondere der christologischen Sprache dem Sehsinn eingeräumt wurde, eine Form des latenten Doketismus zu sehen. Die mystische Sprache hat demgegenüber das (anstößige) Wissen darum bewahrt, dass der fleischgewordenen Logos nicht nur gehört und gesehen, sondern auch berührt, geschmeckt und gerochen werden kann. Der Platz, der neben der (tendenziell distanzierteren) visuellen Wahrnehmung auch den anderen Sinnen in der Sprache der Christologie eingeräumt wird, kann vielleicht in besonderer Weise als Gradmesser dafür dienen, wie ernst es der Kirche und der Theologie mit der realen Fleischwerdung des göttlichen Logos ist.

¹⁰ Neben den Texten, Ansprachen und Predigten bringt sich diese große Aufmerksamkeit für das Moment der Leibhaftigkeit auch in der Art und

Diese Perspektive hat eine solide biblische Grundlage: Schon die Offenbarung des Gottesnamens in Ex 34,6 verweist in der Charakterisierung JHWHs als eines »barmherzigen« Gottes semantisch auf die Gebärmutter und damit auf eine der tiefsten körperlichen Regionen überhaupt. Der »barmherzige« Gott der Bibel ist kein passionsloses Absolutes, sondern ein Gott, der sich vom Schicksal der Menschen bis in sein Innerstes berühren lässt. Diese Berührbarkeit Gottes verdichtet sich im Schicksal Jesu, des fleisch- und damit auch in einem real-leibhaftigen Sinn berührbar gewordenen göttlichen Logos, dem Not und Ängste der Menschen bis in die Eingeweide gehen (vgl. Mk 6,34: der Terminus *splanchnizomai* evoziert dort im Griechischen ein Erbarmen, das an die Eingeweide reicht) und der eben dadurch als »authentischer Träger des JHWH-Namens«¹¹ kenntlich wird.

Diese real-leibhaftige Berührbarkeit Gottes in seinem Sohn Jesus Christus verschwindet mit der Auferstehung nicht einfach, sondern setzt sich, wenn auch in transformierter, so deswegen nicht weniger realer Weise in der Geschichte der Menschheit fort. Das Festhalten der Katholischen Kirche an der Realpräsenz Christi in der Eucharistie spiegelt das Wissen darum ebenso wider wie Franziskus' Hinweis, in »den Obdachlosen, den Drogenabhängigen, den Flüchtlingen, den eingeborenen Bevölkerungen, den immer mehr vereinsamen und verlassenen alten Menschen usw.« (EG 210) keinem anderen als dem leidenden Christus selbst zu begegnen.¹² Es sind

Weise zum Ausdruck, in der Papst Franziskus Menschen begegnet. Der Aufenthalt im Gästehaus inmitten anderer Gäste, der Verzicht auf Sicherheitsvorkehrungen und das panzerfeste Glas des Papamobils, die Fußwaschungen in einem Jugendgefängnis am Gründonnerstag 2013, die Suche nach spontanen Begegnungen abseits des Protokolls etc. bringen allesamt das Streben nach leibhaftiger Berührbarkeit zum Ausdruck.

¹¹ Vgl. Appel, Kurt, Trinität und Offenheit Gottes, in: Schmidinger, Heinrich / Viertbauer, Klaus (Hg.), Glauben denken – Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, 2015 (in Vorbereitung).

¹² Vgl. dazu auch die Rede Papst Franziskus' während des Besuchs des Flüchtlingszentrums »Astalli« am 10. September 2013, URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130910_centro-astalli.html (Stand: 21.02.2015): »Liebe Ordensmänner und Ordensfrauen, die leeren Klöster braucht die Kirche nicht, um sie in Hotels zu verwandeln und Geld zu verdienen. Die leeren Klöster

eben die Hungrigen, Durstigen, Obdachlosen, Fremden, Nackten und Gefangenen (Mt 25,35–45), in denen der gekreuzigte und auf-erweckte Leib Christi berührbar bleibt und auch seinerseits die Menschen weiterhin zu berühren und evangelisieren vermag. (Vgl. EG 198) Nur wer sich von dieser realen Präsenz Christi in den Leidenden zu berühren lassen vermag, wird wohl in der Lage sein, auch die ganze Tragweite der Realpräsenz Christi im eucharistischen Mahl, das unweigerlich mit dem Leib Christi auch die Sünder, Zöllner, Kranken und Aussätzigen vergegenwärtigt, denen die Mahlgemeinschaft des irdischen Jesus galt, zu erfassen.

2. Theologie als Reflexion der Berührbarkeit – vom »intellectus fidei« zum »intellectus misericordiae«

Angesichts des soeben Gesagten legt es sich nahe, die an weltanschaulich pluralen Universitäten zunehmend virulent werdende Frage nach dem spezifischen Charakter der christlichen Theologie innerhalb der Universität dadurch zu beantworten zu versuchen, dass man sie als reflexiven Ausdruck eben dieser in der Inkarnation des Logos eröffneten Berührbarkeit versteht. Zwar haben die auch tief ins Christentum eingegangene Leibfeindlichkeit der Spätantike sowie eine gewisse intellektualistische Engführung des Glaubens, die diesen entgegen seiner ursprünglich biblischen Bedeutung zunehmend als bloßes Für-wahr-Halten satzhaft formulierter Wahrheiten verstand, dazu beigetragen, diese Dimension über die Jahrhunderte in den Hintergrund treten zu lassen, dennoch ist das Wissen um die wesentlich affektive Dimension der Gottesrede, insbesondere etwa auch in der mystischen Tradition¹³, nie völlig verloren gegangen.

Im 20. Jahrhundert hat vor allem die theologische Agenda Papst Franziskus' maßgeblich prägende Tradition der Theologie der Be-

gehören nicht euch, sie sind für das Fleisch Christi, das die Flüchtlinge sind.«

¹³ Vgl. dazu Wendel, Saskia, *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002. Ebenso: Sölle, Dorothee, *Mystik und Widerstand. »Du stilles Geschrei«*, Hamburg 1997.

freierung ausdrücklich auf den praktischen und affektiven Charakter der Theologie hingewiesen und dieselbe, unter Abwandlung der berühmten auf Anselm zurückgehenden Bestimmung der Theologie als »intellectus fidei«, als »intellectus misericordiae«¹⁴ charakterisiert.

Diese Formulierung ersetzt nicht einfach den »Glauben« durch ein in einer säkularen Welt vielleicht weniger anstößiges Prädikat, sondern verweist mit der »Barmherzigkeit« auf jenen Wesenszug JHWHs, der sich in der bereits thematisierten Offenbarung des Namens JHWHs in Ex 34,6 als sein charakteristischster zeigt. Die Formel »intellectus misericordiae« steht somit nicht in Konkurrenz zum »intellectus fidei«, sondern benennt lediglich explizit jenes entscheidend »affektive« Moment der christlichen Gottesrede, ohne das diese auch ihre »theoretische«, »ethische« und »praktische« Wahrheit zu verlieren droht.¹⁵

Steht aus biblischer Perspektive einer Charakterisierung der christlichen Theologie als »Wissenschaft« der Berührbarkeit somit nichts entgegen,¹⁶ so gestaltet es sich weit schwieriger, die Legitimität einer solchen Wissenschaft in einem akademischen Umfeld zu behaupten, das »Sachlichkeit«, »Objektivität« und »Neutralität« als zentrale Maßstäbe eines redlichen »wissenschaftlichen« Arbeitens

¹⁴ Vgl. Sobrino, Jon, *El principio misericordia*, Salamanca 1992.

¹⁵ Sehr geglückt scheint es daher, der notwendigen »Orthodoxie« der Theologie wie Theodore Runyon neben der »Orthopraxie« auch die »Orthopathie«, die rechte Weise des Empfindens, zur Seite zu stellen. Vgl. Runyon, Theodore, *Die neue Schöpfung. Jon Wesleys Theologie heute*, Göttingen 2005, 164. Siehe ebenfalls: Solivan, Samuel, *Orthopathos. Prolegomenon for a North American Hispanic Theology*, New York 1993, sowie: Tan, Jonathan Y., *Christian Mission Among the Peoples of Asia*, Maryknoll 2014.

¹⁶ In besonderer Deutlichkeit kommt die für die biblische Tradition konstitutive Verschränkung der »theoretischen« Wahrheit der Gottesrede und Gotteserkenntnis mit Affektivität und Praxis im Ersten Johannesbrief zum Ausdruck: »Wenn wir seine Gebote halten, erkennen wir, dass wir ihn erkannt haben. Wer sagt: ›Ich habe ihn erkannt!«, aber seine Gebote nicht hält, ist ein Lügner und die Wahrheit ist nicht in ihm. Wer sich aber an sein Wort hält, in dem ist die Gottesliebe wahrhaft vollendet. Wir erkennen daran, dass wir in ihm sind. [...] Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist die Liebe.« (1 Joh 2,3–5; 4,6)

betrachtet und jeder Präsenz des »Subjektiven« und »Affektiven« mit größtem Misstrauen begegnet.

Diesem Misstrauen kann nur sehr begrenzt dadurch begegnet werden, dass man versucht, die Theologie diesen an sie von außen herangetragenen Maßstäben weitestgehend anzupassen. Selbstkritische Reflexionsarbeit ist zwar (ebenso wie eine Gestaltung des für die Theologie konstitutiven Verhältnisses von konfessioneller Bindung und wissenschaftlicher Freiheit, das die intellektuelle Glaubwürdigkeit der Theologie nicht in unnötiger Weise beschädigt) für eine Gottesrede, die nicht in eine fundamentalistische Behauptung von Unmittelbarkeit zurückfallen und innerhalb einer säkularen Universität ernst genommen werden will, unverzichtbar, eine unkritische Anpassung an ein bestimmtes wissenschaftliches Ideal von »Objektivität«, die, um sich unangreifbar zu machen, jedes Moment des »Subjektiven« aus ihrer Mitte verbannt, birgt jedoch umgekehrt die Gefahr, dass die Theologie gerade den sie auszeichnenden affektiven Charakter verliert. Die Theologinnen und Theologen würden dann zu jenen »Christen ›mit steifem Kragen‹ werden, [...] die sich bei einer Tasse Tee in aller Ruhe über theologische Fragen austauschen«¹⁷ und von denen Papst Franziskus meinte, es schmerze ihn, zu sehen, wie »Christen angesichts einer Kirche, einer Menschheit mit so vielen Wunden [...] beginnen, sich in philosophischen, theologischen, geistlichen Spitzfindigkeiten zu verlieren.«¹⁸

¹⁷ Vgl. Papst Franziskus, Pfingstvigil.

¹⁸ Vgl. Papst Franziskus, Ansprache an die Teilnehmer Generalversammlung der Fokolar-Bewegung, 26. September 2014, URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140926_movimento-focolari.html (Stand: 21.02.2015). Überhaupt scheint das Ausmaß, in dem sich bestimmte Disziplinen an der Universität um den Aufweis ihrer »Wissenschaftlichkeit« bemühen, zum Teil auch ein Gradmesser für deren eigene Verunsicherung und ihre vermeintliche oder reale Marginalisierung innerhalb der akademischen Welt zu sein. Hier wirkt, wie Paul Rozin mit einem Forschungsteam auch empirisch belegen konnte, derselbe Effekt, der dazu führt, dass kleine und abgelegene Flughäfen das Adjektiv »International« viel öfter in ihrer Selbstbezeichnung führen als große: Disziplinen, die zur »Gruppe« der Wissenschaften »gerade noch« dazu gehören, legen paradoxerweise viel größeren (und in ihrem Streben nach Anerkennung gegenüber den dabei jeweils geltenden Maßstäben oft auch unkritischeren) Nachdruck auf ihre »Wissenschaftlichkeit«

Vielversprechender scheint daher ein anderer Weg: Anstatt sich in exzessiver Weise um den Aufweis der eigenen »Wissenschaftlichkeit« zu bemühen, könnte die Theologie die Skepsis, die ihr auf Grund ihrer Optionalität und »Affektivität« entgegengebracht wird, dadurch zu beantworten suchen, dass sie innerhalb der Universität daran erinnert, dass auch das »Projekt« der okzidentalen Wissenschaft als solches in konstitutiver Weise von einer bestimmten, keineswegs affektfreien Option, nämlich dem *leidenschaftlichen* aufklärerischen Projekt, durch Wissenschaft und Technik zur Emanzipation der Menschheit beizutragen, bestimmt war und ohne diese in ihrer geschichtlichen Entwicklung gar nicht verstanden werden kann.

Die möglichen Anknüpfungspunkte für ein solches »Gespräch« zwischen Theologie und den übrigen Disziplinen der Universität seien im Folgenden ausgehend von drei Reden¹⁹ zur Universität des Berliner Religionsphilosophen Klaus Heinrich skizziert. Diese sind für die eben angesprochene Perspektive deswegen von besonderem Interesse, weil sie ausgehend von den Erfahrungen des »nüchtern-utopischen«²⁰ Projekts der Gründung einer »anderen« Universität, nämlich der 1948 von Heinrich als Student selbst mitgegründeten Freien Universität Berlin, aus einem säkularen Blickwinkel Überlegungen zum Sinn und Zweck sowie zur notwendigen Optionalität und Affektivität des Projekts »Wissenschaft« und der Institution »Universität« entfalten, die den soeben mit Blick auf die Theologie formulierten Perspektiven in mancherlei Hinsicht auf interessante Weise entgegenkommen.

als gut etablierte Disziplinen. Vgl. Rozin, Paul u. a., *Asymmetrical Social Mach Bands. Exaggeration of Social Identities on the More Esteemed Side of Group Borders*, in: *Psychological Science* 20.08.2014, DOI: 10.1177/0956797614545131.

¹⁹ Es handelt sich dabei um: »Erinnerungen an das Problem einer freien Universität« (1967), »Widerspruch und Verantwortung in der Hochschule« (1970), sowie: »Zur Geistlosigkeit der Universität heute« (1987). Alle drei Reden sind veröffentlicht in: Heinrich, Klaus, *der gesellschaft ein bewußtsein ihrer selbst zu geben*, Frankfurt a. M. – Basel 1998.

²⁰ Heinrich, *Erinnerungen* 11.

3. Affektivität als die »leidenschaftlich« verdrängte Grundlage des »Projekts« der okzidentalen Wissenschaft

Klaus Heinrichs Reden zur Universität können in weiten Teilen als Reflexion auf das Fehlgehen und schließliche Scheitern des von den Gründungsmitgliedern der FU intendierten Projekts einer Universität gelesen werden, die angesichts der Erfahrung mit dem nationalsozialistischen und stalinistischen »Zwang«²¹, die Freiheit des Staatsbürgers und die Freiheit des Universitätsbürgers nicht mehr als zwei voneinander getrennte Freiheiten, sondern als ein und dieselbe betrachten²² und folglich die Verwirklichung der Universitätsdemokratie als utopische Vorwegnahme einer freien Gesellschaft verstehen sollte²³.

Das Scheitern dieses Projekts ist für Heinrich nicht bloß das Scheitern einer einzelnen Universität, sondern spiegelt das Scheitern des ursprünglichen Anspruchs der Institution Universität als solcher wider. Die von Heinrich gehaltenen Reden versuchen in zunehmender Skepsis den Gründen für dieses Scheitern auf den Grund zu gehen.

Für unser Thema des Zusammenhangs von Affektivität und Wissenschaft sind insbesondere die in der letzten der drei Reden entfalteten Überlegungen von Bedeutung, die sich der Analyse einer von Heinrich konstatierten zunehmenden »Geistlosigkeit der Universität« widmen.

Diese »Geistlosigkeit« bringt sich für Heinrich nämlich primär in einer, für Mitglieder früherer Generationen überraschenden, »totalen Enterotisierung«²⁴ der Beziehung der Universitätsmitglieder zu ihrer »Mutter«-Institution zum Ausdruck. Die Universität sei nicht mehr »Haß- und Liebesobjekt, so wie zuletzt noch für die Generation der Studentenbewegung der 60er-Jahre«²⁵, sondern hätte sich in einen »Großbetrieb« verwandelt, »für dessen arbeitsteiliges Funktionieren nicht mehr der Zusammenhang der in ihm

²¹ Heinrich, Erinnerungen 11.

²² Vgl. Heinrich, Erinnerungen 16.

²³ Vgl. Heinrich, Erinnerungen 15.

²⁴ Heinrich, Geistlosigkeit 70.

²⁵ Heinrich, Geistlosigkeit 70–71.

geleisteten Arbeit zeugt, sondern nur die Reibungslosigkeit des Funktionierens und die Ruhe des Betriebs«²⁶. Die Enterotisierung sei so komplett, »daß nicht einmal der Rest von Schoßcharakter, den Institutionen sonst bieten, und mütterlicher Nährfunktion, die den Brüsten der Alma mater über Jahrhunderte hinweg verklärend angedichtet worden war, zurückgeblieben«²⁷ sei und habe in letzter Konsequenz zur Folge gehabt, dass die »Universität mit ihren Problemen« zuletzt »auch dem öffentlichen Interesse [...], das über die erotische Identifikation mit den Beteiligten viele Jahre lang« an dem Schicksal der Universität teilgenommen habe, »abhandengekommen«²⁸ sei.

Die Wurzeln dieser Enterotisierung liegen für Heinrich darin, dass die Universität in ihrem alten Anspruch, »der Gesellschaft ein Bewußtsein ihrer selbst zu geben« und durch eben diesen bewusstseinsbildenden Prozess zum großen Projekt der Aufklärung, der umfassenden Befreiung des menschlichen Geschlechts von allen Formen der Angst und des Zwangs, beizutragen, gescheitert sei.²⁹

Mit Verweis auf Marsilio Ficino, Gottfried Wilhelm Leibniz, Francis Bacon, Immanuel Kant und Wilhelm von Humboldt zeichnet Heinrich nach, wie die Erwartungen, die mit dem Projekt der europäischen Wissenschaft verbunden waren, immer schon weit über das hinaus reichten, was man heute in einem reduktionis-

²⁶ Heinrich, *Erinnerungen* 13.

²⁷ Heinrich, *Geistlosigkeit* 71.

²⁸ Heinrich, *Geistlosigkeit* 70–71.

²⁹ Heinrich äußert mit dieser Vermutung bereits nahezu ein Jahrzehnt früher den entscheidenden Gedanken von Lyotards »Das postmoderne Wissen«. Es gerät häufig aus dem Blick, dass Lyotards bekanntestes Werk, das den Diskurs über die »Postmoderne« einläutete, ausdrücklich als eine Diagnose der Situation und der Rolle des »Wissens« in postindustriellen Gesellschaften (im Auftrag der Regierung von Québec) verfasst wurde. Lyotard hält darin fest, dass das hohe Ansehen der Wissenschaft in der Gesellschaft nicht in deren verschiedenen wissenschaftlichen Leistungen beruht, so beeindruckend diese im Einzelnen auch sein mögen, sondern in ihrer Einbettung in den aufklärerischen Narrativ der Selbstbefreiung des Menschen durch Vernunft. Eben das Zerbrechen der Glaubwürdigkeit dieser großen Erzählung markiere das Ende der Moderne. Vgl. Lyotard, Jean-Francois, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979 (dt.: *Das postmoderne Wissen*, Wien 2012).

tisch-positivistischen Sinn unter Wissenschaft versteht. Sie zielten auf das »Königreich des Menschen« (Bacon), das »gemeine Beste« (Leibniz), die »respublica phaenomenon« und den »Ewigen Frieden« (Kant) sowie die Bildung des Menschengeschlechts in »Charakter und Handeln« (Humboldt)³⁰ – allesamt »pathetische« Formeln, die für Heinrich seit dem Tag »unglaublich« geworden seien,

»an dem die große bürgerliche Revolution, die sich treuhänderisch als eine zur Wohlfahrt der menschlichen Gattung verstanden hatte, einerseits gelungen und andererseits an dem Zwiespalt zwischen Allgemeinheit ihres Anspruchs und der Durchsetzung eines speziellen Bedürfnisses, den partikulären Interessen der siegreichen Klasse, gescheitert war.«³¹

Die »egalitäre Forderung der aufklärerischen Vernunft« sei in diesem Scheitern

»zum Formalismus des Erkennens, Produzierens und Beherrschens geworden, der die in ihn nicht eingehenden Inhalte auch nicht bearbeiten kann. Wissenschaft, soviel sie auch vermag, vermochte ihnen gegenüber nichts mehr auszurichten. Sie waren irrational und gefährlich, boshaft und Natur zugleich. So werden sie von nun an auch geschildert und hingenommen: Kriege, Wirtschaftskrisen, individuelle und kollektive Zwangshandlungen – nicht anders als Naturkatastrophen, Überschwemmungen und geologische Verschiebungen, bestenfalls ein Strafgericht für Schuld.«³²

In den letzten Sätzen des eben angeführten Zitats wird deutlich, dass Heinrich das Scheitern des Projekts der okzidentalen Wissenschaft und die auf dieses Scheitern einsetzende »Enterotisierung« wesentlich mit der Blindheit einer rationalistisch verengten Vernunft gegenüber allem, was außerhalb ihres Begriffs von »Rationalität« liegt, in Zusammenhang bringt.

»Ohnmächtig« sei die rationalistische Vernunft nach Heinrich »gegenüber den Elementen, die sie um der perfekten Beherrschung willen verdrängt«, wie z.B. »Arbeit, Trieb, Geschlechterspan-

³⁰ Vgl. Heinrich, Widerspruch 34–36.

³¹ Heinrich, Widerspruch 36.

³² Heinrich, Widerspruch 36.

nung«³³. Das »transzendente Ich« hätte diese Elemente »aus seinem Begriff von Sachlichkeit und Objektivität [...] ausgeschlossen« und sie so »zu irrationalen Antrieben gemacht, die das empirische Ich – des Individuums und der Gesellschaft – zu beschädigen und zu zerstören imstande sind.«³⁴ Eben dadurch würde die emanzipatorische Kraft moderner Rationalität und Wissenschaft in Frage gestellt.

Nach Heinrich vermögen nur Wissenschaften, die fähig sind, »das in ih[nen] selbst Unterdrückte zur Sprache [zu] bringen«³⁵, d. h. die die von ihnen selbst ausgeschlossenen, »widervernünftigen Mächte nach der ihnen eigenen Vernunft befragen, die irrationalen Elemente miteinbeziehen und, aufgrund rationaler Analysen, Rationalität selbst zu dem Problem machen, das sie ist«³⁶, ihrer eigenen Instrumentalisierung zu widerstehen und somit »die Intention und – einmal möchte ich dieses schöne und verhunzte Wort gebrauchen – Tradition fortzusetzen, die das Neue der europäischen Wissenschaft war.«³⁷

Psychoanalyse und Marxismus seien, wie Heinrich in den 70er-Jahren konstatiert, zwei Beispiele für solche wissenschaftliche Methoden, in denen der »alte Anspruch europäischer Wissenschaft auf menschliche Selbstbefreiung [noch] ernstgenommen« und »die in ihnen verhandelten Sachen [...] nicht im Namen von Sachlichkeit zurückgewiesen, das in ihnen neu gestellte Problem des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität [...] nicht im Namen von Objektivität verdrängt«³⁸ wird. Eben hierin liege auch die besondere Anziehung, die diese Methoden auf die Generation der Studentenbewegung 1968 ausgeübt habe.

Es ist wohl nicht abwegig, diesen beiden »Methoden«, besonders in einer Zeit, da vor allem das marxistische Denken innerhalb der Universität weitgehend an Plausibilität und Legitimität verloren hat, ergänzend die Theologie zur Seite zu stellen. Dies legt sich auch

³³ Heinrich, Widerspruch 38.

³⁴ Heinrich, Widerspruch 38.

³⁵ Heinrich, Widerspruch 47.

³⁶ Heinrich, Widerspruch 38.

³⁷ Heinrich, Widerspruch 38.

³⁸ Heinrich, Widerspruch 39.

aus folgendem Grund nahe: Heinrich selbst verweist darauf, dass der »Geist« der biblischen Tradition, »von der ruah des Alten Testaments, dem pneuma und spiritus des Neuen an, bis hin zu Böhmes und Hegels Geistlehre« ursprünglich ein »Triebbegriff« und die von ihm diagnostizierte Enterotisierung nur ein »anderer Ausdruck«³⁹ für das Verlostig-Gehen dieses Geistes sei. Hier zeigt sich eine weitere Ebene der Verdrängung des Affektiven in der Wissenschaft, insofern als dieses durch diese »Geistlosigkeit« nämlich nicht nur aus dem Gegenstandsbereich der Wissenschaft ausgeschlossen, sondern zuletzt seine konstitutive Präsenz als treibende Kraft an der Wurzel des Projekts moderner Wissenschaft selbst negiert wird. Das »Reflexionssubjekt« wird durch diese Reduktion »um seine emotionalen und affektiven Qualitäten«⁴⁰ beschnitten, das »Vitalsubjekt«⁴¹ bleibt aus der Wissenschaft ausgeschlossen, und die Wissenschaft wird, um ihren Geist beraubt, »richtungslos«⁴².

Insofern sich die Theologie in expliziter Weise auf den lebendigen Geist der biblischen Tradition beruft, kann sie den Anspruch, der affektiven Dimension des Menschseins, und hierbei insbesondere den Erfahrungen des Leidens und Scheiterns⁴³ eine Sprache zu verleihen sowie zur umfassenden Befreiung bzw. zum »Heil« der Menschen beizutragen, ebenso wenig zu Gunsten einer »neutralen Sachlichkeit« aufgeben, wie Heinrich dies für Marxismus und Psychoanalyse veranschlagt. Nicht nur Psychoanalyse und Marxismus, sondern eben auch die Theologie kann daher als eine Disziplin gelten, die in einer Zeit, in der statt der Universität die »analphabetische Massenpresse« mit ihrem »gewissenlosen« »Simultané von Ereignis, Kommentar und Urteil, [...] affektive[r] und moralische[r] Identifikation«⁴⁴, zum »Ort der geistigen Präsenz« geworden ist, die

³⁹ Heinrich, Geistlosigkeit 72.

⁴⁰ Heinrich, Geistlosigkeit 81.

⁴¹ Heinrich, Geistlosigkeit 80.

⁴² Als Triebbegriff steht der Geist nach Heinrich für »das Lebendige, das eine Richtung hat«. Vgl. Heinrich, Geistlosigkeit 81.

⁴³ Vgl. Metz, Johann Baptist/Reikerstorfer, Johann, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006.

⁴⁴ Nichts bringt dieses Simultané heute vielleicht in größerer Deutlichkeit zum Ausdruck, als die »ge-like-te«, Zugehörigkeit und Identifikation in gleicher Weise stiftende Information auf Facebook.

Hoffnung lebendig hält, dass eines Tages an Stelle dieses »Zerrbild [s] der täglich sich erneuernden Universalität« vielleicht (wieder) die Universität zum Ort der »gewißenschaft[en]« Bildung einer solch umfassenden Geistesgegenwart zu werden vermag.⁴⁵

Dies ist nach Heinrich freilich nur möglich, sofern die Universität ihren Panzer aus »Neutralität« ablegt und den Standpunkt einer sich durch nichts erschüttern lassen wollenden »Indifferenz«, der auf Forschung und Lehre unter dem Titel »Sachlichkeit«⁴⁶ übertragen wird, verlässt. Stattdessen gilt es wieder zu lernen, die realen Ängste und Fragen der Menschen »in wissenschaftliche Fragen zu übersetzen«⁴⁷.

4. Chancen und Herausforderungen für eine Theologie als »reflexive Sprache der Berührbarkeit«

Lässt man sich auf die eben angeführten Überlegungen Heinrichs ein, so ergeben sich für eine Theologie, die sich selbst als reflexiver Ausdruck der durch die Fleischwerdung des Logos eröffneten Berührbarkeit versteht, folgende Perspektiven und Herausforderungen hinsichtlich ihres Beitrags zur Universität.

A. Eine Theologie als »affektive« Wissenschaft, die sich (wie auch von Papst Franziskus gefordert) von der »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« der Menschen, »besonders der Armen und Bedrängten aller Art« (GS 1), berühren lässt und diese in theologische Fragen zu übersetzen sowie in wissenschaftliche Diskurse einzuschreiben versucht, kann die Universität, in einer Zeit, da die Rhetorik vom »Wettbewerb um die besten Köpfe«⁴⁸ in unkritischer

⁴⁵ Vgl. Heinrich, *Geistlosigkeit* 80–81.

⁴⁶ Vgl. Heinrich, *Erinnerungen* 17–18.

⁴⁷ Heinrich, *Widerspruch* 44–45.

⁴⁸ Vgl. dazu die entsprechende Formulierung im Entwicklungsplan der Universität Wien 2015, 8: »Die Universität Wien bekennt sich zum Wettbewerb um die besten Köpfe, strebt eine Verbesserung ihrer Wettbewerbsposition im nationalen und internationalen Vergleich der Forschungsuniversitäten an und fordert die Politik auf, die Universität dabei zu unterstützen.« [Online-Ausgabe, URL: http://www.univie.ac.at/fileadmin/user_

Weise zu einem Leitmotiv universitärer Leitbilder und Entwicklungspläne zu avancieren scheint, daran erinnern, dass auch das Projekt der europäischen Wissenschaft ursprünglich von einem keinesfalls leidenschaftslosen Engagement für die Befreiung der gesamten menschlichen Gattung getrieben war und dass nur diese Ausrichtung, und nicht die Kümmerform sozialer Verantwortung, die als Beitrag der Universität zum Bestehen im internationalen Wettbewerb der Unternehmen und Staaten verkauft wird⁴⁹, es ist,

upload/startseite/Dokumente/Entwicklungsplan2015.pdf (Stand: 21.02.2015)]. Es ist wohl eine Sache, »Wettbewerb« als Innovationsquelle und Mittel gegen die Verkrustung universitärer Strukturen zu fördern, eine andere, wenn sich die Universität kritiklos ihrer Instrumentalisierung für den Kampf um die ökonomische und technologische Vorherrschaft zwischen Unternehmen, Staaten oder Kontinenten unterwirft und nicht mehr reflektiert, welche Auswirkungen eben dieser Kampf für die Bevölkerungen aller Länder hat, die auf Grund ihrer Ausgangsbedingungen darin notwendiger Weise den Kürzeren ziehen müssen. Die entschiedene Ausrichtung darauf, was über jedes partikuläre Interesse hinaus für die nach wie vor in relativer Armut lebende Mehrheit der Weltbevölkerung notwendig und hilfreich ist, wäre heute wohl die angemessenste Form, dem ursprünglich emanzipatorischen Anspruch der Wissenschaft Rechnung zu tragen. Im Leitbild der Universität Wien aus dem Jahr 1999 hatte es demgegenüber noch geheißen: »Die Universität Wien betrachtet ihre Position im geographischen Zentrum Europas als Chance und als Auftrag und verpflichtet sich, das Verhältnis von Politik, Macht und Wissenschaft kritisch und selbstkritisch zu reflektieren, die demokratischen Prinzipien nach innen und nach außen zu vertreten, die Menschen- und Bürgerrechte weiterzuentwickeln und für ihre Verwirklichung einzutreten, nationale, religiöse und kulturelle Barrieren abzubauen und für die Verständigung von Kulturen, Völkern und Religionen einzutreten.« Leitbild der Universität Wien 1999, URL: <http://www.uv.ruhr-uni-bochum.de/leitbild/leitbild/Leitbild-wien.htm> (Stand: 21.02.2015).

⁴⁹ Vgl. dazu ebenfalls aus dem Entwicklungsplan 2015 der Universität Wien: »Die Universität Wien bekennt sich zum Prinzip der gesellschaftlichen Verantwortung in Lehre und Forschung und setzt sich das Ziel, Studierende wissenschaftlich, intellektuell und berufsorientiert so zu qualifizieren, dass sie ihrerseits einen Beitrag zur Weiterentwicklung der Gesellschaft leisten können; in der Forschung geschieht dies durch eine anwendungs-offene Grundlagenforschung auf höchstem Niveau, die auch zur Steigerung der Wettbewerbsfähigkeit des Landes beiträgt.« (Universität Wien, Entwicklungsplan 7)

die, so ebenfalls Heinrich, den singulären Gebrauch der Begriffe »Wissenschaft« und »Universität« rechtfertigt.⁵⁰

Theologie kann in diesem Sinn zu einem kritischen Korrektiv einer sich bisweilen auch an Universitäten ausbreitenden Kultur der Gleichgültigkeit werden, die sich etwa, um nur einige Indizes zu benennen, darin widerzuspiegeln scheint, wenn Begriffe wie »Demokratie«, »Freiheit«, »Gerechtigkeit«, »Menschen- und Bürgerrechte« aus universitären Leitbildern verschwinden⁵¹ bzw. »leitende Prinzipien« der Ausrichtung einer ganzen Universität auf deren Homepage erst nach langem Suchen in einem unter der Rubrik »Broschüren und Fakten« zu findenden Entwicklungsplan »versteckt« werden.⁵²

B. Damit die Theologie innerhalb der Universität diese kritische Funktion einnehmen kann, muss sie selbst eine gewisse kritische Distanz zu den vorherrschenden »Spielregeln« der akademischen Welt wahren. Die akademische Arbeit hat ihre eigenen Erfordernisse und Rhythmen und bildet spezifische soziale Milieus sowie Ha-

⁵⁰ Vgl. Heinrich, Widerspruch 39–40: »Der Anspruch, den die europäische Wissenschaft erhoben hat, ist nicht objektiv nachprüfbar, wir wissen auch nicht, ob er erfüllbar ist. Doch es ist ein objektiv nachprüfbares Faktum, daß er Jahrhunderte hindurch mit rationaler Leidenschaft erhoben worden ist, daß nur er es uns erlaubt, von Wissenschaft im Singular zu sprechen, und daß im Selbstverständnis unserer Universitäten dieser Anspruch es war, der den singularischen Gebrauch des Wortes Universität rechtfertigt.«

⁵¹ Man vergleiche diesbezüglich nur das bereits angeführte Leitbild der Universität Wien aus dem Jahr 1999 mit dem ebenfalls bereits zitierten Entwicklungsplan derselben Universität 2015, sowie die Erklärung, die die »Leitbegriffe«, die sich die Freie Universität Berlin zu ihrer Gründung gegeben hatte: »Wahrheit – Gerechtigkeit – Freiheit« gegenwärtig auf der Homepage der FU finden. Hier ist mit der Reduktion der »Wahrheit« auf das Einhalten der »Regeln guter wissenschaftlicher Praxis«, der »Gerechtigkeit« auf die »Ausrichtung an einem allgemein anerkannten Wertekanon« und der »Freiheit« auf die Freiheit der Universität von »äußeren Eingriffen« wenig vom ursprünglichen Anspruch geblieben, zur Realisierung dieser »Leitbegriffe« auch über den engen Kontext der Universität hinaus beizutragen. Vgl. URL: <http://www.fu-berlin.de/universitaet/leitbegriffe/veritas-justitia-libertas/index.html> (Stand: 21.02.2015).

⁵² Die Rede ist hier von der Homepage der Universität Wien.

bitus aus, die der Etablierung einer reflexiven Kultur der Berührbarkeit nicht nur nicht förderlich sind, sondern dieser oft sogar diametral entgegenstehen.⁵³ Die Kriterien etwa, nach denen Gelder für Forschungsprojekte bzw. unbefristete Stellen an Universitäten vergeben werden, fördern Konkurrenz, Individualismus und Egoismus und verunmöglichen besonders für jüngere Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen oft die intensivere Auseinandersetzung mit den jeweiligen sozialen und politischen Kontexten, innerhalb deren die akademische Arbeit stattfindet.⁵⁴ Selbst wo entsprechender Wille und Bewusstsein vorhanden sind, fehlen oft Zeit und Mittel, sich mit diesen Kontexten auf andere denn bloß oberflächliche Weise auseinanderzusetzen. Mit den Orten »am Rand« der Gesellschaft haben die Lebenswelten von Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen – auch von vielen Theologen und Theologinnen – oft nur sehr geringe Überschneidungen.

Um in dieser Situation Freiräume für die Entfaltung einer Kultur der (auch leibhaften) Berührbarkeit zu schaffen oder zu erhalten, die vor allem auf die Begegnung mit den Menschen, die die »Rän-

⁵³ Vgl. dazu nur Bourdieu, Pierre, *Homo academicus*, Frankfurt a. M. 1988; Sedmak, Clemens, Eine »Option für die Armen« in den Wissenschaften?, in: Ders. (Hg.), *Option für die Armen. Die Entmarginalisierung des Armutsbegriffs in den Wissenschaften*, Freiburg i. Br. 2005, 13–30.

⁵⁴ Vgl. dazu die Einschätzung des US-amerikanischen Philosophen David Ignatius Gandolfo in Bezug auf den US-amerikanischen Kontext: »The hyper-precarious, hyper-competitive academic job market and the organization of that model around national searches combine to produce intellectuals who are forced to engage in endless self-promotion for at least the first decade of their professional lives [...] and who, at the same time, have little connection to or knowledge of the communities where they teach and do research. [...] This is a huge structural impediment to forging an academy that is engaged in and relevant to the problems of oppressed people; it raises another difficult question [...]: should being anchored in the historical reality in which one conducts one's professional life be some part of the criteria used at the different universities for hiring, tenure, and promotion?« (Gandolfo, David Ignatius, *A Different Kind of University Within the University. Ellacuría's Model in the Context of the United States*, in: Ashley, Matt u.a. (Hg.), *A Grammar of Justice. The Legacy of Ignacio Ellacuría*, Maryknoll 2014, 161–172: 172).

der«⁵⁵ unserer globalen Welt bewohnen (müssen), zielt, scheinen Veränderungen sowohl auf struktureller wie auf persönlicher Ebene notwendig. Was die erste Ebene betrifft, können, um hier nur einige Ideen wiederzugeben, gemeinsam mit der dafür notwendigen Offenheit und Flexibilität von Studienplänen Lerneinsätze und »Exposure«-Programme⁵⁶ Möglichkeiten bieten, in eine erste Form des Kontakts mit diesen Orten des »Randes« zu kommen. Auf individueller Ebene ist der Mut zu einer gewissen Unangepasstheit in der akademischen Welt gefragt, die bereit ist, gegebenenfalls auch mögliche nachteilige Konsequenzen, die aus der Suche nach der Kultivierung dieser Berührbarkeit erwachsen, auf sich zu nehmen. Scheint auch die Realisierung einer »alltäglichen« Nähe mit den Armen und Leidenden innerhalb der Universität nur schwer zu realisieren, so ist die Theologie, sowohl um ihrer selbst willen als auch um die eben angesprochene kritische Funktion innerhalb der Universität wahrnehmen zu können, zumindest gefordert, die Erfahrungen all derjenigen Menschen in ihrer Arbeit in besonderer Weise zu integrieren, die alltäglich »Körper an Körper« mit den Armen leben, seien dies Pastoral- und Sozialarbeiter(innen), Flüchtlingsbetreuer(innen), Pflegepersonal, Pfarrer oder Ordensleute. Die Präsenz dieser Personen mit ihren spezifischen Erfahrungen an der Universität bzw. die Nähe der an der Universität Arbeitenden zu diesen Personen ist eine Möglichkeit, die Probleme der Welt in der Theologie präsent zu halten und sie so vor dem Verfall in einen »theologischen Narzissmus«⁵⁷ zu bewahren. Nur auf diese Art und Weise wird sie der Universität einen kritischen Dienst erweisen können.

⁵⁵ Vgl. die Ansprache des Kardinals Bergoglio während des letzten Vorkonklaves, *La dulce y confortadora alegría de evangelizar*. Eine deutsche Übersetzung des Textes ist zugänglich auf: <http://blog.radiovaticano.de/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/> (Stand: 21. 02. 2015).

⁵⁶ Vgl. diesbezüglich Moser, Maria Katharina / Prüller-Jagenteufel, Gunter / Prüller-Jagenteufel, Veronika, *Gut(e) Theologie lernen. Nord-Süd-Begegnungen als theologisches Lernfeld*, Ostfildern 2009.

⁵⁷ Vgl. dazu eben diese Ansprache von Kardinal Bergoglio: *La dulce y confortadora alegría de evangelizar*.