

Ivan Illich analysiert in den Gesprächen mit David Cayley die gegenwärtige Gesellschaft und bietet eine neue Sicht auf das Christentum und die Grundlagen der abendländischen Kultur. Seine provozierende These lautet, dass die westliche Zivilisation nur als Korruption der christlichen Botschaft angemessen verstanden werden kann. Nach radikalen Veränderungen der lateinischen Christenheit setzte die Kirche ihre Macht ein, um die Menschen zu formen und zu disziplinieren; sie versuchte den Weg zur Erlösung und die Erlösung selbst mittels eines umfassenden Regelsystems zu garantieren und zu regulieren. Dies brachte eine fatale Wertschätzung von Normen und Regeln mit sich, die nicht nur im abendländischen Rechtssystem, sondern auch in der Ethik ihren Niederschlag gefunden hat.

Ivan Illich (1926–2002) studierte Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie. 1961 gründete er in New York das «Center of Intercultural Formation», aus dem sich das «Centro Intercultural de documentatlon» (CIDOC) in Cuernavaca (Mexiko) entwickelte. Er war



auch als Priester tätig und gab nach langen Auseinandersetzungen mit dem Vatikan 1969 sein Amt auf und lehrte anschließend an verschiedenen Universitäten. Bei C.H. Beck erschienen u.a.: *Entschulung der Gesellschaft* (2003); *Die Nemesis der Medizin* (1995); *Genus* (1995).

David Cayley ist Autor und Moderator beim CBC Radio, Kanada.

15. Der Anfang vom Ende

CAYLEY: Ich habe die Aufzeichnungen unserer Gespräche vor zwei Jahren mehrfach durchgelesen und einige Punkte würde ich gerne klären. In unserem Gespräch bist du immer wieder auf die Idee des Mysteriums des Bösen zurück gekommen, über das Paulus erstmals in seinem Brief an die Thessaloniker spricht. Inzwischen hatte ich Gelegenheit, die Briefe des Paulus nochmals zu lesen, und mir scheint, Paulus sagt hier, die Inkarnation sei sozusagen der Anfang vom Ende. Da ist etwas gesehen, das alles – unwiderruflich – umstürzt.

ILICH: Ja. Und Paulus macht die zutiefst tröstliche Aussage, dass er erträgt, woran er leidet, was immer es auch sein mag – sagen wir, es war Epilepsie –, um das zu erfüllen, was noch fehlt und deshalb das Ende zurückhält.¹ Um Paulus frei wiederzugeben: den Verdruss, den mir mein Nachbar macht, mit Humor und Ergebenheit zu ertragen, könnte der letzte Strohalm sein, den es braucht. Bei jedem Anlass, bei dem sich einer von uns einfach dem Leiden Christi anschließt, könnte er just das Ende herbeiführen. Das ist eine wunderbar tröstliche Idee, und Paulus behauptet – ich glaube zu Recht – dass ich den Verlauf meines eigenen Lebens auf diese Weise betrachten darf. Wir tragen vielleicht gerade in diesem Augenblick dazu bei.

Ich habe diese komische Uhr an meinem Arm mit dem beweglichen Zeiger, der die Sekunden anzeigt. Ich habe mich oft gefragt, ob der nächste Klick nicht der letzte sein könnte. Du kennst die Geschichte vom alten Rabbi, die Erich Fromm immer wieder erzählt hat. Seine Frau sagte: Ich muss deine Socken waschen. Also zog er einen Schuh aus und gab ihr eine Socke. Sie darauf: Kannst du mir nicht die zweite geben? Nein, sagte er, ich ziehe nie beide Schuhe zugleich aus. Ich möchte bereit sein, wenn der Messias kommt.

CAYLEY: Aber was hat sich durch die Inkarnation verändert? Warum ist sie der Anfang vom Ende?

ILICH: Als Maria das Wort Gottes im Fleisch gebar, da geschah etwas Weltbewegendes, etwas, das bis zu diesem Moment jedes Mal geschehen war, wenn eine Frau das Kind gebar, das sie erhofft hatte, und sich und anderen damit bewies, dass ihr Schwangergehen wirklich gewesen war. Die Weissagungen der Propheten wurden erfüllt. Das Gestammel der Propheten wurde auf die einzige Art legitimiert, in der bis ins 20. Jahrhundert eine Schwangerschaft legitimiert werden konnte – nämlich *post partum* – weil das Kind da war. Das ist die erste Sache, die sich verändert hat. Das Zweite ist, dass von diesem Moment an jedes prophetische Tun oder Sagen nicht nur eine Hoffnung ist, sondern Glaube an die Gegenwart Gottes im Fleisch. Wenn ich für die Studenten, Kollegen und andere regelmäßige Besucher in meinen Vorlesungen, von denen die meisten das, was ich gerade gesagt habe, als Phantasie oder Ideologie abtun würden, Texte aus dem 12. Jahrhundert interpretiere, dann sagen sie: Du meinst also, dass Christen daran glauben, dass ein Mensch Gott ist? Es ist allerdings unwahrscheinlich, dass man Christen das sagen hört. Ich habe Katholiken und Mitgliedern der anglikanischen Kirche zugehört, und sie sagen das gewöhnlich andersherum – Gott kommt zuerst. Aber für Joseph kam das Kind zuerst. Der Glaube an die Inkarnation kann in unserer Zeit gerade deshalb eine Blüte erfahren, weil der Glaube an Gott getrübt ist und wir geneigt sind, Gott im Anderen zu entdecken. Das scheint mir wichtig, wichtiger als jemals zuvor; denn in den letzten Jahren sorgten diejenigen für zunehmende Verunklarung, die behaupten, dass gewisse physikalische und mathematische Eigenschaften des Universums sie zu der – äußerst fruchtbaren – Hypothese veranlassen, Gott – einen konstruierten Gott – hinter dem Urknall zu postulieren.² Und ich lache und sage: Kommt, lasst uns eine Krippe anschauen – und ich versuche ihnen zu erklären, was eine Krippe ist – und dass es in vielen Teilen der Welt Kinder gibt, deren Mütter sie an einer Straßenecke, wenige Stunden nach der Geburt, in einen dreieckigen Mantel einwickeln ...

CAYLEY: In unseren früheren Gesprächen hast du auch behauptet, dass mit der Inkarnation die Sünde ihre Bedeutung veränderte. Könntest du das etwas genauer ausführen?

ILICH: Ich meine, dass uns Christus in diesem Augenblick auf eine einzigartige und endgültige Weise die Augen geöffnet hat für die Bezie-

hung zwischen David und Ivan. Man könnte auch sagen: zwischen einem Ich und einem Du. Ich bin zunehmend davon überzeugt, dass ich jeden, den du mir als einen *adversarius* bringst, davon überzeugen kann, dass es nichts dergleichen gab, bevor Christus das offenbarte, auch wenn es Dinge geben mag, die dem ein wenig ähneln. Beim letzten Mal sprachen wir, wenn ich mich recht erinnere, über den Samariter – einen Palästinenser, der nicht im Tempel von Jerusalem betet –, der die Straße entlang geht, einen zusammengeschlagenen Juden dort liegen sieht und sich ihm zuwendet. Wie der Samariter, so sind auch wir Geschöpfe, die ihre Vollendung nur darin finden, dass sie eine Beziehung knüpfen, und diese Beziehung ist vom Standpunkt jedes anderen beliebig, nur für den Samariter nicht, denn er handelt auf den Ruf des geschlagenen Juden hin. Aber sobald diese Möglichkeit geschaffen ist, kann sie auch gebrochen und verneint werden. Eine Möglichkeit der Untreue, der Abwendung, der Kälte ist geschaffen worden, die es nicht hätte geben können, bevor nicht Jesus diese Möglichkeit eröffnete. Sünde in diesem Sinne gab es also nicht. Ohne den Schimmer der Gegenseitigkeit hätte die Möglichkeit ihrer Verleugnung, ihrer Zerstörung nicht gedacht werden können. Ein ganz neues «Soll» kam in die Welt, das nicht auf eine Norm bezogen ist. Es hat ein *telos*. Es richtet sich auf jemanden aus Fleisch und Blut – aber nicht nach einer Richtlinie. Für Menschen, die sich heute mit Ethik oder Moral befassen, ist es fast unmöglich geworden, sich dem Geschwätz über Normen zu entziehen. Sie versuchen, das «Soll» an Normen zu binden.

CAYLEY: In unserem früheren Gespräch hast du heftig widersprochen, als ich den Ausdruck «nach-christlich» gebrauchte, um unsere Zeit zu charakterisieren. Du hast gesagt: Nein, unsere Zeit ist nicht post-christlich, sie ist apokalyptisch. Ich würde gerne mehr darüber hören, was es deiner Ansicht nach bedeutet, in einer apokalyptischen Welt zu leben.

ILICH: Als ich mich dagegen verwahrte, unsere Zeit als nachchristlich zu bezeichnen, und darauf bestand, dass sie apokalyptisch sei, tat ich das als eine Art Möchtegern-Schüler des Thomas von Aquin: *per fidem quaerens intellectum* und *per intellectum quaerens fidem*. Mit dem Glauben suche ich nach einem geschichtlichen Verständnis der Zeit seit Bethlehem; und andererseits versuche ich mit dem Verstand das erste und zweite christliche Jahrtausend zu verstehen. Die Welt wurde un-

umkehrbar verändert durch das Auftauchen einer Gemeinschaft – eines «Hier» und «Da» also –, die vollständig auf dem Beitrag jedes Einzelnen, ungeachtet seines Ranges, bei der *conspiratio* des liturgischen Kusses beruhte. Eine Gemeinschaft wurde durch leibhaftigen Austausch gestiftet und nicht durch den Verweis auf etwas Kosmisches oder Natürliches. Wenn ein «Wir» als Folge einer *conspiratio* entstehen kann, befinden wir uns schon außerhalb der Zeit. Dann leben wir bereits in der Zeit des Geistes.

Eine Folge davon ist, dass eine neue Art von Bösem auftaucht, das ich Sünde nenne. Sie unterscheidet sich völlig von allem Nicht-Guten, das sich in säkularen Begriffen fassen lässt. Ebenso unterscheidet sie sich von alten Vorstellungen über das Nicht-Gute, das disharmonisch, unstimmig, disproportional ist. Auch diese Begriffe sind unzureichend, um das Böse, das Sünde ist, auszudrücken. Heute lebe ich in einer Welt, in der das Böse durch Un-Werte, negative Werte ersetzt worden ist. Wir stehen vor etwas, für das ich im Deutschen, das so geschickt Begriffe kombinieren kann, den Ausdruck «Entbösung» prägte – ich setzte dieses Wort vor zwanzig Jahren in Deutschland in die Welt und brachte damit die Leute zum Lachen. Auf einem temperierten Klavier gibt es keine Disharmonie mehr; disharmonische Gebäude gibt es nicht, sobald die Idee einer architektonischen Ordnung untergegangen ist, wie Joseph Rykwert in seinem Buch *The Dancing Column* gezeigt hat.³ Wir gelangen also in dieser apokalyptischen Zeitspanne von zweitausend Jahren zuerst zur Entbösung; und dann in unserer Zeit zu etwas, das ich, mangels eines besseren Ausdrucks, *misplaced concreteness* nennen möchte, ver-rückte Konkretetheit oder vielleicht Mathematisierung oder Algorithmisierung, was Uwe Pörksen mit seinem Begriff der «Plastikwörter» zu beschreiben suchte.⁴ 1500 Jahre lang beruhte unser gesamtes soziales und politisches Denken auf der Säkularisierung des Samariters; das heißt die Frage: Was soll ich tun, wenn mich unterwegs plötzlich jemand in Not überrascht? wurde technisiert. Habe ich deine Frage damit beantwortet?

CAYLEY: Nun, lass mich sehen, ob ich das, was du gerade gesagt hast, in eigenen Worten wiederholen kann. Die Entbösung, die entsteht, wenn der Sinn für Proportionalität verloren geht, wurde erst möglich, als Jesus den Horizont des Möglichen durch die Antwort erweiterte, die er

den Pharisäern gab ... Du sagst also, dass das Zeitalter seit Bethlehem qua Definition apokalyptisch ist.

ILICH: Ja, nur bedeutet das Wort im modernen Sprachgebrauch eine Art von Katastrophe. Für mich bedeutet es offenbaren oder enthüllen. Unser Gespräch vor zwei Jahren, das wir jetzt vertiefen wollen, drehte sich um meine Hypothese, wonach die Verderbnis des Besten das Schlimmste ist. Und Teil dieser Hypothese ist, dass der Versuch der Kirche, den Vollzug der «Ortho-Doxie», des rechten Glaubens, und die Ausübung christlicher Nächstenliebe mit weltlicher Macht, gesellschaftlicher Sichtbarkeit und Dauerhaftigkeit auszustatten, nicht unchristlich ist. So wie ich – mit vielen anderen – das Evangelium verstehe, ist dies Teil der *kenosis*, der Erniedrigung, der Herablassung Gottes, der Mensch geworden ist und den mystischen Leib begründete oder hervorbrachte, als den die Kirche sich versteht. Daher musste dieser mystische Leib selbst etwas Ambivalentes sein: auf der einen Seite eine Quelle fortwährenden christlichen Lebens, sodass Menschen, die allein wie auch gemeinsam handeln, ein Leben des Glaubens und der Barmherzigkeit führen können; und auf der anderen Seite eine Quelle der Verkehrung dieses Lebens durch die Institutionalisierung, welche die Nächstenliebe verweltlicht und wahren Glauben obligatorisch macht. Warum sage ich das? Weil ich glaube, dass die einzige Möglichkeit, hoffnungsvoll auf das zu blicken, was während meiner Lebenszeit geschehen ist, darin besteht, dass ich sage: Gottes Güte und Macht zeigt sich strahlender denn je in der Tatsache, dass er die Weltlichkeit seiner Kirche tolerieren kann – ich komme auf das Wort zurück –, seiner Kirche, die zum Samen geworden ist, aus dem moderne Dienstleistungsorganisationen erwachsen.

Lass es mich mit anderen Worten sagen, die leichter verständlich sind. Ich zumindest glaube, dass ich nicht in einer nachchristlichen Welt lebe – ich lebe in einer apokalyptischen Welt. Ich lebe im *kairos*,⁵ in dem der mystische Leib Christi durch sein eigenes Verschulden beständig gekreuzigt wird, so wie sein physischer Leib gekreuzigt wurde und am Ostertage auferstand. Ich erwarte deshalb die Auferstehung der Kirche von der Erniedrigung – die der Kirche selbst vorzuwerfen ist, weil sie diese Welt der Moderne austrug und in die Welt brachte.

Die Auferstehung liegt hinter uns. Was wir jetzt zu erwarten haben, ist nicht die Auferstehung des Herrn und auch nicht die leibliche Himmelfahrt der Jungfrau Maria, jenes seltsamen Mädchens, das ich seit meiner Kindheit nicht anders denn als Leitstern betrachten konnte. Es ist die Auferstehung der Kirche; und wenn ich sage, dass ich an die Auferstehung der Toten glaube und an das ewige Leben, dann steht für mich die Auferstehung der Toten für die Auferstehung der Kirche.

Du hast gesagt, Du willst mit mir über die *corruptio optimi quae est pessima* sprechen (die Verderbnis des Besten, die das Schlimmste ist), über die Tatsache, dass ich überall, wo ich nach den Wurzeln einer modernen Selbstverständlichkeit suche, ausnahmslos feststellen muss, dass diese im Verlauf des so genannten Zweiten Jahrtausends aus der Kirche entstand. Sie wurde, so meine ich, nicht zu einer postchristlichen Wirklichkeit, sondern zu einer pervertierten christlichen Wirklichkeit. Der Ausdruck postchristlich ließe sich so verstehen, als sei von einer erneuerten Unschuld die Rede, in der das Böse wieder sündenlos und einfach nur böse wird. So wie ich moderne Institutionen beurteile und auch zu verstehen hoffe, sind sie nicht einfach böse, sondern sündhaft, denn sie sind der Versuch, mit menschlichen Mitteln bereitzustellen, was nur Gott, dessen Ruf durch den geschlagenen Juden erfolgte, dem Samariter geben konnte – die Einladung, barmherzig zu handeln.

CAYLEY: Mircea Eliade, den ich viel gelesen habe, spricht von der christlichen «Wertsteigerung der Zeit». Wie du vorhin gesagt hast, bekommt die Zeit nach Bethlehem für Christen eine endgültige und unumkehrbare Richtung, und sie ist nicht mehr zyklisch. Und nach Eliade bleibt diese Ausrichtung sogar noch bei den modernen, säkularen Nachkommen des Christentums, zum Beispiel im Marxismus, erhalten, der ja auch in gewissem Sinne immer noch das Ende erwartet. Aber in den letzten gut 15 Jahren sprechen die Menschen mehr und mehr von der Postmoderne, was eine Rückkehr zur zyklischen Zeit und der erneuerten Unschuld nahelegen könnte, von der du eben sprachst.

ULICH: Wenn ich dich richtig verstehe, dann geht es dir um meine Gedanken oder sogar Gefühle in Bezug auf das Grundgefühl in der so genannten postmodernen Dichtung, in Romanen und in der Philosophie sowie dem gegenüber, was im Verlauf unseres Lebens mit der Dimen-

sion der Zeit, der Zeitlichkeit, geschehen ist. Wie hat dieser Übergang, dieser Pass, den wir in den 1970er Jahren überquerten, unseren Sinn für Zeitlichkeit – in Ermangelung von Besserem gebrauche ich das Wort –, Räumlichkeit und Grenzen affiziert? Diese drei gehören unvermeidlich zusammen. Um über diesen Übergang zu sprechen, diese Umwandlung, diese Umgestaltung, auf die du anspielst – wir wissen beide, worauf du dich beziehst, auch wenn wir nicht ganz sicher sind, was genau wir ansprechen, und das ist eine der Schwierigkeiten gerade in diesem Gespräch –, um diese Umgestaltung zu verstehen, muss ich sie zumindest geschichtlich untersuchen. Wo begann es das zu werden, was es heute ist? Und sobald die Dinge historisch sind, sobald wir behaupten, dass sie zumindest in den Gedanken, in den Gefühlen, im Körper und im Gewahrsam einiger Menschen ein Ende haben, dann setzen wir bereits voraus und nehmen an, dass sie irgendwann einmal einen Anfang hatten. Die Zeitlichkeit und Räumlichkeit sowie die Grenzen, die zu den Selbstverständlichkeiten in unserer Jugend gehörten – und noch viel mehr in der Jugend meines Vaters –, sind von einer Art, für die das Mittelalter und die Zeiten davor weder Sinn noch Gespür hatten. Am besten erzähle ich dir in diesem Zusammenhang von einem internationalen Treffen von Designern, zu dem ich kürzlich eingeladen war, um die Eröffnungsrede zu halten.⁶ Ich nahm zwei Freunde mit, um es gut zu machen. Das Treffen fand in einem plüschigen Theater in Amsterdam statt. Die Veranstalter forderten, dass alle Designer zukünftig in ihren Entwürfen die Kategorie der Geschwindigkeit berücksichtigen sollten, weil die Verlangsamung für unser Leben immer wichtiger geworden ist. Das 21. Jahrhundert muss langsam sein, nicht schnell, es muss den langsamen, aber besseren Arbeitern gehören – eine von diesen Jahrtausendphantasien. In meiner Rede suchte ich folgenden Gedankengang zu entwickeln: Ich bin Historiker und ich weiß, dass es den Begriff Geschwindigkeit vor Galilei überhaupt nicht gegeben hat. Als Galilei als erster die Vorstellung von Kilometern pro Stunde aufbrachte – oder präziser: von Entfernung in einer gegebenen Zeit –, da wusste er, dass er ein Tabu brach, wenn er Zeit und Raum als zwei voneinander getrennte Dinge aufeinander bezog. Aber das Hier und Jetzt, *hic et nunc*, gehörten so innig zusammen, dass man nicht von der einen Sache sprechen konnte, ohne über die andere zu reden. Galilei behauptete nun, dass er die Zeit getrennt vom Raum beobachten konnte. Was sollte daran neu sein? Das weiß doch jeder. Nein! Galileo hatte

ungeheure Schwierigkeiten, sich verständlich zu machen. Um diese Idee einer Integration mathematisch zu analysieren, bedurfte es der Erfindung der Infinitesimalrechnung durch Leibniz und Newton. Heute befindet sich das Konzept der Zeit, auf dem die Moderne beruht, in der modernen Physik, der modernen Philosophie und der modernen Biologie in einer Krise. Daran gibt es keinen Zweifel. Mir kommt es aber darauf an, dass das moderne Konzept der Zeit schon nicht mehr auf die erlebte Dauer bezogen war, auf das «für immer» im Eheversprechen, das nicht «ohne Ende» meint, sondern «jetzt ganz». Um in meinen Seminaren die Möglichkeit zu schaffen, eine Zeit ohne Uhr zu erleben, bitte ich jemanden, mir zu sagen, wann es Zeit ist für eine Toilettenpause. Wir müssen eine Askese pflegen, die es möglich macht, das Jetzt und das Hier auszukosten, das Hier als Örtlichkeit, als das, was zwischen uns ist, wie das Reich Gottes. Das ist eine ungemein wichtige Aufgabe, wenn wir retten wollen, was in uns noch übrig ist vom Sinn für Bedeutung, für Metapher, für Fleisch, für Berührung und Blick.

An dieser Stelle ergibt sich jedoch eine Schwierigkeit. Der Hunger nach einem asketisch eingeübten Gefühl für das Hier ist äußerst intensiv, und nach allem, was ich von den Strömungen der Postmoderne weiß, auf die du dich beziehst, könnte man sagen, dass so zu leben das Grundgefühl der neuen Zeit ist. Dieser Hunger rührt von einem technologisch produzierten Gefühl des Unvermögens in Bezug auf das Jetzt her; es trat an die Stelle von Planung und Hoffnung auf die Zukunft, welche die Generation davor nachhaltig bestimmten. Aber für mich riecht das nach Abdankung, nach Gehenlassen, nach Undiszipliniertheit. Was ich in mir ebenso wie mit Freunden pflegen will, ist nicht Unvermögen, sondern Ohnmacht, eine Ohnmacht, die die Wachsamkeit für das Hier und Jetzt zwischen dem Juden und dem Samariter nicht vergisst. Vielleicht kann Thomas von Aquin helfen, die Dinge zu klären. Ich und einige meiner Freunde meinen, dass der Thomismus wie ein zerbrechliches Gefäß ist, etwas Großartiges, das aber leicht zerbricht, wenn es aus seiner Zeit herausgenommen wird. In seiner einzigartigen und höchst zerbrechlichen Art beharrt Thomas darauf, dass man über Zeitlichkeit nur nachdenken kann, wenn man die Zeit nicht nur von der Ewigkeit unterscheidet, die keinen Anfang und kein Ende hat, sondern auch von einer dritten Art von Dauer, die er *aevum* nennt. *Aevum* ist die Art des Weiterlebens und Zusammenseins, für die du und ich be-

stimmt sind. Sie hat kein Ende, aber ich weiß, sie hatte einen Anfang, auch wenn ich mich nicht genau an ihn erinnern kann. Vielleicht habe ich dir gegenüber einen Mann erwähnt, den mich Gerhart Ladner lieben lehrte, nämlich Petrus Hispanus. Manche Mittelalterforscher sehen in ihm ein Beispiel dafür, welche Form Schizophrenie im Mittelalter annahm, aber Ladner machte auf die wunderbaren Metaphern aufmerksam, die er verwendet. Petrus sagt, dass wir als Menschen, die im *aevum* leben, auf dem Horizont sitzen. Der Horizont ist die Linie, die uns von der Nase bis zum Hintern in zwei Teile teilt. Eine Seite sitzt in der Zeit, die andere im *aevum*. Das ist der Sinn unseres Daseins, um den es mir geht: Wir sind ein Wesen, das in einem Jetzt und Für-Immer lebt, das in jedem Augenblick abhängig ist vom schöpferischen Handeln Gottes. Und damit hat die heutige Rückkehr zur zyklischen Zeit oder zur Zeitlosigkeit oder zu einem erweckten Leben, als wäre ich in Trance, gar nichts gemein.

CAYLEY: Ich hoffe, du verzeihst mir meine Hartnäckigkeit und vielleicht Schwerfälligkeit, aber ich möchte gerne nachhaken, wie ich das Neue Testament nach der Auferstehung verstehen kann: das Gefühl, dass das Ende begonnen hat und bald da sein wird ...

ILICH: Ich weiß, wie angetan du von diesen Männern bist, mit ihrem glückseligen Vertrauen darauf, dass das Licht im Osten morgen kommen wird, und wenn nicht morgen, dann übermorgen; aber was ist das andererseits für ein Privileg, in einer Zeit zu leben, in der unsere Hoffnung ihr diesseitiges, an Kalender und Uhr fixiertes Gerüst verloren hat. Wir leben in einem Zeitalter der unabgestützten Hoffnung.

CAYLEY: Neulich habe ich mir den Brief des Jakobus im Neuen Testament angeschaut und dort gelesen, dass der, der zweifelt, wie eine Meereswoge ist, die vom Winde getrieben wird.⁷ Er findet keinen Freund im Herrn, weil sein Gemüt und Geist geteilt sind. Vielleicht verstehe ich das nicht ganz, aber mir scheint, wenn ich bloß zwei Gemüter hätte, wäre ich ganz gut dran, angesichts der Umstände, unter denen ich aufgewachsen bin.

ILICH: Das hat mit dem zu tun, was Aelred über die Freundschaft sagt. Was zwischen dem Juden und dem Samariter geschieht, ist wie ein Samenkorn. Wenn es heranwächst, wird es gerüttelt und vielleicht wird

sein Stengel sogar gebrochen, und es wird nie zur Blüte kommen. Woran wir uns festhalten, ist das Samenkorn. Nicht alle Freundschaften sind schön oder herrlich oder voll entwickelt. Das überlasse ich den Psychologen. Glaube, in seiner Wurzel, ist ein Geschenk, das mein Vertrauen in meinen eigenen Glauben erfordert. In seinen Äußerungen kann er schrecklich erschüttert sein. Und wenn ich Jakobus richtig verstehe, sollte ich mich nicht rühmen, meine Zweifel überstanden zu haben. Ich sollte eher demütig an der tiefen Wurzel in meinem Herzen festhalten. So ist es mit dem Lieben und der Nächstenliebe. Sie sind übernatürliche Geschenke. Die Schwierigkeit besteht darin, dass neunzig Prozent der Menschen, zu denen ich sprechen kann, sagen würden: «Oh Gott, was ist das?» Und doch glaube ich, dass die Menschen es heute eher als vor dreißig Jahren verstehen können, wenn ich sage, dass Geschenke wie Samenkörner sind – egal was ihnen geschichtlich, biographisch widerfährt. Die Apokalypse ist der Augenblick, an dem mir die Bedeutung meines eigenen Lebens enthüllt wird. Das ist etwas völlig Anderes als die Autobiographie, oder, noch schlimmer, die Biographie. Die Hagiographen versuchten einst, der geheimnisvollen Historizität jedes Lebens nachzuspüren. Mittlerweile ist jeder zu sehr von der Psychologie infiziert, als dass er diese fleischliche Seite dessen, was zwischen dir und mir ist, erfassen könnte. Oder auch diese haltlose Hoffnung.

CAYLEY: Du sprachst vorhin von Gottes Toleranz für die Diesseitigkeit seiner Kirche und hast gesagt, du würdest noch einmal darauf zurückkommen.

ILLICH: Ich habe diesen Ausdruck verwendet. Eine Stunde später bin ich nicht mehr so sicher, ob ich den Ausdruck «Gott ist tolerant» hätte verwenden sollen. Gott ist barmherzig. Aber Barmherzigkeit ist etwas, das sich heute sehr schwer erklären lässt. Die semitischen Sprachen haben dafür ein Wort, das auf den Wortstamm *raham* zurückgeht. Wenn Du die Etymologie verfolgst, wirst du sehen, dass es mit dem Schoß und mit der Natur verwandt ist. Der Schoß ist durch die Liebe entflammt, das ist die Bedeutung von *raham*. Die siebzig Rabbiner, die die Bibel ins Griechische übersetzten, hatten große Schwierigkeiten, ein nicht-semitisches, griechisches Äquivalent zu finden, und sie nahmen das Wort *eleos*, bei dem sogar für die Griechen etwas von Mitleid mitschwingt. *Eleos* ist etwas, von dem Plato in einer wunderbaren Textpassage meint,

es könne bei Frauen und Kindern hingenommen werden, nicht aber bei erwachsenen Männern. Und Aristoteles korrigiert ihn und sagt, es sei denn, diese erwachsenen Männer arbeiten als Anwälte und versuchen, bei den Geschworenen Mitleid für den Angeklagten zu wecken. «Alms», das Almosen, die Almösende, enthält im Englischen und Deutschen das *eleos*, das in Form des englischen Wortes *eleemosynary*,⁸ aus dem Latein ins Englische kam. Als ich über Gottes Toleranz sprach, da wollte ich eigentlich von seinem *raham* sprechen. Fünfmal am Tag kniet ein guter Moslem nieder, das Haupt gen Osten gewandt, allein, mit anderen, die ebenso allein neben ihm stehen vor Allah. Und im ersten Satz seines Gebets kommt das Wort *raham* zweimal vor.⁹ Nach allem, was wir heute gesagt haben, bin ich jedenfalls voller Staunen. Ich könnte mir Zweifel zusammenphantasieren, die mich erschüttern. Kann man an die Existenz von jemandem glauben, der dieses Chaos geschaffen hat, das ich dir beschrieben habe? Das Geheimnis, dass Gott noch existiert, zeigt sich darin, dass er der Barmherzige genannt wird. Das ist letztendlich das, was wir süßen Schmerz nennen. Ist es möglich, dass jemand, der mich kennt, so wie nur Er mich kennt, mich ertragen könnte? Das ist süß, weil daraus Glaube, Hoffnung und Nächstenliebe wachsen können. Heute würden wir von Selbst-Akzeptanz sprechen. Ich brauche kein «Selbst», um die Tatsache, dass Er mich erträgt, zu akzeptieren oder mich anzustrengen, sie zu akzeptieren.

CAYLEY: Lass mich also abschließend sagen, dass das Geheimnis des Bösen, so wie ich es verstehe – meine Bibel spricht vom Geheimnis der Bosheit –, gerade der Niedergang der Kirche ist, es ist fraglos die Schöpfung der christlichen «Religion».

ILLICH: Ja, es ist diese instrumentalisierte oder instrumentell aufrechterhaltene Wahrheit und Nächstenliebe ... Maschinerien, um das eine oder das andere zu tun.

CAYLEY: Und glaubst du, dass du dir eine Freiheit herausnimmst, wenn du die Worte des Paulus, die er an die Thessaloniker schrieb, auf diese Weise interpretierst?

ILLICH: Nein. Ich glaube nicht, dass ich mir eine Freiheit herausnehme. Gott helfe mir.

1. Die Frohe Botschaft

Ich glaube, dass die Inkarnation ein überraschendes und gänzlich neues Erblühen von Liebe und Erkenntnis möglich macht. Christen können nun den biblischen Gott im Fleisch lieben. Der Heilige Johannes sagt, dass er mit ihm am Tisch saß, dass er seinen Kopf an seine Schulter legte, dass er ihn gehört, berührt, gerochen hat. Er sagt, dass wer immer ihn sieht, den Vater sieht und dass, wer immer einen Anderen liebt, ihn in der Person dieses Anderen liebt. Eine neue Dimension der Liebe hat sich eröffnet, doch das ist höchst zwiespältig, denn es setzt gewisse allgemeingültige Annahmen über die Bedingungen, unter denen Liebe möglich ist, außer Kraft. Vorher war ich eingeschränkt durch das Volk, in das ich hineingeboren wurde, und die Familie, in der ich aufgewachsen war. Jetzt kann ich wählen, wen ich lieben und wo ich lieben will. Und dies bedroht zutiefst eine traditionelle Grundlage der Ethik, die immer ein *ethnos* war, ein historisch gegebenes «Wir», das jedem «Ich» vorausgeht.

Die Eröffnung dieses neuen Horizonts wird noch von einer zweiten Gefahr begleitet: Institutionalisierung. Man ist versucht, diese neue Liebe zu verwalten und ihr schließlich Gesetze zu geben, eine Institution zu schaffen, die sie durch die Kriminalisierung ihres Gegenteils absichern, versichern und schützen wird. So entstand zusammen mit dieser Fähigkeit, sich frei zu verschenken, die Möglichkeit, eine gänzlich neue Art von Macht auszuüben, die Macht derer, die das Christentum organisieren und diese Berufung benutzen, als soziale Institutionen Überlegenheit zu beanspruchen. Diese Macht wird zuerst von der Kirche beansprucht und danach von den vielen weltlichen Institutionen, die nach ihrem Vorbild geprägt wurden. Wo immer ich nach den Wurzeln der Moderne suche, finde ich sie in den Versuchen der Kirchen, die christliche Berufung zu institutionalisieren, zu legitimieren und zu verwalten.

Ich spreche hier nicht als Theologe, sondern als Glaubender und als Historiker. Dreißig Jahre lang habe ich es abgelehnt, als Theologe zu sprechen, weil man damit in der jüngeren Tradition der römisch-katholischen Kirche eine institutionelle Autorität beansprucht. Stattdessen

habe ich es vorgezogen, als Historiker zu schreiben, der die unbestreitbaren geschichtlichen Konsequenzen des christlichen Glaubens mit Wissbegierde betrachtet. Ich denke, dass ich Belege für meine Behauptung vorbringen kann, dass der Erzengel Gabriel, als er plötzlich vor diesem jüdischen Mädchen in Nazareth erschien und «Ave» sagte, etwas tat, das der Historiker nicht übergehen kann, obwohl es im üblichen Sinn nicht in die Geschichte oder das Studium der Geschichte passt. Ich glaube, dieser Engel sagte dieser Frau, dass sie von diesem Moment an die Mutter Gottes sein würde und – ihr mädchenhaftes Ja vorausgesetzt – dass Er, dessen Namen die Juden niemals aussprechen wollten, ein lebendiger Mensch werden würde, so menschlich wie du oder ich. Deshalb höre ich ihm zu, wie vor diesem Ereignis niemand auf einen anderen hätte hören oder einen anderen hätte anschauen können. Dies ist eine Überraschung, es bleibt eine Überraschung und könnte sonst nicht existieren. Es begründet eine außergewöhnliche Art des Wissens, die man in meiner Tradition Glauben nennt. Ich erwarte nicht von jedem, den Sinn dessen zu teilen, was für mich inzwischen offensichtlich ist; aber ich denke doch, dass die Inkarnation, die Fleischwerdung des jüdischen, des christlichen, des koranischen Allah, einen Wendepunkt in der Geschichte der Welt darstellt – für Gläubige und Nicht-Gläubige gleichermaßen. Der Glaube bezieht sich auf etwas, das die Geschichte übersteigt, aber er tritt auch in die Geschichte ein und verändert sie für immer.

Das Alte Testament der christlichen Bibel ist als Ganzes betrachtet prophetisch. In seiner Mitte stehen Menschen, die über das sprechen, was noch nicht eingetreten ist. Die ältere Bibelforschung hat sich gewöhnlich gefragt: Wie kam es, dass solche Leute nur aus dem besonderen Stamm oder aus dem Volk kamen, das wir heute die Juden nennen? Die Bibelforschung der letzten vierzig Jahre hat die Frage geändert. Die Autoren, die mich am meisten beeindruckt und beschäftigt haben, fragten: wie kommt es, dass das jüdische Volk um seine Propheten herum entstand? Was das alte Judentum einzigartig macht, ist, dass die Juden ein soziales «Wir» wurden – ein «Ich» in der Mehrzahl – um die Botschaft herum, dass, was immer in der Geschichte geschieht oder in der Natur gesehen werden kann, eine Ankündigung ist, in dem Sinne, wie Schwangerschaft die Geburt ankündigt. (Ich spreche hier vom Schwangergehen im alten Sinne, als man sagte, eine Frau sei «in Erwartung» oder «guter Hoffnung», nicht im heute geläufigen, wo die Gebärmutter zu einem vermessenen und überwachten öffentlichen Ort

wurde, in dem der embryonale Bürger haust.) Die Propheten Israels machten die erstaunliche Behauptung, sie könnten aus dem Gefüge von Familie und Stamm, in dem sich das Morgen mit dem Gestern im Kreise dreht, heraustreten, und stattdessen von einem Morgen sprechen, das vollkommen überraschend; messianisch sein wird. Um den angekündigten Messias entsteht das historisch einzigartige Phänomen von Gottes Volk, und in diesem Sinne geht das Alte Testament schwanger mit dem Messias. «Die ganze Schöpfung», sagt der Apostel Paulus, «hat bis hierher in Wehenschmerzen geseufzt.»¹

Das Bild des Schwangergehens sollte nicht als Andeutung verstanden werden, wonach die Inkarnation irgendwie notwendig, vorbestimmt oder unausweichlich sei. Sie war und bleibt das Werk reiner, ungezwungener Freiheit, und das ist etwas, was für den modernen Verstand sehr schwer zu fassen ist. Was geschieht, ist für uns die Folge entweder eines Zufalls oder einer Kette kausaler Notwendigkeiten. Uns ist der Sinn dafür abhanden gekommen, dass zwischen diesen Extremen ein Reich des Geschenks, der Zuwendung existiert. Eine Sphäre, die eher als Antwort auf einen Ruf denn durch eine bestimmende Ursache zustande kommt. Das Wort «Zuwendung» selbst zeigt den Verlust dieses Empfindens. Eine Zuwendung ist hauptsächlich trivial, ein Trinkgeld, und das Unentgeltliche wird vor allem als etwas Nicht-Notwendiges verstanden, als etwas Un-Gebetenes, und deshalb ist es unerheblich. Aber in der Bibel ist das die grundlegende Form von Ursächlichkeit – von Gottes Ruf an Abraham bis zu Jesus, der auf Philippus trifft und sagt: «Folge mir». Das Evangelium verlangt von seinen Lesern die Erkenntnis, dass es etwas präsentiert, das weder Notwendigkeit noch Zufall ist, sondern ein überreiches Geschenk, das aus freien Stücken denen gegeben wird, die es aus freien Stücken empfangen wollen.

Dieses Geschenk wird erst in dem Moment seiner Zurückweisung vollständig sichtbar, dem Moment, den ich als den entscheidenden des Evangeliums verstehe: der Kreuzigung. Jesus, als unser Erlöser, aber auch unser Vorbild, der von seinem eigenen Volk verurteilt, aus der Stadt geführt und als jemand hingerichtet wird, der den Gott der Gemeinschaft gelästert hat. Aber er wird nicht einfach hingerichtet. Er wird an ein Kreuz geschlagen, eine Todesart mit einer machtvollen Ausdruckskraft in der mediterranen Tradition. Wenn wir Berichte von Selbstmord durch Hängen in der klassischen griechischen und römischen Literatur genauer untersuchen, wird diese Bedeutung klar. Die

erste Darstellung erzählt von einer italienischen Königin, die sehr aufgebracht gegen ihr Volk ist und es im Stich lassen will. Sie erhängt sich im Wald, um zu sterben, ohne die Erde zu berühren. Diese Todesart bedeutet, dass sie ihre Lebensseele nicht der Erde zurück gibt. Sie wird eine *insepulta*, eine Unbeerdigbare, damit schließt sie sich von ihrem Volk aus, wie auch von den Toten ihres Volkes.

Wenn wir folglich diesen Mann zu unserem Vorbild nehmen, der sagt: «Lass diesen Kelch an mir vorübergehen», weil er ihn so fürchtet, ist dies zugleich ein Vorbild für die Treue seinem Volk gegenüber und für die Bereitschaft hinzunehmen, dass er aus diesem Volk durch eben das ausgeschlossen wird, für das er eintritt. In ihrer höchsten Form ist eben dies die Haltung des Christen der weltlichen Gemeinschaft gegenüber, eine Haltung, die Christen in ihrem Alltagsleben zu verkörpern suchten. Die gleiche Bereitschaft, aus der Umarmung der Gemeinschaft hervorzutreten, findet sich offenkundig im Gleichnis des Samariters. Jesus erzählt die Geschichte² als Antwort auf die Frage eines «gewissen Schriftgelehrten», also eines Mannes, der des mosaischen Gesetzes kundig ist und der fragt: «Wer ist mein Nächster?» Ein Mann, sagt Jesus, ging von Jerusalem nach Jericho und fiel unter die Räuber, sie zogen ihn aus, schlugen ihn und ließen ihn halb tot im Straßengraben liegen. Ein Priester kam vorbei und dann ein Levit, Männer, die zum Tempel und den anerkannten Opferzeremonien der Gemeinde gehörten, und beide gingen – «auf der anderen Seite» – an ihm vorüber. Dann kam ein Samariter, ein Mensch, den die Zuhörer Jesu als Feind angesehen hätten, ein verachteter Außenseiter aus dem nördlichen Königreich Israels, einer, der nicht im Tempel huldigte. Und dieser Samariter nun wendet sich dem Verwundeten zu, hebt ihn auf, nimmt ihn in seine Arme, verbindet seine Wunden und bringt ihn in eine Herberge, wo er für seine Genesung zahlt.

Die Geschichte ist bestens bekannt. In Nachschlagewerken wird der gute Samariter als Freund in der Not bezeichnet. In den Vereinigten Staaten gelten noch so genannte Samaritergesetze, die jemanden von Schadensersatzleistung ausnehmen, der während einer Hilfeleistung unabsichtlich einen Schaden verursachte. Diese Bekanntheit verdeckt die anstößige Eigenart der Erzählung des Herrn. Die vielleicht einzige Art, wie wir sie heute ins Gedächtnis zurückrufen können, ist, uns den Samariter als einen Palästinenser vorstellen, der einem verwundeten Juden beisteht. Denn er ist jemand, der sich nicht nur über die Präfe-

renz der Hilfe an Menschen der eigenen ethnischen Art hinwegsetzt, sondern auch eine Art von Verrat begeht, indem er seinen Feind betreibt. Indem er das tut, übt er eine Wahlfreiheit aus, deren radikale Neuartigkeit zumeist übersehen wurde. Ich habe einmal, es ist bald dreißig Jahre her, die Predigten zusammengestellt, die sich mit dieser Geschichte des Samariters befassten – zwischen dem frühen 3. und dem 19. Jahrhundert –, und dabei fand ich heraus, dass die meisten Prediger, die diese Stelle kommentierten, den Eindruck hatten, es ginge hier darum, wie man sich seinem Nächsten gegenüber verhalten *soll*, dass hier also eine Verhaltensregel aufgestellt oder eine ethische Pflicht veranschaulicht würde. Ich glaube, dies ist so ziemlich das Gegenteil dessen, was Jesus zeigen wollte. Er war nicht gefragt worden: Wie soll man sich seinem Nächsten gegenüber verhalten?, sondern eher: Wer ist mein Nächster? Und was er sagte, so wie ich es verstehe, war: Mein Nächster ist der, den ich wähle, nicht der, den ich wählen muss. Wer mein Nächster sein sollte, lässt sich unmöglich durch Kategorien bestimmen.

Diese Lehre über den Nächsten, die Jesus vorbringt, wirkt zutiefst zersetzend auf den traditionellen Anstand, sie zerrüttet das, was bis dahin als moralisches Benehmen galt. Das zu betonen waren moderne Predigten nicht willens, und deshalb ist diese Lehre heute ebenso überraschend, wie sie es zu Anfang war. In der Antike setzt gastfreundliches Benehmen oder eine uneingeschränkte Verpflichtung in meinen Handlungen dem Anderen gegenüber eine Begrenzung voraus, die um jene gezogen ist, gegenüber denen ich mich derart benehmen kann. Die Griechen kannten die Pflicht zur Gastfreundschaft *xenoi* gegenüber, den Fremden, die in einer hellenischen Sprache redeten, aber nicht gegenüber den Schwätzern in seltsamen Zungen, die sie *barbaroi* nannten. Jesus belehrte die Pharisäer, dass die Beziehung, deretwillen er gekommen war, um sie ihnen als die menschlichste zu verkünden, keine Beziehung ist, die erwartet, verlangt oder geschuldet wird. Sie kann nur zwischen zwei Menschen frei geschaffen werden, und dies kann nicht geschehen, wenn mich nicht etwas durch den Anderen, vom Anderen, in seiner leibhaftigen Gegenwart berührt. Diese Beziehung existiert nicht, weil wir Bürger im gleichen Athen sind und uns deshalb einander verpflichtet fühlen können, und auch nicht, weil Zeus seinen Umgang über die Korinther wie über andere Hellenen wirft, sondern weil wir so entschieden haben. Dies nennt der Meister Handeln wie ein Nächster.

Vor mehreren Jahren, während meiner jährlichen Vorlesungsreihe an der Universität Bremen, nahm ich den Samariter zum Thema, weil die Studenten mich gebeten hatten, über Ethik zu sprechen. Ich versuchte ihnen zu zeigen, wie diese Geschichte zu der Einsicht führt, dass wir Geschöpfe sind, die Vollkommenheit nur erreichen, wenn sie eine Beziehung eingehen. Diese Beziehung mag aus der Sicht jedes anderen willkürlich erscheinen, weil ich sie aufnehme als Antwort auf einen Anruf, nicht in Reaktion auf eine Kategorie – in diesem Fall der Ruf des geschlagenen Juden im Straßengraben. Dies beinhaltet zweierlei: Erstens ist dieses «Soll» nicht auf eine Norm reduziert und kann auch nicht darauf reduziert werden. Es hat ein *telos*, es strebt nach jemandem, aber nicht entsprechend einer Regel. Es ist fast unmöglich geworden für Leute, die sich heute mit Ethik oder Moral beschäftigen, in Beziehungen zu denken und nicht in Regeln. Zweitens – und dies ist eine Sache, die ich später ausführlicher besprechen werde – entsteht mit der Schöpfung dieser neuen Daseinsweise auch die Möglichkeit ihres Bruches. Und dieser Verrat, diese Untreue, Abkehr, Kälte ist das, was das Neue Testament Sünde nennt, etwas, das nur im Licht dieses neuen Aufleuchtens von Gegenseitigkeit erkannt werden kann.

Die Betonung, die das Neue Testament auf die Beziehung legt, wird auch sichtbar in der neuen Bedeutung von Tugend unter den Christen. Nach der Lehre von Plato und Aristoteles ist Tugend etwas, das ich selbst in mir durch die Einübung wiederholter guter Handlungen ausbilden kann, bis diese zur zweiten Natur geworden sind. Hugo von St. Viktor, der Abt aus dem 12. Jahrhundert, einer, den ich mir zum großen Vorbild nahm, beginnt ebenfalls mit dieser traditionellen Bedeutung der Tugenden, aber dann sagt er, dass jede dieser Tugenden sich für einen gläubigen Menschen nur als überraschendes Geschenk entfalten kann, das er von Gott empfängt, und das wird vermittelt durch die Person, mit der er spricht, oder durch den oder die Menschen oder die Gemeinschaft, mit denen er lebt. Das Blühen der Tugenden, das Hugo an der Zartheit ihres Wohlgeruchs erkennt, kann mir nur als Geschenk widerfahren, es ist nichts, das ich, wie in der klassischen Tradition, selbst bewirken kann. Dort ist die Tugend auf mich bezogen und stützt sich auf meine Kräfte. Hugo erzählt von den Gaben des Heiligen Geistes als einem Geschenk, das mir durch die zukommt, mit denen ich lebe.

Gerhart Ladner, ein weiterer meiner großen Lehrer, versuchte in sei-

nem Buch *The Idea of Reform*³ das Neue zu bestimmen, das mit dem Christentum in die Welt kam. Für Ladner empfinde ich ein ganz besonderes Gefühl der Dankbarkeit, denn meines Wissens war er einer der Ersten, der sich der Frage stellte, wie ein Historiker mit dem Auftauchen von etwas Neuem und Unerhörtem in der Geschichte umgehen soll. Vor 35 Jahren, als das Wort Revolution in der Luft lag und ich nicht umhin konnte, in meinen Sommerseminaren am CIDOC⁴ Themen zu behandeln, die damit zusammenhingen, verlangte ich von jedem Studenten, bevor er zum Seminar kam, mindestens einen Teil von Ladners Buch gelesen zu haben. Ladner erläutert, dass *reformatio* in den frühen christlichen Jahrhunderten zunehmend auf eine Art des Behaltens und Empfindens hinwies, die vorher gänzlich unbekannt war. Die Welt der Antike kannte Erneuerung und Wiedergeburt als ein Stadium im ewigen Kreislauf von Sternen und Jahreszeiten, aber die Vorstellung, die sich in der Christenheit bis in das 4. Jahrhundert hinein ausgebreitet hatte, war etwas ganz Anderes: eine Umstülpung, die die Kultur, in der ich geboren war, umkrepeln und mich in einem neuen Zustand zurücklassen würde. Zum Beispiel erzählt ein Bericht aus dieser Zeit die Geschichte einer Familie irischer Brüder, deren Vater umgebracht worden war. In der Gesellschaft, aus der sie kamen, hatte ein Sohn die unbedingte Pflicht, einen Vätermord zu rächen, doch diese jungen Männer vergaßen ihre Rache und zogen aus, um als Mönche auf einer öden Insel zu leben, wo sie Buße für ihre Sünden taten. Mit einem Mal vermochten sie aus der Kultur herauszutreten, die sie geprägt hatte, und lebten in friedvollem Gegensatz zu ihr.

Die Stimmung oder der Grundton dieses neuen Daseins war Reue. Sie war nicht durch ein Gefühl der Schuld motiviert, sondern eher durch einen tiefen Kummer über die Fähigkeit, die Beziehung zu verraten, die ich, als Samariter, eingegangen war, und gleichzeitig durch das tiefe Vertrauen in das Verzeihen und die Barmherzigkeit des Anderen. Und dieses Verzeihen verstand man nicht als Tilgung einer Schuld, sondern als Ausdruck der Liebe und gegenseitigen Nachsicht, in denen zu leben christliche Gemeinschaften berufen waren. Das ist heute schwer zu begreifen, weil allein die Vorstellung von Sünde für zeitgenössische Menschen ebenso bedrohlich wie unverständlich geworden ist. Menschen neigen heute dazu, Sünde im Sinn ihrer «Kriminalisierung» durch die Kirche im Hochmittelalter zu begreifen. Später werde ich genauer erklären, dass es diese Kriminalisierung war, die jene

moderne Idee des Gewissens als inwendiges Gebilde moralischer Regeln und Normen hervorbrachte. Dadurch wurden die Vereinzelung und die Ängste möglich, die das moderne Individuum umtreiben, und die Tatsache wurde verdunkelt, dass das Neue Testament Sünde nicht als moralische Verfehlung versteht, sondern als Abkehr oder unzureichende Antwort. Im Verständnis des Neuen Testaments ist Sünde etwas, das nur im Licht seiner möglichen Vergebung offenbart wird. An Sünde zu glauben heißt deshalb, die Tatsache zu preisen, dass einem vergeben wird – ein Geschenk, das das Verstehen übersteigt. Die Reue ist eine Lobpreisung der neuen Beziehung, für die der Samariter eintritt, eine Beziehung, die frei ist und deshalb verletzlich und zerbrechlich, aber sie kann immer geheilt werden, wie auch die Natur damals so verstanden wurde, dass sie sich in einem ständigen Heilungsprozess befindet.

Doch diese neue Beziehung war, wie ich sagte, auch der Institutionalisierung ausgesetzt, und diese begann, nachdem die Kirche im Römischen Reich einen offiziellen Status erlangt hatte. In den frühen Jahren des Christentums war es in einem christlichen Haushalt üblich, eine zusätzliche Matratze, einen Kerzenstummel und etwas trockenes Brot bereitzuhalten für den Fall, dass Jesus, der Herr – in Gestalt eines Fremden ohne Dach über dem Kopf – an die Tür klopfen sollte; eine Benehmensform, die jeder anderen Kultur im Römischen Reich höchst fremd war. Man nahm seinesgleichen auf, aber niemanden von der Straße. Dann erkannte Kaiser Konstantin die Kirche an, und die christlichen Bischöfe erhielten in der Reichsverwaltung den gleichen Status wie Richter, sodass Augustinus [354–430], als er in einer rechtlichen Angelegenheit an einen römischen Richter schrieb, diesem sozial gleichgestellt war. Außerdem erhielten sie die Macht, soziale Körperschaften zu gründen. Und die ersten Körperschaften, die sie gründeten, waren Samariter-Vereinigungen, die bestimmte Kategorien von Leuten zu bevorzugten Nächsten auserwählten. Die Bischöfe richteten zum Beispiel besondere, von der Gemeinde finanzierte Häuser ein, deren Aufgabe es war, für Menschen zu sorgen, die kein Dach über dem Kopf hatten. Diese Fürsorge war nicht länger die freie Entscheidung des Hausherrn, sondern Aufgabe einer Institution. Gegen diese Vorstellung wettete der große Kirchenvater Johannes Chrysostomos [347?–407]. Wegen seiner geschliffenen Rhetorik nannte man ihn den Goldenzüngigen, und in einer seiner Predigten warnte er davor, diese *xenodochia*, wört-

lich «Häuser für Fremde», einzurichten. Wenn man die Pflicht zu diesem Benehmen auf eine Institution übertrüge, würden Christen, so sagte er, die Gewohnheit aufgeben, in jedem Haus ein Bett bereit zu halten und ein Stück Brot. Ihre Haushalte wären nicht länger christliche Haushalte.

Ich will dir eine Geschichte erzählen, die ich von Jean Daniélou hörte, als er schon ein alter Mann war. Daniélou war Jesuit und ein großer Gelehrter der Schrift und der Patristik, der in China gelebt und dort getauft hatte. Einer dieser Bekehrten war so froh, dass er in die Kirche aufgenommen worden war, dass er versprach, zu Fuß von Peking nach Rom zu pilgern. Das war kurz vor dem Zweiten Weltkrieg. Und dieser Pilger erzählte Daniélou, als er ihn in Rom wiedertraf, die Geschichte seiner Reise. Zuerst, sagte er, war es ziemlich leicht. In China musste er sich nur als Pilger zu erkennen geben, als jemand, dessen Reise zu einer Heiligen Stätte führt, und man gab ihm Essen, etwas Handgeld und einen Schlafplatz. Dies änderte sich ein wenig, als er in das Gebiet des orthodoxen Christentums kam. Dort sagten sie ihm, er solle zum Pfarrhaus gehen, wo es einen Platz umsonst gab, oder zum Haus des Priesters. Dann kam er nach Polen, das erste katholische Land, und stellte fest, dass polnische Katholiken ihm großzügig Geld gaben, um in einem billigen Hotel unterzukommen. Es ist die großartige christliche und westliche Vorstellung, dass es Institutionen – bevorzugt nicht einfach Hotels, sondern besondere Absteigen – für Menschen geben soll, die einen Platz zum Schlafen brauchen. Auf diese Weise mündet der Versuch, offen zu sein für alle, die in Not sind, in eine Schwächung der Gastfreundschaft und deren Ersetzung durch Fürsorge-Institutionen.

Eine freiwillige und wahrhaft freie Wahl war zu Ideologie und Idealismus geworden, und diese Institutionalisierung der Nachbarschaftlichkeit erhielt im spätrömischen Reich einen immer wichtigeren Platz. Wenn wir die Zeit des Augustinus um 150 Jahre überspringen, landen wir in einer Zeit, in der das zerfallende Rom und andere imperiale Zentren einen starken Einwandererstrom aus ländlichen und fremden Gegenden anzogen, was das Leben in der Stadt gefährlich machte. Die Kaiser, besonders in Byzanz, erließen Dekrete, die diejenigen auswiesen, die kein Dach über dem Kopf nachweisen konnten. Diesen Verordnungen verschafften sie Legitimität, indem sie Institutionen finanzierten, die den Obdachlosen Schutz gewährten. Wenn man untersucht, wie sich die Kirche in der Spätantike eine wirtschaftliche Basis schuf,

dann sieht man, dass die Kirche durch die Übernahme der Aufgabe, Fürsorgeinstitutionen für den Staat einzurichten, einen rechtlichen und moralischen Anspruch auf öffentliche Gelder geltend machen konnte – und dieser Anspruch war praktisch uneingeschränkt, weil die Aufgabe unbegrenzt war.

Aber sobald Gastfreundschaft zu einer Dienstleistung gemacht wird, sind zwei Dinge gleichzeitig geschehen. Erstens zeigt sich eine ganz neue Art, die «Ich-Du»-Beziehung zu begreifen. Nirgendwo im antiken Griechenland oder in Rom sind derartige Unterkünfte für Fremde oder Heime für Witwen und Waisen bezeugt. Das christliche Europa ist nicht denkbar ohne sein tiefes Interesse am Aufbau von Institutionen, die verschiedene Arten von bedürftigen Menschen versorgen. Die moderne Dienstleistungsgesellschaft ist also ohne Frage der Versuch, die christliche Gastfreundschaft zu etablieren und auszuweiten. Andererseits haben wir sie sogleich entstellt. Die persönliche Freiheit zu wählen, wer für mich der Andere sein wird, wurde in den Einsatz von Macht und Geld zur Bereitstellung einer Dienstleistung verwandelt. Der Vorstellung vom Nächsten wird so die Qualität der Freiheit entzogen, die in der Geschichte vom Samariter enthalten ist. Mehr noch: Es wird auch eine unpersönliche Sicht geschaffen, wie eine gute Gesellschaft funktionieren sollte. Man erzeugt so Bedürfnisse, «Bedürfnisse» nach warenhaften Dienstleistungen, «Bedürfnisse», die niemals befriedigt werden können – haben wir schon genug Gesundheit, genug Erziehung? –, und eine Form des Leidens, die außerhalb der abendländischen Kultur mit ihren Wurzeln im Christentum völlig unbekannt ist.

Ein moderner Mensch findet nichts lästiger, nichts abstoßender, als diese dahinsiechende Frau oder diesen leidenden Mann unversorgt zu lassen. Schaffen wir also – als *homo technologicus* – Einrichtungen für diesen Zweck. Das nenne ich die *perversio optimi quae est pessima* [das Verderbnis des Besten, das das Schlimmste ist]. Ich kann wohl ein guter Christ sein und mich um den bemühen, der fragt, aber ich brauche immer noch Wohltätigkeitsorganisationen für die, die ich unversorgt lasse. Ich weiß, es gibt nie genug wahre Freunde mit verfügbarer Zeit, lasst dies also machen. Schafft Dienstleistungen und lasst Ethiker darüber streiten, wie deren beschränkte Leistungen verteilt werden sollen.

Wenn ich darüber spreche, sagen mir die Leute: Ja, wir sehen wohl, dass es im modernen Leben eine Art von Leiden gibt, die aus dem unbefriedigten Bedürfnis nach Dienstleistungen resultiert, aber warum

sagst du, dass es sich um ein neuartiges Leiden handelt, etwas neuartig Böses? Warum nennst du das ein Gräuel? Ich betrachte dieses Böse als Ergebnis eines Versuchs, Macht, Organisation, Management, Manipulation und das Gesetz einzusetzen, um die gesellschaftliche Bereitstellung von etwas zu gewährleisten, das seiner Natur nach nichts Anderes sein kann als die freie Entscheidung von Individuen, die die Einladung annehmen, in jedem, den sie dazu ausersehen, das Antlitz Christi wahrzunehmen. Das ist der Grund, weshalb ich von Verderbnis oder Verkehrung spreche.

Um noch einen Schritt weiter zu gehen: Die Berufung, die Bereitschaft, die Ermächtigung, die Einladung, frei außerhalb und jenseits des Horizonts meines *ethnos* zu wählen, welches Geschenk ich wem geben will, kann nur jemand verstehen, der überrascht werden will, jemand, der im Horizont des kaum Vorstellbaren und Unvorhersehbaren lebt, den ich Glauben nenne. Und die Perversion des Glaubens ist nicht einfach böse. Es ist mehr. Es ist Sünde, weil Sünde die Entscheidung ist, den Glauben zu etwas zu machen, das der Macht dieser Welt unterworfen ist.

Ich will betonen, dass wir hier über die Institutionalisierung oder Normalisierung von etwas sprechen, das für die herkömmliche menschliche Vernunft absurd ist. Dass Gott Mensch sein könnte, lässt sich nur durch Liebe erklären. Logisch ist es ein Widerspruch. Die Möglichkeit, dies zu verstehen, wird durch das bedingt, was meine Tradition Glauben nennt, aber auch das ist etwas, das Menschen von heute nur schwerlich begreifen. Glaube ist ein Modus des Wissens, der sich weder auf meine weltliche Erfahrung stützt noch auf das Vermögen meines Verstandes. Er gründet Gewissheit auf das Wort von jemandem, dem ich vertraue, und macht dies Wissen, das auf Vertrauen baut, grundlegender als alles, was ich qua Vernunft wissen kann. Diese Möglichkeit gibt es natürlich nur dann, wenn ich glaube, dass Gottes Wort mich erreicht. Es ergibt nur Sinn, wenn der Eine, dem ich traue, Gott ist. Aber auch auf meine Beziehung zu anderen Menschen färbt dies ab. Es lässt mich danach streben, Menschen mit dem Wunsch zu begegnen, sie so anzunehmen, wie sie sich offenbaren – sie also *beim Wort* zu nehmen –, und nicht durch das, was ich über sie weiß. Nach einhundert Jahren Psychoanalyse fällt das schwer. Die verschiedenen Schulen der Psychoanalyse maßen sich an, sie könnten dir helfen, etwas über dich herauszufinden, indem sie dich besser verstehen, als du es selber tust.

Mittlerweile färbt diese Annahme unweigerlich die meisten unserer Beziehungen ein. Für die anspruchvollsten und faszinierendsten Formen der Analyse trifft dies ebenso zu wie für die trivialeren und heruntergekommenen. Eine der Neuerungen, die von dem kommen, der sagt, ich bin gekommen, um alles neu zu machen, ist eben die Bereitschaft im Umgang mit dem Anderen, ihn als das anzunehmen, was er mir über sich selbst erzählt. Die soziologische Annahme heute – ob nun psychoanalytisch oder marxistisch – lautet, dass die Selbstwahrnehmung des Anderen eine Illusion ist, beeinflusst durch Ideologie, durch soziale Verhältnisse, durch Erziehung und Ausbildung. Nur wenn ich diese Vorhersagbarkeit nicht im Angesicht des Anderen suche, kann ich durch ihn überrascht werden. Ich habe versucht, das zu tun. Ich habe versucht, Leute zu ermutigen, diese Möglichkeit ins Auge zu fassen – auch wenn ich ihnen nicht ausdrücklich sagen konnte, wer mein Vorbild ist.

Der Glaube verlangt unvermeidbar eine gewisse Narrheit in Bezug auf die Welt. Der Erlöser starb aufgehängt an einem Kreuz und verspottet von jedermann, der Israel repräsentieren durfte. Die erste uns bekannte Darstellung der Kreuzigung fand man in den Ruinen des alten Rom auf der Außenmauer eines Ortes, der nach Ansicht der Archäologen ein Bordell beherbergte. Sie zeigt einen Gekreuzigten mit einem Eselskopf und unter ihm einen Mann in betender Verehrung. «Anaxamemos betet zu seinem Gott», lautet die Inschrift. Dieses Bild ist der erste historische Hinweis darauf, dass der *Crucifixus*, der Körper am Kreuz, für Christen bedeutsam war, und es blieb ein Geheimnis, ob diese Darstellung den christlichen Glauben verspotten sollte oder ob es die Bekräftigung des Selbstverständnisses eines Christen von sich selbst als Narr war. So oder so veranschaulicht es das Verständnis, dass das Christentum eine Form der Narrheit ist, ein Verständnis, das in der Ostkirche bis ins späte 19. Jahrhundert lebendig blieb. Wenn jemand in der westlichen Kirche aus der Welt heraustreten und sich ganz einem Leben des christlichen Gebets widmen wollte, dann war das nur als Mönch möglich. In der griechischen Kirche hatte man die Wahl – entweder Mönch oder Narr zu werden; aber diese Narrheit musste grundlos sein und durfte nicht heimlich vom Verlangen nach Vollkommenheit motiviert sein.

Ich erwähne dies, weil offenbar eine Art, die Geschichte des abendländischen Christentums zu verstehen, darin besteht, in ihr den zuneh-

menden Schwund jenes Sinnes von Freiheit zu sehen, für den Christus unser Vorbild ist und unsere Zeugenschaft Narrheit. Die abendländische Kirche mit ihrer ernstlichen Absicht, diese Freiheit zu institutionalisieren, hat schönste Narrheit erst in wünschenswerte Pflicht und dann in gesetzliche Verpflichtung verwandelt. Es ist verrückt, so gastfreundlich zu sein, wie es der Samariter ist – reine Narrheit, wenn du es zu Ende denkst. Daraus eine Pflicht zu machen und dann Kategorien von Menschen zu bilden, denen diese Pflicht geschuldet wird, zeugt von einer brutalen Form der Ernsthaftigkeit. Und mehr als das: Diese Verkehrung der außerordentlichen Narrheit, die durch die Frohe Botschaft möglich wurde, stellt ein Mysterium des Bösen dar, und diesem Mysterium will ich mich jetzt zuwenden.