



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Ivan Illich – Freundschaft als Topos christlicher Weltbegegnung

verfasst von / submitted by

Isabella Bruckner

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree
of

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2016 / Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel

Danksagung

Danken will ich in erster Linie meinen Eltern Adolf und Beatrix Bruckner, die mir bereits mein ganzes Leben lang, und so auch in den Jahren des Studiums, jegliche Form der Unterstützung gewährten; meiner ganzen Familie sowie meiner heimatlichen Pfarrgemeinde, die mir meine starken Wurzeln schenkten.

Dank sagen möchte ich Jakob Deibl, durch dessen Seminare ich Ivan Illich kennenlernen durfte, und der mir nicht nur während des Entstehungsprozesses der vorliegenden Arbeit immer wieder wertvolle Hinweise gab, sondern mir bereits seit der Gymnasialzeit an seinem Lebensweg der Freundschaft Anteil gibt.

Danken möchte ich Kurt Appel, der mir „Freundschaft bei Ivan Illich“ als mögliches Thema für meine Diplomarbeit antrug, und dessen Theologie mich wie keine andere berührt.

Besonders danken möchte ich auch Marlene Deibl, Barbara Öllerer und Martin EIVEN, die viele Stunden dafür erübrigten, meine Texte zu lesen, zu hinterfragen und zu korrigieren. Ein spezieller Dank gilt hierbei des weiteren Daniel Kuran, der nicht nur so einige der Texte aufmerksam las, sondern besonders in den letzten Monaten immer ein offenes Ohr für mich hatte.

Außerdem danke ich Sebastian Pittl, der mit Interesse den Fortschritt meiner Arbeit verfolgte und sich immer wieder Zeit für ernsthaftes Nachdenken und Beantworten meiner Fragen nahm sowie Marianne Gronemeyer, die bei einem Treffen in Wiesbaden die Person Ivan Illich auf faszinierende Weise näherbrachte.

Im Allgemeinen möchte ich den MitarbeiterInnen, Studierenden, Forschenden und Gästen des Fachbereiches Theologische Grundlagenforschung der Universität Wien danken, die mir nicht nur neue Horizonte und Perspektiven eröffneten, sondern mit welchen ich darüber hinaus die Erfahrung des *conviviums* – des disziplinierten, freundschaftlichen Lesens, Lernens und Fragens – selbst machen durfte.

Dank sagen will ich nicht zuletzt Erik Grafendorfer, der mich in meinen „Wiener Jahren“ in Liebe und Freundschaft begleitete, mit dem ich gemeinsam wachsen konnte, und der all meine Launen, Ängste und Zweifel geduldig ertrug – sowie all meinen wundervollen Freundinnen und Freunden, den Studienkolleginnen und -kollegen, der Gemeinschaft des Zentrums für Theologiestudierende der Erzdiözese Wien und den St. Pöltner Theologiestudierenden, mit denen ich tanzend, singend und musizierend, lachend und weinend, betend, essend und lesend unser gemeinsames Dasein feiern durfte.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	5
2. Verortungen	11
2.1. Prophet – Lehrer – Freund: die biographische Verortung eines christlichen Pilgers	11
2.2. Illich als Theologe? Die Rückgewinnung der apophatischen Theologie zur wissenschaftlichen Verortung eines disziplinären Anarchisten	19
2.3. Verortung des Freundschaftstopos in der Theologiegeschichte	25
3. Freundschaft als Topos christlicher Weltbegegnung	31
3.1. „Und das Wort ist Fleisch geworden ...“ – die Inkarnation des Gotteswortes als Dreh- und Angelpunkt der christlichen <i>philia</i>	31
3.2. „Ein Jude fiel unter die Räuber ...“ - das Samaritergleichnis als Paradigma der Inversion der antiken <i>philia</i>	37
3.2.1. Gabe	41
3.2.2. Der Leib im Spiel von Anruf und Antwort	46
3.2.3. Das freie Sollen als Krönung der kosmischen Analogie	48
3.3. Die Ich-Du-Beziehung	52
3.3.1. Ich und Du im Anspruch von Befehl und Gehorsam	53
3.3.2. Der Andere: Fremder und Freund	56
3.3.3. Der „Dritte im Bunde“	59
3.3.4. Das Wir der <i>conspiratio</i>	60
3.4. An der Schwelle: Die Freundschaft als Grundbegriff von Illichs Denken	63
3.4.1. Die Freundschaft im Zusammenspiel von <i>philia</i> , Barmherzigkeit und Gastfreundschaft	63
3.4.2. Die Freundschaft als ästhetische Haltung und ihr Verhältnis zu den theologischen Tugenden	66
3.4.3. Erster Übergang: Von Verrat, Nachsicht und Vergebung	68
4. <i>Corruptio optimi quae est pessima</i>	71
4.1. Die <i>corruptio optimi</i> und das <i>mysterium iniquitatis</i>	72

4.2. Die Institutionalisierung der Gnade	77
4.2.1. Die Kriminalisierung der Sünde	82
4.3. Proportionalitätsverlust	85
4.3.1. Die Transformation des Grenz-Empfindens und ihr Zusammenhang mit der Idee vom „Fortschritt“ und der „Entwicklung“	89
4.3.2. Die Entkörperung der Ich-Du-Beziehung	92
4.4. Zweiter Übergang ohne Schwelle	98
5. Nach der Wasserscheide: Freundschaft als christliche Berufung in einer „dürftigen Zeit“	100
5.1. Freundschaft nach der Wasserscheide?	101
5.1.1. Schwellenorte als Voraussetzung des gastfreundlichen <i>symposion</i>	102
5.1.2. Die <i>askesis</i> als Bedingung für ein Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe	102
5.1.3. Die Konvivialität als Maßstab freundschaftlicher Institutionen	104
5.1.4. Gefährdung und Chance im Zeitalter der Systeme	106
5.2. Die christliche Berufung in einer „dürftigen Zeit“	109
Bibliographie	114
Anhang:	
Abstract	122

1. Einleitung

Schenkt man den Worten von Lee Hoinacki¹, Ivan Illichs langjährigem Freund und Begleiter, Glauben, so sollten sich in Illichs Arbeiten Spuren eines Konzeptes von Freundschaft finden, deren Dreh- und Angelpunkt die Inkarnation des göttlichen Logos darstellt. Durch die Fleischwerdung des Gotteswortes eröffnet sich eine zutiefst leibhafte Beziehung der Freundschaft, die im Wagnis einer neu geschenkten Freiheit alle ethnisch-ethischen Grenzen zu überschreiten vermag, und damit eine Inversion der antiken *philia* darstellt. Diese Freundschaft, die er häufig anhand der Parabel des barmherzigen Samariters illustriert, steht aber nicht nur im Mittelpunkt von Illichs explizit theologischen Bemerkungen – gewisse Züge davon lassen sich auch indirekt als leitende Idee seiner gesellschaftskritischen Schriften herauskristalisieren. Diese gesellschaftskritischen Schriften² waren es auch, die ihn weltweit interdisziplinär bekannt machten. Darin übte er fundamentale Kritik an den modernen und uns heute zumeist als selbstverständlich erscheinenden Institutionen (u. a. Schule, Medizinsystem, Verkehr, Entwicklungshilfe). Zwar glaubte er nicht, dass der Mensch vollkommen ohne Institutionen existieren könnte – und nach David Cayley³ kritisierte Illich auch nicht die Institutionalisierung an sich⁴ –, doch erschrak er zutiefst darüber, *was* da institutionalisiert wurde.⁵ In den Dienstleistungseinrichtungen der säkularen Gesellschaft sowie in den kirchlichen Strukturen erblickte er die Institutionalisierung – und für ihn damit die

¹ „In his books and articles one can find traces for a treatise on friendship. One might even say that it is the most important theme in his work, as it is in his life.“ (Hoinacki, Lee: „Friendship in the writings of Ivan Illich“, in: „Schriften Bremen“: *Das Geschenk der conspiratio*. Ausgewählte Vorträge und Schriften aus den Jahren 1997 bis 1999. Zusammengefasst und gedruckt in Bremen, März 1999. Unveröffentlicht, einzusehen im Archiv FRAGMENTE, Wiesbaden, S. 128-135, hier: S. 1.) Illich und Hoinacki lernten sich 1960 in Illich am *Center for Intercultural Formation* in Cuernavaca kennen. Hoinacki war zu diesem Zeitpunkt Mitglied des Dominikanerordens und zählte später zu Illichs Mitarbeitern am CIDOC und seinen engsten Freunden.

² *Deschooling Society* (1971), *Tools for Conviviality* (1973), *Energy and Equity* (1974), *Limits to Medicine* (1976).

³ David Cayley war ein kanadischer Rundfunksprecher, Autor und Freund Illichs. Er produzierte mehr als 250 Radio-Dokumentationen für die *CBC Radio's Ideas*-Serie. Viele dieser Ausstrahlungen sind unter <http://www.davidcayley.com/> [12.12.2016] frei verfügbar. Bereits 1989 produzierte Cayley mit Illich eine Interviewreihe, die im Zeitraum von acht Tagen unter dem Titel *Part Moon, Part Travelling Salesman: Conversations with Ivan Illich* auf CBC ausgestrahlt wurde, und auf welcher basierend er 1992 das Buch *Ivan Illich in Conversation* publizierte. In den Jahren 1997 und 1999 führten die beiden erneut mehrere Interviews, von denen Cayley Auszüge unter dem Titel *The Corruption of Christianity* in einer fünfständigen Radiosendung auf CBC veröffentlichte. Die letzteren Interviews bildeten sodann die Grundlage für das „testamentarische“ Werk *In den Flüssen nördlich der Zukunft*.

⁴ Illich, Ivan: *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*. Aus dem Englischen von Sebastian Trapp. München: C. H. Beck 2006, S. 57. [Im Folgenden zitiert: *In den Flüssen*.]

⁵ *In den Flüssen*, S. 56.

Verkehrung – jener neuen Form der Liebe, welche durch die Fleischwerdung des Logos ermöglicht worden war, und die sich wesenhaft nur als *Geschenk* zwischen einem Du und Ich ereignen kann. Diese Liebe wird korrumpiert, wo man versucht, sie durch Normierung und Professionalisierung zu reglementieren und auf Dauer sicherzustellen. Insofern betrachtete er die Moderne weder als Antithese zum christlichen Erbe, noch als dessen Verwirklichung, sondern als *Perversion* des Christentums. Diese Perversion, die im Neuen Testament Sünde genannt wird, war ebenso wie die neu eröffnete Freundschaft als deren Kehrseite erst durch die Inkarnation des göttlichen Wortes möglich geworden. Illich kommentiert dieses Mysterium des Bösen, das *mysterium iniquitatis*, oftmals mit dem lateinischen Spruch *corruptio optimi quae est pessima*⁶ („Die Verderbnis des Besten, die das Schlimmste ist“). Er versuchte mithilfe der Texte, in deren Tradition er stand, die chaotischen Zustände seiner Zeit zu verstehen und meinte, dass auch nur derjenige, der seinen Glauben von der geschenkten Liebe teilte, dieses in seiner Bösartigkeit wirklich erkennen könnte. Die Evangelien und die übrigen Schriften des Neuen Testaments stellten somit den Grundtext seiner *aisthesis* von Welt und Geschichte dar.

Die vorliegende Arbeit versucht eine vorsichtige Systematisierung des Freundschaftstopos als Grundbegriff von Illichs Denken. Dabei sollen die Fragen leitend sein, wie sich das Phänomen der Freundschaft in seinem Werk charakterisiert, welche theologischen und insofern anthropologischen Komponenten in diesem Kontext eine Rolle spielen, und welchen Gefährdungen diese besondere Beziehung in der Moderne und Postmoderne ausgesetzt ist. Diese Fragen sind in das umfassendere Anliegen eingebettet, die Freundschaft als Berufung zur Nachfolge und als allgemeine Haltung der Christinnen und Christen zur Welt andenken zu können – auch oder gerade in unserer heutigen „dürftigen Zeit“⁷, in welcher traditionelle Religiositäten zutiefst brüchig geworden sind.⁸

In die (deutschsprachige) Theologie hat Illichs Denken kaum Eingang gefunden.

⁶ Dieser lateinische Ausspruch kann in verschiedenen Formen bei Aristoteles, Gregor dem Großen, Thomas von Aquin, Shakespeare und auch in der Bulle „Misericordia Vultus“ von Papst Franziskus gefunden werden. Illich verwendete ihn öffentlich zum ersten Mal in seinem 1987 in Chicago gehaltenen Vortrag „Hospitality and Pain“, verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich_1423id.pdf [04.11.2016], S. 2. [Im Folgenden zitiert: Hospitality and Pain.]

⁷ Hölderlin, Friedrich: Brot und Wein, V. 122. (Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Gedichte*. Hrsg. v. Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Deutscher Klassikerverlag 2005, S. 285-291, hier: S. 290. [Im Folgenden zitiert: Hölderlin: Brot und Wein, V. 122.]

⁸ „So, in the kind of society in which we live where, in the vast majority of cases, when I face another who faces me, any kind of traditional belief, any possibility of naming God, or Jesus Christ, is gone, my life is marked by a search for the ways to keep that space open.“ (Illich, Ivan: Ivan Illich and Phil Thomas. A Conversation in Wales. A transcript of an interview, in Cardiff, Wales, February, 1995, in: *In the Mirror of the Past III*. Unveröffentlichte Textsammlung, einzusehen in FRAGMENTE Wiesbaden, S. 203-214, hier: S. 205. Das Interview wurde größtenteils veröffentlicht in *Planet. The Welsh Internationalist* (113) Oktober/November 1995. [Im Folgenden zitiert: Illich and Phil Thomas.]

Er publizierte keine explizit theologischen Werke, weshalb sich wohl auch bisher kaum WissenschaftlerInnen gefunden haben, die sein Denken für die Theologie fruchtbar gemacht hätten, obwohl – so Hoinacki und weitere Freunde Illichs⁹ – seine Schriften durchaus theologisch gelesen werden können. Bezüglich meines Arbeitsanliegens stütze ich mich in der Textanalyse deshalb vor allem auf Illichs Schriften selbst – sowohl auf die Erschließung seiner bekanntesten Publikationen als auch einiger unveröffentlichter Schriften, die im FRAGMENTE-Archiv¹⁰ in Wiesbaden, Deutschland, einsehbar sind – sowie auf die Rezeption seiner Ideen in den alle Fachrichtungen übergreifenden Freundschafts- und Diskussionskreisen¹¹, die zu seinen Lebzeiten vielfach von Illich selbst zusammengeführt wurden, und die sich auch nach seinem Tod in der gemeinsamen freundschaftlichen Suche nach Wahrheit erhalten.¹² Die Grundschrift, auf die ich mich in dieser Arbeit beziehe, stellt das erst nach Illichs Tod veröffentlichte Interview-Buch von David Cayley „In den Flüssen nördlich der Zukunft“ dar, in dem er am ausdrücklichsten die theologischen Voraussetzungen und Implikationen in seinen Überlegungen offenlegt. Eine Analysehilfe für die oftmals nur andeutungshaft in seinen Büchern verstreuten Züge der Freundschaft bildet die 2014 an der University of Birmingham verfasste Dissertation „Prolonging the incarnation: towards a reappropriation of Ivan Illich for Christian mission and life together“¹³, in der Samuel Earl Ewell III das Ziel verfolgt, Illichs Leben und Denken in seiner Relevanz für die Theologie (hier speziell für ein adäquates Missionsverständnis) fruchtbar zu machen und „eine Theologie *mit* und *nach* Illich einzubringen“¹⁴. Für einen kurzen Abriss von Illichs Leben ziehe ich das 2007

⁹ Vgl. Hoinacki, Lee: „Ivan Illich – a view of his work“, in: Duden, Barbara / Illich, Ivan / Hoinacki, Lee et al.: „Schriften Bremen“: *Das Geschenk der conspiratio. Ausgewählte Vorträge und Schriften aus den Jahren 1997 bis 1999*. Zusammengestellt und gedruckt in Bremen, März 1999, S. 116-121, hier: S. 116.

¹⁰ Dieses Archiv mit einer Sammlung von Illichs Werken, Vorlesungsnotizen, Briefwechsel und sonstigen Arbeiten von ihm und seinen Gefährten wird von Marianne Gronemeyer, einer weiteren treuen Freundin und Begleiterin Illichs, mühevoll aufgearbeitet und verwaltet. Ein Einblick in den dort vorhandenen Textbestand ist auf der Homepage der Seite (<http://www.fragmente-wiesbaden.de/page/sammlungivanillich>) möglich.

¹¹ Hierbei sind für mein Anliegen besonders die Aufsätze von Barbara Duden, Marianne Gronemeyer, Lee Hoinacki und Sebastian Trapp.

¹² Ein Beispiel für eine solche Plattform ist „Pudel“, eine Vernetzung der engsten Freunde Ivans in Bremen. Informationen über ihre Veranstaltungen sind verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/410dt_wersindwir.htm [18.07.2016].

¹³ „In conclusion, I want to focus on how Illich’s life and theological imagination contribute to a contemporary understanding of incarnational mission.“ (Ewell, Samuel Earl III: *Prolonging the incarnation: towards a reappropriation of Ivan Illich for Christian mission and life together*. Unveröffentlichte Dissertation, University of Birmingham 2014, S. 110, verfügbar unter: <http://etheses.bham.ac.uk/5498/> [18.07.2016]. [Im Folgenden zitiert: Ewell: *Prolonging the incarnation*.])

¹⁴ „What I propose instead is to do theology with and after Illich.“ (Vgl. Ewell: *Prolonging the incarnation*, S. 62. [Übers. d. Verf.]

erschienene Portrait „Ivan Illich. Sein Leben, sein Denken“¹⁵ der Wiener Historikerin Martina Kaller-Dietrich heran, die Illich zwar nicht persönlich gekannt hat, aber durch umfassende Recherche eine profunde Darstellung seines Lebens schuf.

Anhaltende Rezeption erfahren Illichs Thesen im italienischen universitären Raum, wo Giorgio Agamben, Fabio Milana und Paolo Prodi sich – mehr oder weniger ausdrücklich – auf das Denken Ivan Illichs beziehen.¹⁶ Aufgrund mangelnder Kenntnisse des Italienischen sind mir nicht all diese Ausarbeitungen zugänglich. Soweit vorhanden, versuche ich aber deutsche Übersetzungen der drei Wissenschaftler miteinzubeziehen.

Da Illich im deutschsprachig-theologischen Raum, wie schon erwähnt, kaum bekannt ist, werde ich zunächst im Zuge dreier Verortungen als erstes einen kurzen biographischen Überblick bieten, in welchem die Bedeutsamkeit der Freundschaft auch in Illichs Leben bereits deutlich werden sollte. Dann werde ich Illichs disziplinäre Unverortbarkeit im Kanon der Universität und eine mögliche Lesart seiner Schriften in der Tradition der apophatischen Theologie thematisieren. Schließlich zeichne ich noch in einem kurzen Abriss den Topos der Freundschaft in der Theologiegeschichte nach und versuche, Illichs Betrachtung desselben in diesem Kontext zu positionieren.

Im dritten Kapitel erfolgt eine *systematische Darstellung des Freundschaftstopos* in Illichs Denken sowie dessen *theologische Voraussetzungen* und der daraus sich ergebenden *anthropologischen Implikationen*. Hierzu muss zuerst die Fleischwerdung des göttlichen Logos als Voraussetzung und Perspektive auf die Freundschaft bedacht werden. Danach werden die Hauptaspekte von Illichs Freundschaftskonzeption (Geschenkhafte, Leibhaftigkeit und Komplementarität) anhand der Parabel vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) analysiert. Im Kontext der Dialogphilosophie soll sodann die Beziehung von Jude und Samariter als personale Ich-Du-Beziehung genauer in den Blick genommen werden. Diese Ich-Du-Beziehung verleibt sich seit der Urkirche als soziale Größe im eucharistischen Ritual von *conspiratio* und *comestio*, worauf darauf folgend kurz einzugehen sein wird. Anschließend wird in einer zusammenfassenden Reflexion der zuvor gewonnenen Aspekte die *philia* als freundschaftliche Haltung konzipiert, die sich in den theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe entfaltet.

¹⁵ Kaller-Dietrich, Martina: *Ivan Illich (1926-2002). Sein Leben, sein Denken*. Herausgegeben von Hubert Christian Ehalt für die Wiener Vorlesungen. Weitra: Bibliothek der Provinz 2007. [Im Folgenden zitiert: Kaller-Dietrich: *Ivan Illich*.]

¹⁶ Anlässlich seines 10. Todestages wurde am 17.12.2012 in Bologna ein Abend mit Vorträgen der drei oben genannten Herren, inklusive Barbara Duden, mit dem Titel „Pro memoria Ivan Illich“ veranstaltet; die Vorträge sind als Videoaufnahmen auf Italienisch frei verfügbar unter: <http://www.fscire.it/it/piccola-officina/videolezioni/promemoria-illich/> [18.07.2016].

Zuletzt sollen außerdem die bereits zur Sprache gekommenen diversen Spielarten und Aspekte der *philia* zueinander in Beziehung gesetzt werden. Das Kapitel endet mit einem Übergang, in dem zum ersten Mal die Kehrseite der neu geschenkten Liebe und Freiheit sichtbar wird: die Sünde als neue Form des Bösen, die als persönliche Abkehr, Untreue oder Beleidigung des Gegenübers verstanden werden muss.

Das vierte Kapitel, welches unter dem lateinischen Diktum *Corruptio optimi quae est pessima* steht, eröffnet mit einer Erörterung der Illich'schen Rede vom paulinischen *mysterium iniquitatis* und der darin implizierten Theorie der *ecclesia permixta*. Davon ausgehend wird Illichs These von der Verkehrung der Freundschaft durch die Kirche – und den aus ihr hervorgehenden säkularen Dienstleistungsorganisationen – in der im vierten Jahrhundert einsetzenden Institutionalisierung mithilfe eines kurzen historischen Abrisses beleuchtet. Sodann versuche ich, die aus dieser Perversion resultierenden Folgen in Praxis und Ästhetik¹⁷ – meist in Zusammenhang mit modernen Institutionen stehend – herauszuarbeiten. Hier wird besonders die von Illich sogenannte „Kriminalisierung der Sünde“ Beachtung finden. Weiters gilt es, den Verlust des komplementären Denkens, welches die Grundlage für das vor-moderne Empfinden des Guten bildete, in seiner Tragweite für Weltwahrnehmung und Ethik zu bedenken. Eine daraus resultierende Konsequenz stellt die „Entkörperung“ der *aisthesis* und der menschlichen Beziehungen dar, welche sich besonders in einer entsinnlichten Sprache sowie mathematisierten, visualisierten oder stochastischen Abstrahierungen im Zugang zu Welt, Leib und Selbst äußert. Das abschließende Resümee versucht, die bedachten Transformationen unter der Perspektive ihrer Auswirkungen auf die Ich-Du-Beziehung noch einmal aufzugreifen.

In einem Abschlusskapitel gilt es zu thematisieren, ob und wie Freundschaft nach den vielfachen Verzerrungen durch Institutionalisierung und Entkörperung überhaupt noch gedacht werden kann. In einem jeweils kurzen Andenken sollen einige Ideen und Anregungen Illichs, die zur Förderung und Bewahrung freundschaftlicher Atmosphären beitragen können, in den Blick genommen werden. Illichs politischer Entwurf einer *konvivialen Gesellschaft* muss dabei besondere Beachtung finden. Aber auch seine Betonung der scheidenden Übergänge und Schwellenorte sowie der umfassenden Praxis der *askesis*, die als Voraussetzung einer konvivialen Gesellschaft fungieren, verlangt, thematisiert zu werden. Wichtig ist dabei, die Unterscheidung zwischen dem Zeitalter der

¹⁷ Ästhetik bezeichnet hier nicht den Bereich eines (vor allem in der Kunst zu verortenden) formvollendeten Schönen, sondern ist vielmehr im Sinne von *aisthesis*, der zumeist unreflektierten und jeweils bestimmten Formung der (affektiven) Weltwahrnehmung und -deutung, zu verstehen.

Instrumentalität – welches Illich in den Texten des hochmittelalterlichen Mönchtums im 12. Jahrhundert in der erstmaligen Idee einer die verschiedensten Gerätschaften subsumierenden *Kategorie des Werkzeugs* bzw. in der *causa instrumentalis* aufkeimen sieht – und dem Zeitalter der Systeme nicht außer Acht zu lassen. Letzteres bricht in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit den modernen Informations-Technologien an und kann durch die Verflüssigung von Grenzen zwischen Geräten und ihren Benutzern, grob gesagt: in der Verbindung oder Vermischung von Mensch und Maschine sowie der Applikation eines systemischen Blickes auf alle Lebensbereiche, charakterisiert werden. In einem letzten Anlauf möchte ich sodann die Freundschaft, die Illich in seinem Leben und Denken zu verwirklichen suchte, als *die* christliche Berufung der gegenwärtigen „dürftigen Zeit“ – um ein bekanntes Wort Hölderlins aufzunehmen – andenken und die mögliche Rolle der Kirche im Fördern freundschaftlicher Räume und Atmosphären beleuchten.

2. Verortungen

2.1. Prophet – Lehrer – Freund: die biographische Verortung eines christlichen Pilgers

Das Leben Ivan Illichs fasziniert; allein schon wegen seines äußeren Verlaufs, vielmehr aber noch hinsichtlich seiner oftmals radikalen Haltungen und Ansichten, die sich aus einem ernsthaften Versuch des Glaubens an die Inkarnation und der daraus entspringenden freien Beziehung der Freundschaft speisten. Er war tief in der kirchlichen Tradition, der Liturgie, den patristischen u.v.a. mönchischen Texten des Hochmittelalters verwurzelt und deutete sein Leben im Horizont der christlichen Pilgerschaft¹⁸, was auch für sein Verständnis von Freundschaft Konsequenzen nach sich zog.¹⁹ Samuel Ewell III liefert deshalb in seiner Dissertation „Prolonging the incarnation“ neben einer Fruchtbarmachung Illichs Denkens für ein neues Paradigma von Mission auch eine Verknüpfung seiner Biographie und Theologie.

I have offered a theological reading of Illich's life in terms of the motif of journey, or *itinerarium*, that is, his understanding of the Christian life as a form of *pilgrimage*. More specifically, I have turned to Illich's journey as a pilgrimage into and across the Americas, as well as the sense in which *his journey finds its center through the Incarnation*.²⁰

Ewell versucht in seiner Arbeit, Illichs Leben insbesondere im Lichte des mittelalterlichen Mottos „*nudum christum nudus sequere*“ zu lesen,²¹ das dieser selbst bisweilen als das Ideal seiner verehrten mittelalterlichen Autoren²² erwähnt hatte.²³ Diese Haltung der

¹⁸ „Der Verlauf eines Lebens ist oft als eine Art ‚Fußwanderung‘ betrachtet worden, wie in der hinduistischen Welt, oder als Pilgerreise, die für Moslems noch immer so wichtig ist. Mein Weg war einer der Freundschaft. Ein christlicher Mönch im Mittelalter hat gesagt, mit anderen in einer Gemeinschaft zu leben sei die größte Buße, die man leisten könne; aber dies ist der Weg, den ich gegangen bin: der Versuch, die Treue zu halten und wechselseitig die unmögliche Art des Anderen zu ertragen.“ (*In den Flüssen*, S. 178.)

¹⁹ Vgl. *In den Flüssen*, S. 173.

²⁰ Ewell: *Prolonging the incarnation*, S. 110f. [Herv. v. d. Verf.]

²¹ Vgl. hierzu Ewell: *Prolonging the incarnation*, S. 88-97.

²² Gerne findet sich dieses Motto in Verbindung mit dem Heiligen Franz von Assisi. Vgl. Bonaventura: *Legenda maior*, II, 4, *Analecta Franciscana sive Chronica aliaque varia documenta in historiam Fratrum spectantia*. Bd. X. Florenz 1926-1941, S. 565.

nackten Nachfolge des nackten Christus dient Ewell als Interpretationsschlüssel in der Deutung des inkarnierten Gotteswortes als Mitte von Illichs Denken und Handeln.²⁴

Um zu illustrieren, dass das Bild des christlichen Pilgers in der Nachfolge des nackten Christus wohl nicht unzutreffend ist, möchte ich in aller Kürze zum Einstieg einen Abriss Illichs wichtigster Lebensstationen bieten. Fällt der Überblick ein wenig länger aus, so ist dies der Absicht geschuldet, einige noch später systematisch zu bedenkende Kategorien bereits biographisch zu kontextualisieren.

1926 in Wien geboren, verbrachte Ivan Illich seine ersten sechs Lebensjahre größtenteils in Split, Dalmatien, im heutigen Kroatien, und auf der Insel Brač, wo sich das Landhaus seines Vaters und Großvaters befand. Seine Mutter, Ellen, stammte aus der wohlhabenden jüdischen Familie der Regenstreifs. Sie war schon im Kindesalter protestantisch getauft worden und dann anlässlich ihrer Heirat mit Piero Ilić zum Katholizismus konvertiert. Gesprochen wurde in der Familie Italienisch, Deutsch und Französisch; erst mit acht Jahren erlernte Ivan Serbo-Kroatisch, um die Möglichkeit zu haben, in Dalmatien die Schule zu besuchen.²⁵ Später sollten noch viele weitere Sprachen folgen. Als die gesellschaftliche Atmosphäre Dalmatiens Anfang der 30er-Jahre immer juden- und ausländerfeindlicher wurde, zog Ellen mit Ivan und seinen zwei jüngeren Zwillingen nach Wien zurück, wo sie in einer kleinen Villa in Pötzleinsdorf – stets im Verkehr mit intellektuellen Kreisen und Bekannten²⁶ – bis 1942 lebten. Den Vater sollte die Familie nach ihrem Weggang nie wieder sehen, er starb 1941 in seinem Haus in Dalmatien eines natürlichen Todes. Als auch der Wiener Großvater verstarb, und die als halb-jüdisch eingestufte Familie somit im annektierten Österreich ihren vermögenden Rückhalt verlor, floh sie nach Florenz. In Florenz verbrachte Ivan den Rest seiner Jugendzeit. Seine Studien begann er zuerst mit Chemie, bevor er die Priesterlaufbahn einschlug und sich folglich der Theologie und Philosophie an der Gregorianischen Universität in Rom widmete. Damals unterhielt er sowohl mit Jacques Maritain als auch mit Giovanni Battista Montini, dem späteren Papst Paul VI., gute Beziehungen. Beide bewegten sich in Kreisen des Linkskatholizismus – Verbindungen, die auf Illich

²³ Caley, David: *Ivan Illich in Conversation*. Toronto: Anansi Press 1992, S. 283. [Im Folgenden zitiert: Cayley: *Ivan Illich in Conversation*.]

²⁴ Vgl. Ewell: *Prolonging the incarnation*, S. 89f.

²⁵ Vgl. Caley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 60; Kaller-Dietrich: *Ivan Illich*, S. 38, 42.

²⁶ Zu den alten Bekannten des Hauses, welche die Familie Regenstreif regelmäßig auf ihrem Anwesen in Pötzleinsdorf besuchten, zählten u.a. Rainer Maria Rilke und Rudolf Steiner. (Siehe Kaller-Dietrich: *Ivan Illich*, S. 42f.)

bleibenden Einfluss ausüben würden.²⁷ Nach der Priesterweihe erwarb er sich schließlich mit einer Arbeit über „Die Philosophie Toynbees. Die philosophischen Grundlagen der Geschichtsschreibung bei Arnold Toynbee“ bei Professor Albert Auer²⁸ einen Dokortitel in Geschichte an der Universität Salzburg.

An einer Karriere im Vatikan war er nicht interessiert, obwohl er beste Chancen dafür gehabt hätte. Deshalb ging er 1951 gemeinsam mit seiner Familie in die USA, ursprünglich mit dem Vorhaben, eine Habilitation über Albertus Magnus zu verfassen. Doch schon wenige Tage nach seiner Ankunft hörte er von dem Unmut vieler schon länger dort ansässiger KatholikInnen europäischer Abstammung über den starken Zuzug puertoricanischer EinwanderInnen. Neugierig geworden lernte er die Gemeinde der südlichen AnsiedlerInnen kennen und „[d]ie ländliche Art und der fromme katholische Geist dieser Neuankömmlinge zogen ihn an“²⁹ und „riefen bei Illich Erinnerungen an seine Kindheit in Dalmatien wach“³⁰. Prompt suchte er bei Francis Spellman, dem Kardinal der Erzdiözese New York, darum an, im Zuzugsgebiet als Seelsorger arbeiten zu dürfen, woraufhin er der Gemeinde *Incarnation* im puertoricanischen Stadtteil zugeordnet wurde.

Illich sprach bereits damals öffentlich von der Notwendigkeit, eine Methode zu ergründen, die es ermögliche, dass zwischen den bereits in New York sesshaften Einwanderern und den Neuankömmlingen aus Puerto Rico Freundschaft entstehen könne – obwohl die beiden Gruppen zwei grundsätzlich verschiedene Auffassungen vom guten Leben vertraten.³¹

Das Anliegen einer Freundschaft, die alle natürlichen Zugehörigkeiten zu transzendieren vermag, zeigt sich hier also bereits in einem ganz konkreten gesellschaftlichen Praxisfeld. In den 1950er-Jahren wurde Illich wegen seines seelsorgerlichen Engagements von Spellmann zum Monsignore ernannt und mit dem Amt des Vizerektors der Katholischen Universität in Ponce, Puerto Rico, betraut. Dort

[...] kam er erstmals mit der Einrichtung der allgemeinen Schulpflicht in

²⁷ Vgl. *In den Flüssen*, S. 22.

²⁸ Albert Auer beschäftigte sich mit der Wahrnehmung und Empfindung von Schmerz im 12. Jahrhundert, was auch für Illich später eine wichtige Forschungsrichtung darstellen sollte. (Vgl. *Hospitality and Pain*.)

²⁹ *In den Flüssen*, S. 22.

³⁰ Kaller-Dietrich: Ivan Illich, S. 55.

³¹ Kaller-Dietrich: Ivan Illich, S. 56.

Berührung. Sie galt als universelle und unverzichtbare Vorbedingung für das, was man schlicht „Entwicklung“ nannte. [...] Zwei Dinge beeindruckten ihn besonders: der überraschende „kirchenartige“ Charakter dieser institutionalisierten Beschulung und die merkwürdige Diskrepanz zwischen den damit verknüpften Ansprüchen und den tatsächlichen Ergebnissen.³²

In diesem Kontext – aus der Perspektive benachteiligter Bevölkerungsschichten³³ im Hinblick auf herrschende Ideen, Vorstellungen und strukturelle Einrichtungen – entzündete sich am Thema Schule somit erstmals Illichs enormes Interesse für gesellschaftliche Institutionen, deren mythenbildende Funktion und dehumanisierende Auswirkungen, was ihn später am *Center for Intercultural Documentation* (=CIDOC)³⁴ noch intensiv beschäftigen würde.

Dann jedoch verwickelten ihn einige kritische Wortmeldungen zu den politischen Interventionen zweier puertoricanischer Bischöfe in einen schweren Konflikt mit dem dort ansässigen reaktionären Klerus. 1960 verließ er deshalb die Insel freiwillig und gründete auf die Einladung von Bischof Méndez Arceo hin das weltweit bekannte CIDOC in Cuernavaca, Mexiko, das als Sprachschule, Konferenzzentrum, freie Universität und Verlag fungierte. Ursprünglich verfolgte Illich damit das Ziel, den aus Nordamerika nach Südamerika kommenden MissionarInnen durch Sprachkurse und interkulturelles Lernen bei der Reflexion ihrer eigenen Herkunft behilflich zu sein und so dem amerikanischen Kulturimperialismus entgegenzuwirken.³⁵ In den Folgejahren säkularisierte sich das Zentrum jedoch zusehends und wurde zu einer Anlaufstelle für QuerdenkerInnen, Intellektuelle aus aller Welt sowie Verfolgte der Militärdiktaturen Lateinamerikas, wobei es immer „ein freundlicher Ort für Begegnungen, eine inspirierende Quelle für

³² *In den Flüssen*, S. 23.

³³ Dazu Fabio Milana: „The propensity towards hidden life, not ‘religiously’ qualified, is in Illich a Foucauldian one; as well as the explicit appreciation of a form of contemplation exercised like workers of the lowest level; the choice not to serve the last ones but to join their ranks, or at least to join their same point of view: in brief, the sharing of the human condition by renouncing each form of distinction, direction, correction. If this has not been visibly his *forma vivendi*, such has been, more or less, his vision of the Church as much as, in another sense, of the ‘political’ action – and maybe the spirit of his long stay *in partibus*.“ (Milana, Fabio: Ivan Illich, Breaking the silence, 11.1.2014, verfügbar unter: <http://backpalm.blogspot.co.at/2014/01/ivan-illich-breaking-silence.html#more> [23.10.2016]. [Im Folgenden zitiert: Milana: Breaking the silence.]

³⁴ Zuerst noch *Center for Intercultural Formation* (= CIF), 1966 in CIDOC umbenannt.

³⁵ 1960 forderte Johannes XXIII. die nord-amerikanischen Bischöfe auf, zehn Prozent aller Mönche, Nonnen und Priester nach Südamerika zur Mission zu senden, um den dort herrschenden Priestermangel auszugleichen und Entwicklungshilfe zu leisten. Illich erkannte darin jedoch einen verdeckten amerikanischen Kulturimperialismus, ähnlich den von Präsident John F. Kennedys eingerichteten *Peace Corps*.

Freundschaften bleiben [sollte]³⁶. Damals begann Illich seine Seminare zur Institutionenkritik zu halten, was zu einer reichen Publikationstätigkeit am CIDOC führte und ihm zumindest in der Sozialwissenschaft und Pädagogik einen breiten Bekanntheitsgrad bescherte. In seiner Kritik stand dabei nicht nur die kirchliche Südamerika-Politik, sondern prinzipiell der Fortschritts- und Entwicklungsmythos, die etablierte Expertenkultur, die seiner Ansicht nach zu einem weitgehenden Verlust von Autonomie und Selbstbestimmung führt, und die Kontraproduktivität³⁷ uns selbstverständlich erscheinender Institutionen – wie Schule, Medizinsystem, auf schnellen Autos basierender Verkehr oder technische Geräte –, die ursprünglich zur Förderung der Humanität und freundschaftlicher Beziehungen zum Einsatz kommen, deren Zweck aber verloren geht, sobald sie einen gewissen Punkt im Entwicklungsprozess überschreiten.³⁸ Alle die genannten Strukturen produzieren außerdem Bedürfnisse, die niemals für alle Menschen (insbesondere für arme Bevölkerungsschichten) stillbar wären.

Seine unkonventionellen Ansichten u.v.a. seine Unterstützung durch Bischof Arceo machten Illich nicht nur bei der Militärjunta Brasiliens oder den politischen Rechten unbeliebt – weshalb er mehrmals körperlich angegriffen und vom CIA bespitzelt wurde – sondern auch in kirchlich konservativen Kreisen. Insbesondere sein Essay „Das Verschwinden des Priesters“³⁹, in dem er sich für eine Entprofessionalisierung der kirchlichen Vollzüge aussprach, machte ihn „zum Schreckensgespenst der ultrakonservativen Elemente in der Kirche“⁴⁰.

Als Kardinal Spellman im Jahr 1967 verstarb, kam es kurze Zeit später zu einer Auseinandersetzung mit dem Vatikan, woraufhin Illich nach einer Zitation vor das Heilige Offizium auf seine Privilegien und die Amtsausübung als katholischer Priester verzichtete.⁴¹

³⁶ Kaller-Dietrich: *Ivan Illich*, S. 89. Involviert waren u. a. Paolo Freire und Enrique Dussel.

³⁷ Siehe zur näheren Erläuterung Fußnote 292.

³⁸ Ewell: *Prolonging the incarnation*, S. 37.

³⁹ Illich, Ivan: „Das Verschwinden des Priesters“, in: ders.: *Klarstellungen. Pamphlete und Polemiken* (= Beck'sche Reihe 1151). Aus dem Englischen von Helmut Lindemann. Mit einer Einleitung von Erich Fromm. München 1996, S. 49-74.

⁴⁰ *In den Flüssen*, S. 28.

⁴¹ Vgl. hierzu Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 103f.: „Cayley: In an essay you published in the 1960s called ‘The Vanishing Clergyman’ you said that in order to celebrate the mystery of faith, the Church must abstain utterly from using its power as an institution.

Illich: Yes, I thought so twenty-five years ago. I thought it had to abstain from using its power even if it meant not doing whatever good its power might accomplish. Today I wonder if this is not an impossible demand to make on a Church built so solidly on the certainties of the modern day and age. This is the reason why, out of a deep respect for the corruption of the best which becomes, in a way, the worst, some of us might have the vocation of testifying to our love of the Church by making ourselves completely powerless outside its context.”

Das CIDOC wurde vom Papst mit einem Interdikt belegt, das Priestern und Nonnen untersagte, an dessen Lehrveranstaltungen teilzunehmen. Aufgrund der Berühmtheit Illichs war das Zentrum finanziell aber von kirchlichen Fördergebern unabhängig. Trotzdem kam es 1976 zur Auflösung des CIDOC.⁴²

Nach den Aufbruchsjahren der 1960er- und 1970er-Jahre verschwand Illich zunehmend aus der öffentlichen Aufmerksamkeit und vollzog zudem hinsichtlich seiner Forschungsrichtung einen Perspektivenwechsel; war er in den Jahren am CIDOC noch vorrangig auf die Institutionenkritik fokussiert gewesen, so begann er sich nun verstärkt für die von diesen Institutionen und diversen Technologien generierten Vorstellungen und Wahrnehmungen zu interessieren, die als solche unhinterfragt Gesellschaft und Individuen in ihrem Weltumgang prägten. Eine erste Frucht dieser Arbeit zeigte sich in seinem Buch *Gender* (1981), in dem er versuchte, angesichts der sehr einseitig geführten Erzählung des damals herrschenden Kampfes um die Geschlechtergerechtigkeit, die Geschichte des Verlustes der frühere Epochen prägenden sozialen Erfahrung der Komplementarität der männlichen und weiblichen Sphäre zu erzählen. Diese Schrift wurde vor allem von feministischer Seite stark kritisiert und kaum positiv rezipiert.⁴³ Es war Illichs letztes Buch, das noch breiteren Bekanntheitsgrad erreichte. Er nutzte dies, um sich aus dem öffentlichen Leben zurückziehen und sich im Kreise seiner Freundinnen und Freunde historischen Studien zu widmen. Er wandte sich der Wahrnehmungs- und Sinnesgeschichte zu sowie im Speziellen dem, was er in Zusammenarbeit mit seiner Vertrauten Barbara Duden⁴⁴ „Entkörperung“ nannte. Ein wichtiges Anliegen stellte in

Für genauere Informationen über den Prozess im Vatikan, siehe: Plessix Gray, Francine du: „The rules of the game“, in: *New Yorker*, 25.4.1970, verfügbar unter: <http://www.newyorker.com/magazine/1970/04/25/the-rules-of-the-game-2> [18.07.2016].

⁴² In Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 202-204 nennt Illich mehrere Gründe: (1) das Erreichen aller von Illich bei der Gründung des Centers intendierten Ziele; (2) die Gefährdung der Mitarbeiter durch physische Bedrohung; (3) die Gefahr der Institutionalisierung durch das Partizipations-Interesse mehrerer internationaler Professoren; (4) sein Voraussetzen der wirtschaftlichen Rezession Mexikos in den 1970er-Jahren.

⁴³ Vgl. hierzu die Aussage von Majid Rahnema: „One reason for Ivan's lack of popularity amongst militant activists is that the right things he says are said, often, in the most provocative way, and at the "worst" moments, that is, at moments when everyone likes to be re-assured in one's belief and illusions, rather than the contrary.“ (Ders.: *Glimpses of Ivan the pilgrim* (Lecture note), Lecture given at the Lecture Series “Conversations: The Legacies of Ivan Illich” at Pitzer College, Claremont (California, USA), March 26-March 28, 2004, S. 4, verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Rahnema_Clar04_Pilgrim_gem_en.pdf [09.09.2016].)

⁴⁴ Barbara Duden war Professorin am Institut für Soziologie der Leibnizuniversität Hannover. Bekannt wurde sie mit ihren historischen Studien zur Wahrnehmung des weiblichen Körpers und Publikationen wie *Der Frauenleib als Öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben* (1991), *Die Gene im Kopf - der Fötus im Bauch. Historisches zum Frauenkörper* (2002) und *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730* (1987). Sie gilt von daher nicht nur als eine wichtige Figur in der Geschlechterforschung, sondern brachte zudem die Körperwahrnehmung als historisch bedingt zu

Verbindung damit die Thematisierung der Leidens- und Sterbens(un)fähigkeit unserer heutigen Gesellschaft dar, was eventuell mit dem Auftreten einer Tumorbeule in Illichs rechtem Wangenbereich Anfang der 1980er-Jahre zusammenhing. Diese Beule ließ Illich bis zu seinem Lebensende nie entfernen, obwohl sie in den folgenden zwanzig Jahren auf die Größe einer Grapefruit anwachsen sollte und bisweilen immense Schmerzen und sonstige körperliche Beeinträchtigungen verursachte. Doch der Autor von *Die Nemesis der Medizin* war kein grundsätzlicher Gegner medizinischer Behandlungen; die Verweigerung der Behandlung resultierte auch nicht aus sturer Ideologie heraus, wie Cayley betont:

Illichs Entscheidung, seine Beule unbehandelt zu lassen, war [...] nicht einfach ein Glücksspiel. Ein Krebs kann als Folge einer Operation Metastasen bilden [...]. Aber ich glaube nicht, dass in Illichs Denken je eine Risikoabwägung Einzug hielt. Tatsächlich glaubte er, dass die ständig zunehmende Bedeutung von Risikoberechnungen in der Medizin die ultimative „Entkörperung“, die Entfremdung von der Körperlichkeit sei, weil sie Menschen dazu einlade, sich selbst nicht als einzigartige Wesen zu sehen, sondern als Teile einer abstrakten Klasse, für die Wahrscheinlichkeiten berechnet werden können. Illich nahm seine Krankheit an als seinen Anteil am Leiden Christi, [...] ⁴⁵

wobei er hin und wieder Paulus' eindringliche Worte zur Ergänzung der Leiden Christi im Kolosserbrief (Kol 1,24) zitierte ⁴⁶.

Obwohl er seinen Haushalt in Mexiko nie aufgab und diverse Vortragstätigkeiten ihm Aufenthalte in der ganzen Welt bescherten, verbrachte er im fortgeschrittenen Alter zunehmend Zeit in Deutschland, wo er eine Lehrstelle auf Lebenszeit an der Universität Bremen erhielt. Seine letzten historischen Arbeiten, u.a. *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind* ⁴⁷ (1988) und *In the Vineyard of the Text* ⁴⁸ (1993) untersuchen in archäologischer Manier – ähnlich der Vorgehensweise Michel Foucaults – diverse

Bewusstsein.

⁴⁵ Calyey in *In den Flüssen*, S. 61f.

⁴⁶ Vgl. u.a. *In den Flüssen*, S. 201.

⁴⁷ Auf Deutsch erschienen: Illich, Ivan / Sanders, Barry: *Das Denken lernt schreiben. Lesekultur und Identität*. Aus dem Amerikanischen von Ruth Cremerius. Hamburg: Hoffmann und Campe 1988. [Im Folgenden zitiert: Illich / Sanders: *Das Denken lernt schreiben*.]

⁴⁸ Auf Deutsch erschienen: Illich, Ivan: *Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand*. München: C.H.Beck ²2010. [Im Folgenden zitiert: *Im Weinberg des Textes*.]

Transformationen im Bereich des Sprach- und Textverständnisses.⁴⁹ In dieser letzten Lebensphase hielt nun auch das Thema Freundschaft explizit in seine Vorlesungen Einzug, ebenso wie sich sein Nachdenken über die Verkehrung derselben als *corruptio optimi quae est pessima* in dieser Zeit entwickelte. Das Interviewbuch *In den Flüssen nördlich der Zukunft* mit David Cayley bietet mit den beiden genannten Motiven als Leseschlüssel noch einmal einen breiten Einblick in viele seiner Lebensthemen. 2002 verstarb Illich schließlich in Bremen friedlich im Hause Barbara Dudens.⁵⁰

In seiner jahrzehntelangen Tätigkeit als Lehrender an verschiedensten Universitäten und als Vortragender in aller Herren Länder wurde er vielen Menschen zum Lehrer. Dem universitären Duktus zog er jedoch immer das freundschaftliche Gespräch um einen gedeckten Tisch herum vor. So pflegte er nach seinen Vorlesungen oftmals mit den Worten „Es gibt Pasta!“⁵¹ zum gemeinsamen Abendessen in das Haus der Freundin Barbara Duden einzuladen, wo er damals wohnte.

Vielen galt Illich aufgrund seiner oftmals so hellsichtigen und frühzeitigen gesellschaftlichen Visionen auch als Prophet.⁵² Illich selbst dachte über die mögliche Funktion der in den Paulusbriefen und in der Apostelgeschichte bezeugten Propheten in den christlichen Gemeinden nach, sofern ja deren vorhergehende Vermittlung des Gotteswortes nach Christi Fleischwerdung obsolet geworden war. „Ich glaube, sie hatten das Mysterium zu verkündigen, dass das endgültige Böse, das die Welt zu einem Ende bringen würde, schon gegenwärtig war.“⁵³ Liest man seine gesellschaftskritischen Werke der 1970er-Jahre im Lichte seiner Identifikation der Institutionalisierung der *philia* mit dem im Zitat genannten Mysterium des Bösen (dem *mysterium iniquitatis*), so konnte Illich wohl zurecht als Prophet bezeichnet werden. Unter diesen Umständen verstand er sich vielleicht sogar selbst dazu berufen; doch wie Cayley meint: „Von allen Namen, die man ihm gegeben hat, von Philosoph bis Prophet, ist einer, der hängen bleibt und als der

⁴⁹ Während in *ABC* vor allem der Übergang von der Oralität zur Schriftlichkeit und die weitere Entwicklung der Schriftlichkeit bis hin zu den binären Codes der modernen Informationstechnologien im Zentrum der ideenhistorischen Studien steht, werden in *In the Vineyard of the Text* vorrangig die Entwicklung vom stimmhaften zum stummen Lesen und das Entstehen der Notion des *Textes* als einer virtuellen Entität untersucht.

⁵⁰ Vgl. Cayley in *In den Flüssen*, S. 62.

⁵¹ Trapp, Sebastian: Der Ethnos der Freundschaft. Vortragsmanuskript für das „Symposium für Ivan Illich zum Abschied“, 7./8. Februar 2003, Universität Bremen, verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Trapp_Sym_02_03_dt.pdf [18.10.2016]. [Im Folgenden zitiert: Trapp: Der Ethnos der Freundschaft.]

⁵² Vgl. z.B. Ewell: *Prolonging the incarnation*, S. 109f.; Esteva, Gustavo: *Nuestro Legado*, verfügbar unter: <http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/NachEsteva.pdf> [25.08.2016]; oder den sprechenden Titel von Todd Hartchs Werk *The Prophet of Cuernavaca: Ivan Illich and the Crisis of the West*. New York: Oxford University Press 2015.

⁵³ *In den Flüssen*, S. 84.

er selbst bekannt sein wollte: Freund.“⁵⁴ In der Betrachtung seines Lebens wird dem nur zuzustimmen sein.

2.2. Illich als Theologe? Die Rückgewinnung der apophatischen Theologie zur wissenschaftlichen Verortung eines disziplinären Anarchisten

Illichs Werke widersetzen sich einer eindeutigen Zuordnung zu einer wissenschaftlichen Disziplin. In Buchhandlungen findet man seine Schriften teils in den humanwissenschaftlichen, teils in der philosophischen Sektionen. Er selbst bezeichnete sich als „Zaunreiter“, der mit einem Fuß fest auf seinem Heimatboden, der katholischen Philosophie, steht, mit dem Fuß, der außerhalb des Zaunes baumelt, jedoch die exotischen Gärten anderer Wissensbereiche durchstreift.⁵⁵

Stephan Pfürtner vermutet in ebendiesem denkerischen Anarchismus - der nicht nur die disziplinäre Einordnung betrifft, sondern ebenso die gängigen Methoden innerhalb der jeweiligen Wissenschaften – einen Grund für die vergleichsweise geringe ernsthafte Rezeption Illichs in der universitären Fachwelt.⁵⁶

Im Freundschaftskapitel von *In den Flüssen nördlich der Zukunft* wird jedoch deutlich, dass es Illich genau daran lag, die disziplinenreine Binnenkommunikation und die vielfach als unüberwindbar betrachteten Sprachbarrieren der Fachjargons aufzubrechen.⁵⁷ Diese grenzüberschreitende Kommunikation ergibt sich aus der transzendierenden *philia* des Samariters, auf die später noch genauer einzugehen sein wird.

Wie bereits weiter oben erwähnt, sprach Illich, obwohl er als Priester eine theologische Ausbildung genossen hatte und ohne Zweifel mit den biblischen, patristischen, scholastischen und theologischen Schriften des Mittelalters weitgehend vertraut war, in seinen Veröffentlichungen und Vorträgen kaum je als Theologe,

⁵⁴ *In den Flüssen*, S. 67.

⁵⁵ Vgl. Illich, Ivan: „Philosophy... Artifacts... Friendship. Presentation given to The American Catholic Philosophical Association at their annual meeting in Los Angeles, California, March 23, 1996“, 5.10.2001, verfügbar unter: http://www.davidtinapple.com/illich/1996_philo_arti_friends.PDF [18.10.2016], S. 1. [Im Folgenden zitiert: Philosophy... Artifacts... Friendship.]

⁵⁶ Vgl. Pfürtner, Stephan H.: „Im Zeichen des Exodus“, in: Pfürtner, Stephan H. (Hg.): *Wider den Turmbau zu Babel. Disput mit Ivan Illich*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1985, S. 37-56, hier: S. 44. [Im Folgenden zitiert: Pfürtner: Im Zeichen des Exodus.]

⁵⁷ Vgl. *In den Flüssen*, S. 175.

mehrmals verneinte er dies sogar ausdrücklich.⁵⁸ Seine gesellschaftskritischen Werke, die er zwischen 1970 und Mitte der 1980er-Jahre veröffentlichte, weisen auf den ersten Blick keine theologische Referenz auf. Auch in der Rezeption dieser Werke, vor allem in den soziologischen und pädagogischen Wissenschaften, ist von der Wahrnehmung einer theologischen Dimension nichts zu merken. Trotzdem drängen Freunde Illichs, allen voran Lee Hoinacki, auf eine theologische Lesart seiner Veröffentlichungen. In „Why philia?“⁵⁹ gibt er den Lesern für Illichs größere Publikationen je einen Interpretationsschlüssel an die Hand.⁶⁰ So legt er in aller Kürze dar, dass die Essays von *Entschulung der Gesellschaft* in Wirklichkeit über Ekklesiologie und Liturgie sprächen, oder dass *Nemesis der Medizin* eigentlich von der Entwicklung einer Leidenskunst – fußend auf den Glauben an die Inkarnation und Kreuzigung Christi – als Alternative zur leidens- und sterbensunfähigen Manipulationskultur handle. Grundsätzlich bemerkt er dazu:

One day Caley asked me some questions about Illich's thought. I said that, most basically, Illich wrote as a theologian, but in a mode not often seen or recognized; his books were really apophatic explorations about God, the Church, and the believer's movement toward God. When Cayley told Illich about my claim, he, in his own unique way of speaking, confirmed it.⁶¹

Hoinacki verweist hierbei also auf die sogenannte *apo-phatische Theologie*, d.h. eine ab-sprechende Form der Gottesrede, die sich vom Griechischen *apóphasis* (Verneinung) herleitet. In der Patristik begegnet der Begriff zum ersten Mal im fünften Jahrhundert in den pseudodionysischen Schriften. De facto wird die Bezeichnung zumeist mit dem Begriff der negativen Theologie in eins gesetzt, unter deren Namen im Fortgang der christlichen Tradition eine Vielzahl an Strömungen und Methoden sowie prinzipiell ein erkenntniskritischer Zug als Charakteristikum jeder ernst zu nehmenden Theologie

⁵⁸ Vgl. z.B. *In den Flüssen*, S. 71; Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 99. Eine Ausnahme bildete hier z. B. seine ausdrückliche Vorstellung als Christ und Theologe am Beginn der Marburger Vorlesungen im Wintersemester 1983/84. (Vgl. Huber, Wolfgang: „Die Erfahrung des Wandels feiern“, in: Pfürtner, Stephan H. (Hg.): *Wider den Turmbau zu Babel. Disput mit Ivan Illich*, a.a.O., S. 57-71, hier: S. 57. [Im Folgenden zitiert: Huber: Die Erfahrung des Wandels feiern.]

⁵⁹ Hoinacki, Lee: Why Philia? Lecture given at the Lecture Series „Conversations: The Legacies of Ivan Illich“ at Pitzer College, Claremont, California, 26.-28. März 2004, verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Hoinacki_Clar04_Philias_philia_en.pdf [13.08.2016]. [Im Folgenden zitiert: Hoinacki: Why Philia?]

⁶⁰ Siehe hierzu weiters Illichs eigene Angaben in *Philosophy... Artifacts... Friendship*, S. 3f.

⁶¹ Hoinacki: Why Philia?, S. 7.

subsumiert worden sind.⁶² Bei all den verschiedentlichen Intentionen, die im Hochhalten einer negativen Theologie leitend sein mögen, bilden die Wahrung der Andersartigkeit Gottes im Vergleich zur Welt sowie das Aufzeigen der Grenzen von Sprache und Vernunft zentrale Motive. Thomas von Aquin [1225?-1274] drückt es in seiner Summa erkenntnistheoretisch folgendermaßen aus: „Bei Gott können wir freilich nicht wissen, was er ist, sondern höchstens, was er nicht ist. Deshalb können wir auch bei Gott nicht untersuchen, wie er ist, sondern nur, wie er nicht ist.“⁶³ In der Anerkennung der Beschränktheit der menschlichen Vernunft wird jede affirmative Prädikation Gottes zunächst verneint bzw. als Metapher oder Bild erkannt und als solches zerschlagen. „Das Göttlich-Eine und Einfache ist nach der Logik des differenzierend-synthetisierenden Denkens und Sprechens nicht angemessen zu bestimmen und zur Sprache zu bringen.“⁶⁴

Trotzdem mündet negative Theologie nicht notwendig in Verstummen. Auf vielfältigste Weise findet sie (wieder) zur Sprache, sei es um in der Bekundung des Ungnügens aller menschlichen Bilder und Kategorien die übermächtige Transzendenz und Entzogenheit Gottes performativ zu wahren; sei es, dass die *via negativa* ein notwendiges Durchgangsstadium zur *via eminentiae* darstellt, wo nach dem Ergriffenwerden durch die Unendlichkeit mit neuen Worten diese Erfahrung zu besprechen versucht wird; sei es, dass durch analoge Redeweise metaphorische Sprachformen offengehalten werden.

Im 20. Jahrhundert ist die negative Theologie unter völlig anderen Vorzeichen wieder bedeutsam geworden. Die neue Politische Theologie, die als eine Theologie „nach Auschwitz“ (oftmals unter der Leitfrage der Theodizee) versucht, die ergangene Geschichte und das Leid der Opfer als wirkliche Anfrage an die Theologie zu betrachten, nimmt

[...] die Tradition der negativen Theologie für ihre theologische Sprachkritik in Anspruch. Gegen die Verblüffungsfestigkeit der Theologen klagt sie ein, dass der

⁶² Für eine differenzierte Auseinandersetzung mit dem Begriff der negativen Theologie in der Patristik, ihren historischen Wurzeln, ihren verschiedentlichen Ausformungen in der Tradition und ihrer Methodik verweise ich auf: Hochstaffl, Josef: *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*. München: Kösel-Verlag 1976; sowie Westerkamp, Dirk: *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*. München: Wilhelm Fink Verlag 2006.

⁶³ Thomas von Aquin : Summa theologiae I, q. 3: „Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.“

⁶⁴ Werbick, Jürgen: *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen* (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien Bd. 40). Münster: Lit-Verlag 2004, S. 13. [Im Folgenden zitiert: Werbick: *Von Gott sprechen*.]

Theologie widerfahren kann, wessen sie sprachlich nicht gewachsen ist und was doch nicht verschwiegen werden darf: Gott und das Leid der Opfer, Gottes Gegenwart im Leid der Opfer.⁶⁵

Folgt man den Einschätzungen Hoinackis und Milanas, so waren für Illich jedoch vorwiegend andere Gründe entscheidend, nicht mehr offen als Theologe zu agieren; nämlich der *sensus ecclesiae*, die Treue zur Kirche, sowie die Überzeugtheit von seinen eigenen Positionen:

Rather, out of fidelity to the Church, he chose to change his outward stance. Not only did he cease to ascend the altar, he also fundamentally altered his lecturing and writing. What he wrote and published before 1971, he did principally as a Catholic believer publically dedicated to making known and practically realizing the Kingdom of God; after that date, he changed.

Examining the complete trajectory of his curriculum vitae I believe the principal approach to get at his life, speech, and writing is his faith, expressed after 1970 in an apophatic mode. He only gradually emerged from this veiled presence as he approached death. [...] Ignorant of the apophatic perspective, one is left with a very superficial understanding of the man's truth.⁶⁶

Milana verweist bezüglich der Motive Illichs auf einen Brief, den dieser nach seiner Auseinandersetzung mit der Glaubenskongregation an den der causa vorsitzenden Kardinal Šeper 1968 richtete. Darin bekundet Illich die Überzeugung, dass das Priesteramt als Geschenk Gottes durch die Kirche nur bei voller *communio* ausgeübt werden solle, und er diesen Dienst trotz des unauslöschlichen Charakters der Weihe deshalb auch erst wieder tun wolle, wenn die Kirche ihm neuerlich ihr volles Vertrauen zu schenken bereit sei.⁶⁷

Neben dieser Achtung für den *sensus ecclesiae* und dem Gehorsam der Kirche gegenüber trotz aller Kritik, ist ein weiterer Grund für Illichs Niederlegung des

⁶⁵ Werbick: *Von Gott sprechen*, S. 15.

⁶⁶ Hoinacki: *Why Philia?*, S. 6. Fabio Milana betont diesbezüglich jedoch, dass Illichs Bestseller der 1970er-Jahre nun nicht allein als versteckte Kritik an den kirchlichen Strukturen missverstanden werden dürfen und die säkularen Institutionen auch nicht einfachhin Allegorien für die Katholische Kirche darstellten. Insofern seien also die politischen und praktischen Bezüge in diesen Werken durchaus als solche ernst zu nehmen. Siehe hierzu: Milana: *Breaking the silence*.

⁶⁷ Vgl. Milana: *Breaking the Silence*.

Theologenamtes in der Zurückweisung jeglicher Machtposition zu sehen, die jedem Sprechen im Namen einer derart etablierten Institution wie der Katholischen Kirche inhärent ist.⁶⁸

Wie können nun aber Illichs Werke näherhin im Sinne einer apophatischen Theologie gelesen werden?

Dass Illich nicht in der „klassischen“ Form des Absprechens einzelner Attribute Gottes verfährt, dürfte deutlich geworden sein. Doch „[g]ibt es wahrscheinlich unzählige Arten zu sagen, was Gott nicht ist. [...] es gibt nicht einen ‚richtigen‘ Weg, keine apophatische Orthodoxie“.⁶⁹ Insofern gestaltet sich Illichs apophatische Theologie vielmehr als eine Gesellschafts- und insbesondere Institutionenkritik, die auf einer inkarnationszentrierten Anthropologie basiert. Für Ewell und Cayley betreibt er dabei „eine Form des Ikonoklasmus“⁷⁰, der zeitgenössische Selbstverständlichkeiten und Überzeugungen, welche das Geschenk der Inkarnation pervertieren, destruiert. „Er zeigt, was so nicht weitergehen kann, wogegen zu kämpfen ist, was sich in gängigen Zielvorstellungen und Erwartungen bei genauerem Hinsehen als Nonsens, Phantasiegebilde oder Irreführung dartut.“⁷¹ Im Rahmen dieses Ikonoklasmus und insbesondere bei seinem Bestreben, die Wurzeln der quasi unbewussten Grundannahmen unserer zeitgenössischen Weltwahrnehmung⁷² archäologisch freizulegen, fungiert auch die Theologie weiterhin als wichtiges Werkzeug.⁷³ Schon während seiner theologischen Studien besonders an der Ekklesiologie und Liturgie interessiert,⁷⁴ nimmt Illich die säkularen gesellschaftlichen Einrichtungen als Abkömmlinge oder Fortentwicklungen der kirchlichen Institutionen in den Blick und analysiert deren beziehungsstiftende bzw. -korrumpierende sowie mythenbildende Funktionen, wobei er sich seines theologischen Wissens bedient, um die jeweiligen Glaubensvoraussetzungen aus den Argumentationen herauszukristallisieren.⁷⁵

⁶⁸ Vgl. Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 54, 241-243.

⁶⁹ „There are probably innumerable ways to say what God is not. [...] there is no one ‚right‘ way, no one apophatic ‚orthodoxy.‘“ [Übers. d. Verf.] (Hoinacki: *Why Philia?*, S. 7.)

⁷⁰ „I want to highlight how Illich’s apophatic expression is not reducible to sheer negation, that is, ‚not this‘, but rather is a form of iconoclasm for the sake of the truly iconic that comes to us through the Incarnation of the Word (Col. 1:15; 2 Cor. 4:4).“ (Ewell: *Prolonging the incarnation*, S. 91.)

⁷¹ Pfürtner: *Im Zeichen des Exodus*, S. 55.

⁷² Dies umfasst u.a. unsere Zeit- und Raumwahrnehmung, das Empfinden unserer sensuellen Perzeption sowie jegliche Art von Grundannahmen, durch die sich der Mensch verortet.

⁷³ Huber: *Die Erfahrung des Wandels feiern*, hier besonders S. 57-59.

⁷⁴ Vgl. Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 65f.

⁷⁵ „Sie [die Institutionenkritik] läßt sich in den allermeisten Fällen als eine Form der Kritik entschlüsseln,

Seine Ergebnisse präsentiert Illich dann zumeist im Gestus des Historikers.⁷⁶ Verweist er dabei auf das christliche Dogma, so besteht er darauf, dass, auch wenn dieses nicht als eigene Überzeugung geteilt werde, die geschichtlichen Konsequenzen sehr wohl für Gläubige und Nicht-Gläubige gleichermaßen ersichtlich seien.⁷⁷ Teilweise verschweigt er aber in seinen gesellschaftskritischen Arbeiten die Grundlagen seiner anthropologischen Voraussetzungen. Dadurch hofft er, auch von Menschen, die seinen Glauben nicht teilen, ernst genommen und verstanden zu werden. Dies beachtet er hinsichtlich seiner Wortwahl ebenfalls in Bezug auf das Thema Freundschaft:

When speaking in Philadelphia or Bremen, I felt I ought to shroud my ultimate motive in apophasy. I did not want to be taken for a proselytizer, a fundamentalist – or worse, a Catholic theologian; I do not have that mission. Therefore I did not relate the unprecedented characteristics of the modern artifact to the new commandment recorded by St. John, but to the *philia*, traditionally understood as the flowering of *politeia*.⁷⁸

Noch in einer weiteren Hinsicht kann Illichs Denken in einer negativen Denktradition verortet werden: Bei all seiner Kritik an zeitgenössischen Institutionen und Beziehungsstrukturen, sind die Hinweise auf positive Gegenentwürfe eher spärlich. Vielfach zeichnet Illich von seinen alternativen Visionen kein genaues Bild, sondern übt sich vielmehr in Diskretion.⁷⁹ Pfürtner deutet diese Zurückhaltung im Sinne der „docta ignorantia“, einer in die Sozialphilosophie übertragenen sprachlichen Disziplin der negativen Theologie. „Dann läge in ihr [Illichs Zurückhaltung, Anm. d. Verf.] eine Herausforderung, die Offenheit der Zukunft nicht durch vorprogrammierende Rationalitätsmuster einengen zu lassen. Sie wäre zugleich eine Herausforderung, die

die am Modell der Kirche, insbesondere der römisch-katholischen Kirche, entwickelt und geschult ist. [...] Es ist kein Zufall, daß die Kritik an der Expertokratie über lange Zeit das Herzstück von Illichs kritischen Analysen war; denn deren exemplarischer Fall ist die Kritik der Priesterherrschaft.“ (Huber: Die Erfahrung des Wandels feiern, S. 59.)

⁷⁶ Vgl. z.B. “I shall speak, then, about fidelity and sin, about faith and its perversion, as a historian finds them incarnate in the flesh and in institutions.” (Hospitality and Pain, S. 2.)

⁷⁷ *In den Flüssen*, S. 72.

⁷⁸ *Philosophy... Artifacts... Friendship*, S. 4.

⁷⁹ „Ich habe keine Strategien anzubieten. Ich weigere mich, Spekulationen über mögliche Rezepte anzustellen. Ich will verhindern, daß die Schatten der Zukunft auf die Entwürfe fallen, mit denen ich zu erfassen suche, was war und was ist.“ (Illich, Ivan: *Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit* (= Beck'sche Reihe 1105). München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung ²1995, S. 123. [Im Folgenden zitiert: *Genus*.])

Kunst des Lebens als Offenheit für Überraschungen immer neu zu erlernen.“⁸⁰ Die Dimension der Offenheit für Überraschungen in Bezug auf die Zukunft, aber auch in Bezug auf den Anderen findet sich in der Tat in Illichs Schriften immer wieder. Das bewusste Nicht-Wissen über den Anderen vermag für dessen Selbstoffenbarung durch seine eigenen Erzählungen in der wirklichen Begegnung zu öffnen; das bewusste Nicht-Planen der Zukunft ermöglicht das hoffnungsvolle Erwarten dessen, was geschenkt wird. Eben diese Offenheit, die Illich als Grundhaltung seines Lebens, Lernens und in seinen Beziehungen einübte, kommt in Jürgen Werbicks Beschreibung der negativen Theologie zum Ausdruck: „Negative Theologie weiß um den Primat des Widerfahrenden. Sie weiß darum, dass sich theologisches Sprechen vom Widerfahrenden selbst umformen, umkehren lassen, dass es seine Begriffe von ihm immer wieder neu zerbrechen lassen muss.“⁸¹

Diese Fäden aufgreifend, versuche ich in dieser Arbeit, Illich beim Wort zu nehmen und ihn nicht direkt als Theologen zu lesen. Trotzdem will ich seine Idee der Freundschaft aufnehmen, welche seine Arbeiten positiv wie negativ durchzieht,⁸² und sie (gerade im gegenwärtigen Kontext) als Verwirklichung der christlichen Berufung verstehen. Den oben angeführten Hinweisen folgend sollen besonders im zweiten inhaltlichen Hauptteil der Arbeit in der Darstellung der Korruption der *philia* somit auch die gesellschaftskritischen Werke miteinbezogen werden.

Der systematischen Konturierung des Illich'schen Freundschaftsbegriffs, geht nun aber noch eine kurze Verortung des Freundschafts-Themas in der Theologiegeschichte generell voraus, damit sein Zugang diesbezüglich adäquat positioniert werden kann.

2.3. Verortung des Freundschaftstopos in der Theologiegeschichte

Ivan Illich ist nicht der einzige christliche Denker, bei dem die Freundschaft ein Kernthema darstellt. Das Nachdenken über diese Form der affektiven, wohlwollenden Beziehung in Abgrenzung zu familialen Bindungen hat in der abendländischen Philosophie- und Theologiegeschichte lange Tradition.⁸³

⁸⁰ Pfürtnner: Im Zeichen des Exodus, S. 56.

⁸¹ Werbick: *Von Gott sprechen*, S. 14.

⁸² Vgl. *Philosophy... Artifacts... Friendship*, S. 6.

⁸³ Einen Überblick zur Thematisierung der Freundschaft von der Antike bis in die Neuzeit im Hinblick auf eine christliche Spiritualitätstheologie bietet Schmidt, Andreas: *Jesus der Freund* (= Studien zur

Bereits in der griechisch-römischen antiken Philosophie bildete die Freundschaftsliebe ein zentrales Motiv; wahre Freundschaft (die in der *polis* nur zwischen freien Männern statthaben konnte) bedurfte der Tugendhaftigkeit und galt sogar als Vervollkommnung des politischen Lebens.⁸⁴ Diskutiert wurden deshalb vor allem die Kennzeichen der Freundschaft (affektive und wohlwollende Liebe, die sich frei, gegenseitig, nachsichtig und dauerhaft in Taten äußert), die verschiedenen Arten von Freundschaft entsprechend ihrer Zielsetzungen (Nützlichkeit, Lustgewinn oder um des Guten willen)⁸⁵, ihre Voraussetzungen (wie z.B. Gleichheit in der Gesinnung), die nötigen Haltungen, die einzuüben waren, sodass sie erblühen konnte, und ihre grundsätzliche Bedeutung für das menschliche Leben. Auch die Frage nach einer möglichen Freundschaft des Menschen mit dem Göttlichen wurde thematisiert, jedoch unterschiedlich beurteilt: Platon betrachtet die Verähnlichung und Freundschaft des Menschen mit den Göttern als das höchste anzustrebende Ziel, für Aristoteles hingegen erscheint die Beziehung mit dem Menschen eines autarken Gottes unwürdig und ausgeschlossen.

In den alttestamentlichen Schriften tritt die Freundschaftsthematik nicht so stark in den Vordergrund, obwohl das sich vor allem in Narrationen widerspiegelnde Verständnis derselben dem der antiken Philosophie an inhaltlicher Tiefe um nichts nachsteht.⁸⁶ Ein freundschaftsähnliches Naheverhältnis zu Gott wird in den früheren alttestamentlichen Schriften nur wenigen Ausgewählten zugesprochen, allen voran Abraham (vgl. 2 Chr 20,7) und Moses (vgl. Ex 33,11). Besondere Aufnahme findet der Freundschaftsbegriff darüber hinaus jedoch im griechischen Buch der Weisheit, wo es von Letzterer heißt, sie schaffe „Freunde Gottes und Propheten“ (Weish 7,27), wodurch diese besondere Beziehung zu Gott also von wenigen Mittlerfiguren auf einen breiteren

systematischen und spirituellen Theologie, Bd. 48). Würzburg: Echter Verlag 2011. [Im Folgenden zitiert: Schmidt: *Jesus der Freund*.] Aus diesem Werk wurden auch alle unausgewiesenen Informationen der nun folgenden kurzen Zusammenfassung entnommen.

⁸⁴ Wichtige Texte diesbezüglich sind u.a. *Die Nikomachische Ethik* (VIII, IX) von Aristoteles (aus dem Griechischen u. m. einer Einführung u. Erläuterung versehen v. Olof Gigon. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 82010); *Lysis, Phaidros* und *Symposion* von Plato (*Platonis Opera*, hrsg. v. John Burnet. Bd. 1-5. Oxford 1900-1907 [Nachdruck 1961-1962]); Ciceros *Laelius. Über die Freundschaft* (Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Robert Feger. Stuttgart: Reclam 1986) oder Plutarchus: *Wie man den Schmeichler vom Freund unterscheidet* (hrsg. v. Alessandra Lukinovich u. Madeleine Rousset. Bern / Berlin: Gachnang & Springer 1988).

⁸⁵ Vgl. *Die Nikomachische Ethik* VIII.

⁸⁶ Zu nennen sind hier vordergründig die erzählten Freundschaften zwischen David und Jonathan (vgl. besonders 1 Sam 18-20) sowie zwischen der israelitischen Witwe Noomi und ihrer moabitischen Schwiegertochter Rut (1,16f.), aber auch die Ratschläge zur recht geführten Freundschaft bzw. deren Tücken in Spr 5,10; 17,17; 18,24; 19,4.6f.; 27,10 etc. oder die Abschnitte zur Freundschaft im Buch Jesus Sirach: Jes Sir 6,5-17; 12,8-18; 22,19-26; 37,1-6.

Personenkreis ausgeweitet wird. In gewisser Weise könnte außerdem die biblische Kategorie des Bundes, auch wenn darin die ontologische Differenz von Gott und Volk natürlich nicht aufgehoben wird, als Freundschaftsbund gedeutet werden.

Im Neuen Testament wird anstatt des bei den griechischen Philosophen gebräuchlichen Begriffes der *philia* die *agape* weit häufiger verwendet. Letztere war weniger stark vorgeprägt und eignete sich daher für die neutestamentlichen Autoren wohl besser, um die neuartige Liebe auszudrücken, die sich unvoreingenommen nicht nur an die Tugendhaften, sondern sogar an SünderInnen, FeindInnen und Verlorengegangenen verschenkt. Im Zentrum der Evangelien steht die Beziehung der Jünger zu Jesus, in dessen Gegenwart sie dem Vater nahekommen und der die Freundschaft zwischen Gott und den Menschen vermittelt (vgl. z.B. Joh 14,6; Joh 15).

Die Väter der christlichen Tradition rezipierten den philosophischen Freundschaftsbegriff von Beginn an und brachten ihn in die theologische Reflexion ein.⁸⁷ Bei Augustinus im Westen und Johannes Chrysostomus im Osten erfuhr die Ausfaltung der Freundschaft einen ersten Höhepunkt, verblieb aber selbst hier ein Randthema der Dogmatik, Spiritualität und Pastoral.

Im mönchischen Hochmittelalter wurde die Freundschaftsthematik unter dem Einfluss der allgemein stärker ins Blickfeld rückenden Menschheit Jesu neu entdeckt und bereits in der zisterziensischen Mystik bei Bernhard von Clairvaux als spiritueller Leitgedanke implementiert. Thomas von Aquin bedachte im Kontext seiner Tugendlehre die Liebe des Menschen zu Gott als *amicitia* systematisch und machte sie so zu einem allgemeinen Topos der scholastischen Tradition.⁸⁸ Das 12. und 13. Jahrhundert ist auch die Zeit, mit deren Denkern sich Ivan Illich intensiv auseinandersetzte. Mehrmals nennt er die damaligen Theologen, insbesondere Hugo von St. Viktor, seine Freunde⁸⁹, durch deren Schriften er versucht, ihre Weltwahrnehmung zu erspüren und im Zuge dessen die Selbstverständlichkeiten der Moderne zu hinterfragen. Sein Freundschaftsverständnis betreffend spielte neben den bereits Genannten der Zisterzienserabt Aelred von Rievaulx,

⁸⁷ Irenäus von Lyon (?140-?200) war der erste, der den Begriff der *amicitia* in seiner Schrift *Adversus haereses* aufnahm und die durch Christus vermittelte Erlösung als eine Zurückführung des Menschen in die Freundschaft mit Gott deutete. Vgl.: *Adversus haereses* 3,18,7; 4,14,6; 4, 40,1;5,14,2.

⁸⁸ Vgl. Schockenhoff, Eberhard: „Die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott. Das Proprium der Caritas-Lehre des Thomas von Aquin“, in: *Communio* (Heft 3, Jahrgang 36) 2007, S. 232-246.

⁸⁹ Vgl. z.B. Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 106; Illich, Ivan: „Das Geschenk der *conspiratio*“, Ivan Illich an Johannes Beck zum Sechzigsten Geburtstag. Eine erweiterte Version des Vortrages in Villa Ichon am 14. März 1998 anlässlich der Verleihung des Kultur- und Friedenspreises, 1998, verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich98_Conspiratio.pdf [04.11.2016], S. 3. [Im Folgenden zitiert: Das Geschenk der *conspiratio*.]

der die Abhandlung *De spiritali amicitia* schrieb, eine gewichtige Rolle. In dieser Schrift, in welcher der Mönch das reiche antike Erbe speziell von Cicero her aufgreift und mit der Lehre der Kirchenväter – hier vor allem Hieronymus, Ambrosius und Augustinus – verknüpft, betont er im Ernstnehmen der Inkarnation Gottes die Dignität der menschlichen Freundschaften, die er als eine Stufenleiter hin zur Gemeinschaft mit Gott deutet:

Die heilige Liebe, die den Freund umarmt, führt hinauf zu jener seligen Liebe, die uns Christus in die Arme schließen läßt. [...] Im Himmel wird die Freundschaft, die wir hier auf Erde nur wenigen schenken können, auf alle übertragen und von allen wiederum Gott zurückgeschenkt, denn Gott ist alles in allem.⁹⁰

Von dieser starken Verschränkung der Gottes- und Nächstenliebe her, die durch die Fleischwerdung des Gotteswortes begründet wird, muss auch Illichs Denken betrachtet werden.

In der Neuzeit wurde die persönliche Freundschaft mit Christus in dessen bleibender Menschheit v.a. von Teresa von Ávila beleuchtet⁹¹; und bereits mit Luther hielt das Thema Einzug in die protestantische Theologie und Frömmigkeitslehre. Ab dem 18. Jahrhundert tritt das Freundschaftsmotiv in der Theologie in den Hintergrund, erfreut sich jedoch dafür im philosophischen Bereich, insbesondere in der dann aufkommenden Romantik, reicher Beliebtheit. Friedrich Schlegel, Kant, Hegel, Schelling, Hölderlin, Kierkegaard und Nietzsche sind nur ein paar wenige Namen derjenigen, die sich mit der Freundschaft auseinandersetzten.

Im 20. und 21. Jahrhundert entbrannte in der Theologie ein neuerliches Interesse am Topos der Freundschaft, sowohl in den Bereichen der Spiritualität und Pastoral als auch in systematischer Ausfaltung als Grundbegriff einer Christologie⁹² und Ekklesiologie⁹³.

⁹⁰ „Ita sancto illo amore quo amplectitur amicum, ad illum conscendens, quo amplectitur Christum [...] com haec amicitia ad quam hic paucos admittimus, transfundetur in omnes, et ab omnibus refundetur in Deum, com Deus fuerit omnia in omnibus.“ Aelred von Rieval: *Über die geistliche Freundschaft. Lateinisch-deutsch*, ins Deutsche übertragen von Rhaban Haacke. Trier: Spee-Verlag 1978, III 134.

⁹¹ Besonders häufig findet sich der Freundschaftstopos in *Das Buch meines Lebens, Der Weg der Vollkommenheit* und in *Gedanken zum Hohenlied* (alle in *Gesammelte Werke*. Hrsg., übers. u. eingeleitet v. Ulrich Dobhan und Elisabeth Peters. Freiburg – Basel – Wien: Herder 2001, 2003, 2004).

⁹² Hünermann, Peter: *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*. Münster: Aschendorff 1997, speziell das Kapitel „Jesus Christus – unser Freund und Herr“, S. 342-402.

⁹³ Vgl. Klauck, Hans-Josef: *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*. Herder: Freiburg im Breisgau 1992.

Illich ist tief in der antiken griechischen und der christlichen Tradition verwurzelt. Obwohl er mit den zu seiner Zeit aktuellen wissenschaftlichen Erkenntnissen, besonders im sozialwissenschaftlichen Bereich, bestens vertraut war, bezieht er sich in seinen Schriften kaum je ausdrücklich auf zeitgenössische TheologInnen und PhilosophInnen, sondern macht seine breite ZuhörerInnen- und LeserInnenschaft vielmehr mit längst verstorbenen Denkern bekannt. Den technologischen und sozialen Entwicklungen seiner Gegenwart steht er oftmals mit ungläubigem Schrecken gegenüber.⁹⁴ Er findet die durch Christus eröffnete Freundschaft, die er in den mittelalterlichen Klöstern oder in den Gemeinschaften der sich auf Charles de Foucauld berufenden Schwestern und Brüdern auf ganz besondere Weise verwirklicht sieht, in der Moderne vielfach korrumpiert und fragt nach den geschichtlichen Ursprüngen dieser Persionen⁹⁵. So liest er die Texte der mittelalterlichen Mönche als historische Zeugnisse, die eine gewisse verlorengegangene Weltwahrnehmung widerspiegeln, und lädt seine Studierenden dazu ein, sich mithilfe von Hugo von St. Viktor der eigenen Selbstverständlichkeiten zu entfremden. Von daher kann man nicht behaupten, Illich hätte zum theologischen Bedenken der Freundschaft inhaltlich Neues beigetragen. Das Besondere an seiner Arbeit liegt eher darin, dass die *philia* bei ihm nicht einfach ein Thema neben anderen bildet, sondern zum Grundbegriff seiner inkarnatorischen *aisthesis* wird. Die Freundschaft stellt für ihn sowohl den Ort des Fortwirkens der Inkarnation als auch den der Wegbereitung des Reiches Gottes dar.⁹⁶ Erst aus der Offenbarung dieser neuen Beziehungsform resultiert für Illich das, was im Neuen Testament unter dem Begriff Sünde zu verstehen ist sowie grundlegende Weisungen für eine christliche Tugendethik. Das neue Freundschaftsverständnis resultiert nicht einfach aus einer vorgefassten Anthropologie, sondern umgekehrt: Aus dieser neu eröffneten Beziehung lässt sich erst erkennen, was Menschsein nach Christus wahrlich bedeuten kann. Somit bietet sie ein Kriterium für die Beurteilung von Institution in ihrer das Humanum (also auch diese freie Form der Beziehung) fördernden oder es eher deformierenden Wirkweise.

⁹⁴ „Trifft es nicht zu, dass unsere Welt sich in einer Unordnung befindet wie keine geschichtliche Epoche davor? Je länger ich mich bemühe, die Jetztzeit als eine historische Entität zu untersuchen, umso verwirrender, unglaublicher und unfassbarer erscheint sie mir. Sie zwingt mich, einen Satz von Axiomen zu akzeptieren, für die ich in früheren Gesellschaften keine Entsprechung finde, und stellt eine verwirrende Art des Schreckens, der Grausamkeit und des Verfalls zur Schau – ohne Präzedenz in früheren geschichtlichen Epochen.“ (*In den Flüssen*, S. 85.)

⁹⁵ Statt der wohl ursprünglichen Form des Diktums *corruptio optimi pessima* verwendete Illich bisweilen auch die Form *perversio optimi pessima* (Vgl. *In den Flüssen*, S. 80). Vgl. außerdem ebd., S. 51, 251.

⁹⁶ Die Freundschaft nimmt in Illichs Denken den Rang eines Grundbegriffes ein, der nicht mehr in einer eindeutigen Definition zu fassen ist. Vielmehr eröffnet sich unter diesem Begriff, sofern sie als Freiheitsgeschehen gedacht wird, eine Pluralität an Formen freundschaftlicher Beziehungen.

In seiner a-theologischen, aufrüttelnden und überraschenden Sprache wendet sich Illich dabei gerade nicht an ein homogenes, christlich sozialisiertes Publikum, sondern vermag – sofern er in der offenbaren Wahrheit in der Tat eine allgemeine erblickt – in den heutigen pluralistischen Gesellschaften, ohne einen Gestus der Missionierung, ebenso Menschen zu erreichen, die an religiös gefärbtes Vokabular sonst nur schwer anknüpfen könnten oder wollten.

In einem ersten inhaltlichen Hauptteil soll nun die *philia*, wie sie sich vor allem in dem testamentarischen Interview-Buch *In den Flüssen nördlich der Zukunft* darstellt, mit ihren anthropo-theologischen Voraussetzungen und Implikationen systematisch in den Blick genommen werden.

3. Freundschaft als Topos christlicher Weltbegegnung

3.1. „Und das Wort ist Fleisch geworden ...“ - die Inkarnation des Gotteswortes als Dreh- und Angelpunkt der christlichen *philia*

Die Inkarnation stellt das Herz von Illichs Leben und Theologie dar. Er bemüht keine großen Spekulationen, um den möglichen Vorgang oder das Warum derselben philosophisch plausibel zu machen; vielmehr kümmert er sich um die daraus resultierende Wahrnehmung und Empfindung von Welt, Selbst und dem Anderen – schlicht gesagt: es liegt ihm an der Ästhetik, welche die Inkarnation impliziert bzw. in der Tat historisch aus ihr resultierte. Auch sein Denken der christlichen *philia* gewinnt von diesem Ereignis her seine besondere Charakterisierung.

Illich verortet einen der Inkarnation ähnlichen Vorgang bereits bei den Propheten Israels, „die fest davon überzeugt waren, das Wort Gottes werde in ihrem Mund zu Fleisch und im Zuge dieser Fleischwerdung von Gottes Wort könne das Volk Israel entstehen“⁹⁷. An anderer Stelle im selben Buch formuliert er jedoch differenzierter und kontrastiert die Inkarnation des Wortes im Mund der Propheten mit jener im Schoß Mariens: „Kern des Neuen Testaments ist die Botschaft, [...] dass dieser Gott nicht nur im Mund seiner Propheten zu Worten wurde, sondern auch im Schoß eines jungen Mädchens zu Fleisch“⁹⁸. Die differenten Formulierungen mögen in der Interviewform des Buches *In den Flüssen nördlich der Zukunft* ihren Grund haben, von Illich selbst wird hierzu jedenfalls keine Verhältnisbestimmung vorgenommen – deutlich wird jedoch eine gewisse Kontinuität, die er nicht nur bezüglich der Heilsgeschichte konstatiert, sondern diese außerdem in Verbindung mit Gottes Inkarnieren bringt. In seiner Dissertation bettet Ewell Illichs Leben und Denken aufgrund dieser inkarnatorischen Dynamik in eine theodramatische Geschichtskonzeption ein, in welcher die Inkarnation im Fleische im Spiel von Schöpfung und Erlösung den heilsgeschichtlichen Höhe- und Wendepunkt darstellt, wobei die beiden Pole zwar unterschieden, aber durch das inkarnatorische Prinzip nicht mehr als in dualistischer Separation einander gegenüberstehende gedacht werden.⁹⁹

Illich selbst bietet, wie gesagt, kein solch systematisches Gesamtkonzept, doch

⁹⁷ *In den Flüssen*, S. 84.

⁹⁸ *In den Flüssen*, S. 132.

⁹⁹ Ewell: *Prolonging the incarnation*, S. 97-101, 110-116.

benennt er die jeweiligen Folgen des inkarnatorischen Geschehens: Um die Propheten herum, die dem göttlichen Wort Stimme und körperlichen Ausdruck¹⁰⁰ verliehen, formierte sich das Bundesvolk. Ihre Botschaft bezog sich einerseits auf das Gesetz und somit auf die Grundlage einer nach Gerechtigkeit strebenden Sozietät, einem vorgegebenen „Wir“, in dessen kulturellen Horizont sich das verwurzelte „Ich“ konstituiert; andererseits auf die Deutung der Geschichte, die im Vergangenen und Gegenwärtigen bereits die Ankündigung eines Kommenden vernehmen ließ.¹⁰¹ Das Hören auf ihren oftmals kritischen und doch auch immer wieder verheißend hoffnungsvollen Ruf, bereitete also das ethnisch-ethische und geistige Milieu, in dem der Logos schließlich im Schoß Mariens – und dies betont Illich ausdrücklich – Fleisch, *sarx*, werden konnte:

Das Wort Gottes war die Beziehung Gottes zu sich selbst, wie Theologen später sagten. Aber was auch immer mit dieser Botschaft gemeint ist, *sarx* bedeutet ganz offensichtlich Fleisch. [...] Er [der Körper] ist das Fundament [der Kirche/des Christentums]. Doch nicht von *soma*, vom Körper in seiner Ganzheit, ist die Rede, sondern von seiner Fleischlichkeit. Das einmalige und unerhört Neue des Evangeliums besteht darin, dass das Wort Gottes im Schoß eines jungen Mädchens Fleisch wird, in einer ganz jungen Frau.¹⁰²

Mit der Fleischwerdung des göttlichen Wortes im Schoß Mariens verändert sich die Bedeutung der Materialität des Daseins grundlegend, sie eröffnet einen völlig neuen Blick auf die Dignität der Leiblichkeit und Sinnlichkeit¹⁰³. In den Evangelien wird die besondere Qualität der Leiblichkeit Jesu immer wieder ins Licht gerückt; häufig spielen Berührungen seines Körpers eine wichtige Rolle, so z.B. bei der Schilderung einiger Heilungen im Neuen Testament.¹⁰⁴ Deutlich spricht von diesem heilenden Aspekt des Leibes Jesu die Stelle Lk 6,19, als beim Aufstieg Jesu auf den Berg der Seligpreisungen „die ganze Volksmenge ihn zu berühren [suchte], weil Kraft von ihm ausging und alle

¹⁰⁰ Man denke an die eindrucksvollen und körperlichen Einsatz fordernden Zeichenhandlungen eines Jeremia oder Ezechiels, siehe z. B. Jer 27; Ez 4.

¹⁰¹ Vgl. *In den Flüssen*, S. 72.

¹⁰² *In den Flüssen*, S. 230.

¹⁰³ Siehe *In den Flüssen*, S. 132: „[...] meine These [...], dass nämlich durch das Neue Testament einige ganz neuartige Möglichkeiten des sinnlichen Empfindungsvermögens – also nicht nur des Begriffsvermögens, sondern auch der sinnlichen Empfindung – in die Welt kamen.“

¹⁰⁴ Vgl. Die Heilung der gekrümmten Frau (Lk 13,10-17), Die Heilung eines Aussätzigen (Lk 5,12-16) u.v.m.

heilte¹⁰⁵. Anders als z.B. in der platonistischen Philosophie werden Körper und Seele im frühen Christentum nicht als separate Entitäten verstanden. Der Mensch wird als beseelter Leib oder verleblichte Seele und diesbezüglich als Ganzheit wahrgenommen. Die Idee eines göttlichen Fleisches, das nicht nur in der Berührung heilend wirkte, sondern gar durch seine Kreuzigung Erlösung brachte, das von den Toten auferstand und in der gemeinsamen Feier wieder verinnerlicht werden kann, was diesen Einzelnen wiederum in diesen Heiligen Leib eingliedert (Eph 5,30), wurde systematisch erst bei den Apologeten – v.a. im Kampf gegen doketistische Strömungen der Gnosis – herausgearbeitet.¹⁰⁶ Tertullian (gest. 202) fasste die Heilsbedeutsamkeit des Fleisches Christi, und damit die Heilshoffnung für das menschliche Fleisch, in dem berühmt gewordenen Ausdruck „*caro salutis cardo*“ - „Das Fleisch ist der Angelpunkt des Heils“¹⁰⁷. Diesem begrifflichen Erfassen ging jedoch bereits eine Umstülpung der traditionellen Wahrnehmung und Empfindung in den christlichen Gemeinden voraus, wie die Evangelien und die Paulusbriefe deutlich zeigen. Diese Aufwertung des fleischlichen In-der-Welt- und In-Beziehung-Stehens betraf jedoch nicht nur die positiven Aspekte der Berührbarkeit und Affektivität; gerade auch die Kehrseite, die lebendige Materialität in ihrer Endlichkeit und Verletzbarkeit, wurde in den metaphysischen Bedeutungshorizont integriert. Der breite Raum, den die Passionserzählungen in den vier kanonischen Evangelien einnehmen, zeichnet den Menschen als solchen¹⁰⁸ von Hinfälligkeit durchdrungen. Diese wurde aber nicht als Kennzeichen einer grundsätzlich negativ betrachteten Materialität gewertet, sondern zu einem würdigen Teil der *conditio humana* erhoben.

Hier kommt für Illich die Katechontik zum Tragen. Im Kolosserbrief findet sich die herausragende Aussage: „Jetzt freue ich mich in den Leiden für euch, und ich fülle auf das Fehlende an den Bedrängnissen des Christos in meinem Fleisch für seinen Leib, der ist die Kirche“ (Kol 1,24). Der Verfasser des Kolosserbriefes spiegelt eine völlig neue Möglichkeit, sein Leiden auf sich zu nehmen, und diesem, in gewisser Hinsicht, *unendlichen* Sinn zu geben. Im gewillten Ertragen der Welt und ihrer Bewohner verortet Illich gar die Hoffnung, der Katechontik ein Ende zu bereiten: „[D]en Verdruss, den mir

¹⁰⁵ Alle Zitate nach dem Münchener NT.

¹⁰⁶ Vgl. Stroumsa, Gedaliahu: „Caro salutis cardo“: Shaping the Person in Early Christian Thought“, in: *History of Religions: The Body* (30/1) 1990, S. 25-50, hier: S. 35, verfügbar unter: <http://www.jstor.org/stable/1062791> [26.10.2016]. [Im Folgenden zitiert: Stroumsa: Caro salutis cardo.]

¹⁰⁷ Tertullian: *De resurrectione mortuorum* 8.2. (in: *Tertulliani Opera* (= CSEL 47). Hrsg. v. Emil Kroymann. Wien – Leipzig 1906).

¹⁰⁸ Auf diese paradigmatische Dimension von Jesu Leben und Sterben verweist bereits der Ausspruch „Ecce homo!“ in Joh 19,5, den die deutschen Übersetzungen zwar traditionell Pilatus zuschreiben, bei dem im griechischen Text der Sprecher (vielleicht Jesus selbst?) jedoch uneindeutig bleibt.

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.“¹⁰⁹ Die Perspektive der Leidensgemeinschaft mit Christus bietet hier nicht nur Trost in Extremsituationen wie schwerer Krankheit oder Verfolgung, sondern gewinnt die Bedeutung eines Sinnhorizontes für die alltäglichen Widerfahrnisse. Und Illich wendet diese Perspektive an dieser Stelle ins Zwischenmenschliche, in die Haltung der *Nachsicht* gegenüber der Sündhaftigkeit des Anderen. Für Illich resultiert somit letztlich aus der Inkarnation eine umfassende, freie Bejahung der Schöpfung und der menschlichen Existenz, woraus sich seine Kunst des Lebens, Leidens und Sterbens speist.¹¹⁰

Wie weiter oben schon angemerkt, gewann durch das Inkarnationsgeschehen außerdem das sensitive Empfinden an völlig neuer Intensität. Äußerst sinnlich imaginiert Illich deshalb auch die Szene des leibhaftigen Beisammenseins Jesu mit seinen Jüngern beim Letzten Abendmahl:

Das Körperliche, an das sich der Evangelist Johannes mit Tränen in den Augen erinnerte, das er berührte, als er seine Wange an Jesu Schulter legte, als Jesus das Letzte Abendmahl feierte, ist das Fleisch des Gottes-Menschen. Dadurch erhält das Fleisch des Menschen eine neue Würde. Die Menschen sind einer neuen Achtung würdig, nicht als Gemeinschaftswesen, sondern als einzigartig leibhaftige Personen.¹¹¹

Der in Israel vormals hervorgehobene Gehörsinn wird nun also eingebettet in eine umfassende Aufwertung der intensiven sensualen Wahrnehmung; so hebt Illich hier besonders die taktile Sensitivität hervor, an anderen Stellen erwähnt er wiederum die olfaktorische Dimension¹¹² und vor allem wichtig wurde für ihn das Sehen bzw. besser gesagt: das aktive Blicken.¹¹³

¹⁰⁹ *In den Flüssen*, S. 201.

¹¹⁰ Illich, Ivan: „Health as one's own responsibility – no, thank you!“ Basierend auf einer Rede vom 14. September 1990 in Hannover, Deutschland. Übers. v. Jutta Mason, herausgegeben von Lee Hoinacki, verfügbar unter: http://davidtinapple.com/illich/1990_health_responsibility.PDF [05.08.2016]. [Im Folgenden zitiert: Health as one's own responsibility.]

¹¹¹ *In den Flüssen*, S. 132f.

¹¹² Vgl. *In den Flüssen*, S. 71; vgl. Das Geschenk der *conspiratio*, S. 6.

¹¹³ In seinen historischen Arbeiten in Zusammenarbeit mit Barbara Duden zeigt Illich, wie sich das Verständnis des Blickens verändert hat. Früher galt der Blick als Extremität der Seele, als *psychopodia*, die das betrachtete Objekt berührte, fasste und als Bild ins Auge zurückbrachte. Der Blick wurde damit als etwas Körperliches erfahren; er konnte den Angeblickten zärtlich lieblosen, hatte aber durchaus auch eine

Die Fleischwerdung des Logos bezeugt sich für Illich des Weiteren in einem neuen Gewahrwerden der leibhaftigen Dimension der Sprache. Ebenso wenig wie der Mensch im biblischen Verständnis in Körper und Seele aufgespalten werden kann, ist der Inhalt eines Wortes von seiner äußeren Form, seinem Klang, der ihm eigenen „sinnliche Resonanz“¹¹⁴ zu trennen.

In dem oben angeführten Zitat klingt also *einerseits* bereits an, dass Illich das Menschliche von der Inkarnation her nicht in erster Linie als körperenthobene, ewige Intellektualität bestimmt sieht, sondern als fleischlich-saftig¹¹⁵-sinnlichen, verletzbaren Leib, der in seinem Empfinden, Denken und Handeln kulturell, narrativ und rituell durchformt ist. Die Inkarnation eröffnet so eine unendliche Liebe zum Allerkonkretesten – der menschlichen Person, die sich nur als saftiger, lebendiger Leib gibt – und den vielfältigen Bedingungen, in denen der Mensch seine Konkretheit gewinnt. Diese Wahrnehmung bezeugt gerade nicht, dass das Individuum restlos durch seine Wurzeln und Prägungen bestimmt werden könnte, nichtsdestotrotz aber einen tiefen Respekt für dessen eigene Verwurzelung und Geschichte. Und obwohl Illich die durch das Evangelium eröffnete Freundschaft gerade in der Möglichkeit der Überschreitung der jeweils prägenden Begrenzungen charakterisiert sieht, so wird auch darin die Unterschiedenheit der einander Begegnenden und deren differente kulturelle Formung nicht negiert.¹¹⁶ *Andererseits* betont Illich hier aber auch das durch die Inkarnation aufbrechende Verständnis der Person in ihrer Singularität, worauf unter Punkt 3.3.1. näherhin einzugehen sein wird.

Die Inkarnation wirft aber auch noch einmal ein neues Licht auf das Verständnis

negativ mächtige Dimension – siehe z. B. Den Glauben an den „bösen Blick“. Damit wurde der Blick als aktive Tätigkeit verstanden, die man schulen konnte. Illich weist darauf hin, dass in geistigen Übungsbüchern deshalb ein großer Teil der *custodia oculorum*, der „Augenzucht“, gewidmet war, die junge Menschen darin unterweisen sollte, seinen Blick bewusst dem zuzuwenden, was als Vorbild verinnerlicht werden sollte. Vgl. hierzu das Kapitel „Das Evangelium und der Blick“ in *In den Flüssen*, S. 130-146. Weiters Illichs historischen Untersuchungen in Zusammenarbeit mit Barbara Duden: „The Scopic Past and the Ethics of the Gaze. A plea for the historical study of ocular perception“, in: *In the Mirror of the Past II*. Unveröffentlichte Textsammlung 2002, einzusehen im Archiv FRAGMENTE, Wiesbaden. Auf Französisch erschienen: „Passé scopique et éthique du regard“, in: *La perte des sens*. Paris: Fayard 2004. [Im Folgenden zitiert: *The Scopic Past and the Ethics of the Gaze*.]

¹¹⁴ Vgl. Zitat von Illich bei Dauber, Heinrich: „Ivan Illich als Lehrer und Freund: präsent in leibhaftiger Resonanz“, in: *Weltgewissen* (23) 2013, verfügbar unter: http://www.heinrichdauber.de/uploads/media/Ivan_Illich_als_Lehrer_und_Freund_-_praesent_in_leibhaftiger_Resonanz.pdf [26.10.2016], S. 3.

¹¹⁵ Vgl. *In den Flüssen*, S. 232.

¹¹⁶ „Wenn er [der Missionar] andererseits Paulus' Weisung, den Juden Jude und den Griechen Grieche zu sein, mißverstehst und dir mit der Auffassung begegnet „Wir alle sind Amerikaner!“, so leugnet er dein und sein Recht auf ein Erbe: Mensch zu sein mit Wurzeln, die weit in die Geschichte zurückreichen.“ (Illich, Ivan: „Nicht Ausländer und doch Fremde“, in: *Klarstellungen*, a.a.O., S. 98-108, hier: S. 99.)

der Inter-Subjektivität. Denn diese neue Art der Wahrnehmung des Menschen und der möglichen Gottesbegegnung blieb nicht auf die Person Jesu beschränkt. Indem er sich selbst speziell mit den Geringsten identifizierte (vgl. Mt 25,35-45), verwies er seine Jünger mit ihrer Liebe zu ihm an den Anderen, den zufällig Begegnenden. Ein solches leibhaftiges In-Beziehung-Treten stellt für Illich eine Weise dar, das Reich Gottes wirklich werden und die Inkarnation sich fortsetzen zu lassen.¹¹⁷ Denn sofern sich in Christi Fleisch die schlechthinnige Proexistenz in einer Offenheit, Anrufbarkeit und Berührbarkeit für die ihn angehenden und umgebenden Menschen vollzog, so sind auch die ihm Nachfolgenden dazu aufgerufen, dem Anderen in seiner Leiblichkeit *als* Christus, als Anspruch des Unendlichen, zu begegnen bzw. das eigene Fleisch in einer Berührbarkeit für den Anderen sensibel zu halten:

Die Inkarnation lädt mich ein, das Antlitz Gottes im Gesicht eines Jeden zu suchen, dem ich begegne. Und die Inkarnation macht mich glauben, dass in unserer leibhaftigen Begegnung – auch wenn du und ich bald Asche sein werden – etwas geschieht, das außerhalb der Welt liegt, in der wir uns jetzt befinden. Unserer Körperlichkeit kommt eine meta-physische Qualität zu, die mehr ist als nur eine Laune des Augenblicks.

Ich wollte einer Zuhörerschaft der Jetztzeit zwei Dinge sagen: erstens die geheimnisvolle neue Herrlichkeit, Fülle, phänomenologische Dichte, die der Körper unter dem Einfluss des Christentums annimmt, unter dem Einfluss des Evangeliums, unter dem Einfluss des Glaubens, dass ich dem, der an die Tür klopft und um Gastfreundschaft bittet, *als* Christus begegne, nicht als *ob er* Christus wäre, sondern *als* Christus [...].¹¹⁸

Die neuartige Beziehung, die sich durch die Fleischwerdung des Logos eröffnet, illustriert Illich immer wieder am Beispiel der Samariter-Erzählung, welche nun in den Blick genommen werden soll.

¹¹⁷ Vgl. *In den Flüssen*, S. 232 und Ewells Analyse in *Prologing the incarnation*, S. 114-116.

¹¹⁸ *In den Flüssen*, S. 136f.

3.2. „Ein Jude fiel unter die Räuber ...“ – das Samaritergleichnis als Paradigma der Inversion der antiken *philia*

Für Illich eröffnet die Fleischwerdung des Logos im Juden Jesu „ein überraschendes und gänzlich neues Erblühen von Liebe und Erkenntnis“¹¹⁹. Christus ist insofern weder in die Welt gekommen, um einen neuen Kult einzurichten, noch um ein neues Gesetz aufzustellen, sondern um in seinem Reden und Handeln, in seiner gesamten leibhaftigen Präsenz und Zuwendung, die menschlichste aller Beziehungen zu verkünden und diese seinen Nächsten in seinem eigenen Tun spür- und erlebbar zu machen.

Diese neue Form des Liebhabens nennt Illich „Freundschaft“ oder bezeichnet sie mit dem griechischen Wort *philia*. Zu ihrer näheren Erläuterung und Verortung in den Evangelien zieht er nicht primär die „typischen“ Texte der Freundschaftstheologie aus den Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium heran, wo Jesus in eindringlicher Weise von der ihn, den Vater und die Jünger verbindenden Liebe spricht und die Jünger explizit seine Freunde nennt (vgl. Joh 15,15). Obwohl jene starken Stellen gewiss in Illichs Arbeiten implizit präsent sind, zieht er es vor, die Eigenart der christlichen *philia* immer wieder am Gleichnis des barmherzigen Samariters in Lk 10,30-35 zu illustrieren. Der Grund dafür könnte in seinem Wunsch liegen, nicht als Theologe aufzutreten und seine bunt gemischte ZuhörerInnen- und LeserInnenschaft nicht schon vorab durch allzu religiös anmutende Texte abzuschrecken.¹²⁰ Um bei säkularem Publikum Gehör zu finden, scheint sich deshalb die Samariter-Erzählung, die durch namensgleiche Vereinigungen wie z.B. dem Samariterbund auch im säkularen Weltempfinden positiv konnotiert ist, schon oberflächlich besser zu eignen. Gleichermäßen dürfte für Illich aber die Parabel vom Samariter bereits wesentliche Aspekte der durch Christus offenbarten Beziehung vereinen¹²¹ – ganz besonders jedoch die alle Grenzen überschreitende Wahlfreiheit.

Illich bemerkte im Studieren der Predigten, die im Laufe der Jahrhunderte zu dieser Bibelstelle gehalten worden waren, dass das Samaritergleichnis gedeutet wurde, als wolle Jesus den Gesetzeslehrern eine Norm vortragen, wie sie sich ihrem Nächsten

¹¹⁹ *In den Flüssen*, S. 71.

¹²⁰ Vgl. zu dieser Deutung vgl. auch Hoinacki: *Why Philia?*, S. 4., 12

¹²¹ Gronemeyer, Marianne: *Freiheit und Gehorsam*. Vortrag gehalten anlässlich des 2. Symposiums zum Tod von Ivan Illich 2003 in Bremen, S. 2, verfügbar unter: <http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Gronemeyer03fr.pdf> [16.10.2016]. [Im Folgenden zitiert: Gronemeyer: *Freiheit und Gehorsam*.]

gegenüber zu verhalten hätten. Diese Auslegung übersähe jedoch genau den springenden Punkt der Erzählung; und zwar die Provokation, die das Handeln des Samariters in der damaligen Zeit bedeutet hätte. In Illichs Augen, wollte Jesus mit dieser Parabel gerade keine neue oder andere Verhaltensnorm etablieren. Die Frage, die ihm die Gesetzeslehrer gestellt hatten, bezog sich nicht darauf, wie man sich dem Nächsten gegenüber verhalten solle, sondern *wem* gegenüber ein Sollen zu leisten sei. Anstatt den Fragenden genaue Kriterien zu nennen, anhand derer die zur Pflicht werdenden Nächsten sicher zu identifizieren wären, erzählt Jesus von einem Juden, der unter die Räuber fällt, und von einem vorbeikommenden Samariter, der sich (im Gegensatz zum vorher passierenden Priester und Leviten) seiner erbarmt. Das ignorante Vorbeigehen des Priesters und des Leviten rufen vielleicht bei heutigen Lesern Empörung hervor, entsprachen aber dem *ethos* der damaligen jüdischen Gemeinschaft. Das Gesetz der Tora schrieb klar nieder, welcher Dienst einem bestimmten anderen zu erweisen war. Demgemäß lag die Verantwortung der beiden Passanten legitimerweise andernorts: im Gewährleisten des kultischen Opfers im Tempel Jerusalems.¹²² Für die im Tempel Beschäftigten stand die kultische Reinheit an oberster Stelle. Falls der Jude bereits tot gewesen und sie mit ihm in Berührung gekommen wären, hätten sie den Tempelkult während der nächsten Tage nicht übernehmen können. Für Jesu Zuhörer dürfte der erste Teil der Parabel also vollkommen einleuchtend gewesen sein. Auf unerhörte Weise durchbricht nun aber der Samariter¹²³ – zu Zeiten Jesu für die jüdische Gemeinschaft ein Sinnbild des sündigen Außenseiters – das gängige *ethos*, indem er sich des gefallenen Juden annimmt. Das Verhalten des Samariters hätte also in keiner Form erwartet oder gar verlangt werden können. Er folgt dabei weder einer allgemein verbindlichen Norm, noch einem Ethos, welches dem gängigen Verhalten eines konkreten *ethnos* entsprochen hätte. Ganz im Gegenteil: Mit dieser Tat tritt der Samariter aus dem ihn bergenden „Wir“, welches sich genealogisch durch Familienbände und lokales Ethos konstituiert, heraus, und begeht einen gefährlichen „Verrat“¹²⁴; oder, wie Illich es auszudrücken liebte, eine „drastische Umstülpung“¹²⁵ dessen, was *philia* bei den Griechen und Nächstenliebe im Alten Testament bedeutet hatte. Wie in 2.3. bereits angemerkt, wird die Freundschaft in der

¹²² Vgl. Eckey, Wilfried: *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband 1: Lk 1,1-10,42*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2004, S. 489.

¹²³ Die Differenzierung, wie sie die Exegese aufgrund archäologischer Forschung zwischen Samariern und Samaritanern macht, wird in dieser Arbeit nicht beachtet, sondern lediglich auf die Wortwahl Illichs und des NT, wo einheitlich das Wort *samaritai* verwendet wird, zurückgegriffen. Näheres dazu: Böhm, Martina: *Samariern und die Samaritai bei Lukas (WUNT II/111)*. Tübingen 1999.

¹²⁴ *In den Flüssen*, S. 75.

¹²⁵ *In den Flüssen*, S. 173.

Nikomachischen Ethik als Krönung des Politischen hochgeschätzt und in ihrer Notwendigkeit für ein glückliches Leben gewürdigt, doch waren ihrem Entstehen prinzipielle Grenzen gesetzt. Wahrhaft freundschaftliche Beziehungen waren bei Aristoteles nur unter Gleichen möglich. Dies setzte ein gemeinsam praktiziertes Ethos und damit die Zugehörigkeit zur *polis*, zum griechischen Volk, voraus. Damit waren Angehörige der „barbarischen“ Kulturen von vornherein aus diesem Kreis ausgeschlossen. Der Samariter hingegen bricht aus dem vorgegebenen Rahmen des genealogischen Wir, welches durch die Zugehörigkeit zur *polis* oder das Geborensein von einer jüdischen Frau bestimmt ist, aus; er überschreitet die damals trennende Grenze zwischen den beiden verfeindeten Stämmen und stiftet damit ein neues Wir, das nun allein auf frei gewählter Zuwendung beruht. Diese freie Erwählung gründet sich also nicht mehr auf die Zugehörigkeit zum selben Stamm, Volk, Land, zur selben sozialen Klasse, Kultur, Sprache oder Religion, nicht auf ein ähnliches Maß an Tugendhaftigkeit, aber auch nicht auf eine allgemeine Norm, die besagte, ebenjenen oder ebenjene zu wählen. „Mein Nächster ist der, den ich wähle, nicht der, den ich wählen muss.“¹²⁶ Erst in und aus dieser zugrundeliegenden, indeterminierten Beziehung heraus, entwickelt sich sodann eine jeweils diesem Beziehungsgeflecht eigene Form des Umgangs. Sebastian Trapp verdeutlicht dieses Geschehen mithilfe Illichs eigener Worte:

„[...] wenn es eine Ethik gibt, die sich um den Kreis meiner Freunde entwickelt hat, dann ist sie das Resultat unserer Praxis, unserer Suche nach Freundschaft. Wir stehen hier also vor einer radikalen Inversion dessen, was *philia* für Plato bedeuten konnte und was sie für mich bedeuten kann. Für mich ist sie die Quelle eines möglichen Entstehens eines Kontextes aus gemeinsamer Geisteshaltung und gegenseitiger Verpflichtung.“ [ohne Quellenangabe, Anm. d. Verf.]

Anders gesagt bedeutet dies, dass sich aus Freundschaft eine Art *ethnos* bilden kann, dass also Freundschaft die Grundlage einer Gemeinschaft sein kann, ein wenig so, wie für Plato die Stadt Athen die Grundlage seines *ethnos* bilden konnte. Eine solche bodenlose Gemeinschaft, genauer gesagt: eine Gemeinschaft, die für ihr Bestehen keinen Bezug zu einem Ort benötigte, war auch die Gemeinschaft des Urchristentums.¹²⁷

¹²⁶ *In den Flüssen*, S. 75.

¹²⁷ Sebastian Trapp: *Der Ethnos der Freundschaft*, S. 3f.

Das Neue Testament bezeugt in der Tat ebenjene Praxis der ungeschuldet geschenkten, grenzüberschreitenden Beziehungen und das Entstehen heterogener Gemeinden. Jesus erwählt seine Jünger nicht, weil sie besonders gebildet wären oder ungemein tugendhaft. Er ruft sie in die Gemeinschaft mit ihm und begibt sich erst im Folgenden mit ihnen auf einen Weg des (Lieben-)Lernens. Der Samariterin am Jakobsbrunnen begegnet er in wohlthuender Offenheit (Joh 4,1-42), speist mit den Sündern, scheut nicht die Aussätzigen (Mk 1,40-44; Lk 17,11-19), heilt auch am Sabbat (Mk 3,1-6; Lk 6,6-11). Mit all dem riskiert „der Unruhestifter und Narr“¹²⁸ aus Nazareth die Kritik seiner Umgebung. Seine Jünger und Apostel – hier ist besonders Paulus zu nennen – folgen Jesu nach seinem Tod darin, indem sie sich zu allen Völkern gesandt wissen und mit ihnen die Tischgemeinschaft suchen,¹²⁹ was allerdings bereits damals zu Auseinandersetzungen führt.¹³⁰ Paulus verankert das Heil nicht mehr allein in der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, sondern in dem Juden wie Heiden offenstehenden Glauben an die rettende Kreuzigung und Auferstehung Christi.¹³¹ Sich dem subjektiven Prinzip der persönlichen Berufung durch Christus verschreibend, betrachtet Paulus alle sonstigen Identitäten als relativiert,¹³² und vermag es so, „den Judaiern wie ein Judaier, [...] den Gesetzlosen wie ein Gesetzloser, [...] den Schwachen ein Schwacher“ (1 Kor 9,20-22) zu werden. Seine Botschaft eröffnet auf diese Weise eine Gemeinschaft im Geiste, die genealogische Grenzen transzendiert und Freundschaft zwischen Ungleichen ermöglicht. Paulus fasst diese Hinzunahme der Heiden in den Bund Gottes mit Israel in das sprechende Bild der Einpfropfung der Heiden in den Ölbaum Israels (Röm 11,11-24).

Die durch Christus ermöglichte Transgression und die Einheit in Christus bedeuten nun aber keine Nivellierung der Unterschiede von Jude und Samariter – darauf wird später noch genauer einzugehen sein. Zunächst soll jedoch der Charakter der freien Erwählung näher beleuchtet werden.

¹²⁸ *In den Flüssen*, S. 173.

¹²⁹ Wie Andreas Schmidt in seinem ausführlichen Überblick über das Freundschaftsverständnis in der Antike und in der christlichen Tradition festhält, sind „Freundschaft und Tischgemeinschaft [...] Korrelatsbegriffe“. (Schmidt: *Jesus der Freund*, S. 39.)

¹³⁰ Man denke nur an die Auseinandersetzungen unter den Jüngern, speziell zwischen Petrus, Jakobus und Paulus, über das Mahl und somit die gelebte Freundschaft von Juden mit Unbeschnittenen, wie sie in Gal 2, Apg 11 berichtet werden, die dann zur Klärung der Frage der Gesetzgebundenheit der Heiden am Apostelkonzil führten (Apg 15).

¹³¹ Vgl. 1 Kor 7,19: „Die Beschneidung ist nichts, und die Vorhaut ist nichts, sondern (das) Halten (der) Gebote Gottes.“

¹³² Vgl. Gal 2,20: „[...] ich lebe, aber nicht mehr ich, (es) lebt aber in mir Christus [...]“; bzw. Gal 3,28: „Nicht ist Jaier und nicht Hellene, nicht ist Sklave und nicht Freier, nicht ist männlich und weiblich; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus.“

3.2.1. Gabe

Nicht nur die damals geltenden ethischen Vorstellungen wurden mit der Samaritererzählung durchkreuzt; die neu eröffnete Freiheit, „welches Geschenk [man] wem geben will“¹³³, kann in keine allgemein formulierbare Norm gepresst werden. Die Beziehung, die das Evangelium verkündet, gründet sich allein auf die freie Erwählung in sinnlicher Affektion (siehe 3.2.2.).

Dieser Freiheitsakt wird von Illich mithilfe der Figur der Gabe beschrieben – in ähnlicher Weise wie die Inkarnation des Wortes im Schoß Mariens kein kalkulierbares Geschehen darstellt sondern reine Geschenkhafteit. Er bringt die Gabe mit dem Begriff der Kontingenz in Verbindung, der, wie Hans Blumenberg meinte, christlicher Herkunft sei. „Mit Kontingenz ist die Verfassung einer Welt gemeint, die aus dem Nichts geschaffen wurde, zum Vergehen bestimmt ist und in ihrem Sein durch eine einzige Sache gehalten wird: durch göttlichen Willen.“¹³⁴ Diese Idee der Kontingenz, dass die Welt in jedem Moment ihrer Existenz vom göttlichen Willen abhängt (*creatio continua*), sei nach Illich erst im 11. Jahrhundert aufgekommen und Ende des 13. Jahrhunderts voll ausformuliert worden. Damit hätten die damaligen Theologen eine neue Form der Weltwahrnehmung begründet: Die Welt sowie jeder Augenblick (somit auch Zeit und Geschichte) können empfangen werden als Gnade, als Geschenk; nicht als notwendiges Schicksal bewirkt, sondern von einem fortwährend schöpferischen Gott frei gewollt und gegeben.

Nur im Horizont dieses alles Denken prägenden Axioms der Freiheit der ungeschuldeten Gabe kann die Tat des Samariters, der sich dem geschlagenen Juden zuwandte, weil er ihn erhören *wollte*, nicht weil er einer allgemeinen Norm folgte, wirklich verstanden werden.

Illich meint, dass dem modernen Bewusstsein diese Figur der Gabe jedoch kaum mehr denkmöglich sei:

Wenn ich also vom Samariter spreche, oder in Zusammenarbeit mit Ludolf Kuchenbuch über die Gabe im 9. oder 12. Jahrhundert, dann kann ich nicht umhin,

¹³³ *In den Flüssen*, S. 81. Original: „welches Geschenk ich wem geben will“; die 1. Person betont hier die persönliche Betroffenheit in der Ich-Du-Beziehung. Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wurde das Personalpronomen im Fließtext-Zitat trotzdem durch das unpersönliche „man“ ersetzt.

¹³⁴ *In den Flüssen*, S. 90f.

von etwas Verlorenem zu sprechen, auch wenn ich es als meine Aufgabe ansehe, es Ihnen als etwas Vergangenes darzustellen. Die Gratuität, die Umsonstigkeit der Gabe schliesst, wie wir gesehen haben, das Leihwesen aus, also die Möglichkeit einer Verpflichtung (Norm) der Rückgabe. Bitte, das soll man sich vorstellen. Um sich das vorstellen zu können, ist ein besonderer Grad des Respektes vor jenen Toten gefordert: Respekt vor der Wirklichkeit ihres Glaubens, der heute in keine Ethik, Moral oder Sozialwissenschaft passt.¹³⁵

Heutige Welt- und Selbstdeutung seien vor allem durch die Kategorien Notwendigkeit und Zufall strukturiert.¹³⁶ Die Gabe hingegen kann sich allein in einem Horizont von Freiheit (und Liebe) vollziehen.

Dabei geht es Illich nicht darum, zu einem launenhaften Libertinismus einzuladen, oder „natürliche“ Beziehungen und Verantwortungsstrukturen in ihrer Güte, Berechtigung und Notwendigkeit für den Menschen zugunsten einer frei gewählten Freundschaft für obsolet zu erklären, wie Wilhelm Guggenberger betont:

Schließlich ist Befreiung vom Ethnos nicht einfach als *Befreiung* von gruppenspezifischen Verpflichtungen zu verstehen, sondern als die *Freisetzung* dieser Verpflichtungen über die Grenzen ethnischer Solidarität hinaus. [...] Daher spricht Illich nicht einfach von der Freiheit zu tun oder zu lassen, was man will, sondern von der Freiheit zu *lieben*, wen und wo man will.

Ein solches Ethos kann – wenn überhaupt – meines Erachtens nur dort gelebt werden, wo eine tiefe Erfahrung geschenkter Existenz gegeben ist. Mit anderen Worten: Ein solches Ethos ist Ausdruck einer Existenzweise der Gabe, einer Existenzweise, die geprägt ist von Geben und Empfangen, von *do et des*; nicht von *do ut des*. [...] Die Gabe motiviert wohl zur Gegen- oder Weitergabe, sie verpflichtet aber nicht darauf; darin läge wohl schon wieder eine Tendenz zu unheilvoller Institutionalisierung.¹³⁷

¹³⁵ Unveröffentlichtes Protokoll von Barbara Duden zur 13. Vorlesung in Bremen 1998/1999 zum Soll-Satz, korrigiert durch Ivan Illich, einzusehen im Archiv FRAGMENTE, Wiesbaden, S. 5. [Im Folgenden zitiert: Duden: Unveröffentlichtes Protokoll zum Soll-Satz.]

¹³⁶ Man denke z.B. An das allumfassende Paradigma der Evolutionstheorie; das ausweglose Zulaufen auf den Exodus des Universums; die Steuertheit des Menschen durch seine Gene, mechanisch ablaufende neuro-chemische Prozesse im Gehirn, die Zwänge des Unterbewussten oder seine soziale Prägung; ein politisches und wirtschaftliches „Es gibt keine Alternative“.

¹³⁷ Guggenberger, Wilhelm: „Leben in der Spannung zwischen Ethnos und (christlichem) Ethos im Anschluss an Ivan Illich“, in: AutorInnen aus der Forschungsplattform WRG (Universität Innsbruck):

Auf das Problem der Institutionalisierung und Normierung wird im vierten und fünften Kapitel der Arbeit noch genauer eingegangen. Zunächst ist jedenfalls festzuhalten, dass es nicht um die Aufhebung genealogischer oder ethnischer Solidaritätsstrukturen geht – diese werden in ihrem Wert keineswegs negiert. Doch geht es Illich sehr wohl darum zu illustrieren, welche abgründige neue Art von Sünde sich als Kehrseite der frei geschenkten Beziehungen eröffnet. Er versucht, den originären Gedanken zu vermitteln, dass mit der Offenbarung Jesu dieser damals wie heute unerhörten Freiheit, eine neue Form des Bösen, entsteht, wie sie davor nicht existierte. Denn potentiell könnte nun jeder und jede von einem Christen oder einer Christin zum Freund oder zur Freundin erwählt werden (und umgekehrt). Wie jedoch die liebend-schöpfende Freiheit Gottes in der franziskanischen Theologie noch radikalisiert wurde und bei Wilhelm von Ockham beinahe in einen Voluntarismus abrutschte,¹³⁸ sodass Kontingenz schon fast mit Zufall identisch zu sein schien, droht in gleicher Weise die Gefahr, dass die freie Erwählung des Samariters in reine Willkürlichkeit und Verantwortungslosigkeit umschlägt. Diese neue Beziehung eröffnet also zugleich die Möglichkeit ihres Verrats. Auch wenn die Familie nach wie vor bei Jugendlichen einen hohen Stellenwert einnimmt,¹³⁹ kann in westlichen Gesellschaften heute nicht mehr allgemeinen, unhinterfragten „Verpflichtungen“ hinsichtlich genealogischer Beziehungsstrukturen gesprochen werden. Insofern kann die Freiheit im Kontext der genealogischen oder familiären Beziehungen nicht als freie Erwählung, vielleicht aber als freie Übernahme (bzw. Nicht-Übernahme) vorgegebener Verantwortungsstrukturen verstanden werden.

Einem weiteren Missverständnis gilt es Vorschub zu leisten: Heutigen HörerInnen springt viel stärker als die Ermöglichung freundschaftlicher Beziehungen außerhalb des eigenen Kulturkreises, die darin vermeintlich implizierte Nicht-Wahl einzelner Personen

Nachlese zu Ivan Illichs „In den Flüssen nördlich der Zukunft“ (= Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt 18). Innsbruck 2007, S. 10-15, hier: S. 15.

¹³⁸ Die Interpretation der Scotistischen und Ockhamistischen Ethik ist heute sehr umstritten. Während manche Autoren die franziskanische Theologie stärker mit der dominikanischen kontrastieren, betonen andere die gleichbleibende Bedeutung des Naturrechts und die Verankerung im widerspruchsfreien Willen Gottes. Ich kann diese Diskussion hier nicht näher ausführen und habe mich oben und im späteren eng an Illichs eigene Diktion gehalten. (Vgl. *In den Flüssen*, S. 92.) Zur Diskussion vgl. Schröcker, Hubert: *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*. Berlin: Akademie Verlag 2003, S. 100-107; Beckmann, Jan Peter: *Wilhelm von Ockham*. München: C.B. Beck 1995, S. 153-156; Crowe, Michael Bertram: *The Changing Profile of the Natural Law*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff 1977, S. 194-203.

¹³⁹ Heinzlmaier, Bernhard / Ikrath, Philipp: Bericht zur Jugend-Wertestudie 2011. Durchgeführt vom Institut für Jugendkulturforschung. Wien 2012, verfügbar unter: http://jugendkultur.at/wp-content/uploads/Bericht_Jugendwertstudie_2011.pdf [07.12.2016], S. 32-36.

ins Auge. Auf diese moderne Problematik kommt Sebastian Trapp in seinem Vortrag „Der Ethnos der Freundschaft“ zu sprechen:

An dieser Stelle spüre ich sofort meine gute Erziehung, dieses „Das kannst du doch nicht ernst meinen“, sofort die Restriktion. Aber es geht nicht darum, jemanden von meiner Freundschaft auszuschließen, sondern darum, jemanden einzuschließen, ihm ins Gesicht zu schauen und zu sagen „Du.“ Unserer Vorstellung von Ausschluss geht die Vorstellung der aus Prinzip alles einschließenden Struktur, die Grundlage der Institution, voraus. Doch es gibt diesen Ausschluss nicht, wenn wir wirklich eine „I-Thou-relationship“ meinen, nicht eine „Gruppe“, eine Institution, eine Beziehung, die man nur mit jemanden eingehen kann, aber die unmöglich als alles umschließendes gedacht werden kann.¹⁴⁰

Wenn wir zuvor mit Wilhelm Guggenberger betonten, dass die neu ermöglichte freie Beziehung, familiale oder nachbarschaftliche Verantwortungsstrukturen nicht dispensiert, so gilt es mit Sebastian Trapp nun festzuhalten, dass die Erzählung Jesu eine für antik-jüdische Verhältnisse fast unerträgliche *Öffnung* der Freundschaftsmöglichkeiten über einen natürlich begrenzten Horizont hinaus bedeutete. Erst vor dem von vornherein totalen Horizont des modernen Menschen, der in unpersönlicher Weise *alle* Menschen (Menschheit) als der eigenen Verantwortung aufgegeben einschließt, kann die Möglichkeit zur freien Erwählung sofort als ein Nicht-Erwählen einzelner und somit als Ausschluss verstanden werden. Sich zum Freund und Nächsten *aller* zu machen, wäre selbstredend heillos überfordernd und würde außerdem das Kriterium der Inkarnation missachten: Wenn wir den Menschen in Kapitel 3.1., so wie er durch die Inkarnation offenbart wurde, als wesentlich fleischlich und als solcher auch mit anderen in Beziehung tretend skizzierten, so kann *philia* sich nur in persönlich angehender, leibhaftiger und tatkräftiger Begegnung vollziehen – sie kann sich dann aber nicht auf eine abstrakte Gruppe von größtenteils Unbekannten, oder wie Trapp es nannte: eine Institution, beziehen. Auch wenn die Inkarnation dazu einlädt, das Antlitz Gottes im Gesicht eines und einer jeden zu suchen, denen ich begegne, kann ein begrenzter Mensch den potentiellen Universalismus nur in einer begrenzten Anzahl an freundschaftlichen Beziehungen verwirklichen. Vielleicht weist auf diesen Aspekt sogar Illichs Wortwahl hin

¹⁴⁰ Trapp: Der Ethnos der Freundschaft, S. 5.

– er sagt nicht: „das Antlitz Gottes in allen zu suchen“; in seiner Formulierung „das Antlitz Gottes im Gesicht eines Jeden zu suchen, dem ich begegne“¹⁴¹ spricht er einerseits die körperliche Dimension an (Gesicht, begegnen), andererseits ist mit „Jeden“ ein personales Gegenüberstehen impliziert, das eben kein abstraktes „alle“ meint, sondern ein leibhaft anwesendes Du. Auf diese Weise kann wohl Illichs harsche Antwort „I don't care!“ auf die Frage, ob er sich denn nicht um die hungernden Kinder Afrikas Sorge,¹⁴² verstanden werden:

I want to live with the *inescapable* horror of these children, of these persons, in my heart and know that I cannot actively, really, love them. Because to love them – at least the way I am built, after having read the story of the Samaritan – means to leave aside everything which I'm doing at this moment and pick up that person.¹⁴³

Worum es Illich also letztlich geht, ist eine Beziehung, die sich schenkt, obwohl sie nicht erwartet werden kann, und die zwar von Gegenseitigkeit (*do et des*), jedoch nicht von kommerzieller Reziprozität (*do ut des*) geprägt ist. Ebendies macht diese Form der erwählenden Freundschaft auch zu einem solchen Wagnis. Da der oder die Erwählte nicht durch ein bereits zuvor beide verbindendes *ethos* hinsichtlich der Form seines/ihrer Reagierens verpflichtet ist, steht die jeweilige Antwort in einem Horizont der Überraschung¹⁴⁴. Diesem Wagnis der Liebe ist, laut Illich, allein mit Hoffnung zu begegnen:

Der Samariter hat die Möglichkeit, einen Bezug, ein Verhältnis zu dem anderen Menschen herzustellen, das gänzlich frei ist und nur durch seine Hoffnung genährt wird, dass der geschlagene Jude darauf reagiert, indem er diese Beziehung annimmt. Die Parabel vom Samariter war, wie ich gestern sagte, ohne Zweifel schockierend für die Pharisäer, weil der Herr ihnen damit sagte: Wer dein Nächster ist, wird nicht durch deine Geburt bestimmt, durch deine Lebenslage, durch die

¹⁴¹ Vgl. *In den Flüssen*, S. 136.

¹⁴² „But don't you care for the bloated-belly children on their stick-legs, for those afflicted with kwashiorkor in the Sahel?“ (Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 216.)

¹⁴³ Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 216f. In dem Interview wird darauffolgend die Haltung der Ohnmacht im Gegensatz zum politischen Engagement angesprochen – eine Auseinandersetzung mit dieser a-politischen Position wird jedoch in dieser Arbeit ausgespart, da es den verfügbaren Rahmen sprengen würde.

¹⁴⁴ Siehe zum Begriff der *Überraschung* näherhin Punkt 3.3.2.

Sprache, die du sprichst, sondern durch dich selbst.¹⁴⁵

Mit einer solchen Beziehung ist nicht zu rechnen, sie ist nicht planbar. Gerade deshalb eröffnet sie eine Dimension tiefer Dankbarkeit, impliziert jedoch auch ein hohes Maß an persönlichem Anspruch und Engagement; wenn eine Beziehung durch keine genealogischen Strukturen oder sonstige Institutionen mehr gestützt wird, so liegt es allein an der Treue der Involvierten selbst, die Freundschaft lebendig zu erhalten.

3.2.2. Der Leib im Spiel von Anruf und Antwort

In der Beziehung, die das Evangelium verkündet, handelt es sich, wie bereits mehrmals erwähnt, nicht um normengeleitetes Handeln, sondern um ein Freiheitsgeschehen von Anruf und Antwort. Damit rückt Illich in die Nähe dialogphilosophischer Konzeptionen wie die von Emmanuel Lévinas und Dietrich Bonhoeffer. Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, Unterschiede und Gemeinsamkeiten Illichs mit den jeweiligen Autoren zu analysieren und wäre im Detail ob der geringen philosophisch-systematischen Ausarbeitungen in seinem Werk wohl auch nur schwer möglich. Vielmehr soll hier noch versucht werden, ein paar Hinweise aufzunehmen, wie Illich selbst das ethische Moment situiert.

Von außen betrachtet erscheint das Handeln des Samariters im damaligen historischen Kontext willkürlich, gar empörend. Was war es nun, das den Samariter zu dieser verrückten Tat bewegte? Der griechische Text des Lukasevangeliums lautet an dieser Stelle: Σαμαρίτης δέ τις ὁδεύων ἤλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγγίσθη (Lk 10,33). Das Münchener Neue Testament übersetzt hier: „Ein Samariter aber, der unterwegs war, kam zu ihm, und sehend (ihn), *erbarmte* er sich“ [Herv. d. Verf.]. Illich selbst verwendet gerne den Ausdruck der Lutherbibel „er jammerte ihn“. Das griechische Wort *splanchna* bezeichnet eigentlich die Eingeweide, das Innerste des Menschen. Der jämmerliche Zustand des Juden ging den vorbeikommenden Samariter bis in die Eingeweide hinein an. Er ist persönlich zutiefst körperlich von der Misere des Gegenübers berührt und betroffen. Aus dieser Affektion handelt der Samariter. Für die Zuhörer Jesu ist damit unmissverständlich der Verweis auf den in der Schrift als

¹⁴⁵ *In den Flüssen*, S. 231f.

barmherzig bezeugten Gott gegeben.¹⁴⁶ Das Alte Testament verwendet dafür ein Wort, das auf den semitischen Stamm *raham* zurückgeht, welches mit dem Schoß, dem Unterleib verwandt ist.¹⁴⁷ Der lebendige, berührbare Leib wird somit wiederum als Grundlage der freundschaftlichen Beziehungen bedeutsam: Der Samariter vernimmt den Ruf oder den Anblick des Juden, der in dessen Fleisch resoniert, woraufhin er im Wagnis der Ungesichertheit handelnd antwortet. Nicht von einer Regel oder Norm lässt er sich sagen, was er dem Geschlagenen tun soll, sondern von dem Geschlagenen selbst – er weicht dem ungeheuren Anspruch an *seine* Verantwortung dadurch nicht aus. Das Hören auf den Anruf des Juden steht dem Samariter also frei. Ebenso hätte er sich in Herzenshärte oder Kälte abwenden und sich damit auf die gegebenen ethnisch-ethischen Ordnungen stützen können. Der Affekt der Barmherzigkeit stellt nur ein *initiatum*, keine Ursache, im notwendig kausalen Sinne dar.

Auch bei dieser Aufwertung der Barmherzigkeit zur Grundlage der Ethik¹⁴⁸ handelt es sich um eine Inversion antik-griechischer Auffassungen. Bei Platon kommt das Mitleid (*eleos*) in der *Politeia* (Buch X) im Rahmen des Theaters in den Blick, wo er diesem jedoch skeptisch gegenübersteht.

Ob die Bürger von Athen sich derart nahe kommen sollen, das hat schon Plato bezweifelt. Er meinte, daß es dem Athener Bürger nicht anstand, wenn er – im Theater – sich in seinen Eingeweiden durch die Leidenschaften der Schauspieler berühren ließ. Er forderte vom Theaterbesucher sich als distanzierter Zuschauer (*theoretos*) auszubilden, nicht als Myste.¹⁴⁹

Aristoteles widerspricht seinem Lehrer in seiner *Poetik* diesbezüglich und schreibt der *mimesis* – etwa als „Miterleben“ oder „Nachahmung“ zu übersetzen – im Zuge seiner Konzeption der *katharsis* durch das intensive Ergriffen-Werden im Theater eine eminente Rolle zu.¹⁵⁰ „Nur durch dieses Teilhaben an der tragischen Atmosphäre kommt es für

¹⁴⁶ Vgl. z.B. Ex 34,6; Jes 49,15; Kurt Appel verweist auf eben dieses bis ins Innerste Sich-anrühren-Lassen Jesu durch die Wirrniss der Menge in Mk 6,34 vor der Brotvermehrung als das Wesen der Compassion Gottes, auch hier wird im Griechischen das Verb ἐσπλαγγνίσθη verwendet.

¹⁴⁷ Vgl. den Einträge zu *rahm* in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band VII. In Verbindung mit George W. Anderson, Henri Cazelles, u.a. Hrsg. v. Heinz-Josef Fabry und Helmer Ringgren. Stuttgart / Berlin / Köln: Kahlhammer 1993, S. 460-482, hier besonders: S. 477f.

¹⁴⁸ Vgl. Stroumsa: *Caro salutis cardo*, S. 49.

¹⁴⁹ Das Geschenk der *conspiratio*, S. 7.

¹⁵⁰ Aristoteles führt die *mimesis* im 4. Kapitel seiner *Poetik* ein. (Aristoteles: *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Hrsg. v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 1994.)

Aristoteles zur *katharsis*: zur Reinigung der Sinne, zum Umkrepeln des Herzens. Ohne in Leber und Nieren vom Gegenüber getroffen zu sein, kommt man nicht über sich hinaus.¹⁵¹ In der Rhetorik gesteht er den Affekt des Mitleids (*eleos*) auch den Agierenden im Gerichtsverfahren zu.

Eine Ethik, die auf einer solchen Affektivität gründet und weder einer, durch die Vernunft erkannte, kosmischen Ordnung entspricht, noch einem äußerlichen Gesetz folgt, stellt somit im mittelmeerischen antiken Kontext eine Revolution, eine *reformatio*¹⁵², dar. Illich versucht sie jedoch nicht als Bruch, sondern eher als *Gipfelung* der auf dem natürlichen Guten basierenden Ethiken zu denken. Dies soll im nächsten Punkt näher erläutert werden.

3.2.3. Das freie Sollen als Krönung der kosmischen Analogie

Illich betrachtet die frei gewählte Freundschaft des Samariters mit dem Juden in ihrer Geschenkhafteigkeit als die *Krönung der wesenhaften Bezüglichkeit des Menschen* und damit zugleich des *Kosmos*, der die Bezogenheit und das wesenhafte Einem-Anderen-Gegenüberstehen jeglichen Seienden meinte. Er greift dabei auf eine Tradition zurück, die für unser heutiges Verständnis kaum mehr zu erspüren, aber in vielen alten Kulturkreisen vorzufinden gewesen sei, und die Michel Foucault ausführlich in „Die Ordnung der Dinge“ darstellt. Doch bezeichnet „Kosmos“ mehr als bloße „Ordnung“ der Welt; gemeint war damit die durchgängig das Denken, Empfinden und Wahrnehmen prägende Vorstellung einer komplementären Dualität, einer Bezogenheit oder *Entsprechung* alles Seienden. Aus dem Reichtum der verschiedensten Arten dieser Entsprechungen streicht Foucault die *convenientia*, die *aemulatio*, die *analogia* und die Sympathie als die vier wichtigsten Formen der Bezüglichkeit hervor.¹⁵³ Illich verwendet dafür meist den Ausdruck „dissymmetrische Proportionalität“:

Wenn ich über die Geschichte der Proportionalität nachdenke, sehe ich, dass nichts

¹⁵¹ Das Geschenk der *conspiratio*, S. 7.

¹⁵² Vgl. *In den Flüssen*, S. 76f. Und zur Vertiefung: Ladner, Gerhard: *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge, Mass. 1959. Gerhard Ladner, den Illich als seinen „großen Lehrer“ bezeichnet (*In den Flüssen*, S. 76.) untersucht darin die neuartige Idee von Reform, die im Christentum aufkam, und als Selbst-Erneuerung aufgefasst wurde.

¹⁵³ Vgl. Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. (Les mots et les choses.) Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S. 46-56. [Im Folgenden zitiert: Foucault: *Die Ordnung der Dinge*.]

existieren kann, ohne dissymmetrisch proportional zu etwas anderem zu sein, und dass diese dissymmetrische Proportionalität der Grund ist für beider Existenz. [...] Nichts ist einfach, was es ist, sondern nur deswegen, weil es *convenit*, weil es passt, weil es in Harmonie mit etwas anderem ist.¹⁵⁴

So entsprach z.B. die Anzahl der Grashalme jener der Sterne im Himmel; das Auge gab es nur, weil es mit der Sonne in Beziehung stand; wie der biblische Schöpfungsbericht bezeugt, existierte der Mann als das Andere zur Frau¹⁵⁵; und den Pilz im Garten gab es nur, da er in der richtigen Dosierung als Heilmittel bei Herzproblemen diente. Alles Seiende stand so in einer wesenskonstitutiven Bezüglichkeit, in einer Harmonie. Ohne diese konnte nichts gedacht werden.

Illich gibt keine einfache Definition von dieser Komplementarität; zu fremd erscheint ihm dieses Welterfahren der Zusammengestimmtheit, als dass moderne Menschen dieses Erleben und Denken in einer Definition wirklich erfassen könnten. Vielmehr gibt er seinen Studierenden eine Vielzahl an Beispielen – von den Beziehungen in der Natur über das Verständnis von Gesundheit als einer Proportionalität verschiedener Körpersäfte bis in die kulturellen Bereiche der Musik und Architektur –, deren Gemeinsamkeit auf den ersten Blick nicht leicht zu erkennen ist.¹⁵⁶ Den Angelpunkt der Bezüglichkeit aber bildete der Mensch. Er war das Maß der Dinge, der Mikrokosmos, in dem sich der Makrokosmos spiegelte.¹⁵⁷

In diesem Kontext lässt eine kleine Nebenbemerkung Illichs durchaus aufhorchen: „Schaut man das griechische Wort *logos* im Wörterbuch nach, wird man sehen, dass es zunächst Proportion, Proportionalität oder Stimmigkeit bedeutet und erst dann das bezeichnet, was wir ‚Wort‘ nennen.“¹⁵⁸ Denkt man Illich hier weiter, so wäre anzunehmen, dass die Logizität der Schöpfung, welche durch den *logos* der Proportionalität geschaffen wird, in dieser offenen Verweisstruktur begründet läge. Nichts hätte unmittelbar Bedeutung; der/die/das Einzelne gewinnt seine Sinnhaftigkeit nur

¹⁵⁴ *In den Flüssen*, S. 223.

¹⁵⁵ Illich versuchte in seinem umstrittenen Buch *Genus* den Verlust dieser Dualität in der sozialen Sphäre der Moderne nachzuzeichnen.

¹⁵⁶ Vgl. Trapp, Sebastian: „Was ist Proportionalität?“, Erweitertes Vorlesungsskript vom 24.01.1997, in: *Texte und Fragmente*. Bremer Vorlesung im Wintersemester 1997, unveröffentlichte Textsammlung, einzusehen im Archiv FRAGMENTE, Wiesbaden, S. 62-77.

¹⁵⁷ Anselm Kiefer ist ein Gegenwartskünstler, der diese Tradition, z.B. in seinen großformatigen Holzschnitten „Der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ (1997), „für Robert Fludd“ (1996) und „Hortus Conclusus“ (2007-2014) auf grandiose Weise zum Ausdruck bringt.

¹⁵⁸ *In den Flüssen*, S. 230.

vermittels seiner Entsprechung, Ähnlichkeit und Analogie zu Anderem.

Wie dem auch sei, der *logos*-begabte Mensch jedenfalls vermag die entsprechenden Bezüglichkeiten als *signata* im Buch der Natur zu lesen, wodurch sich die Welt erst als Kosmos gibt: „Das Sehen und Hören und Fühlen und Denken durch das mit jedem ‚Hüben‘ gegebenen ‚Drüben‘ (genau das besagt das griechische *chosmein*) macht die Welt zum Kosmos.“¹⁵⁹ Durch das *chosmein*, was am besten mit „einander gegenüber Aufreihen“ übersetzt werden kann,¹⁶⁰ gestalten und entwickeln sich – im Erkennen und Sich-Einstimmen auf die Entsprechungen und inhärenten Grenzen – die verschiedenen Kulturen mit ihrem jeweiligen *ethos*, das den zusammen Wohnenden zur zweiten Natur, zur *hexis* wird.¹⁶¹ In einem Brief an Barbara Duden verfolgt Illich die Idee des *sensus communis*, die Fähigkeit des Vernehmens der Stimmigkeit, in der Philosophie bis zu Platon und Aristoteles zurück.¹⁶² In der Scholastik war es die Tugend der *prudentia*, welcher die Aufgabe der Wertung, Stimmigkeit und Abwägung besonders im moralischen Bereich zukam. Leonardo da Vinci versuchte sodann den *senso commune* (oder *sensus communis*)¹⁶³ (Illich nennt ihn auch *common sense*¹⁶⁴ oder auf Deutsch „Gemeinsinn“¹⁶⁵) bei seinen Körper- und Schädelstudien im Gehirn zu lokalisieren. Für ihn stellte er eine Art Gerichtspratz dar, der allen äußeren Sinnen übergeordnet war und dem diese ihre Eindrücke zum Abwägen und Beurteilen der (Dis-)Harmonie unterbreiteten.¹⁶⁶

Wenn nun aber der *logos*, durch welchen die Welt geschaffen wurde, Fleisch wird,¹⁶⁷ generiert sich damit etwas vollkommen Neues, was aus den vorhergehenden Entsprechungen nicht abgeleitet, sondern nur aus Freiheit geoffenbart werden konnte:

¹⁵⁹ Illich, Ivan: „Philosophische Ursprünge der grenzenlosen Zivilisation“, in: Weizsäcker, Ernst Ulrich von: Grenzen-los? Jedes System braucht Grenzen – aber wie durchlässig müssen diese sein? Basel: Springer 1997, S. 202-211, hier: S. 208f. [Im Folgenden zitiert: Philosophische Ursprünge der grenzenlosen Zivilisation.] Vgl. auch Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, S. 56-61.

¹⁶⁰ Philosophische Ursprünge der grenzenlosen Zivilisation, S. 207.

¹⁶¹ Vgl. Milana, Fabio: Ivan Illich, Breaking the silence, 11.1.2014, verfügbar unter: <http://backpalm.blogspot.co.at/2014/01/ivan-illich-breaking-silence.html#more> [23.10.2016].

¹⁶² Illich, Ivan: Ein Brief von II (vermutlich an Barbara Duden) zum Gemeinsinn und Leonardo, 11. Januar 1997, unveröffentlicht, einzusehen im Archiv FRAGMENTE, Wiesbaden. [Im Folgenden zitiert: Ein Brief von II.]

¹⁶³ Vgl. Ein Brief von II.

¹⁶⁴ *In den Flüssen*, S. 163.

¹⁶⁵ *In den Flüssen*, S. 163.

¹⁶⁶ Auf die weitere Entwicklung und den Bruch mit dieser Tradition in der Moderne wird im Kapitel 4.3. eingegangen.

¹⁶⁷ Der göttliche *logos* würde in der Bedeutungslinie der Proportionalität die Verwiesenheit auf den Vater darstellen. Wenn dieser Fleisch wird, dann bedeutet dies, dass Jesus nicht nur in seinen Worten, sondern in seinen gesamten leiblichen Vollzügen – seinem Handeln, seinem Leiden und seiner Affektivität – auf den Vater verweist.

Und so besehen ist das, was uns in der Parabel des Samariters offenbart wird, eine neue Art von Proportionalität. Als sie Jesus fragen: wer ist mein Nächster?, antwortet er: Der, zu dem du als freier Mensch deine persönliche Bezüglichkeit herstellst, indem du dich ihm liebend zuwendest und ihn zu einer Gegenseitigkeit der Liebe einlädst, die man gewöhnlich Freundschaft nennt. [...] Ich sehe deshalb im Liebhaben, im Hoffen und in der Nächstenliebe die Krönung der proportionalen Natur der Schöpfung im vollen, althergebrachten Sinn dieses Wortes. [...] Und ich bin frei zu wählen, mit wem ich oder, noch besser, von wem ich die Möglichkeit des Liebens annehme, wem ich mich hingebe. Der Ruf der Nächstenliebe, *agape*, den der Samariter hörte, zerstört die Proportionalität nicht, sondern hebt sie auf eine neue Stufe, die früher nicht denkbar war. Das geht über Plato und Aristoteles ebenso hinaus wie über die griechischen Mysterien. Es besagt, dass dein *telos*, deine Bestimmung, das Ziel, die „Lock-Ursache“ deines Daseins, in einem anderen liegt, den du frei wählst.¹⁶⁸

Illich knüpft hierbei an das thomanische Prinzip *gratia naturam perficit* an.¹⁶⁹ Die Gnade sollte dabei die Natur nicht zerstören, sondern sie nur aufheben bzw. vervollkommen. Die bereits geschöpflich gegebene Relationalität des Menschen wird nun in einer neuen Weise als frei-gewählte „Gegenseitigkeit“ zum Anderen eröffnet. *Im Anderen* findet das *telos*, die Hingeordnetheit des Menschen ihr Ziel. Nur in dieser unbestimmten, leibhaften Beziehung der freundschaftlichen Anerkennung vermag sich die spezifische Tauglichkeit des Menschen, seine *Freiheit*, voll zu entfalten. In Illichs Verknüpfung von teleologischer Tugend- und dialogischer Verantwortungsethik, kann derart sowohl die Ausrichtung auf den Anderen in Freiheit (und damit die personale Dimension) als Erfüllung des menschlichen Wesens wie auch ein tugendhaftes Streben – einerseits um sich diese Ausrichtung auf den Anderen als *hexis* zu erwerben, andererseits im Hinblick auf das erhoffte Erblühen dieser Beziehung – als deren Ergänzung gedacht werden.

Es findet sich hier also wiederum eine Form der Umstülpung, welche wir oben als „Inversion der antiken *philia*“ bezeichneten. Die Beziehung zum Anderen ist in der christlichen Tradition dem Streben nach Tugend vorgeordnet. Im christlichen Verständnis ist *Vollkommenheit* nicht allein durch individuelle Einübung in die einzelnen Tugenden zu erreichen. Tugend wird hier nicht als etwas verstanden, das unabhängig und allein aus

¹⁶⁸ *In den Flüssen*, S. 223.

¹⁶⁹ Vgl. Milana: *Breaking the silence*.

eigener Kraft erworben werden könnte. Auch sie wird, zumindest teilweise, als Geschenk erfahren – letztlich von Gott (1 Kor 12; 1 Petr 4,10f.), vermittelt durch den Anderen oder die Gemeinschaft, in der man lebt¹⁷⁰. Aus der Freundschaft kann ein gemeinsames *ethos*, gemeinsames Lernen (intellektuell wie ethisch) erwachsen, doch bleibt die Beziehung all diesem Streben vor- bzw. die Tugend ebenso auf jene und ihre Stärkung hingeordnet.

Unter der Perspektive der Inversion der antiken *philia* wurde in diesem Unterkapitel die paradigmatische Erzählung des Samariters, anhand derer Illich immer wieder die durch Jesus Christus eröffnete neue Form der freundschaftlichen Beziehung illustriert, mit den darin implizierten Glaubensvoraussetzungen entfaltet. Dabei versuchte ich, mithilfe seiner Figur der Gabe den prekären Freiheitsraum zu erhellen, der sich durch die Möglichkeit des Liebens über alle ethnisch-ethischen Begrenzungen hinaus eröffnet hat.

Die in 3.1. gewonnenen Aspekte der Leibesvorstellung als eines inkarnierten Selbst⁶ noch einmal aufgreifend, wurde sodann die Bedeutung der innwendigen Affektiertheit in der ethischen Situation herausgearbeitet, und mit den negativen Bewertungen des Mitleids bei Platon und Aristoteles.

Zuletzt sollte die freie Beziehung, für die der Samariter bei Illich paradigmatisch steht, als „Krönung“ der „großen Tradition“ der Komplementarität und als die dem Menschen zuhöchst entsprechende Existenzweise dargestellt werden.

Im folgenden Unterkapitel gilt es nun, die bereits entfalteten Gedanken in einer genaueren Betrachtung der sich zwischen Jude und Samariter eröffnenden Beziehung zusammenzuführen.

3.3. Die Ich-Du-Beziehung

Bisher habe ich versucht, die Neuheit¹⁷¹ der vom Evangelium geoffenbarten Beziehung zu betonen, die Illich „Freundschaft“ nennt. Gemäß seiner Lesart des Samariters erschließt diese Beziehung zudem aber auch einen neuen Blick auf den Menschen *als Subjekt*. Das grenzüberschreitende Handeln des Samariters im Angesicht des geschlagenen Juden eröffnet für Illich ein Ich-Sagen, das nur in der *Relation zu* einem und durch den *Anspruch von* einem Du möglich wird. Diese Sichtweise soll unter Punkt 3.3.1. mithilfe

¹⁷⁰ Vgl. *In den Flüssen*, S. 176.

¹⁷¹ Vgl. *In den Flüssen*, S. 203.

von Marianne Gronemeyers¹⁷² Artikel „Freiheit und Gehorsam“ näher erläutert werden.

Das Du des Samariters denkt Illich aber bei aller etwaigen Tiefe der Freundschaft als uneinholbar Anderen. Unter Punkt 3.3.2. soll dieser Blick auf den Anderen mit Emmanuel Levinas' Begriff des *Antlitzes* einen adäquaten sprachlichen Ausdruck finden.

Zuletzt wird die aus dieser Intersubjektivität erwachsende Wir-Beziehung, die nach Illich niemals eine in sich abgeschlossene sein darf, zu bedenken sein. Hier rückt nun auch die Feier des eucharistischen Mahles, welches sich in der Urkirche wesentlich in den Gesten der *conspiratio* und der *comestio* verwirklichte, ins Blickfeld.

3.3.1. Ich und Du im Anspruch von Befehl und Gehorsam

Wie wir bereits gesehen haben, wirft die Begegnung mit einem Menschen, der außerhalb des eigenen normierten Bezugsbereiches liegt, den Samariter völlig auf sich selbst und seine Freiheit zurück. Es liegt allein in *seiner* Verantwortung, wie er sich in dieser Situation dem Juden gegenüber verhält.

Von diesem Anderen her aber erreicht ihn ein Anspruch, den Marianne Gronemeyer in ihrem Vortrag „Freiheit und Gehorsam“, den sie 2003 beim zweiten Symposium anlässlich des Todes von Ivan Illich in Bremen hielt, als *Befehl*, und mit Rosenstock-Huessy als *Geheiß*, zu deuten vermag:

Dennoch bleibt es für meine Hörgewohnheit befremdlich, daß die Urgestalt der Ich-Du-Bezogenheit der *Befehl* sein soll. Rosenstock-Huessy verwendet ohne großen Nachdruck auch das Synonym „*Geheiß*“. Und darin offenbart sich, daß der Befehl, so wie er ihn versteht, ein Akt der Namensgebung ist. Der Hörer des Befehls wird dadurch, daß er hört, namhaft. Erst durch die herausfordernde Anrede, die ihm widerfährt, wird er ein „Du“, das darum auch „Ich“ sagen kann. Und „Ich“ heißt dann nicht mehr „ich oder irgend jemand anderes“, sondern „nur ich“, „ich allein“, „einzig ich“. Die Unverwechselbarkeit, Unersetzbarkeit, die Ich-Werdung ist also

¹⁷² Marianne Gronemeyer lehrt seit 1987 als Professorin für Erziehungs- und Sozialwissenschaften an der Fachhochschule Wiesbaden. Zu ihren bedeutsamsten Forschungsarbeiten gehören ihre Studien zur Thematik der Bedürfnisse (siehe z.B. ihre Habilitationsschrift: *Die Macht der Bedürfnisse*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988), worin sie sich u.a. mit Illichs Interessen traf. Vor allem verband die beiden jedoch eine enge Freundschaft, die ihnen viele Jahre gemeinsamen Lernens eröffnete. Neben zahlreichen Vorträgen und Lesungen, die Marianne Gronemeyer heute hält, betreut sie außerdem das Archiv FRAGMENTE in Wiesbaden, in dem der Großteil von Illichs Schriften archiviert und öffentlich zugänglich ist.

eine Folge des Geheißes und nicht ein Resultat individueller Besonderungsbemühung.¹⁷³

Gronemeyer wendet sich hier wie Illich¹⁷⁴ gegen das Verständnis einer Identität, die sich durch Gesetzesgehorsam, oder, wie in der Gegenwart wohl aktueller, außergewöhnliche Freizeitaktivitäten und einen prestigeträchtigen Beruf etc. selbst gegeben werden könnte. In seiner Einzigkeit erfährt sich der Mensch ihrer Auffassung nach allein dadurch, wo er sich durch den Anderen unbedingt angerufen erfährt.¹⁷⁵ Durch das Du-Werden für diesen Anderen, der an mein „Gehör“, d.h. an mein Mich-angehen-Lassen, an meine Berührbarkeit, appelliert, kommt die freie Unbedingtheit des Subjekts wirklich zur Entscheidung. In dem Moment, in dem sich der Mensch persönlich angefragt erfährt, ist er unvertretbar. Erst in der Anrede, die be-trifft und bei aller kontingenten Zufälligkeit genau *mich* angeht, empfängt sich das Ich vom Anderen her in seiner Befähigung zur freien Antwort.

Dieser Anspruch erfolgt, wie wir in Punkt 3.2.2. gesehen haben, in der Form sinnlicher Affektion. Illich bringt deshalb das Sich-selbst-Empfangen durch den Anderen meist mit dem Erblicken des eigenen Miniaturbildes im Auge des Gegenübers, der *pupilla*, zum Ausdruck. Wenn er diesbezüglich vom „Geheimnisvolle[n] von mir, das ich im Gegenüber, und vor allem im Du in Deiner Pupilla finde“¹⁷⁶, spricht, dann kommt diese grundsätzliche Verwiesenheit und Offenheit des Selbst auf einen Anderen, auf ein Du hin, sinnlich wahrnehmbar zum Ausdruck.

Hier gilt es zwei Missverständnissen vorzugreifen: *Erstens* kann bei der Ich-Werdung durch das Du nicht von einem vollständigen Zu-sich-Selbst-Kommen die Rede sein. Der Mensch bleibt sich selbst in einer unüberwindbaren Entzogenheit „Geheimnis“, wie das obige Zitat schon andeutet, und in jedem Moment von Gottes *creatio continua* abhängig sowie auf Gemeinschaft und Beziehung verwiesen. *Zweitens* darf diese wesenhafte Verwiesenheit auf den Anderen, die Komplementarität und Proportionalität, in die Illich den Menschen als Teil der Schöpfung einbezieht, genauso wenig als *Verzweckung* des Anderen für die eigene Selbstwerdung verstanden werden.¹⁷⁷ Angemessenes ethisches Verhalten, Liebe oder Freundschaft, verfolgen für Illich gerade

¹⁷³ Gronemeyer: Freiheit und Gehorsam, S. 4.

¹⁷⁴ Vgl. Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 197f.

¹⁷⁵ Levinas, auf den Illich an manchen Stellen ausdrücklich verweist, versucht, diesen vom Anderen ausgehenden Befehl in seinem Begriff des Antlitzes zu denken.

¹⁷⁶ Philosophische Ursprünge der grenzenlosen Zivilisation, S. 211.

¹⁷⁷ Vgl. hierzu Gronemeyer: Freiheit und Gehorsam, S. 6.

keinen äußeren Zweck mehr, sind in sich selbst Zweck und für den Menschen schlichtweg „passend“ bzw. ihm entsprechend.

Da Illich den Menschen mit einer grundsätzlichen Freiheit, sich zu verhalten, begabt sieht, und darin überhaupt erst befähigt, auf einen Ruf des Anderen zu antworten, kann er das, was vom Anderen kommt, jeweils als Geschenk und Ermöglichung zur freien Antwort betrachten – selbst den herausfordernden Ruf des geschlagenen Juden an den Samariter.¹⁷⁸

Die Freiheit des Anderen sowie auch die eigene Freiheit stellen nun aber keine einfach aufweisbare Tatsache dar, sondern können nur interpersonal in Anerkennung bezeugt werden. Insofern scheint deshalb die Würde des Anderen von der Anerkennung seiner Freiheit durch mich abhängig.¹⁷⁹ Hieraus ergibt sich eine paradoxe Spannung: Einerseits stellt Illich das *telos* und die Krönung der Geschöpflichkeit als frei geschenkte Beziehung dar; andererseits gründet sich dieser Freiheitsvollzug ja eben wiederum auf ein scheinbares Abhängigkeits- oder Zwangsverhältnis. Diese Dynamik, die ebenso der Liebe eigen ist, lässt sich in dieser Spannung auch nicht auflösen. Liebe und Freiheit finden nur im Bejahen der Freiheit des jeweils Anderen ihren angemessenen Inhalt und bewegen sich deshalb immer in einem Horizont der Ohnmacht. Derart offenbart sich durch die gesamte Heilsgeschichte hindurch Gottes Verhältnis zur Welt. Auch der allmächtig geglaubte Gott zwingt seine Geschöpfe nicht zu ihrem Heil, sondern begibt sich bezüglich des Wirkens seines Erlösungswerkes in eine gewisse Abhängigkeit vom freien Einstimmen der Menschen in sein Gnadenangebot. So formuliert Hans-Joachim Sander treffend:

Allmächtig sein bedeutet, Ohnmacht erleiden können und an der Macht scheitern, die andere anstreben, praktizieren, haben wollen. Das entspricht der Praxis, mit der es zu Liebe kommt. In der Liebe muss man sich entäußern auf andere/s hin. Das gilt für Menschen, das gilt für Gott.¹⁸⁰

Da durch die Freiheit zur Antwort auch die Freiheit zur Ablehnung des Anderen real

¹⁷⁸ Diese Betrachtung des Anderen kann nicht als eine selbstverständliche Haltung verstanden werden, sondern verlangt als ästhetische *hexis* eingeübt zu werden.

¹⁷⁹ Vgl. *In den Flüssen*, S. 87. Vgl. zu einem ethischen Autonomie und Freiheitsbegriff Pröpper, Thomas: *Theologische Anthropologie*. Erster Teilband. Freiburg im Breisgau: Herder 2011, S. 640-643, der hier den deutschen Idealismus rezipiert.

¹⁸⁰ Sander, Hans-Joachim: „Unbegrenzte Zärtlichkeit und widerständige Ohnmacht. Wo Humanismus bleibt, wenn der Mensch verschwindet“, in: Appel, Kurt / Deibl, Jakob Helmut (Hg.): *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. Freiburg im Breisgau: Herder 2016, S. 159-169, hier: S. 168.

möglich wird, entspricht in der von Illich und Gronemeyer angestrebten freundschaftlichen Haltung die Bereitschaft zum Gehorsam dem Soll¹⁸¹ vom Gegenüber her. Gehorsam ist hier nicht als Obrigkeitshörigkeit zu verstehen, sondern meint ein *Aufhören* im Sinne einer Unterbrechung zweckgerichteten Handelns, eines *Frei-werdens* vom eigenen rein selbstbezüglichen Willen und eines *Offen-werdens* für das Begehren des Anderen.¹⁸² Wenn Illich deshalb zwischen Samariter und Juden von einer Ich-Du-Beziehung spricht, die sich ohne Gleichheit allein durch Willen und Treue hält, dann ist damit nicht der egozentrische Wille gemeint, sondern das Wollen der Freiheit des Anderen.

3.3.2. Der Andere: Fremder und Freund

Das Du der Ich-Du-Beziehung bleibt, bei aller langjährigen Freundschaft, ein Fremder, ein Anderer. Illich verweist bezüglich dieses Aspektes immer wieder auf Emmanuel Lévinas, der die Entzogenheit des Anderen auf besonders starke Weise in seinem Begriff des *Antlitzes* zur Sprache bringt. In Totalität und Unendlichkeit formuliert Letzterer trefflich:

Der Andere präsentiert sich also wesentlich als Antlitz. Sich als Antlitz darzustellen, bedeutet, daß der Andere die Idee, die „Vorstellung“, die ich von ihm habe, unendlich übersteigt. Er läßt sich nicht festlegen. [...] Der andere Mensch bewahrt gerade als Antlitz seine Anderheit. Er ist eben anders als ich ihn mir vorstelle oder ihn sehe. Ich muß mir von ihm selbst sagen lassen, wie er ist. Deshalb kann mit gutem Recht behauptet werden, die Erfahrung des anderen Menschen ist nicht Enthüllung, sondern Offenbarung.¹⁸³

¹⁸¹ „Soll“ im Sinne von angehendem Anspruch, Appell oder Imperativ, der bei Illich und Gronemeyer nicht einfach nur explizit verbalisiert verstanden wird, sondern eher im Sinne des unbedingten Anspruches des Antlitzes bei Emmanuel Lévinas.

¹⁸² Vgl. Gronemeyer: Freiheit und Gehorsam, S. 3. Gronemeyer verweist dort und auf S. 4f. darauf, dass das Wort „Gehorsam“ bzw. das lateinische *oboedire* die dreifache Bedeutung des Auf-hörens erst im Laufe der Zeit verloren habe und nun nur mehr jene der „Kriecherei“ übrig geblieben sei. Ebenso wurde früher im „Befehl“ die Bedeutung eines „sich anempfehlen“, „sich anvertrauen“ verstanden – so konnte z.B. der Bauer sein Saatgut der Erde anempfehlen –, wo heute nur mehr der Sinn von „anordnen“ vernommen wird. Siehe vertiefend: dies.: Genug ist genug. Über die Kunst des Aufhörens. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009.

¹⁸³ Sirovátka, Jakub: *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas* (= Alber Thesen 26). Freiburg / München: Karl Alber 2006, S. 151, in Paraphrasierung von Lévinas, Emmanuel: *Totalität und*

So bemüht sich Illich wie Lévinas um einen Blick, der den Anderen in seiner bleibenden Unverfügbarkeit bewahrt, und der – weder angesichts des langjährigen Freundes noch des Fremden – nicht in die verobjektivierende oder distanzierende Betrachtungsweise des Ich-Es verfällt, so wie Buber dies in seinem Buch „Ich und Du“¹⁸⁴ nennt. Vehement wendet sich Illich gegen die Ansicht, den Menschen aufgrund messbarer Merkmale oder durch Psychologisierung restlos verstehen und durchdringen zu können. Ebenso wie Lévinas im Zitat charakterisiert deshalb auch er das Schenken und Sich-Eröffnen des Anderen als *Offenbarung*. Es geht ihm um ein 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“¹⁸⁵. Hinsichtlich der Theologie korreliert dies mit der Ablehnung eines rein philosophisch abgeleiteten Gottesbegriffs und mit der Verwiesenheit auf die göttliche Offenbarung in Schrift und Geschichte bzw. im Leben und Sterben Jesu Christi.¹⁸⁶

Dabei liegt Illich einerseits daran, die kulturellen Prägungen in ihrer Unterschiedlichkeit ernst zu nehmen; andererseits, dem Menschen in seiner darüber hinausgehenden Entzogenheit aufgrund seiner Freiheit¹⁸⁷ gerecht zu werden. Dadurch bleibt der Andere für ihn wesentlich unbestimmbar und damit unverfügbar. Dies versucht er mit dem Begriff der *Überraschung* auszudrücken.¹⁸⁸ Mit der Haltung des Sich-vom-Anderen-überraschen-lassens ist ein Ablassen von jeglicher Bemächtigung des Anderen impliziert, womit wiederum die Bejahung einer Ohnmacht einhergeht, wie wir sie oben

Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg / München: Karl Alber 1987, S. 87.

¹⁸⁴ Buber, Martin: *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam 1995.

¹⁸⁵ *In den Flüssen*, S. 81.

¹⁸⁶ Vgl. Hoinacki: *Why philia?*, S. 12: „Illich, since he knew what the tradition of negative theology had established about our knowledge of God, saw quite clearly that a Christian can really only know about God through looking at the Christ. Such a person comes to genuine belief in God through belief in the Incarnation.“

¹⁸⁷ Die Fremdheit aufgrund der Freiheit würde ich bei Lévinas noch nicht unbedingt, sehr wohl aber bei Illich verorten.

¹⁸⁸ „Obedience in the biblical sense means unobstructed listening, unconditional readiness to hear, untrammelled disposition *to be surprised*. It has nothing to do with what we call obedience today, something that always implies submission, and ever so faintly connotes the relationship between ourselves and our dogs. When I submit my heart, my mind, my body come [sic!] to be below the other. When I listen unconditionally, respectfully, courageously with the readiness to take in the other as a radical *surprise*, I do something else. I bow, bend over towards the total otherness of someone.“ (Illich, Ivan: *The Educational enterprise in the Light of the Gospel*, Chicago Nov 13th 1988, verfügbar unter: http://www.davidtinapple.com/illich/1988_Educational.html [12.12.2016]. [Herv. v. Verf.] Auf Französisch erschienen: „L’entreprise éducative actuelle vue par le marginal à la lumière de l’évangile“, in: *La perte des sens*, a.a.O.) Vgl. auch Illich, Ivan: „Die Schule als heilige Kuh“, in: *Klarstellungen*, a.a.O., S. 13-25, hier: S. 24.

bereits charakterisiert haben. Aus dem Horizont der Überraschung, also der Freiheit und Gnadenhaftigkeit, erschließt sich der Andere in dieser Ich-Du-Beziehung immer wieder neu. Von daher kann sich die Forderung ergeben, „einem alten Freund wie einem Fremden in die Augen sehen zu können und einem Fremden wie einem alten Freund. Es ist die Hoffnung auf eine ‚I-Thou-relationship‘, [...] auf das Zuhören und immer wieder auf die Neugier auf das, was jemand anderes zu sagen hat, auf diesen anderen.“¹⁸⁹

Es scheint von daher kein Zufall zu sein, dass Illich im Zusammenhang mit der *philia* immer wieder auf die Gastfreundschaft zu sprechen kommt; ist doch der Gast eine Figur, der wesenhaft in keinen Verfügungsbereich integrierbar ist, und sich bereits sprachlich einer genaueren Bestimmung entzieht.¹⁹⁰ Auf das Verhältnis von *philia* und Gastfreundschaft soll jedoch ohnehin unter Punkt 3.4.1. noch näher eingegangen werden.

Anders aber als Lévinas, der in diesem Verhältnis von Du und Ich in seinen Schriften eine Asymmetrie einbringt, die den Anderen dem Gerufenen gegenüber höherstellt,¹⁹¹ betonen Gronemeyer und Illich dahingegen das *beidseitige* Wagnis im Sich-gegenseitig-Anvertrauen und Gegenüberstehen: „Tatsächlich ist also das Befehls-Gehorsams-Verhältnis ein Verhältnis radikaler Gegenseitigkeit ohne Gleichheit. Beide, Sprecher und Angesprochener, Namensgeber und Namensträger, sind herausgefordert zu vertrauen, das heißt beide gehen ein unerhörtes Wagnis ein.“¹⁹² Ebenso wie Lévinas¹⁹³ nehmen Illich und Gronemeyer eine prinzipielle Unvergleichbarkeit von Ich und Du an. Doch denken sie die Intersubjektivität aufgrund ihrer unbedingten „dissymmetrischen Komplementarität“, der Verwiesenheit der Subjekte aufeinander, in einer Gegenseitigkeit, in welcher jedes der beiden dem jeweils Anderen etwas zu schenken vermag – letztlich in seiner Zuwendung *sich selbst* in Freiheit und Präsenz.¹⁹⁴

¹⁸⁹ Trapp: Der Ethnos der Freundschaft, S. 4.

¹⁹⁰ Für ungemein geistreiche Analysen zur Figur des Gastes verweise ich auf Bahr, Hans-Dieter: *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*. Leipzig: Reclam 1994; und ders.: *Die Anwesenheit des Gastes. Entwurf einer Xenosophie*. Verlag Traugott Bautz GmbH Nordhausen 2012. Vgl. außerdem Gronemeyer, Marianne: „Fremder. Gastfreund. Feind. Vortragsmanuskript Linz 2003, gekürzt“, in: *Streifzüge* (48) 2010, verfügbar unter: <http://www.streifzuege.org/2010/fremder-gastfreund-feind> [11.11.2016]. [Im Folgenden zitiert: Gronemeyer: Fremder. Gastfreund. Feind.]

¹⁹¹ „Gerade in dem Maße, in dem die Beziehung zwischen dem Anderen und mir nicht gegenseitig ist, bin ich dem Anderen gegenüber unterworfen [...]; und vor allem in diesem Sinn bin ich ‚Subjekt‘ [...].“ (Vgl. Lévinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Herausgegeben von Peter Engelmann. Aus dem Französischen von Dorothea Schmidt. Wien: Passagen Verlag 1996, S. 74. [Im Folgenden zitiert: Lévinas: *Ethik und Unendliches*.])

¹⁹² Gronemeyer: Freiheit und Gehorsam, S. 5f.

¹⁹³ Vgl. Lévinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches*, S. 60, 69.

¹⁹⁴ Auf die Präsenz bzw. das Gegenwärtig-Sein im *hic et nunc* möchte ich am Ende der Arbeit unter Punkt 5.1.2. noch zu sprechen kommen.

3.3.3. Der „Dritte im Bunde“

Aus dem komplementären Ich und Du kann im Wachsen der Freundschaft ein Wir von sich frei gewählten Anderen werden. Dabei gilt es für Illich, neben dem Bemühen um eine Haltung der Überraschbarkeit dem Freund gegenüber für *dessen* Offenheit (und darin bereits einer gewissen Anerkennung des Dritten *im* Anderen), außerdem die Freundschaft *selbst* für zufällig Da-her-Kommende offen zu halten, und sich nicht in exklusiver Selbstgenügsamkeit abzuschließen. In diesem Anliegen referiert Illich auf die berühmt gewordene Zeile von Aelred von Rievaulx:

„Hier sind wir, du und ich und, so hoffe ich, auch ein dritter, der Christus ist.“¹⁹⁵
Wenn du über die Bedeutung dieser Worte genau nachdenkst, dann verstehst du, dass es Christus in der Gestalt von Bruder Michael sein könnte. Mit anderen Worten: Unser Gespräch sollte immer in der Gewissheit geführt werden, dass da noch jemand anderer ist, der an die Tür klopfen wird, und die Kerze steht für ihn oder sie. Das ist eine beständige Mahnung, dass die Gemeinschaft niemals geschlossen ist.¹⁹⁶

Der persönliche Bezugsraum soll kein privater, sektiererischer Rückzugsraum im Gegensatz zur Öffentlichkeit werden. Sogar Lévinas bricht den absoluten Anspruch des Anderen hinsichtlich des Dritten auf: „Solange ich mit dem Anderen alleine bin, schulde ich ihm alles; aber es gibt den Dritten.“¹⁹⁷ Für Lévinas resultiert aus der Anwesenheit des Dritten neben dem Anderen unvermeidlich das Einrichten von Institutionen zum Gewährleisten der Gerechtigkeit.¹⁹⁸ Das Verhältnis von Illich zu Institutionen werden wir im vierten Kapitel näher betrachten. Für ihn jedenfalls streckt sich somit die Haltung der Überraschbarkeit jeweils über das aktuelle Wir hinaus aus.

Dieses Gebot könnte für uns nicht nur hinsichtlich der Freundschaft in den Blick geraten, sondern z.B. auch für die wissenschaftliche Arbeit, die in ihrem heutigen Betrieb

¹⁹⁵ „Ecce ego et tu, et spero, quod tertius inter nos Christus sit.“ (Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, Lateinisch-deutsch, ins Deutsche übertragen von Rhaban Haacke, eingeleitet von Wilhelm Nyssen. Trier: Spee-Verlag 1978, S. 6.) Die Namens-Schreibweisen des Zisterziensermönchs unterscheiden sich in der Literatur.

¹⁹⁶ *In den Flüssen*, S. 177.

¹⁹⁷ Lévinas: *Ethik und Unendliches*, S. 67.

¹⁹⁸ Lévinas: *Ethik und Unendliches*, S. 67f.

oftmals in Gefahr läuft, selbstreferentiell zu werden. Vielfach erscheint es – so jedenfalls schon Illichs Einschätzung vor mehr als 20 Jahren – WissenschaftlerInnen verschiedener Disziplinen, oder gar nur verschiedener Fachrichtungen, aufgrund mangelnder Übersetzungsfähigkeit oder -bereitschaft nicht mehr möglich, sich Bedeutungsvolles aus ihren Forschungen gegenseitig mitzuteilen.¹⁹⁹ Doch auch die verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften könnten sich die Frage stellen, inwieweit sie in der Tat offen füreinander, offen für Andere, von außen Kommende, Neue sind; oder inwieweit ein elitärer Geist in Abgrenzung zu den jeweils anderen christlichen Gruppierungen und zur abgelehnten modernen Gesellschaft nicht den Geist des Samariters zerstört. Ein leitendes Beispiel können hier die ersten Christengemeinden sein, die in brieflichem Kontakt und in gegenseitiger Gastfreundschaft einander in ihrer Unterschiedenheit die Treue hielten.

Um ein Erblühen der *philia* zu ermöglichen, braucht es nach Illich zwar keine Grenzen, aber sehr wohl wirkliche *Schwellen*, Zwischen-Räume, die den Übergang vom unpersönlichen in einen persönlichen Handlungsbereich markieren. Türen und Fenster dienen so nicht der Abgrenzung und Abschottung nach außen hin, sondern gewähren vielmehr erst ein Spiel der Freiheiten im Einladen und Platz Einräumen, Anteil Geben und Erzählen.²⁰⁰

3.3.4. Das Wir der *conspiratio*

Die neue Wir-Beziehung wurde bereits in den ersten christlichen Gemeinschaften durch das eucharistische Mahl geschaffen. „Die eucharistische Zusammenkunft in den allerersten christlichen Jahrhunderten pochte ausdrücklich darauf, ein neues ‚wir‘ zu schaffen, einen neuen Plural von ‚ich‘. Dieses ‚wir‘ war nicht von dieser Welt.“²⁰¹ Das Wesen der neuen Gemeinschaft kennt, nach Illich, kein Äquivalent in früheren Kulturen, auch wenn sich in der äußeren Gestalt des gemeinsamen Mahles sicher Ähnlichkeiten zu anderen Kulthandlungen finden lassen. Gottes „Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36), bedurfte insofern der Offenbarung in Christus, zeugt sich aber *in* dieser Welt im Ritual bis in die intime Körperlichkeit hinein aus.

Durch zwei Elemente kam dieses fleischliche Wir besonders zum Ausdruck: die

¹⁹⁹ *In den Flüssen*, S. 174f.

²⁰⁰ Auf die Notwendigkeit von Schwellen möchte ich im vierten und fünften Kapitel noch einmal zu sprechen kommen.

²⁰¹ *In den Flüssen*, S. 241.

conspiratio und die *comestio*. „*Conspiratio* [...] leitet sich her vom lateinischen *spiritus*, dem Geist, d.h. ‚der höchsten Form der Innerlichkeit‘“²⁰². Diese vollzog sich im rituellen Kuss, aus welchem sich später der liturgische Friedensgruß entwickelte. In den ersten frühchristlichen Jahrhunderten drückte sie sich jedoch noch als *osculum*, d.h. als Mund-zu-Mund-Kuss aus. Das *osculum* wurde im profanen Bereich Rechtsmittel eingesetzt. Nach der Übernahme durch die Christen, diente es als Zeichen dafür, dass jeder der Gerufenen, durch seinen Geist, seinen Atem, zur Konstituierung dieser Gemeinschaft beitrug. Unabhängig davon, welche Rolle die Beteiligten „in der Welt“, in ihrem alltäglichen Leben in der Gesellschaft, einnahmen und wie sie sich aus dieser Perspektive gesehen mehr oder weniger distanziert, über- oder untergeordnet, einander fremd oder bekannt gegenüberstanden, so machten sie alle nun die Erfahrung einer Gemeinschaft, die durch das Tun der Einzelnen erst geschaffen wurde und in der kein Atem gewichtiger war als der andere. Die neue Gemeinschaft des Geistes, die durch das Zuhauchen des Atems zustande kommt, versucht Illich in ihrer Zartheit mit Ausdrücken wie „Atmosphäre“ oder „Aura“ zu beschreiben.²⁰³ Diese Atmosphäre ist eine „friedliche“. Es klingen dabei sowohl die Schöpfung des Menschen in der Genesis an (Gen 2,7) als auch das von Ewell als Neuschöpfung interpretierte Anhauchen des Auferstandenen bei der Begegnung mit den Jüngern (Joh 20,19-23).²⁰⁴

Der zweite wichtige Höhepunkt der Feier war die *comestio*, welche das Teilen von Brot und Wein, die das lebendig machende Fleisch und Blut des auferstandenen Herrn waren, bezeichnete.

Conspiratio, von *comestio* gefolgt war der deutlichste, stärkste und unzweideutig somatische Ausdruck für die ganz unhierarchische Schöpfung eines Geistes in einem Leib. Man kann also das frühe Christentum als eine Bewegung verstehen, die auf der gleichen Fähigkeit eines jeden aufgebaut war, durch seine eigene Hingabe Gemeinschaft herzustellen. Als eine Bewegung, die das Zustandekommen eines „Wir“ (eines pluralen „Ich“) aus der leibhaftigen Liebe zueinander ableitet.²⁰⁵

Für Illich steht also fest, dass „die Kirche als Gemeinschaft aus einem *symposion*

²⁰² *In den Flüssen*, S. 242.

²⁰³ Vgl. besonders *Das Geschenk der conspiratio*.

²⁰⁴ Vgl. Ewell: *Prolonging the incarnation*, S. 241f.

²⁰⁵ *Das Geschenk der conspiratio*, S. 9f.

hervorgeht²⁰⁶, das sich wie eine Umstülpung zu dem verhielt, was *symposion* für Platon bedeutet hatte. Das neue Wir wurde durch „leibhaftigen Austausch gestiftet und nicht durch den Verweis auf etwas Kosmisches oder Natürliches“²⁰⁷. Anstatt dem Begriff des „Geistes“ könnte in obigem Zitat wohl auch der Begriff *ethos* eingesetzt werden, welches nun aber nicht mehr aus einer vorab umgrenzten Lokalität hervorgeht, sondern aus dieser jeweils kontingenten Gemeinschaft sich gegenseitig wählender Anderer.²⁰⁸

Die *ecclesia* („das Zusammenrufen“²⁰⁹) empfing in diesem Ritual somit nicht nur den Leib Christi; durch *conspiratio* und *comestio* bildet das neue Wir außerdem den *mystischen* Leib Christi, „wobei ‚mystisch‘ gemeinschaftlich bedeutet“²¹⁰. Der Glaube eröffnete daher nicht nur auf personaler, sondern auch auf kollektiver Ebene ein neues Erfahren von Identität, welches vorgängige Verständnisse der antiken Welt durchkreuzte,²¹¹ die Geschichte aber bleibend veränderte.

Die eucharistische Feier stellt aber insofern auch eine *mythopoiesis* dar, d.h. ein Ritual, das einen bestimmten Glauben nicht nur bezeugt, sondern durch den Vollzug ebenso schafft.²¹² Welchen Unterschied sieht Illich sodann jedoch zwischen den religionshaften und Glauben erzeugenden Ritualen der säkularen Institutionen und dem Ritual der *conspiratio*? Ewell meint, dass die Ersteren die Hineinnahme in eine „künstliche Abhängigkeit“ von Institutionen und Dienstleistungen bewirken, die *conspiratio* dahingegen verkörpert die reale personale Verflechtung.²¹³ Dieser Umstand verweist auch auf Illichs Autonomie-Verständnis, das zwar Freiheit von unpersönlichen Zwängen und Dingen sowie eine größtmögliche Entfaltung der eigenen Potentialität bedeutet, jedoch in seinem Person-Sein gänzlich auf den Anderen verwiesen ist.

Mit dieser kurzen Darstellung des eucharistischen Mahles in der frühen Kirche möchte ich das Unterkapitel zur Ich-Du-Beziehung schließen. Bevor wir nun aber die Schwelle zum nächsten größeren Teil der Arbeit hin überschreiten, in dem ich dann auf die Verkehrung der geschenkten *philia* in der Geschichte der Kirche und den Institutionen der Moderne eingehen möchte, gilt es noch kurz an der Schwelle stehen zu bleiben, und ein paar letzte bereits resümierende Klärungen vorzunehmen, sodass der Übergang später gut erfolgen kann.

²⁰⁶ *In den Flüssen*, S. 168.

²⁰⁷ *In den Flüssen*, S. 204.

²⁰⁸ Vgl. Ewell: *Prolonging the incarnation*, S. 113.

²⁰⁹ Vgl. *In den Flüssen*, S. 242.

²¹⁰ *In den Flüssen*, S. 168.

²¹¹ Vgl. Stroumsa: *Caro salutis cardo*, S. 36.

²¹² Vgl. *In den Flüssen*, S. 168f.

²¹³ Vgl. Ewell: *Prolonging the incarnation*, S. 113.

3.4. An der Schwelle: Die Freundschaft als Grundbegriff von Illichs Denken

Bisher haben wir versucht, die *philia* vor allem ausgehend vom Samaritergleichnis zu beschreiben, und die theologisch-anthropologischen Voraussetzungen für Illichs Deutung herauszuarbeiten. Im vorangegangenen Kapitel stellte sich die Frage, wie die Freundschaft als Ich-Du-Beziehung näherhin zu konturieren ist.

In diesem Schwellenkapitel soll zunächst auf die Vielfältigkeit der Illich'schen Freundschaftsrede eingegangen und der in dieser Arbeit daraus resultierenden „begrifflichen Ungenauigkeit“ hinsichtlich der Freundschaftsbezeichnungen Rechnung getragen werden. Im Versuch, die verschieden zur Sprache kommenden Ausformungen in ein klareres Verhältnis zu setzen, werden viele Aspekte der vorherigen Kapitel noch einmal resümierend aufgenommen.

Sodann wird die Freundschaft als *ästhetische Haltung* ihre Bestimmung finden und besonders mit den theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe in eine gemeinsame Ordnung gebracht werden.

In einem letzten Übergang zum nächsten Kapitel, das sich dann der *corruptio* der Freundschaft widmet, soll bereits ihre Kehrseite im individuellen Kontext, nämlich die Sünde als Abkehr, Verrat oder Untreue verstanden, thematisiert werden.

3.4.1. Freundschaft als Zusammenspiel von *philia*, Barmherzigkeit und Gastfreundschaft

In „Why Philia?“ meint Hoinacki, dass Illich oft sehr unterschiedlich von der Freundschaft spricht,²¹⁴ und wie für die meisten LeserInnen seiner Bücher und Schriften wohl schnell deutlich wird, setzt Illich immer wieder Phänomene in den Horizont von Freundschaft, die oberflächlich recht unterschiedlich anmuten.

Hinter Illichs Vorstellung vom *konvivialen* Lernen auf der Basis einer

²¹⁴ Hoinacki: Why Philia?, S. 3f..

„gewachsenen *philia*“²¹⁵ scheinen z.B. die starken, tugendethischen Werke zur Freundschaft aus dem mönchischen Hochmittelalter durch, die u.a. die klassisch antiken Charakterisierungen²¹⁶ der *philia* rezipieren und diese christlich wenden. Aus dem gemeinsamen Bemühen um eine Ich-Du-Beziehung, vermag ein gemeinsames *ethos*, d.h. gemeinsame Gesinntheit und gemeinsames intellektuelles wie tugendhaftes Streben, ein singulärer Habitus des Umgangs und der Sprache²¹⁷ erwachsen.

Diese *philia* braucht, wie Illich meint, eine geeignete Atmosphäre, damit sie erblühen kann. Eine solche sah er besonders um einen gastfreundlichen Tisch bei reichlich Wein verwirklicht.²¹⁸ Das *symposion*, das bei Platon die Spitze des tugendhaften Lebens bildet, stellt hier, als stets für Andere offen zu haltendes *convivium*, die Grundlage der weiter freundschaftlich zu vertiefenden Gemeinschaft dar. Freundschaft vollzieht sich somit nicht nur metaphorisch wesentlich als gastliche Offenheit und als ein Aneinander-Anteil-Geben, sondern für Illich in der Tat konkret in freundschaftlichen Einladungen zum festlichen *convivium*.

So scheint es auf den ersten Blick seltsam, den Samariter *überhaupt* mit *philia* oder Freundschaft in Verbindung zu bringen – wird dieser doch eher als Beispiel für barmherziges Handeln und somit exemplarisch für die christliche *agape* verstanden. In der Tat referiert auch Illich bezüglich des Samariters teilweise auf die *agape*²¹⁹. Trotzdem denke ich, dass *agape* und *philia* nicht als zwei separate Beziehungsformen zu betrachten sind, sondern diese beiden in Illichs Rede von der Freundschaft zwei Aspekte oder Weisen desselben Weltzugangs bilden. Sofern die Freundschaft nach dem Samariter ohnehin nicht mehr durch ein spezielles *ethos* oder allgemeine Normen von vornherein klar definiert werden kann, ergeben sich aus dem gemeinsamen Suchen verschiedenste Formen von Gemeinschaften, die im Idealfall wohl aber alle von den oben genannten Aspekten *philia*, Barmherzigkeit und Gastfreundschaft durchdrungen sein werden.

Die Hoffnung, dass ich Illich hierbei nicht missinterpretiere, hat mit einer Anmerkung zu tun, die er bezüglich Aelred von Rievaulx‘ Freundschaftsauffassung im Gespräch mit Cayley tätigt:

Was zwischen dem Juden und dem Samariter geschieht, ist wie ein Samenkorn.

²¹⁵ *In den Flüssen*, S. 177.

²¹⁶ Vgl. Kapitel 2.3.

²¹⁷ Vgl. *In den Flüssen*, S. 197.

²¹⁸ Vgl. *In den Flüssen*, S. 173.

²¹⁹ Vgl. *In den Flüssen*, S. 223.

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.²²⁰

Die zufällige Begegnung, die sich zwischen Juden und Samariter, wie wir bereits gesehen haben, in der Form einer gewagten, *ethos*-verräterischen Hilfeleistung ereignet, bietet die Chance, dass aus diesem anfänglichen Ich-Du durch stets erneute Zuwendung eine langanhaltende persönliche Beziehung in einer gemeinsamen Suche nach Freundschaft und Wahrheit entsteht, wie wir sie oben als „gewachsene *philia*“ bezeichnet haben. Schon in dieser Situation der ethischen Ausgesetztheit, die zur Begegnung von Ich-Du führt, scheint demnach der Same der Freundschaft gelegt. Die Möglichkeit einer objektiven Begrenzung gemäß allgemeiner Charakteristika, wer nun als Freund gilt, scheint dadurch aufgehoben zu sein. Die universalistische Ausweitung des Freundschaftshorizontes durch den Samariter – hinsichtlich aller kulturellen, sozialen, aber auch zeitlichen Grenzen²²¹ – eröffnet die Freiheit, zu jedem/jeder zufällig Begegnenden eine persönliche Beziehung zu knüpfen.

Das *initiatum* des persönlichen Ich-Du sowie jene Haltung, welche die freie Freundschaftsbeziehung grundsätzlich durchzieht, ist die Barmherzigkeit, die wir in diesem Kapitel schon mehrmals als körperliche Berührbarkeit für den Anderen zu bestimmen versuchten. Die Barmherzigkeit verortet die Offenheit für den Anderen im sensiblen Fleisch. Die Freiheit, die Illich denkt, ist somit keine grund- oder voraussetzungslose. Sie vollzieht sich konkret, in körperlicher Affiziertheit, denn trotz der Regung im *splanchna* des Samariters steht es diesem frei, sich zu dieser körperlichen Affektion noch einmal zu verhalten. Der Samariter erwählte den Juden somit nicht abstrakt, sondern auf einen konkreten, ihn innwendig treffenden Ruf hin.²²² In diesem

²²⁰ *In den Flüssen*, S. 209f.

²²¹ Hieran könnte man ein Bedenken der Kirche als einer Gemeinschaft der Lebenden und Toten anfügen, denn die zeitliche Entgrenzung ermöglicht es Illich sogar, Aelred von Rievaulx, Hugo von St. Viktor u.a., denen er durch das Studieren ihrer Schriften in Gehorsam zugeneigt ist, als seine „Freunde“ zu bezeichnen.

²²² Eine äußerst feinsinnige philosophische Annäherung daran, wie Barmherzigkeit oder *compassion* in der heutigen Zeit versprachlicht werden können, stellt Isabella Guanzinis Konturierung einer „Zärtlichkeit des Endlichen“ dar. In einem gleichnamigen Artikel versucht sie unter „Zärtlichkeit des Endlichen“ ein ästhetisches Empfinden zu bedenken, welches der Begegnung mit der Zerbrechlichkeit und Singularität des Gegenwärtigen nicht ausweicht, und zu Gesten der Sorge und des Bewahrens anzurühren vermag. Vgl. Guanzini, Isabella: „Zärtlichkeit des Endlichen. Ästhetik und Politik der elementaren Relationen“, in: Appel, Kurt / Deibl, Jakob Helmut (Hg.): *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. Freiburg im Breisgau: Herder 2016, S. 207-217.

Geschehen von Anruf und Antwort verortet Illich das Subjekt in einer unvertretbaren, fleischlichen Befähigung, auf den Anspruch eines Du zu reagieren. João Duque formuliert es in seiner kleinen Apologie des Leiblichen folgendermaßen:

Als Ursprung von Geschichte (in Freiheit) und Politik (in Beziehung) wird das leibliche Selbst von personaler Identität nur erfahrbar als Ort (Topos) einer Exposition gegenüber dem Andern [...]. Als solche ist Leiblichkeit Verwirklichung des Menschlichen in unvermeidlicher Endlichkeit und Verletzlichkeit.²²³

Vom „Ich“ im christlichen Sinne ist nach Illich insofern nur in der *ethischen* Situation zu sprechen. Nach dem Samariter bedeutet „ethisch“ aber nun eben nicht mehr „einem lokalen *ethos* entsprechend“, sondern bezeichnet jene Unvertretbarkeit, in der sich der Mensch zur Entscheidung und Antwort einem Anderen gegenüber gerufen findet.

3.4.2. Die Freundschaft als ästhetische Haltung und ihr Verhältnis zu den theologischen Tugenden

Nachdem sich vorangehend also bereits eine Spannweite an verschiedensten Ausdrucksweisen von Freundschaft in Illichs Denken aufgetan hat, plädiere ich dafür, dieses singuläre Handeln in Barmherzigkeit als eine *ästhetische Haltung* gegenüber Gott, den Menschen und der Welt zu verstehen. Für eine *ästhetische* Haltung plädiere ich, weil es Illich (1) nicht um ein bestimmtes Handeln allein, sondern um den Menschen in der Gesamtheit seines Weltumgangs geht – bis hinein in die körperliche Empfindung seiner sinnlichen Wahrnehmung; und weil (2) die Ästhetik vom jeweiligen Tun, den Haltungen und dem Umgang mit Leid und Passivität nicht einfach getrennt werden kann, sondern Erstere den Anderen als (ungewusster) Sinnhorizont zugrunde liegt, gleichzeitig die konkreten Erfahrungen sich aber wiederum in diesen Horizont einschreiben. Intersubjektiv verwirklicht wird diese Haltung sodann in den Formen von offenem *convivium*, *agape* und gewachsener *philia* – wobei sich auch diese, wie wir oben teilweise

²²³ Duque, João Manuel: „Vom Posthumanismus des Virtuellen zum Humanismus der Verletzlichkeit – kleine Apologie des Leiblichen“, in: Appel, Kurt / Deibl, Jakob Helmut (Hg.): *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. Freiburg im Breisgau: Herder 2016, S. 278-288, hier: S. 283. [Im Folgenden zitiert: Duque: Vom Posthumanismus des Virtuellen zum Humanismus der Verletzlichkeit.]

gesehen haben, wechselseitig durchdringen.

Wie wir unter Punkt 3.2.3. schon kurz angemerkt haben, können die Tugenden im christlichen Verständnis nicht durch alleinige Übung angeeignet werden. Im Hinblick auf die Freundschaft als Haltung trifft dies natürlich eminent zu. Selbst wenn es unabdingbar auf eigenes Bemühen ankommt und die Aktualisierung der Haltung auch angestrebt werden sollte, wenn sich das Gegenüber nicht auf einen freundschaftlichen Ton einstimmt, ist sie doch als Ganze auf den Anderen hin ausgerichtet und für ein Erblühen der *philia* von dessen freier Antwort abhängig.

Ich denke, dass die Freundschaft somit eine Verbindung der theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe darstellt. Der Freiheit des Anderen ist im Wagnis der Offenheit nur mit *Hoffnung* zu begegnen, dass dieser meine Zuwendung erwidert und mir auch in so mancher Überraschung die Treue hält. Den Anderen in seiner Fremdheit nicht schon vorab in meine Kategorien einordnen zu wollen, oder ihn durch äußerliche Maßstäbe zu bestimmen, verlangt *Glauben* und *Vertrauen* in das, was der Andere selbst von sich offenbart. Nicht zuletzt braucht es *Liebe*, die sich mit ehrlichem Interesse, treu und nachsichtig verzeihend dem Anderen immer wieder neu zuwendet.

Die Freundschaft als Ästhetik würde sodann implizieren, *jeden* Moment als ethische Situation zu betrachten und sich durchwegs zu einem Handeln in Glaube, Hoffnung und Liebe berufen zu erfahren.²²⁴ Dies erfordert eine wache Präsenz im *hic et nunc*, im eigenen Fleisch, in der konkreten Raumzeitlichkeit, denn nur in leiblicher Gegenwärtigkeit²²⁵ kann in der Tat von *aktualer Offenheit*²²⁶ für den Anderen gesprochen werden. Sich auf seinen Lehrer, Gerhart Ladner, beziehend, der den christlichen Gedanken der *reformatio* bedenkt,²²⁷ drückt es Illich auch folgendermaßen aus: Es geht um eine „Bekehrung und Hinwendung zum Anderen, dem Freund, und das ist selbstverständlich der Mensch gewordene Gott, den ich aber in dem Menschen erkenne, der mir in diesem Augenblick sein Angesicht zeigt“²²⁸.

²²⁴ Diese angestrebte Ästhetik ist als Ziel eines lebenslangen Prozesses von Einübung, Feiern, Praxis und nicht zuletzt Gebet zu betrachten. Würde man diesbezüglich eine unmittelbare Umsetzung anstreben wollen, wäre dies natürlich kläglich zum Scheitern verurteilt und könnte im schlimmsten Fall zu psychopathologischen Erkrankungen wie z.B. Neurosen führen.

²²⁵ Siehe zum *hic et nunc* und der Haltung der Gegenwärtigkeit außerdem Punkt 5.1.3.

²²⁶ Die griechische *hexis* bezeichnet keine einfache Passivität, sondern eine durch Einübung erworbene Gewohnheit oder Haltung, die sich sprachlich im Medium ausdrückt. Dieses Medium stellt ein Mittleres zwischen Aktivum und Passivum dar und dient u.a. dazu, Dispositionen zu versprachlichen, die durch zielgerichtetes Handeln erworben wurden und ein solches später wiederum vereinfachen.

²²⁷ Siehe hierzu: Ladner, Gerhart: *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge, Massachusetts 1959.

²²⁸ *In den Flüssen*, S. 106.

3.4.3. Erster Übergang: Von Verrat, Nachsicht und Vergebung

Im Überschreiten der Schwelle von der Darstellung der Freundschaft hin zu Illichs These von ihrer Perversion bedarf es nun noch eines kurzen Blickes auf sein bisher noch kaum betrachtetes Verständnis von *Sünde*.

Illich meint, dass mit der Neuheit des Liebens im Evangelium auch eine völlig neue Art von Sünde entstanden ist, die es ohne die Offenbarung dieser Gegenseitigkeit durch Christus nicht gegeben hätte.²²⁹ Nur durch das *Geschenk* der freien Zuwendung wurde auch seine *Zurückweisung* möglich. Sünde, wie sie im Neuen Testament offenbart wird, ist nicht als Verstoß gegen ein geltendes Gesetz oder eine allgemeine Norm zu deuten, sondern als Verrat, Treuebruch, Kälte, Abkehr:²³⁰ „[...] [d]as Neue Testament [versteht] Sünde nicht als moralische Verfehlung [...], sondern als Abkehr oder unzureichende Antwort.“²³¹

Illich verharmlost damit keineswegs die Abgründigkeit der durch die Gegenseitigkeit eröffnete *Be-Leidigung*²³², ganz im Gegenteil – er sieht darin noch „etwas viel Schrecklicheres als alles Böse, das sich jenseits des Christentums ausmachen lässt“²³³. Das neuartige Böse lässt sich deshalb auch nicht mit dem Unpassenden, Nicht-Guten der Kulturen, die vom Proportionalitätsdenken geprägt waren, vergleichen. Denn das personale Sündenverständnis setzt die Vorstellung des Ich und des Du als verleblichtes Selbst voraus, wie diese sich erst durch Jesu Ruf zur Umkehr generierte.²³⁴ Von eminenter Bedeutung ist in diesem Kontext außerdem „[d]ie Vorstellung, dass ich – wenn ich dir nicht antworte, wenn du an meine Treue appellierst – Gott persönlich beleidige, [...] ist wesentlich, um zu verstehen, worum es im Christentum geht“²³⁵. Im Evangelium offenbart sich dieses völlig neuartige Böse in herausragender Form deshalb auch im Kreuz.

²²⁹ Vgl. *In den Flüssen*, S. 203.

²³⁰ Vgl. *In den Flüssen*, S. 203; Duden: Unveröffentlichtes Protokoll zum Soll-Satz, S. 8.

²³¹ *In den Flüssen*, S. 78.

²³² Vgl. Duden: Unveröffentlichtes Protokoll zum Soll-Satz, S. 8

²³³ *In den Flüssen*, S. 215.

²³⁴ Vgl. zu dieser Subjektgenese durch die christliche *reformatio* Stroumsa: *Caro salutis cardo*.

²³⁵ *In den Flüssen*, S. 87. Vgl. weiters zur Transzendenz die dem Fleische innewohnt: „In der Lehre Jesu wird selbst der geheimste der imaginierten Ehebrüche als Untreue angesehen, die nicht nur die Frau beleidigt, sondern auch Gott, auch Christus, mit dem wir *im Fleisch vereint sind durch den Akt der Liebe*.“ (*In den Flüssen*, S. 113 [Herv. d. Verf.]); außerdem ebd., S. 206.

Der Fragilität und Schönheit der Freundschaft korrespondiert eine Grundstimmung der *Reue*, die sich nicht auf Schuldbewusstsein oder schlechtes Gewissen²³⁶ stützt, sondern auf die Einsicht in die unendliche Verletzbarkeit der gnadenhaften Beziehung und des Gegenübers.²³⁷ Wenn auch das Böse vom Evangelium her nicht mehr als das Wirken kosmischer Mächte zu verstehen ist, und deshalb keine angsteinflößende Entität darstellt, plädiert Illich trotzdem, angesichts der oben genannten Verletzlichkeit der Freundschaft, für die Einübung zweier Haltungen von *Furcht*: dem *timor filialis* und dem *timor servilis*.²³⁸ Aus der Ersten erwächst eine gewisse Form der Aufmerksamkeit für den Anderen, die darauf bedacht ist, die zarte Blume der Freundschaft nicht zu zerstören; aus der Zweiten ergibt sich freudvolle Dankbarkeit, die aus der Erkenntnis der eigenen Boshaftigkeit und der darauf antwortenden Gnade der Vergebung resultiert. Denn bei aller dramatischen Charakterisierung der Sünde findet Illich diesbezüglich dennoch trostvolle Worte: „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.“²³⁹ Die Reue ist für Illich somit „eine Lobpreisung der neuen Beziehung, für die der Samariter eintritt, eine Beziehung, die frei ist und deshalb verletzbar und zerbrechlich, aber sie kann immer geheilt werden“²⁴⁰.

Wie wir sahen, kann also auch die Sünde – in gleicher Weise wie die Freundschaft – durch keine allgemeinen Regelverstöße vorab definiert werden. Das *Wagnis* des freundschaftlichen Weltzugangs stellt insofern kein nach Wahrscheinlichkeiten zu berechnendes *Risiko* dar. Die Andersheit des Anderen, speziell in seiner Freiheit, lässt sich nicht mathematisch erfassen. Die Ich-Du-Beziehung bleibt ein Wagnis und verlangt, ohne institutionelle Abstützung, vor allem persönliche *Treue* und *Nachsicht*. Im Bezeugen der freien Beziehung des Samariters optiert Illich nämlich gerade nicht für Beziehungen, die sich zwar auf freie Erwählung gründen, bei Bedarf aber ohne weiteres einseitig wieder beendet werden können, sondern für eine, welche auch dann noch die Treue hält, wenn der Andere lästig zu werden beginnt. Isabella Guanzini bringt dies in ihrem Neubedenken der *agape* sehr schön ins Wort:

²³⁶ Zum Gewissen siehe Kapitel 16 von *In den Flüssen*, S. 212-219.

²³⁷ Vgl. *In den Flüssen*, S. 77.

²³⁸ Vgl. *In den Flüssen*, S. 121-129.

²³⁹ *In den Flüssen*, S. 78; vgl. ebd., S. 120.

²⁴⁰ *In den Flüssen*, S. 78.

[...] die Aufhebung des domestizierten Du eröffnet den Raum für die reale Dimension des Nächsten als rätselhafte mühsame Exteriorität, als trägen Anderen, der mich erreicht, wenn ich ihn nicht wähle, der sich entzieht, wenn ich ihn anrufe, der unabhängig von meinem Begehren erscheint, so dass es unmöglich ist, ihn in einer von mir geregelten Beziehung einzuschreiben.²⁴¹

Der Andere ist in seiner Freiheit nicht immer genehm. Gerade in solchen Fällen vermag aber ein Blick, der die Freiheit und Entzogenheit des Anderen wahrt und ihn nicht auf bereits Gewusstes festnagelt, vielleicht zu wirklichen Überraschungen zu führen.

Das Aushalten in der Ungesicherheit der Beziehungen währte in der Kirchengeschichte nicht allzu lange. Mit dem Zugewinn an Macht im Römischen Reich setzte ein Institutionalisierungsprozess (der Freundschaft wie auch der Sünde) ein, der für Illich die *corruptio optimi pessima* darstellt. Zur Untersuchung dieser Entwicklung soll nun übergegangen werden.

²⁴¹ Guanzini, Isabella: „Agape – (Post)Modern? Žižek, Badiou, Taylor: (Post-)Säkulare Rezeptionen einer biblischen Kategorie, in: *Aisthema* (3/1) 2016, S. 39-64, hier: S. 57.

4. Corruptio optimi quae est pessima

Bisher versuchte ich hauptsächlich, die positive Seite von Illichs Freundschafts-Verständnis darzustellen. Nun soll in diesem Kapitel seine Hypothese der *corruptio optimi pessima* präsentiert werden – der Verderbnis des Besten (der durch Christus eröffneten Freundschaft), die das Schlimmste ist. Durch diese lateinische Wendung versucht er, die neue, abgründige Form des Bösen zu fassen, welche die Verkehrung jener neuen „Liebe und Erkenntnis“ ermöglicht hat.

Dabei möchte ich zuerst Illichs Interpretation vom *mysterium iniquitatis* in Verbindung mit dem Bild des Antichristen aus dem zweiten Thessalonicherbrief sowie mit der *corruptio optimi* genauer betrachten. Um die Hypothese nicht misszuverstehen, ist es notwendig Illichs Unterscheidung zwischen der „Church as she“ und der „Church as it“, einzubeziehen, wobei Giorgio Agambens kleines Buch *Das Geheimnis des Bösen* zur näheren Ausleuchtung der Thematik herangezogen wird.

Danach sollen jene Entwicklungen, die laut Illich zu einer Verkehrung der christlichen Beziehung geführt haben, spezifischer in den Blick genommen werden. An erster Stelle ist hierbei die Institutionalisierung der christlichen Liebe zu nennen, welche die geschenkhaft Beziehung aus Motiven der Sicherung in einen genormten, unpersönlichen Betrieb verwandelte. In der Folge, so Illich, entstanden nach dem Vorbild dieser ersten Institution auch die säkularen Dienstleistungseinrichtungen, ohne welche die westliche Moderne nicht vorstellbar wäre.

Ein spezieller Prozess, den Illich als eine der Grundlagen der westlichen Moderne versteht, und den er die „Kriminalisierung der Sünde“ nennt, muss dabei gesondert betrachtet werden, da dieser in herausragender Weise die erneute Entpersonalisierung der Sünde beförderte.

In umfassenderer Weise gilt es außerdem, das schrittweise Abhandenkommen des Proportionalitätsempfindens zu thematisieren. Wiederum meint Illich, erste Verschiebungen, die jenen Vorgang beförderten, in Entwicklungen im sakramentalen Leben der Kirche verorten zu können. Das Schwinden des Proportionalitätsempfindens, auf welchem das lokale *ethos* gründete, und welches deshalb in gewisser Weise als der Verlust des sinngebenden Weltzugangs verstanden werden muss, zog darum eine massive Entwurzelung und Virtualisierung nach sich, die zumindest kurz angesprochen werden soll.

Erst im Horizont des Komplementaritätsverlustes wurde außerdem der Gedanke einer *grenzenlosen Entwicklung* möglich; ebenso wie die damit einsetzende *Technologisierung*, welche das Zusammenleben der Menschen und ihr Verhältnis zur Welt massiv verändert hat.

Zuletzt wird in diesem Kapitel noch auf den Verlust des sinnenschweren Körpers einzugehen sein, der im virtuellen Raum des *Cyberspace* seinen Höhepunkt erreicht hat.

4.1. Die *corruptio optimi* und das *mysterium iniquitatis*

Seit den 1970er-Jahren begann Illich die in seinen Augen teils katastrophalen Zustände der Moderne als eine Verkehrung der christlichen *revelatio* zu betrachten. Die Moderne stellt für ihn deshalb keine post-christliche Epoche dar, und bleibt auch nicht einfach nur in der Form einer negativen Abgrenzung auf das christliche Erbe bezogen. Vielmehr erblickt Illich in ihr den *kairos* des apokalyptischen – d.h. enthüllenden, offenbarenden – Interims zwischen der Inkarnation des göttlichen Wortes und der Parusie.²⁴² Er beurteilt die Moderne insofern sogar als eminent christlich. In ihr zeitigt bzw. offenbart sich die Abgründigkeit der Sünde, das *mysterium iniquitatis*, in unübertroffener Weise.

Mit dem *mysterium iniquitatis* greift Illich einen Begriff aus dem zweiten Kapitel des zweiten Thessalonicherbriefes auf, wo der Autor zur griechischen Gemeinde über die Zeichen der Endzeit und die Wiederkunft Christi spricht. In diesen Versen ist einerseits von einem großen *Abfall*²⁴³ die Rede (2 Thess 2,3), der vor der Ankunft des Herrn noch stattfinden muss, andererseits von zwei Figuren: (1) dem Mensch der Gesetzlosigkeit, dem Sohn des Verderbens (2 Thess 2,3)²⁴⁴; (2) der Figur des *Aufhaltenden*, durch welches das Geheimnis der Gesetzlosigkeit schon operiert (2 Thess 2,6f.)²⁴⁵.

Der Mensch der Gesetzlosigkeit wurde, wie Agamben schreibt, seit Irenäus von Lyon in der Tradition recht einhellig mit der im ersten und zweiten Johannesbrief auftauchenden Gestalt des Antichristen (vgl. 1 Joh 2,18.22; 4,3; 2 Joh 1,7) gleichgesetzt, auch wenn der Autor des zweiten Thessalonicherbriefes hier diesen Begriff nicht

²⁴² Vgl. *In den Flüssen*, S. 195, 205.

²⁴³ Nestle-Aland 28: ἡ ἀποστασία; die Vulgata übersetzt: *discessio*.

²⁴⁴ Nestle-Aland 28: ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας; die Vulgata übersetzt: *homo peccati filius perditionis*. Illich pflegte das Offizium mit den Texten der Vulgata zu beten.

²⁴⁵ Nestle-Aland 28: τὸ κατέχον; die Vulgata übersetzt: *quid detineat*.

verwendet.²⁴⁶

Im Hinblick auf die andere Figur, „das, was aufhält“, bezeichnet der Alttestamentler Jürgen Ebach die genannten Verse im zweiten Thessalonicherbrief als die

Urstelle der Katechontik, der geschichtsphilosophischen und -theologischen sowie politischen Theorie und Praxis, der es um das Aufhalten (*katechein*) der Katastrophen, das Niederhalten des Bösen und das Herauszögern des Zusammenbrechens dieser Welt und dieser Zeit geht, um Apokalypsevermeidung.²⁴⁷

Bezüglich des Katechons gestaltet sich die Interpretationslinie in der theologischen Tradition nicht eindeutig. Grundsätzlich entwickelten sich zwei verschiedene Deutungsstränge. Der eine identifizierte das Aufhaltende in der Antike mit dem Römischen Reich und findet sich schon bei Hieronymus²⁴⁸. Im 20. Jahrhundert griff der Jurist Carl Schmitt diese Hypothese wieder auf.²⁴⁹

Die zweite Art der Deutung erkennt das Katechon in der Kirche selbst. Diese Linie wurde von Tyconius, einem nordafrikanischen Donatisten aus dem vierten Jahrhundert, in seiner Schrift *Liber regularum* entwickelt. Nach dessen Lehre vom *corpus bipertitum* bestehe der *eine* Leib der Kirche aus *zwei Teilen*²⁵⁰, einem sündhaften und einem begnadeten, die bis zum „Abfall“, bei welchem der „Mensch der Gesetzlosigkeit“ offenbar wird, untrennbar miteinander vereint seien. Diesem Ansatz gemäß müsste man folgern, „dass die Kirche bis zum Jüngsten Gericht *sowohl* Kirche Christi *als auch* Kirche des Antichrist ist“²⁵¹.

Derart könnte man auch jene Stellen in Illichs Werk verstehen, wo er von dem „Bösen“ spricht, mit dem die frühe Kirche „schwanger ging“, und auf welches sich die Propheten in der Gemeindeliturgie bezogen, wenn sie „das Mysterium zu verkündigen [hatten], dass das endgültige Böse, das die Welt zu einem Ende bringen würde, schon

²⁴⁶ Agamben, Giorgio: *Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten* (= Fröhliche Wissenschaft 066). Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko. Berlin: Matthes & Seitz 2015, S. 20. [Im Folgenden zitiert: Agamben: *Das Geheimnis des Bösen*.]

²⁴⁷ Ebach, Jürgen: „Es geht nicht immer so weiter. Beobachtungen und Intuitionen zur biblischen Apokalyptik“, in: *Concilium* (50/3) 2014, S. 245-253.

²⁴⁸ Vgl. Agamben: *Das Geheimnis des Bösen*, S. 20.

²⁴⁹ Vgl. Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot 1974.

²⁵⁰ Vgl. Tyconius: *The Book of Rules*. Translated by William S. Babcock. Ed. by the Society of Biblical Literature. Atlanta, Georgia: Scholars Press 1989, S. 14-21. Im Unterschied dazu Augustinus, der in *De civitate Dei* von zwei *civitates* spricht.

²⁵¹ Agamben: *Das Geheimnis des Bösen*, S. 16. [Herv. d. Verf.]

gegenwärtig war“²⁵². Nur aus der Kirche selbst konnte dieses neuartige Böse hervorgehen, denn in ihr war auch das Neue angebrochen, dessen Verkehrung jenes darstellte. Für Illich ist diese Verkehrung in erster Linie in der einsetzenden Institutionalisierung der christlichen Berufung, spätestens in der konstantinischen Ära, und somit in gewisser Weise im Entstehen der christlichen „Religion“²⁵³ zu sehen.

Illich versteht das *mysterium iniquitatis* im Horizont der *kenosis* (Phil 2,5-11), der Entäußerung oder Herablassung Gottes in seiner Menschwerdung.²⁵⁴ Insofern ist für ihn die kirchliche Institutionalisierung der theologischen Tugenden nicht einfach unchristlich.²⁵⁵ Mit dem *kenosis*-Gedanken betont Illich die sich in der *Ohnmacht* zeigenden Allmacht Gottes, der nicht nur die Kreuzigung seines Sohnes erträgt, sondern auch eine Pervertierung seiner Gnade und eine sündhafte Kirche: „Gottes Güte und Macht zeigt sich strahlender denn je in der Tatsache, dass er die Weltlichkeit seiner Kirche tolerieren kann“²⁵⁶.

Illich unterscheidet auf der *kenosis* fußend zwischen einer *Church as she* und einer *Church as it*.²⁵⁷ Der *Church as she* fühlte er sich zu Lebzeiten zutiefst verbunden. Diese verkörpert und atmet für ihn durch die Zeit hindurch den lebendigen Geist der Überlieferung und der Freiheit, der das Entstehen persönlicher Beziehungen fördert und zum Blühen bringt.²⁵⁸ Die *Church as it* hingegen kritisiert er in seinen Schriften immer wieder, sofern sie sich durch die Institutionalisierung zu einem weltlichen Machtapparat transformierte, der die Gnade zu regeln und zu sichern versuchte. Diese Unterscheidung bildet den Hintergrund dafür, warum Illich seinen Bruch mit dem Vatikan nicht als Akt gegen die Kirche an sich, sondern als „Zeugnis seiner Liebe zur Kirche“ zu deuten vermag, indem er den Weg der Machtlosigkeit außerhalb ihrer schützenden Strukturen wählte.²⁵⁹

Diese Dualität des kirchlichen Leibes darf nicht als ontologische Zwiespaltenheit gedeutet werden. Sie stellt viel eher die geschichtsmächtig gewordene Kehrseite des Freiheitsgeschehens dar. Die Institutionalisierung der fragilen christlichen

²⁵² *In den Flüssen*, S. 84.

²⁵³ Vgl. *In den Flüssen*, S. 211. Ähnliche Differenzierungen von Glaube und Religion finden sich im 20. Jahrhundert, z.B. bei Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer.

²⁵⁴ Ob Illich deshalb in das Denken eines „Semi-Markionismus“, der in Gott zwei verschiedene Attribute annimmt, einzuordnen ist, wie Milana dies tut, lässt sich meines Erachtens schwerlich beurteilen. Vgl. Milana: *Breaking the silence*.

²⁵⁵ Vgl. *In den Flüssen*, S. 205.

²⁵⁶ *In den Flüssen*, S. 205.

²⁵⁷ Vgl. *In den Flüssen*, S. 24.

²⁵⁸ Vgl. *In den Flüssen*, S. 205.

²⁵⁹ Vgl. Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 104.

Liebe bewirkte wohl eine gewisse Sicherung von Beziehungsstrukturen, führte aber ebenso zu ihrer Normierung, Professionalisierung und nicht zuletzt Entpersonalisierung. Die *corruptio* vollzog sich somit durch die Jahrhunderte hindurch in *verhüllter* und besonders perfider Weise: Aus der persönlichen Erwählung wurden unpersönliche, professionelle „care“-Strukturen; das Vertrauen darauf, was mir der Andere von sich offenbart, und die darin bewahrte Fremdheit des Anderen, mutiert zu einem Blick, der den Anderen aufgrund äußerer Maßstäbe, Messungen und Psychologisierungen bereits durchschaut zu haben meint; die Hoffnung auf Überraschung transformiert sich zum abwägbaren Risiko durch Versicherungseinrichtungen. Illich „griff nicht die Institutionalisierung als solche an und glaubte auch nicht, dass Menschen Engel seien, die ohne institutionelle Routine leben könnten. Er kritisierte die Kirche und ihre Abkömmlinge für ihre mangelnde Selbsterkenntnis – ihre Unfähigkeit, den wesentlichen Unterschied zwischen Nächstenliebe und ihren institutionalisierten Fälschungen wahrzunehmen.“²⁶⁰

In seiner vollen Bedeutung sei nach Illich das *mysterium iniquitatis* nur für Gläubige zu erkennen; doch meint er ebenso, „dass sich das geheimnisvolle Böse, das mit der Inkarnation in die Welt kam, historisch untersuchen lässt. Dazu bedarf es weder des Glaubens noch der Religion, sondern nur einer gewissen Schärfe der Beobachtung.“²⁶¹ Die geschichtsmächtigen Äußerungen des Glaubens sind objektiv und so in gleicher Weise für Angehörige anderer Traditionen nachvollziehbar. In der Moderne erkennen deshalb auch viele Nicht-Christen die Leere der hypertrophen Strukturen:²⁶² „Mit der Enthüllung dieses Geheimnisses wird sichtbar, was die messianische Zeit charakterisiert: die Unwirksamkeit des Gesetzes und die wesentliche Illegitimität jeder Macht.“²⁶³

Illich liefert keinen detaillierten Entwurf einer katechontisch-apokalyptischen Dramatik. Weder liegt ihm daran, endzeitliche Szenarien zu entwerfen, noch will er seine historischen Betrachtungen durch Verdachtsmomente des Fanatismus oder Fundamentalismus verunglimpft sehen.²⁶⁴ Vielmehr versucht er, mithilfe der teils kryptisch wirkenden Bibeltexte, die ideengeschichtlichen und gesellschaftlichen Dynamiken von der Zeit des historischen Jesus bis in seine Tage zu erhellen.

Bei seinem Vortrag *Hospitality and Pain* 1987 bedachte er dieses Mysterium dann

²⁶⁰ *In den Flüssen*, S. 57.

²⁶¹ *In den Flüssen*, S. 85, 196.

²⁶² Vgl. *In den Flüssen*, S. 196.

²⁶³ *Agamben: Das Geheimnis des Bösen*, S. 52.

²⁶⁴ Vgl. *In den Flüssen*, S. 87.

zum ersten Mal unter dem lateinischen Sprichwort *Corruptio optimi quae est pessima* – die Verkehrung des Besten, die das Schlimmste ist:

Corruptio optimi quae est pessima – the historical progression in which God's Incarnation is turned topsy-turvy, inside out. I want to speak of the mysterious darkness that envelops our world, the demonic night paradoxically resulting from the world's equally mysterious vocation to glory.²⁶⁵

Die Institutionalisierung, die mit ersten karitativen Einrichtungen im vierten Jahrhundert begann, setzte sich später in den modernen Dienstleistungseinrichtungen der säkularen Staaten fort. Auch wenn Illich in seinen früheren gesellschaftskritischen Schriften seit 1970, in denen er den kirchenähnlichen Charakter der modernen Institutionen analysiert und sie zu christlichen Ausformungen in Relation setzt, den Ausdruck der *corruptio optimi pessima* noch nicht verwendet, so denke ich, dass seine Arbeiten aus dieser Zeit bereits mit demselben Fokus gelesen werden können.²⁶⁶

Wie sich diese Institutionalisierung näherhin vollzog, und inwiefern sie für Illich eine Korrumpierung des Evangeliums darstellt, soll im folgenden Unterkapitel erläutert werden.

Eines muss jedoch zuvor noch unbedingt festgehalten werden: Eschatologisches Denken bewahrt seine Sinnhaftigkeit nur in der Bezogenheit auf Vergangenheit und Gegenwart. Keinesfalls darf es als eine „Lähmung des historischen Geschehens, weil das Ende der Zeiten jedes Handeln sinnlos werden lässt“²⁶⁷, verstanden werden; als ein Annullieren des Jetzt oder eine spekulative Vorausnahme eines Zukünftigen ohne Relevanz für die Gegenwart. Wie Agamben über Paulus sagt: „Nicht der Jüngste Tag, nicht das *Ende der Zeit* bewegen den Apostel, sondern die *Zeit des Endes*, die von dem messianischen Ereignis bewirkte innere Verwandlung der Zeit, die ihrerseits eine Verwandlung des Lebens der Gläubigen bewirkt.“²⁶⁸ Genauso geht es auch Illich in seinen spärlichen Überlegungen zum *mysterium iniquitatis* in keinster Weise darum, Spekulationen über ein sicheres Später anzustellen. Von der Inkarnation her, ist die Transzendenz nicht ohne die Immanenz zu denken. Illich bringt dies mit der zeitlichen Figur des *aevum* bei Thomas von Aquin zum Ausdruck: „Das meinte ich vorher mit dem

²⁶⁵ Hospitality and Pain, S. 2.

²⁶⁶ Vgl. Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 213.

²⁶⁷ Agamben: *Das Geheimnis des Bösen*, S. 26.

²⁶⁸ Agamben: *Das Geheimnis des Bösen*, S. 27.

Wort *aevum* des Thomas, ein Jetzt, das auch für immer ist, in dem sich Himmel und Erde gegenüber stehen. Weshalb das Fleisch, das schon im Himmel ist, und das Fleisch, das auf der Erde ist, gemeinsam verherrlicht werden.²⁶⁹ Die eschatologischen Bilder und Figuren rufen Illich deshalb vielmehr in die entscheidende Bedeutung des *hic et nunc*, in das Empfangen der Gabe des Augenblicks, in die Gegenwärtigkeit des Ich-Du sowie in eine Praxis der *askesis*, um für dieses *hic et nunc* und das Du tatsächlich offen sein zu können.²⁷⁰

4.2. Die Institutionalisierung der Gnade

Wenn Illich über die frühe Kirche spricht, so erzählt er immer wieder von der Praxis der uneingeschränkten Gastfreundschaft der christlichen Häuser: Jeder Haushalt hätte stets etwas zu essen, eine Kerze und einen Schlafplatz bereit gehalten – für Christus, der vielleicht in der Gestalt des nächsten Bettlers an die Tür klopfen konnte.²⁷¹ Die christliche Berufung wurde als eine zur *persönlichen* Gastfreundschaft dem überraschend auftauchenden Nächsten gegenüber verstanden.

Illich bringt das *Schwinden* der Bereitschaft zu dieser Offenheit mit einer Transformation im Gemeinschaftsverständnis in Verbindung²⁷²: Während der ersten Generationen bildete „*adelphos*“, „Bruder“, die bevorzugte Bezeichnung der Getauften untereinander, die als Kinder des Vaters im Himmel einen je gleichrangigen Teil zur Gemeinschaft beitrugen. In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts verlor sich diese Anrede unter den Gläubigen und wurde in der Folge nur mehr für die Mitglieder der neuen Mönchsgemeinschaften verwendet. Die Bischöfe und Äbte wurden schon bald als „*abba*“ angesprochen. Letztere sahen selbst ihre Aufgabe im „*educare*“ der Gläubigen, was im klassischen Latein so viel wie das Säugen unmündiger Kinder bedeutet hatte. Diese Verschiebung von einer brüderlichen Gleichrangigkeit hin zu einer hierarchischen Strukturierung von unmündigen Kindern *einerseits* und nährenden Vätern *andererseits*, machte es laut Illich möglich, dass der Bischof zum stellvertretenden Gastgeber im Namen der Gemeinde avancierte.

Von daher begannen um das Jahr 313 n. Chr. christliche Bischöfe die ersten

²⁶⁹ *In den Flüssen*, S. 240.

²⁷⁰ Siehe zu diesen Aspekten und Begriffen besonders Punkt 5.1.3.

²⁷¹ Vgl. *In den Flüssen*, S. 78.

²⁷² Vgl. *Hospitality and Pain*, S. 6-8.

Unterkünfte zur Betreuung von Notleidenden, sogenannte *xenodocheia*, im Römischen Reich zu errichten.²⁷³ Derart verlagerte die Kirche die Praxis der Gastfreundschaft aus dem Kontext der einzelnen Haushalte, die einen persönlichen Bezugsraum darstellen, in einen dafür schon vorab spezialisierten und normierten Handlungsraum. Damit schwand das persönliche *Wagnis* der (Gast-)Freundschaft und die für Illich zentrale Dimension der *Geschenkhafteit*. In gewisser Weise verlor sich außerdem die *Singularität* des Gastes. Der Einsatz der Kirche für die Armen und Notleidenden beförderte nämlich die Anerkennung derselben als eigene *soziale Klasse* im Oströmischen Reich. So entwickelte sich in Illichs Augen der vormals geschenkhafte zufallende Einzelne (im Sinne von singulärem Du) zum Angehörigen einer bestimmten sozialen Gruppe, der *aufgrund dieser Zugehörigkeit* Recht auf Unterkunft, Pflege usw. in den dafür vorgesehenen Institutionen beanspruchen durfte. Weiters wurde die Kirche in ihrer sozialen Funktion auch für die Byzantinischen Kaiser interessant,²⁷⁴ die den gesellschaftlichen Nutzen dieses Engagements erkannten; die Kirche avancierte durch ihre Fürsorge-Praxis also zur weltlichen Macht.²⁷⁵

Ähnliches wie mit der sozialen Klassifizierung der Armen im Osten ereignete sich mit den Kranken im Westen, für die im 12./13. Jahrhundert die ersten Krankenhäuser geschaffen wurden.²⁷⁶

Solcherlei Einrichtungen für Waise, Kranke, Arme, Verrückte etc. waren bis dahin in der gesamten antiken Welt unbekannt gewesen: „To apply our notion of hospice or hospital to anything known in Greek or Roman antiquity is anachronistic. But special shelters for those in misery are nowhere mentioned. Not one inscription relating to such an institution has come down to us.“²⁷⁷ Ebendieses Moment der Institutionalisierung, das in dem Versuch gründet, die christliche Liebe in ihrer Fragilität zu sichern bzw. ihrer in gewisser Weise habhaft zu werden, stellt für Illich die Schlüsselkategorie zum Verständnis der westlichen Moderne dar:

What Illich seems to grasp [...] is that the history of the West was, in effect, *an unfolding from the institutionalization*, and therefore, the corruption of Christianity.

²⁷³ Vgl. Hospitality and Pain, S. 8.

²⁷⁴ Vgl. Locher, Wolfgang / Grimm-Stadelmann, Isabel: „Der Beitrag des frühen Christentums zur Krankenfürsorge. Philanthropia, Agape und Imitatio Christi“, in: *Stimmen der Zeit* (138/4) 2013, S. 255-262, hier: S. 258. [Im Folgenden zitiert: Locher / Grimm-Stadelmann: Der Beitrag des frühen Christentums zur Krankenfürsorge.]

²⁷⁵ Hospitality and Pain, S. 9.

²⁷⁶ Vgl. Hospitality and Pain, S. 12.

²⁷⁷ Hospitality and Pain, S. 8.

This corruption, this unprecedented evil, emerges within the church, mutates, and reproduces itself through other institutions. Illich is saying that, through the eyes of faith, one can recognize that the transformation of the Samaritan's free response into hospitalization is not isolated, but instead *paradigmatic* of other corruptions [...].²⁷⁸

Illich betrachtet also die ersten christlichen Fürsorgehäuser als Vorbilder und Vorgänger der späteren modernen Pflege- und Erziehungs-Institutionen, die uns heute so selbstverständlich erscheinen. Denn schon früh professionalisierte sich der Dienst in den etablierten Einrichtungen.²⁷⁹ Die christlichen Haushalte hörten deshalb auf, in ihren Häusern Essen, eine Kerze und eine Schlafmöglichkeit bereit zu halten.²⁸⁰ Es entstand die Auffassung, dass sich besonders ausgebildete Menschen in speziellen Einrichtungen besser um Notleidende kümmern konnten als Laien in ihren eigenen Häusern. Natürlich ist dies in einem gewissen Sinne nicht abzustreiten, zumindest wenn es bei der Beziehung, die Pflegenden und Gepflegten verbindet, vorrangig *um diese Pflege* gehen soll. Ich denke aber, dass Illich sagen wollte, dass diese Form der Beziehung, zumindest so wie wir sie *heute* in pflegenden und erziehenden Einrichtungen vorfinden, nicht mehr der Freundschaft des Samariters entspricht, die Jesus mit seiner Parabel intendierte. Ich denke nicht, dass er damit die herausragende Hinwendung der christlichen Gemeinden zu in der antiken Gesellschaft marginalisierten Personen und den dabei erbrachten immensen Einsatz, den Wolfgang Locher und Isabel Grimm-Stadelmann in ihrem Artikel „Der Beitrag des frühen Christentums zur Krankenfürsorge. Philanthropia, Agape und Imitatio Christi“ betonen, geringschätzen möchte. Doch will er darauf hinweisen, dass mit der Institutionalisierung der *agape* bereits im vierten Jahrhundert eine bedeutsame Verschiebung stattfand – von einer *spontanen* Barmherzigkeit, die auf den konkreten Anspruch eines Du reagiert, zu einer *geplanten* Barmherzigkeit, die sich vorab an äußeren Maßstäben orientiert²⁸¹ –, durch welche die Kirche, bei aller guten Absicht, „zum Samen geworden ist, aus dem moderne Dienstleistungs-Organisationen erwachsen“²⁸².

Geronnene Strukturen prägen zutiefst die Weltwahrnehmung und Grundannahmen

²⁷⁸ Ewell: Prolonging the incarnation, S. 103f. [Hervorhebungen d. Verf.]

²⁷⁹ Vgl. Locher / Grimm-Stadelmann: Der Beitrag des frühen Christentums zur Krankenfürsorge, S. 260.

²⁸⁰ *In den Flüssen*, S. 78f.

²⁸¹ Vgl. Lochers und Grimm-Stadelmanns Beschreibung des zwischen 369 und 372 von Basilius dem Großen gegründeten Krankenhauses in Cäsarea, das nach sechs Sektionen unterteilt war, um Notleidende aller Art zu betreuen. Vgl. Locher / Grimm-Stadelmann: Der Beitrag des frühen Christentums zur Krankenfürsorge, S. 260.

²⁸² *In den Flüssen*, S. 205.

der Individuen, die mit ihnen aufwachsen. Die meisten der modernen Grundannahmen meint Illich auf die Pervertierung der christlichen Liebe zurückführen zu können:

I study the assumptions that seem most characteristically western, and which are now spread throughout the world. I believe that they are deeply dehumanizing, *destructive of the mutual gaze in the light of the other*. When I look for the origins of most of the decisive, fundamental presuppositions and conceptions among these certainties of our time, I find that they cannot be deduced from classical antiquity. Rather, they are the result of the institutionalization of faith, of a personal relationship.²⁸³

Illich bringt viele weitere Kritikpunkte an den modernen Institutionen. Ich möchte hier nur ein paar wenige nennen:

- Institutionen *erzeugen* Bedürfnisse nach Dienstleistungen. Mit ihrem religionshaften, ritualisierten Charakter produzieren sie so den *Glauben*, dass Menschen ohne die Erziehung, Behandlung und Therapierung in solchen Anstalten defizient und unvollkommen wären. Diese produzierten Bedürfnisse können aufgrund begrenzter monetärer und ökologischer Ressourcen niemals für alle Menschen gestillt werden. Insofern basieren die Institutionen der Moderne auf einem Mythos der *Knappheit*²⁸⁴. Jene, denen aufgrund dieser Knappheit – nach von Experten gesetzten Maßstäben – zu wenig Beschulung, Therapierung und Behandlung zuteilwird, gelten nun als arm. In Illichs Augen erzeugen die Institutionen damit neue Formen *moderner Armut*²⁸⁵.
- Institutionen neigen somit zur „radikalen Monopolisierung“ von Werten. Eine solche entsteht, „wenn ein einziger Produktionsprozeß der Befriedigung eines starken Bedürfnisses dient“²⁸⁶ und „wo ein wichtiges Werkzeug dem Menschen die Möglichkeit nimmt, seine natürlichen Fähigkeiten zu nutzen“²⁸⁷, ihn also zum „Zwangskonsumenten“²⁸⁸ degradiert und seine „persönliche Autonomie“²⁸⁹

²⁸³ Illich and Phil Thomas, S. 208f. [Hervorhebung d. Verf.].

²⁸⁴ Siehe zur Knappheit besonders Illichs Aufsatz „Einführung in die Kulturgeschichte der Knappheit“, in: Pfürtnner, Stephan: *Wider den Turmbau zu Babel*, a.a.O., S. 12-31.

²⁸⁵ Vgl. Illich, Ivan: „Geplante Armut als Frucht technischer Hilfe“, in: *Klarstellungen*, a.a.O., S. 135-151. [Im Folgenden zitiert: Geplante Armut.]

²⁸⁶ *Selbstbegrenzung*, S. 83 [Hervorhebung d. Verf.].

²⁸⁷ *Selbstbegrenzung*, S. 84. In dieser Schrift rechnet Illich Institutionen zur Kategorie der Werkzeuge in einem äußerst umfassenden Sinn. Er versteht darunter jede Art der *causa instrumentalis*, derer sich Menschen zum Gestalten ihres Weltumganges bedienen.

²⁸⁸ *Selbstbegrenzung*, S. 84.

²⁸⁹ *Selbstbegrenzung*, S. 84.

beschneidet.²⁹⁰ Menschen werden damit zutiefst abhängig von Dingen, Dienstleistungen und Institutionen und verlernen, selbst für sich und andere zu sorgen.²⁹¹

- Dabei erfüllen Institutionen nicht, was sie versprechen. Einerseits demonstriert Illich den geringen Erfolg, den Ärzte und Lehrer bzw. die moderne Medizin und das Pflichtschulsystem, verglichen mit alternativen autonomen Bildungs- und Heilungsmöglichkeiten (v.a. in Relation zu deren jeweiligen Kosten) erbringen. Andererseits konstatiert er Institutionen, die eine gewisse Größe und ein gewisses Maß an Einflussreichtum passieren, Kontraproduktivität²⁹². Dieses Maß sah er z.B. im Medizin- und Schulsektor sowie im Transport- und Bauwesen in den 1950er-Jahren überschritten. Seit dem Überschreiten dieser „Wasserscheide“ stellt der Schaden, den die jeweiligen Einrichtungen anrichten, ihren Nutzen weitgehend in den Schatten:²⁹³ „die Pflichtbeschulung lähmt das freie Lernen, die Beschleunigung der Automobile und die Verdichtung des Verkehrs behindert die Zugänglichkeit durch die Füße, die Medizin bedroht die Gesundheit ihrer Patienten, der geplante und normierte Wohnungsbau verunmöglicht es, sich ein Zuhause selbst zu schaffen“²⁹⁴.

Dabei verwirft Illich aber nicht alle Institutionen an sich. In seinem Buch *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik* unterscheidet er zwischen „konvivialen“²⁹⁵ Werkzeugen und Institutionen, die eine schöpferische Selbstentfaltung

²⁹⁰ Eines seiner bekanntesten Beispiele hierfür ist die Pflichtschule. In den 1970er-Jahren, als Illich die Bücher *Deschooling Society* und *Tools for Conviviality* verfasste, wurden Lernen und Bildung gewiss noch stärker mit Beschulung gleichgesetzt. Andere Formen, Orte und Möglichkeiten des Lernens wurden gesellschaftlich oder in der Arbeitswelt nicht als äquivalent anerkannt. Wenn Kinder in einem gewissen Alter sich nicht dem Ritual der curricularen Instruktion unterwarfen, wurde dies rechtlich geahndet. Heute gestaltet sich die Schullandschaft pluraler. Die Möglichkeit des „häuslichen Unterrichts“ in Österreich nach SchPflG § 11 würde von Illich vielleicht ebenso goutiert werden. Dies ändert aber nichts an dem grundsätzlich von Illich kritisierten Glauben, dass Menschen sich nicht aufgrund eigenen inhärenten Strebens (Stichwort: immanente Teleologie) mithilfe von dafür geeigneten Werkzeugen selbst entwickeln könnten, sondern dazu Instruktion von außen, in einem besonderen Setting und nach einer bestimmten, idealen Konzeption erforderlich sind. Im Weiteren problematisch ist für Illich daran, dass dieser kultivierte Glaube in der Folge *wirklich* unkreative, phantasielose und unselbstständige Menschen hervorbringt. (Vgl. z.B. Geplante Armut, S. 142ff.)

²⁹¹ Vgl. *Selbstbegrenzung*, S. 17.

²⁹² „Unter Kontraproduktivität, also ‚zweckwidriger Wertschöpfung‘, verstehe ich die Tatsache, daß jenseits gewisser Schwellen eine Institution die Mehrzahl ihrer Klienten von genau jenem Ziel entfernt, zu dem sie gestaltet und finanziert worden ist.“ (Illich, Ivan: *Entschulung der Gesellschaft. Eine Streitschrift*. München: C.H. Beck 2013, S. 12. [Im Folgenden zitiert: *Entschulung der Gesellschaft*].)

²⁹³ Vgl. *Selbstbegrenzung*, S. 15-26.

²⁹⁴ Duden, Barbara: „Ivan Illich - Jenseits von Medical Nemesis (1976) - auf der Suche nach den Weisen, in denen die Moderne das ‚Ich‘ und das ‚Du‘ entkörper“, Vortrag beim Symposium für Ivan Illich zum Abschied, Universität Bremen, 7-8. Februar 2003, S. 2, verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/BD_ABSCH.pdf [11.12.2016]. [Im Folgenden zitiert: Duden: Jenseits von Medical Nemesis.]

²⁹⁵ Vgl. dort insbesondere das Kapitel „II. Konviviale Erneuerung“, S. 27-74, wo er versucht, Kriterien zur

des Menschen ermöglichen, und versklavenden Instrumenten.²⁹⁶

Kritisch wäre zu hinterfragen, welche Rolle Illich in diesem Kontext den *demokratischen* Institutionen zubilligt, wenn er auch die „westlichen Vorstellungen von Demokratie“ als den „Versuch“ bezeichnet, „ein ‚Soll‘ zu institutionalisieren“, das seiner Natur nach eine persönliche, vertrauensvolle und individuelle Berufung ist²⁹⁷. Wäre nach Illich angesichts des derzeitigen Legitimationsschwundes demokratischer Institutionen ein *Ringens* um diese Strukturen angebracht, wenn sie, wie Kurt Appel meint, „notwendig [sind], um ein Leben in menschlicher Würde zu ermöglichen und den großen globalen Herausforderungen (Umwelt, Migration, Urbanisierung etc.) begegnen zu können“²⁹⁸? Stellen „der funktionierende Rechts- und Sozialstaat auch ein[en] Humus für eine menschenwürdige Gesellschaft und daher des Evangeliums selber“²⁹⁹ dar?

Ich möchte die von Appel gestellte Frage, „inwieweit der moderne Rechts- und Sozialstaat und seine durch einen demokratischen Konsens getragenen Institutionen ein gottgewolltes Erbe des Evangeliums zum Ausdruck bringen“³⁰⁰ im Allgemeinen wie auch für Illich zumindest hier noch offen stehen lassen. Ich werde darauf jedoch im Abschlusskapitel noch einmal zu sprechen kommen.

4.2.1. Kriminalisierung der Sünde

Bevor ich mich der nächsten größeren Thematik zuwende, die Illich längere Zeit beschäftigte und auch für die Verkehrung der Freundschaft in der Moderne eine Rolle spielt, nämlich dem Verlust der „großen Tradition“ der Proportionalität allen Seins, möchte ich noch kurz auf eine spezifische Form der Institutionalisierung der Gnade eingehen: die Verrechtlichung und „Kriminalisierung“ der Sünde in Korrelation mit der Entwicklung vom öffentlichen Buß- zum Beichtwesen.

Wie wir bereits gesehen haben, bedeutet Sünde für Illich vom Neuen Testament her die persönliche Beleidigung des Gegenübers und darin die Beleidigung Gottes. Indem

Unterscheidung von konvivialen und knechtenden Werkzeugen und Institutionen zu liefern..

²⁹⁶ Unter Punkt 5.1.4. werde ich auf diese Unterscheidung genauer eingehen.

²⁹⁷ *In den Flüssen*, S. 217. Vgl. außerdem ebd., S. 232.

²⁹⁸ Appel, Kurt: „Die Freude als ‚Identität‘ des Christen“, in: Appel, Kurt / Deibl, Jakob Helmut (Hg.): *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. Freiburg im Breisgau: Herder 2016, S. 59-70, hier: S. 68. [Im Folgenden zitiert: Appel: Die Freude als „Identität“ des Christen.]

²⁹⁹ Appel: Die Freude als „Identität“ des Christen, S. 69.

³⁰⁰ Appel: Die Freude als „Identität“ des Christen, S. 68.

er auf die historischen Studien von Paolo Prodi verweist,³⁰¹ zeichnet er jedoch nach, wie sich diese Wahrnehmung der Sünde im Laufe der Jahrhunderte verflüchtigte. Zunehmend drängte sich eine rechtliche Komponente in die persönliche Beziehung von Treue und Verrat,³⁰² was z.B. an den im siebten Jahrhundert entstehenden Bußbüchern³⁰³ besonders anschaulich wird. Einen Höhepunkt erreichte diese Entwicklung schließlich am Vierten Laterankonzil 1215, wo die einmalige Beichte pro Jahr verpflichtend für jeden Gläubigen vorgeschrieben wurde.³⁰⁴ Dabei wurde Sünde als etwas festgehalten, das vom Beichtvater, der das richterliche Amt Christi ausübt, nach objektiven Maßstäben vergeben werden konnte. Sünde wurde somit als der Verstoß gegen ein Gesetz oder eine Norm verstanden, was die persönliche Dimension der Untreue dem beleidigten Menschen und Gott gegenüber in den Hintergrund treten ließ.³⁰⁵ Dies versteht Illich unter der „Kriminalisierung der Sünde“: Die persönliche Freiheitskategorie der Sünde und die Kategorie des Rechtes vermischen sich.

Illich geht sogar so weit

[...] die Kriminalisierung der Sünde als Grundlage für das Verständnis der westlichen Welt zu begreifen. Unser heutiges Verständnis vom „Selbst“, und von so genannten „zwischenmenschlichen Beziehungen“, ist zutiefst korrumpiert. Wenn durch die Kriminalisierung der Sünde Normen in das „Soll“ hineinkommen, wird die großartige Seite der Begegnung zwischen dem Palästinenser und dem Juden verstellt.³⁰⁶

In diesem Kontext bildete sich der Begriff des *Gewissens* heraus, das als ein inneres

³⁰¹ Siehe besonders Prodi, Paolo: *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat*. Aus dem Italienischen von Annette Seemann. München: C.H. Beck 2003. [Im Folgenden zitiert: Prodi: *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*.]

³⁰² Illich illustriert dies z.B. auch am Aufkommen des Verständnisses der Ehe als Vertrag im 12. Jahrhundert. Vgl. *In den Flüssen*, S. 106-115.

³⁰³ Vgl. Prodi: *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, S. 41-44.

³⁰⁴ Can. 21: *Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis peruenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et iniunctam sibi penitentiam studeat pro uiribus adimplere, suscipiens reuerenter ad minus in Pascha eucharistie sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum; alioquin et uiuens ab ingressu ecclesie arceatur et moriens christiana careat sepultura.* (Zitiert nach der kritischen Ausgabe *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum* (= *Monumenta Iuris Canonici Series A: Corpus Glossatorum 2*). Hrsg. v. Axel García y García. Vatikanstadt: Biblioteca Apostolica Vaticana 1981, S. 67f. [Herv. d. Verf.]

³⁰⁵ Vgl. *In den Flüssen*, S. 120, 215f.

³⁰⁶ *In den Flüssen*, S. 231. Anmerkung: Illich erzählt, um die Ernsthaftigkeit des Verrats des Samariters für zeitgenössische Ohren deutlich zu machen, das Gleichnis oft mit einem geschlagenen Juden und einem helfenden Palästinenser.

forum, ein innwendiger Gerichtshof, betrachtet wurde, vor dem sich der Gläubige angesichts des Beichtvaters seiner Vergehen zu bezichtigen hatte.³⁰⁷ Das Gewissen stellt für Illich die Internalisierung allgemeiner Normen dar, worin er die Wurzel der modernen Idee einer „Bürgerschaft“, die sich dem eigenen Gewissen verpflichtet weiß, vorliegen sieht.³⁰⁸ Somit wird aber nicht nur die persönliche Beziehung in rechtlichen Kategorien gedacht, auch „[d]as Kirchenrecht wurde zu einer Norm, deren Verletzung zur Verdammung in die Hölle führt – [...] eine der interessantesten Formen der Pervertierung jenes Aktes der Befreiung vom Gesetz, für den die Frohe Botschaft steht“³⁰⁹. Um Gronmeyers Diktion wieder einzuholen: Die Bedeutung von Gehorsam als Auf-den-Anderen-hören wird zur Gesetzesobservanz; der Befehl von einem vertrauensvollen, persönlichen Sich-anempfehlen zum Imperativ eines äußeren objektiven Maßstabes.

Natürlich wäre es interessant, diese Linie der institutionalisierten Bemächtigung der Kirche – entgegen welcher Illich in *Klarstellungen* die Vision einer *ohnmächtigen* Kirche bedenkt³¹⁰ – und der Transformierung von Ängsten genauer und weiter nachzuverfolgen; trotzdem möchte ich nun noch einmal auf das Dokument *Omnis utriusque sexus* des Vierten Laterankonzils zurückkommen und auf einen anderen Aspekt hinweisen. Es werden darin Männer und Frauen *in gleicher Weise* zur alljährlichen Beichte verpflichtet. Damit erfolgte auf jurisdiktioneller Ebene – im Beichtwesen ebenso wie in der Betrachtung der Ehe als *Vertrag von Mann und Frau*, die darin als ebenbürtige Vertragspartner fungieren – ein erstes Aufbrechen der alten Genus-Ordnungen,³¹¹ welche die kosmische Komplementarität im kulturellen Gegenüberstehen von Mann und Frau widerspiegelten. Für Illich stellt dies einen bedeutsamen Schritt zur modernen Vorstellung des *genus-losen Individuums* als Neutrum dar. Implizit schwindet damit das Empfinden einer Andersheit, die zuvor das männliche Genus für Frauen u.u. verkörperte. Darum gilt es nun, den Verlust des Komplementaritätsdenkens näherhin zu betrachten, sofern für Illich „[...] die Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Ganz-Anders-Seins die Grundlage für würdige Freundschaft ist“³¹².

³⁰⁷ Vgl. *Genus*, S. 102-104.

³⁰⁸ Vgl. *In den Flüssen*, S. 119.

³⁰⁹ *In den Flüssen*, S. 117.

³¹⁰ Illich, Ivan: „Die Ohnmacht der Kirche“, in: *Klarstellungen*, a.a.O., S. 41-48. [Im Folgenden zitiert: Die Ohnmacht der Kirche.]

³¹¹ Vgl. *Genus*, S. 102-105. Unter „vernakulärem Genus“ (im Gegensatz zu „modernem Sexus“) versteht Illich die lokal unterschiedlichen Dualitäten des weiblichen und männlichen Weltumgangs (betreffs der Gestik, Mimik, Sprache, Tätigkeiten, Werkzeuge, Rituale usw.), wie sie bis ins 18. Jahrhundert fraglos das Denken und Leben der Menschen in den verschiedenen Gesellschaften prägten. (Vgl. *Genus*, S. 11f.)

³¹² *Genus*, S. 85. Hoinacki weist in *Why philia?* darauf hin, dass Illich mit der wesenhaften Komplementarität, die in Freiheit zur Blüte kommt, in apophatisch-analoger Rede auf die *relatio subsistens*

4.3. Proportionalitätsverlust

Wie ich im dritten Kapitel der Arbeit bereits zu verdeutlichen suchte, wurde mit dem Geschenk des gnadenhaften und alle ethnisch-ethischen Grenzen transzendierenden Handelns des Samariters das, was in einem bestimmten Kulturkreis als *gut* empfunden, erkannt und praktiziert worden war, fundamental in Frage gestellt.³¹³ Das gnadenhafte Handeln Jesu/des Samariters führte eine vollkommen unvorhergesehene und auch unvorhersehbare Dissymmetrie in die in der Antike gängigen Beziehungsstrukturen ein, welche das *Schwinden* des Denkens, Empfindens und Wahrnehmens der oben besprochenen Proportionalität alles Seienden ermöglichte – und damit auch den Verlust des *common sense*.³¹⁴

Es ist mir nicht möglich, hier die verschiedenen historischen Entwicklungsschritte, die Illich auf dem Weg des Verlustes der konstitutiven Komplementarität untersucht, im Detail zu analysieren. Ich möchte lediglich auf ein paar Linien und einige daraus resultierende Folgen, die mir für das Leben von Freundschaft wichtig erscheinen, aufmerksam machen. Interessanterweise dürfte nämlich für Illich gerade die Freundschaft ein letztes Residuum des Empfindens der konstitutiven Andersheit des Gegenübers bewahren.³¹⁵

Die *aisthesis* des harmonischen Gegenüberstehens war, wie wir sahen, nicht

der göttlichen Dreifaltigkeit verweist und diese Form der Relation auch im Blick auf die zwischenmenschlichen Beziehungen zu wahren sucht (vgl. S. 9f.).

³¹³ Ich spreche in diesen Absätzen vorrangig vom Verlust des Guten; mitzubedenken wäre genauso der Verlust des Bösen. Im Kontext des komplementären Denkens wäre dies als Unpassendes, als maßlose Übertreibung oder als ein der kosmischen Harmonie – die in den lokalen Ethiken je unterschiedlich erfasst wird – Zuwiderhandeln zu verstehen. Angesichts des gegenüberstehenden Du äußert es sich als Beleidigung und Herzenskälte. Mit dem Schwinden des Proportionalitätsempfindens und dem Ersatz des Guten durch disponible Werte, verlor sich auch das Verständnis dieses Bösen.

³¹⁴ Auf eine interessante soziotopische Verschiebung im frühen Christentum, die eine Umstülpung des Gewohnten auf ganz andere Weise noch einmal zum Ausdruck bringt, macht Jean Robert in seinem Vortrag „The demise of the Great Tradition“ aufmerksam: Anstatt um ein (Herd-)Feuer, welches in der antiken Welt den Mittelpunkt des sozialen Lebens darstellte, bildeten sich in der Frühen Kirche Gemeinschaften an den griechisch-römisch antiken Periphären: rund um die Märtyrergräber, wo Gottesdienst gefeiert wurde. Erst in der im Mittelalter aufkommenden Sozialform des Dorfes und der Pfarren, welche sich um die Kirche mit Friedhof herum strukturieren, sieht Robert den vorgängigen und neuen Fokus wieder im lokalen Zentrum der Gemeinschaften vereint. (Vgl. Robert, Jean: The demise of the Great Tradition (Lecture note). Lecture given at the Lecture Series Conversations: The Legacies of Ivan Illich” at Pitzer College, Claremont (California, USA), March 26-March 28, 2004, verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/robert_Clar04_demise_philia_en.pdf [04.11.2016], S. 9f. [Im Folgenden zitiert: Robert: The demise of the Great Tradition.]

³¹⁵Vgl. Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 185f.

speziell christlich, prägte jedoch das Denken und Empfinden der Menschen noch rund 1500 Jahre nach Jesu Samariter-Erzählung. Der *Verlust* des Proportionalitätsdenkens vollzog sich also nicht als plötzlicher Umsturz und wurde, wie Illich im Interview mit Cayley meint, durch das Evangelium auch nur *möglich*, nicht jedoch notwendig erzwungen.³¹⁶ Er selbst schließlich betrachtet die Ich-Du-Beziehung nicht als *Zerstörung* der komplementären Andersheit, sondern als ihre *Krönung*. Das Evangelium, denkt Illich, hätte auch verkündet werden können, ohne deshalb der „großen Tradition“ verlustig zu gehen.³¹⁷ Jean Robert deutet Illichs Denken in seinem Vortrag „The demise of the Great Tradition“ insofern auch als den Versuch, den Sinn für das jeweilige Gute einer Gemeinschaft wiederzuentdecken und zu bewahren, ohne dabei das Beste – die Freundschaft, die diese jeweiligen natürlichen Begrenzungen immer wieder zu transzendieren vermag – zu verraten.³¹⁸

In der „großen Tradition“ der Komplementarität gewann, wie gesagt, *das eine* seine Identität jeweils nur durch die Andersheit *des Anderen*. Ein Seiendes konnte nicht isoliert betrachtet werden, sondern stets nur in seiner Beziehung zum es bedingenden Anderen, ohne welches es nicht existieren hätte können. Illich nennt diese beiden Seiten der komplementären Bezogenheit gern das „Hüben“ und „Drüben“.³¹⁹ Im großen Maßstab verweist dies auf die Gegenüberstellung von Diesseits und Jenseits, Himmel und Erde; im Kleinen können damit aber prinzipiell die beiden Seiten *diesseits* und *jenseits* einer Schwelle, einer Grenze, einer Scheide oder der Haut betrachtet werden.

Mit der Entwicklung des Kontingenzgedankens in der spät-antiken christlichen Theologie fand sich das Seiende nicht mehr nur in die innerkosmische Proportionalität eingebunden, sondern darüber hinaus zur Gänze vom gnadenhaften Willen Gottes abhängig. In der franziskanischen Tradition des 13./14. Jahrhunderts beginnt nach Illich, wie wir oben bereits sahen, die Kontingenz an voluntaristische Willkürlichkeit zu grenzen, sodass sich „[v]on dem, was geschieht, [...] einzig und allein sagen [lässt], dass es geschieht, weil es eben geschieht“³²⁰. Doch selbst bei Wilhelm von Ockham war darin noch ein Bezug auf ein „Drüben“ verankert (den Willen Gottes – so unergründlich dieser dann auch sein mochte), welches dem „Hüben“ seine Begrenzung gab. Erst im Denken

³¹⁶ Vgl. *In den Flüssen*, S. 222f. Vgl. auch: ebd., S. 204f.: „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.“

³¹⁷ Vgl. *In den Flüssen*, S. 223.

³¹⁸ Vgl. Robert: *The demise of the Great Tradition*, S. 7f.

³¹⁹ Vgl. *Philosophische Ursprünge der grenzenlosen Zivilisation*, hier u.a. S. 207.

³²⁰ *In den Flüssen*, S. 92.

René Descartes‘, Isaac Newtons und Gottfried Wilhelm Leibniz‘ verlor sich nach Illich das „Drüben“ als komplementäres, begrenzendes Anderes³²¹ – seine *raison d’être* und Identität findet jedes Wesen seitdem in seiner *eigenen Natur* begründet. „Die Natur wird zur ‚drüben-losen Selbst-Begrenzung‘“³²². Weitere Entgrenzungen gingen damit einher oder folgten dem Verlust des Jenseits.³²³

Illich erblickt im Schwund des „harmonikalen Empfindens“ ein unvergleichbares Charakteristikum der Moderne in Bezug auf vorhergehende Epochen.³²⁴ Der Verlust des Kontingenzdenkens stellt für ihn aber, wie gesagt, eben nur eine Vorbedingung, keine Ursache im kausalen Sinne dar. Erste Tendenzen im Verlust des Komplementaritätsempfindens verortet Illich im 17. Jahrhundert, die er an Verschiebungen in den Bereichen Musik, Architektur, Geometrie, Ethik³²⁵ und ganz besonders hinsichtlich der in früheren Kulturen prinzipiellen Differenz der Lebenswelten von Mann und Frau („Genus“³²⁶) aufzeigt.

Wie ich zuvor bereits anmerkte, kennzeichnet für ihn die Gleichstellung von Mann und Frau bezüglich des Ehevertrags und der Beichte im kirchlichen Hochmittelalter einen gewichtigen Schritt hin zu einer Idee vom Menschen, welcher – vor aller Differenz – als neutrales Individuum bzw. denkendes Wesen (*res cogitans*) betrachtet wird. Hierin zeigt sich bereits der Verlust des Empfindens der grundlegenden Andersheit des Gegenübers, die im Mittelalter in den komplementären – und eben darin aufeinander angewiesenen – Lebenswelten von Männern und Frauen noch einen kulturellen Ausdruck gefunden hatte.

³²¹ „Grenze wurde zum festen Begriff in der Übersetzung des Leibniz’schen Infinitesimal-Kalküls. Er bezeichnet den Grenzwert einer konvergenten Folge. Überraschenderweise hat gegen Ende des 18. Jhds dieser Einsatz des Wortes zur gelehrten Übersetzung den Gebrauch des Ausdrucks *Grenze* in der Umgangssprache beeinflusst, denn nun wird bei seiner Verwendung zunehmend von einem jenseits der Grenze Liegenden abgesehen. [...] Für Leibniz ‚grenzen Monaden nicht an‘: jede ist durch sich selbst limitiert. Sie ist die Grenze ihres inneren Aufbaus.“ (Philosophische Ursprünge der grenzenlosen Zivilisation, S. 206.) Vgl. auch *In den Flüssen*, S. 94, 163. Ob Illichs Einschätzungen hinsichtlich dieser drei Wissenschaftler korrekt sind, überlasse ich dem philosophisch geschulteren Leser.

³²² Philosophische Ursprünge der grenzenlosen Zivilisation, S. 208.

³²³ Hans Schelkshorn verortet erste Entgrenzungen bereits in der europäischen Renaissance. Er zeigt anhand der Schriften von Nikolaus von Kues, Pico della Mirandola, Francisco de Vitoria, Ginés de Sepúlveda und Michel de Montaigne Konzepte von Grenzenlosigkeit und Unendlichkeit bzw. unbeschränkter Neu- und Selbstkreation in den Bereichen der Kosmologie, Geographie, Epistemologie, Anthropologie und Moralphilosophie auf, welche die Basis für die Weiterführung der Entgrenzungen in der Moderne darstellten. (Schelkshorn, Hans: Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne. Weilerswist, Deutschland: Velbrück Wissenschaft 2009. [Im Folgenden zitiert: Schelkshorn: Entgrenzungen.]

³²⁴ Vgl. *In den Flüssen*, S. 162.

³²⁵ Vgl. dazu *In den Flüssen*, S. 158-164, 220-225; genauer in: Illich, Ivan: „Proportionality: The Wisdom of Leopold Kohr“, in: Illich, Ivan: *In the Mirror of the Past II*. Auf Deutsch unveröffentlichte Textsammlung, einzusehen im Archiv FRAGMENTE, Wiesbaden, S. 14-20. Auf Französisch: Illich, Ivan: „La sagesse de Leopold Kohr“, in: *La perte des sens*. Paris: Fayard 2004.

³²⁶ Siehe: *Genus*.

Die Unterschiedlichkeit von Individuen wird nach diesem Verlust nur mehr hinsichtlich zufälliger, äußerer Merkmale konstatiert. Illich erkennt in jener Entwicklung zwei grundsätzlich verschiedene Arten „Dualität“ zu verstehen:

I became increasingly convinced that the deepest change I could observe between then and now, between a prescientific, preindustrial [...] past, and our present worldview [...], was the transition from one type of duality to another. It is quite clear that „two“ can be conceived of in two different ways. When I say one, two can mean primarily, emotionally, conceptually the *other*, or it can mean one more of the same. [...] It seems to me that in all preliterate societies, or prealphabetic Western societies I can study, the first way of conceiving duality shaped the depths of consciousness. There is me and there is the other; there is the microcosmos and there is the macrocosmos; there is this world and the other world; *here* are the living and *there* are the dead; and, in the most profound sense, I *am* a man, and these others, women, are shaded for me, muted for me, other for me. [...] [O]therness, even at the height of intimacy, was what gave ultimate consistency to what we today call consciousness, to being here.

With the seventeenth century – or [...] with certain religious ideas of the twelfth century – *the human being, the self, the individual*, became the model of our thinking. And then an entirely new way of seeing the other came into existence: he is an other with a black skin; the post-Cartesian inside is a special zone within a general space; [...]. The tension between dissymmetric complementarities was collapsed into an a priori abstract notion, which then finds accidental distinctions.³²⁷

In diesem Kontext muss auch Illichs Pochen auf Grenzen, Schwellen, Simse und Brücken verstanden werden und darf keinesfalls als Wunsch nach einem hermetischen Abschließen einander – gar in Hostilität oder Unvereinbarkeit – ausschließender Räume gelesen werden. Vielmehr bewahrt ihm der Sinn für diese scheidenden Übergänge (1) die Ästhetik einer *grundsätzlichen* Andersheit des Anderen in seiner bleibenden Entzogenheit; (2) damit auch die von ihm so wertgeschätzte Mannigfaltigkeit der kulturellen Räume und Traditionen – durch welche der Mensch seine „zweite Natur“, sein *ethos*, erwirbt –, in welchen sich diese Andersheit lokal, sozial und temporal verkörpert; und (3) die

³²⁷ Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 184f.

Möglichkeit eines geschenkhaften, persönlichen und respektvollen freundschaftlichen Teilhabens und -gebens am Anderen, welches nur im Horizont der bewussten Andersheit statthaben kann.

Die globale Ausbreitung westlicher Institutionen wie z.B. der Finanzkapitalismus – der praktisch alles Seiende in Geldwert umzuwandeln vermag –, aber auch das auf schnelle Autos und Flugzeuge konzentrierte Verkehrssystem, die westlichen Standards im Hoch- und Tiefbau sowie die industrielle Massenproduktion, das Fernsehen und die Informationstechnologien scheinen diese über Jahrhunderte erworbenen kulturellen Eigenarten und Lebensstile weltweit zu zerstören und zu ersetzen. Besonders in urbanen Gebieten sammeln sich Individuen, fernab jeglicher Verwurzelung in ein sinngebendes *ethos*. Appel bedenkt diese Problematik unter dem Stichwort der *Virtualisierung*:

Sein wird völlig aus seinen kulturellen und traditionsgebundenen Kontexten herausgelöst und dadurch zur austauschbaren Marke. In der virtualisierten Welt spielen Räume, Zeiten und die dadurch geprägten Körper keine Rolle mehr, alles ist in ihr bei Bedarf wiederholbar und ersetzbar.³²⁸

Eine besonders extreme Ausprägung findet diese *virtual reality* im *Cyberspace* der Computer- und Internet-„Kultur“. Bevor ich diese aber im Zuge des Beleuchtens der allgemeinen *Entkörperung der Ich-Du-Beziehung* in den Blick nehme, möchte ich zuerst unter dem Stichwort der *Entgrenzung* den im 17. Jahrhundert aufkommenden Gedanken einer schrankenlosen ökonomischen und technologischen Entwicklung und der darin aufkeimenden Fortschritts-Idee bedenken, die in ihren modernen Auswüchsen grundsätzlich dem Anstreben eines *maßvollen* Guten zuwiderlaufen.

4.3.1. Die Transformation des Grenz-Empfindens und ihr Zusammenhang mit der Idee von „der Entwicklung“

Wie Hans Schelkshorn in seinem profunden Werk *Entgrenzungen* zeigt, verlor der Begriff der Grenze bereits in der Renaissance anfänglich die Bedeutung des natürlichen, guten Maßes und gewann stattdessen den Charakter eines im Andenken bereits Transzendenten

³²⁸ Appel: Die Freude als „Identität“ des Christen, S. 63.

bzw. letztlich den eines zu überwindenden Hindernisses. Das Gute als *angemessenes Begrenztes* ging damit seiner Konsistenz verlustig – ob Letztere nun im Einklang mit der kosmischen Harmonie, im göttlichen Willen,³²⁹ oder in einer immanenten, natürlichen Begrenztheit begründet lag. Die vormalige Entfaltung des immanent angelegten Guten als Telos der *causa finalis*³³⁰ transformierte sich so zu einem Entwicklungs-Konzept des maß-losen, ständigen Über-sich-hinaus-Strebens:

Der Versuch, die Moderne als ein komplexes Spiel von Entgrenzungen zu deuten, eröffnet zugleich den Blick auf eine spezifische „Logik“ bzw. „Dialektik“ neuzeitlichen Denkens. Da in jeder Überschreitung von Grenzen unvermeidlicherweise neue Grenzen gesetzt werden, bildet sich [...] eine *Steigerungsdynamik*, insofern die neuen Grenzen neue Überschreitungen provozieren.³³¹

Dieser Dynamik folgend vollzog sich in Verbindung mit der Industriellen Revolution die Technologisierung aller Lebensbereiche. Mithilfe moderner Technologien sollte die fortwährende Optimierung der Welt³³² bzw. des Menschen selbst vollbracht werden.

Under such conditions all limitations of reality are perceived as challenges. Surmounting them, the human subject transcends itself until, having questioned reason as a foundation and reduced it to nothing more than a method of calculation, humans find no other end for themselves than self-transcendence per se via extravagant self-indulgence. For people who seek to surpass themselves, reality cannot be anything other than a provocation.³³³

Die vielfältigen, kulturell differierenden, aber jeweils auf Selbstbegrenzung ausgerichteten Ethiken, die für Illich die Grundlage tugendhaften Handelns darstellen, wurden weltweit von der technologischen Expansion der maßlosen

³²⁹ „In both cases, reason was ultimately subordinate to a trans-human norm indicating limitation to human action.“ (Garrigós, Alfons: „Hospitality cannot be a Challenge“, in: Hoinacki, Lee / Mitcham, Carl (eds.): *The Challenges of Ivan Illich. A Collective Reflection*. New York: State University of New York Press 2002, S. 113-125, hier: S. 117. [Im Folgenden zitiert: Garrigós: Hospitality cannot be a Challenge.]

³³⁰ Vgl. Schelkshorn: *Entgrenzungen*, S. 597.

³³¹ Schelkshorn: *Entgrenzungen*, S. 599 [Herv. d. Verf.].

³³² Vgl. diese Auffassung zu jener, die Illich noch in Hugo von St. Viktor's Verständnis vom Werkzeug erkennt in: Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 223f.

³³³ Garrigós: Hospitality cannot be a Challenge, S. 117.

„Entwicklung“ verdrängt (man beachte nur das Wort „Entwicklungshilfe“³³⁴).³³⁵

Verloren ging dabei mit dem Empfinden eines passenden Guten, die Fähigkeit zur *eutrapelia*, welche Illich als „strenge Einfachheit“ übersetzt und die er – in der Tradition von Aristoteles und Thomas von Aquin stehend – als eine Bedingung von Freundschaft betrachtet.³³⁶ Diese Tugend schließt jene Freuden und Lüste aus, „die vom persönlichen Bezogensein ablenken oder dieses gefährden“³³⁷. Von daher speist sich u.a. Illichs Kritik an der industriellen Massenproduktion. Sie nämlich generiert unstillbare Bedürfnisse nach Waren und Dienstleistungen – und damit gierige, bedürftige und zutiefst von solchen Produkten abhängige Menschen –, welche die Sehnsucht nach ungeschuldeter, tugendhafter Freundschaft verdunkeln.³³⁸

Milana bringt jenen Zusammenhang vom Verlust des natürlichen, begrenzten Guten mit dem Verlust des übernatürlichen Besten deutlich zum Ausdruck:

Once the previous and underlying “natural” *bonum* is made movable, and so endangered, the same “supernatural” *optimum* is prepared for a possible corruption, when the very object on which it exercised its prerogatives, and which acted as a constraint, an anchoring to the earth, deteriorates or gets disfeatured.³³⁹

Der ungeheure Stellenwert, der in unserer heutigen Gesellschaft erwerbbaaren Waren und Dienstleistungen zukommt, sowie der stete Impetus der schrankenlosen (Selbst-) Optimierung mögen in der Tat einer Freundschaftsunfähigkeit der Moderne, wie sie Jan-Heiner Tück in der *Communio*-Ausgabe zum Thema „Freundschaft“ fragend in den Blick rückt,³⁴⁰ Vorschub leisten.

Natürlich steht es nicht an, einer verklärten Vergangenheit nachzutruern – unterschied doch auch Aristoteles, wie wir sahen, bereits jene Beziehungen, die um ihres Nutzens oder Vergnügens willen eingegangen wurden, von den Freundschaften, die um ihrer selbst und des Anderen willen bestanden. Nichtsdestotrotz fördert die umfassende Ökonomisierung aller Lebensbereiche, die auf der Logik eines modulierbaren Tauschwertes basiert, eine Ästhetik, welche zweckloses Handeln, treue Beziehungen, die

³³⁴ Zu Illichs kritischer Auseinandersetzung mit der Entwicklungshilfe siehe: Geplante Armut.

³³⁵ Vgl. Philosophy... Artifacts... Friendship, S. 3.

³³⁶ Vgl. *Selbstbegrenzung*, S. 14.

³³⁷ *Selbstbegrenzung*, S. 14.

³³⁸ Vgl. Philosophy ... Artifacts ... Friendship, S. 1.

³³⁹ Milana: Breaking the silence.

³⁴⁰ Tück, Jan-Heiner: „Wie freundschafts(un)fähig sind wir? Ein erster Erkundungsgang“, in: *Communio* (36) 2007, S. 215-219, hier: S. 215f.

sich umgangssprachlich vielleicht „nicht mehr auszahlen“, Geschenkhafte und unkalkulierende Gastfreundschaft unbestreitbar erschweren.

Bisher konnten in diesem Unterkapitel der Verlust des Guten und des Sinnes für die grundsätzliche Andersheit des Gegenübers als die Folgen des Schwundes des Proportionalitätsdenkens herauskristallisiert werden. Zudem setzte damit, anfänglich bereits in der Renaissance, eine Dynamik der unbegrenzten Transzendierung und Hinterfragung jeglicher Form von Grenzen ein. Anstatt des leiblich empfundenen Guten entwickelt sich nun die Ästhetik einer umfassenden „Ver-Wertung der Welt“³⁴¹, die wir zunächst nur auf die monetäre Dimension des Tauschwertes bezogen. In einem allgemeineren Sinne, nämlich als umfassende Mathematisierung³⁴² der Ästhetik, hat diese „Ver-Wertung“ ebenso hinsichtlich der Wahrnehmung des Körpers signifikante Transformationen gezeitigt, die nun im nächsten Unterkapitel in den Blick genommen werden sollen.

4.3.2. Die Entkörperung der Ich-Du-Beziehung

Eine Thematik, die immer wieder – auch teils verborgen – in Illichs Werken ab 1980 zutage tritt, ist das Phänomen der „Entkörperung“³⁴³, welche er als ein weiteres „Charakteristikum der Moderne“³⁴⁴ bezeichnet. Er versteht darunter die Veränderung der Selbst- und Leibeswahrnehmung aufgrund abstrakter instrumenteller oder kybernetischer Konzeptualisierungen des Körpers. Dies äußert sich z.B. in der Besprechung des Körpers als Immun- oder Hormonsystem in der Medizin; in der Definition leiblichen Wohlbefindens basierend auf allgemeinen, normierten Werten und Maßstäben; im Schwinden einer sinnengeprägten Sprache sowie der generellen Transformation der sinnlichen Empfindungen mittels moderner Informationstechnologien. Weiters kritisiert er die Entfremdung vom eigenen leiblichen Handlungs- und Wahrnehmungsvermögen durch Technologien, Institutionen und die „Expertokratie“. Sofern die Barmherzigkeit, aufgrund derer der Samariter sich des Juden annimmt, ein bis ins tiefste Innere reichendes Empfindungsvermögen bezeichnet, spielen Veränderungen betreffs der

³⁴¹ *In den Flüssen*, S. 162.

³⁴² Illich nennt sie auch „*misplaced concreteness*“, „ver-rückte Konkretheit“. Vgl. *In den Flüssen*, S. 204.

³⁴³ *In den Flüssen*, S. 247.

³⁴⁴ *In den Flüssen*, S. 134.

Leibeswahrnehmung auch für die Freundschaft eine signifikante Rolle. Ich möchte deshalb nun ein paar ausgesuchte Themenbereiche kurz überblicken, hinsichtlich derer Illich die Entkörperung bedenkt.

Wie so oft erblickt Illich einen ersten bedeutsamen Angelpunkt in der Geschichte der „Entkörperung“ im monastischen Hochmittelalter, zumindest hinsichtlich *eines* Umbruches: der Transformation des Lese-Erlebnisses.³⁴⁵ In einer seiner letzten Schriften, *Im Weinberg des Textes*, untersucht er, wie sich das alle Sinne und den ganzen Körper einnehmende laute Lesen – das damit eher ein Sich-selbst-Vorlesen darstellte – sowie das murmelnde Wiederkäuen der Verszeilen, die *ruminatio*, sich zum stummen Lesen entwickelte. Das *multi-sensuale* Tun wurde zu einer primär *visuellen* Handlung, was im Aufkommen von Textgliederungen durch Abstände zwischen den Wörtern, Kapitelüberschriften, Seiten- und Versnummerierungen usf. einen sichtbaren Ausdruck fand. Obwohl dem Buch als Analogon zur Inkarnation des Wortes höchste Verehrung entgegengebracht wurde,³⁴⁶ beginnt sich ungefähr zur gleichen Zeit, in der Generation von Hugo von St. Viktor [1097?-1141], die Idee des *Textes* als einer von der materiellen Seite unabhängigen, geistigen Größe zu entwickeln.³⁴⁷

Doch noch bis ins 16. Jahrhundert wurde der Blick, der auf die Seiten traf, in einem quasi haptischen Sinne als Extremität, als ein Ausgreifen der Seele verstanden, welches das Erblickte zu sich zurückholte und die Seele dem Ergriffenen anglich. Aus diesem Grund spielte bei den Kirchenvätern die *custodia oculorum*, die Augenzucht, eine bedeutsame Rolle. Sie lehrte, welchen Vorbildern sich anzugleichen war, die deshalb mit den Blicken gesucht werden sollten, und hinsichtlich welcher Erscheinungen es sich ziemte die Augen abzuwenden. Erst mit Johannes Kepler [1571-1630], durch die Entdeckung der Lichtstrahlen, welche die Gegenstände widerspiegeln und ihr Bild auf die Netzhaut werfen, entwickelte sich die Auffassung der Pupille als Einfallslöcher für das äußere Licht und das Sehen als passives Geschehen. Diese historischen Entwicklungen im Bereich des Blickens zeichnet Illich zumeist in Zusammenarbeit mit Barbara Duden nach.³⁴⁸

Ebenso rezipiert er Dudens Studien zur Veränderung der Körperwahrnehmung seit

³⁴⁵ Zur selben Zeit bricht jedoch, wie er bemerkt, nicht nur die Tendenz zur Kriminalisierung auf, sondern ebenso die Frage nach der tatsächlichen Transsubstantiation der eucharistischen Gaben. Vgl. *In den Flüssen*, S. 233.

³⁴⁶ Vgl. *Im Weinberg des Textes*, S. 131.

³⁴⁷ Vgl. *Im Weinberg des Textes*, S. 121-129.

³⁴⁸ Siehe hierzu z.B. *The Scopic Past and the Ethics of the Gaze*.

1800³⁴⁹, wie sie sich u.a. in Arzt-Patientengesprächen widerspiegelt. Oblag es dem Arzt vor 1800 in erster Linie, dem Lamentieren des Patienten über dessen Sorgen und Leiden zuzuhören und – sofern dies noch in seiner Macht stand – das Gleichgewicht der Körpersäfte durch ausgleichende Mittel wieder in Balance zu bringen, transmutierte das Setting sodann zur einseitigen Diagnose der Krankheit durch den Arzt auf der Basis standardisierter Messwerte (bzw. noch später – z.B. im Bereich der Onkologie oder Pränataldiagnostik – auf der Basis stochastischer Werte). Nur eine solche Diagnostizierung legitimiert in der modernen Arbeitswelt den Status des Krank-Seins. Das Vertrauen in und die Fähigkeit zur eigenen unmittelbaren Körperwahrnehmung wird dadurch nach und nach unterminiert.

In *H₂O und die Wasser des Vergessens*³⁵⁰ fragt Illich, ob die Flüssigkeit, die wir aus den Wasserleitungen beliebig laufen lassen können, welche den Kanal hinunterläuft und wiederum mehr oder weniger geklärt die begradigten Flüsse speist, heute noch in irgendeiner Weise an den lebendigen, auch gefährlichen, Stoff der antiken Mythen rühren kann. Um einem entsinnlichten Verständnis adäquaten sprachlichen Ausdruck zu verleihen, nennt er das Wasser mit der Bezeichnung für seine molekulare Zusammensetzung „H₂O“. Er versucht damit auf die Historizität dessen, was als Selbstverständlichkeit – bei jeder spezifischen Ästhetik – erscheint, hinzuweisen und eröffnet dadurch den Blick für die heutige sinnentleerte Wahrnehmung von Materialität und Stofflichkeit. Von daher lässt sich auch die Frage nach dem Erleben unserer eigenen leiblichen Fleischlichkeit noch einmal tiefer stellen.

Einen grundsätzlichen Verlust tiefgehender Sensibilität verortet Illich weiters im gegenwärtigen Sprachgebrauch und -empfinden. Seine Ablehnung von sogenannten „Plastik-“ oder „Amöbenwörtern“ bezieht sich auf entsinnlichte Begriffe aus dem Wissenschaftsjargon, die nach ihrem Eindringen in die Alltagssprache keinem bestimmten Sprachspiel mehr angehören und in ihrer Bedeutung vollkommen diffus werden.

Plastikwörter, wie z.B. „Information“, „Kommunikation“, „Sexualität“³⁵¹, fressen

³⁴⁹ Besonders Duden: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*. Stuttgart: Klett-Cotta 1987.

³⁵⁰ Illich, Ivan: *H₂O und die Wasser des Vergessens*. Aus d. Engl. von Regina Carstensen u. Wolfgang Mattern. Unter Mitarbeit von Barbara Duden (= rororo aktuell 12131). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1987. (Orig.: *H₂O and the Waters of Forgetfulness. Reflections on the Historicity of "Stuff"*. Dallas 1985, verfügbar unter: https://www.uvm.edu/~asnider/Ivan_Illich/Ivan_Illich_h2oandwatersofforgetfulness.pdf [12.12.2016].)

³⁵¹ Aber z.B. auch „Fortschritt“, „Erziehung“, „globale Verantwortung“, „soziale Entwicklung“ (vgl. Illich, Ivan: „The Institutional Construction of a New Fetish: Human Life“. Presented as a ‘Planing Event’ of the

gewohnte Wörter, wie Amöben erledigen sie die Myriaden von präzisen, sinnreichen, vielfach erfahrungsgetränkten Alltags-Wörtern. Sie verwandeln geschichtliche Vielfalt in Einfalt, spiegeln die Welt als Sphäre der a-perspektivischen Objektivität von Experten, wirken durch ihren inhärenten „Objektivierungsdruck“, als ob ihnen Tatsachen entsprächen und sie machen so die Welt zu einer Ausgeburt des Labors.³⁵²

Ähnlich Schlüsselwörtern „klingen Amöben-Wörter [...] in der Alltagssprache oft markig und schwierig und überzeugend“³⁵³, vermitteln den Anschein von Know-how und umfassender Verantwortung. In der Tat handelt es sich dabei aber im Allgemeinen um Abstrakta, die auf keine sinnlichen Erfahrungen mehr verweisen, jedoch oft hoch-emotional aufgeladen die wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Diskurse regieren.

In der Entwicklung solcher Begriffe spielen die wissenschaftlichen und sozialen Institutionen eine enorme Rolle. Sie bilden und operieren mit Worten, die – aufgrund der systemischen Eingebundenheit der Subjekte in diese Strukturen – sodann Sprache, Denken und Wahrnehmung der Individuen prägen.³⁵⁴

Im Zusammenhang damit steht außerdem die Macht von Institutionen und ihren Experten, auf Basis solcher Begriffe und mathematisierter, normierter Abstraktionen allgemeine menschliche Bedürfnisse zu generieren,³⁵⁵ und – zur Stillung derselben – unabdingbare, knappe Dienstleistungen und Ressourcen zu definieren, die wiederum nur von eben jenen autorisierten Institutionen bereitgestellt werden können.³⁵⁶ Einen der

Evangelical Lutheran Church in America Chicago, 29th March, 1989, in: Illich, Ivan: *In the Mirror of the Past. Lectures and Addresses 1978-1990*. New York / London: Marion Boyars Publishers 1992, S. 218-231, hier: S. 223. [Im Folgenden zitiert: *A New Fetish: Human Life*.]

³⁵² Duden: *Jenseits von Medical Nemesis*, S. 6.

³⁵³ Illich / Sanders: *Das Denken lernt schreiben. Lesekultur und Identität*, S. 122.

³⁵⁴ Den Amöbenwörtern entsprechen für Illich jene Bilder, Graphiken und Diagramme, die er *icons* nennt. Derartige Visualisierungen, wie z.B. die Bevölkerungskurve, beherrschen zunehmend die wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurse. Sie werden in ihrer scheinbar eindeutigen Aussagekraft dazu verwendet, um Sachverhalte und Prozesse darzustellen, die jedoch in der Tat mit keiner persönlichen Erfahrung mehr in Verbindung gebracht werden können und deshalb besonders leicht unhinterfragte Ängste und fixe Vorstellungen evozieren. (Vgl. *In den Flüssen*, S. 184-186.)

³⁵⁵ Diese Bedürfnisse können, so Illich, gemäß quantitativer Werte verordnet und behoben werden. So wird z.B. Ungebildetheit allein auf einen Mangel an Jahren in erzieherischen Institutionen zurückgeführt und kann im allgemeinen Bewusstsein auch nur durch ein Mehr an Jahren in Beschulung behoben werden. Der Glaube an die derart institutionalisierten und quantifizierten Werte werden Kindern bereits in der Schule durch ihren Ritualcharakter mitgegeben: „Die Schule führt junge Menschen in eine Welt ein, in der alles meßbar ist, auch ihre Phantasie und sogar der Mensch selbst.“ (*Entschulung der Gesellschaft*, S. 66.)

³⁵⁶ Der Einzelne wird dadurch abhängig von den Institutionen, der wie ein Drogenabhängiger nach immer mehr Dienstleistungen, Beschulung, medizinischer Behandlung, Beratung usw. verlangt. Nach Illich gibt es

mächtigsten Begriffe bzw. Götzen stellt für Illich in diesem Kontext die Idee von „*a life*“ bzw. „ein Leben“ dar. Er erblickt darin eine Verkehrung der Botschaft dessen, der sich selbst als „das Leben“ bezeichnete (Joh 11,25; 14,6).³⁵⁷

Analyzing this discourse [der von „ein Leben“ beherrscht wird, Anm. d. Verf.] I am led to the conclusion that entitative life, the subject of this new discourse, is spoken about as something precious, endangered, scarce. It is further spoken about as something amenable to institutional management, something which calls for the training of ever-new specialists from lab scientists to therapists and professional caretakers.³⁵⁸

Die Rede von „einem Leben“ repräsentiert für Illich die Reduktion des Menschen auf ein abstraktes biologisches Konstrukt, welches nichts mehr mit dem leibhaftigen Du des Samariters, einer *Person*, zu tun hat, sondern zum kontrollierten Objekt institutionellen Managements geworden ist.

Mit all diesen verschiedenen Zugängen³⁵⁹ versucht Illich grundsätzlich darauf hinzuweisen, dass sich der Mensch der Moderne mit dem Körper, den er *hat*³⁶⁰ (bzw. den er als System begreift) – dessen Temperatur gemessen, Blutkörperchen gezählt, schwangerer Bauch durchstrahlt und dessen dysfunktionale Organe durch maschinelle Ersatzteile der IT-Branche oder durch im Reagenzglas gezüchtete Äquivalente ersetzt werden können –, sich nicht mehr als Ich im Sinne eines inkarnierten Selbst⁶, wie Illich dies im Samariter widergespiegelt sieht, versteht.

Gottes Liebe ist im Fleisch, und die Verbindung zwischen zwei Menschen, das Geheimnis des Samariters, ist unweigerlich ein Geheimnis des Fleisches. In unserer Generation lässt sich das sehr schwer erklären oder auch nur aussprechen, weil – wie ich meine – ein außergewöhnlicher Vorgang, die einzigartige Geschichte der

nämlich in der Konsumgesellschaft „zwei Kategorien von Sklaven“: „die der Sucht und die des Neids“. (*Selbstbegrenzung*, S. 76.)

³⁵⁷ A New Fetish: Human Life, S. 219.

³⁵⁸ A New Fetish: Human Life, S. 218f.

³⁵⁹ Unerwähnt ließ ich hier z.B. Illichs Nachzeichnen der Transformation der Wahrnehmung von körperlich empfundenem Leid und Schmerz (Vgl. *Hospitality and Pain*) oder die Geburt des „*homo transportandus*“ (*In den Flüssen*, S. 186), der im Zeitalter von Automobilverkehr und öffentlichem Transportwesen unfähig wird, Wege aus eigener Kraft zu Fuß oder per Fahrrad zurückzulegen. (Vgl. Illich, Ivan: „Energie und Gerechtigkeit“, in: *Fortschrittsmythen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ²1983, S. 73-112.)

³⁶⁰ Vgl. Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 140.

Entkörperung unserer *Wahrnehmung*, unserer *Begriffe* und unserer *Sinne*, in dieser Zeit seinen Höhepunkt erreicht hat.³⁶¹

In seinem Lehren sieht sich Illich deshalb mit der schwierigen Aufgabe konfrontiert, jungen Menschen, deren innere und äußere Sinnlichkeit durch die oben angedeuteten Prozesse zutiefst korrumpiert sind, das Gefühl einer Ich-Du-Beziehung näherzubringen, die einer innwendigen, leiblichen Rührung entspringt.³⁶²

Insbesondere stellt sich die Frage nach dem fleischlichen Selbst und der Ich-Du-Beziehung im „Zeitalter der Systeme“, welches nach Illich das „Zeitalter der Instrumentalität“ Ende des 20. Jahrhunderts abgelöst haben soll. Seit der Erfindung des Computers werden zunehmend alle Lebenswirklichkeiten, auch der Mensch selbst, nicht mehr als Mittel oder Werkzeug zu einem äußeren Zweck verstanden, sondern als Systeme mit Rückkoppelungsmechanismen, die dadurch ihr Informationsgleichgewicht aufrecht erhalten, und den „User“ als Teil dieses Systems untrennbar miteinbeziehen.³⁶³

Einen herausragenden „Topos“ stellt diesbezüglich die *Cyberworld* des Internets dar.

Im Modus des unendlichen und allseits präsenten Systems werden darin Virtualisierung und „Ikonomanie“³⁶⁴ auf die Spitze getrieben. In diesem Kontext meint Illich, dass sich das Überschreiten der Wasserscheide vom Werkzeug- zum Systemdenken konkret z.B. in einer erneuten Veränderung des Sehens äußert:

[I]ch möchte behaupten, dass in den letzten 15 Jahren das Sehen zu etwas Anderem geworden ist als der Empfang von Bildern, wie ihn Kepler im Bild des Postreiters fasste, der Licht in mein Inneres bringt. Eher geht es heute um eine Form der Teilnahme in virtuellen Welten, wo man tatsächlich in bewegte Bilder hineinsteigt und Virtualität zur eigentlichen Form der Objektivität wird.³⁶⁵

In dieser Virtualität spielt die Dimension des fleischlichen, verletzlichen, alternden Leibes keinerlei Rolle. „Der Körper und seine Grenzen sind außer Kraft gesetzt, mit ihm aber auch die Realität des Anderen (Realität als *res aliter*). Diese sinkt zum Moment einer

³⁶¹ *In den Flüssen*, S. 233 [Hervorhebung d. Verf.].

³⁶² Vgl. *Philosophy ... Artifacts ... Friendship*, S. 4.

³⁶³ Vgl. hierzu auch in *In den Flüssen* die Kapitel „Das Zeitalter der Systeme“ (S. 183-194), „Vom Werkzeug zum System“ (S. 226-229) und „Jenseits der Wasserscheide“ (S. 246-250).

³⁶⁴ *In den Flüssen*, S. 143.

³⁶⁵ *In den Flüssen*, S. 134.

alteritätslosen und damit totalitären Ideenwelt herab.“³⁶⁶ Alle bedeutsamen Momente der Andersheit, Sinnlichkeit und Fleischlichkeit, die Illich als grundlegend für die Ich-Du-Beziehung festhält, scheinen somit in der *virtual reality* verloren zu gehen. Duque kennzeichnet die wachsende Cyberkultur aufgrund ihrer Negierung des Leibes zudem als „gnostisch geprägt“, und konstatiert der gegenwärtigen Cyberkultur das Zugehen auf einen „Posthumanismus“³⁶⁷. Die Gegenwärtigkeit, welche Illich im *hic et nunc* angesichts des Anderen anstrebt, meint außerdem mitnichten die Unzeitlichkeit des „ewigen transzendenzlosen Jetzt“, ohne „unverfügbarer Vergangenheit“ und „hoffnungsgeleiteter Zukunft“, welche Appel dem Virtuellen zuschreibt.³⁶⁸ Duque formuliert diesbezüglich einen deutlichen Imperativ, dem Illich inhaltlich mit Sicherheit zustimmen würde: „Die unvermeidlich leibliche Exposition des Selbst gegenüber dem Anderen – und des Anderen gegenüber dem Selbst – darf nicht in ein System aufgehoben werden, sei es im Denken, in der Sprache oder im Cyberspace.“³⁶⁹

4.4. Zweiter Übergang ohne Schwelle

In diesem Kapitel versuchte ich die vielfachen Verkehrungen der Freundschaft, die Illich im Laufe der Jahrhunderte in der Geschichte nachzeichnet, zumindest ausschnitthaft wiederzugeben. In einem ersten Anlauf wollte ich auf das deutero-paulinische Motiv des *mysterium iniquitatis* eingehen, mit welchem er seine Überlegungen der *corruptio* verknüpft. Zu einem großen Teil bringt er letztere mit der Institutionalisierung der durch Christus eröffneten frei-gewählten Gegenseitigkeit in der Entwicklung von Fürsorge-Einrichtungen und deren Machtkonzentration in Verbindung. Diese Strukturen verleiten einerseits dazu, die persönliche Berufung zur Barmherzigkeit auf dafür zuständige Institutionen abzutreten, wodurch das Üben der Ich-Du-Beziehung weitgehend in den privaten Bereich exklusiver Freundschaften abgedrängt wird. Zum anderen führen sie dazu, Menschen vorrangig hinsichtlich künstlich erzeugter Bedürfnisse wahrzunehmen und dementsprechend zu behandeln, welche den Anderen in seiner Singularität aus dem Blick verliert:

³⁶⁶ Appel: Die Freude als „Identität“ des Christen, S. 63.

³⁶⁷ Vgl. Duque: Vom Posthumanismus des Virtuellen zum Humanismus der Verletzlichkeit, S. 278.

³⁶⁸ Vgl. Appel: Die Freude als „Identität“ des Christen, S. 63.

³⁶⁹ Duque: Vom Posthumanismus des Virtuellen zum Humanismus der Verletzlichkeit, S. 286.

When I hear very modern talk [...] I am forcefully reminded of the trash of categorization that psychology, administrative sciences, medicine and education have built into our perceptions. One of the fundamental characteristics of our century is to teach us to look at the other through various glasses. We do not live in an eye-world, an I-Thou world. The age has been forced into an eye-glass world and, worse increasingly into a world where you are perceived as if I were seeing you on a screen. [...] I must not recognize myself in the terrible surprise or uncertainty in another's eyes, but must accept myself as a client continually observed by increasingly better scientific views.³⁷⁰

In Verbindung mit dem Schwinden des Proportionalitätsempfindens führte der Verlust des als maßvoll erachteten Guten nicht nur zur *hybris* des *homo oeconomicus*, sondern auch zu einer weitgehenden Entkörperung von Wahrnehmung und Sprache, welche die Fähigkeit zur tief empfundenen *compassio*, wenn nicht unmöglich, zumindest fraglich werden lassen.

Da, wie wir sahen, außerdem der Sinn für Schwellen, Simse und Brücken von einem „Hüben“ ins qualitativ andere „Drüben“ in der Neuzeit schrittweise verloren ging, und wir so nun nicht mehr an einer Schwelle verweilen können, wird auch dieser resümierende Übergangs-Abschnitt unmittelbar zur Frage des letzten Kapitels fortschreiten: *Was bleibt von der Freundschaft?*

³⁷⁰ Illich and Phil Thomas, S. 206f.

5. Nach der Wasserscheide: Freundschaft als christliche Berufung in einer „dürftigen Zeit“

In dieser Arbeit habe ich versucht, Illichs Auffassung von Freundschaft darzustellen, sie mit ihren glaubensmäßigen Voraussetzungen in Verbindung zu bringen und seine vielfältigen Aussagen und Anspielungen dazu zumindest ansatzweise zu systematisieren und theologisch zu kontextualisieren. Mit der Freundschaft im Zentrum des Glaubens steht Illich in der Tradition des Heiligen Thomas von Aquin, der in der *amicitia* mit Gott Soteriologie, Gnaden- und Tugendlehre konvergieren lässt.³⁷¹ Eine tiefergehende Analyse der Parallelen von Illichs Konzeptionen und der Theologie des Heiligen Thomas könnte durchaus den Gegenstand einer weiteren wissenschaftlichen Arbeit darstellen. Es wäre dann jedoch die stärkere Betonung der horizontalen Ebene – also der menschlichen Freundschaft –, wie dies z.B. Aelred von Rievaulx in seiner Schrift *De spiritali amicitia* tut, bei Illich hervorstreichen.³⁷² All dies liegt aber nicht in meinem primären Interessenshorizont. Es geht mir vielmehr darum, Illich *im Hinblick auf unsere Zeit* zu Wort kommen zu lassen, zu der er sich, gerade wegen seines tief verwurzelten Stehens in der christlichen Tradition, immer wieder aufrührend und luzide äußerte. Versuchte ich, aufgrund von Illichs „historischer Befremdungsmethode“ bei manchen Verschiebungen in der Ideen- und Wahrnehmungsgeschichte wenigstens rudimentär auf ihre geschichtliche Genese hinzuweisen, so soll nun im letzten Kapitel noch einmal konsequenter auf die Relevanz von Illichs Denken für die gegenwärtigen Verhältnisse eingegangen werden.

Zuerst muss kritisch in den Blick genommen werden, ob eine solch narrhafte Freundschaft, wie Illich sie denkt, nach den vielfachen oben dargestellten Verkehrungen überhaupt noch möglich ist bzw. welcher Bedingungen es zu ihrem Erblühen bedarf. Dabei wird besonders der Begriff der *askesis* eine Rolle spielen und erneut die Frage nach den Institutionen gestellt werden müssen.

Abschließend möchte ich in Anschluss an Jakob Deibl die Gegenwart mit dem

³⁷¹ Vgl. Dörnemann, Holger: Freundschaft als Paradigma der Erlösung (= Bonner Dogmatische Studien 25). Würzburg: Echter 1997, hier besonders Kapitel 8 „Freundschaft als Paradigma der Erlösung – Die Verbindung von Gnadenlehre Tugendlehre und Christologie in der STh“ (S. 170-185). Bei Thomas findet sich die Gottesliebe als *amicitia* im Sentenzenkommentar (3 Sent. D. 27 q. 2 a. 1) und in der *Summa theologiae* (S. Th. II-II. q. 23, a. 1).

³⁷² Entscheidend für diese Ausrichtung ist hier wiederum Illichs Glaube daran, dass der Kirche in der Zeit des Geistes die Begegnung mit Christus *in* der Begegnung mit dem *anderen Menschen* gegeben ist und dass sich genau darin die Fleischwerdung fortsetzt.

von Friedrich Hölderlin bekannt gewordenen Wort der „dürftigen Zeit“ charakterisieren und die Frage stellen, ob nicht gerade in *dieser* die christliche Berufung als Berufung zur Freundschaft verstanden werden kann.

5.1. Freundschaft nach der Wasserscheide?

Illichs vielfach so negatives Bild der westlichen Moderne lässt die Frage aufkommen, wie Freundschaft „nach der zweiten Wasserscheide“³⁷³ im Zeitalter der Systeme, angesichts der Dominanz gesellschaftlicher Institutionen und im Hinblick auf eine entkörperte *aisthesis* noch gelebt werden kann. Er bringt diese mit seinem Begriff der „Umsonstigkeit“ zum Ausdruck und hält eine Wiedergewinnung derselben nicht für ausgeschlossen:

[I]ch behaupte, dass die Wiedergewinnung dieser Möglichkeit die eigentliche Frage ist, um die es hier geht – nämlich die Möglichkeit, dass ein schönes und gute Leben vor allem ein Leben der Umsonstigkeit ist, und dass Umsonstigkeit etwas ist, das erst aus mir fließen kann, wenn es durch dich eröffnet und herausgefordert wird.³⁷⁴

Insofern möchte ich im Folgenden auf einzelne Praktiken, Bedingungen und Haltungen verweisen, die sich in den Schriften Illichs finden lassen, und die – im persönlichen Verantwortungsbereich liegend – das Entstehen und Erblühen freundschaftlicher Atmosphären ermöglichen (können). Im Zuge einer Extrapolation der dabei eruierten Voraussetzungen, kann sodann die Frage einer freundschaftsfördernden – oder wie Illich

³⁷³ Von „Wasserscheide“ spricht Illich in mehrerlei Hinsicht: (1) Bezeichnet er damit grundsätzlich das Element der Scheidung eines Innen von einem Außen – in diesem Sinne betrachtet er auch die Augenlieder als „Wasserscheiden“ (vgl. Philosophische Ursprünge der grenzenlosen Zivilisation, S. 211) –, d.h. es bedeutet für ihn etwas Ähnliches wie die „Schwelle“; (2) verortet Illich in der Entwicklung der westlichen, modernen Dienstleistungsbetriebe zwei Wasserscheiden – eine *erste*, nach welcher durch wissenschaftliche Forschung zwar noch überwiegend eine Steigerung im Erreichen der gesetzten Ziele verzeichnet werden konnte, jedoch ebenso die Monopolisierung von Werten und die Abhängigkeit von den Institutionen zunahm (im Bereich der Medizin markiert für Illich das Jahr 1913 hier die signifikante Wende), und eine *zweite* (in den 1950er-Jahren), als viele Institutionen die Grenze zur Kontraproduktivität hin überschritten (vgl. *Selbstbegrenzung*, S. 15-26); (3) verwendet er den Begriff „Wasserscheide“, wenn er von grundsätzlichen ästhetischen Paradigmenwechseln, d.h. Wendepunkten in der Ideen- und Wahrnehmungsgeschichte, spricht – so erkennt er anhand der Schriften der Mönche des Hochmittelalters das Eintreten ins „Zeitalter der Instrumentalität“ und erlebte seit den 1980er-Jahren einen erneuten langsamen Umbruch hin ins „Zeitalter der Systeme“.

³⁷⁴ *In den Flüssen*, S. 253.

sie nennt: *konvivialen* – Gesellschaft gestellt werden, wobei die Rolle von Institutionen noch einmal zu bedenken sein wird. Teilweise werden im Zuge dessen einige weiter oben bereits angesprochene Linien resümierend aufgegriffen.

5.1.1. Schwellenorte als Voraussetzung des gastfreundlichen *symposion*

Als notwendig betrachtet Illich – besonders im gegenwärtigen Kontext der virtuellen Räume, der Hochgeschwindigkeiten und der allgemeinen Nivellierung kultureller Differenz – das Stiften und Pflegen von „Schwellen, Simsen, Decken“³⁷⁵; also jener Übergangsbereiche, die qualitativ verschiedene Räume einander gegenüberstellen und die Unterscheidung eines „Außen“ von einem „Innen“ ermöglichen. Wie bereits betont, geht es dabei nicht um exkludierende Grenzziehungen im Sinne eines „wir“ und „die anderen“; auch nicht um das Errichten von Schranken mit selektiver Durchlässigkeit, wie dies staatliche Grenzkontrollen tun. Doch benötigt es diese wahrnehmbaren Zwischenräume des Übergangs, damit nicht nur ein gleich-gültiges *Sein-Lassen* auf dem neutralen Boden der Öffentlichkeit (bzw. in privater Zurückgezogenheit), sondern ein bewusstes, persönliches (*Sich-auf-)*den-Anderen-Einlassen statthaben kann. Und letzteres kann nur wahrhaftig als ein solches bezeichnet werden, wenn das gastfreundliche *symposion* nicht nur für einige wenige vorab Eingeladene offen steht, sondern auch Ungebetene über die Schwelle geführt werden.

5.1.2. Die *askesis* als Bedingung für ein Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe

Eine zweite grundlegende Voraussetzung für die Kultivierung einer freundschaftlichen Haltung, stellt für Illich die *askesis* dar. „By *askesis* I mean the acquisition of habits that foster contemplation. For the believer, contemplation means the conversion to God’s human face.“³⁷⁶ Unter *askesis*, dem alten Wort für Übung oder Wiederholung³⁷⁷, dürfte Illich insofern konkret alle möglichen Formen der „Selbst-Schulung“³⁷⁸, d.h. der bewussten Aneignung von Gewohnheiten durch wiederholtes (Nicht-)Tun verstehen,

³⁷⁵ Philosophische Ursprünge der grenzenlosen Zivilisation, S. 211.

³⁷⁶ Philosophy... Artifacts... Friendship, S. 1.

³⁷⁷ Vgl. *In den Flüssen*, S. 254.

³⁷⁸ *In den Flüssen*, S. 254.

welche die Hinwendung zu Gott und dem Nächsten in vertrauensvollem Gehorsam, hoffender Armut und keuscher Liebe (d.h. in Freundschaft) fördern.

Einen zentralen Aspekt dieser Diszipliniertheit betrifft, wie mehrfach schon angemerkt, die *custodia oculorum*. Im Zeitalter der Bilder stellt die Augenzucht für Illich gar die Grunddisziplin der *askesis*³⁷⁹ und damit der Ethik³⁸⁰ dar. Ihr obliegt das Einüben eines aktiven Blickens, welches – im Bewusstsein seiner leibhaftigen Dimension – das Gesicht des Anderen nicht zudringlich befigert, sondern zärtlich streichelt,³⁸¹ und vielleicht sogar das innere Strahlen von Menschen und Dingen, wie dies mittelalterliche Kunstwerke zum Ausdruck bringen³⁸², zu vernehmen vermag.

Sofern die übermäßige Konzentration auf Objekte und die unreflektierte Inanspruchnahme von Dienstleistungen zu Neid und Abhängigkeit führen, plädiert Illich des Weiteren schlichtweg für geübten Verzicht. Nur durch bewusste Abstinenz (die selbstverständlich, da sie keine eremitische Abkehr von der Gesellschaft meint, nur eine teilweise sein kann) vermag die ästhetische Prägung unserer Werkzeuge und Einrichtungen klar zu werden.³⁸³ In dieser Praxis eröffnet sich die Erkenntnis, „dass kleine Übungen des Verzichts auf etwas, das ich nicht tue, auch wenn es berechtigt ist, nötig sind, um in Freiheit zu leben“ und „Verzichten ein ganz einfacher Schritt zurück zu einem Selbst [ist], das über den Zwängen der Welt steht“³⁸⁴. Diese *Selbstbeschränkung* wird für Illich nicht gewählt, weil man sich in der Mächtigkeit glaubt, dadurch die Welt vor der ökologischen Katastrophe retten zu können; sondern das Maßvolle wird angestrebt, *weil man es schlichtweg als gut erkennt*.³⁸⁵

Vor allem aber bedarf es, „um Ebenbürtigkeit zu pflegen, einer radikalen Abstinenz gegenüber der Herstellung von Vergleichbarkeit“³⁸⁶. Abstrakte, äußere Maßstäbe, wie z.B. der monetäre Tauschwert, verleiten dazu, völlig Unvergleichbares gegeneinander abzuwägen und in einem totalitären Gestus alles Gegebene gemäß einer einzigen Skala (i.e. Energieeffizienz, Profitmaximierung etc.) zu bewerten. Nicht nur die grundsätzliche Andersheit und Nicht-Vergleichbarkeit verschiedener Entitäten geht dabei

³⁷⁹ Vgl. Illich, Ivan: „A note on custodia oculorum as a subject for fall 1990. Open letter by Ivan Illich to Lee Hoinacki, 9th of May, 1990“, in: *Mirror III*. Unveröffentlichte Textsammlung, einzusehen im Archiv FRAGMENTE, Wiesbaden, S. 26.

³⁸⁰ Vgl. The Scopic Past and the Ethics of the Gaze, aus: Kapitel 3. Gérard Simon - The fingering gaze.

³⁸¹ The Scopic Past and the Ethics of the Gaze, aus: Kapitel 9. Emmanuel Levinas.

³⁸² The Scopic Past and the Ethics of the Gaze, aus: Kapitel 5. David C. Lindberg from lumen to light.

³⁸³ Philosophy... Artifacts... Friendship, S. 2f.

³⁸⁴ *In den Flüssen*, S. 128f.

³⁸⁵ Vgl. Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 282.

³⁸⁶ Gronemeyer: Fremder. Gastfreund. Feind.

verloren, sondern ebenso der Sinn für „Umsonstigkeit“³⁸⁷.

Im Letzten kommt es Illich bei der *askesis* darauf an, sich eine Haltung der Wachheit oder Wachsamkeit im *hic et nunc* anzueignen. Gemeint ist damit eine Form der ganzleiblichen Aufmerksamkeit oder Sensibilität, eine unaufdringliche Präsenz³⁸⁸ und Offenheit für den Anderen (Menschen und Gott):

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.³⁸⁹

Summa summarum könnte man sagen, dass Illich mit der *askesis* auf die Einübung in eine *apokalyptische Grundhaltung* abzielt, die versucht, sich nicht durch *icons* vom Antlitz des Anderen ablenken zu lassen, sondern in Klarheit den *kairos* zu erkennen und zu ergreifen vermag.

5.1.3. Die Konvivialität als Maßstab für freundschaftliche Institutionen

Die asketische Praxis zielt jedoch nicht nur auf den individuellen Handlungsraum, sondern im Rahmen eines Strebens nach freundschaftlichen Beziehungen ebenso auf gemeinsam gewählte Selbstbeschränkung: „Selbst auferlegte Grenzen verschaffen die Basis und Vorbereitung, um darüber diskutieren zu können, auf was wir als Gruppe von Freunden oder als Nachbarschaft verzichten können.“³⁹⁰

Die individuelle Disziplin bereitet somit den Boden für das, was Illich eine *konviviale Gesellschaft* nennt, welche er in seinem Buch *Selbstbegrenzung* andenkt. Diese entwirft er als Gegenbild zu einer Gesellschaft, die von industrieller Massenproduktion, Knappheit und Kontrollstreben durch Technik gekennzeichnet ist;³⁹¹ ebenso kontrastiert sie aber den Gestus der desillusionierten, unpolitischen Trägheit, den Illich der

³⁸⁷ *In den Flüssen*, S. 253.

³⁸⁸ Mit der Präsenz ist hier ein empfindendes, lebendiges, waches Dasein im eigenen Fleisch gemeint, keine lückenlose Präsentierbarkeit (weder des Ich noch des Du).

³⁸⁹ *In den Flüssen*, S. 208.

³⁹⁰ *In den Flüssen*, S. 128f.

³⁹¹ Vgl. *Selbstbegrenzung*, S. 28.

Postmoderne konstatiert.³⁹² Unter einer *konvivialen* Gesellschaft ist eine solche zu verstehen, die Fortschritt nicht in wachsender Waren- und Dienstleistungsproduktion, sondern in der zunehmenden Fähigkeit zur *Selbstsorge* ihrer Mitglieder verwirklicht sieht.³⁹³ Diese gilt es in allen Bereichen des menschlichen Lebens zu fördern, wodurch letztere dann nicht mehr von Institutionen und Technologien homogen formiert werden, sondern sich eine Pluralität an schöpferischen Subsistenzweisen eröffnet.³⁹⁴ Die größere Freiheit *von* den Dingen und dirigierenden Expertenmeinungen ermöglicht die wachsende Freiheit *für* den Anruf des leiblich gegenübertretenden Anderen, d.h. für die Freiheit, die sich in leiblicher personaler Interdependenz verwirklicht.³⁹⁵ Es wiche somit eine Haltung des Planens und der Kontrolle durch Technologien und Institutionen, einer Haltung der Hoffnung, die sich vom Anderen überraschen lässt. Leben und Lernen vollzöge sich in einer solchen Gesellschaft anstatt in der Form des Durchlaufens bestimmter *curricula*³⁹⁶, im gastfreundschaftlichen Anteil-Geben und -Nehmen:

Illich elaborated the hospitable alternative to alienation within the technological milieu and economic peace in terms of the recovery of conviviality. The Latin root for conviviality, *con-viver* simply means „living with“ or „life together“. The noun form, *convivium* refers more specifically to common life around a table or a feast. For Illich, then, conviviality marries the Latin overtones of joy and pleasure with a positive notion of selflimitation and discipline. Conviviality is his term for the cultivation of the *intense hospitality* [Herv. v. d. Verf.] that is necessary to dispel the perception of scarcity.³⁹⁷

Eine konviviale Gesellschaft vermag somit die geeigneten sozial-politischen Rahmenbedingungen zu schaffen, in der Freundschaftsnetze in der „überraschenden Aura

³⁹² Hoinacki, Lee: „Reading Ivan Illich“, in: Hoinacki, Lee / Mitcham, Carl (eds.): *The Challenges of Ivan Illich. A Collective Reflection*. New York: State University of New York Press 2002, S. 1-8, hier: S. 6. [Im Folgenden zitiert: Hoinacki: Reading Ivan Illich.] Vgl. auch *In den Flüssen*, S. 208.

³⁹³ Vgl. *Selbstbegrenzung*, S. 60.

³⁹⁴ Vgl. *Selbstbegrenzung*, S. 34.

³⁹⁵ Vgl. *Selbstbegrenzung*, S. 28f.

³⁹⁶ Illich kritisiert in *Entschulung der Gesellschaft* die Pflichtbesulung die Normierung und Institutionalisierung der Bildung, welche die Fähigkeit und Motivation zu eigenständigem Lernen erlahmen lässt. Zusätzlich produziert sie, entgegen ihrer eigenen Zielsetzung, eine neuerliche Armut jener, welche im Lauf der *curricula* nicht lange genug mithalten können. Zudem prägt sie das Denken nicht nur in dem beschränkten Bereich der jeweiligen Jahre an Schulverpflichtung, sondern formiert die gesamte Geschichte des Individuums zu einem curricularen Prozess lebenslangen Lernens im gesellschaftlichen Gefüge erzieherischer Institutionen.

³⁹⁷ Ewell: *Prolonging the incarnation*, S. 242.

der *philia*³⁹⁸ entstehen können.

Wie schon gesagt, gibt es laut Illich Werkzeuge und Institutionen, die Konvivialität ermöglichen und fördern (u.a. das Telefon), und *andere* – wie z.B. mehrspurige Autobahnen oder Pflichtschulen –, die *an sich* destruktiv sind, weil sie nicht nur Grundlagen des menschlichen Erblühens (die Umwelt, die Möglichkeit und Fähigkeit eines kreativen Weltumgangs sowie der Sorge für sich und andere) zerstören, sondern dabei auch noch die institutionell und finanziell weniger Mächtigen auf weitere Weise benachteiligen.³⁹⁹ In *Selbstbegrenzung* entwickelt Illich eine interessante Krieteriologie zur Unterscheidung der beiden Arten von Werkzeugen. Er verfasste diese Schrift in den 1970er-Jahren jedoch noch unter der Perspektive der Instrumentalität. Kann eine solche Begrenzung und Differenzierung, wie er sie darin propagiert, im Zeitalter der Systeme in gleicher Weise verfolgt werden, oder verlangen die geänderten Bedingungen andere Strategien?

5.1.4. Gefährdung und Chance im Zeitalter der Systeme

Erst nach dem Überschreiten der zweiten Wasserscheide hin zum Systemdenken in den 1980er-Jahren kam Illich die ästhetische Prägung der technischen Gerätschaften und Institutionen stärker zu Bewusstsein. Er wurde aufmerksamer für die, von Institutionen geformten, abstrakten, sinnenleerten Notionen und deren Sprache. Die Frage nach der Möglichkeit von Freundschaft und menschlichem Erblühen in wachsender interpersonaler Bezogenheit musste deshalb neu gestellt werden.

In jener Zeit begann er sich verstärkt mit den Texten des mönchischen Hochmittelalters zu beschäftigen, die ihm eine Entfremdung von seinen eigenen Selbstverständlichkeiten sowie die historische Aufarbeitung der gegenwärtigen Weltwahrnehmung eröffneten. „Estrangement did not lead him to withdraw from the world – but to live in it with courage and clarity. In this modern desert, his search for truth – *philosophia* – was oriented by and in the service of *philia* – friendship.“⁴⁰⁰ Eine solche Art der Entfremdung erschließt ihm und seinen Studierenden eine mögliche Perspektive

³⁹⁸ Das Geschenk der *conspiratio*, S. 5.

³⁹⁹ Siehe hierzu: Illich, Ivan: „Schulen helfen nicht“, in: *Klarstellungen*, a.a.O., S. 26-40, besonders, S. 35f.

⁴⁰⁰ Farage, Samar: Conversations around a Table. Opening speech delivered at the Inauguration of the Ivan Illich Center for Intercultural Documentation in Lucca, Italy: 13-15th June, 2003, unfinished manuscript, 2003, verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Lucca_Lecture3_1.pdf [04.11.2006], S. 3. Vgl. hierzu auch Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 132.

darauf, welche unhinterfragten Praktiken und Strukturen gegenwärtig dem Entstehen und Gelingen couragierter, freier Beziehungen zuwiderlaufen.⁴⁰¹

Das Aufkommen der Idee des Werkzeuges im 12. Jahrhundert eröffnet ihm so das kritische Hinterfragen der gängigen Perzeptionen nach dem Überhandnehmen des systemischen Denkens. Er beurteilt den Übergang vom Werkzeug zum System nicht schlechthin negativ, doch plädiert er hinsichtlich der Hypertrophie technischer Gerätschaften im Alltag – welche im Extremfall zur Hybridisierung von Mensch und Maschine (Stichwort: *Cyborg*) führt und damit noch auf ganz andere Weise unser Erleben der Welt prägt – zuallererst für überzeugte *askesis* in der Form von Abstinenz. Dies scheint für ihn unabdingbar zu sein, um nicht im System als „User“ aufzugehen und sich zumindest gewisse Autonomie zu bewahren. Diese *askesis* betrifft aber, wie gesagt, nicht allein eine gewisse Praxis der Entsagung, sondern sucht darüber hinaus, eine sorgfältige Prüfung der eigenen Wahrnehmung (sowie der damit verknüpften Sprache, den Notionen und Denkschemata) und ein Vermeiden entkörpernder Begrifflichkeiten⁴⁰² einzuüben:

The person today who feels called to a life of prayer and charity cannot eschew an intellectual grounding in the critique of perception, because [...] our perceptions are to a large extent technogenic. Both the thing perceived and the mode of perception it calls forth are the result of artifacts that are meant by their engineers to shape the users.⁴⁰³

Das Zeitalter der Systeme birgt in diesem Sinne also neue Gefährdungen für die Freundschaft – wie wir sie unter dem Stichwort der Entkörperung und als ein Schwinden des Anderen in Kapitel vier analysierten –, welche weitgehend durch digitalisierte Technologien und technologisierte Institutionen entstehen.

Ist aber der Boden, auf dem Illich steht, und von dem ausgehend er seine institutionenkritischen Analysen betreibt, nicht selbst ein von staatlichen und sozialen Einrichtungen eröffneter und gehaltener? Ich denke, diese kritische Frage an Illich muss als solche stehen bleiben. Denn wenn er zwar in *Selbstbegrenzung* noch meint, ein Verzicht „auf sämtliche manipulierende Institutionen und abhängig machende Waren

⁴⁰¹ Eine Entfremdung durch das Erlernen außereuropäischer Sprachen erwies sich für Illich als ein ungangbarer Weg – nicht nur aufgrund seines Alters, sondern aufgrund seiner Einsicht, dass selbst diese vom westlichen, technischen Geist bereits zu sehr durchtränkt waren. (Vgl. *In den Flüssen*, S. 39f.)

⁴⁰² Hierunter fallen z.B. der Substantiv „das/ein Leben“ oder die Atombombe. (Vgl. Cayley: *Ivan Illich in Conversation*, S. 127.)

⁴⁰³ *Philosophy... Artifacts... Friendship*, S. 2f.

und Dienstleistungen“⁴⁰⁴ sei für eine *konviviale* Gesellschaft nicht notwendig – vielmehr dass ein „ausgewogenes Verhältnis“ zwischen obigen Werkzeugen und jenen, „die die Selbsterkenntnis fördern“⁴⁰⁵, geschaffen werde –, so wirken seine Aussagen gegen Ende seines Lebens diesbezüglich weitaus abgeklärter:

Ich denke, dass es viele Menschen vernünftigerweise aufgegeben haben, die sozialen Einrichtungen und Organisationen zu verbessern, für die sie sich noch vor zwanzig Jahren verantwortlich fühlten. Sie wissen: Alles, was sie tun können, ist zu versuchen, anhand von negativen Kriterien die Auswirkungen und den Einfluss dieser Idee auf ihr Umfeld zu reduzieren und so zunehmend frei zu werden, sich anarchisch als Menschen zu benehmen, die nicht um des Staates willen handeln, sondern weil sie vom Anderen die Fähigkeit zu antworten geschenkt bekommen haben.⁴⁰⁶

Dies bezieht er im Folgenden sogar auf die demokratische Ordnung generell. Nach einer revolutionären Aufbruchsstimmung zur Neugestaltung der herrschenden Strukturen, wie noch in den Publikationen am CIDOC, klingt dies nicht mehr – Illich scheint in seinen späteren Jahren von der institutionellen Strukturierung der Gesellschaft radikal enttäuscht. Einer solch extrem anarchischen (nicht jedoch undisziplinierten!) Einstellung ist nur schwer zu folgen. Illichs scharfsinniges Nachdenken und seine harten Worte erweisen sich als ungemein hilfreich für einen kritischen Blick auf die gegenwärtigen Selbstverständlichkeiten und die darin auftretenden Missstände. Nichtsdestotrotz darf nicht vergessen werden, dass – bei aller notwendigen Dekonstruktion starker Subjekt- und Freiheitskategorien sowie der Anprangerung starrer Machtstrukturen und dysfunktionaler Apparate – die institutionellen Errungenschaften der Moderne wie Rechtsstaatlichkeit, Freiheit in pluralen Gesellschaften und soziale Versorgung für jene, deren sich keiner erbarmt, den Raum bereitet haben, in welchem obige Überlegungen überhaupt getätigt werden können. Für Knut Wenzel, der in seinem Aufsatz „Konkrete Globalität. Das Potential der Kirche zur Modellbildung für eine *societas mundana*“ die Gefährdungen, aber auch betont die Errungenschaften der Moderne diskutiert, besteht die prekäre Situation der Moderne weniger in einer „Hypertrophie des Subjekts“, als vielmehr darin,

⁴⁰⁴ *Selbstbegrenzung*, S. 45.

⁴⁰⁵ *Selbstbegrenzung*, S. 45.

⁴⁰⁶ *In den Flüssen*, S. 249.

„dass es uns in einem menschheitsgeschichtlichen Maßstab bisher noch nicht gelungen ist, Kulturen zu entwickeln, in denen Autonomie gelebt werden kann“⁴⁰⁷. Ich denke, Illichs Ideen zur konvivialen Gesellschaft vermögen durchaus äußerst fruchtbare Anregungen zur Bildung solcher Kulturen, in denen konkrete Globalität lebbar wird, zu geben. Ein Initiieren alternativer Gemeinschafts- und Lebensformen hat aber, um mich der Worte Jakob Deibls zu bedienen, „nichts von einem Gegenentwurf in kulturkämpferischem Gestus an sich, sondern ist aus einer kritischen Freundschaft der Moderne gegenüber zu interpretieren“⁴⁰⁸ – darin könnte man Illichs spätem, bescheidenem Ansatz vielleicht sogar wieder folgen.

In einem letzten Anlauf möchte ich, ausgehend von der notwendigen Transformation hin zu einer *konvivialen* Gesellschaft, die Freundschaft als *die* christliche Berufung der apokalyptischen, gegenwärtigen Zeit bedenken.

5.2. Die christliche Berufung in einer „dürftigen Zeit“

Von der sogenannten „Postmoderne“ wird in der Medienwelt zumeist kein sehr positives Bild gezeichnet. Nicht nur scheinen heute alle alten Ideale fragwürdig geworden zu sein,⁴⁰⁹ es begegnet darüber hinaus nach Kurt Appel in der Erzählung von der chronologischen leeren Zeit, die unentrinnbar auf die Annihilierung des Universums hinausläuft, wohl die mächtigste, unhinterfragte Selbstverständlichkeit unserer gegenwärtigen Weltkonzeption.⁴¹⁰ Mag dieser hoffnungslose Ausblick einerseits zu einem

⁴⁰⁷ Wenzel, Knut: „Konkrete Globalität. Das Potential der Kirche zur Modellbildung für eine *societas mundana*“, in: Appel, Kurt / Deibl, Jakob Helmut (Hg.): *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. Freiburg im Breisgau: Herder 2016, S. 262-277, hier: S. 267.

⁴⁰⁸ Deibl, Jakob: „*Evangelii Gaudium*: Vom Lehrschreiben zum Freundschaftsbrief“, in: *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe*, a.a.O., S. 218-230, hier: S. 219.

⁴⁰⁹ Jakob Deibl zeigt z.B. in seiner Analyse der Schriften Friedrich Hölderlins, wie in dessen Gedichten sukzessive alle bedeutsamen Grundworte der abendländischen Geistesgeschichte – wie z.B. die Unmittelbarkeit des Augenblicks und der Gegenwart, Utopie und Zukunft, Natur und zyklische Zeit, Vaterland sowie der Einbruch von Ewigkeit in die Zeit – zerbrechen. (Vgl. Deibl, Jakob: „Hölderlins ‚Patmos‘ als Topologie des Postapokalyptischen“, in: Appel, Kurt / Dirscherl, Erwin (Hg.): *Das Testament der Zeit. Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption* (= QD 278). Freiburg im Breisgau: Herder 2016, S. 305-327, hier: S. 311. [Im Folgenden zitiert: Deibl: Hölderlins „Patmos“ als Topologie des Postapokalyptischen.]) Bekannt wurde für die Charakterisierung der Postmoderne Jean-François Lyotard, der 1979 mit seinem Werk *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir* das berühmt gewordene Wort vom „Ende der großen Erzählungen“ prägte (auf Deutsch erschienen: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien: Passagen Verlag 1994.).

⁴¹⁰ Vgl. Appel, Kurt: „Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer. Geschichtstheologische Überlegungen nach Giorgio Agamben“, in: *Das Testament der Zeit*, a.a.O., S. 77-111, hier: S. 78f. [Im Folgenden zitiert: Appel: Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des

von Illich abgelehnten „Abdanken“, einem „Sich-Gehenlassen“, zu „Undiszipliniertheit“ und „Unvermögen“ führen⁴¹¹ (weshalb er selbst sein Denken tunlichst vom postmodernen abzugrenzen versucht⁴¹²), so werden andererseits im gemeinschaftlichen Vakuum ebenso eine Pluralität an „Partikulargeschichten“ und (besonders in den Fantasyromanen) neue mythologische „Großerzählungen“⁴¹³ kreiert. Wie Appel feststellt, fungieren diese zwar „unterschwellig als Identitätsmarker“, aber „weder *gegen* noch *mit*, sondern sozusagen völlig *neben* der Moderne und ihrem Freiheitspathos“⁴¹⁴. Sind Illichs Distanzierungen von postmodernen Strömungen deshalb durchaus als solche ernst zu nehmen, so lassen sich dennoch in seiner Rede vom Überschreiten der zweiten Wasserscheide – und dem damit einhergehenden Zerschneiden ästhetischer und noetischer Selbstverständlichkeiten – sowie in seiner Favorisierung lokal verwurzelter Traditionen gegenüber einer globalen kulturellen Nivellierung (wobei er erstere sehr wohl als unwiederbringlich verloren anerkennt) gewisse Ähnlichkeiten zu postmodernen Tendenzen zeitgenössischer Philosophie vernehmen.

Nichtsdestotrotz scheint Illich aber in dieser – um es mit Friedrich Hölderlin zu sagen – „dürftigen Zeit“⁴¹⁵ nicht nur Negatives zu erblicken. Paradoxaerweise eröffnet sich ihm nämlich gerade in jener Epoche, die er als die Spitze des apokalyptischen Prozesses und damit der Enthüllung des Bösen charakterisiert⁴¹⁶, die Möglichkeit der Freundschaft auf neue Weise: „In dieser Welt könnte ich keine bessere Situation finden, um mit denen zu leben, die ich liebe [...].“⁴¹⁷ Er bringt dieses neue Aufblühen von Freundschaft mit der Schwächung der instrumentellen *aisthesis* und Zweckrationalität in Verbindung, die eine neue Empfänglichkeit für das, was er „Umsonstigkeit“ nennt, erschließt:

Ich glaube, es ist heute möglich verstanden zu werden, wenn man von „Umsonstigkeit“ spricht. In ihrer schönsten Blüte bedeutet sie Lobpreis, Freude aneinander. Und deshalb entdecken Menschen, die nach einer neuen Orthodoxie

Homo sacer.]

⁴¹¹ Vgl. *In den Flüssen*, S. 208.

⁴¹² Vgl. *In den Flüssen*, S. 249f.

⁴¹³ Appel: Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer, S. 80.

⁴¹⁴ Appel: Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer, S. 80.

⁴¹⁵ Der Ausdruck der „dürftigen Zeit“ findet sich in Hölderlins Gedicht *Brot und Wein*, V. 122. Deibl charakterisiert diese als „die Zeit nach dem Zerschneiden bislang unser Dasein strukturierender Ideen und der ihnen korrespondierenden Zeitvorstellungen.“ (Deibl: Hölderlins „Patmos“ als Topologie des Postapokalyptischen, S. 306.)

⁴¹⁶ Vgl. hierzu u.a. *In den Flüssen*, S. 85, 195, 205f.

⁴¹⁷ *In den Flüssen*, S. 255.

suchen⁴¹⁸, dass es die Botschaft des Christentums ist, dass wir miteinander leben und so die Tatsache preisen, dass wir sind, wer wir sind, und dass Reue und Verzeihen zu dem gehören, was wir feiern, und zwar doxologisch, in der Lobpreisung der Dreifaltigkeit.⁴¹⁹

In gewisser Weise stellt somit für Illich die Institutionalisierung der christlichen Liebe, die immer schon äußere Zwecke (nämlich das Erfüllen von allgemeinen menschlichen Bedürfnissen) verfolgt – das *mysterium iniquitatis* –, welche nun in ihrer Leerheit erkannt wird, für viele ein Eingangstor zum *mysterium incarnationis* dar.⁴²⁰ Der apokalyptische *kairos* der Gegenwart vermag also, den nur mittelbaren Wert der Dinge und Dienstleistungen, und das Du in seiner Umsonstigkeit wieder als das eigentliche Gut, das *telos* des Ich, zu offenbaren.

Zudem kann „[d]er Glaube an die Inkarnation [...] in unserer Zeit gerade deshalb eine Blüte erfahren, weil der Glaube an Gott getrübt ist und wir geneigt sind, Gott im Anderen zu entdecken.“⁴²¹ Der Glaubensschwund an eine mächtige Jenseitigkeit oder Übergeordnetheit, die von hierarchischen Strukturen repräsentiert wird,⁴²² eröffnet somit die neuerliche Erfahrung einer immanenten Transzendenz, die im Antlitz des Anderen, in der Ich-Du-Beziehung begegnet.⁴²³

Vielleicht liegt darin auch der Schlüssel, um zu verstehen, warum Illich die Berufung des Christen nicht mehr in der Rolle des Propheten, sondern im Freund verwirklicht sieht.⁴²⁴ Nun nämlich, da „das Ei ausgebrütet ist“⁴²⁵, und das Böse offenbar geworden ist, gibt es für den Propheten der christlichen Gemeinschaften nichts mehr zu tun – außer vielleicht, „Menschen dazu zu bringen zu akzeptieren, dass wir in einer solchen Welt leben“⁴²⁶ und sich dem gegenüberstehenden Anderen zuzuwenden, anstatt sich um die hoffnungslose Transformation von Institutionen zu bemühen.

⁴¹⁸ Hier spielt Illich auf die Bewegung der „Radical Orthodoxy“ an, die mit John Milbanks und seinem 1990 erschienenen Buch *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* ihren Anfang nimmt.

⁴¹⁹ *In den Flüssen*, S. 255. Vgl. auch ebd., S. 210.

⁴²⁰ Vgl. *In den Flüssen*, S. 196.

⁴²¹ *In den Flüssen*, S. 202.

⁴²² Ich kann an dieser Stelle den Zusammenhang von der Gottesidee bzw. seiner Verkündigung durch die Religionen und den Institutionen nicht näher ausführen. Mir erscheint jedoch, dass Jaques Lacans mit seinem Begriffsinstrumentarium des „großen Anderen“ und der „symbolischen Ordnung“ sehr geeignete Metaphern für die Versprachlichung dieser Verknüpfung bietet. Siehe dazu die aufschlussreichen Arbeiten von Isabella Guanzini und Massimo Recalcati.

⁴²³ Vgl. Lévinas, auf den sich Illich in obigem Zitat u.a. bestimmt bezieht: „Das Antlitz *bedeutet* das Unendliche.“ (*Ethik und Unendliches*, S. 79.)

⁴²⁴ Vgl. *In den Flüssen*, S. 196.

⁴²⁵ Vgl. *In den Flüssen*, S. 195.

⁴²⁶ *In den Flüssen*, S. 248.

Gerade in unserer heutigen, „dürftigen Zeit“ könnte man mit Illich die christliche Berufung „als die des Freundes begreifen. Auf diese Weise kann sich die Hoffnung auf eine neue Gesellschaft ausbreiten. Dies kann nicht eigentlich mit Worten geschehen, sondern durch kleine Handlungen närrischer Entsagung.“⁴²⁷

Ich möchte diesbezüglich an einige Überlegungen Jakob Deibls anknüpfen, die den Aussagen Illichs in einigen Punkten sehr ähnlich zu sein scheinen. Deibl spricht davon, dass die vielfältigen Schwächungen, Erschütterungen und Brüche in der Geschichte es nicht mehr erlauben, unmittelbar auf ein sicheres Fundament (Stichwort: Fundamentalismus) oder „starke Identitäten“ (d.h. solche, die auf der Zuschreibung eindeutiger, abgrenzender Merkmale basieren) zurückzugreifen.⁴²⁸ Vielmehr müsse es darum gehen, „die dürftige Zeit offenzuhalten und zu gestalten“⁴²⁹. Das könnte bedeuten, um es mit Illich und Agamben zu sagen, *der Zeit, die bleibt*, „durch die Feier gemeinsamer Erfahrung: Dialog, Streitgespräch, Spiel und Poesie – kurzum, Selbstverwirklichung in schöpferischer Muße“⁴³⁰ – Sinn und Gehalt zu geben. Dies vermag zu gelingen, insofern Menschen beschließen, nicht der postapokalyptischen *acedia*⁴³¹ zu verfallen, und durch ein gegenseitiges Sich-aneinander-Anteil-Geben und -Nehmen eine „Topologie gast- und sprachfreundlicher Räume“⁴³² zu erschließen. Die Frage, welche Rolle staatliche Institutionen bei der Transformation in eine *konviviale* Gesellschaft spielen können, sollen oder müssen, vermag ich im Zuge dieser Antwort zumindest im Allgemeinen nicht zu beantworten. Sicher ist für Illich jedoch, dass es nicht mehr die Kirche sein darf, welche den Wandel als mächtige, gesellschaftliche Autorität nach einem vorgefertigten Konzept dirigiert und leitet, sofern sie wahrlich Zeugnis von der Kirche des ohnmächtig gekreuzigten Christus geben will. Ihre Aufgabe mag eher darin liegen, als resonierender Leib für die Affektierungen seiner Glieder sowie für „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ (GS 1)⁴³³ sensibel zu bleiben, und von Offenherzigkeit geprägte Räume (Topoi) zu gestalten, in denen die

⁴²⁷ *In den Flüssen*, S. 196.

⁴²⁸ Vgl. Deibl: Hölderlins „Patmos“ als Topologie des Postapokalyptischen, S. 314. Siehe tiefergehend zu diesem Thema: ders.: „Interpretation und Bündnis. Anregungen von Klaus Heinrich und Gianni Vattimo für eine nicht-fundamentalistische Re-Interpretation des christlichen Narrativs“, in: *Religious Fundamentalism. Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* (2/2) 2016, S. 107-130.

⁴²⁹ Deibl: Hölderlins „Patmos“ als Topologie des Postapokalyptischen, S. 327.

⁴³⁰ *Die Ohnmacht der Kirche*, S. 43.

⁴³¹ Hoinacki: *Reading Ivan Illich*, S. 6.

⁴³² Deibl: Hölderlins „Patmos“ als Topologie des Postapokalyptischen, S. 327.

⁴³³ *Pastorale Konstitution „Gaudium et Spes. Über die Kirche in der Welt von heute“*, 07.12.1965, verfügbar unter: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html [14.12.2016].

vielfältigen menschlichen Erfahrungen fleischlichen Widerhall finden können. In Liturgie, Diakonie und Verkündigung obliegt es ihr, in die Haltung der geschenkten Barmherzigkeit ästhetisch, praktisch und noetisch einzuüben und sie freudig zu feiern.

Vielleicht gelingt es, in einer Zeit extremer Polarisierungen und neuer Grenzziehungen; in einer Zeit, in der die selbst geschaffenen Sicherheiten nach und nach zerbrechen; in einer Zeit, die geprägt ist von sozialer Desillusionierung einerseits, und viel-versprechenden „einfachen“ Lösungen im politischen und religiösen Bereich andererseits, die Freundschaft als Tugend der Offenheit und Treue (auch der Welt insgesamt gegenüber) neu zu entdecken. Vielleicht sind gerade die kontingenten freundschaftlichen Begegnungen und das Bemühen um freundschaftliche Gemeinschaften jene Orte, an welchen heute, „nach dem Ende der großen Erzählungen“, der christlichen Tradition in einer leisen Form die Treue gehalten wird.

Bibliographie

Primärliteratur

- Caley, David: *Ivan Illich in Conversation*. Toronto: Anansi Press 1992.
- Illich, Ivan: „Das Geschenk der *conspiratio*“, Ivan Illich an Johannes Beck zum Sechzigsten Geburtstag. Eine erweiterte Version des Vortrages in Villa Ichon am 14. März 1998 anlässlich der Verleihung des Kultur- und Friedenspreises, 1998, verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich98_Conspiratio.pdf [04.11.2016].
- Illich, Ivan: „Das Verschwinden des Priesters“, in: ders.: *Klarstellungen. Pamphlete und Polemiken* (= Beck'sche Reihe 1151). Aus dem Englischen von Helmut Lindemann. Mit einer Einleitung von Erich Fromm. München 1996, S. 49-74.
- Illich, Ivan: „Die Ohnmacht der Kirche“, in: *Klarstellungen*, a.a.O., S. 41-48.
- Illich, Ivan: „Die Schule als heilige Kuh“, in: *Klarstellungen*, a.a.O., S. 13-25.
- Illich, Ivan: Ein Brief von II (vermutlich an Barbara Duden) zum Gemeinsinn und Leonardo, 11. Januar 1997, unveröffentlicht, einzusehen im Archiv FRAGMENTE, Wiesbaden.
- Illich, Ivan: „Energie und Gerechtigkeit“, in: *Fortschrittsmythen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt²1983, S. 73-112.
- Illich, Ivan: *Entschulung der Gesellschaft. Eine Streitschrift*. München: C.H. Beck⁶2013.
- Illich, Ivan: *Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit* (= Beck'sche Reihe 1105). München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung²1995.
- Illich, Ivan: „Geplante Armut als Frucht technischer Hilfe“, in: *Klarstellungen*, a.a.O., S. 135-151.
- Illich, Ivan: „Health as one's own responsibility – no, thank you!“ Basierend auf einer Rede vom 14. September 1990 in Hannover, Deutschland. Übers. v. Jutta Mason, herausgegeben von Lee Hoinacki, verfügbar unter: http://davidtinapple.com/illich/1990_health_responsibility.PDF [05.08.2016].
- Illich, Ivan: „Hospitality and Pain“, this paper was presented in Chicago 1987, at the invitation of David Ramage of McCormick Theological Seminary, verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich_1423id.pdf [04.11.2016].
- Illich, Ivan: *H₂O und die Wasser des Vergessens*. Aus d. Engl. von Regina Carstensen u. Wolfgang Mattern. Unter Mitarbeit von Barbara Duden (= rororo aktuell 12131). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1987. (Orig.: *H₂O and the Waters of Forgetfulness. Reflections on the Historicity of "Stuff"*. Dallas 1985, verfügbar unter: https://www.uvm.edu/~asnider/Ivan_Illich/Ivan_Illich_h2oandwatersofforgetfulness.pdf [12.12.2016].)
- Illich, Ivan: *Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand*. München: C.H.Beck²2010.
- Illich, Ivan: *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*. Aus dem Englischen von Sebastian Trapp. München: C. H. Beck 2006.
- Illich, Ivan: Ivan Illich and Phil Thomas. A Conversation in Wales. A transcript of an interview, in Cardiff, Wales, February, 1995, in: *In the Mirror of the Past III*.

- Unveröffentlichte Textsammlung, einzusehen im Archiv FRAGMENTE, Wiesbaden, S. 203-214. Das Interview wurde größtenteils veröffentlicht in *Planet. The Welsh Internationalist* (113) Oktober/November 1995.
- Illich, Ivan: „Nicht Ausländer und doch Fremde“, in: *Klarstellungen*, a.a.O., S. 98-108.
- Illich, Ivan: „Philosophische Ursprünge der grenzenlosen Zivilisation“, in: Weizsäcker, Ernst Ulrich von: *Grenzen-los? Jedes System braucht Grenzen – aber wie durchlässig müssen diese sein?* Basel: Springer 1997, S. 202-211.
- Illich, Ivan: „Philosophy... Artifacts... Friendship“. Presentation given to The American Catholic Philosophical Association at their annual meeting in Los Angeles, California, March 23, 1996“, 5.10.2001, verfügbar unter: http://www.davidtinapple.com/illich/1996_philo_arti_friends.PDF [18.10.2016].
- Illich, Ivan: „Proportionality: The Wisdom of Leopold Kohr“, in: Illich, Ivan: *In the Mirror of the Past II*. Unveröffentlichte Textsammlung, einzusehen im Archiv FRAGMENTE, Wiesbaden, S. 1-20. Auf Französisch: Illich, Ivan: „La sagesse de Leopold Kohr“, in: *La perte des sens*. Paris: Fayard 2004.
- Illich, Ivan: „Schulen helfen nicht“, in: *Klarstellungen*, a.a.O., S. 26-40.
- Illich, Ivan: *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik*. München: C.H.Beck³2014.
- Illich, Ivan: The Educational enterprise in the Light of the Gospel, Chicago Nov 13th 1988, verfügbar unter: http://www.davidtinapple.com/illich/1988_Educational.html [12.12.2016]. Auf Französisch erschienen: „L'entreprise éducative actuelle vue par le marginal à la lumière de l'évangile“, in: *La perte des sens*. Paris: Fayard 2004.
- Illich, Ivan: „The Institutional Construction of a New Fetish: Human Life“. Presented as a ‚Planing Event‘ of the Evangelical Lutheran Church in America Chicago, 29th March, 1989, in: Illich, Ivan: *In the Mirror of the Past. Lectures and Addresses 1978-1990*. New York / London: Marion Boyars Publishers 1992, S. 218-231.
- Illich, Ivan: „Einführung in die Kulturgeschichte der Knappheit“, in: Pfürtner, Stephan: *Wider den Turmbau zu Babel. Disput mit Ivan Illich*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1985, S. 12-31.
- Illich, Ivan / Duden, Barbara: „The Scopic Past and the Ethics of Gaze. A plea for the historical study of ocular perception“, in: *In the Mirror of the Past II*. Unveröffentlichte Textsammlung 2002, einzusehen im Archiv FRAGMENTE, Wiesbaden, k. A. Auf Französisch erschienen: „Passé scopique et éthique du regard“, in: *La perte des sens*. Paris: Fayard 2004.
- Illich, Ivan / Sanders, Barry: *Das Denken lernt schreiben. Lesekultur und Identität*. Aus dem Amerikanischen von Ruth Cremerius. Hamburg: Hoffmann und Campe 1988.

Sekundärliteratur zu Ivan Illich:

- Dauber, Heinrich: „Ivan Illich als Lehrer und Freund: präsent in leibhaftiger Resonanz“, in: *Weltgewissen* (23) 2013, verfügbar unter: http://www.heinrichdauber.de/uploads/media/Ivan_Illich_als_Lehrer_und_Freund_-_praesent_in_leibhaftiger_Resonanz.pdf [26.10.2016].
- Duden, Barbara: „Ivan Illich - Jenseits von Medical Nemesis (1976) - auf der Suche nach den Weisen, in denen die Moderne das ‚Ich‘ und das ‚Du‘ entkörperert“, Vortrag beim Symposium für Ivan Illich zum Abschied, Universität Bremen, 7-8. Februar 2003, verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/BD_ABSCH.pdf [11.12.2016].

- Duden, Barbara: Unveröffentlichtes Protokoll von Barbara Duden zur 13. Vorlesung in Bremen 1998/1999 zum Soll-Satz, korrigiert durch Ivan Illich, einzusehen im Archiv FRAGMENTE, Wiesbaden.
- Esteva, Gustavo: Nuestro Legado, verfügbar unter: <http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/NachEsteva.pdf> [25.08.2016].
- Ewell, Samuel Earl III: *Prolonging the incarnation: towards a reappropriation of Ivan Illich for Christian mission and life together*. Unveröffentlichte Dissertation, University of Birmingham 2014, verfügbar unter: <http://etheses.bham.ac.uk/5498/> [18.07.2016].
- Farage, Samar: Conversations around a Table. Opening speech delivered at the Inauguration of the Ivan Illich Center for Intercultural Documentation in Lucca, Italy: 13-15th June, 2003, unfinished manuscript, 2003, verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Lucca_Lecture3_1.pdf [04.11.2016].
- Garrigós, Alfons: „Hospitality cannot be a Challenge“, in: Hoinacki, Lee / Mitcham, Carl (eds.): *The Challenges of Ivan Illich. A Collective Reflection*. New York: State University of New York Press 2002, S. 113-125.
- Gronemeyer, Marianne: Freiheit und Gehorsam. Vortrag gehalten anlässlich des 2. Symposiums zum Tod von Ivan Illich 2003 in Bremen, verfügbar unter: <http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Gronemeyer03fr.pdf> [16.10.2016].
- Gronemeyer, Marianne: „Fremder. Gastfreund. Feind. Vortragsmanuskript Linz 2003, gekürzt“, in: Streifzüge (48) 2010, verfügbar unter: <http://www.streifzuege.org/2010/fremder-gastfreund-feind> [11.11.2016].
- Guggenberger, Wilhelm: „Leben in der Spannung zwischen Ethnos und (christlichem) Ethos im Anschluss an Ivan Illich“, in: AutorInnen aus der Forschungsplattform WRG (Universität Innsbruck): *Nachlese zu Ivan Illichs „In den Flüssen nördlich der Zukunft“* (= Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt 18). Innsbruck: 2007, S. 10-15.
- Hartch, Todd: *The Prophet of Cuernavaca: Ivan Illich and the Crisis of the West*. New York: Oxford University Press 2015.
- Hoinacki, Lee: „Friendship in the writings of Ivan Illich“, in: „*Schriften Bremen*“: *Das Geschenk der conspiratio*. Ausgewählte Vorträge und Schriften aus den Jahren 1997 bis 1999. Zusammengestellt und gedruckt in Bremen, März 1999. Unveröffentlicht, einzusehen im Archiv FRAGMENTE, Wiesbaden, S. 128-135.
- Hoinacki, Lee: „Ivan Illich – a view of his work“, in: Duden, Barbara / Illich, Ivan / Hoinacki, Lee et al.: „*Schriften Bremen*“: *Das Geschenk der conspiratio*, a.a.O., S. 116-121.
- Hoinacki, Lee: „Reading Ivan Illich“, in: Hoinacki, Lee / Mitcham, Carl (eds.): *The Challenges of Ivan Illich. A Collective Reflection*. New York: State University of New York Press 2002, S. 1-8.
- Hoinacki, Lee: Why Philia? Lecture given at the Lecture Series „Conversations: The Legacies of Ivan Illich“ at Pitzer College, Claremont, California, 26.-28. März 2004, verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Hoinacki_Clar04_Philialphilia_en.pdf [13.08.2016].
- Huber, Wolfgang: „Die Erfahrung des Wandels feiern“, in: Pfürtner, Stephan H. (Hg.): *Wider den Turmbau zu Babel. Disput mit Ivan Illich*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1985, S. 57-71.
- Kaller-Dietrich, Martina: *Ivan Illich (1926-2002). Sein Leben, sein Denken*.

Herausgegeben von Hubert Christian Ehalt für die Wiener Vorlesungen. Weitra: Bibliothek der Provinz 2007.

Fabio Milana: Ivan Illich, Breaking the silence, 11.1.2014, verfügbar unter: <http://backpalm.blogspot.co.at/2014/01/ivan-illich-breaking-silence.html#more> [23.10.2016].

Pförtner, Stephan H.: „Im Zeichen des Exodus“, in: ders. (Hg.): *Wider den Turmbau zu Babel*, a.a.O., S. 37-56.

Plessix Gray, Francine du: „The rules of the game“, in: *New Yorker*, 25.4.1970, verfügbar unter: <http://www.newyorker.com/magazine/1970/04/25/the-rules-of-the-game-2> [18.07.2016].

Rahnema, Majid: Glimpses of Ivan the pilgrim (Lecture note), Lecture given at the Lecture Series “Conversations: The Legacies of Ivan Illich” at Pitzer College, Claremont (California, USA), March 26-March 28, 2004, verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Rahnema_Clar04_Pilgrim_gem_en.pdf [09.09.2016].

Robert, Jean: The demise of the Great Tradition (Lecture note). Lecture given at the Lecture Series “Conversations: The Legacies of Ivan Illich” at Pitzer College, Claremont (California, USA), March 26-March 28, 2004, verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/robert_Clar04_demise_philia_en.pdf [04.11.2016].

Trapp, Sebastian: Der Ethnos der Freundschaft. Vortragsmanuskript für das „Symposium für Ivan Illich zum Abschied“, 7./8. Februar 2003, Universität Bremen, verfügbar unter: http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Trapp_Sym_02_03_dt.pdf [18.10.2016].

Trapp, Sebastian: „Was ist Proportionalität?“, Erweitertes Vorlesungsskript vom 24.01.1997, in: *Texte und Fragmente*. Bremer Vorlesung im Wintersemester 1997, unveröffentlichte Textsammlung, einzusehen im Archiv FRAGMENTE, Wiesbaden, S. 62-77.

Kirchliche Dokumente

Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum (= Monumenta Iuris Canonici Series A: Corpus Glossatorum 2). Hrsg. v. Axel García y García. Vatikanstadt: Biblioteca Apostolica Vaticana 1981.

Papst Franziskus: Misericordiae vultus. Verkündigungsbulle des außerordentlichen Jubiläums der Barmherzigkeit, 2015, verfügbar unter: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html [11.12.2016].

Pastorale Konstitution „Gaudium et Spes. Über die Kirche in der Welt von heute“, 07.12.1965, verfügbar unter: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html [14.12.2016].

Texte der philosophischen und christlichen Tradition

Aelred von Rieval: *Über die geistliche Freundschaft. Lateinisch-deutsch*, ins Deutsche übertragen von Rhaban Haacke. Trier: Spee-Verlag 1978.

Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Aus dem Griechischen u. m. einer Einführung u. Erläuterung versehen v. Olof Gigon. München: Deutscher Taschenbuch Verlag ⁸2010.

Aristoteles: *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Hrsg. v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam

1994.

Aurelius Augustinus: *Vom Gottesstaat (De civitate Dei): Vollständige Ausgabe in einem Band*. Übersetzt von Wilhelm Thimme. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2007.

Bonaventura: *Legenda maior*, in: Collegium s. Bonaventurae (Hg.): *Analecta Franciscana sive Chronica aliaque varia documenta in historiam Fratrum spectantia* X. Florenz 1926-1941.

Cicero: *Laelius. Über die Freundschaft*. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Robert Feger. Stuttgart: Reclam 1986.

Irenäus von Lyon: *Adversus haereses = Gegen die Häresien*. Übers. u. eingeleitet v. Norbert Brox. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1993-2001.

Platon: *Platonis Opera*. Hrsg. v. John Burnet. Bd. 1-5. Oxford 1900-1907 [Nachdruck 1961-1962].

Plutarchus: *Wie man den Schmeichler vom Freund unterscheidet*. Hrsg. v. Alessandra Lukinovich u. Madeleine Rousset. Bern / Berlin: Gachnang & Springer 1988.

Teresa von Ávila: *Das Buch meines Lebens*. Hrsg., übers. u. eingeleitet v. Ulrich Dobhan u. Elisabeth Peters (Gesammelte Werke 1). Freiburg – Basel – Wien: Herder 2001.

Teresa von Ávila: *Der Weg der Vollkommenheit*. Hrsg., übers. u. eingeleitet v. Ulrich Dobhan u. Elisabeth Peters (Gesammelte Werke 2). Freiburg – Basel – Wien: Herder 2003.

Teresa von Ávila: *Gedanken zum Hohenlied. Gedichte und kleinere Schriften*. Hrsg., übers. u. eingeleitet v. Ulrich Dobhan u. Elisabeth Peters (Gesammelte Werke 3). Freiburg – Basel – Wien: Herder 2004.

Thomas von Aquin: *Sentenzenkommentar. In IV libros Sententiarum (Busa 1)*.

Thomas von Aquin: *Summa theologiae*. (Ottawa 1941-1945).

Tertullian: *De resurrectione mortuorum*, in: *Tertulliani Opera* (= CSEL 47). Hrsg. v. Emil Kroymann. Wien – Leipzig 1906.

Tyconius: *The Book of Rules*. Translated by William S. Babcock. Ed. by the Society of Biblical Literature. Atlanta, Georgia: Scholars Press 1989.

Allgemeine Hilfsmittel

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band VII. In Verbindung mit George W. Anderson, Henri Cazelles, u.a. Hrsg. v. Heinz-Josef Fabry und Helmer Ringgren. Stuttgart – Berlin – Köln: Kahlhammer 1993.

Sonstige Literatur

Agamben, Giorgio: *Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten* (= Fröhliche Wissenschaft 066). Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko. Berlin: Matthes & Seitz 2015.

Appel, Kurt: „Die Freude als ‚Identität‘ des Christen“, in: Appel, Kurt / Deibl, Jakob Helmut (Hg.): *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. Freiburg im Breisgau: Herder 2016, S. 59-70.

Appel, Kurt: „Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer. Geschichtstheologische Überlegungen nach Giorgio Agamben“, in: *Das Testament der Zeit. Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption* (= QD 278). Freiburg im

- Breisgau: Herder 2016, S. 77-111.
- Bahr, Hans-Dieter: *Die Anwesenheit des Gastes. Entwurf einer Xenosophie*. Verlag Traugott Bautz GmbH Nordhausen 2012.
- Bahr, Hans-Dieter: *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*. Leipzig: Reclam 1994.
- Beckmann, Jan Peter: *Wilhelm von Ockham*. München: C.B. Beck 1995.
- Böhm, Martina: Samarien und die Samaritai bei Lukas (WUNT II/111). Tübingen 1999.
- Buber, Martin: *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam 1995.
- Crowe, Michael Bertram: *The Changing Profile of the Natural Law*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff 1977.
- Deibl, Jakob: „*Evangelii Gaudium*: Vom Lehrschreiben zum Freundschaftsbrief“, in: *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe*, a.a.O., S. 218-230.
- Deibl, Jakob: „Hölderlins „Patmos“ als Topologie des Postapokalyptischen“, in: Appel, Kurt / Dirscherl, Erwin (Hg.): *Das Testament der Zeit*, a.a.O., S. 305-327.
- Deibl, Jakob: „Interpretation und Bündnis. Anregungen von Klaus Heinrich und Gianni Vattimo für eine nicht-fundamentalistische Re-Interpretation des christlichen Narrativs“, in: *Religious Fundamentalism. Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* (2/2) 2016, S. 107-130.
- Dörnemann, Holger: *Freundschaft als Paradigma der Erlösung* (= Bonner Dogmatische Studien 25). Würzburg: Echter 1997.
- Duden, Barbara: *Der Frauenleib als Öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben*. Hamburg: Luchterhand 1991.
- Duden, Barbara: *Die Gene im Kopf - der Fötus im Bauch. Historisches zum Frauenkörper*. Hannover: Offizin Verlag 2002.
- Duden, Barbara: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*. Stuttgart: Klett-Cotta 1987.
- Duque, João Manuel: „Vom Posthumanismus des Virtuellen zum Humanismus der Verletzlichkeit – kleine Apologie des Leiblichen“, in: Appel, Kurt / Deibl, Jakob Helmut (Hg.): *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. Freiburg im Breisgau: Herder 2016, S. 278-288.
- Ebach, Jürgen: „Es geht nicht immer so weiter. Beobachtungen und Intuitionen zur biblischen Apokalyptik“, in: *Concilium* (50/3) 2014, S. 245-253.
- Eckey, Wilfried: *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband 1: Lk 1,1-10,42*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2004.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. (Les mots et les choses.) Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971.
- Gronemeyer, Marianne: *Die Macht der Bedürfnisse*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988.
- Gronemeyer, Marianne: *Genug ist genug. Über die Kunst des Aufhörens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009.
- Guanzini, Isabella: „Agape – (Post)Modern? Žižek, Badiou, Taylor: (Post-)Säkulare Rezeptionen einer biblischen Kategorie“, in: *Aisthema* (3/1) 2016, S. 39-64.
- Guanzini, Isabella: „Zärtlichkeit des Endlichen. Ästhetik und Politik der elementaren Relationen“, in: Appel, Kurt / Deibl, Jakob Helmut (Hg.): *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. Freiburg im Breisgau: Herder 2016, S. 207-217.

- Heinzlmaier, Bernhard / Ikrath, Philipp: Bericht zur Jugend-Wertestudie 2011. Durchgeführt vom Institut für Jugendkulturforschung. Wien 2012, verfügbar unter: http://jugendkultur.at/wp-content/uploads/Bericht_Jugendwertestudie_2011.pdf [07.12.2016].
- Hochstaffl, Josef: *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*. München: Kösel-Verlag 1976.
- Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Gedichte*. Hrsg. v. Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Deutscher Klassikerverlag 2005.
- Hünemann, Peter: *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*. Münster: Aschendorff ²1997.
- Klauck, Hans-Josef: *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*. Herder: Freiburg im Breisgau 1992.
- Ladner, Gerhard: *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1959.
- Lévinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Herausgegeben von Peter Engelmann. Aus dem Französischen von Dorothea Schmidt. Wien: Passagen Verlag 1996.
- Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg / München: Karl Alber 1987.
- Locher, Wolfgang / Grimm-Stadelmann, Isabel: „Der Beitrag des frühen Christentums zur Krankenfürsorge. Philantropia, Agape und Imitatio Christi“, in: *Stimmen der Zeit* (138/4) 2013, S. 255-262.
- Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien: Passagen Verlag 1994.
- Milbank, John: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell ²1995.
- Prodi, Paolo: *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat*. Aus dem Italienischen von Annette Seemann. München: C.H. Beck 2003.
- Pröpper, Thomas: *Theologische Anthropologie. Erster Teilband*. Freiburg im Breisgau: Herder 2011.
- Sander, Hans-Joachim: „Unbegrenzte Zärtlichkeit und widerständige Ohnmacht. Wo Humanismus bleibt, wenn der Mensch verschwindet“, in: Appel, Kurt / Deibl, Jakob Helmut (Hg.): *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. Freiburg im Breisgau: Herder 2016, S. 159-169.
- Schelkshorn, Hans: *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*. Weilerswist, Deutschland: Velbrück Wissenschaft 2009.
- Schmidt, Andreas: *Jesus der Freund* (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Bd. 48). Würzburg: Echter Verlag 2011.
- Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot ²1974.
- Schockenhoff, Eberhard: „Die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott. Das Proprium der Caritas-Lehre des Thomas von Aquin“, in: *Communio* (Heft 3, Jahrgang 36) 2007, S. 232-246.
- Schröcker, Hubert: *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*. Berlin: Akademie Verlag 2003.
- Sirovátka, Jakub: *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas* (= Alber Thesen 26).

- Freiburg / München: Karl Alber 2006.
- Stroumsa, Gedaliahu: „Caro salutis cardo‘: Shaping the Person in Early Christian Thought“, in: *History of Religions: The Body* (30/1) 1990, S. 25-50, verfügbar unter: <http://www.jstor.org/stable/1062791> [26.10.2016].
- Tück, Jan-Heiner: „Wie freundschafts(un)fähig sind wir? Ein erster Erkundungsgang“, in: *Communio* (36) 2007, S. 215-219.
- Wenzel, Knut: „Konkrete Globalität. Das Potential der Kirche zur Modellbildung für eine *societas mundana*“, in: Appel, Kurt / Deibl, Jakob Helmut (Hg.): *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. Freiburg im Breisgau: Herder 2016, S. 262-277.
- Werbick, Jürgen: *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen* (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 40). Münster: Lit-Verlag 2004.
- Westerkamp, Dirk: *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*. München: Wilhelm Fink Verlag 2006.

Abstract

Die Diplomarbeit setzt sich mit der Freundschaftsidee im Denken Ivan Illichs auseinander und versucht, diese als Zentrum seines Lebens und Arbeitens zu beleuchten. Nach einer kurzen Vorstellung Illichs, der heute in der Theologie weitgehend in Vergessenheit geratenen ist, folgt zuerst eine positive Darstellung des Freundschaftstopos, mit ihren verschiedenen anthropo-theologischen Aspekten und Implikationen, im Ausgang vom Glauben an die Inkarnation. Dabei spielt sowohl die Thematik des Leibes eine wichtige Rolle als auch die Bestimmung der Freundschaft im Kontext seiner Kombination von Verantwortungs- und Tugendethik. Anschließend soll Illichs Kritik an den modernen Dienstleistungseinrichtungen im Hinblick auf die darin sich zeigenden Freundschaftsverzerrenden Momente befragt werden. Im Horizont seiner Korruptions-Hypothese der christlichen *philia* durch ihre Institutionalisierung in der Kirche und den sich aus ihr entwickelnden säkularen Strukturen, gilt es zudem die Frage nach der Heilsrelevanz ekklesialer und staatlicher Einrichtungen zu stellen. Zuletzt versuche ich, Perspektiven und Möglichkeiten für eine Kultivierung freundschaftlicher Beziehungen im persönlichen wie politischen Kontext aufzuzeigen, die aus Illichs Schriften gewonnen werden können. Darüber hinaus soll die Freundschaft als mögliche Verwirklichung der christlichen Berufung im heutigen postmodernen Kontext angedacht werden.