Marianne Gronemeyer, Reimer Gronemeyer,
Charlotte Jurk, Marcus Jurk, Manuel Pensé (Hg.)

»Aber ich will nicht in diese Welt gehören...«

Beiträge zu einem konvivialen Denken nach Ivan Illich

[transcript]

Marianne Gronemeyer, Reimer Gronemeyer,
Charlotte Jurk, Marcus Jurk, Manuel Pensé (Hg.)
»Aber ich will nicht in diese Welt gehören…« –
Beiträge zu einem konvivialen Denken nach Ivan Illich

Einzelveröffentlichungen Kulturwissenschaften

Marianne Gronemeyer (Prof. Dr.) war Professorin für Erziehungswissenschaft an der Fachhochschule Wiesbaden.
Reimer Gronemeyer (Prof. Dr. Dr.) ist Theologe und Soziologe an der Universität Gießen.
Charlotte Jurk (Dr.) ist Sozialarbeiterin und Sozialwissenschaftlerin an der Hochschule Ludwigshafen.
Marcus Jurk ist Politikwissenschaftler und arbeitet als Lektor.
Manuel Pensé ist Sozialarbeiter und Do-it-yourself-Spezialist.

Marianne Gronemeyer, Reimer Gronemeyer,
Charlotte Jurk, Marcus Jurk, Manuel Pensé (Hg.)

»Aber ich will nicht in diese Welt gehören…« – Beiträge zu einem konvivialen Denken nach Ivan Illich

[transcript]

Gefördert durch die Stiftung Convivial

STIFTUNG
CONVIVIAL

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© 2019 transcript Verlag, Bielefeld

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Umschlagabbildung: Selbstporträt von Ivan Illich, zur Verfügung gestellt durch Julian Pörksen
Redaktion, Korrektorat, Lektorat & Satz: textfriseur.org
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-4903-1
PDF-ISBN 978-3-8394-4903-5
https://doi.org/10.14361/9783839449035

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

Inhalt

Charlotte Jurk: Vorwort der Herausgeber – Wie es zu diesem Buch kam | 7

Hans-Michael Kirstein: Human Armageddon | 12

Andreas Krebs: Aber ich will nicht in diese Welt gehören... Fragmente zu Ivan Illich | 15

Erika Kronabitter: vergehen:alles | 35

Norbert Loacker: Taedium Vitae oder die Mündung der Existenz | 37

Willibald Feinig: Te chanter / Dich loben | 54

Isabella Bruckner: Freundschaft als christliche Berufung – Zur Kultivierung einer aisthetischen Ethik der „Umsonstigkeit“ | 63

Hans-Michael Kirstein: Human Armageddon | 82

Franz Schandl: Ich will nicht! Bloßstellungen eines vogelfreien Undichters | 85

Erika Kronabitter: anfang:vertan | 99

Christophe Kotanyi: Ivan Illich and the Vernacular | 101

Erika Kronabitter: dreiecksgeschichte | 135

Andreas Decker: Die Wanderung weg... weit weg der Weg | 137

Willibald Feinig: Der dich schlägt / Celui qui te frappe | 162

Claudia von Werlhof: Die „Ver-Schattung“ der Hausarbeit | 165

Erika Kronabitter: vom tisch zum fenster zur tür | 183

Annemarie Bauersfeld: Demenz und Entfremdung | 185

Willibald Feinig: Infinitive / Des infinitifs | 204

Hans-Michael Kirstein: Human Armageddon | 206

Wolfgang Mörth: DD-Day | 209

Hans-Michael Kirstein: Human Armageddon | 228

Julian Pörksen: Flüchtigkeit | 231

Autorinnen und Autoren | 253

Vorwort der Herausgeber

Wie es zu diesem Buch kam

Charlotte Jurk

Die vorliegende Textsammlung verdankt sich den Einsendungen zu einem Preisausschreiben, das die Stiftung Convivial Anfang 2018 auf den Weg gebracht hat.

Ivan Illich, der vielleicht radikalste Kulturkritiker der neueren Zeit, ist geistiger Gründervater der Stiftung Convivial. Den meisten Mitgliedern des Stiftungsrats ist er persönlich bekannt, war ihnen Lehrer und Freund. Mit der Gründung der Stiftung im Jahr 2012 wollten wir einerseits dabei helfen, das Denken Ivan Illichs bewahren, andererseits Menschen dazu ermutigen, in seinem Geist weiter zu denken. Und das nicht nur im Sinne akademischen Nach-Denkens, sondern auch auf Gebieten des gemeinschaftlichen Zusammenseins oder des künstlerischen Ausdrucks. Am Wiesbadener Standort der Stiftung[1] ist ein Illich-Archiv entstanden, das inzwischen einen Großteil des Werks beherbergt, darunter auch zahlreiche unveröffentlichte Texte.

Ivan Illich verdanken wir eine geistige Freiheit, die das Heute nicht als alternativlose Folge wirtschaftlichen und sozialen „Fortschritts“ hinnimmt. Vielmehr können wir mit ihm lernen, gerade die zentralen Institutionen der Moderne – Schule, Gesundheitswesen, Transport – als fragwürdige Mythen der Befreiung zu entlarven. Fragwürdig deshalb, weil auf nahezu allen Gebieten das Gegenteil dessen verwirklicht wird, was propagandistisch behauptet wird. Die Schule verhindert Bildung, das Gesundheitswesen schadet der Gesundheit, und gesteigerte Mobilität bringt Stillstand.

Als gläubiger Christ sieht Illich den tiefen Grund des zerstörerischen industriellen Zeitalters in der Verkehrung der „frohen Botschaft“. An die Stelle der Freiheit der persönlichen Zuwendung zum Anderen setzt die Kirche im Zuge ihrer Liaison mit der staatlichen Macht mehr und mehr auf eine Ordnung der Disziplinierung und

1 | convivial.de/ [letzter Zugriff am 17.6.2019].

Kontrolle, legt den Grundstein für die Institutionen des modernen Staates. Die Menschen werden ihrer Zuständigkeit füreinander beraubt und in eine totale Abhängigkeit von versorgenden Institutionen gebracht.

Das heutige „Zeitalter der Systeme“ hat die industrielle Epoche der Instrumente abgelöst. Der Mensch muss nicht mehr entmündigt werden, wie in den Zeiten der paternalistischen Institutionen – die Menschen kommen gar nicht mehr vor. Sie und ihre Körper lösen sich auf, geben sich den Erfordernissen hin und verschwinden als Einzigartigkeiten. „In einem System wird der Benutzer, der Anwender durch die Logik des Systems zu einem Teil des Systems.“ (Illich 2006: 229) Menschen sind Datenpunkte im sinn-losen Strom der Netze. Sollte heutiges Denken, Tun und Lassen nicht genau einen Ausweg aus der allumfassenden „Integration“ in diese Welt suchen? Wie können wir leben, abseits vom Zwang, überall und ständig „diagnostiziert, kuriert, erzogen, sozialisiert, informiert, unterhalten, garagiert, beraten, zertifiziert, gefördert oder beschützt zu werden, gemäß den Bedürfnissen die [uns] durch professionelle Wärter aufmontiert werden[?]“ (Illich 1988: 2)

Müssen wir nicht der Gleichschaltung, der „Monokultur des Denkens“, entfliehen, um so etwas wie Freundschaft und Konvivialität überhaupt noch in den Blick zu bekommen? Wie können wir Worte finden für Aus- oder Abwege? Wie können wir die Zumutungen unserer Zeit ausdrücken?

Solche Überlegungen waren Ausgangspunkt für die Ausschreibung des Preises.

„Aber ich will nicht in diese Welt gehören. Ich will mich in ihr als Fremder, als Wanderer, als Außenseiter, als Besucher, als Gefangener fühlen. Ja, ich spreche von einem Vor-Urteil, also von einer Haltung, nein, nicht einer Haltung, meiner Haltung. Einem Grund, auf dem ich stehe, auf dem ich bestehe...“ (Illich 1999: o.A.)

Von diesem Zitat ausgehend, wollten wir „wissenschaftliche, ästhetische, literarische oder persönliche Beiträge, die Ivan Illichs kritische Perspektive aufnehmen und fortführen“, fördern.

Von der Resonanz, die unsere Preisaufgabe fand, waren wir überrascht und erfreut, vor allem darüber, wie viele ganz verschiedene Zugänge gefunden wurden, um über die scheinbaren Paradoxien des Zitats nachzudenken. Manche der hier veröffentlichten Beiträge sind wissenschaftliche Essays (Andreas Krebs, Isabella Bruckner, Christophe Kotanyi, Claudia von Werlhof), andere beschäftigen sich erzählend mit dem (eigenen) ungewollt-gewollten Fremdsein (Franz Schandl, Norbert Loacker, Andreas Decker, Wolfgang Mörth, Julian Pörksen) oder berichten von der Absurdität des Zwangs dazu zu gehören (Bauersfeld).

Andreas Krebs (Preisträger) hat sich in seinem Essay ausdrücklich mit der Frage beschäftigt, was es wohl heißen soll, sich als Fremder in dieser Welt zu fühlen. Krebs geht dem Illich nach, der in seinen letzten Gesprächen mit David Caley über seinen christlichen Glauben spricht. „Als ‚wandernder Jude und christlicher Pilger' sieht Illich sich außerhalb jedes *ethnos* und auch außerhalb jeder Institution", so Krebs. Was meint Illich mit der Verkehrung des Christentums, welcher Schrecken und welche Hoffnung sind damit verbunden?

Norbert Loackers Erzählung „Taedium vitae oder die Mündung der Existenz" kommentiert Loacker selbst: „Der Protagonist meiner Erzählung ist nicht lebensmüde und ausgebrannt – auch hier: im Gegenteil. Er hat sich mit Bedacht aus dem ‚alten Gleise' (Hölderlin) gehoben. Er riskiert intuitiv die Leere als interimistisches Nichts und Inbegriff des Abgelehnten und Verlassenen. Als eine Verarmung auf Zeit."

Mit „Freundschaft als christliche Berufung" setzt auch Isabella Bruckner (Sonderpreisträgerin) sich mit Illichs theologischem Verständnis auseinander. Sie fragt sich, was Illich mit „Umsonstigkeit" meint und warum „Freundschaft" gerade angesichts der Unentrinnbarkeit der Systemerfordernisse für Illich eine zentrale Rolle spielt.

Eine Selbstbefragung eigener Art verfasst Franz Schandl. „Ich. Wer bin ich?" Schandl schreibt, weil er nicht anders kann. Er spürt den Druck, sich behaupten zu müssen und will nicht. „Ich will nicht etwas sein, weil man etwas zu sein hat. Ich will nur sein." Was braucht Schreiben, dass es zum eigenen Schreiben wird? Möglicherweise auch um den Preis der Nicht-Zugehörigkeit.

Christophe Kotanyis Aufsatz kommt über die Auseinandersetzung mit Illichs Begriffen der Allmende, der Muttersprache (das Vernakuläre), der Konvivialität und der Schattenarbeit zur kritischen Betrachtung einer Geschichte der Mathematik, die im späten 12. Jahrhundert die Null erfindet und im weiteren Gang die Unendlichkeit als Rechengröße einführt. Hier liegt für Kotanyi der Ursprung des verhängnisvollen „unendlichen Wachstums". Die Null ist für Kotanyi „a secret weapon of capitalism". So markiert die Null, ebenso wie die Erfindung der abstrakten Hochsprache, die Abkehr vom Konkreten, Sinnlichen, Angemessenen hin zu Entfremdung und Isolation.

Eine persönliche Reflektion über seine Lehrer-Karriere im Licht der Lektüre von Illichs „Entschulung der Gesellschaft" zeichnet Andreas Deckers Beitrag aus. Bei einer Wanderung im Sumpf spürt er den Zeilen Illichs nach, hier fühlt er sich als Welt-Fremder, räsoniert über die eigene Verlorenheit, über „Heimat", über die Hölle des Konsums, sein Herkommen: „… er musste raus, weg von der Familie und der vertrauten, zu heimeligen Umgebung, in die Welt, die Welt entdecken, ein bekanntes Schema erfüllen…" Antworten sucht er, findet aber umso mehr Fragen.

Claudia von Werlhof setzt an Illichs Begriff der Schattenarbeit an, um ihn kritisch zu befragen. Schattenarbeit ist die Arbeit, die uns vom Industriesystem aufgezwungen wird, ohne dass sie bezahlt wird. All die unfertigen Industriegüter müssen von den Konsumierenden transportiert und aufgewertet werden, bevor sie nutzbar gemacht werden können. Schattenarbeit hält das System der Lohnarbeit am Leben. Klassisches Beispiel ist die Hausarbeit. Hier widerspricht von Werlhof, denn auch wenn kapitalistisches Wirtschaften die alte Subsistenz fast vollständig vernichtet habe, seien die marginalen Reste von Subsistenz gerade in der Hausarbeit zu finden. Ein Weiterdenken des Begriffs „Schattenarbeit“ sei von eminenter Wichtigkeit.

Einen Einblick in den ganz normalen Wahnsinn gewährt der Bericht von Annemarie Bauersfeld. Sie muss sich in einer „Maßnahme“ des Jobcenters zurecht finden. Ihre Gruppe – vom Arbeitsmarkt „aussortierte“ Menschen – soll eine Ausbildung als „zusätzliche Betreuungskräfte“ für Menschen mit Demenz erhalten. „Validation“ und „Aktivierung“ werden den Teilnehmerinnen als „Lernziele“ präsentiert und Bauersfeld fragt sich, was das soll angesichts der Entwurzelung und Missachtung eines Lebens im Pflegeheim.

Auch eine utopische Erzählung findet sich unter den Einsendungen: DD-Day von Wolfgang Mörth malt das Jahr 2044 aus – eine Welt, in der die Wachstumsideologie Vergangenheit ist; eine Welt, in der kooperatives Handeln und regionales Wirtschaften die Regel sind. In der Schule werden praktische landwirtschaftliche Techniken unterrichtet und für alle gibt es Grundeinkommen und selbstfahrende Autos. Keine perfekte Welt, aber eine andere.

Julian Pörksen (Preisträger) preist die „weltfremden, unrealistischen und unproduktiven“ Gedankenspiele. Es werde zukünftig eine „äußerst interessante Frage sein, wie die Nutzlosigkeit bewertet werden wird[...]“. Protagonisten der Verweigerung sucht Pörksen in der Literatur von Dante über Dostojewski bis Rilke; insbesondere findet er eine Figur der „destituierenden Kraft“ bei Melvilles Bartleby am Werk: „Ich möchte lieber nicht.“ Pörksen spricht von Möglichkeiten, die sich gerade dann ergeben, wenn Absichtslosigkeit, Zufall und Ziellosigkeit herrschen. Er plädiert für die „Destabilisierung von Gewissheiten, eine zeitweise Aufhebung dessen, was als gegeben, starr und final erscheint.“

Einige Autoren ließen sich dankenswerterweise anregen, ihre Lyriktexte einzureichen; hier im Band haben wir Gedichte von Willibald Feinig und Erika Kronabitter aufgenommen. Feinigs Lyrik bewegt sich zwischen den Sprachen und schöpft genau daraus eine Ermunterung zu erkunden, was zwischen ihnen sichtbar wird. Kronabitters Gedichte sind inspiriert vom konzentrierten, schwebenden Nachspüren den eigenen Gefühlen. Die Grafiken wurden von Hans-Michael Kirstein eingesandt, seine Auseinandersetzung mit Illichs Werk.

Eine Fülle von Perspektiven zum In- oder Außer-der-Welt-Sein findet sich in den Beiträgen, die zusammen ein Bild ergeben: Ein Suchen, ein Tasten, eine Sehnsucht – angesichts verordneter Identifikation mit dem und gefühlter Verlorenheit im Gegebenen – ein kleines Wunder an Ausdrucksmöglichkeiten der Verweigerung von Zustimmung. Gedankt werden soll hier den Mitgliedern der Jury für die Preisverleihung: Andreas Heller, Franz Tutzer und Barbara Duden haben so gewissenhaft wie engagiert alle Texte gelesen und gewürdigt. Ohne ihre Unterstützung wäre der vorliegende Band nicht möglich gewesen. Das gilt in besonderem Maß für die Arbeit von Anne Zulauf, die mit ordnender Hand stets den Überblick behielt. Großer Dank an alle Autorinnen und Autoren dieses Bandes.

LITERATUR

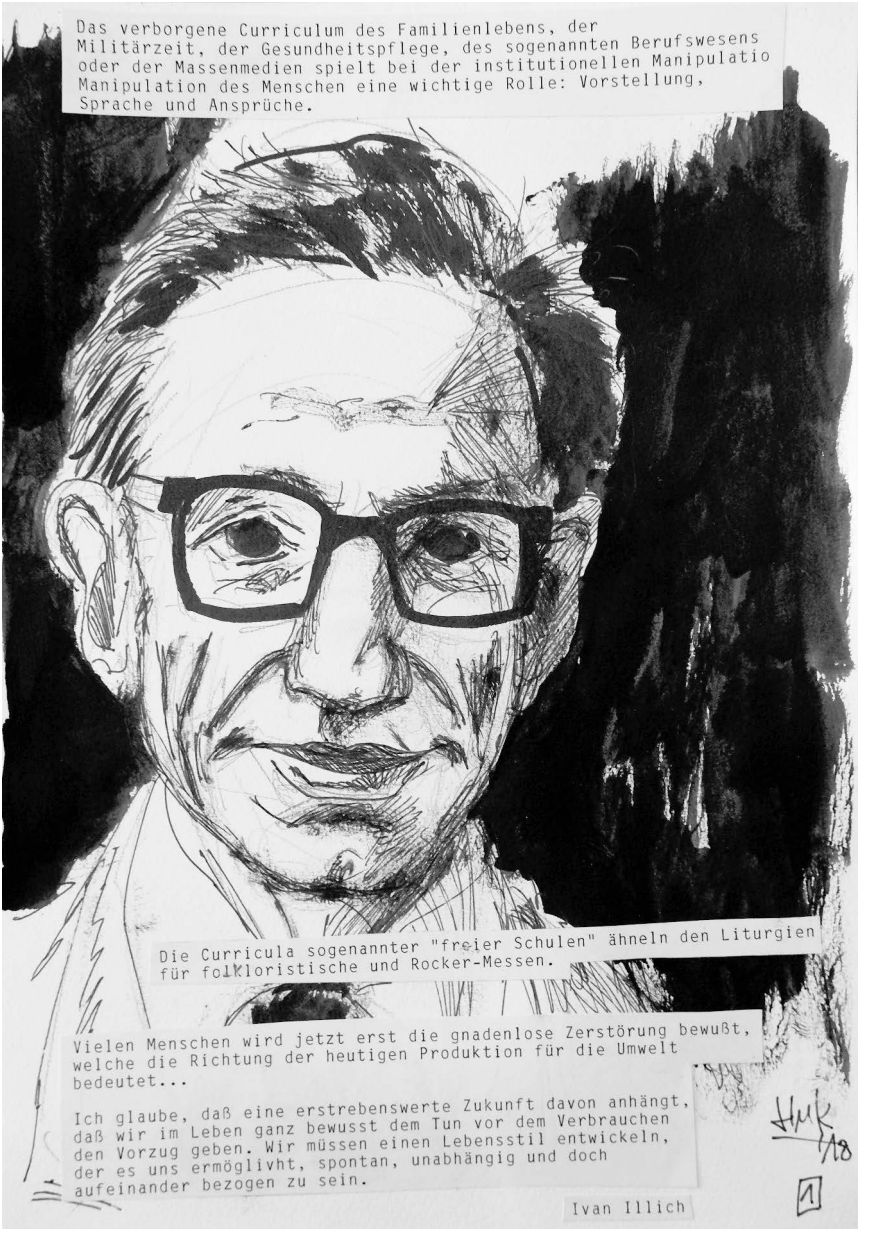
Illich, Ivan (1988): The Educational enterprise in the Light of the Gospel, Vorlesungsmanuskript, http://www.davidtinapple.com/illich/1988_Educational.html [letzter Zugriff am 25.7.2019].

Illich, Ivan (1999): Vorlesungsnotizen, Bremen am 21. Januar 1999, einzusehen im Archiv der Stiftung Convivial im FRAGMENTE, Wiesbaden.

Illich, Ivan (2006): In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley, München.

Hans-Michael Kirstein

Human Armageddon


Das verborgene Curriculum des Familienlebens, der Militärzeit, der Gesundheitspflege, des sogenannten Berufswesens oder der Massenmedien spielt bei der institutionellen Manipulatio Manipulation des Menschen eine wichtige Rolle: Vorstellung, Sprache und Ansprüche.
Die Curricula sogenannter "freier Schulen" ähneln den Liturgien für folkloristische und Rocker-Messen.
Vielen Menschen wird jetzt erst die gnadenlose Zerstörung bewußt, welche die Richtung der heutigen Produktion für die Umwelt bedeutet...
Ich glaube, daß eine erstrebenswerte Zukunft davon anhängt, daß wir im Leben ganz bewusst dem Tun vor dem Verbrauchen den Vorzug geben. Wir müssen einen Lebensstil entwickeln, der es uns ermöglivht, spontan, unabhängig und doch aufeinander bezogen zu sein.
Ivan Illich
Huf 10
1

Aber ich will nicht in diese Welt gehören...

Fragmente zu Ivan Illich

Andreas Krebs

> „Aber ich will nicht in diese Welt gehören. Ich will mich in ihr als Fremder, als Wanderer, als Außenseiter, als Besucher, als Gefangener fühlen. Ja, ich spreche von einem Vor-Urteil, also von einer Haltung, nein, nicht einer Haltung, meiner Haltung. Einem Grund, auf dem ich stehe, auf dem ich bestehe..."
> IVAN ILLICH

„ICH WILL MICH IN IHR ALS FREMDER FÜHLEN..."

Wie merkwürdig, sich in der Welt als *Fremder* fühlen zu wollen! Sehnen wir uns nicht nach Heimat? Aber was für ein Ort ist Heimat überhaupt? Wer sich dorthin aufmacht, wo er wirklich zu Hause wäre, kommt nirgendwo an. Ältere suchen Heimat oft an Orten ihrer Kindheit, wo sie Spuren einer Welt nachgehen, die voller Geschichten und Bedeutsamkeit erscheint. Doch auch diese Welt, halb aus Erinnerungen, halb aus Träumen gewoben, ist unwiederbringlich vergangen und eigentlich nie dagewesen. Heimat suchen und ahnen wir manchmal auch im Zusammensein mit geliebten Menschen, in geschenkter und empfangener Gastlichkeit, in achtsamer Begegnung mit der mehr als menschlichen Natur. Aber auch hier ist Heimat zu flüchtig, als dass sie uns je heimisch werden ließe. Wenn Heimat – mit Ernst Bloch – das ist, „worin sich weder der Mensch zur Welt noch aber auch die Welt zum Menschen verhalten als zu einem Fremden" (Bloch 1959: 241), dann *haben* wir Heimat noch nicht. Denn „[n]icht nur wir, sondern die Welt selber ist noch nicht zu Hause". (Bloch 1975: 60)

Was aber heißt es dann, sich als Fremder fühlen zu *wollen*? Hat man denn überhaupt eine andere Wahl? Tatsächlich gibt es keine Entscheidung gegen das Fremd-

sein, aber es gibt eine Entscheidung dagegen, das Fremdsein als solches anzunehmen. Wir möchten uns einrichten: Das Unbehaustsein der Welt soll uns gestohlen bleiben.

Die Arbeits- und Konsumgesellschaft hat diesbezüglich ein verlockendes Angebot: Wer sich ihren Regeln unterwirft, kann sich zumindest eine Wohnung mit einigem Komfort, gemütlichem Nippes und elektronischer Unterhaltung leisten. Besser als nichts! Der größte Teil des Einkommens geht freilich dafür drauf. Die meisten sind, um es zu „verdienen", die längste Zeit des Tages unterwegs. Währenddessen bleiben ihre Wohnungen verwaist: die Kinder in der Schule, die Erwachsenen im Job, die Alten wohlversorgt im „Heim". Nur Künstler und andere Müßiggänger, rüstige Rentner oder Abgehängte sitzen inmitten dieser Leere fest. „Wohnungen sind heute Garagen", bemerkt Ivan Illich, „in denen Arbeitskraft über Nacht untergestellt, bekocht, über Fernsehen informiert und beschlafen wird. Wohnungen entstehen nicht durchs Leben. In ihnen läßt sich unterkommen, nicht wohnen, im vollen Sinne. Wohnen heißt ja zu Deutsch auch leben. ‚Wo leben Sie?' werde ich oft gefragt. Dann muß ich traurig antworten: ‚Im Sinn, den die Sprache Ihrer Frage gibt, lebe ich gar nicht. Ich bin in Berlin polizeilich gemeldet, in Zehlendorf eingemietet, im Wissenschaftskolleg zu Berlin tätig, unterhalte meine Postadresse in Mexiko, aber nirgends lasse ich meine Spuren im Raum, nirgends bewohne ich die Welt". (Illich, zit. nach Plepelić 2018)

Warum wirken diese Sätze überraschend? Warum provozieren und irritieren sie? Sie überraschen, weil hier einer spricht, der sich weigert, sich auch noch von der eigenen Entfremdung entfremden zu lassen. Er *will* ein Fremder sein, weil dieses Wollen jenes winzige Stück Freiheit behauptet, in dem das „Garnicht" heimatlichen Lebens, das „Nirgends" eigener Spuren im Raum wenigstens noch zu fühlen und beim Namen zu nennen ist. Zugleich sind die Sätze provokant, weil sie nicht zulassen, dass solches Fremdsein in einer philosophischen Attitüde aufgeht, die man folgenlos goutieren und mit unverbindlichem Applaus bedenken kann. Sie beschreiben das Befremdliche, das uns umgibt, so erfahrungsgesättigt, so genau und schmerzhaft, dass man sich dazu verhalten muss. Hier spricht ein Fremder, der sich gerade nicht der Welt verweigert. Er hat sich vielmehr der Welt so vorbehaltlos ausgesetzt, dass ihre Heimatlosigkeit mit der eigenen identisch wurde.

Schließlich aber irritieren die Sätze auch, weil sie keine greifbaren „Alternativen" aufzeigen. Zwar hat Illich, wie er im Anschluss an die zitierten Worte sagt, unter den Kreuzberger Hausbesetzern eine Ahnung anderer Lebensmöglichkeiten ausgemacht: Nirgends stehe er so mächtig im Raum wie viele von ihnen, „für die wenigstens auf kurze Zeit das Wohnen und Leben zusammenfallen. Nirgends bin ich gesund genug, um so die Welt zu bewohnen". (ebd.) Doch spricht Illich hier vor allem von den eigenen Grenzen; er tritt gerade nicht als Experte auf, der die Hausbesetzer zu Exem-

peln einer wie auch immer gearteten Idee erhebt. Präzision und Konkretion der Kritik verbindet Illich mit der Weigerung, im Stil des Sachverständigen einen Maßnahmenkatalog zu unterbreiten oder in der Rolle des Agitators Imperative vorzutragen. Einer Art Programmatik noch am nächsten kommt Illich in Vorträgen zu Beginn der 1970er Jahre, aus denen das Buch „Selbstbegrenzung" hervorgegangen ist. Hier definiert er den berühmt gewordenen Begriff „Konvivialität" als „individuelle Freiheit, die sich in persönlicher Interdependenz verwirklicht" (Illich 1998: 28) und skizziert Möglichkeiten, die „Ausgewogenheit des Lebens" (ebd.: 128) wiederherzustellen. Doch zur Neuauflage 1998 schreibt er dazu: Die Hoffnung, das Industriezeitalter zu verabschieden, sei „blauäugiger Optimismus" (ebd.: 7) gewesen.

Doch ist es nicht nur desillusionierte Vorsicht, die Illich immer konsequenter auf die Benennung von „Alternativen" verzichten lässt. In dieser Zurückhaltung liegt auch eine Freisetzung der von ihm Angesprochenen. Er verharrt vor ihnen – an die er appelliert, gegen alle Zurichtung das Befremdliche wieder als befremdend zu erinnern, zu spüren, zu erkennen – noch einmal in letzter, respektvoller Fremdheit. Was immer die Hörer und Leser solcher Sätze damit tun: *Ihre* Worte sollen ihnen nicht schon wieder aus dem Mund, *ihre* Taten ihnen nicht schon wieder aus der Hand genommen werden. Diese respektvolle Fremdheit ist es, von der Adorno sagt, sie sei gegen Entfremdung das einzige „Gegengift" (Adorno 1997: 105).

Der „Wanderer"

Der in so vieler Hinsicht fremde Ivan Illich – er bezeichnet sich auch als „Wanderer". Das tut er zweifellos in vollem Bewusstsein des Anachronismus, der damit verbunden ist. Denn ein Wanderer geht – was heute kaum noch üblich ist – zu Fuß. „Sich zu Fuß fortzubewegen", schreibt Jean Robert,

> „ist nicht das Überwinden von Entfernungen. Es ist die körperliche Erfahrung der vertrauten Distanz zwischen einzigartigen Orten und Momenten. Die Erzählungen des Wanderers verstärken und übertreiben manchmal die befremdlichen Besonderheiten der fernen Regionen, in die er sich gewagt hat. Pilger hatten ihre beachtlichsten Abenteuer an den entlegensten Orten, die sie besucht hatten, als ob die Intensität ihrer Erfahrungen mit der zurückgelegten Entfernung zugenommen hätte. Wandern ist keine körperlose Bewegung, die eine abstrakte Distanz auf eine abstrakte Zeit bezieht." (Robert 2018, Übers. A. K.)

Das Wandern, wie es hier beschrieben wird, gibt es in der heutigen Welt ebenso wenig wie den Ort, an dem man in vollem Sinne „leben" könnte. Nicht nur haben Autobahn,

Hochgeschwindigkeitszug und Flugzeug jede konkrete Entfernung zunichte gemacht; das im Internet zu sich selbst gekommene mediale System hat uns virtuell schon immer – endgültig körperlos geworden – zu jeder Zeit an jeden Ort zugleich versetzt. Am Ende jeder noch so langen Reise bleibt uns nur das Wiedererkennen schon bekannter Bilder. Nichts als Bilder schon gesehener Bilder bringen wir dann auch von der Urlaubsfahrt nach Hause – keinen Traum vom verborgenen Paradies, kein Schauermärchen, in dem das Irritierende des Andersartigen in grausige Szenen übersetzt wird, kein buntes Seemannsgarn, das aus Erlebtem und Erfundenem den Faden eines Selbst-Seins spinnt, das sich in Anbetracht des Unvorhergesehenen bewährt hat.

So unmöglich wie ein Zuhause in der Unbewohnbarkeit ist auch die Flucht aus dem Nicht-mehr-wandern-Können. Wer einmal abseits der „Erholungsgebiete“ und touristischen „Wanderwege“, ohne Smartphone und Fahrzeug, eine längere Strecke zu Fuß unternommen, sich in Gewerbegebieten verirrt, an Schnellstraßen sein Leben riskiert hat und schließlich den Weg an der unüberwindlichen Autobahn beenden musste, der weiß, wie unbegehbar der uns umgebende Raum durch „Mobilität“ geworden ist. Die Welt jenseits der Bilder von Bildern ist längst verwüstet. Schon vor Jahrzehnten beschrieb Helga M. Nowak diese Erfahrung in ihrem Gedicht „der kommt nicht an“ (Novak 2008: 158):

der kommt nicht an

Autobahnen schneiden den Weg ab
sie tauchen unter befriedete Flüsse
die sie bei besserer Gelegenheit überbrücken
sie sind keine Alleen

der unterwegs Tunnel befühlt
Hängebrücken Igel und Pfauenaugen zählt
Sternbilder ausmacht und Urstromtäler
der kommt zu spät

der Scherben aufliest und Nägel
der jeden Findling signiert jede Eiche
der den Konvoi vorbeifahren lässt
der kommt zu spät

der zu Fuß geht
sich seitwärts in die Büsche schlägt
gerät unter die Stare den Weißdorn die Katzenpfoten
der kommt nicht an

„[D]er zu Fuß geht“, kommt „zu spät“ – auch wenn er einen Tunnel befühlt, statt ihn zu befahren; auch wenn er versucht, die großen Formationen von Himmel und Erde („Sternbilder“, „Urstromtäler“) noch auszumachen; auch wenn er den feinen Spuren nachgeht, die Steine, Pflanzen und Tiere hinterlassen. Allemal kommt er „zu spät“ aus Sicht des Konvois, der in Hochgeschwindigkeit vorüberrauscht; der Fußgänger hat vor ihm keine Chance, muss zurückweichen, sich seitwärts in die Büsche schlagen. Er landet im Abseits, unter Staren, Weißdorn, Katzenpfoten. – Verliert sich dort sein Weg? Am Ziel jedenfalls, wenn es eines gab, kommt er nicht an.

Wenn Illich sich mit einem „Wanderer“ vergleicht, dann wohl mit solch einem Wanderer nach dem Ende des Wanderns. Das Ziel, auf das der Fortschrittskonvoi zurast, ist ihm keines: Wachstum und Konsum erzeugen die „Knappheit“, die sie zu beseitigen behaupten; Schule verstellt den Zugang zur Welt; Medizin macht krank, Verkehr immobil.[1] Zunehmend gilt Illichs Interesse Spuren einer Vergangenheit, in deren „Spiegel“ (Illich 1992: 10) ihm die radikale Andersartigkeit der heutigen Zeit fassbar und beschreibbar wird. Er will die Aufmerksamkeit schärfen für jene verstreuten „Reste“ (Schwartz 2002) von Gemeinsinn, nicht-institutionellen Praktiken, Subsistenz, Mündlichkeit, Proportionalität, in denen die Möglichkeit aufscheint, sich „das, was da ist“ (Duden 2018), das Gegebene, als Gabe anzuverwandeln – und es als zutiefst Versehrtes zugleich in seiner Schönheit zu entdecken und zu feiern. Wer mit vollem Ernst solchen Spuren, solchen Resten nachgeht, kommt von den Straßen ab, die zu Reputation und Publikumserfolgen führen. Illich schlägt sich in die Büsche, wählt das Abseits. Er kommt zu spät, er kommt nicht an…

Der „Aussenseiter“

In einem Interview mit dem kanadischen Radiojournalisten David Cayley hat Ivan Illich den Vergleich mit dem „Wanderer“ variiert und sich einen „wandernde[n] Juden und christliche[n] Pilger“ (Illich 2006: 173) genannt. Damit spielt er auf seine doppelte Identität als Jude und römisch-katholischer Priester an, die ihn sowohl im Judentum als auch im Katholizismus, erst recht aber im säkularen Umfeld, in dem er sich als Intellektueller bewegt, zum Außenseiter macht. Erstaunlich ist: Illich spricht davon im Kontext der Frage, was für ihn Freundschaft heiße. (vgl. dazu Bruckner 2017) Er erinnert an den griechischen Begriff *philia* und verweist auf Platos „Sym-

1 | Eine Einführung in das radikale und überaus vielseitige Denken Ivan Illichs gibt Thierry Paquot (2017).

posium“, in dem Erkenntnissuche, Eros und rauschhaftes Feiern zusammenkommen, setzt dann aber fort:

„Für mich kann Freundschaft niemals das Gleiche bedeuten wir für Plato. In der griechischen Stadt verstand man unter Tugend das angemessene Benehmen. Tugend war das *ethos*, oder die Ethik, die zu einem bestimmten *ethnos* oder Volk passte. Und eine solche Tugend war die Grundlage der Freundschaft [...] Als wandernder Jude und christlicher Pilger war dies nicht meine Bestimmung. Mir war es nicht möglich, Freundschaft als etwas zu suchen, das aus einem Ort und den dort herrschenden Praktiken hervorgeht.“ (Illich 2006: 172f.)

Welcher Zusammenhang verbindet Illichs Judentum, seinen christlichen Glauben und die Unmöglichkeit, Freundschaft in Verbindung mit einem bestimmten Ort zu suchen? Man kommt dem Zusammenhang näher, wenn man einen biblischen Text betrachtet, auf den Illich in Gesprächen immer wieder zurückkommt: das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter.[2]

Ausgangspunkt des Gleichnisses ist eine Frage, die ein Thoragelehrter im Disput an Jesus richtet: „Wer ist mein Nächster? Wem schulde ich Solidarität?“ – Auf den ersten Blick scheint diese Frage leicht beantwortbar, denn der „Nächste“ ist das Mitglied meiner Familie, mein Nachbar, der Angehörige meines Volkes. Ihnen fühlt sich ein Mensch der Antike primär verpflichtet – das ist die Verbindung von *ethos* und *ethnos*, von der Illich spricht. Allerdings gibt es in der Hebräischen Bibel eine Tendenz, diese Verpflichtung gegenüber den „Nächsten“ auf „Fremde“ auszuweiten; denn, so heißt es in einem zentralen Text der Thora, „auch ihr seid Fremde gewesen in Ägypten“ (Lev 19,34). Tatsächlich ist den Erzählungen, durch die Israel sich als Volk begreift, das eigene Fremdsein eingeschrieben: Der Stammvater Abraham kommt aus Ur in Mesopotamien, die von Gott versprochene Heimat liegt zunächst in der Ferne; Mose und Aaron, die Israel aus Ägypten durch die Wüste führen, betreten das gelobte Land nie; und die mit ihm verbundene Verheißungen – Gerechtigkeit, Friede, Milch und Honig – bleiben unerfüllt. Die Zugehörigkeit zu einem Ort und einer Gruppe ist für Israel stets etwas Instabiles, Vorläufiges – Versprechen, Hoffnung, Zuversicht, aber nichts, woran man sich festhalten könnte. Wenn Illich sich als „wandernden Juden“ bezeichnet, dann identifiziert er sich mit dieser Tradition – für die sich *nicht* einfach von selbst versteht, wo der eigene Ort, was die gemeinsame Praxis, wer eigentlich der „Nächste“ ist.

Wenn nun der Gesprächspartner Jesu auf einen Riss hindeutet, den die Thora durch die Verbindung von *ethos* und *ethnos* verlaufen lässt, so sprengt Jesu radikale

2 | Vgl. zum Folgenden Guggenberger 2007.

Antwort – welche die Form einer scheinbar einfachen Geschichte, eines sogenannten „Gleichnisses" hat – die Verbindung zwischen diesen beiden Sphären endgültig auf:

„Ein Mensch ging von Jerusalem nach Jericho hinab und fiel unter die Räuber. Diese zogen ihn aus, schlugen ihn, gingen weg und ließen ihn liegen – halb tot. Zufällig aber kam ein Priester jenen Weg hinab, und als er ihn sah, ging er weg. Ebenso aber kam auch ein Levit, der an den Ort gelangte, und als er sah, ging er weg. Ein Samariter aber, der auf der Reise war, kam zu ihm, sah und wurde in den Eingeweiden ergriffen; und er ging hin und verband seine Wunden und goss Öl und Wein darauf; und er setzte ihn auf sein Tier und führte ihn in ein Wirtshaus und sorgte für ihn. Und am folgenden Morgen zog er zwei Denare heraus und gab sie dem Wirt und sagte: ‚Sorge für ihn! Und was du noch dazu verwenden wirst, werde ich dir bezahlen, wenn ich zurückkomme.' Was meinst du, welcher von den dreien ist der Nächste dieses Menschen geworden, der unter die Räuber gefallen war?" Er [der Thoragelehrte] sagte: „Der ihm Barmherzigkeit erwiesen hat." Jesus antwortete ihm: „So mache auch du dich auf und handle entsprechend!" (Lk 33-27)[3]

Das Opfer des Überfalls, vermutlich ein Jude, erscheint in der Geschichte als bloßer „Mensch" (*anthropos*), seiner Kleider, seiner Kraft, jeder Stellung und Zugehörigkeit beraubt: als nackte, kaum noch lebende Kreatur. Ganz anders Priester und Levit: Sie sind „jemand", einflussreiche Männer, Mitglieder des Kultpersonals am Jerusalemer Tempel. Warum sie den geschundenen „Menschen" sehen und doch weitergehen, bleibt offen: Weil sie ihn nicht als Angehörigen des eigenen Volkes erkennen, dem sie helfen müssten? Weil sie besonderen Vorschriften unterliegen und sich an einem womöglich Toten nicht verunreinigen wollen? Weil sie gleichgültig sind? Die Leerstellen des knappen Textes lassen viele Deutungen zu. – Die Kontrastfigur zu Priester und Levit ist der Samariter, der von Juden, in ähnlicher Schärfe wie heute die Palästinenser (Illich 2006: 74f.), als Feind gesehen wird. Der Samariter „sieht" nicht nur, sondern wird „in den Eingeweiden ergriffen" (*splagchnizomai*): Das Leid des Anderen wühlt sein Innerstes auf. Unwillkürlich führt er die damals übliche Wundversorgung durch. Diese spontane Hilfsbereitschaft steht erneut in Kontrast zum gewerblichen Wirtshaus (*pandocheion*), wo der Samariter den Verwundeten unterbringt. Anständige Reisende hatten ein Netzwerk von Angehörigen und Freunden, auf deren Gastfreundschaft sie zählen konnten, die selbstverständlich unentgeltlich war. In gewerblichen Wirtshäusern hingegen sammelten sich Herumtreiber, die solch ein Netzwerk nicht besaßen; vom weiblichen Bedienungspersonal erwarteten sie zudem die Erfüllung ihrer sexuellen Wünsche. (Zimmermann 2007: 545) An solch einen verrufenen

3 | Ich gebe hier eine modifizierte Übersetzung nach Ruben Zimmermann an (2007: 538).

Ort – am Rand der Gesellschaft – wird der „Mensch“ gebracht, und der Samariter, der weiß, dass mit Gastlichkeit hier nicht zu rechnen ist, zahlt nicht nur für Unterkunft und Verpflegung des Verwundeten; um ihn wirklich sicher zu wissen, kündigt er an wiederzukommen und stellt eine zweite Rate in Aussicht. So skizziert die Geschichte mit äußerster Lakonie eine Gesellschaft, die „oben“ wie „unten“ gleichermaßen unbarmherzig ist, wobei man vom Wirt immerhin annehmen kann, dass er für sein Geld das Nötige tun wird. Allein der Samariter lässt sich – jenseits aller Verpflichtungen und gegen jede Erwartung – von der Not des „Menschen“ bewegen.

Hierin liegt eine erste Überraschung der Antwort Jesu: Ausgerechnet der Samariter wird zum Beispiel einer rückhaltlosen Zugewandtheit, die sich frei über Kategorien des „Nächsten“ und „Fremden“ hinwegsetzt und sich einfach von der Menschlichkeit des Anderen in Anspruch nehmen lässt. Eine zweite Überraschung liegt in der Umkehrung der Ausgangsfrage: „Wer ist dem Menschen zum Nächsten geworden?“ Zielte die Frage des Thoragelehrten aus der Perspektive des *aktiv Handelnden* auf das *Objekt* möglicher Zuwendung, wird nun aus Perspektive des *passiv Ausgelieferten* gefragt, gegenüber wem er zum *Subjekt* des Nächster-Seins geworden ist. Damit weist Jesus zugleich die Stoßrichtung der Ausgangsfrage zurück: Wer gegenüber wem zum Nächsten wird, ist durch keine Kategorie bestimmbar und aus keiner Regel ableitbar. Dass den Samariter das Leid des „Menschen“ in den Eingeweiden packt, ist ein Widerfahrnis, das er annimmt und bejaht, indem er daraus Taten der Nächstenliebe folgen lässt; die wiederum ergehen am halbtoten „Menschen“, ohne dass dieser irgendetwas tun könnte – bis es dann an ihm ist, dies Widerfahrnis zu bejahen und den Samariter als Nächsten anzunehmen.

Warum ist dieses Gleichnis für Illich so wichtig? Er meint, dass mit der Offenheit für ein unwillkürliches Berührt-Werden durch den Anderen – das, Grenzen und Pflichten durchbrechend, zur Voraussetzung einer Freiheit wird, sich dann vom Berührt-worden-Sein auch bestimmen zu lassen – eine gänzlich neue Art von menschlicher Beziehung auftritt:

> „In der Antike setzt gastfreundliches Benehmen oder eine uneingeschränkte Verpflichtung in meinen Handlungen dem Anderen gegenüber eine Begrenzung voraus, die um jene gezogen ist, gegenüber denen ich mich derart benehmen kann. [...] Jesus belehrt die Pharisäer, dass die Beziehung, deretwillen er gekommen war, um sie ihnen als die menschlichste zu verkünden, keine Beziehung ist, die erwartet, verlangt oder geschuldet wird. Sie kann nur zwischen zwei Menschen frei geschaffen werden, und dies kann nicht geschehen, wenn mich nicht etwas durch den Anderen, vom Anderen, in seiner leibhaftigen Gegenwart berührt“. (Illich 2006: 75)

Als „wandernder Jude und christlicher Pilger“ sieht Illich sich außerhalb jedes *ethnos* und auch außerhalb jeder Institution. Seine Position ist marginal. Freundschaft ist ihm einzig möglich in jenem Frei-Raum, den Jesus – gerade vom Marginalen, von den Rändern her – jenseits aller Pflichten und Begrenzungen eröffnet hat. Illich bewundert den sozialen Aktivismus der von Dorothy Day gegründeten *Catholic Workers.* Für sich selbst aber sieht er im Lebensrückblick eine andere Berufung: „Meine Aufgabe war es, Wege zu erkunden, auf denen das Leben des Intellekts, das gemeinsame, disziplinierte und methodische Streben nach einer klaren Sicht – man könnte sagen: Philosophie im Sinne der Liebe zur Wahrheit – so gelebt werden kann, dass sich daraus die Gelegenheit eröffnet, dass die *philia* sich entzündet und gedeiht. [...] Ich wollte sehen, ob es möglich ist, anlässlich und mittels gemeinsamen Studiums wahrhafte und beständige Bindungen zu schaffen. Auch wollte ich zeigen, wie die Suche nach Wahrheit nicht im Vorlesungssaal, sondern auf einzigartige Weise um einen Esstisch herum oder über einem Glas Wein betrieben werden kann. Falls der Ausdruck ‚Suche nach Wahrheit‘ die Leute lächeln lässt und sie denken, dass ich einer Alten Welt angehöre – sei’s drum.“ (ebd.: 174)

Der „Besucher“

Ivan Illich spricht von sich nicht nur als „Wanderer“ und „Pilger“, sondern auch als „Besucher“ und „Gefangener“ dieser Welt. Das sind zwei gegensätzliche Bilder: Der Besucher kann wieder gehen, der Gefangene aber ist seiner Freiheit beraubt.

Wie sehr sich Illich in der säkular-intellektuellen und akademischen Welt, in der er sich seit den 1970er Jahren bewegt, als „Besucher“ begreift – als ob er nur vorübergehend dort zu tun hätte –, zeigt sich nicht zuletzt an seinem Schweigen über seinen Glauben und die innersten spirituellen Beweggründe seines Tuns. So zugewandt, mutig und scharfzüngig er seine radikale Zeitkritik vertritt – über sein Christentum verliert er jahrzehntelang, zumindest öffentlich, kaum ein Wort. Erst gegen Lebensende, in den schon zitierten Interviews mit David Cayley, bringt er seine theologischen Überzeugungen zur Sprache. Wie hat man dieses Schweigen zu deuten? Der Schlüssel dazu könnte sich in einem Text aus der Zeit finden lassen, in der Illich noch als Priester und Ausbilder US-amerikanischer Missionare tätig war. (Illich 1996)[4] Das ebenso kurze wie eindrucksvolle Stück apophatischer Theologie trägt den Titel „Die Beredsamkeit des Schweigens“.

4 | Zur Debatte über Illichs Schweigen siehe u.a. Harch (2015) sowie Cayley (2015).

In diesem Text beginnt Illich zunächst mit der Beobachtung, dass „von Mensch zu Mensch durch und im Schweigen viel mehr vermittelt wird als durch Worte. Aus Schweigen werden Wörter und Sätze gebildet, die viel bedeutungsvoller sind als Laute. Die bedeutungsvollen Pausen zwischen Tönen und Aussagen werden leuchtende Punkte in einem Nichts – gleich Elektronen im Atom oder Planeten im Sonnensystem“. (Illich 1996: 91) Es sei ein Problem vieler Missionare, die in spanischsprachige Armenviertel gehen, dass sie zwar die Grammatik der fremden Sprache, aber nicht die „Grammatik des Schweigens“ beherrschten: „Die Gabe, die uns ein Volk durch das Lehren seiner Sprache schenkt, ist mehr eine Gabe des Rhythmus‘, der Tonart und der Feinheiten ihrer Schweigeordnung als ihrer Klangordnung. Es ist eine intime Gabe, für die wir dem Volk, das uns seine Sprache anvertraut hat, Rechenschaft schulden. Eine Sprache, von der ich nur die Wörter und nicht die Pausen kenne, ist eine ständige Beleidigung“. (ebd.: 92) Gerade die perfekt gelernte Fremdsprache wird, wenn sie allein der Rede dient, zum vollkommensten und perfidesten Ausdruck imperialer Arroganz. Illich wünscht sich Missionare, die mit den Menschen nicht nur sprechen, sondern vor allem auch – nach den Regeln *dieser Menschen*, gemäß ihrer „Grammatik“ – *schweigen* können.

Davon ausgehend entfaltet Illich im Weiteren eine „Ordnung des Schweigens“ (ebd.) in vier Abschnitten, durch die er im menschlichen Schweigen, dessen Bedeutung er eben aufgezeigt hat, zum Göttlichen vorzudringen sucht. An erster Stelle steht das „Schweigen des ausschließlich Zuhörenden, durch welches die Mitteilung des andern ‚er in uns’ wird, das Schweigen tiefer Teilnahme“. (ebd.) An zweiter Stelle kommt das Schweigen, „welches den Menschen in sich selber verschließt, damit er das Wort für andere vorbereiten kann. Es ist das Schweigen des Abstimmens; das Schweigen, in welchem wir den richtigen Augenblick erwarten, damit das Wort in die Welt geboren werde“. (ebd.: 94) An dritter Stelle gibt es „das Schweigen *jenseits* der Wörter“: „Es ist das Schweigen, welches alles gesagt hat, weil es nichts mehr zu sagen gibt. Dies ist das Schweigen jenseits eines endgültigen Ja und eines endgültigen Nein. Dies ist das Schweigen der Liebe jenseits der Wörter oder das Schweigen des Nein für immer, das Schweigen von Himmel und Hölle“. (ebd.: 95) Und schließlich gibt es noch ein viertes Schweigen, das Schweigen des christlichen „Todesmysteriums“, welches das – dann doch nicht endgültige – Schweigen von Himmel und Hölle noch einmal durchkreuzt. „Es ist das geheimnisvolle Schweigen, durch welches der Herr in das Schweigen der Hölle hinabfahren konnte, die von Frustrierung freie Hinnahme eines Lebens, nutzlos und für Judas vergeudet, ein Schweigen frei gewollter Ohnmacht, durch welche die Welt gerettet wurde“. Am Ende sei es dieses „Schweigen, welches ihr Missionare in dieser spanischen Umwelt zu erlangen sucht, [. . .] das Schweigen jenseits von Verirrung und Fragen“. (ebd.: 97)

Ich nehme an, dass sich Illich später in seinem säkularen Wirkungskreis ebenso verhalten hat, wie er es einst den jungen Missionaren ans Herz legte. So wie er diese von dem *abzubringen* suchte, worauf sie bei ihm vorbereitet werden sollten (Hartch 2015), *verzichtet* auch Illich nun auf eine christlich geprägte Sprache, die den Menschen, an die er sich wendet, unverständlich wäre. *Ihre* Sprache ist eben eine *andere,* und Illich, der Besucher, lässt sich ein auf die Feinheiten ihrer Klang- und Schweigeordnung. Schweigend hört er zu und bringt aus dem Schweigen hervor, was ihm die Situation, das Problem, das Gespräch zu sagen geben. Ob er ebenso in der Liebe schweigt – und in der Trennung? Jedenfalls will er, so möchte ich vermuten, auch in der Rolle des kritischen Intellektuellen in jenem letzten, abgründigen Schweigen wurzeln, in dem die Liebe sich sogar in die Lieblosigkeit hinein entäußert. Wenn diese Vermutung stimmt, dann hat Illich seinen Glauben nicht *ver*schwiegen. Er hat ihm, schweigend, genau den Ausdruck gegeben, der seiner Lage angemessen schien.

Der „Gefangene“

Gleichwohl ist es ein Glück, dass sich Ivan Illich schließlich doch dazu bewegen lässt, über den tiefsten Grund seiner Hoffnung und seiner Verzweiflung Rechenschaft abzulegen. David Cayley kann in Illichs letzten Jahren Interviews führen,[5] in denen sich dieser als faszinierender und kühner Theologe offenbart.[6] Auffällig – und für den theologischen *Mainstream* im besten Sinn be-fremdend – ist der ausgeprägt *apokalyptische* Zug seiner Denk- und Glaubenshaltung(Palaver 2007; 2010; Susin 2017).

Mit Jesus, so Illich, ist jene von Grund auf neue Möglichkeit freier, unmittelbarer Beziehung zwischen Menschen in die Welt gekommen, die das Samariter-Gleichnis in Szene setzt. Doch sobald diese Möglichkeit geschaffen ist, kann sie auch verweigert und verneint werden – und diese Verweigerung, diesen Verrat bezeichnet Illich als „Sünde“. Damit meint er etwas weitaus Erschreckenderes als das Zuwiderhandeln gegen einen *ethos.* Letzterer ist ein Konglomerat von Pflichten innerhalb des *ethnos*, und wo man diese verletzt, weigert man sich, einen Anderen als „ethnisch“

5 | Die Radiosendungen, die Cayley aus den Gesprächen gestaltet hat – das Transkript ist erschienen als Illich 2005, die Übersetzung als Illich 2006 (In den Flüssen) – können auf http://www.davidcayley.com/podcasts/2014/12/11/the-corruption-of-christianity [letzter Zugriff am 25.6.2019] angehört werden.

6 | Illich weist freilich die Experten-Bezeichnung „Theologe“ für sich zurück. (Illich 2006: 88) Ich gebrauche den Begriff hier in allgemeinerem Sinn: Wer immer von seinem Glauben, seiner Hoffnung Rechenschaft gibt (vgl. 1 Petr 3,15), betreibt Theologie.