

IDWRG

Innsbrucker Diskussionspapiere zu
Weltordnung, Religion und Gewalt

Nummer 18 (2007)

*Nachlese zu Ivan Illichs „In den Flüssen nördlich der
Zukunft“*

von

**AutorInnen aus der Forschungsplattform WRG
(Universität Innsbruck)**

Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt

Die IDWRG (*Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt*) verstehen sich als unregelmäßige Reihe zur Veröffentlichung von wissenschaftlichen Arbeiten, die im Umfeld der **Forschungsplattform „Weltordnung – Religion – Gewalt“** an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck entstanden sind.

Diese Reihe soll dabei helfen, aktuelle Fragen in diesem Spannungsfeld auf wissenschaftlichem Niveau zu diskutieren. Wie die gesamte Plattform möchte sie unterschiedliche Forschungsansätze im Blick auf große gesellschaftliche Probleme der Gegenwart zueinander in Beziehung bringen, und das sowohl ergänzenden als auch konfrontativ.

Themen und Methode sind daher grundsätzlich offen und frei. Beiträge aus dem Themenfeld in verschiedenen Stadien der Erarbeitung und Reaktionen auf Arbeiten sind jederzeit in der Leitung der Plattform oder der Redaktion der Reihe willkommen. Nur so kann dem Wesen einer Reihe von „Diskussionspapieren“ auch entsprochen werden.

Die in den Arbeiten geäußerten Meinungen geben freilich jeweils die der Verfasser/innen wieder, und dürfen nicht als Meinung der Redaktion oder als Position der Plattform missdeutet werden.

Leiter der Forschungsplattform: Wolfgang Palaver, Katholisch-Theologische Fakultät,
Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck, wolfgang.palaver@uibk.ac.at

Redaktion: Andreas Exenberger, Fakultät für Volkswirtschaft und Statistik, Universitäts-
straße 15, A-6020 Innsbruck, andreas.exenberger@uibk.ac.at

Homepage: <http://www.uibk.ac.at/forschung/weltordnung/idwrg>

*Nachlese zu Ivan Illichs „In den Flüssen nördlich der Zukunft“**

Vorwort (*Andreas Exenberger*)

Im März 2007 stand die Klausurtagung der Forschungsplattform „Weltordnung – Religion – Gewalt“ unter dem Eindruck eines Buches, das zu diesem Anlass zur Diskussion gestellt wurde: *In den Flüssen nördlich der Zukunft* von Ivan Illich, seine *Letzten Gespräche über Religion mit David Cayley*.¹ Im Kontext mit diesem Klausurtag steht ein Autorengespräch mit dem Bearbeiter des Texts, David Cayley, das am 31. Mai 2007 im Rahmen der „Raymund Schwager Innsbrucker Religionspolitologischen Vorlesungen“ in Innsbruck stattfinden kann. Der vorliegende Text bildet daher ein Mosaiksteinchen in diesem größeren Bild.

Der englische Originaltitel des Buches, *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich as Told by David Cayley*, trifft seinen Charakter meiner Ansicht nach noch besser als seine deutsche Übersetzung. Es handelt sich in der Tat um ein „Testament“ von Ivan Illich, mit dem er einige wohl schon länger in sich getragenen Gedanken einer Nachwelt hinterließ, und er war sich dessen wohl auch voll bewusst. Und dieses Testament wird von David Cayley erzählt, der das Buch eigentlich verfasst hat. So erschien es auch erst einige Jahre nach Illichs Tod und ist nur noch in Teilen von ihm selbst

* Dieses Diskussionspapier ist eine Zusammenstellung von Texten, die in Nachlese zur Klausurtagung der Forschungsplattform „Weltordnung – Religion – Gewalt“ am 30. März 2007 entstanden sind. Die Autorinnen und Autoren sind alle Mitglieder der Forschungsplattform und Angehörige der Universität Innsbruck: Andreas Exenberger ist vom Institut für Wirtschaftstheorie, -politik und -geschichte, Verena Oberhöller und Belachew Gebrewold sind vom Institut für Politikwissenschaft, und Wilhelm Guggenberger, Wolfgang Palaver und Roman Siebenrock vom Institut für Systematische Theologie.

¹ In Deutscher Fassung 2006 bei Beck in München erschienen, im englischen Original 2005 bei ANANSI in Toronto.

redigiert. Beides merkt man, wie ich meine, dem Buch durchaus an. Sein Charakter als letztes Vermächtnis steigert wohl an manchen Stellen die Radikalität der Schlussfolgerung noch, sein Charakter als letztlich posthum erschienenenes Werk führt manchmal zu einer gewissen Unausgewogenheit in der analytischen wie auch bibliographischen Tiefe der einzelnen Teile, gibt doch auch der letzte Teil des Buches – nur noch, wie man unzutreffend sagen könnte – einige der nicht weiter zum Essay verarbeiteten Interviews wieder. Letztlich ist es mindestens ebenso sehr David Cayley, der aus dem Buch spricht, wie Ivan Illich.

Beides schadet ihm nicht unbedingt, man sollte es aber wissen, ehe man sich auf die folgenden Reflexionen einlässt. Um auch selbst dazu beizutragen, möchte ich einen für mich als Wirtschaftshistoriker sehr interessanten Gedanken aus dem Buch hier wiedergeben, der uns daran erinnert, dass die Dynamik unserer Gegenwart nicht geschichtslos ist, sondern Veränderung – wie paradoxerweise auch das Beharren – vielmehr eine Konstante der Menschheitsgeschichte ist. Er erinnert uns auch daran, wie leicht wir die Dimension der schleichenden Veränderungen übersehen, die uns täglich umgeben. So schreibt Cayley in der Einleitung des Buches im Anschluss an die Darlegung von Illichs Entwicklungskritik: „Anfang der 1950er Jahre, als er [Illich] seine Arbeit als Gemeindepriester begann, wohnte nur eine kleine Minderheit der Weltbevölkerung in Städten, und ein Großteil der Mehrheit auf dem Lande war noch in der Lage, mit nur wenigen abgepackten Waren und professionellen Dienstleistungen zurechtzukommen. Ein halbes Jahrhundert später, als Illich starb, lebten 80 Prozent der Weltbevölkerung in Städten, die Mehrheit in Schattenökonomien, im vollen Bewusstsein all ihrer ungestillten Bedürfnisse und ihrer sozialen Randposition. [...]“² Diese Feststellung trifft – auf anderem Niveau freilich – auch auf Mitteleuropa zu, wie schon ein einfacher Vergleich der Kennzahlen und Lebensbedingungen in den 1950er Jahren und heute zeigt.³

² Ivan Illich: *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion mit David Cayley*. München: Beck, 2006, S. 25.

³ Vgl. etwa Josef Nussbaumer/Andreas Exenberger: „Zur Veränderung der wirtschaftlichen und sozialen Lage Tirols in (und seit) den Jahren um den Staatsvertrag“, in: *Freiheit und Wiederaufbau. Tirol in den Jahren um den Staatsvertrag* (= Veröffentlichungen des Tiroler Landesarchivs 14), hg. von Christian Fornwagner und Richard Schober. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 2007, S. 37-59.

Die Debatte bei der Klausurtagung war in zwei Podiumsdiskussionen organisiert, die sich hier in unterschiedlicher Weise wieder finden. In der ersten, eher historischen Gruppe (Moderation Johann Holzner), eröffnete Verena Oberhöller mit einer allgemeinen Einführung in Leben und Werk von Ivan Illich (dieser Beitrag findet sich hier wieder). Daran schlossen sich zwei Beiträge an, die leider aus Termingründen nicht schriftlich vorliegen: Peter Haider referierte über das „Das Böse und die Sünde bei Ivan Illich aus althistorischer Sicht“ und Brigitte Mazohl-Wallnig über „Historia ancilla philosophiae? Zu Ivan Illichs Umgang mit der Geschichte“. Die zweite Gruppe, mit Beiträgen von Wilhelm Guggenberger, Belachew Gebrewold und Wolfgang Palaver (Moderation Andreas Exenberger), ist hier hingegen vollständig vertreten. Im Lichte der Thesen Illichs diskutiert Guggenberger dabei das Leben im Spannungsverhältnis zwischen Ethnos und christlichem Ethos, Palaver Illichs Apokalyptik und seine Bild vom Antichristen, und Gebrewold das Verschwinden der Verantwortung in unserer modernen Gesellschaft. Diese Beiträge werden noch durch eine kleine Glosse von Roman Siebenrock bereichert, die in diesem Text den Abschluss bildet.

Die Idee, die damaligen Diskussionsbeiträge auch in einer kurzen schriftlichen Form zusammenzustellen, um sie für das Gespräch mit David Cayley zur Verfügung stellen zu können, ist erst im Umfeld der damaligen Klausurtagung entstanden. Es freut mich daher ganz besonders, dass dieser Idee trotz der während eines Semesters stets knappst bemessenen Zeit doch so viele Kolleginnen und Kollegen nachkommen konnten.

Über Bedeutung und Werk von Ivan Illich (*Verena Oberhöller*)

Dieser Beitrag möchte über Bedeutung und Werk von Ivan Illich unter besonderer Berücksichtigung des Buches *In den Flüssen nördlich der Zukunft* Auskunft geben. Betrachtet man das Leben von Ivan Illich, so gab es mitunter einige markante Wendepunkte, die ihn vermutlich zu seinem Schaffen inspirierten.

Zwischen Anerkennung und Dissidenz: Stationen eines bewegten Lebens

Ivan Illich erblickte am 4. September 1926 in Split das Licht der Welt, wo er mit seiner Familie bis 1932 lebte. Seine Mutter, Ellen Rose, stammte aus einer deutsch-jüdischen Familie, die zum Christentum konvertierte. Obwohl Ellen Rose getaufte Christin war, galt sie trotzdem als ethnische Jüdin. Als das antijüdische und fremdenfeindliche Milieu in Jugoslawien zunahm, zog Ivans Mutter mit ihren drei Söhnen nach Wien. Doch auch dort spitzte sich die Situation in den 1930er Jahren dramatisch zu. Inzwischen starb Ivans Vater, Piero Illich, in Split, und seine Kinder wurden nach dem Tod als Halbjuden klassifiziert. Aufgrund des wachsenden Antisemitismus floh die Familie nach Florenz. Dort absolvierte Ivan Illich 1942 die Schule. Nach dem Abitur begann sein Studium in Florenz: Chemie und Geschichte und 1944 bis 1947 Philosophie. Von 1947 bis 1951 studierte er Theologie am Collegium Romanum in Rom und promovierte 1951 an der Universitätsfakultät Salzburg mit der Dissertation *Die philosophischen Grundlagen der Geschichtsschreibung bei Toynbee*. Für kurze Zeit war Illich nach seiner Priesterweihe im Vatikan tätig. Seine erste Messe zelebrierte er in den Katakomben um Rom.

Ivan Illich arbeitet von 1951 bis 1956 als Priester in der Incarnation-Pfarrei, New York. In West Side Manhattan lebten in den 1950er Jahren vorwiegend zugewanderte Puertoricaner. Dort kam Illich das erste Mal in Berührung mit der puertoricanischen Bevölkerung und lernte ihre Alltagsnöten und Sorgen kennen. Bereits 1956 wurde Illich Vizerektor der „Pontificia Universidad Católica“ und mit dreißig Jahren wurde er zum Monsignore ernannt. Trotz der kirchlichen Anerkennung wendete sich Illich immer mehr gegen die vatikanischen Autoritäten. Die „persönliche“ Wende kam für Illich mit der propa-

gierten „Allianz für den Fortschritt“, die von Präsident Kennedy mit der Hilfe der katholischen Missionsarbeit in Lateinamerika umgesetzt werden sollte. „Illich betrachtet die Propagierung von ‚Entwicklung‘ als einen ‚Krieg gegen die Subsistenz‘, der das ertragbare Fehlen von Gütern und Dienstleistungen durch einen viel schmerzhafteren Zustand ersetzte, den er ‚modernisierte Armut‘ nannte.“⁴ Illich wurde in Südamerika Augenzeuge der Verelendung und Verslumung der Bevölkerung, die vor allem mit der Abwanderung vom Land in die Städte einherging. Die Auswirkungen der so genannten „Entwicklungspolitik“ in den Nachkriegszeiten riefen bei Illich eine Gegenforschung über Alternativen zur „Entwicklung der so genannten Unterentwickelten“ hervor. Aufgrund dessen gründete Illich 1960 in Mexiko das Südamerikainstitut „Centro Intercultural de Documentación in Cuernavaca“ (CIDOC).

Sein Engagement richtete sich gegen die Institutionen und Technologien der modernen Industriegesellschaft, die nachhaltig die „Würde der Subsistenz“ und die „Fähigkeit nach Selbstgenügsamkeit“ zerstören.⁵ 1973 schrieb er das Buch „Selbstbegrenzung“, das über den Prozess der zunehmenden Abhängigmachung des Menschen von Dienstleistungen, „ExpertInnen - Wissen“ und Konsum handelte. Die industrielle Produktion, sagte Illich, schaffe nur Uniformierung und verbreite ein generelles Gefühl von Ohnmacht. Dabei kommen vor allem die Schule und die Medizin ins Kreuzfeuer seiner Kritik. Die „Verschulung“ und die „Medikalisierung“ der Gesellschaft werden in seinen beiden Schriften: „Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens“ und „Entschulung der Gesellschaft“ einer fundamentalen Kritik unterzogen. Dabei stellte Illich den kirchenartigen Charakter der Institutionalisierung fest. Er entlarvte die „Mutter Kirche“ als Protoinstitution aller „moderner“ und säkularer Institutionen. Diese Erkenntnis führte bei ihm zum „Gefühl größter Zwiespältigkeit. Ich komme nicht ohne Tradition aus, aber ich muss erkennen, dass ihre Institutionalisierung die Wurzel von etwas Bösem ist, das tiefer geht als alles Böse, das ich mit unbewaffnetem Auge und Geist erkennen könnte.“⁶ Er begann anders über die Kirche zu denken, insofern kann man ihn als Dissident bezeichnen.

⁴ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 25.

⁵ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 25.

⁶ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 242.

Ivan Illich hat seine Erfahrungen mit der „Institution Kirche“ (Church as „it“) am eigenen Leib zu spüren bekommen. Illichs Kritik an der Amtskirche war „fundamental“. Die bürokratische Maschinerie der römisch-katholischen Kirche stand für ihn kontradiktorisch zur frühchristlichen Gemeinschaft und zum Laienpriestertum. Der „Rebellenpriester“ – wie er auch genannt wurde – vertrat die Meinung, dass das Kreuz „für den Verzicht auf Macht“⁷ stehe. Ultrarechte Kräfte in Lateinamerika unterstellten ihm Blasphemie, und 1968 wurde er zur „Heiligen Glaubenskongregation“ vorgeladen. Illich lehnte die Beantwortung der ihm gestellten Fragen ab und leistete damit „zivilen Ungehorsam“ gegen die kirchlichen Autoritäten. Schlussendlich verhängte 1969 das „Heilige Offizium“ über das von Illich geleitete Forschungszentrum (CIDOC) einen offiziellen Bann. Illich zog die für ihn notwendige Konsequenz und legte alle kirchlichen Titel, Ämter und Privilegien nieder. Illich handelte nicht aus Naivität, sondern aus Überzeugung. Lange versuchte er „seine“ Kirche (Church as „she“) zu überzeugen, dass die „Allianz für den Fortschritt“ nichts Heilsames bewirke, sondern das Gegenteil der Fall sei. Dieses Unterfangen ist ihm nicht gelungen und damit kam es zum Bruch mit der Amtskirche.

Die Brüche in seiner eigenen Biografie machten ihn zudem besonders sensibel für die gesellschaftlichen Umbrüche, die er vor allem in den Nachkriegsjahren in Südamerika erlebte. Die Betroffenheit als Kategorie der involvierten Forschung, die Partizipation am Leben der „einfachen Menschen“ sind die Leitgedanken seiner Arbeit. Der empathische Zugang, das Leiden und Mitleiden an den krankmachenden Umständen in unserer Gesellschaft, war für ihn handlungsanweisend und sein Empfinden Erkenntnis leitend. Er kann somit als „ästhetischer“ Denker bezeichnet werden, der sich von seiner „Aisthesis“, also der sinnlichen Wahrnehmung, lenken ließ. Illich versuchte, den Wandel der Sinne und Wahrnehmungsweisen nachzuvollziehen. Die Bearbeitung der Geschichtlichkeit der Stoffe wie z. B. in *H₂O oder die Wasser des Vergessens*, ließen ihn historisch tiefer in die „Vormoderne“ blicken. Hinsichtlich dessen war für Illich die Geschichtswissenschaft bedeutend. Ihm wurde schließlich klar: „Die größtmögliche für ihn erreichbare Entfernung von dem, was moderne Menschen als gegeben ansehen, war das Mittelalter.“⁸ Er wollte im Speziellen die Schnittstellen, Unterschiede und Wende-

⁷ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 27.

⁸ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 40.

punkte hin zur Moderne aufdecken. Dabei stellte er fest, dass die heutigen Umbrüche sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts rapide durchsetzten, doch deren Wurzeln führten ihn zurück in die Vergangenheit. Er betrieb – nach seinem eigenen Dafürhalten – eine Art „Archäologie der modernen Selbstverständlichkeiten“⁹.

Illich machte klar, dass die heute für uns als selbstverständlich erachteten Bedingungen der „Knappheit“ einen vorlaufenden Zusammenhang aufweisen. Das Paradigma der Knappheit ist für Illich die grundlegende Voraussetzung der modernen Ökonomie, wie sie schon Karl Polanyi formuliert hatte. Die „Produktion der Knappheit“, so stellt er fest, berührt die Lebenssphären der Menschen und drang allmählich in sie ein. Die „Herrschaft der Knappheit“ okkupiere im Laufe der Geschichte das „Reich des Genus“.¹⁰ Aus Sicht von Illich war dies ein Verlust, den er als „Verlust von vernakulärem Genus“ darstellte. Darunter verstand er die Unterschiedlichkeit des Seins, der Geschlechter, der Orte und Zeiten. Das „Vernakuläre“ wird allgemein mit dem „Oikos“, der Hausgemeinschaft, in Verbindung gebracht, dort nämlich, wo geboren, gesponnen und hergestellt wird. Der „vernakuläre“ Bereich war außerhalb der Grenzen der kapitalistischen Ökonomie angesiedelt, wohingegen die „Schattenwirtschaft“ als Gegenstück zur formellen Ökonomie dieser zuarbeitet. „Anders als vernakuläres Genus, das immer eine kulturelle Verbundenheit widerspiegelt zwischen einer dualen örtlichen, materiellen Kultur und den Männern und Frauen, die in ihr leben, ist sozialer Sexus modern im Sinne von „katholisch“ geformt: Er polarisiert menschliche Arbeitskraft, Libido, Charakter und Intelligenz.“¹¹ Illich rührte am gesellschaftlichen Tabu der Moderne, den Verlust der geschlechtsspezifischen Lebenswelten zu beklagen. Mit seinem 1983 publizierten Buch *Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit* erntete Illich nicht nur Lob, sondern wurde vor allem von der Frauenbewegung den „Genderstudies“ mit dem Vorwurf konfrontiert, biologistisch und reaktionär zu sein.

Illich ging es nicht um die Diffamierung des weiblichen Geschlechts, sondern um die Sichtbarmachung der Auswirkungen einer Modernisierung in

⁹ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 40.

¹⁰ Ivan Illich: *Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1983, S. 9.

¹¹ *Genus*, S. 10.

allen lebensrelevanten Verhältnissen. Diesbezüglich sind die Arbeiten von Ivan Illich ein fruchtbarer theoretischer Ansatz für den Cluster Zivilisationspolitik. Zusammenfassend werden die fünf grundlegenden zivilisatorischen Verhältnisse (wie sie z.B. von Renate Genth vertreten werden) andeutungsweise auf das Oeuvre von Illich angewandt.

Naturverhältnis: Bezüglich des Naturverhältnisses stellt Illich im Interview mit Cayley fest, „dass Natur eine Vorstellung, eine Idee oder eine Erfahrung ist, die vom Gebären her stammt. Bezeichnen wir Dinge als ‚natürlich‘, so sprechen wir deshalb davon, dass sie ‚geboren‘ sind.“¹² Natur wurde ursprünglich als „Mater arché“ (am Anfang die Mütter!) und als lebendig gedacht. Die Bedeutungsverschiebung begann – laut Illich – im 12. Jahrhundert mit dem sogenannten Kontingenzdenken, „wo sich durch Gottes beständige, schöpferische Unterstützung ihr Lebendigsein erhält.“¹³ Die Kontingenzvorstellung wird als Vorbedingung für die moderne Konzeption der Naturbeherrschung angenommen.

Politisches Verhältnis: Die Geschichte der „Kriminalisierung der Sünde“ ist für Illich der „Schlüssel zum Verständnis der westlichen politischen Begriffe für die nächsten fünfhundert Jahre“.¹⁴ Illich weist in seiner historischen Darstellung auf die Verrechtlichungsprozesse der römisch-katholischen Kirche im 12. Jahrhundert hin, die infolge die „Grundfeste des modernen Staates“¹⁵ bilden. Sünde hatte, so Illich, vor dem 12. Jahrhundert mit Buße zutun; danach wurde sie zum Verbrechen. Die zunehmende Institutionalisierung, Kriminalisierung und Verrechtlichung sind wichtige Indikatoren für die Durchsetzung der modernen politischen Herrschaftsformen.

Geschlechterverhältnis: Im Bezug auf das Geschlechterverhältnis stellt Illich in seinem Werk *Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit* den Unterschied zwischen „Genus“ und „Sexus“ dar. Unter Genus wird die geschlechtsspezifisch „subsistente“ Alltagskultur verstanden. Illich beschrieb aus kulturanthropologischer Sicht die Umwandlung von Genus in Sexus. Die Beraubung der kulturellen Einbettung hinterlässt für Illich den nackten Sexus, als biologisches Geschlecht. Diese sexuellen Zuschreibungen werden erst

¹² *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 95.

¹³ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 95.

¹⁴ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 115.

¹⁵ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 108.

durch die Schaffung von rechtlicher Gleichheit, „Medikalisierung“ und geschlechtsneutraler Erziehung hervorgebracht.

Generationenverhältnis: „Es gibt ein physisches Band zu früheren Generationen, und das macht die Art von Geschichte, die ich betreibe, zu mehr als dem bloßen Ausgraben von Erinnerungen“.¹⁶ In seinem Buch *Das Recht auf Gemeinheit*, 1982 erschienen, beschrieb Illich die Schwächung des Gemeinschaftssinns, die Zerstörung der umweltbezogenen Grundlagen der Unterhaltswirtschaft im Wandel der Begrifflichkeit der „Gemeinheit“. „In der Bedeutungsveränderung, die das Wort Gemeinheit in diesem Zeitraum erfahren hat, spiegelt sich die Umwertung des Daseins“.¹⁷ „Allmende“, „Commons“ oder Gemeingüter bildeten die Basis für den zivilisatorischen Zusammenhalt über viele Generationen hinweg.

Transzendenzverhältnis: Die allgemeine These, die Illich seinem Interviewpartner gegenüber vertritt, nämlich: „Corruptio optimi quae est pessima“ begründet sein ambivalentes Verhältnis zur Kirche. „Meiner Ansicht nach versuchte die Kirche, diese Neuartigkeit des neuen Testaments abzusichern, indem sie sie institutionalisierte. Und so wurde diese Neuartigkeit korrumpiert.“¹⁸ Die Offenbarung der Freiheit im Neuen Testament stellte für Illich eine radikale, aber gleichzeitig prekäre, ja gefährliche Neuheit dar. Die Korrumpierung und Pervertierung dieser Freiheit ist die Wurzel der Institutionen und modernen Selbstverständlichkeiten. Im Gleichnis des Samariters geht er auf diese Novität ein, die in der Möglichkeit den Fremden zu lieben, offenbart wird. Dabei kommt es zum Überschreiten der kulturellen Grenzen und der Konventionen. Nächstenliebe und unkonventionelle Freundschaften standen für Illich in der Tradition der „urchristlichen Praxis“ und vermutlich seines persönlichen Transzendenzverhältnisses.

¹⁶ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 109.

¹⁷ Ivan Illich: *Das Recht auf Gemeinheit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1983, S. 7.

¹⁸ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 132.

Leben in der Spannung zwischen Ethnos und (christlichem) Ethos im Anschluss an Ivan Illich (*Wilhelm Guggenberger*)

Ivan Illich stellt an den Beginn seiner Überlegungen in *In den Flüssen nördlich der Zukunft* die frohe Botschaft der Befreiung; einer Befreiung aus den Grenzen des Ethnos. Er illustriert dieses Ereignis mit dem evangelischen Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37). Darin erklärt Jesus einen Mann aus Samaria zum Nächsten eines Juden aus Jerusalem. Er rückt damit einen Vertreter jener Volksgruppe ins Zentrum, auf die seine eigenen Jünger noch kurz zuvor Feuer vom Himmel herab wünschen wollten, um sie zu vernichten (Lk 9, 54). Das Evangelium sprengt so die sittliche Bindung an Volk und Familie. Illich folgert daraus: „Vorher war ich eingeschränkt durch das Volk, in das ich hineingeboren wurde, und die Familie, in der ich aufgewachsen war. Jetzt kann ich wählen, wen ich lieben und wo ich lieben will.“¹⁹

Diese in der Botschaft Jesu enthaltene Freisetzung wird allerdings wie wir wissen zu einem der zentralen Konfliktpunkte in der frühesten Kirche. Sehr bald stellt sich die Frage, wer zur Jüngergemeinde Jesu gehören darf. Zunächst handelt es sich dabei faktisch um Juden. Jude ist man aufgrund genealogischer Kriterien. Man muss die eigene Abstammung auf Abraham, genauer gesagt auf Jakob zurückführen können. Die Beschneidung bringt zwar auch im Judentum einen Aspekt freier Entscheidung mit ins Spiel. Denn die Beschneidung ist Bestandteil des Bundesschlusses zwischen Gott und seinem Volk (Gen 17, 10-14) und jeder individuelle Beschneidungsakt willigt in diesen Bundesschluss mit ein. Dennoch wird damit die Eingliederung in ein Volk vollzogen; mitsamt seinen Riten, Bräuchen und mit seinem Gesetz. Des alttestamentlichen Gesetzes sind wir als Christen aber ledig, wie Paulus nicht müde wird zu betonen. Wer Christ werden will muss sich daher auch nicht zuvor in das erwählte Volk Israel eingliedern lassen. Damit wird die universale Menschheitssolidarität, die im jüdischen Schöpfungsgedanken der Sache nach zweifellos angelegt ist, erst wirklich lebenspraktisch. Darin besteht die Grundlage der bis dahin beispiellosen Ausbreitung einer Glaubensgemein-

¹⁹ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 71.

schaft. Der Siegeszug des Islam wird diese später noch in den Schatten stellen. Auch dieser ist aber von der gleichen Freiheitsidee getragen, richtet sich doch ein zentraler Kritikpunkt des Islam am Judentum gegen dessen ethnisch exklusives Erwählungsbewusstsein.

Das christliche Ethos (das gleiche gilt für seine mehr oder weniger legitimen Kinder) ist also eines, das aus jeder ethnischen Bindung herausgelöst ist. Die Idee leuchtet auch uns spätmodernen Menschen spontan ein. Sie gilt uns fraglos als durchweg positiv und begrüßenswert. Vielleicht hat die Aufklärung, in deren Fußstapfen wir diese Idee nach wie vor interpretieren, das Geschenk der damit erlangten Freiheit aber doch etwas unterschätzt – unterschätzt nicht hinsichtlich der Würde, die es verleiht, wohl aber hinsichtlich der Herausforderung, vor die es stellt. (Das biblische Denken – dies sei am Rande angemerkt – ist sich dieser Herausforderung und der damit verbundenen Gefahren von der ersten Seite an bewusst.)

Ein Blick in die Etymologie genügt, um zu vergegenwärtigen, welch tiefgreifender Schnitt durch die Lösung des Ethos vom Ethnos vollzogen wurde. Dieser Schnitt ist derart gewaltig, dass er fast notwendig eine Art Phantom-schmerz hinterlassen muss, mit dem fertig zu werden keine geringe Herausforderung darstellt. Dem Begriff nach ist Ethos zunächst der gewohnte Lebensraum, die geschützte Viehweide, der eingehegte Bezirk, in dem eben auch eine gewohnte Lebensweise gepflegt werden kann, nach feststehenden Regeln und geschützt gegen eine externe Welt des Chaos. Der Bereich des Ethos ist damit letztlich gleichbedeutend mit dem Raum der Polis. Dieser Sachverhalt lässt sich noch dadurch unterstreichen, dass im germanischen Sprachraum der Ursprungsbedeutung von Ethos etwa der Begriff des Hag entspricht, ein Begriff der sich nach wie vor in Orts- und Städtenamen findet (Stadthagen, Den Haag etc.). Hag bezeichnet primär den schützenden Zaun, der ein Grundstück umgibt und eine bedrohende Natur ebenso vom Lebensraum fern hält, wie eine bedrohliche Übernatur. Wenn der Ursprung des Ethos aber derart intensiv mit dem Urakt der Ordnungstiftung durch Grenz-ziehung, Umzäunung, Einschließung und Ausgrenzung verbunden ist, wie es die Sprachgeschichte vermuten lässt, wie ist dann ein entgrenztes Ethos überhaupt denkbar und lebbar – selbst, wenn gemäß der Forderung Illichs ei-

ne Schwelle bestehen bleibt, die eine durchlässige Grenze zwischen Drinnen und Draußen markiert²⁰?

Es soll nicht behauptet werden, dass ein solches Ethos nicht möglich und grundsätzlich nicht praktikabel wäre. Allerdings dürfte die Versuchung den geschützten Rahmen, aus dem man ausgetrieben wurde, durch einen neuen zu ersetzen ungemein groß sein. Davon handelt Illich unter den Stichworten Institutionalisation und System. Beides erscheint als Gegengift gegen das, was Charles Taylor unter expliziter Berufung auf Illich als „great disembedding“ bezeichnet.²¹

Die Neigung zu umfassender Institutionalisation und zur willigen Ergebung in Systeme sollte meines Erachtens überaus ernst genommen werden. Die Dramatik der sich daraus ergebenden Herausforderung bringt der Österreicherische Dichter Robert Musil in unnachahmlicher Weise zum Ausdruck. Man muss Musil selbst wohl als Menschen verstehen, der ein Leben lang zwischen der Sehnsucht nach Freiheit und der Sehnsucht nach institutionalisierter Festigkeit hin und her gerissen war. Liest man das gewaltige Romanwerk *Der Mann ohne Eigenschaften*²² als eine Art Denktagebuch des Autors, lässt sich das an der Geschichte des Romanprotagonisten Ulrich gut nachvollziehen. Ulrich strebt einerseits nach etwas, das er „Utopie der Exaktheit“ nennt;²³ auch nach einer Exaktheit der Seele. Dieses Streben zeigt sich etwa in seinen drei Versuchen, ein bedeutender Mensch zu werden: Erstens als Soldat, dessen Beruf ein „scharfes und glühendes Instrument ist, mit dem man die Welt zu ihrem Heil schneiden und brennen muss“.²⁴ Zweitens als Techniker oder Ingenieur, der den Rechenschieber „in der Brusttasche trägt und als harten, weißen Strich über dem Herzen fühlt“.²⁵ Und schließlich als Mathematiker mit einer ausgeprägten „Verehrung für Maß und Zahl“.²⁶ Andererseits ist Ulrich, bzw. Musil, dessen beruflicher Werdegang

²⁰ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 175-177.

²¹ Charles Taylor: *Modern Social Imaginaries*. Durham/NC: Duke University Press, 2004, S. 49-67.

²² Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, hg. von Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978.

²³ *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 247.

²⁴ *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 36.

²⁵ *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 37.

²⁶ *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 303.

dem Ulrichs auffällig gleicht, getrieben von der Sehnsucht nach einem ekstatischen Leben, einem ekstatischen Christentum, das einen Glauben voraussetzt, „der keine Stunde alt sein darf“. ²⁷ Er sucht eine Existenz jenseits aller Regeln, jenseits von Gut und Böse, denn Moral macht die Menschen nur zu einem disziplinierten Turnverein. „Moral ersetzt die Seele durch Logik.“ ²⁸ Von diesem ekstatischen Leben (Ekstase wird dabei im Text nahezu mit Liebe gleichgesetzt) werden wir allerdings dadurch abgehalten, dass wir so inständig das Feste suchen, wie ein Landtier das ins Wasser gefallen ist.

Die Existenz, die der Mann ohne Eigenschaften sucht, wird allerdings mit dem Begriff „Dauerferien“ bezeichnet, ²⁹ Dauerferien von der Welt des Banalen und Durchschnittlichen, das heißt auch von der Welt der Wissenschaft, Politik und Wirtschaft. So stellt sich schließlich notgedrungen die Frage: Macht ein guter Mensch im Sinne ekstatischer Existenz alles gut, was mit ihm in Berührung kommt, oder aber macht er die Welt nicht im geringsten Gut, weil er sich ja von ihr absondert, ³⁰ um sich für die Welt rein zu halten, die noch kommen könnte ³¹?

Ist das ethnoslose, vom bloßen Gesetz gelöste Ethos also weltflüchtig? Zumindest steht es in einer gewissen Weltdistanz. Das kommt in der immer wieder gemachten Beobachtung zum Ausdruck, dass ein aus der Bindung an Familie, Stamm und Volk gelöstes Ethos, wie das des Evangeliums, in einem unlösbaren Spannungsverhältnis zu den pragmatischen Notwendigkeiten der Politik steht. Für Rousseau waren Christen denkbar schlechte Patrioten. ³² Max Weber meinte, wer Politik treibt, muss sich notgedrungen mit diabolischen Kräften (den Kräften gewaltsamer Ausgrenzung) einlassen. ³³ Und für Hannah Arendt ist die Christliche Botschaft weltlos, weltverneinend, weil sie aus den Qualifikationen, mit denen die Polis die Person versieht, heraus-

²⁷ *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 755.

²⁸ *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 506.

²⁹ *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 767.

³⁰ *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 763.

³¹ *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 957.

³² Jean-Jacques Rousseau: *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes*, übers. von Hermann Denhardt. Leipzig: o.V., o.J., S. 231 f.

³³ Max Weber: „Politik als Beruf“, in: Max Weber: *Gesammelte politische Schriften*, hg. von Johannes Wickelmann. Tübingen: Mohr, ⁵1988, S. 505-561, hier S. 554.

führt.³⁴ So ist es wohl nur konsequent, wenn Illich vom Christentum als Narrheit spricht.³⁵ Können wir uns angesichts der Herausforderungen der Weltgestaltung aber einer Narrheit überlassen?

Konfrontiert mit dieser Frage ist es für mich sehr gut nachvollziehbar, dass die größte Versuchung einer „christlich“ gewordenen Welt darin besteht, die ermöglichte närrische Freiheit wieder in einen Regelrahmen zu fassen. In der Kirche äußert sich diese Versuchung in der Verlockung des Großinquisitors im Sinne Dostojewskijs, oder mit den Worten Charles Taylors formuliert, in der Neigung einer Idee der disziplinierten Durchsetzung des Gottesreiches zu folgen.³⁶ Diese Versuchung scheint mir durchaus verständlich, dennoch stellt sie – wie Illich sagt – ein, wenn nicht das Mysterium des Bösen dar.³⁷ Gerade als katholische Christen müssen wir uns ihr daher ernsthaft stellen.

Die gleichsam säkularisierte Form dieser Versuchung besteht heute im Hang zu Systemen. An sie delegieren ethnisch entbettete, heimatlos gewordene Individuen ihre Freiheit, weil sie das Chaos fürchten, das Freiheit immer auch bedeuten kann. Der Gang der Welt wird Institutionen, Bürokratien, der unsichtbaren Hand des Marktes oder einer anderen Form selbstläuferhafter Sachzwänge überlassen. Hans Jonas meinte, der Erfolg und die Produkte unserer Macht hätten längst Macht über uns gewonnen und uns zu willenlosen Vollstreckern unseres eigenen Könnens degradiert. Unsere Werkzeuge sind zu Systemen geworden, die uns absorbieren, meint Illich.³⁸ Verantwortung bestehe nach Jonas nun darin, eine Macht dritten Grades zu entwickeln, die uns wieder zu Herren jener eigenmächtig gewordenen Technologien macht.³⁹

Allerdings stellt sich die Frage, ob wir diese Macht überhaupt wollen. Mitunter kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, wir hätten bereits vor der Angst kapituliert, die im Schwindel besteht, der uns angesichts der Abgründe

³⁴ Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München: Piper, 1997, S. 309 f.

³⁵ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 82.

³⁶ *Modern Social Imaginaries* (wie Anm. 21), S. 66 f.

³⁷ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 83.

³⁸ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 188 f. und 229.

³⁹ Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 251-253.

unserer eigenen Freiheit befällt? Wollen wir die von Jonas angesprochene Verantwortungsmacht aber ergreifen und soll diese nicht lediglich in ein Hypersystem oder die ultimative Institution münden, muss eine solche Ermächtigung oder Selbstermächtigung von einem Freiheits-Ethos getragen sein, das vor allem aus dem Impuls der Verpflichtung lebt, nicht aus dem des Anspruchs.

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. Immerhin handelt auch das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter, das Illich als zentraler Anknüpfungspunkt dient, dezidiert nicht von Rechten, die aus der Qualifikation als Nächster erwachsen, sondern von den Pflichten, die sich daraus ergeben. 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*. Zwischen *do ut des* und *do et des* besteht nur ein kleiner, freilich aber ein entscheidender Unterschied. Die Gabe motiviert wohl zur Gegen- oder Weitergabe, sie verpflichtet aber nicht darauf; darin läge wohl schon wieder eine Tendenz zu unheilvoller Institutionalisierung.

Die Herausforderung, vor die Illichs Buch stellt – vermutlich ist das tatsächlich die genuine Herausforderung des Evangeliums –, besteht nun darin, eine solche Existenzweise der Freiheit inmitten einer Welt der Institutionen und Systeme zu leben zu beginnen. Denn schließlich ist uns keine andere Welt gegeben, und Destinationen für Dauerferien bietet die Moderne wohl schon längst nicht mehr.

Apokalyptik und Antichrist bei Ivan Illich (*Wolfgang Palaver*)

Für mich zählen die Bemerkungen Illichs zur Apokalyptik und zum Antichrist zu den spannendsten Anregungen, die ich in letzter Zeit gelesen habe. Er spricht damit einerseits wichtige weiterführende Einsichten zur Beziehung Christentum und Moderne an und hilft andererseits ein heute oft verdrängtes biblisches Thema wieder ins Zentrum religionspolitischer Überlegungen zu rücken. Wie es in seinem Buch heißt, zögerte er selbst 30 Jahre lang, diese schwierige Frage offen anzusprechen, da er nicht als verrückter Fundamentalist abgestempelt werden wollte.⁴⁰ Das ist eine berechtigte Angst, wenn wir bedenken, dass Themen wie Apokalyptik und Antichrist aus dem Zentrum christlicher Verkündigung längst verschwunden sind und meist nur noch in fundamentalistischen Zirkeln zum religiösen Alltag gehören. Die fundamentalistische Warnung vor dem Antichristen Gorbatschow in den frühen 1990er Jahren in den USA, ist ein Beispiel für den verbreiteten Missbrauch dieses theologischen Begriffs. Die Warnung vor unserer – aus der Sicht von Christen gesprochen – größten eigenen Versuchung wird in solchen Anwendungen als Kampfbegriff missbraucht. In einem ersten Schritt möchte ich mich mit der Bedeutung der Apokalyptik auseinandersetzen, um dann zweitens direkt die Frage des Antichrists zu erörtern. Drittens soll kurz auch die Frage aufgeworfen werden, welche Auswege in diesem Buch von Illich angedeutet sind.

1. Ausdrücklich hält Illich fest, dass wir heute nicht in einer nachchristlichen Ära leben, sondern in einer apokalyptischen Welt: „Ich zumindest glaube, dass ich nicht in einer nachchristlichen Welt lebe – ich lebe in einer apokalyptischen Welt.“⁴¹ Dabei unterstreicht er ausdrücklich, dass es sich bei seiner Einschätzung unserer Weltlage nicht um die Beschwörung eines Untergangsszenarios handelt, sondern um eine – wenn auch mit möglichen Katastrophen verbundene – Situation der Offenbarung bzw. Enthüllung: Das Wort „apokalyptisch“ bedeutet „im modernen Sprachgebrauch eine

⁴⁰ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 86.

⁴¹ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 205; vgl. auch S. 203.

Art von Katastrophe. Für mich bedeutet es offenbaren oder enthüllen.“⁴² Auf den eigenen Glauben hin angesprochen meint Illich: „Die Apokalypse ist der Augenblick, an dem mir die Bedeutung meines eigenen Lebens enthüllt wird.“⁴³ Illich betont die Bedeutung der apokalyptischen Weltlage genau zu einer Zeit, in der diese seit der „Stunde Null“ – dem Abwurf der Atombombe im Jahre 1945 – tatsächlich apokalyptisch geworden ist.⁴⁴ Wir leben in einer Welt apokalyptischer Verschärfung. Nach Illich befindet sich unsere Welt in einer „Unordnung [...] wie keine geschichtliche Epoche davor“.⁴⁵ Gefährliche Pervertierungen des Glaubens – das „Grauen unserer Zeit“⁴⁶ – suchen uns gerade mit dem "Beginn des 21. Jahrhunderts" heim.⁴⁷ Es könnte nach Illich zutreffen, dass unsere Epoche dem „Ende der Welt“ recht nahe gekommen ist.⁴⁸ Deutlich spürt man bei Illich auch die messianische Naherwartung, die für den jüdischen Messianismus aber auch das frühe Christentum typisch waren und noch immer sind.⁴⁹ Wenn ich selbst von einer apokalyptischen Verschärfung spreche, meine ich das im Anschluss an eine Aussage von Carl Friedrich von Weizsäcker: „Die Formel, die Technik sei wertneutral, ist ungenau. Wissenschaft und Technik sind nicht wertneutral, sondern verschärfend. Sie steigern die Macht mit ihren Folgen. Sie schützen den Menschen vor Naturgewalten und bedrohen ihn durch Zerstörung seiner natürlichen Umwelt.“⁵⁰

Illichs Charakterisierung unserer Weltlage zeigt ihn als apokalyptischen Denker im besten Sinne des Wortes.⁵¹ Er verweist auf die potentiellen Gefah-

⁴² *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 205.

⁴³ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 210.

⁴⁴ Günther Anders: *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*. München: Beck, 1993, S. 214.

⁴⁵ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 85.

⁴⁶ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 196.

⁴⁷ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 87.

⁴⁸ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 195.

⁴⁹ Vgl. *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 201.

⁵⁰ Carl Friedrich von Weizsäcker: „Die Aufgabe der Kirche in der kommenden Weltgesellschaft“, in: *Evangelische Kommentare* 11/1970, S. 641. Vgl. dazu auch: Raymund Schwager: „Die Selbstmanipulation der Menschheit und ihre theologische Beurteilung“, online unter: <http://theol.uibk.ac.at/itl/64.html>.

⁵¹ Vgl. das Beispiel des apokalyptischen Medientheoretikers Marshall McLuhan, der auf die Schwierigkeit in unserer Zeit hinwies, noch zwischen Christus und Antichrist unter-

ren aber auch Chancen in unserer Welt und ähnelt in dieser Hinsicht – gegen Cayleys kurze Bemerkung in dessen Vorwort⁵² – der apokalyptischen Position René Girards, für den die Moderne die beste und schlechteste Welt zugleich ist.⁵³ Die katholische Kirche hat diese verschärfte – apokalyptische – Weltlage ausdrücklich in der grundsätzlich sehr optimistischen Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* festgehalten. Die moderne Welt zeigt sich „zugleich stark und schwach, in der Lage, das Beste oder das Schlimmste zu tun; für sie ist der Weg offen zu Freiheit oder Knechtschaft, Fortschritt oder Rückschritt, Brüderlichkeit oder Hass.“⁵⁴

2. Illichs direkte Äußerungen zum Antichrist sind noch interessanter und herausfordernder. Er verbindet sie ausdrücklich mit seiner Deutung einer dunklen und im Laufe der christlichen Tradition oft aber auch sehr unterschiedlich interpretierten Stelle des 2. Kapitels im Zweiten Brief an die Thessalonicher, in dem auch die paradoxe Figur oder Macht des aufhaltenden Katechons beschrieben wird (2 Thess 2, 3-7).⁵⁵ Illich interessiert sich hier vor allem für das *mysterium iniquitatis* (die „geheime Macht der Gesetzwidrigkeit“), jenem neuen geheimnisvollen Bösen, das erst durch die Inkarnation in die Welt gekommen ist. Für Illich geht diese Einsicht bis hin zur möglichen Verzweiflung an der Inkarnation: „Je mehr du dir erlaubst, das Böse, das du siehst, als Böses einer neuen geheimnisvollen Art zu begreifen, desto stärker wird die Versuchung – ich kann nicht umhin, es auszusprechen, ich kann

scheiden zu können (Marshall McLuhan: *Absolute Marshall McLuhan*, hg. von Martin Baltes und Rainer Höltzschl. Freiburg im Breisgau: Orange-Press, 2002, S. 54),

⁵² *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 51.

⁵³ Vgl. René Girard: *Wenn all das beginnt ... Dialog mit Michel Treguer*. Münster: Lit, 1997, S. 24 und 96; oder René Girard: *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*. München: Hanser, 2002, S. 207. Vgl. auch Wolfgang Palaver: *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*. Münster: Lit, 2004, S. 311-321.

⁵⁴ *Gaudium et spes*, Nr. 9 (online unter: <http://www.stjosef.at/konzil/GS.htm>).

⁵⁵ Vgl. Dietrich Bonhoeffer: *Ethik*, hg. von Ilse Tödt u.a. München: Kaiser Taschenbücher, 1998, S. 122-124; oder Wolfgang Palaver: „Die antike Polis im Lichte biblischer Gewaltanschauung. Die mimetische Theorie René Girards zum Problem des Politischen“, in: Christof Gestrinch (Hg.): *Die Aktualität der Antike. Das ethische Gedächtnis des Abendlandes*. Berlin, Wichern-Verlag, 2002, S. 65-85, hier S. 74-79.

nicht fortfahren, ohne es auszusprechen –, die Inkarnation Gottes zu verfluchen.“⁵⁶

Besonders beachtenswert finde ich es, dass Illich mit dieser neuen Form des Bösen jene problematischen Seiten der modernen Welt zu erklären versucht, die ihn Zeit seines Lebens besonders beschäftigt haben (die kontraproduktiven Folgen moderner Institutionen wie Schule, Gesundheitssystem oder Transportwesen). Illich sieht die Moderne in diesem Zusammenhang als eine „Extension der Kirchengeschichte“.⁵⁷ So lassen sich seiner Meinung nach die „Schrecken der Moderne“ nur erfassen, „wer die Sündhaftigkeit versteht, die in der Ablehnung der neuen Freiheit liegt, die im Evangelium angeboten wird“.⁵⁸ Instrumentalisierungen und Institutionalisierungen der christlichen Botschaft können zu einer bedrohlichen „Maschinerie“⁵⁹ führen.

Durch Christus – durch die Inkarnation Gottes – ist die Freiheit in die Welt gekommen, die aber gleichzeitig auch die Möglichkeit der Sünde im eigentlichen Sinne mit sich gebracht hat: „Ich glaube, Sünde ist etwas, das als Entscheidungsmöglichkeit des Menschen, als individuelle Wahl, als alltägliche Wahl nicht existierte, bevor Christus uns die Freiheit schenkte, uns gegenseitig als Personen zu sehen, die dazu aufgerufen sind, wie er zu sein. Indem er diese neue Möglichkeit des Liebens schuf, diese neue Art und Weise, einander zu begegnen, diese radikale Narrheit [...] wurde auch eine neue Form des Verrats möglich.“⁶⁰

Hier ergibt sich ein möglicher Anknüpfungspunkt zur Monotheismus-Kritik von Jan Assmann, der gerade durch den Monotheismus die Sünde in die Welt kommen sieht. Dessen Buch *Moses der Ägypter* endet mit der These, dass mit der „Mosaischen Unterscheidung die Sünde in die Welt gekommen“ sei.⁶¹ Auch die Bemerkung Robert Oppenheimers, des Leiters des Manhattan-Projekts, das zur ersten Atombombe führte, aus dem Jahre 1948 schlägt eine interessante Brücke zu den apokalyptischen Überlegungen von Illich: „In ei-

⁵⁶ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 86, vgl. auch S. 120.

⁵⁷ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 195.

⁵⁸ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 88.

⁵⁹ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 211.

⁶⁰ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 87, vgl. auch S. 203.

⁶¹ Jan Assmann: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 42003, S. 282.

nem kruden Sinne, den keine Pöbelhaftigkeit, kein Witz und keine Übertreibung ganz zu überdecken vermag, haben die Physiker die Sünde kennengelernt, und dieses Wissen werden sie nicht mehr verlieren können.“⁶²

Für Illich folgt das neue Böse aus einer Pervertierung des Christentums, die sich vor allem in der Institutionalisierung der Botschaft Jesu und einer unbegrenzten Entfaltung von Bedürfnissen zeigt. Konkret nennt er das „Bedürfnis nach Erziehung, das Bedürfnis nach ständig wachsenden Gesundheitsdiensten“ und das „Bedürfnis nach Sicherheit“.⁶³ Genau darin sieht er die Versuchung des Antichrist: „Der Anti-Christ, der in so vieler Hinsicht aussieht wie Christus und der allgemeine Verantwortung predigt, globale Wahrnehmung, ergebene Hingabe von Belehrung, statt selbst zu erkunden, und Beratung durch Institutionen. Der Anti-Christ, oder sagen wir, das *mysterium iniquitatis*, ist das Konglomerat einer Reihe von Perversionen, mit denen wir den neuen Möglichkeiten, die durch das Evangelium eröffnet wurden, Sicherheit, Überlebensfähigkeit und Unabhängigkeit von Einzelpersonen zu geben versuchen, indem wir sie institutionalisieren.“⁶⁴

Die Gefahren, die Illich aus der möglichen Pervertierung des Christentums hervorgehen sieht, spricht er immer wieder mittels des lateinischen Sprichworts *corruptio optimi pessima* an, den Gedanken, dass die Verderbnis der Besten das Schlimmste sei.⁶⁵ Diese „Verderbnis der Besten“ tritt dann ein, wenn „die Frohe Botschaft institutionalisiert wird und die Liebe verkehrt wird in den Anspruch auf Dienstleistungen“.⁶⁶ Moderne Institutionen sind nach Illich insofern „sündhaft“, als sie der Versuch sind, „mit menschlichen Mitteln bereitzustellen, was nur Gott [...] geben konnte“.⁶⁷ Ich halte die Ü-

⁶² Zitiert nach Bill Joy: „Warum die Zukunft uns nicht braucht“, in: Frank Schirrmacher (Hg.): *Die Darwin AG: wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2001, S. 31-71, hier S. 58.

⁶³ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 88.

⁶⁴ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 195.

⁶⁵ Vgl. David Hume: *Die Naturgeschichte der Religion*, übers. und hg. von L. Kreimendahl. Hamburg: Meiner, 1984, S. 39 f. und 42, der von der *corruptio optimi pessima* im Blick auf das Verhältnis von Polytheismus und Monotheismus bzw. von Menschenopfer und Inquisition spricht.

⁶⁶ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 86.

⁶⁷ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 206.

bel, die in der Verderbnis der Besten wurzeln, tatsächlich für eine große Gefahr, die mit dem Christentum einhergehen.

Illichs Überlegungen treffen sich mit traditionellen Auseinandersetzungen zum Thema Antichrist (vgl. etwa Newman, Haecker, oder Pieper). Gegenwärtig erkenne ich zwei sehr ähnliche Konzepte: Erstens beim englischen Theologen Oliver O'Donovan⁶⁸ und zweitens in der mimetischen Theorie Girards.⁶⁹ Nach Girard kann die Aufdeckung des Sündenbockmechanismus eine noch aggressivere Gewalt gegen die Verfolger antreiben. Aus der Offenlegung des Sündenbockmechanismus wird leicht eine „Jagd auf die Sündenbockjäger“.⁷⁰ Ausdrücklich identifiziert Girard diese Pervertierung der Gewaltaufdeckung mit dem Antichrist: „Was bedeutet eigentlich das Wort Antichrist? Doch wohl, daß man Christus nachahmen und ins Lächerliche ziehen wird. Es enthält eine genaue Beschreibung einer Welt, unserer eigenen, in der die schlimmsten Verfolgungstaten im Namen der Verfolgungsbekämpfung ausgeführt werden.“⁷¹ Der Philosoph Charles Taylor, der ja das Vorwort zum Buch von Illich verfasste, sieht in der Pervertierung der Sorge um die Opfer einen der zentralen Wurzeln des modernen Terrorismus (inklusive des Kriegs gegen den Terrorismus): „Das Neue Testament stellt das Opfer und seine Unschuld in den Mittelpunkt; es ermutigt all die Erniedrigten und Beleidigten sich zu erheben. Verschiedene religiöse Reformen, die Reformation selbst und schließlich der moderne Humanismus haben diese Idee weiter radikalisiert. Sie ist heute Teil unserer politischen Ethik geworden. Der modernen moralischen Ordnung wird damit eine eschatologische Idee unterlegt. Dies gibt auf der einen Seite eine mächtige Waffe gegen Ungerechtigkeit an die Hand; auf der anderen erlaubt die Logik des Opfers, wieder Grenzlinien zu ziehen und Feinde zu identifizieren. Wenn wir die Opfer sind, seid ihr die Täter. Der Anspruch, Opfer zu sein, macht uns rein und unsere Sache zu einer guten Sache, in deren Namen wir gerechte Gewalt aus-

⁶⁸ Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, S. 273-275.

⁶⁹ Vgl. René Girards *mimetische Theorie* (wie Anm. 53), S. 299-301.

⁷⁰ *Ich sah den Satan vom Himmel fallen* (wie Anm. 53), S. 198.

⁷¹ *Wenn all das beginnt* (wie Anm. 53), S. 63, vgl. auch S. 168: „Alles, was ich sage, ist im Grunde genommen nur eine weitläufige Ausführung zum berühmten Satz von Bernanos: ‚Die moderne Welt ist voll verrückt gewordener christlicher Gedanken‘.“

üben dürfen. Die Verbindung zum modernen Terrorismus liegt auf der Hand.“⁷²

3. Wenn wir drittens nach möglichen Auswegen in diesem Buch von Illich fragen, so müssen wir uns mit wenigen Andeutungen zufrieden geben. Einmal findet sich ein Hinweis auf die Bedeutung des Verzichts, der die Freiheit von der Tyrannei der Ansprüche und Bedürfnisse stärken kann.⁷³ Zweitens betont Illich die Bedeutung des Geschenks der Vergebung, das einem christlichen Sündenverständnis zugrunde liegen muss, will es nicht in der Sackgasse der Kriminalisierung enden.⁷⁴ Drittens ist für Illich das *mysterium iniquitatis* nicht bloß eine negative Erscheinung, sondern auch eine mögliche „Eingangstür zum Geheimnis der Inkarnation“.⁷⁵ Illich erwartet die „Auferstehung der Kirche von der Erniedrigung – die der Kirche selbst vorzuwerfen ist, weil sie diese Welt der Moderne austrug und in die Welt brachte“:⁷⁶ „Was wir jetzt zu erwarten haben, ist [...] die Auferstehung der Kirche; und wenn ich sage, dass ich an die Auferstehung der Toten glaube und an das ewige Leben, dann steht für mich die Auferstehung der Toten für die Auferstehung der Kirche.“⁷⁷ Hier kann eine Brücke zu Dietrich Bonhoeffer geschlagen werden, der gerade dort wo er die Bedeutung des Katechons als Hilfe gegen den Sturz in den Abgrund nennt, darauf hinweist, dass noch vor den katechontischen Ordnungsmächten die Kirche durch das „Wunder einer neuen Glaubenserweckung“ vor dem Abgrund retten kann: „Das Wunder ist die jenseits alles geschichtlich Erreichbaren und Wahrscheinlichen von oben eingreifende rettende Tat Gottes, die aus dem Nichts neues Leben schafft, es ist Totaufstehung.“⁷⁸

⁷² Charles Taylor: „Gewalt und Moderne“, in: *Transit 23*, Sommer 2002, S. 53-72, hier S. 67 f.

⁷³ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 127-129.

⁷⁴ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 77 f., 120 und 255.

⁷⁵ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 196.

⁷⁶ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 205.

⁷⁷ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 206.

⁷⁸ *Ethik* (wie Anm. 55), S. 122 f.

Der Abschied von Verantwortung (*Belachew Gebrewold*)

Das Spannungsfeld zwischen Liebe und Gesetz bestimmt nicht nur das Verhalten des einzelnen Menschen, sondern auch das der Gesellschaft. Sind Liebe und Gesetz vereinbar? Können die beiden zusammen gehen? Welche Rolle spielen die Freiheit und Verantwortung in diesem Spannungsfeld zwischen Liebe und Gesetz? Ist das Gesetz die Perversion der Liebe? Das Vorwort von Charles Taylor in *In den Flüssen nördlich der Zukunft*⁷⁹ zeigt, dass die „Vergesetzung“ der Gesellschaft nicht nur die Liebe pervertiert, sondern auch dass durch diese Vergesetzung das individuelle und gesellschaftliche Verhalten institutionalisiert wird, dass die Institutionen die Liebe ersetzen. Eine sehr wahrscheinliche Gefahr in dieser Vergesetzung der Gesellschaft sind die institutionalisierten Lüge und der Abschied von Verantwortung. Mit der institutionalisierten Lüge meine ich, dass wenn jeder in der Gesellschaft lügt, gibt es keine Lüge mehr. Wenn die Gesellschaft Institutionen und Strukturen schafft, in denen die Armen, Außenseiter und Benachteiligten aktiv oder passiv als „selbst-schuld“ betrachtet werden, ist die Lüge so allgemein, dass sich niemand mehr für diese Ungerechtigkeit verantwortlich fühlt. Es gibt gesellschaftliche Regeln, die alle einhalten müssen, woran man sich also anpassen muss. Aber die Institutionen können nicht alle Fragen beantworten, etwa darauf, wie die physischen, psychischen, intellektuellen und kulturellen Ausgangspositionen des benachteiligten Einzelnen oder der Gruppe sind. Die institutionalisierte Lüge besteht darin, dass jeder inklusive der ökonomisch, politisch, sozial und kulturell Privilegierten weiß, dass sie ungünstigen Ausgangsbedingungen ausgesetzt sind.

Institutionalisierende Manipulation des Einzelnen und der Gesellschaft meint, dass sie für das eigene Heil des Menschen agiert. Institutionalisierung ist Universalisierung des Gesetzes, damit der Mensch regelkonform, diszipliniert und rational im System der rational konstruierten Organisationen handelt. Das Ziel ist, Ordnung zu schaffen und Unordnung zu reduzieren. Dies

⁷⁹ Die Verweise in diesem Text beziehen sich – so nicht anders angegeben – auf die englische Originalversion des Buches: Ivan Illich: *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich as Told by David Cayley*. Toronto: ANANSI, 2005.

ist der Zivilisierungsprozess oder die kategorische Gruppierung an Stelle des *networking* zwischen dem guten Samariter und dem Juden. Das Ziel dieser Zivilisierung ist, die Kette der institutionellen Kontrolle auszubreiten, damit Kontingenz auf das Minimum reduziert wird. Die Unvoraussagbarkeit wird als Unberechenbarkeit konzipiert. Dem Leid dieser Unberechenbarkeit kann nur durch Institutionalisierung, also durch „Zivilisierung“ vorgebeugt werden. „Unsere Zivilisation ist darum bemüht, Leiden zu vermindern und das menschliche Wohlergehen zu steigern – in einem umfassenden Maße, das in der Geschichte bisher beispiellos ist – und droht gleichzeitig, uns in Formen einzusperrern, die entfremden und entmenschlichen können.“⁸⁰

Illich – wie Cayley in der Einführung des Buches – hat mehrmals die möglichen Gefahren der Gleichsetzung der Institutionalisierung mit individuellem und gesellschaftlichem Fortschritt angesprochen. Wenn wir die Welt so mit monokulturellen Augen der Entwicklung und des Fortschritts in Form von Schulen, Krankenhäusern und Autobahnen sehen, wird das Ergebnis für diejenigen, die unvermeidlich davon ausgeschlossen werden, chronische Unterentwicklung, krasse soziale Polarisierung und mehr akutes Elend sein. Es ist eine institutionalisierte „Wahrheit“, dass Verschulung, Institutionalisierung und Professionalisierung der zivilisierte Weg zu Möglichkeiten seien. Dies führt nicht nur zur sozioökonomischen Benachteiligung, sondern auch zum psychologischen Minderwertigkeitskomplex. Diejenigen, die die Geschwindigkeit der Institutionalisierung nicht mithalten können, beginnen, das gesellschaftlich Eingetrichterte zu internalisieren und zu glauben, dass sie doch selbst schuld an ihrem „Versagen“ sind, denn die Institutionalisierung stellt diese Marginalisierung als Selbstverschuldung dar.⁸¹

Auch die „Nicht-Versager“ beginnen zu glauben, dass sie von den Institutionen prädestiniert wären. Gerechtigkeit wird korrumpiert, weil wir uns hinter unseren Institutionen verstecken, und uns als Opfer und ohnmächtige Einzelteile der mächtigen Maschinerie der Institutionen hinstellen.⁸² Die Institutionen sind viel zu mächtig, als dass wir sie beeinflussen könnten. Nächstenliebe wird dadurch überschattet, dass der Wissende glaubt, durch das in der Schule gelernte Wissen wirklich etwas über die Not des anderen

⁸⁰ *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 13.

⁸¹ *The Rivers North of the Future* (wie Anm. 79), S. 12.

⁸² *The Rivers North of the Future*, S. 29.

wissen zu können.⁸³ Das neue Böse dabei ist, dass das Gute institutionalisiert wird und die Gesellschaften in Systeme verwandelt werden.⁸⁴

Institutionen werden respektiert oder akzeptiert, und das nicht aus freier Liebe für das *networking*, sondern aus der Notwendigkeit der Ordnung.⁸⁵ *Vergesetzung* der Verantwortung setzt den Menschen neuen Ängsten aus. Aufgrund der neuen Ängste setzen die Menschen ihre Hoffnung auf die modernen Institutionen. Solche Ängste werden von den InstitutionalistInnen (den Politikern) gut ausgenutzt. Darauf baut die Macht des Staates.⁸⁶

Die Schule macht uns glauben, dass wir eine organisierte Institution brauchen, um die Menschen kompetenter zu machen, damit sie verstehen können was für sie und für ihre Gemeinschaft gut ist. Weiters sollen Menschen wissen, dass das Wissen nicht vom Leben sondern von der Erziehung kommt. In vielen Gesellschaften, vor allem in den Ländern der so genannten Dritten Welt, wird sehr viel unternommen, um das Wissen so zu institutionalisieren, dass der Anschein erweckt wird, alle gesellschaftlichen Probleme wären schon einfach dadurch gelöst. Modernisierung und Entwicklung bedeutet für die betroffenen Menschen, das informelle Wissensmodell aufgeben und zum institutionalisierten zu wechseln. Es wird nicht einmal versucht, das lokale Wissensmodell in das neue Wissensmodell zu integrieren.

Eine Analyse von Richard Rorty wird uns weiter helfen, zu verstehen, woher dieses Problem kommt. Rorty meint, dass wir die Meinung aufgeben müssen, dass es unbedingte moralische Obligationen gäbe, die in einer unveränderbaren ahistorischen menschlichen Natur verwurzelt wären.⁸⁷ Daher brauchen wir den Anti-Platonismus (die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Erscheinung), eine anti-metaphysische Weltanschauung und einen Anti-*Foundationalism*, wenn wir der immer wachsenden gesellschaftlichen Institutionalisation entgegen wirken wollen. Nach Rorty ist Objektivität eine

⁸³ *The Rivers North of the Future*, S. 37.

⁸⁴ *The Rivers North of the Future*, S. 43.

⁸⁵ *The Rivers North of the Future*, S. 82.

⁸⁶ *The Rivers North of the Future*, S. 94.

⁸⁷ Richard Rorty: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin, 1999, S. XVI.

intersubjektive Einigung im Sinne eines „So-viel-wie-möglich“ – im Hinblick auf die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt.⁸⁸

Hoffnung anstelle des Wissens; Pragmatismus anstelle des *Foundationalism*; das *Nützliche* für einen bestimmten Zweck, anstatt Entdeckung der objektiven zeitlosen Wahrheit.⁸⁹ Hoffnung meint hier auch mit Unvoraussagbarkeit und Unberechenbarkeit zu leben, die die Institutionalisierung vergeblich zu widerlegen versucht. Institutionalisierung ist ein anderes Wort für Objektivität. Der Glaube an Objektivität kommt vom Glauben der Wissenschaft, dass sie die Wirklichkeit an sich wissen kann.⁹⁰

Die einzige Homogenisierung, die die liberale Tradition braucht ist, die Einigung unter den Gruppen, miteinander zu kooperieren (mit und durch Institutionen). Institutionen müssen dem Pluralismus den Raum bieten können und so sein, dass es außer der freien Einigung der Menschen keinen anderen Ursprung der Autorität gibt. Dies ist Pragmatismus, was man normalerweise als postmodernen Skeptizismus abwertet. Es kann nicht einmal der Wille Gottes oder die „*intrinsic nature of reality*“ oder das moralische Gesetz die freie Einigung ersetzen. Wahrheit korrespondiert nicht mit der intrinsischen Natur der Realität, die unabhängig von unseren sprachlichen Deskriptionen existiert. Menschen dürfen ihre Verantwortung zu Kooperation und freien Einigung zugunsten eines Nichtmenschlichen nicht aufgeben, das diese Verantwortung ersetzen will.⁹¹

Durch die Institutionalisierung verabschiedet sich das Individuum von Verantwortung und Freiheit, mit der Hoffnung, dass der Mensch durch Institutionalisierung und kontrollierende Universalisierung zum besseren Menschen wird. Durch die institutionalisierte Lüge wird die gesellschaftliche Gewalt national und global anonymisiert. Der institutionalisierte Mensch glaubt, dass nur Institutionen verantwortlich für die physische, kulturelle oder strukturelle Gewalt gegen die Armen sind, und dass daher der einzelne Mensch dagegen nichts machen könne.

⁸⁸ *Philosophy and Social Hope*, S. 15 f.

⁸⁹ *Philosophy and Social Hope*, S. 21 und 54.

⁹⁰ *Philosophy and Social Hope*, S. 157.

⁹¹ *Philosophy and Social Hope*, S. 238.

In der Institutionalisierung verabschiedet sich der Mensch von der Verantwortung aus zwei Gründen:

- weil er seine ganze Verantwortung den Institutionen abgibt und
- weil er sich als Opfer der Institutionen präsentiert.

Indem Institutionen für das Gute und Böse (im Sinne eines Sündenbockmechanismus) zuständig gemacht werden, kann sich der Einzelne mit gutem Gewissen der Verantwortung entziehen. Der Mensch schafft Institutionen, er macht sie für alles verantwortlich und er fühlt sich als Opfer dieser Institutionen.

Auf der globalen Ebene gibt es auch eine Gefahr der Institutionalisierung. Institutionalisierung kann man zuerst als Universalisierung oder Globalisierung betrachten. Auch eine Institutionalisierung mit friedvollen Absichten kann sich gegen den Frieden entwickeln. Zum Beispiel, in dem der Versuch unternommen wird, ein „Weltethos“ als globale Kultur zu entwickeln oder gar zu institutionalisieren, wird ein partikularisierender Parochialismus entstehen, den es bis dahin nicht gegeben hat. Also, die Andersheit wird erst im Prozess des Versuches der globalen Institutionalisierung entstehen. Warum eine globale Kultur nicht zustande kommen kann oder scheitern wird, liegt erstens daran, weil es nicht schon von vornherein kulturelle Gegensätze gibt, sondern weil diese Gegensätze angesichts der Globalisierung konstruiert werden. Die Eigenheiten, Partikularitäten, werden erst dann entstehen. Durch solche intellektuelle und institutionelle Interventionen (Globalisierung und Universalisierung einer Kultur, eines Wissenssystems) werden demokratische Prozesse verhindert oder verlangsamt. Zweitens gibt es Tausenden von Kulturen in der Welt, über die man überhaupt noch nichts weiß, weil bisher viel zu wenig geforscht wurde. Ist das nicht kulturelle Gewalt, wenn man globale Institutionen, „Weltethos“ oder ähnliche Konzepte entwickelt, ohne dass man ausreichend über sie oder ihre Alternativen Bescheid weiß? Eine globalisierende Institutionalisierung berücksichtigt und inkludiert nur einige wenige kulturelle und religiöse Einheiten, und dadurch legitimiert sie Gewalt, wodurch diese „repräsentativen“ Kulturen die ihnen untergeordneten Gruppen unterdrücken.

Diese kritische Sicht auf die Institutionalisierung provoziert wahrscheinlich eine Gegenfrage: wenn keine Institutionen, was ist dann die Alternative?

Meine erste Antwort ist, dass ich nicht auf jeden Fall gegen Institutionen bin. Die Qualität der Institutionen kann daran gemessen werden, in wie weit sie die Freiheit, Verantwortung und freie Einigung der Menschen ermöglichen. Aber wenn wir die gegenwärtige Institutionalisierung als „die beste aller möglichen Welten“ auffassen, dann ist das epistemologische Gewalt, denn wir können eine Welt, die es noch nie gegeben hat, aber geben kann, noch nicht kennen. Zum Schluss daher zwei Fragen: Haben wir diese Welt, weil es keine andere Welt gibt? Oder haben wir keine andere Welt, weil wir diese Welt haben?

„Corruptio optimi pessima“: Vom Gebrauch der Geschichte in kritischer Absicht (Roman Siebenrock)

In Ivan Illichs Werk sehe ich zwei miteinander verschränkte Aspekte von Erkenntnis und Kritik. Zum einen ist es die Unmittelbarkeit Christi mit seinem Liebesethos („optimi“), andererseits und die Kritik der Institutionalisierung, in die er seine Kritik der Kirche genetisch involviert („pessima“). Wäre seine Modernisierungskritik von dieser kirchlichen Komponente frei, könnte er als eine intellektuell höchst anspruchsvolle Form jenes traditionellen katholischen Antimodernismus verstanden werden, den er ja in seiner Ausbildung genossen hat. Ich möchte in hohem Respekt gegenüber seinem Lebenszeugnis hier bestreiten, dass dieser Gegensatz (den die Kirchengeschichte vor allem mit Joachim von Fiore benennt) überhaupt besteht.

Zunächst kann in einem allgemeinen Sinne „Institutionalisierung“ kein Gegensatz zum ursprünglich Neuen des Evangeliums sein, weil – nicht nur allgemein gesagt – alles menschliche Leben Institutionalisierungen verlangt. Weil Illich dies nicht sieht, muss er gegen alle Evidenz der jüdischen Selbstausslegung dekretieren, dass das „jüdische Volk um seine Propheten herum entstand“.⁹² Israel aber gewinnt seine Identität allein in der Gabe der Thora, die in ihrer verbindlichen Entfaltung stets Institutionalisierungsformen einschließt. Dies bedeutet, dass jede geschichtliche Identität auf einer Gedächtniskultur aufbaut, die als ihre unverzichtbaren Träger Institutionen ausbildet. Das Prophetentum Israels setzt daher die Thora und deren (verbindliche) Auslegung voraus. Dies gilt auch für Jesus und seine in der Bergpredigt vorgelegte Thora des Messias.

Die Kirche entwickelt sich und bildet ihre Strukturen, Institutionen und vielfältigen Lebensformen in ähnlicher Weise aus (man kann bedauern, dass die Geschichte überhaupt weiter gegangen ist), als die nahe Ankunft Christi ausblieb und sie bereits von verschiedensten, teilweise höchst konfliktiven Interpretationen des Evangeliums und der Person Jesu Christi aufs Zerreißen gespannt war. Ohne diese sich in diesem Prozess ausbildenden Institutionen

⁹² *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 72.

hätte Ivan Illich keine Möglichkeit zu sagen, was er als „optimi“ behauptet. Ich bestreite nicht die Differenz zwischen beiden. Aber: Wozu die Entgegensetzung der Superlativen, vor allem angesichts der Tatsache, dass der Kritiker von dem selbstverständlich lebt, was er ablehnt und zurückweist? Es gab niemals ein Evangelium oder eine Erinnerung an Jesus im institutionsfreien Raum. Vielleicht ist Illich viel moderner als er meint, denn die Moderne lebt, nicht nur auf der politischen Ebene, immer von Voraussetzungen, die sie selber nicht schafft; – und wir müssen hinzufügen: und die sie im Laufe ihres Prozesses zerstört, auch durch mangelnde Anerkennung ihrer Voraussetzungen.

Bisher erschienene Nummern

2007

- 18 **AutorInnen aus der Forschungsplattform WRG** (Innsbruck): *Nachlese zu Ivan Illichs „In den Flüssen nördlich der Zukunft“*
- 17 **B. Frischmuth** (Altaussee): *Kann der Glaube Berge versetzen, und wenn ja, wie hoch dürfen sie sein? Gedanken zum gegenwärtigen Erscheinungsbild des Islam*
- 16 **B. Gebrewold** (Innsbruck): *The Civilizing Process of Globalization and Integration*
- 15 **R. Lohlker** (Wien): *Islam und Gewalt*
- 14 **W. Guggenberger** (Innsbruck): *Flucht aus der Freiheit. Ein kritischer Blick auf Ökonomik und Strukturethik aus der Perspektive christlicher Gesellschaftslehre*

2006

- 13 **S. Hartmann** (Innsbruck): *Historische Betrachtung des Kongo im globalen Handel – Eine Geschichte kompromissloser Gier*
- 12 **W. Dietrich** (Innsbruck): *Energetische und moralische Friedensbegriffe als paradigmatische Leitprinzipien der Friedensforschung*
- 11 **M. Delgado** (Fribourg): *Theologie und Volkssouveränität Oder vom Nutzen der Theologie für die Politik*
- 10 **H. Hinterhuber** (Innsbruck): *Besessenheit und Exorzismus: Gedanken zu einem psychiatrisch (und theologisch) obsoleten Thema*
- 09 **R. Schwager, R. A. Siebenrock** (Innsbruck): *Das Böse / Der Teufel. Theologische Orientierungen*
- 08 **W. Guggenberger, W. Palaver, W. Sandler, P. Steinmair-Pösel** (Innsbruck): *Ursprünge der Gewalt: Eine kritische Auseinandersetzung mit der Theorie matriarchaler Gesellschaft aus Sicht der mimetischen Theorie*
- 07 **C. von Werlhof** (Innsbruck): *Das Patriarchat als Negation des Matriarchats: zur Perspektive eines Wahns*
- 06 **R. Rebitsch** (Innsbruck): *Glaube und Krieg. Gedanken zur Antriebsmotivation zum Krieg bei den Hussiten und in der New Model Army*

2005

- 05 **A. Assmann** (Hildesheim): *Gewalt und das kulturelle Unbewußte: eine Archäologie des Abendmahls.*
- 04 **J.-P. Dupuy** (Paris, Stanford): *The Ethics of Technology before the Apocalypse.*
- 03 **A. Exenberger** (Innsbruck): *Welthungerordnung? Eine Topologie des Hungers im Zeitalter der Globalisierung.*
- 02 **J. Becker** (Solingen, Marburg): *Die Informationsrevolution frisst ihre eigenen Kinder: Internationale Medienpolitik zwischen Terror, Militarisierung und totaler Entgrenzung.*
- 01 **R. Schwager** (Innsbruck): *Jean-Pierre Dupuy als möglicher Referenzautor für das interfakultäre Forschungsprojekt „Weltordnung-Religion-Gewalt“.*