

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 unbegebar 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 befühl
Hängebrücken Igel und Pfauenaugen zählt
Sternbilder ausmacht und Urstromtäler
der kommt zu spät

der Scherben aufließt 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 vorüberauscht; 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 Platons „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 wie 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?“ Ziele 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 bejahren 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 Hinnahe 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 Schwei-geordnung. 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 *verschwiegen*. 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 *apoka-lyptische* 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.

zugehörig zu behandeln. Jesus hingegen schafft die Möglichkeit, sich dem Anderen als *bloßem Menschen* zu verpflichten. Wer dann aber diese Beziehung bricht, verweigert dem Anderen nicht weniger als eben dieses *Menschsein*. Wo also der ethische Verstoß lediglich verneint, dass der Andere „dazugehört“, negiert die Sünde dessen ganze Existenz. So werden wir ohne die Grenzen und den Schutz des *ethnos* frei – und zugleich in beispielloser Weise voneinander abhängig. „Ich glaube, Sünde ist etwas, das als Entscheidungsmöglichkeit des Menschen [...] 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, die neue Art und Weise, einander zu begegnen, diese radikale Narrheit [...], wurde auch eine neue Form des Verrats möglich. Deine Würde hängt nun von mir ab und sie bleibt solange nur eine Möglichkeit, bis ich sie in unserer Begegnung verwirkliche. Diese Ablehnung deiner Würde – das ist Sünde“. (Illich 2006: 87)

Aus der Gefährdung der durch Jesus eröffneten Freiheit entsteht das Verlangen, sie durch Regeln einzuhegen und mit Garantien zu versehen; beides macht gewaltige kollektive Anstrengungen erforderlich. Auf der einen Seite bemüht man sich um die *Bewältigung der Sünde*: Man will ihr das Bedrohliche nehmen, indem man sie in kleinste Bestandteile zerlegt, im Zuge der Beichtpraxis immer wieder reflektiert, zunehmend juridisch kodifiziert, schließlich kriminalisiert und dann auch mit staatlichen Mitteln systematisch verfolgt. So erschafft die Kirche ein ausgefeiltes System der Disziplinierung und Selbstkontrolle – und bereitet damit nicht nur der modernen Disziplinargesellschaft den Weg, die durch Überwachen und Strafen funktioniert (Foucault 2008), sondern auch der „postmodernen“ Kontrollgesellschaft, in der das Subjekt als Unternehmer und Optimierer seiner selbst die eigene Unterwerfung auf die Spitze treibt (Deleuze 1993). Auf der anderen Seite versucht man so etwas wie eine *Bewältigung der Liebe*: Wie hält man einem moralischen Anspruch stand, der durch keine Zugehörigkeit mehr eingeschränkt ist? Wie kann man schlechthin *allen* Menschen helfen, die der Hilfe bedürfen? Wie gehe ich damit um, dass ich, sobald die Grenzen des *ethos-ethnos*-Zusammenhangs gefallen sind, unweigerlich an die *eigenen* Grenzen stoße – die ganz die meinen und nur mir zuzuschreiben sind? Die Kirche antwortet darauf, indem sie entlastende und effektive Institutionen aufbaut: Armenhäuser, Krankenhäuser, Schulhäuser und Arbeitshäuser. Aus ihnen gehen wiederum zentrale Institutionen der Moderne hervor: Soziale Versorgung, das Gesundheits- und Bildungssystem, die Fabrik.

Diese neuen Institutionen folgen freilich ihren eigenen Gesetzen. Ging es ursprünglich darum, einen Menschen, wer auch immer er sei, in konkreter, leibhafter Begegnung als Menschen zu erkennen, ihm in der Not zu helfen und seine Freude zu teilen, wird nunmehr seine Bedürftigkeit versorgt, seine Krankheit behandelt, seine

Unwissenheit beschult, sein Tatendrang in Arbeit kanalisiert – und das umso effektiver, je mehr man beginnt, von seinem Menschsein abzusehen. Dabei verliert der versorgte Arme die Mittel und die Fähigkeit zur Subsistenz; der behandelte Kranke vergisst die Notwendigkeit, seinen Leib als verwundbar und endlich anzunehmen; der Beschulte verlernt das Lernen; der Arbeiter verliert die Spontaneität des schöpferischen Tuns; und der gigantische ökonomische Apparat, der all diese „Fortschritte“ am Laufen hält, zieht derweil eine Spur der Verwüstung nach sich.⁷ So verkehrt sich die Freiheit zu unbedingter Menschlichkeit in Entmenschlichung. Eben die Institutionen, die in der „Nachfolge Jesu“ entstehen und sich heute bis in die letzten Flecken der Erde ausgebreitet haben, pervertieren seine Botschaft ins Gegenteil. Die Moderne ist für Illich eine Folge des Evangeliums: Doch kommt weder das Evangelium in der Moderne zu sich selbst, noch stellt sie seine säkulare Überwindung dar. Die Moderne ist ein *Verrat* am Evangelium, der sich als seine *Erfüllung* ausgibt.

Was einer alle Grenzen überschreitenden Hinwendung zum Anderen dienen sollte, wird zu einer alle Grenzen überschreitenden Katastrophe. *Corruptio optimi pessima*: Aus der Verderbnis des Besten entsteht das Schlimmste. Bestimmte Ausdrucksformen dieses Paradoxes hat Illich andernorts als „Kontraproduktivität“ bezeichnet. Beispiele dafür sind „[s]ozialer Zeitverlust durch die Beschleunigung des Verkehrs, strukturell iatrogene (kränkende, krankmachende) Medizin, sozial-verdummende Zwangserziehung, ein Nachrichtenwesen, dessen Informationsflut Bedeutungen untergräbt und Sinn überschwemmt, wachsende Abhängigkeit, die durch Bewusstmachung zementiert wird. [...] Diese Art von Zweckwidrigkeit verweigert der Mehrzahl von Klienten eines modernen Produktionssystems (Schule/Medizin/Verkehrssystem) genau jene Vorteile, um derentwillen die entsprechende Institution ausgedacht, verwirklicht und finanziert wurde.“ (Illich 1995a: 135; vgl. auch Illich 1995b: 14) So spricht Illich als Soziologe oder Historiker. Als Theologe nennt er die Kraft, die durch eine beispiellose Freiheit zum Guten entfesselt wurde und diese in ein noch nie dagewesenes Böses verdreht, den „Antichristen“.

Er bezieht sich dabei auf eine dunkle Stelle im Zweiten Thessalonicherbrief (2 Thess 2,7), wo von einem „Geheimnis des Bösen“ die Rede ist, das man traditionell mit dem endzeitlichen Gegenspieler Christi in Verbindung bringt. Dieser „Antichrist“ zeichnet sich gegenüber anderen Formen des Bösen dadurch aus, dass er dem Christus selbst zum Verwechseln ähnlich sieht. Der Antichrist, so Illich, predigt „allgemeine Verantwortung [...], globale Wahrnehmung, ergebene Hinnahme von Belehrung,

⁷ | Wie sehr das insbesondere, aber keineswegs nur für die heutige Industriegesellschaft gilt, erschließt sich bei der Lektüre von Fabian Scheidlers (2015) „Das Ende der Megamaschine. Geschichte einer scheiternden Zivilisation“.

statt etwas selbst zu erkunden, und Beratung durch Institutionen“. Aber die schöne Maskerade bröckelt. Illich geht davon aus, dass er Zeuge einer „apokalyptischen“ Zeit ist – einer Zeit, in der „das Verborgene zutage tritt“. Die Verheerungen der Moderne hätten ein solches Ausmaß und solch eine Zuspitzung erfahren, dass das wahre Gesicht des Antichristen bald für alle sichtbar werden müsse. „Ich behaupte“, so Illich, „dass das *mysterium iniquitatis* ausgebrütet ist. Ich weiß zu viel von Kirchengeschichte [von den vielen verfehlten Ankündigungen der Endzeit], um zu sagen, dass es nun seine Schale aufbricht, aber ich wage zu sagen, dass es jetzt deutlicher gegenwärtig ist als je zuvor. Deshalb ist es völlig falsch, mir die Vorstellung zuzuschreiben, wir hätten es mit einer nach-christlichen Ära zu tun. Im Gegenteil, ich glaube, dass es sich heute paradoxerweise um die am offensichtlichsten christliche Epoche handelt, die möglicherweise dem Ende der Welt recht nahe ist“. (Illich 2006: 195)

Zwei prominente Denker haben in jüngerer Zeit Illichs Apokalyptik aufgenommen: Charles Taylor und Giorgio Agamben. Taylor findet in Illich einen Zeugen für den Grundgedanken seines Werks „Ein säkulares Zeitalter“ (2007): dass die säkulare Moderne mit all ihren Ambivalenzen und Pathologien aus dem Christentum selbst, als seine Fortentwicklung und Entstellung, hervorgegangen sei.⁸ Am Ende kommt Taylor allerdings zu einem dünnen Fazit: „Normen, sogar die besten Normen, können zu idolatrischen Fallen werden, die uns zu Komplizenschaft mit Gewalt verführen. Illich kann uns daran gemahnen, uns nicht ganz der Norm zu verschreiben, auch nicht der besten Norm eines friedliebenden, egalitären Liberalismus.“ (Taylor 2007: 743. Übers. A. K.) So wird aus Illichs beißender Apokalyptik bekömmliche Kost! Giorgio Agamben hingegen betont vehement, dass es in der Auseinandersetzung zwischen Christus und Anti-Christus „um ein Drama oder einen Kampf“ geht, „in dem sich sehr konkrete geschichtliche Kräfte gegenüberstehen“ (Agamben 2015: 54, zum Bezug auf Illich ebd.: 22) und was am Ende zutage treten werde, das sei nicht weniger als „die Unwirksamkeit des Gesetzes und die Illegitimität jeder Macht“ (ebd.: 52). Mit Recht wirft Agamben der *Mainstream*-Theologie vor, die eschatologische und apokalyptische Tradition des Christentums entzeitlicht, stillgestellt, ontologisiert zu haben. Er selbst jedoch ist von dieser Tendenz nicht frei: Er meint, dass jener „Entscheidungskampf“ in der Geschichte „unablässig ausgefochten“ (ebd.: 57) werde. Unablässig? Ist nicht auch dieses „unablässig“ eine heimliche Entzeitlichung? Ein echter Kampf dauert nicht „unablässig“ an, er kann auch verloren werden. Und vielleicht ist er das schon. Auch das könnte Illich mit dem „Ende der Welt“ im Blick

8 | Siehe dazu Lehmann 2011, Gregory/Hunt-Hendrix 2014.

haben. Wenn die Geschichte wirklich ein „Drama“ ist, dann gibt es die – schreckliche – Möglichkeit, dass der Christus, der Messias, scheitert.

Schon in „Die Beredsamkeit des Schweigens“ spricht Illich mit Blick auf den Verräter Judas, „den Er liebte, aber nicht retten konnte“, von einem „höchsten Paradoxon [...] der Fleischwerdung, die für die Erlösung wenigstens *eines* persönlichen Freundes nutzlos war“. (Illich 1996: 97) Was nun, wenn der „Verrat“ als „Verkehrung der besonderen Freiheit, die das Evangelium brachte“ (Illich 2006: 86), die Oberhand gewinnt? Nur wer diese Möglichkeit in Betracht zieht,⁹ kann wie Illich solche Sätze sagen: „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 nicht fortfahren, ohne es auszusprechen –, die Inkarnation Gottes zu verfluchen.“ (ebd.: 86).

Hier spricht Illich nicht als „Besucher“, sondern als „Gefangener“ einer Welt, aus der es kein Entrinnen gibt.

DER „GRUND AUF DEM ICH STEHE, AUF DEM ICH BESTEHE“

Was kann man nach all dem über Ivan Illichs „Haltung“ sagen? Nicht wenige meinen, Illich sei ein Reaktionär. Sie kommen darauf, weil er den Verlust „ethnischer“ Lebensformen betauern kann; ihrer Fähigkeit zu Subsistenz und Selbstbeschränkung, ihrer Vernakularität, ihres Sinns für Proportion. Dann ist Illich in Versuchung, „die Inkarnation Gottes zu verfluchen“. So lese ich auch „Genus“, Illichs umstrittenstes Buch. Darin stellt er im vormodernen Geschlechterverhältnis Beispiele „asymmetrischer“ (Illich 1995a: 12) – oder besser: „dissymmetrischer“ (Illich 2006: 224) – Komplementaritäten zwischen Frau und Mann heraus, durch die ihnen jeweils Räume, Handlungen, Welt-Wahrnehmungen zugeschrieben wurden, die sich gegenseitig begrenzten und zugleich aufeinander angewiesen waren. Demgegenüber sieht Illich die Durchsetzung des modernen Sexus – des „Geschlechts“ als eines sekundären Merkmals von Individuen – eng mit dem Übergang zur entgrenzten kapitalistischen Wachstumsökonomie verbunden. Diese habe einzig dadurch entstehen können, dass „der ‚Mensch‘ als individuell, possessiv und in Bezug auf das materielle Überleben geschlechtslos – als raffgieriges ökonomische Neutrum – betrachtet wurde.“ (Illich 1995a: 122) In dieser Reduktion auf den zugehörigkeits- und geschlechtlosen *homo*

⁹ | Ausdrücklich tut dies Sergio Quinzio (1996), den Illich (der ihm nie persönlich begegnet ist) als „meinen Sergio Quinzio“ bezeichnet (Illich 2006: 230).

oeconomicus begegnen wir wieder einer pervertierten Form des Evangeliums – das denen, die in Christus sind, verheißt: „nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht männlich und weiblich“ (Gal 3,28). Wer „Genus“ liest, kann beizeiten den Eindruck haben, dass Illich angesichts jener Pervertierung das Evangelium selbst – das alle Begrenzungen, auch die des Genus, durchbricht¹⁰ – „verfluchen“ möchte.

Dennoch – wo Illich von einer Wiedergewinnung der „Kunst des Lebens“ spricht, kann er wohl kaum den – ohnehin müßigen – Versuch im Sinn haben, untergegangene Verhältnisse zu restaurieren. Wenn seine Gesellschaftskritik, seine Apokalyptik praktische Folgen haben kann, dann muss es hierbei um eine *Neuentdeckung* „konvivialer“ Lebensweisen gehen: um die Suche nach neuen Formen der Komplementarität, nach einem neuen Sinn für Proportion, nach neuen Praktiken der Selbstbegrenzung – hier und heute, inmitten dieser beschädigten Welt, freundschaftlich, in radikaler Freiheit. Der „Anspruch auf Leben-Können“ setzt, wie Illich schreibt, „die Offenheit für Überraschung voraus“. (Illich 1995a: 123)

Der Grund, auf dem Illich steht, ist also nicht die Vergangenheit, aber auch nicht die Zukunft, mit deren „Schatten“ (ebd.) in Gestalt von Spekulationen und Rezepten er nichts zu tun haben will. Gleichwohl ist sein „Vor-Urteil“ kein solches der Hoffnungslosigkeit. Gegen alle Evidenz hält er daran fest, dass Beheimatung in dieser Welt, dass ein Nachhausekommen der Welt selber möglich sei. Zum Abschluss seiner Interviews stellt Cayley die Frage: „Welche Praktiken, welche Haltungen sind notwendig, um mit Glauben in einer Welt zu leben, die selbst eine Perversion des Glaubens ist?“ (Illich 2006: 251) Illich findet darauf folgende Antwort:

„Um unser Hauptbild, unseren leitenden *topos*, den Samariter, wieder aufzugreifen: der Samariter handelt, weil sein Tun gut ist, nicht weil dieser Mann gerettet oder nicht gerettet werden kann, nicht weil dieser Mann medizinische Hilfe benötigt oder Essen braucht, sondern weil er – einmal angenommen, ich sei der Samariter – mich braucht. Was die Gegenwart des verprügelten Juden im Bauch des Samariters hervorruft, ist eine Antwort, die nicht zweckgerichtet ist, sondern umsonst und gut. Und ich behaupte, dass die Wiedergewinnung dieser Möglichkeit die eigentliche Frage ist, um die er hier geht – nämlich die Möglichkeit, dass ein schönes und gutes Leben vor allem ein Leben der Umsonstigkeit ist, und dass Umsonstigkeit etwas ist, das erst aus mir fließen kann, wenn es durch dich eröffnet und herausgefordert wird.“ (ebd.: 253)

Mir scheint, es ist dieses von ihm selbst erfundenen Wort „Umsonstigkeit“, mit dem Ivan Illich auf das verweist, worin er sein Dasein gründet, wofür er lebt, worauf er besteht. In der alten Sprache der Theologie nennt man es „Gnade“.

10 | Siehe dazu Ward 2006.

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1997): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main.
- Bloch, Ernst (1959): *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main.
- Bloch, Ernst (1975): *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens*, Frankfurt am Main.
- Bruckner, Isabella (2017): Eine Ästhetik der Grenze als maßvolles Gutes und Schwel-
le zum Anderen. Die Praxis der Freundschaft bei Ivan Illich, in: *Disputatio philo-
sophica* 19, 3-17.
- Cayley, David (2015): A Review of Todd Hartch's „The Prophet of Cuernavaca: Ivan Illich and the Crisis of the Modern West“, <http://www.davidcayley.com/blog/2015/4/20/a-review-of-todd-hartchs-the-prophet-of-cuernavaca-ivan-illich-and-the-crisis-of-the-modern-west> [letzter Zugriff am 23.6.2018].
- Cayley, David (2007): The Apocalypse Has Begun: Ivan Illich and René Girard on Anti-christ, in: James Alison / Wolfgang Palaver (Hg.), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion*, New York, 379-386.
- Deleuze, Gilles (1993): Postskriptum über die Kontrollgesellschaften, in: Gilles Deleuze: *Unterhandlungen 1972–1990*, Frankfurt am Main, 254-262.
- Duden, Barbara (2018): Einführung in das Werk von Ivan Illich, <https://www.convivial.de/tagungdoku/13> [letzter Zugriff am 13.6.2018].
- Foucault, Michel (2008): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main.
- Gregory, Eric / Hunt-Hendrix, Leah (2014): Enfleshment and the Time of Ethics. Taylor and Illich on the Parable of the Good Samaritan, in: Carlos D. Colorado/Justin D. Klassen (Hg.), *Aspiring to Fullness in a Secular Age. Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*, Notre Dame, 217-239.
- Guggenberger, Wilhelm (2007): Leben in der Spannung zwischen Ethnos und (christlichem) Ethos im Anschluss an Ivan Illich, in: *Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt* 18, 10-15.
- Hartch Todd (2015): *The Prophet of Cuernavaca. Ivan Illich and the Crisis of the West*, Oxford, 145-157.
- Illich, Ivan (1992): *In the Mirror of the Past. Lectures and Addresses 1978-1990*, New York/London.
- Illich, Ivan (1995a): *Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit*, München.
- Illich, Ivan (1995b): *Die Nemesis der Medizin. Die Kritik der Medikalisierung des Lebens*, München.

- Illich, Ivan (1996): Die Beredsamkeit des Schweigens, in: Ivan Illich (Hg.), Klarstellungen. Pamphlete und Polemiken, München, 90-97.
- Illich, Ivan (1998): Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik, München.
- Illich, Ivan (2005): The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley, Toronto.
- Illich, Ivan (2006): In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley, München.
- Lehmann, Karl (2011): Entsteht aus dem verfälschten Christentum die Moderne? Zur Begegnung von Charles Taylor und Ivan Illich, in: Michael Kühnlein / Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin, 327-349.
- Novak, Helga M. (2008): der kommt nicht an, in: Helga M. Novak, solange noch Liebesbriefe eintreffen. Gesammelte Gedichte, Bd. 1, Frankfurt am Main.
- Palaver, Wolfgang (2007): Apokalyptik und Antichrist bei Ivan Illich, in: Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt 18, 16-22.
- Palaver, Wolfgang (2010): Ivan Illich (1926–2002): Kritiker der Moderne und apokalyptischer Christ, in: Michael Benedikt / Reinhold Knoll / Cornelius Zehetner (Hg.), Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung, Bd. VI: Auf der Suche nach authentischem Philosophieren. Philosophie in Österreich 1951–2000, Wien, 1160-1170.
- Paquot, Thierry 2017: Ivan Illich. Denker und Rebell, München.
- Plepičić, Zvonko (2018): „Zeitlese“, in: Die Zeit 14/1982, <https://www.zeit.de/1982/14/zeitlese/seite-3> [letzter Zugriff am 18.5.2018].
- Quinzio, Sergio (1996): Die Niederlage Gottes, Hamburg.
- Robert, Jean (1989): The Pedestrian Condition, <https://www.pudel.samerski.de/pdf/pedestri.pdf> [letzter Zugriff am 25.6.2019].
- Scheidler, Fabian (2015): Das Ende der Megamaschine. Geschichte einer scheiternden Zivilisation, Wien.
- Schwartz, David B. (2002): Ivan Illich's Concept of „Rests“: Glimpses of a World Past, in: Lee Hoinacki / Carl Mitcham (Hg.), The Challenges of Ivan Illich. A Collective Reflection, New York, 101-112.
- Susin, Luiz Carlos (2014): Aus der Verderbnis des Besten entsteht das Schlimmste. Eine entscheidende Frage für die Kirche, in: Concilium 50, 524-536.
- Taylor, Charles (2007): A Secular Age, Cambridge (Massachusetts), 743.
- Ward, Graham: The Displaced Body of Jesus Christ, in: John Milbank / Catherine Pickstock (Hg.), Radical Orthodoxy. A New Theology, London, 163-181.

Zimmermann, Ruben (2007): Berührende Liebe (Der barmherzige Samariter). Lk 10, 30-35, in: Ruben Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh.