

geschlossen wurde, wirkte sich dennoch stark auf den Hauptstrom des westlichen Christentums aus, vor allem – aber keineswegs ausschließlich – in protestantischen Gesellschaften. Im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert wurde die Lücke sogar noch weiter geschlossen, als das mit der wachsenden westlichen Kolonialmacht zunehmende Gefühl der zivilisatorischen Überlegenheit mit der Vorstellung verflochten wurde, das Christentum sei der Träger der Zivilisation. Missionare brachten der nichtwestlichen Welt das Christentum und hatten häufig das Gefühl, sie brächten außerdem die Grundlage künftigen Wohlstands und Fortschritts – die Grundlage künftiger Ordnung und (manchmal auch) künftiger Demokratie und Freiheit. Die Frage »Worum geht es dem christlichen Glauben – um die Erlösung der Menschheit oder um Fortschritt durch Kapitalismus, Technik und Demokratie?« wurde für viele schwer zu beantworten. Diese beiden Dinge gingen tendenziell ineinander über. Noch schwerer wurde es, die Erlösung von der Durchsetzung einer guten moralischen Ordnung zu trennen.

Ein methodistischer Bischof aus Amerika »sagte seinen Hörern im Jahre 1870, er sehe voraus, daß es in Amerika in nicht allzu ferner Zukunft »weder Ehebrecher noch fluchende Menschen geben werde, weder Verstöße gegen die Heiligung des Sonntags noch Undankbarkeit, Abtrünnigkeit, Rückfälligkeit oder Verleumdung. Hunderte von Heimen werden frei sein von Verschwendung, Streit, Herzeleid oder bitteren Tränen.« [...] Dreißig Jahre später erklärte der Leiter des amerikanischen Ausschusses für Fremdenmission: »Das Christentum ist die Religion der dominanten Nationen dieser Erde. Es ist auch keine voreilige Prophezeiung, wenn man sagt, daß es zu gegebener Zeit die einzige Religion auf dieser Welt sein wird.« [...] Ein führender Baptist »schrieb 1909, von den drei »großen Fakten« der modernen Gesellschaft – nämlich Christentum, Staat und Demokratie – sei das Christentum die stärkste Kraft unserer modernen Zivilisation.«<sup>12</sup> Im 12. Kapitel habe ich den Herzog von Devonshire zitiert, der in einer Ansprache vor potentiellen Geldge-

12 Richard Neuhaus, »The Public Square«, in: *First Things*, März 2005, S. 60. Der methodistische Bischof klingt wie ein Paradebeispiel des (heute aus der Mode gekommenen) Typus aus der Zeit »vor der Jahrtausendwende«, aber zahlreiche Beispiele für diese Verkürzung von christlichem Glauben und demokratischer Zivilisation lassen sich auch bei Vertretern der Zeit »nach der Jahrtausendwende« beobachten.

bern zur Unterstützung der Londoner Kirchen fragte: »Können Sie sich für einen Augenblick vorstellen, wie England heute aussähe, wenn es diese Kirchen und alles, was diese Kirchen bedeuten, nicht gegeben hätte? [...] Bestimmt wäre man auf der Straße seines Lebens nicht sicher. Achtung und Anstand – alles, was die moderne Zivilisation zu dem macht, was sie ist – gäbe es überhaupt nicht.«<sup>13</sup>

Mit anderen Worten: Das Ideal der Christenheit hat sich seit der Zeit Dantes tendenziell weiterentwickelt. Damals hatte man das ausgeprägte Gefühl, zwischen der heute heranreifenden endgültigen Ordnung der Parusie einerseits und der jetzt bestehenden, etablierten Zivilisationsordnung andererseits gebe es eine Lücke und ein unumgängliches Spannungsverhältnis. In vielen christlichen Milieus der Moderne ist die Kluft kleiner geworden, und man hat die Spannungen aus dem Blick verloren.

Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*,  
Berlin 2012 2

Ist das ein Verlust? Man kann geltend machen, daß es tatsächlich einer ist. Erstens insofern, als die Gleichsetzung des christlichen Lebens mit einem Leben in Übereinstimmung mit den Normen unserer Zivilisation dazu führt, daß wir die andere und bedeutendere Transformation durch den christlichen Glauben verkennen, nämlich die Emporsteigerung des menschlichen Lebens zum Göttlichen (Theosis). Zweitens insofern, als etwas verlorengeht, wenn wir die vom Evangelium angedeutete Form des Zusammenlebens hernehmen und sie in einen Regelkatalog ummünzen, der von eigens zu diesem Zweck errichteten Organisationen durchgesetzt wird. Diese zweite These wird von Ivan Illich überzeugend begründet, und hier möchte ich seine Argumentation ein wenig ausführlicher nachzeichnen, denn wie noch deutlich werden sollte, ähnelt seine Geschichte weitgehend derjenigen, die ich in diesem Buch zu erzählen versucht habe. Tatsächlich habe ich eine Menge von Illich gelernt.<sup>14</sup>

13 Siehe Kapitel 12, S. 785.

14 *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich*, Toronto: Anansi 2005 (übers. von Sebastian Trapp: *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*, München: C. H. Beck 2006). Seiten- und Kapitelangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch.

Diese Auffassung wurzelt im christlichen Glauben. Illich, der früher Priester gewesen war, blieb katholischer Christ. Seine Theologie war orthodox, doch seine Deutung der historischen Rolle der Kirche ist äußerst originell und bilderstürmerisch. Aus seiner Sicht war die tatsächliche Entwicklung der christlichen Kirchen und der christlichen Zivilisation (also was man früher als »Christenheit« zu bezeichnen pflegte) eine »Verfälschung« des Christentums.

Die Gelehrten sind sich darüber einig, daß die christliche Kirche, die in der Antike entstand, einen religiösen Verband neuer Form darstellte. Sie umgab sich mit neuen »Dienstleistungseinrichtungen« wie Krankenhäusern und Hospizen für die Bedürftigen. Sie war stark in der praktischen Sozialarbeit tätig. Diese Tätigkeit blieb während der langen Jahrhunderte der Christenheit wichtig, bis diese Institutionen in der Moderne von säkularen Körperschaften – häufig von Regierungen – übernommen wurden. Wenn man den Sozialstaat von heute im Rahmen der Geschichte der westlichen Zivilisation betrachtet, kann man ihn als späten Erben der frühchristlichen Kirche betrachten.

Die meisten Menschen – einerlei, ob Christen oder nicht – würden darin einen positiven Beitrag des Christentums sehen, einen »progressiven« Schritt in der historischen Entwicklung, für den die Kirche verantwortlich ist. Illich will zwar nicht unbedingt bestreiten, daß etwas Gutes dabei herausgekommen ist, aber er sieht auch die dunkle Seite dieser Entwicklung. Vor allem erblickt er darin einen schlimmen Verrat an der christlichen Botschaft.

Diese Auffassung beginnt Illich gleich im 1. Kapitel zu erklären. Dabei macht er Gebrauch von der vielleicht bekanntesten Geschichte des Neuen Testaments, nämlich dem Gleichnis vom guten Samariter. Am Anfang steht eine Diskussion über den Sinn des Gebots, man solle seinen Nächsten lieben wie sich selbst. Ein Schriftgelehrter fragt Jesus: »Wer ist mein Nächster?«, und zur Beantwortung dieser Frage erzählt Jesus diese Geschichte: Ein Reisender wird bestohlen, geschlagen und am Straßenrand zurückgelassen. Ein Priester und ein Levit – also beides wichtige Figuren der jüdischen Gemeinschaft – gehen »auf der anderen Straßenseite« vorbei. Schließlich kommt ein Samariter – also ein verachteter Außenseiter – daher und richtet den Mann auf, versorgt seine Wunden und bringt ihn zu einer nahegelegenen Herberge, damit er dort genesen kann.

Welche Antwort wird damit auf die Ausgangsfrage gegeben? Wir modernen Menschen sind geneigt, die Antwort für offensichtlich zu halten. Unsere Nächsten – also die Menschen, denen wir helfen sollten, wenn sie in einer solchen Notlage stecken – sind nicht nur die Mitangehörigen unserer Gruppe, unseres Stamms, unseres Volks, sondern alle Menschen, unabhängig von den Grenzen der Stammeszugehörigkeit. Das kann man verallgemeinern und sagen, daß eigentlich alle Menschen, ohne jede Diskriminierung, Nutznießer unserer Hilfe sein sollten; und diese Hilfe sollte, dem Beispiel des Samariters folgend, großzügig geleistet werden. Man kann diese Geschichte als einen der ersten Bausteine deuten, aus denen sich das universalistische Moralbewußtsein der Moderne zusammensetzt.

Wir lernen also unsere Lektion, aber wir subsumieren sie unter eine bestimmte Rubrik, nämlich die Rubrik der moralischen Regeln, die angeben, wie wir uns verhalten sollten. Die höheren moralischen Regeln seien die universellen, die den ganzen Bereich der menschlichen Gattung abdecken. Wir konzentrieren uns auf den Schritt, der aus der lokalen Begrenztheit herausführt. Doch damit entgeht uns, wie Illich meint, das Wesentliche. Was uns die Geschichte erschließt, ist nicht eine Menge universeller Regeln, die überall gelten, sondern eine andere Seinsweise. Das setzt einerseits eine neue Motivation und andererseits eine neue Art von Gemeinschaft voraus.

Illichs Deutung des Gleichnisses läßt sich wie folgt formulieren: Es gibt frühere Formen des religiösen und sozialen Lebens, die (a) auf einem starken Gefühl des »Wir« basieren, das grundlegender sei als das »Ich«. Daher rühre die Vorstellung vom Gegensatz zwischen Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit. (b) Diese älteren Formen haben einen Sinn für das Dämonische, sowohl für die uns umgebenden Kräfte der Finsternis als auch für die Geister, die uns vor diesen Kräften schützen.

Die vormodernen Lebensformen haben außerdem (c) einen ausgeprägten Sinn für das Passende, für Proportionen. Das wiederum bedeutet erstens, daß die Dinge in der Welt die ihnen angemessene Form haben, denen sie gerecht werden müssen (der Ideen- beziehungsweise Formbegriff von Platon und Aristoteles ist eine mögliche Artikulierung dieses Gedankens), und zweitens bedeutet es, daß die Dinge einem Kosmos angehören, in dem verschiedene Teile anderen Teilen entsprechen und auf verschiedenen Ebenen stehen:

Himmel und Erde, Oben und Unten, Männlich und Weiblich und so fort (Kapitel 9).

Das Evangelium erschließt eine neue Möglichkeit, die diese Grenzen sprengt. Das Gleichnis vom Samariter veranschaulicht diese Möglichkeit. Bis hierhin geht Illich mit der üblichen Auffassung einig. Der Samariter wird durch den Verletzten motiviert. Er beginnt zu handeln, und damit stellt er (potentiell) ein neues Verhältnis der Freundschaft, Liebe oder Wohltätigkeit gegenüber dieser Person her. Doch diese Handlung verläuft quer zu den Grenzen, die bestimmen, wer in seiner Welt zu den »Unsrigen« gehören darf. Das ist eine freie Handlung seines »Ich«. Was Illich hier über Freiheit sagt, könnte den modernen Menschen in die Irre führen. Es handelt sich nicht um etwas, das der Samariter ganz aus sich selbst heraus erzeugt. Es geht darum, daß er auf diese Person reagiert. Er fühlt sich jedoch nicht durch ein Prinzip des »Sollens« zu dieser Reaktion aufgerufen, sondern durch diese verletzte Person selbst. Und indem er so reagiert, befreit er sich von den Grenzen des »Wir«. Außerdem handelt er außerhalb des Bereichs der sorgfältig konstruierten Vorstellungen vom Heiligen und von den Dämonen der Finsternis sowie außerhalb des Bereichs der verschiedenen Maßnahmen zur Vorbeugung, die in »unserer« Kultur, Gesellschaft und Religion eingebürgert sind (was sich häufig daran zeigt, daß der Außenseiter als »unrein« gilt).

Das erschüttert zwar den Kosmos und die Proportionalitäten, die durch »unsere« Gesellschaft in ihm verankert wurden, aber die Proportionalität als solche wird dadurch nicht negiert. Vielmehr erschafft diese Handlung eine neue Form des Passens, der Zusammengehörigkeit zwischen dem Samariter und dem verletzten Juden. Sie passen zusammen im Verhältnis der dissymmetrischen Proportionalität (Kapitel 17, S. 197 [Übers., S. 223]). Es kommt von Gott her, von der Agape, und wurde möglich, weil Gott Fleisch geworden ist. Die Fleischwerdung Gottes erstreckt sich nach außen und reicht durch neue Verbindungen, wie sie der Samariter zwischen sich und dem Juden herstellt, bis in ein Netzwerk, das wir die Kirche nennen. Doch dies ist ein Netzwerk, keine kategoriale Gruppierung. Das heißt, es ist ein Knäuel von Beziehungen, das einzelne, einzigartige Personen aus Fleisch und Blut miteinander verbindet, und nicht eine Zusammengruppierung von Personen auf der Basis einer gemeinsamen wichtigen Eigenschaft (so wie wir in modernen

Nationen alle Kanadier, Amerikaner, Franzosen oder, in universeller Hinsicht, allesamt Träger von Rechten sind und so weiter). Hier besteht eine Ähnlichkeit mit früheren Sippen-Netzwerken. (Im Stamm kommt es nicht auf die gemeinsame Kategorie an, sondern darauf, daß die betreffende Person als Vater, Onkel oder Vetter in einem Verhältnis zu mir steht. Deshalb stellen die Ethnologen zu ihrer Überraschung fest, daß die Menschen in »primitiven« Gesellschaften am Amazonas etwa zwar Wörter für die verschiedenen Rollen, Teilgesellschaften, Clans und so weiter hatten, aber keinen Namen für die Gesamtgruppe.)<sup>15</sup> Dagegen besteht insofern ein Unterschied gegenüber den stammesgesellschaftlichen Verwandtschaftsgruppen, als dieses Verhältnis nicht auf das etablierte »Wir« beschränkt ist: Es schafft grenzüberschreitende Verbindungen auf der Grundlage eines wechselseitigen Passens, das nicht auf Verwandtschaft basiert, sondern auf der Liebe Gottes zu uns, die wir als Agape bezeichnen.

Zur Verfälschung dieses neuen Netzwerks kommt es, wenn wir in etwas, weltlich gesprochen, »Normaleres« zurückfallen. Manchmal wird eine kirchliche Gemeinschaft zum Stamm (oder tritt an die Stelle einer bereits existierenden Stammesgesellschaft) und behandelt Außenstehende so, wie die Juden die Samariter behandelten (Belfast). Aber die wirklich schreckliche Verfälschung ist eine Art von Nach-vorn-Fallen, durch das sich die Kirche zu etwas Beispiellosem entwickelt. Das Netzwerk der Agape beinhaltet eine gewisse Treue zu den neuen Beziehungen; und da es nur allzu leicht geschieht, daß wir uns von ihnen entfernen (ein Entfernen, daß man als »Sünde« bezeichnet), werden wir dazu bewogen, diese Beziehungen durch Schutzwälle abzusichern. Wir institutionalisieren sie, führen Regeln ein, teilen Verantwortung. In dieser Weise geben wir den Hungrigen zu essen, verschaffen den Obdachlosen Asyl und geben den Nackten Kleidung. Doch jetzt sind wir lebendige Karikaturen des Netzwerk-Lebens. Wir haben einen Teil des Gemeinschaftlichen verloren, die *conspiratio*, die das Herzstück der Eucharistie ausmacht (Kapitel 20). Der Geist wird abgewürgt.

Aus all dem geht etwas Neues hervor, nämlich moderne Bürokratien, die auf Rationalität und Regeln basieren. Regeln schreiben

<sup>15</sup> Siehe Greg Urban, *Metaphysical Community. The Interplay of the Senses and the Intellect*, Austin: University of Texas Press 1996, Kapitel 2, S. 28-65.

vor, wie bestimmte Kategorien von Personen behandelt werden sollen, daher ist es ein enorm wichtiges Merkmal unseres Lebens, daß wir in diese oder jene Kategorien passen. Unsere Rechte, Ansprüche, Verpflichtungen und so fort hängen davon ab. Sie prägen unser Leben und sorgen dafür, daß wir uns selbst auf neue Weise sehen, wobei die kategoriale Zugehörigkeit eine große Rolle spielt, während das idiosynkratisch verkörperte Individuum an Relevanz verliert, ganz zu schweigen von der Art und Weise, in der diese verkörperte Person durch ihr Netzwerk der Freundschaften gedeiht. Nach Illich hat diese Lebensweise etwas Monströses, Entfremdendes. Das Monströse rührt von einer Verfälschung des Höchsten her; verfälscht wird das Agape-Netzwerk. Aus dem verfälschten Christentum entsteht die Moderne.

Illichs Sicht der Dinge geht noch über diese Einsicht in die bürokratische Verhärtung der Kirche hinaus, eine Verhärtung, die sich relativ früh eingestellt und die meisten Zweige der Kirche erfaßt hat, sogar Teile der Ostkirche. Er erkennt, daß der Prozeß in der lateinischen Kirche noch sehr viel weiter ging. Ein Beleg ist die Kriminalisierung oder Verrechtlichung der Sünde und ihrer Vergebung (Kapitel 5). Regeln, Vorschriften und Strafen spielen eine immer größere Rolle. Doch Illich sieht den gleichen Vorgang auch in einer Reihe von Entwicklungen am Werk, die jeder zwar als zentrale Merkmale der westlichen Moderne wiedererkennt, die aber dennoch schwer auf den Begriff zu bringen sind. Dazu gehört, daß man zu allem – auch zum menschlichen Leben – eine objektivierende Haltung einnimmt, die sich immer stärker durchsetzt.

Ein weiteres Beispiel ist die »Medikalisierung« des Körpers, von der Illich spricht. Die medizinische Kenntnis des Körpers, die sich auf die Funktionsweise unserer Organe bezieht sowie auf die verschiedenen chemischen Prozesse (und so weiter), die diesen Funktionen zugrunde liegen, setzt voraus, daß wir einen Standpunkt außerhalb unserer selbst einnehmen. Das entwertet und mißachtet den lebendigen Körper und die Körpererfahrung, die nicht als Quelle echter, wissenschaftlicher Erkenntnis gilt und unberücksichtigt bleiben muß, wenn wir wirklich verstehen wollen, was in unserem Inneren vor sich geht. Wir werden darin geschult, uns selbst sozusagen von außen anzuschauen, als Objekte der Wissenschaft. Doch dadurch wird die gelebte Erfahrung nicht nur verdrängt, sondern auch verändert. Das Gefühl der Unausgeglichenheit, der Um-

stand, daß man sich zum Beispiel nicht wohl fühlt in seiner Haut, wird nicht mehr als primäres Phänomen aufgefaßt, sondern nur als Symptom einer zugrundeliegenden Störung. Daher wird ihm nicht mehr die gleiche Aufmerksamkeit zuteil wie früher. Statt dessen entwickelt man ein immer stärker ausgeprägtes Bewußtsein von Dingen, die man als wichtige Symptome lebensbedrohlicher Fehlfunktionen wahrzunehmen lernt.

Die Medikalisierung verändert unsere Phänomenologie der gelebten Erfahrung, indem sie bestimmte Facetten dieser Erfahrung unterdrückt, andere verdrängt und noch andere herausstellt. Aber sie verwischt auch ihre Spuren. Wir erkennen nicht, daß wir dazu angeleitet werden, uns selbst in unterschiedlicher Weise wahrzunehmen, sondern wir überlassen uns naiv dem Glauben, dies sei die Erfahrung selbst. Wir bilden uns ein, die Menschen hätten immer schon diese Art der Selbsterfahrung gekannt. Berichte aus früherer Zeit verblüffen uns.

Illich verfolgt die Entwicklung der dezentrierten, äußerlichen Betrachtungsweise auf dem Weg einer Reihe häufig frappierender Analysen, die sich zum Beispiel auf die Entwicklung des Blicks beziehen: Plötzlich sieht man sich selbst, wie man von den Medien oder durch Röntgenaufnahmen dargestellt wird beziehungsweise durch diverse Formen der visuell-graphischen Wiedergabe zugrundeliegender Prozesse und so fort (*visiotypes*, S. 158-160). Dadurch werden wir unserer Verankerung in der Welt – der wirklich körperlichen Realität – entfremdet. Zugang zu ihr können wir nur durch den belebten Körper zurückgewinnen, dessen Zeugnis durch die »virtuelle« Realität entstellt oder sogar negiert wird.

Auf ähnliche Weise geht Illich unserem Selbstverständnis als Werkzeugbenutzern nach: Wir begreifen uns als abtrennbare Instrumente; wir fassen uns als Teile von Systemen auf (Kapitel 13). Wir entfernen uns immer weiter vom lebendigen Körper. Das ist der Prozeß, den ich weiter oben als »Exkarnation« bezeichnet habe.

Dadurch lösen wir uns immer mehr vom Netzwerk der Agape, die ihrerseits nur durch Verkörperung zustande kommen kann. Die Agape kommt aus dem Bauch. Das neutestamentliche Wort für »Mitleid haben« (*splangnizesthai*) siedelt diese Reaktion in den Eingeweiden an. Wir verlieren unsere Fähigkeit, das zu verstehen, je mehr wir uns diesen entfremdenden Selbstbildern anschließen. Die Auferstehung hat nur Sinn, wenn wir die Verkörperung ernst

nehmen (S. 214), das heißt, wenn wir die Exkarnation überwinden.

Die entfremdende Auffassung ist aber zugleich eine Schöpfung des Christentums. Natürlich kommt hier das Streben nach Macht ins Spiel, aber man will auch helfen, heilen und das Leben verbessern. (Francis Bacon bringt die neue Wissenschaft mit der »Verbesserung der Lage der Menschheit« in Verbindung.) Das ist eine weitere monströse Schöpfung des (verfälschten) Christentums. Und das Verderben der Besten ist das Schlimmste (*corruptio optimi pessima*).

Illichs Text bietet auch hier sehr tiefe, wenngleich in mancher Hinsicht rudimentäre Einsichten in unsere Angst vor der Finsternis und den Kräften des Bösen. In den frühesten Formen der Religion haben wir diese Ängste teils dadurch in Schach gehalten, daß wir sie besänftigten, und teils dadurch, daß wir uns an wohlwollende Geister und schließlich an Gott wandten und um Schutz baten. Der neue Weg des Evangeliums fordert uns dazu auf, die alten, vom früheren »Wir« errichteten Formen des Schutzes zu verlassen, denn wir können sicher sein, daß uns diese Kräfte nichts mehr anhaben können. Diese Gefahrlosigkeit ist allerdings die Kehrseite unserer Treue zum Netzwerk der Agape. Und sobald wir ihr den Rücken zukehren und das Netzwerk zu »organisieren« und zu regulieren versuchen, werden wir abtrünnig, und die Ängste kehren wieder. Jetzt allerdings in einer neuen Tonart: Wir stehen ihnen in immer höherem Maße allein gegenüber, ohne die »Deckung« der früheren Formen des kollektiven Schutzes (Kapitel 6).

Auf diese Weise werden wir weiter in die Richtung der Objektivierung und der Entzauberung getrieben. Die Naturwissenschaft negiert und bestreitet diese ganze Dimension der finsternen Kräfte einfach. Jetzt fühlen wir uns sicher, unsere Ängste sind beschwichtigt. Es gibt jedoch zwei Hinsichten, in denen unser Bewußtsein davon bleibt: Erstens finden wir die Vorstellung von solchen Kräften und wohlthätigen Gegenkräften faszinierend. Es gibt viele volkstümliche Geschichten, Filme und Kunstwerke, in denen sie wiedererschaffen werden (*Star Trek, Herr der Ringe, Matrix, Harry Potter*). Wir verschaffen uns einen gewissen Schauer, halten die Realität aber immer noch in Schach. Zweitens tauchen sie in Formen des diabolischen Bösen auf, in die wir wirklich verstrickt sind (Holocaust, Völkermord, Gulag, Killing Fields und so fort).

Illichs Geschichte handelt, wie man sieht, nicht nur vom Christentum, sondern auch von der modernen Zivilisation, die gewissermaßen das historische Geschöpf des »verfälschten« Christentums ist. Diese Darstellung gleicht in vielen Hinsichten jener Geschichte, die ich hier zu erzählen versucht habe und bei der es darum geht, wie die säkulare Welt der Moderne aus der immer stärker regelgebundenen und von Normen bestimmten REFORM der lateinischen Kirche hervorgegangen ist.

Diese Art der Zivilisation hat die von Illich als Verfälschung des Christentums gekennzeichnete Entwicklung bis zur äußersten Grenze vorangetrieben. Das heißt, als Antwort auf das Scheitern und die Unzulänglichkeit einer Motivation, die im Gefühl für wechselseitige Zugehörigkeit gründet, errichtet sie ein System. Dieses System umfaßt (a) einen Kodex, also eine Menge von Regeln, (b) eine Reihe disziplinärer Verfahren, die dafür sorgen, daß wir die Regeln verinnerlichen, und (c) ein System rational konstruierter Organisationen (private und öffentliche Bürokratie, Universität und Schule), um zu gewährleisten, daß wir tun, was die Regeln verlangen. Alle diese Dinge werden uns zur zweiten Natur, einschließlich der von der gelebten Erfahrung wegführenden Dezentrierung, die durchgeführt werden muß, damit wir zu disziplinierten, rationalen und desengagierten Subjekten werden. Aus dieser Perspektive betrachtet, wirkt die übliche Auslegung der Geschichte vom guten Samariter einfach selbstverständlich: Dieses Geschehen ist ein Schritt auf dem Weg zu einer universalen Regelmoral.

Die moderne Ethik ist ein anschauliches Beispiel für diesen Fetischismus der Regeln und Normen. Nicht nur das Gesetz, sondern auch die Ethik wird als Regelwerk aufgefaßt (Kant). Der Geist des Gesetzes ist dort, wo er überhaupt wichtig ist, deshalb wichtig, weil er ebenfalls ein allgemeines Prinzip ausdrückt. Bei Kant besagt das Prinzip, daß wir der Regulierung durch Vernunft beziehungsweise der im Sinne des rationalen Handelns aufgefaßten Menschlichkeit den Vortritt lassen sollen. Dagegen setzt das Netzwerk der Agape, wie wir gesehen haben, die durch unser Bauchgefühl ausgelöste Reaktion auf *diesen* Menschen an die erste Stelle. Das läßt sich nicht auf eine allgemeine Regel zurückführen. Doch da wir dem nicht gerecht werden können, brauchen wir Regeln – »eures Herzens Härte wegen«. Es ist allerdings nicht so, als könnten wir die Regeln einfach abschaffen. Aber die liberale Zivilisation der Moderne macht

aus ihnen einen Fetisch. Wir glauben, wir müßten das RICHTIGE Regel- und Normensystem finden und es dann ausnahmslos befolgen. Wir erkennen gar nicht mehr, daß diese Regeln unserer Welt der Menschen aus Fleisch und Blut nicht gut entsprechen, und übersehen die Dilemmata, die unter den Teppich gekehrt werden müssen, beispielsweise: Gerechtigkeit kontra Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit kontra ein erneuertes Verhältnis – ein Dilemma, dem man sich im Südafrika der Nach-Apartheid-Zeit stellen mußte und das die Kommission für Wahrheit und Versöhnung mit ihrem Versuch, über die bestehenden Regeln der Vergeltung hinauszugehen, lösen sollte. Hier besteht ein Zusammenhang mit unserer obigen Erörterung im 12. Abschnitt des 18. Kapitels.<sup>16</sup>

Bei dieser Betrachtungsweise geht ein entscheidendes Element der Geschichte vom Samariter verloren. Eine durch dieses System der Regeln, disziplinären Verfahren und Organisationen geordnete Welt kann Kontingenz nur als Hindernis, ja als Feind und Bedrohung auffassen. Das Ideal besagt, man müsse der Kontingenz Herr werden und das Kontrollnetz so weit ausdehnen, daß die Kontingenz auf das Mindestmaß reduziert wird. Im Gegensatz dazu ist die Kontingenz ein wesentliches Merkmal der Geschichte, wenn man sie als Antwort auf die Frage versteht, aufgrund deren sie erzählt wurde: »Wer ist mein Nächster?« Derjenige, dem ich zufällig begegne, über den ich stolpere und der verletzt hier vor mir auf der Straße liegt. Der reine Zufall trägt auch dazu bei, die proportionale, also die angemessene Reaktion zu prägen. Das sagt uns etwas; unsere tiefsten Fragen werden beantwortet: *Dies* ist dein Nächster. Doch um die Antwort zu hören, müssen wir der monomanischen Perspektive entkommen, aus der die Kontingenz nur als Gegner, der kontrolliert werden muß, gesehen werden kann. Mit diesem Thema setzt sich Illich in den Kapiteln 3 und 4 seines Buches auf profunde Weise auseinander.

Worauf will Illich hinaus? Daß wir unsere von Kodizes gesteuerte, disziplinierte, objektivierte Welt demontieren sollten? Illich war ein durch und durch radikaler Mensch, und ich möchte seine Botschaft nicht verwässern. Ich kann nicht für ihn sprechen, doch

---

<sup>16</sup> In meinem demnächst erscheinenden Artikel »The Perils of Moralism« entwickle ich diesen Gedanken weiter.

folgendes habe ich von ihm gelernt: Wir können nicht ohne Kodizes leben – weder ohne juristische Regeln, die für den Rechtsstaat unabdingbar sind, noch ohne moralische Regeln, die jeder neuen Generation beigebracht werden müssen. Aber obwohl wir der nomokratischen, juristisch geprägten und objektivierten Welt nicht zur Gänze enttrinnen können, ist es äußerst wichtig zu erkennen, daß das nicht schon alles ist und daß diese Welt in vielerlei Hinsicht entmenschlichend und entfremdend ist, daß sie häufig Dilemmata hervorbringt, die sie nicht sehen kann, und daß sie in ihrem Voranschreiten mit großer Rücksichtslosigkeit und Grausamkeit handelt. Die verschiedenen Formen der Politischen Korrektheit von links wie von rechts veranschaulichen das Tag für Tag.

Ebenfalls veranschaulicht wird es durch die Tatsache, daß Gewalt in unserer Welt nach wie vor Anklang findet. Auch die besten Kodizes sind nicht so unschuldig, wie sie aussehen. Sie bürgern sich als Antworten auf einige unserer tiefsten metaphysischen Bedürfnisse ein, beispielsweise unser Bedürfnis nach Sinn oder nach dem Gefühl, ein guter Mensch zu sein. Der Kodex kann rasch zur Krücke unseres moralischen Überlegenheitsgefühls werden. Das ist natürlich, wie das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner zeigt, ebenfalls ein wichtiges Thema des Neuen Testaments.

Schlimmer noch: Dieses Gefühl der moralischen Überlegenheit zehrt von den Beweisen, die die Gegenbeispiele für das Böse, Abartige und Unmenschliche liefern. Den krönenden Beweis unserer Tadellosigkeit erbringen wir, indem wir Krieg gegen das Böse führen. Wir kämpfen gegen Achsen des Bösen und Netzwerke des Terrors, und dann entdecken wir zu unserer Überraschung und zu unserem Schrecken, daß wir das Böse reproduzieren, das uns doch eigentlich ex negativo zur Selbstdefinition gedient hat.

Auch die besten Kodizes können zu Götzen und Fallen werden, die uns zur Teilnahme an Gewalttaten verführen. Illich kann uns daran erinnern, daß wir nicht völlig im Kodex aufgehen sollten, auch wenn es der beste Kodex eines friedliebenden, egalitären Liberalismus ist. Den Mittelpunkt unseres spirituellen Lebens sollten wir jenseits des Kodex auf einer tieferen Ebene finden, nämlich in Netzwerken der lebendigen Anteilnahme, die dem Kodex nicht geopfert werden dürfen, sondern ihn von Zeit zu Zeit sogar untergraben müssen. Diese Botschaft stammt aus einer bestimmten Theologie, aber jeder kann sie mit Gewinn hören.

Hier habe ich, zum Teil an Illich anschließend, geltend gemacht, daß im Westen seit langem die Tendenz besteht, in eine Gleichsetzung des christlichen Glaubens mit der zivilisatorischen Ordnung abzugleiten. Dadurch verlieren wir nicht nur die große Transformation aus den Augen, zu der Christen aufgefordert sind, sondern wir büßen dadurch auch die ausschlaggebende kritische Distanz zu jener Ordnung ein, die aus unserer Sicht die Christenheit ausmacht – sei es die derzeit existierende Christenheit oder eine frühere, die wir wiederherzustellen bemüht sind.

Nach Illich ist diese Annexion des Christentums durch eine Ordnung, die den Geist des Christentums verleugnet, *das Mysterium des Bösen* (*mysterium inequitatis*, S. 169 f. [Übers., S. 195 f.]). Auch wenn man selbst nicht so weit gehen möchte wie Illich, kann man doch die Gefahren, die dieser Entwicklung innewohnen, erkennen. Die Überzeugung, Gott stehe auf unserer Seite und segne *unsere* Ordnung, gehört zu den stärksten Quellen des Chauvinismus. Sie kann ein folgenreicher Ansporn zu Gewalttaten sein, denn unsere Feinde müssen Gottes Feinde sein, und seine Feinde müssen gewiß mit allen verfügbaren Mitteln bekämpft werden. Das ist die Gefahr, die von der katholischen Kirche schließlich erkannt wurde und die 1926 zur päpstlichen Verdammung der Action Française führte, obwohl die spezifische zivilisatorische Ordnung, für die diese Bewegung kämpfte – nämlich eine wiederhergestellte katholische Monarchie – bei vielen Kirchenleuten großen Anklang fand. Maurras versuchte seine katholischen Gefolgsleute mit dem Schlagwort »Politique, d'abord« in Sicherheit zu wiegen, denn damit sollte implizit gesagt sein, daß das politische Bündnis nur vorläufiger Natur war und keine Gleichheit der Zielsetzung beinhaltete. In Wirklichkeit handelte es sich jedoch um eine völlige Verschmelzung der Religion mit dem politischen Programm, wovon ein Konflikt zehrte, der sich ständig am Rande der Gewalt bewegte, schließlich rief Maurras zur Ermordung republikanischer Politiker auf.

Die päpstliche Verdammung war für Maritain der Anlaß, mit Maurras zu brechen und sich auf eine völlig andere Position zubewegen, von wo er allmählich die Wiederherstellung der christlichen Zivilisation in neuartiger Weise zu sehen begann, nämlich *nicht* als Rückkehr zur Christenheit, also zu einer homogen und ausschließlich christlichen, aber auf *ein* Gebiet beschränkten Einzelzivilisation. Vielmehr strebte er nach einer Einheit der christli-

chen Kultur in globalem Maßstab, allerdings im Rahmen eines verstreuten Netzwerks christlicher Laieninstitutionen und Zentren des geistigen und spirituellen Lebens. »Anstelle einer befestigten Burg inmitten des Landes sollten wir uns eine in den Himmel geworfene Armee von Sternen vorstellen.«<sup>17</sup> Das Hauptmerkmal dieser neuen Kultur werde »nicht das spirituelle Auftreten des egozentrischen Ichs sein, sondern das Auftreten der schöpferischen Subjektivität«.<sup>18</sup> Diese neue Auffassung der Philosophie und der modernen Situation fand in Maritains Buch *Humanisme Intégral* ihren vollendeten Ausdruck.<sup>19</sup>

3

Wenn wir nun auf die in den letzten beiden Jahrhunderten erfolgten Konversionen (oder Rekonversionen) zum Christentum zurückkommen, können wir im Lichte der bisherigen Erörterung zwei Tendenzen auseinanderhalten. Sie gehen oft mit dem ausgeprägten Gefühl einher, daß die gegenwärtigen immanenten Ordnungen der psychologischen oder moralischen Selbstdeutung sehr mangelhaft sind, sowie mit dem Bewußtsein von einer größeren Ordnung, die allein dazu imstande sei, unser Leben sinnvoll zu begreifen. Die größere Ordnung und die etablierte Ordnung stünden nicht in Einklang miteinander. Doch was das letztlich bedeutet, läßt sich unterschiedlich interpretieren. Einerseits kann dieser Mangel an Übereinstimmung als ein Faktum gesehen werden, das nur die gegenwärtige Ordnung betrifft und das durch Herstellung einer anderen Ordnung überwunden werden kann: durch die echte Christenheit, deren Vorbild normalerweise in der Vergangenheit ausgemacht wird. Andererseits kann man der Ansicht sein, diese Lücke sei in der historischen Situation des Menschen selbst angelegt. Nach dieser Anschauung muß es immer diese Lücke und dieses Spannungsverhältnis zwischen den Forderungen des christlichen Glaubens und den Normen der Zivilisation geben – selbst wenn es sich um die beste aller Zivilisationen handelt.

<sup>17</sup> Jean-Luc Barré, *Jacques et Raïssa Maritain*, S. 396.

<sup>18</sup> Ebd., S. 398.

<sup>19</sup> Paris: Éditions Montaigne 1936.