

Ivan Illich, In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley, München 2006, 71ff.

1. Die Frohe Botschaft

Ich glaube, dass die Inkarnation ein überraschendes und gänzlich neues Erblühen von Liebe und Erkenntnis möglich macht. Christen können nun den biblischen Gott im Fleisch lieben. Der hl. Johannes sagt, dass er mit ihm am Tisch saß, dass er seinen Kopf an seine Schulter legte, dass er ihn gehört, berührt, gerochen hat. Er sagt, dass wer immer ihn sieht, den Vater sieht und dass, wer immer einen Anderen liebt, ihn in der Person dieses Anderen liebt. Eine neue Dimension der Liebe hat sich eröffnet, doch das ist höchst zwiespältig, denn es setzt gewisse allgemeingültige Annahmen über die Bedingungen, unter denen Liebe möglich ist, außer Kraft. 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. Und dies bedroht zutiefst eine traditionelle Grundlage der Ethik, die immer ein *ethnos* war, ein historisch gegebenes «Wir», das jedem «Ich» vorausgeht.

Die Eröffnung dieses neuen Horizonts wird noch von einer zweiten Gefahr begleitet: Institutionalisierung. Man ist versucht, diese neue Liebe zu verwalten und ihr schließlich Gesetze zu geben, eine Institution zu schaffen, die sie durch die Kriminalisierung ihres Gegenteils absichern, versichern und schützen wird. So entstand zusammen mit dieser Fähigkeit, sich frei zu verschenken, die Möglichkeit, eine gänzlich neue Art von Macht auszuüben, die Macht derer, die das Christentum organisieren und diese Berufung benutzen, als soziale Institutionen Überlegenheit zu beanspruchen. Diese Macht wird zuerst von der Kirche beansprucht und danach von den vielen weltlichen Institutionen, die nach ihrem Vorbild geprägt wurden. Wo immer ich nach den Wurzeln der Moderne suche, finde ich sie in den Versuchen der Kirchen, die christliche Berufung zu institutionalisieren, zu legitimieren und zu verwalten.

Ich spreche hier nicht als Theologe, sondern als Glaubender und als Historiker. Dreißig Jahre lang habe ich es abgelehnt, als Theologe zu sprechen, weil man damit in der jüngeren Tradition der römisch-katholischen Kirche eine institutionelle Autorität beansprucht. Stattdessen habe ich es vorgezogen, als Historiker zu schreiben, der die unbestreitbaren geschichtlichen Konsequenzen des christlichen Glaubens mit Wissbegierde betrachtet. Ich denke, dass ich Belege für meine Behauptung vorbringen kann, dass der Erzengel Gabriel, als er plötzlich vor diesem jüdischen Mädchen in Nazareth erschien und «Ave» sagte, etwas tat, das der Historiker nicht übergehen kann, obwohl es im üblichen Sinn nicht in die Geschichte oder das Studium der Geschichte passt. Ich glaube, dieser Engel sagte dieser Frau, dass sie von diesem Moment an die Mutter Gottes sein würde und – ihr mädchenhaftes Ja vorausgesetzt – dass Er, dessen Namen die Juden niemals aussprechen wollten, ein lebendiger Mensch werden würde, so menschlich wie du oder ich. Deshalb höre ich ihm zu, wie vor diesem Ereignis niemand auf einen anderen hätte hören oder einen anderen hätte anschauen können. Dies ist eine Überraschung, es bleibt eine Überraschung und könnte sonst nicht existieren. Es begründet eine außergewöhnliche Art des Wissens, die man in meiner Tradition Glauben nennt. Ich erwarte nicht von jedem, den Sinn dessen zu teilen, was für mich inzwischen offensichtlich ist;

aber ich denke doch, dass die Inkarnation, die Fleischwerdung des jüdischen, des christlichen, des koranischen Allah, einen Wendepunkt in der Geschichte der Welt darstellt – für Gläubige und Nicht-Gläubige gleichermaßen. Der Glaube bezieht sich auf etwas, das die Geschichte übersteigt, aber er tritt auch in die Geschichte ein und verändert sie für immer.

Das Alte Testament der christlichen Bibel ist als Ganzes betrachtet prophetisch. In seiner Mitte stehen Menschen, die über das sprechen, was noch nicht eingetreten ist. Die ältere Bibelforschung hat sich gewöhnlich gefragt: Wie kam es, dass solche Leute nur aus dem besonderen Stamm oder aus dem Volk kamen, das wir heute die Juden nennen? Die Bibelforschung der letzten vierzig Jahre hat die Frage geändert. Die Autoren, die mich am meisten beeindruckt und beschäftigt haben, fragten: wie kommt es, dass das jüdische Volk um seine Propheten herum entstand? Was das alte Judentum einzigartig macht, ist, dass die Juden ein soziales «Wir» wurden – ein «Ich» in der Mehrzahl – um die Botschaft herum, dass, was immer in der Geschichte geschieht oder in der Natur gesehen werden kann, eine Ankündigung ist, in dem Sinne, wie Schwangerschaft die Geburt ankündigt. (Ich spreche hier vom Schwangergehen im alten Sinne, als man sagte, eine Frau sei «in Erwartung» oder «guter Hoffnung», nicht im heute geläufigen, wo die Gebärmutter zu einem vermessenen und überwachten öffentlichen Ort wurde, in dem der embryonale Bürger haust.) Die Propheten Israels machten die erstaunliche Behauptung, sie könnten aus dem Gefüge von Familie und Stamm, in dem sich das Morgen mit dem Gestern im Kreise dreht, heraustreten, und stattdessen von einem Morgen sprechen, das vollkommen überraschend, messianisch sein wird. Um den angekündigten Messias entsteht das historisch einzigartige Phänomen von Gottes Volk, und in diesem Sinne geht das Alte Testament schwanger mit dem Messias. «Die ganze Schöpfung», sagt der Apostel Paulus, «hat bis hierher in Wehenschmerzen geseufzt.»

Das Bild des Schwangergehens sollte nicht als Andeutung verstanden werden, wonach die Inkarnation irgendwie notwendig, vorbestimmt oder unausweichlich sei. Sie war und bleibt das Werk reiner, ungezwungener Freiheit, und das ist etwas, was für den modernen Verstand sehr schwer zu fassen ist. Was geschieht, ist für uns die Folge entweder eines Zufalls oder einer Kette kausaler Notwendigkeiten. Uns ist der Sinn dafür abhanden gekommen, dass zwischen diesen Extremen ein Reich des Geschenks, der Zuwendung existiert. Eine Sphäre, die eher als Antwort auf einen Ruf denn durch eine bestimmende Ursache zustande kommt. Das Wort «Zuwendung» selbst zeigt den Verlust dieses Empfindens. Eine Zuwendung ist hauptsächlich trivial, ein Trinkgeld, und das Unentgeltliche wird vor allem als etwas Nicht-Notwendiges verstanden, als etwas Un-Gebetenes, und deshalb ist es unerheblich. Aber in der Bibel ist das die grundlegende Form von Ursächlichkeit – von Gottes Ruf an Abraham bis zu Jesus, der auf Philippus trifft und sagt: «Folge mir». Das Evangelium verlangt von seinen Lesern die Erkenntnis, dass es etwas präsentiert, das weder Notwendigkeit noch Zufall ist, sondern ein überreiches Geschenk, das aus freien Stücken denen gegeben wird, die es aus freien Stücken empfangen wollen.

Dieses Geschenk wird erst in dem Moment seiner Zurückweisung vollständig sichtbar, dem Moment, den ich als den entscheidenden des Evangeliums verstehe: der Kreuzigung. Jesus, als unser Erlöser, aber auch unser Vorbild, der von seinem eigenen Volk verurteilt, aus der Stadt geführt und als jemand hingerichtet wird, der den Gott der Gemeinschaft gelästert hat. Aber er wird nicht einfach hingerichtet. Er wird an ein Kreuz geschlagen, eine Todesart mit einer

machtvollen Ausdruckskraft in der mediterranen Tradition. Wenn wir Berichte von Selbstmord durch Hängen in der klassischen griechischen und römischen Literatur genauer untersuchen, wird diese Bedeutung klar. Die erste Darstellung erzählt von einer italienischen Königin, die sehr aufgebracht gegen ihr Volk ist und es im Stich lassen will. Sie erhängt sich im Wald, um zu sterben, ohne die Erde zu berühren. Diese Todesart bedeutet, dass sie ihre Lebensseele nicht der Erde zurück gibt. Sie wird eine *insepulta*, eine Unbeerdigbare, damit schließt sie sich von ihrem Volk aus, wie auch von den Toten ihres Volkes.

Wenn wir folglich diesen Mann zu unserem Vorbild nehmen, der sagt: «Lass diesen Kelch an mir vorübergehen», weil er ihn so fürchtet, ist dies zugleich ein Vorbild für die Treue seinem Volk gegenüber und für die Bereitschaft hinzunehmen, dass er aus diesem Volk durch eben das ausgeschlossen wird, für das er eintritt. In ihrer höchsten Form ist eben dies die Haltung des Christen der weltlichen Gemeinschaft gegenüber, eine Haltung, die Christen in ihrem Alltagsleben zu verkörpern suchten. Die gleiche Bereitschaft, aus der Umarmung der Gemeinschaft hervorzutreten, findet sich offenkundig im Gleichnis des Samariters. Jesus erzählt die Geschichte als Antwort auf die Frage eines «gewissen Schriftgelehrten», also eines Mannes, der des mosaischen Gesetzes kundig ist und der fragt: «Wer ist mein Nächster?» Ein Mann, sagt Jesus, ging von Jerusalem nach Jericho und fiel unter die Räuber, sie zogen ihn aus, schlugen ihn und ließen ihn halb tot im Straßengraben liegen. Ein Priester kam vorbei und dann ein Levit, Männer, die zum Tempel und den anerkannten Opferzeremonien der Gemeinde gehörten, und beide gingen – «auf der anderen Seite» – an ihm vorüber. Dann kam ein Samariter, ein Mensch, den die Zuhörer Jesu als Feind angesehen hätten, ein verachteter Außenseiter aus dem nördlichen Königreich Israels, einer, der nicht im Tempel huldigte. Und dieser Samariter nun wendet sich dem Verwundeten zu, hebt ihn auf, nimmt ihn in seine Arme, verbindet seine Wunden und bringt ihn in eine Herberge, wo er für seine Genesung zahlt.

Die Geschichte ist bestens bekannt. In Nachschlagewerken wird der gute Samariter als Freund in der Not bezeichnet. In den Vereinigten Staaten gelten noch so genannte Samaritergesetze, die jemanden von Schadensersatzleistung ausnehmen, der während einer Hilfeleistung unabsichtlich einen Schaden verursachte. Diese Bekanntheit verdeckt die anstößige Eigenart der Erzählung des Herrn. Die vielleicht einzige Art, wie wir sie heute ins Gedächtnis zurückrufen können, ist, uns den Samariter als einen Palästinenser vorstellen, der einem verwundeten Juden beisteht. Denn er ist jemand, der sich nicht nur über die Präferenz der Hilfe an Menschen der eigenen ethnischen Art hinwegsetzt, sondern auch eine Art von Verrat begeht, indem er seinen Feind betreut. Indem er das tut, übt er eine Wahlfreiheit aus, deren radikale Neuartigkeit zumeist übersehen wurde. Ich habe einmal, es ist bald dreißig Jahre her, die Predigten zusammengestellt, die sich mit dieser Geschichte des Samariters befassten – zwischen dem frühen 3. und dem 19. Jahrhundert –, und dabei fand ich heraus, dass die meisten Prediger, die diese Stelle kommentierten, den Eindruck hatten, es ginge hier darum, wie man sich seinem Nächsten gegenüber verhalten *soll*, dass hier also eine Verhaltensregel aufgestellt oder eine ethische Pflicht veranschaulicht würde. Ich glaube, dies ist so ziemlich das Gegenteil dessen, was Jesus zeigen wollte. Er war nicht gefragt worden: Wie soll man sich seinem Nächsten gegenüber verhalten?, sondern eher: Wer ist mein Nächster? Und was er

sagte, so wie ich es verstehe, war: Mein Nächster ist der, den ich wähle, nicht der, den ich wählen muss. Wer mein Nächster sein sollte, lässt sich unmöglich durch Kategorien bestimmen.

Diese Lehre über den Nächsten, die Jesus vorbringt, wirkt zutiefst zersetzend auf den traditionellen Anstand, sie zerrüttet das, was bis dahin als moralisches Benehmen galt. Das zu betonen waren moderne Predigten nicht willens, und deshalb ist diese Lehre heute ebenso überraschend, wie sie es zu Anfang war. 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. Die Griechen kannten die Pflicht zur Gastfreundschaft *xenoi* gegenüber, den Fremden, die in einer hellenischen Sprache redeten, aber nicht gegenüber den Schwätzern in seltsamen Zungen, die sie *barbaroi* nannten. Jesus belehrte 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. Diese Beziehung existiert nicht, weil wir Bürger im gleichen Athen sind und uns deshalb einander verpflichtet fühlen können, und auch nicht, weil Zeus seinen Umhang über die Korinther wie über andere Hellenen wirft, sondern weil wir so entschieden haben. Dies nennt der Meister Handeln wie ein Nächster.

Vor mehreren Jahren, während meiner jährlichen Vorlesungsreihe an der Universität Bremen, nahm ich den Samariter zum Thema, weil die Studenten mich gebeten hatten, über Ethik zu sprechen. Ich versuchte ihnen zu zeigen, wie diese Geschichte zu der Einsicht führt, dass wir Geschöpfe sind, die Vollkommenheit nur erreichen, wenn sie eine Beziehung eingehen. Diese Beziehung mag aus der Sicht jedes anderen willkürlich erscheinen, weil ich sie aufnehme als Antwort auf einen Anruf, nicht in Reaktion auf eine Kategorie – in diesem Fall der Ruf des geschlagenen Juden im Straßengraben. Dies beinhaltet zweierlei: Erstens ist dieses «Soll» nicht auf eine Norm reduziert und kann auch nicht darauf reduziert werden. Es hat ein *telos*, es strebt nach jemandem, aber nicht entsprechend einer Regel. Es ist fast unmöglich geworden für Leute, die sich heute mit Ethik oder Moral beschäftigen, in Beziehungen zu denken und nicht in Regeln. Zweitens – und dies ist eine Sache, die ich später ausführlicher besprechen werde – entsteht mit der Schöpfung dieser neuen Daseinsweise auch die Möglichkeit ihres Bruches. Und dieser Verrat, diese Untreue, Abkehr, Kalte ist das, was das Neue Testament Sünde nennt, etwas, das nur im Licht dieses neuen Aufleuchtens von Gegenseitigkeit erkannt werden kann.

Die Betonung, die das Neue Testament auf die Beziehung legt, wird auch sichtbar in der neuen Bedeutung von Tugend unter den Christen. Nach der Lehre von Plato und Aristoteles ist Tugend etwas, das ich selbst in mir durch die Einübung wiederholter guter Handlungen ausbilden kann, bis diese zur zweiten Natur geworden sind. Hugo von St. Viktor, der Abt aus dem 12. Jahrhundert, einer, den ich mir zum großen Vorbild nahm, beginnt ebenfalls mit dieser traditionellen Bedeutung der Tugenden, aber dann sagt er, dass jede dieser Tugenden sich für einen gläubigen Menschen nur als überraschendes Geschenk entfalten kann, das er von Gott empfängt, und das wird vermittelt durch die Person, mit der er spricht, oder durch den oder die Menschen oder die Gemeinschaft, mit denen er lebt. Das Blühen der Tugenden, das Hugo

an der Zartheit ihres Wohlgeruchs erkennt, kann mir nur als Geschenk widerfahren, es ist nichts, das ich, wie in der klassischen Tradition, selbst bewirken kann. Dort ist die Tugend auf mich bezogen und stützt sich auf meine Kräfte. Hugo erzählt von den Gaben des Heiligen Geistes als einem Geschenk, das mir durch die zukommt, mit denen ich lebe.

Gerhart Ladner, ein weiterer meiner großen Lehrer, versuchte in seinem Buch *The Idea of Reform*⁴ das Neue zu bestimmen, das mit dem Christentum in die Welt kam. Für Ladner empfinde ich ein ganz besonderes Gefühl der Dankbarkeit, denn meines Wissens war er einer der Ersten, der sich der Frage stellte, wie ein Historiker mit dem Auftauchen von etwas Neuem und Unerhörtem in der Geschichte umgehen soll. Vor 35 Jahren, als das Wort Revolution in der Luft lag und ich nicht umhin konnte, in meinen Sommerseminaren am C1DOC⁴ Themen zu behandeln, die damit zusammenhingen, verlangte ich von jedem Studenten, bevor er zum Seminar kam, mindestens einen Teil von Ladners Buch gelesen zu haben. Ladner erläutert, dass *reformatio* in den frühen christlichen Jahrhunderten zunehmend auf eine Art des Benehmens und Empfindens hinwies, die vorher gänzlich unbekannt war. Die Welt der Antike kannte Erneuerung und Wiedergeburt als ein Stadium im ewigen Kreislauf von Sternen und Jahreszeiten, aber die Vorstellung, die sich in der Christenheit bis in das 4. Jahrhundert hinein ausgebreitet hatte, war etwas ganz Anderes: eine Umstülpung, die die Kultur, in der ich geboren war, umkrepeln und mich in einem neuen Zustand zurücklassen würde. Zum Beispiel erzählt ein Bericht aus dieser Zeit die Geschichte einer Familie irischer Brüder, deren Vater umgebracht worden war. In der Gesellschaft, aus der sie kamen, hatte ein Sohn die unbedingte Pflicht, einen Vätermord zu rächen, doch diese jungen Männer vergaßen ihre Rache und zogen aus, um als Mönche auf einer öden Insel zu leben, wo sie Buße für ihre Sünden taten. Mit einem Mal vermochten sie aus der Kultur herauszutreten, die sie geprägt hatte, und lebten in friedvollem Gegensatz zu ihr.

Die Stimmung oder der Grundton dieses neuen Daseins war Reue. Sie war nicht durch ein Gefühl der Schuld motiviert, sondern eher durch einen tiefen Kummer über die Fähigkeit, die Beziehung zu verraten, die ich, als Samariter, eingegangen war, und gleichzeitig durch das tiefe Vertrauen in das Verzeihen und die Barmherzigkeit des Anderen. Und dieses Verzeihen verstand man nicht als Tilgung einer Schuld, sondern als Ausdruck der Liebe und gegenseitigen Nachsicht, in denen zu leben christliche Gemeinschaften berufen waren. Das ist heute schwer zu begreifen, weil allein die Vorstellung von Sünde für zeitgenössische Menschen ebenso bedrohlich wie unverständlich geworden ist. Menschen neigen heute dazu, Sünde im Sinn ihrer «Kriminalisierung» durch die Kirche im Hochmittelalter zu begreifen. Später werde ich genauer erklären, dass es diese Kriminalisierung war, die jene moderne Idee des Gewissens als inwendiges Gebilde moralischer Regeln und Normen hervorbrachte. Dadurch wurden die Vereinzelung und die Ängste möglich, die das moderne Individuum umtreiben, und die Tatsache wurde verdunkelt, dass das Neue Testament Sünde nicht als moralische Verfehlung versteht, sondern als Abkehr oder unzureichende Antwort. Im Verständnis des Neuen Testaments ist Sünde etwas, das nur im Licht seiner möglichen Vergebung offenbart wird. An Sünde zu glauben heißt deshalb, die Tatsache zu preisen, dass einem vergeben wird – ein Geschenk, das das Verstehen übersteigt. Die Reue ist eine Lobpreisung der neuen Beziehung, für die der Samariter

eintritt, eine Beziehung, die frei ist und deshalb verletzlich und zerbrechlich, aber sie kann immer geheilt werden, wie auch die Natur damals so verstanden wurde, dass sie sich in einem ständigen Heilungsprozess befindet.

Doch diese neue Beziehung war, wie ich sagte, auch der Institutionalisierung ausgesetzt, und diese begann, nachdem die Kirche im Römischen Reich einen offiziellen Status erlangt hatte. In den frühen Jahren des Christentums war es in einem christlichen Haushalt üblich, eine zusätzliche Matratze, einen Kerzenstummel und etwas trockenes Brot bereitzuhalten für den Fall, dass Jesus, der Herr – in Gestalt eines Fremden ohne Dach über dem Kopf – an die Tür klopfen sollte; eine Benehmensform, die jeder anderen Kultur im Römischen Reich höchst fremd war. Man nahm seinesgleichen auf, aber niemanden von der Straße. Dann erkannte Kaiser Konstantin die Kirche an, und die christlichen Bischöfe erhielten in der Reichsverwaltung den gleichen Status wie Richter, sodass Augustinus [354-430], als er in einer rechtlichen Angelegenheit an einen römischen Richter schrieb, diesem sozial gleichgestellt war. Außerdem erhielten sie die Macht, soziale Körperschaften zu gründen. Und die ersten Körperschaften, die sie gründeten, waren Samariter-Vereinigungen, die bestimmte Kategorien von Leuten zu bevorzugten Nächsten auserwählten. Die Bischöfe richteten zum Beispiel besondere, von der Gemeinde finanzierte Häuser ein, deren Aufgabe es war, für Menschen zu sorgen, die kein Dach über dem Kopf hatten. Diese Fürsorge war nicht länger die freie Entscheidung des Hausherrn, sondern Aufgabe einer Institution. Gegen diese Vorstellung wettete der große Kirchenvater Johannes Chrysostomos [347?-407]. Wegen seiner geschliffenen Rhetorik nannte man ihn den Goldenzüngigen, und in einer seiner Predigten warnte er davor, diese *xenodochia*, wörtlich «Häuser für Fremde», einzurichten. Wenn man die Pflicht zu diesem Benehmen auf eine Institution übertrüge, würden Christen, so sagte er, die Gewohnheit aufgeben, in jedem Haus ein Bett bereit zu halten und ein Stück Brot. Ihre Haushalte wären nicht länger christliche Haushalte.

Ich will dir eine Geschichte erzählen, die ich von Jean Danielou hörte, als er schon ein alter Mann war. Danielou war Jesuit und ein großer Gelehrter der Schrift und der Patristik, der in China gelebt und dort getauft hatte. Einer dieser Bekehrten war so froh, dass er in die Kirche aufgenommen worden war, dass er versprach, zu Fuß von Peking nach Rom zu pilgern. Das war kurz vor dem Zweiten Weltkrieg. Und dieser Pilger erzählte Danielou, als er ihn in Rom wiedertraf, die Geschichte seiner Reise. Zuerst, sagte er, war es ziemlich leicht. In China musste er sich nur als Pilger zu erkennen geben, als jemand, dessen Reise zu einer Heiligen Stätte führt, und man gab ihm Essen, etwas Handgeld und einen Schlafplatz. Dies änderte sich ein wenig, als er in das Gebiet des orthodoxen Christentums kam. Dort sagten sie ihm, er solle zum Pfarrhaus gehen, wo es einen Platz umsonst gab, oder zum Haus des Priesters. Dann kam er nach Polen, das erste katholische Land, und stellte fest, dass polnische Katholiken ihm großzügig Geld gaben, um in einem billigen Hotel unterzukommen. Es ist die großartige christliche und westliche Vorstellung, dass es Institutionen – bevorzugt nicht einfach Hotels, sondern besondere Absteigen – für Menschen geben soll, die einen Platz zum Schlafen brauchen. Auf diese Weise mündet der Versuch, offen zu sein für alle, die in Not sind, in eine Schwächung der Gastfreundschaft und deren Ersetzung durch Fürsorge-Institutionen.

Eine freiwillige und wahrhaft freie Wahl war zu Ideologie und Idealismus geworden, und diese Institutionalisierung der Nachbarschaftlichkeit erhielt im spätrömischen Reich einen immer wichtigeren Platz. Wenn wir die Zeit des Augustinus um 150 Jahre überspringen, landen wir in einer Zeit, in der das zerfallende Rom und andere imperiale Zentren einen starken Einwandererstrom aus ländlichen und fremden Gegenden anzogen, was das Leben in der Stadt gefährlich machte. Die Kaiser, besonders in Byzanz, erließen Dekrete, die diejenigen auswiesen, die kein Dach über dem Kopf nachweisen konnten. Diesen Verordnungen verschafften sie Legitimität, indem sie Institutionen finanzierten, die den Obdachlosen Schutz gewährten. Wenn man untersucht, wie sich die Kirche in der Spätantike eine wirtschaftliche Basis schuf, dann sieht man, dass die Kirche durch die Übernahme der Aufgabe, Fürsorgeinstitutionen für den Staat einzurichten, einen rechtlichen und moralischen Anspruch auf öffentliche Gelder geltend machen konnte – und dieser Anspruch war praktisch uneingeschränkt, weil die Aufgabe unbegrenzt war.

Aber sobald Gastfreundschaft zu einer Dienstleistung gemacht wird, sind zwei Dinge gleichzeitig geschehen. Erstens zeigt sich eine ganz neue Art, die «Ich-Du»-Beziehung zu begreifen. Nirgendwo im antiken Griechenland oder in Rom sind derartige Unterkünfte für Fremde oder Heime für Witwen und Waisen bezeugt. Das christliche Europa ist nicht denkbar ohne sein tiefes Interesse am Aufbau von Institutionen, die verschiedene Arten von bedürftigen Menschen versorgen. Die moderne Dienstleistungsgesellschaft ist also ohne Frage der Versuch, die christliche Gastfreundschaft zu etablieren und auszuweiten. Andererseits haben wir sie sogleich entstellt. Die persönliche Freiheit zu wählen, wer für mich der Andere sein wird, wurde in den Einsatz von Macht und Geld zur Bereitstellung einer Dienstleistung verwandelt. Der Vorstellung vom Nächsten wird so die Qualität der Freiheit entzogen, die in der Geschichte vom Samariter enthalten ist. Mehr noch: Es wird auch eine unpersönliche Sicht geschaffen, wie eine gute Gesellschaft funktionieren sollte. Man erzeugt so Bedürfnisse, «Bedürfnisse» nach warenhaften Dienstleistungen, «Bedürfnisse», die niemals befriedigt werden können – haben wir schon genug Gesundheit, genug Erziehung? –, und eine Form des Leidens, die außerhalb der abendländischen Kultur mit ihren Wurzeln im Christentum völlig unbekannt ist.

Ein moderner Mensch findet nichts lästiger, nichts abstoßender, als diese dahinsiechende Frau oder diesen leidenden Mann unversorgt zu lassen. Schaffen wir also – als *homo technologicus* – Einrichtungen für diesen Zweck. Das nenne ich die *perversio optimi quae est pessima* [das Verderbnis des Besten, das das Schlimmste ist]. Ich kann wohl ein guter Christ sein und mich um den bemühen, der fragt, aber ich brauche immer noch Wohltätigkeitsorganisationen für die, die ich unversorgt lasse. Ich weiß, es gibt nie genug wahre Freunde mit verfügbarer Zeit, lasst dies also machen. Schafft Dienstleistungen und lasst Ethiker darüber streiten, wie deren beschränkte Leistungen verteilt werden sollen.

Wenn ich darüber spreche, sagen mir die Leute: Ja, wir sehen wohl, dass es im modernen Leben eine Art von Leiden gibt, die aus dem unbefriedigten Bedürfnis nach Dienstleistungen resultiert, aber warum sagst du, dass es sich um ein neuartiges Leiden handelt, etwas neuartig Böses? Warum nennst du das ein Gräuel? Ich betrachte dieses Böse als Ergebnis eines Versuchs, Macht, Organisation, Management, Manipulation und das Gesetz einzusetzen, um die gesellschaftliche

Bereitstellung von etwas zu gewährleisten, das seiner Natur nach nichts Anderes sein kann als die freie Entscheidung von Individuen, die die Einladung annahmen, in jedem, den sie dazu ausersehen, das Antlitz Christi wahrzunehmen. Das ist der Grund, weshalb ich von Verderbnis oder Verkehrung spreche.

Um noch einen Schritt weiter zu gehen: Die Berufung, die Bereitschaft, die Ermächtigung, die Einladung, frei außerhalb und jenseits des Horizonts meines *ethnos* zu wählen, welches Geschenk ich wem geben will, kann nur jemand verstehen, der überrascht werden will, jemand, der im Horizont des kaum Vorstellbaren und Unvorhersehbaren lebt, den ich Glauben nenne. Und die Perversion des Glaubens ist nicht einfach böse. Es ist mehr. Es ist Sünde, weil Sünde die Entscheidung ist, den Glauben zu etwas zu machen, das der Macht dieser Welt unterworfen ist.

Ich will betonen, dass wir hier über die Institutionalisierung oder Normalisierung von etwas sprechen, das für die herkömmliche menschliche Vernunft absurd ist. Dass Gott Mensch sein könnte, lässt sich nur durch Liebe erklären. Logisch ist es ein Widerspruch. Die Möglichkeit, dies zu verstehen, wird durch das bedingt, was meine Tradition Glauben nennt, aber auch das ist etwas, das Menschen von heute nur schwerlich begreifen. Glaube ist ein Modus des Wissens, der sich weder auf meine weltliche Erfahrung stützt noch auf das Vermögen meines Verstandes. Er gründet Gewissheit auf das Wort von jemandem, dem ich vertraue, und macht dies Wissen, das auf Vertrauen baut, grundlegender als alles, was ich qua Vernunft wissen kann. Diese Möglichkeit gibt es natürlich nur dann, wenn ich glaube, dass Gottes Wort mich erreicht. Es ergibt nur Sinn, wenn der Eine, dem ich traue, Gott ist. Aber auch auf meine Beziehung zu anderen Menschen färbt dies ab. Es lässt mich danach streben, Menschen mit dem Wunsch zu begegnen, sie so anzunehmen, wie sie sich offenbaren – sie also *beim Wort* zu nehmen –, und nicht durch das, was ich über sie weiß. Nach einhundert Jahren Psychoanalyse fällt das schwer. Die verschiedenen Schulen der Psychoanalyse maßen sich an, sie könnten dir helfen, etwas über dich herauszufinden, indem sie dich besser verstehen, als du es selber tust.

Mittlerweile färbt diese Annahme unweigerlich die meisten unserer Beziehungen ein. Für die anspruchvollsten und faszinierendsten Formen der Analyse trifft dies ebenso zu wie für die trivialeren und heruntergekommenen. Eine der Neuerungen, die von dem kommen, der sagt, ich bin gekommen, um alles neu zu machen, ist eben die Bereitschaft im Umgang mit dem Anderen, ihn als das anzunehmen, was er mir über sich selbst erzählt. Die soziologische Annahme heute – ob nun psychoanalytisch oder marxistisch – lautet, dass die Selbstwahrnehmung des Anderen eine Illusion ist, beeinflusst durch Ideologie, durch soziale Verhältnisse, durch Erziehung und Ausbildung. Nur wenn ich diese Vorhersagbarkeit nicht im Angesicht des Anderen suche, kann ich durch ihn überrascht werden. Ich habe versucht, das zu tun. Ich habe versucht, Leute zu ermutigen, diese Möglichkeit ins Auge zu fassen – auch wenn ich ihnen nicht ausdrücklich sagen konnte, wer mein Vorbild ist.

Der Glaube verlangt unvermeidbar eine gewisse Narrheit in Bezug auf die Welt. Der Erlöser starb aufgehängt an einem Kreuz und verspottet von jedermann, der Israel repräsentieren durfte. Die erste uns bekannte Darstellung der Kreuzigung fand man in den Ruinen des alten Rom auf der Außenmauer eines Ortes, der nach Ansicht der Archäologen ein Bordell beherbergte. Sie zeigt einen Gekreuzigten mit einem Eselskopf und unter ihm einen Mann in

betender Verehrung. «Anaxamemos betet zu seinem Gott», lautet die Inschrift. Dieses Bild ist der erste historische Hinweis darauf, dass der *Crucifixus*, der Körper am Kreuz, für Christen bedeutsam war, und es blieb ein Geheimnis, ob diese Darstellung den christlichen Glauben verspotten sollte oder ob es die Bekräftigung des Selbstverständnisses eines Christen von sich selbst als Narr war. So oder so veranschaulicht es das Verständnis, dass das Christentum eine Form der Narrheit ist, ein Verständnis, das in der Ostkirche bis ins späte 19. Jahrhundert lebendig blieb. Wenn jemand in der westlichen Kirche aus der Welt heraustreten und sich ganz einem Leben des christlichen Gebets widmen wollte, dann war das nur als Mönch möglich. In der griechischen Kirche hatte man die Wahl – entweder Mönch oder Narr zu werden; aber diese Narrheit musste grundlos sein und durfte nicht heimlich vom Verlangen nach Vollkommenheit motiviert sein.

Ich erwähne dies, weil offenbar eine Art, die Geschichte des abendländischen Christentums zu verstehen, darin besteht, in ihr den zunehmenden Schwund jenes Sinnes von Freiheit zu sehen, für den Christus unser Vorbild ist und unsere Zeugenschaft Narrheit. Die abendländische Kirche mit ihrer ernstlichen Absicht, diese Freiheit zu institutionalisieren, hat schönste Narrheit erst in wünschenswerte Pflicht und dann in gesetzliche Verpflichtung verwandelt. Es ist verrückt, so gastfreundlich zu sein, wie es der Samariter ist – reine Narrheit, wenn du es zu Ende denkst. Daraus eine Pflicht zu machen und dann Kategorien von Menschen zu bilden, denen diese Pflicht geschuldet wird, zeugt von einer brutalen Form der Ernsthaftigkeit. Und mehr als das: Diese Verkehrung der außerordentlichen Narrheit, die durch die Frohe Botschaft möglich wurde, stellt ein Mysterium des Bösen dar, und diesem Mysterium will ich mich jetzt zuwenden.