

Verunsicherungen

Andreas Krebs

1.

Was glaubst du eigentlich? Ich verstehe »glauben« hier nicht im Sinne von »meinen« oder »vermuten«. Durch das »du« und das »eigentlich« fühle ich mich herausgefordert, in der ersten Person von dem zu sprechen, was mir gewiss ist, mich trägt, woran ich mich halte, was Orientierung meines Denkens, Redens und Handelns ist. Doch gerade in dem, was mir das Sicherste sein sollte, erfahre ich mich verunsichert. Diesem Zwiespalt sei hier, als umwegige Antwort auf die Frage, in einer losen Folge von Gedankensplittern nachgegangen – die so Verschiedenes aufgreifen wie Gewissheiten, religiösen Glauben, die politische Hoffnung und den Anthropozentrismus der global-westlichen Kultur.

2.

Zu meinen langjährigen Wegbegleitern zählt das Werk *Ludwig Wittgensteins*. Seine Denkarbeit vollzog er mit Hilfe von Notizbüchern, in die er philosophische Bemerkungen eintrug. Diese sind aphoristisch in der Form, bilden sachlich aber dichte Zusammenhänge. Dabei möchte Wittgenstein sprachliche Phänomene, die für philosophische Probleme sorgen, so in den Blick nehmen, dass die Probleme sich erledigen: dass der Fliege der »Ausweg aus dem Fliegenglas« gezeigt, die »Verhexung des Verstandes« aufgelöst, die Schwierigkeit, wie eine »Krankheit«, geheilt wird. (*Wittgenstein, 1984a, Teil 1, §§309, 109, 255*) Inzwischen glaube ich nicht mehr, dass Wittgenstein dieses Versprechen je einlösen konnte. Auch er brachte die Fragen der Philosophie nicht zum

Verstummen; aber er fasste sie mit einer Klarheit, hinter die man nicht mehr leicht zurückkann.

In den Notizbüchern, die Wittgenstein während seiner beiden letzten Jahre gefüllt hat, schwer krank und den Tod schon vor Augen, gibt es lange Folgen von Einträgen, die sich mit Gewissheiten befassen. (*Wittgenstein, 1984b*) Damit sind Sätze gemeint wie: »Die Erde ist sehr alt«, , »Ich bin Andreas Krebs«, »Dies ist meine Hand«. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie unter normalen Umständen nicht vernünftig bezweifelbar sind. Die philosophische Skepsis möchte nun an diesen Gewissheiten rütteln, indem sie Gründe fordert: Wie kann ich *wissen*, dass ich wirklich Andreas Krebs bin und nicht ein ganz anderer? Habe ich dafür Beweise? Durch welche Evidenzen lässt sich zeigen, dass dies meine Hand ist – könnte ich nicht zum Beispiel genau in diesem Moment auch träumen? Mit welchen Argumenten will ich das mögliche Szenario zurückweisen, dass ein Gott vor genau 30 Jahren mit einem Wimpernschlag die Welt erschuf, mitsamt allen vermeintlich älteren Fossilien, historischen Dokumenten und menschlichen Erinnerungen?

Tatsächlich sind wir um Gründe verlegen, wenn es um Gewissheiten geht. Nach Wittgenstein liegt das freilich daran, dass wir üblicherweise das weniger Gewisse durch das Gewissere begründen: (*a. a. O. §§1, 243*) Eine Vermutung wird durch etwas gestützt, das wir einigermaßen sicher wissen, nicht aber umgekehrt. Gewissheiten jedoch haben es an sich, dass alle Gründe, die man zu ihrer Unterstützung anführen könnte, unvermeidlich *weniger* sicher sind als diese selbst. Auch Gegen Gründe lässt man bei Gewissheiten letztlich nicht gelten: Das Szenario vom göttlichen Wimpernschlag ist ein Gedankenspiel, aber nichts, worauf man ein ernsthaftes Nachdenken über die Vergangenheit aufbaut; und die Überzeugungen, dass dies meine Hand und mein Name Andreas Krebs ist, könnte ich nur unter Preisgabe meiner seelischen Gesundheit in Frage stellen. In Wirklichkeit also sind Gründe oder Gegen Gründe bei Gewissheiten schlicht nicht relevant! Mit dieser Überlegung möchte Wittgenstein uns den Schrecken darüber

nehmen, dass Gewissheiten immer grundlos sind: Grundlos sind sie nämlich, gerade *weil* sie gewiss sind.

Den Schrecken zu nehmen, gelingt Wittgenstein dann aber doch nicht ganz. Denn er gesteht ein, dass eine Gewissheit ihren Status verlieren kann. Er selbst gibt dafür ein unfreiwilliges Beispiel: »Es war noch niemand auf dem Mond« (*a. a. O. §106 u. ö.*). Zu Beginn der 1950er Jahre, als Wittgenstein diesen Satz aufschrieb, war er eine Gewissheit; heute gilt er nicht mehr. Die historische Veränderbarkeit zumindest mancher Gewissheiten fasst Wittgenstein in ein einprägsames Bild: »Man könnte sich vorstellen, dass gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und dass sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.« (*a. a. O. §96*) Dabei ist die Verschiedenheit von Gewissheiten nicht nur ein diachrones Phänomen; auch zur gleichen Zeit können sich widerstreitende Gewissheiten begegnen. Wittgenstein denkt dabei etwa an Menschengruppen, die hier an Physik, dort an Orakel glauben, und bemerkt dazu: »Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer.« (*a. a. O. §611*)

Sicher ist die Variabilität von Gewissheiten nicht völlig unbegrenzt; nirgendwo auf der Erde dürften wir etwa eine Gewissheit finden wie: »Schwere Gegenstände fallen aufwärts«. Gleichwohl sind nicht alle Gewissheiten universal, und sie sind mitunter veränderlich. Das aber macht ihre Grundlosigkeit wieder durchaus beunruhigend. Normalerweise sind meine Gewissheiten *für mich* – und unsere Gewissheiten *für uns*, die wir eine Sprach- und Erkenntnisgemeinschaft bilden – ebenso unaufgebbar wie unbegründbar. *Absolute* Geltung besitzen sie dennoch nicht.

3.

Eine ähnliche Erfahrung kenne ich vom religiösen Glauben, den Wittgenstein übrigens wiederholt mit Gewissheiten vergleicht.

(Zum Beispiel *a. a. O.* §107) Werde ich gefragt, woran ich mich festhalte, wenn mir alles andere aus der Hand geschlagen ist – worin also im Letzten mein »Trost im Leben und im Sterben« liegt¹⁴ –, dann *muss* ich antworten, sogar ein bisschen verwundert über mich selbst und ohne stichhaltige Begründung: Es ist wohl die Geschichte des Jesus von Nazareth; es sind die Psalmen, die auch er auf den Lippen hatte; es ist die Verheißung eines Friedens, der Israel und alle Völker, die Tiere, die gesamte Welt umfassen soll und von dem Jesus verkündete, dass seine Zeit schon angebrochen sei, mitten unter uns; sogar der Tod soll diese Verheißung nicht erledigen. (Zum Tierfrieden siehe *Jes 11,6–8* und *Jes 65,25*; zum »mitten unter uns« vgl. *Lk 17,21*) Zugleich weiß ich, dass mein Glaube in keiner Weise zwingend und nur eine Weltsicht unter vielen ist. Wieder verschränken sich die beiden Perspektiven: Mein Glaube ist *für mich* unhintergebar; zugleich geht ihm jede *absolute* Notwendigkeit ab.

Charles Taylor hat diese merkwürdige Lage als Kennzeichen des »säkularen Zeitalters« ausgemacht. (Taylor, 2009) Er unterscheidet drei Facetten von Säkularität: (*a. a. O.* S. 13–15) *Erstens* sind moderne Gesellschaften sozial »differenziert«, wie Max Weber das genannt hat. Das heißt: Es gibt nicht mehr ein System – etwa das System Religion –, von dem aus das gesellschaftliche Leben insgesamt bestimmt wird, sondern viele Systeme – Arbeitswelt, Ökonomie, Politik, Kultur – die uns je verschiedene Rollen zuweisen. Und ob wir wollen oder nicht: Auch die »Christin« und »Kirchgängerin« ist aus dieser Perspektive nur eine Rolle unter vielen; wir wissen genau, wo religiöse Bilder und Begründungen ihren Ort haben und wo sie fehl am Platz sind, und verhalten uns entsprechend. *Zweitens* verliert Religion in vielen heutigen Gesellschaften an Einfluss; öffentliche religiöse Praktiken wie der Besuch von Gottesdiensten werden immer ungebräuchlicher; die Zahl derer, die sich an verfasste Religions-

¹⁴ Ich zitiere hier die erste Frage des Heidelberger Katechismus', eines reformierten Glaubensdokumentes aus dem 16. Jahrhundert. Reformierter Bund, 2010.

gemeinschaften binden, geht zurück; mit einem Wort: Religion versteht sich längst nicht mehr von selbst.¹⁵ *Drittens* schließlich ist in pluralistischen Gesellschaften kein Glaube alternativlos: Andere Möglichkeiten sind stets präsent, sogar wählbar, und relativieren in jedem Fall die jeweils eigene Perspektive.

Taylor zieht aus diesen Beobachtungen den Schluss, dass nicht so sehr das, *was* wir glauben, sondern vor allem die Art und Weise, *wie* wir glauben, im säkularen Zeitalter eine völlig neue Form annimmt. Denn jede und jeder von uns muss heute lernen, »zwischen zwei Standpunkten zu manövrieren: zwischen dem ›engagierten‹ Standpunkt dessen, der sich nach besten Kräften an die durch den eigenen Standpunkt ermöglichte Realitätserfahrung hält, und dem ›distanzierten‹ Standpunkt dessen, der sich als Vertreter eines Standpunktes unter mehreren sehen kann, mit denen man sich auf diese oder jene Weise arrangieren muss«. (Taylor, 2009, S. 31) Damit haben sich »die Bedingungen der Erfahrung des Spirituellen selbst« verändert. Religion kann nicht länger bedeuten, sich in eine umfassende Ordnung einzugliedern. Was man glaubt oder nicht glaubt, hat nur in begrenzten Bereichen Folgen, und niemand kann vermeiden, sich der Möglichkeit anderer Zugänge bewusst zu werden. Wir *wissen* von der eigenen Standpunktgebundenheit; und wer diese Art von Wissen einmal hat, wird es nicht mehr los. »Naivität«, schreibt Taylor, »steht heute niemandem mehr zu Gebote – dem Religiösen genauso wenig wie dem Irreligiösen«. (a. a. O. S. 46)

Vielleicht ist die Allgemeingültigkeit von Taylors Thesen debattierbar. Für mich aber kann ich sagen, dass ich in etwa so glaube: ohne Naivität, und ohne von meinem Standpunkt lassen zu können.

15 Wie sehr etwa auch der Islam von Säkularisierungsdynamiken betroffen ist, beschreibt Blume, 2017.

4.

Nach alledem sollte ich wohl eingestehen, mich allenfalls zu einem *angefochtenen* Glauben bekennen zu können. Das gilt zudem nicht einzig für den Glauben als Vollzug, sondern auch für seinen Inhalt.

Die biblische Friedensverheißung ist konkret. Nach dem, was Kirchen über Jahrhunderte behauptet haben, können manche es sich fast nicht vorstellen, wahr ist es aber trotzdem: Die Bibel ist ein höchst diesseitiges Buch. Wenn sie von Gerechtigkeit und Frieden spricht, dann geht es um Nahrung und Wohnung für alle; um sorgsam gehütete, solidarische Beziehungen; um ein gelingendes Miteinander unter Menschen, aber etwa auch zwischen ihnen und den Tieren, die bei ihnen leben.¹⁶ Dabei richtet sich die Bibel nicht primär an Individuen und betrifft nicht allein deren Probleme, sondern ist durchgehend, in Form und Inhalt, politisch. Zugleich eilt die biblische Hoffnung jeder politischen Machbarkeit voraus; ja, sie kann sogar alles übersteigen, was realistisch vorstellbar erscheint. An die apokalyptischen Schreckensvisionen des letzten Buchs der christlichen Bibel, der Johannesoffenbarung, schließt sich ein großes Sehnsuchtsbild an:

»Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde [...] Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabkommen [...]. Und ich hörte eine große Stimme von dem Thron her, die sprach: Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden seine Völker sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein; und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid und Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn

¹⁶ So gilt die Sabbatruhe als Zeit der Erholung und Muße ausdrücklich auch für Tiere, von deren Kräften der Mensch Gebrauch macht: Deut 5,13.

das Erste ist vergangen. Und der auf dem Thron saß, sprach:
Siehe, ich mache alles neu!«¹⁷

Was aber hat es zu bedeuten, dass diese große Zukunft – von der die Verfasser der zitierten Worte meinten, sie stehe unmittelbar bevor – zweitausend Jahre später immer noch nicht eingetroffen ist?

In seinem Buch *Die Niederlage Gottes* (Quinzio, 1996) kam Sergio Quinzio, der sich als Glaubender verstand, zu einer ernüchternden Antwort: Die Geschichte des biblischen Glaubens ist – in seinen jüdischen wie christlichen Varianten – seit jeher eine solche des Scheiterns. Denn nimmt man ernst, dass der Inhalt der Heilsversprechen konkret, diesseitig, leiblich und sinnlich ist, stellt sich die sogenannte »Heilsgeschichte« in Wahrheit als Geschichte von Fehlschlägen dar. Nach dem biblischen Narrativ misslingt bereits die Schöpfung, denn »gut«, gar »sehr gut« (*Gen 1,31*) bleibt sie nur für kurze Zeit: Adam und Eva werden aus dem Garten verstoßen, Kain tötet Abel, und aus Reue über sein Werk schickt Gott die Sintflut; in der danach etablierten Ordnung wird das Böse seither toleriert. Gott ruft Israel aus der ägyptischen Sklaverei heraus: Doch die unter Moses Führung den Aufbruch wagen, kommen in der Wüste um, und die folgenden Generationen werden, im gelobten Land vermeintlich angelangt, den ihnen versprochenen Frieden tatsächlich nicht erleben. Zur grundstürzenden Glaubenskrise gerät dann die Erfahrung des babylonischen Exils. Doch auch die Heimkehrer werden enttäuscht, der wieder errichtete Jerusalemer Tempel einige Jahrhunderte später für immer zerstört. Bis heute erwarten die Juden den Messias. Der Messias der Christen endete am Kreuz, und seine baldige Wiederkunft ist ebenfalls bis heute ausgeblieben.

Wie Quinzio hinter der sogenannten »Heilsgeschichte« eine tatsächliche Geschichte von Fehlschlägen aufdeckt, so macht er als Motor jüdischer wie christlicher Theologie die Enttäuschung

17 Apk 21, 1–5, hier zitiert nach der Lutherübersetzung (2017).

aus. Die Erfüllung der Verheißung muss wieder und wieder aufgeschoben, die Trostbedürftigen auf später getröstet werden: durch Spiritualisierung, Moralisierung und Verinnerlichung. So begründet Theologie immerfort den Aufschub und den erneuten Aufschub, den Aufschub des Aufschubs ihrer Hoffnung. Endlich ist es wohl an der Zeit, sich einzugestehen: Die Zuversicht, auf welcher der biblische Glaube gründet, ist mindestens prekär. Quinzio bemerkt dazu:

»Wenn, wie Walter Benjamin sagt, der Sinn der Dinge in der messianischen Zukunft liegt, wenn sie allein von jener Zukunft her ihr Licht und ihre Konsistenz erhalten – während sie bis anhin nur vorläufig und formlos waren, in der Schwebe über einem Abgrund –, dann bedeutet die fehlende Ankunft von Gottes Reich auch den totalen Verlust jedweden Sinns. Der Glaube schaut von einem Ende her, das auch nicht eintreffen könnte«. (Quinzio, 1996, S. 85)

Dieses Problem betrifft nicht bloß gläubige Jüdinnen und Juden, Christinnen und Christen. Es betrifft ebenso jene, die, wie der Marxist *Ernst Bloch*, gerade auch ohne Gott an einen neuen Himmel und an eine neue Erde glauben wollen.

»Ich bezweifle«, schreibt Quinzio, »dass noch jemand die Kühnheit besitzt zu behaupten, unsere Geschichte bewege sich in Richtung auf den Sieg der Menschlichkeit und eine Harmonie zwischen dem Menschen und seiner Umwelt. [...] Einzuräumen, dass man über den Sinn der Geschichte nichts mehr sagen kann, ist heute unausweichlich – das ist der reifste Stand unseres Denkens«. (a. a. O. S. 66)

Man vergleiche diese Aussage mit dem Schlussakkord, in den Blochs *Das Prinzip Hoffnung* ausklingt: »Glück, Freiheit, Nicht-Entfremdung, Goldenes Zeitalter, Land, wo Milch und Honig fließt, das Ewig-Weibliche, Trompetensignal im Fidelio und das

Christusförmige des Auferstehungstags danach«! (Bloch, 1959, S. 1627) Was ist aus dieser Utopie geworden?

Ich weiß es nicht; und doch kann ich – gerade auch um der unzählbaren Opfer menschlicher Geschichte willen – die Utopie nicht aufgeben, nicht die Hoffnung, und – als religiöser Mensch – auch nicht den Glauben an Gott und seine Verheißung. Ja, es könnte sein, dass dies alles sich als Illusion herausstellt. Aber so lange das nicht ein für alle Mal bewiesen ist, halte ich am Gegenteil fest. Von Quinzio habe ich auch gelernt, wie fundamental sich eine solche Glaubenshaltung vom Theismus wie vom Atheismus unterscheidet. Die beiden letzteren nämlich haben eine oft übersehene Gemeinsamkeit: Sie halten die Welt so, wie sie ist, für in Ordnung.

»Wenn wir sagen, es gibt Gott, dann sagen wir in letzter Konsequenz, die Dinge sind so, wie Gott sie gewollt und beschlossen hat, d. h. sie sind so, wie sie sind, weil sie so sein sollen. Wenn wir sagen, es gibt keinen Gott, dann sagen wir in etwa dasselbe: Es gibt keine andere denkbare Art und Weise, in der die Dinge existieren könnten oder sollten, die Dinge sind so, wie sie sein sollten.« (Quinzio, 1996, S. 81)

Wenn aber die Gottesfrage *offen* und über das Sein Gottes noch nicht entschieden ist, dann gibt es für die Welt – und für Gott – zwei radikal verschiedene Möglichkeiten: Gott erweist sich als Gott, und das Reich Gottes kommt. Oder das Reich Gottes kommt nicht, und Gott ist als Gott gescheitert. Aus der Differenz dieser Möglichkeiten erwächst eine Unruhe, die der Theismus ebensowenig kennt wie der Atheismus.

5.

Eine weitere Anfechtung meines Glaubens, die für mich vielleicht schwierigste, soll hier noch zur Sprache kommen. *Philippe Descola* hat in seiner Arbeit *Jenseits von Natur und Kultur* (Descola, 2011) eine überwältigende Materialfülle zusammen-

getragen, um zu beweisen, dass die Vorstellung, die man im globalen Westen vom Verhältnis zwischen Menschen und Nicht-Menschen hat, aus ethnologischer Sicht ein Ausnahmefall ist: Nur hier findet man einen konsequenten Anthropozentrismus; nur hier ist man der Meinung, der Mensch hebe sich als überlegenes, rationales Wesen aus einer stummen, sprach- und seelenlosen Natur heraus, die ihm gleichgültig bis feindlich gegenüberstehe. Ganz anders die Anschauungen, die man fast überall sonst auf der Erde bei indigenen Völkern findet: Die Natur gilt hier selbstverständlich als beseelt. Zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen bestehen Übergänge und komplexe verwandtschaftliche Beziehungen. Ihr Zusammenleben regeln die menschlichen wie nicht-menschlichen »Leute« unter anderem durch komplizierte Verhandlungen; in ihnen werden übereinstimmende, aber auch gegensätzliche Interessen genau beobachtet, um ein Gleichgewicht zu suchen, das für alle akzeptabel ist. Als ich Descolas Buch las, vollzog sich in mir so etwas wie die Begegnung zweier Prinzipien, deren Anhänger sich, wie Wittgenstein sagt, gegenseitig zu Narren und Ketzern erklären. Allerdings waren die Plätze des Eigenen und des Fremden dabei vertauscht: Fremd erschienen mir immer weniger die indigenen Weltbilder, sondern mehr und mehr das eigene – und nicht nur fremd, sondern befremdend, ja beängstigend. Descola ist es zumindest bei mir gelungen, bestimmte Gewissheiten zu erschüttern und zu verflüssigen; und auch seine Mutmaßung leuchtet mir ein, dass an dem offenkundigen Verhängnis, in dem wir uns befinden, der Anthropozentrismus wesentliche Mitschuld trägt – der übrigens auch ein Sexismus ist, denn »Mensch« ist primär Mann, und ein Rassismus, denn »Mensch« ist primär weiß, und ein Kolonialismus, denn »Mensch« ist primär, wer die westlich-kapitalistische »Kultur« besitzt. Mit Entsetzen schließlich muss ich auch erkennen: Es ist das Christentum, das diesen Anthropozentrismus in die Welt gesetzt und in ihr verbreitet hat – noch dazu mit unaussprechlicher Gewalt.

Ivan Illich vertrat die These, dass es sich heute »um die am offensichtlichste christliche Epoche handelt« (*Illich, 2007, S.195*), und er meinte das nicht in einem für das Christentum schmeichelhaften Sinne. Das Evangelium habe, so Illich, ein beispiellos Gutes in die Welt gebracht: eine Sorge um andere, die nicht durch Zugehörigkeiten zu Familien oder ethnischen Gruppen begrenzt wird, sondern sich radikal von der Verletzlichkeit eines jeden in Anspruch nehmen lässt. Die Kirche jedoch zeigte sich mit diesem beispiellos Guten schnell überfordert. Deshalb schuf sie Institutionen der Entlastung: Das Verfehlen des Anspruchs wurde in der Beichte reflektiert und durch Bußen bewältigt, woraus ein raffiniertes System der Disziplinierung und Selbstkontrolle entstand, das noch in heutiger Selbstoptimierung und Selbstvermarktung fortlebt. Darüber hinaus wurde die Offenheit für Nöte der anderen durch Fürsorgeeinrichtungen organisiert und eingehegt – Armenhäuser, Krankenhäuser, Schulhäuser, Arbeitshäuser –, aus denen wiederum die zentralen Institutionen der Moderne hervorgingen: Soziale Versorgung, das Gesundheits- und Bildungssystem, die Fabrik. In ihnen aber verliert die versorgte Arme bald die Mittel und die Fähigkeit zur Subsistenz; die behandelte Kranke vergisst die Notwendigkeit, ihren Leib als verwundbar und endlich anzunehmen; die Beschulte verlernt das Lernen; die Arbeiterin verliert ihre Kreativität; und derweil zieht der gigantische ökonomische Apparat, der all diese »Fortschritte« am Laufen hält, eine unfassbare Spur der Verwüstung nach sich. So verkehrt sich die Intention des Anfangs in ihr Gegenteil: Das Evangelium ist pervertiert.

Dieses eben nicht allgemein-menschliche, sondern *spezifische* Böse, das es ohne das Christentum überhaupt nicht gäbe, entsteht ideell durch abstrakte *Universalisierung* – »der Mensch« wird zum Träger des Anspruchs und nicht mehr das Antlitz des je konkreten Anderen – und materiell durch *Institutionalisierung*: Standards und Verfahren ersetzen die spontane, unkontrollierbare, erfinderische Hilfsbereitschaft. An den Anthropozentrismus denkt Illich bei alledem nicht; aber auch er ließe sich hier ein-

reihen: Die entgrenzte Ethik des Evangeliums verwandelt sich in das Ziel einer »Wohlfahrt aller Menschen« und rechtfertigt in dieser Gestalt auf einmal nicht nur die weltweite Dominanz des weißen Mannes sowie seiner ökonomischen und politischen Einrichtungen, sondern erlaubt auch jede nur denkbare Rücksichtslosigkeit gegenüber den Bewohnern der mehr-als-menschlichen Natur. Was wäre hingegen, würden wir auch in ihnen je konkrete Andere erkennen?

Das erst durch das Christentum entstandene Böse – die Perversion des Evangeliums – verbindet Illich mit der apokalyptischen Figur des »Anti-Christ« (*a. a. O. S. 195*), jenem Gegenspieler des Christus, der diesem zum Verwechseln ähnlich sieht. Ob Illich damit bloß eine Metapher gebrauchen oder eine reale Macht bezeichnen will, bleibt in der Schwebe. Ich möchte es für mich bei der Metapher belassen und sie dazu verwenden, dem Schatten, den das Christentum wirft, einen Namen zu geben. Wäre es am Ende sogar besser, es hätte das Christentum gar nicht erst gegeben? Illich schreckt vor dem Gedanken nicht zurück, dass uns ohne Christus auch der Anti-Christ erspart geblieben wäre:

»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.« (*a. a. O. S. 86*)

Richtig versteht man diesen Satz allerdings nur, wenn man weiß: Illich spricht ihn als tiefgläubiger Mensch. Genau in dieser Ambivalenz erkenne ich etwas von meiner eigenen wieder.

6.

Wie ist es mit all diesen Anfechtungen überhaupt auszuhalten? Ich meine, weder zerknirscht noch unglücklich zu sein. Vielleicht liegt das daran, dass mir manchmal eine Ahnung von dem vergönnt ist, was die christliche Tradition als »Gnade«

und Illich mit dem Wort »Umsonstigkeit« bezeichnet: ein zweckfreies Dasein und Handeln, für das Ziele oder Hindernisse, Effizienz oder Vergeblichkeit, Gelingen oder Scheitern nur von nachgeordneter Bedeutung sind. Die Zweifel bleiben; aber es zählt die Gelöstheit und Absichtslosigkeit des Hier und Jetzt. Unerwartet ereignet sich ein Tun, das schön, gut und passend, nichts weiter ist, und ein Austausch, der sich von der Andersheit des Gegenübers, nichts Weiterem, berühren lässt.

Illich hat sich immer wieder auf das »Gleichnis vom barmherzigen Samariter« bezogen (*Lk 10,25–37*), einer von Jesus erzählten Geschichte, in der ausgerechnet ein Samariter, von dem Juden nichts Gutes erwarteten, einem fast zu Tode geschundenen Menschen hilft – ohne Hintergedanken und Absichten, einfach so, weil ihn dessen Leid in den Eingeweiden packt.¹⁸

»Und ich behaupte«, so Illich dazu, »dass die Wiedergewinnung dieser Möglichkeit die eigentliche Frage ist, um die es 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.« (*Illich, 2007, S. 253*)

LITERATUR

- Bloch, E. (1959). *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt. a.M.: Suhrkamp.
- Blume, M. (2017). *Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug*. Ostfildern: Patmos.
- Descola, P. (2011). *Jenseits von Natur und Kultur*. Aus dem Französischen übers. von Eva Moldenhauer. Berlin: Suhrkamp.
- Illich, I. (2007). *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*. Aus dem Englischen übers. von Sebastian Trapp. München: C.H. Beck.
- Quinzio, S. (1996). *Die Niederlage Gottes*. Aus dem Italienischen übers. von Ulrich Hausmann. Hamburg: Rotbuch.
- Reformierter Bund (Hrsg.) (2010). *Der Heidelberger Katechismus* (4. Aufl.). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

¹⁸ So die wörtliche Übersetzung des griechischen Verbs *splagchnizomai* in *Lk 10,33*.

- Taylor, C. (2009). *Ein säkulares Zeitalter*. Aus dem Englischen übers. von Joachim Schulte. Berlin: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1984a). Philosophische Untersuchungen. In ders. (Hrsg.), *Werkausgabe, Bd. 1*. (S. 225–618). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1984b). Über Gewissheit. In ders. (Hrsg.), *Werkausgabe, Bd. 8*. (S. 113–275). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

DER AUTOR

Andreas Krebs, Jahrgang 1976, ist Philosoph und Theologe. Beruflich arbeitet er als Professor für Alt-Katholische und Ökumenische Theologie am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn. Marianne Gronemeyer begegnete er erstmals im Wiesbadener Fragmente-Laden bei einem Vortrag über Ivan Illich als Theologen. Seitdem ist er regelmäßiger Teilnehmer der Friesenheimer Sommeruniversität – die dem, was Universität eigentlich sein sollte, für ihn sehr nahe kommt.