

¹ AAS 42 (1950) 770.² aaO.³ aaO.⁴ H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (Freiburg 1963) 2803.⁵ aaO. 2015.⁶ aaO. 2803.⁷ aaO. 3903.⁸ A. Müller, *Ecclesia – Maria* (Freiburg 1955) 228.⁹ B. J. Le Frois, *The Woman clothed with the sun* (Rom 1954) 262.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DONAL FLANAGAN

geboren am 15. Februar 1929 in Dublin, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte am University College von Dublin, am St. Patrick's College von Maynooth, am University College von Galway und an der Universität Tübingen, ist Bachelor of Arts und Doktor der Theologie (1957) und Professor für Dogmatik und Patrologie am St. Patrick's College in Maynooth. Er gab einen Sammelband heraus, in dem er einen Beitrag über Kirche und Maria veröffentlichte. Er arbeitet vor allem am «*Irish Theological Quarterly*» mit.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Utopie

Es scheint paradox, daß in einer Zeit, da viele Priester zögern, über eschatologische Themen zu sprechen (wie im Vorwort zu dieser Nummer zu lesen ist), die Artikel und Bücher, die sich mit dem Phänomen der Utopie befassen, immer zahlreicher werden.¹ Indem wir diesen Satz so formulieren, setzen wir voraus, daß Eschatologie und Utopie irgendwie verwandt sind; und das sind sie auch, wie man aus der globalen Information ersehen wird, die in dieser Dokumentation vorgelegt wird. Eine kurze historische Orientierung über die Utopie ist jedoch in einer solchen Dokumentation unentbehrlich, weil sonst Utopie leicht als ein anderes Wort für Unwirklichkeit oder Phantasterei verstanden werden könnte; diese Bedeutung hat es ja im landläufigen Sprachgebrauch. In der abendländischen Welt hat aber das Wort Utopie, seit im Jahre 1516 in Löwen die *Utopia*² von Thomas More erschienen ist, eine sehr prägnante Bedeutung bekommen und eine historische Entwicklung durchgemacht.³ Nach dieser historischen Orientierung (I) wird ferner die Tatsache gezeigt, daß in heutigen Publikationen über begriffliche Theologie, Ethik, Psychologie, vor allem aber über Soziologie und Politik oder Ideologie, immer wieder Verbindung zu den eigenartigen Kategorien der Utopie gesucht wird. Dabei versuchen wir auch einige neue Kategorien aufzuzeigen, die für das Verständnis der eschatologischen Wirklichkeiten vielleicht nützlich sein könnten (II). Dazu müssen aber zuerst einige Randerscheinungen der Utopie ausgeklammert werden (III). Ausgehend von einigen gesellschaftspolitischen Publikationen, wird dann auf jene Utopien hingewiesen, die in jedem gesellschaftlichen Aufbau vorhanden sind und die in je-

nem grenzenlosen Glauben an den Fortschritt, der amerikanischer Herkunft zu sein scheint, deutlich aufweisbar sind (IV). Trotz dieser negativen Elemente scheint die Utopie eine positive Funktion im Aufbau der Gesellschaft zu erfüllen (V); eine besondere Bedeutung bekommt die Utopie im Versuch der Kirche, in dieser Welt gegenwärtig zu sein (VI).

1. Historische Orientierung

Nicht zufällig fällt das Erscheinen von Thomas Mores Büchlein, mit dem der Begriff der Utopie in die abendländische Geisteswelt eindrang, mit einem Drang nach Reform zusammen,⁴ der auf religiösem Gebiet mit der Bewegung Luthers verbunden ist, der aber auch auf staatspolitischem und gesellschaftlichem Gebiet neue Wege sucht. Es ist auch die Zeit, in der neue Staatsformen entstehen und sich ein neuer Freiheitsbegriff Bahn zu brechen beginnt.⁵ Das Werk Thomas Mores scheint sich bei oberflächlicher Lesung nur auf die Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung und der Staatsform zu beziehen. Mit mildem Humor wird an der bestehenden Staatsform und Gesellschaft Kritik geübt, indem eine Art idealer Staat – Utopia – geschildert wird. Thomas More läßt den fiktiven Entdecker Utopias, Raphael Hythlodæus, von seiner Entdeckung Bericht erstatten, und das zweite Buch läßt er ihn beschließen mit den Worten: «Ich habe dir möglichst wahrheitsgetreu die Form einer Staatsgemeinschaft beschrieben, die ich allerdings nicht nur für die beste, sondern sogar für die einzige halte, die mit vollem Recht auf den Namen «Staatsgemeinschaft» Anspruch erheben kann. Zwar spricht man auch sonst überall von Gemeinschaftsinteresse, sorgt aber nur für seine eigenen Belange; hier (in Utopia) ist aber von Privateigentum keine Rede, und doch beherzigt man mit vollem Ernst die Angelegenheiten der Gemeinschaft, und zweifellos kommen beide Standpunkte vollkommen zu ihrem Recht. Denn wer wüßte in anderen Ländern nicht, daß er, so sehr sein Staat auch blüht, doch vor Hunger wird umkommen müssen, wenn

er nicht eigens für sich selbst sorgt? Und deshalb treibt ihn die Not zu der Verpflichtung, mehr auf sich selbst als auf sein Volk, d. h. auf andere, Rücksicht zu nehmen. Hier dagegen, wo alles das Eigentum aller ist, zweifelt niemand daran, daß irgendeinem für seine persönlichen Bedürfnisse etwas fehlen wird, wenn man nur dafür sorgt, daß die öffentlichen Magazine gefüllt sind. Denn die Verteilung der Güter geschieht mit freigebiger Hand; da gibt es keinen einzigen Armen, keinen einzigen Bettler, und obwohl niemand etwas besitzt, sind doch alle reich.»⁶ Nachdem das «andere Ich» des Thomas More, der Berichterstatter Hythlodæus, seine Erzählung beendet hat, tut More mit feinem Humor, als ob er mit dieser Schweise gar nicht einverstanden wäre: «Nachdem Raphael das berichtet hatte, kam mir so allerlei in die Gedanken, was mir in den Bräuchen und Gesetzen des Volkes ganz falsch geregelt zu sein schien. Das galt nicht nur ihrer Methode Krieg zu führen, ihrem Gottesdienst, ihrer Gottesverehrung und auch anderen ihrer Einrichtungen, sondern zunächst und vor allem der eigentlichen Grundlage ihrer gesellschaftlichen Einrichtung, nämlich ihrem kommunistischen Gemeinschaftsleben und ihrer Wirtschaft ohne Geldverkehr. Einzig und allein dadurch ist es für immer mit jedem Adel, mit Pracht, Glanz und Majestät zu Ende, die doch – wenigstens nach der üblichen Meinung – der wahre Glanz und Zierat des Staates sind.» Hier liegt ein zu bequemer Anknüpfungspunkt für heutige Ideologien, als daß er nicht von den Planern sozialistischer oder marxistischer Theorien leidenschaftlich ausgebeutet worden wäre.⁷

Den Namen für diesen idealen Staat hat der Humanist Thomas More gefunden, indem er die griechische Verneinung *ou* mit dem griechischen Wort *topos* (Ort) verband: kein Ort, Nirgend-Ort, Nirgendland. Aber ist seine Beschreibung des idealen Staates denn nicht höchstens die unverbindliche Phantasie eines humanistischen Stubengelehrten? Dafür ist sie eine zu scharfe Kritik (wenn auch mit mildem Humor) am England, das Thomas More durch seine staatsmännischen Bemühungen zu reformieren suchte. Die Idee zur Utopia-Schrift entstand wahrscheinlich, als er im Dezember 1515 in Antwerpen als Gesandter Heinrichs VIII. mit Vertretern Karls V. über einen Exportvertrag verhandelte. Besonders im ersten Buch der «Utopia» wird scharfe Kritik an den Zuständen des England seiner Zeit geübt. An erster Stelle war es die schändliche Ausbeutung der wirtschaftlich Schwachen, die ihn zum Schreiben dieses Buches trieb. Thomas

More ist viel mehr engagiert als sein Freund Erasmus, wenn es um die Verbesserung sozialer Mißstände und die Schaffung einer menschenwürdigen Existenz für seine ausgeraubten Landsleute geht. Der niederländische Historiker Huizinga hat zweifellos recht, wenn er sagt, daß More niemals die Absicht gehabt habe, eine Revolution zu predigen, die ein irdisches Paradies zur Folge haben sollte; aber trotzdem kann die «Utopia» eher Anspruch darauf erheben, ein praktisch ausführbares Programm zu sein als Platons «Staat» oder die *Civitas Dei* des Augustinus. Ihren Erfolg hat die «Utopia» jedoch nicht ihrer praktischen Ausführbarkeit oder ihrem sozialpolitischen Programm zu verdanken, sondern eher dem Ansporn zur Verbesserung, der darin enthalten ist. Man schmälert den Wert des Buches, wenn man lediglich auf seine literarischen Qualitäten schaut; es rührt an eine menschliche Möglichkeit und weiß diese auf eine Art zu formulieren, die auch die Aufmerksamkeit der heutigen Humanwissenschaftler fesselt. G.K. Chesterton hat das empfunden, als er mit fast paradoxen Worten schrieb, Th. More finde heute größeres Interesse als in seiner eigenen Zeit, «aber es ist möglich, daß man ihn in hundert Jahren als größten Engländer ansehen wird oder wenigstens als den größten historischen Charakter der englischen Geschichte».

Mores Buch ist der Typ einer bestimmten Art von Utopie. Mesnard⁸ hat es als eine geglückte Utopie charakterisiert, der das Abendland seit der Renaissance durch alle religiösen, politischen und gesellschaftlichen Wandlungen hindurch treu geblieben ist. Diese Utopie geht aus einer Art Forderung hervor, die ein integrierender Bestandteil und möglicherweise auch ein wesentlicher Aspekt des Menschseins ist: die Forderung nach mehr Gerechtigkeit und Freiheit, das regelnde Prinzip aller Reformen und jeden politischen Fortschritts, ein treibender Gedanke, dessen positiv aufweisbare Zielsetzungen vage sind, der aber das Urteil über die Wirklichkeit beseelt und den Menschen befähigt, nicht das Irreale, sondern das «Konkret-Reale», das besser ist als das Reale, ins Bild zu bringen. Auch die Utopie steht schicksalhaft unter dem Griff der historischen Wirklichkeit, und dennoch ruft sie eine Kraft auf, die unwiderstehlich über das Reale hinausgreift, nicht nur nach dem rein Imaginären, sondern nach dem «Sur-Realen», nach dem, was hinter der Wirklichkeit, hinter der Geschichte und hinter der Erfahrung an Wirklichkeit vorhanden ist.⁹

Das Positive der «Utopia» von Thomas More

zeigt sich, wenn man sie mit anderen Utopien vergleicht. More ist nämlich nicht der erste und nicht der letzte, der sich an eine Utopie gewagt hat. Da More ein Humanist war, hat die literarische Kritik fast selbstverständlich an Einfluß aus Platos Dialog über den Staat gedacht,¹⁰ obwohl schon – vor Plato – Pythagoras und Hippodamos von Milet einflußreiche Utopisten waren.¹¹ Tatsächlich wird in der «Utopia» selbst, besonders im ersten Buch, das More nach Fertigstellung des zweiten Buches sehr schnell geschrieben hat, Plato des öfteren zitiert. Die Übereinstimmung in Einzelheiten ist offensichtlich; die tragenden Ideen aber sind andere. Thomas More hat nämlich alle Menschen von Utopia im Auge, wenn er das gemeinsame Leben in Utopia entwirft; Plato wendet sich jedoch nur an eine Oberschicht; bei Plato werden die Wohltaten dieses idealen Staats für eine kontemplative Elite reserviert, die von jeder Handarbeit befreit ist, welche den Sklaven zudedacht bleibt; in der «Utopia» müssen praktisch alle Glieder der Gemeinschaft arbeiten; bei Plato ist die Harmonie dadurch gesichert, daß alles *einer* Idee untergeordnet wird; in Utopia gibt es wirkliche Freiheit, und die Harmonie entsteht durch ethische Anspannung aller; Plato schwebt eine unmittelbare Realisierbarkeit seines idealen Staates vor; More weiß gut, daß sein Entwurf nicht direkt realisiert werden kann, aber ist gleichzeitig von der korrigierenden und anspornenden Kraft, die von seiner «Utopia» ausgehen wird, überzeugt.

More sagt ausdrücklich, daß seine «Utopia» nicht das Produkt eines Seemannsgarns ist, sondern das Ergebnis menschlicher Bemühung. Als More seine «Utopia» schrieb, wimmelte es in der Literatur von Seemannsgeschichten, in denen von Entdeckungsreisen und Trauminseln erzählt wird. More läßt seinen Berichtstatter an der Entdeckungsreise des Amerigo Vespucci teilnehmen,¹² aber schickt ihn dann zu einem eigenen Abenteuer aus, bei dem er die Insel Utopia entdeckt. Unter der Maske dieses Berichts entfaltet More dann seine eigene Vision von einem Staat, in dem jeder glücklich sein kann.

Wenn man die Utopien aus der Zeit vor More als Überwältigung, Eroberung und Beschwörung der Zukunft charakterisieren kann, um sie nach einem im voraus aufgestellten Modell zu zwingen (s. O. von Nell-Breuning¹³); oder als Projektion eines unermeßlichen Wunsches, der nicht nach der Möglichkeit, sondern nur nach dem Ideal fragt (K. Kerényi) – dann muß die «Utopia» des Thomas More charakterisiert werden als ein Hoffnungs-

spruch auf die menschliche Fähigkeit und die Möglichkeit einer ethischen Erneuerung. Die meisten Utopien aus der Zeit vor Thomas More denken nicht an eine eigentliche Erneuerung, sondern greifen auf einen Urzustand zurück: Irgendwo, auf einer Insel, wird ein Stück des irdischen Paradieses entdeckt; tatsächlich greifen sie auf Früheres zurück; der Urzustand wird idealisiert. Das gilt z. T. noch für zwei bekannte Utopien aus der Zeit nach More, für die Utopie des Campanella¹⁶ und des Francis Bacon:¹⁷ Im *Sonnenstaat* («Città del Sole» des Dominikaners Tommaso Campanella, 1568 bis 1639) läßt sich ein revolutionärer Unterton heraus hören, aber letztlich ist sein Idealstaat ein Ausfluß seiner Gottesidee; im Grunde ist dieser Idealstaat eine vorgegebene Wirklichkeit, die die Menschen, am besten unter der Weltherrschaft des Papstes, verwirklichen sollen. Der englische Naturphilosoph Francis Bacon läßt die Harmonie in seinem Idealstaat *New Atlantis* in erster Linie auf einer Autonomie der Wissenschaften beruhen. Aber auch für ihn ist diese Wissenschaft, obwohl sie schon die Periode der Aufklärung ankündigt, nichts anderes als eine Wiedereroberung der Macht, die der Mensch ursprünglich über die Natur hatte. Auch Bacon ist von der Möglichkeit einer menschlichen Schöpfung überzeugt, die die Wissenschaften so koordiniert, daß die verlorene Wissenschaft des Urstaates dadurch wieder zurückerobert wird.

Dieser Gedanke – die Wiedereroberung oder die Entdeckung des Paradieses – war sogar bei einem Mann wie Kolumbus der Antrieb, nach neuen Welten aufzubrechen. Als er seinen Fuß auf das Land der neu entdeckten Welt setzte, war er davon überzeugt, das Gelobte Land des Alten Testaments gefunden zu haben – nicht weit vom irdischen Paradies. Er war davon so sehr überzeugt, daß er sich von einem getauften Juden begleiten ließ, der die hebräische und die aramäische Sprache verstand und sprach, von Rodrigo de Jerez; für Kolumbus stand es unumstößlich fest, daß die Bewohner seiner neuen Welt diese Sprache redeten.¹⁸ Mores «Utopia» ist dagegen eindeutig auf Zukunft hin entworfen und beruft sich überhaupt nicht auf den einen oder anderen Urzustand; im Gegenteil: dieser Idealstaat ist die Frucht menschlicher Mühe und ethischer Entwicklung. Mores «Utopia» ist eher die Säkularisierung der gängigen Vorstellung vom Himmel als die eine oder andere Rückkehr zum irdischen Paradies; sie ist die bewußte Selbstmanipulierung einer idealisierten, aber keineswegs unerreichbaren menschlichen Gemeinschaft, die das Stadium des Individualismus überwunden hat.

Deshalb bedeutet diese «Utopia» im Bewußtwerdungsprozeß der Menschheit durchaus einen Schritt nach vorn, so viele Ähnlichkeiten sie auch mit vorhergehenden und späteren Utopien haben mag.

2. Der Rückgriff auf die «Utopia» in modernen Publikationen

Van Peursen spricht von mythischen Wahrheiten, die auf dem Weg über ontologische Wahrheiten in die heutigen funktionalen Wahrheiten übergehen. Vor ihm sprach Comte vom Übergang des religiösen oder theologischen über das philosophische in das wissenschaftliche Stadium. Dies setzt voraus, daß bestimmte Wahrheiten in der Geschichte immer wieder anders aktuell werden. Es könnte sein, daß der Aspekt der Wahrheit, der mit Thomas Mores «Utopia» anvisiert wurde, im Augenblick von neuem aktuell wird, und zwar als funktionale Wahrheit. In diesem Zusammenhang wurde bereits hingewiesen auf Cox, Die Stadt des Menschen: Kehrt hier nicht eine Wahrheit, die früher mythisch verstanden wurde und die mit Mores «Utopia» in ein ontologisches Stadium zu treten scheint, als funktionale Wahrheit wieder?¹⁹ Wie dem auch sei, jedenfalls stößt man in neueren Publikationen immer wieder auf Mores «Utopia». Das gilt für Publikationen zur Psychoanalyse, in denen die Utopie als Produkt der unermesslichen Wunschkraft und der schöpferischen Ohnmacht verstanden wird.²⁰ Zugleich wird aber darauf hingewiesen, daß die Utopie eines der stärksten Symbole ist, die den Menschen befähigen, seinen Glauben an die Zukunft in Worte zu fassen,²¹ so daß der *homo utopicus* sich ebenso sehr als ein wesentlicher Aspekt des Menschseins enthüllt wie der *homo faber* und der *homo sapiens*. In der Behauptung, daß Religion als Bekenntnis keine Zukunft mehr habe, wohl aber als Politik,²² spricht sich ebenfalls eine Neubewertung der «Utopia» aus: Was Thomas More als idealen Staat sah, ist für den heutigen Menschen realisierbar.²³ Der Sozialist Kautsky sieht in der «Utopia» den Vorgänger des sozialistischen Staates.²⁴ Oncken und Ritter²⁵ betrachten More als den genialen Programmatiker und Propheten einer zukünftigen liberalen Machtpolitik. Padberg²⁶ sieht in der «Utopia» eine neue Bewußtwerdung der christlichen Verantwortung für den Staat aufkeimen und meint die ersten Spuren des Einflusses der öffentlichen Meinung zu entdecken, die die Autorität der Macht vor der Freiheit zurückdrängt. Mit dieser Freiheit wäre der Christ fähig, sich nicht neben seinem Christentum politisch zu betätigen,

sondern in seinem politischen Engagement, sei es rechts oder links oder in der Mitte, seinen christlichen Auftrag zu verwirklichen, wie ihn die Welt fordert, in der er lebt.²⁷ Die Eschata brauchten dann nicht mehr in Zeitkategorien von vor und nach verstanden zu werden: vor und nach meinem Leben, vor und nach der Kirche; sondern in Qualitätskategorien: Wieweit ist der unendliche Wunsch, der in den Utopien eine vorläufige Gestalt bekommt, nicht ableitbar; wieweit ist der Wunsch, und in seiner Fortsetzung die christliche Hoffnung, nicht nur die vergebliche Anstrengung eines ursprünglichen schöpferischen Vermögens und eine getarnte stellvertretende Befriedigung sexueller und aggressiver Triebe? Ist, um mit Ricœur zu sprechen, neben einer nach hinten greifenden Interpretation der Vergangenheit (Zurück zum Paradies!) auch eine nach vorn greifende Interpretation (Es gibt eine zukünftige Wirklichkeit!) möglich? Besteht das Christentum in der Dialektik zwischen dieser regressiven und progressiven Interpretation? Jedenfalls sind diese Bemerkungen in stände, den Theologen zu warnen, wenn Wirklichkeiten, die mit Begriffen wie Himmel und Hölle beglaubigt wurden, allzuleicht auf rein psychische oder soziale Größen zurückgeführt werden, oder daß er allzu sehr unter den Eindruck der Behauptung kommt, der Wunsch nach zukünftigem Glück müsse den Menschen notwendig sich selbst entfremden. Neben der befreienden Stimme, die in einem Buch wie dem von Cox über die Stadt der Menschen zu hören ist, soll man sich trotzdem fragen, ob hier nicht im Grunde zu einseitig die zurückführende Interpretation angewandt wird: «Beim Lesen dieser Seiten – so schreibt ein Kritiker²⁸ – wird wohl sehr klar, daß die sogenannte *secular city* eine Stadt ist, die trotz ihrer mit lauter Stimme angepriesenen modernen Auffassungen in einer Art Bastardverhältnis noch einigen anderen civitates sehr eng verbunden ist, die auch das Modell für More's Utopia abgeben, nämlich die des Plato und Augustinus.» Dann wäre die Gefahr nicht eingebildet, daß The Secular City benutzt wird, um den Amerikanern das gute Gewissen zu verschaffen, mit dem sie dann tun dürfen, was sie tatsächlich tun: Gott heraustromeln, um alle gutgemeinten Pläne der Menschen zu vollbringen; anspielen auf den Stolz der Techniker, Manager, Staatsmänner und revolutionär Gesinnten, die alle zusammen «tun, was sie eben können», um die Probleme der Gesellschaft zu lösen, und inzwischen dafür sorgen, innerhalb der Grenzen dessen zu bleiben, was Eigeninteresse und «Sicherheit» verlangen.²⁹ Die eigentliche Kraft der

Utopie ist jetzt, daß sie keinen Frieden mit dem Bestehenden schließt und Energie schafft, damit man trotz der Tragödie der menschlichen Wirklichkeit doch voranzugehen wagt. Wenn Geschichte Heilsgeschichte wird, so wird sie das nicht durch eine nachfolgende Interpretation der bereits gemachten Geschichte, sondern durch christliches Engagement in der zu machenden Geschichte.

3. Randerscheinungen der Utopie

Als Vorteil der Utopie im Bewußtwerdungsprozeß der Menschheit wird ihr aufrufender Charakter genannt: die anstachelnde Kraft, die sie in der Menschheit weckt, um an der Zukunft mitzuarbeiten. Damit ist gleichzeitig die Verwundbarkeit der Utopie angedeutet. Sobald die Utopie in soziologischen, philosophischen oder theologischen Begriffen zugespitzt wird, verliert sie ihre antreibende Kraft und wird sie ein Gegenstand des Begehrens. Ihrer Art nach ist die Utopie vage und wird deshalb beständig von der Ideologie bedroht.³⁰ Unter Ideologie versteht man dann einen Teilaspekt der Wahrheit, der sich für die ganze Wahrheit ausgibt. Die Absicht der Utopie wird dabei mit ihrem Inhalt gleichgesetzt. Das Eigengeartete der Ideologie ist die Überzeugung, von der man glaubt, sie werde von der Wirklichkeit aufgerufen, die aber in Wirklichkeit am Leben gehalten wird durch den Wunsch nach Befriedigung subjektiver Interessen. Die Utopie kann nur als literarische Erzählung fungieren; sobald sie als Wirklichkeit angesehen wird, entartet sie zur Ideologie. In diesem Sinn wirft man heute Marx vor, er habe Mores Utopie zu einer Ideologie verbogen.³¹ Die Ideologie hat immer die Neigung, einseitig zu werden. Deutlich tritt das im Prozeß der Aufklärung zu Tage: Die Rationalisierung der Wirklichkeit ist notwendig, aber sobald sie mit dem Fortschritt identifiziert wird, zeigt sie den eindimensionalen Zug der Ideologie. In diesem Sinn beginnt jetzt auch die Gott-ist-tot-Theologie den Charakter einer Ideologie anzunehmen.³²

Im Begriff der Ideologie läuft immer die Randerscheinung eines unmöglichen Ideals mit. Wenn die Ideologie in die Utopie eindringt, wird der Utopist zum Fanatiker, indem er mit allen Mitteln diesem nicht zu verwirklichenden Ideal nachzujagen beginnt. Dadurch wird die Ideologie zu einem Dogmaticum, das keine Liberalisierung zuläßt, das nur *eine* Ethik, *eine* Politik, *ein* religiöses Ideal kennt. Dadurch gerät dann ein wesentlicher Teil von Mores Utopie, die Toleranz (und auch was man

die Logik des Humors genannt hat), in Gefahr. Der Utopist beginnt dann von radikal zu reden und schließt jeden Zweifel aus. Diese Kombination von Utopie und Ideologie gibt es auf allen menschlichen Ebenen; sie zeigt die Neigung, in den Lebenskern der Utopie die tödlichen Keime der Unwirklichkeit zu tragen. Beispiele für derartige Kontaminationen der Utopie mit der Ideologie sind sowohl im Christentum wie im Marxismus zu finden. Wenn der Marxismus z. B. das christliche Erlösungsideal lächerlich macht, indem er auf die notwendige Produktivität des Menschen im Dienst eines zukünftigen Heilsstaates hinweist, wird die eine idealisierte Utopie (reiner Geist zu sein) mit der anderen (rein produktives Wesen zu sein) bekämpft. In dieser Concilium-Nummer wurde darauf von González Ruiz ausführlich hingewiesen. Wenn von den Mythen gesagt wird, sie seien nicht die Wahrheit, sondern ein Auftrag zum Nachdenken, so muß das auch von den Utopien gesagt werden: Sie sind niemals die Wahrheit der Zukunft (als ob die Zukunft notwendig so aussehen müsse, wie sie in den Utopien gezeichnet wird), sondern sie sind ein fortwährender Auftrag zur Ethik und Politik. Wirklichkeiten wie Paradies, Himmel, Volk Gottes und ihre Gegenpole wie Wüste, Hölle, Heiden werden beständig von Utopien genährt; sie werden aber unreal, wenn sie von Ideologien durchdrungen werden.

4. Gesellschaftspolitische Aspekte der Utopie

Es geht nicht an, die gesellschaftspolitischen Aspekte, die in jeder Utopie – und bei Thomas More sehr betont – vorhanden sind, von den anderen Aspekten zu trennen, z. B. den kulturellen, den literarischen oder den jüdisch-christlichen. Die gesellschaftspolitischen Aspekte der Utopie treten erst in den Vordergrund, wenn die Utopie auch wirklich ihre Funktion bekommt, z. B. im Heiligen Römischen Reich, in der Französischen Revolution (Utopie der Gleichheit), im Marxismus (Utopie der klassenlosen Gesellschaft) oder in der westlichen Gesellschaft (Utopie des Wohlfahrtsstaates). Man hat zwar behauptet, die Entstehung der Utopien sei historisch bedingt: Historische Mißstände hätten immer zu Utopien geführt. Daran ist etwas Wahres; es ist aber auch wahr, daß ebenso der Chiasmus, der sich in der Kirchengeschichte immer wieder nach vorn spielt, Utopien hervorbringt. Hinter der Utopie steht immer ein Wunsch nach Erneuerung, nach Wiedergeburt, nach Verbesserung, nach der bestmöglichen Welt. Fast alle poli-

tischen Systeme, die von einer Utopie inspiriert sind, beginnen mit einer neuen Jahreszählung; sowohl die Französische Revolution wie der Faschismus wie auch der Marxismus wollen mit dem Jahr eins beginnen. Der gesellschaftspolitische Aspekt der Utopie wird gekennzeichnet durch eine negative Reaktion gegenüber dem, was früher war; der Utopist will sich nicht den konkreten Faktoren der Gesellschaft anpassen, in der er steht; er will eine neue Ordnung schaffen, in der diese Faktoren nicht mehr mitspielen. Im Marxismus gibt es ein systematisches Verschweigen der historischen Faktoren, wie übrigens auch in der Kirchengeschichte bestimmte Faktoren verschwiegen werden, bestimmt in apologetisch eingestellten Geschichtsübersichten der Kirche oder des Dogmas. An die Stelle der bestehenden Gesellschaft will der Utopist die ideale Gesellschaft setzen,³³ aus der die Angst und das Böse ausgeschlossen sind.

Auf diese Weise wird der ideale gesellschaftspolitische Mensch als eine befreite Erhöhung des Menschlichen dargestellt. Zum menschlichen Gemeinschaftsleben kommt dieser Mensch in keiner Hinsicht mehr in Gegensatz, weil er sich mit der Gesellschaft identifiziert; jede Auszeichnung und jedes Anderssein wird unterdrückt; er wird rein gesellschaftlich, sein Bewußtsein konformiert sich völlig mit der Gemeinschaft, so daß auch nicht ein einziger Sektor von Privatleben übrigbleibt, auch nicht auf religiöser Ebene. In diesem Sinn kann auch der Kirchenbegriff als gesellschaftspolitische Utopie fungieren, kommt dann aber auch in die Gefahr einer jeden Ideologie: außerhalb der Wirklichkeit zu stehen und eine Insel zu werden. Die gesundeste Kritik gegen den Marxismus wie auch gegen den Zentralismus in der Kirche richtet sich gegen diesen gesellschaftspolitischen Aspekt politischer und religiöser Ideologie. In einer derartigen Konstellation wird die Wissenschaft selbst der Utopie untergeordnet: Man entwirft den Menschen, der in diese gesellschaftspolitische Utopie paßt.³⁴ Das arbeitet der utopistischen Überschatzung der Wissenschaft in die Hand, durch die eine vereinfachte Auffassung von Fortschritt Fuß faßt, die im sogenannten Wohlfahrtsstaat Gestalt erhält.

5. Positive Funktion der Utopie

Nach dem 16. Jahrhundert wurde die Utopie in der ganzen Geschichte des Abendlandes mit außerordentlicher Schnelligkeit verbreitet. Hatte sie da nur die Funktion einer Nebenerscheinung, oder gehört sie auch zur Geschichte selbst? Ist sie nur

Literatur, oder gehört sie wirklich zur Sprache des abendländischen Menschen selbst?³⁵ Bei der Antwort auf diese Frage kann man sich nicht mit dem Hinweis auf ein konkretes Ergebnis der Utopie beschränken: den winzigen Modellstaat, den die Jesuiten in der Reduktion von Paraguay zustande brachten.³⁶ Der Einflußbereich der Utopie ist nämlich größer als die geographische Ausdehnung eines bestimmten Territoriums. Es genügt auch nicht der Hinweis, daß die modernen Wissenschaften den Bereich ihrer Forschung in den groben Zügen eines vorwissenschaftlichen Stadiums (die Utopie ist nämlich nie *logos*) angeboten bekommen.³⁷ Die positive Funktion der Utopie ist mehr in einer qualitativen Veränderung des menschlichen Interesses für die Zukunft zu suchen. An Stelle einer unbewußten und vagen Zukunftserwartung erscheint jetzt eine gewollte und bewußte Zukunftserwartung. Diese beeinflußt das Denken, das kollektive Zielimage, nach dem die Menschheit auf dem Weg zu sein glaubt, sowie die alltägliche Entscheidungsbildung. Auf diesem Wege hat die Utopie einen positiven Einfluß auf den Aufbau der Gesellschaft. Weder die Wirtschaft noch die Technik, noch die Wissenschaft können das tatsächliche Funktionieren der Utopien in unserer Gesellschaft übergehen.

Diese geistige Wendung zur Zukunft überbrückt noch nicht die Kluft zwischen Utopie und Praxis.³⁸ Die Utopie vom Frieden schafft noch nicht den wissenschaftlichen Apparat und die Ethik, mit denen man den Frieden organisieren könnte; die Utopie von der einen Welt hebt noch nicht den Mythos von den nationalen Vaterländern auf und kann noch nicht ohne weiteres die politischen Entscheidungen beeinflussen; die Utopie von der menschlichen Gleichwertigkeit schafft nicht ohne weiteres die Rassendiskriminierung aus der Welt. Blicke das so, so ließe sich kaum vermeiden, daß diese Zukunftsutopie ein neuer Mythos würde, in den sich die Unverantwortlichen nur allzugern flüchten. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß dieser Mentalitätswandel auch im Denken, in der Ethik, in der Soziologie das eine oder andere in Gang gebracht hat. Ohne utopisches Moment ist offensichtlich der wissenschaftliche Fortschritt, auch in seiner rationalsten, technischsten Form, nicht möglich.

6. Bedeutung für die Theologie

Es wurde schon gesagt, daß Kulturpsychologen wie Kerényi die jüdischen und christlichen Zukunfts-

erwartungen als eine nicht zurückführbare Utopie ansehen. Im Bereich ihrer Zuständigkeit wollen sie angeben, daß diese religiösen Utopien nicht auf psychische Voraussetzungen als Archetypen zurückzuführen sind, auf die sie andere Utopien als auf eine gemeinsame Wurzel oder *matrix* zurückführen. Das hindert jedoch nicht, daß auch diese Utopien ideologische Nebenerscheinungen zeigen. Schon deshalb brauchen sie dauernd kritische Instanzen wie die Theologie und die Praxis der Gläubigen. Aber auch die christliche Überzeugung braucht diese Utopie, um das Angesicht der Erde wirklich zu verändern, nicht durch eine Projektion von Zukunftserwartungen nach außen, sondern indem sie eine Ethik fördern, die den Menschen fähig macht, die Zukunftserwartung in seiner eigenen Person zu verwirklichen. Sonst entartet die Zukunftserwartung zu veräußerlichtem Fortschrittsglauben und Lebensblindheit. Je mehr die Charakteristika der Utopie (Erneuerung, Regeneration, Gleichheit, Geborgenheit) nach außen projiziert werden, desto mehr verfällt der Mensch den technischen Mitteln, die er selbst produziert hat, und landet er in einer Verfremdung, die tausendmal fataler ist als die durch die Religion. Ein Mann wie Löwith³⁹ weist darauf hin, daß der «prometheische» Mensch besondere und radikale Vorsichtsmaßregeln braucht, um nicht an den von ihm entketteten Produktionskräften zugrunde zu gehen. Aus der formlosen Utopie muß die theologische Reflexion über die christliche Zukunftser-

wartung eine Form der Hoffnung herausarbeiten, die den modernen Menschen anspricht. Wie befruchtend das wirkt, läßt sich schon bei der Arbeit von Moltmann ahnen, der sich vom utopischen Denken Ernst Blochs inspirieren ließ.⁴⁰ Liegt die Kraft von Moltmanns Werk nicht gerade darin, daß er das, was Bloch Meta-Religion nennt (was *nach* der Religion kommt: der gemeinsame Einsatz für das noch nicht gefundene *humanum* als utopisch hypostasiertes Ideal des noch unbekanntes Menschen), als das «noch nicht» des Evangeliums und das «noch kommende» Gottesreich interpretieren konnte? Die Frage ist dann nicht, ob das Christentum noch Zukunft *hat*, sondern ob es Zukunft *macht* und ob die Christen für das, was sie mit anderen zustande bringen, eine Bezeichnung finden können, die nicht lediglich eine Option ist. Wenn das Christentum geschichtlich ist, so nicht nur deshalb, weil es von seiner Vergangenheit berichten kann, sondern auch, weil es ein Bewußtsein von seiner Zukunft hat und diese auf verständliche Weise in Worte bringen kann. Geschichte kann nicht länger mehr mit Herkunftsgeschichte identifiziert werden.⁴¹ Über die Zukunft kann der Christ nicht verfügen, weil die Zukunft mehr ist, als was er gemeinsam mit anderen daraus macht; für seine Erfahrung ist sie stets vorläufig,⁴² aber in seiner gläubigen Haltung weiß er, daß sie endgültig wird durch den Kommenden, der von sich selbst bezeugt, daß er alles neu macht.

¹ Eine ausführliche Literaturübersicht bietet H. Süßmuth, Studien zur Utopia des Thomas Morus. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts (Münster 1967) 169–186; O. Bucci, Il secreto dell' Utopia: Renovatio 3,3 (Juli/September 1968) 542–560; G. Picht, Prognose, Utopie, Planung (Stuttgart 1967); Vom Sinn der Utopie = Eranos-Jahrbuch 1963 (Zürich 1964); H. Schulte-Herbrüggen, Utopie und Anti-Utopie (Bochum-Langendreer 1960); P. Allen, R. Utopia and European Humanism: Studies in the Renaissance 10 (1963) 91–107; S. Quinzio, Utopia ed escatologia: Renovatio 3,3 (Juli/September 1968) 441–451.

² E. Surtz and J. H. Hexter, The Complete Works of St. Thomas More, 4 Bde (New Haven/London 1965) CLXXXIII (Editions of Utopia): De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus.

³ J. Servier, Histoire de l'utopie (Paris 1967); J. Lameere (u.a.), Les utopies à la renaissance. Colloque international avril 1961 (Brüssel 1963); S. L. Thrupp (Hg.), Millennial Dreams in Action (Den Haag 1962); H. Conrad-Martius, Utopien der Menschenzüchtung (München 1955); G. Ritter, Machtstaat und Utopie (München 1940).

⁴ R. Padberg, Der Sinn der Utopie des Thomas Morus. Fragen der politischen Verantwortung des Christen am Vorabend der Reformation: Theologie und Glaube 57 (1967) 28–47; E. W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation: Säkularisation und Utopie, Festschrift Ernst Forsthoff (Stuttgart/Berlin/Mainz 1967) 75–94.

⁵ P. Ricœur, Approche philosophique du concept de liberté religieuse: L'Herméneutique de la liberté religieuse (Paris 1968), vor allem 217 und 224.

⁶ Thomas More, Utopia. Uit het Latijn vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Dr. A. H. Kan (Rotterdam 1949) 161f; 166 (zum ursprünglichen Text siehe die in Anm. 3 genannte Yale-Ausgabe p. 236, nr. 30 bis p. 238, nr. 10; 244, nr. 10–20).

⁷ So u. a. K. Kautsky, Thomas Morus und seine Utopia (Stuttgart 1887) und E. Bloch, Freiheit und Ordnung. Abriss der Sozial-Utopien (New York 1946) 62–70; E. L. Surtz, The Praise of Pleasure, Philosophy, Education and Communism in More's Utopia (Cambridge Mass. 1957); K. Mannheim, Ideologie und Utopie (Frankfurt a. M. 1952).

⁸ P. Mesnard, L'Utopie de Robert Burton: Les Utopies à la Renaissance (Brüssel 1963) 75–88.

⁹ R. Mucchielli, L'Utopie de Thomas Morus, 101.

¹⁰ Die Forschung nach den Quellen Mores für seine Utopia ist alles andere als am Ziel. Robert P. Adams, The Philosophic Unity of More's Utopia sagt (45): «Comprehensive treatment of the sources of Utopia is yet to be made.» In seiner Einleitung zu der bereits zitierten kritischen Ausgabe der Utopia faßt E. Surtz die bisher erschienenen Studien zusammen und meint zum Schluß, daß das Werk von L. Berger, Thomas Morus und Plato, Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 35 (1879) 187–216 noch immer das beste sei. Dasselbe gilt vom Einfluß anderer klassischer Autoren wie Plutarch, Herodot und Seneca. Man kann darin höchstens die Kontinuität eines Gedankens erkennen, der im Werk Mores auf ursprüngliche und überzeugende Art Form bekommen hat.

¹¹ E. L. Minar, Early Pythagorean Politics in Practice and Theory (Baltimore 1942); Aristoteles, Politicon II, 8.

¹² H. Süßmuth aaO. 38 ff.; J. Crosset, *Two Notes on More's Utopia: Notes and Queries* (London 1960) 366.

¹³ O. von Nell-Breuning, *Säkularisation und Utopie* 239.

¹⁴ J. Servier, *Histoire de l'Utopie* (Paris 1967) 281.

¹⁵ P. Secrétan, *L'Utopie comme symbole: Cahiers Internationaux de symbolisme* 8 (1965) 52: «L'utopie est comme la synthèse de deux univers disjoints: l'univers empirique violent et irrationnel, et l'univers transrationnel des principes sacrés.»

¹⁶ A. Corsano, *Tommaso Campanella* (Bari 161); *Enciclopedia Cattolica* III, 449–456.

¹⁷ E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu* (Löwen/Paris 1952) 213; E. Cresson, *Francis Bacon. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie* (Paris 1956) 20; *The Works of Francis Bacon* III (Stuttgart 1963) 40.

¹⁸ M. Eliade, *Paradis et Utopie: Eranos-Jahrbuch* 1963 (Zürich 1964) 213; C. L. Sanford, *The Quest for Paradise* (Urbana 1961) 40; G. H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought* (New York 1962) 65 ff.: «Gott hat mich gemacht zum Verkünder des neuen Himmels und der neuen Erde, von denen in der Apokalypse des heiligen Johannes die Rede ist, nachdem sie zuerst durch den Mund des Isaias vorhergesagt wurden; mir hat Er den Ort gezeigt, wo sie zu finden waren.» Die Evangelisation der Vereinigten Staaten steht ebenso unter diesem eschatologischen Zeichen. Die Engländer, die die Vereinigten Staaten evangelisierten, waren davon überzeugt, daß Gott die Entdeckung der Neuen Welt bis nach der Reformation Luthers reserviert hatte, damit die neue Welt nur mit dem reinen Evangelium in Berührung kommen sollte und nicht mit dem durch Rom verdorbenen Evangelium, das – wie sie sagten – zur Botschaft des Antichrists geworden war.

¹⁹ P. J. Roscam Abbing, *Cox als theolog: Wending* 23,2 (April 1968) 131.

²⁰ J. Servier aaO. 316 (Les symboles de l'utopie).

²¹ J. Arquer, *Kirche an der Leine der Revolution: Rheinischer Merkur* 39 (27. September 1968) 4.

²² P. Antoine, *Démystifier la politique: Christus* 15,60 (Oktober 1968) 470.

²³ J. Servier aaO. 201 (Lorsque les utopies se réalisent).

²⁴ H. Süßmuth aaO. 2.

²⁵ Ebd. 3; vgl. Anm 3.

²⁶ Vgl. Anm 4.

²⁷ J. B. Metz, *Disputa sull'avvenire dell'uomo. Una risposta a Roger Garaudy: Sapienza Ital.* 20,2 (1967) 141–154.

²⁸ G. van der Flier, *De civitate domini Coxii: Wending* 23,2 (April 1968) 113.

²⁹ S. S. Schwarzschild, *A Little Bit of Revolution?: The secular City Debate* (New York 1966) 147–149.

³⁰ J. Hersch, *Die Ideologien und die Wirklichkeit* (München 1957).

³¹ E. Topitsch, *Limites de la critique de l'idéologie: Revue universitaire de science morale* (1966, Nr. 4) 48.

³² H. Cox, *Beyond Bonhoeffer? The future of Religionsless*

Christianity: The secular City Debate (New York 1966) 209; E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt a.M. 1967) 67. Jeder Fatalismus muß dem Christentum fremd sein. Es dürfte sich nicht mit der allgemeinen Überzeugung begnügen, daß Gott lebt; aber es darf sich ebensowenig mit einer fatalistischen Feststellung begnügen, daß Gott nun einmal tot ist und daß man diese Tatsache anzunehmen hat. In Bonhoeffer hat die Hoffnung gelebt, daß der christliche Glaube durch eine Neuinterpretation der Bibel wieder auf eine Welt formend einwirken werde, die eine mündige Welt geworden war. Das setzt mehr als eine rein konstatierende und interpretierende Haltung voraus. In letzterem Falle würde die Utopie utopistisch werden; sie würde nicht mehr anregend, sondern geisttötend wirken.

³³ Aldous Huxley stellt seine moderne Utopie «Brave New World» unter die Worte Berdjajew: «Die Utopien scheinen realisierbarer, als man je denken konnte. Wir werden heute vor eine viel dringendere Frage gestellt: Wie können wir die Verwirklichung der Utopien verhindern? Die Utopien sind zu verwirklichen. Das Leben kommt den Utopien entgegen. Vielleicht hat für uns heute ein Zeitalter begonnen, in dem die kulturell und geistig geformten Menschen von den Mitteln träumen, mit denen sie die Realisierung der Utopien verhindern können, mit denen sie den Utopien ausweichen können, um in eine weniger utopistische Gesellschaft zurückzukehren, die zwar nicht so vollkommen, dafür aber um so freier ist.» Die Stelle des Humors hat in den modernen Utopien (man denke an G. Orwells Roman «1984») eine sarkastische Grimmigkeit eingenommen. Vgl. den eindringlichen Artikel von K. Spinner, *Utopische Romane aus England: Neue Zürcher Zeitung* (10. März 1963).

³⁴ H. J. Müller, *The Human Future: J. Huxley, The Humanist Frame* (London 1962) 405. Über die Manipulierbarkeit des Menschen sind die Biologen und Genetiker selbst nicht so optimistisch; sie sehen noch keinen Übermenschen, sondern nur mühsame Variationen zum Thema des archaischen Menschen: W. Büchel, *Ist der Mensch konstruierbar?: Theologie und Philosophie* 43, 2 (1968) 243.

³⁵ R. Schäfer, *Welchen Sinn hat es, nach einem Wesen des Christentums zu suchen?: Zeitschrift für Theologie und Kirche* 65,3 (Juli 1968) 345: «Der Wesensbegriff steht immer in Relation zur Zukunft.»

³⁶ G. Furlong, *Misiones y sus Pueblos de Guaranies* (Buenos Aires 1962); E. Cardozo, *Historiografía Paraguaya I* (Mexiko 1959).

³⁷ J. Servier, *L'Histoire de l'Utopie* (Paris 1967) 367.

³⁸ C. F. von Weizsäcker, *Gedanken über unsere Zukunft* (Göttingen 1966) 30.

³⁹ K. Löwith, *Verhängnis des Fortschritts: Die Idee des Fortschritts* (München 1963) 36; vgl. *Mißachten die Christen die Zukunft?: HK* 22,7 (Juli 1968) 297–301.

⁴⁰ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung II* (1959) 1323, 1515, 1521.

⁴¹ J. B. Metz, *Der christliche Glaube und die Zukunft: Universitäts* (März 1968) 219.

⁴² J. Thomas, *Pour des Utopies provisoires: Signes du Temps*, Nr. 7–8 (1968) 25.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens