

³² Resolution von G. Ponurko und I.E. Voranacv am 2. Gesamtukrainischen Pfingstkongreß, 1927; zit. F.I. Fedorenko, *Sekty, ich vera i dela* (Moskau 1965) 180–181.

³³ *Bratskiy Vestnik* (Moskau), No. 4, 1947, 7; englisch: *St. Durasoff*, aaO. 243.

³⁴ *Bratskiy Vestnik*, No. 1 (1953) 4, 5.

³⁵ Auf englisch zugänglich in *Religion in Communist Dominated Areas* 7/4–5, 15./29. Febr. 1968 (1160–1165).

³⁶ *Bratskiy Vestnik* Nr. 5, 1967.

³⁷ Zit. in M. Bourdeaux, aaO. 122.

³⁸ Russisch in *Posev* (Frankfurt am Main), 5.8.1966; deutsch: *Reformatio* 16/5 (Mai 1967), 315–324.

³⁹ V.M. Boriskin, *Krisis christianstva i ego otraschenie v evangelitscheskoy teologii*, *Vestnik Moskovskogo Universiteta*, Nr. 3 (VIII)/1965, 69; deutsch in: H. Bräker, *Die religionsphilosophische Diskussion in der Sowjetunion*, in: U. Dchrow, *Marxismusstudien*, 6. Folge (Weltreligionen und Marxismus vor der wissenschaftlich-technischen Welt) 132; alle russischen Zitate ausführlich in: Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum*, 303–318.

⁴⁰ H. Bräker, aaO. 148.

⁴¹ Einiges davon, in: W. J. Hollenweger (Hrsg.), *Kirche, Benzin und Bohnensuppe*. Auf den Spuren dynamischer Gemeinden (Zürich 1971) und Hollenweger, *Theologie in der Tagesordnung der Welt*. Sequenzen und Konsequenzen (Zürich 1972).

WALTER HOLLENWEGER

geboren am 1. Juni 1927 in Antwerpen, studierte an den Universitäten Zürich und Basel, promovierte 1966 in Theologie, war Referent für Fragen der Verkündigung beim Ökumenischen Rat der Kirchen (Genf), ist seit 1971 Professor für Mission an der Universität Birmingham. Er veröffentlichte u. a.: *Handbuch der Pfingstbewegung*, 10 Bände (Yale University 1965–1967), *Enthusiastisches Christentum*. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart (Zürich 1969).

Heinz Robert Schlette Utopisches Denken und konkrete Humanität

Zum Thema «Utopie» läßt sich Neues kaum noch denken und sagen, nachdem gerade in den letzten Jahren nicht nur das Wort «Utopie» in aller Munde geriet, sondern auch eine ausgedehnte internationale Diskussion sich dieses Themas angenommen hat.¹ Da der Zusammenhang von Utopie- und Zukunftsproblematik offensichtlich ist und insbesondere seit der durch Ernst Blochs Buch «Geist der Utopie» (zuerst 1918)² entfachten Auseinandersetzung sowie aufgrund der wissenschaftlich-technologischen Prognosen und Extrapolationen der Futurologie nicht zufällig im Vordergrund steht, kann man in Anbetracht alles dessen, was inzwischen geschrieben und geredet wurde, denjenigen ein gewisses Verständnis nicht versagen, die über die Zukunft nicht viel mehr zu sagen wissen, als daß sie jedenfalls «anders» sei.³ Unsere prinzipielle und substantielle Unwissenheit gegenüber der Zukunft besteht in der Tat weiter, auch wenn wir über die Zukunft mehr schreiben und reden, als Menschen es jemals taten, und wir in bezug auf Vorausssehbarkeit, Planbarkeit und Prognose⁴ allen früheren Generationen weit überlegen sind.

Dieses neue und fundierte Interesse an der Zukunft scheint nun aber gerade etwas anderes zu

sein als «utopisches Denken». Allein, jede weitere Erörterung hängt hier von der Interpretation ab, die wir den Titeln «Utopie» und «utopisches Denken» zuteil werden lassen. Obwohl schon viele die Vergeblichkeit einer eindeutigen und handfesten Bestimmung dieser Worte hervorgehoben haben, kommen wir nicht daran vorbei, auf das terminologische Problem abermals in aller Kürze einzugehen; dabei soll zugleich auch die besondere Fragestellung erläutert werden, die die folgenden Überlegungen leitet.

Ein von dem amerikanischen Historiker Frank E. Manuel herausgegebener sehr instruktiver Band trägt den Titel «Utopias and Utopian Thought».⁵ Diese Unterscheidung zwischen «Utopien» und «utopischem Denken» ist in der Tat notwendig. Wenn Bloch vom «Geist der Utopie» sprach, so zeigte er damit bereits an, daß die Problematik der Utopien nicht ohne weiteres zu erkennen ist an den antizipierenden Deskriptionen der utopischen Literatur selbst – von Platon, wie gewöhnlich versichert wird,⁶ über die utopischen «Staatsromane» des 16./17. Jahrhunderts⁷ bis zu den utopischen oder «dystopischen» Alpträumen des 20. Jahrhunderts⁸ –, vielmehr erst aufgrund der Reflexion dessen, was in dieser utopischen Literatur überhaupt sich zu Wort meldet, was also ihre Bewandnis in bezug auf *den* Menschen und *die* Menschen ausmacht. Man könnte die Intention dieser Unterscheidung terminologisch auch im Anschluß an Heidegger verdeutlichen: Ähnlich wie dieser zwischen der Technik und dem «Wesen» der Technik, das selbst nichts Technisches ist und deswegen auch nicht den Technikern zur Diskussion über-

lassen werden kann, unterscheidet,⁹ läßt sich Wissenschaft von «Wesen» der Wissenschaft und eben auch Utopie von «Wesen» der Utopie abgrenzen. Das «Wesen» der Utopie wäre dann nicht selbst etwas Utopisches und auch nicht das Thema der Autoren von Utopien (oder Dystopien), sondern über dieses «Wesen» des Utopischen (und über das «Wesen» der Wissenschaft) nachzudenken, ist dann offenbar eine der Aufgaben des Denkens überhaupt und in diesem Sinne der Philosophie. Wenn wir hier die Formulierung «utopisches Denken» verwenden, so soll sie also im Unterschied zu den Utopien selbst und zur historisch-kritischen Deskription derselben eben diese Problematik anzeigen, auf die auch mit Worten wie «Geist» oder «Wesen» der Utopie hingewiesen werden kann.

Es empfiehlt sich in bezug auf die konkrete Ausgestaltung der Utopien bzw. der utopischen Literatur zwei Motivreihen zu unterscheiden, nämlich die «wissenschaftlich-technisch» und die «gesellschaftlich-politisch» orientierte. Wenn man es für angezeigt hält, den Titel «Utopie» für die gesellschaftlich-politische Thematik zu reservieren (man spricht abgekürzt von «Sozialutopie»), kann man die wissenschaftlich-technischen Antizipationen als «Fiktionen» bezeichnen.¹⁰ Eine solche Unterscheidung zwischen Utopie und Fiktion hat zwar eine Berechtigung aufgrund der thematischen Verschiedenheit beider Motivreihen, doch vermag sie sehr wohl einer naiven Trennung des wissenschaftlich-technischen und des sozial-politischen Bereiches Vorschub zu leisten, das heißt in marxistischer Terminologie: die Wechselwirkungen zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen zu ignorieren oder zu bagatellisieren.¹¹ Der Einfachheit halber verwende ich im folgenden den Begriff der Utopie sowohl für die wissenschaftlich-technische wie für die sozialpolitische Problematik und lasse diese Bereiche auch in dem Begriff «utopisches Denken» mit enthalten sein.

In den Utopien selbst geschehen recht verschiedenartige Vorgriffe: Ideale werden entworfen, Schreckbilder gezeichnet, Wünsche chiffriert, Sozialkritik vorgetragen usw. Aufmerksamkeit und Sorge gelten dem Fortschritt und der Zukunft,¹² auch wenn man sich um ihretwillen der Vergangenheit entsinnt (zum Beispiel Atlantis – Platon, Tim 25 a 5–8 – und Nova Atlantis), aber es geht nicht in wissenschaftlicher Manier um Zukunft, sondern auf eine wissenschaftlich weder legitimierbare noch kritisierbare Art; insofern es mit der «wissenschaftlichen» Verifizierbarkeit der Utopien in

der Tat ziemlich schlecht bestellt ist, kann der heutige «Nur-Wissenschaftler» die Problematik der Utopien für erledigt halten – mit der gleichen Kälte, mit der ein Vertreter des offiziellen Standpunktes im etablierten Staatskommunismus Europas beispielsweise erklärt: «Die Utopie kommt nur zustande, wenn die wirklichen Verhältnisse von der Phantasie überflügelt werden. Da wir jedoch über den Sozialismus nicht hinaus denken, hat die Utopie ihre eigentliche Funktion verloren.»¹³ So gerät mit den Utopien das utopische Denken unter das Verdikt, nichts als Schwärmerei und Phantasterei zu sein, ein Urteil, das um so schwerer wiegt, als man die historisch-progressive Funktion des Positivismus und Szientismus mit Fug und Recht nicht in Abrede stellen kann.¹⁴ Demjenigen, der entgegen diesem Verdikt an der Sinnhaftigkeit utopischen Denkens festhält, der Utopien für legitime und unersetzliche Quellen hält, aus denen über die elementarsten und wirklichsten Interessen und Bedürfnisse der Menschen Aufschlüsse zu erhalten sind, wird die volle Beweislast aufgebürdet, mit der die scheinbar «wissenschaftlich» operierenden gegenüber den übrigen Menschen und insbesondere den philosophierenden heute aufzutreten pflegen. Es ist hier natürlich unmöglich, einen solchen «Beweis» zu erbringen, ganz abgesehen davon, daß man die Problemlage der Beweislast auch umgekehrt sehen könnte.

Unsere Aufmerksamkeit gilt an dieser Stelle einer anderen Frage; es sollen in Form einer kurzen Skizze einige Gesichtspunkte vorgetragen werden, die das Verhältnis des «utopischen Denkens» zu der realen Verfaßtheit des menschlichen Daseins oder, einfacher gesagt, zu dem, was ich «konkrete Humanität» nennen möchte, betreffen. Hat das utopische Denken eine Rolle gespielt bei der Förderung und Durchsetzung «konkreter Humanität»? Diese Fragestellung ist wiederum einer Erläuterung bedürftig, so daß wir, um Mißverständnissen vorzubeugen, noch einmal in eine kurze terminologische und sachliche Überlegung eintreten müssen.

Es wird hier mit voller Absicht der äußerst kontrovertierbare Begriff «konkrete Humanität» verwendet. Ohne auf die verbreiteten Kontroversen über «Humanität» oder gar «Humanismus» einzugehen,¹⁵ ohne insbesondere die fundamentale und folgenreiche Frage zu diskutieren, daß und warum gerade im Bereich der katholischen Theologie und der sogenannten «katholischen Philosophie» recht lange, zum Teil bis in die Gegen-

wart hinein, die Worte «Humanität» und «Humanismus» geradezu verteuftelt wurden,¹⁶ sei gesagt, daß ich unter «konkreter Humanität» einen Grundbestand von Erfordernissen, Vorgegebenheiten, individuellen und sozialen Belangen und dergleichen verstehe, dessen Realisierung heute, das heißt auf dem Reflexionsniveau dieses Jahrhunderts,¹⁷ um der Dignität *aller* Individuen willen zu fordern ist (ungeachtet der verschiedenen philosophischen und religiösen Begründungen einer solchen «Dignität»). «Konkrete Humanität» verlangt sicherlich nicht in jeder Situation dieser so vielschichtigen und differenzierten Welt für alle Individuen in simplistischer Weise *hic et nunc* dasselbe; sie verlangt jedoch – wie man, von jenen Prinzipien und politisch-praktischen Erwägungen ausgehend, die zur Kodifizierung der Menschenrechte seitens der United Nations geführt haben, behaupten darf – für jedes Individuum Nahrung, Kleidung, Wohnung sowie Arbeit, Handlungsspielräume, Bildung, Freizeit, Sicherheit, Gesundheit; allgemeiner, «abstrakter» gesagt: Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der ganzen Komplexität und gegenseitigen Verschränkung dieser Forderungen. Dabei tritt als besonders verschärfend der Gesichtspunkt hinzu, daß der Wille zu «konkreter Humanität», der öffentliche Anspruch auf sie, das Interesse und Bedürfnis nach ihr nicht *ad calendae graecas* aufschiebbar oder verträglich sind, vielmehr je jetzt die beste aller erreichbaren Verwirklichungen nicht nur herbeiwünschen, sondern zu installieren trachten.

Ich weiß sehr wohl, daß diese Skizzierung dessen, was der Begriff «konkrete Humanität» anzeigt und impliziert, immer noch unzureichend und allzu vieldeutig ist, aber ich muß hier darauf vertrauen, daß verstanden werden kann, was gemeint ist.

Die Frage, die uns beschäftigt, lautet also: Hat utopisches Denken zur Erlangung oder Förderung «konkreter Humanität» beigetragen oder nicht? Es wäre töricht, mit dieser Frage eine allzu konkretistische Vorstellung zu verbinden und darüber hinaus die Attitüde des Richters einzunehmen. Auch wäre es zu einfach, auf die uneingelösten Erwartungen hinzuweisen, die die Utopien erweckt haben und immer noch zu erwecken vermögen, auf die Enttäuschung, die angesichts so zahlreicher unerfüllter Wünsche, Träume und Hoffnungen mit Notwendigkeit sich einfindet; doch nicht minder simpel wäre die Disqualifizierung der Utopien und des utopischen Denkens überhaupt als eines bloßen Produktes unerleuchteter Phantasie und Imagination; und selbst wenn

man den Verfassern der Utopien zwar subjektiv gute Absichten konzidierte, ihnen jedoch den Vorwurf des Wunschdenkens nicht ersparte, würde man sich das Problem offenbar zu leicht machen. Ich will damit keineswegs dafür plädieren, sich sogleich auf die Ebene einer «Human-Ontologie» zu begeben und dort den Menschen als «utopisches Wesen»¹⁸ zu feiern, das eben gar nicht anders kann, als sich selbst immer auch zu artikulieren in Inspirationen und Dokumenten des «Geistes der Utopie». Daß man zu guter Letzt einer solchen Ontologie des Menschen, in der das «utopische Denken» als eine spezifische Form geschichtlichen Sich-Transzendierens impliziert ist, nicht mehr ausweichen kann, soll hier weder untersucht noch bestritten werden; an dieser Stelle soll, weit weniger ambitiös, lediglich gefragt werden, ob das utopische Denken zur Verwirklichung «konkreter Humanität», und in diesem Sinne zur «Humanisierung» der Gesellschaft im Ganzen, beigetragen hat oder nicht. Die Frage klingt pragmatisch, utilitaristisch oder auch «sozialeudämonistisch»; aber wie es ein legitimes Interesse an «konkreter Humanität» gibt, das durch den hochmütigen Vorwurf des Utilitarismus keineswegs irritiert wird, so ist es gleichfalls legitim und notwendig, die Frage, ob sich aus den Utopien zugunsten von «konkreter Humanität» irgend etwas ergeben hat, in einer solch direkten Weise zu stellen, wie es hier geschieht.

Sehr bald zeigt sich dabei, daß auf wissenschaftlich-technischem Gebiet die Wünsche, Erwartungen und Träume der Utopien (oder Fiktionen) bei weitem übertroffen worden sind. Auch wenn es Perspektiven der Utopien gibt, die von den Wissenschaften noch nicht eingeholt wurden (man denke zum Beispiel an die Fahrt zur Sonne in 27 Monaten, die Cyrano de Bergerac um die Mitte des 17. Jahrhunderts beschreibt, oder an Spezialitäten der «voyages extraordinaires», bei G. de Foigny, Voltaire, Rétif de la Bretonne, Cabet, Verne u. a.)^{18a}, und auch wenn man bedenkt, daß in der Science-Fiction-Literatur das je Erreichte ganz bewußt immer wieder überschritten wird, steht außer Zweifel, daß es sich auf der Ebene von Wissenschaft und Technik mit dem Verhältnis von Utopien und utopischem Denken auf der einen und Erfüllung und Enttäuschung auf der anderen Seite erheblich anders verhält als auf der gesellschaftlich-politischen Ebene. Es ist nicht zu verkennen, daß Wissenschaft und Technik selbstverständlich zu einer weitgehenden Verbesserung der «vie quotidienne»¹⁹ geführt und eben dadurch die kon-

krete Humanität entscheidend gefördert haben. Gegenüber einer bisweilen allzu leichtfertigen pauschalen Polemik gegen Wissenschaft und Technik (und in eins damit gegen «Positivismus») kann diese Leistung nicht hoch genug eingeschätzt werden. Über die Nützlichkeit solcher angewandter Rationalität war man sich auch zumeist sehr wohl im klaren, ja man feierte das in Technik übersetzbare Wissen im 18. Jahrhundert mit naiver Fortschrittsgläubigkeit²⁰ und verband vielfach «utopische Erwartungen» mit dem Fortgang dieses technischen und «zivilisatorischen» Prozesses – eine Denkweise, deren relatives Recht heute nicht mehr zur Debatte steht.²¹

Nun wäre es aber gewiß zu oberflächlich, weil zu «eindimensional», nur die Fakten selbst in Betracht zu ziehen und die verschiedenartigen Faktoren, die sie hervorbringen, und die Wirkungen, die von ihnen ausgehen, beiseite zu lassen. Deswegen sei hier ausdrücklich hervorgehoben, daß nicht nur Wissenschaft und Technik selbst, sondern auch ihre Antizipation in den Utopien zu jenen theoretischen oder «geistigen» Faktoren gezählt werden müssen, welche zugunsten der konkreten Humanität sich auswirkten, obwohl man Wirkung und Wirkweise der Utopien als eine «indirekte» bezeichnen muß. Wenn man bereit ist, eine derartig positive Funktion der Utopien zuzugestehen, dann ist freilich sogleich hinzuzufügen, daß die «Dialektik» des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, das heißt dessen sozial-politische Konsequenzen und politisch-ökonomische Voraussetzungen und Implikationen in den technologisch orientierten Utopien entweder gar nicht, nur unzureichend oder zu spät erkannt worden sind. Ja, man kann sich fragen, ob ein Nachteil dieser Art von Utopien nicht darin zu sehen ist, daß sie, falls sie die Gefährlichkeit des wissenschaftlich-technischen Prozesses überhaupt in den Blick bekamen, zumeist nur die Mittel der Moral und der Pädagogik (auch der Religion) als Heilmittel anzubieten wußten. In dieser Hinsicht ist jedenfalls die Marxsche Kritik an dem, was er den «utopistischen Sozialismus» nennt, das heißt vor allem an Fourier, St. Simon, Owen und Proudhon, nicht ohne Berechtigung,²² wenngleich der Anspruch von Marx und Engels, nunmehr «Wissenschaft» an die Stelle der «utopistischen» Konzepte zu setzen, selbst utopischer Züge bekanntlich nicht entbehrt – sei es auch nur in der Form der Überzeugung, die Prinzipien der Geschichte (die «Dialektik») unüberholbar «wissenschaftlich» begriffen zu haben.²³ Auch die Kritik der wissenschaftlich-

technischen Züge der «skeptischen Utopien» des 20. Jahrhunderts geht über die Mobilisierung moralischer Entrüstung und moralischen Widerstandes gegen den sich ins Inhumane wendenden Charakter von Wissenschaft und Technik nicht hinaus.

Vielleicht kann man das wechselseitige Verhältnis von technisch-wissenschaftlicher und sozial-politischer Utopie am besten charakterisieren, wenn man eine Formulierung Kants abwandelt: «Die Sozialutopie, Begriff ohne Anschauung, ist leer; die technische Utopie, der es an anschaulichen Modellen nicht gebricht, wohl aber an dem begrifflichen Fundament, das ihr den geschichtlichen Sinn gibt, ist blind.»²⁴ Ein weiteres Zitat von Jean Améry mag erläutern, wie ein «Linksintellektueller»²⁵ diese Grundschwierigkeiten eines jeden Nachdenkens über Utopie des näheren zu interpretieren vermag: «Die vom Prinzip Hoffnung getragene Sozialutopie hat eine deutliche Tendenz, technische Modelle zu vernachlässigen und sich an einer vortechnischen Welt, einer Welt ohne Geräte, zu orientieren; die das Prinzip Hybris bergende technische Utopie extrapoliert alle in der Gegenwart angelegten technischen Möglichkeiten, will die Hoffnung von der Enttäuschbarkeit befreien und richtet ihr Auge furchtlos in eine Zukunft, in welcher der Mensch Teil eines Apparates und damit selbst Gerät wird. In grober Vereinfachung der Tatbestände, die sich aber vielleicht doch der Wahrheit annähert, kann man sagen, daß die Gefahr der aktuellen Sozialutopie in einem irrationalistischen Chiliasmus liegt, während die Drohung in der technischen Utopie ein ins Absurde sich hinaufsteigender Super-Rationalismus ist.»²⁶ Obwohl hier also zu Recht die wechselseitige Verflechtung von technischer und Sozialutopie herausgestellt wird, sieht Améry doch ebenso deutlich die Ungleichheit dieser beiden utopischen Perspektiven, wenn er von der Sozialutopie schreibt: «Sie haust, ohne Computer, ohne quantitativ-soziologische Apparate und Statistiker-Teams in den Arbeitszimmern von ein paar Denkern, in Studentenzirkeln, allenfalls in einigen eher begriffskritisch-abstrakt als mit Faktenmaterial operierenden universitären Instituten.»²⁷ Diese Beobachtung sollte um so mehr zu denken geben, als die Sozialutopien bzw. die Utopien der *praktischen Vernunft* gerade nicht mit einem sicheren Vorschreiten rechnen können, denn für den Bereich der Praxis, das heißt im Sinne der traditionellen Philosophie: der Ethik und des Politischen, gilt im Unterschied zum wissenschaftlich-technischen Bereich: «Wie man leben kann (und soll), ist keine

Frage, die sich von Tag zu Tag besser beantworten ließe; wer sie zu beantworten sucht, steht vielmehr immer am Anfang.»²⁸

In den sozial-utopischen Konzeptionen wurden jeweils eine Reihe von Themen aufgegriffen, die stets aktuell bleibende fundamentale Bereiche der «konkreten Humanität» betreffen, wie zum Beispiel Eigentum, Ehe, gemeinsames Wohnen, das Staatswesen im allgemeinen, die Religiosität usw. Vergewärtigt man sich all diese Vorstellungen und Erwartungen, so erkennt man bald, daß die imaginären Inhalte der Sozialutopien in besonderem Maße dazu geführt haben, das Phantastische und Illusionistische des utopischen Denkens sprichwörtlich werden zu lassen.

Ich möchte hier nur mit einigen Sätzen kurz auf die Problematik des *Eigentums* zu sprechen kommen. Die Forderung nach Gemeineigentum und Gemeinbesitz, die uns schon bei Platon begegnet²⁹ und für die man sich nicht selten auf Apg 2,44f und 4,32-37 berufen zu können meinte, wird zum Beispiel sehr nachdrücklich erhoben von Thomas Morus und Campanella³⁰ und kritisiert ganz bewußt das Privateigentum als ein Hindernis für gerechte Politik. «Deshalb bin ich fest davon überzeugt», so läßt Thomas Morus den «vortrefflichen Herrn Raphael Hythlodeus» von der Insel der Utopier berichten, auf der man seinen Platon ebensogut kennt wie die Lehren des Christentums, «daß der Besitz nur dann auf gleichmäßige und gerechte Weise verteilt oder die Geschicke der Menschen nur dann glücklich gestaltet werden können, wenn das Privateigentum aufgehoben worden ist; solange es besteht, wird immer auf dem weitaus größten und weitaus besten Teile der Menschheit die drückende und unvermeidliche Bürde der Armut und des Kummers lasten.»³¹

Eigentumskritik und Gemeinbesitz – nicht selten verbunden mit Plänen und Experimenten des gemeinsamen Wohnens³² – gehören zu den Hauptthemen der Frühsozialisten, der Lehre von Marx und Engels sowie beispielsweise auch der israelischen Kibbuz- und Moshaw-Bewegung. (Die näheren Differenzierungen der jeweiligen Ansichten lasse ich hier beiseite, desgleichen die Argumente und Gesichtspunkte, die außerhalb der Utopien in theologischen und philosophischen Zusammenhängen vorgetragen worden sind.) Fragt man nach der Verwirklichung solcher eigentumskritischer Vorstellungen und damit nach deren Nutzen zugunsten «konkreter Humanität», so wird die Antwort durchaus differenzieren müssen: Wenn wir auch von der Beseitigung des Privateigentums –

sei es das an den Produktionsmitteln oder das private (Konsum- und Genuß-)Eigentum – weit entfernt sind (natürlich auch in den «sozialistischen Ländern») und wenn auch über die Rechtmäßigkeit und Zweckmäßigkeit einer «Abschaffung» des (Privat-)Eigentums nach wie vor durchaus kein Konsens zu erzielen ist, so läßt sich doch sagen, daß die Eigentumskritik der Utopien einen neuralgischen Punkt getroffen und insofern zur sozialkritischen Schärfung des Bewußtseins entschieden beigetragen hat, obwohl in diesem Punkt bisher nahezu alles anders gekommen ist, als es die Utopien proklamierten.

Es wirkt möglicherweise schulmeisterlich, nach dieser kurzen Erinnerung an das Eigentumsmotiv in den Utopien (eine Überlegung, die vertieft und auch an anderen Motiven entfaltet werden müßte), noch einmal ausdrücklich zu fragen, worin der Beitrag der Sozialutopien zur Forderung «konkreter Humanität» denn nun liegen mag. Lohnt es sich überhaupt, angestrengt nach solch positiven Elementen zu suchen? Häufig genug ist der kritikkorrektive Charakter der antizipierenden Entwürfe gerade auch des sozial-utopischen Denkens betont worden. Diese Kritik, die von den Utopien ausgeht, verdient jedoch nicht bloß deswegen Aufmerksamkeit, weil sie gegen bestimmte Zustände ihrer Zeit polemisiert, vielmehr in erster Linie wegen der Beharrlichkeit, mit der sie sich immer wieder einigen wenigen Zentralthemen zuwendet wie eben Eigentum, Ehe, Verfaßtheit der politischen Ordnung usw. In der Kontinuität der Fixierung auf diese Themen, die wahrlich zu den Inhalten der «konkreten Humanität» gehören, sprechen sich die im «täglichen Leben» immer neu zu gewinnende Erfahrung und die vor aller Logik, Analyse und Dialektik sich aufdrängende Einsicht aus, daß das menschliche Leben fundamental «gestört» ist, daß es aber anders und besser sein sollte, als es ist und unter gewissen Bedingungen auch sein könnte. Insofern die Sozialutopien die Idee wünschbarer und notwendiger Veränderung sowohl formal enthalten und aufrechterhalten wie auch material an einigen Zentralthemen durchspielen, erweisen sie ihren extremen Realismus³³ und ihre Sensibilität nicht für «abstrakte», sondern sehr wohl für *konkrete* Belange des Humanen; denn die *konkreten* Menschen sind es doch, die leiden, streiten, unglücklich sind, die das «Nicht»,³⁴ das Ausstehende spürbarer erfahren als die Erfüllung im «Da», im Wirklichen, die Zwiespalt und Absurdität auf vielfache Weise unvermittelt und reflexiv bezeugen durch ihre Wünsche und Seh-

süchte, ihre Arbeit und ihre Theorien, ihre Revolten und Weigerungen, ihre Gebete und Flüche. Daraus aber folgt, daß die Totalität der menschlichen Bemühungen, dieses «Nicht» zu überwinden oder wenigstens maximal zu beherrschen, zu allererst die humane Legitimität des Wünschens und der Sehnsüchte überhaupt unter Beweis stellt, welche sich nur als die Kehrseite jener fundamentalen Traurigkeit³⁵ erweisen, in der das Nicht unbewußt wird. Das Recht, ja die human-ontologische Dignität des Wünschens überhaupt sind gerade angesichts eines sich ständig fortzeugenden desolaten «status quo» mit aller philosophischen Schärfe und Leidenschaft zu verteidigen gegen Bestrebungen, die den Wunsch und das Wünschen-Können zu liquidieren bzw. zu «entlarven» trachten, Bestrebungen, wie sie beispielsweise auf den Spuren Feuerbachs und Darwins ebenso anzutreffen sind wie in gewissen Richtungen der Psychologie.

Nimmt man also Qualität und Dignität des Wünschens ernst, weil man sich über das «Nicht» dieses Zustands von Welt und Gesellschaft weder zynisch hinwegsetzen noch sich die Realität des «Nicht» «wissenschaftlich» (oder speziell strukturalistisch) ausreden lassen will, so ergibt sich eine grundsätzlich positive Einschätzung (auch) der Sozialutopien. Zu Recht schreibt George Kateb: «That the real world, despite its incomprehensible variousness, still does not exhaust the possibilities of human nature is the core of utopianism.»³⁶ Utopien sind also als Zeugnisse der human-ontologisch notwendigen, sich gesellschaftlich-politisch ereignenden geschichtlichen Selbst-Transzendenz zu betrachten. Dies mag auf den ersten Blick mehr mit «abstrakter» als mit «konkreter» Humanität zu tun haben, doch dieser Eindruck ist oberflächlich und täuschend. Ohne die Fähigkeit geschichtlichen Transzendierens und ohne dessen spezielle literarische Verobjektivierung in den Utopien wären die Menschen noch verlassener, noch ärmer, als sie jetzt sind. Durch den imaginativen und imaginären Vorblick, der das utopische Denken kennzeichnet, hält es mit der Hoffnung auf die Verbesserbarkeit der Zustände die Würde der konkreten Humanität auch dann noch hoch, wenn es faktisch nichts anderes beizutragen hat³⁷ als das Insistieren auf jenem Moment der Unendlichkeit der Wünsche, das heißt der wesenhaften Unzufriedenheit,³⁸ ohne die die konkreten Individuen mitten in der ablenkenden Vielfalt des Faktischen zur Frustration und zur Verzweiflung verurteilt bleiben.

Die konstruktiven Intentionen des utopischen

Denkens führen zu Grundfragen der Ontologie und Metaphysik, der Ethik und Politik sowie insbesondere der Eschatologie³⁹ hebräisch-christlicher Provenienz. Zählt man Platon nicht zu den Utopikern, wofür in der Tat manches spricht,⁴⁰ so kommt man an der Folgerung nicht vorbei, daß utopisches Denken – gerade als «neuzeitliches Denken»⁴¹ – ohne die Vermittlungen der jüdisch-christlichen Geschichte überhaupt nicht möglich wäre. Dies wird hier nicht etwa hervorgehoben, um am Schluß in einem elenden Triumphalismus eine «Theologie der Utopie» vorzuschlagen und so wieder einmal für das Christentum zu reklamieren, was ihm nicht gebührt,⁴² vielmehr gilt es zu begreifen, daß ein heute allein vertretbares Verständnis konkreter Humanität nur dann philosophisch, geschichtlich und politisch angemessen gewürdigt werden kann, wenn man in ihm ein Ergebnis des Prozesses der (immer noch sich fortsetzenden) formalen Hebraisierung im Weltverständnis der Menschen erkennt.⁴³ Die praktischen Konsequenzen aus dieser These verlangen keineswegs die Verchristlichung oder gar Verkirchlichung der Menschheit, sondern die Errichtung eines wahrhaft mündig und kritisch gewordenen Humanismus, der sich seiner Genese und damit seiner Bedingtheit bewußt ist und aus der klarsichtigen Annahme seiner historischen Präformierung auf Zukunft hin lebt – mit oder auch ohne Utopien, aber doch niemals mehr ohne die Schubkraft des utopischen Denkens überhaupt, wohl wissend, daß heute nur noch selbstkritische, «aufgeklärte Utopie»⁴⁴ Berechtigung hat und daß die «einzige Utopie, die alle anderen Utopien in sich enthält», in der technischen Welt keine andere sein kann als die «Utopie des Weltfriedens».⁴⁵ Picht fügt jedoch sogleich die naheliegende Einsicht hinzu, der Weltfriede sei «im Atomzeitalter die Bedingung der Möglichkeit der technischen Welt überhaupt».⁴⁶

Angesichts der äußersten zerstörerischen Möglichkeiten der Gegenwart zeigt sich somit eine Konvergenz von utopischem Denken und geschichtlich-gesellschaftlich vermittelter und als solcher «transzendentaler» *conditio humana* und zugleich auch die «Nützlichkeit» des utopischen Denkens zugunsten der in dieser Zeit dringlichsten Voraussetzung jedweder noch möglicher konkreter Humanität. Und erst recht wenn Friede nicht nur als Gegensatz zu Krieg, sondern auch als Gegensatz zu *Not* verstanden wird – eine Erkenntnis, die sich in der Friedensforschung mehr und mehr durchzusetzen scheint –,⁴⁷ kann die

«Utopie des Weltfriedens» davor bewahrt werden, in der vagen Allgemeinheit einer den Krieg selbstverständlich verurteilenden Philanthropie das imaginative und gegenüber dem Jetzigen negative

und transzendierende Interesse an der möglichst raschen und vollständigen Verwirklichung konkreter Humanität (im hier zugrundegelegten Sinne) zu verlieren.

¹ Vgl. die Bibliographien in: Der utopische Staat. Hrsg. von K. J. Heinisch (Rowohlt's Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Bd. 68–69) (Reinbek 1960) 266–277; Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen. Hrsg. v. A. Neusüss. (Soziologische Texte, Bd. 44) (Neuwied-Berlin ²1972) 449–494; Wunschtraum und Experiment. Vom Nutzen und Nachteil utopischen Denkens. Hrsg. v. F. E. Manuel. (Sammlung Rombach NF, Bd. 5) (Freiburg 1970) 324–336.

² Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923: Frankfurt 1964 (Ernst Bloch Gesamtausgabe Bd. 3).

³ Vgl. F. E. Manuel, Einführung: Wunschtraum und Experiment, hrsg. v. F. E. Manuel, aaO. 14–16.

⁴ Vgl. G. Picht, Prognose, Utopie, Planung. Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt (Stuttgart 1967) 19–32, 47–60.

⁵ Vgl. für die deutsche Ausgabe Anm. 1. Der Band enthält Beiträge bekannter amerikanischer, französischer und niederländischer Autoren zur Geschichte der Utopie, zum Verhältnis von Utopie und Politik, zu Utopie, Naturwissenschaft und Technik sowie zur philosophisch-praktischen Interpretation der Utopien.

⁶ Vgl. zum Beispiel L. Mumford, Utopie, Stadt und Maschine: Wunschtraum und Experiment, aaO. 27–32; N. Frye, Spielarten der utopischen Literatur, ebd. 56, 61; J. Mittelstrass, Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie (Berlin-New York 1970) 373. G. Picht dagegen erklärt, Platon habe nicht eine Utopie, sondern die «Idee» des Staates entwickeln wollen (aaO. 33–36). Diese Ansicht vertritt auch K. Praechter, Die Philosophie des Altertums. (F. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. I) (Darmstadt 1961) (Nachdruck der zwölften Auflage von 1926) 271. – Indes haben schon die Verfasser der Utopien des 16./17. Jahrhunderts sich immer wieder auf Platon berufen.

⁷ Vgl. K. J. Heinisch in dem von ihm herausgegebenen Band «Der utopische Staat», aaO. 216–265; M. Schwonke, Vom Staatsroman zur Science Fiction. Eine Untersuchung über Geschichte und Funktion der naturwissenschaftlich-technischen Utopie. (Göttinger Abhandlungen zur Soziologie, Bd. 2) (Stuttgart 1957) 7–16; H. Süßmuth, Studien zur Utopie des Thomas Morus. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 95) (Münster 1967).

⁸ Zum Terminus «Dystopie» oder «satirische Utopie» vgl. F. E. Manuel, Zur psychologischen Geschichte der Utopien: Wunschtraum und Experiment, aaO. 83, 103; N. Frye spricht von «satirischen Utopien» und «utopischer Satire oder Parodie»: Spielarten der utopischen Literatur, ebd. 56; die Bezeichnung «skeptische Utopien» verwendet J. Mittelstrass, aaO. 366.

⁹ Vgl. M. Heidegger, Die Frage nach der Technik: Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954) 13.

¹⁰ Vgl. J. Mittelstrass, aaO. 371–373 (mit weiteren Unterscheidungen innerhalb der Utopien als Entwürfen der praktischen Vernunft).

¹¹ Dafür, daß es möglich ist, die politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse bei der Reflexion über Technik völlig außer Betracht zu lassen, ist der erwähnte Vortrag Heideggers (vgl. Anm. 9) ein bezeichnendes Beispiel.

¹² J. Mittelstrass versucht mit Bezugnahme auf die Utopien des 16./17. Jahrhunderts die Begriffe «Fortschritt» und «Utopie» dergestalt «zu verbinden», daß er den Anspruch, einen «besten» Zustand zu schildern, wie ihn Thomas Morus im Wortlaut des Titels seiner «Utopia» stellt («De Optimo Reipublicae Statu»), abmildert zum Anspruch auf den

nur noch «besseren Zustand»; so gelangt Mittelstrass zu folgendem Definitionsvorschlag: «Utopien sind Entwürfe, die anzugeben suchen, wie man gemeinsam besser leben kann, von denen sich aber zum Zeitpunkt ihrer Formulierung nicht sagen läßt, ob sie sich überhaupt, und wenn ja, wann sie sich realisieren lassen» (aaO. 365). – Dieser Ansatz liegt auf der Linie K. Mannheims, der in «Ideologie und Utopie» (zuerst 1929, Frankfurt ³1952) den Utopiebegriff auf den Bereich der realisierbaren Möglichkeiten einschränkt; vgl. A. Neusüss, Utopisches Bewußtsein und freischwebende Intelligenz. Zur Wissenssoziologie Karl Mannheims. (Marburger Abhandlungen zur politischen Wissenschaft, Bd. 10) (Meisenheim/Glan 1968) 112–182; nach Neusüss rechnete Mannheim folgerichtig mit einem «tendenziellen Verschwinden des Utopischen überhaupt» (ebd. 181); dagegen: M. Schwonke, aaO. 146.

¹³ So der Leipziger Romanist W. Krauss, zitiert nach G. K. Kaltenbrunner, Vom Sinn und Widersinn der Utopien: Zeitwende 41 (1970) 296.

¹⁴ Vgl. H. Lübke, Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart: Theorie und Entscheidung (Freiburg 1971) 62–84; M. Schwonke, aaO. 91–146; sowie die Beiträge von P. B. Sears, J. M. Smith, J. R. Pierce, F. Bloch-Lainé, B. de Jouvenel in dem erwähnten Band «Wunschtraum und Experiment», s. Anm. 1; auch J. Améry, Rückkehr des Positivismus?: Widersprüche (Stuttgart 1971) 193–203.

¹⁵ Vgl. H. R. Schlette, Christen als Humanisten (München 1967).

¹⁶ Die Gründe dafür liegen schon in der neutestamentlichen Unterscheidung zwischen Kirche bzw. Glaubenden hier und Ungläubigen bzw. «dieser Welt» dort und sind in der Geschichte der Gnadenehre, speziell des Verhältnisses von Natur und Gnade, weiter ausgearbeitet worden. Aus der umfangreichen Literatur zum Thema «Humanismus» nenne ich hier nur: J. Maritain, Christlicher Humanismus (frz.: Humanisme intégral. Paris 1936) (Heidelberg 1950); H. de Lubac, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott (frz.: Le drame de l'humanisme athée. Paris 1944) (Salzburg 1950); K. Rahner, Christlicher Humanismus: Schriften zur Theologie, Bd. VIII (Einsiedeln-Zürich-Köln 1967) 239 bis 259; E. Schillebeeckx, Der nichtreligiöse Humanismus und der Gottesglaube: Gott – Kirche – Welt (Mainz 1970) 30–61.

¹⁷ Ich verwende diese Formulierung trotz aller mit ihr verbundenen Problematik jeglicher Bestimmung des Heute; es kann hier nicht dargelegt werden, daß und warum überhaupt von einem «Reflexionsniveau der Gegenwart», in das die theoretischen Anstrengungen und die gesellschaftlich-kulturellen Veränderungen der Vergangenheit eingegangen sind, gesprochen werden muß.

¹⁸ Vgl. J. Ortega y Gasset, Vom Menschen als utopischem Wesen (Stuttgart 1951).

^{18a} Vgl. M. Schwonke, aaO. 16–50.

¹⁹ Diese Formulierung wird mit Recht thematisiert und aufgewertet durch H. Lefebvre, La vie quotidienne dans le monde moderne (Paris 1968).

²⁰ Ein vorzügliches Beispiel ist der Entwurf eines gigantischen Newton-Kenotaphs von Etienne-Louis Boullée (1728–1799), das auf den heutigen Betrachter wie eine architektonische Utopie wirkt; vgl. den Band: Revolutionsarchitektur. Boullée, Ledoux, Lequeu. Hrsg. v. der Kunsthalle Baden-Baden in Zusammenarbeit mit dem Institute for the Arts, Rice University, Houston (Baden-Baden 1970).

²¹ Es sei hervorgehoben, daß die von Th. W. Adorno

und M. Horkheimer in «Dialektik der Aufklärung» (zuerst Amsterdam 1947, Frankfurt 1969) entwickelte kritische Theorie keineswegs in eine vor- oder untechnische Position zurückfällt. Vgl. G. Picht, aaO. 37.

²² Dazu bereits M. Buber, *Pfade in Utopia* (hebräisch 1946); M. Buber, *Werke I* (München-Heidelberg 1962) 836 bis 877, speziell 871 f.

²³ Vgl. F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, zuerst 1883; siehe auch: I. Fettscher, *Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats bis zur proletarischen Weltanschauung* (München 1967) 45–144; J. Habermas, *Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik: Theorie und Praxis* (Neuwied-Berlin 1969) 162–214; sowie E. Topitsch, *Marxismus und Gnosis: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Neuwied-Berlin 1961) 235–270; H. Albert, *Plädoyer für kritischen Rationalismus* (München 1971).

²⁴ J. Améry, *Gewalt und Gefahr der Utopie: Widersprüche*, aaO. 99.

²⁵ Vgl. ebd. 164–192.

²⁶ Ebd. 96.

²⁷ Ebd. 98 f.

²⁸ J. Mittelstrass, aaO. 370.

²⁹ Vgl. Platon *Pol. III*, 416d3–417b9; *V*, 464b8–e3.

³⁰ Vgl. Thomas Morus, *Utopia I*, 7; *II*, 13, 15; T. Campanella, *Civitas Solis*, c.4; siehe auch F. E. Manuel, *Zur psychologischen Geschichte der Utopien*, in: *Wunschtraum und Experiment*, aaO. 85.

³¹ Thomas Morus, *Utopia I*, 7. Vgl. H. Süsmuth, *Studien zur Utopie des Thomas Morus*, aaO. 123 f.

³² Vgl. H. Schempp, *Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser und weltanschaulicher Grundlage* (Tübingen 1969), insbes. die Übersicht-Tabellen (299–326) und die Bibliographie (327–358). – In diesem Zusammenhang verdienen die Ausführungen von N. Frye über den Einfluß des Ideals klösterlicher Gemeinschaft auf die Ausgestaltung nicht weniger Utopien Beachtung, vgl. N. Frye, *Spielarten der utopischen Literatur: Wunschtraum und Experiment*, aaO. 64.

³³ Auch Buber spricht von dem «realistischen Charakter» der Utopie – «soweit sie philosophisch ist» – (und auch der Eschatologie, «soweit sie prophetisch ist») vgl. M. Buber, *Pfade in Utopia*, aaO. 844.

³⁴ Vgl. E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (E. Bloch Gesamtausgabe, Bd. 13) (Frankfurt 1970), 210 bis 212 u. ö.

³⁵ Vgl. H. R. Schlette, *Religion und Traurigkeit: Einführung in das Studium der Religionen* (Freiburg 1971) 191 bis 196.

³⁶ G. Kateb, *Utopias and Utopianism: The Encyclopedia of Philosophy* t. VIII. (New York–London 1967) 215.

³⁷ Vgl. die Überlegung zu dem Wort «Der Mensch lebt

nicht vom Brot allein» (Mt 4,4; Dt 8,3) bei L. Kolakowski *Geist und Ungeist christlicher Traditionen* (Stuttgart 1971) 38 f.

³⁸ Mit Recht setzt Kateb für unsere Zeit «zwei Bedingungen als Grundlage einer jeden ernsthaft geplanten utopischen Gesellschaft» voraus: Muße und Überfluß; vgl. G. Kateb, *Utopie und gutes Leben: Wunschtraum und Experiment*, aaO. 277–300, speziell 277 f.

³⁹ Vgl. die kritischen und anregenden Überlegungen bei: Chr. Gremmels u. W. Herrmann, *Vorurteil und Utopie. Zur Aufklärung der Theologie* (Stuttgart 1971), speziell 85–97; siehe auch J. B. Metz, *Kirche und Welt im eschatologischen Horizont: Zur Theologie der Welt* (Mainz–München 1968) 75–89.

⁴⁰ Vgl. oben Anm. 6.

⁴¹ Vgl. G. Picht, aaO. 33.

⁴² Johann Valentin Andreae kann seine Utopie 1619 noch «Christianopolis» nennen, obwohl in ihr die auf Praxis bezogene (Natur-)Wissenschaft die bestimmende Kraft ist (vgl. M. Schwonke, aaO. 11 f) und Francis Bacon, der uns das «Haus Salomonis» auf der Insel Bensalem wie ein «großzügig angelegtes naturwissenschaftliches Forschungsinstitut» vorstellt (ebd. 13), läßt den Gesandten der Inselbewohner den Neuankömmlingen als erstes auf spanisch die Frage entgegenrufen: «Seid ihr Christen?» (Nova Atlantis I, 3).

⁴³ Vgl. H. R. Schlette, *Strukturen des Christentums, philosophisch: Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie* (München 1970) 102–122.

⁴⁴ Vgl. G. Picht, aaO. 39 und 42.

⁴⁵ Ebd. 41.

⁴⁶ Ebd. 41.

⁴⁷ Vgl. etwa J. Galtung, *Friedensforschung: Friedensforschung*, hrsg. v. E. Krippendorff. (Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Bd. 29) (Köln–Berlin 1968) 533; G. Picht, *Was heißt Friedensforschung?* *Merkur* 25 (1971), 117 f; siehe auch: *Weltfrieden und Revolution. Neun politisch-theologische Analysen*, hrsg. v. H.-E. Bahr (Reinbek 1968).

HEINZ ROBERT SCHLETTE

geboren am 28. Juli 1931 in Wesel/Rhein. Er studierte an den Universitäten München und Münster, ist Doktor der Philosophie und Theologie, habilitierte sich für Philosophie, ist Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule des Rheinlandes in Bonn. Er veröffentlichte u. a.: *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins* (München 1966), *Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie* (München 1970), *Einführung in das Studium der Religionen* (Freiburg 1971).