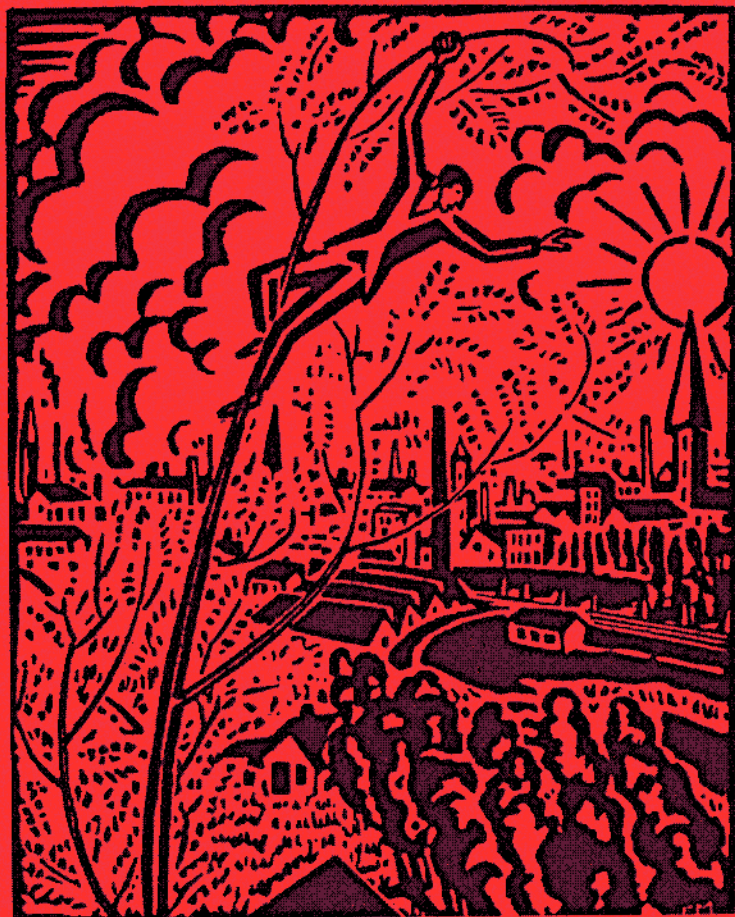


DISKURS

STREITSCHRIFTEN ZU GESCHICHTE
UND POLITIK DES SOZIALISMUS. HEFT 10



SIEGFRIED WOLLGAST

**DER UTOPISCHE SOZIALISMUS –
EWIGER TRAUM UND UNWIRKLICHKEIT**

DISKURS

STREITSCHRIFTEN ZU GESCHICHTE
UND POLITIK DES SOZIALISMUS

Im Auftrag der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V.
herausgegeben von
Klaus Kinner, Wolfgang Scheler und Ernst Wurl

HEFT 10

SIEGFRIED WOLLGAST

*DER UTOPISCHE SOZIALISMUS –
EWIGER TRAUM UND UNWIRKLICHKEIT*

INHALT

Zum utopischen Sozialismus (5)
Zum Utopiegedanken in der Geschichte (18)
War der reale Sozialismus eine Utopie? (36)
Chiliasmus als Utopie (48)
Zum Autor des Heftes (71)

Vorbemerkung

Nachstehender Aufsatz ist ein zum Thema am 5. September 2001 vor der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V., Arbeitskreis Dresden, gehalten, erheblich bearbeiteter und erweiterter Vortrag.

Es ist m. E. nicht vertretbar, daß in Publikationen, bei Symposien, nationalen und internationalen Konferenzen der Marxismus gegenwärtig nicht einmal erwähnt wird. Er hat das europäische und außereuropäische Denken weitgehend bestimmt. Frank und Fritzie P. Manuel schreiben noch in der 7. Auflage ihres »Utopian Thought in the Western World«: »There is every reason to expect that the preaching of Marx in this classic of communist thought [Kritik des Gothaer Programms – S. W.] bear the same relationship to communist societies of the future that the Sermon of the Mount does to Christianity.«¹

Daß dies nicht heute oder morgen sein wird, entspricht dem historischen Verlauf der Entwicklung mit ihrem Auf und Ab. Notwendig ist aber auch in theoretisch schwachen Zeiten die Wahrung des Geschaffenen und seine Weiterentwicklung. Denn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft standen und stehen stets in einem untrennbaren Zusammenhang.

Der Marxismus hat gerade in den Ländern des realen Sozialismus eine Einengung erfahren. Es gilt sie aufzuheben und zu beachten, daß auch das Theoriengebäude von Karl Marx und Friedrich Engels mit der historischen Entwicklung ein Abstreifen des zeitlich Bedingten und eine inhaltliche Weiterentwicklung verlangt. Die Polemik ist damit einbegriffen.

Das gilt für alle Kategorien des Marxismus – auch für sein Verständnis von Utopischem Sozialismus, Utopie und Chiliasmus. Nachstehend versuche ich dies facettenartig, vieles bleibt offen. Einige Richtungen der utopischen Literatur fehlen ganz oder zum Teil. Ebenso außereuropäische Utopien und die sogenannten Antiutopien. Es kann und soll hier nicht um ein wissenschaftlich umfassendes Werk gehen, sondern um eine allgemeine erinnernde und beschreibend-wertende Darstellung.

¹ Frank E. Manuel/Fritzie P. Manuel: *Utopian Thought in the Western World*. 7. print. Cambridge/Mass. 1997. S. 716.

Die Fußnoten sind auch deshalb relativ ausführlich gefaßt, weil sie auf weiterführendes Material hinlenken.

Ich danke allen, die diese Publikation ermöglicht haben, vornehmlich Dr. Jürgen Leibiger, Prof. Dr. Wolfgang Scheler und Dr. Gerd Laudel. Auch hier danke ich meiner Frau, Dr. med. Edith Wollgast, für viel Geduld, Verständnis und Hilfe.

Dresden, November 2001

Siegfried Wollgast

Drei Begriffe werden die folgenden Ausführungen tragend durchziehen: Utopischer Sozialismus, Utopie und Chiliasmus. Utopischer Sozialismus wird heute häufig als endgültig überholt charakterisiert oder es wird ihm, etwa bei Joachim C. Fest, Helmut Jenkis und Ernst Nolte, der reale Sozialismus von 1917–1991 ebenfalls zugerechnet. Eine Inhaltsangabe von utopischen Systemen oder von Systemen des utopischen Sozialismus bzw. des Chiliasmus werde ich nicht geben.

Zum utopischen Sozialismus

Der utopische Sozialismus, man kann auch vom »frühen« Sozialismus oder »Frühsozialismus« oder »Sozialismus der Vorläufer« sprechen, hat seine Blütezeit von etwa 1789 bis 1848. Friedrich Engels (1820–1895) stellt 1874 fest, der »deutsche theoretische Sozialismus« werde »nie vergessen [...], daß er auf den Schultern Saint-Simons, Fouriers und Owens steht, dreier Männer, die bei aller Phantasterei und bei allem Utopismus zu den bedeutendsten Köpfen aller Zeiten gehören und zahllose Dinge genial antizipierten, deren Richtigkeit wir jetzt wissenschaftlich nachweisen ...«² Der religiöse Sozialist und Zionist Martin Buber (1878–1965) sagt in diesem Zusammenhang: Ursprünglich hießen bei Marx und Engels »diejenigen Utopisten, deren Gedanken der entscheidenden Entwicklung von Industrie, Proletariat und Klassenkampf vorangegangen waren und dieser daher nicht Rechnung tragen konnten; hernach wurde der Begriff unterschiedslos auf alle angewandt, die ihr nach Meinung von Marx und Engels nicht Rechnung trugen.«³

Die Bezeichnung »Utopist« war seither die stärkste Waffe im Kampf des Marxismus-Leninismus gegen den nichtmarxistischen Sozialismus:

2 Friedrich Engels: *Vorbemerkung zu »Der deutsche Bauernkrieg«* (Ausg. 1870 und 1875). In: MEW. Bd. 7. S. 541.

3 Georg Martin Buber: *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung. Mit einem Nachwort hrsg. von Abraham Schapira. 3. erheblich erw. Aufl. Darmstadt 1986. S. 26.* – Siehe auch Gian Mario Bravo: *Der vormarxistische Sozialismus: vom Utopismus zum Klassenkampf. In: Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution. Zur Entstehung des wissenschaftlichen Sozialismus. Hrsg. von Manfred Hahn und Hans Jörg Sandkühler. Köln 1978. S. 124–133.*

»... generell findet man im eigenen Lager, grundsätzlich und ausschließlich, die Wissenschaft und somit die Wahrheit, generell im fremden, grundsätzlich und ausschließlich, die Utopie und somit den Trug. In unserer Epoche ›Utopist‹ sein heißt: der modernen ökonomischen Entwicklung nicht gewachsen sein, und was die moderne ökonomische Entwicklung ist, lehrt der Marxismus. [...] Nun [...] wird – und das ist politisch folgerichtig – die Möglichkeit gar nicht mehr in Betracht gezogen, daß eben jetzt Männer leben könnten, Bekannte und Unbekannte, welche Wahrheiten antizipieren, deren Richtigkeit künftig wissenschaftlich nachgewiesen werden wird, wogegen gegenwärtig ›die Wissenschaft‹ – d. h. eine wissenschaftliche Richtung, die sich wie nicht selten mit der Wissenschaft überhaupt identifiziert – sie für unrichtig zu halten entschlossen ist, wie es ja auch jenen ›Stiftern des Sozialismus‹ zu ihrer Zeit widerfuhr. Jene waren eben Utopisten als Vorläufer, diese sind Utopisten als Hinderer. Jene bahnten der Wissenschaft den Weg, diese verstellen ihn ihr.«⁴ Nach Buber gilt ferner: »In der Geschichte des ›utopistischen‹ Sozialismus treten drei Paare tätiger Denker hervor, von denen jedes in sich auf eigentümliche Weise generationsmäßig verbunden ist: Saint-Simon und Fourier, Owen und Proudhon, Kropotkin und Landauer.«⁵ Ich möchte das letzte Paar eher dem Anarchismus zuordnen.

Ab Mitte 1843 gelten Engels die französischen Sozialutopien, vornehmlich die von François Noël Babeuf (1760–1797) und Étienne Cabet (1788–1856) als kommunistisch. Seit 1845 bezeichnen sich Karl Marx (1818–1883) und Engels selbst als kommunistisch. Sie setzen sich 1848 von den zeitgenössischen sozialkritischen Richtungen ab und bedienen sich dabei auch des Begriffes »Sozialismus«. »Die eigentlich sozialistischen und kommunistischen Systeme [...] St. Simons, Fouriers, Owens usw.« erhalten das Attribut kritisch-utopisch. Sie hätten zwar alle Grundlagen der bestehenden Gesellschaft angegriffen und zur Aufklärung der Arbeiter höchst wertvolles Material geliefert, seien aber in der Praxis nicht über die Propagierung ihrer Gesellschaftspläne und über Appelle an die herrschende Klasse hinausgekommen.⁶ Engels' 1874 geprägte begriffsgeschichtlich sehr wirksame Formel vom »deutschen wis-

4 Georg Martin Buber: *Pfade in Utopia*. S. 26f.

5 *Ebenda*. S. 43.

6 Karl Marx/Friedrich Engels: *Manifest der kommunistischen Partei*. In: MEW. Bd. 4. S. 489–491. – Siehe als Übersicht: Roger Garaudy: *Die französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus. Mit einem Vorwort von Winfried Schröder*. Berlin 1954. Cabet wird dort wenig erwähnt. – Heinrich Lux: *Etienne Cabet und der Ikarische Kommunismus*. Stuttgart 1894. Nachdruck Berlin, Bonn, Bad Godesberg 1974.

senschaftlichen Sozialismus«⁷, richtet sich gegen utopische und idealistische Sozialismus-Auffassungen, soll auch Vereinnahmungsversuche oder Verzeichnungen des politischen Gegners abwehren helfen.

Im Streit der Theorien ermöglicht der eigene Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, andere ähnliche Auffassungen als »höheres Blech« zu diskreditieren. So die des kleinbürgerlichen Sozialisten und eklektischen Philosophen Eugen Dühring (1833–1921), der von 1863 bis 1877 Privatdozent an der Berliner Universität war.⁸ Der Begriff »utopischer Sozialismus« wird erstmalig vom revolutionären Kommunisten Louis-Auguste Blanqui (1805–1881) (»Histoire de l'économie politique ...«, Paris 1837) verwendet; seine Verbreitung verdankt er jedoch der Bezeichnung »kritisch-utopischer Sozialismus und Kommunismus«, die Marx und Engels im »Manifest der Kommunistischen Partei« zur Charakterisierung der »Systeme« von Claude Henri de Saint-Simon (1760–1825), Charles Fourier (1772–1837), Robert Owen (1771–1858) und deren Anhängern verwenden. Im »Manifest« und in Engels' Schrift »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft« werden die genannten Autoren als Utopisten kritisiert, da ihre Gesellschaftstheorien »phantastisch« seien, d. h. nicht auf dem Boden der gesellschaftlichen Wirklichkeit stünden.

Die Auseinandersetzungen der 40er Jahre des 19. Jahrhunderts zwischen den Arbeiterkommunisten einerseits, den Saint-Simonisten, Fourieristen sowie dem sogenannten kleinbürgerlichen Sozialismus von Jean Joseph Louis Blanc (1811–1882) u. a. andererseits brachten es dahin, daß in der Revolution von 1848 allein der Kommunismus als proletarische, der Sozialismus hingegen als kleinbürgerliche Strömung galt. Die bisweilen vorgenommene Unterteilung nach der Verteilung – Sozialismus: Leistungsprinzip; Kommunismus: Bedürfnisprinzip – gilt nicht in jedem Falle! Der zumeist als kleinbürgerlich eingestufte Sozialist Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865) trat z. B. anfangs für eine radikale Gleichheit in der Verteilung ein, Wilhelm Weitling (1808–1871) hingegen suchte Bedürfnis- und Leistungsprinzip zu verknüpfen. Man sollte das Unterscheidungskriterium vielmehr primär in den erstrebten Produktions- und Eigentumsverhältnissen erblicken. Dementsprechend verstehen Joachim Höppner und Waltraud Seidel-Höppner »unter ›Kommuni-

7 Friedrich Engels: [Ergänzung der Vorbemerkung von 1870 zu »Der deutsche Bauernkrieg«]. In: MEW. Bd. 18. S. 516.

8 Friedrich Engels: *Anti-Dühring*. In: MEW. Bd. 20. S. 6f. – Siehe zum folgenden: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von Joachim Ritter † und Karlfried Gründer. Bd. 9: *Se–Sp*. Basel 1995. Sp. 1172–1174. – *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Hrsg. von Jürgen Mittelstraß. Bd. 3: *P–So*. Stuttgart, Weimar 1995. S. 857f.

nismus« diejenigen Strömungen, die gesamtgesellschaftliches Eigentum an Produktionsmitteln, völlige Gleichheit der Rechte und Pflichten bei gemeinsamer Produktionstätigkeit sowie Gleichheit der Bedingungen zur Aneignung der materiellen und geistigen Güter fordern. Als »Sozialismus« [...] jene Strömungen, die ohne eine solche Konsequenz eine gerechtere Verteilung von Eigentum und Einkommen verlangen und die Forderung genossenschaftlicher Eigentums- und Produktionsverhältnisse nicht überschreiten.«⁹

Marx hat sich vornehmlich im Jahre 1848 gegen den utopischen Sozialismus gewandt. Gegen Proudhon, dem er letztlich sehr viel verdankt, schreibt er, Sozialisten und Kommunisten seien, solange »das Proletariat noch nicht genügend entwickelt ist« als Theoretiker »nur Utopisten, die, um den Bedürfnissen der unterdrückten Klassen abzuhelpfen, Systeme ausdenken und nach einer regenerierenden Wissenschaft suchen.«¹⁰ Diese Infragestellung setzt sich im Abschnitt III/3 »Der kritisch-utopische Sozialismus und Kommunismus« des »Manifestes der Kommunistischen Partei« fort. Hier heißt es z. B.: »Die eigentlich sozialistischen und kommunistischen Systeme, die Systeme St. Simons, Fouriers, Owens usw. tauchen auf in der ersten, unentwickelten Periode des Kampfes zwischen Proletariat und Bourgeoisie.« Daher faßten sie die arbeitende Klasse lediglich als »leidendste Klasse.«¹¹

Dementsprechend seien ihre Forderungen. Dabei verwürfen sie alle revolutionären Aktionen und wollten ihre Ziele auf friedlichem Wege erreichen. Doch ihre Schriften bestünden auch aus kritischen Elementen. Sie würden alle Grundlagen der bestehenden Gesellschaft angreifen. Ihre Schüler »träumen noch immer die versuchsweise Verwirklichung ihrer gesellschaftlichen Utopien, Stiftung einzelner Phalanstere, Gründung von Home-Kolonien, Errichtung eines kleinen Ikariens – Duodeztausgabe des neuen Jerusalems –, und zum Aufbau aller dieser spanischen Schlösser müssen sie an die Philanthropie der bürgerlichen Herzen und Geldsäcke appellieren.«¹² Doch durch die reale Entwicklung des Klassenkampfes hätten sie sich überlebt. Eine Definition der utopi-

9 Joachim Höppner/Waltraud Seidel-Höppner: *Von Babeuf bis Blanqui. Französischer Sozialismus und Kommunismus vor Marx. Bd. I: Einführung. Leipzig 1975. S. 20f.*

10 Karl Marx: *Das Elend der Philosophie. In: MEW. Bd. 4. S. 143.*

11 Karl Marx/Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW. Bd. 4. S. 489f.*

12 *Ebenda. S. 491.* »Phalanstere war die Bezeichnung für die von Charles Fourier geplante sozialistische Kolonien; Ikarien nannte Cabet seine Utopie und später seine kommunistische Kolonie in Amerika.« (Anmerkung von Engels zur englischen Ausgabe). »Home-Kolonien (Kolonien im Inland) nennt Owen

schen Sozialisten gibt Marx schon im Februar 1848: »In unsern Augen sind diejenigen Utopisten, welche politische Formen von ihrer gesellschaftlichen Unterlage trennen und sie als allgemeine, abstrakte Dogmen hinstellen.«¹³ Die utopischen Sozialisten setzten statt auf die Umwälzung des Staates auf die Etablierung kommunistischer Verbände (z. B. Owen mit seinen »New Harmony«-Kolonien oder Fourier mit seinen »Phalanstères«) und standen von daher in der Tradition der Staatsutopien des 16. und 17. Jahrhunderts wie sie Thomas Morus (1478–1535), Tommaso Campanella (1568–1639) oder Francis Bacon (1561–1626) entwarfen.

Engels' Broschüre »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft« erschien 1880 in französischer Sprache, in deutscher Sprache 1882 bzw. 1883. Sie ist aus drei Kapiteln seines »Anti-Dühring« hervorgegangen. Engels legt im Vorwort zur ersten deutschen Ausgabe auch das Bekenntnis ab: »Wir deutschen Sozialisten sind stolz darauf, daß wir abstammen [...] von Saint-Simon, Fourier und Owen«¹⁴ Er betont weiter, daß es im 16. und 17. Jahrhundert bereits »utopische Schilderungen idealer Gesellschaftszustände« gab; gemeint sind wohl die Werke von Morus und Campanella. Im 18. Jahrhundert habe es »schon direkt kommunistische Theorien (Morelly und Mably)« gegeben, sie vertraten einen Gleichheitskommunismus. Ihnen seien »die drei großen Utopisten Saint-Simon, [...] Fourier, und Owen ...« gefolgt.¹⁵ Engels'

seine kommunistischen Mustergesellschaften.« (Anmerkung von Engels zur deutschen Ausgabe von 1890).

13 Karl Marx: *Der »Débat social« vom 6. Februar über die Association démocratique.* In: MEW. Bd. 4. S. 513. – Zum utopischen Sozialismus zusammenfassend siehe auch Frank E. Manuel/Fritzie P. Manuel: *Utopian Thought in the Western World.* 7. print. Cambridge/Mass. 1997. S. 579–693 u. 855–862. – Zu Karl Marx' und Friedrich Engels' Sozialismusverständnis, auch zu ihrer Auffassung von »Utopian Socialists« siehe ebenda. S. 695–716 u. 862f. – Nach Klaus J. Heinisch enthalten Thomas Morus' »Utopia«, Tommaso Campanellas »Sonnenstaat« und Francis Bacons »Neu-Atlantis« »ganz unverkennbar die Keime und Wurzeln des gesamten »utopischen Sozialismus« der späteren Zeit«. *Der utopische Staat. Morus – Utopia, Campanella – Sonnenstaat, Bacon – Neu-Atlantis.* Übersetzt und mit einem Essay »Zum Verständnis der Werke«, Bibliographie u. Kommentar hrsg. von Klaus J. Heinisch. Reinbek bei Hamburg 1960. S. 217. – Siehe Rosemarie Ahrbeck: *Morus – Campanella – Bacon. Frühe Utopisten.* Leipzig, Jena, Berlin 1977. S. 27–30 zum Problem »Utopie«.

14 Friedrich Engels: *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft.* In: MEW. Bd. 19. S. 177–228. Hier S. 188.

15 Ebenda. S. 191. – Engels spricht auch von den »ersten modernen utopistischen Sozialisten, Owen und Fourier«. Friedrich Engels: *Zur Wohnungsfrage.* In: MEW. Bd. 18. S. 209–287. Hier S. 243.

Schilderung der Auffassungen der »drei großen Utopisten« sei hier nicht repetiert. Jedenfalls formuliert er als Erbe: »Wir freuen uns [...] der genialen Gedankenkeime und Gedanken, die unter der phantastischen Hülle überall hervorbrechen ...«¹⁶ Zudem sieht er »bei Saint-Simon eine geniale Weite des Blicks [...] vermöge deren fast alle nicht streng ökonomischen Gedanken der späteren Sozialisten bei ihm im Keim enthalten sind [...] bei Fourier eine echt französisch-geistreiche, aber darum nicht minder tief eindringende Kritik der bestehenden Gesellschaftszustände.«¹⁷ Auch Owen wird höchstlich gelobt und dann festgestellt: »Die Anschauungsweise der Utopisten hat die sozialistischen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts lange beherrscht und beherrscht sie zum Teil noch. Ihr huldigten noch bis vor ganz kurzer Zeit alle französischen und englischen Sozialisten, ihr gehört auch der frühere deutsche Kommunismus mit Einschluß Weitlings an. Der Sozialismus ist ihnen allen der Ausdruck der absoluten Wahrheit, Vernunft und Gerechtigkeit und braucht nur entdeckt zu werden, um durch eigene Kraft die Welt zu erobern.« Dabei sei aber lediglich »eine Art von eklektischem Durchschnitts-Sozialismus« herausgekommen. Doch: »Um aus dem Sozialismus eine Wissenschaft zu machen, mußte er erst auf einen realen Boden gestellt werden.«¹⁸ Diesen machen zwei große Entdeckungen aus: »Die materialistische Geschichtsauffassung und die Enthüllung des Geheimnisses der kapitalistischen Produktion vermittelt des Mehrwerts.« Beide verdanken wir Marx: »Mit ihm wurde der Sozialismus eine Wissenschaft.«¹⁹

Die utopische Literatur Deutschlands und seine Literatur zum utopischen Sozialismus ist aus hier nicht zu erörternden Gründen zumeist sehr vernachlässigt worden. Zur utopischen deutschen Literatur gehört Johann Valentin Andreaes (1586–1654) »Christianopolis« (1619). Sie soll Campanellas ins Protestantische gewandte »Sonnenstaat« sein. Doch in der »Christianopolis« wird im Unterschied zu Campanellas Idealstaat weiter geforscht, der Geist geschärft usw. Geistiges Schöpfungertum ist hier

16 *Ebenda.* S. 194.

17 *Ebenda.* S. 196.

18 *Ebenda.* S. 200f. »Die Utopisten [...] waren Utopisten, weil sie nichts anderes sein konnten zu einer Zeit, wo die kapitalistische Produktion noch so wenig entwickelt war. Sie waren genötigt, sich die Elemente einer neuen Gesellschaft aus dem Kopfe zu konstruieren, weil diese Elemente in der alten Gesellschaft selbst noch nicht allgemein sichtbar hervortraten; sie waren beschränkt für die Grundzüge ihres Neubaus auf den Appell an die Vernunft, weil sie eben noch nicht an die gleichzeitige Geschichte appellieren konnten.« (Friedrich Engels: *Anti-Dühring*. In: MEW. Bd. 20. S. 247).

19 *Ebenda.* S. 209.

allen eigen; in »Christianopolis« gibt es auch nicht die Exklusivität wie im »Hause Salomonis« von Bacons »Nova-Atlantis«.²⁰ Ebenfalls Eigenheiten weist der Roman »Die Insel Felsenburg« (1731) von Johann Gottfried Schnabel (1692–um 1750) auf, der die Utopie einer moralisch, gesellschaftlich und ökonomisch intakten Gesellschaft schildert.

Im Jahre 1792 erscheint in Berlin von dem preußischen Beamten und späteren Gutsbesitzer bzw. Leihbibliothek-Betreiber Carl Wilhelm Frölich (1759–1828) »Über den Menschen und seine Verhältnisse«²¹ und im gleichen Jahr in Hamburg von dem Kaufmann Franz Heinrich Ziegenhagen (1753–1806) die zweite deutsche sozialistische Utopie »Lehre vom richtigen Verhältnisse zu den Schöpfungswerken, und die durch öffentliche Einführung derselben allein zu bewürkende allgemeine Menschenbeglückung«. Bei Frölich trägt der letzte, umfängliche Dialog seines Buches den Charakter eines Manifestes. Dabei geht es um die Abschaffung des Privateigentums. Morelly (geb. um 1715), Gabriel-Bonnet de Mably (1709–1785) und Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) sind die Quellen, auch Christoph Martin Wielands (1733–1813) Roman »Der goldene Spiegel« (1772). Bei Wieland fand Frölich u. a. den Gedanken, daß der Mensch nicht von Natur aus schlecht sei, dazu reiches Material über die Wirkung des Eigennutzes und die Ungleichheit als Grundlage der schädlichen Begierde nach Reichtum. Frölich hat den Begriff der menschlichen Natur mit dem der Vernunft verknüpft, er sucht sich aus den Fesseln eines starren Rationalismus zu befreien. Dazu postuliert er die Gleichheit der Menschen, ohne die Unterschiede ihrer Begabungen zu leugnen. Er ist in seiner Sozialutopie originell und zugleich radikal. Im Jahre 1789 hatte er Dorothea Friederica *Henrietta* Rauthe (1768–1833) geheiratet, die mit ihrem Roman »Virginia oder die Kolonie von Kentucky« das utopische Schaffen ihres Mannes sinnvoll ergänzte. Er erschien pseudonym 1819 bzw. 1820 in Berlin. Sie schildert die Zeitverhältnisse seit der französischen Revolution und wertet sie als Republikanerin. Dazu sind autobiographische Züge des Romans unver-

20 Siehe Siegfried Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*. Berlin 1993. S. 282–299. – Zu Schnabel siehe Wolfgang Braungart: *Die Kunst der Utopie. Vom Späthumanismus zur frühen Aufklärung*. Stuttgart 1989. S. 217–261.

21 Siehe Gerhard Steiner: *Der Traum vom Menschenglück. Leben und literarische Wirksamkeit von Carl Wilhelm und Henriette Fröhlich*. Berlin 1959. Bes. S. 67–142 und S. 272–305. – Zu Morelly und Mably siehe näher bei Hermann Ley: *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*. Bd. 4/2. Berlin 1984. S. 327–415. – Zu Rousseau siehe Hermann Ley: *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*. Bd. 5/2. Berlin 1989. S. 109–278.

kennbar. Die Schilderung der Kolonie von Kentucky ist eindeutig die eines utopischen Gemeinwesens, in dem es kein Privateigentum gibt. Grundlage für H. Frölichs Schilderung ist u. a. die Auswanderergruppe um den Württemberger Leineweber und Bauer Johann Georg Rapp (1757–1847), die seit 1803 etwa ein Jahrzehnt in Pennsylvanien nach dem Motto Apg 4, 32 lebte: »Die Menge aber der Gläubigen war ein Herz und eine Seele; auch keiner sagte von seinem Gütern, daß sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemein.« Owen erwarb 1824 ihre spätere Siedlung »New Harmonie«. Eine den »Harmonisten« Rapps verwandte religiöse Gemeinschaft unter Leitung des württembergischen Webers und Lehrers Joseph Bäumler (geb. um 1778) war 1817 nach Ohio ausgewandert und hatte in ihrem hier begründeten Gemeinwesen ebenfalls die Gütergemeinschaft eingeführt. Auch dieses Beispiel hat Frölich angeregt. Der christliche Sozialismus ist auch nach dem deutschen Bauernkrieg eine Komponente utopischen Denkens, dies sei schon hier gegen Karl Kautsky (1854–1938) gesagt. H. Frölich hat in ihrem Roman nochmals gestaltet, was ihr Mann in seiner philosophischen Abhandlung 28 Jahre zuvor dargelegt hat.

Von Ziegenhagens Werk vermochte Gerhard Steiner (geb. 1905) 1962 noch 12 Exemplare nachzuweisen.²² Ziegenhagen stammte aus Straßburg und wirkte ab 1780 als Gutsbesitzer und Kaufmann in Hamburg. Sein Erstlingswerk von 1792 bekämpfte unerbittlich alle Religionen, übte heftige Kritik an der Gesellschaft seiner Zeit und entwickelte den Gedanken einer landwirtschaftlichen Erziehungsstätte, einer Kolonie, die in ein Gemeinwesen mit kollektivem Eigentum umgewandelt werden sollte. An die Stelle der Religion soll die Verhältnislehre gesetzt werden. Sie birgt: 1. Kinderkolonien als Produktions- und Erziehungsgemeinschaft, 2. die sich aus den Kinderkolonien entwickelnde sozialistische Gesellschaft. Die Kinderkolonien sollen in Deutschland oder Frankreich errichtet werden. In der aus ihr erwachsenden sozialistischen Gesellschaft ist das Privateigentum abgeschafft. Ihr höchstes Ziel besteht in der Herstellung des allgemeinen Friedens unter den Menschen. In dieser Gesellschaft sind alle sozialen Unterschiede und der Unterschied zwischen Stadt und Land aufgehoben, der Gegensatz von körperlicher und geistiger Arbeit ist vermindert. Steiner stellt das Wesen des utopischen Sozialismus bei Ziegenhagen in 11 Punkten dar.²³ Ziegenhagen wurde in

²² Gerhard Steiner: *Franz Heinrich Ziegenhagen und seine Verhältnislehre. Ein Beitrag zur Geschichte des utopischen Sozialismus in Deutschland.* Berlin 1962.

²³ *Ebenda.* S. 176f.

seiner Erziehung von dem bekannten Pietisten Johann Friedrich Oberlin (1740–1826) geprägt. Im Jahre 1775 wurde er in Regensburg Freimaurer. Sein Fortschrittsgedanke knüpft an den der Französischen Revolution an, die er begeistert begrüßte. Dabei konstatiert er zugleich nachdrücklich und ausführlich, daß die Maximen seiner Verhältnislehre noch weit entschiedener dem Wohl der Menschheit dienen. Unter Ziegenhagens theoretischen Quellen ist neben Rousseau z. T. auch de Mably zu nennen. In gewisser Hinsicht beschreibt Wladimir I. Lenin (1870–1924) auch Ziegenhagens Position: »... der ursprüngliche Sozialismus [...] kritisierte die kapitalistische Gesellschaft, verurteilte und verfluchte sie, träumte von ihrer Vernichtung, phantasierte von einer besseren Ordnung und suchte die Reichen von der Unsittlichkeit der Ausbeutung zu überzeugen. Der utopische Sozialismus war jedoch nicht imstande, einen wirklichen Ausweg zu zeigen. Er vermochte weder das Wesen der kapitalistischen Lohnsklaverei zu erklären noch die Gesetze der Entwicklung des Kapitalismus zu entdecken, noch jene *gesellschaftliche Kraft* zu finden, die fähig wäre, Schöpfer einer neuen Gesellschaft zu werden.«²⁴ Ziegenhagen suchte für die Umsetzung seiner Ideen zu wirken. So schreibt er am 1. November 1792 an die Mitglieder des französischen Nationalkonvents, am 3. November 1792 an Oberlin, dies, wie auch die Werbungen für seine Ideen in Deutschland blieben erfolglos. Für Arbeiten Ziegenhagens hat übrigens Wolfgang Amadeus Mozart (1756–1791) komponiert, und der Kupferstecher Daniel Nikolaus Chodowiecki (1726–1801) hat für Ziegenhagens utopisch-sozialistisches Werk ein Titelkupfer und Abbildungen geliefert. In Sachsen wurde sein Buch verboten. Er selbst starb verarmt, bis in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts blieb er vergessen.

Der utopische Sozialismus als Quelle des marxistischen Sozialismus wird von Kautsky in seinen »Vorläufern des neueren Sozialismus« weiter gefaßt. Er setzt bei Platon (427–347 v. u. Z.) und dem Urchristentum an, behandelt dann das Mittelalter und schließlich Thomas Müntzer (um 1490–1525) sowie die Wiedertäufer des 16. Jahrhunderts. Damit werden die Quellen des Sozialismus von Marx und Engels erheblich erweitert. Einzelheiten aus den »Vorläufern des neueren Sozialismus« seien hier nicht referiert, jedenfalls hat sich Kautsky allein mit dieser Arbeit ein großes Verdienst erworben.

24 Wladimir I. Lenin: *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus*. In: *W. I. Lenin: Werke*. Bd. 19. Berlin 1968. S. 7. Diese Wertung finden wir bereits bei Karl Marx/Friedrich Engels: *Manifest der kommunistischen Partei*. In: *MEW*. Bd. 4. S. 490. *Marx und Engels gehen aber, wie wir gezeigt haben, über die Destruktivität zur Konstruktivität der Wertung über.*

Der mittelalterliche Kommunismus war nach Kautsky »in der Regel [...] ein Kommunismus der auf der *Arbeit* beruhte. Vom modernen unterscheidet er sich aber noch dadurch, daß er ebenso wie der urchristliche seinen Ausgangspunkt vom gemeinsamen Besitz und der gemeinsamen Benutzung nicht der *Produktionsmittel*, sondern der *Konsumtionsmittel* nimmt.«²⁵ Joachim von Fiore (um 1130–1202) wird als Theoretiker des mönchischen bzw. klösterlichen Kommunismus dargestellt.²⁶ Das ganze Mittelalter hindurch, auch noch in der frühen Neuzeit, war das utopische Denken weitgehend religiös geprägt, auch, weil die Grundlehren des Evangeliums Jesu Christi einem Kommunismus zuneigten. »Der Kommunismus des Mittelalters und der Reformationszeit ist [...] ebenso wie der des Urchristentums ein asketischer und mystischer, ein Kommunismus der Entsagung und ein Kommunismus, der auf das Eingreifen geheimnisvoller, übermenschlicher Mächte rechnet. Auch dadurch steht er im Gegensatz zum Kommunismus des des neunzehnten Jahrhunderts.«²⁷ Ich glaube hinzufügen zu müssen: des 20. Jahrhunderts erst recht!

Im 18. Jahrhundert sind alle Formen des Sozialismus bzw. des Kommunismus mehr oder weniger mit den Auffassungen Rousseaus verbunden. Er kritisierte nicht das Prinzip des Eigentums selbst, sondern dessen Auswüchse. De Mably sieht in seinen »Entretiens de Phocion« (Unterhaltungen Phociens, 1763) vornehmlich in der extremen Ungleichheit des Eigentums die Quelle all des die Menschen bedrückenden Unglücks. Beim Gleichheitskommunisten Morelly finden wir in seinem »Grundgesetz der Natur« (1755, deutsch 1846) dem am sorgfältigsten ausgearbeiteten Gedanken zu der These: Das Privateigentum ist die Ursache des menschlichen Elends, der Geiz das einzige Laster der Welt. Im 18. Jahrhundert war »Ein asketischer, allen Lebensgenuß verpönder, an Sparta anknüpfender Kommunismus [...] die erste Erscheinungsform der neuen Lehre.«²⁸ Und: »In einem wesentlichen Punkte stimmen alle drei [...] Arten des Kommunismus, der urchristliche, der mittelalterliche und der moderne, überein: in ihrer Internationalität.«²⁹

25 Karl Kautsky: *Vorläufer des neueren Sozialismus. Bd. I: Kommunistische Bewegungen im Mittelalter.* Berlin 1947. S. 63. – Siehe zu Gesamtdarstellungen des Chiliasmus bzw. Millenarismus die Anmerkungen 123 und 126.

26 *Ebenda.* S. 163–165.

27 *Ebenda.* S. 176.

28 Friedrich Engels: *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft.* In: *MEW.* Bd. 19. S. 191.

29 Karl Kautsky: *Vorläufer des neueren Sozialismus. Bd. I.* Berlin 1947. S. 186.

Zudem ist dem ketzerischen Kommunismus des Mittelalters ein revolutionärer Geist – im Unterschied zum urchristlichen – eigen.³⁰ Nach Kautsky liegt mit Fra Dolcino (hingerichtet 1307) »der erste Versuch einer bewaffneten kommunistischen Erhebung im Abendland« vor.³¹ Die Geschichtsschreibung heute sieht das wohl anders, doch das ist ein anderes Problem. Seit Mitte des 14. Jahrhunderts »fand die Ketzerei bis zur großen deutschen Reformation nur noch zwei Freistätten in Europa«: England und Böhmen.³² John Wiclif (um 1320–1384), die Lollharden mit John Ball (hingerichtet 1381) und dann der Bauernkrieg von 1381 standen in England dafür, und in Böhmen Jan Hus (um 1369–1415) und die Hussiten, unter ihnen die »Kommunisten in Tábor«. Die Hussiten, damit auch die Taboriten, beeinflussten auch Deutschland. Ausführlich wird Müntzer behandelt. Kautsky spricht dabei von der Kommune von Mühlhausen, deren Regiment »fast genau so lange wie das der Pariser Kommune von 1871« gewährt habe.³³ »Münzer war und ist noch heute im Volksbewußtsein die glänzendste Verkörperung des rebellischen, ketzerischen Kommunismus.«³⁴ Die Begriffe Kommunismus und Proletariat faßt Kautsky eindeutig zu weit! Als Vorkämpfer des Kommunismus werden auch die friedlichen Wiedertäufer in Süddeutschland und Mähren gesehen, natürlich die kriegerischen Wiedertäufer von Münster.

Kautsky endigt seine Arbeit mit den Worten: »Mit dem christlichen Sozialismus, als einer realen Triebkraft im gesellschaftlichen Leben, ging

30 *Ebenda.* S. 189–192.

31 *Ebenda.* S. 212. – *Siehe auch ebenda* S. 219–225.

32 *Ebenda.* S. 247. – *Zu den Taboriten siehe ebenda.* Bd. I. S. 290–313. – *Siehe auch Ernst Werner: Die Nachrichten über die böhmischen »Adamiten« in religionshistorischer Sicht. In: Theodora Büttner/Ernst Werner: Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Häresie. Berlin 1959. S. 73–141.*

33 *Karl Kautsky: Vorläufer des neueren Sozialismus. Bd. II: Der Kommunismus in der deutschen Reformation. Berlin 1947. S. 81. Siehe auch ebenda. S. 39–103. – Allein zum »Müntzer-Jahr« erschienen in der DDR folgende größere Arbeiten zu Thomas Müntzer: Günter Vogler: Thomas Müntzer. Berlin 1989; Gerhard Brendler: Thomas Müntzer – Geist und Faust. Berlin 1989; Max Steinmetz: Thomas Müntzers Weg nach Alstedt – Eine Studie zu seiner Frühentwicklung. Berlin 1988; Manfred Bensing: Thomas Müntzer. 4. Aufl. Leipzig 1989; Ernst Bloch: Thomas Müntzer als Theologe der Revolution. Leipzig 1989. Nach Karl Kautsky machen sich Thomas Morus und Thomas Müntzer den Ruhm streitig, die Geschichte des Sozialismus zu eröffnen. Beide jedenfalls stehen »an der Schwelle des Sozialismus«. (Siehe Karl Kautsky: Thomas More und seine Utopie. Unveränd. Nachdr. der 3. Aufl. 1913. Berlin 1947. S. 11.)*

34 *Ebenda.* S. 103.

35 *Ebenda.* S. 273.

es im sechzehnten Jahrhundert zu Ende. Von diesem Jahrhundert an entwickelte sich die moderne Produktionsweise, der moderne Staat, das moderne Proletariat, aber auch der *moderne Sozialismus*. Eine neue Etappe für die Menschheit bricht damit heran.«³⁵ Das klingt zwar gut, stimmt aber in keiner Hinsicht! Und was Kautsky insgesamt in seinen »Vorläufern« darlegt, gehört vornehmlich dem Chiliasmus an, dieser ist auch Vorläufer des Sozialismus! Ziegenhagen hat sich z. B. 1792 auch auf mittelalterliche oppositionelle Bewegungen, wie die Waldenser, Albingenser und Wiclifiten als Vorläufer seines utopischen Sozialismus berufen. Und Cabets kommunistische Utopie, um die »Reise nach Ikarien« (1838) gruppiert, betrachtete z. B. 1843 seine Lehre als eine Darstellung des Christentums in seiner Reinheit. Seine pazifistische Lehre basierte weitgehend auch auf dem Vertrauen in die Großherzigkeit der Reichen und der Mächtigen. Die bestehende katholische Kirche lehnte sein Verständnis des Urchristentums entschieden ab, damit auch seine Versuche ab 1848, in Nordamerika (in Nauvoo, in der Gegend von New Orleans) eine Mustergemeinschaft seines »Ikarierens« zu gründen.

Der Kampf gegen die Utopie wird besonders von konservativen Kräften geführt. So schreibt der aus der Sowjetunion emigrierte Nikolai A. Berdiajew (1874–1948): »Die Utopie ist immer totalitär, und der Totalitarismus ist immer utopisch in den Bedingungen unserer Welt.«³⁶ Für Karl Raimund Popper (1902–1994), dann auch für Jenkis oder Michael Winter, ist die politische Utopie nur ein Unterbegriff des Totalitarismus und Totalitarismus ist für ihn Stalinismus wie Faschismus.³⁷ Popper betont stets seinen Rationalismus und faßt auch Utopismus als eine Erscheinungsform des Rationalismus. Diese Form weiche aber von der von ihm vertretenen ab, sei »die falsche Art von Rationalismus«, ein »Pseudorationalismus«.³⁸ Sie gehe davon aus, »daß allen rationalen und uneigennütigen politischen Aktionen eine Bestimmung unserer Endziele vorausgehen muß, nicht allein der Zwischen- und Teilziele, die nur Schritte in Richtung Endziel sind und darum eher als Mittel denn als Ziele aufgefaßt werden sollten. Es ist die Auffassung, daß eine rationale

36 Nicolai Berdiajew: *Das Reich des Geistes und das Reich des Cäsar*. Darmstadt, Genf 1952. S. 201.

37 Siehe Richard Saage: *Zur Utopiekritik Karl R. Poppers*. In: Richard Saage: *Vermessungen des Nirgendwo. Begriffe, Wirkungsgeschichte und Lernprozesse der neuzeitlichen Utopien*. Darmstadt 1995. S. 69–84, bes. S. 82–84. – Saage beruft sich in seinen Publikationen häufig auf Andreas Voigt: *Die sozialen Utopien*. Leipzig 1906.

38 Karl R. Popper: *Utopie und Gewalt*. In: *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*. 3., überarb. u. erw. Aufl. Hrsg. u. eingeleitet von Arnhelm Neusüss. Frankfurt am Main, New York 1986. S. 317, 323.

politische Aktion deshalb auf einer mehr oder weniger ausführlichen Beschreibung oder einer Grundskizze unseres Idealstaates beruhen muß, und auch auf einem Plan oder einer Grundskizze des Weges, der in die entsprechende Richtung führt – in die Zielrichtung. Ich betrachte diese Auffassung, die ich Utopismus nenne, als eine anziehende, ja, nur allzu anziehende Theorie: denn ich betrachte sie auch als gefährlich und unheilvoll. Sie widerlegt sich meiner Ansicht nach selbst und sie führt zu Gewalt.«³⁹

Ich verzichte darauf, Poppers Begründung hier anzuführen. Jedenfalls sei der utopische Rationalismus »selbsterstörerisch. Einerlei, wie hochherzig seine Ziele sind, er bringt kein Glück, sondern einzig das bekannte Elend, zu einem Leben unter der Tyrannei verurteilt zu sein.«⁴⁰ Dagegen empfiehlt Popper politische Reformen.

Von den Gegnern der Utopie ist auch dies genüßlich aufgenommen und ausgewalzt worden. So von Winter, bei dem wir lesen, die Utopie sei eine rein europäische Angelegenheit. Und sie sei »eine Form des Wahnwitzes. Utopisten und Revolutionäre zogen aus, die Natur zu bezwingen. Die europäische Utopie ist eine Form des Starrsinns. [...] Nicht nur der Revolutionär und der Utopist sind von solchem Starrsinn besessen, sondern auch der Mann der Orthodoxie. Jeder Utopist wird nach der gelungenen Revolution zu einem Erzkonservativen, zum Orthodoxen. Die Orthodoxie ist Utopie und die Utopie ist Orthodoxie. Der Prototyp der orthodoxen Existenz ist der Heilige Ignatius von Loyola, der Begründer des Jesuitenordens.«⁴¹ Dementsprechend wurde auch häufig der Jesuitenstaat in Paraguay (1610–1768) als utopistisches Gemeinwesen gefaßt, so auch von Marx' Schwiegersohn Paul Lafargue (1842–1911) in seiner Arbeit »Der Jesuitenstaat in Paraguay«. Der Wunsch, bequem zu leben, »und der Glaube daran, die eigene Lage durch Handeln verbessern zu können, sind die anthropologischen Grundlagen für das europäische utopische Denken.«⁴² Häufig wurde allerdings auch die Utopie wegen ihrer Irrealität und Wirklichkeitsfremdheit als harmlos hingestellt. Oder man machte sich über sie lustig. Nicht selten wurde oder wird Utopie auch konservativ gedeutet oder ist von ihrem Wesen her konservativ. Das gilt etwa für Niklas Luhmanns System- und Evolu-

39 *Ebenda.* S. 318f.

40 *Ebenda.* S. 321.

41 *Michael Winter: Ende eines Traums. Blick zurück auf das utopische Zeitalter Europas.* Stuttgart, Weimar 1992. S. 48, 17f.

42 *Ebenda.* S. 10.

tionstheorie, die von den späten 60er bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts in der Bundesrepublik Deutschland sehr einflußreich war.

Zum Utopiegedanken in der Geschichte

»Eine Weltkarte, die das Land Utopia nicht in sich einschließt«, schrieb 1891 Oskar Wilde (1856–1900), »verdient diesen Namen nicht, denn ihr fehlt das einzige Land, darin der Traum der Menschheit ankert. Und wenn dieser Traum sich dort niedergesenkt hat, späht er wieder aus und hebt, sobald er ein reicheres Land vor sich sieht, dahin die Schwingen. Fortschritt ist die Verwirklichung von Utopien.«⁴³ Wildes positives Bekenntnis war schon zum Zeitpunkt der Veröffentlichung seines Essays nicht unumstritten. Dabei bringt für ihn der Sozialismus die Entfaltung des Individualismus, die autoritäre Macht wie die Bestrafungen würden in ihm wegfallen. Viel ist hier von Kunst, Wissenschaft, Literatur, Presse u. a. die Rede; es ist letztlich wieder utopischer Sozialismus.

In der Gegenwart kann das Bekenntnis zur Utopie noch weniger auf uneingeschränkte Zustimmung hoffen. Der Begriff »Utopie« wird heute in der Regel mit einer negativen Bedeutung besetzt. In der Umgangssprache bedeutet das Adjektiv »utopisch« zumeist soviel wie »übersteigert«, »unrealistisch«, »träumerisch« etc. Mit diesem Wort wird ein Denken denunziert, das Projekte entwirft, die angeblich scheitern müssen, weil ihr realitätsblinder Urheber die konkreten Voraussetzungen ihrer Verwirklichung nicht berücksichtigt. Gerade das Absehen von diesen restriktiven Bedingungen macht – diesem Utopieverständnis zufolge – den Kern des utopischen Phänomens aus. Im Bereich der Philosophie und der Sozialwissenschaften tut man Utopisten nicht so leichtfertig als realitätsferne Träumer ab: Vielmehr stigmatisiert man sie, besonders im konservativen Wissenschaftsspektrum, als »Feinde der offenen Gesellschaft« um einen Ausdruck bzw. einen Titel Poppers aufzugreifen.

Der Begriff der Utopie ist auch in der Forschung keineswegs einheitlich: »Die Idee der vollkommenen Gesellschaft ist ein sehr alter Traum. Entweder wurde er durch Mißstände in der Gegenwart ausgelöst, die die Menschen veranlaßten, sich vorzustellen, [...] wie ein idealer Staat be-

⁴³ Oscar Wilde: *Die Seele des Menschen und der Sozialismus*. In: *Oscar Wilde: Sämtliche Werke in deutscher Sprache*. Bd. V: *Betrachtungen*. Wien, Leipzig 1906. S. 227–302. Zit. S. 260. – Nach Bertolt Brecht gilt: *Hält jemand etwas für utopisch, so ist er aufgefordert, »darüber nachzudenken, warum es utopisch ist«*. (Bert Brecht: *Gesammelte Werke*. Bd. 18. Frankfurt am Main 1967. S. 130.)

schaffen wäre, in dem es kein Elend und keine Habgier, weder Gefahr noch Armut, noch Furcht, weder menschenunwürdige Arbeit noch Unsicherheit gäbe –, oder er erwuchs aus dem Wunsch, durch Utopien [...] die tatsächliche Welt zu kritisieren und jene zu beschämen, die in den bestehenden Systemen herrschten oder solche Herrscher allzu demütig ertrugen; und zuweilen sind Utopien auch gesellschaftliche Phantasien [...]. In den abendländischen Utopien begegnen uns gewisse Elemente immer wieder: die Gesellschaft lebt in reiner Harmonie, alle ihre Angehörigen leben in Frieden, lieben einander und sind unbehelligt von physischer Gefahr, von Mangel irgendwelcher Art, von Unsicherheit, von entwürdigender Arbeit, Neid und Enttäuschung, sie müssen weder Ungerechtigkeit noch Gewalttätigkeit erleiden, leben [...] inmitten einer unendlich fruchtbaren, großzügigen Natur. Das wichtigste Merkmal der meisten, vielleicht aller Utopien ist ihr statischer Charakter. In ihnen ändert sich nichts, denn sie haben die Vollendung erreicht: es besteht kein Bedürfnis nach Neuerung und Wandel; niemand kann wünschen, einen Zustand zu verändern, in dem alle natürlichen Wünsche des Menschen erfüllt sind. All dies gründet auf der Annahme, daß die Menschen eine feste, unwandelbare Natur und bestimmte universelle, allen gemeinsame Ziele besitzen. Wenn diese Ziele einmal verwirklicht sind, hat die menschliche Natur ihre Erfüllung gefunden. Schon diese Idee der universellen Erfüllung setzt voraus, daß die Menschen nach Zielen streben, die für alle jederzeit und überall im wesentlichen die gleichen sind. Denn wäre das nicht so, dann wäre Utopia nicht Utopia, dann würde die vollkommene Gesellschaft eben nicht jeden ganz zufriedenstellen.«⁴⁴

Die meisten Utopien sind in der Vergangenheit angesiedelt. Auch in einer fernen Zukunft! Und vielfach wird als Utopie »neusten Typus« ausgegeben, was das absolute Ende utopischen Denkens bedeutet. So Georg Orwells (1903–1950) »1984«⁴⁵, was eigentlich eher Dystopie, denn Utopie ist.

Ludwig Marcuse (1894–1971) schreibt, und ich möchte ihm beipflichten: »... alle Utopisten [...] stellten fundamentale Vorstellungen ihrer Kultur rücksichtslos in Frage. Und das erst macht den Utopisten.«⁴⁶

44 Isaiah Berlin: *Das Krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*. Hrsg. von Henry Hardy. Frankfurt am Main 1992. S. 37f.

45 Siehe Richard Saage: *Georg Orwells »1984« und die Dialektik der Sozialutopie*. In: Richard Saage: *Vermessungen des Nirgendwo*. S. 168–188.

46 Ludwig Marcuse: *Vom Wesen der Utopie. Die Sehnsucht nach einer besseren Welt*. In: Ludwig Marcuse: *Essays, Porträts, Polemiken. Ausgewählt aus vier Jahrzehnten von Harold von Hofe*. Zürich 1979. S. 299–309. Hier S. 299f.

Und, wie er weiter feststellt, gab es in der Geschichte bei den Utopisten unterschiedliche Beantwortung der Fragen: »Wieviel von der heutigen Misere wird auch noch im Paradies sein? [...] Und: Wer kann die Umwälzung zustande bringen?«⁴⁷ Richtig ist sicher auch: Utopien waren »immer vor allem Vorschläge, Aufforderungen, Manifeste – Hetzschriften, die zum Paradies hetzten.«⁴⁸ Die Geschichte utopischen Denkens ist sehr alt. Zu den frühesten Beschreibungen der klassenlosen Gesellschaft findet sich im Alten Testament beim Propheten Jesaja Material, bei Jeremia und Daniel ebenso.⁴⁹ Im antiken Griechenland soll diese Sehnsucht sehr früh in der »Sonneninsel« eines Iambulos (3. Jh. v. u. Z.) Ausdruck gefunden haben; dieses Werk ist nicht erhalten. Die berühmten Prachtstücke der Utopienliteratur sind Platons »Staat« (erstveröffentlicht wohl 374 v. u. Z.) und Morus' *Utopia* (vom Jahre 1516). Beide berühmten Denker aus völlig unterschiedlichen Zeitperioden konzipierten bereits die Struktur der Paradiesgesellschaft, entwarfen bereits einen genauen Plan, wie sie funktionieren wird.

Nach Arnhelm Neusüss lassen sich »drei Varianten der Begriffsverwendung von Utopie« unterscheiden: »Zunächst der an die literarische Form der Roman-Utopie gebundene, sodann ein zweiter – und wissenschaftsgeschichtlicher, drittens der im Sinne Horkheimers durch eine bestimmte Intention beschriebene, im weiteren kurz als *intentionaler* Begriff von Utopie bezeichnet.«⁵⁰ Erst mit der dritten Form »wird der Begriff des utopischen Bewußtseins, des utopischen Denkens, der utopischen Intention, der Utopie als Traum von der wahren und gerechten Gesellschaftsordnung möglich«⁵¹.

Für Leszek Kolkowski ist die Utopie »das mystifizierte Bewußtsein der tatsächlichen geschichtlichen Tendenz. Solange diese Tendenz nur ein geheimes Leben lebt und keinen Ausdruck in den gesellschaftlichen Massenbewegungen findet, erzeugt sie Utopien im engeren Sinne, das heißt individuell konstruierte Modelle einer Welt, wie sie *sein sollte*. Mit der Zeit jedoch wird die Utopie zum sozial aktualisierten Bewußtsein, das heißt, sie dringt in das Bewußtsein der Massenbewegungen ein und gehört zu ihren wesentlichen Triebkräften. Die Utopie geht dann aus dem Gebiet des theoretischen und moralischen Denkens in das Gebiet des praktischen Denkens über und beginnt, selber das Handeln der

47 *Ebenda.* S. 300.

48 *Ebenda.* S. 303.

49 *Siehe Neues Testament. Jesaja 11,6. – Siehe auch Anmerkung 139.*

50 *Arnhelm Neusüss: Schwierigkeiten einer Soziologie des utopischen Denkens. In: Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen. Hrsg. u. eingeleitet von Arnhelm Neusüss. Frankfurt am Main, New York 1986. S. 21.*

51 *Ebenda.* S. 23.

Menschen zu bestimmen. Das heißt jedoch nicht, daß sie verwirklicht werden kann. Die Utopie bleibt weiter eine Erscheinung der Gedankenwelt, und obwohl sie die Macht der sozialen Bewegung hinter sich hat – ja, zum Bewußtsein dieser Bewegung wird –, so ist sie doch ein nichtadäquates Bewußtsein, ein Bewußtsein, das weit über die sichtbaren Grenzen dieser Bewegung hinauswächst.«⁵²

Die Utopie ist zudem »das Werkzeug der Revolution, und die vorgefundene Gestalt der menschlichen Welt, der man eine neue Form verleihen will, ist das Material«⁵³. Und: »Die Linke scheidet Utopien aus, wie die Bauchspeicheldrüse Insulin ausscheidet – auf Grund einer angeborenen Gesetzmäßigkeit.«⁵⁴ Dabei setzt die Linke zugleich Negation und Konstruktion – auch bei Utopien, denn beide sind letztlich nicht trennbar. Sie kann »nicht auf die Utopie verzichten, das heißt, sie kann nicht darauf verzichten, sich Ziele zu setzen, die im Augenblick unmöglich zu erreichen sind, aber den jetzigen Veränderungen ihren Sinn verleihen [...] die Utopie ist die Voraussetzung für soziale Umwälzungen, irreal Bestrebungen sind die notwendige Voraussetzung für reale.«⁵⁵

Nicht alle Wunschträume sind dazu Utopien, und die Utopie ist kein Schlaraffenland: »Wunschträume begleiten von jeher das menschlich-historische Geschehen: In ›Wunschträume‹ und ›Wunschzeiten‹ flüchtete die von der jeweils gegebenen Wirklichkeit nicht befriedigte Phantasie. Mythen, Märchen, religiöse Jenseitsverheißungen, humanistische Phantasien, Reiseromane waren stets wechselnder Ausdruck dessen, was das verwirklichte Leben *nicht* enthielt. Sie waren eher komplementäre Farben im Bilde des jeweils Seienden als gegenwirkende, das verwirklichte Sein zersetzende Utopien.«⁵⁶ Wenn Winter dagegen behauptet: »Wir haben aus Westeuropa eine ›Insula Utopia‹ gemacht«,

52 Leszek Kolakowski: *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein.* München 1961. S. 145f. – Leszek Kolakowski: *Der Sinn des Begriffes »Linke«.* In: *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen.* Hrsg. u. eingeleitet von Arnhelm Neusüss. Frankfurt am Main, New York 1986. S. 428.

53 Leszek Kolakowski: *Der Mensch ohne Alternative.* S. 142.

54 *Ebenda.* S. 146.

55 *Ebenda.* S. 146 u. 148. – Siehe auch Leszek Kolakowski: *Der Sinn des Begriffes »Linke«.* In: *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen.* Hrsg. u. eingeleitet von Arnhelm Neusüss. Frankfurt am Main, New York 1986. S. 425 u. 429f.

56 Karl Mannheim: *Das Utopische Bewußtsein.* In: *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen.* Hrsg. u. eingeleitet von Arnhelm Neusüss. Frankfurt am Main, New York 1986. S. 186.

weshalb die »Glücksritter« aus dem Rest der Welt heute ihren Marsch auf Europa anträten,⁵⁷ so ist das nicht haltbar.

Ich bin mit den beiden folgenden Utopie-Bestimmungen weitgehend einverstanden:

1. »Zwei Grundideen liegen der neuzeitlichen europäischen Utopie zugrunde: die planmäßige Veränderbarkeit von Natur und Gesellschaft sowie – eben dadurch ermöglicht – die Vervollkommnung des Menschen. Wie sich diese Ideen im einzelnen ausprägen, hängt ab von dem jeweils geschichtlich Möglichen, aber vor allem vom jeweiligen Autor der Utopie selbst: seiner sozialen Einbettung, seiner Bildung, seinen individuellen Dispositionen und Erfahrungen. Utopische Visionen entstehen als Reaktionen auf Bedürfnisse, die sehr unterschiedlicher Natur sein können: Sie können als Gegenbilder zur bestehenden Welt unter sozialem und politischen Druck entworfen sein, sie können aber auch, nach Art von Tagträumen und Phantasien, unter völliger Freiheit und mangelndem Realitätsdruck entstanden sein; sie können einer konstruktivistischen Absicht ihres Autors entsprungen sein oder einer ironischen (wie im Falle von Jonathan Swift); sie können, je nach Aufmerksamkeitsrichtung, die Gegenwart im Lichte der Vergangenheit oder der Zukunft spiegeln, also retrospektiv oder prospektiv sein – oder auch beides; und sie können sich auf sehr unterschiedliche Inhalte beziehen: politische, ökonomische, soziale, künstlerische, anthropologische – oder auf mehrere zugleich.«⁵⁸ Letzteres gibt z. B. Ernst Bloch (1885–1977) in »Das Prinzip Hoffnung«: Sozialutopien, ärztliche, technische, architektonische, geographische u. a. Utopien. Frank und Fritzie P. Ma nuel schreiben fast am Ende ihres großen Werkes zum utopischen Denken: »Like everything else in our society, utopias are becoming highly specialized. There are political utopias, religious utopias, environmental utopias, sexual utopias, architectural utopias, along with dystopias that portray the future as a living hell. Out of apocalyptic visions of human beings overpopulating the earth and clawing one another for survival, of nuclear disaster, of escaped pathogenic bodies heedlessly created by experimental scientists, are born new cri-

57 Michael Winter: *Ende eines Traums. Blick zurück auf das utopische Zeitalter Europas*. Stuttgart, Weimar 1992. S. 17.

58 Karl Acham: *Utopie und Gesellschaft*. In: *Utopie: Gesellschaftsformen, Künstlerträume*. Hrsg. von Götz Pochat und Brigitte Wagner. Graz 1996. S. 9f. (*Kunsthistorisches Jahrbuch Graz*. 26). – Jonathan Swift (1667–1745) veröffentlichte 1726 seine satirische Utopie »*Travels into Several Remote Nations of the World*«, gemeinhin als »*Gullivers Reisen*« bekannt.

sis utopias – grandiose fantasies of flight in which earth is abandoned to its fate and a new beginning made elsewhere. But for the most part the utopian bazaar is cluttered with old-fashioned wares that are all too familiar.«⁵⁹

2. »Der utopische Wunschkatalog läßt sich auf fünf Punkte reduzieren: erstens ewiges Leben in ewiger Jugend und voller Gesundheit; zweitens ewiger Friede; drittens unerschöpflicher Reichtum; viertens ewiger Frühling; fünftens ewige Liebe. Der schöne Augenblick wird verlängert ins Unendliche, Wandel und Zufall hören auf. Die fünf Säulen des utopischen Lebens sind: Gesundheit, Sicherheit, Wohlstand, Gerechtigkeit und Geselligkeit. Alle utopischen Träume seit der Renaissance kreisen immer wieder um diese fünf Punkte, und die heutigen hochindustrialisierten Gesellschaften haben sie weitgehend erfüllt. Allerdings haben die Märchenträume im Laufe ihres gesellschaftlichen Realisierungsprozesses einen grundsätzlichen Wandel durchgemacht, so daß manchmal ihre reale Gestalt kaum noch auf den ursprünglichen Wunsch zurückweist. Die fünf Urwünsche, die die Utopien als im gesellschaftlichen Rahmen erfüllt darstellen, entsprechen fünf Urängsten des Menschen: erstens der Angst vor dem Tod, vor Krankheit und Altern; zweitens der Angst vor Gewalt durch Menschen, Tiere und Natur; drittens der Angst vor dem Verhungern und Verarmen; viertens der Angst vor Vereinsamung und gesellschaftlicher Ächtung; fünftens der Angst vor staatlicher Willkür. Die Utopien entwickeln in ihren Modellen Programme gegen die Urängste und schlagen die verschiedensten Realisierungswege in Form von gesellschaftlichen Institutionen vor. Man kann sagen, daß der europäische Zivilisationsprozeß der letzten fünfhundert Jahre gegen alle Widerstände und Rückschläge nichts geringeres vollbracht hat, als die Programme der utopischen Träume zu realisieren.«⁶⁰

Wenngleich einige Aspekte dieser zwei Bestimmungen nicht haltbar sind, so reichen traditionelle marxistische Bestimmungen zur Charakterisierung ihres Wesens nicht aus. Was besagt heute folgende Feststellung: »Da der wissenschaftliche Sozialismus das Ende der Utopie bedeutet und diese im Sozialismus daher ihre eigentliche Dimension verloren hat, ist nicht nur der Begriff ›Utopie‹ nicht beliebig verwendbar, sondern sind auch die Romanutopien des 19. und 20. Jahrhunderts

59 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Bd. 2. Berlin 1955. – Frank E. Manuel/Fritzie P. Manuel: *Utopian Thought in the Western World*. 7. print. Cambridge/Mass. 1997. S. 803.

60 Michael Winter: *Ende eines Traums. Blick zurück auf das utopische Zeitalter Europas*. Stuttgart, Weimar 1992. S. 299f.

anachronistisch.«⁶¹ Der traditionelle Marxismus folgte allerdings auch überwiegend einem vornehmlich als Rationalisten verstandenen Marx. Dieser war geistig weitgehend Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) verpflichtet. Und er wandte sich entschieden gegen utopistische Doktrinen und mit ihnen verbundene Werte, »die nur sein *sollen* und als *Sollen* Wahrheit haben sollen, ob sie schon in einer Erfahrung ange-troffen werden«. Denn, so Hegel weiter, »was sein *soll*, *ist* in der Tat auch, und was nur sein *soll*, ohne zu *sein*, hat keine Wahrheit.«⁶² Immerhin wollten Marx und Engels aber 1844/45 in einer »Bibliothek der vorzüglichsten sozialistischen Schriftsteller des Auslands« die »besten Sachen von Fourier, Owen, der Saint-Simonisten etc.«⁶³ herausbringen. Das Vorhaben, bei dem man »das *theoretische* Interesse der praktischen Wirksamkeit« aufopfern wollte,⁶⁴ ist an Geldmangel gescheitert.

Wie sehr sich nun auch zwischen den alttestamentlichen Propheten und Marx die Zivilisation entfaltet hat – in einem waren alle Utopisten einig: sie erkannten die Welt, in der sie lebten, ihre offenen und geheimen Kriege, ihre offenen und geheimen Bürgerkriege nicht als selbstverständlich an; und sie schlugen nicht bloß kleine Korrekturen vor. Sie taten, was alle Reformer bis hin zum Völkerbund oder zur UNO *nicht* taten: sie stellten Grundgedanken ihrer Kultur rücksichtslos in Frage. Wir sagten es bereits!

Alle Utopisten von Platon bis zu Morus und Utopisten des 20. Jahrhunderts wie Gustav Landauer (1870–1919) und Herbert George Wells (1866–1945) eint: Sie glauben nicht daran, daß die Menschheit nach einem Wink Gottes oder nach einem Gesetz der Natur in alle Ewigkeit denselben Trott weitertrotten muß, in dem sie sich in den vergangenen Jahrtausenden vorwärtsbewegt hat. Es gab aristokratische, bürgerliche und proletarische Utopisten. Es gab auch sehr konservative Utopisten, wir haben es erwähnt. Platon war ein Utopist, denn er war einer der

61 Winfried Schröder: *Utopie*. In: *Philosophisches Wörterbuch*. Hrsg. von Georg Klaus und Manfred Buhr. II. Aufl. Leipzig 1975. S. 1254.

62 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Nach dem Texte der Originalausgabe. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Berlin 1964. S. 189f.

63 Engels an Marx 22.–26. Februar u. 7. März 1845. In: MEW. Bd. 27. S. 22.

64 Engels an Marx 17. März 1845. In: MEW. Bd. 27. S. 24. – Wilhelm Liebknecht (1826–1900) schrieb 1877 eine positive Arbeit zu Robert Owen, August Bebel (1840–1913) während seiner Haft im Zwickauer Gefängnis 1886–1887 ein Buch über Fourier, das 1888, 1890, 1907 und 1921 erschien. Siehe auch August Bebel: *Charles Fourier. Sein Leben und seine Theorien*. Hrsg. von Joachim Höppner. Leipzig 1978. (Nachwort des Hrsg. S. 253–304.) – Claude-Henri de Saint-Simon: *Ausgewählte Schriften*. Übersetzt und mit einer Einl. hrsg. von Lola Zahn. Berlin 1977. Einleitung S. VII–CCI.

radikalsten Umstürzler, vergleicht man seinen Entwurf einer glücklichen Gesellschaft mit jeder historisch bekannten Gesellschaft. In seinem Staat haben die, welche die Macht haben, keinen Privatbesitz und keine Freiheit – im Gegensatz zu den Untertanen: Solcher Staat hat u. E. noch nie existiert! Diese Verknüpfung von Macht und Verzicht widerspricht allem, was je eine Psychologie gelehrt hat. Trotz dieser Radikalität war Platon höchst konservativ darin, daß er die Natur für eine Produzentin von Kasten hielt: von Handwerkern und Bauern, Soldaten («Wächtern») und Philosophen.

Die Utopisten pflegten auch nie mit allen Vorurteilen zu brechen: nur mit einem Teil! Auch Morus mischte in eine sehr kühne Vision von der künftigen glücklichen Gesellschaft rückständigste Vorstellungen. So glaubte er, daß auch in der idealen Gesellschaft die Einehe notwendig – und unnatürlich sein werde. In einer glücklichen Gemeinschaft herrscht deshalb das Gesetz: »Wenn ein Mann oder ein Weib vor der Ehe geheimen Geschlechtsverkehrs überführt wird, so trifft ihn oder sie strenge Strafe, und beide dürfen überhaupt nicht heiraten, es sei denn, daß der Bürgermeister Gnade für Recht ergehen läßt [...]. Die Utopier ahnden dieses Vergehen deshalb so streng, weil sich, wie sie voraussehen, nur selten zwei Leute zu ehelicher Gemeinschaft vereinigen würden, wenn man den zügellosen Geschlechtsverkehr nicht energisch unterbände; denn in der Ehe muß man sein ganzes Leben mit nur einer Person zusammen verbringen und außerdem so mancherlei Beschwerne geduldig mit in Kauf nehmen.« Um aber diese unglückselige Ehe wenigstens etwas paradiesisch zu gestalten, befolgten die Utopier bei der Wahl ihrer Gatten das folgende Verfahren: »Eine gesetzte, ehrbare Matrone zeigt [...] dem Freier das Weib, sei es ein Mädchen oder eine Witwe, nackt; und ebenso zeigt andererseits ein sittsamer Mann den Freier nackt dem Mädchen.« Der Erzähler, der das Land Utopia beschreibt, fügt hinzu: »Diese Sitte fanden wir lächerlich und wir tadelten sie als anstößig; die Utopier konnten sich nicht genug über die auffallende Torheit all der anderen Völker wundern. Wenn dort, so sagten sie, jemand ein Füllen kauft, wobei es sich nur um einige wenige Geldstücke handelt, ist er so vorsichtig, daß er sich trotz der fast völligen Nacktheit des Tieres nicht eher zum Kaufe entschließt, als bis der Sattel und alle Reitdecken abgenommen sind; denn unter diesen Hüllen könnte ja irgendeine schadhafte Stelle verborgen sein. Gilt es aber, eine Ehefrau auszuwählen, eine Angelegenheit, die Genuß oder Ekel fürs ganze Leben zur Folge hat, so geht man mit solcher Nachlässigkeit zu Werke, daß man das ganze Weib kaum nach einer Handbreit seines Körpers beurteilt. Man sieht sich nichts weiter als das Gesicht an – der übrige Körper ist ja von der

Kleidung verhüllt – und so bindet man sich an die Frau [...].«⁶⁵ Also, auch die hervorragendsten Utopisten kamen nicht einmal in Gedanken ganz los von dem Menschen ihrer Gegenwart.

Je mehr Glück die Utopisten erwartet haben, je größer ihnen die Kluft zwischen ihrer Gegenwart und der glücklichen Gesellschaft zu sein schien, um so weniger malten sie diese Zukunft im Detail aus; denn malen kann man nur mit gegenwärtigen Farben, nicht mit künftigen. So gibt es neben der negativen Theologie, die Gott in dem zeichnet, was er nicht ist, die negative Utopie, die das Paradies zeichnet in dem, was es nicht ist: die »klassenlose Gesellschaft« ist eine solche utopische Negation. Es gibt in Marx' Werk kein positives Pendant zur Negation: keine Antizipation, wie Platon und Morus sie gezeichnet haben. Gemeinhin wird als Ausnahme Marx' Wort gesehen: »In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, [...] nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann [...] die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seine Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!«⁶⁶ Häufig wurde in der DDR hiervon bloß der letzte Satz zitiert. Das aber ist einseitig!

Auch schon in der alten Sozialdemokratie hat es viele Bilder vom künftigen sozialistischen Staat gegeben, etwa bei Johann Most (1846–1906), Georg von Vollmar (1850–1922), Joseph Dietzgen (1828–1888), Bebel, Kautsky. Auch Edward Bellamy (1850–1898) ist mit seinem utopischen Roman »Locking backward« hier zuzurechnen.⁶⁷ Wo bei Marx und Engels von der sozialistischen Zukunftsgesellschaft die Rede ist, »handelt es sich meist nicht um eigene, sondern um fremde Zukunftsvorstellungen, die Marx und Engels teils kritisieren, teils als aktuelle politische Forderungen und Maßnahmen akzeptieren. [...] Die Vorstellung von einem kommunistischen Gemeinwesen profilierte sich in der dialektischen Negation bestehender gesellschaftlicher Einrichtungen und blieb insofern an diese zurückgebunden.«⁶⁸ Marx hat viele programmati-

⁶⁵ Thomas Morus: *Utopia*. Ins Deutsche übertr. und mit Anmerkungen versehen von Carl Woyte. Leipzig 1950. S. 129–131.

⁶⁶ Karl Marx: *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*. In: MEW. Bd. 19. S. 21.

⁶⁷ Lucian Hölscher: *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*. Stuttgart 1989. S. 282–326. (*Industrielle Welt*. Bd. 46.)

⁶⁸ Ebenda. S. 345. – Siehe z. B. auch Karl Marx/Friedrich Engels: *Die deut-*

sche Feststellungen gemacht, prognostisch sind sie damit noch nicht. Wenn er z. B. im »Bürgerkrieg in Frankreich« eine Reihe von Maßnahmen bejaht, die von der Pariser Kommune getroffen wurden, so sind sie damit noch nicht Verwirklichung eines sozialistischen Ideals vom Zukunftsstaat. Auch dialektische Prognosen, bei Marx natürlich häufig, sagen eher, was in diesem Zukunftsstaat nicht sein wird.

Als prominenteste Quelle für Marx' Bild vom sozialistischen Zukunftsstaat gelten seine bereits angeführten »Randglossen« zum Entwurf des Gothaer Programms. Doch sie dienen »der parteiinternen Kritik an Formulierungen und Zielsetzungen des Kompromißprogramms [...], die Marx als spezifisch ›lassalleanisch‹ einschätzte. Es ist unwahrscheinlich, daß Marx sich in einer öffentlichen Schrift in vergleichbarer Weise auf die positiven Programmvorstellungen der Partei für den sozialistischen Zukunftsstaat eingelassen hätte. Die positiven Züge einer sozialistischen Zukunftsgesellschaft läßt sich Marx in den ›Randglossen« vom sozialdemokratischen Programmentwurf vorgeben. Damit verzichtet er zwar einerseits, seinem theoretischen Ansatz getreu, darauf, den sozialdemokratischen Zukunftsvorstellungen eigene ›progressivere‹, entgegenzusetzen. Andererseits erkennt er damit [...] implizit den [...] Wunsch vieler Parteigenossen an, sich über die sozialistische Zukunftsgesellschaft positive Vorstellungen zu bilden. [...] Besondere Aufmerksamkeit schenkt Marx dabei, der Vorlage entsprechend, dem voraussichtlichen Verteilungsmodus in der sozialistischen Zukunftsgesellschaft. Schon [...] die Annahme, daß die Arbeitsmittel nach der Revolution in Gemeingut verwandelt würden, führt er als bloße ›Unterstellung‹ ein. Sie dient ihm dazu, die lassalleanische Forderung nach dem ›unverkürzten Arbeitsertrag‹ zurückzuweisen: [...] bevor das Gesamtarbeitsprodukt an die Mitglieder der Gesellschaft verteilt werde, müsse in jedem Fall ein Teil für den Ersatz verbrauchter Produktionsmittel, die Ausdehnung der Produktion und als Reserve- oder Assekuranzfonds gegen Mißfälle, Störungen durch Naturereignisse etc. abgezweigt werden. Eine prognostische Bedeutung hatte diese Argumentation, die sich auf nichts anderes als die ökonomische Vernunft stützte, nicht. [...] Aus ihrem argumentativen Zusammenhang gelöst können die Marxschen Randglossen zum Gothaer Parteiprogramm [...] noch am ehesten als Aufriß einer sozialistischen Zukunftsgesellschaft verstanden werden. Es bleibt jedoch zu beachten, daß die Funktion der Marxschen Ausführungen primär darin bestand, falsche, in sich widersprüchliche und unklare Forderungen des Gothaer Programmentwurfs

zu kritisieren. Marx argumentierte hierbei auf dem Boden des gesunden Menschenverstandes, auf den sich auch andere sozialistische Autoren bei ihren Zukunftsentwürfen beriefen. Prognostisch blieben seine Ausgangshypothesen für eine kommunistische Zukunftsgesellschaft uneingelöst. Auf dem Hintergrund des Anspruchs der Marxschen Theorie und Utopiekritik können sie daher kaum als ein Zukunftsentwurf verstanden werden, der für Marx mehr bedeutete als eine theoretische Hypothese oder ein aktuelles politisches Ziel der Arbeiterbewegung.«⁶⁹

Dabei wurden auch in der alten deutschen Sozialdemokratie Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts Zukunftsvorstellungen verkündet! Wir haben beispielhaft einige Namen genannt. Zudem boten Wahlkampfreden kurze Abrisse des Zukunftsstaates. »Ein Flugblatt, das die SPD in Hannover am 1. Mai 1904 zirkulieren ließ, malte den sozialistischen Zukunftsstaat folgendermaßen aus: »Ihr Arbeiter werdet einst in eigenen Wagen fahren, auf eigenen Schiffen touristisch die Meere durchkreuzen, in Alpenregionen klettern und schönheitstrunken durch die Gelände des Südens, der Tropen schweifen, auch nördliche Zonen bereisen. Oder ihr saust mit eurem Luftgespann über die Erde im Wettflug mit den Wolken, Winden und Stürmen dahin. Nichts wird Euch mangeln, keine irdische Pracht der Erde gibt es, die euer Auge nicht schaut. Was je nur euer Herz ersehnt, was euer Mund erwartungsschauend in stammelnde Worte gekleidet, da habt ihr das leibhaftige Evangelium des Menschenglücks auf Erden! – Und fragt ihr, wer euch solches bringen wird? Nun, einzig und allein der sozialdemokratische Zukunftsstaat!« Schließlich fand das Thema »Zukunftsstaat« auch Eingang in das Schulungsmaterial der Partei, etwa in das von H. Lux herausgegebene »Sozialpolitische Handbuch« (1892). Auf den Parteitag von 1898 und 1903 wurde die Bedeutung des »Endziels« für die sozialistische Gegenwartspolitik breit [...] diskutiert. Das Ideal des Zukunftsstaats war zum bevorzugten Werbemittel der Partei geworden, das seine Anziehungskraft bis zum Ersten Weltkrieg nur langsam einbüßte.«⁷⁰

Die Utopisten lassen sich auch danach unterscheiden, wieviel von der gegenwärtigen Misere sie noch in ihre glückliche Gesellschaft mit-schleppen. Und sie scheiden sich zudem bei der Antwort auf die Frage, wer diesen Weltzustand beenden und die glückliche Gesellschaft herbeiführen soll. Platon antwortete: die Herrschenden – nachdem sie weise und gut geworden sind. An diesem »nachdem« scheiterte bisher sein Vorschlag. Marx antwortete: das siegreiche Proletariat – nachdem es gerecht geworden ist. Eigentlich sagte er es nicht genau so, vielmehr

69 Lucian Hölscher: *Weltgericht oder Revolution*. S. 350f.

70 *Ebenda*. S. 398.

setzte er stillschweigend voraus, daß das zur Herrschaft gekommene Proletariat nicht mehr unterdrücken und nicht mehr unterdrückt werden wird. Diese stillschweigende Voraussetzung erwies sich als ebenso problematisch wie das platonische »nachdem«.

Die Sehnsucht nach einer besseren Welt erschöpfte sich übrigens nicht nur in Büchern. Vielleicht kann man ganz allgemein sagen: Nur selten sind Utopien nichts als Literatur gewesen – Schwärmereien, Phantastereien, Wunschträume. Und: In allen großen Revolutionen war die Utopie immer die stärkste Kraft. Man versteht sie nicht, wenn man sich nicht vergegenwärtigt, daß ihre Dynamik aus zwei einander fremden, ja feindlichen Kräften bestand: einem historisch bedingtem Kampf um die Macht und dem uralten, immer noch nicht gewonnenen Kampf für ein Paradies.

Im Kampf um die Macht wollten die Herrschenden weiter herrschen, die Beherrschten wollten erstens nicht beherrscht werden und zweitens selber herrschen. Aber die künftigen Unterdrücker sind – unbeschadet ihrer späteren Karriere – immer die natürlichen Träger der Utopie gewesen, denn wer leidet, ist am Paradies dringender interessiert, als wer nicht leidet.

Nach Ludwig Marcuse, und man sollte darüber nachdenken, ist jede Revolution »nur soviel wert gewesen, wie sie die Sehnsucht nach Glück genährt hat; im übrigen trat immer nur eine modernere Brutalität an Stelle einer veralteten. Denn es ist ein Aberglaube, daß das System des Bürgertums an sich schöner sei als das System des Feudalismus; oder das System des Sozialismus schöner als das des Liberalismus. Das ›System‹ ist kein Gradmesser für den Grad der Unterdrückung.«⁷¹

Ist nun die glückliche Gesellschaft noch nie verwirklicht worden? Da gab es im alten Griechenland bis Anfang des 4. Jahrhunderts v. u. Z. die Gemeinde der Pythagoreer und im alten Palästina die jüdische häretische Gemeinde der Essener (von etwa 145 v. u. Z. bis um 70 u. Z.) und durch alle Jahrhunderte in Asien und Europa klösterliche Gemeinschaften: glückliche örtliche Vereinigungen, die sich als kleine Anomalien sanft einordneten in die rauhere Welt rundum. Man hatte nichts von ihnen zu befürchten und tat ihnen deshalb zumeist nichts. Deshalb auch häufig örtliche Toleranz. »Lokale Paradiese, Oasen in der Wüste, waren immer möglich und werden immer möglich sein. Wenn ein reicher Mann die Mittel gibt, wenn ein starker Mann seine Hand darüber hält, wenn die bindende Idee, die bindende Leidenschaft stark genug ist: weshalb sollte dann ein kleines Paradies nicht eine Weile blühen – mitten in der

⁷¹ Ludwig Marcuse: *Vom Wesen der Utopie. Die Sehnsucht nach einer besseren Welt.* S. 304.

altbekannten Hölle? Allerdings taucht da die Frage auf: ändern begrenzte Paradiese das Schicksal der Paradieslosigkeit?«⁷² Zu Recht fragt Bertolt Brecht (1898–1956):

»Wer wollt auf Erden nicht ein Paradies?

Doch die Verhältnisse, gestatten sie's?«⁷³

Und auch manche Ehe, manche Familie, manche Freundschaft der Vergangenheit und der Gegenwart stellt solch ein Miniaturparadies dar. Aber die universalen, in Gedanken gefaßten, die bestehende Welt herausfordernden Paradiese hatten noch nie eine Chance. Denn diese bot immer alles gegen sie auf. Dionysios I. (um 430–367 v. u. Z.) ließ Platon auf dem Markt zu Eleusis zum Verkauf als Sklaven feilbieten. Seine Auffassungen mißfielen ihm. In modernen Zeiten ermordete man Utopisten ohne viel Aufhebens: auf blutige oder unblutige Weise, je nach der Mode der Zeit. »Damit ist aber erst zur Hälfte beantwortet, weshalb sich die utopische Sehnsucht bis zum heutigen Tage nicht erfüllte. Es lag nicht nur an der sogenannten stumpfen Welt. Es lag auch an der Ahnungslosigkeit der Utopisten. Und das Studium der Utopisten hat kein wichtigeres Ziel als – die Überwindung utopischer Ahnungslosigkeiten. Was ist aus ihnen zu lernen? Nicht: wo man hinwill. Sondern: wie man nicht hinkommt, wo man hinwill.«⁷⁴

Die Unzulänglichkeit der Utopisten liegt nicht darin, daß die Technik, die sie der Idealgesellschaft gegeben haben, heute selbstverständlich veraltet ist; daß sich jede historische Utopie in unseren Tagen zum Teil ausnimmt wie die erste Lokomotive in der Bahnhofshalle einer modernen Großstadt. Sie liegt vielmehr darin, daß sie von den Gründen der glücklichen Gesellschaft wie von ihrer Struktur eine zu primitive, zu wenig utopische Vorstellung hatten. »Nicht das Utopische an den Utopien machte alle bisherigen Utopien unzulänglich, sondern ihr heimlicher Konformismus.

Die Gegner dieser Utopien durch die Jahrhunderte waren nicht gegen den Mangel an Schwung, sie waren vielmehr gegen die Kühnheit. Es war zu allen Zeiten immer das schwerste, sich eine Welt vorzustellen, in der die bekannten Gesetze der menschlichen Seele aufgehoben sind. Man hat, seit Dädalus, immer mehr Phantasie gehabt für eine Welt von fliegenden Menschenkörpern, als für eine Welt von Menschen, die einander nicht bekämpfen. Alle, die sich eingelebt hatten, alle, die zu müde waren und zu träge und zu eng, um das Gegebene nicht als selbstver-

⁷² *Ebenda.*

⁷³ Bertolt Brecht: *Die Dreigroschenoper*. In: Bertolt Brecht: *Stücke*. Bd. 2. Berlin, Weimar, Frankfurt am Main 1988. S. 262.

⁷⁴ Ludwig Marcuse: *Vom Wesen der Utopie*. S. 305.

ständiglich zu nehmen, sagten von den Utopien immer: unmöglich! Und zu jedem Unmöglich gab es jederzeit auch immer eine Metaphysik. Sie war manchmal gröber und manchmal eleganter. Sie kam aber immer darauf hinaus: daß der Schöpfer sauberere und schmutzigere, reichere und ärmere, kultiviertere und rohere Geschöpfe hervorbringt; weshalb, nach göttlichem Ratschluß, von einer glücklicheren Gesellschaft keine Rede sein könne. In früheren Zeiten wurde diese Lehre viel frecher und farbiger verkündet, als man es heute wagt.«⁷⁵

Die Tat wird nie die Folge von Festreden sein; nichts verödet die Lebenden so sehr wie der festliche Wortschatz der Zeit. Die Tat wird auch nie die Folge von Kompromissen sein; sie führen immer nur zu einem Waffenstillstand. Sie kann immer nur die Folge der überzeugten Leidenschaft sein: So soll es nicht weitergehn!

Was der Utopist »vor allem für das lebende Geschlecht leisten kann, ist dies: daß er es aufrüttelt aus seiner Apathie. Denn der erste Schritt zur Tat ist das leidenschaftliche Nein zu der Welt, in der man lebt. [...] Der zweite Schritt ist das rücksichtslose Zuendedenken der Frage: wie muß die Gesellschaft geordnet sein, in der Kriege nicht entstehen können? Die meisten Denker unserer Tage bewegen sich vor dieser Frage so vorsichtig wie in einem Porzellanladen: überall stehen die Rührmichnichtan herum. Hier steht das Rührmichnichtan ›Souveränität‹. Dort steht das Rührmichnichtan ›Freiheit‹. Und so bewegt man sich am besten überhaupt nicht und läßt nur einige vage Phrasen tanzen, um den völligen Stillstand des Gedankens zu verbergen. [...] Wer sich einmal ausrechnet, wie viele Experimente seit Prometheus nötig waren, um das Streichholz zustande zu bringen, wird aus dem Mißglücken des platonischen Experiments zur Schaffung einer Gesellschaft ohne Krieg und Ungerechtigkeiten nicht gleich die pessimistischsten Konsequenzen ziehn. Das Erbauliche an seinem Leben ist nicht, was er erreicht hat, sondern was er versucht hat. Das Traurige an unserer Zeit ist aber nicht, was sie nicht erreicht, sondern was sie nicht versucht.«⁷⁶

Utopien sind nicht verwirklichbar, das sagt schon der Name bzw. der diesem Begriff allgemein unterlegte Inhalt. Ihre Realisierung ist bisweilen nicht einmal wünschenswert. Aber Utopien stellen antizipierendes und emanzipierendes Bewußtsein dar. Von hier aus ist nach ihrer Wirkung und ihrem Anliegen zu fragen. Sie entzündeten sich »an Krisen, daran, daß ein Ordnungssystem nicht mehr funktioniert, also zum Beispiel nicht mehr Friede wahrt, nicht mehr ein gewisses Maß wirtschaftlicher Sicherheit gewährleistet, nicht mehr Herrschaft stabilisiert und legi-

75 *Ebenda.* S. 305f.

76 *Ebenda.* S. 308f.

timiert, oder daran, daß das System mit dem Bewußtsein der führenden Repräsentanten des Geistes in einen grundsätzlichen Widerstreit tritt. Auf die Krise antwortet die Kritik. Auch die Utopie ist Kritik, und zwar grundsätzliche Kritik. Sie richtet sich nicht gegen Personen, sondern [...] gegen das System, und zwar nicht reformerisch gegen diesen oder jenen Zug des Systems, sondern gegen seine beherrschenden Prinzipien, gegen das ganze System [...]. Auch wo es keine solche explizite Kritik gibt, ist allein die Tatsache, daß der Utopist eine von der gegenwärtigen Welt grundsätzlich verschiedene Gegenwelt entwirft, eine radikale Kritik dieser gegenwärtigen Welt. Auf die Herausforderung der Krise antwortet der Utopist mit dem Entwurf seiner Gegenwelt.«⁷⁷

Bloch irrt, wenn er für die von ihm voller Respekt behandelten Sozialutopisten feststellt: »Die Traumlaterne scheint bei abstrakten Utopisten in einen leeren Raum, das Gegebene hat sich der Idee zu fügen. Ungeschichtlich und undialektisch, abstrakt und statisch werden derart die konstruktiven Wunschbilder an eine Wirklichkeit herangebracht, die wenig oder nichts von ihnen wußte.«⁷⁸ Mit Frederik Lodewijk Polak (geb. 1907) meine ich, daß die Utopie stets historisch konkret, daß der Utopist »ebensosehr Kind seiner Zeit wie ihr vorauseilender Kundschafter«⁷⁹ ist. Er hält »die vorhandene schmutzige und entwürdigte Leinwand der menschlichen Zivilisation hoch, daß alle Welt sie sehen kann, und dann malt er auf eine neue Leinwand und zeichnet eine bessere künftige Welt. Er zeigt sowohl die Trümmer der Gegenwart, als auch das neue Leben, das ihnen entspringen kann.«⁸⁰ Der Utopist rebelliert gegen die beste-

77 Thomas Nipperdey: *Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit*. In: *Archiv für Kulturgeschichte*. Köln, Graz 44(1962)S.362. Auch in: *Thomas Nipperdey: Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte*. Göttingen 1976. S. 74–88. Hier S. 77. (*Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft*. Bd. 18.) – Siehe auch Winfried Schröder: *Utopie*. In: *Philosophisches Wörterbuch*. Hrsg. von Georg Klaus und Manfred Buhr. 11. Aufl. Leipzig 1975. S. 1249–1254. – Werner Krauss: *Überblick über die französischen Utopien von Cyrano de Bergerac bis zu Etienne Cabet (1962)*. In: *Werner Krauss: Die Innenseite der Weltgeschichte*. Leipzig 1983. S. 184–231. – *Zusammenfassend: Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Bd. 1–3. Hrsg. von Wilhelm Vosskamp. Stuttgart 1982. – *Siegfried Wollgast: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*. 2. Aufl. Berlin 1993. S. 284–286.

78 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Bd. 2. Berlin 1955. S. 146.

79 Frederik Lodewijk Polak: *Wandel und bleibende Aufgabe der Utopie*. In: *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*. 3. überarb. und erweiterte Aufl. Hrsg. und eingel. von Arnhelm Neusüss. Frankfurt am Main, New York 1986. S. 365.

80 Ebenda. S. 367.

hende Ordnung und entwirft einen Neubau der Gesellschaft. Seinen Vorschlägen »kann man ganz oder teilweise, in naher Zukunft oder erst viel später folgen [...]. Er bricht nicht nur die geschlossene Gesellschaft auf; er will den Menschen aufrütteln, und zwar [...] zu sinnvollem, auf die bessere, von ihm entworfene Gesellschaft hin orientiertem Handeln.«⁸¹ Die Utopie intendiert die Entfaltung der menschlichen Würde durch die Anstrengung des Menschen selbst. Sie ist zugleich Produkt und Instrument eines anderen Bildes vom Menschen und eng verbunden mit der Emanzipation des menschlichen Denkens.

Jedem Utopisten stellt seine Utopie eine andere mögliche, d. h. vorstellbare, und eine bessere Welt dar. Und jeder Utopist provoziert dazu, die eigene Wirklichkeit an der Utopie zu messen, sie zu vergleichen, zu kritisieren. Schon im 16. und 17. Jahrhundert ist die Utopie Darstellung einer vernünftigen, einer vernünftig geplanten und moralischen Welt. Der Utopist formuliert in dieser Zeit nicht ein resignatives »schön, wenn es so wäre«, sondern er setzt die Forderung »so soll es sein!«
Zugleich ist die Utopie aber zumeist kein Programm – es ist ein Gedankenexperiment, seine Realisierung wird offengelassen. Aber daß die Welt verändert werden kann und soll, ist opinio communis aller Utopien. Die Welt ist nach Meinung der Utopisten nicht fertig, sie ist erst eigentlich der Vernunft und (oder) der Moral gemäß zu formieren. Es geht nicht um die Wiederherstellung eines goldenen Zeitalters oder um die Bewahrung von etwas von der Gegenwart Vernachlässigtem – es geht vielmehr um die Schaffung von etwas Neuem.

Jede, auch eine in der Vergangenheit angesiedelte Utopie orientiert auf Zukunft. Diese Zukunftsorientierung wird im 18. Jahrhundert ganz deutlich, als die Aufklärung geistig herrscht und in Frankreich die klassische bürgerliche Revolution vorbereitet wird. Jetzt tritt neben die realistische Utopie als eine weitere Grundrichtung die »phantastisch-märchenhafte«, als deren Grundtyp Werner Krauss (1900–1976) die Sonnen- und Mondromane des Savien Cyrano de Bergerac (1619–1655) faßt.

Von den Begründern der klassischen Utopie her sind die Eigentums- und Machtverhältnisse ein zentrales Problem aller Utopie. Die Wechselwirkung von politischen und ökonomischen Faktoren wird meist gesehen, wie 1656 James Harrington (1611–1677) in seiner »Oceana« treffend gegen Thomas Hobbes (1588–1679) schreibt.⁸² Hier werden politische

⁸¹ *Ebenda.* S. 369.

⁸² *Siehe James Harrington: Oceana. 1656. Aus dem Engl. übertragen von Klaus Udo Szudra. Hrsg. und mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner und Klaus Udo Szudra. Leipzig 1991. S. 18. – Gegenüber den antiken Utopien stellen die der frühen Neuzeit m. E. eine neue Qualität dar. Siehe Reimar Müller:*

und wirtschaftliche Aspekte nicht an irgendeiner Stelle des Systems erwähnt, sie stehen in dessen Zentrum. Der utopische Weltbegriff des 16. und 17. Jahrhunderts knüpft zugleich an die antik-mittelalterliche Auffassung der menschlich-politischen Welt als eines Kosmos und an den Ordo-Gedanken an. Dabei handelt es sich in diesen Utopien nicht um einen statischen Kosmos, sondern um funktionelle Totalität. In der Utopie fehlt die hierarchische Stufung; die Zuordnung gemäß einer Analogie spielt keine Rolle mehr. »Vielmehr sind die Teilbereiche der utopischen Welt einander gleichgeordnet und gleichursprünglich auf ein gemeinsames, [...] von ihnen erst konstituiertes Zentrum bezogen. Die Welt ist in sich selbst monistisch strukturiert [...]. Die führende Kategorie ist nicht mehr die der Substanz, sondern die der Relation.«⁸³ Auch in dieser Hinsicht berühren sich Apokalyptik und Chiliasmus einerseits, Utopie andererseits. Auch der Chiliasmus will alle hierarchischen Strukturen abbauen: die Staffelung von Priester und Laien, Adel und Volk, Gelehrten und Ungelehrten, arm und reich. Die Folge sind auch dabei zumeist gleichheitskommunistische Tendenzen.

In der Utopie ist die neuere Ideologiekritik vorgebildet. Ganz deutlich wird das bei Gerrard Winstanley (1609– um 1676), dem utopischen Kommunisten der englischen Revolution; bei ihm erstreckt sich gerade aufgrund der Ideologiekritik die utopische Neuordnung auf alle Objektivationen des Geistes. Insgesamt entscheidend für alle Utopien ist die Erkenntnis, »daß alle Lebens- und Kulturbereiche konstitutive Elemente der politischen Gesellschaft und ihrer Ordnung sind und einander wechselseitig bedingen, daß der politische Bereich, der Staat, nicht isoliert werden kann, daß er nicht im hierarchischen Kosmos, sondern nur im Zueinander mit Gesellschaft und Kultur wirklich ist und wirklich Welt ist.«⁸⁴ Schon Morus glaubte, eine Änderung der Verhältnisse werde das Denken ändern.

Auch das Phänomen der Entfremdung tritt in den Blickpunkt der Utopisten. Vornehmlich Karl Mannheim (1893–1947) hat diese Verbindung in seinem erstmalig 1929 erschienenen Buch »Ideologie und Utopie« thematisiert. Nipperdey merkt dazu an: »Konkret treten [...] als Faktoren der Entfremdung hervor die feudale Privilegienordnung und die bürgerliche Konkurrenzordnung. Systeme, die ein extremes Maß an Macht-

Sozialutopisches Denken in der griechischen Antike. Berlin 1983. (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR. Jg. 1982. Nr. 3 G.)

⁸³ Thomas Nipperdey: *Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit. In: Archiv für Kulturgeschichte. Köln, Graz 44(1962). S. 371. Ebenso in: Gesellschaft, Kultur, Theorie. Göttingen 1976. S. 83.*

⁸⁴ Zitiert ebenda. S. 373 bzw. in: *Gesellschaft, Kultur, Theorie. S. 85.*

und Besitzunterschieden, an Armut und Reichtum, erzeugen und die Wirtschaftsbürger an die Arbeit oder den Müßiggang versklaven. In der Utopie wird die traditionelle Kritik des Reichtums durch eine Kritik der Armut ergänzt. Auch die Armut läßt den Menschen nicht zu seinem Heil, zum Himmelreich kommen, weil er entweder wie der Dieb auf unrechte Weise seinen Lebensunterhalt verdienen muß oder so viel Arbeit zu leisten hat, daß er keine Muße hat, lesen zu lernen, die Bibel zu lesen oder der humanen Bildung zu leben.«⁸⁵

Neben Bloch hat sich auch der mit ihm bekannte Max Horkheimer (1895–1973) im 20. Jahrhundert als Philosoph mit der Utopie befaßt. Er schlußfolgert, die neuen wirtschaftlichen Verhältnisse der Renaissance, die zu einem fast ungeheuren Gegensatz von reich und arm führten, haben bei den Utopisten den begründenden Satz hervorgerufen: »das Eigentum ist Schuld«. Sie nahmen Rousseaus Theorie vorweg, daß die von Natur aus guten Menschen durch das Eigentum verdorben seien. Aber Rousseau ist mit seinem »Gesellschaftsvertrag« (1762) und seinen anderen sozialphilosophischen Werken kein Utopist, wenn auch seine Ideen später zur Begründung utopischen Denkens genutzt wurden – etwa von Babeuf. Nach Horkheimer enthält die utopistische Lehre »eine logische Schwierigkeit, denn während nach ihr das materielle Eigentum der Grund für die tatsächliche seelische Beschaffenheit der Menschen ist, soll auch umgekehrt aus dieser Psyche heraus das Eigentum abgeschafft werden. In allgemeiner Fassung besteht die mangelnde Folgerichtigkeit darin, daß hier den menschlichen Vorstellungen, die doch von den bestehenden schlechten Institutionen beeinflusst sein sollen, nicht bloß, wie es berechtigt wäre, die geduldige Arbeit an der Wirklichkeit, sondern auch die Zeichnung eines inhaltlich bis ins Einzelne bestimmten Idealbildes von einer vollkommenen Gesellschaft zugemutet wird.« Hier stecke »der gleiche überhebliche Begriff einer absoluten Allgemeinvernunft«, der »in der Theorie der bürgerlichen Philosophen [...], die bestehende Gesellschaft zu verklären und ihre Kategorien für ewig auszugeben« hatte.⁸⁶ Marx und Engels suchten auch diesen »Mangel« durch den wissenschaftlichen Sozialismus zu beheben. Jedenfalls hat schon Immanuel Kant (1724–1804) unter Bezug auf Platons »Staat« bemerkt, »man würde besser tun, diesem Gedanken mehr nachzugeben und ihn [...] durch neue Bemühungen in Licht zu stellen, als ihn, unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Untunlich-

⁸⁵ *Ebenda*. S. 375 bzw. in: *Gesellschaft, Kultur, Theorie*. S. 86.

⁸⁶ *Max Horkheimer: Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Stuttgart 1930. S. 84.

keit, als unnütz beiseite zu stellen.«⁸⁷ Heute hat der Begriff »Utopie« viel von dem absorbiert, was dem Begriff Ideal eigen war.⁸⁸ Das begann in Deutschland im Vormärz, bei Kant ist zwischen Ideal und Utopie noch eine klare Differenz. Doch er faßt Utopie keineswegs als »Träumerei«, »Phantasterei«, »Chimäre«, »Schwärmerei« usw. Doch: »Platos Atlantica, Morus' Utopia, Harringtons Oceana und Allais' Severambia sind nach und nach auf die Bühne gebracht, aber nie [...] auch nur versucht worden [...]. Ein Staatsprodukt, wie man es hier denkt, als dereinst, so spät es auch sei, vollendet zu hoffen, ist ein süßer Traum; aber sich ihm immer zu nähern, nicht allein denkbar, sondern, soweit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhaupts.«⁸⁹

War der reale Sozialismus eine Utopie ?

Die realsozialistische Gesellschaft ist mit den Umwälzungen von 1989 bis 1991 in der Sowjetunion und den anderen sozialistischen Ländern Europas endgültig gescheitert. Daraus erheben sich für unser Thema folgende Fragen: »1. Lag dem Marxismus-Leninismus eine Utopie zugrunde, die [...] entscheidend zum Niedergang des Realsozialismus beigetragen hat? 2. Kann der Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Ost- und Mitteleuropa als Indiz für die endgültige Erschöpfung jener utopischen Energien gewertet werden, von deren Stoßkraft einst der Modernisierungsprozeß in den westlichen Gesellschaften entscheidende Impulse erhielt?«⁹⁰

Lenin hat m. E. keine neuen theoretischen Erkenntnisse über den utopischen Sozialismus dargelegt. Er hat sich aber in 21 seiner Werke auf

87 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Ehemalige Kehrbacksche Ausgabe. Neu hrsg. von Dr. Raymund Schmidt. Leipzig 1944. S. 398.

88 Siehe zum folgendem: Lucian Hölscher: *Utopie*. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Hrsg. von Otto Brunner †, Werner Conze † und Reinhart Koselleck. Bd. 6. Stuttgart 1990. S. 733–788. Vornehmlich hier S. 775–778.

89 Immanuel Kant: *Der Streit der Fakultäten*. Hrsg. und mit einem Nachwort von Steffen Dietzsch. 2. veränd. Aufl. Leipzig 1992. S. 92 (II, 9 Anm.). Der utopische Roman »L'histoire des Sévarambes« erschien in französischer Fassung 1677, in englischer Sprache bereits 1675. Sein Autor war Denis Veiras (auch: Veirasse), Sieur d'Alais (um 1635– um 1685).

90 Richard Saage: *Wie ein Phönix aus der Asche. Das Scheitern des Realsozialismus und die Zukunft der Sozialutopie*. In: *Richard Saage: Vermessungen des Nirendwo*. Darmstadt 1995. S. 87.

ihn bezogen, vornehmlich in der ihm von Marx und Engels verliehenen Wertung.⁹¹ Doch nach Saage haben »utopische Romane wie ›Der rote Planet‹ (1907) und ›Ingenieur Menni‹ (1912) von A. Bogdanow deutliche Entsprechungen in programmatischen Schriften wie Lenins ›Staat und Revolution‹ (1917) und Trozki's ›Literatur und Revolution‹ (1924) [...]. Ihr korrespondiert die andere These, daß bereits in den normativen Grundlagen dieser Utopien jene Weichenstellungen der gesellschaftlichen Entwicklung angelegt sind, die zum schließlichen Scheitern des Realsozialismus führten.«⁹² Lenin soll auch seinen politischen Weggefährten Alexander Bogdanow (Malinowski) (1873–1928) ermutigt haben, den utopischen Roman »Ingenieur Menni« zu schreiben.⁹³ In »Der rote Planet« wird der russische Revolutionär und Naturwissenschaftler Leonid auf den Mars verbracht, wo er Menschen ohne Bart und ohne Falten im Gesicht, Sternenschiffe mit Kristallwänden, vollmechanisierte Fabriken ohne Rauch und Ruß, elektronisch gelenkten Arbeitskräfteeinsatz u. a. kennenlernt. Zudem gibt es hier eine hochentwickelte sozialistische Gesellschaft, sie ist weitgehend friedlich eingeführt worden. Die erste Auflage dieses Romans erschien 1923 im Verlag der Jugendinternationale, in der Sowjetunion und im Ausland hat er viele Auflagen erfahren. Im »Ingenieur Menni« spielt Bogdanows Tektologie eine große Rolle, seine Universalwissenschaft, die die Aufdeckung jener allgemeinen Organisationsgesetze anstrebte, nach denen sich belebte wie unbelebte Materie, Natur und Gesellschaft, Bewußtsein und Ideologie formen. Diese Universalwissenschaft ging von einer funktionalen Identität aller Seinselemente aus.

Nach Saage verharret die erste Phase der kommunistischen Gesellschaft, der Sozialismus, »auf dem Niveau der etatistischen Sozialutopie in der Tradition der Entwürfe eines Thomas Morus und Tommaso Campanellas«. Die »Verfügung des Privateigentums an den Produktionsmitteln ist zwar abgeschafft«, doch für die etatistischen Sozialutopien wie für die erste Phase der kommunistischen Gesellschaft wird »die staatliche Aufsicht über die Produktion und die Verteilung der erzeugten Güter ebenso eine Selbstverständlichkeit wie die durch das Leistungsprinzip begründete gesellschaftliche Ungleichheit zwischen der

91 Siehe Wladimir I. Lenin: *Sozialismus, utopischer*. In: *W. I. Lenin: Register zu W. I. Lenin Werke. Bd. I. Sachregister*. Berlin 1966. S. 594.

92 Richard Saage: *Wie ein Phönix aus der Asche*. S. 88.

93 Siehe Peter Rollberg: *Nachwort zu: Alexander Bogdanow: Der rote Planet. Ingenieur Menni. Utopische Romane. Aus dem Russ. von Reinhard Fischer und Aljonna Möckel*. Berlin 1989. S. 294. – Bereits vorher ist der »Rote Planet« in der DDR erschienen: *Alexander Bogdanow: Der rote Planet. Utopische Roman. Aus dem Russ. von Reinhard Fischer*. Berlin 1984.

staatsunmittelbaren Elite und dem Rest der großen Masse der physisch arbeitenden Bevölkerung. Diese unterliegt einer staatlichen Kontrolle, die universell und allgemein ist.«⁹⁴ Lenin teilte auch die alte utopische Vorstellung, daß sich die Produktion und ihre staatliche Leitung in dem Maße vereinfachen werden, wie sich der wissenschaftlich-technische Fortschritt in immer größeren industriellen Komplexen darstellt. »Dem von Lenin in ›Staat und Revolution‹ skizzierten Zweistufenmodell des ›Sozialismus‹ und des auf diesem aufbauenden ›Kommunismus‹ liegen zudem drei Bedingungen zugrunde, die gleichfalls auf die klassische Utopietradition verweisen: [...] die Rolle von Wissenschaft und Technik, die Vision des ›neuen Menschen‹ und die geschichtsphilosophisch begründete ›Notwendigkeit‹ des Überganges vom Kapitalismus zum Sozialismus/Kommunismus.«⁹⁵

Saages Begründungen hierfür seien hier nicht wiederholt, auch nicht seine Begründungen für das Ende des Realsozialismus angezweifelt, oder durch meine Erklärungen ersetzt. Gleich Saage möchte ich aber entschieden gegen Fest, Jenkis u. a. polemisieren, die angesichts des Scheiterns des realen Sozialismus das Ende der Sozialutopie überhaupt ankündigen. Denn: Wir sind heute bei der Politikgestaltung mehr als je zuvor auf »das utopische Orientierungspotential« angewiesen.

Gewiß, »wer die Zukunft lediglich mit einer Verlängerung der Gegenwart gleichsetzt, benötigt keine Utopie. Wer sie aber durch offene Horizonte charakterisiert sieht, muß sagen, wie die Welt, in der wir morgen leben wollen, aussehen soll. Wie kann diese Frage anders beantwortet werden als durch eine utopische Fiktion? [...] Auch die inhaltliche Herausforderung, auf die es [das utopische Denken – S. W.] zu reagieren hat, ist deutlich erkennbar: Es geht um die Neubestimmung der unverzichtbaren Rechte der einzelnen und der unabwendbaren Ansprüche eines solidarischen Ganzen.«

94 Richard Saage: *Wie ein Phönix aus der Asche*. S. 89f. – Für Thomas Morus' »Utopia« gelte: »Erst dann ist eine gerechte Ordnung und das Glück der Sterblichen möglich, wenn das Privateigentum aufgehoben ist. In diesem Wenn-Dann-Satz steckt im Kern die gesamte revolutionär-utopische Teleologie, die das Nachdenken über die Zukunft der Gesellschaft in der europäischen Neuzeit bis hin zu Lenin bestimmt hat. Und selbst wenn Thomas Morus im letzten Satz seines Textes den revolutionären Kernsatz in die Wunschform zurücknimmt und behauptet, der Staat der Utopier sei für Europa mehr zu wünschen als zu hoffen, hat er nicht nur den Europäern das Bild vom besten Staat vor Augen geführt, sondern auch das Nachdenken über den Weg dahin in Gang gebracht.« (Michael Winter: *Ende eines Traums*. S. 12.)

95 Richard Saage: *Wie ein Phönix aus der Asche*. S. 93.

Dieses Problem steht in den westlichen Ländern seit der Frühen Neuzeit auf der politischen Tagesordnung. »Doch heute, so scheint es, geht es nicht nur, wie im Freiheitskampf des frühen Bürgertums gegen Feudalismus und absolutistische Bevormundung, um die Wahrung der persönlichen Integrität gegenüber gesellschaftlichen Privilegien und dem willkürlichen staatlichen Zugriff oder um die Erringung sozialer Teilhaberechte zur Sicherung der materiellen Existenz der abhängig Beschäftigten wie in der industriellen Revolution des 19. und der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts. Heute stehen die Überlebensbedingungen der Menschheit selbst zur Disposition. Das utopische Denken [...] wird eine Zukunft haben, sofern es sich fähig zeigt, diesem Problem durch konstruktive Antworten standzuhalten.«⁹⁶

Jenkis behauptet: »In allen Utopien – ob als Entwürfe oder als Realisierungsversuche wird unterstellt oder gefordert, daß sich die Menschen dem Idealbild der vollkommenen Gesellschaft unterwerfen. Hierin liegt das barbarische Element der Sozialutopien.«⁹⁷ So einfach ist es mit Erklärungen! Jenkis warnt »insbesondere [...] die jüngere Generation, den Führern und Heilspredigern zu glauben, die eine Gesellschaftsordnung verkünden, in der die Menschen von Sorgen und Ängsten, von Not, Arbeit und Unterdrückung befreit sein werden – diese Forderungen enden in der Barbarei.«⁹⁸ Doch wo liegt die Grenze zwischen Utopie und Realität? Sind da nicht auch immer Zeitverhältnisse zu berücksichtigen? Vieles, was einst Utopie war (Flug zum Mond, 48-Stunden-Woche usw.), ist heute Realität oder Realität gewesen. In allen Utopien fehlt der Wandel, die Entwicklung; es fehlen Konflikte. Schon daraus erhellt, wie falsch es ist, den realen Sozialismus – vornehmlich der Sowjetunion – unter die Utopien zu gruppieren! Es hat im realen Sozialismus wahrlich viele Entwicklungsetappen und Konflikte gegeben, das sehen selbst seine Gegner.

Mit »Science Fiction« hat Utopie m. E. nichts zu tun. Bei ihr handelt es sich »um Romane, Erzählungen, Hörspiele, Comic Strips oder Filme [...], die sich spekulativ mit künftigen – zum Teil physikalischen oder technischen – zumindest gegenwärtig nicht realisierbaren Entwicklungen der Menschheit befassen ...«⁹⁹ Für ihre Entstehung stehen Romane von Jules Verne (1828–1905), Wells, Kurd Laßwitz (1448–1910) und dann

96 *Ebenda.* S. 99f.

97 Helmut Jenkis: *Sozialutopien – barbarische Glücksverheißungen? Zur Geistesgeschichte der vollkommenen Gesellschaft.* Berlin 1992. S. VII. (*Philosophische Schriften.* Bd. 6.)

98 *Ebenda.* S. XI.

99 *Ebenda.* S. 59.

Hans Dominik (1872–1945). Unabhängig davon hat es hunderte und tausende, bedeutende und unbedeutende Utopien verschiedenster Gattungen seit der Antike gegeben.

Owen, Fourier, Cabet und auch Engels zählt Jenkis zu den Utopisten. Bei ihnen trete »das barbarische Element kaum in Erscheinung, da sie sich nicht der Gewalt oder Diktatur bedienten, um die Mitglieder der Experimentier-Gemeinschaften in ihre utopische Ordnung zu zwingen. Daher weisen diese Gemeinschaften anarchistische Züge auf, die zur inneren Zerrissenheit und schließlich zur Auflösung führten. Hätten diese Utopisten ihre Experimentier-Gemeinschaften auf Dauer erhalten wollen, dann hätten sie Zwang ausüben müssen, d. h. daß das barbarische Element zu Tage getreten wäre.«¹⁰⁰ Das sei bei der Durchsetzung des wissenschaftlichen Sozialismus in der Sowjetunion und anderen sozialistischen Ländern der Fall gewesen. Generell postuliert Jenkis: »Alle utopischen Lösungen stehen [...] vor der Frage, entweder auf Grund der menschlichen Anlagen und Strukturen zu scheitern, weil sie anarchisch werden, oder aber in eine Diktatur auszuarten. Die Glücksverheißungen enden häufig in der Barbarei, nicht im Garten Eden.«¹⁰¹ Schüler der führenden utopischen Sozialisten versuchten innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft – in den USA – sozialistische Gemeinschaften zu konstituieren. Die Siedlungen Owens bestanden nur von 1825 bis 1830, die von Ideen Fouriers getragenen Siedlungen 1842 bis 1858, die kommunistischen Kolonien Cabets von 1848 bis 1898. Auch christliche Reformer bzw. Sozialisten erlitten mit ihren Versuchen Schiffbruch, in den USA neue gesellschaftliche Kolonien zu schaffen.

Vor die Wahl gestellt, zahlreiche Utopisten kurz darzustellen oder einige ausführlicher zu Worte kommen zu lassen, haben wir uns für den letzteren Weg entschieden. Darüber hinaus läßt sich auch feststellen, daß sich die Inhalte der Sozialutopien wiederholen, so daß Überschneidungen eintreten würden.

Auch im 20. Jahrhundert hat es zahlreiche Utopien gegeben. Auf Grund der technischen Revolution wurden die Staats- und Sozialutopien zum Teil durch die technischen Utopien verdrängt.¹⁰² Die Staats- und Sozialutopien haben fast ausschließlich politische und wirtschaftliche Ordnungen sowie soziale Strukturen untersucht bzw. deren Idealbild

¹⁰⁰ *Ebenda.* S. 324.

¹⁰¹ *Ebenda.* S. 358. *Siehe auch* S. 390.

¹⁰² *Siehe* Martin Schwonke: *Vom Staatsroman zur Science Fiction – Eine Untersuchung über Geschichte und Funktion der naturwissenschaftlich-technischen Utopie.* Stuttgart 1957. – Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung.* Bd. 2. S. 194–273.

dargestellt. Soweit in diese Utopien die Naturwissenschaften oder die Technik einbezogen wurden, waren sie vornehmlich Objekte der utopischen Phantasie. Die Erfindung der Dampfmaschine, die die erste technische Revolution einleitete, fand hier entweder keine oder nur eine geringe Beachtung, wurde in den technischen Utopien aber zunehmend berücksichtigt. Die technische Utopie wurde eigentlich durch Verne eröffnet, der die Gattung der Zukunftsromane begründete. 21 seiner Romane tragen technisch-utopischen Charakter; Wissenschaftler, Gelehrte, Ingenieure, Erfinder und Entdecker sind ihre Helden. Im deutschen Sprachraum ist dazu u. a. Dominik zu nennen, in England Wells. Bei Aldous Huxley (1894–1963) verbinden sich in der »Schönen neuen Welt« und bei Orwell in seinem Roman »1984« technische mit staatlicher und sozialer Utopie.

Im Parteiverlag der SED erschien 1949 die 1887 unter dem Titel »Looking Backward« erschienene sozialistische Utopie des Nordamerikaners Bellamy. Die erste deutsche Übersetzung erschien 1890 im Verlag von J. H. W. Dietz in Stuttgart und wurde von Clara Zetkin (1857–1933) besorgt. 1914 gab sie diese Übersetzung in neuer Auflage heraus und versah sie mit einem Vorwort. Hermann Dunker (1874–1960) schrieb die Vorbemerkung zur Ausgabe von 1949. Danach ist Bellamys Arbeit »eine konsequent durchgeführte sozialistische Utopie, die bewußt von den technischen Errungenschaften und den sozialen Widersprüchen der monopolkapitalistischen Produktionsweise ausgeht. Bellamy führt uns aber nicht in die Anfangsperiode einer sozialistischen Gesellschaft – er erwartet den Umschwung im Beginn des 20. Jahrhunderts –, sondern er versucht, einen bereits voll entwickelten Sozialismus zu schildern.«¹⁰³ Die Schriften von Marx und Engels hat Bellamy kaum gekannt. Das Buch hat folgende Fabel: Der junge Bostoner Kapitalistensprößling Julian West wacht nach einem 113jährigen magnetischen Dauerschlaf im Boston des Jahres 2000 in einer entwickelten sozialistischen Wirtschaft und Gesellschaft wieder auf. Und er stellt dann Vergleiche über Einzelheiten des öffentlichen Lebens von einst und jetzt an. Dabei wandelt er sich in einen begeisterten Sozialisten.

Bellamy steht in einer von Louis-Sébastien Mercier (1740–1814) begründeten Tradition. Dieser hatte seinem utopischen Roman »L’an deux mille quatre cent quarante« (Das Jahr 2440), der 1771 in Frankreich und 1772 deutsch erschien, ebenfalls ein Traumerlebnis zugrundegelegt. Sein Held erwacht nach 672 Jahren! Der Schüler Saint-Simons und

¹⁰³ *Edward Bellamy: Ein Rückblick aus dem Jahre 2000. Übersetzt und eingeleitet von Clara Zetkin. Neuaufl. besorgt von Dr. Hermann Dunker. Berlin 1949. S. 5.*

Freund Heinrich Heines (1797–1856), Barthélémy-Prospér Enfantin (1796–1864) verfaßt dann »Mémoires d'un industriel de l'en 2240« (Memoiren eines Industriellen aus dem Jahre 2240). Wells schreibt 1933 »The Shape of Things to Come« (Die Gestalt der künftigen Dinge). Darin schildert er die »history of the world from A. D. 1913 to 2116« und beschreibt damit den Niedergang und Zusammenbruch des »haphazard private-profit capitalism of the twentieth century«¹⁰⁴. Und Huxleys »Ape and Essence« (Affe und Wesen) von 1948 spielt im Jahre 2108 im postatomaren Teufelsstaat »Belial«. Von den vielen Romanen, die auf den Traum in die Zukunft als Ausgangspunkt zurückgreifen, seien lediglich einige genannt: Gilbert Keith Chestertons (1874–1936) »The Napoleon of Notting Hill«. Dieser 1904 erschienene Roman schildert das London von 1984 (deutsche Ausgabe 1927 unter dem Titel »Der Held von Notting Hill«). Der italienische Mediziner, Anthropologe und Schriftsteller Paolo Mantegazza (1831–1910) schrieb 1897 »L'anno 3000« (Das Jahr 3000), der französische Historiker und Schriftsteller Daniel Halévy (1872–1962) 1903 »Histoire de quatre ans [1997–2001]« (Geschichte von vier Jahren [1997–2001]). Auch deutsche Modeschriftsteller gestalteten um die Wende zum 20. Jahrhundert diesen Gedanken. Der Traum aus der Zukunft in die Zukunft war populär. Von Hermann Hesse (1877–1962) erschien 1943 in Zürich »Das Glasperlenspiel«, welches im Jahre 2200 spielt. Die Qualität dieser und vieler anderer ebenfalls dem Grundansatz Merciers folgenden Werke ist sehr unterschiedlich, auch ihre politische Position.

Huxleys Roman »Brave New World« erschien erstmalig 1932.¹⁰⁵ Er erhielt bald den Ruf einer bedeutenden Anti-Utopie und ist im Original wie in Übersetzungen immer wieder neu aufgelegt worden. Er weist auch einen Bezug auf William Shakespeare (1564–1616) auf, der Titel ist schon dessen letzter großen Komödie »Der Sturm« entnommen. Bei Huxley, einem der herausragenden englischen Schriftsteller seiner Zeit, erscheint jede Individualität, auch die Gattenliebe als Gefahr für die Stabilität des Staates. Das hängt mit den in der »Brave New World« herrschenden neuartigen menschlichen Beziehungen zusammen, die durch künstliche Befruchtung und fabrikmäßige Aufzucht der Kinder

¹⁰⁴ Henry George Wells: *The Shape of the Things to Come. The ultimate Revolution. Vol. II.* London o. J. Klappentext.

¹⁰⁵ Siehe Aldous Huxley: *Schöne neue Welt. Aus dem Englischen von Eva Walch. Mit einem Nachwort von Horst Höhne.* Berlin 1978. – Aldous Huxley: *Dreißig Jahre danach. Wiedersehen mit der »Wackeren Neuen Welt«.* München 1960. Die letztgenannte Arbeit ist u. a. eine scharfsinnige Analyse der Manipulierung der Menschen durch die Massenmedien.

gegeben sind. Mit der Intimität wird die Individualität aufgegeben, pseudowissenschaftlich Sigmund Freuds (1856–1939) Trieblehre folgend. In Huxleys »idealer« Konsumgesellschaft wird der Impuls für wissenschaftliches Streben ausgeschaltet, aller eigentlichen menschlichen Leistungsfähigkeit und Glückserfüllung ein Ende gesetzt. Huxley ist stark durch das utopische Denken von Wells geprägt. Doch im Gegensatz zu Wells glaubte er, die Klassenspaltung der Gesellschaft könne weder durch Evolution noch durch Revolution überwunden werden. Sie wird vielmehr durch biologische, chemische und psychologische Mittel ausgeschaltet. Huxley schildert uns 1932 eine real erlebbare fremde Welt.

Mit Landauer, der am 2. Mai 1919 nach Niederschlagung der Münchener Räterepublik brutal ermordet wurde,¹⁰⁶ dem entschiedenen Feind des Marxismus und praktizierenden Anarchisten, beginnt eine neue Etappe in der Utopiegestaltung. Sie ist dargelegt in seiner theoretischen Abhandlung »Die Revolution« die in erster Auflage 1907, in zweiter Auflage 1919 und in dritter Auflage 1923 in Frankfurt am Main erschien. Bloch folgt ihr in seinem »Geist der Utopie« (1918); Landauer ist einer seiner wichtigsten »Anreger und Ideenlieferanten«. Bloch hat darüber Stillschweigen gewahrt. Beide kannten sich übrigens. Auch in seiner Arbeit von 1921 »Thomas Münzer als Theologe der Revolution«, an der Bloch seit 1919 gearbeitet hat, stehen Ideen Landauers im Hintergrund. »Im Besonderen die Auffassung, daß der Geist auch in nichtrevolutionären Zeiten Überwinterungsmöglichkeiten in den Individuen findet, und daß in der Revolution die Chance bestehe, daß sich Menschen durch die Vorgänge um sie veränderten, teilen sich Bloch und Landauer.«¹⁰⁷ Der spätere Bloch geht dagegen im »Prinzip Hoffnung«, dem darin enthaltenen »Abriß der Sozialutopien«, eigene Wege, mißt dem Marxismus eine positivere Rolle als Landauer zu.

Nach Landauer ist zwischen exakter Wissenschaft und Geschichte zu unterscheiden, Revolution ist zugleich Sozialpsychologie. Die Revolution sei nicht wissenschaftlich zu behandeln. Das »allgemeine und umfassende Gemenge des Mitlebens im Zustand relativer Stabilität nennen wir: *die Utopie* [...] Unter Utopie verstehen wir ein Gemenge individueller Bestrebungen und Willenstendenzen, die immer heterogen und einzeln vorhanden sind, aber in einem Moment der Krise sich durch die Form des begeisterten Rausches zu einer Gesamtheit und zu einer Mitlebens-

¹⁰⁶ Siehe Bernhard Braun: *Die Utopie des Geistes. Zur Funktion der Utopie in der politischen Theorie Gustav Landauers*. Idstein 1991. S. 50f. (Mit zeitgenössischem Material).

¹⁰⁷ Ebenda. S. 136. Siehe auch S. 127f.

form vereinigen und organisieren: zu der Tendenz [...], eine tadellos funktionierende Topie zu gestalten, die keinerlei Schädlichkeiten und Ungerechtigkeiten mehr in sich schließt [...]. Auf jede Topie folgt eine Utopie, auf diese wieder eine Topie, und so immer weiter.[...] Die Utopie ist also die zu ihrer Reinheit destillierte Gesamtheit von Bestrebungen, die in keinem Fall zu ihrem Ziel führen, sondern immer zu einer neuen Topie.«¹⁰⁸ Revolution ist nach Landauer die Übergangszeit von einer zu einer anderen Topie. Utopien bewahren stets auch »die Erinnerung an sämtliche bekannte frühere Utopien« und in jeder Topie »stecken [...] die siegreichen Elemente der vorhergehenden Utopie, die aus dem Willen zur Wirklichkeit geworden sind, und die erhalten gebliebenen Elemente aus der früheren Topie.«¹⁰⁹ Die neue Topie bildet sich in der Zeit der Revolution, des Übergangs, »in der Form der Diktatur, Tyrannis, provisorischen Regierung, anvertrauten Gewalt oder ähnlichem.«¹¹⁰ Der Revolutionsgedanke lasse sich historisch nicht weiter in die Vergangenheit verfolgen, wir würden nur die Revolution kennen, die mit der sogenannten Reformationszeit begonnen hat. Sie ist nicht erloschen, wir befinden uns lediglich »gerade in einer kleinen Pause«. Dieser Gedanke ist bei Landauer mit Überlegungen über das Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verknüpft, zudem mit ausführlichen historischen Betrachtungen. Dabei stellt er fest: »Die Revolution ist ein Mikrokosmos: in unglaublich kurzer Zeit, in großartiger Zusammendrängung, weil die Geister der Menschen komprimiert waren und aufspringen, wird die Welt des Möglichen wie ein Fanal das über die Zeiten flammt, zur Erfüllung gebracht.«¹¹¹ Und: »Es liegt in der Tatsächlichkeit und so im Begriff der Revolution, daß sie wie ein Gesundfieber zwischen zwei Siechtümern ist; ginge nicht die Mattigkeit voraus und folgte nicht die Ermattung, so wäre sie gar nicht.«¹¹² Zudem gilt, »daß die Revolution ihr Ziel niemals erreicht; daß sie vielmehr in der Auffrischung der Kräfte, um des Geistes Willen, Selbstzweck ist.«¹¹³

¹⁰⁸ *Gustav Landauer: Die Revolution. 7.–9. Tausend. Frankfurt am Main 1923, S. 13f. (Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien. Hrsg. von Martin Buber. Bd. 13).*

¹⁰⁹ *Ebenda. S. 14f.*

¹¹⁰ *Ebenda. S. 16.*

¹¹¹ *Ebenda. S. 80f. Zustimmend beruft sich Landauer hier auf Etienne de La Boétie (1530–1563), dessen Arbeit »Von der freiwilligen Knechtschaft« er sehr geschätzt und auch übersetzt hat.*

¹¹² *Ebenda. S. 91.*

¹¹³ *Ebenda. S. 117.*

Generell: Bloch geht m. E. in seinen entscheidenden utopischen Auffassungen viel weiter als Landauer, verfolgt zudem eine andere, weitergehende, tiefere Linie!

Natürlich ist auch die Zuordnung oder Nichtzuordnung des Marxismus zum Begriff der Utopie davon abhängig, was man unter ihr versteht. Jenkis folgt Helmut Seiffert: »Wenn wir [...] unter einer Utopie ganz allgemein *den Entwurf eines erwünschten, aber noch nicht verwirklichten Gesellschaftszustandes* verstehen, trägt auch das Zukunftsbild von Marx und Engels eindeutig den Charakter einer Utopie.«¹¹⁴ Das sucht Jenkis anhand von Engels' »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft« zu belegen. Gegen die – bei Jenkis völlig vereinfacht dargestellte – marxistische Auffassung von Sein und Bewußtsein wird Max Webers (1864–1920) Arbeit »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« (1904/05) bemüht. Auf das auch gerade bei Jenkis erörterte Problem des »neuen Menschen« sei hier nicht näher eingegangen, es ist auch bei ihm verabsolutiert und vereinseitigt.¹¹⁵ Jenkis hätte mehr Lenin lesen sollen! Dieser schreibt z. B.: »Die alten utopischen Sozialisten hatten die Vorstellung, man könnte den Sozialismus mit anderen Menschen aufbauen, sie könnten zuerst nette, blitzsaubere und vortrefflich geschulte Menschen erziehen und dann mit ihnen den Sozialismus aufbauen. Wir haben uns darüber immer lustig gemacht und erklärt, daß das Spielerei, ein Zeitvertreib für in Sozialismus machende gezielte Jungfrauen ist, aber keine ernste Politik. Wir wollen den Sozialismus mit den Menschen errichten, die der Kapitalismus erzogen, die er verdorben und demoralisiert, dafür aber auch zum Kampf gestählt hat [...]. Wir wollen den Sozialismus [...] aus dem Material erbauen, das der Kapitalismus [...] hinterlassen hat, und nicht mit Menschen, die im Treibhaus herangezüchtet werden, wenn man sich schon mit diesem Ammenmärchen beschäftigen will.«¹¹⁶ Für »die barbarischen Elemente des real existierenden Sozialismus« werden zunächst Feliks Edmundowitsch Dsershinski (1877–1926) und die Tscheka bemüht, darauf die Massenrepressalien unter Josef W. Stalin (1879–1953). Abschließend sagt Jenkis dazu: »Der ›wissenschaftliche‹ Sozialismus, wie ihn Engels postulierte, ist nicht wissenschaftlich, sondern enthält utopische Elemente, die mit der marxistisch-leninistischen

114 Helmut Seiffert: *Marxismus und bürgerliche Wissenschaft*. 3. Aufl. München 1977. S. 112.

115 Helmut Jenkis: *Sozialutopien – barbarische Glückverheißungen?* Berlin 1992. S. 402–414.

116 W. I. Lenin: *Erfolge und Schwierigkeiten der Sowjetmacht*. In: *W. I. Lenin. Werke*. Bd. 29. Berlin 1970. S. 54.

Ideologie verbrämt sind. Da diese Utopie den ›neuen Menschen‹ trotz diktatorischer Maßnahmen nicht realisiert hat und offensichtlich auch nicht realisieren kann, war auch dieses Experiment zum Scheitern verurteilt. Daß es sich über Jahrzehnte halten konnte, liegt im wesentlichen daran, daß nicht nur unter Stalin, sondern in allen ehemaligen Ostblockländern Andersdenkende mit brutaler Gewalt unterdrückt und beseitigt wurden.«¹¹⁷ Die hier vorgebrachten Argumente gegen den wissenschaftlichen Sozialismus sind weder originell, noch theoretisch.

Utopien im allgemeinen und Sozialutopien im besonderen wollen eine Gesellschaftsordnung schaffen, in der auch der Krieg, der Neid, der Besitz, der Egoismus und andere menschliche Eigenschaften abgeschafft werden. Nach Jenkis ist aber die Frage, ob eine solche Gesellschaftsordnung überhaupt geschaffen werden kann und – wenn dies möglich sein sollte – ob sie überhaupt geschaffen werden soll. Bis zum ausgehenden Mittelalter habe es lediglich romanhafte Beschreibungen von vermeintlich vollkommenen Gesellschaftsordnungen gegeben. Seit der Frühen Neuzeit »begnügte man sich nicht mehr mit den Berichten des Erzählers, der von einer fernen Insel zurückkehrte, sondern wollte die sozialutopischen Vorstellungen sofort realisieren, wobei religiöse mit weltlichen Motiven vermischt wurden. Thomas Müntzer und die Wiedertäufer in Münster sind die Beispiele für diese Realisierungsversuche. Beide [...] gescheiterten Versuche belegen, daß Sozialutopien barbarische Glücksverheißungen sind. [...] Die sozialistisch oder kommunistisch beeinflussten Realisierungsversuche eines Pierre Proudhon, Robert Owen oder Etienne Cabet sind gleichfalls nicht erfolgreich gewesen. Überblickt man diese Experimente, dann wird deutlich, daß offensichtlich der Mensch mit all seinen Stärken und Schwächen zumindest bisher nicht in der Lage war (und wahrscheinlich auch in der Zukunft nicht in der Lage sein wird), die verheißene vollkommene Gesellschaftsordnung zu schaffen und sie auf Dauer zu gestalten.«¹¹⁸

Jenkis sagt weiter: »Die Sozialisten und Kommunisten gingen und gehen davon aus, daß mit dem Übergang zur klassenlosen Gesellschaft ein ›neuer Mensch‹ geschaffen wird, von dem alle bisherigen ›schlechten‹ Eigenschaften abfallen [...] Bemerkenswert ist, daß die Sozialisten und Kommunisten den Weg vom ausbeuterischen Kapitalismus zur klassenlosen Gesellschaft beschrieben haben, aber darauf verzichteten, den Endzustand der menschlichen Geschichte darzustellen. Im real existierenden Sozialismus in der Sowjetunion und in den anderen Ost-

¹¹⁷ Helmut Jenkis: *Sozialutopien – barbarische Glücksverheißungen?* Berlin 1992. S. 451.

¹¹⁸ *Ebenda.* S. 508.

blockländern ist aber deutlich geworden, daß es den ›neuen Menschen‹ nicht gegeben hat [...] Im Gegenteil: Die diktatorischen Maßnahmen, die Unterdrückung, die Bspitzelung und nicht zuletzt die Gewaltanwendungen haben deutlich gemacht, daß das verheißene sozialistische oder kommunistische Paradies auf dem Geheimdienst und auf den Bajonetten aufgebaut war. Auch dieser Realisierungsversuch endete in einer Barbarei, die einer kleinen Herrschaftsschicht Macht und Luxus, den Massen aber Armut, Elend oder sogar den Tod brachte. [...] Alle Sozialutopien erheben den Anspruch, den Menschen eine glückliche Zukunft zu verheißern, alle Realisierungsversuche endeten im Unglück. [...] Man kann daher die Aussage wagen, daß auf Grund der gegebenen anthropologischen Strukturen des Menschen auch in Zukunft kein Experiment gelingen wird, es sei denn, daß die Gen-Technologie und die damit verbundene Gen-Manipulation die Möglichkeit eröffnet, tatsächlich einen ›neuen‹ Menschen zu ›produzieren‹. Ob aber eine derartige Manipulation – ihre technische Möglichkeit unterstellt – überhaupt stattfinden soll und möglicherweise nicht auch barbarisch ist, steht auf einem anderen Blatt.«¹¹⁹ Es sei bloß bescheiden zugefügt: Welcher irdische Staat vermag seine Zukunft detailliert zu bestimmen? Wie sieht das christliche Jenseits im Detail aus? Sind dazu treffende Voraussagen möglich?

Nach Freud ist die Fähigkeit des Menschen, Glücksmöglichkeiten zu ertragen, beschränkt. Dagegen bereitet es weniger Schwierigkeiten, Unglück zu erfahren und Leid zu ertragen.¹²⁰ Wenn aber der Mensch so strukturiert ist, könnte er dann in einer realisierten Sozialutopie – wie zum Beispiel der klassenlosen Gesellschaft – glücklich sein? Jenkins endigt sein Buch mit der Frage? »Wenn der Mensch schließlich eine Sozialutopie verwirklichen würde – was hätte er davon?«¹²¹ Dem läßt sich m. E. nur zustimmen, wenn man eine solche realistische Utopie als eine Gesellschaft faßt, in der es keine Entwicklung, keine Widersprüche mehr gibt! Weder im gesellschaftlichen, noch im individuellen Bereich.

119 *Ebenda*. S. 509f.

120 *Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur*. Wien 1930. S. 24–26.

121 *Helmut Jenkins: Sozialutopien – barbarische Glücksverheißungen?* S. 512. *Siehe auch ebenda* S. 510. *Anm. 4:* »Nach dem gescheiterten Experiment des Sozialismus bzw. Kommunismus wird von den Anhängern dieser Ideologie [...] die Ansicht vertreten, daß die theoretische Konzeption richtig war und richtig bleibt, daß lediglich die Ausführung falsch war. Beim nächsten Experiment will man die gemachten Fehler vermeiden und dann erfolgreich sein. Dieser Glaube an die Realisierungsfähigkeit ›beim nächsten Mal‹ gilt für alle Utopien.« – *Richard Saage* sagt zu *Jenkins Arbeit:* »... das Verhältnis der Utopie zur Wirklichkeit ist vielschichtiger, als in diesem Buch suggeriert wird.« *Richard Saage: Utopieforschung. Eine Bilanz*. Darmstadt 1997. S. 93.

Kautsky hat 1885 den Unterschied zwischen utopischem und wissenschaftlichem Sozialismus mit folgenden Worten definiert: Der wissenschaftliche Sozialismus suche »zu erforschen [...], wie die Gesellschaft sich entwickeln *wird*«, der utopische »nehme von vornherein als gegeben an, zu welchem Ziele sie fortschreiten *soll* [...] Der wissenschaftliche Sozialist *studirt*, der Utopist *spintisirt*. Der wissenschaftliche Sozialist sucht die Entwicklung der Gesellschaft zu *verstehen*, der Utopist sucht sie zu *leiten*. Der wissenschaftliche Sozialismus will nichts sein, als der bewußte Ausdruck des naturwüchsigen Klassenkampfes der Arbeiter; er ist nichts Starres, Feststehendes, ein für allemal Abgeschlossenes, sondern eine Lehre, welche beständige Entwicklung voraussetzt. Der Utopismus ist dogmatisch, einer jeden Entwicklung unfähig, weil er nicht auf dem objektiven Erkennen der Thatsachen, sondern auf dem subjektiven Bedürfniß eines einzelnen beruht.«¹²² Man mag darüber meditieren, jedenfalls widerspiegeln diese Worte des damaligen sozialistischen bzw. sozialdemokratischen Cheftheoretikers den Erkenntnisstand der Zeit. Und der angeführte Vergleich zeigt zudem erneut, daß unter diesem Aspekt wissenschaftlicher und utopischer Sozialismus nicht gleichzusetzen sind.

Chiliasmus als Utopie

Mehrfach haben wir schon den Chiliasmus erwähnt. Er zieht sich wie ein mächtiger, zeitweilig unterirdischer Strom durch die gesamte Religions-, auch durch die Philosophiegeschichte;¹²³ es geht von der Gewißheit aus, daß eine Erneuerung des paradiesischen Urzustandes und eine Erfüllung aller menschlichen Heilsträume in naher oder berechenbarer Zukunft bevorsteht. Zudem erhofft der Chiliasmus den Anbruch eines

¹²² Karl Kautsky: *Die Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie. II. In: Die Neue Zeit. Stuttgart 3(1885). S. 195 (Neudruck 1971).*

¹²³ Siehe zum folgenden: Siegfried Wollgast: *Theologie, Naturphilosophie und Literatur in der frühen Neuzeit. Einige Aspekte. In: »Der Buchstab tödt – der Geist macht lebendig«. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans-Gert Roloff. Hrsg. von James Hardin und Jörg Jungmayr. Bd. I. Bonn, Berlin, Frankfurt am Main u. a. 1992. S. 1202–1214. – Siegfried Wollgast: *Soziale Utopie und Chiliasmus im Paracelsismus. In: Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung. Hrsg. von Peter Dilg und Hartmut Rudolph. Stuttgart 1995. S. 111–139. (Hohenheimer Protokolle. Bd. 47.) – Siegfried Wollgast: *Chiliasmus und Geschichtsbild im Deutschland des 17. Jahrhunderts. In: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät. Berlin 11(1996)3. S. 5–39. – Hans-Joachim Mähl: *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie****

»Tausendjährigen Reiches«, das durch Christus, den wiederkehrenden Messias und Heilsbringer, vor dem Ende der Geschichte auf Erden begründet werden und die auferstandenen Märtyrer sowie die standhaften Gläubigen nach allen Drangsalen und Verfolgungen zu einem glückseligen Leben in Frieden und Gerechtigkeit vereinen soll.

Der Glaube an eine durch transzendente Macht bewirkte Lenkung der Geschichte, das Gefühl des Menschen, Werkzeug und Mittler eines notwendig sich erfüllenden, göttlichen Heilsplans zu sein, eignet allen originär religiösen chiliastischen Zukunftserwartungen. Noch nach Kant ist die Behauptung, das menschliche Geschlecht sei »im beständigen Fortgange zum Besseren in seiner moralischen Bestimmung« als Chiliasmus zu bezeichnen.¹²⁴

Chiliastisches Zukunftsdenken atmet gerade in Krisenzeiten und -situationen den Ton einer unbeirrbaren Prophetie. Dieses Glaubensmotiv hat der Chiliasmus in die antiken Träume von einem goldenen Zeitalter hineingetragen. Ihm schwebt weder ein ferner, sagenhafter Wunschraum noch eine ferne, mythisch verklärte Wunschzeit vor – Alfred Doren (1869–1934) unterschied 1927 Wunschraum und Wunschzeit –, sondern »das Ende eines Anfangs, der bereits [...] geschichtliche Wirklichkeit geworden ist, das Ziel eines Pfeiles, der bereits abgeschossen ist, der Treffpunkt einer Bewegung, die bereits bis nahe an ihr Ende gekommen ist.«¹²⁵ Ein solches Geschichtsbewußtsein geht mit einem darin verankerten Glaubensmotiv einher: der erhofften Ankunft eines göttlichen Herrschers, eines gottgesandten Friedensfürsten oder Erlöserkindes, die den Einbruch der Transzendenz in die Geschichte sinnfällig verkörpern und in deren Hände die Heranführung des großen Weltfriedenreichs am Ende aller Tage gelegt werden kann. Die Messias-Erwartung wird durch alle säkularen und spiritualistischen Deutungen

und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen. 2. unveränd. Aufl. Tübingen 1994. S. 187f. – *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel.* Hrsg. von Albert Gerhards. Freiburg, Basel, Wien 1990 (*Quaestiones Disputatae*. 127). – *Friedrich Beißer: Hoffnung und Vollendung.* Gütersloh 1993. (*Handbuch Systematischer Theologie*. Bd. 15.) – *Siegfried Wollgast: Chiliasmus als theologisch-philosophisches Problem.* In: *Christentum, Marxismus und das Werk von Emil Fuchs. Beiträge des sechsten Walter-Markov-Kolloquiums.* Hrsg. von Kurt Reiprich, Kurt Schneider, Helmut Seidel und Werner Wittenbecher. Leipzig 2000. S. 113–125.

¹²⁴ Immanuel Kant: *Der Streit der Fakultäten.* 2. veränd. Aufl. Leipzig 1992. S. 80 (II, 3).

¹²⁵ Ernst Benz: *Die Geschichtsmetaphysik Jakob Böhmes.* In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte.* Halle 13(1935). S. 452.

hindurch bewahrt; von ihr her erhält die chiliastische Prophetie ihren im engeren Sinne religiösen Glaubenscharakter, der sie dem menschlichen Planen und Handeln entrückt und nur in der verheißungsvollen Ausmalung des kommenden Glückszustandes in eine unmittelbare Beziehung zur antiken Idee des goldenen Zeitalters treten läßt.¹²⁶

Auch im Chiliasmus geht es stets um Zukunftsgestaltung. Echte Forschung und Lebensvorstellung fassen ja stets Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als eine Einheit. Isolation der Vergangenheit führt zu einer Verwerfung der Gegenwart und Projizierung der Vergangenheit auf die Zukunft. Das hat oft zu Schrecknissen geführt. Isolation der Gegenwart ist eigentlich unsinnig, sie erfolgt aber dennoch nur zu oft. Philosophisch-theologisch führt das zu einer Theorienlosigkeit – zum Praktizismus –, die zudem weder auf Vergangenheit noch auf Zukunft Rücksicht nimmt. Isolation der Zukunft ist eigentlich theoretisch nicht vollziehbar, so sie aber praktiziert wird, ergibt sich bestenfalls ein theoretisches Wolkenkuckucksheim. Oder man sucht Zukunft zu erzwingen, damit die Unbillen der Gegenwart wegzuretuschieben. Auch das endet beim Fiasko.

¹²⁶ *An Gesamtdarstellungen des Chiliasmus ist noch immer Heinrich Corrodi »Kritische Geschichte des Chiliasmus«, einseitig vom Standpunkt der Aufklärung her geschrieben und entsprechend negativ wertend, unentbehrlich. Siehe Heinrich Corrodi: Kritische Geschichte des Chiliasmus Oder der Meynungen über das Tausendjährige Reich Christi. 2. (Titel-)Aufl. Bd. I-III.1.2. Zürich 1794 (1. Aufl. Frankfurt, Leipzig 1781-83.) – Einen wertvollen, allerdings sehr knappen Überblick und eine reichhaltige Bibliographie (insgesamt 111 Nummern) bietet: Albert Paust: Das »Tausendjährige Reich« in Geschichte und neuester Literatur. In: Alere flammam. Georg Minde-Pouet zum 50. Geburtstage gewidmet. Leipzig 1921. S. 60-78. – Die letzte und, soweit ich sehe, umfänglichste Gesamtdarstellung nach Corrodi gibt Walter Nigg: Das ewige Reich. Geschichte einer Hoffnung. 2. überarb. Aufl. Zürich 1954. Das Buch ist in den Quellenangaben nicht immer zuverlässig und schwankt zwischen einer populär-erbaulichen und wissenschaftlich-exakten Darstellung. – Schon Hans Bietenhard (Das tausendjährige Reich. Eine biblisch-theologische Studie. Zürich 1955. S. 8f.) bedauert das Fehlen entsprechender Literatur. – Zum mittelalterlichen Chiliasmus siehe u. a. Norman Cohn: Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa. Mit einem Nachw. von Achatz von Müller. Reinbek bei Hamburg 1988. – Siehe auch: Wilhelm Kamlah: Utopie, Eschatologie, Geschichtstheologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futuristischen Denken der Neuzeit. Mannheim, Wien, Zürich 1969. – Wolfgang Biesterfeld/Wilhelm Emil Mühlmann: Chiliasmus. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter. Bd. 1. Basel, Stuttgart 1971. Sp. 1001-1006. – Jürgen Moltmann: Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie. Gütersloh 1995. S. 167-184.*

In chiliastischem Denken schwingt m. E. auch stets Mystik mit. Dabei setze ich voraus, was häufig nicht gesehen wird, daß sich Mystik und Rationalismus nicht notwendig ausschließen: Mystik als *philosophische* Mystik ist ohne Rationalität nicht denk- oder machbar. Mystik ist nicht schlechthin geschichtslos! Schon ihre unterschiedlichen Typen in den verschiedenen Jahrhunderten sprechen dagegen. Mystik ist ein gesellschaftliches wie ein individuelles Phänomen. Mystik wie Pantheismus bestimmen chiliastisches Denken zeitweilig so stark, daß vom mystischen Pantheismus gesprochen werden kann.¹²⁷ Und Hoffnung ist ein Leitwort jedes Chiliasmus¹²⁸, aber auch jeder säkularisierten Utopie. Doch auch Mystik setzt Hoffnung, und Baruch de Spinozas (1632–1677) wie Johann Gottfried Herders (1744–1803) Pantheismus, zu denen Jahrtausende philosophischer wie theologischer Denkweisen und Strukturen führen, setzten sie auch. Blochs Hoffnungsphilosophie wird zum Teil von Mystik gespeist.

Hoffnung hat zudem etwas mit Glauben zu tun. Dies ist für den Theoretiker weder der Alltags- noch der christliche Gottesglaube. Karl Jaspers (1883–1969) sagt, und dem möchte ich mich anschließen: »Der *philosophische Glaube* [...] ist der Glaube des Menschen an seine Möglichkeit. In ihr atmet seine Freiheit.«¹²⁹ Das aber gilt auch für den Chiliasmus, der als *chiliasmus crassus* nicht auf die Weltveränderung wartet, sondern sie selbst mit herbeizuführen sucht. Jede Form des Chiliasmus heißt auch Aktivismus des Individuums, zumindest geistigen Einsatz der Persönlichkeit. Er heißt Optimismus – trotz allem Leid der jeweiligen Gegenwart. Und er heißt Überzeugtsein, wofür Glaube und Hoffnung als Grundlage stehen. Lassen wir zu diesem Umfeld Friedrich von Schiller (1759–1805) mit seinem Gedicht »Hoffnung« zu Wort kommen:

»Es reden und träumen die Menschen viel
Von bessern künftigen Tagen;

127 Siehe z. B. Siegfried Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*. 2. Aufl. Berlin 1993. S. 420, 552, 701, 762 u. ö. – Siegfried Wollgast: *Mystische Strömungen in Literatur und Philosophie der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Deutschland*. In: *Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur*. Amsterdam 21(1992)2/3. S. 269–303.

128 Siehe z. B. *Neues Testament*. Römer 15, 13.

129 Karl Jaspers: *Der philosophische Glaube*. München 1954. S. 57. – Siehe auch Siegfried Wollgast: *Zum Wandel von Rationalitätsvorstellungen vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*. In: *Rationalität heute – Vorstellungen, Wandlungen, Herausforderungen*. Konferenz, veranstaltet vom Institut für Philosophie der Schlesischen Universität Katowice (Polen) und dem Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse des Forschungszentrums Karlsruhe (Deutschland). 23.–25.9.2001 (im Druck).

Nach einem glücklichen, goldenen Ziel
 Sieht man sie rennen und jagen.
 Die Welt wird alt und wird wieder jung,
 Doch der Mensch hofft immer Verbesserung.
 Die Hoffnung führt ihn ins Leben ein,
 Sie umflattert den fröhlichen Knaben,
 Den Jüngling locket ihr Zauberschein,
 Sie wird mit dem Greis nicht begraben;
 Denn beschließt er im Grabe den müden Lauf,
 Noch am Grabe pflanzt er – die Hoffnung auf.«¹³⁰

Nach Mannheim ist »das wirkliche, vielleicht einzig direkte Merkmal des chiliastischen Erlebnisses [...] das absolute Gegenwärtigsein, die *absolute Präsenz*«. ¹³¹ Chiliasmus habe kein Organ für das Werden, er kenne nur das unerfüllte Jetzt. Mannheim sucht den Gegensatz, der sich für ihn damit auf tut, durch das Gegensatzpaar Ideologie – Utopie zu erklären. Das ist m. E. unzureichend. Chiliasmus, Eschatologie, Pantheismus, Mystik, sozialrevolutionäres Denken lassen sich ebensowenig voneinander trennen wie Chiliasmus und Utopie, Chiliasmus und Apokalyptik, Chiliasmus und Prophetismus bzw. Messianismus. Die Abstufungen sind zweifellos sehr differenziert, ein Schema dürfte sich dafür nicht angeben lassen. Wichtig erscheint mir auch Ladislaus Radvány (1900–1978) Feststellung: Der Chiliasmus greift nicht den einzelnen Menschen an, sondern das in den Institutionen und in den Individuen wirkende böse Prinzip. ¹³² Dieser Grundgedanke wird m. E. oft vernachlässigt. Ansätze für eine radikale Trennung von Eschatologie (damit auch von Chiliasmus) und Utopie hat es mehrfach gegeben bis zur Gegenwart.

Alle chiliastischen Bewegungen wurden, wie ihre Vertreter und Begründer, in der Geschichte der christlichen Theologie generell höch-

¹³⁰ Schillers *sämtliche Werke in zwölf Bänden. Mit einer Einleitung von Albert Ludwig. Bd. 1. Leipzig o. J. [1911]. S. 238.*

¹³¹ Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie. 7. Aufl. Frankfurt am Main 1985. S. 187.*

¹³² Ladislaus Radvány (Johann Lorenz Schmidt): *Der Chiliasmus. Ein Versuch zur Erkenntnis der chiliastischen Idee und des chiliastischen Handelns. Budapest 1985 (Diss. Heidelberg 1923). S. 68. – Siehe auch Anm. 77. – Italo Mancini (Teologia ideologia utopia. Brescia 1974) spricht direkt von der chiliastischen Utopie. Siehe dazu auch: Bruno Bellerate: Die Bedeutung der Utopie im Leben und in den Schriften J. A. Komenskys: Anstöße und Erwartungen. In: *Emendatio rerum humanarum. Erziehung für eine demokratische Gesellschaft. Festschrift für Klaus Schaller. Hrsg. von Franzjörg Baumgart, Käte Meyer-Drawe und Bernd Zymek. Frankfurt am Main, Bern, New York 1985. S. 34f.**

stens als Stiefkinder gefaßt. Und das ist sehr höflich formuliert.¹³³ Mit Chiliasmus beschäftigen sich u. a. politische, Sozial-, Ideen-, Literatur- und Kirchengeschichte, natürlich auch Soziologie und Philosophiegeschichte. Dabei gilt generell: »Im Hinblick auf ihre genuine Funktion ist die Vorstellung des chiliastischen Zwischenreichs eine *Utopie*.«¹³⁴ Ja, Chiliasmus ist spätestens seit dem Täuferreich von Münster (1534/35) »Inbegriff des verteuflerten ›Revolutionsgeistes‹ der Weltgeschichte.« Christliche Utopie ist ja vom Gottesreich her eben revolutionär.¹³⁵ Sicher überschneiden sich die verschiedenen Utopieformen: »Bei den Sozialutopien geht es in erster Linie um die Gestaltung einer vollkommenen Gesellschaftsordnung; die religiösen Utopien haben ihren Antrieb in der erwarteten Endzeit und in der Furcht des Gottesgerichtes; bei den technischen Utopien sind das soziale und religiöse Element zurückgedrängt, das Denken und Ausbreiten im jeweiligen Zeitpunkt unrealistischer technischer Möglichkeiten steht im Vordergrund.«¹³⁶ Dieser Gedanke findet sich u. a. schon bei Buber, der Eschatologie weitgehend mit Chiliasmus identifiziert. Generell ist auch für die Manuels der Chiliasmus eine Form der Utopie, und nach Saage stellen »chiliastische Erwartungen [...] lediglich Elemente innerhalb des utopischen Phänomens dar, ohne ihren Begriff zu sprengen.«¹³⁷

133 Siehe Günther List: *Chiliastische Utopie und radikale Reformation. Die Erneuerung der Idee vom Tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert.* München 1973. S. 120–241. – Klaus Deppermann: *Melchior Hoffmann. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation.* Göttingen 1979. – Dietrich Korn: *Das Thema des Jüngsten Tages in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts.* Tübingen 1957. S. 14–56. – Hartmut Lehmann: *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot.* Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980. – Siehe auch Anmerkungen 123 und 126.

134 Günther List: *Chiliastische Utopie und radikale Reformation.* München 1973. S. 50.

135 Ebenda. S. 27 und 54. – Siehe zum folgenden auch: Siegfried Wollgast: *Aspekte des Friedensdenkens im 16. und 17. Jahrhundert in Deutschland.* In: Siegfried Wollgast: *Vergessene und Verkannte. Zur Philosophie und Geistesentwicklung in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung.* Berlin 1993. S. 108–135.

136 Helmut Jenkis: *Sozialutopien – barbarische Glücksverheißungen?* Berlin 1992. S. IX. – Zur Literatur ad Utopie siehe Jürgen Fohrmann: *Zusammenfassende Bibliographie.* In: *Utopieforschung.* Bd. 1. Hrsg. von Wilhelm Vosskamp. Stuttgart 1982. S. 232–253.

137 Siehe Martin Buber: *Pfade in Utopia.* S. 30f. – Frank E. Manuel/Fritze P. Manuel: *Utopian Thought in the Western World.* S. 46–48, 181–202 u. ä. – Richard Saage: *Politische Utopien der Neuzeit.* Darmstadt 1991. S. 3f. – Zwei Linien in der Utopiewertung bei: Bruno Bellerate: *Die Bedeutung der Utopie im*

Mit Sven-Aage Jörgensen fasse ich auch die Utopien der Frühen Neuzeit, als »säkularisierte literarische Nachkommen des jüdisch-christlichen Glaubens an eine vor der Geschichte existente, am Ende der Geschichte wieder zu gewinnende Harmonie [...], des Glaubens an eine Überwindung eines Zustandes, den offenbar nicht bloß der heutige [...] Mensch, sondern alle Zeitalter als Zwiespalt, Entfremdung usw. erleben konnten.«¹³⁸ Im Buche Daniel, bei Jesaja¹³⁹ und dann in der Offenbarung Johannis finden wir dazu reichhaltiges Material. Thomas Gil sagt, auch daran möchte ich festhalten: »Das Utopische ist ein Rohmaterial des gesellschaftlichen Lebens: lebensnotwendig und unverzichtbar.«¹⁴⁰ Dies ebenso, wie etwa Emotionen und Affekte, Interessen und Energien, Erfahrungen, Ängste, Sehnsüchte, Macht, Natürliches usw., wobei sich diese »Rohmaterialien« z. T. mit dem Utopischen überschneiden.

Bei einer Weiterentwicklung des Marxismus bzw. bei seinem richtigen Verständnis ist m. E. auch durchgängig zu beachten: Marxismus bzw. Sozialismus ist nicht durchgängig Chiliasmus! Doch: »Meint man, daß die Anhänger des marxistischen Sozialismus vielfach ihrer Sache in einer Art religiöser Begeisterung anhängen und daß sie das Ziel des Sozialismus, die klassenlose solidarische Menschheitsgesellschaft, mit der gleichen Inbrunst erhoffen und erstreben wie die ersten Christen das tausendjährige Reich und wie alle Erlösungsbedürftigen ihr messianisches Zeitalter, so spricht man damit nur die Wahrheit aus, welche zum psychologischen Charakter aller großen Revolutionen gehört.« Der Marxismus sei »geradezu als die Theorie des Chiliasmus zu bezeichnen.«¹⁴¹

Leben und in den Schriften J. A. Komenskys. In: Emendatio rerum humanarum. Hrsg. von Franzjörg Baumgart, Käte Meyer-Drawe und Bernd Zymek. Frankfurt am Main, Bern, New York 1985. S. 31–36.

¹³⁸ Sven-Aage Jörgensen: *Utopisches Potential in der Bibel. Mythos, Eschatologie und Säkularisation. In: Utopieforschung. Bd. 1. Hrsg. von Wilhelm Vosskamp. Stuttgart 1982. S. 375.*

¹³⁹ Nach Alfred Doren: *Wunschräume und Wunschzeiten (1927). In: Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen. Hrsg. von Arnhelm Neusüss. Frankfurt am Main, New York 1986. S. 137f. finden sich bei Jesaja (Neues Testament) folgende charakteristische Stellen für Chiliasmus: Jes 9,5; 11,6ff.; 30, 23f., 26; 40,4ff.; 42,16; 54,3,11f.; 55, 1, 12f.; 60, 6ff., 17, 19f. – Zum grundsätzlichen Gegensatz von Chiliasmus und Utopie siehe Hans Freyer: *Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart. Leipzig 1936. S. 80–87.**

¹⁴⁰ Thomas Gil: *Gestalten des Utopischen. Zur Sozialpragmatik kollektiver Vorstellungen. Konstanz 1997. S. 13.*

¹⁴¹ Max Adler: *Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode. Wien 1922. S. 309f. (Marx-Studien 4/2.)*

Auch Saage geht davon aus, daß es keinen allgemein anerkannten Utopiebegriff gibt. Im Vorwort zu einem von ihm 1992 edierten Sammelband faßt er vier unterschiedliche Utopietypen zusammen:

1. ein engefaßter Begriff, der sich an Morus' »Utopia« anlehnt. »Danach sind politische Utopien Fiktionen innerweltlicher Gesellschaften, die sich entweder zu einem Wunsch- oder Furchtbild verdichten. Der Stoff, aus dem sie gemacht sind, ist die säkularisierte Vernunft: es handelt sich also um Konstrukte, die uns zeigen, wie die Welt, in der wir leben wollen, sein oder nicht sein soll.«
2. Das Utopieverständnis von Bloch und Mannheim. Bloch spricht vom »Prinzip Hoffnung«, Mannheim sieht im Chiliasmus der Wiedertäufer des 16. Jahrhunderts »die erste Gestalt des utopischen Bewußtseins.« Beider Utopieauffassungen »teilen eine wichtige Gemeinsamkeit: sie entgrenzen dadurch den Begriff der politischen Utopie, daß sie diese entweder zu einem Wesenszug des Menschen schlechthin erklären. Oder sie verankern das Utopische – mit demselben Resultat– nicht nur in der säkularisierten Vernunft, sondern auch in allen Spielarten des religiösen Fundamentalismus, sofern er sich politisiert.«
3. Man sieht den Ursprung des utopischen Denkens in der urgesellschaftlichen Sippengemeinschaft verankert, gekennzeichnet durch das Fehlen von Entfremdungen und Egoismus. »Solange sich das utopische Denken an diesem Vorbild orientierte, ohne dessen Verwirklichung einzuklagen, habe es bloße literarische Flucht-Fiktionen hervorgebracht, um von den Problemen einer immer komplexer werdenden Gesellschaft zu entlasten. Politisch im engeren Sinne sei das utopische Denken erst mit dem Bolschewismus geworden, sehe man einmal von Vorläufern wie den Hussiten und Wiedertäufern ab. Dessen Anhänger hätten sich nämlich auf der Grundlage einer dogmatischen Fortschrittsphilosophie entschlossen, die Rückkehr zur Urgemeinschaft, wenn auch auf höherer Stufe, durch die Anwendung letzter und äußerster Gewalt zu erzwingen. Diesem Verhältnis zufolge ist die politische Utopie durch ihre innere Struktur auf totalitäre Herrschaft festgelegt.«
4. Dieser Typ läßt sich am besten mit dem Begriff »gelebte Utopie« kennzeichnen: »sie versichert sich gleichsam experimentell ihrer Authentizität in den Nischen der Gesellschaft, indem sie, eher diffus, Alternativen zum Bestehenden erprobt. Diese »gelebten Utopien« die sich an den etablierten Instituten vorbei entwickeln, erhalten entscheidende Impulse von dem angeblichen Verfall der »Realpolitik« der sich durch Stichwörter wie »Politikverdrossenheit«, »Korruption«, »Rückzug ins Private« etc. kennzeichnen läßt. Für die Betroffenen ge-

winnt sie ihre Überzeugungskraft aber auch aus ihrer prozessualen, auf unmittelbare Verwirklichung abzielende Intention sowie durch ihre entschiedene Abkehr vom autoritären Muster der klassischen Sozialutopie.«¹⁴²

Häufig werden die Raumkonzepte des Utopischen in der Frühen Neuzeit von denen des 19. und 20. Jahrhunderts unterschieden, in denen die Zeitdimension maßgebend wird. Soziale Raumutopien liegen z. B. bei Morus, Campanella, Bacon u. a. vor; bei Campanella ist dabei die Ähnlichkeit von Utopie und Chiliasmus eindeutig. Hier »wird das Utopische so verarbeitet, daß befriedete Handlungsräume vorgestellt werden, in denen ein potenziertes, intensiviertes Leben von kooperierenden Menschen möglich und wirklich ist.« In der Folgezeit werden die Raumutopien zu »Uchronien: zu möglichen utopischen Handlungsräumen, die irgendwann in der Zukunft Realität werden können.«¹⁴³

Mit Jörgensen erblicke ich in der Frühen Neuzeit »einen Fächer von utopischen Gattungen, dem ein Fächer von utopischen Haltungen entspricht. Am einen Ende Eschatologisch/Chiliasmus, das sich in der Aktualisierung (Predigt, Kirchenlied, Visionen, Sendbriefe usw.) des utopisch-mythischen Potentials der Bibel äußerte, und die Zeitdimension typologisch/prophetisch aktualisierte: Garten Eden – Neues Jerusalem; der Sündenfall – Gegenwart; Tausendjähriges Reich – Parusie. Am anderen Ende das Entwerfen fiktiver idealer Staaten als Gegenbilder zu der jetzigen Ordnung, wobei der Abstand zur zeitgenössischen Wirklichkeit, der Sprung, meistens hier durch den Abstand: Seereise mit Schiffsbruch, ausgedrückt wird. Hier wird vor allem die Antike rezipiert, sowohl inhaltlich in einer oft deutlich hervortretenden Anlehnung an Platons *Staat*, als auch formal in der Anlehnung an die Form des anti-

142 *Hat die politische Utopie eine Zukunft?* Hrsg. von Richard Saage. Darmstadt 1992. S. IXf. – Siehe oben S. 21–24. – Acham unterscheidet Utopie als normativer Apriorismus: Dogmatismus, als »negativer Utilitarismus«: Kritizismus, als Koexistenz heterogener Lebensformen: Konstruktivismus. Siehe Karl Acham: *Utopie und Gesellschaft*. In: *Utopie: Gesellschaftsformen, Künstlerträume*. Hrsg. von Götz Pochat und Brigitte Wagner. Graz 1996. S. 11–13. Zu Karl Mannheims zitierter Position siehe Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie*. S. 184–191.

143 Thomas Gil: *Gestalten des Utopischen*. S. 17. – Siehe zu den Utopien des 16. und 17. Jahrhunderts ebenda. S. 30–38. – Zur Verzeitlichung der Utopien ab dem 18. Jahrhundert siehe Reinhart Koselleck: *Die Verzeitlichung der Utopie*. in: *Utopieforschung*. Hrsg. von Wilhelm Vosskamp. Stuttgart 1982. Bd. 3. S. 1–14. – Zu Campanella siehe Alfred Doren: *Campanella als Chiliast und Utopist*. In: *Kultur- und Universalgeschichte*. Walter Goetz zu seinem 60. Geburtstag dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern. Leipzig, S. 242–259.

ken Reiseromans.«¹⁴⁴ Zu Recht sagt Doren: »Es darf als eine überaus reizvolle Aufgabe geistesgeschichtlicher Forschung bezeichnet werden, das Nebeneinander beider Sehnsuchtsformen, der Utopien und Chiliasmen, in den Jahrhunderten seit Renaissance und Reformation, ihr Sicheinandernähern, ihre zeitweilige Verschmelzung und ihr Wiederauseinandergehen im einzelnen darzulegen.«¹⁴⁵

Für den Chiliasmus des 17. Jahrhunderts ist bezeichnend, »daß die biblischen Zitate durchweg nur als Beweis, nicht als Grundlage der Überlegungen angeführt werden.«¹⁴⁶ Grundlage sind letztlich die Zeitverhältnisse. Auch die Utopien des 16. und 17. Jahrhunderts vermögen sich – nach ihrer Konstruktion – trotz innerpolitischer Harmonie und Konfliktfreiheit – kriegerischen Auseinandersetzungen nicht völlig zu entziehen.¹⁴⁷ Erwähnt sei hier: Morus' »Utopia« (1516), Erasmus von Rotterdams (1466/69–1536) »Querela Pacis« (1517), Campanellas »Sonnenstaat« (1602), Andreaes »Christianopolis« (1619), Bacons »Nova Atlantis« (1627), Samuel Hartlibs (1595–1662) »Macaria« (1641), Winstanleys »Law of Freedom« (1652), Harringtons »Oceana« (1656) und Antoine Legrands (1629–1699) »Scydromedia« (1669). Die hier geschilderten utopischen Völker führen z. T. mit großer Grausamkeit und taktischer Berechnung Kriege. Auch im Frieden üben sie sich im Kampf, militärische Übungen sind Teil der Körperertüchtigung. Am Beispiel »Oceanas« zeichnet sich auch in der Form der Militärorganisation die Entwicklung zum neuzeitlichen Territorialstaat ab.

144 Sven-Aage Jörgensen: *Utopisches Potential in der Bibel*. S. 375. – Nach Bloch würde Moses Heß (1812–1875) »sein gemeintes Jerusalem, im Zeitalter der Sowjetunion und der Bewegung zu Sowjetunionen, jetzt nicht mehr nach Jerusalem verlegen ...« (Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Bd. 2. Berlin 1955. S. 179.

145 Alfred Doren: *Wunschräume und Wunschzeiten*, in: *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*. Hrsg. von Arnhelm Neusüss. Frankfurt/Main, New York 1986. S. 152.

146 Dietrich Korn: *Das Thema des Jüngsten Tages in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts*. Tübingen 1957. S. 119.

147 Siehe zum folgenden: Beate Gabriele Lüsse: *Formen der humanistischen Utopie. Vorstellungen vom idealen Staat im englischen und kontinentalen Schrifttum des Humanismus 1516–1669*. Paderborn, München, Wien, Zürich 1998. S. 242–244. (Beiträge zur englischen und amerikanischen Literatur. Bd. 16.) – Siehe auch Herbert Narbuntowicz: *Reformorthodoxe, spiritualistische, chiliastische und utopische Entwürfe einer menschlichen Gemeinschaft als Reaktion auf den Dreißigjährigen Krieg*. Phil. Diss. Freiburg i. Br. 1994. – Zu Andreae siehe Andreas Voigt: *Die sozialen Utopien*. Leipzig 1906. S. 74. – Siegfried Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*. 2. Aufl. Berlin 1993. S. 262–299.

Der Chiliasmus ist letztlich eine irdisch weitergedachte Eschatologie. Letztere, die Lehre von den »letzten Dingen«, bezieht sich auf das jüngste Gericht. Zahlreiche Bibelstellen im Alten, vor allem aber im Neuen Testament künden dies an. Dabei geht es um die quattuor ultima, die vier letzten Dinge. Diese beziehen sich individuell auf den Tod, dabei auf Gericht, Fegefeuer, Himmel, Hölle. In Bezug auf die Menschheitsgeschichte geht es hier um die Wiederkehr Christi, die Auferstehung der Toten, das allgemeine Gericht, das Ende der Welt.¹⁴⁸ Gemeinhin verbindet sich Christi Wiederkehr mit dem Jüngsten Gericht, dem Ende aller Zeiten. Anders steht es um den Chiliasmus (griech. *chilioi* = 1000), nach dem Lateinischen auch Millenarium bezeichnet. Die Ursprünge der Lehre vom Tausendjährigen Reich Christi reichen in vorchristliche Zeit und gründen etwa auf den messianischen Hoffnungen Israels.¹⁴⁹

Neben Jeremia¹⁵⁰ verkünden Hesekiel 40–47, Daniel 2 und 7 und mehr noch die Propheten nach der Babylonischen Gefangenschaft (587–538 v. u. Z.) das Kommen eines Messias, das eine Zeit des Wohlstands und Friedens einleiten wird. Der Gedanke eines Übergangsreiches, einer Art vorläufigen irdischen Paradieses, das zwischen gegenwärtiger Zeit und Ewigkeit angesiedelt ist, nimmt in der apokryphen jüdischen Literatur im Buch der Jubiläen, im äthiopischen Buch Henoch und in dem bereits christlich bearbeiteten 4. Buch Esra konkretere Gestalt an. Aus dem Judentum gelangte der Glaube an ein messianisches Reich über die Offenbarung Johannes ins Christentum. Hier¹⁵¹ wird verkündet, der Engel Gottes werde Satan auf tausend Jahre in Ketten schlagen. Die Gerechten würden mit Christus wiederauferstehen und während dieses Millenniums glücklich auf Erden leben. Diese Prophezeiung taucht – mit Abweichungen – im Barnabasbrief (130–132) 15,4–9 erneut auf. Justinus (gest. um 165) und Irenäus (gest. um 202) sind überzeugte Anhänger des Mil-

¹⁴⁸ Siehe Franz-Josef Nocke: *Eschatologie*. 4. Aufl. Düsseldorf 1991. – Jean Delumeau: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*. Bd. 2. Reinbek bei Hamburg 1985. S. 314–325. – Medard Kehl SJ: *Eschatologie*. Würzburg 1986. S. 171f.

¹⁴⁹ Siehe Aurelius Augustinus: *Vom Gottesstaat (De civitate dei)*. Buch 11 bis 22. Aus d. Lat. übertr. von Wilhelm Thimme. Eingel. u. kommentiert von Carl Andresen. 3. Aufl. München 1991. S. 639–673 (Buch 20, 21–30). – Zu Offenbarung des Johannes ebenda. S. 598–631 (Buch 20, 7–18). – Zu Jesaja siehe Anm. 139. – Zu Daniel siehe Klaus Koch: *Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden. Rezeption des Buches Daniel*. Hamburg 1997. (Berichte aus d. Sitzungen d. Joachim Jungius-Gesellschaft. Jg. 15. 1997. H. 1.)

¹⁵⁰ Siehe *Neues Testament*. Jeremia 50f.

¹⁵¹ Siehe ebenda. *Offenbarung des Johannes* 2.

lenarismus, dem auch Lactanz (gest. nach 317) noch zugeneigt ist. Augustinus (354–430) dagegen, der die millenaristischen Auffassungen zunächst guthieß, prangert sie im »Gottesstaat« an. Während einiger Jahrhunderte bleiben sie mehr oder weniger im Verborgenen, blühen dann aber mit sozial-religiösen Unruhen in Nord- und Nordwesteuropa im 11. bzw. mit Beginn des 12. Jahrhunderts wieder auf.

Einen erneuten Aufschwung erlebte der Millenarismus aber erst durch Joachim von Fiore. Er differiert wohl ab jetzt in unterschiedlichste Fraktionen. Viele Chiliasten erwarten von der neuen Gesellschaft einen klassenlosen Zustand, das »dritte Reich« wie es erstmals bei Joachim von Fiore heißt.¹⁵² In Kautskys »Vorläufern« wurden, wir haben es angeführt, all diese Bewegungen als Vorläufer des Kommunismus, ihre Vertreter als christliche Sozialisten bzw. Kommunisten u. ä. angeführt. Erst Augustinus hatte in seinem Ketzerkatalog (um 428) den Terminus »chiliastae« verwandt, der seitdem im Lateinischen heimisch und im Deutschen, seit der Reformation, als »Chiliasten« fast ausschließlich üblich wird. Millenarium wird damit übereinstimmend gefaßt. Augustinus weiß auch: »Glaubt doch nicht, daß Ketzereien durch ein paar hergelaufene kleine Seelen entstehen könnten. Nur große Menschen haben Ketzereien hervorgebracht.«¹⁵³ Der lutherische Dogmatiker Johann Gerhard (1582–1637) unterscheidet dann *chiliasmus crassus* und *chiliasmus subtilis*.¹⁵⁴ Erstmals bei dem christlichen lateinischen Dichter Commodianus findet sich im 3. bzw. 4. Jahrhundert die Aufforderung, mit den Waffen für das Tausendjährige Reich zu streiten – eine erste Manifestation jenes Kreuzfahrer-Chiliasmus, der dann im Mittelalter über Europa hereingebrochen ist.¹⁵⁵ Der *Chiliasmus crassus* der Frühen Neuzeit hat hierin seinen Ursprung, Matheus 13, 30 ist dabei zumeist Grundlage:

152 Siehe Siegfried Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*. 2. Aufl. Berlin 1993. S. 332–335

153 Aurelius Augustinus. *Ennaratio in Psalmum CXXIV (5)*. In: *Patrologiae cursus completus ... Ser. I*. Ed. Jean-Paul Migne. Tom. XXXVII. Paris 1845. Sp. 1652: »Non enim putetis, fratres, quia poterunt fieri haereses per aliquas parvas animas. Nam fecerunt haereses, nisi magni homines ...«.

154 Johann Gerhard: *Loci theologici cum pro adstruenda veritate tum destrueda quorumvis contradicentium falsitate per theses nervose solide et copiose explicati [1610–1621]*. Ed. Friedrich Cotta. T. 20. Tübingen 1781. P 109f. (loc. XXX, 7, 79.) – Walter Sparr: »Chiliasmus crassus« und »Chiliasmus subtilis« im Jahrhundert Comenius'. Eine mentalitätsgeschichtliche Skizze. In: *Comenius und die Genese des modernen Europa. Internationales Comenius-Kolloquium ... Bayreuth 26.–29.9.1991*. Fürth 1992. S. 122–129.

155 Siehe *Commodiani Carmina. Cura et studio Josephi Martin. Tyrnholti MDMLX. (Corpus Christianorum. Series Latina CXXVIII.)*.

»Lasset beides wachsen bis zur Ernte. Wenn dann die Zeit der Ernte da ist, werde ich den Arbeitern sagen: Sammelt zuerst das Unkraut und bindet es in Bündel, um es zu verbrennen, den Weizen aber bringt in meine Scheune.« Noch der orthodoxe Lutheraner August Pfeiffer (1640–1698) nennt 1691 unter seinen sieben Charakteristika des »Tausendjährigen Reichs Christi« »(5.) Zu Establirung solches Reichs werde Christus nicht nur den Pabst und Türcken / sondern auch alle andere Reiche auff Erden / in *specie* das Röm. Reich stürzten und tilgen / die jenigen Potentaten / welche sich *accommodiren* / zwar leben lassen / allein als HERRn ohne Land und mit dem Bedinge / daß sie dem H. Volck GOTTes als Vasallen und Unterthanen werden pariren und dienen müssen; Die sich aber sperren / werde er entweder tödten / oder in *extremos orbis angulos*, in die rauhen öden Länder / als die wilde Tartarey / *Novam Zemblam, Australia incognita &c. relegiren* / damit sie (*durante regno millenario*) das heilige Volck nicht *importuniren* können.«¹⁵⁶

Das frühe Christentum hatte auf die *nahe* Wiederkehr Jesu gewartet. Aus der unerfüllten Naherwartung wurde Endzeitspekulation, »Chiliasmus hingegen ist diejenige singuläre Variante des fortentwickelten Naherwartungsrealismus, die kraft ihrer Konstruktion das innere, heilsgeschichtliche Gleichgewicht der Christologie nur formal beibehält und es prinzipiell zugunsten des endzeitlichen Parusiegeschehens zu zerstören droht.« Diese Zukunftshoffnung dehnt »einfach den endgeschichtlichen Komplex des Parusiegeschehens zu einer eigenen heilsgeschichtlichen Periode von 1000 Jahren.«¹⁵⁷ Dieses chiliastische Zwischenreich ist eine Geschichtsutopie. Sie wird zu einer Gefahr für die bestehende Ordnung, als die christliche Kirche diese selbst zu repräsentieren beginnt. Chiliasmus lebt ja *auch* – beim chiliasmus crassus – aus der Idee¹⁵⁸, daß der »neue Himmel« und die »neue Erde« dadurch geschaffen werden, daß der Herrschaft des Bestehenden ein radikales und bluti-

156 Siehe August Pfeiffer: *Antichiliasmus, oder Erzählung und Prüfung des betrieglichen Traums derer so genannten Chiliasten Von der noch zukünftigen Tausend=jährigen güldenen Zeit / oder sichtbahren Reiche Christi auff Erden vor dem jüngsten Tage. Darinnen nicht allein dieses Schwarms eigentliche Beschaffenheit / Ursprung / Anhang und Absehen / ausführlich beschrieben / und / daß derselbe den Grund des Christlichen Glaubens gefährlich antaste / gründlich erwiesen; Sondern auch der Chiliasten Einwürffe / auß der Weissagung Danielis / Offenbahrung Johannis / vnd andern Schriftstellen / zur Gnüge beantwortet werden. Lübeck 1691. S. 18.*

157 Günther List: *Chiliasmische Utopie und radikale Reformation. Die Erneuerung der Idee vom Tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert. München 1973. S. 46f. Siehe auch S. 42.*

158 *Neues Testament. Offenbarung des Johannes 21,1.*

ges Ende bereitet wird. Augustinus hatte die 1000 Jahre¹⁵⁹ als 7. Tag in sein Schema des »Civitas Dei« integriert und damit den Millenarismuskonzepten entschärft.

Der Chiliasmus entstand aber auf zwei Wegen neu: entweder »als Rückkehr zum urchristlichen Prototyp unter Ausschaltung der als illegitim betrachteten patristischen Vorurteile. Oder aber die gesetzten Schranken werden im Bewußtsein besten Einvernehmens mit der Tradition argumentativ unterlaufen.«¹⁶⁰ Die radikalere Variante taucht bei den Taboriten bzw. während der Reformation auf, die traditionalistische – also der chiliasmus subtilis – wohl erstmalig wieder bei Joachim von Fiore. Dieser hatte – ausgehend von Offenbarung des Johannes 12, 6 und anderen Stellen – berechnet, die dort erwähnten 1260 Tage seien als 1260 Jahre zu verstehen. Er faßte diese Jahre in sieben Zeitalter. Diese Zeitalter finden sich bei Augustinus, Isidor von Sevilla (gest. 636) und Beda Venerabilis (674–735), dann auch im Mittelalter. Neu ist bei Joachim, daß er das 7. Zeitalter mit dem letzten Zeitraum der irdischen Geschichte identifiziert.¹⁶¹ Die traditionelle Lehre von den sieben Zeitaltern verband Joachim mit der Lehre von den drei Weltzeiten (status). Die erste Zeit ist die des Alten, die zweite die des Neuen Testaments. Der dritte Status ist die Zeit des spiritus intellectualis. In ihm bedarf es keiner Schrift mehr, der Heilige Geist wohnt in den Menschen, die Menschheit ist an ihrem Ziel angelangt. Die dritte Weltzeit bedeute u. a. Freiheit von Verfolgungen und Krieg.

Der dritte Status ist für Joachim nahe. In ihm erreicht die Menschheit schon auf Erden ihre Vollkommenheit. Diese Gedanken werden von Joachims Schülern ausgebaut und wirken mit enormer revolutionärer Sprengkraft gerade bei den oppositionellsten und radikalsten Strömungen des Mittelalters: bei den Amalrikanern (Anfang des 13. Jahrhunderts in Paris, Orléans und in der Champagne), die von der Inquisition um 1210 blutig unterdrückt wurden. »Diese Ideologie fand später bei den Brüdern und Schwestern vom freien Geist, die vor allem den fluktuierenden Teil der Beghinen und Begarden erfaßten, und bei den böhmischen Adamiten, die von den Taboriten als »Ultralinke« alsbald vernich-

¹⁵⁹ Siehe ebenda 20, 1–10.

¹⁶⁰ Günther List: *Chilastische Utopie und radikale Reformation*. München 1973. S. 80.

¹⁶¹ Zu Joachim von Fiore siehe Bernhard Töpfer: *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter*. Berlin 1964. – Gert Wendelborn: *Gott und Geschichte. Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit*. Leipzig 1974.

tet wurden, breiten Widerhall.«¹⁶² Joachims Spekulationen finden auch Eingang in das Ideensystem der Ortlieber von Straßburg. Im »linken Flügel« der Franziskaner treffen wir ebenfalls joachimsche und joachimi-stische Vorstellungen. Gherardo von Borgo San Donnino (gest. um 1276), Petrus Johannis Olivi (um 1248–1298), Arnald von Villanova (um 1240–1311), Cola di Rienzo (1313–1354) und viele andere mittelalterliche Oppositionelle zogen ihre Kraft aus Joachims Chiliasmus.

Sachlich bestehen Berührungen zwischen Müntzers Auffassungen vom inneren Wort und Joachims Erwartung einer inneren Erleuchtung der Heiligen der Geistzeit. Chiliasmus verlieh den Täufern zu Münster ihre revolutionäre Energie. Chiliastisches Gedankengut findet sich u. a. im Deutschland des 16. Jahrhunderts auch bei Augustin Bader (hingerrichtet 1530), Hans Hut (um 1490–1527) und Melchior Hofmann (um 1495/1500–1543). Paracelsus (1493/4–1541) glaubte, eine Generalreform der kirchlichen, staatlichen und pädagogischen Verhältnisse werde das Geistesalter heraufführen. Von einer bevorstehenden Generalreform im Sinne der Ankunft des tausendjährigen Reiches sprach auch Caspar von Schwenckfeld (1489–1561). Valentin Weigel (1533–1588) erwartete von diesem Reich die Beseitigung der weltlichen Reiche und Stände. Ideen von Morus, Campanella, Bacon sind mit der Generalreform verbunden.

Joachims zeitliche Berechnungen sind mehrfach auch deshalb »umgerechnet« worden, weil man das tausendjährige Reich der Gerechtigkeit inbrünstig herbeisehnte. Neu wird im 16. und 17. Jahrhundert, daß man diese aufkommende Zeit naturwissenschaftlich zu fassen, sich wissenschaftlich auf sie vorzubereiten suchte, Möglichkeiten zu ihrer bestmöglichen Gestaltung ersann. Im beginnenden 17. Jahrhundert ist eine Erklärung der Welt, ein Mühen um eine Generalreform ohne Gott noch nicht vorstellbar. Aber es ist nicht mehr der Gott des Mittelalters oder Martin Luthers (1483–1546). Eindeutig zeigt sich das in Deutschland etwa an der Rosenkreuzerbewegung um Andreae.

Utopie wie Chiliasmus wählen eine Möglichkeit von Welt als die ihre und würden diese Welt sogar erschaffen, so sie es vermöchten. Zum bestehenden Gesellschaftszustand wird ein revolutionäres Gegenbild geschaffen. Beim chiliastus subtilis wird eine geistige und intellektuelle Revolution in den Köpfen der Menschen vorbereitet. Beim chiliastus crassus wird diese geistige Revolution zu realisieren gesucht. Beide Formen – Chiliasmus crassus bzw. chiliastus subtilis wie Utopie – gehen aber über allmähliche sozialen Reformen weit hinaus.

¹⁶² Gert Wendelborn: *Gott und Geschichte. Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit.* Leipzig 1974. S. 244. – Siehe auch Anm. 32.

Zudem sind Utopie wie Chiliasmus immer historisch relativ, tragen die Keime ihres eigenen Ausgeschiedenwerdens im Fortschreiten der Zeit in sich, sind gegen jede Verabsolutierung. Ihre Vision von der bestmöglichen Zukunft ist dem Wandel unterworfen. Auch die Vertreter von Utopie und Chiliasmus wissen, »daß die Zukunft stets zur Gegenwart wird, und daß die sich vorwärts bewegend Gegenwart unaufhörlich neue Sozialkritik und neue Umformungen der sozialen Ordnung verlangt [...] Wie die menschlichen Verhältnisse sich ändern, so ist auch die Natur des Erdachten einem Wandel unterworfen. Und dennoch bleibt in allem Wandel die Idee irgendeiner Form des sozialen Umsturzes enthalten.«¹⁶³ Utopie wie Chiliasmus setzen die Realisierung des Bestmöglichen auf ihren Entwurf, setzen damit auf die Zukunft, auf die menschliche Würde. Fordert doch der Begriff menschlicher Würde auch, »daß der Mensch seine Geschichte selbst gestaltet, daß er seine eigene Gesellschaft im Sinne vernünftiger und moralischer Prinzipien ordnet, und daß er über seine eigene Zukunft zielbewußt und im Sinne der Verwirklichung einer bestmöglichen Gesellschaft entscheidet.«¹⁶⁴

Der Chiliast ist – gleich dem Utopisten – ein ewiger Frager nach dem »Warum« von Zuständen, Geschehnissen, Begebenheiten etc. im individuellen wie gesellschaftlichen Leben. Diese »stacheligen Fragen durchstechen die Kruste bürgerlicher Selbstzufriedenheit und geben allen etablierten Interessen das beunruhigende Gefühl, daß ihre Wälle durchbrochen werden.«¹⁶⁵ Auch jede chiliastische Idee »wurzelt in der sich wandelnden Gegenwart, formt diese und wird von ihr geformt.«¹⁶⁶ Andererseits spekuliert sie über künftige Möglichkeiten und reflektiert sie. Allerdings zu jeder Zeit recht global! Und der chiliasmus crassus unterstreicht, »daß die Zukunft der Gesellschaft in den Händen der Menschen selbst liegt. Ihnen ein hohes Ziel setzend, inspiriert sie den Glauben an die Kraft dieser Hände, für das gesellschaftlich Gute zu arbeiten, aktiviert durch die unablässige Energie und den strebenden Idealismus des menschlichen Geistes.«¹⁶⁷ Schließt sich ein Individuum einer solchen Bewegung an, so wird seine Entfaltung ermöglicht und zugleich gefordert. Das Individuum ist dabei glücklich, dem Ziel alles zu widmen, das es für richtig hält.

163 *Frederik Lodewijk Polak: Wandel und bleibende Aufgabe der Utopie. In: Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen. Hrsg. von Arnheim Neusüss. Frankfurt am Main, New York 1986. S. 365.*

164 *Ebenda. S. 370.*

165 *Ebenda. S. 374.*

166 *Ebenda. S. 381.*

167 *Ebenda. S. 386.*

Welches sind nun wesentliche Merkmale des Chiliasmus? Ich gebe nachstehend sechs Punkte an, wobei ich auch hier Gemeinsamkeiten von Chiliasmus und Utopie voraussetze und einige Wiederholungen biete. Dabei möchte ich davor warnen, auch heutige »chiliastische« Bewegungen in die von mir charakterisierte Linie einzubeziehen.

1. Die Chiliasten glauben nicht, »daß die Menschheit nach einem Wink Gottes oder nach einem Gesetz der Natur in alle Ewigkeit denselben Trott weitertröten muß, in dem sie sich in den uns bekannten Jahrtausenden vorwärtsbewegt hat.«¹⁶⁸ Hier wird auf die aktive Rolle des Menschen gesetzt. Dabei gibt es bei den verschiedenen chiliastischen Fraktionen in zwei Fragen grundlegende Unterschiede, sie seien hier nochmals genannt: a) Wer (welche Menschen, Schichten, Christen usw.) kann die Umwälzung zustande bringen? b) Wieviel und was von der heutigen Misere wird ins »Tausendjährige Reich« übernommen?
2. Auch die Chiliasten vermögen nicht mit allen bestehenden Vorurteilen zu brechen. Sie sind Kinder ihrer Zeit, manches aus der Bibel wird auch in ihren Vorstellungen und Gestaltungsprinzipien fortgeschrieben; ich erinnere an die Täufer zu Münster.
3. Ebenso wie eine negative Theologie gibt es auch einen negativen Chiliasmus. Er zeichnet in gewisser Hinsicht die anzustrebende »goldene Zeit« durch Schilderung dessen, was es nicht mehr in ihr geben wird. Positive Aussagen, was an dessen Stelle treten soll, sind selten. Was aber ist generell über die Zukunft sagbar? Was soll man im Heute *generell* an positiven Details Aussagen über das Morgen erwarten?
4. In allen großen Revolutionen oder revolutionären Bewegungen der Frühen Neuzeit war der Chiliasmus stets die revolutionärste Kraft. So sind es in der englischen Revolutionsbewegung des 17. Jahrhunderts »vor allem chiliastische Vorstellungen, der feste Glaube, Träger der Heilshoffnungen des kommenden Gottesreiches zu sein, die die Massen der »Heiligen« entflammt und ihnen ihre gewaltige Stoßkraft verliehen; bis dann wiederum der von Cromwells ebenfalls chiliastisch erregten Scharen sich ablösende radikale Flügel der sogenannten Levellers und Diggers zum drittenmal den Versuch einer praktischen Verwirklichung chiliastischer Hoffnungen und kommunistischer Gemeinschaftsform gewagt und sich daran wiederum schnell verblutet hat.«¹⁶⁹ England nenne ich hier, weil der deutsche Gelehrte

¹⁶⁸ Ludwig Marcuse: *Vom Wesen der Utopie*. S. 300.

¹⁶⁹ Alfred Doren: *Wunschräume und Wunschzeiten*. In: *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*. Hrsg. von Arnhelm Neusüss. Frankfurt/Main, New

Johann Heinrich Alsted (1588–1638), Professor in Herborn, dann in Weißenburg, mit seinen chiliastischen Gedanken auch zur Vorbereitung der englischen Revolution beigetragen hat.¹⁷⁰ Er publizierte 1627 in Frankfurt am Main sein Buch »Diatriben de Mille Annis Apocalypticis« in dem er den Anbruch des »Tausendjährigen Reiches« auf 1694 festlegte.

5. Die Dynamik auch einer jeden chiliastischen Bewegung ist von zwei unterschiedlichen Kräften gespeist: »einem historisch bedingten Kampf um die Macht und dem [...] uralten, immer noch nicht gewonnenen Kampf fürs Paradies. Beide Kämpfe werden bisweilen von derselben Person ausgefochten; daher die Zweideutigkeit so vieler Revolutionäre.«¹⁷¹ Nur andeutend sei hier festgestellt: In *allen* Revolutionen führten die unterschiedlichen Positionen um diese beiden wesentlichen Punkte zu schärfsten Auseinandersetzungen, die bis zu physischen Liquidationen führen konnten. Wer die »Moskauer Prozesse« (1937/38) als ausschließliches Charakteristikum der »totalitären Sowjetunion« versteht, hat von Geschichte wenig Ahnung oder verschweigt ihre Fakten bewußt.
6. Die Chiliasten hatten von der Zukunft zumeist eine sehr primitive Vorstellung, im Zweifelsfall stützten sie sich bei deren Erklärung auf ihnen genehme Bibelstellen. Aber sie stellten das Bestehende generell in Zweifel, und allein das machte ihre Größe in einer Zeit aus, die ich bis zum Ende des 18. bzw. Anfang des 19. Jahrhunderts datieren möchte.

Insgesamt war der (Krypto)chiliasmus crassus in Deutschland auch im 17. Jahrhundert noch sehr verbreitet. Aber wann sind entsprechende Arbeiten etwa von Paul Felgenhauer (1593–nach 1677), Joachim Betke (1601–1663), Christian Hoburg (1607–1675), Christoph Besold (1577–1638), Simon Studion (1543–1605), Julius Sperber (gest. 1616) wieder aufgelegt, wann ist ihr Ideengebäude untersucht worden? Doch höchstens von Außenseitern! Die letzte große, progressiv zu verstehende

York 1986. S. 154f. – Siehe zu den Diggern: Gerrard Winstanley: *Gleichheit im Reiche der Freiheit. Sozialphilosophische Pamphlete und Traktate*. Hrsg. und mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner. 2. korr. Aufl. Leipzig 1986. – Hermann Klenner: *Rückblick aus dem Jahre 1992 auf das Jahr 1652: Rechtsphilosophisches zum Nowhere der Nowhere*. In: »Hat die politische Utopie eine Zukunft?« Hrsg. von Richard Saage. Darmstadt 1992. S. 46–57.

170 Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Apokalyptische Universalwissenschaft. Johann Heinrich Alsteds »Diatriben de mille annis apocalypticis«*. In: *Pietismus und Neuzeit*. Bd. 14: *Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert*. Hrsg. von Martin Brecht u. a. Göttingen 1988. S. 59, 68f.

171 Ludwig Marcuse: *Vom Wesen der Utopie*. S. 303.

deutsche *christliche* chiliastische Utopie stammt m. E. von dem württembergischen Pietisten Johann Albrecht Bengel (1697–1752). Er datierte den Beginn des »tausendjährigen Reiches« auf den 18. Juni 1836 und wollte es 2000 Jahre währen lassen.¹⁷² Bengels Meisterschüler, der Pietist und Naturforscher Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) ist Hauptverfasser, Herausgeber und zugleich Verleger des 1759 und 1761 in Frankfurt am Main und Leipzig erschienenen Buches »Die / güldene Zeit / oder / Sammlung / wichtiger / Betrachtungen / von / etlichen Gelehrten zur Ermunterung / in diesen bedenklichen Zeiten / zusammen getragen«.

Auch im 19. Jahrhundert gab es in Deutschland eine chiliastische Bewegung.¹⁷³ Sie grenzte sich vom Sozialismus der Sozialdemokratie insofern ab, als sie die Errichtung des Gottesreichs auf Erden *ausschließlich* als Tat Christi erwartete. Christlicher Sozialismus ist das nicht! Der reformierte Pfarrer Johann Heinrich Petri (1718–1792) im hessischen Seckenbach hatte 1768 die Wiederkehr Christi im Jahre 1847 vorausgesagt. Große Resonanz erfuhren im späten 19. Jahrhundert im neupietistischen Milieu der schlesische Pastor Karl August Dächsel (1818–1901) und der Naumburger Domprediger Ernst Mühe (1831–1901). Beide prophezeiten Christi Wiederkehr für die 90er Jahre des 20. Jahrhunderts. Sie fanden besonders in der deutschen Gemeinschaftsbewegung Widerhall. Diese Verbindung des anglo-amerikanischen Methodismus mit dem älteren deutschen Pietismus hat vor allem in Württemberg Interesse gefunden. Mühe bezieht sich z. B. theoretisch auf Bengel und sehr stark auf Dächsel. Die Grundlage seiner chiliastischen Argumentation sind vornehmlich Daniel 2 und 7 sowie Offenbarung des Johannes 20. Auch nach ihm wird es im tausendjährigen Reich keinen Krieg mehr geben. Über andere gesellschaftliche Fragen wird – im Gegensatz zu früheren Jahrhunderten – nichts gesagt. So

¹⁷² Siehe Heinrich Corrodi: *Kritische Geschichte des Chiliasmus Oder der Meynungen über das Tausendjährige Reich Christi*. 2. Aufl. Bd. III. Zürich 1794. S. 160–191. – Martin H. Jung: *1836 – Wiederkunft Christi oder Beginn des Tausendjährigen Reichs? Zur Eschatologie Johann Albrecht Bengels und seiner Schüler*. In: *Pietismus und Neuzeit*. Göttingen 23(1997). S. 131–151.

¹⁷³ Siehe zum folgenden Lucian Hölscher: *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*. Stuttgart 1989. S. 80–96 u. 117–126. – Ernst Mühe: *Das enthüllte Geheimnis der Zukunft oder die letzten Dinge des Menschen und der Welt. Auf Grund biblischer Forschungen für das Volk dargelegt*. 8. verb. Aufl. mit einem Anhang. Leipzig 1898. – Walter Bredendiek: *Christliche Sozialreformer des 19. Jahrhunderts*. Leipzig 1953. S. 285–349.

bleiben Chiliasmen seit dem 19. Jahrhundert fast gänzlich im rein theologischen Bereich, in dem der Bibel.

Nach 1890 fand der Chiliasmus in Deutschland vornehmlich bei den katholisch-apostolischen Gemeinden der sog. Irvingianer (so nach Edward Irving [1722–1834] genannt) Widerhall. Sie hatten 1890 in Deutschland 21 000, 1910 schon 76 000 und 1925 knapp 140 000 Mitglieder. Auch die Siebenten-Tags-Adventisten vertraten die baldige Wiederkehr Christi. Prägend hatte auf sie William Miller (1782–1849) gewirkt, der Christi Wiederkehr für 1843 bzw. 1844 vorausgesagt hatte.

Der Chiliasmus hat – jedenfalls in Deutschland – bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts geschichtliche Veränderungen eingeleitet oder unterstützt, die nachhaltige Wirkung ausüben sollten. Bei der Untersuchung dieser Tatsache sollte stärker das Wort Friedrich Schlegels (1772–1829) berücksichtigt werden: »Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte. Was in gar keiner Beziehung aufs Reich Gottes steht, ist in ihr nur Nebensache.«¹⁷⁴

Im Marxismus sind »Chiliasmus« »Eschatologie« »Messianismus« »Apokalyptik« u. a. Begriffe nicht methodisch geschieden. Seit seinem Bestehen wird der Marxismus auch als chiliastisch zu interpretieren gesucht. Dabei wird »natürlich« Chiliasmus negativ gefaßt. Einen vorläufigen Abschluß hat dies mit Fest gefunden. Für ihn ist der klassische Revolutionsbegriff seit 1989 infrage gestellt. »All die Morgenröten, Zukunftssonnen und neuen Weltentage, die so lange über dem Elend der Gegenwart aufgegangen waren, gerieten auf den Abstellplatz für veraltete Metaphern«.¹⁷⁵ Fest gehört zu jenen Theoretikern, die jeden Traum von einer besseren Zukunft für verfehlt halten. Er postuliert dementsprechend, »daß die bestehende Welt, trotz Unglück, Not und Widerwärtigkeit, die niemand übersieht, noch immer die beste aller Welten ist.«¹⁷⁶ Originell ist Fest hier keineswegs! Die Originalität kommt Gott-

174 Athenäum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel. Auswahl. Hrsg. von Gerda Heinrich. 2. völlig neu bearb. Aufl. Leipzig 1984. S. 96. (Athenäum-Fragment 222).

175 Joachim C. Fest: Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters. Berlin 1961. S. 8. – Siehe auch Joachim C. Fest: Nach den Utopien – eine Betrachtung zur Zeit. Köln 1992.

176 Ebenda. S. 34. – Für Fest ist Campanellas »Sonnennstaat« »der verblüffendste Vorgriff auf die totalitären Heilsregime der Gegenwart«. Und er sieht »Die zutiefst antiaufklärerische Tendenz im Denken Ernst Blochs. Von Westeuropa her, in den Begriffen einer entwickelten politischen Kultur, nimmt er sich wie der Wortführer eines Mittelalters aus, das bis in unsere Tage reicht.« Das deutsche Denken habe sich »erst [...] im 19. Jahrhundert, den erdachten Idealzuständen

fried Wilhelm Leibniz (1646–1716) zu, der in seiner berühmten und umstrittenen »Theodicee« 1710 die These von der erschaffenen und bestehenden als der bestmöglichen aller Welten entwickelte und begründete. Wäre die Welt von vornherein vollkommen, so hätte das Streben nach ihrer Vervollkommnung keinen Sinn mehr. Gott hat eine Welt mit Übeln geschaffen, die in metaphysischer, physischer und moralischer Hinsicht zu unterscheiden sind. Sie sind als Chance zur Vervollkommnung zu denken: Ohne Übel gäbe es keine Vollkommenheit. Gott würde das Übel nicht zulassen, wenn nicht dadurch ein größeres Gut erlangt werden würde.

Mit dieser Interpretation aber wird jeder Fortschrittsglaube eliminiert! Er ist aber auch mit dem Christentum verbunden! Der philosophische Hintergrund des Chiliastischen läßt sich etwa mit 1. Korinther 13, 13 treffend und kurz umreißen: »Nunc autem manent, fides, spes, charitas tria haec: maior autem horum est charitas.« Luther übersetzte: »Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, – diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.« Hoffnung ist, mehrfach habe ich das erwähnt, überhaupt eine Grundkategorie menschlichen Seins. Auch die Hoffnung von jeweiliger Gegenwart und Zukunft wird aus Ideen der Vergangenheit gespeist. Erweisen wir in diesem Bewußtsein auch dem Chiliasmus, einer unverzichtbaren Komponente christlichen progressiven Gesellschaftsdenkens, unseren Respekt!

Der christliche Sozialismus stand lange auf dem Abstellgleis. Eine Weiterentwicklung des Marxismus müßte auch hier Veränderungen setzen. Schon Owen, Saint Simon, Cabet, Weitling u. a. haben auf seine Entwicklung hingewirkt.¹⁷⁷ Er entwickelte sich am stärksten im sozial bedrohten Handwerkertum. Weitling sagte sich erst ab 1842 von seiner Religiosität los. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte der religiöse Sozialismus in Deutschland kaum noch eine Basis, die religiös-

zugewandt [...] Aber dann hat es sich um so besinnungsloser den utopischen Phantasien von einer neuen Ordnung und einem Neuen Menschen ergeben, mit all den terroristischen Konsequenzen, die zwangsläufig daraus folgen.» (Joachim Fest: Im Gegenlicht. Eine italienische Reise. München 1996. S. 173f.)

¹⁷⁷ Siehe Lucian Hölscher: *Weltgericht oder Revolution. S. 163–169. Eben-da. S. 166.* – Siehe zum folgenden *Dokumente zum religiösen Sozialismus in Deutschland. Hrsg. von Renate Breipohl. Mit einer historisch-systematischen Einführung. München 1972.* – *Religiöse Sozialisten. Hrsg. und eingel. von Arnold Pfeiffer. Olten, Freiburg im Breisgau 1976.* – *Christentum, Marxismus und das Werk von Emil Fuchs. Beiträge des sechsten Walter Markov-Kolloquiums. Hrsg. von Kurt Reiprich, Kurt Schneider, Helmut Seidel und Werner Wittenbecher. Leipzig 2000.* – *Hans-Ullrich Wöhler: Paul Tillich und der Marxismus. In: Berliner Debatte INITIAL 7(1996)3. S. 54–63.*

sozialistischen Hoffnungen des Kleinbürgertums und des Proletariats wurden vornehmlich von der Sozialdemokratie aufgesogen. Der Brandenburger evangelische Gemeindepfarrer Rudolf Todt (1839–1887) versuchte, die Forderungen des Neuen Testaments mit denen der Arbeiterbewegung zu verbinden. Er veröffentlichte dazu 1877 in Wittenberg sein Buch »Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft«. Darin würdigte er die marxistische Arbeiterbewegung, ihre Ziele und Bestrebungen vorurteilsfrei, ohne jede Verzerrung. Grundlage seiner Wertung war ihm ihr Programm. Dies stimme mit den Forderungen des Neuen Testaments weitgehend überein. Allerdings ließ er dabei wesentliche Elemente des Marxismus wie den Klassenkampf und die Diktatur des Proletariats unberücksichtigt. Mit den utopischen Sozialisten hat Todt den Appell an die Besitzenden gemein und die Illusion, die Verhältnisse mittels »des« Staates zu bessern. Die Sozialdemokraten standen aber den Aussöhnungsversuchen progressiver christlicher Kreise damals – als Marxisten – schroff ablehnend gegenüber. Selbst Bebel endigt seine Antwort auf den Brief des Kaplans und späteren katholischen Priester Wilhelm Hohoff (1848–1923) an den sozialdemokratischen »Volksstaat« mit der Feststellung: »Christentum und Sozialismus stehen sich gegenüber wie Feuer und Wasser.«¹⁷⁸

Vor dem 1. Weltkrieg waren religiöse Sozialisten wie Christoph Friedrich Blumhardt (1842–1919) aus Bad Boll und die Schweizer Pastoren Leonhard Ragaz (1868–1945) sowie Hermann Kutter (1863–1931) in der Sozialdemokratie wie in den evangelischen Landeskirchen Außenseiter. Nach dem 1. Weltkrieg erlebte der religiöse Sozialismus theologisch eine Wiedergeburt bei Karl Barth (1886–1968) und Paul Tillich (1886–1965), kirchenpolitisch bei Emil Fuchs (1874–1971), Georg Wünsch (1887–1964), Erwin Eckert (1893–1972) u. a., die sich 1926 im »Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands« zusammenschlossen.

Das Beispiel eines christlichen Sozialismus lieferte in der DDR vor allem Fuchs. Er sprach und schrieb auch voller Respekt von den Chiliaisten. Denn: »Immer wußte die Menschheit von einem Sehnsuchtsziel, dem sie sich entgegenreckte. Alles Wissen der Menschheit ist hervorgegangen aus der Sehnsucht, diese letzte Tiefe des Daseins endlich zu erkennen [...]. Alles Rechtschaffen und Rechtsuchen des Menschen stammt aus der Ahnung, daß Menschengemeinschaft getragen werden muß von einer Sehnsucht nach einer Gestaltung innerer Heiligkeit zu äußerer Form, die uns weiter und weiter treibt zur besseren Gestaltung

¹⁷⁸ *Ist die Religion für das Volk nötig? August Bebel über Christentum und Kirche. Berlin 1958. S. 34.*

unseres Zusammenlebens und Zusammenarbeitens.«¹⁷⁹ Dies, so Fuchs in Kontroverse mit Barth, sei Jesu Botschaft. Und für Fuchs hebt auch mit Marx, mit dem Sozialismus, die eigentliche Geschichte der Menschheit an, »in der nicht mehr Ausbeutung und Klassenkampf, sondern menschliches Streben und Ringen das Werden und Gestalten trägt.« Daniel 7 ist ihm Beleg dafür, daß eine Welt des Friedens und der Gleichheit schon in der Bibel vorausgesehen wurde.¹⁸⁰ Und Fuchs setzt in seiner »Ethik« dem Abschnitt »Die Botschaft des lebendigen Jesus Christus von der Zukunft der Menschheit und ihre Aufgabe heute« Offenbarung des Johannes 21, 1–4 als Motto und meint, »daß Kirchen und Theologie für die Zukunftshoffnung des Glaubens, für die Botschaft vom Reiche Gottes erst wieder Verständnis gewannen, als die Bewegung des Marxismus die Massen zu erschüttern begann.«¹⁸¹

Helmut Seidel trug bei der Gründungsveranstaltung des Vereins zur Förderung einer Rosa-Luxemburg-Stiftung am 23. März 1991 in Leipzig 27 Thesen vor. Ich zitiere abschließend nur den Anfang: »1. Solange noch das Prinzip Hoffnung in Frage gestellt wird, so lange ist es nicht am Ende. 2. Hoffnung ist immer auf Künftiges gerichtet. Alle Zukunft ist Herkunft [...]. Nicht nur die Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger, jede Zukunft hat auch ihre Vergangenheit im Bauch, die verdaut werden muß, auch wenn sie einem auch noch so schwer im Magen liegt.«¹⁸²

¹⁷⁹ Emil Fuchs: *Mein Leben. Zweiter Teil: Ein Christ im Kampfe gegen den Faschismus, für Frieden und Sozialismus.* Leipzig 1959. S. 179.

¹⁸⁰ Emil Fuchs: *Marxismus und Christentum.* 3. Aufl. Leipzig 1955. S. 65. Siehe auch S. 67.

¹⁸¹ Emil Fuchs: *Christliche und marxistische Ethik. Lebenshaltung und Lebensverantwortung des Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus. Teil II.* Leipzig 1959. S. 241ff.

¹⁸² Helmut Seidel: *Prinzip Hoffnung am Ende?* In: *UTOPIE kreativ. Diskussion sozialistischer Alternativen.* Berlin (1991)10. S. 8.

ZUM AUTOR DIESES HEFTES

Siegfried Wollgast, Prof. Dr. phil. habil., Jahrgang 1933. Studierte 1952–1957 Philosophie und Geschichte in Jena und Berlin. 1957–1960 wissenschaftlicher Assistent an der Akademie für Staats- und Rechtswissenschaften Potsdam-Babelsberg. 1961–1964 Lektor, Lektoratsleiter im VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften. 1964 Promotion zur Sektenbewegung in Rußland in der Frühaufklärung. 1964–1967 freiberufliche Tätigkeit als Übersetzer und Journalist. 1968 Habilitation zu Sebastian Franck. 1973–1976 Dozent, 1976–1992 Professor für Philosophiegeschichte an der TU Dresden. 1978–1994 Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Buchpublikationen u. a.: *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert* (Berlin 1972), *Johannes Kepler* (mit S. Marx, Leipzig, Jena, Berlin ²1980, Köln 1976), *Philosophie und Technik* (mit G. Banse, Berlin 1979), *Philosophie in Deutschland 1550–1650* (Berlin ²1993), *Karl Christian Friedrich Krause* (Berlin 1992), *Zum Tod im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Berlin 1992), *Vergessene und Verkannte. Zur Philosophie und Geistesentwicklung in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung* (Berlin 1993), *Zur Geschichte des Promotionswesens in Deutschland* (Bergisch Gladbach 2001). Editionen u. a.: *Sebastian Franck, Paradoxa* (Berlin ²1995), *Zur Friedensidee in der Reformationszeit* (Berlin 1968), *Naturphilosophie ...* (mit H. Hörz und R. Löther, Berlin 1969), *Hermann von Helmholtz* (mit H. Hörz, Berlin 1971), *Paracelsus* (mit R. Löther, Leipzig ²1991), *Emil du Bois-Reymond* (Berlin 1974, Hamburg 1975), *Valentin Weigel* (Berlin 1977, Stuttgart et. al. 1978), *Technikphilosophie in Vergangenheit und Gegenwart* (mit G. Kovács, Berlin 1984), *Biographien bedeutender Techniker* (mit G. Banse, Berlin ²1987), *Erasmus von Rotterdam: Hyperaspistes* (Leipzig 1986), *Aufklärung in Polen und Deutschland* (mit K. Bal, Warszawa-Wrocław ²1989), *Frühaufklärung in Polen und Deutschland* (mit K. Bal und P. Schellenberger, Berlin 1991), *Agrippa von Nettesheim* (Berlin 1993), *Gabriel Wagner* (Stuttgart, Bad Cannstatt 1997), *Sebastian Franck 1499–1542* (Berlin 1999). Mitherausgeber des Wörterbuchs der Philosophie und Naturwissenschaften (Berlin ³1991, Bonn 1997). Etwa 650 weitere Publikationen in Büchern und Zeitschriften, Rezensionen, populäre Arbeiten usw.

