

den Humanisten, die eine Reform der katholischen Kirche fordern, ohne dabei jedoch eine Trennung von Rom anzustreben. Seine Hinwendung zum Mönchtum alarmiert den Vater, der ihn nach knapp zwei Jahren zum Jurastudium nach London zurückbeordert. Seine starken Neigungen zu Religion und Literatur behält der Sohn aber bei. Nach einem Konflikt mit dem Vater verbringt er drei Jahre in einem Kloster und ringt mit der Frage, ob er Priester werden und in den Franziskanerorden eintreten solle.

((4)) Er entscheidet sich jedoch sehr bewusst für den Laienstand, für einen weltlichen Beruf, für Ehe und Familie. Überliefert sind eine lebenslange religiös motivierte asketische Praxis, tägliches Gebet und Messbesuch sowie strenge Bußübungen. More gilt als tief spirituelle, moralisch integere und glaubwürdige Persönlichkeit, ausgestattet mit einem stark ausgeprägten Gewissen und Gerechtigkeitsinn, engagiert für die Sache der Armen und Ausgeschlossenen. Neben seiner Tätigkeit als Mitglied des englischen Unterhauses übernimmt er diplomatische Missionen für König Heinrich VIII., der ihn 1518 zu seinem Berater ernennt. More ist Mitautor der 1521/22 unter dem Namen des Königs publizierten „Verteidigung der sieben Sakramente“ und verfasst eine pseudonyme Replik auf die Entgegnung Luthers. 1532, als Heinrich VIII. die Unterwerfung der englischen Priesterschaft fordert, tritt More von seinem Amt als Lordkanzler zurück. Seine Weigerung, den Suprematseid auf den König als Oberhaupt der englischen Kirche „unmittelbar unter Gott“ abzulegen, macht ihn zum Staatsfeind: Nach einem juristisch fragwürdigen Prozess wird er schließlich wegen Hochverrats hingerichtet. Noch auf dem Schafott verkündet er, dass er sterbe wie er gelebt habe: „the king's good servant, but God's first“⁴.

((5)) Die ganze Vita des „christlichen Humanisten“⁵ More ist von einem religiösen Grundton gestimmt, der auch sein politisches und wissenschaftlich-literarisches Werk prägt, das neben humanistischen eine Fülle von meditativen und kontrovers-theologischen Schriften umfasst, die ihn nicht nur als Juristen und Humanisten, sondern auch als Theologen ausweisen⁶. Sollte die *Utopia* davon unberührt geblieben sein? Eberhard Jäckel vernimmt im Leben Mores den „Dreiklang eines politischen, humanistischen und eines religiösen Aspekts“. Dieser sei die „unabdingbare Grundlage“ auch des Verständnisses seiner *Utopia* und – wie die biographische More-Forschung nachgewiesen habe – in Wirklichkeit ein Einklang. „Das heißt, daß diese drei Aspekte nicht, wie vielfach angenommen worden ist, drei nacheinander auftretende Phasen darstellen, sondern daß sie allesamt zu allen Zeiten von Mores Leben, und also auch zur Zeit der Abfassung der *Utopia*, wirksam waren.“⁷

((6)) Dies lässt sich unschwer aus dem Text selbst herleiten. So heißt es im Kapitel „Von den religiösen Anschauungen der Utopier“, dass der größte und weitaus vernünftigste [!] Teil des Volkes einer monotheistischen Religion angehöre und an ein göttliches Wesen glaube, das sie bilderlos (U 145) als Schöpfer (U 93f, 108, 133, 139 und 148) verehren und Vater nennen (U 133) – die Nähe zum *einen* Gott des Judentums und Christentums ist hier überdeutlich. Weiter heißt es, dass die Religion der Utopier alle anderen an Vernünftigkeit übertreffe (U 134, vgl. 135f). Offenbar gibt es sowohl für die Inselbewohner als auch für More – belegt durch seine Biographie – keinen ernsthaften Konflikt zwischen (humanistischer) Vernunft und (solchem) Glauben, womit er der Linie des Aquinaten folgt und die spätere Klarstellung des Ersten Vatikanischen Konzils (1869-70) vorwegnimmt⁸.

((7)) Bei allem neuzeitlichen Vernunftoptimismus ist More dennoch skeptisch gegenüber den Möglichkeiten der menschlichen Ratio. So geht er nicht davon aus, dass die Vernunft „von sich her zur Lösung der angesprochenen Probleme wirklich in der Lage wäre“⁹. Auch dieser Gedanke findet in der *Utopia* seine Entsprechung. Über die Glückseligkeit disputierten die Utopier niemals, „ohne gewisse, aus der Religion

Vernunft versus Glaube, Utopie versus Eschatologie?

Der klassische Utopiebegriff aus christlich-ethischer Perspektive

Andreas Lienkamp

((1)) Leider ist es in diesem Beitrag nicht möglich, auf alle für einen christlichen Theologen und Sozialethiker herausfordernden Aspekte des äußerst anregenden Beitrags von Richard Saage einzugehen¹. So beschränke ich mich zum einen auf das Verhältnis von Vernunft und Glaube in der „klassischen Utopie“ des Thomas More und zum anderen auf die Problematisierung der Begriffe „Idealtypus“ und „Mischform“ anhand der Gegenüberstellung von Utopie und Eschatologie.

I. Die „klassische Utopie“: säkularisierte oder religiös imprägnierte Vernunft?

((2)) Ausgangspunkt des klassischen utopischen Denkens in der Frühen Neuzeit sei – so Richard Saage – die säkularisierte Vernunft (3)(4). Gilt dies auch für Thomas More?

((3)) Mit zwölf Jahren kommt More (1478-1535) an den Hof des Erzbischofs von Canterbury, des späteren Kardinals und Lordkanzlers John Morton, der den Heranwachsenden offenbar stark beeindruckt (U 23ff)². Nach zwei Jahren geht er auf dessen Vermittlung zum Studium nach Oxford, wo er sich nicht nur mit Platon und Aristoteles, sondern auch mit den Kirchenvätern und Thomas von Aquin beschäftigt. 23-jährig hält er seine ersten Vorlesungen – über Augustins *Gottesstaat*! More lebt in der Nähe der Kartäuser-Mönche, nimmt an deren Studien und Riten teil³ und gehört zu

entlehene Prinzipien mit der Philosophie zu verbinden ...; ohne diese Prinzipien halten sie die Vernunft für unzureichend und zu schwach, um von sich aus zur Erkenntnis der wahren Glückseligkeit vorzudringen“ (U 92f). Interessanterweise benennt More mit der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes als demjenigen, der allein die Entsprechung von Sittlichkeit und Glückseligkeit zu garantieren vermag (U 95f), zwei der später von Kant aufgestellten Postulate der reinen praktischen Vernunft. Die Utopier – schon vor der Begegnung mit dem Christentum quasi „anonyme Christen“ (Karl Rahner)¹⁰ – gelangen durch ein naturgemäßes, d.h. der Vernunft entsprechendes und insofern tugendhaftes Leben (U 93, 95) zur Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe (U 94), was als die Zusammenfassung der Tora wie der Weisungen Jesu gilt. Damit wird die inhaltliche Übereinstimmung zwischen „dem Teil der Philosophie, der von der Moral handelt“ (U 92), und einer christlich-theologischen Ethik und damit zwischen Vernunft und Glaube nochmals unterstrichen. Vernünftige Einsicht und die Botschaft Christi weisen in die gleiche Richtung (U 153).

((8)) Nachdem die Utopier von „Christi Namen, Lehre, Wesen und Wundern“ Kenntnis erhalten haben, findet das Christentum bei ihnen große Zustimmung, wohl auch, weil es der vernünftigen Religion sehr nahezustehen schien. Nicht wenige seien daraufhin zum Christentum übergetreten und hätten die Taufe empfangen. Interessant ist nun, dass nicht nur die Vernunftfreundlichkeit des Christentums als Grund für die Konversionen angeführt wird. „Von erheblichem Gewicht war, daß sie hörten, Christus habe die gemeinschaftliche (kommunistische) Lebensführung seiner Jünger gutgeheißen, und daß diese in den Kreisen der echtsten [!] Christen noch heute üblich sei.“ (U 134)

((9)) Im Englischen ist „u-topia“ homophon zu „eu-topia“, was in dieser Schreibweise mit guter oder glücklicher Ort übersetzt werden könnte (vgl. 13). More mit seinem Sinn für Wortspiele und Sprache war sich dessen sicher bewusst, zumal Glückseligkeit bei den Utopier als Zweck aller menschlichen Handlungen angesehen wird (U 96). Die Utopier, Volk und Priester, bringen in liturgischer Form ihren Dank vor Gott, dass sie durch seine Güte „im glücklichsten aller Staaten zur Welt gekommen“ seien. Sollten sie sich jedoch darin irren und sollte es etwas Besseres geben, so bitten sie Gott um die Erkenntnis dessen (U 148; vgl. U 6). Daraus folgt, dass für More auch Utopia unter dem eschatologischen Vorbehalt steht: Auch Utopia ist *nicht* das Reich Gottes, denn dieses übersteigt menschliche Möglichkeiten (U 148). Auch die Utopier hoffen auf ein *künftiges* Heil (U 100), auf eine noch ausstehende „unbegrenzte Seligkeit“ (U 138), betrachten das Erreichte zwar als vorläufig bestes und glücklichstes aller (irdischen) Reiche, aber keineswegs als Endgestalt (U 153f). Insofern ist die utopische Selbstkritik schon hier aktiv (vgl. 26f und 23).

II. Utopie versus Eschatologie? Zur Problematik der Begriffe „Idealtypus“ und „Mischform“

((10)) Liegen damit aber die klassische Utopie des Thomas More und die eschatologische Botschaft vom Reich Gottes bei aller Verschiedenheit nicht doch näher beieinander, als Saage annimmt? Warum löst er die klassische Utopie aus ih-

rem religiösen Kontext, in dem sie zumindest bei More steht, und nimmt der christlichen Eschatologie ihre unverzichtbare präsentisch-diesseitige Dimension, die – darin liegt m.E. die Pointe der *Utopia* – More in aller Deutlichkeit betont?

((11)) Problematisch erscheint mir in diesem Zusammenhang sowohl der Begriff des „Idealtypus“, den Saage im Anschluss an Max Weber als „heuristisches Arbeitsinstrumentarium“ (7) einführt, als auch der der „Mischform“ (8) (10). Dem abstrakten, in Reinform nicht vorkommenden Idealtypus bzw. Muster stellt Saage den konkreten, real existierenden Genremix gegenüber, bei dem aber stets eines der enthaltenen Elemente ein gewisses Übergewicht habe, was trotz aller Mischung eine Identifizierung beispielsweise als Utopie oder als Chiliasmus erlaube (12). Der Text suggeriert dabei, dass Überschneidungen zwischen der Utopie und anderen „Idealtypen“, wie Eschatologie oder Chiliasmus, nur auf den Einschluss fremder, z.B. utopischer Motive im anderen Muster zurückgehen. Diese Schnittmenge rührt für Saage aus der Rezeption utopischer Motive her. Sie erscheinen als Versatzstücke, die man vermeintlich ohne Schaden aus dem Mix begrifflich herauspräparieren kann. Damit ist die methodisch begründete „Einführung ... auf einen Idealtypus“ (12) aber nicht nur eine Engführung und schon gar keine Verwesentlichung. Sie gerät vielmehr ungewollt zur Deformation. Indem Saage das Spezifikum der Utopie oder der Eschatologie – um einer größeren Trennschärfe willen – nur im *Unterscheidenden* ausmacht, übersieht er, dass auch im Nicht-Exklusiven *Entscheidendes*, hier beispielweise der Eschatologie, zum Ausdruck kommt, und reißt damit auseinander, was zusammengehört. Zum Vergleich: Wenn man etwa einen Idealtypus Mensch im Gegenüber zum Tier konstruierte und die Körperlichkeit als „tierisches Überbleibsel“ vom Homo sapiens abtrennte, so bliebe ein um ein zentrales Merkmal beraubtes Geistwesen übrig, das allerdings kein Mensch mehr wäre. Würden also z.B. alle in idealtypischer Hinsicht scheinbar nur die Utopie auszeichnenden Aspekte von der Eschatologie als etwas vorgeblich „Uneigentliches“ abgespalten, würde damit der Wesenskern der Eschatologie gerade verfehlt.

((12)) So schreibt Saage, dass die Utopie von Anfang an von der „prinzipiellen Machbarkeit der Welt“ ausgegangen sei und dass sie „an die Stelle des ‚Ora! (Bete)‘ das ‚Labora! (Arbeite)‘“ gesetzt habe. Zudem unterstellt er fälschlicherweise, dass die Eschatologie im Gegensatz zur Utopie die Kraft Gottes als *ausschließliches* Gestaltungsprinzip der Geschichte ansehe. Die von der säkularisierten Vernunft angeleitete Arbeit sei das Prinzip der Utopie; das Prinzip der Eschatologie hingegen „das gottergebene Beten“ (9). Damit bemüht Saage eine (in inhaltlicher, nicht in zeitlicher Hinsicht) *vorkonziliare* Gestalt christlicher Gottesrede, die durch den Religiösen Sozialismus, das Zweite Vatikanische Konzil (1962-65) und die nachkonziliare Entwicklung, vor allem in den politischen und befreienden Theologien, längst überholt ist.

((13)) Durch die Absonderung des Utopischen entsteht eine Karikatur der Eschatologie, die zudem verkennet, dass der Imperativ des benediktinischen Mönchtums „Ora et labora!“ heißt, genauer „Ora et lege et labora!“, denn nicht nur Gebet und Arbeit, sondern auch das Studium der Bibel sowie der Tradition wird gefordert, nicht zuletzt um der Praxis ein Ziel

und normatives Fundament zu geben. Die Lektüre gerade der Heiligen Schriften der jüdischen und der christlichen Religion macht aber – ebenso wie der Blick auf Leben und Werk Thomas Mores – deutlich, dass „Ora!“ ohne „Labora!“, Gottesdienst ohne Weltdienst, Liturgie ohne Diakonie, Gottesliebe ohne Nächstenliebe, Mystik ohne Politik, Kontemplation ohne Kampf, Gebet ohne Praxis das *Eigentliche* des biblischen Gottesglaubens verfehlt.

((14)) Es stimmt, dass aus dem Blickwinkel des Christentums die Geschichte unter dem eschatologischen Vorbehalt Gottes steht. Das heißt, so hoch die Bibel etwa vom Menschen als Bild Gottes denkt (vgl. Genesis 1,27; Psalm 8,6), so sehr weiß sie doch um seine Endlichkeit, um seine Anfälligkeit für blanken Egoismus, um die Grenzen der Vernunft und um seine Ohnmacht gegenüber dem Tod. Schöpfung und Geschichte werden nach christlicher Vorstellung vollendet, aber nicht vom Menschen, sondern von Gott. Damit wird menschliche Praxis keineswegs entwertet, wohl aber wird anmaßenden und überfordernden Selbsterlösungsphantasien ein Riegel vorgeschoben. Der Mensch ist dennoch Mitarbeiterin und Mitstreiter Gottes¹¹. Sein Handeln, alle Anstrengungen, auch die gescheiterten, auf das Ziel des Reiches Gottes hin sind von der Zusage getragen, „daß das menschliche Tun nicht schlechthin vergänglich und vergeblich ist, sondern ‚Erträge‘ zeitigt, die vollendet werden können und sollen.“¹² Auch wenn nach christlicher Vorstellung jedes positive menschliche Tun von Gottes Gnade, also von Gott selbst, ermöglicht ist, so ist der Mensch dennoch freies, autonomes Subjekt dieser Praxis und keineswegs Marionette eines alleinursächlichen, heteronomen Gottes.

((15)) Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu wird, darin der klassischen Utopie nahe, von einer kritischen Zeitdiagnose flankiert und ist, wie jene, eine Botschaft für *diese* Welt, betont allerdings die eschatologische Spannung zwischen Schon und Noch-Nicht. In der Verkündigung und im Wirken Jesu, aber auch überall dort, wo – wie fragmentarisch auch immer – Friede, Gemeinschaft und Liebe, Gerechtigkeit und Freiheit erfahrbar werden, ist dieses Reich *schon* da, angebrochen, aber *noch nicht* vollendet, insofern eine kommende Größe, die auch die Toten einschließt und die die Christinnen und Christen noch erwarten. Sie ersehnen die erneuerte, erlöste Schöpfung, das *alles* erlösende Reich Gottes, den neuen Himmel und die neue Erde¹³. Aber die Beter der Vaterunser-Bitte „Dein Reich komme“, als dem tiefen Gebetsruf an Gott „in Hunger und Durst nach Gerechtigkeit“¹⁴, wissen darin „eingeschlossen auch das Gottesreich auf Erden und seine Verwirklichung in der Menschenwelt, das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, das Reich der Liebe, des gegenseitigen Dienens und wohlwollenden Verstehens ... Es bleibt ein Ziel für alle christus- und reichgottesgläubigen Geschlechter, aber alle sollen zu seiner Erreichung das beitragen, wozu sie Geist und Können und Gnade verpflichtet“¹⁵.

((16)) Das eschatologische Reich Gottes formuliert zwar weder deskriptiv noch präskriptiv eine *konkrete* Gesellschaftsordnung (vgl. 26). Aber im Sinne einer regulativen Idee und sozialen Utopie von gesellschaftsverändernder Dynamik gibt es eine Zielperspektive sowie Maßstäbe eines die außermenschliche Natur umgreifenden, universalen Heils an die

Hand, das auch außerhalb christlicher Kontexte zustimmungsfähig erscheint. Mit den Utopien aller Art, auch mit der klassischen, erinnert die Reich-Gottes-Botschaft an die „unverzichtbaren sittlichen Bedingungen, ... die das kollektive Miteinander von gleichberechtigten, sich selbst bestimmenden Individuen ermöglichen.“¹⁶ Die christliche Eschatologie würde inhaltlich entkernt, würde sie auf das „gottergebene Beten“ (9) reduziert. Sie so zu interpretieren, hieße zu verkennen, dass auch ihr – wie aller Utopie – eine innovative Kraft innewohnt, die „auf Veränderung inhumaner Verhältnisse drängt“¹⁷. Insofern enthält auch die eschatologische Botschaft vom Reich Gottes eine Utopie, die gegen spiritualisierende und dualistische Tendenzen auf dem Einsatz für dessen jeweils größtmögliche innergeschichtliche Antizipation beharrt. Diese christliche Utopie „ist nicht unwirklich, sondern sie bestreitet den Fakten, allein wirklich zu sein, sie erweitert die Realität um die *Möglichkeit*. Das, was ist, ist nicht alles. Und weil das, was ist, nicht alles ist, kann das, was ist, sich ändern.“¹⁸

Anmerkungen

- 1 Vgl. zum Hintergrund der folgenden Überlegungen Lienkamp 2000 und 2004. Dort finden sich auch weitere Ausführungen zum Thema Chiasmus, der hier ebenso wie die Apokalyptik unberücksichtigt bleiben muss.
- 2 Die Zitation erfolgt nach More 1976 im laufenden Text mit U (= Utopia) und Seitenzahl. Die Erstausgabe erschien 1516 in Löwen in lateinischer Sprache.
- 3 Vgl. Danksagmüller 1993, o.Sp.
- 4 Zit. nach Guy 1994, S. 328. Erst 1886 wird More von Leo XIII. selig-, 1935 dann von Pius XI. heiliggesprochen, allerdings nicht wegen, sondern wohl eher trotz der *Utopia*. Auch als ihn Johannes Paul II. auf Grund „seines bis zum blutigen Martyrium erbrachten Zeugnisses für den Primat der Wahrheit vor der Macht“ am 31. Oktober 2000 zum Patron der Regierenden und der Politiker erklärt, findet die *Utopia* keine Erwähnung. Johannes Paul II. 2000, o.S.
- 5 Jäckel 1976, S. 184.
- 6 Vgl. Guy 1994, S. 326.
- 7 Jäckel 1976, S. 183.
- 8 „Glaube und Vernunft widersprechen sich also nie, vielmehr helfen sie sich gegenseitig.“ Neuner/Ross 1986, Nr. 42. Zur Begründung vgl. ebd., Nr. 40.
- 9 Hommes 1974, S. 1572.
- 10 Vgl. Lienkamp 2000, S. 639. Nach Mores Auffassung offenbart sich Gott nicht nur in der Heiligen Schrift, sondern schreibt sein Wort auch in die Herzen der Menschen. Vgl. Guy 1994, S. 327.
- 11 Vgl. Lienkamp 2000, S. 627f.
- 12 Vorgrimler 2000, S. 666.
- 13 Vgl. Jesaja 65,17 und 66,22, 2 Petrus 3,13 sowie Offenbarung 21,1.
- 14 Steinbüchel 1924, S. 58.
- 15 Steinbüchel 1922, S. 1.
- 16 Pieper 1989, Sp. 580.
- 17 Ebd.
- 18 Ebach 2003, S. 7. Damit bezieht er sich implizit auf Adorno 1982, 391: „Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles.“

Literatur

- Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Dritte Auflage, Frankfurt am Main 1982.
- Franz Danksagmüller: Art. More, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 6. O.O. 1993, Sp. 111-114, http://www.bautz.de/bbkl/m/more_t.shtml.
- Jürgen Ebach: Bibelarbeit über 1. Mose 1,26-2,3. Ökumenischer Kirchentag Berlin 2003, hrsg. vom Pressezentrum des ÖKT (Dokument 1040 PF), S. 1-11, <http://www.egenius.de/oekt/texte/1040.doc>.

John Guy: Art. Morus, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 23. Berlin, New York 1994, S. 325-330.

Ulrich Hommes: Art. Utopie, in: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe, Bd. 6, hrsg. von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild, Studienausgabe, München 1974, S. 1571-1577.

Eberhard Jäckel: Nachwort, in: Thomas Morus: Utopia. Übertragen von Gerhard Ritter, Stuttgart 1976, S. 181-188.

Johannes Paul II.: Motu Proprio zur Ausrufung des heiligen Thomas Morus zum Patron der Regierenden und der Politiker 31. Oktober 2000, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_20001031_thomas-more_ge.html.

Andreas Lienkamp: Theodor Steinbüchels Sozialismusrezeption. Eine christlich-sozialethische Relecture, Paderborn, München, Wien, Zürich 2000.

Andreas Lienkamp: Das Reich Gottes als Zielperspektive christlicher Sozialethik – Inspirationen aus dem christlich-jüdischen Dialog und aus der Theologie Theodor Steinbüchels, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 45 (2004), S. 189-210.

Thomas Morus: Utopia. Übertragen von Gerhard Ritter, Stuttgart 1976.

Josef Neuner/Heinrich Roos: Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger. Zwölfte Auflage, Regensburg 1986.

Annemarie Pieper: Art. Utopie, in: Staatslexikon, Bd. 5, hrsg. von der Görres-Gesellschaft. Siebte Auflage, Freiburg/Br., Basel, Wien 1989, Sp. 576-580.

Theodor Steinbüchel, ... und hat unter uns gewohnt, in: Deutsche Reichszeitung Nr. 330 vom 23.12.1922, S. 1.

Theodor Steinbüchel: Immanuel Kants Lebenswerk, in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge, Bd. I (1924), S. 33-59.

Herbert Vorgrimler: Neues Theologisches Wörterbuch. Freiburg/Br., Basel, Wien 2000.

Adresse

Prof. Dr. Andreas Lienkamp, Lehrgebiet: Theologische Ethik, Katholische Hochschule für Sozialwesen Berlin, Köpenicker Allee 39-57, D-10318 Berlin

Utopien: Seismographen gesellschaftlicher Verhältnisse

Andrea Maurer

((1)) „Weil nun aber alle nützliche Gewerbe betreiben und dabei wiederum mit weniger Arbeit auskommen, ist es verständlich, daß sie Überfluß an allen Erzeugnissen haben Denn die Behörden plagen die Bürger nicht gegen ihren Willen mit überflüssiger Arbeit, da die Verfassung dieses Staates vor allem nur das eine Ziel vor Augen hat, soweit es die öffentlichen Belange zulassen, allen Bürgern möglichst viel Zeit von der körperlichen Fron für die Freiheit und Pflege des Geistes sicherzustellen. Darin liegt nämlich nach ihrer Meinung das Glück des Lebens.“ (Morus 1960, S. 58)

((2)) Die von Thomas Morus im 16. Jahrhundert formulierte Utopie eines friedlichen und freien Zusammenlebens sozial und politisch gleichgestellter Akteure auf einer Insel im *Nirgendwo* hat lange Zeit den utopischen Diskurs geprägt. *Utopia* wird als insulares Gemeinwesen geschildert, in dem gesellschaftliche Wohlfahrt durch freie Handwerksarbeit und die gute Regierung wissenschaftlich Gebildeter gesichert wird und in dem ein schonender Umgang mit dem Gemeingut die individuelle Interessenverfolgung abgelöst hat. Das freie, produktive Tätigsein aller und die allgemeinen Vernunftregeln folgende Politik der Gebildeten sichern die materielle Existenz des Gemeinwesens, das im Übrigen den maximalen Arbeits-

tag auf sechs Stunden reduzieren kann. Die vom seinerzeitigen Lordkanzler Morus geübte Kritik an der von Bürgerkriegswirren und sozialen Schranken geprägten englischen Gesellschaft war der Ausgangspunkt für die neue, ideale Gesellschaftsform.¹

((3)) Andere Gesellschaftskritiker und Sozialutopisten sind Morus und seiner am Staatsmodell Platons geschulten Konzeption gefolgt und haben in verschiedenen Raum- und Zeitutopien – ausgehend von der grundsätzlichen Kritik an ihrer Herkunftsgesellschaft – alternative Formen des menschlichen Zusammenlebens konzipiert; bekannt wurden insbesondere die Utopien von Francis Bacon und Tommaso de Campanella (vgl. Saage 1991; 2001; Elias 1985). In den auch im 20. Jahrhundert formulierten Utopien werden vor allem die gesellschaftliche Organisation der Arbeit, der Umgang mit der natürlichen Umwelt und die Gestaltung der Geschlechterdifferenz aufgegriffen (vgl. Holland-Cunz 1988; Seifert 1990; Maurer 1994). Dystopien, wie die von Huxley oder Orwell (vgl. Saage 1991; 2001), skizzieren negative Entwicklungslinien und beschreiben, was passieren würde, wenn sich negative Entwicklungen ungehindert fortsetzen könnten.

((4)) Utopien wurden und werden in der Wissenschaft wie in der Politik sehr unterschiedlich bewertet und es besteht eine enorme Unsicherheit über deren wissenschaftlichen, literarischen und politischen Gehalt (vgl. Neusüss 1986; Vosskamp 1985; Acham 1989). Der philosophischen Auseinandersetzung² stehen in den Sozialwissenschaften die völlige Ablehnung utopischen Denkens einerseits und gesellschaftskritische Auslegungen andererseits (vgl. Elias 1985; Vosskamp 1985; Neusüss 1986; Saage 1991) gegenüber.

((5)) Karl Marx und Friedrich Engels (1980) haben Utopien als vor-wissenschaftliche Formen des Denkens abqualifiziert, weil diese nicht in den objektiven Grundlagen einer Gesellschaft wurzeln, und auch der Wissenssoziologe Karl Mannheim (1952) hält Utopien für literarische Formen, die der wissenschaftlichen Analyse allenfalls vorausgehen. Demgegenüber sieht der Soziologe Norbert Elias (1985) in Utopien gesellschaftliche Denkfiguren, die eine *radikale Kritik* an bestehenden Verhältnissen zum Ausdruck bringen und aus diesen heraus einen neuen Gesellschaftsentwurf wagen, der politisch-praktisches Handeln anleiten kann. Utopien sind nach ihm als *Seismographen* gesellschaftlicher Konfliktlagen zu verstehen, in denen die kollektive Wahrnehmung einer bestimmten Gesellschaftsverfassung zum Ausdruck kommt. Utopien sind das „Phantasiebild einer Gesellschaft, das Lösungsvorschläge für ganz bestimmte ungelöste Probleme der jeweiligen Ursprungsgesellschaft enthält ... und zwar Lösungsvorschläge, die entweder anzeigen, welche Änderung der bestehenden Gesellschaft die Verfasser oder Träger einer solchen Utopie herbeiwünschen oder welche Änderungen sie fürchten und vielleicht manchmal beides zugleich.“ (Elias 1985, S. 103)

((6)) Der kurze Blick in die Utopiediskussion ergibt eine Vielzahl an konkurrierenden Begriffen und Konzepten und macht deutlich, dass keine Einigkeit darüber besteht, ob Utopien überhaupt wissenschaftliche Texte sind und ob sie eine bestimmte *Methode* oder einen spezifischen *Gegenstand* der Sozialwissenschaften darstellen.