

Eschatologie und Utopie

Von Joseph Ratzinger

Joseph Ratzinger wird am 16. April 50 Jahre alt

Die Wortfügung »Eschatologie und Utopie« verbindet Begriffe miteinander, die nach Herkunft und Gehalt weit auseinander liegen; lediglich der Verweis auf eine denkbare zukünftige, bessere Welt und der Stimulus der Hoffnung, der davon ausgeht, scheint beides miteinander zu verbinden. Die Aufgabe eines Vergleichs zwischen beiden, die mit unserem Thema gestellt ist, verlangt demnach als erstes, vorab den genauen Gehalt der beiden Wörter zu klären. Ich stütze mich bei diesem Bemühen weitgehend auf die Analysen von W. Kamlah, der in seiner Untersuchung »Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie« bereits dem Gehalt unserer Begriffe nachgegangen ist¹.

Demgemäß ist zunächst festzustellen, daß die Utopie als literarische und philosophische Gattung ihren Ursprung in der humanistischen Philosophie der Renaissance mit Thomas Morus als erstem klassischem Vertreter genommen hat. Die Utopie wird zu einer Form politischer Philosophie, die man näherhin als Platonismus mit christlichen Elementen charakterisieren kann. Man darf also behaupten, daß die Utopie jenes Unternehmen wieder aufgreift, an das sich zuerst Platon mit seiner Konstruktion des idealen Staates gemacht hatte. Damit werden aber nun Voraussetzungen und Ziele der klassischen Utopie deutlich: Die Utopie in diesem ihrem engeren Verstand ist nicht an eine Geschichtsphilosophie gebunden; sie lebt nicht in der Vorstellung einer voranschreitenden Dynamik der Geschichte, deren spätere Ziele in der Utopie vor-entworfen und damit zugleich der Verwirklichung angenähert würden. Ernst Blochs Verständnis der Utopie als des revolutionären Stachels, der das Prozeßgeschehen der Geschichte unablässig vorantreibt, wird man von hier aus als begrifflich ungenau kritisieren müssen; wir werden im weiteren Verlauf der Überlegungen sehen, wo dieses Modell geistesgeschichtlich und begrifflich sich sachgerechter einordnen läßt. Die Utopie – wiederholen wir es – steht nicht auf dem Boden dynamischer Geschichtsphilosophie, sondern auf dem Boden platonischer Ontologie². Kamlah definiert den

¹ W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futurischen Denken der Neuzeit*. Mannheim 1969.

² Freilich läßt sich geschichtlich die Grenze nicht ganz streng ziehen. Schon bei Campanellas Sonnenstaat dürfte die Einordnung schwierig sein (vgl. Kamlah, S. 32); erst recht geraten die Dinge im 18. Jh., u. a. im Pietismus, in Bewegung (vgl. Kamlah, S. 19 u. 32f.). Aus diesem Grund bleiben strenge begriffliche Unterscheidungen, wie sie hier im Anschluß an Kamlah versucht werden, angesichts der fließenden Übergänge im Faktischen problematisch; nicht zuletzt steht der hier vom Ursprung des Wortes her versuchten Definition ein inzwischen tief eingewurzelter andersgerichteter Sprachgebrauch entgegen. Ich setze daher das Wort Utopie im folgenden jeweils in Anführungszeichen, wo es entgegen diesem Sprachgebrauch in der hier umgrenzten technischen Bedeutung verwendet wird.

Grundgedanken der klassischen Utopie so: sie sei »die rationale Konstruktion optimaler, ein glückliches Leben ermöglichender *Institutionen* eines Gemeinwesens«, die »bestehenden Mißständen als kritischer Spiegel vorgehalten« werden³. In dieser Definition ist freilich eine wichtige Größe vernachlässigt, da bei Morus von *instituta et mores* die Rede ist, also Institutionen nicht als in sich stehende Regulationsmechanismen behandelt, sondern nur in engster Verbindung mit der sie tragenden Sitte, das heißt mit einer Tradition menschlicher Verantwortung gesehen werden; was dies bedeutet, kann man sehr deutlich an Tocquevilles Darstellung der Demokratie in Amerika erkennen. Aber auf diesen Zusammenhang zielt im Augenblick nicht unsere Frage. Wichtig für unsere Begriffsbildung und damit für die Ordnung der gedanklichen Elemente ist vorab, daß die Utopie nicht als zukünftige Realität gefaßt wird, sondern sich zum konkreten Staat etwa so verhält wie die reinen mathematischen Gestalten zu ihrer empirischen Verwirklichung. Die Konstruktion der Utopie bedeutet demnach für den konkreten Staat auch ungefähr dasselbe, was der Sinn mathematischer Operationen in bezug auf das Verständnis der Wirklichkeit ist: Hier wird der ideale Maßstab des Rechts, der Gerechtigkeit, einmal möglichst rein durchformuliert, um durch dieses theoretische Experiment kritische Maßstäbe für die politische Realität zu gewinnen. Das Ziel ist nicht die Herstellung der Utopie in der Zukunft, sondern das gegenwärtige Maßnehmen der Politik an ihren höchsten Maßstäben und damit die optimale Annäherung des Staates an die Norm der Gerechtigkeit. Die Utopie ist demnach, zusammenfassend gesagt, politische Philosophie als Betätigung der praktischen Vernunft im Gefüge ontologischen Denkens.

Demgegenüber ist Eschatologie eine Aussage des Glaubens: Auf dem Boden des Bekenntnisses zur Auferstehung Jesu Christi sagt sie die Auferstehung der Toten, das ewige Leben und das Reich Gottes an. Ich würde freilich nicht, wie Kamlah, die Eschatologie einfach mit der Verkündigung dieser Glaubensaussage identisch setzen⁴. Eschatologie ist vielmehr bereits ein Produkt der Verschmelzung von christlichem Glauben und griechischer Suche nach dem Logos, der zusammenhaltenden Vernunft der Dinge: Sie bedeutet das Bemühen, die innere Logik der christlichen Glaubensaussagen vom ewigen Leben nachzudenken, diese Logik aus der inneren Einheit des Ganzen der christlichen Botschaft über Gott, Welt und Mensch zu ertasten und ihren Gehalt so dem Denken des Menschen als eine sinnvolle Größe zuzuordnen. Durch diese Suche nach einer Logik des Glaubens, die es den Kirchenvätern

³ A. a. O., S. 23, vgl. 18.

⁴ A. a. O., S. 26: »In eschatologischer Verkündigung spricht sich nicht allein Hoffnung aus, sondern wird zur Hoffnung aufgefordert ... Die Verkündigung dieses Endes ..., das ist Eschatologie.«

gestattete, den Glauben als eine Philosophie, das heißt als eine sinnvolle Gesamtansicht des Wirklichen zu benennen⁵, ist gewiß der radikale Gegensatz zur Utopie abgemildert, der sich ergibt, wenn man sie, wie Kamlah, einander als die rationale Konstruktion von Institutionen und als die Verkündigung des Endes aller Not gegenüberstellt⁶. Trotzdem bleibt zunächst eine Differenz, die so groß ist, daß es kaum möglich scheint, eine sinnvolle Verbindung beider herzustellen. Denn die Utopie ruft das von der praktischen Vernunft geleitete Handeln des Menschen; die Eschatologie richtet sich an die empfangende Geduld des Glaubens. Die Differenz wäre *dann* in der Tat unüberbrückbar, wenn Glaube und Vernunft, Empfangen und Handeln füreinander undurchdringlich wären. So ist die entscheidende Frage für unser Thema: Kann die eschatologische Botschaft, die den Menschen primär in die Passivität des Beschenkten verweist, auch zu einem praktischen, das heißt zu einem handlungsbezogenen Satz werden, und kann sie dies so, daß sie zur praktischen Vernunft des Menschen in Beziehung tritt? Da eine Aussage, die den Menschen in die strengste Passivität verwies, für ihren Empfänger ohne konkreten Gehalt bliebe, würde sie damit faktisch sinnlos und wäre daher auch nicht auf Dauer festzuhalten. Schon aus diesem Grund mußte von Anfang an die Suche nach dem praktischen Sinn der eschatologischen Verkündigung in Gang kommen. Das bedeutet, daß Eschatologie von vornherein auf ein »Und« zudrängte, wie es in unserem Thema formuliert ist; dabei lassen sich, wie mir scheint, vier Grundtypen einer Synthese mit Handlungsmodellen angeben, die in unterschiedlicher Beziehung zu unserem Thema stehen.

1. Das chiliastische Modell

Am augenfälligsten ist der Versuch, der unter dem Etikett Chiliasmus in die Geschichte eingegangen ist. Das Wort Chiliasmus schließt sich bekanntlich an Apokalypse 20 an, wo ein tausendjähriges Reich Christi und der Heiligen auf Erden vor dem Weltende angekündigt ist. Sachlich versteht man darunter eine Vorstellung, die auf dem Boden der Eschatologie, also der Erwartung einer von Gott gewirkten neuen Welt steht, sich aber nicht mit dem Eschaton jenseits der Zeit, jenseits des Weltendes begnügt, sondern gleichsam die

⁵ Vgl. u. a. J. Leclercq, Pour l'histoire de l'expression « Philosophie chrétienne ». In: *Mél. de Sc. Rel.* 9 (1952), S. 221–226; H. U. von Balthasar, *Philosophie, Christentum, Mönchtum*. In: ders., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*. Einsiedeln 1961, S. 349–387. Lehrreich auch E. R. Curtius, Zur Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalter. In: »Romanische Forschungen. Zeitschrift f. romanische Sprachen u. Lit.« 57 (1943), S. 290–309.

⁶ A. a. O., S. 26.

Eschatologie doppelt: Es wird erwartet, daß auch in dieser Welt Gottes Ziel mit Mensch und Geschichte erreicht werden muß, daß es also auch eine innergeschichtliche Endzeit geben muß, in der alles so sein wird, wie es eigentlich sein sollte. Das bedeutet: Die innergeschichtlichen und die übergeschichtlichen Kategorien werden vermischt. Das Innergeschichtliche wird in Formen erwartet, die an sich nicht dem geschichtlichen Denken zugehören; das Übergeschichtliche wird dadurch miraculös, daß es als Form der Geschichte erwartet wird. Solche Zwiespältigkeit des Erwartens hat ihre Wurzel in der Mehrdeutigkeit und Mehrgestaltigkeit der alttestamentlich-jüdischen Heilshoffnung: Im Krönungsorakel von Psalm 2 wie im ganzen Strang der in der Natan-Prophetie zuerst deutlich formulierten davidischen Tradition erscheint sie als Vorblick auf einen zweiten David und Salomon⁷; mit einem Wort Martin Bubers könnte man sagen: als eine theopolitische Aussage. Es wird eine politische Größe, ein Reich Davids und Israels sein, aber mit Vollmachten, Sicherheiten, Erfolgen, die Gott selbst als unmittelbar politisch Handelnden voraussetzen. Diese theopolitische Konstruktion ist in der Apokalyptik einerseits verwischt, ins Transzendente verlagert worden; andererseits hat die Apokalyptik eine Geschichtsphilosophie entwickelt, die das Ende in etwa datierbar machte und es aus einer Logik geschichtlicher Entwicklung folgen ließ⁸. So entsteht gerade aus der Apokalyptik eine Verschärfung des theopolitischen Ansatzes, nämlich apokalyptische, chiliastische Politik. Für beides gibt es bezeichnende Beispiele. Jeremia sieht sich theopolitischem Verhalten gegenüber, das er durch rationale Politik aus theologischer Verantwortung ersetzen will. Die Theo-Politik seiner Gegner besteht darin, daß sie von einer absoluten Garantie Gottes für den Tempel, für Jerusalem, für den Bestand des Hauses David überzeugt sind und diese Garantie als politisch-militärischen Faktor behandeln, obwohl von rationaler Politik her gesehen nichts für eine solche Sicherheit spricht. Jeremia verlangt demgegenüber rationale Politik, die sich im Verhalten Babylon gegenüber nach den tatsächlichen Machtverhältnissen und den daraus folgenden Möglichkeiten richtet; er sieht gerade dies als Ausdruck des Glaubens an Gott und der Verantwortung ihm gegenüber an. Offensichtlich ist hier zweierlei Auffassung von dem Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Glaube und Realität,

⁷ Zu Ps 2 H. J. Kraus, Psalmen I. Neukirchen 1960, S. 11–22; zur Natan-Prophetie H. W. Hertzberg, Die Samuelbücher. Göttingen 1965, S. 231–236; zur messianischen Hoffnung überhaupt W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I. Leipzig 1939², S. 255–278; F. Dingermann, Israels Hoffnung auf Gott und sein Reich. Zur Entstehung und Entwicklung der alttestamentlichen Eschatologie. In: J. Schreiner, Wort und Botschaft. Würzburg 1967, S. 308–318; M. Buber, Königtum Gottes. In: Werke II. München/Heidelberg 1964, S. 485–723.

⁸ Eine gute Zusammenfassung des neueren Forschungsstandes über Geschichte und Bedeutung von Apokalyptik bietet U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Stuttgart 1970, S. 17–55; dort weitere Literatur.

im letzten zweierlei Gottesbegriff vorhanden, wobei jeweils die eine Seite der anderen Unglauben oder Falschglauben vorwerfen muß. Das Vorgehen der Gegner des Propheten, das durch die Vermengung von zweierlei Realität und den darin liegenden Bruch der Rationalität zur Katastrophe Jerusalems und zum vorläufigen Ende jüdischer Eigenstaatlichkeit führte, ist deutlich theopolitisch, aber noch nicht chiliastisch: Es geht von der Sicherheit des Davids-Orakels sowie der Tempelprophetien aus, ist aber an keine bestimmte Geschichtskonstruktion gebunden⁹.

Demgegenüber finden wir in der Kriegsrolle von Qumran ausgesprochen chiliastische Politik. Einerseits wird der vierzigjährige Krieg zwischen den Söhnen des Lichtes und der Finsternis mit einer Liebe zum militärischen Detail dargestellt, die den Eindruck erweckt, »daß der Verfasser ein Handbuch hellenistischer Kriegstechnik verwendet hat«¹⁰; andererseits ist dies alles in die apokalyptische Geschichtskonstruktion eingespannt, in der der Kriegsherr Gott mit seinen von Michael geführten Scharen das endgültige Reich herstellt. Man muß die Gestalt Jesu auf diesem Hintergrund sehen. Seine Position ist diejenige Jeremias, die solcher Verschmelzung von Glaube und Politik die endgültige Zerstörung Jerusalems vorhersagt; sein Scheitern entspricht historisch gesehen damit genau dem Scheitern des Propheten. Insofern war die Synthese von Eschatologie und Politik, die im Chiliasmus formuliert ist, in der christlichen Grundentscheidung als Möglichkeit abgewiesen; im einzelnen blieb freilich die Grenzziehung in der Geschichte schwierig. Wenn heute der Chiliasmus in veränderter Gestalt als das Grundmuster christlichen Verhaltens hervortritt, so ist dies kein erstmaliger Vorgang, wohl aber der konsequenteste Versuch, den alten Gedanken aufzunehmen und von ihm her das Christentum zu einer praktischen Potenz im Kampf um Gegenwart und Zukunft zu machen.

Die sachlichen Merkmale des chiliastischen Entwurfs zusammenfassend, können wir sagen, sein Entscheidendes sei die Erwartung eines innergeschichtlichen Heilszustandes, der die Möglichkeiten politischen Handelns an sich überschreitet, aber mit politischen Mitteln hergestellt werden soll. Für seine Möglichkeit bürgt die Logik der Geschichte, die sozusagen zu den politischen Mitteln das hinzulegt, was sie selbst nicht herzugeben vermögen und es damit

⁹ Vgl. zu Jeremia bes. A. Weiser, *Das Buch Jeremia*. Göttingen 1966; J. Scharbert, *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.* Köln 1967, S. 61–295; 459–478; C. Kuhl, *Israels Propheten*. München 1956, S. 87–100. Für die Verwandtschaft zwischen der Einstellung bei Jeremia und Positionen bei Jesaja und seinen Nachfolgern ist lehrreich, was z. B. O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja Kapitel 13–39*. Göttingen 1973, S. 111–120 (zu Jes 22, 1–14) ausführt. Erst in dieser Linie werden die Jerusalemprophetien Jesu (Lk 19, 41–44; Mt 23, 37–39 par; Mk 13, 14–19) verständlich.

¹⁰ M. Hengel, *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur »politischen Theologie« in neutestamentlicher Zeit*. Stuttgart 1971, S. 18; dieses kleine Buch wie Hengels verwandte Arbeit: *War Jesus revolutionär?* Stuttgart 1971³, sind grundlegend für die hier angeschnittenen Fragen.

richtig erscheinen läßt, politische Mittel über deren eigene Logik hinaus anzuwenden und davon ein Ergebnis zu erhoffen, das sie aus sich nicht zu begründen vermögen. Wenn man nach geschichtlichen Typologien sucht, wird man sagen müssen, daß der Marxismus hier einzuordnen ist und nicht im Bereich der »Utopie«. Daniel Bells Darstellung der zwei Ansätze bei Marx erinnert strukturell in verblüffender Weise an die methodische Mischung der essenischen Kriegerrolle. Auf der einen Seite steht hier nun die genaueste ökonomische Analyse, mit der andererseits eine Vorhersage verbunden wird, die in der Analyse selbst keinerlei Deckung findet; der Unterschied liegt eigentlich nur darin, daß nun an die Stelle Gottes und Michaels klar die Logik der Geschichte getreten ist¹¹.

2. Das großkirchliche Modell: Synthese von Eschatologie und »Utopie«

Der Versuch, Eschatologie auf dem Weg des Chiliasmus zu einer praktischen und teilweise auch rationalen Aussage zu machen, liegt nahe, sowohl von der geschichtlichen Entwicklung der Motive wie vom Duktus der Einstellungen her. Insofern ist die Suggestivkraft, die das chiliastische Modell heute vor allem in der Form von Theologien der Befreiung erlangt hat, durchaus zu verstehen. Dennoch kann man hier nicht von einer Synthese zwischen Hoffnung des Glaubens und Rationalität des politischen Handelns sprechen, sondern nur von einer Addition, die in Wahrheit beide Seiten korrumpiert. Die Vermischung zwischen einer fast abstrusen militärischen Genauigkeit und schwärmerischen theologischen Erwartungen, der wir in der Kriegerrolle von Qumran begegneten, kann man in der Literatur der Befreiungstheologie in verblüffender Weise wiederfinden. Bei nüchterner Betrachtung muß man zugeben, daß die einzige Leistung der Theologie hier darin liegt, irrationale Ziele und Gründe so mit politischer Argumentation zu verbinden, daß ein im einzelnen genau geplantes, im ganzen aber tief irrationales politisches Handeln entsteht. Zwischen der Verheißung und ihren Mitteln gibt es keinen wirklichen Zusammenhang; so können einzelne sinnvolle Projekte entstehen, das Ganze aber wird man als Irreführung bezeichnen müssen¹².

Daß militanter Chiliasmus keine kirchlich-orthodoxe Lösung werden konnte, war durch die politische Konstellation seiner Entstehung vorgegeben. Jesus hatte sich in die Linie von Jeremia gestellt und hatte dessen Schicksal erlitten. Die Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus, des ersten Bischofs von

¹¹ D. Bell, *Die nachindustrielle Gesellschaft*. Frankfurt/New York 1975, S. 63–71.

¹² Wichtigster Überblick über die »Befreiungstheologie«: R. Vekemans, *Teologia de la liberacion y cristianos por el socialismo*. Bogotá 1976; über die kirchen- und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen habe ich einiges zu sagen versucht in meinem Beitrag: *Der Weltendienst der Kirche*. In: *Bauch/Gläßer/Seybold, Zehn Jahre Vaticanum II*. Regensburg 1976, S. 36–53.

Jerusalem, ist möglicherweise gleichfalls diesem Kontext zuzuordnen: Von der Genauigkeit der Gesetzeserfüllung her konnte es hier keinen Konflikt geben; es gab ihn von der Frage der politischen Garantien des Glaubens her. Dem entsprach die Nichtbeteiligung der christlichen Gemeinde am jüdischen Krieg; sie führte die Fluchanweisung auf Jesus selbst zurück (Mk 13, 14). Die Apokalypse und unter den orthodoxen Lehrern der Kirche vor allem Irenaeus kennen zwar die Vorstellung eines irdischen Christusreiches als Vorstufe zum endgültigen Reich des Vaters. Beide Male fehlt diesem Gedanken jeder politische Einschlag; bei Irenaeus ist er eigentlich nur ein Postulat seiner Christologie und seines Gottesbegriffs¹³. Im Streitgespräch der alten Kirche zeigte sich immer mehr, daß ein solcher Chiliasmus zwar die christliche Grundkonstruktion als solche nicht verletzt und insofern nicht heterodox ist, daß er aber andererseits keine belangvolle Aussage mehr macht und insofern als temporale Vorstellung wertlos ist. Damit hatte der Chiliasmus als wie auch immer gearteter Versuch einer Synthese im Bereich der kirchlichen Lehre ausgespielt.

Die großkirchliche Orthodoxie hat ihren bestimmenden Gesprächspartner nicht in der Apokalyptik und ihrer Geschichtsphilosophie, sondern in Platon und seiner Ontologie gefunden. Das bedeutet, daß an die Stelle der militanten Realisierung der Eschatologie durch chiliastische Politik die Zuordnung von Eschatologie und »Utopie« tritt. Wie sieht sie aus? Wie wird sie begründet? Wenn man näher zusieht, kann man als erstes feststellen, daß die politische Philosophie Platons den Gedankengängen der Eschatologie gegenüber nicht so völlig disparat dasteht, wie es zunächst den Anschein hat. In den Klischeevorstellungen von Platon, die man weithin in theologischen und auch in philosophischen Traktaten vorfindet, begegnet man zwei völlig verschiedenen Gestalten Platons, zwischen denen eine Verbindung im allgemeinen nicht ersichtlich wird. Auf der einen Seite steht der dualistische Platon, der Lehrer der Weltflucht und der Jenseitigkeit; auf der anderen Seite steht der Politiker Platon mit seinen Versuchen einer theoretischen und praktischen Rekonstruktion der in die Krise geratenen griechischen Polis. Nun ist die Nachzeichnung von Platons Denken in der Tat nur in Grenzen möglich, weil wir über seine »geheime Lehre« eben doch nur Mutmaßungen anstellen können und weil das hinterlassene Werk sich uns nur in verschiedenartigen

¹³ Vgl. zu Irenaeus die demnächst in den Münsterer Beiträgen zur Theologie erscheinende Arbeit von R. Tremblay, *La manifestation et la vision de Dieu selon St. Irénée de Lyon*; H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit II. Einsiedeln 1962*, S. 92 ff.: »Das tausendjährige Reich der Gerechten auf Erden . . . gilt ihm (= Irenaeus) als das Ernstnehmen der alttestamentlichen Verheißungen einer endgültigen . . . Landnahme . . . Irenaeus ist der Anwalt der . . . neuen Erde . . .« Über den bei Josephus, *Ant. XX § 200* berichteten Martyrertod des Herrenbruders sind naturgemäß sichere geschichtliche Interpretationen nicht möglich; der Christentumstyp des Jakobus einerseits, der zeitgenössische politische Hintergrund andererseits lassen immerhin eine Diagnose in der oben versuchten Richtung sinnvoll erscheinen.

gleichnishaften Entwürfen darbietet, die letztlich keine Systematisierung zulassen¹⁴. Immerhin wird man zweierlei mit einiger Sicherheit sagen können: einmal dies, daß das philosophische Martyrium des Sokrates der Angelpunkt von Platons Philosophieren ist und zum anderen, daß dieses Philosophieren, das den Tod des Gerechten im Konflikt mit den Gesetzen des Staates zum Hintergrund hat, ständig auf der Suche nach dem rechten, gerechten Staat bleibt¹⁵. Darin liegt aber auch schon die Verbindung von »Eschatologie« und »Utopie«, wie sie bei Platon gegeben ist: Der Einzelne und die Gemeinschaft können nur bestehen, wenn es eine sie übergreifende gerechte Ordnung des Seins gibt, an der sie Maß nehmen können und vor der sie in Verantwortung stehen. Die »Realität« ist nur dann sinnvoll zu gestalten, wenn die Idealität Realität ist; das Realsein des Idealen ist ein Postulat der erfahrenen Realität, die sich darin als Realität zweiter Ordnung erweist. Die Jenseitslehre Platons und seine Theorie der Ideen sind zwar keine politischen Zweckerfindungen, aber sie sind sehr wohl Teile einer politischen Philosophie, nämlich die Darstellung der Maßstäbe, die die Voraussetzung für die Konsistenz der politischen Gemeinschaft sind. Helmut Kuhn hat in diesem Zusammenhang von der sokratischen Differenz zwischen den Gütern und dem Guten gesprochen: In dieser Differenz ist sowohl der Kern der platonischen Ideenlehre wie der Kern seiner Staatsphilosophie und damit auch deren gegenseitige Beziehung aufgedeckt¹⁶. Von dieser Differenz her ist die platonische »Utopie« als Regulativ der politischen Vernunft entworfen. Während in der chiliastischen Politik Glaube und Vernunft in einer für beide Seiten abträglichen Weise vermischt sind, ist hier eine wirkliche Synthese gelungen: Die Politik bleibt Sache der praktischen Vernunft, die Polis bleibt Polis. Aber der Raum der Vernunft ist erweitert durch den Vorgriff auf das wahre Recht, auf die Gerechtigkeit: Das Gute hat nicht weniger, sondern mehr an Realität als die Güter.

Nun hat W. Kamlah festgestellt, die »Utopie« sei keine mittelalterliche (auch keine altchristliche), sondern eine »neuzeitliche ... Unternehmung menschlichen Denkens, Redens und Schreibens«¹⁷. Das trifft in dem Sinn zu, daß die ausdrückliche Gattung der Utopie erst vom Renaissance-Humanismus geschaffen wurde. Damit war zweifellos ein neuer Schritt der politischen Selbstkritik und der Suche nach einer vernünftigen Gestaltung des politischen

¹⁴ Auf die Grenzen jeder Platon-Interpretation hat zuletzt mit Nachdruck hingewiesen H. Dörrie, *Von Platon zum Platonismus*. Opladen 1976; vgl. bes. das Gespräch mit J. Pieper S. 60 ff. Zur »geheimen Lehre« vgl. u. a. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963; H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg 1959.

¹⁵ Vgl. zu der hier versuchten Platon-Deutung U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*. Stuttgart 1970, S. 61–80; einiges auch in meiner demnächst im Rahmen der von J. Auer und mir herausgegebenen *Kleinen Katholischen Dogmatik* erscheinenden *Eschatologie*.

¹⁶ H. Kuhn, *Der Staat*. München 1967, S. 25.

¹⁷ A. a. O., S. 16.

Handelns getan. Aber man braucht darob nicht zu bestreiten, daß die mittelalterlichen Traktate zur Politik, wie etwa die entsprechenden Passagen in der Summa des Thomas von Aquin und in seinen Aristoteles-Kommentaren sachlich dem Thema der platonischen Utopie treu bleiben, deren Grundidee nun mit dem Material aus der politischen Philosophie des Aristoteles wie aus den christlichen Traditionen aufgefüllt und neu konstruiert wird¹⁸. Es kann hier nicht darum gehen, den geschichtlichen Hergang dieser griechisch-christlichen Synthese zu analysieren. Ich möchte statt dessen versuchen, ihre sachlichen Gründe und ihren Gehalt, so wie mir sich die Dinge darstellen, kurz zu umschreiben. Drei Gesichtspunkte scheinen mir maßgebend zu sein:

a) Die eschatologische Erwartung beinhaltet keine Vorstellung einer inneren Vollendung der Geschichte in ihr selbst; sie drückt im Gegenteil die Unmöglichkeit der inneren Vollendung der Welt aus. Die verschiedenen Vorstellungselemente vom Ende der Welt haben als ihren gemeinsamen Sachgehalt gerade die Absage an die Erwartung eines innergeschichtlichen Heils. Diese Bestreitung einer inneren Vollendbarkeit der Geschichte scheint mir insofern auch rational einsichtig, als eine solche Erwartung sich nicht mit der bleibenden Offenheit und der bleibend zum Versagen geöffneten Freiheit des Menschen verträgt; dahinter aber läßt sich eine tiefere anthropologische Verkehrung aufdecken: Das Heil der Geschichte wird in chiliastischen Konstruktionen nicht aus der sittlichen Würde des Menschen, nicht im Tiefsten seiner sittlichen Persönlichkeit erwartet, sondern von planbaren Mechanismen erhofft, womit die Werte, die die Welt tragen, auf den Kopf gestellt sind. Die Instrumentierung arationaler Erwartungen mit rationaler Strategie, auf die wir vorhin gestoßen waren, ist wohl erst das Produkt dieser tieferen Umkehrung der Gewichte.

b) Der negative Gehalt der Eschatologie, das heißt die Absage an die innere Vollendbarkeit der Geschichte, ist uns heute in hohem Maß evident. Bleibt sie allein, so ist die völlige Resignation und der nackte Pragmatismus die einzig mögliche Konsequenz. Demgegenüber ist nun auf den positiven Gehalt der Eschatologie zu verweisen: Eschatologie behauptet zusammen mit der inneren Unvollendbarkeit der Geschichte ihre Vollendbarkeit, freilich außerhalb ihrer selbst. Aber diese Vollendung außerhalb ihrer selbst ist trotzdem gerade so Vollendung der Geschichte. Was außerhalb ihrer ist, ist doch *ihre* Vollendung. Von der Logik dieses Gedankens her wird man sagen müssen, daß die Abweisung des chiliastischen Versuchs und das Annehmen der Eschatologie als Eschatologie die einzige Möglichkeit ist, überhaupt Geschichte als sinnvoll festzuhalten. Denn Geschichte ruft einerseits nach Sinn,

¹⁸ Zur politischen Philosophie des Thomas: U. Matz, Thomas von Aquin. In: H. Maier/H. Rausch/H. Denzer, Klassiker des politischen Denkens I. München 1963³, S. 114–146; zu den Quellen M. D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin. Heidelberg/Graz 1960, S. 378 ff.

kann aber andererseits nicht in ihr selbst endgültig ihren Sinn erhalten. So ist sie entweder sinnlos oder wird außerhalb ihrer selbst als sie selbst vollendet und hat dann selbst Sinn dadurch, daß sie sich transzendiert. Dies hat dann zur Folge, daß die Eschatologie, gerade weil sie selbst kein politisches Ziel wird, als Garant des Sinns in der Geschichte fungiert und die »Utopie« ermöglicht, die im Ideal-Modell das Maximum an Gerechtigkeit konstruiert und zur Aufgabe für die politische Vernunft erhebt.

c) Eschatologie ist daher mit keiner bestimmten Geschichtsphilosophie notwendig verbunden, wohl aber mit Ontologie. Weil sie nicht die eigene Logik der Geschichte exekutiert, kann sie sowohl mit Fortschritts- wie mit Dekadenz-Philosophien verbunden werden¹⁹. Ihr Angelpunkt ist nicht ein Verlaufsschema der Geschichte, sondern der Gottesbegriff, der in der Christologie seine Konkretheit erhält. Die Aufnahme der Eschatologie in die Christologie, die mit dem christlichen Glaubensentscheid grundsätzlich gegeben war, bedeutet zugleich ihre Hineinnahme in den Gottesbegriff und damit das Zurücktreten der geschichtstheologischen Schematik der Apokalypsen. In dieser neuen Festlegung des systematischen Orts von Eschatologie lag wohl die zentrale Ermöglichung der Verbindung ihres Ansatzes mit der Tradition des platonischen Denkens.

3. Die utopische civitas der Mönche

Die These Kamlahs vom neuzeitlichen Charakter der Utopie bedarf noch einer anderen Einschränkung als der eben gemachten: Das christliche Mönchtum ist nichts anderes als der Versuch, im Glauben Utopia zu finden und auf diese Welt zu verlegen. Der Ausdruck *βλος ἀγγελικός*, in dem sich das Mönchtum beschrieb, drückt sehr genau dieses Vorhaben aus: das Leben des Paradieses jetzt zu leben und so den U-topos als Topos zu finden²⁰. Dem entspricht der Ursprung der Entwicklung aus einem utopischen Wort Jesu: »Verkaufe was du hast, gib es den Armen . . . und folge mir nach« (Mt 19, 21)²¹. Dabei ist bewußt, daß Jesu eigenes Leben, auf dessen Spur man

¹⁹ Die tiefgehende Differenz zwischen dem Pessimismus Augustins und der Fortschrittsidee des Früh- und Hochmittelalters zeigt sehr schön A. Dempf, *Sacrum Imperium*. Darmstadt 1954², S. 116–398.

²⁰ Zur Frage des »engelgleichen Lebens« bes. S. Frank, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ* (Mstr. 1964); zum frühen Mönchtum überhaupt K. Baus, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen* (= H. Jedin [Hrsg.], *Handbuch der Kirchengeschichte* II 1. Freiburg 1973), S. 347–409; L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. Paris 1960; U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum*. Essen 1964.

²¹ Vgl. Athanasius, *Vita sancti Antonii*, c. 2–4 PG 26, S. 842–846; vgl. den parallelen Vorgang in der Franziskus-Vita, I Celano 2; *Legenda S. Francisci* a. BB. Leone, Rufino, Angelo . . . scripta (»Legenda trium sociorum«) 25; Bonaventura, *Vita S. Francisci* III 1; dazu O. Englebert, *Das Leben des hlg. Franziskus*. Speyer 1951, S. 52 ff.

sich begibt, ganz wörtlich genommen ein u-topisches Leben war: »Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel des Himmels ihre Nester, der Menschensohn aber hat nichts, wohin er sein Haupt lege« (Mt 8, 20). Das wirkt sich darin aus, daß die Mönche aus der bewohnten Welt weggehen in die Un-welt, in die Wüste. Cyrill von Skythopolis hat diese Umkehr des Bestehenden, die in der *fuga saeculi* gemeint ist, sehr schön formuliert, wenn er sagt, durch die Mönche sei die Wüste zur *civitas*, die Nicht-Welt zur Welt gemacht worden²²: Es geht um eine pneumatische Revolution, die sich in der irdischen Selbst-Expropriation des Bekehrten zeigt, indem sie zunächst für ihn einen neuen Lebensmaßstab schafft, der alten Welt und ihren *civitates* gegenüber eine neue *civitas* eröffnet. Das zeigt sich für antikes Empfinden am stärksten darin, daß die in der bestehenden Welt unaufhebbaren sozialen Einteilungen an der Schwelle zur Mönchswelt automatisch enden: Die Unterscheidung von Sklaven und Freien, die in der »Welt« weiterbesteht, ist hier gemäß Gal 3, 28 abgeschafft²³.

Die Form von Utopie, die hier auftritt, unterscheidet sich von der platonischen einerseits dadurch, daß sie die Utopie in der Kraft des Glaubens für teilweise realisierbar hält, andererseits dadurch, daß sie diese Realisierung allerdings nicht auf die Welt als solche und ihre politischen Körperschaften bezieht, sondern auf die charismatische Nicht-Welt, die in der *freiwilligen* Abkehr von der Welt entsteht. Andererseits war natürlich eine Beziehung auf die Welt dennoch unausweichlich gegeben. Sie tritt im abendländischen Mönchtum, das sich vor allem an die Gestalt und an die Regel Benedikts anschließt, alsbald recht deutlich hervor; die Mönchsgemeinde setzt Muster des Zusammenlebens und bietet Fixpunkte des Überlebens in ungewisser Zeit. Damit ist freilich die Existenz der Mönche allmählich sehr »topisch« geworden, fester Bestandteil der eingerichteten Welt und nicht mehr Gegenbild zu ihr. Anton Rotzetter hat eindringlich dargestellt, wie demgegenüber die Ordensidee des heiligen Franziskus wieder ganz von der Leidenschaft des Utopischen geprägt und in ihren vielfältigen Äußerungen gerade durch die Idee der verwirklichten Utopie zusammengehalten ist²⁴. Erstaunlicherweise gewinnt nun hier auch die Frage der Beziehung zur bestehenden Welt, zu den bestehenden menschlichen Gemeinschaften, deutlichere Konturen.

²² Cyrill von Scythopolis, *Vita Sabae* c 15, ed. Schwartz (TU 49, 2), S. 98, 2f. Vgl. Chr. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*. Paris 1972, S. 25 ff.

²³ Benediktus-Regel 2,16ff. (ed. Steidle, Beuron 1975², S. 64): Non ab eo persona in monasterio discernatur ... Non convertenti ex servitio praeponatur ingenuus, nisi alia rationabilis causa existat.

²⁴ A. Rotzetter, *Der utopische Entwurf der franziskanischen Gemeinschaft*. In: »Wissenschaft und Weisheit«, 37 (1974), S. 159–169. Über die konkreten Schwierigkeiten des franziskanischen Entwurfs im selben Heft K. S. Frank, *Utopie – Pragmatismus. Bonaventura und das Erbe des hl. Franziskus v. Assisi*, S. 139–159.

Dies zunächst schon dadurch, daß nun gerade die Städte die »Wüste« sind, in die die Mönche ziehen, um die Städte aus Wüste zu wirklicher *civitas* zu machen. Noch wichtiger scheint mir für unsere Fragestellung die Idee des dritten Ordens, die den Versuch der Übertragung des utopischen Lebensmodells der Mönche auf das »topische« Leben in den normalen Berufen beinhaltet. Der dritte Orden bedeutet den Versuch, sozusagen die gesamte Polis ein Stück weit an die Utopie anzunähern und damit das Wirkliche vom Utopischen her umfassend zu reformieren, wobei man freilich sagen muß, daß dies nun wesentlich mit individual-ethischen und allenfalls genossenschaftlichen Modellen, aber nicht mit einem eigentlich politischen Ethos versucht wurde.

In diesem Zusammenhang ist der Gestalt Joachims von Fiore zu gedenken, der die folgenschwere Verbindung zwischen mönchischer Utopie und Chiliasmus hergestellt hat. Beides hat ursprünglich nichts miteinander gemein. Joachim hat, in Umkehrung des bei Irenaeus von Lyon vorliegenden Ansatzes, eine Geschichtskonstruktion geschaffen, in der der trinitarische Gott selbst als Prinzip des Fortschritts in der Geschichte erscheint. Der alte Gedanke, daß das Mönchtum ein Vorgriff auf die Welt des Geistes sei, erhält nun einen chronologischen Gehalt: Das Mönchtum ist Vorgriff auf die nächste Phase der Geschichte. Auf diese Weise wird die Utopie historisiert und zu einem aktiv anzustrebenden geschichtlichen Ziel gemacht²⁵. So mittelalterlich-mönchisch Joachims Aussagen im einzelnen sind, strukturell ist damit der Weg zu Hegel und zu Marx geöffnet: Die Geschichte ist ein vorwärtsdrängender Prozeß, in dem der Mensch aktiv an seinem Heil baut, das aus der bloßen Logik der Gegenwart nicht zu erkennen ist, aber durch die Logik der Geschichte gewährleistet wird.

4. *Der evolutionistische Entwurf des Teilhard de Chardin*

Das Neue bei Teilhard de Chardin liegt darin, daß er die christliche Eschatologie mit der naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie zu verbinden versucht, indem er Christus als den Punkt Omega der Evolution definiert. Naturgeschichte und menschliche Geschichte sind für ihn Stadien ein und desselben Prozesses, dessen Kennzeichen für ihn das Voranschreiten von den einfachsten Bauelementen der Materie zu immer komplexeren Einheiten ist bis hin zum Ultrakomplexen, das heißt der Verschmelzung der Menschen und des Kosmos in einer alles umfassenden Einheit. Das Bild vom Leib Christi und von Christus als dem Haupt des Kosmos, wie es im Epheser- und Kolosserbrief entworfen ist, gestattet es Teilhard, diese Vision mit dem

²⁵ Zu Joachim bes. A. Dempf, *Sacrum Imperium* (s. Anm. 19), S. 269–284; vgl. auch meine *Geschichtstheologie des hlg. Bonaventura*. München/Zürich 1959, S. 97–120.

Christusbekenntnis und seiner eschatologischen Hoffnung zu identifizieren. Obwohl es gewisse Parallelen zwischen diesem Entwurf und marxistischen Gedankengängen gibt, muß man bei Teilhard sowohl das Fehlen einer eigentlichen Geschichtsphilosophie wie auch die Abwesenheit einer konkreten politischen Programmatik feststellen. Insofern kann man ihn kaum dem Chiliasmus zuordnen. Seine Vorstellung ist eher die, daß der Fortschritt der Technik trotz der unvermeidbaren statistischen Quote an Pannen, die er mit der ganzen Evolution teilt, doch die Zielstrebigkeit der Evolution fortsetzt, in der ihm zufällt, über die Biosphäre die Noosphäre als vorletzte Stufe der Komplexität aufzubauen. Wenn der Fortschritt der Technik die Bewegungslinie der Evolution angibt, würde dem wohl am ehesten eine von Technokraten gesteuerte Politik entsprechen: Die Wissenschaft baut Utopia kraft ihres immanenten Fortschritts, wenn auch nicht ohne Rückschläge. Der Wissenschaftsglaube empfängt hier mythische Züge; der Absturz in die Resignation, die sich aufs Machbare zurückzieht, liegt freilich gerade bei solcher Einstellung immer in greifbarer Nähe.

Damit sind wir in der Problematik der Gegenwart angelangt, die im Dilemma zwischen chiliastischer Irrationalität und der hoffnungsleeren Rationalität des Positivismus steht. Demgegenüber könnte es die Funktion der platonisch-christlich-humanistischen »Utopie« sein, auf eine Ausweitung des Vernunftbegriffs zu drängen und nicht nur die Frage nach dem empirisch Belegbaren, sondern auch die Frage nach den die Empirie ordnenden Werten als eine Aufgabe der Vernunft anzusehen, die dafür auch immer wieder bei den großen religiösen Überlieferungen der Menschheit in die Schule zu gehen hat. Damit dürfte auch die Funktion der Eschatologie in diesem Zusammenhang geklärt sein. Sie darf selbstverständlich nicht, wie es im Obrigkeitsstaat der Neuzeit vielfach der Fall war, als eine Art von theologischer Ergänzung des Strafrechts angesehen werden, in der der Pfarrer zum Büttel der von der Kirche im Bund mit dem Staat verwalteten jenseitigen Sanktionen menschlichen Handelns wird. Das wäre eine negative Utopie der Furcht und des Egoismus. Es geht vielmehr darum, mehr Realität wahrzunehmen: Die empirisch faßbare Realität und die darauf eingeschränkte Rationalität können zuletzt nur die Zurücknahme des Menschen verlangen, der nicht nur faktisch bei unserem jetzigen Erkenntnisstand, sondern prinzipiell die bloße Empirie überschreitet. Es geht darum, nicht bloß den Nutzen, sondern die Werte als Wirklichkeiten zu erkennen und von da aus begründetes humanes Handeln zu ermöglichen.

Dabei ist unbestreitbar, daß die überlieferte humanistisch-christliche Utopie in vielem unzulänglich ist. Sie wußte zwar, daß die Realität nur asymptotisch an die Gerechtigkeit rührt, aber sie war sich nicht genügend bewußt, daß auch die *Erkenntnis* asymptotisch auf dem Wege bleibt. Das hatte zur

Folge, daß sie ihre Modelle zu endgültig, zu statisch nahm, wie man gerade an der katholischen Naturrechtslehre als einer klassischen Form »utopischen« Denkens ablesen kann. Wird man sich dessen bewußt, dann ergibt sich, daß die Erkenntnis hier nur in einem ständigen Wechselspiel zwischen Praxis und Theorie erfolgen kann: Die Anwendung der »Utopie« deckt zugleich die Mängel ihrer Erkenntnis auf und zwingt damit zu neuen Entwürfen, die neue Praxis ermöglichen und so fort. Die platonische Statik wird damit von selbst verändert zugunsten eines realistisch-historischen Denkens, in dem die richtigen Einsichten geschichtsphilosophischer Versuche aufgenommen werden, ohne daß daraus eine eigenmächtige Logik der Geschichte abgeleitet werden dürfte. Ein zweites Problem scheint mir in der richtigen Zuordnung von *instituta* und *mores* zu liegen. Die Kritik der Institutionen und die schöpferische Suche nach besseren Institutionen ist im Gegensatz zu Platons Suche nach dem besten Staat in der Tradition der christlichen Staatslehre wenig entwickelt worden. Gegenwärtig droht genau umgekehrt ein völliges Vergessen des zweiten Grundelements staatlicher Existenz, der *mores*. Damit ist nicht die »Moral«, sondern die »Sitte« gemeint, das heißt ein Gefüge von Grundüberzeugungen, das sich in Lebensformen Ausdruck schafft, die dem Konsens in den unbestrittenen Grundwerten menschlichen Lebens Gestalt geben. Alexis de Tocqueville hat eindrucksvoll herausgearbeitet, daß die Demokratie weit mehr auf den *mores* als auf den *instituta* beruht: Wo keine gemeinsame Überzeugung besteht, greifen die Institutionen ins Leere, der Zwang wird zur Notwendigkeit; Freiheit setzt Überzeugung voraus, Überzeugung Erziehung und sittliches Bewußtsein. Wo »Utopie« zur bloßen Institutionenlehre wird, vergißt sie das Entscheidende: daß der Haushalt der seelischen Kräfte für das Geschick einer Gemeinschaft noch bestimmender ist als der Haushalt der ökonomischen Mittel. Für eine umfassend entworfene »Utopie« muß die Frage nach den besten Institutionen Hand in Hand gehen mit der Frage, wie der Haushalt der seelischen Kräfte, die Fähigkeit gemeinsamer Verwirklichung von Grundwerten gesichert werden kann: Je stärker die *mores* tragen, desto weniger *instituta* werden nötig sein. Die Frage der Erziehung, das heißt der Öffnung der Vernunft zum Ganzen der Wirklichkeit über die bloße Empirie hinaus, ist für die »Utopie« nicht minder wichtig als die Frage der richtigen Verteilung und Kontrolle der Macht. Wo die *mores* außer acht gelassen werden, wird nicht die Freiheit vermehrt, sondern die Tyrannei vorbereitet: Diese Prognose de Tocquevilles ist durch die Entwicklung der letzten hundert Jahre nur zu deutlich bestätigt worden. Nicht in der Sanktion, wohl aber in der Aufnahme der Werte als Wirklichkeiten könnte die eschatologische Dimension der »Utopien« liegen: In den *mores* weist die Politik, der die »Utopie« dienen soll, über sich hinaus; ohne die *mores* aber wird die »Utopie«, die nur noch *instituta* kennt, zum Entwurf eines Gefängnisses anstatt zur Suche nach wahrer Freiheit.