

GÜNTER WIRTH

Über konkrete und evangelische Utopien

Siegfried Wollgast zum 75. Geburtstag

I

Utopien richten ihre Vorstellungen von einer neuen gerechteren und menschlicheren Gesellschaft im allgemeinen »nach vorn«, in die Zukunft. Von sogenannten Zukunftsromanen unterscheiden sie sich vor allem dadurch, daß es bei deren Zukunft weniger um gesellschaftliche Vorstellungen als um technologische Prozesse geht. Die Krisen der je gegenwärtigen Gesellschaft(en), die Thomas Nipperdey¹ als Ausgangssituation für das Entstehen von Utopien als »Gegenwelt« einer neuen Gesellschaft ansieht, lassen Modellierungen von etwas Neuerem und Gerechterem in die (möglichst nahe) Zukunft projizieren.

Es kann aber durchaus sein, daß bewußt oder spontan ein historischer Roman oder ein sogenannter Staatsroman wie Hallers »Usong« utopischen Charakter annehmen kann, wenn das vom Autor gewählte historische Paradigma in der je gegenwärtig bestehenden gesellschaftlichen Situation, die als im allgemeinen und vordergründig (noch) als stabil angesehen wird, plötzlich (bisher noch verborgen gewesene) krisenhafte Symptome entdecken läßt. So verstand Jochen Klepper seinen 1937 erschienenen »Roman eines Königs« »Der Vater«, als eine »Staatsutopie von der vollendeten Ordnung«,² und zwar als einer »realisierten«, d. h. also als eine solche, deren Vorstellungen womöglich in die Zukunft weisen.

Es muß hinzugefügt werden, daß der protestantische Schriftsteller, der sich vor 1933 als religiöser Sozialist verstand, *die* Züge der Ordnung Friedrich Wilhelms I. herausarbeitete, die als »Gegenbild« zum NS-Regime angesehen werden konnten oder mußten. Klepper selber notierte am 13./14. Januar 1934 in sein Tagebuch: »Lieber Himmel, des *Vaters* Regierung ist Kritik, nicht Verherrlichung, des Heutigen.«³

»Fahrplan der Utopien«

Im allgemeinen – wir kommen zum Ausgangspunkt zurück – richten sich die Utopien jedoch gezielt in die Zukunft, und zwar von den krisenhaften Erscheinungen der je eigenen Gegenwart in die Zukunft einer gleichsam als möglich oder sogar als notwendig erachteten neuen, und zwar der *nächsten* neuen gesellschaftlichen Formation. Ernst Bloch hat daher vom »Fahrplan der Utopien«⁴ gesprochen, und das bedeutete für ihn: Utopien zeigten sich »in ihrem scheinbaren Bilderbuch- oder Revuecharakter« als ziemlich genau sozial bedingt. »Sie gehorchen einem sozialen Auftrag, einer unterdrückten oder sich erst anbahnenden Tendenz der *bevorstehenden gesellschaftlichen Stufe* (von mir hervorgehoben, G. W.) (...) Sie sprechen betroffen, wenn auch selten konkret ver-

Günter Wirth – Jg. 1929, Publizist. 1973-1990 Chefredakteur beziehungsweise Herausgeber der evangelischen Monatszeitschrift STANDPUNKT; 1985-1993 Honorarprofessor für Neue und Neuere Kirchengeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin; bis September 1990 Leiter der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe des Vorsitzenden der DDR-CDU, Lothar de Maizière. Letzte Veröffentlichung »Landschaften des Bürgerlichen – Abhandlungen aus 25 Jahren« . Zuletzt in UTOPIE kreativ: Harald Poelchau als Hochschul-lehrer, Heft 212 (Juni 2008).

1 Thomas Nipperdey: Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit, in: Archiv für Kulturgeschichte, Köln-Graz 44 (1962), S. 362. Hier zitiert nach Siegfried Wollgast: Philosophie in Deutschland 1550-1650, Berlin 1993, S. 284. Über »negative Utopien« wie George Orwells »1984« müßte gesondert gehandelt werden, ebenso über die Problematik der Futurologie.

2 Jochen Klepper: Unter dem Schatten Deiner Flügel. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932-1942, Stuttgart 1955, S. 291 (hrsg. von Hildegard Klepper). Im Roman hat der protestantische

Schriftsteller durch eine ausführliche Erwähnung des Friedensplans von Abbé Saint-Pierre die Traditionslinie des utopisch konturierter Pazifismus beschworen (Jochen Klepper: *Der Vater*, Berlin 1980, S. 891). Zu einer solchen Konstellation ist überdies aufschlußreich, was Kurt Kluxen, ein konservativer Historiker, zu Thomas Morus' Utopia mitzuteilen weiß: »Der Gründer von Utopia ist Utopus, der vor 1760 Jahren die große Halbinsel Abraxa vom Festland trennen ließ und dann der künstlichen Insel die Einrichtungen gab, welche der Natur und den optimalen Bedingungen einer menschlichen Gesellschaft entsprachen. Mit dieser Zeit- und Ortsangabe, 1760 und Abraxa, ist der historische und mythologische Bogen geschlagen, welcher dem Thema die humanistische Dignität verleiht.« Hierzu heißt es in einer Anmerkung: »Die Zeitangabe ›vor 1760 Jahren‹, also vom Erscheinungsjahr der Utopia 1516 minus 1760, bringt uns auf das Jahr 244 v. Chr., in welchem Agis IV. von Sparta alle Schulden aufhob und das Land an alle verteilte, aber deswegen umgebracht wurde...« Kurt Kluxen: Thomas Morus und seine »Utopia« als Wegbereiter moderner Sozialanalyse, in: Kurt Kluxen: *England in Europa. Studien zur britischen Geschichte und zur politischen Ideengeschichte der Neuzeit*, Berlin 2003, S. 41 (hrsg. von Frank-Lothar Kroll).

3 Jochen Klepper: *Unter dem Schatten ...*, Berlin 1967, S. 111 (hrsg. von Hildegard Klepper, gekürzt von Günter Wirth und Ingo Zimmermann).

mittelt, vom Bevorstehenden, sie kleiden ihr kommunistisches Endglück in Formen einer jeweils nächsten Tendenz (...) Bei Augustin hat die beginnende Feudalwirtschaft eingewirkt, bei Morus das freie Handelskapital, bei Campanella die absolutistische Manufakturperiode, bei Saint-Simon die neue Industrie. Wenn auch auf jedesmal transparente Weise, mit dem Himmel auf Erden und nichts Geringerem im Sinn. Auch Utopien haben derart ihren Fahrplan, selbst die kühnsten sind in ihrem unmittelbaren Vorwegnahmen an ihn gebunden.« Hinzu komme überdies »Verschiedenheit des jeweiligen sozialen Standorts«. Jedenfalls enthalte auch der noch so private Traum »Tendenz seiner Zeit und der nächsten Zeit in Bildern gefaßt, in allerdings auch hier überschießenden, fast allemal zum ›Ur- und Endzustand‹ überschießenden Bildern«. Schließlich seien die Utopien nicht unabhängig von der Geschichte. Selbst die in den meisten Sozialutopien vorweggenommene Abschaffung des Privateigentums sehe bei Thomas Morus ganz anders aus als bei Robert Owen ... und – von mir hinzugefügt – bei Johann Valentin Andreae mit seiner Sozialutopie von 1619 »Christianopolis«⁵, wobei für sie interessant ist, daß ihr gelehrter, die Rezeptionsgeschichte genau verfolgender und die Utopien in ihren theoretischen Kontexten beherrschender Interpret Siegfried Wollgast »Christianopolis« gewissermaßen außerhalb der »Fahrplan«-Ordnung Blochs ortet: »Andreae erkennt nicht die weltverändernde Rolle des Handelskapitals.«⁶ Wahrscheinlich hängt dieses singuläre Moment mit einem Umstand zusammen, hinsichtlich dessen Bewertung Wollgast und ich seit mehr als fünfundzwanzig Jahren kontrovers argumentieren, und auf diesen Umstand wird – meine Position präzisierend – zurückzukommen sein.

Lokomotive der Revolution auf dem falschen Gleis?

Offensichtlich gehörte es vor fünfzig, sechzig Jahren bei uns zur opinio communis, zur bewußt angenommenen oder zur loyal bzw. passiv hingenommenen, daß mit dem Aufbau einer real sozialistischen Ordnung der Übergang des Sozialismus »von der Utopie zur Wissenschaft« erfolgt sei, der Blochsche Fahrplan hätte also gleichsam die Endstation markiert, und gleichzeitig wäre ein neuer »realer« Fahrplan für eine ganz andere Saison in Kraft getreten, koordiniert mit dem, der zuerst am 7. November 1917 provisorisch angezeigt worden war.

Allerdings war nicht zu verkennen, daß es mit diesem Fahrplan immer wieder Probleme gegeben hatte. Er konnte jedenfalls nicht immer eingehalten werden, und es kam zu häufigen Änderungen, von der Einrichtung ursprünglich gar nicht vorgesehener Nebenstrecken, Anfang der zwanziger Jahre, über die massenweisen Entgleisungen in den dreißiger Jahren und die heroisch zurückgewiesenen Anschläge auf das gesamte Bahnsystem in der ersten Hälfte der vierziger Jahre bis zu späteren subtilen Fahrplandebatten im erweiterten Bahnsystem darüber, ob es sich beim Sozialismus etwa nur um eine kurze Strecke zwischen zwei Stationen handele oder ob er auf dem Wege zur Endstation über verschiedene Stationen führen müsse. Dabei ist noch gar nicht berücksichtigt, daß manche Bahnspezialisten offen oder heimlich die Frage aufwarfen, ob denn die Bedingungen des Territoriums, auf dem der Fahrplan für die Fahrt in den realen Sozialismus – kurzfristig und provisorisch in Kraft getreten – erprobt wurde, überhaupt das angemessene gewesen sei, ob es nicht eigentlich so gewesen wäre, daß die »Lokomo-

tive der Revolution« unter Umgehung einiger wichtiger und entscheidender technologischer Voraussetzungen willkürlich auf die Petrograder Schienen von 1917 geschoben worden sei.

Michael Jäger,⁷ ein nachdenklicher Teilnehmer des heutigen theoretischen Diskurses über sozialistische Möglichkeiten, hat hierzu geschrieben, der Sozialismus habe sich in Rußland unter Bedingungen fern derjenigen der »kapitalistischen Metropole« entwickelt, gegen die er sich ja eigentlich richtete, nämlich unter solchen, in denen die wirtschaftliche und staatliche Macht beim Großgrundbesitz lag. »Das war eine Macht, die ökonomisch in Verhältnissen direkter persönlicher Abhängigkeit ausgeübt wurde. Dem entsprach eine zentralistische, militarierte Form der Staatsmacht.« Die Kommunisten hätten zwar die Ökonomie und die Staatsform revolutioniert. »Aber durch die neue Form schimmerte die alte in vielem noch hindurch. Konkurrierende Parteien durfte es nicht geben, dafür waren Geheimdienst und politische Polizei um so mächtiger (...).«

Zunächst hätten die Bolschewiki noch darauf gewartet, daß nach Kriegsende in kapitalistischen Metropolen (zumal hofften sie auf die deutsche) eine revolutionäre Situation entstehe. »Deutschland gebe dann die Linie des kommunistischen Aufbaus vor, und sie würden sich daran orientieren. In dieser Zeit kam niemand auf die Idee, die Sowjetunion (Sowjetrußland) zum weltweiten Modell zu machen. Wenige Jahre später geschah es aber doch (...). So breitete sich eine in der Sowjetunion entstandene Denkform auch unter westlichen Kommunisten aus. Man kann es exemplarisch anhand des so genannten Demokratischen Zentralismus erläutern (...).«

Rückweg von der Wissenschaft zur Utopie

Seit fast zwanzig Jahren ist offensichtlich, daß gerade auch der Demokratische Zentralismus (»die Organisationsform des Staates und der Partei, in der die Führung die Basis kontrollierte statt umgekehrt«) obsolet war, daß unser Credo »von der Utopie zur Wissenschaft« brüchig geworden war. In der Vorlesung zur Eröffnung des Studienjahres 1989/90 an der Sektion Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin am 18. September 1989 habe ich am Schluß ausgeführt: »Wenn die Machtfrage gelöst ist, könnten ja auch tatsächlich alle in Vollmacht so handeln: im Alltag Leistungen in der produktiven und schöpferischen Arbeit für das Ganze gemäß den Konsequenzen des wissenschaftlichen Sozialismus erbringen und in dieses Ganze die Werte, Ideale und Normen einer menschlichen Gemeinschaft einbringen, die heute vielleicht Züge des Utopischen aufweist, morgen aber – wenn wir nur wollen, wenn wir nur *gemeinsam* wollen – Wirklichkeit sein kann. Es könnte dies weiter bedeuten: der von der Utopie zur Wissenschaft gewordene Sozialismus, der seinerseits durch gesellschaftliche Kräfte, durch Menschen, unter bestimmten historischen Umständen zur Wirklichkeit, zur sozialen Praxis geworden ist, erfordert in eben der Praxis, die es mit Menschen als gesellschaftlich, als von der Wissenschaft definierten Wesen und die es gleichzeitig mit Menschen als einzelnen, als Individualitäten zu tun hat, einen Rückgriff auf das Utopische, der zum sittlichen und geistigen Stimulator des wissenschaftlichen Sozialismus geworden war.« In diesem Zusammenhang zitierte ich aus einem im Sommer 1989 im »Sonntag«, der Wochenzeitung des Kulturbundes, er-

4 Ernst Bloch, Freiheit und Ordnung. Abriß der Sozialutopien, (Reclam) Leipzig 1985, S. 15 ff.

5 Johann Valentin Andreae: Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619. Mit einem Nachwort von Günter Wirth, Leipzig 1977. Im folgenden werden Zitate hieraus mit Angabe der Seiten oder der (kurzen) Kapitel im Text ausgewiesen.

6 Siegfried Wollgast: A. a. O., S. 288. Der zitierte Satz steht in Klammern.

7 Michael Jäger: Kommunismus ohne Geheimdienst?, in: Freitag, Berlin, 13/2008 (28. März 2008), S. 13.

8 Veröffentlicht in der »Neuen Zeit« vom 18. Oktober 1989 unter der Überschrift »Menschenbild ist bestimmt von je eigener Weltanschauung«.

9 Ich denke hier vor allem an seinerzeit stark beachtete und viel zitierte Schriften von Joachim Fest: *Der zerstörte Traum/Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin 1991 (in einem Jahr drei Auflagen!), und: *Nach den Utopien. Eine Betrachtung zur Zeit*, Köln 1992. In meinem Exemplar von Andreaes »Christianopolis« fand ich ein undatiertes Werbematerial des »Spiegel«, zweifellos aus den frühen neunziger Jahren, mit einem Text von Rudolf Augstein: »Ende einer Utopie«. Dort heißt es mit Blick auf den Zerfall der UdSSR, auf das Ende der »zweiten Weltmacht«: »Die ›Linken‹ bei uns und anderswo, die angesichts des Scheiterns dieser einzigen Utopie, die umzusetzen niemals versucht wurde, verstummt sind, müssen sich trösten. Es ist ja gar nicht gesagt, daß die Menschheit, angeführt von den USA, von China oder von Japan, nicht gleichwohl untergeht. Nur wird das dann nicht an den Utopien von Plato, Rousseau, Robespierre, Marx & Co. gelegen haben. Vielleicht ist der Mensch lernfähig, vielleicht ist er es nicht. Vielleicht wird er untergehen, ohne es zu merken. Aber den ›neuen Menschen‹, den wir uns angeschminkt haben, müssen wir uns wieder abschminken. Er existiert im Reich der Geister, die noch als Tote über den Katalaunischen Feldern in den Lüften miteinander fochten. Und mithin heißt das: Es wird ihn nicht geben.«

schienenen Artikel von Herbert Hörz: »Mein Problem ist die Trennung von Gegenwart und Zukunft, die dann vorliegt, wenn unser Zukunftsbild unscharf wird und die Ideale unseres Handelns als schon verwirklicht oder als für uns nicht erreichbar gelten.«⁸

Spätestens im Sommer 1989 konnte man nicht nur extra muros von »Dissidenten«, sondern auch intra muros hören, es sei jetzt wohl der Rückweg von der Wissenschaft zur Utopie und einiges andere nötig, wenn denn für den Sozialismus noch eine reale Zukunft möglich sei. Für diesen Rückweg ergab sich eine Chance offensichtlich allein auf dem bis dahin verketzerten »Dritten Weg« – eine Chance, über deren Aussichten einige Wochen debattiert und für die am 4. November 1989 in Berlin in großem Stil demonstriert wurde. Dieser Rückweg des Sozialismus von der Wissenschaft zur Utopie über den Dritten Weg endete am 9. November 1989 – er wurde buchstäblich versperrt durch die Steine der gestürzten Mauer. Ohnehin war diese utopische Vorstellung brüchig genug gewesen, ohne konsistente theoretische Gestalt, und offensichtlich konnte sie mit keiner sozialen und vor allem keiner historischen »Tendenz« (Bloch) rechnen. Man hatte eher den Eindruck, daß die ehemaligen »Sieger der Geschichte« das Gleissystem notdürftig so verlegen wollten, daß es die neuen, schon feststehenden »Sieger der Geschichte« nicht ohne weiteres übernehmen und es triumphal mit ihren Lokomotiven befahren könnten. Doch dies war tatsächlich utopisch – utopisch in dem Sinne, wie der Begriff alltäglich gebraucht wird, also ohne jegliche Chance auf Realisierung.

Allerdings ist sehr aufschlußreich und nur scheinbar paradox, daß es Theoretiker dieser neuen Sieger der Geschichte gab, die nach der vernichtenden Niederlage des realen Sozialismus dessen authentische wissenschaftliche Theorie und seine neu erwachenden und freilich vagen utopistischen Vorstellungen fürchteten und daher schon früh dagegen Front machten. Offenbar in der Sorge, es könne sich dabei um ein Virus handeln, das sich womöglich epidemisch auswirkt.⁹ Ursache hierfür war zumal die diese Sieger der Geschichte irritierende Vorstellung, daß sich die meisten der von ihnen zuvor hofierten Dissidenten als Verfechter solcher Vorstellungen erwiesen, und dies auf unterschiedlichen Ebenen. *Die Ebene*, die seinerzeit zur Szene relevanter Auseinandersetzungen wurde, war die staatsrechtliche – und das bedeutete: Sollte im Prozeß der Wiedervereinigung, für den beide, die früheren und die jetzigen Sieger, freilich mit unterschiedlichen Motiven und Vorstellungen eintraten, die DDR mit den (endlich wieder) neu gebildeten Ländern als Bundesländer der Bundesrepublik Deutschland »beitreten«, oder sollte eine Verfassung ausgearbeitet werden, die dann für die alten wie die neuen Bundesländer gleichzeitig neu in Geltung träte (dies auch mit der Intention, manche geeignete Position aus den DDR-Verfassungen in je geeigneter Weise zu berücksichtigen). Es war vor allem der bündnisgrüne Volkskammer-, spätere Bundestags- und schließlich Europaabgeordnete Wolfgang Ullmann, der bedeutende Kirchenhistoriker und ebenso nonkonformistische wie loyale Intellektuelle, der in Memoranden, Reden und Aufsätzen militant für diese Linie eintrat, auch dann noch, als dieser Zug längst abgefahren war.

Neue weltpolitische Konstellationen

Für die Theoretiker der neuen Sieger der Geschichte war durchaus klar (und daher ihre Ausfälle gegen die Utopisten), daß trotz allem, trotz ihres Triumphes auch für sie, mehr oder weniger bald, eine Wende bevorstand, und zwar angesichts der Herausforderungen durch den Zusammenfall von Wiedervereinigung mit dem in ein neues Stadium eingetretenen Prozeß der Globalisierung – und dies in doppelter Perspektive: einmal in der der Weltwirtschaft in Dimensionen, die Lenins Imperialismus-Analysen, an die man sich bei der täglichen Lektüre der Zeitung immer von neuem erinnert, beinahe als harmlose Erzählungen erscheinen lassen, und in der einer neuen politischen Weltordnung, die nicht mehr vom polarisierenden Gegensatz zweier Zentralmächte mit je ihren Verbündeten bestimmt wurde, und merkwürdigerweise war es genau dieses Gegeneinander, das im Kalten Krieg letztlich doch eine gewisse weltpolitische Stabilität, ein »atomares Patt« gesichert hatte. Die neue, noch im Werden befindliche Weltordnung wird davon geprägt, daß sich die eine dieser Zentralmächte (selbst unter Ignorierung der UNO) als »letzte Instanz« auszurufen versucht, ohne daß sie in der Lage (gewesen) wäre, den Ausbruch (asymmetrischer) lokaler Kriege nicht mehr gebändigter kleiner Mächte verhindern zu können, ja, schließlich begann sie selbst, herausgefordert von dem globale Dimensionen annehmenden Terrorismus, sich in kriegesische Abenteuer (»humanitäre Interventionen«) zu stürzen. Dabei ist noch gar nicht berücksichtigt, daß inzwischen sogenannte mittlere Mächte (China, Indien, Brasilien) ihre Ansprüche anmelden, und die vor knapp zwanzig Jahren aus dem Kurs geratene »andere« Zentralmacht hat neuerlich so großen Einfluß gewonnen, daß man an ihr ungestraft kaum vorbeikommt.

Im übrigen wird man bei der Observierung der prägenden Strömungen der Weltpolitik nicht übersehen dürfen, daß in der Dimension geistiger – ideologischer, religiöser – Auseinandersetzungen der das 20. Jahrhundert beherrschende Kampf zwischen der sozialistisch-kommunistischen Ideologie und polarisierenden geistigen Tendenzen, zuletzt dem Pluralismus der atlantischen Welt, verschwunden war bzw. an Bedeutung verlor zugunsten des Konflikts (des »clash«) von europäisch-abendländischen Werten und, um nur dieses Stichwort ganz pauschal zu nennen, dem Islamismus; letzterer wurde angesichts der neu entstandenen bzw. sich jetzt ungehindert ausbreitenden Konflikte im Nahen Osten zu einer die Weltpolitik nachhaltig beeinflussenden Macht.

Blick »nach vorn«

Wenn im Blick auf diese Konstellationen die Frage sich anbietet, ob in ihnen utopische, zumal utopisch-sozialistische Vorstellungen (jenseits der »übrig« gebliebenen sozialistischen Staaten wie China, Vietnam und Kuba sowie jenseits des lateinamerikanischen »bolivarischen« Sozialismus) ihren Sitz im Leben hätten, würde sich die zusätzliche Frage ergeben, ob solche Vorstellungen entsprechend unserer Ausgangsfrage »nach vorn« oder »nach hinten« gerichtet sein könnten.

Nach vorn? Blicken wir auf Blochs Fahrplan: Wohin sollten sich Utopien heute tendenziell richten? Offenbar fehlen Orientierungspunkte für etwas völlig neues »Nächstes«, für eine neue gesellschaftliche Formation. Angesichts der Despotie des heutigen Finanzmarkt-

10 Hier folge ich der Konzeption eines Workshops von Helle Panke im April 2008. In den letzten Jahren wurden Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zu wirtschaftlichen und sozialen Fragen, zumal der Globalisierung, von den Apologeten des Neoliberalismus als utopisch hingestellt. In einer im Juli 2008 vom Ratsvorsitzenden Bischof Wolfgang Huber vorgestellten Denkschrift der Kammer für soziale Ordnung der EKD über »Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive« haben wir, wenn wir den ausführlichen Bericht in der FAZ vom 9. Juli 2008 (»Heuschrecke als Gottesanbeterin« – !) folgen, das genaue Gegenteil vor uns, nämlich ein Dokument des Neoliberalismus. Das gilt vor allem für die »evangelische« Position zu den Konzernen und Hedgefonds. So liest man u. a. in dem Bericht: »Ohne das Beispiel Nokia zu nennen, warnt die EKD ... vor pauschalen Verurteilungen im Falle von Arbeitsplatzabbau bei gleichzeitigem hohen Unternehmensgewinn: Hohe Renditen bedeuten nicht automatisch, dass ein Betrieb auch Arbeitsplätze schaffen könne.« Man wundert sich daher auch nicht, wenn die von dem Berliner Wirtschaftswissenschaftler Gerd Wagner ausgearbeitete Denkschrift die immensen Managergehälter verteidigt. Man könne aus »Gerechtigkeitsgründen« wenig »gegen hohe und höchste Gehälter« sagen. Usw.

11 Roger Behrens: Es geht ums Ganze, in: Freitag, Berlin, 13/2008 (28. März 2008), S. 19.

Kapitalismus mit seinen rasch sprichwörtlich gewordenen »Heuschrecken«, angesichts der Zerklüftung der Arbeitswelt, unübersehbar in der Herausbildung einer neuen Klasse, der des Prekariats, der neuen industriellen Reservearmee – also angesichts solcher sozialer Verhältnisse¹⁰ wird man eher zur Auffassung gelangen, daß »nach vorn« eigentlich nur (jedenfalls derzeit) unüberwindbare Hindernisse in Sicht sind, sich keine neuen Perspektiven eröffnen. Auch die von dem schwedischen Soziologen Gösta-Esping Andersen 1990 beschriebenen Modelle eines nordisch-sozialdemokratischen, eines kontinental europäisch-konservativen und eines angelsächsischen liberalen Wohlfahrtsstaats laden nicht unbedingt zu utopischer Phantasie ein. Es könnte dies von jenen zuvor von uns aufgerufenen Ideologen der neuen Sieger der Geschichte als »Ende der Geschichte« angesehen werden, und wenn die Geschichte am Ende ist, dann bedarf es eben auch keiner Utopien mehr.

Offenbar kann dies aber im Sinne einer immer irgendwie gegenwärtigen Vision von einem menschenwürdigeren und sozial gerechteren Leben doch wohl nicht das letzte Wort sein, und tatsächlich ist es für viele auch nicht das letzte Wort. So blicken sie womöglich »nach hinten«. Aber wie sie »nach hinten« blicken – darauf kommt es entscheidend an; ob nostalgisch, also schlicht restaurativ, oder unter neuen und kritischen Aspekten, wie es etwa Roger Behrens vorgemacht hat.

»Konkrete Utopie«

Dieser junge Lüneburger Gesellschaftswissenschaftler hat nämlich in einem konzis konzipierten Essay die radikale Frage nach den heutigen sozialen Verhältnissen, und er hat sie radikal gestellt. Dabei kam er zu dem Ergebnis, daß man dann, wenn erreicht werden soll, daß »die Menschen überhaupt Menschen werden«, eine »konkrete Utopie einer Welt« entwickeln müsse, »für die es noch keinen Namen gibt, sozusagen ein(en) anonyme(n) Neokommunismus«. Und er fügte hinzu: »Das ist gleichermaßen eine theoretische wie praktische Aufgabe an die radikale Linke: Sich den Sachzwängen zu widersetzen und die Utopie direkt in die sozialen Auseinandersetzungen zu bringen: als Frage, beziehungsweise als Problem, und nicht als fertig ausgepinseltes Bild.«¹¹

Das sind natürlich noch recht vage Vorstellungen, aber damit ist immerhin ein U-Topos im Diskurs angesagt. Unabdingbare Voraussetzung hierfür ist ohnehin, alle bis 1989 als gültig, als vom Diktum: »Roma« locuta, causa finita normierten Denkformen zu überwinden, vor allem (so Michael Jäger in dem zitierten Aufsatz) die vom »sozialistischen Weg mit antidemokratischen Methoden«, die er etwa in China und in Kuba angewendet sieht, und die vom »Demokratischen Zentralismus« (den Lothar de Maizière 1989/90 wiederholt als den genetischen Fehler des Realsozialismus in der DDR bezeichnet hatte). Als eine andere solche Denkform wäre die der Ignorierung des Einzelnen in seiner Individualität anzuführen, die in der Literatur wiederholt zur Sprache gebracht worden ist, besonders eindrucksvoll bei Peter Weiss.

Wollten wir versuchen, über die bisher mehr theoretischen Erwägungen hinaus zu überlegen, wie denn eine solche »konkrete Utopie« im Sinne von Behrens ausgestaltet werden könnte (Blochs Fahrplan haben wir ja rebus sic stantibus beiseite gelegt), dann könnte man auf drei Elemente stoßen, die sozusagen als Material für den Bau der noch offenen

Trassen zum noch nicht genau markierten utopischen Zielort im Blick sein könnten.

Mögliche Bausteine einer »konkreten Utopie«

Zum *einen* könnte es darum gehen, Errungenschaften aus der DDR (nehmen wir ruhig einmal diesen Begriff, den ich wie den der Geborgenheit seinerzeit als zu pathetisch möglichst übergangen hatte und der heute bei vielen einen ganz anderen Klang hat) aufzugreifen – solche nämlich, die nach ihrer ursprünglichen Diskreditierung in der Zeit der Wende und danach »posthum«, natürlich in je etwas veränderter Gestalt, eine gewisse Renaissance erfahren haben. Ich nenne nur Polikliniken (= Ärztehäuser), Schulorganisation (jenseits der Indoktrination), die in Finnland zu Pisa-Erfolgen geführt hat, damit verbunden Abitur in acht Jahren, Ganztagschule, Kitas, umfassenderer und erleichterter Zugang zu kulturellen Veranstaltungen, vor allem im Theater. Daß auch »Bausteine« aus der realen Gegenwart der kapitalistischen Gesellschaft, durch die die Trassen ja laufen müssen, herangezogen werden, ist ohnehin buchstäblich naheliegend.

Zum *zweiten* wäre es von großer Bedeutung, auf die theoretischen Diskurse und die je erst eingeleiteten Reformversuche in der Perestrojka der UdSSR, zuvor im »Prager Frühling« von 1968¹² sowie in Polen und Ungarn bereits ab Sommer 1989 zurückzukommen und deren Aspekte und Erfahrungen gezielt auszuwerten.

Schließlich könnte *drittens* zu solchen Baumaterialien manches gehören, was in früheren Utopien an Vorstellungen entwickelt worden ist und die ins heutige konkrete utopische Denken, ins ganz Offene hinein, integriert werden könnten.

Reservoir des Utopischen

Trassenführung – diese Metapher würde übersetzt darauf hindeuten, daß sich solche utopischen Vorstellungen eigentlich doch schon auf die Strukturierung konzentrieren müßten. Aber wie die Dinge angesichts der Ausdifferenzierung nicht nur der Herrschaftsverhältnisse (Produktionsverhältnisse) im heutigen Kapitalismus unter den Bedingungen der Globalisierung und angesichts der höchstentwickelten und sich dennoch immer weiter entwickelnden Produktivkräfte samt der davon beeinflussten (euphemistisch so genannten) Arbeitswelt wird man kaum unmittelbar auf prinzipielle Vorstellungen, geschweige denn Modellierungen aus den klassischen Utopien und auch nicht aus den schon vom Frühkapitalismus beeinflussten Utopien des 18./19. Jahrhunderts zurückgreifen können.

Was man allerdings aus dem Reservoir früherer Utopien aufnehmen kann in heutiges engagiertes Nachdenken über die Perspektiven einer »konkreten Utopie«, das sind je unterschiedliche Modellierungen gesellschaftlicher Sachverhalte, die seinerzeit die Grenzen der vom »Fahrplan« vorgesehenen utopischen Zielvorstellungen ihrerseits transzendiert hatten, also Sachverhalte etwa aus dem Umfeld von Erziehung, überhaupt Bildung, Familie, Generationengerechtigkeit usw. Überdies könnten aus den überlieferten utopischen Materialien solche Vorstellungen berücksichtigt werden, die auf den ersten Blick ohne gesellschaftliche Relevanz zu sein scheinen, weil sie »nur« den Einzelnen betreffen. Wir hatten allerdings schon bemerkt, daß gerade damit ein

12 »Der Sozialismus, wie er in Osteuropa seit 1917 existierte, hat sich durch seine Unfähigkeit zur Selbstkorrektur und seine Opferzahlen selbst diskreditiert. Wird heute nach Alternativen gesucht, kann es nicht darum gehen, das damalige Programm der Reformsozialisten wieder aufzunehmen. Die sozialen und freiheitlichen Utopien der Gegenwart müssen eine andere Gestalt gewinnen, sie können nicht einfach in die Kleider des Jahres 1968 schlüpfen. Aber der ›Prager Frühling‹ bleibt ein Teil der Geschichte Europas: er ist eine wichtige europäische Erfahrung.« Dieter Segert: Der Riß durch die Partei, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, Bonn, 20/2008 (13. Mai 2008), S. 19.

Problem aufgerufen ist, das für das Scheitern des Realsozialismus als mitentscheidend anzusehen war, die Ignorierung des Individuums in seiner nur ihm eigenen Würde, der »Kategorie des Einzelnen« (Sören Kierkegaard).

»Kategorie des Einzelnen«

Wie gegenwärtig ein solcher Aspekt für unsere Erörterungen ist, kann ein je genauer Blick in zeitgenössische Debatten erweisen; man muß nur genau hinsehen. So war etwa auffällig, daß der bedeutende Theatermann Thomas Langhoff in einem Interview mit der *Berliner Zeitung* am 5./6. April 2008 auf eine entsprechende Frage bemerkte:

»Wenn jeder Deutsche nur einen Euro abgeben würde, dann könnte die Hungersnot in Äthiopien endgültig beseitigt werden. Aber wir tun es nicht. Ein lächerliches Beispiel, aber der Mensch tut so etwas nicht. Vielleicht ist er als solches eine Fehlkonstruktion, oder der Kapitalismus wird *irgendwann* (von mir hervorgehoben. G. W.) von einer besseren Gesellschaftsordnung überholt und abgelöst. So auch meine Hoffnung, durch und durch.« Aus solcher Sicht war die Antwort, ob »wir in einer Untergangsgesellschaft leben«, kaum die vom Fragesteller erwartete: »Ja natürlich. Vielleicht noch die nächsten fünfhundert Jahre.«

An diesen eher aphoristischen Interview-Bemerkungen Langhoffs, die noch dadurch verstärkt wurden, daß er das ersehnte einheitliche Deutschland nicht in der Übernahme des einen durch das andere erwünscht hätte, ist zweierlei interessant; einmal der lange Zeitraum der »Untergangsgesellschaft« (die 500 ist nicht wörtlich zu nehmen) und zum anderen die Beachtung der Kategorie des Einzelnen.

Letzteres erhält zusätzliche Relevanz; wenn man beachtet, daß gerade aus dem Umfeld jener geistigen Kräfte, die ursprünglich als Widerpart gegen den Sozialismus erschienen, sozusagen als der weltanschauliche Erbfeind, im Stadium seines Scheiterns in dieser realen Gestalt (»in den Farben der DDR«) unerwartete Impulse kamen. Ich meine geistige Kräfte aus dem Umfeld des Christentums, zumal des Protestantismus, für die die Kategorie des Einzelnen zentrale Bedeutung besitzt.

Es könnte unter diesen Umständen von einer gewissen Bedeutung sein, eine Utopie zu observieren, die Potential bereitgestellt hat, das für unsere Debatten hilfreich sein kann, sowohl in gesellschaftlicher Hinsicht wie im Blick auf die Einzelnen, und dies nicht zufällig, handelt es sich doch, wie ich nur immer wieder betonen kann, um eine *evangelische Utopie*, nämlich um Johann Valentin Andreaes »Christianopolis.«¹³

II

Die Christenstadt und ihr Feind

Wir hatten gesehen, daß heute utopische Vorstellungen die Gegenfront einer gesellschaftlichen Ordnung, die von der »Despotie des Kapitals« (Karl Marx) dominiert ist, so daß selbst Regierungen mit solider parlamentarischer Mehrheit und durchaus überlegenswerten Konzeptionen (welcher Richtung auch immer) ihr klar unterworfen sind, kaum transzendieren könnten, die utopische Vision einer neuen gesellschaftlichen Ordnung also normalerweise zunächst ziemlich vage bleiben müßte.

13 Siegfried Wollgast hat in den Anmerkungen zum Andreae-Kapitel in seiner Philosophie-Geschichte von 1550 bis 1650 die Sekundärliteratur beispielhaft und sorgfältig aufgearbeitet, zumal auch die kirchengeschichtliche (etwa von Martin Brecht). Weniger hat er sich für die Reflexe auf Andreae in der DDR-Wissenschaft interessiert, auf die hinzuweisen ich versucht habe (insbesondere in der Germanistik bei meinem Lehrer Joachim G. Boeckh und in der Pädagogik bei Robert Alt).

Um nur ein Beispiel zu nennen: In einem Diskussionspapier der KP Böhmens und Mährens »Sozialismus für das 21. Jahrhundert« wird bei der »Prognostizierung der künftigen Gesellschaft« von den »Klassikern« des Marxismus, der Analyse des gegenwärtigen Kapitalismus und den Erfahrungen »während des Aufbaus der ersten Form des Sozialismus« ausgegangen. Diese »erste Form« habe positive Seiten, aber »auch« Mängel gehabt (von 1968 ist aber nicht die Rede!). Die zentrale Aussage lautet: »In den Eigentumsbeziehungen wird die Ausbeutung überwunden und die Vergesellschaftung der Arbeit vertieft. Die Marktbeziehungen, die ökonomische Leitungstätigkeit und Elemente der Wirtschaftsdemokratie verhelfen dazu, die Unvollkommenheit der Vergesellschaftung und die für das frühere System charakteristische Bürokratisierung zu überwinden. Die verschiedenen Formen der Produktionstätigkeit und der Bereitstellung von Leistungen machen differenzierte Eigentumsformen, deren Pluralität, erforderlich. Die Herausbildung von gesellschaftlichem Eigentum bedeutet nicht Verstaatlichung, sondern die Veränderung des gesamten Systems ökonomischer Beziehungen, die Elemente der planmäßigen Regulierung, der Steuerpolitik, der Handelspolitik usw. beinhalten, in deren Gefolge sich kapitalistisches Eigentum in staatliches und genossenschaftliches Eigentum, in Eigentum von Beschäftigten, Eigentum von Regionen und Gemeindeeigentum verwandeln, bei dem die Eigentümerrechte der Beschäftigten als Miteigentümer immer weiter zunehmen. Alle Veränderungen werden in die Entstehung großer übernationaler Komplexe einmünden, die in der Lage sind, kapitalistische Großunternehmen aufzukaufen und im Wettbewerb auch zu überwinden. Neben solchen Komplexen werden auch in Privateigentum befindliche Mittel- und Kleinbetriebe tätig sein, die sich dem freien Wettbewerb stellen. Die sozialistische Wirtschaft wird eine geplante Marktwirtschaft sein, in der sich der Plan nicht etwa über administrative Direktiven, sondern mit Hilfe ökonomischer Hebel durchsetzt, wobei die Wachstumsindikatoren durch Indikatoren des Wachstums der Lebensqualität ersetzt werden.«¹⁴ Das ist, wie mir scheint, eine Utopie, aber keine konkrete ... Allerdings war die mehr oder weniger konturierte Orientierung von Utopien aus unterschiedlichen Zeiten auf die Gegenfront nicht allzu neu, sie bot vielmehr immer den Ausgangsort für die Lafette, von der aus die »Kanonenkugeln« utopischer Visionen in die »blühende Landschaft« der Zukunft geschossen wurden.

Dies gilt zumal auch für Andreaes Utopie, der Siegfried Wollgast so große Aufmerksamkeit geschenkt hat. Die Einleitung dieser Schrift ist im Grunde nichts weiter als eine Anklageschrift gegen »die große und tiefe Finsternis der Papstherrschaft« (S. 108). Denn für Andreae war das Papsttum der »Antichrist, (der) die Kirche Christi mit schimpflichen Belastungen niedergedrückt hielt« (S. 5).

Andreae charakterisierte von hier aus die Reformation mit dem »unbesiegte(n) Held(en), unser(n) Doktor Luther« (S. 6), dahingehend, daß diese zunächst »mit Gottes Wort« (S. 6) die Kirche Christi von jenen schimpflichen Belastungen (S. 5) zu befreien versucht hatte, um dann, als er »mit Ergebenheit« (S. 6) nichts erreicht hatte, »seinen energischen Angriff auf die Engelsburg«, als Inbegriff der weltlichen Macht der Kirche, zu beginnen. Wenn »uns« auf diese Weise »die reinere Lehre aufgegangen« war und »unser gesamtes Staatswesen« danach

14 RotFuchs, Berlin, März 2008, S. 18.

15 Mit H. H. Krummacher bezeichnet Siegfried Wollgast (a. a. O., S. 865) Johann Arndt (1555-1621), Johann Gerhard (1582-1637) und Martin Moller (1547-1606) als Vertreter der »lutherischen Reformorthodoxie«, also als Theologen, die streng lutherische Positionen einnahmen, aber gleichzeitig offen waren für neue wissenschaftliche Erkenntnisse und für den philosophischen Diskurs, die sie manchen – auch untereinander – als Häretiker erscheinen ließen oder (wie Moller, der als Görlitzer Stadtpfarrer auch mit Jakob Böhme in Kontakt war) als »Kryptocalvinisten«. Von anderen kirchengeschichtlichen Schulen erhielten sie u.a. das Etikett »protestantische Mystik«. Nach Johann Gerhard war zu DDR-Zeiten ein kirchliches Institut in Potsdam benannt, das damit beschäftigt war, die weltanschaulichen und philosophischen Debatten in der DDR – zumal im Marxismus – zu beobachten und in Studienmaterialien zusammenzufassen. Nach Bildung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR nahm diese Aufgaben dessen Studienabteilung wahr. Das Hauptwerk Johann Arndts »Vom wahren Christentum« hatte die Evangelische Verlagsanstalt in einer Auswahl vorgelegt. Bei Koehler & Amelang, dem Leipziger CDU-Verlag, kam »Christianopolis« heraus, und schon 1975 war dort von Renate Riemeck eine Auswahl aus Gottfried Arnolds »Unparteiischer Kirchen- und Ketzerhistorie« erschienen – von Arnold, der als wesentlich Jüngerer (1666-1714) doch irgendwie zu den drei großen protestantischen A des 17. Jahrhunderts zählt: Andreae, Arndt, Arnold. So

»ausgerichtet« (S. 6) wurde, dann mußte Andreae allerdings klar werden, daß damit noch nicht der letzte Schritt zur Befreiung der Kirche Christi gegangen worden sei, ja, daß mit solcher »Ausrichtung« des Staatswesens gleichsam eine protestantische Kopie der päpstlichen Macht zu entstehen drohte. Es stehe alldem die von manchen Gruppen, auch von einer »gewissen Bruderschaft« (S. 10), die freilich »eine geheime ist und in ihrem Hochmut sich für allwissend hält, aber durch einen völlig zusammengeflackten Schild und allerlei Albernheiten einen schlechten Eindruck macht« (S. 11), heraufgerufene »Hoffnung auf eine Besserung der verderbten Zustände und die Verwirklichung der Nachfolge Christi« (S. 10) entgegen. In anderen Worten: Es gehe um die Weiterführung des reformatorischen Werks, wofür er die Namen von Johann Gerhard, Johann Arndt (Arnd) und Martin Moller¹⁵ einsehen sieht (S. 7), letztlich für das, was für ihn »Generalreformation« hieß, also die Erneuerung auch der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Die Staatsräson der Christenstadt

Wenn Andreae – mit den Bemerkungen über die »geheime Bruderschaft« seine »Rosenkreuzer«-Periode beendend und transzendierend – in Christianopolis ein Modell solcher Generalreformation schafft, so kommt es in unserer Untersuchung vor allem auf das an, was er an prinzipiellen Postulaten allseitig zur Wirkung zu bringen versucht.

Nehmen wir das wichtige Kapitel »Die Staatswissenschaft« (S. 74). Dort ist die Rede von der subtilen Struktur, die die »Staatskunst« zur »Lenkung der Menschen und zur Erhaltung des Volkes« habe, letztlich also in der Staatsverfassung. »In ihr hat man die drei wichtigsten Güter der Menschheit verankert: die Gleichheit, die Friedensliebe und die Verachtung des Reichtums.«

Allein schon diese knappen Bestimmungen zur Staatsverfassung und Staatsräson von Christianopolis können verdeutlichen, welcher Kontrast sich zwischen der (sagen wir es mit unseren heutigen Begriffen so) Verfassungswirklichkeit von Christianopolis und den zeitgenössischen realen Verhältnissen um und nach 1619 ergibt.

1618, 1648 und die Folgen

1619 – d. h. am Anfang des dann so genannten Dreißigjährigen Kriegs, der als Religionskampf beginnt und immer auch diesen Charakter behält, als er – unermeßliche menschliche Opfer und materielle Trümmer verursachend – zu grundlegenden Veränderungen im Reich und überhaupt im europäischen Staatensystem (Böhmisch-Pfälzer Krieg, Dänisch-Niedersächsischer Krieg, Schwedischer Krieg, Französisch-Schwedischer Krieg) führt. Mit 1648 setzt der Prozeß der Erosion des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation ein, neue Großmächte melden ihre Ansprüche an, ältere verstärken sie (Frankreich, Schweden, Niederlande), die hegemonialen Tendenzen Habsburgs werden eingedämmt. Territoriale Veränderungen sind vordergründiger Ausdruck hierfür.

Wenn auch der Augsburger Religionsfrieden von 1555 (mit Einschluß der Reformierten) bestätigt wird, so ist doch nicht zu verkennen, daß religiöse Toleranz nur mehr schlecht als recht den sich langsam neu herausbildenden säkularisierten Staat als Signatur einer völlig neuen geistigen, weltanschaulichen Entwicklung in Europa verschleiern kann.

Vor diesem hier notwendigerweise nur knapp skizzierten historischen Hintergrund wird das utopische Potential in Andreaes »Christianopolis« von der idealen Beschreibung dessen geprägt, was ein christlicher Staat, eine christliche Gesellschaft eigentlich sein müßte und was die kriegerische Konfrontation der Konfessionen im Dreißigjährigen Krieg ebenso dementieren sollte wie die Ouvertüre des Säkularisierungsprozesses.

Es ist dieser Säkularisierungsprozeß, der damals seinen zwar langen, aber offenbar unaufhaltsamen Lauf im geistigen Leben aufnahm, sichtbar in der vielgestaltigen Ausprägung der Aufklärung, in den weltgeschichtlichen Zäsuren der Französischen Revolution und des amerikanischen Unabhängigkeitskriegs und in den grundlegenden Veränderungen in den Klassenverhältnissen, die ihrerseits von der revolutionären Entwicklung der Produktivkräfte befördert wurden.

Abrechnung mit der alten Welt

Von hier aus läßt sich Andreaes Utopie der Christenstadt nicht nur auf die realen geschichtlichen Prozesse und auf die jetzt neu einsetzenden beziehen. Man wird sie vielmehr als Abrechnung mit der alten Welt, aber auch als Warnung vor den von ihm befürchteten Folgen des 1618 begonnenen Kriegs aufnehmen – vor den Folgen in allen gesellschaftlichen Bereichen und im geistigen Leben.

Oberflächlich könnte der Eindruck entstehen, daß Andreaes Blick rückwärts gerichtet sei; seine Utopie womöglich Anleihen in der christlichen Gesellschaft der ausklingenden Feudalzeit suche. Dies wäre allerdings ein trügerischer Eindruck, denn in der Tat ist die Blickrichtung Andreaes nach »vorn«, wenn auch ohne die Möglichkeit, das »vorn« vom »Fahrplan der Utopien« genau ablesen zu können. Es sind in meiner Sicht drei Aspekte, die seinen Blick nach vorn bestätigen.

Der *erste* Aspekt hat genau mit dem zu tun, wovon hier an der Stelle gehandelt wurde, daß es Situationen gibt und geben kann, in denen das utopische »vorn« noch eine absolute Terra incognita sei und es darauf ankäme, erst einmal die Gegenfront des allerdings ausgemachten Hauptfeindes zu markieren. Und das heißt im Fall Andreae: Im Mittelalter (im sogenannte christlichen Mittelalter) und auch noch in den Übergangszeiten der frühbürgerlichen Revolution war das Christentum, war die Kirche in je konfessioneller Gestalt nicht nur als religiöse Institution konstituiert, sie waren vielmehr prägende, ja herrschende gesellschaftliche Kräfte, wiesen Signaturen staatlicher Autorität auf und waren von womöglich entscheidendem Einfluß auf die unmittelbare Gestaltung der Gesellschaft und des Reichs.

Andreaes Utopie und ihr Platz in der Geschichte

Wenn Andreae feststellen muß, daß in dieser Gesellschaft, in der vorfindlichen »christlichen Welt« im Grunde nichts mehr stimmt und vor allem nichts mehr übereinstimmt mit den (im Kapitel 74 präzisierten) Grundforderungen des Christentums, dann ist das Urteil über diese Kirche, auch die lutherische, die nicht mehr die Kirche Luthers ist, gefällt, und die geistig-politische Situation in der vorfindlichen Welt erscheint nun erst recht zur »Generalreformation« herauszufordern.

Wir wissen, daß Andreaes Bilanz und Warnung ungehört verhallen, aber es ist dieses Schicksal – nicht nur seiner – Utopie keinesfalls An-

kam dies übrigens in Boeckhs Vorlesungen an der Humboldt-Universität 1951/52 heraus – von Boeckh, der ja in den zwanziger Jahren »Chef-ideologe« des Kögener Bundes war, eines zugleich mystischen und linken Zweigs der Jugendbewegung (u. a. mit Albrecht Goes und Harald Poelchau).

laß, deren Sitz im geschichtlichen Leben herunterzuspielen. Ohnehin war Andreae selber klar, daß »Christianopolis« ohne reale Folgen bleiben werde, mußte ihm doch bewußt sein, wie die Machtverhältnisse in der von ihm überschauten Welt beschaffen waren – und diese Welt war nicht nur, wie manche seiner Kritiker insinuierten, allein die württembergische oder gar nur die von Vaihingen, sein Blickfeld umfaßte das mittlere, westliche und südliche Europa, von dem er weite Teile durch unzählige Bildungsreisen kannte. So führte er denn auch in seine Überlegungen die zeitgenössisch nicht unbekanntere Kategorie des Spielerischen, des Ludibrium, ein (sich dabei übrigens an Thomas Morus anlehnend). Freilich war diese Reservatio intellectualis ihrerseits von spielerischem Charakter und sollte nicht, wie dies Harald Scholtz getan hat, überbewertet werden.¹⁶

16 Harald Scholtz: Evangelischer Utopismus bei Johann Valentin Andreae. Ein geistiges Vorspiel zum Pietismus, Stuttgart 1957. In meinem Nachwort zur Leipziger Ausgabe von »Christianopolis« habe ich mich ausdrücklich von Scholtz abgegrenzt (S. 179 f.), insbesondere von seiner elitären Deutung Andreaes, wonach die »Reform des Gemeinwesens aus christlichem Geist ... zur beständigen Aufgabe einer Geistes-elite« werden solle.

Es ist ja im Gegenteil so – und damit erweist sich der Standort von Andreaes Utopie im theologischen Umfeld des Protestantismus als eine im Vergleich mit anderen Utopien singuläre, eben als eine evangelische –, daß die Hauptlinien seiner Kritik der Verklammerung von christlicher Botschaft und der Kirche (unabhängig von ihrer Konfession) mit der je zeitgenössischen Welt galten. Diese Hauptlinien waren gleichzeitig die seines (general)reformatorischen Blicks in die Zukunft. Das wäre der zweite Aspekt.

Das Credo der Einwohner der Christenstadt ...

In diesem Sinne formuliert Andreae nicht nur eine kämpferische Anklage gegen den »Bauchdienst« (in) der Kirche (S. 9) – so wenn er hervorhebt, daß für die Bewohner von Christianopolis »das wichtigste« sei, daß sie »durch ihre Religion, aber auch durch ihre Lebensweise sich von der gesamten Welt unterscheiden sollen« (S. 111). Es geht ihm gleicherweise positiv darum, gewissermaßen eine »Theologie« zu entwickeln bzw. zu beschreiben, die einer solchen Haltung angemessen ist. Diese Position ist prägend für das ganze Werk, hervorstechend im 28. Kapitel (»Die Religion«), in dem gleichsam das Glaubensbekenntnis der Bewohner von Christianopolis wiedergegeben wird – übrigens in unmittelbarer Verbindung mit der Verfassung im 29. Kapitel, in der es im IX. Artikel im Sinne solcher theologischen Neuorientierung heißt: »Wir bemühen uns, (...) göttliches und menschliches Recht nicht zu vermengen« (S. 53).

Für das »Credo« ist charakteristisch sein johanneischer Ansatz der Gottvaterschaft, der Sohnschaft Jesu Christi und der Trinität (II. und VI. bzw. I. und VIII.), die Hervorhebung des Dienstes am Wort und die starke Betonung des Kreuzestods (Theologie des Kreuzes). Es tritt also mit dem Dienst am Wort das protestantische Prinzip »allein durch das Wort« hervor, während das andere »sola gratia« (Rechtfertigung allein durch die Gnade) zurücktritt. Im ganzen ist das »Credo« geprägt von dem, was in der Theologiegeschichte Synergismus genannt wird, also das Zusammenwirken Gottes mit dem Menschen bei der Rechtfertigung.¹⁷

Beachtlich ist auch die im III. Artikel gemachte Aussage, daß mit der durch den Kreuzestod Jesu möglich gewordenen »Erneuerung des Geistes« die »Wiederherstellung der durch Adams Fall verlorenen Menschenwürde vollzogen« werden könne.

17 Friedrich Hauck, Eberhard Herdieckerhoff, Rudolf Mau (Hrsg. bzw. Bearbeiter): Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch, Berlin 1978, S. 164.

... und seine theologische Begründung

Die genauere eben theologische Begründung dessen, was im »Credo« bekannt wird, erfolgt in späteren Kapiteln, in den »Hörsaal«-Kapiteln des Christianopolis-Bildungssystems, die sich mit Kirchengeschichte (72.) – im Zusammenhang mit Geschichte (71.) und (!) Physik (70.) –, mit systematischer Theologie (76.) – im Zusammenhang mit praktischer Theologie (77.) und den Prophezeiungen (78.) – sowie (im Zusammenhang mit dem Kapitel Kirche) dem geistlichen Beruf (83.), der Predigt (84.) und den Sakramenten (86.) beschäftigen.

Generell fällt dabei der Rückgriff auf die Urkirche, neuerlich die Kreuzestheologie und die Hinwendung zum Alten Testament (auch in der Namensgebung für die wenigen näher vorgestellten Exponenten von Christianopolis) auf.

Diese eher rationalen Akzente auf die Glaubensgewißheit werden im 76. Kapitel (Theologie) einerseits aufgenommen durch die Hervorhebung der biblischen Schriften, der »Waffen des unbezwingbaren Wortes«, andererseits relativiert nicht nur durch die Bemerkung, Christus seien die Gehorsamen lieber als »die ständig Diskutierenden«, sondern auch durch die Beschreibung pietistischer Frömmigkeitsformen im 84. und 86. Kapitel.

Wenn damit gewissermaßen eine Reverenz gegenüber dem schwäbischen Pietismus erwiesen wird (was allerdings auch nicht Ausdruck eines Provinzialismus wäre angesichts des alles andere als quietistisch zu charakterisierenden schwäbischen Pietismus), dann hat dies übrigens zusätzlich damit zu tun, daß Andreae seine auf Christianopolis bezogene Theologie wenigstens an einigen Stellen absichern muß gegen Versuche, ihn als ketzerisch hinzustellen. Das gilt etwa für die Feststellung im 84. Kapitel, es habe in Christianopolis nichts gegeben, »was von unserm Augsburger Bekenntnis abweiche«. Auch die zeitgenössisch bekannten harten Strafen (Kirchenbann usw.) werden von ihm nicht dementiert.

Die Hegemonie ethischer Normen

Um so mehr, weil ins Utopische wieder zurückkehrend, wird freilich das 80. Kapitel über »Die Jurisprudenz« zu würdigen sein, wenn es dort klipp und klar heißt: »Ich hoffe auf Nachsicht bei den Rechtsgelehrten, wenn ich sage, daß sie bei den Einwohnern von Christianopolis überhaupt nicht gebraucht werden. Denn da sie nach eigenen Gesetzen leben und außer ihrer Jahressteuer keine weiteren gesetzlichen Verpflichtungen haben, wollen sie sich nicht mit fremden Reskripten, Codices ... befassen (...). Denn nichts ist einleuchtender als die Gerechtigkeit (...). Daher gelangen Prozesse und Prozessierer gar nicht zum Zuge. Es ist ganz leicht, einen Streit oder eine kleine Meinungsverschiedenheit zu schlichten ...« In Christianopolis gibt es eben keine Hegemonie juristischer Paragraphen, sondern die ethischer Normen in Übereinstimmung mit den christlichen Geboten.

Parallel hierzu fehlt – und das wäre der in solchem Zusammenhang vielleicht nicht erwartete *dritte* Aspekt – ebenfalls (fast) in keinem Kapitel die genaue Markierung der Gegenfront, also die gegen den Papismus, an einer Stelle aber auch – zusammen mit dem »Antichrist«, also für Andreae mit dem Papst – die gegen Mohammed und die »sonstigen falschen Propheten« (S. 105), was bei Andreae doch überrascht, da er in anderen Texten positiv auf den Koran zu sprechen kommt.¹⁸

18 Ich denke an das 46. Kapitel von Andreaes ebenfalls 1619 verfaßter Schrift über den »Christlichen Bürger« (Oehlersche Ausgabe von 1878).

Über die »Engelsburg« und das »Konstantinische Bündnis«

An dieser Stelle sei ein Exkurs erlaubt:

Es gibt den Text eines Kirchenmannes, der literarisch kaum hervorgetreten ist, und es ist dieser Text, der eine bemerkenswerte Nähe zu Andreae aufweist. Aus dem Nachlaß des Berliner Propstes Siegfried Ringhandt (1963-1971), der aus dem militanten Flügel der Bekennenden Kirche kam und gegenüber der DDR eine kritische Haltung einnahm, hat Friedrich Winter in seiner Biographie Ringhandts den Vortrag abgedruckt, den dieser 1958 bei der Konstituierung des Weißenseer Arbeitskreises – einer Gruppierung evangelischer Pfarrer der Kirche Berlin-Brandenburg, die zum Kurs von Bischof Dibelius im Gegensatz stand – gehalten hat, und dort findet sich eine Analyse der kirchlichen und politischen Lage, die davon ausging, daß das »Konstantinische Zeitalter«, wie dies Günter Jacob¹⁹ in seinem als sensationell aufgenommenen Vortrag in der Synode der EKD 1956 formuliert hatte, daß das »Konstantinische Bündnis«, um mit Ringhandt zu sprechen, definitiv zu Ende sei:

»Hätte der Kampf (der Bekennenden Kirche) um die Kündigung der Restbestände des Bündnisses länger angedauert, die Kirche hätte wohl gründlicher zurückgefunden zur Freiheit des Wortes. Gott muß sie wohl immer zu ihren besten Erkenntnissen prügeln, ehe sie bereit wird, das bequeme Dasein im weichen Sessel Konstantins mit der Existenz ›draußen vor dem Lager‹ zu vertauschen (...). Für die westlichen Kirchen bedeutete das auf der ganzen Linie grünes Licht für die Rückkehr zu den Fleischtöpfen Konstantins (...). Wie aber laufen die Dinge bei uns? Das eine kann man dem Kommunismus bescheinigen: Er hat eigentlich von Anfang an keinen Hehl daraus gemacht, daß er das Bündnis als erledigt betrachtet (...). Kühl und sachlich verkündigte er: Sie (die Kirche) wird sterben bei fortschreitender Sozialisierung der Gesellschaft, und als ihm die Sozialisierung nicht schnell genug ging, versuchte er, wenigstens das Sterben der Kirche durch einige Nachhilfe zu beschleunigen. Diese ehrliche, unverblühte nachkonstantinische Haltung ist nicht nur von der des Westens unterschieden, sondern auch von der des Jahres 1918.«²⁰

Und wie habe die Kirche hierauf reagiert? Sie habe alte Rechtstitel, die schon abgelaufen waren, hervorgeholt. »Das Leitbild (...) ist – neben dem neidischen Blick auf die westliche Entwicklung – einfach das Bild der staatsrechtlich geschützten Körperschaft des öffentlichen Rechts mit relativer Selbständigkeit der Vertretung: also der Staat im Staate, der sich an dem Wohl und Wehe seiner Umgebung desinteressiert.«

Es ist einleuchtend, daß die von Andreae gebrauchte historische Metapher von der »Engelsburg« als Zitadelle des Klerikalismus 300 Jahre später im Paradigma des nun allerdings konfessionell nicht mehr einseitigen »Konstantinischen Bündnisses« (bis 1918 sprach man von »Thron und Altar«) in Erscheinung tritt – nur mit dem Unterschied, daß es sich zuletzt im »Konstantinischen Bündnis« gewissermaßen um eine Rückzugslinie aus der »Engelsburg« handelt: Nicht mehr wie um 1600 ist es der Klerikalismus, der die letztlich bestimmende Macht ist, gegen den der Verfasser der Utopie von 1619 mit der »Kreuzfahne« des »großen Luther« (S. 108) und der »Strenge der Reformationszeit« (S. 109) auftritt. Jetzt ist es *die*, sind es die Kirchen jeglicher konfessioneller Gestalt, die mit den eigentlich herrschenden Mächten verklammert sind, in

19 Neue Zeit,
29. Juni 1956.

20 Friedrich Winter:
Bekennner in zwei Diktaturen.
Propst Siegfried Ringhandt
(1906-1991), Berlin 2007,
S. 199 f. Dort auch das
folgende Zitat.

der Art, wie es Helmut Gollwitzer Mitte der fünfziger Jahre in einer kämpferischen Synodalrede auf den Punkt gebracht hatte, nämlich in der Art des »Bündnisses von Klerus, Kapital und Generälen«. Aber auch die partielle Übernahme partieller Herrschaftsformen der Welt in die Kirche ist hier in Betracht zu ziehen. Ringhandt sah dies zumal in der weiteren Verrechtlichung, im Ausbau des Ordnungssystems der Evangelischen Kirche – nicht nur im »Westen«, sondern auch im Osten –, »im beharrlichen Zentralismus als Frucht des Rechtsdenkens«²¹ (Zentralismus – hatten wir den nicht schon?).

21 Ebenda, S. 200 bzw. 204.

Tatsächlich eine evangelische Utopie

Alles, was ich über die Theologie von Christianopolis und deren Reflexe in unsere Zeit ausgebreitet habe (dies im übrigen noch gar nicht erschöpfend), sollte unterstreichen, daß es sich bei dieser Utopie (wie ich es in meinem Nachwort zur DDR-Ausgabe von 1977 mehr thesenhaft formuliert habe) um eine »evangelische Utopie« handelt. Dies hat allerdings den Widerspruch von Siegfried Wollgast hervorgerufen, zuerst ausführlich in seiner Rezension dieser Ausgabe in der *Deutschen Literaturzeitung* 6/1980, dann in seinem Buch über »Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650«, wo es klipp und klar gegen »Scholtz, Wirth« (gegen Scholtz hatte ich mich ausdrücklich abgegrenzt) heißt: »Das alles hat nichts mit ›evangelischem‹ Utopismus (...) zu tun. Das ›evangelische‹ ist Traditionshintergrund und erscheint in Andreaes Denken vielfach nur als Sprach- und Formenmaterial. Entscheidend ist das Inhaltliche: das Bemühen, die Zeit und die sich in ihr anbahnenden neuen Tendenzen zu erfassen.«²²

22 Siegfried Wollgast, a. a. O., S. 281.

Das »Inhaltliche« – ich denke, es ist vorstehend ausreichend zur Wirkung gebracht, Wollgast selber hat in seinem Buch hierfür nur fünfundzwanzig Zeilen, von denen die reichliche Hälfte einem Zitat von Richard van Dülmen gewidmet ist, das freilich mehr für meinen Ansatz als den seinigen spricht.²³

23 Ebenda, S. 295.

In der Tat schließt meine Verortung von Christianopolis als einer evangelischen Utopie nicht aus, daß genau auch der von Wollgast herausgestellte Aspekt seine Gültigkeit hat: »in diesem Buch wird Bacons Kritik an der Wissenschaft seiner Zeit vorweggenommen. Andreae nimmt mit seiner Auffassung der Naturwissenschaft eine Zwischenstellung zwischen Renaissance und Aufklärungs- bzw. klassischer bürgerlicher Philosophie ein.« Er bezeichnet ihn als »– wenn auch gemäßigten – Anhänger der naturphilosophisch-hermeneutischen Tradition«.²⁴

24 Ebenda, S. 292.

Glaube und Vernunft

Schließlich ist ja gerade das so bemerkenswert an dieser evangelischen Utopie mit dem Blick »nach vorn«, daß in Christianopolis die Vorstellungen von einer neuen gesellschaftlichen Ordnung mit neuen zwischenmenschlichen Verhältnissen in der Einheit von Glaube und Vernunft, von ethischen Postulaten und wissenschaftlichen Einsichten, von christlichen Geboten und Aufklärung realisiert werden. Von hier aus gesehen haben wir es damit tatsächlich auch mit einer konkreten Utopie zu tun.

Daß Andreae dieses dialektische Verhältnis selber genau so sah, geht daraus hervor, daß er – von Wollgast auch, aber eher statistisch bemerkt

25 Wollgast hat die Rosenkreuzer-Problematik – aufbauend auf einer umfassenden Kenntnis von Primärquellen und Sekundärliteratur – ausführlich analysiert und dargestellt (auf 45 Seiten), und er hat hinsichtlich der Beziehungen Andreaes zu den Rosenkreuzern positive wie kritische Akzente gesetzt. Der positive Akzent (S. 320 f. seines Buchs) ist insbesondere in der Charakterisierung dessen zu entdecken, was die Rosenkreuzer unter »Generalreformation« verstanden. Diese Ziele demnach auf drei Bereiche, nämlich erstens auf den »religiös-kirchlichen« im »Kampf vor allem gegen die Papstkirche, aber auch gegen Schwärmertum« und gegen »orthodoxe Verknöcherung und Verengung«, dies im Rückgriff auf den authentischen Luther, dann auf die Auseinandersetzung mit der »Schulphilosophie« und schließlich auf »die Herstellung einer vollkommenen Harmonie zwischen dem (reinen) Christenglauben ursprünglich lutherischer Prägung ... und (der) sich erschließenden Fülle wissenschaftlicher Erkenntnis«. Offensichtlich waren es solche Zielsetzungen, die Andreae, der als Verfasser früher programmatischer Schriften der Rosenkreuzer gilt, in Übereinstimmung mit dieser Bewegung sehen, jedenfalls vor 1619. Andererseits – der kritische Akzent – hebt Wollgast hervor (S. 329): »Schon in seinem ›Turrus Babel‹ (1619) wandte sich Andreae gegen die Rosenkreuzer. Er läßt in 25 Gesprächen Vertreter der Bruderschaft mit Anhängern des Christentums disputieren. Erstere reden von einer weltberühmten Fraternität, träumen von Weltreforma-

– der Arithmetik und Geometrie die »mystischen Zahlen« zuordnet, der Dialektik und Metaphysik die Theosophie, die er abhebt gegenüber der Theologie als Wissenschaft für die Kirche, und besonders eindrücklich der Astronomie die Astrologie und den »Himmel der Christen«, also gewissermaßen den virtuellen.

Die Astronomie (67. Kapitel) ist für Andreae die Wissenschaft, die die Bewegungen am Himmel so erforschen kann, daß sie »ihn in gewisser Weise unserer Erde untertan« mache. Umgekehrt ist Gegenstand der Astrologie (68. Kapitel) »die Beobachtung (...), daß die Gestirne die Welt regieren«. Allerdings gewähre »diese Wissenschaft« nicht unbedingt »sichere Ergebnisse«. Ohnehin sei für die Bürger von Christianopolis »das glücklichste Horoskop (...), Gottes Kinder zu werden«. Schließlich »Der Himmel der Christen« (69. Kapitel): Der Christ »sei mit dem Himmel versöhnt«. Von ihm empfangen er »wie von einem Freunde mancherlei Geschenke«. »Der Himmel lehrt durch Weissagungen und Wunder, er straft die Ungläubigen und läßt die Frommen ihr Haupt erheben, er richtet sie auf in der Hoffnung auf völlige Wiederherstellung.«

In den letzten Sätzen des 69. Kapitels werden die drei gleichsam zusammengefaßt: »Die Bürger von Christianopolis streben vor allem nach dem geistlichen Himmel, den materiellen Himmel lieben sie aber besonders deswegen, weil sie wissen, daß er den Christen immer gnädig gewesen ist und bleiben wird.«

In dieser dialektischen Zuordnung von Astronomie, Astrologie und letztlich Theologie drückt sich sehr präzise aus, was für Andreae prägend ist: in der Astronomie der wissenschaftliche (aufklärerische) Ansatz, in der Astrologie (wie parallel hierzu in den mystischen Zahlen oder auch in der Theosophie und in den der Theologie zugeordneten Prophezeiungen) die Abgrenzung gegenüber der Rosenkreuzer-Vergangenheit (bei durchaus partiell bleibender Identifizierung)²⁵ und im Himmel der Christen der christliche Status confessionis.

Aufklärerisches in »Christianopolis« – und eine Ausnahme

Wir haben eingehend den sozusagen weltanschaulichen Charakter der Utopie von 1619 charakterisiert, wir haben die Abgrenzungsproblematik in dem Maße angedeutet, das für sie in meiner Sicht angemessen ist. So verbleiben noch analytische Bemerkungen zum Wissenschaftlichen, Aufklärerischen und zum eigentlich Gesellschaftlichen. Hierbei ist allerdings von vornherein nachdrücklich festzuhalten, daß diese bei Wollgast – unter Berücksichtigung des von ihm weiträumig beobachteten Forschungsmaterials – so bearbeitet und bewertet worden sind, daß man nur immer von neuem Zustimmung signalisieren muß. Zusammenfassend hat Wollgast – und das ist ein für Andreae offenbar spezifisches Moment – treffend »Christianopolis« dahingehend charakterisiert: »Daß in Deutschland zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges eine solche Sozialutopie entstehen konnte (wenn es sich nicht sogar um ein zumindest in den Grundrissen als realisierbar angesehenes Programm [oder eine konkrete Utopie] handelt), verbunden mit einer oppositionellen Weltanschauung, scheint mir für die Kontinuität und den Progreß der Ideen in Deutschland bedeutsam zu sein (...).«²⁶

Es genügt die allgemeine Feststellung, dass im wirtschaftlichen Leben der Christianopolis, im administrativen Gefüge, im Bildungs-

system sowie für die Einrichtungen des Alltags (bis hin zum Umweltschutz) solche Institutionen beschrieben werden, die in der Tat als »nach vorn« gerichtet angesehen werden können – mit dem Akzent auf Gleichheit, Kooperation, Konsens. Eine Ausnahme macht allein – von der Garten-Kultur (94. Kapitel) abgesehen – das kulturelle Leben. Hier dominiert das streng Konfessionalistische, Weltanschauliche. Das gilt für die Bibliothek (39. Kapitel). Es gibt dort zwar die »Erzeugnisse zahlloser Geister«, »von verloren geglaubten Werken war nahezu alles vorhanden«, aber letztlich gelte nur oder jedenfalls »am höchsten« die »Autorität der heiligen Schriften«. Daher auch werden in der Druckerei (42. Kapitel) geistliche Schriften und »nur wenige Bücher anderen Inhalts« gedruckt. Analoges gilt für die Musik, nämlich die »geistliche Musik« (85. Kapitel). Luthers Lieder und die Psalmen Davids haben Priorität. Auch die Aufführung von geistlichen Dramen in der Kirche wird erwähnt, so (S. 124) ein »Jeremias« von Thomas Naogeorgus (1508-1563).

Das kulturelle Leben ist zweifellos evangelisch geprägt, aber nicht evangelisch-utopisch, sondern gleichsam konservativ, konfessionalistisch, ohne Perspektive. Es ist diese Problematik, die eigentlich aus dem Rahmen fällt, der für diese Utopie verpflichtend ist, also (in anderen Worten) den Blick nach vorn vermissen läßt. Ich kann hier nur holzschnittartig andeuten, daß wir es hier mit einem Sachverhalt zu tun haben, der für den Protestantismus bis heute problematisch ist, nämlich mit dem Verhältnis zur Kultur im weiteren, zu den Künsten im engeren Sinne. Es hat Zeiten gegeben, etwa vor hundert Jahren, in denen Protestantismus und Kultur identifiziert wurden, im »Kulturprotestantismus«, einer Strömung liberaler Theologie, die den Kern der christlichen Botschaft und des Auftrags der Kirche aufweichte oder mindestens aufzuweichen schien (Stichwort: »Goethepredigten«), und wieder andere, in denen sich beide mehr als fremd waren. Dabei gab es immer eine bedeutende kirchliche »Binnenkultur«, vor allem in der einzigartigen evangelischen Kirchenmusik und zeitweilig in der bildenden Kunst, die in ihren herausragenden Fällen direkt oder indirekt in das gesamt-kulturelle Leben wirkte. Am kompliziertesten war die Lage im Umfeld der Literatur. Abgesehen davon, daß bedeutende Schriftsteller/innen (Gertrud von le Fort, Werner Bergengruen u. a.) überhaupt erst nach ihrer Konversion zu ihrem Rang gefunden hatten (der Universalismus der katholischen Kirche bot ihnen mehr Raum und metaphorisches Material), haben wir relevante »protestantische Literatur« zumeist bei politischem und ideologischem »Gegenwind« zu verzeichnen, in den dreißiger Jahren in der »inneren Emigration« und in der DDR mit Johannes Bobrowski.

Unabhängig von diesem nicht zu ignorierenden Desiderat ist offensichtlich der progressive gesellschaftliche Charakter der Utopie Andreaes deutlich geworden, und gleichzeitig hat im Zusammenhang des weltanschaulich-christlichen und des aufklärerischen Gehalts dieser Utopie das Menschenbild Andreaes seine Spiegelung erfahren.

Andreaes Menschenbild

Besonders hervorstechend hatten wir dieses Menschenbild – trotz anderer angeführter zeitgenössischer Einschränkungen – schon im Bild der Frau erblicken können. Analoges gilt für seinen Begriff der Arbeit: In

tion, glauben an die magische Kraft der Gestirne und an geheimnisvolle Zahlen, schwören vornehmlich aber auf die Goldmacherkunst. Letztere vertreten die Grundsätze der Bibel und ermahnen ihre Gesprächspartner, ihr müßiges Spiel aufzugeben. Während man in der Öffentlichkeit z. T. noch an die Bruderschaft glaubt, erklärt Andreae hier kategorisch, alles sei Spott und Spötereie.«

Der entscheidende Punkt im Absetzen Andreaes von den Rosenkreuzern, der auch, wie schon erwähnt, in der Einleitung von »Christianopolis« zu entdecken ist, besteht darin, daß Andreae sich nicht mehr mit der früh von ihm favorisierten Bruderschaft oder Korporation identifizieren kann, sondern auf größere Gemeinschaften (oder »Gemeinden« wie in Christianopolis) setzt. Daher sehr treffend bei Wollgast (S. 318): »Die Gemeinschaft dieser wahren Christen findet sich in ›Christianopolis‹.« Vgl. auch die folgende Anmerkung.

26 Siegfried Wollgast, a. a. O., S. 299. Hier würde ich nur die Klammer wegnehmen und einen stärkeren Akzent auf das Programmatische legen, um dann eher Wollgasts letzten Satz (ebenda) die Klammer zuzuweisen: »Das beziehe ich auch auf die Bewegung der Rosenkreuzer.«

den Hüttenwerken werden die Menschen »nicht wie Arbeitstiere zu Tätigkeiten gezwungen, in die sie keinen Einblick bekommen« (S. 26). Die Handwerker in der Christenstadt »sind fast alle gebildete Leute« (S. 30). Denn »die Wissenschaften sind ja nicht so kompliziert und die handwerklichen Fertigkeiten nicht so schwierig, daß ein Mensch nicht beides erlernen könnte, *wenn er genug Zeit dafür bekommt*« (Ebenda – von mir hervorgehoben. G. W.). Überdies ist für Christianopolis charakteristisch, daß die Arbeitszeit nur wenige Stunden betrage. »Dennoch wird nicht weniger geleistet als anderswo, denn Nichtstun über die erlaubte Zeit hinaus gilt allen als Schande« (S. 34). Schließlich wird zur Freizeit der Bürger von Christianopolis bemerkt: »Wenn sie die Pflichten der Frömmigkeit, der Gemeindeaufgaben und der Weiterbildung mit Freuden erfüllt und den Leib durch Handwerksarbeit geübt haben, machen sie, der Jahreszeit entsprechend, längere oder kürzere Ruhepausen« (S. 35). Hier sind die Stichworte »Weiterbildung« und »Gemeindeaufgaben« besonders hervorzuheben, Gemeindeaufgaben bzw. »öffentliche Arbeiten« (22. Kapitel), zu denen alle Bürger verpflichtet seien, etwa zum Wachdienst, zur Ernte usw. Daher auch ist *den* Bürgern, die so ihren Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft solidarisch und gewissenhaft nachkommen, ihr »Lohn« in Gestalt ihrer, auch der öffentlichen Würdigung sicher (S. 36), und in den regelmäßig erscheinenden »Jahrbüchern« (41. Kapitel) »wird alles, was redlich und tapfer vollbracht worden ist, als Beispiel und Ansporn« vor Augen geführt.

Ich habe hier den sozusagen weltlichen Kern der Wesensmerkmale von Andreaes Menschenbild herauszuarbeiten versucht. Er steht (soll ich sagen: natürlich?) in engstem Zusammenhang mit der Gotteskindschaft der Bürgerinnen und Bürger der Christenstadt – im Sinne des Wortes aus 1. Kor. 3, 22 f.: »Alles ist euer, ihr aber seid Christi.« Oder anders formuliert, heutig: Andreae geht es offenbar um die Herausbildung aller schöpferischen Kräfte des einzelnen, einerseits um ihrer selbst willen, also um der einzelnen willen – ein Aspekt, den wir im realen Sozialismus allzusehr ignoriert haben. Bei Siegfried Ringhandt finden wir diese Beobachtung (übrigens vor dem von ihm ausdrücklich genannten Hintergrund Sartres und Bennis): »Die Angst vor den Schwindel erregenden Horizonten menschlicher Freiheit treibt zu neuen bergenden Ufern; aber anstatt des Schatzes findet der Mensch nur neue Sklavenhalter (...). So kommt es zu der oft beschriebenen Tatsache, daß der Einzelne eine aussterbende Kategorie ist; jeder Mensch droht von überpersönlichen Institutionen, Organisationen, Interessengruppen und Vereinigungen verschluckt zu werden. Übergreifende Ordnungsmächte strecken die Hand nach ihm aus, bestimmen seine Funktion, verengen seinen Standort, reduzieren seinen Lebensbereich, verkümmern seine Relation zur Welt auf ein Minimum.«²⁷ Andererseits (und dieser Aspekt wurde realsozialistisch um so schärfer akzentuiert) um der Gemeinschaft willen, und diese weitet sich bei Andreae allerdings zur »Gemeinschaft der Heiligen«, der Gläubigen.

In der Herausarbeitung gerade auch der von Wollgast so gewürdigten (sagen wir verkürzt) aufklärerischen Züge im Menschenbild von Andreae wären wir letztlich also doch wieder im Reich der evangelischen Utopie gelandet (Utopie zusätzlich auch insofern, als vieles, was hier zu zitieren war, einer hedonistischen und Spaßgesellschaft besonders fremd klingen wird). Allerdings sind wir genau an der Stelle gelandet,

27 Friedrich Winter, a. a. O., S. 208. In seinem Buch »Marxismus und Glauben« (Hamburg 2006, S. 302 bzw. S. 306) hat Uwe-Jens Heuer die Notwendigkeit betont, eine »marxistische Konzeption des Einzelmenschen« auszuarbeiten. Die theoretischen Aussagen seien nicht der ganze Marxismus. »Er umfaßt auch Wertungen, Appelle, Forderungen (...) Marxist zu sein ist nicht nur die Wahl einer Theorie, sondern zugleich die Wahl einer Haltung. Insofern wendet der Marxismus sich an den Einzelnen.«

wo sich eine evangelisch-utopische Vorstellung mit der sozialistischen »konkreten Utopie«, jenseits des Realsozialismus, trifft, nämlich in der bewußten Frontstellung gegen die »Diktatur des Kapitals« (Karl Marx), gegen die »Monster« der Finanzmärkte (Horst Köhler) und in der Einheit des Ringens um neue gesellschaftliche Verhältnisse mit der *in ihnen* respektierten Würde des einzelnen.

III

Wo ist die Kraft?

Vor diesem Hintergrund und mit dem Blick auf den Ausgangspunkt stellt sich offenbar die alte russische revolutionäre Frage: Wer ist die Kraft? Wo ist die Kraft?

Für Andreae ist dies keine Frage. Seine ganze Schrift ist schon die Antwort: Es gibt diese Kraft als eine transzendente, in einem institutionell und konfessionell gereinigten (»generalreformierten«), allein auf das Kreuz Jesu Christi, auf seine Nachfolge und auf die Urkirche orientiertes, die johanneische Vision von einem »neuen Himmel und einer neuen Erde« (Offenbarung 21, 1) ernstnehmendes Christentum, das dann so viel Inspiration zu vermitteln vermag, daß es tatsächlich zu grundlegenden gesellschaftlichen Veränderungen kommen kann. Es ist also die Antwort der evangelischen Utopie in einer Zeit, die in dem überschaubaren Raum weltanschaulich noch homogen ist, aber eben konfessionell zersplittert und machtpolitisch deformiert. Insofern ist die Antwort gleichbedeutend einem Appell zum: Ändert euch, aber auch die Verhältnisse. Wir wissen, was aus dem Appell geworden ist.

Was nun die zeitgenössische Situation und ihre »konkrete Utopie« angeht, steht die Frage im Raum, und sie bleibt wohl auch dort stehen. Denn so brennend akut sie ist, so wenig steht eine Antwort bereit. Wahrscheinlich kann sie überhaupt erst bereitstehen, wenn die Vorfrage beantwortet ist, die nach dem Inhalt der »konkreten Utopie«, die auch alles einschließen müßte, was sich an neuen Herausforderungen auch durch die Natur sowie in der Natur (Klimaveränderungen, Artenschutz, Nahrungsmangel etc.) ergeben hat. Wie lautet der letzte Satz in Ernst Blochs »Freiheit und Ordnung« – im letzten Abschnitt »Marxismus und Antizipation«? »Homo homini homo: *das also meinen die Grundrisse einer besseren Welt, was die Gesellschaft angeht.* Und nur, wenn das zwischenmenschliche Verhältnis geziemend in Ordnung gekommen ist, das Verhältnis zum Menschen, dem Gewaltigsten, was lebt, kann auch eine wirklich konkrete Vermittlung beginnen mit dem Gewaltigsten, was nicht lebt: mit den Kräften der anorganischen Natur.«²⁸

Die Antworten auf beide Fragen sind im Augenblick so offen wie es die Zukunft ist. Die Antworten sind deshalb offen, weil die Mauern, die die globalisierten Konzerne und die ebenso weltweit agierenden Finanzmärkte, diese anonymen, sich absolutistisch gebenden Mächte, errichtet haben, immer höher und massiver geworden sind.

Doch freilich: War es in der hermetisch abgeschlossenen sowjetischen Gesellschaft nicht so, daß es plötzlich sogenannte »jäh Wendungen« gab, die völlig unerwartet kamen und auch zu völlig unerwarteten Entwicklungen führten? Sind denn heute solche jäh Wendungen, dann freilich ganz anderer Art, unmöglich – oder waren wir kürzlich womöglich schon nahe daran?

28 Ernst Bloch, a. a. O., S. 191. In Nr. 81 von »Lettre International«, der Jubiläumsausgabe zum zwanzigjährigen Bestehen (»So leben wir heute«), schreibt Friedrich Dieckmann im Anschluß an Kants berühmten Aufsatz »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« über »Geschichtsprognosen, Weltbürgerliche Absichten und die Weltregenten des Eigennutzes« (S. 21) u. a.: »Die Abwendung vorhersehbarer Katastrophen (Erderwärmung, Erschöpfung der Weltvorräte an Rohstoffen, Energieträgern, Wasser und Nahrungsmitteln) setzt die Verknüpfung wirksamer politischer Vorgaben mit marktwirtschaftlichen Mechanismen voraus, die dem Primat der Politik unterstellt werden. Der Markt, die Börse, diese Weltregenten eines abstrakten Eigennutzes, haben sich in den neunziger Jahren mit einer ideologischen Fortschrittsaura umgeben, als wären sie die Erben des Politbüros. Wie sie sich, gesteuert (...) von Funktionären der Renditenoptimierung, absolut setzten, sind sie Wegbereiter jenes Welt-Krieges um Wasser, Luft, Erdöl, Nahrungsmittel, der am Himmel der Geschichte aufscheint«.