

Beat Sitter-Liver (Hg.)  
in Zusammenarbeit mit Thomas Hiltbrunner

# **Utopie heute II**

**Zur aktuellen Bedeutung,  
Funktion und Kritik  
des utopischen Denkens  
und Vorstellens**

23. und 24. Kolloquium (2005 und 2006)  
der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften

Academic Press Fribourg / Kohlhammer Stuttgart

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte  
bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2007 by Academic Press Fribourg / Paulusverlag Freiburg Schweiz  
Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 978-3-7278-1599-7 (Academic Press Fribourg)

ISBN 978-3-17-020360-0 (Kohlhammer Stuttgart)

ISSN 1422-4364 (Reihe: Kolloq. Schweiz. Akad. Geistes-Soz.wiss.)

# INHALT

## **I. Theologie, Eschatologie und Utopie**

- Lachende Vernunft. Utopia: Vernunft – Humor – das Heilige  
*Friedemann Richert* 3
- Utopiekritische Utopik: Protestantisch-theologische Eschatologie  
in der Kulturkrise der Moderne  
*Georg Pfeleiderer* 31
- Das Imaginäre zwischen Eschatologie und Utopie:  
Zur Genealogie der Utopie aus dem Geist der Eschatologie,  
und das Beispiel der «*Hoffnung auf Ruhe*»  
*Philipp Stoellger* 59

## **II. Zwei ökologische Perspektiven**

- Utopie & Ökologie  
*Martin d'Idler* 103
- Naturschutz zwischen Mythos und Utopie  
*Werner Theobald* 135

## **III. Utopie und Atopie in Psychiatrie, Psychologie und Psychoanalyse**

- Utopische Elemente in den Wissenschaften von der Psyche  
(Psychologie, Psychotherapie, Psychiatrie)  
*Ambros Uchtenhagen* 155

Utopie und Vernunft <i>Peter Passett</i>	189
Freuds konkrete Atopie: Über die Ortlosigkeit des psychoanalytischen Gegenstandes <i>Peter Schneider</i>	205

#### **IV. Architektur, bildende Kunst, Musik und Tanz**

Utopische Augenblicke: Materialien und Skizzen zu einer Ästhetik der Zwischenräume <i>Konrad Tobler</i>	225
Erzeugung und Verfall – zur Utopie urbaner Netze <i>Franz Oswald</i>	241
Utopie und bildende Kunst, untersucht an drei Beispielen der klassischen Moderne <i>Beatrix Sitter-Liver</i>	275
Utopie und Gegengift <i>Jacqueline Burckhardt</i>	291
Utopie heute – und Musik? <i>Jürg Stenzl</i>	309
Utopische Dimensionen im Musikdenken der Gegenwart, am Beispiel von Helmut Lachenmanns Komponieren <i>Ulrich Mosch</i>	325
Tanz – Von der Utopie einer «universellen» Körpersprache zur bewegten Dystopie <i>Christina Thurner</i>	345

#### **V. Ein Blick in nichteuropäische Kulturen**

Buddhistische Utopien <i>Konrad Meisig</i>	367
Die sthita-prajña-darśana – Die Anschauung des besänftigten Gemüts: Eine Utopie der Utopielosigkeit? <i>Anand Nayak</i>	385

Utopie im Hinduismus <i>Marion Meisig</i>	401
Zu den Autorinnen und Autoren	409
Die an den Kolloquien Beteiligten	419
Inhalt <i>Utopie heute I</i>	421
Kolloquien der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften	425

# Das Imaginäre zwischen Eschatologie und Utopie

Zur Genealogie der Utopie aus dem Geist der  
Eschatologie, und das Beispiel der «*Hoffnung auf Ruhe*»

PHILIPP STOELLGER

## Zusammenfassung

«Utopie» hat mehrere Quellen: Neben ihrer Geschichte seit Morus in der Moderne ist an die Genealogie der Utopie aus dem Geist der Religion zu erinnern. Eschatologie und Apokalyptik des Alten Testaments und die Eschatologie der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu sind nicht zu vergessende Utopien – die nicht nur utopisch geblieben sind.

Zum Verständnis von Utopie bedarf es einer phänomenologisch-hermeneutischen Orientierung: Nur durch eine Differenz zum Zuhandenen und eine Differenz zum völlig Unmöglichen ergibt sich der imaginäre Raum des Utopischen. Utopien sind nicht bloss Mängelausgleichskonstrukte – sondern sind zumeist auf ein *Mehr* aus, auf einen neuen Himmel und eine neue Erde beispielsweise.

Utopien kann man auf dem Hintergrund von Intentionalität und Imagination als *ultimative Horizontvorgriffe* verstehen, in denen metaphorisch vor Augen gestellt wird, in welchem Licht man die Welt (Selbst und Gott) sieht, in der man lebt. Nimmt man Utopie in diesem Sinne, geht es in ihr um *Imaginationen dessen, was erhofft und gewünscht wird*, bzw. was «mit Lust und Leidenschaft» erstrebt wird. Wir sind auf das aus, was wir erwarten, hoffen oder wünschen. Dem korrespondiert die Distopie dessen, was gefürchtet und gemieden wird. Solche Utopien haben orientierende und regulative Funktion.

Am Verhältnis von *Wunsch und Wirklichkeit* kann man versuchen, die Dynamik (oder Kinetik) der Utopien einer Kultur zu beschreiben. Anders gesagt: Was bewegt eine Kultur, genauer: Wovon wird sie bewegt?

Auf diesem Hintergrund lässt sich von der Unruhe und der Utopie der Ruhe handeln. Künftige Zeiten werden vielleicht von unserer Gegenwart ähnlich denken wie wir rückblickend vom Geruch des Mittelalters und

noch der Neuzeit. Die Gerüche sind mittlerweile teils aus der Welt, teils durch (vermeintlich) angenehmere ersetzt. Nur an den Grenzen der Zivilisation «riecht» man noch. Eine Topographie der Kultur am Leitfaden der Gerüche wäre eines, eine Abschreitung der Orte und Arten der Geräusche ein anderes Kapitel einer Kulturphänomenologie am Leitfaden der Sinne.

Die Moderation der Sinne im christlichen Gottesdienst war ein «Vorbild» für kulturelle Parallel- oder Konkurrenzaktionen. Die Utopie der Ruhe auf den christlichen Gottesdienst (und die Sonntagsruhe) zu beziehen ist vielleicht irritierend unspektakulär. Aber eben darin liegt die diskrete Pointe der christlichen Utopie der Ruhe: nicht ein finales, extravagantes Verstummen und Schweigen zu intendieren, sondern lediglich eine regelmässige Abweichung von der Ordnung des Alltags nicht nur zu imaginieren, sondern zu «inszenieren» und institutionell zu verstetigen.

\*

«Das Mögliche umfasst jedoch nicht nur die Träume nervenschwacher Personen, sondern auch die noch nicht erwachten Absichten Gottes. Ein mögliches Erlebnis oder eine mögliche Wahrheit sind nicht gleich wirklichem Erlebnis und wirklicher Wahrheit weniger dem Werte des Wirklichseins, sondern sie haben, wenigstens nach Ansicht ihrer Anhänger, etwas sehr Göttliches in sich, ein Feuer, einen Flug, einen Bauwillen und bewussten Utopismus, der die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt.»

Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 16

«Der Mensch ist das Tier, das alles selbst machen will, aber, um dies zu können, so viel wie möglich delegieren muss – um es alsbald wieder zu bedauern, dies dann nicht mehr selbst tun zu können. Der Inbegriff dieser Delegation ist der Staat, das Bedauern des Bürgers darüber ist das Potential der Utopien.»

H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, S. 508

## 1. Declaratio terminorum: Zum Verständnis von «Utopie»

1. Utopie kann man verstehen aus der Struktur menschlicher *Intentionalität* – wenn man Intentionalität als leibliches «Aussein auf ...» versteht, wie es sich in Ethos und Logos, Begehren wie Bedeuten, zeigt. Auf etwas aus zu sein, immer und überall strebend zu sein, setzt eine Differenz von hier und dort, jetzt und dann. «Utopisch» ist, was nicht «hier» ist, nicht «da» oder zuhanden. Nicht hier oder da heisst, nicht an *diesem* Ort, sondern an einem anderen, gegenwärtig nicht zuhandenen und ggf. jenseitigen. Wäre es zuhanden, hätte es einen «Topos», einen Sitz im gegenwärtigen Leben.

Wäre es völlig «atopisch», wäre es gänzlich entzogen und ortlos, und das hiesse zumeist fürchterlich oder unheimlich. Wäre es (jetzt oder immer) völlig jenseits des Horizonts des Denkbaren, könnte es nicht sinnvoll vorgestellt werden. Es wäre eine «Chimäre», eine Unmöglichkeit, die undenkbar bliebe. Nur durch eine Differenz zum Zuhandenen und eine Differenz zum völlig Unmöglichen (als Unvorstellbarem) ergibt sich der imaginäre Raum des Utopischen.

2. Vermutlich muss man diesen *modalen Raum* noch enger ziehen: Wäre es problemlos möglich, würde man es nicht «utopisch» nennen. Andererseits muss es in der Nähe zur Unmöglichkeit liegen, sonst würde man es auch nicht «utopisch» nennen. Der Raum des Utopischen liegt dann jenseits des problemlos Möglichen und grenzt an das Unmögliche. Utopisch ist, was nicht der Fall ist – was aber der Fall sein könnte, während andere bestreiten, dass es je der Fall sein wird (oder sein könnte).

3. Die Intentionalstruktur ist *nicht* mit dem Modell von Mangel und Kompensation zu verwechseln (vgl. Gehlen). Eine Brille mag Kompensation einer Sehschwäche sein, alle Technik eine Kompensation der Mängel des menschlichen Körpers. Aber Utopien sind nicht bloss Mängelausgleichskonstrukte, sondern sind zumeist auf ein *Mehr* aus. Ein neuer Himmel und eine neue Erde wären nicht nur die mängelfreie Version dieses Himmels und dieser Erde, sondern intendieren *mehr* vorzustellen, zu erhoffen und anzuspüren. Daher sind Utopien nicht bloss Kompensate von Mängeln des Menschen oder der Welt.

4. Das Aus-Sein auf etwas ist ein dem Menschen eigenes *Streben*, so wie (nach Leibniz) schon die Perzeptionen appetitiv sind, gewissermassen Perzeptionen mit Appetit. Sonst wären sie wunschlos indifferent, wie ein toter Beobachterblick. Pascal notierte in spezifischerer Weise: «Niemals halten wir uns an die Gegenwart. Wir nehmen die Zukunft vorweg, als käme sie zu langsam, als wollten wir ihren Gang beschleunigen.» (Pascal, *Pensées*, Nr. 172)

5. Wir können nicht nicht auf etwas aus sein; ansonsten wären wir wunschlos glücklich oder tot. Dieses «Vermögen», oder besser diese vitale Dynamik humanen Daseins setzt die *Imagination* frei – und die nicht nur als Funktion eines Mangels, sondern auch des Reichtums oder aller Möglichkeiten zwischen beiden Grenzwerten. Kein humanes Leben ohne Streben und keine Kultur ohne *memoria* und *imaginatio*.

6. Utopien kann man auf dem Hintergrund von Intentionalität und Imagination als *ultimative Horizontvorgriffe* verstehen, in denen (stets absolut metaphorisch) vor Augen gestellt wird, in welchem Licht man die Welt (Selbst und Gott) sieht, in der man lebt.

7. Da Intentionalität ebenso perspektivisch und horizontabhängig ist wie die Imagination, sind Utopien Ausdrucks- und Darstellungsformen

imaginärer Perspektiven. Wenn deren imaginärer Horizont vorgestellt wird, wird der nicht unumstritten sein. Die Strittigkeit von Möglichkeit und Unmöglichkeit des als utopisch Imaginierten ist gerade ein Index für Utopien. Es definitivisch zuordnen zu wollen im Stile eines *Entweder (möglich) – Oder (unmöglich)*, würde die intrinsische Strittigkeit und Perspektivität von Utopien in diesem Punkte reduzieren.

8. Etwas vorzustellen, was nicht zuhanden ist, kann schwach oder stark interpretiert werden: Entweder ist die Imagination nur Funktion der *Memoria*, also immer *reproduktiv*; oder sie kann den «Erfahrungsraum» der *Memoria* überschreiten und selber *produktiv* sein. Ein prägnantes Symbol produktiver Einbildungskraft ist der Löffel, für den es keine mögliche «Erinnerung» oder kein Vorbild in der Natur gibt (Cusanus). An ihm zeigt sich die Produktivität humaner Einbildungskraft. Ein vorzügliches Medium der produktiven Einbildungskraft ist die Literatur, wenn sie nicht-kompossible mögliche Welten imaginiert, oder die bildende Kunst, wenn sie Ungesehenes und Ungeahntes vor Augen stellt.

9. Die Synthesis von Intentionalität und Imagination ist eine (mögliche) Grundbestimmung der Möglichkeitsbedingungen von Utopien – in all ihrer Offenheit. Aus ihr kann Metaphysik und Ideologie hervorgehen, ebenso wie religiöse Rede und Theologie oder Fiktion und Literatur.

10. Die *affektive* Besetzung des Utopischen ist der Aspekt, der die Einstellung dazu bestimmt. Das Utopische «selber» kann verschiedene Affekte und Einstellungen evozieren. Es kann gefürchtet oder erhofft und gewünscht sein. Dem folgt die Unterscheidung von Dis- und Eutopie. Es kann aber auch *beides* sein, so dass «gemischte» Gefühle dem entsprechen. Es könnte auch «weder noch» sein, so dass dem eine gewisse Indifferenz entspräche. Die Utopie eines Wärmetodes unseres Sonnensystems und damit unserer Erde beispielsweise ist sicher eine Distopie, der mit Furcht und Zittern begegnet werden dürfte. Da das Geschehen aber in derart ferner Zukunft liegt, dürfte es lebenspraktisch irrelevant sein und eher mit Indifferenz beantwortet werden, statt Massnahmen zur «kosmischen Unordnungsvermeidung» zu provozieren.

11. Utopien haben orientierende und regulative Funktion. Schon mehr oder minder kritische Postulate wie die «Unsterblichkeit der Seele» oder die Hypothese vom «Faktum der Freiheit» sind *utopisch*. Sie artikulieren als Regel, was imaginär vorausgesetzt und gehofft wird. Utopien sind daher nicht immer prospektiv, sie können ebenso retrospektiv dargestellt werden, wie schon in der Paradiesgeschichte. Wenn mit ihnen der Horizont vorgestellt wird, in dem wir leben und denken, dienen sie zur Orientierung und Regulierung von Ethos und Logos humanen Daseins, also vom Handeln und Denken. Um diese Funktion haben zu können, sind die Horizont-

vorgriffe nicht nur «ein Gedanke», sondern müssen *anders* sein als Ethos und Logos, diesseits derselben und der argumentativen Bestreitung «irgendwie» entzogen.

12. Dieser Entzug und die entsprechende diskursive Latenz bedingen die *Medien* der Utopien. Traditionell stehen Mythos und Metaphysik in dieser Funktion. Als Medien der Vorstellung repräsentieren sie, was «eigentlich» ist oder sein soll, was immer gilt und Ursprung wie Ziel des Daseins bestimmt.

13. Versteht man den Mythos als symbolische Form der Distanznahme (und -gabe) gegenüber dem, was Furcht und Schrecken erzeugt, wie die «absolutistische Wirklichkeit» bedrohlicher Naturgewalten, eröffnet er durch seine Distanzierung einen Spielraum des Verhaltens.

14. Sollen diese Distanz und der Spielraum «begründet» werden, kann man das narrativ in Form mythischer Erzählungen entwerfen; oder aber argumentativ, was entsprechende Metaphysik provoziert (Vorsokratiker). Die Arten und Weisen der Herstellung und Begründung können differieren. Der Effekt ist hingegen ähnlich: sich mit den Mitteln von Ethos und Logos der Wirklichkeit gegenüber verhalten zu können.

15. Um die Differenz gegenüber dem, was bloss der Fall ist, zu stabilisieren und zu entfalten, wird ein «anderer Ort», eine Gegenwelt, entworfen. Was ursprünglich war, eigentlich ist und letztlich sein soll und sein wird, eröffnet eine Weltendifferenz, oder phänomenologisch gesagt: eine Horizontdifferenz. Damit wird der faktische Horizont unterlaufen und überschritten auf eine andere Wirklichkeit hin.

16. Das *kann* zu einer obskuren «Hinterwelt» führen, bei der die anti-phänomenologische Regel gilt: Dieses ist in Wirklichkeit jenes, und alles ist in Wirklichkeit eines. Die schlechte Verdoppelung mit der Differenz von «eigentlich» und «uneigentlich» scheint allerdings zumeist nur ein polemischer Topos zu sein von Seiten derer, die einer anderen Utopie folgen.

17. In «entmythisierten» und «nachmetaphysischen» Zeiten treten Narration und Metapher an die Stelle dessen. Metaphorologie (bzw. Theorie der Unbegrifflichkeit, mit Blumenberg) ist daher eine probate Methode der Hermeneutik von Utopien. Denn das Utopische kommt zur Sprache in absoluten Metaphern (und ihren Verwandten).

18. Absolute Metaphern sind Sprachfiguren, die nicht durch finite Beschreibungen und voll bestimmte Begriffe zu ersetzen sind. Sie sagen mehr, als «wohlbegründet» werden kann. Sie stellen vor Augen, statt abzubilden. Sie entwerfen Horizonte, in und von denen wir leben; auch oder gerade weil sie nicht nur «der Fall» sind.

19. Alle metaphysischen Grossthemen sind in diesem Sinne Grundfragen, die metaphorische «Antworten» evozieren: Leben und Zeit, Welt und

Geschichte, Gott und Mensch, Herkunft und Zukunft, Freiheit und Bindung, Heil und Unheil oder Glück und Unglück, das Wahre, Gute und Schöne, das Eine und die Vielen sind Topoi der Nachdenklichkeit, von denen auf den Umwegen der Imagination gesprochen wird.

20. Beispiele dafür sind Cassirers und Heideggers Metaphern für die Utopie der Einheit der Kultur in ihrer Vielfalt. Am Ende seines *Essay on Man* blickte Cassirer zurück vom «Ende unseres langen Weges her» (Cassirer 1996, S. 336) auf seinen Anfang. An dem stand die «Annahme, dass die menschliche Kultur nicht bloss ein Konglomerat lockerer, unverbundener Tatsachen» sei, sondern «ein organisches Ganzes» (ebd.). Statt die Kultur als «gesunden Organismus» zu entfalten (wie es mit der Körpermetapher für den Staat seit Menenius Agrippa traditionell ist), rekurriert Cassirer auf ein Gottesprädikat: auf die paradoxe Identität von Bogen und Leier des Apoll. «Die Menschen», sagt Heraklit, «verstehen nicht, wie es, auseinander getragen, mit sich selbst im Sinn zusammen geht: gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier.»<sup>1</sup> Diese paradoxe Metaphorik ist Ausdruck seines Credo: «Die Gegensätze schliessen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander» (Cassirer 1996, S. 346). Aber so harmonisch, wie das klingt, ist es nicht: «Wenn es in der menschlichen Kultur ein Gleichgewicht gibt, dann lässt es sich nur als dynamisches, nicht als statisches Gleichgewicht beschreiben; es ist das Ergebnis eines Kampfes zwischen gegensätzlichen Kräften» (Cassirer 1996, S. 337). Denn: «In der Politik haben wir noch keinen festen und zuverlässigen Boden gefunden. Hier scheint keine klar verankerte kosmische Ordnung zu bestehen; wir sind immer vom plötzlichen Rückfall in das alte Chaos bedroht.» (Cassirer 1949, S. 386) Gegenüber dem drohenden Chaos rekurrierte Cassirer schliesslich auf ein *anderes* Gottesprädikat als Utopie seiner Kulturphilosophie: die Einheit der Gegensätze, wie sie Cusanus als paradoxe Eigenschaft Gottes verstanden hatte. Wie der Chaosdrachenkampf von Marduk und Tiamat ziele der Prozess der Kultur auf eine «coincidentia oppositorum»<sup>2</sup>: «Self-liberation is the struggle for a harmony between the mythic and critical forces in culture, a coincidentia oppositorum» (Krois 1987, S. 186).

Ungefähr zeitgleich mit Cassirers Arbeit am *Essay on Man* hielt Heidegger seine Freiburger Vorlesung im Sommersemester 1943, *Der Anfang des abendländischen Denkens. Heraklit* (Heidegger 1987). Im Abschnitt über «Leier, Bogen und Fackel» führt er die paradoxe Metapher auf Artemis zurück. Die Jägerin Artemis suche das Lebendige, damit es den Tod fände. Sie «trägt die Zeichen von Spiel und Tod – Leier und Bogen» (Heidegger 1987, S. 24–27, hier: S. 26). So sehr man diese Interpretation bestreiten kann, findet Heidegger dennoch eine bemerkenswerte Bestimmung dieses Paradoxes: «Artemis ist eine Bringerin des wesenhaften Streites, der ἔρις. Dieser Streit ist nicht nur unaufhebbar, sondern zum Wesen des Streites gehört es, jeder Aufhebung und jedem Versuch zu einer solchen zu widerstreiten.» (Ebd., S. 26) *Widerstreit*, so Heidegger (als Lyotard *avant la lettre*), ist gegenüber allen Versuchen einer Aufhebung *resistent*. Als Heidegger gegen Ende seiner Vorlesung auf «Bogen und Leier» zurückkommt, erörtert er die offene Frage nach deren «Harmonie».<sup>3</sup> «Die ἀρμονία besteht also nicht bloss im Zusammenspannen, so dass das Auseinanderstreben in die Entspannung von ihr unterschieden und höchstens das Gefügte bleibt, sondern zur ἀρμονία gehört das Auseinandergehenlassen in die Entspannung» (Heidegger 1987, S. 26). Statt Bogen und Leier in Spannung zu halten, scheint Heidegger die Harmonie in einer Auflösung zu sehen. Wie das mit der «Unaufhebbarkeit» des Widerstreits vereinbar sein soll, bleibt offen. Mit dem Sitz im Leben von 1943 zu lesen sind so die Worte: «Jeder Kampf und jeder Krieg ist eine Art und Abart der hier genannten ἔρις, des Streites, aber niemals ist dieser in seinem Wesen und notwendig wesensgleich mit «Kampf» und «Krieg»» (ebd.).

21. Nimmt man Utopie in einem begrenzten Sinne, geht es in ihr um *Imaginationen dessen, was erhofft und gewünscht wird*, bzw. was «mit Lust und Leidenschaft» erstrebt wird. Wir sind auf das aus, was wir erwarten, hoffen oder wünschen. Dem korrespondiert die Distopie dessen, was gefürchtet und gemieden wird.

22. Gehofft und gewünscht ist sicher stets die Beseitigung aller Mängel humaner Existenz. Aber das wären noch «unterernährte» Utopien, die es kaum wagten, sich ihrer Imagination zu bedienen. Das, was der Fall ist, zu *überschreiten* mit Lust und Leidenschaft der Imagination, hiesse *mehr* zu wünschen wagen.

23. Dieses Mehr kann mehr oder weniger «irreal» sein: entweder immer und völlig unerreichbar (wie Mallarmés «absolutes Buch» oder die «herrschaftsfreie Kommunikation»), an sich irreal, aber für uns wenigstens teilweise erreichbar (wie Gerechtigkeit, Gabe und Vergebung), oder schon in Verwirklichung begriffen und daher im Grunde real, wenn auch noch nicht vollständig realisiert (wie das Reich Gottes). – Offensichtlich ist die Einschätzung der Realität oder Irrealität des als utopisch Vorgestellten perspektivisch.

24. Mit der imaginativen Überschreitung dessen, «was der Fall ist», entsteht eine *Differenz*, ethisch formuliert zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll (und noch nicht ist oder nie sein wird), oder ontologisch formuliert zwischen Wunsch und Wirklichkeit, sozialtheoretisch zwischen dieser und der erhofften Gesellschaft, metaphysisch zwischen dem Wirklichen und dem Wahren, theologisch zwischen dem Alten und dem Neuen, zwischen dem Sünder und dem Gerechtfertigten, zwischen Schöpfung und Vollendung etc.

25. Geht man von der offen gefassten Differenz von Wunsch und Wirklichkeit aus, zeigt sich eine Art Dialektik zwischen beiden: Je enger die Wirklichkeit, desto weiter gehen die Wünsche. Je weiter die Wünsche gehen, desto enger erscheint die Wirklichkeit. Öffnet sich eine Schere zwischen Wunsch und Wirklichkeit, können die beiden so weit auseinandergehen, dass es für beide kritisch wird. Das kann eskalieren bis in den Realitätsverlust. Das kann diszipliniert werden im Namen eines «Realitätsprinzips» – bis dahin, dass nur noch die Einübung und Abfindung mit der Wirklichkeit erhofft wird.

Nun wäre auch das nicht wenig. Wenn beispielsweise die Zukunft der Menschheit in den Sternen gesucht wird und man es sich Unsummen kosten lässt, neue Lebensräume im «All» (der Name ist Programm) zu suchen, könnte eine ebenso skeptische wie imaginative Antwort lauten: «Die kosmische Oase, auf der der Mensch lebt, dieses Wunder von Ausnahme, der blaue Eigenplanet inmitten der enttäuschenden Himmelswüste, ist nicht mehr «auch ein Stern», sondern der einzige, der diesen Namen zu verdienen

scheint. Nur als Erfahrung einer Rückwendung wird akzeptiert werden, dass es für den Menschen keine Alternative zur Erde gibt wie keine Alternativen der Vernunft zur menschlichen» (Blumenberg 1989, S. 793 f.).

Das ist ein Beispiel für *invertierte* Utopie. Die Wünsche zu übertreiben, kann heißen, den höchst wünschenswerten Boden unter unseren Füßen aus dem Blick zu verlieren. Im Gegenzug die ungeahnte Ausnahmequalität dieser Erde zu entdecken, zeigt eine utopische Kraft des «Faktischen» in einer phänomenologischen Schubumkehr der Aufmerksamkeit. Aber im selben Zuge die menschliche Vernunft als alternativloses Mass aller Dinge zu feiern, scheint wenig zu wünschen übrig zu lassen. Dass es einen Frieden geben könnte, der «höher ist als all unsere Vernunft», wäre dann undenkbar, jenseits des Horizontes.

26. Am Verhältnis von *Wunsch und Wirklichkeit* kann man die Dynamik (oder Kinetik) der Utopien einer Kultur beschreiben. Anders gesagt: Was bewegt eine Kultur, genauer: Wovon wird sie bewegt? Dass die Utopien nicht nur phantastische Epiphänomene einer Kultur sind, sondern prägnante Symbole ihres Woher und Woraufhin, lässt vermuten, dass die Utopien die bewegenden Kräfte, Wünsche und Hoffnungen zum Ausdruck bringen.

27. Der Antagonismus von Wunsch und Wirklichkeit, oder der Utopie gegenüber dem, «was der Fall ist», kann wie eine Schere erscheinen, die sich mehr oder weniger weit öffnen kann.

28. Wenn Wunsch und Wirklichkeit (in der wir leben) gänzlich *auseinander* fielen, wäre nur in einem Jenseits eine Wirklichkeit der Wünsche zu erhoffen. Von dieser Art wäre die Hoffnung auf das Leben in der wahren Wirklichkeit nach dem Tode (bei den Ägyptern oder angeblich im Mittelalter). Von ähnlicher Art wäre auch, erst nach dem Ende *dieser* Welt die neue, andere Welt zu erhoffen (Gnosis, Apokalyptik).

29. Wenn Wunsch und Wirklichkeit (in der wir leben) gänzlich *identisch* wären, gäbe es keinen Grund zur Hoffnung und der imaginären Darstellung des Erhofften. So wäre in einem (imaginierten) Paradies nichts zu wünschen übrig, weil die Wirklichkeit keine Wünsche offen liesse, stärker noch, sie gar nicht erst entstehen liesse. Das könnte man den «positiven Grenzwert» nennen.

30. Wenn die Wirklichkeit nichts zu wünschen übrig lässt, kann das aber auch ein negativer Grenzwert sein – wenn alle Hoffnung gestorben wäre und das imaginative Aus-Sein-auf stillgestellt wäre. Von dieser Art könnte ein Sklavenleben sein, ohne alle Hoffnung; ähnlich könnten auch pathologische Zustände sein (bis in die Depression oder Resignation), oder auch ein Nihilismus, der alles, was nicht der Fall ist, für nichtig hielte. Ob die moderaten Formen von Skepsis und Agnostizismus vergleichbar wären, wird strittig sein.

31. Wenn Wunsch und Wirklichkeit sich *berühren* oder in Antizipationen zur Deckung kommen, fragt sich, wie, wo, wodurch und mit welchen Folgen.

32. Wenn Wunsch und Wirklichkeit gänzlich identisch *gemacht* werden sollen, folgt Wahn oder Terror. Hitlers Phantasie, diese Welt zu der neuen Welt zu machen, intendiert (imaginativ), die Deckung von Wunsch und Wirklichkeit mit allen Mitteln herzustellen. Und ist die Wirklichkeit nicht willig, so braucht es Gewalt. Von ähnlichem Wahn sind alle Formen globalen Sendungsbewusstseins.

33. Wenn Wunsch und Wirklichkeit gänzlich identisch gemacht werden sollen, *kann* das auch eine diskrete, subversive Arbeit an den Wirklichkeiten, in denen wir leben, bedeuten. Die Ideale eines «guten Lebens», die ganze Kultur des Ethos kann man als Leben im Zeichen der Utopie des Guten verstehen – wie immer das in welchen Metaphern und Geschichten auch näher vorgestellt werden mag.

34. Wenn Wunsch und Wirklichkeit final gänzlich identisch *werden* sollen, wäre das eine Utopie nicht im Zeichen eines herrschenden Logos, auch nicht primär im Zeichen eines wirksamen Ethos – sondern im Zeichen einer kreativen Passivität. Von dieser Art ist die Religion, die sich nicht primär als Logos oder Ethos versteht, sondern als getroffen, in Anspruch genommen und bewegt durch ein Anderes (nicht nur durch sie selbst).

35. Offensichtlich kann man die Konstellationen von Wunsch und Wirklichkeit noch in diversen Hinsichten weiter deklinieren. Als Orientierungsfiguren scheinen sie brauchbar zu sein, um die Verhältnisse von Utopie und «Realität» näher zu bestimmen, um verschiedene Verhältnisse zueinander ins Verhältnis setzen zu können und um sich selber dazu zu verhalten – sei es kritisch, skeptisch oder imaginativ und leidenschaftlich.

## 2. Zum Eigensinn der Utopie – als Sinn des Imaginären

Utopie «nur» als Darstellung einer *realen* Möglichkeit zu verstehen, wäre zu wenig.<sup>4</sup> Als kritisches Regulativ vermag man so zwar das Überschießende und «bloss» Phantastische an Utopien zu kritisieren und im Gegenzug dasjenige an ihnen, was an die Wirklichkeit *anschliessbar* sein könnte (daher «real möglich»), fruchtbar werden zu lassen. Dem Überschwang der Utopie gegenüber meldet sich, wenn nicht gleich die pauschale Utopiekritik, so doch meist Skepsis. Aber diese kritische wie skeptische Restriktion würde das an der Utopie letztlich für unmöglich erklären und als irrelevant oder irreführend ausscheiden, was zu deren Pointe gehört: *mehr zu imaginieren, als (derzeit) «real möglich» erscheint*. Das *starke Imaginäre* bildet

die Dynamik der Utopie, ihren horizonteröffnenden Überschwang wie auch ihre grundstürzende Gefährlichkeit.

Ihr imaginativer Überschwang würde von der Kritik im Zeichen des «Wirklichkeitssinns» verkannt. Dabei ist es gerade dieser Überschwang, der die Utopie zünden lässt, sei es bei Kritikern oder Anhängern derselben. Was an der Utopie bewegt, anzieht oder abstösst, ist nicht dasjenige, was dem «Wirklichkeitssinn» als vielleicht möglich und daher «gut und nützlich» erscheinen mag. Das wäre auch ohne Utopie erschwinglich. Was hingegen den Horizont des Wirklichkeitssinns überschreitet, möglicherweise sogar gravierend, macht erst die Dynamik der Utopie aus. Sie darum «kritisch» zu verkürzen hiesse, sie entbehrlich werden zu lassen. Das wird ein nüchterner Vertreter «dieser Wirklichkeit» auch vertreten und verteidigen. Sinn und Geschmack für das derzeit durchaus nicht Mögliche, aber gleichwohl möglicherweise Notwendige und Wünschenswerte, dürften sich mit dieser Restriktion keineswegs zufrieden geben.

Wenn die Realien des Lebens sich im Raum von «Erfahrung und Erwartung» bewegen, lehrt die Erfahrung, was realistischerweise zu erwarten ist – und was nicht. Die Utopie bricht aus diesem Raum aus, reißt dessen Horizont auf und erwartet mehr, als von der Erfahrung gedeckt ist. Diese Horizonteröffnung hat in sich schon etwas Gewalttames, sofern sie den Horizont des Erwartbaren «aufreisst», um den Sinn zu öffnen für Unerwartetes.

Ob das aus Mängelerfahrung geschieht oder aus der Freiheit der Imagination, kann nicht generell erörtert werden. Beides ist möglich. Dass es möglich ist, bedeutet allerdings nicht, dass in der Kapazität dieser Möglichkeit nicht auch Unmögliches liegt: das zu imaginieren, was mehr als nur eine Negation der Möglichkeit ist, was also nicht nur «Unsinn» ist, sondern das, was von der Erwartung des Möglichen übersehen oder ausgeschlossen wurde. «Was man sich nicht träumen liess», wäre eine Umschreibung dessen. Nur dass der Traum und seine imaginären Verwandten bekanntlich keineswegs nur unreal sind. Dass man damit in das Zwielficht der «Träume eines Geistersehers» geraten kann, ist klar; dass man in der Vermeidung dieses Zwielfichts aber zu wenig zu wünschen übrig liesse, vielleicht auch.

Die imaginären «Unmöglichkeiten» sind vielfältig: Es sind die vergangenen und verpassten Möglichkeiten, sei es die Versöhnung von Streitenden, die erhofft werden kann, sei es das verlorene Paradies. Oder es sind aktuelle Unmöglichkeiten als künftige Möglichkeiten, die man sich bisher nicht träumen liess. Oder aber es sind – aller Wahrscheinlichkeit nach – nie zu realisierende Unmöglichkeiten wie die der «Gerechtigkeit», des «ewigen Friedens» oder der «Unsterblichkeit», die bei aller Nichtrealisierbar-

keit und Unerschwinglichkeit zwischen Menschen dennoch die Regulative für ihr Leben bilden können.

Bei allem Sinn für das mehr als nur Mögliche, also das pointiert Unmögliche, ist nicht zu übersehen, dass Utopien ihrerseits mehr als nur unmöglich sein wollen. Was sie imaginieren und als Ideale vor Augen stellen, soll nicht nur «in der Luft hängen». Daher gehört es zum Wirklichkeitssinn der Utopien, sich Rückhalt in Vergangenheit und Gegenwart zu schaffen: Rückhalt in der *Vergangenheit*, indem auf alte Ideale oder vergangene Möglichkeiten rekurriert wird, die es zu retten gelte oder endlich zu realisieren. Im Laufe der Zeit, also in der Geschichte, treten Wesen und Wirklichkeit auseinander. Und die Erinnerung an das Wesen dient der Wirklichkeit als Finalbestimmung. Beispiele dafür sind das «goldene Zeitalter» der Stoa ebenso wie das «Paradies» in Juden- und Christentum, Rousseaus «Naturzustand» oder der ursprüngliche wie finale «Kommunismus». Mythen sind die symbolische Form von «Ur-Utopien», die als «End-Utopien» erhofft (oder gefürchtet) werden. Daraus folgt ein Dreischritt der Zeit, die Urzeit, die Jetztzeit und die Endzeit mit der Dynamik von Urzustand, Fall und Wiederherstellung des «eentlichen» oder «wesentlichen» Seins. Die Gegenwart ist stets der Ort der Entscheidung oder Krisis, unmittelbar vor dem Umschlag in die Endzeit. Das jedenfalls teilen die meisten Utopien mit der Apokalyptik (vgl. Stoellger 1999). Wenn hingegen kein Rekurs auf ein «Wesen» denkbar ist – sei es, weil es definitiv verloren wurde oder weil die Essenz nichts anderes als die Existenz sei (wie im Existenzialismus) –, wird eine Wiederherstellung oder ein «wesentlicher» Finalzustand undenkbar.

Rückhalt in der *Gegenwart* sucht eine Utopie, indem mit der Macht der Rhetorik plausibel und schmackhaft werden soll, was die Utopie imaginiert. Diese Formen des Anschlusses und der (konstruierten) Übergänge von Einst zu Jetzt und vom Jetzt zum Dereinst sind hermeneutisch wie rhetorisch unerlässlich, wenn eine Utopie kein Privattraum bleiben soll. Dass diese Übergänge keineswegs notwendig sind und so grotesk wie gewaltsam sein können, ist trivial. Wenn man meinte, der Wissenschaft eine intrinsische «Entelechie» ablesen zu können, die auf die Vollendung dieser Welt, die Unsterblichkeit des Menschen und ewigen Frieden wie Überfluss zielen sollte, wäre das schlicht ein Wissenschaftsglaube, den nur der teilen wird, der blind ist und/oder zuviel erwartet.

«Das Prinzip aller Utopien ist die *Negation des Negativen*», meinte Paul Tillich (Tillich 1963, S. 186). Die Utopie negiere an der Gegenwart Endlichkeit, Entfremdung, Schuld und Sinnlosigkeit, also alle Mängel des Wesens Mensch und seiner Welt. So plausibel diese Bestimmung ist, so deutlich ist sie eine *Unterbestimmung*. Denn in dieser Mängelnegation wäre die Utopie «nur» Kritik, keine Konstruktion einer *Gegenwelt*. Ihr imagina-

tives Element, ein «Mehr als» Mängelkompensation zu sein, kann durch die Negationslogik nicht begreifbar werden. Nimmt man zum Beispiel die Trennung von Mensch und Mensch, wie die von der Natur und die von Gott, so stellt das Paradies eine Welt *ohne* diese Trennungen vor – und stattdessen eine Gemeinschaft von Mensch, Mensch, Welt und Gott. Diese Gemeinschaft ist mehr als die Negation der Negativitäten. Gleiches gilt von einer Welt ohne Tod, die mehr vorstellt als die Negation des Todes. Das ewige Leben (nicht zu verwechseln mit der Hölle der Unsterblichkeit oder dem Ausdauersport der Seelenwanderung) ist eine Intensivierung des *Lebens*, etwa durch die Intensivierung und Pluralisierung der Beziehungen, und zwar nicht leid-, sondern lustvoller, glücklicher Beziehungen.

Entsprechendes gilt für das Verhältnis zur Natur, die religionsgeschichtlich vielleicht *das* Beispiel für eine Hermeneutik des *Fremden* ist. Wie Schlange und Mensch einander im Paradies verführerisch vertraut begegnen, ist diese seitdem das Symbol des Naturekels und der gegenseitigen Feindschaft. Die Negation dieser Negativität ist nun nicht die Gemeinschaft von Mensch und Schlange, sondern von Mensch und Tier.<sup>5</sup> Auch die alternative, gegenläufige Utopie der *Technik* ist mehr als eine Beseitigung der Übel. Denn das ist nur die negative Aussenseite einer Naturbeherrschung zur Naturnutzung im eigenen Interesse. *Naturaneignung* mit den Mitteln der Technik verkennt zumeist die mitgesetzte Reduktion der Natur auf ein nützliches Substrat wie auch die Eigendynamik der technischen Mittel, die als das Fremde widerständig werden und die Entfremdung wiederkehren lassen. Die Technik zum Heilmittel zu überhöhen, erinnert an eine *sakramentale* Überinterpretation der Technik, mit der Folge von Übererwartungen, die bekanntlich gravierende Enttäuschungen provozieren.

Wie die Mängel des Menschen «offensichtlich» nicht nur sozialer Natur sind, so sind dementsprechend Utopien mitnichten nur *Sozialutopien*. Aber der Entwurf von Sozialformen ist kennzeichnend geworden für die Begriffsgeschichte der Utopie, zumindest in der Neuzeit seit Morus. Deswegen alle Utopien als Sozialutopien zu sehen, bzw. umgekehrt den Begriff darauf zu beschränken, wäre daher zumindest eine Engführung. Das zeigt die in christlicher Tradition vermutlich zentrale Utopie, die des *Reiches Gottes*, wie sie in der Verkündigung Jesu nahe kommt. Sie auf die Kritik irdischer Autoritäten und der Ausbeutung (von Mensch wie Natur) zu beziehen, ist zwar angebracht, wäre aber eine Unterinterpretation. Das Reich Gottes der neutestamentlichen Gleichnisse ist mehr als das: eine beunruhigend nahe Gegenwelt, die ihre kreative Beunruhigung und bewegende Kraft aus ihrer Nähe zur Gegenwart bezieht. Sie ist keine «Fernwelt», sondern eine «Nahwelt», keine bloße Gegenwelt, sondern eine andere Gestalt dieser Welt, der Wirklichkeiten, in denen wir leben. Daher fügt sie sich auch nicht der Alternative von Immanenz und Transzendenz, sondern *pa-*

*radoxiert* diese Differenz: Was nicht *von* dieser Welt ist, ist doch *in* dieser Welt und in ihr wirksam, um *diese* Welt zu verändern, ohne in ihr aufzugehen.

### 3. Zur Genealogie der Utopie aus dem Geist der Eschatologie

Aus hermeneutischer und theologischer Perspektive von «Utopie» zu handeln, ist ambig und bedarf daher der – von Hans Blumenberg so genannten – «Ambiguitätstoleranz» (Blumenberg 1998, S. 9 f.), das heisst, der phänomenologischen Tugend, «die Spannweite von Unvereinbarkeiten im Hinblick auf ein und dieselbe Sache» auszuhalten und darin auch noch den Anreiz zu finden, «Gewinn aus der Beirung zu ziehen» (Blumenberg 1998, S. 9). «Dieselbe Sache» ist im Blick auf die Utopie die Zukunft, nicht allein die der Gesellschaft, sondern die von Welt und Mensch, dem «In-der-Welt-Sein» des Menschen und seinem Miteinander-Sein mit den übrigen Artgenossen und aller «Kreatur».

Darin dürfte es der Theologie nicht anders ergehen als anderen Perspektiven, denn die Utopie ist eine zweiseitige Angelegenheit: Sie hat horizonsöffnende, erschliessende und erhellende Seiten, die allerdings nicht selten von ihren überschüssenden, riskanten oder gefährlichen überlagert werden. Zumindest hat das die dominante Utopiekritik meist so gesehen. Die Utopie zu kritisieren, ist die Dominante in der theologischen Tradition. In ihr wurde meist in der Alternative von *Utopie versus Eschatologie* gedacht. Während die Eschatologie biblisch sei, eine Angelegenheit des Glaubens an Gottes Handeln am Ende der Geschichte, galt die Utopie als neuzeitliche Angelegenheit der Vernunft, die vom menschlichen Handeln eine andere Geschichte erwartete.<sup>6</sup>

Diese Gegenbesetzung ist allerdings weder genealogisch noch systematisch notwendig und daher auch seitens der Theologie nicht alternativlos. Gerhard Ebeling beispielsweise unterschied in seiner Erörterung des Verhältnisses von «säkularen und religiösen Zukunftsaussagen» (Ebeling 1982, S. 441f.) exakt-wissenschaftliche von ethischen und religiösen. Während den wissenschaftlichen Zukunftsaussagen gegenüber Utopie wie Eschatologie gleichermassen abweichen in ihrer imaginativen Freiheit, berühren sie sich und konkurrieren in ethischer Hinsicht. Wie die Zukunft *sein soll*, wie sie gewünscht, ersehnt und erhofft wird, ist ein *gemeinsamer* Topos (ein Ort der Begegnung), der ein Konfliktpotential birgt, sowohl in der semantischen Bestimmtheit als auch in der pragmatischen Einstellung, wie diese Zukunft zu befördern sei.

Dieser Streit ist nicht nur zwischen den Disziplinen und Perspektiven der Wissenschaft präsent, sondern auch im Zentrum der Theologie selber.

Denn ob und wie weit das Reich Gottes, von dem die Propheten, Apokalyptiker und noch Johannes der Täufer wie Jesus Christus predigten, eine *Aufgabe* für das menschliche Handeln sei oder dem gerade *entzogen* sei und wenn, dann sich selbst vergegenwärtige – das ist und bleibt umstritten. Auch wenn die protestantische Perspektive recht eindeutig für eine passive Genesis des Reiches Gottes argumentiert: es kommt von sich aus uns nahe und schliesst unser Zutun zu dieser Heilsgegenwart heilsam aus, auf dass wir nicht das Heil zu «erwerben» trachten. Daher gilt theologisch die Apokalyptik als der Utopie verwandt (bzw. dem Utopismus). Sie habe mit ihr «den Entwurf eines universalen Leitbildes der Zukunft» ebenso gemeinsam wie den Grund «einer universalgeschichtlichen Schau» (Ebeling 1982, S. 442). Dass die Apokalyptik die Zukunft aber – in frommer Selbstzurücknahme – allein als Tat Gottes erwarte und auf den Appell an den Menschen verzichte, trifft beispielsweise für die Busspredigt eines Johannes des Täufers nicht zu.

Will man die Utopien der *Apokalyptik* religionsgeschichtlich verorten, so erscheint sie als eine «ungeduldige» Verschärfung der *Eschatologie*. Während in der klassischen Prophetie Jesajas oder Ezechiels ein neuer Bund und ein neues Herz erhofft wurden wie die Völkerwallfahrt zum Zion und damit die Rückkehr in das gelobte Land, entstand nach dem Zusammenbruch des persischen Grossreichs bzw. dem Alexanderzug und später verschärft unter römischer Herrschaft eine Naherwartung des baldigen Umsturzes aller Herrschaftsverhältnisse in einem Endkampf von Gut und Böse – sc. mit der Erwartung eines guten Ausgangs für die Apokalyptiker. In diesem Sinne gälte es von der *Genealogie der Apokalyptik aus der Eschatologie* (der Propheten) zu handeln.<sup>7</sup>

Umstritten war in der Auslegung des Neuen Testaments (v. a. am Anfang des 20. Jahrhunderts), ob das Christentum aus dem Geist der Apokalyptik oder dem der Eschatologie entstand.<sup>8</sup> Daran hängt einiges: etwa ob das Christentum wesentlich von einer apokalyptischen Naherwartung bestimmt sei, mit deren Enttäuschung es in eine Krise geriet, die es mit theologischen «Kompensaten» zu «bewältigen» suchte – oder aber ob die Eschatologie von Beginn an *vergeschichtlicht* wurde, und der Gang des Christentums in die Geschichte und in die Kulturen nicht nur eine sekundäre «Selbsterhaltungsmassnahme» war. Letzteres hat sich als weitgehender *common sense* spätestens seit Bultmann durchgesetzt.

Auf eine These gebracht hiesse das, die *Genealogie des Christentums in kritischer Abgrenzung von der Apokalyptik* zu vertreten. Das bestätigt sich schon äusserlich daran, dass nicht die Gattung der «Apokalypse» zentral ist für das Neue Testament, sondern die des Evangeliums<sup>9</sup> und der Briefe. Das Geschehen der «Endzeit» ist die Passion und die Auferweckung Jesu, nicht das Ende der Welt, sondern das Kommen des Reiches Gottes in dieser Welt.

Daher galt das Ende als *schon da*, als gekommen und präsent im *Eschatos*, d. h. in Christus. Dieser temporale Modus des Perfekts (des Gekommen-seins) begründete die *präsentische* Eschatologie, was nicht heisst, dass nicht einiges zu hoffen übrig geblieben wäre.

Aber das Achtergewicht liegt in christlicher Perspektive signifikant auf dem «schon jetzt» aufgrund des genannten Perfekts der Versöhnung. Daher kann man auch von einer *perfektischen* Eschatologie sprechen, die auf das Geschehensein der «Endzeit» rekurriert – mit der offenen Frage nach Umfang und Bedeutung der Zukunft, also der *futurischen* Eschatologie. Was steht noch aus und was dürfen wir hoffen, wenn «das Wesentliche» schon geschehen ist? Heisst es bei Johannes (1,9): «Das war das wahre Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen», und im 1. Johannesbrief (2,8): «denn die Finsternis vergeht, und das wahre Licht scheint (schon) jetzt», wird die Frage verschärft, was genau denn noch ausstehen mag. Wie die *Zukunft* von Mensch und Welt vorgestellt wird, ist der Horizont, in dem sich Eschatologie und Utopie begegnen (werden).

Jedenfalls kann man von der grundlegend *eschatologischen Verfassung des Christentums* sprechen. Ist Eschatologie die Lehre von der christlichen Hoffnung, ist es «nicht etwas *am* Christentum, sondern [...] schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens, der Ton, auf den in ihm alles gestimmt ist, die Farbe der Morgenröte eines erwarteten neuen Tages, in die hier alles getaucht ist [...] Eschatologie ist das Leiden und die Leidenschaft, die am Messias entstehen», wie Jürgen Moltmann emphatisch erklärte (Moltmann 1965, S. 12). Sofern in christlicher Perspektive das Ende schon angebrochen ist, bildet *der* Erhoffte nicht nur das Ende der Geschichte und «das Letzte» der Theologie, sondern denjenigen Anfang, von dem her das Christentum entstanden ist. Eschatologie wird zur basalen Horizontbestimmung, in deren Licht alles gesehen wird. In für ihn eigentümlicher Zuspitzung formulierte das Karl Barth 1921: «Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun» (Barth 1922, S. 298).

Sofern die christliche Hoffnung sich auf Zeugnisse der *Verheissung* richtet, sind sie nicht einfache Erfahrungssätze, sondern sagen *mehr*, als der Mensch «von sich aus» sagen könnte. Daher stehen sie zur gegenwärtigen Wirklichkeit *auch* im Widerspruch, sofern sie die Gegenwart auf Vollendung hin zu überschreiten wagen (vgl. Moltmann 1965, S. 13 f.). Unbestritten ist damit Kants Einwand, den er 1794 in «Das Ende aller Dinge» formulierte. Ein gesichertes Wissen von den «letzten Dingen» könne es nicht geben, da dergleichen jenseits unseres «Gesichtskreises» liege, also kein Gegenstand möglicher Erfahrung sei. Daher solle man darüber nicht nachgrübeln, was gänzlich leer bleibe für den Verstand. – Nur wäre damit noch nichts gesagt von dem, was wir hoffen dürfen. Und diese Frage kann

*nolens volens* nicht ohne Antwort bleiben. Im Sinne Kants könnte man weiterführend sagen, dass all unsere Erkenntnis des Erhofften «rein symbolisch» sei, oder genauer mit Hans Blumenberg: «absolut metaphorisch» (vgl. Stoellger 2000).

In dieser symbolischen Form der Metapher (und ihren Verwandten von Erzählungen wie in Romanen, oder Bildern) zehrt die Utopie von den antiken wie von den jüdisch-christlichen Symbolbeständen. Und das nicht ohne Grund, wenn die Grundfragen nach der Zukunft der Welt und der Hoffnung des Menschen geteilt werden. Kann man daher von der *Genealogie der Utopie aus der Eschatologie (des Christentums)* sprechen? Und zwar *ohne* damit einen «illegitimen Abfall», eine hybride Verselbständigung, oder nur eine «Säkularisierung» zu unterstellen.

Die der Utopie und Eschatologie gemeinsame Hintergrundmetaphorik zeigt sich exemplarisch in der Vorstellung vom Paradies (Gen 2 f.) als Gegenwelt zur Gegenwart, «archäologisch» und eschatologisch, oder in der Figur von der Vollendung der Welt in Gestalt einer imaginativ entworfenen Gegenwelt. Das darf allerdings nicht über die gravierenden Differenzen hinwegtäuschen.

Eine brauchbare Leitdifferenz ist die von *Transzendenz versus Immanenz*. Auch wenn diese (nach Luhmann basale) Differenz spätestens seit den Anfängen der Christologie nur als paradoxierte gebraucht wird, «macht sie einen Unterschied». Während Apokalyptik und Eschatologie immer mit einer Transzendenz operieren, der Gottes und der der kommenden bzw. künftigen Welt, wird dieser Unterschied von der Utopie konsequent vermieden. Der Ausschluss dessen als «Unmöglichkeit» ermöglicht (vermeintlich) die Darstellung des Verhältnisses von Gegenwart und Gegenwelt in Kontinuität von Geschichte und Handlung.

Könnte man ohne zu zögern auf das Interpretationsschema der «Säkularisierung» zurückgreifen<sup>10</sup>, müsste man sagen, die Utopie sei die *per se* legitime säkulare Form der Selbstbehauptung gegenüber der theologischen Besetzung der «besseren» oder «vollendeten» Zukunft und der Hoffnung darauf. Oder im Sinne Carl Schmitts gesagt: Alle Begriffe der modernen Utopie sind säkularisierte Begriffe der Theologie, genauer der Eschatologie. Vermieden werden muss einerseits eine geschichtsphilosophische oder substantialistische Kontinuitätsthese, mit der man einen kontinuierlichen Grundbestand unterstellte und ggf. behaupten könnte, die säkularisierte Eschatologie der Utopie stehe in historischen Schuldverhältnissen gegenüber der Theologie. Vermieden werden sollte andererseits aber auch die suggestive These eines «radikalen Neuanfangs» der Utopie bei Morus. Das würde nicht nur an eine «*creatio ex nihilo*» erinnern, es würde auch der mythischen Selbstinszenierung der Neuzeit folgen, als hätte sie ganz «bei sich selbst» angefangen. Wie Differenz und Kontinuität in ein ausgewo-

genes Verhältnis zu setzen wären, ist eine hier nicht zu entscheidende Frage der Neuzeittheorie. In der Tradition Blumenbergs wäre es vermutlich hilfreich, von einer Kontinuität der anthropologischen Fragen aus zu denken (Was dürfen wir hoffen, Was ist der Mensch?), die verschiedene Besetzungen als Antworten auf sich gezogen haben (wie in Apokalyptik und Eschatologie), die in der Neuzeit fraglich, kritisch oder gar unmöglich schienen und neue Antworten provoziert haben. Dieses Modell «funktionaler Relationen» von Besetzungen, Umbesetzungen und Gegenbesetzungen erlaubt (im Sinne Cassirers) ein nicht-substantialistisches Verständnis der problemgeschichtlichen Konstellationen.

Ist die Moderne durch eine «Enteschatologisierung» gekennzeichnet, erscheint die *neue* Attraktivität der Utopie als Korrektur oder Kritik dieser Tendenz. Dabei meint «Enteschatologisierung» die Transformation der eschatologischen Transzendenz in die Geschichtsimmanenz (vgl. Ebeling 1982, S. 395–399), wie sie im technischen oder ideologischen «Fortschrittsgedanken» vorliegt und Transzendenz nur noch als Bewegung in eine (immer) bessere Zukunft hin vorstellen kann, die durch die Selbststeigerung des Menschen bzw. seiner Kultur möglich sei (in Fortsetzung der Gegenwart oder – utopisch – in Gegenbesetzung zu ihr). In diesem Sinne gilt dann, dass die neuzeitlichen Utopien Um- und Gegenbesetzungen zur christlichen Eschatologie sind. Sie stehen nicht in einem substantiellen Kontinuitätsverhältnis, aber doch in einer anthropologischen und problemgeschichtlichen Kontinuität, bei gleichzeitiger jeweils legitimer Eigenständigkeit der Antworten auf die angedeuteten Grundfragen. Dass sich in diesen differenten Antworten auch divergente Voraussetzungen, Gewissheiten und Orientierungen zeigen, ist klar.

Klassisch für die Schärfung dieser Divergenz ist die *anthropologische Differenz*, der pragmatische Differenzen folgen, also andere Wege zu anderen Zielen. Ob der Mensch fähig ist, das «Paradies» aus eigener Kraft und Macht «herzustellen», ist die Frage, die die *Differenzen* zwischen neuzeitlichen Utopien und christlicher Eschatologie hervorzutreiben in der Lage ist. Zwar gilt auch im Christentum, dass das Leben «Arbeit am Reiche Gottes» sei, allerdings stets mit den Einschränkungen, dazu erst in die Lage versetzt worden zu sein und es im Letzten nur verdanken zu können.

Aus *kirchlicher* Sicht wurden Utopien oft als *Häresien* verdächtigt, weil sie das «Millennium» oder das «Tausendjährige Reich» selbst heraufzuführen meinten. Dabei war *nicht* das Problem, dass sie die «Grundlagen der christlichen Anthropologie» gefährdeten, «insofern sie als Veranschaulichungen des verlorenen Paradieses verstanden wurden». Denn dann hätte schon Gen 2 f. als eine solche Veranschaulichung inkriminiert werden müssen. Das Problem war (und ist) auch *nicht*, dass sie «diesen Zustand als

einen [...] denkmöglichen und damit für die Gegenwart vorbildhaften» darstellten.<sup>11</sup> Dann wäre schon die Eschatologie der Propheten eine «Häresie» gewesen. Das Problem ist, wenn schon, dann die Anthropologie der Selbstbehauptung und -steigerung bzw. der Ausfall der Hamartiologie und der entsprechenden Soteriologie, der aus christlicher Perspektive sc. nicht akzeptiert werden konnte.<sup>12</sup>

So einfach ist die Differenz allerdings nicht zu halten. Wenn nach Augustin für die Menschen im Paradies galt «posse peccare», wenn sie faktisch sündigten und seitdem galt «non posse non peccare», gilt zumindest seit Passion und Auferstehung für die Christen «posse non peccare» (und erst in der Vollendung «non posse peccare»). Sofern also die Christen auch das Sündigen lassen können, haben sie die reale Möglichkeit, sich nicht von der Sünde bestimmen zu lassen (also nicht «gottlos» oder «widergöttlich» zu leben, sondern in Übereinstimmung mit Gottes Willen). In diesem Sinne berühren sich die Möglichkeiten der Sozialutopien und der «Arbeit am Reich Gottes». Wenn G. Pasch Anfang des 18. Jahrhunderts eine theologische Aufnahme der Utopien versuchte mit der These, es seien fiktive Staatsentwürfen (*factae respublicae*), die vorstellten, wie ein Staat aussehen könnte, wenn der Mensch unschuldig (im *status naturalis*) geblieben wäre<sup>13</sup> – so wäre die theologisch weiterführende Perspektive, sie als Fiktionen anzusehen, die dem Christen im Horizont des kommenden Reiches Gottes wieder möglich geworden sind.

Insofern eignet sich die Anthropologie nicht nur als Topos der scharfen Differenz von Eschatologie und Utopie, sondern auch als Topos der gemeinsamen Grundfragen (von Zukunft, Verheissung und Hoffnung) wie der einander überkreuzenden Verflechtung der divergenten Zukunftsperspektiven.

Über die *Menschlichkeit* der Lebensform des Glaubens, also über die Anthropologie ergibt sich daher eine nicht nur kritische, sondern auch konstruktive «Familienähnlichkeit» von Utopie und Eschatologie. So verfährt beispielsweise Paul Tillich (Tillich 1963, S. 168–185): Er operiert mit zwei massgebenden Thesen. Erstens müsse von einem Wesen des Menschen ausgegangen werden. Er sei das Möglichkeitswesen, woraus die Angst folge, Möglichkeiten zu verwirklichen oder sie zu versäumen. Zweitens ergebe sich die Utopie aus der Differenz von Wesen und Wirklichkeit. Wenn man das Wesen des Menschen und diese ontologische Differenz *nicht* setze, könne sich keine Utopie entfalten. Beispiele dafür seien die gemeinsam utopiekritischen Positionen von Karl Barth und Sartre (Tillich 1963, S. 167–172). Folgt man dieser – bedenklich essentialistischen – Doppelthese Tillichs, wird zumindest problemgeschichtlich einsichtig, wie Utopien entstehen. Das nicht (mehr) verwirklichte Wesen, das gleichwohl noch «im» Menschen präsent ist, wird als Idealbild in die Vergangenheit

projiziert, und die Gegenwart erscheint im Lichte dessen als Zeit der «Umkehr» oder auch der «Revolution», je nachdem. Die «wesentliche» Endzeit steht also unmittelbar bevor und hängt an der «richtigen» Entscheidung in der Gegenwart. Moderater hingegen ist die nicht revolutionäre, sondern evolutionäre Fortschrittsutopie, die das Ideal auf dem Weg der geschichtlichen Weiterentwicklung des Menschen erhofft. Die Wirklichkeit könnte besser und final «wesentlich» werden, wenn man beispielsweise alle Mängel des Menschen medizinisch auszumerzen in der Lage wäre. «Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen»<sup>14</sup> – so könnte die ideologieverdächtige Utopie des «heilen Körpers» überschrieben werden. Dass damit die «Heilkraft» der Heilmittel überschätzt wird (sei es Ernährung, Sport oder Medizin) und die Mängel des Menschen unterschätzt werden, ist für die meisten Kritiker sicher keiner Begründung bedürftig. Dass sich der Ideologieverdacht regt, liegt darüber hinaus daran, dass hier ein final mangelloses Wesen zu verwirklichen erhofft wird, das die Differenz von Wesen und Wirklichkeit in einem kontinuierlichen Übergang zum Besseren hinter sich lasse.

Tillichs Konsequenz aus dieser anthropologischen Begründung der Utopie ist allerdings ihrerseits überschüssend, wenn er generell behauptet, «dass Utopie *Wahrheit* ist» (Tillich 1963, S. 199). Wahr sei sie, weil *jede* Utopie das Wesen des Menschen, genauer «das innere Ziel seiner Existenz» ausdrücke (ebd.), das er in sich und vor sich habe und haben solle. Wenn das nicht eine pauschale Rechtfertigung sein soll, muss es als Kriterium verstanden werden: dass nur diejenige Utopie wahr genannt werden könne, die die Menschlichkeit des Menschen vorstellt – wobei das einigermaßen umstritten sein dürfte, nicht nur zwischen protestantischen Christen und «Transhumanisten».

Tillichs Beispiele sind die «Utopien des Heilens». In denen zeigt sich sicher die von ihm gewissermaßen «pragmatistisch» akzentuierte «Fruchtbarkeit» der Utopien.<sup>15</sup> Denn sie erhoffen und eröffnen neue Möglichkeiten, die sie imaginativ antizipieren. Die Macht dieser Imaginationen ist auch die Macht der Utopie. Soll die Wirkung einer Utopie allerdings gewogen und beurteilt werden, kann ihre Wahrheit nicht mit ihrer Wirkung und Macht identifiziert werden. Denn das wäre ein «pragmatistischer Fehlschluss».

Als Kriterium kann dann erstens Recht und Billigkeit ihrer Negationen dienen: Was sie negiert, muss als negativ einleuchten und ausweisbar sein. Entfremdung, Not, Leid und Sinnlosigkeit sind sicher so negationsbedürftige wie -fähige Wirklichkeiten. Aber sie schlechthin «aus der Welt» zu schaffen, kommt «transhumanistischen» Phantasien gefährlich nahe. Hermeneutisch gesehen, wird von diesen die symbolische Funktion der «Heilungen» als Metaphern für das «Heil» äusserlich missverstanden. Werden

diese Metaphern *beim Wort* genommen, folgt ein Fehlschluss von der Negation des Negativen auf das mit ihnen symbolisierte «Heil». Als wären Welt und Mensch vollendet, wenn man die Mängel beseitigt hätte, oder als wäre das Heil gegenwärtig, wenn man das Unheil beseitigt hätte. Ganz zu schweigen von der konstitutiven Unmöglichkeit, unter «unheilen» Bedingungen das «Unheil» beseitigen zu wollen. Das kann nur zu einer Selbststeigerung des ambivalenten Menschen führen, mit der zugleich das inkriminierte Unheil gesteigert werden dürfte. Für «transhumanistische» Phantasien trifft daher zu, was Tillich die «Unwahrheit der Utopie» nennt: «dass sie die Endlichkeit und die Entfremdung des Menschen vergisst» oder verkennt, also «ihr falsches Menschenbild» (Tillich 1963, S. 201). Daher wird von dieser (medizin)technischen Utopie ihre eigene Unmöglichkeit verkannt als «reale Möglichkeit», womit die Utopie unterinterpretiert und deren Wunsch als reale Möglichkeit ausgegeben wird – als könnte sie «in Kürze» zur Wirklichkeit werden. Dass damit ein Ende dieser (Mängel-)Welt avisiert wird, in dem Lebenszeit und Weltzeit zur Deckung kommen<sup>16</sup> (durch Verunendlichung der Lebenszeit), zeigt, wie hier der Wunsch zum Wahn wird. Dass dann Enttäuschung und Terror nicht mehr fern liegen, ist absehbar.

Die Alternative zu dieser tragischen Dynamik der Verunendlichung und Prolongierung der negierten Mängel bildet – wohl massgeblich – die Tradition der Eschatologie der Propheten Israels und deren Transformation in der Eschatologie des Neuen Testaments. Gegenüber der Forcierung der Eigendynamik von Welt und Mensch tritt hier eine Figur des Dritten ins Spiel von Endlichkeit und Unendlichkeit. Was quer dazu steht, «fällt ein» in das Leben, auch in das der Imagination. Der Tier- und Menschenfrieden, wie ihn Jesaja imaginativ vor Augen stellt, ist kein Resultat einer «Befriedung» kraft Rechts und Gesetzes, sondern gründet in dem Frieden aller Kreatur mit ihrem Schöpfer. Damit wird Mensch und Welt heilvoll entzogen, was sich deren Macht entzieht. Damit gerät die Imagination an ihre Grenze, die sie imaginativ zwar überschreitet, ohne aber die Wirklichkeit dieser Unmöglichkeit selber ins Werk setzen zu können. Gewissermassen wird die Imagination hier paradoxiert: Sie stellt vor Augen, was sich ihr nicht fügt, sondern wem sie sich zu verdanken bekennt. Daher gelten die prophetischen Worte auch als «offenbart», nicht als «selbst gemacht», sondern als «verdankt und gegeben», um ihr Woher zu verorten. Das überschreitet auch die Logik der Utopie, sofern das «Woher» und «zu welchem Ende» nicht ortlos bleibt, sondern *benannt* wird. Gott nennen heisst, der Imagination ein Woher und Woraufhin zu geben. Fiele das weg – *remoto Deo* –, würde die Eschatologie zur Utopie. Und sofern dieses Woher und Woraufhin in der Neuzeit ein- oder ausgeklammert wird, wird der eschatologische Imaginationsbestand zur Utopie i. e. S.

Daher ist die Eschatologie auch «umfassend», nicht nur eine «Sozialutopie», sondern eine «Utopie des Ganzen», genauer des ganzen Lebens, sozial, ökonomisch, politisch, ethisch, auch ästhetisch und epistemisch. Was den ganzen Menschen angeht und die ganze Welt, ist von einer *Mehrdimensionalität*, der die Sozialutopie ermangeln würde, wäre sie nur das, was ihr Name besagt. Denn die prophetische Utopie des *Friedens* von Mensch, Tier und Gott umfasst die Dimensionen von aller Kreatur untereinander und mit ihrem Schöpfer.

Wo das *sub conditione Dei*, aber *remoto tempore*, in zunehmender Ungeduld erwartet wird, in der Naherwartung des Endes, wird die Eschatologie zur *Apokalyptik*. Wenn sich hingegen die Zeit *dehnt*, kann das zur *Enttäuschung* führen, zur wiederholten Verschärfung wie in der *Gnosis*, oder zur Wiederkehr einer *geschichtlich* verfassten *Eschatologie* wie im Neuen Testament. Wo hingegen die Spannung von Lebenszeit und Weltzeit nicht mehr ausgehalten wird, richtet sich die Erwartung auf deren vermeintliche «Auflösung» im «reinen» Gottesverhältnis der *Mystik*.

Wenn man angesichts dieser Konstellationen von Eschatologie und Utopie ganz auf deren «Arbeit an der Zukunft» absehen wollte, bliebe eine Entweltlichung der Welt zu erwarten, deren Ende oder Überschreitung in einem weltlosen Gottesverhältnis, oder aber eine stoische oder resignative Verabschiedung in der Engführung auf die reine Existenz des Menschen, wie vielleicht im Existentialismus. «Ohne Utopie» auszukommen heisst auch, die Arbeit an der Zukunft zu verweigern, die Arbeit der Imagination an den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Existenz. Dass man damit das Feld der Utopie anderen überliesse, und denen auch die Wirksamkeit und Macht der Imagination der Zukunft, wäre der Preis dieser Verweigerung.

*Zwischen* der prätendierten «reinen Immanenz» der Sozialutopien (*remoto Deo*) und der undenkbaren «reinen Transzendenz» mystischer Utopien (*remoto mundo*) bleibt die Imagination der Eschatologie an der Arbeit, an *der* Arbeit, auszudenken und vorzustellen, was wir hoffen dürfen, was der Mensch werden sollte und wie die Welt sich ändern könnte.

Diese Arbeit der Imagination ist nicht allein – wie Tillich es exponierte – *anthropologisch* zu begründen. Das gilt zwar «allgemein» und bildet den gemeinsamen Grund in den menschlichen «Gemütsvermögen», sofern man Kant folgt. Denn die reflektierende Einbildungskraft kann und soll es auch nicht lassen, von dem zu handeln, was wir hoffen dürfen.

Diese Dimension der Hoffnung gründet aber nicht allein im «Wesen» des Menschen noch allein in der Eigendynamik seiner Gemütsvermögen, sondern ist spezifisch christlich verstehbar (so wie bereits spezifisch jüdisch in der Prophetie). Der Anfang des Eschaton in der Geschichte Jesu Christi ist mit Passion und Auferstehung mitnichten abgeschlossen, sondern ein Anfang voller Verheissung. Die Vergegenwärtigung der Transzen-

denz in der Immanenz, um diese zu vollenden, lässt noch einiges zu hoffen übrig. Dieser *Zukunftsbezug* ist dem christlichen Glauben zuinnerst zu eigen.

Ihn auch zu gestalten und darzustellen ist sc. nicht anders möglich als in allen anderen Utopien: durch die Imagination und deren Bild- und Sprachgestalt. So ist die symbolische Form der Imagination die Metapher als Horizontvorgriff, als «Vorstellung» des noch Ausstehenden. Die hermeneutisch-kritische Frage an die Eschatologie – genauer: an das Utopische an ihr wie an die Utopien, die aus ihr hervorgegangen sind – bleibt dabei stets, wie sie das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz bestimmt. Das wäre die theologische Version von Wunsch und Wirklichkeit oder Zukunft und Gegenwart des Heils. Würde das Erhoffte rein zukünftig und nur jenseitig sein, wäre die Eschatologie für die Arbeit an den Wirklichkeiten, in denen wir leben, irrelevant. Wäre sie andererseits rein eine Funktion dieser Arbeit, wäre ihre Unmöglichkeit zur realen Möglichkeit verkürzt und die menschliche Arbeit an dieser Wirklichkeit überschätzt. Die *Spannung* zwischen gegenwärtiger Möglichkeit und ausstehender Unmöglichkeit gilt es zu wahren, um den Möglichkeitssinn für das *offen* zu halten, was man noch *nicht* für möglich hält. Aber auch in dieser sublimierten Form kehrt die Frage nach dem Verhältnis wieder: Steht das Eigentliche noch aus (so wie etwa die Ankunft des Messias in der jüdischen Hoffnung) oder ist es im Wesentlichen schon gegenwärtig und der Anfang der Vollendung gemacht (wie in der Christologie)?

Plädiert man für Letzteres, so zumindest im christlichen Bekenntnis, kann es am Ende nicht noch ganz anders kommen als erwartet und bereits begonnen. Darin gründet die berechtigte Skepsis der christlichen Tradition gegenüber Sozialutopien ebenso wie in der Kritik an jeder Utopie, die auf die «Selbstverwirklichung» hofft, also das Ausstehende allein als Sache menschlicher Arbeit versteht. Damit würde Endliches absolut gesetzt (vgl. Tillich 1963, S. 208), was nur zu leicht Fanatismus bis hin zum Terror gegen sich selbst und bzw. oder andere zur Folge hat. Der unbedingte Glaube an «etwas» tritt an die Stelle des Gottesglaubens (oder überformt ihn) und wird zu einem Aberglauben, dem der christliche Glaube, um sich von ihm zu unterscheiden, die kritische Reflexion entgegensetzt – als ein Ernüchterungsorgan mit dem Zug zur Skepsis. Ein massgebliches Kriterium des Glaubens ist, dass die Utopie *um des Menschen willen* ihr Recht hat, nicht der Mensch um der Utopie willen. Gleiches gilt für die Welt, für die die Utopie lebensdienlich zu sein hat, nicht umgekehrt. Diejenigen Utopien, die Mensch und Welt, die Schöpfung also, rein als Mittel zum höheren Zweck «vernutzen» wollen, wären so unweltlich wie unmenschlich. Und wer hier auf eine «neue Kreatur» hoffte im Sinne eines unsterblichen Übermenschen, hätte die Endlichkeit der Kreatur zum Gegner – und zur Bedingung.

«Was ist das Neue?», das wir hoffen dürfen, fragte Tillich, und fuhr fort: «In einer Beziehung ist das Neue die Wiederherstellung des Alten. Aber dies ist nicht eine einfache Wiederherstellung, sondern die Erhebung des Alten zu etwas Neuem, zu einer neuen Schöpfung, und das ist der tiefste Grund aller Utopie.» (Tillich 1963, S. 184) Das «Heil» im Sinne der Heilung von Krankheit – wie in den neutestamentlichen Heilungswundern – sei «ein eschatologisches und damit ein utopisches Symbol erster Ordnung», meinte Tillich (ebd., S. 193). Als Symbol allerdings – oder mit Kant als Ideal der Vernunft – ist es ein Regulativ und nicht eine «Beschreibung» des herzustellenden Zustands von Welt und Mensch. In diesem Sinne gilt es theologisch wie anthropologisch, die Utopie nicht einem Selbstmissverständnis zu überlassen. Tillich folgerte daher: «[W]ichtig bleibt die Idee, die die Utopie in ihrer Unwahrheit überwindet und in ihrer Wahrheit offenbar macht, oder [...] *der Geist der Utopie, der die Utopie überwindet.*» (Ebd., S. 210). Der Geist, aus dem die Utopie entstand, der Geist der Hoffnung, ist der, der sich überwindet in der erhofften Vergegenwärtigung des Erhofften.

#### 4. Von Ruhe und Unruhe

Utopien sind symbolische Medien der *Beunruhigung* – gegen eine Beruhigung in den Faktizitäten der Gegenwart und aufgrund einer Beunruhigung angesichts von deren «Mängeln». Daher sind Utopien ethisch wie politisch gesehen meist revolutionär oder doch zumindest «progressiv». Die symbolische Dynamik bildet einen Antagonismus von Labilisierung und Stabilisierung, wobei die Utopie gegen die stabilen Verhältnisse eine Labilisierung intendiert, um neue Möglichkeiten und Unmöglichkeiten als erstrebenswert vor Augen zu stellen. Darin zeigt sich die Utopie als eine besonders gründliche Form der Labilisierung des Gegenwärtigen im Namen des Zukünftigen.

Wenn aber die Utopie gegenwärtig beunruhigend *wirkt*, tut sie das im Namen einer finalen Ruhe oder Unruhe? Wird das erhoffte Ziel in der Zukunft als Ruhe oder als Unruhe vorgestellt? *Ein* Aspekt, unter dem sich das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit darstellt, ist die Unruhe in der Zeit und die Hoffnung auf die Ruhe in Ewigkeit. «Ruhe und Ordnung» könnte man den klassischen Topos nennen, der eine finale Ordnung des Guten darstellt. Aber wäre dieses Ende der Zeiten auch ein Ende der Zeit, der Bewegung und der kreativen Unruhe des Daseins? Wäre es nicht nahe einer Gesellschaft von «*law and order*»? Oder gar eine Friedhofsruhe?

Mit der Frage nach den «Bewegungszuständen» oder der Dynamik der Utopie kann man unter einem (mehr oder weniger) bestimmten Aspekt

konkretisieren, wie Eschatologie und Utopie sich begegnen. Die *Utopie der Ruhe* ist eine Grundfigur religiösen Lebens und Redens. Augustin eröffnete seine *Confessiones* mit einem Gebet, das in der Hoffnung auf finale Ruhe gipfelt:

«Magnus es, Domine, et laudabilis valde»: «magna virtus tua, et sapientiae tuae non est numerus.»

Et laudare te vult homo aliqua portio creaturae tuae; et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui, et testimonium quia «superbis resistis»: et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae.

Tu excitas, ut laudare te delectet; quia fecisti nos ad te, et *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

«Gross bist Du, Herr, und hoch zu preisen», «und gross ist Deine Macht und Deine Weisheit unermesslich.»

Und preisen will Dich der Mensch, ein kümmerlicher Abriss Deiner Schöpfung, ja der Mensch, der herumschleppt sein Sterbewesen, herumschleppt das Zeugnis seiner Sünde und das Zeugnis, dass Du «den Hochfähigen widerstehst». Und dennoch preisen will Dich der Mensch, ein kümmerlicher Abriss Deiner Schöpfung.

Du selber reizest an, dass Dich zu preisen Freude ist; denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und *ruhelos ist unser Herz, bis dass es seine Ruhe hat in Dir.*<sup>17</sup>

Adolf von Harnack meinte in aller Zurückhaltung von diesen Sätzen: «Enthalten diese, wenn man sie genau durchdenkt, doch nichts weniger als eine ganze Theorie der Religion und der christlichen Religion in nuce!» (Harnack 1916, S. 69) Über «die Religion» werde gesagt, sie stamme aus einer «Anlage», genauer aus dem Herzen des Menschen, dem eine Neigung zu Gott eingeschrieben sei. Über die *christliche* Religion wird im Folgenden gesagt, sie stamme aus der geschichtlichen Verkündigung. Beschränkt man sich auf den ersten, hier zitierten Aspekt, wird die Eigendynamik des Herzens, seine lebendige Unruhe, als Dynamik von Gott her und auf ihn hin grundlegend für die Theorie der Religion. Damit wird – sicher nicht jedermann nachvollziehbar – der Rhythmus des Herzens als Gabe des Lebens von Gott unterstellt, und damit dem Leben des Menschen ein Takt eingeschrieben, der von Gott vorgegeben wird.

Aber diese Dynamik des Herzschlags ist zweideutig: An und für sich ist sie Unruhe, und doch von Gott her und auf ihn hin die Bewegung des gegebenen Lebens. Darin ist eine zweite Unterstellung wirksam, die neuplatonische Vorstellung von der Zerrissenheit der Zeit (in Vielheit) und der Einheit der Ewigkeit (in Einheit). Unruhe ist zeitlich, Ewigkeit hingegen Ruhe. Was aber heisst das für den Herzschlag des menschlichen Lebens? Käme es zur Ruhe – wäre es tot und also kein lebendiges Herz mehr. Soll diese Ruhe nicht als Totenruhe missverstanden werden, muss sie etwas anderes meinen: ein Leben in Ewigkeit, die nicht das Ende des Herzschlags meint. Die Ruhe kann also nicht erst in einem schlechten Jenseits präsent werden, sondern in diesem Leben.

Harnacks Antwort auf das Problem war, vollendete Religion sei «*tieftes, ruhiges Glücksgefühl, welches alle Unruhe überwunden hat*» (ebd., S. 71). Und dieses Glück erfülle sich im Lobpreis Gottes, in dem der Mensch seine Bestimmung erfülle, also zu Gott zurückkehre bzw. in seiner Gemeinschaft lebe. Die Ruhe ist jedenfalls nicht leblos, nicht Stille und nicht pures Jenseits, sondern die Harmonie des himmlischen Lebens, des *ewigen* Lebens in *diesem* Leben. Darin wird die Unruhe der zerrissenen Zeit in «Ruhe und Ordnung» gebracht: in die Ruhe des Herzschlags und in die Ordnung des Verhältnisses zum Ursprung und Ziel dieses Lebens. Wie die Unruhe zweideutig ist, so auch die Ruhe, die hier paradoxiert wird.

Ruhe und Stille (*silentium*) sind Augustin zufolge ein *Gottesprädikat*, genauer gesagt, eine Bestimmung der «Wohnstatt Gottes»: «*Quam tu secretus es, habitans in excelsis in silentio, Deus solus magnus.*»<sup>18</sup> Diese Bestimmung ist auf Christus zu übertragen. Denn *er* ist der Schöpfungsmittler, in dem die Ruhe personale Gestalt wurde. «*Fecit autem omnia per Verbum suum; et Verbum ejus ipse Christus, in quo requiescunt Angeli et omnes coelestes mundissimi spiritus in sancto silentio.*»<sup>19</sup> Ist *silentium* eine Bestimmung Gottes, dient *diese* Ruhe auch als teleologische Bestimmung aller Kreatur, die *in Gott* ihre Ruhe und ihr Ziel finden soll. «*Habeo gratiam, et ista mecum atque adeo tecum, quando in silentio sumus.*»<sup>20</sup> Durch diese Teleologie des Daseins konnte *silentium* zu *dem* Medium *mönchischer Lebensform* werden.

An dieser Konsequenz kann dann allerdings auch die Kritik ansetzen. Denn mit der Ruhe des mönchischen Lebens wird sie in einer Weise entparadoxiert und gestaltet, die die Metapher der Ruhe *wörtlich* nimmt. Moltmann meinte, der Glaube mache, «wo immer er sich zur Hoffnung entfaltet, nicht ruhig, sondern unruhig, nicht geduldig, sondern ungeduldig. Er besänftigt nicht das *cor inquietum*, sondern ist selber dieses *cor inquietum* im Menschen. Wer auf Christus hofft, kann sich nicht mehr abfinden mit der gegebenen Wirklichkeit, sondern beginnt, an ihr zu leiden, ihr zu widersprechen.» (Moltmann 1965, S. 17)

Darin meldet sich das Utopische an der eschatologischen Bestimmung der Ruhe. Gegenüber der Gegenwart muss das Herz unruhig sein und bleiben. Denn in keiner Lebensform, auch nicht in der des Mönchtums, ist die Gegenwart schon vollendet. Sonst würde man sich mit den Mängeln abfinden, sie verdrängen oder sie fliehen und aussperren durch Klostermauern. Dass Entsprechendes auch für die wissenschaftliche Lebensform gelten könnte, sei nur notiert.

Eine für die Gegenwart beunruhigende Utopie der *Ruhe* bezieht ihre Dynamik, also ihre bewegende Kraft, gerade aus ihrer Unwirklichkeit und ihrer zeitlichen Unmöglichkeit. Würde man sie mit einem bestimmten «Glücksgefühl» identifizieren, wäre ihre utopische Pointe verengt. Denn

dann suchte man vermutlich solche «Gefühle» zu wiederholen, statt sich auf die Arbeit an der Gegenwart zu richten. «Solange die Hoffnung nicht das Denken und Handeln von Menschen umgestaltend ergreift, bleibt sie auf dem Kopf stehen und unwirksam. Darum muss die christliche Eschatologie den Versuch machen, Hoffnung ins weltliche Denken und Denken in die Hoffnung des Glaubens zu bringen.» (Moltmann 1965, S. 28) Wie aber soll das möglich sein in Zeiten, da die Unruhe die Regel ist und die Ruhe anscheinend nur ein glücklicher Ausnahmezustand?

## 5. Über Geruch und Geräusch

In vergangenen Zeiten muss es allgegenwärtig unangenehm gerochen haben, zumindest überall, wo Menschen beieinander lebten. Die Disziplinierung der Gerüche, die Ausschliessung des Unangenehmen und die Konstruktion des Angenehmen, war die grosse Ausnahme der oberen Schichten – und auch da m. W. nicht die Regel. Wohl kaum, weil sich niemand am Unangenehmen gestört hätte. Als es noch keine Kanalisation gab, als man sich noch puderte, statt sich zu waschen, als man noch stinken musste, weil man nicht anders konnte, gehörten penetrante Gerüche zum «Universum der Selbstverständlichkeiten» (wie Husserl die Lebenswelt nannte). Die Nase kann man sich nicht auf Dauer zuhalten. Sie ist von sich aus immer «weltoffen», wie die Ohren auch. Daher sind Nase und Ohr verwandte Sinne. Auch wenn die Nase als einer der inferioren «Nahsinne» gewöhnlich weniger Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist sie dem Ohr doch ähnlich. Nur, was den Gerüchen widerfuhr, steht für die Geräusche noch aus.

Während die Welt der Gerüche mittlerweile bereinigt ist, steht es mit der Welt der Geräusche anders. Die allgegenwärtige Unruhe der Gegenwart erscheint wie eine Reprise des Gestanks der Vergangenheit. Überall bekommt man etwas «auf die Ohren». Und da wir die nicht schliessen können wie die Augen, sind wir den Geräuschen wider Willen ausgesetzt. Weltoffenheit der Sinne heisst auch unvermeidliche Passibilität. Da eine Kultur und eine Zeit meist die ihr entsprechenden Krankheiten entwickelt, passt es nur zu gut, einen «Tinnitus» (lat. Geräusch) im Ohr zu haben. Als würde die externe Geräuschkulisse verinnerlicht, verdoppelt, wiederholt und ausagiert. So manifestiert sich in der Eigendynamik der Sinne die Überlastung durch den Schalldruck von aussen.

Wollte man das metaphysisch ausweiten, wäre daran zu erinnern, dass es selbst im so stillen Weltraum nie ganz ruhig ist. Die kosmische Hintergrundstrahlung oder das Hintergrundrauschen ist das ewige Echo des «big bang». Aber das liegt unterhalb unserer (natürlichen) Wahrnehmungsschwelle. Und permanente gleichmässige Geräusche sind so gewöhnungs-

bedürftig wie -fähig. Was ständig und gleichmässig tönt, wird auf Dauer überhört, ebenso wie konstante Gerüche nicht mehr wahrgenommen werden. Anscheinend verschiebt sich die Wahrnehmungsschwelle mit der Zeit (so zum Glück auch beim Tinnitus zumeist).

Besonders störend sind demgegenüber die unüberhörbaren und unregelmässigen Geräusche. So wie wir nicht lesen können, wenn unser Auge auf Buchstaben fällt, die den Sinnverdacht wecken und das Entschlüsselungsbedürfnis reizen, so geht es mit solchen Geräuschen, die Aufmerksamkeit erzwingen: Musik etwa, das Martinshorn, Stimmen auf der Strasse, knatternde Autos und Motorräder, quietschende Trams. Es ist der hergestellte Kulturlärm, der Probleme bereitet, nicht die gleichmässigen Naturgeräusche (von Blitz und Donner einmal abgesehen).

Künftige Zeiten werden vielleicht von unserer Gegenwart ähnlich denken wie wir rückblickend vom Geruch des Mittelalters und noch der Neuzeit (vom Barock bis ins 19. Jahrhundert). Die Gerüche sind mittlerweile teils aus der Welt, teils durch (vermeintlich) angenehmere ersetzt. Nur an den Grenzen der Zivilisation «riecht» man noch: sei es an den sozialen Grenzen, sei es an den kulturellen Grenzgebieten von Müllkippen und Ähnlichem. Eine Topographie der Kultur am Leitfaden der Gerüche wäre eines, eine Abschreibung der Orte und Arten der Geräusche ein anderes Kapitel einer Kulturphänomenologie am Leitfaden der Sinne. – So reizvoll das wäre, ist hier nicht der Raum dafür, geschweige denn die Zeit.

In vergangenen Zeiten bestand anscheinend noch kein Bedarf nach einer die gesamte «Lebenswelt» umfassenden Technisierung des Olfaktorischen. Die Geschichte der Bereinigung der riechbaren Welt wäre ein Kapitel der späten Neuzeit, zumindest in nordeuropäischen Gefilden. Noch nicht die Moderne, sondern erst die Spätmoderne, ungefähr nach der industriellen Revolution (?), entwickelt weitreichende Kulturtechniken, um die Sinne zu moderieren. Stärker – und widerspruchsfähiger – formuliert: Die Konstruktion der Sinnlichkeit mit industriellen Mitteln ist ein genuin spätmodernes Projekt. Wohlgeruch, Wohlklang, Wohlgefühl, Wohlgeschmack und (hier fehlt das Pendant) wohlgefällige Schönheit sind Wünsche an die Wirklichkeit, der man mit allen technischen Mitteln zu Leibe rückt. Technisierung der Wirklichkeiten, in denen wir leben, steht im Zeichen von Utopien – der Konstitution oder Konstruktion der Welt nach unseren Wünschen. Dabei werden nicht nur Mängel kompensiert, etwa die schlechten Gerüche beseitigt, sondern einerseits Mängel umbesetzt durch «Güter», Wohlgeruch etwa, andererseits Mängel durch Mängel ersetzt – etwa Penetrantes durch Penetrantes, natürlicher Gestank durch künstlichen Dunst.

Die so teure wie doch etwas armselige «Wellness-Kultur» ist eine Inkarnation dieser Wünsche allgegenwärtigen Wohlgeruchs, eine Utopie von

einer Insel der zeitweilig Seligen, denen alle Sinne gepudert werden. Bezeichnenderweise sind diese «Wellness-Oasen» stets Gegenwelten zum Alltag. Dort wird Entlastung und Erholung von der Unruhe des Alltags versprochen. Kommt man «unrein» aus der wilden Welt in diese Oasen, wird eine Reinigung versprochen, ein Neuwerden (wenn auch nicht eine Neuschöpfung) durch die Mittel der Körperpflege. Das *Telos* ist die *Ruhe*, die für «Leib und Seele» gewünscht wird: Ruhe, Raum und – Zeit nicht. Denn die ist meist knapp und teuer. *Ruhigstellung* (wie Sedierung, die Beruhigung mit Sedativa) könnte man die Regel dieser kulturellen Utopie nennen. Der *Topos* der «Wellness-Oase» und ihr verschwiegenes Allerheiligstes ist der *Ruheraum* als äussere Gestalt dessen, wessen man innwerden soll.

Diese Lesart insinuiert bereits, *woher* die (mehr oder minder bescheidenen) Verwirklichungen einer Utopie der «Wellness» inspiriert sein mögen. Gäbe es kein Christentum in der Geschichte unserer Kultur, würde man auf die römische Antike und deren Kultivierung des Wassers verweisen. Da unsere Kultur aber unausweichlich vom Erfahrungshorizont des Christentums geprägt und davon nach wie vor, *volens nolens*, orientiert wird in ihren Erwartungen, kann man schwerlich übersehen, dass die Utopie der kultivierten Sinnlichkeit christentumsgeschichtliche Hintergründe hat. Das darf man allerdings nicht «exklusiv» engführen. Schon die jüdischen Sekten (von Qumran), auch die Gnosis und daher auch das Mönchtum pflegten Reinheit mit rituellen Waschungen, suchten ihre Lebensräume sauber zu halten und kultivierten Inseln der disziplinierten Sinnlichkeit. Dazu gehörte die räumliche und soziale Absonderung, meist in abgelegener Gegend, in der *Ruhe* zu finden war: Ruhe einmal im wörtlichen Sinne der Distanz zum «Lärm» der Welt und Einkehr in die Ruheräume der Klöster; Ruhe andererseits im übertragenen Sinne der Distanz zur «Sünde» der Welt und als Einkehr in die Ruhe und Ordnung des eigenen Lebens mit Leib und Seele.

Was die religiöse (selbst ernannte) Elite praktizierte war, die Ausnahme zur Regel zu machen: alle Tage Sonntag sein zu lassen und daher täglich, wenn nicht stündlich Gottesdienst zu feiern. «Unser Leben sei ein Fest» wäre eine Umschreibung für diese Lebensform, wenn das Fest auch asketisch sein kann. Für die Utopie der Ruhe ist dabei bemerkenswert,

- dass die exzessive Verwirklichung dieses Wunsches erstens eine *bestimmte* Ruhe meint, die signifikant anders gelagert ist als die «Wellness», kein «Körperkult», sondern lediglich die Einbeziehung des Körpers in den (anders orientierten) Kult;
- dass zweitens Ruhe *nicht* Stille (im wörtlichen Sinn) heissen muss. Zwar kann man Schweigen und dafür Gelübde ablegen. Aber das ist nur *ein*

Medium der Ruhe (ein wörtliches). Arbeit und Gebet, Messen und Gesang oder Studium und Lehre konnten als gleichwertige Formen der Heiligung gelten – in denen Ruhe *als Ordnung* realisiert wurde; Ordnung allerdings in dem bestimmten Sinne der Ordnung eines heiligen, Gott wohlgefälligen Lebens.

Dabei kann die Verstetigung des Ausserordentlichen in der Ordnung mönchischen Lebens durchaus paradoxe Wirkungen zeitigen. Die Intentionalität und Imagination *können* zwar zur Ruhe und Ordnung kommen in der mönchischen Lebensform. Gesichert ist das allerdings nicht. Wer von seinem Gewissen geplagt wurde und Skrupel hatte, ob er denn «rein genug» sei, der konnte an diesen Zweifeln verzweifeln. Luthers Krise als Augustinermönch war von dieser Art. Die Intensivierung der Ruhe konnte eine entsprechende Intensivierung innerer Unruhe evozieren – oder anders gesagt: religiöse «Schlafstörungen».

Als These liesse sich sagen: Die Moderation der Sinne im christlichen Gottesdienst war ein «Vorbild» für kulturelle Parallel- oder Konkurrenzaktionen. Die These auf den christlichen Gottesdienst (und die Sonntagsruhe) zu beziehen, ist vielleicht irritierend unspektakulär. Aber eben darin liegt die diskrete Pointe der christlichen Utopie der Ruhe: nicht ein finales, extravagantes Verstummen und Schweigen zu imaginieren und zu intendieren, sondern lediglich eine regelmässige Abweichung von der Ordnung des Alltags nicht nur zu imaginieren, sondern zu «inszenieren» und institutionell zu verstetigen.

Die Krise dieser kulturellen Institution braucht man so gesehen nicht nur als «Krise der Kirche» engzuführen. Sie ist auch Ausdruck einer Krise des «Gewöhnlichen» (Lebenswelterosion), eine Krise dieser unspektakulären Form der Ruhe, und das durch manifeste Gegenbesetzungen (bzw. Konkurrenzen) ökonomischer und sportlicher Art. Darauf mit Lamento zu reagieren, wäre schlicht unangebracht. Aber darauf mit Beharren auf dieser kulturellen Form der Ruhe zu antworten, wäre durchaus angebracht und ein Prägnanzgewinn derselben.

## 6. Biblische Anfangsgründe der Utopie der Ruhe

Die ebenso utopische wie eschatologische Metapher der Ruhe auf den christlichen Gottesdienst zu beziehen, als eine exemplarische Gestalt der Wirklichkeit dieser Unmöglichkeit, provoziert Rückfragen, vor allem nach den biblischen Anfangsgründen. Warum und zu welchem Ende sollte die «Ruhe» ein wünschenswerter Zustand sein? Und *welche* Ruhe ist es, die wir erhoffen dürfen?

Am Ende der Schöpfungsgeschichte heisst es: «Und so vollendete Gott am siebenten Tage seine Werke, die er machte, und ruhte am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er gemacht hatte»<sup>21</sup> (Gen 2,2), mit der Fortsetzung: «Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm ruhte von allen seinen Werken, die Gott geschaffen und gemacht hatte»<sup>22</sup> (Gen 2,3). Das Ruhen, von dem hier die Rede ist, heisst «Sabbat». Es ist die Zeit und der Ort des «Nichtstuns» – nicht nur des «Lassens» von etwas. Denn Lassen wäre selber noch ein sublimiertes Tun (transitiv, aktiv und intentional).

Die Sabbatruhe ist ursprünglich, wie oben an Augustin gezeigt, ein Prä dikat *Gottes*. Daher kann es dann später im Hebräerbrief heissen: «Denn wer zu Gottes Ruhe gekommen ist, der ruht auch von seinen Werken so wie Gott von den seinen»<sup>23</sup>, und: «So lasst uns nun bemüht sein, zu dieser Ruhe zu kommen»<sup>24</sup>, «damit nicht jemand zu Fall komme durch den gleichen Ungehorsam» (Heb 4,10 f.).

Die Utopie der Ruhe findet in der Schöpfungsgeschichte ihren präzisen Ursprung bei Gott. Damit ist sie keine *Atopie*, sondern verortet – mit einer Entsprechung in Raum und Zeit. Denn Gott ist es, der den Menschen diese Ruhe zuteil werden lässt, am siebten Tag der Woche. Daraus konnte alttestamentlich das entsprechende Sabbatgebot werden, die Lebensregel von der Heiligung des Feiertags: «Sechs Tage soll man arbeiten, aber am siebenten Tag ist Sabbat, völlige Ruhe, heilig dem HERRN»<sup>25</sup> (Ex 31,15). Das mag nur allzu gewohnt klingen und entsprechend überhört werden. Es ist aber der Hintergrund der vielfältigen Fragen nach Ruhe und Unruhe im Alten wie Neuen Testament.

Was sich von selbst versteht, gewissermassen der lebensweltliche Normalfall, ist die *Unruhe*, und zwar als Ausdruck der Gottesferne, des Unfriedens und der Leiden. So konnte Hiob klagen: «Ich hatte keinen Frieden, keine Rast, keine Ruhe, da kam schon wieder ein Ungemach!» (Ijob 3,26); oder Jesaja: «Mein Herz zittert, Grauen hat mich erschreckt; auch am Abend, der mir so lieb ist, habe ich keine Ruhe» (Jes 21,4); und Jeremia: «Wie ist mir so weh! Mein Herz pocht mir im Leibe, und ich habe keine Ruhe; denn ich höre der Posaune Hall, den Lärm der Feldschlacht» (Jer 4,19). Das gipfelt schliesslich in der Passionsgeschichte, wenn der Psalmbeter Christus klagt: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Ich schreie, aber meine Hilfe ist ferne. Mein Gott, des Tages rufe ich, doch antwortest du nicht, und des Nachts, doch finde ich keine Ruhe» (Ps 22,2 f.).

Ruhe zu finden ist nichts Selbstverständliches, sondern der glückliche Ausnahmefall, der nicht Funktion der eigenen Aktion und Intention ist, sondern gegeben und gewährt durch die Intervention Gottes. So ist die Gabe des Landes Israel eine Utopie der Ruhe – die auf dem Hintergrund

des nomadischen Lebens der Stämme Israels ebenso ihre Prägnanz gewinnt wie gegenüber der Vertreibung und Verschleppung im Exil.

«Der HERR, euer Gott, hat euch zur Ruhe gebracht und euch dies Land gegeben» (Jos 1,13). Diese Ruhe allerdings hat eine bemerkenswert unruhige Kehrseite. Zwar ist das «Land» eine Friedensmetapher und die Ruhe daher ein Heilszustand. Der aber folgte aus Gottes kriegerischer Intervention, wie sie Jesaja erinnert und utopisch vor Augen führt: «Der HERR hat den Stock der Gottlosen zerbrochen, die Rute der Herrscher. Der schlug die Völker im Grimm ohne Aufhören und herrschte mit Wüten über die Nationen und verfolgte ohne Erbarmen. Nun hat Ruhe und Frieden alle Welt und jubelt fröhlich.» (Jes 14,5–7) Diese Utopie der Ruhe hat eine äusserst unfriedliche Bedingung, die «Befriedung» und «Beruhigung» aller «Gottlosen». Diejenigen, die als «alle Welt» jubeln und darin Ruhe und Frieden feiern – sind die Überlebenden.

Die Metaphorik<sup>26</sup> der Utopie des eschatologischen Heils kann aber auch weniger kriegerisch zum Ausdruck kommen: «Jawohl, Gott wird einmal mit unverständlicher Sprache und mit einer fremden Zunge reden zu diesem Volk, er, der zu ihnen gesagt hat: «Das ist die Ruhe; schaffet Ruhe den Müden, und das ist die Erquickung!» Aber sie wollten nicht hören» (Jes 28,11 f.). Nur für die, die diesem verständlichen Wort nicht folgen, droht eine strafende «Beruhigung». Für alle anderen impliziert die Utopie der Ruhe ein Ethos der Erinnerung: «So spricht der HERR: Tretet hin an die Wege und schauet und fragt nach den Wegen der Vorzeit, welches der gute Weg sei, und wandelt darin, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele!» (Jer 6,16)

Damit führt die Utopie der Ruhe in das Sprachfeld des «*Schalom*», des eschatologischen Friedens – mit Jesaja: «Und der Gerechtigkeit Frucht wird Friede sein, und der Ertrag der Gerechtigkeit wird ewige Stille und Sicherheit sein»<sup>27</sup>, «dass mein Volk in friedlichen Auen wohnen wird, in sicheren Wohnungen und in stolzer Ruhe» (Jes 32,17 f.). Stille und Ruhe sind einerseits Metaphern dieses Friedens, andererseits (symboltheoretisch mit Goodman gesagt) «exemplifikatorischer Ausdruck» desselben (wie eine Stoffprobe): Darin vergegenwärtigt sich, wovon die Rede ist.

Der Gegensatz dazu wäre der Krieg (synekdochisch für Unfrieden) als Inbegriff der Unruhe. Denn wenn man in unfriedlichen Zeiten lebt, herrscht Unruhe. Erhoffte Ruhe ist nicht die Grabesruhe nach gewonnenem Krieg, sondern ursprünglich Friede mit Gott – und daher auch «Friede seiner Seele», nicht als die Ruhe des Todes, sondern des Lebens «in Deo». Ruhe und Stille sind daher ambig – bestimmt durch ihr Woher und Woraufhin. Aus einer distanzierten Beobachterperspektive wird hier kein Unterschied «feststellbar» sein. Nur der, der «Sinn und Geschmack» für die Vollzüge hätte, wird die feinen Unterschiede bemerken, an denen alles hängt.

Die Bestimmtheit in christlicher Perspektive bestimmt das Woher der *Vergegenwärtigung* der eschatologischen Ruhe recht prägnant. Bei Matthäus spricht Christus: «Nehmt auf euch mein Joch und lernt von mir; denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen»<sup>28</sup> (Mt 11,29). Die «Nachfolge Jesu» gilt seither als Lebensform dieser Ruhe – auch wenn dieses Leben wie seit den Jüngern oder dem Apostel Paulus höchst unruhig zu sein pflegt.

Das liegt daran, dass mit der gemeinten Ruhe keine äusseren Lebensumstände konnotiert sind, sondern sie dient als Metapher des Glaubens (bzw. Unruhe als die des Unglaubens). Schon im Alten Testament meinte der Prophet Habakuk: «Siehe, wer halsstarrig ist, der wird keine Ruhe in seinem Herzen haben, der Gerechte aber wird durch seinen Glauben leben» (Hab 2,4). Das wurde für Paulus' Glaubensverständnis zentral (vgl. Röm 1,17; Gal 3,11). Aber auch darin bleibt eine prekäre Dualität präsent. Denn wer nicht Christus nachfolgt, bleibt in tödlicher Unruhe<sup>29</sup>, wie es der Hebräerbrief klarstellt: «Denn wir, die wir glauben, gehen ein in die Ruhe, wie er gesprochen hat [Psalm 95,11]: «Ich schwor in meinem Zorn: Sie sollen nicht zu meiner Ruhe kommen»»<sup>30</sup> (Heb 4,3).

Man mag sich wundern, dass diese Dualisierung der Eschatologie und die bedenkliche Ausschliessung der «Anderen» die Autoren des Neuen Testaments nicht zutiefst beunruhigt hat. Denn wie sollte es Ruhe geben, wenn deren Kehrseite präsent bleibt? Wenn sie nur die Inklusion der Seligen wäre, bei der die Unseligen «draussen» bleiben? Der Prophet Ezechiel notierte einmal in einer Strafreden Jahwes gegen das untreue Jerusalem: «Dann kommt mein Grimm gegen dich zum Ziel, und mein Eifer lässt von dir ab, so dass ich Ruhe habe und nicht mehr zürnen muss» (Ez 16,42). Wäre das nicht ein Ausblick darauf, dass selbst Gott in Unruhe bliebe, solange er noch zürnt? Dass auch er erst Ruhe findet, wenn *allen* seine Ruhe zuteil geworden ist?

Die *Stille* ist demgegenüber ein recht eng begrenzter Topos im Alten und Neuen Testament. Einerseits ist sie ein Machtzeichen der Gegenwart Gottes – andererseits dementsprechend eine Bestimmung des Tempelkultes (im Allerheiligsten herrscht Stille) und des Gebetes.

Grundsätzlich gilt (vom Tempel): «Der HERR ist in seinem heiligen Tempel. Es sei vor ihm stille alle Welt!» (Hab 2,20). Und daher: «Gott, man lobt dich in der Stille zu Zion»<sup>31</sup> (Ps 65,2). Daher gilt das auch im *stillen* Gebet wie in der Stille *als* Gebet: «Sei stille dem HERRN und warte auf ihn»<sup>32</sup> (Ps 37,7); «Seid stille und erkennet, dass ich Gott bin!»<sup>33</sup> (Ps 46,11); «Meine Seele ist stille zu Gott, der mir hilft» (Ps 62,2); «Sei nur stille zu Gott, meine Seele; denn er ist meine Hoffnung»<sup>34</sup> (Ps 62,6).

Demnach ist die Stille ein *Weg zu Gott* oder des Bleibens bei Gott, wie Jesaja verkündigt: «Denn so spricht Gott der HERR, der Heilige Israels: Wenn ihr umkehrtet und stille bliebet, so würde euch geholfen; durch Stillesein und Hoffen würdet ihr stark sein. Aber ihr wollt nicht»<sup>35</sup> (Jes 30,15).

Die Bedeutung der Stille als Machtzeichen findet sich noch im Neuen Testament, bezeichnenderweise als Index der Macht Jesu, in der Sturmstillung: «Und er stand auf und bedrohte den Wind und sprach zu dem Meer: Schweig und verstumme! Und der Wind legte sich, und es entstand eine grosse Stille.»<sup>36</sup> (Mk 4,39) In übertragener Weise scheint das noch bei Paulus auf dem Areopag nachzuklingen: «Paulus aber sprach: Ich bin ein jüdischer Mann aus Tarsus in Zilizien, Bürger einer namhaften Stadt. Ich bitte dich, erlaube mir, zu dem Volk zu reden. Als er es ihm aber erlaubte, trat Paulus auf die Stufen und winkte dem Volk mit der Hand. Da entstand eine grosse Stille [...]»<sup>37</sup> (Apg 21,39 f.); und in mythisch verschlüsselter Weise auch in der Offenbarung des Johannes: «Und als das Lamm das siebente Siegel auftat, entstand eine Stille im Himmel etwa eine halbe Stunde lang»<sup>38</sup> (Apk 8,1).

Der Hebräerbrief konzentrierte die religiöse Rede von der eschatologischen Ruhe wörtlich auf die Bestimmtheit des Sabbats: «Es ist also noch eine [Sabbat-]Ruhe vorhanden für das Volk Gottes. Denn wer zu Gottes Ruhe gekommen ist, der ruht auch von seinen Werken so wie Gott von den seinen»<sup>39</sup> (Heb 4,9 f.). Die semantische Dichte dieser Heilsmetapher der Ruhe blieb allerdings unentfaltet. Daher bot sie sich in der Geschichte des Christentums immer wieder an als Anzeichen «von realer Gegenwart» des Heils.

Die vielleicht prägnanteste Fassung dessen ist im Protestantismus, den Sabbat in seiner Ruhe als Interpretament des Glaubens zu gebrauchen, präziser noch: der Rechtfertigung des Gottlosen. In dieser Tradition meinte Eberhard Jüngel: «[D]as (alttestamentliche) Modell für die ausschliesslich *passive* Beteiligung des Menschen an seiner Rechtfertigung [ist] der Sabbat, an dem der Mensch in eine höchst lebendige, spontane und kreative Untätigkeit versetzt wird. Wobei das Nicht-Wirken am Sabbat nicht selber eine *Leistung* werden darf! Auch daran erkennt man, wie dialektisch der Begriff der Passivität ist. Man kann das Nichts-Tun ja durchaus als Leistung empfinden. Man würde ja so gern handeln, und nun ist man gezwungen, nichts zu tun; deshalb leistet man das Nichts-Tun. Das ist selbstverständlich nicht gemeint, wenn auf den Sabbat verwiesen wird, sondern der Sabbat ist deshalb der Tag der kreativen Passivität, weil er der Tag des Feierns ist» (Jüngel 1998, S. 155).

Es ist ein *ausserordentliches Ereignis*, von dem hier die Rede ist, in der die Ordnung des alltäglichen Tuns vorübergehend ausser Kraft gesetzt wird. In der Suspension der Intentionalität durch Fest und Feier *wird* möglich, was von sich aus kein Mensch vermag. Und es wird nicht nur möglich, sondern real gegenwärtig. Mit Rekurs auf die einleitenden Bemerkungen zur Utopie gesagt: *Die imaginäre Ruhe Gottes wird real in der Sabbatruhe des Menschen*. Diese ist die Antizipation der finalen, wiederum imaginären Ruhe des Heils – in Gegenwart Gottes.

Wie man den Sabbat feiert, ist allerdings entscheidend für die *Ruhe*, die man findet. – Von hier aus legen sich kritische Hinsichten auf die gegen-

wärtigen Diskussionen um die Sonntagsruhe nahe. Wenn der Mensch sich in dieser Ruhe nicht mehr von Tieren und Maschinen unterscheiden darf, regiert die Ökonomie über die Gabe der Ruhe.

Hier könnte man schliessen – mit einem Ausblick auf Ökonomie und Anökonomie als einer Version von Wirklichkeit und Wunsch und deren Widerstreit. Das jüdische wie christliche Gebot von der Heiligung des Feiertags ist widerständig für eine spätmoderne Gesellschaft, so sperrig wie anachronistisch und daher auch utopisch. Aber als Utopie des Anökonomischen, das sich wie die Gabe dem Tausch sperrt, bleibt sie so valent wie virulent. Die Utopie, es könnte noch etwas anderes «geben» als die universale Logik des Tauschs, etwas diesseits, jenseits oder sogar *in* dem Horizont der Ökonomie, was sich ihr entzieht und zuwiderläuft, das wäre eine Utopie der Ruhe, die gravierende Konsequenzen hätte. Die Sabbatruhe ist ein unspektakuläres Beispiel für die reale Gegenwart dieser Utopie.

## 7. Postscriptum:

### Ein protestantischer Ausblick auf die Gestalten der Ruhe

Im christlichen Mönchtum wurde die Ruhe allzu exklusiv gefasst. Gewissermassen wurde die Ausnahme zur Regel und die Unterbrechung des Alltags auf Dauer gestellt. Das aber würde die Utopie zum Topos machen und ihre Dynamik stillstellen. Dieser Ansicht wenigstens war die deutsche Mystik. Das könnte man mit Eckhart und Tauler breit ausführen. Stattdessen sei nur an deren Pendant vom Bodensee erinnert, an Heinrich Seuse. Die Finalbestimmung des trinitarischen Gottes bildet die Bestimmtheit der *unio* – die in «dunkler Stille» gipfelt:

«Diese lautere Einheit [die lautere Einheit, in die sich die Dreiheit der Personen zur Einfachheit hineinsenkt und wo jede zerstreue Vielfalt ihres Seins verlustig gegangen ist] ist eine dunkle Stille, eine ruhevollere Geruhsamkeit, die niemand verstehen kann als der, in den die Einheit mit ihrem eigenen Sein leuchtet. Aus der stillen Ruhe leuchtet rechte Freiheit ohne jegliches böse Denken und Handeln, denn solche Ruhe gebiert sich selbst aus der Entäusserung (des eigenen Selbst); da strahlt verborgene Wahrheit aus ohne alle Falschheit, und diese erzeugt sich in der Aufdeckung der verhüllten Lauterkeit» (Seuse 1999, S. 203). Die dunkle Stille ist allerdings etwas merklich anderes als die taghelle Ruhe des Sabbats. An dieser Differenz des Ordentlichen zum Extravaganten ist einerseits kritisch die Übertreibung einer Utopie zu bemerken.

Andererseits wird in der *unio* (bzw. Entrückung) eine Differenz geschärft, wie sie die Feier des Sabbats (als Differenz zum Alltag) darstellt. Ob man das aber als «Entselbstung» fassen sollte, wäre zu erörtern: «Und

das liegt an der Entrückung, durch die er aus seiner Selbstheit in die fremde Seinsheit gegangen ist und sich darin verloren hat gemäss der Stille der verklärten, glanzvollen Finsternis in dem lauterem, einfachen Einem. Und in diesem weiselosen Wo liegt die höchste Seligkeit.» (Seuse 1999, S. 206)

Auf die Frage, wie man dorthin gelangen könnte, lautet schliesslich die Antwort: «[S]teig kühnlich aufwärts – lass deine äusseren und inneren Sinne, das Eigenwerk deiner Vernunft, alles, was sichtbar ist oder nicht und was ein Sein oder ein Nichtsein ist, hinter dir – zu der einfachen Einheit; in *die* sollst du, deiner nicht bewusst, eintreten, in das Schweigen, das über allem Sein ist und über aller Lehrmeister Wissen [...]» (Seuse 1999, S. 206). Dem Ziel entspricht der Weg, der finalen Stille Gottes das Schweigen auf dem Weg dorthin.<sup>40</sup> Dass aber in der Feier des Sabbats (bzw. im Gottesdienst) die «*viva vox evangelii*» laut werden soll, in deren Hören sich die Gegenwart Gottes ereigne, ist ein merklicher Gegensatz. Das dürfte daran liegen, dass in der Mystik der Weg vom Glauben zum Schauen intendiert wird. Schaut die Seele Gott, «ruht» sie «ganz und gar in dem Nicht und weiss von nichts anderem als dem Sein, das Gott oder das Nicht ist» (Seuse 1999, S. 351).

Während die deutsche Mystik am Ende des Weges ein finales Schweigen findet, in dem alle Differenzen zu vergehen scheinen, konnte *Luther* hier etwas schärfer unterscheiden und das Ziel anders bestimmen. Denn nicht das Einswerden mit Gott, in finaler Ruhe, sondern eine bestimmte Differenzrelation bildet das *Telos* seiner kurzen Ausführung zu Ruhe und Unruhe des Menschen:

*Primum sensualis*

*ab extra quiescit*, quando in sensibili objecto delectatur, quod est positive quiescere; rursum *turbatur* et laborat, quando sensibile obiectum turbatur vel auffertur.

*Ab intra vero quiescit*, quando privative quiescit, i. e. dum cessat ab opere vel obiectis sensibilibus propter opus rationalis hominis, ut patet in cogitabundis et speculativis hominibus; rursum *turbatur* ab intra, quando ad turbacionem hominis rationalis confunditur, ut patet in tristibus et melancolicis.

Secundo *rationalis* homo

*quiescit ab extra* et positive in obiectis suis rationalibus et speculabilibus, si fuerint iocunda; *turbatur* autem ab extra, si fuerint tristia.

*Ab intra vero quiescit* et privative, quando cessante opere eius spiritualis homo in fide et verbo versatur; *turbatur* autem ab intra, quando ad turbacionem spiritualis hominis, scil. in fide et verbo periclitantis, et ipse turbatur, hec enim turbacio est omnium horribilissima, quia intima et proxima inferno.

Tercio *spiritualis* homo

*ab extra requiescit* in verbo et fide, scil. positive, dum obiectum fidei i. e. verbum ei infixum manserit. *Turbatur* autem ab extra in periculo fidei (ut dictum est) et verbi subtractione, ut fit in temptationibus fidei, spei et charitatis; hic est enim homo, qui «vivit in verbo Dei».

*Ab intra vero quiescit*, quando privative quiescit, scil. a fide et verbo sublatus in opus essenziale Dei, quod est ipsa nativitas Verbi increati, sicut dicit: «Hec est vita eterna,

ut cognoscant te, Deum verum, et quem misisti Ihesum Christum» i. e. processionem filii a patre. Et hic non est *turbacio* ab intra, quia hic septimus dies non habet vesperam, qua possit transire in alium diem.<sup>41</sup>

Luther erörtert hier, der Metapher des Menschen als Arche Noah folgend, wie der *sinnliche*, der *vernünftige* und der *geistige* Mensch einerseits *beruhigt*, andererseits *beunruhigt* werden, und das jeweils *äusserlich* und *innerlich*. Das ganze Schema ist eine kleine theologische Anthropologie im Aufriss, orientiert an der Seelenlehre, bestimmt durch die Dynamik der Affekte und gegliedert durch die Innen-Aussen-Differenz.

Daraus ergibt sich eine anthropologische Ordnung und «Kinetik» der *Affekte*: Basal ist die *delectatio* im Genuss des *intentum*. Bewegung ergibt sich aus der intentionalen Spannung zum *intentum*. Traurigkeit und Melancholie verursachen die Unruhe des Menschen durch die Anfechtung der *ratio*. Äusserliche Ruhe folgt aus dem Genuss des *intentum*, Unruhe aus dessen Entzug oder Widerstand. Innerliche Ruhe folgt aus der Zuwendung zur nächsthöheren Objektebene. Innerliche Unruhe folgt aus der äusserlichen Unruhe der nächsthöheren Ebene.

Der *sinnliche* Mensch ist äusserlich abhängig vom Genuss oder Entzug der begehrten sinnlichen Objekte. Von dort aus dominiert eine Stufenlogik des *Lassens*, der Privation aller äusserlichen Beunruhigungen. In der «Entweltlichung» des Ablassens von diesen Objekten findet er innerliche Ruhe. Parallel findet der *rationale* Mensch innerliche Ruhe in entsprechender «Privation» von seiner Denktätigkeit im Übergang zum Glauben. Der *geistliche* Mensch schliesslich wird nicht nur ruhig, sondern «*requiescit*», was eine erholsame und belebende Ruhe meinen dürfte, im Genuss des Glaubens«objekts», was (*ab extra*) gestört wird durch Anfechtung bzw. den «Entzug» des Wortes in Versuchungen. Innerlich wird er ruhig wiederum in einem «*privative quiescere*» jenseits aller Eigenaktivität kraft des Wirkens des «*opus Dei*» (hier klingt die Tradition des «*divina pati*» nach und der *unio*). Darin gibt es keine Störung oder Unruhe mehr, weil nicht durch eine nächsthöhere Ebene Unruhe eintreten kann und – so die notwendige Konjektur – sich Gott in seiner wirksamen Selbstvergegenwärtigung nicht mehr entzieht. Das provoziert der deutschen Mystik analoge Folgefragen nach dem «Rückweg» und dem Übergang aus der innerlichen Ruhe des geistigen Menschen in die *vita*, also nach dem Ethos aus dem Pathos.

Bemerkenswert ist, wie hier in einer neuplatonischen Dynamik des Aufstiegs die Anthropologie bis in die «Glaubenslehre» hinein strukturiert wird. Der höchste Punkt dieser Anthropologie in theologischer Perspektive ist seltsam verdoppelt. Das Innen-Aussen-Schema führt zu einer doppelten Glaubensbestimmung, einem äusserlichen und einem innerlichen Glauben,

was einigermaßen überrascht. Während äusserliche Ruhe im Verhältnis zum «*obiectum fidei*», dem Wort Gottes, gefunden wird, bedarf es offensichtlich zur Überwindung aller Anfechtbarkeit noch einer «Verinnerlichung» dessen, als wäre es nicht suffizient, sich an das Wort zu halten. Erst in der Geburt Christi (*nativitas Verbi increati*), der innertrinitarischen «Gottesgeburt», findet der Glaube finale Ruhe.

Denkt Luther hier an die mystische «Gottesgeburt» im Menschen als Metapher der *unio*? Wirkt hier die gestufte Christenlehre des Hebräerbriefes mit und evoziert solch eine Verdopplung der anfangenden und vollkommenen Christen? Klar ist jedenfalls, dass auch die innerliche Ruhe des geistigen Menschen kein Schauen, sondern Glauben ist, keine *unio* im visionären Sinne also, sondern im «*opus essenziale Dei*», das ein «*pati*» des Menschen impliziert. «Urbild» dieser *finalen* Passivität ist die innertrinitarische Passivität des Sohnes in seiner «*processio*» aus Gottvater. Hier wird nicht auf die Passion Christi, sondern auf seine «Prozession» rekurriert, nicht primär auf seinen Tod als äusserste Passivität, sondern auf sein Werden aus dem Vater. Wird das «*nativitas*» genannt, wird die *Geburt* zur Grundmetapher so *glücklicher* wie *kreativer* Passivität, wohl in Gegenbesetzung zum Tod als Heilsmetapher.

Die äusserste *Passivität* durch das «*opus Dei*» ist der Inbegriff der *Kreativität*, ursprünglich schon trinitarisch.<sup>42</sup> Diesseits solcher Spekulation aber ist damit auf eine *kreative* Passivität verwiesen aus der ursprünglichen Kreativität Gottes – und *die* ist vermutlich die Pointe der Ruhe des Schöpfers. Man könnte bei aller Irritation durch die mystische Logik des Aufstiegs zu Gott und den Zusammenfall aller Differenzen in der Stille der *unio* bei Luther einen Ausweg aus deren Problematik finden: dass mit der *nativitas filii* der Rückweg ins Leben angezeigt wird. Gravierend für das Verständnis des Glaubens ist es, dass nicht der eigene leibliche *Tod* zur Grundmetapher wird, sondern die *Geburt* (*nativitas*). – Das lässt hoffen, dass das Ende der Zeiten nicht das Ende des Lebens sei, sondern seine Neuwerdung in der Vollendung, und zwar nicht in einem «Jenseits des Todes», sondern bereits in diesem Leben.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Cassirer 1996, S. 337. Oder: «Sie verstehen nicht, wie Sichabsonderndes sich selbst beipflichtet: eine immer wiederkehrende Harmonie, wie im Fall des Bogens und der Leier» (DK 22 B 51). Heraklits Apollo-Metaphorik hat eine bestimmte Resonanz. «Der Name des Bogens ist «Leben» [Bios], seine Tat der Tod» (B 48). «Das Widerstreitende zusammen tretend und aus dem Sichabsondernden die schönste Harmonie» (B 8); «Verbindungen: Ganzheiten und keine Ganzheiten, Zusammen tretendes – Sichabsonderndes, Zusammen klingendes – Auseinander klingendes; somit aus allem eins wie aus einem alles» (B 10). Und es folgt: «Krieg ist von allem der Vater, von allem der König, denn die einen

hat er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien gemacht» (B 53). Mit Heraklit notierte Cassirer: «The dissonant is in harmony with itself; the contraries are not mutually exclusive, but interdependent: <harmony in contrariety, as in the case of the bow and the lyre.>» (Cassirer 1972, S. 228)

<sup>2</sup> Krois 1987, 186; vgl. Cassirer 1979, S. 246 ff.

<sup>3</sup> Heidegger 1987, S. 147, übersetzt das Fragment 51: «Nicht zusammenbringen sie, wie das Sichauseinanderbringen wesen soll, in dem es (im Auseinanderbringen seiner selbst) sich mit sich zusammenbringt; zurückspannend (-weitend) (nämlich das Sichauseinanderbringende) west die Fügung, wie es (das Wesen) im Anblick von Bogen und Leier sich zeigt.»

<sup>4</sup> Vgl. so die sozialetische These von Martin Honecker (Honecker 1977, S. 263 ff.).

<sup>5</sup> Jes 65,25: «Wolf und Schaf sollen beieinander weiden; der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind, aber die Schlange muss Erde fressen. Sie werden weder Bosheit noch Schaden tun auf meinem ganzen heiligen Berge, spricht der HERR.»

<sup>6</sup> Vgl. Kamlah 1969, S. 25 ff., 31 f., Lange 1992, S. 480 ff., Braaten 1972, S. 329 f., Ebeling 1987, S. 266, Ebeling 1982, S. 39, 395, 396 ff.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Gese 1990, 1991a, 1991b; vgl. Hengel 1973, S. 354 ff.

<sup>8</sup> Vgl. dazu die Beiträge in Manemann 1999; im Besonderen Metz 1999 und dazu Rahner 1999.

<sup>9</sup> Auch wenn sich darin kleine Apokalypsen finden (Mt 24, Mk 13, Lk 21).

<sup>10</sup> Vgl. zu den Problemen Blumenberg 1988.

<sup>11</sup> So nach Hölscher 1990, S. 771.

<sup>12</sup> Der Ansicht war – utopiekritisch – selbst Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA 7, S. 91 ff.

<sup>13</sup> Vgl. G. Pasch, *De variis modis moralia tradendi liber*, Kiel 1707; H. v. Ahlefeldt, *Disputatio philosophica de fictis rebuspublicis ...*, 1704; beides nach Hölscher 1990, S. 772.

<sup>14</sup> So Tillich frei nach Goethe, Tillich 1963, S. 171.

<sup>15</sup> Ebd. Vgl. aber seine kritischen Anmerkungen dazu, ebd., S. 194.

<sup>16</sup> Vgl. Blumenberg 1986.

<sup>17</sup> Augustinus, *Confessiones* I, 1 (Übersetzung nach A. Augustinus, *Confessiones/Bekenntnisse*, übers. v. J. Bernhart, München 1980<sup>4</sup>). Den Anfang bilden Zitate von Ps 144,3 und 146,5.

<sup>18</sup> Augustin, *Confessiones*, XVIII, 29.

<sup>19</sup> Augustin, *De catechizandis rudibus*, XVII, 28.

<sup>20</sup> Augustin, *Soliloquia*, XV, 30.

<sup>21</sup> וַיִּשְׁבַּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלָאכָהוּ אֲשֶׁר עָשָׂה

<sup>22</sup> כִּי בּוֹ שָׁבַת מִכָּל־מְלָאכָהוּ

<sup>23</sup> ὁ γὰρ εἰσελθὼν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ καὶ αὐτὸς κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ὡς περ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ θεός.

<sup>24</sup> Σπουδάσωμεν οὖν εἰσελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν.

<sup>25</sup> וַיִּשְׁבַּת יְמֵים וַעֲשֶׂה מְלָאכָהּ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת שְׁבֹתוֹן קִדְשׁ לַיהוָה כִּלְעֵשֶׂה מְלָאכָהּ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל מְלָאכָהּ מִיּוֹם יוֹמָת Ex 35,2: «Sechs Tage sollt ihr arbeiten, den siebenten Tag aber sollt ihr heilig halten als einen Sabbat völliger Ruhe, heilig dem HERRN. Wer an diesem Tag arbeitet, soll sterben.»

<sup>26</sup> «Metapher» ist hier im inklusiven Sinn zu verstehen als Übertragung, in diesem Fall als Synekdoche.

<sup>27</sup> הָיָה מְעַשֶׂה הַצְדָקָה שְׁלוֹם וְעִבְדָת הַצְדָקָה הַשְּׁקֵט וְכִטְח עַד־עוֹלָם

<sup>28</sup> εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.

<sup>29</sup> Zum Verhältnis von Ruhe und Tod vgl.: «Die Toten werden dich, HERR, nicht loben, keiner, der hinunterfährt in die Stille; aber wir loben den HERRN von nun an bis in Ewigkeit. Halleluja!» (Ps 115,17 f.) «Wenn aber der Gerechte zu frühzeitig stirbt, so ist er doch in der Ruhe» (Sap 4,7). «Doch soll man über einen Toten nicht zu sehr trauern; denn er ist zur Ruhe gekommen, aber das Leben des Narren ist schlimmer als der Tod» (Sir 22,11 f.).

- <sup>30</sup> Εἰσερχόμεθα γὰρ εἰς [τὴν] κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες, καθὼς εἶρηκεν ὡς ὄμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσιν μου, καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων.
- <sup>31</sup> רַב־לְשׁוֹן יְהוָה וְיִצְחָק מִיְהוָה הָיְתָה הַמַּלְאָכִים
- <sup>32</sup> וְלֹא הָיָה לָהֶם לְדַבֵּר
- <sup>33</sup> הָרַחֵם יְהוָה כִּי־יִגְדַל מִיְהוָה
- <sup>34</sup> וְלֹא־לֵאמֹר יְהוָה יִשְׁמַח בִּי־מִמֶּנּוּ תִקְוִי
- <sup>35</sup> וְשִׁבְחֵנוּ וְשִׁבְחֵנוּ וְשִׁבְחֵנוּ וְשִׁבְחֵנוּ וְשִׁבְחֵנוּ וְשִׁבְחֵנוּ
- <sup>36</sup> καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσσει σιώπα, φίμωσο. καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη. Vgl. Lk 8,24: «Da traten sie zu ihm und weckten ihn auf und sprachen: Meister, Meister, wir kommen um! Da stand er auf und bedrohte den Wind und die Wogen des Wassers, und sie legten sich, und es entstand eine Stille.» (προσελθόντες δὲ διήγειραν αὐτὸν λέγοντες ἐπιστάτα, ἀπολλύμεθα. ὁ δὲ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ τῷ κλύδωνι τοῦ ὕδατος καὶ ἐπαύσαντο καὶ ἐγένετο γαλήνη.)
- <sup>37</sup> πολλῆς δὲ σιγῆς γενομένης προσεφώνησεν τῇ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ λέγων.
- <sup>38</sup> Καὶ ὅταν ἤνοιξεν τὴν σφραγίδα τὴν ἐβδόμην, ἐγένετο σιγὴ ἐν τῷ οὐρανῷ ὡς ἡμῶριον.
- <sup>39</sup> ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ.
- <sup>40</sup> Ebd., S. 67. Schweigen gilt daher als «nützliche Tugend».
- <sup>41</sup> WA 57, S. 159. Es folgt: «Et ex his patet aliquo modo utriusque theologie scil. affirmative et negative brevis declaracio.»
- <sup>42</sup> Entsprechendes liesse sich auch von der «Hauchung» des Geistes sagen, der sich auch ohne *filioque* nicht selbst hervorbringt. Insofern wiederholt sich die Passivitätsstruktur in der Trinität selber.

## Bibliographie

- Barth, Karl 1922<sup>2</sup>, *Der Römerbrief*, München: Kaiser
- Blumenberg, Hans 1986, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Blumenberg, Hans 1988<sup>2</sup>, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Blumenberg, Hans 1989<sup>2</sup>, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Blumenberg, Hans 1998, *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Blumenberg, Hans 2006, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Braaten, Carl E. 1972, «Die Bedeutung der Zukunft», in: *Evangelische Theologie* 32, S. 326–338
- Cassirer, Ernst 1949, *Vom Mythos des Staates*, Zürich: Artemis
- Cassirer, Ernst 1972, *Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven CT: Yale University Press
- Cassirer, Ernst 1979, *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935–1945*, ed. by Donald Philipp Verene, New Haven CT: Yale University Press
- Cassirer, Ernst 1996, *Versuch über den Menschen: Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg: Meiner
- Ebeling, Gerhard 1982<sup>2</sup>, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 3, Tübingen: Mohr
- Ebeling, Gerhard 1987<sup>3</sup>, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 1, Tübingen: Mohr

- Gese, Hartmut 1990, «Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch», in: ders. 1990<sup>3</sup>, *Vom Sinai zum Zion: Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, München: Kaiser, S. 202–230
- Gese, Hartmut 1991a, «Das Geschichtsbild des Danielbuches und Ägypten», in: ders. 1991, *Alttestamentliche Studien*, Tübingen: Mohr, S. 189–201
- Gese, Hartmut 1991b, «Die Bedeutung der Krise unter Antiochus IV. Epiphanes für die Apokalyptik des Danielbuches», in: ders. 1991, *Alttestamentliche Studien*, Tübingen: Mohr, S. 202–217
- Harnack, Adolf von 1916, «Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen», in: ders., *Aus der Friedens- und Kriegesarbeit*, Reden und Aufsätze, Neue Folge, 3. Bd., Giessen: Alfred Töpelmann, S. 69–76
- Heidegger, Martin 1987<sup>2</sup> [1979], *Heraklit. 1. Der Anfang des Abendländischen Denkens. 2. Logik: Heraklits Lehre vom Logos*, Frankfurt/M.: Klostermann
- Hengel, Martin 1973<sup>2</sup>, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen: Mohr
- Hölscher, Lucian 1990, «Utopie», in: Brunner, Otto, Conze, Werner und Koselleck, Reinhart (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 733–788
- Honecker, Martin 1977, *Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft*, Tübingen: Mohr
- Jüngel, Eberhard 1998, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens: Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen: Mohr
- Kamlah, Wilhelm 1969, *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie: Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futurischen Denken der Neuzeit*, Mannheim: Bibliographisches Institut
- Kant, Immanuel 2000, *Der Streit der Fakultäten*, Bd. 7 der Akademie-Textausgabe, Berlin: De Gruyter
- Krois, John Michael 1987, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, New Haven CT: Yale University Press
- Lange, Dietz 1992, *Ethik in evangelischer Perspektive: Grundfragen christlicher Lebenspraxis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Manemann, Jürgen (Hg.) 1999, *Befristete Zeit*, Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 3, Münster, Hamburg, London: Lit
- Metz, Johann Baptist 1999, «Der Kampf um die verlorene Zeit: Thesen zur Apokalyptik», in: Manemann 1999, S. 212–221
- Moltmann, Jürgen 1965<sup>2</sup>, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München: Kaiser
- Musil, Robert 1978 [1931/1932], *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Rahner, Johanna 1999, «Apokalyptik – Mutter der christlichen Theologie?», in: Manemann 1999, S. 225–231
- Seuse, Heinrich 1999, *Deutsche mystische Schriften*, hg. v. G. Hofmann, Zürich, Düsseldorf: Benziger
- Stoellger, Philipp 1999, «Arbeit an der Apokalyptik zur Dehnung der Zeit: Überspannte Erwartung und phänomenologische Entspannungsübungen», in: Vögele, Wolfgang und Schenk, Richard (Hg.), *Aktuelle Apokalyptik!*, Loccum-

Protokolle 20/1999, Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum, S. 248–279

Stoellger, Philipp 2000, *Metapher und Lebenswelt: Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen: Mohr

Tillich, Paul 1963, «Die politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker», in: ders. 1963<sup>3</sup>, *Der Widerstreit von Raum und Zeit: Schriften zur Geschichtsphilosophie*, GW VI, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, S. 157–210

*Thomas Hiltbrunner* assistierte von 2000 bis 2002 Elmar Hohenstein (Philosophie) an der Eidgenössischen Technischen Hochschule (ETH) in Zürich, danach ebenda Beat Sitter-Liver bis 2004. 2002–2007 Assistent von Rafael Ferber (Philosophie) an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern. Er unterrichtet heute Mathematik an der Kantonsschule Freudenberg, Zürich.

*Beat Sitter-Liver* lehrte bis 2006 als Professor für Praktische Philosophie an der Universität Freiburg/Schweiz, daneben als Lehrbeauftragter u. a. an der Eidgenössischen Technischen Hochschule (ETH) in Zürich (Sozialphilosophie und Ethik, 1999–2004). 1986/87 Gastprofessor an der Ludwig-Maximilians-Universität in München (Geschwister-Scholl-Institut). Von 1972 bis 2002 führte er das Generalsekretariat der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, bis 1991 zugleich jenes der Akademie der Naturwissenschaften. 1981–2002 auch Generalsekretär der Konferenz der schweizerischen Akademien der Wissenschaften (heute Akademien der Wissenschaften Schweiz).