

Sonderdruck aus:

RELIGION UND POLITIK

Herausgegeben vom
Exzellenzcluster „Religion und Politik“
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

www.religion-und-politik.de

Band 13

Zukunftsvisionen
zwischen Apokalypse und Utopie

Herausgegeben von

Katharina Martin
Christian Sieg

ERGON VERLAG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Exzellenzclusters
„Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“
an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster
aus den Mitteln der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder.



Umschlagabbildung:
„Man with animals leaving urban beehive behind“,
Foto: iStock.com/gremlin

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2016 Ergon-Verlag GmbH · 97074 Würzburg
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Umschlaggestaltung: Exzellenzcluster „Religion und Politik“ / Jan von Hugo
Satz: Matthias Wies, Ergon-Verlag GmbH

www.ergon-verlag.de

ISSN 2195-1306
ISBN 978-3-95650-211-8

Einleitung: Zukunftsvisionen zwischen Apokalypse und Utopie

Christian Sieg

„Wer Visionen hat, sollte zum Arzt gehen.“ Das Helmut Schmidt zugeschriebene und vielzitierte Diktum spielt im Gestus hanseatischer Nüchternheit auf die reichhaltige Semantik des Visionsbegriffs an, der sowohl die Zukunftsschau der Prophetie als auch die politische Weitsicht bezeichnet, wie sie insbesondere Schmidts Vorgänger im Bundeskanzleramt, Willy Brandt, zugeschrieben wurde. Gemeinsam ist beiden Verwendungsweisen des Begriffs ihre Normativität. Ob Prophet oder Politiker, wer Zukunftsvisionen verkündet, der misst die Gegenwart an einem Bild, dem sie nicht genügt. Es mag dieses Unbehagen an der Gegenwart sein, das dazu motiviert, dem gestenreichen Abschied vom visionären Denken, wie er in den letzten Dekaden vielfach vollzogen worden ist, zu trotzen. Denn konstatiert werden kann: Auch nach dem Ende „des utopischen Zeitalters“¹ oder gar „der Geschichte“² und inmitten eines „säkularen Zeitalters“³ zeigt sich die Prägekraft apokalyptischer und utopischer Visionen im Diskurs über die Zukunft unvermindert.⁴ Schmidts Skepsis wird dabei weitgehend geteilt, bilanziert sie doch nicht zuletzt die durch utopische Entwürfe und apokalyptische Prophetien motivierte Gewalt, die nicht nur im 20. Jahrhundert im Zuge kommunistischer Heilsversprechen und nationalsozialistischer Ideologie viele Opfer forderte. Auch frühere Epochen legitimierten machtpolitische Ziele mit hoffnungsschwangeren Zukunftsnarrativen. Vor dem Hintergrund dieser Skepsis gegenüber Zukunftsvisionen, aber auch der anhaltenden Relevanz derselben für die Gegenwart, widmet sich dieser Band der Tradition apokalyptischen und utopischen Denkens. Fokussiert wird dabei auch der Zusammenhang zwischen beiden Zukunftsfigurationen, die auf eine krisenhaft erlebte Gegenwart reagieren.

Die Figuration von Zukunft ist ein genuin politischer Akt, weil er nicht nur eine kritische Haltung zur Gegenwart zum Ausdruck bringt, sondern zudem eine neue Wahrnehmung derselben ermöglicht. Die Darstellung der Zukunft fungiert als Kontrastfolie zur Gegenwart und hebt damit ihr Ungenügen hervor. Der Glanz des Himmlischen Jerusalems oder utopischer Gemeinwesen akzentuiert die Schattenseiten der Gegenwart und erzeugt mitunter politischen Handlungs-

¹ Fest, Joachim C.: *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin 1991.

² Fukuyama, Francis: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir*, München 1992.

³ Taylor, Charles: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/Main 2009.

⁴ Um wenigstens einige Publikationen zu nennen, vgl. Horn, Eva: *Zukunft als Katastrophe*, Frankfurt/Main 2014, S. 12; Werber, Niels/Lickhardt, Maren: *Pest, Atomkrieg, Klimawandel. Apokalypse-Visionen und Krisen-Stimmungen*, in: *Die Krise als Erzählung*, hg. von Uta Fenske et al., Bielefeld 2013, S. 345-358, hier S. 355; Gray, John: *Politik der Apokalypse. Wie Religion die Welt in die Krise stürzt*, Stuttgart 2009.

druck. Dies gilt auch für die frühneuzeitliche literarische Utopie,⁵ die noch nicht explizit auf die Zukunft bezogen ist, jedoch durch ihre Imagination alternativer Gesellschaftsordnungen im Medium des Raums ebenfalls kritische Perspektiven auf die gesellschaftliche Wirklichkeit ermöglicht. Apokalyptische Zukunftsentwürfe folgen hingegen einer Doppelstrategie. Einerseits setzen sie das gegenwärtige Elend drastisch in Szene und schildern, wie es im unvermeidlichen Untergang enden wird. Andererseits imaginieren auch sie eine positive Zukunft. Verkürzt der alltägliche Sprachgebrauch die Apokalypse auch auf den Weltuntergang, so ist hier daran zu erinnern, dass dieser eine bloße Phase in der apokalyptischen Prophezeiung ist. Auf den Weltuntergang folgt in der „apokalypsis Jesu Christi“ (Offb 1,1), wie sich die Johannesoffenbarung selbst bezeichnet, ein Leben im Himmlischen Jerusalem. Die vollendete Zukunft kontrastiert in beiden Zukunftsfigurationen eine Gegenwart, die dadurch erst recht defizitär erscheint. Zukunftsentwürfe reagieren nicht nur auf eine krisenhaft erlebte Wirklichkeit oder generieren diese Krisenerfahrung, sondern motivieren auch dazu, die Gegenwart abzulehnen und sich mitunter aktiv gegen jeweils aktuelle gesellschaftliche Verhältnisse zu engagieren. Andersherum gilt auch, dass die Pathologisierung von apokalyptischen und utopischen Zukunftsentwürfen, wie sie Schmidt vornahm, die grundsätzliche Akzeptanz der Gegenwart steigern kann. Das Versprechen einer besseren Zukunft wird dann als unverantwortliche Schwärmerei verurteilt, die gesellschaftliche Errungenschaften und menschliches Leben auf dem Altar realitätsferner Träumereien opfert. Als utopisch wurden in Europa seit dem 18. Jahrhundert und verstärkt im 19. Jahrhundert politische Visionen bezeichnet, um sie als unpraktikabel zu desavouieren.⁶ Eine solche Kritik utopischen und apokalyptischen Denkens dient dabei nicht notwendiger Weise dem Status-Quo, sondern basiert in vielen Fällen auf alternativen Zukunftsentwürfen. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Apokalypse und Utopie sollte daher nicht in einen schematischen Dualismus verfallen und in einer letztlich „sozialkitschigen Perspektive“⁷ das nonkonforme Potential beider Zukunftsvisionen herausstellen. Mit Vorsicht ist auch der Trägerkreis visionärer Ansichten zu charakterisieren. Neuere religionswissenschaftliche Untersuchungen legen nahe, dass apokalyptische Akteure nicht notwendigerweise und in jeder Hinsicht zu den so-

⁵ Für einen Einblick in die Diskussion über den Begriff ‚Utopie‘, mit dem wahlweise literarische Texte oder politische Zukunftsvorstellungen, die sich in verschiedenen kulturellen Phänomenen ausdrücken können, bezeichnet werden vgl. die folgenden Debattenbeiträge: Saage, Richard: Plädoyer für den klassischen Utopiebegriff, in: *Erwägen Wissen Ethik*, 16/3 (2005), S. 291-298; Müller, Horst: Utopistik statt Utopie, in: *Erwägen Wissen Ethik*, 16/3 (2005), S. 315-318. Für eine Darstellung der Begriffskontroverse vgl. Schölderle, Thomas: *Utopia und Utopie. Thomas Morus, die Geschichte der Utopie und die Kontroverse um ihren Begriff*, Baden-Baden 2011, S. 331-430.

⁶ Vgl. Hölscher, Lucian: *Utopie*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, hg. von Otto Brunner et al., Stuttgart 1990, S. 733-788, hier S. 756.

⁷ Briese, Olaf et al.: *Einleitung*, in: *Aktualität des Apokalyptischen*, hg. von Olaf Briese et al., Würzburg 2015, S. 7-36, hier S. 17.

zial Marginalisierten zu rechnen sind. Die Träger apokalyptischen Denkens, wie es sich im Buch Daniel manifestiert, das lange Zeit als unmittelbarer Ausdruck der repressiven Religionspolitik von Antiochos IV. aufgefasst wurde, sind nicht in „randständigen Gruppen“, sondern „in der sozialen und geistigen Elite Jerusalems zu suchen“.⁸ Apokalyptische Zukunftsentwürfe können insofern durchaus ein religionspolitisches Instrument sein, gesellschaftlichen Einfluss und Macht wiederzuerlangen. Die Analyse der sozialhistorischen Situation, in der apokalyptische und utopische Gegenentwürfe entstehen, darf das dualistische Wahrnehmungsschema, das beiden Visionen eigen ist, nicht reproduzieren, sondern muss der sozialen, politischen und religiösen Komplexität gerecht werden. Wie grenzen sich apokalyptische und utopische Zukunftsentwürfe von konkurrierenden Figurationen der Zukunft ab? Welche Gegenwartsdiagnose ermöglichen sie? Als Einleitung in das Thema werden im Folgenden apokalyptische und utopische Zukunftsvisionen kontrastiert. Ein solcher Vergleich verfährt notwendigerweise idealtypisch und konzentriert sich auf die gattungskonstituierenden Texte. Ziel ist es, Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen beiden Zukunftsvisionen in den Blick zu bekommen.

1. Zukunft als Differenz

Die Geschichte apokalyptischer und utopischer Zukunftsvisionen ist so lang wie sie komplex ist. Thomas Morus *Utopia* (1518) wird für gewöhnlich als konstituierender Text der literarischen Utopie verstanden. Allein der Umstand jedoch, dass Morus sich auf Platons *Politeia* beruft, bezeugt, dass das utopische Denken nicht erst im 16. Jahrhundert erfunden wird. Zahlreiche fiktive griechische Reiseberichte erzählen von phantastischen Gemeinwesen an den Rändern der bekannten Welt, von Phäaken und Hyperboreern, von Atlantis oder der Sonneninsel im Indischen Ozean.⁹ Neben Platon, der für die literarische Utopie der Frühen Neuzeit von besonderer Bedeutung ist, soll hier zumindest noch Vergil genannt werden, in dessen 4. Ekloge von einem wiederkehrenden ‚goldenen Zeitalter‘ die Rede ist, und dessen zeitgenössischen Kontext der Beitrag von Katharina Martin beleuchtet. Vergil wiederum greift in seinem Denken verschiedener vergangener Zeitalter auf Hesiod zurück.¹⁰ Das utopische Denken, so wurde es vielfach behauptet, reiße im Mittelalter, das als „utopiegeschichtliches ‚Vaku-

⁸ Schipper, Bernd U.: Apokalyptik und Apokalypse. Ein religionsgeschichtlicher Überblick, in: Apokalypse, hg. von Alexander K. Nagel et al., Frankfurt/Main 2008, S. 73-98, hier S. 89.

⁹ Dazu Demandt, Alexander: Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike, Köln et al. 2000, S. 73-108 (zum idealstaatlichen Konzept bei Platon), S. 174-194 (zu anderen utopischen Texten der Griechen).

¹⁰ Vgl. Reitzenstein-Ronning, Christian: Wunschorte und Wunschzeiten der Antike. Utopie in Griechenland und Rom, in: Das Mittelalter, 18/2 (2013), S. 14-39, hier S. 17.

um“¹¹ zu betrachten sei, ab. Dieser Sichtweise ist nicht nur in jüngster Zeit vehement widersprochen worden. Herausgestellt worden ist, dass auch wenn sich „wirklichkeitstranszendierende Entwürfe im Mittelalter religiös mythischer Legitimationsfiguren – insbesondere des Paradieskonzepts – bedienen, [...] nicht wenige dieser poetischen Welten jene Utopiedefinition, die als intentionaler Utopiebegriff in Sozialwissenschaft und Utopieforschung gebräuchlich ist“,¹² erfüllen. Das Bewusstsein, in einer defizitären Gegenwart zu leben, und der Wunsch nach einer anderen sozialen Ordnung, sei auch im Mittelalter zu erkennen, so die Herausgeber eines Themenheftes zur Utopie im Mittelalter.¹³ Die komplexe Geschichte utopischen Denkens kann hier nicht rekapituliert werden. Festzuhalten bleibt aber, dass „Bausteine des Utopischen“,¹⁴ die für die Gattung der Utopie seit Morus funktional sind, auch im Mittelalter zu erkennen sind. Figuriert wird utopisches Denken schon im Mittelalter durch die Darstellung von Städten, die nach rationalen Ordnungsprinzipien gestaltet sind, und Entwürfen eines Neuen Menschen.¹⁵ Hinsichtlich des Vergleichs apokalyptischer und utopischer Zukunftsvisionen ist zudem daran zu erinnern, dass religiöse Motive, Figuren und Diskurse auch in utopischen Darstellungen ihren Platz beanspruchen können, wenn sie auch nicht in eschatologischer Funktion eingesetzt werden. Darauf wird in Bezug auf Johann Valentin Andreaes *Christianopolis* (1619) noch in dieser Einleitung zurückzukommen sein. Die Insistenz der Mediävistik auf den utopischen Gehalt mittelalterlicher Literatur betrifft einen zentralen Text der apokalyptischen Tradition selbst. Denn die Vision eines tausendjährigen Friedensreichs in der Johannisoffenbarung imaginiert eine neue Lebensordnung auf Erden. Im Beitrag von Jay Rubenstein zum ersten Kreuzzug wird diese Dialektik von Apokalypse und Utopie anschaulich werden.

Sowohl apokalyptische als auch utopische Zukunftsentwürfe basieren auf einem stark ausgeprägten Dualismus. Die Differenz zwischen Gegenwart und Zukunft wird emphatisch betont: Charakterisiert die Gegenwart ein sündiges Leben, Sittenverfall oder Dekadenz, so verspricht die Zukunft Erlösung, moralische Integrität oder eine wirkliche Gemeinschaft. Auf das sündige Babylon folgt das ideale Zusammenleben im Himmlischen Jerusalem oder im utopischen Staat. Für den Dualismus der in apokalyptischen Texten ausgedrückten Weltanschauung ist die Zwei-Äonen-Lehre verantwortlich. Ihr zufolge ist die gesamte Weltzeit dualistisch strukturiert: Die gegenwärtige Weltzeit wird von einem kommenden Äon abgelöst, der „ewiglich“ (Dan 2,44) dauern werde. Zwischen den

¹¹ Schölderle, Thomas: Utopia und Utopie, S. 176.

¹² Tomasek, Thomas: Zur Poetik des Utopischen im Hoch- und Spätmittelalter, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft, 13 (2001/2002), S. 179-193, hier S. 184.

¹³ Hartmann, Heiko/Röcke, Werner: Einleitung. Das Mittelalter – ein »utopiegeschichtliches Vakuum«?, in: Das Mittelalter, 18/2 (2013), S. 3-9, hier: S. 7.

¹⁴ Tomasek, Thomas: Zur Poetik des Utopischen, S. 190.

¹⁵ Tomasek bezieht sich hier auf Heinrich von Neustadts *Apollonius* (um 1300) und den *Anticlaudian* des Alanus ab Insulis (1182/83). Vgl. ebd., S. 186 f.

beiden Äonen gibt es der Apokalyptik zufolge keine Kontinuität: Die jetzige Welt muss untergehen, bevor die neue erschaffen werden kann.¹⁶ Die Johannesoffenbarung spart nicht mit drastischen Bildern, um diesen Untergang in Szene zu setzen. Das Weltgericht rettet nur diejenigen Seelen vor dem Untergang, die sich in ihrem Leben mit ihren „Werken“ (Offb 20,13) würdig erwiesen haben: „Und so jemand nicht ward gefunden geschrieben in dem Buch des Lebens, der ward geworfen in den feurigen Pfuhl“ (Offb 20,15). Garantiert in der Apokalypse das Weltgericht die qualitative Differenz zwischen altem und neuem Äon, so bleibt diese Funktionsstelle in utopischen Erzählungen nicht unbesetzt. Den Zugang zur utopischen Gemeinschaft regelt in Johann Valentin Andreaes *Christianopolis* (1619) beispielsweise ein dreistufiges Prüfungsverfahren, das die moralische, körperliche und geistige Eignung feststellt.¹⁷ Auf der Insel Felsenburg aus Schnabels gleichnamigen utopischen Roman gibt es ein ähnliches Verfahren. Aufgenommen werden nur diejenigen, die in ihrem Bericht von ihrem bisherigen Leben im sündigen Europa die richtigen Werte erkennen lassen.¹⁸ In Louis-Sébastien Merciers Roman *L'an deux mille quatre cent quarante* (1771) wird ebenfalls von Initiationsritualen berichtet, mit denen die utopische Gemeinschaft ihren Nachwuchs konditioniert.¹⁹ Zudem gehört die Abgeschlossenheit der utopischen Inseln zum festen Repertoire der literarischen Gattung. Nicht jeder soll den Weg zur neuen Gemeinschaft finden. Die Utopie ist wehrhaft und verfolgt eine kontrollierte Einwanderung. Morus' Erzähler berichtet dementsprechend davon, dass die Insel Utopia Menschenwerk sei. Erst durch einen fünfzehn Meilen messenden und künstlich geschaffenen Korridor, der sich nach seiner Aushebung mit Meereswasser füllte, wurde die Halbinsel zur Insel.²⁰ Die Utopie als literarische Gattung geht auf Texte zurück, die wie Morus (oder auch Schnabel) die utopische Gemeinschaft als räumliches Differenzphänomen begreifen. Seit der Verzeitlichung der Utopie, für die insbesondere Merciers Roman steht,²¹ der im Beitrag von Andreas Urs Sommer eingehend analysiert wird, fungiert die Zeit als Medium der Differenzierung.

¹⁶ Vgl. Vielhauer, Philipp: Einleitung, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2, hg. von Wilhelm Schneemelcher und Edgar Hennecke, Tübingen 1971, S. 407-427, hier S. 412 f.

¹⁷ Andreae, Johann V.: *Christianopolis*, hg. von Wolfgang Biesterfeld, Stuttgart 1975, S. 21-25.

¹⁸ Vgl. Braungart, Wolfgang: *Die Kunst der Utopie. Vom Späthumanismus zur frühen Aufklärung*, Stuttgart 1989, S. 223.

¹⁹ Vgl. dazu Löwe, Matthias: *Idealstaat und Anthropologie. Problemgeschichte der literarischen Utopie im späten 18. Jahrhundert*, Berlin 2012, S. 78-81.

²⁰ Vgl. Morus, Thomas: *Utopia*, Stuttgart 2003, S. 59.

²¹ Vgl. Koselleck, Reinhart: *Die Verzeitlichung der Utopie*, in: Ders.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt/Main 2000, S. 131-149.

2. Zur Legitimation von Zukunftsvisionen

Das Reden über die Zukunft charakterisiert eine grundsätzliche Unüberprüfbarkeit. Können Aussagen über die Vergangenheit in vielen Fällen verifiziert werden, so definiert unser modernes Zeitbewusstsein die Zukunft als grundsätzlich offen.²² Auf diese Offenheit der Zukunft reagieren Zukunftsvisionen, die ihr imaginatives Potential aufbieten, um Evidenz zu erzeugen. Jörn Rösen hat vor einigen Jahren versucht, die Potentiale des Utopischen vor dem Hintergrund prinzipieller Unverfügbarkeit neu zu vermessen. Seine rhetorische Ausgangsfrage legitimiert utopisches Denken auch dann, wenn der von ihr ins Auge gefasste Zukunftsentwurf sehr unwahrscheinlich erscheint und politisch pragmatischem Denken widerspricht:

Soll nur dasjenige kulturell handlungsmotivierend wirken, was als machbar gilt? Dann wären Utopien in der Tat überflüssig geworden. Das Gegenteil aber dürfte zutreffen: [...] Was wäre unser gestaltendes, kreatives Verhältnis zur Wirklichkeit ohne unsere Fähigkeit zur Fiktion?²³

Rösens Apologie des Utopischen beruft sich auf die Notwendigkeit, Zukunft selbst zu gestalten. Fiktionalität und Narration müssten als Möglichkeiten verstanden werden, durch den Entwurf von Zukunftsbildern neue Wirklichkeiten zu generieren – trotz der prinzipiellen Unverfügbarkeit der Zukunft und einer skeptischen Einschätzung menschlicher Perfektibilität. Rösen argumentiert ganz im Sinne des Kreativitätsdispositivs, das Andras Reckwitz²⁴ zufolge heute kulturelle Hegemonie besitzt: Weil utopische Visionen kreativ sein müssen, dürfen sie sich nicht an Wahrscheinlichkeitspostulaten orientieren. Diese Aufwertung der Fiktionalität in utopischer Absicht korrespondiert in auffälliger Weise mit Eva Horns Wertschätzung der katastrophischen Imagination. Auch Horn hebt die wichtige kulturelle Funktion von Zukunftsfiktionen hervor und plädiert in ihrem unlängst publizierten Buch *Zukunft als Katastrophe* (2014) mit Jean-Pierre Dupuy für einen „aufgeklärten Katastrophismus“, der fordert, „dass wir das, was wir wissen, auch glauben müssten“.²⁵ Imagination und Wissen müssten eine produktive Verbindung eingehen. Vorbildlich erscheint in dieser Hinsicht die Prophetie, die als Evidenzverfahren den Glauben an die zukünftige Katastrophe ermögliche und eben dadurch das Vorausgesagte noch verhindern könne. Rösens und Horns Beiträge unterstreichen, dass nur eine evident erscheinende Zukunft die Katastrophe verhindern (Horn) oder Besserung herbeiführen (Rösen) kann. In der Geschichte von Zukunftsvisionen finden sich verschiedene Legitimationsstrategien,

²² Vgl. Hölscher, Lucian: Die Entdeckung der Zukunft, Frankfurt/Main 1999.

²³ Rösen, Jörn: Einleitung: Utopie neu denken. Plädoyer für eine Kultur der Inspiration, in: Die Unruhe der Kultur, hg. von Jörn Rösen et al., Weilerswist 2004, S. 9-26.

²⁴ Vgl. Reckwitz, Andreas: Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung, Berlin 2011.

²⁵ Horn, Eva: Zukunft als Katastrophe, S. 386. Hervorhebung im Original.

die auf die grundsätzliche Unverfügbarkeit des Zukünftigen reagieren. Analytisch greifbar werden sie als Elemente der Kommunikationstriade: Autor, Text, Leser.

2.1 *Rhetorische Evidenzverfahren im Text der Zukunft*

Apokalypsen und Utopien beziehen sich auf die Zukunft bzw. alternative Gesellschaftsordnungen nicht in abstrakter Form, sondern stellen diese konkret vor Augen – auch so muss der Visionsbegriff verstanden werden! Beide Textgattungen folgen rhetorischen Evidenzverfahren,²⁶ die als Techniken des Vor-Augen-Stellens begriffen werden können.²⁷ Die Zukunft bzw. alternative Gesellschaftsräume im paradigmatischen Nirgendwo werden durch diese Anschaulichkeit erfahrbar und damit auch in ihrer emotionalen Dimension zugänglich. Dabei nutzen Apokalypsen und Utopien nicht nur narrative Techniken zur Evidenzerzeugung, sondern thematisieren zudem die besondere Bedeutung des Sehens. In der Johannesoffenbarung leitet das wiederholte „Ich sah“ den Visionsbericht ein. In Utopien sind es oftmals Schiffbrüchige, die eine neue Gesellschaftsform beschreiben, die sie mit eigenen Augen gesehen haben. Während apokalyptische Texte dabei auf drastische Schilderungen setzen, zeichnet sich die Utopie mitunter durch detaillierte Schilderungen aus.

Für die Utopie mag sich die rhetorische Dimension von selbst verstehen, handelt es sich doch schon beim zweiten Teil von Thomas Morus' *Utopia* um einen Text mit deutlichen Fiktionssignalen. Aber auch in Bezug auf apokalyptische Texte und insbesondere die Johannesoffenbarung ist immer wieder die rhetorische Qualität derselben herausgestellt worden.²⁸ Es ist die rhetorische Brillanz von Passagen wie der folgenden, die erklärt, warum die Johannesoffenbarung so viele Motive für die bildende Kunst und die Literatur bereitstellen konnte:

Und er tat den Brunnen des Abgrunds auf, und es ging auf ein Rauch aus dem Brunnen wie der Rauch eines großen Ofens, und es ward verfinstert die Sonne und die Luft von dem Rauch des Brunnens. Und aus dem Rauch kamen Heuschrecken auf die Erde, und ihnen ward Macht gegeben, wie die Skorpione auf Erden Macht haben. (Offb 9,2)

Neben diesen auf Vergegenwärtigung und Verlebendigung²⁹ zielenden Katastrophenbeschreibungen, deren Aktualität Klaus Vondung in seinem Beitrag herausstellt, tritt in Apokalypsen eine chiffrierende Bildersprache, die nach Deutung verlangt. So wird die Schilderung des Untergangs Babylons in der Forschung auf

²⁶ Vgl. Campe, Rüdiger: Evidenz als Verfahren. Skizze eines kulturwissenschaftlichen Konzepts, in: *Vorträge aus dem Warburg-Haus*, 8 (2004), S. 107-133.

²⁷ Vgl. Kemmann, Ansgar: *Evidentia, Evidenz*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von Gert Ueding, Tübingen 1996, Sp. 33-47.

²⁸ Vgl. Gutzen, Dieter: »Und ich sah den Himmel aufgetan [...]« (Offb 19, 11). Zur Poesie der Offenbarung des Johannes, in: *Poesie der Apokalypse*, hg. von Gerhard R. Kaiser, Würzburg 1991, S. 33-63; Vondung, Klaus: Die Faszination der Apokalypse, in: *Apokalypse*, hg. von Alexander K. Nagel et al., Frankfurt/Main 2008, S. 177-196.

²⁹ Vgl. Kemmann, Ansgar: *Evidentia, Evidenz*, Sp. 40.

das historische Rom bezogen und in dem aus dem Meer auftauchenden Tier in Offb 13 eine Anspielung auf Nero gesehen.³⁰ Beispielhaft kann hier auf das Buch Daniel verwiesen werden, dessen Deutungsgeschichte im Beitrag von Jay Rubenstein eine Rolle spielt. Während in den prophetischen Büchern und an anderen Stellen der Bibel von realen Tieren die Rede ist, transzendiert der apokalyptische Visionsbericht mitunter die zoologische Kategorisierung und hebt das Gesehene aus der Alltagserfahrung des Lesers heraus.³¹ So kulminiert die im obigen Zitat begonnene Beschreibung der Heuschrecken in einem Horrorszenario, das auch heute noch zu erschrecken vermag: Johannes schildert ein hybrides Lebewesen, zusammengesetzt aus Heuschrecke, Pferd, Löwe, Skorpion und Mensch. Hier macht sich ein Unterschied zwischen apokalyptischen und utopischen Zukunftsvisionen bemerkbar. Fokussiert die Utopie einen bestimmten Ort, so deutet die Apokalypse große Zeiträume und nutzt allegorische Darstellungsmethoden, um diese zu fassen.

Die rhetorische Forderung nach Detailreichtum³² zeigt sich sowohl in der apokalyptischen als auch in der utopischen Textgattung u. a. in der Schilderung architektonischer und städtebaulicher Elemente. Sicherlich bestehen auch in dieser Hinsicht Unterschiede zwischen den Textsorten, denn die rhetorische Vergegenwärtigung des Himmlischen Jerusalems in der Apokalypse des Johannes unterscheidet sich von der weitaus detaillierteren Darstellung landschaftlicher, städtischer und baulicher Details in Morus' *Utopia*. So beschreibt Morus gleich zu Anfang des zweiten Buches nicht nur die Lage der Stadt Amaurotum auf der Insel Utopia, sondern auch deren Befestigungsanlagen, Straßenzüge, Brücken, Häuser und sogar die Art der Haustüren.³³ Wenn Morus auf die „Wetterfestigkeit“ der Häuser zu sprechen kommt, hervorhebt, dass das Material der Dächer „kein Feuer fängt“ und die Fenster „mehr Licht und weniger Wind“ durchlassen, dann knüpft dieser Detailreichtum an die Erfahrungen seiner Leser an und kontrastiert das zeitgenössische Stadtleben.³⁴ Die utopische Stadtdarstellung kann aber durchaus auch allegorisch verfahren, wenn etwa die Anlage der Stadtmauern in Tommaso Campanellas 1602 verfasster Utopie *Civitas Solis* (1623) die kosmi-

³⁰ Vgl. Kollmann, Bernd: Zwischen Trost und Drohung. Apokalyptik im Neuen Testament, in: Apokalyptik und kein Ende?, hg. von Bernd U. Schipper und Georg Plasger, Göttingen 2007, S. 51-73, hier S. 58 f.

³¹ Vgl. Koch, Klaus: Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht, in: Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, hg. von David Hellholm, Tübingen 1983, S. 413-446, hier S. 431.

³² Vgl. Kemmann, Ansgar: Evidentia, Evidenz, Sp. 40.

³³ Vgl. Morus, Thomas: *Utopia*, S. 63.

³⁴ Ebd., S. 64. Vgl. Kuon, Peter: Utopischer Entwurf und fiktionale Vermittlung. Studien zum Gattungswandel der literarischen Utopie zwischen Humanismus und Frühaufklärung, Heidelberg 1986, S. 96.

sche Ordnung spiegelt und damit die Vollkommenheit Gottes ausdrückt.³⁵ Nicht nur eine alternative Lebensordnung wird so anschaulich, sondern auch die göttliche Ordnung. Diese narrativen Evidenzverfahren werden in utopischen Texten oftmals durch Zeichnungen supplementiert, die den utopischen Ort im buchstäblichen Sinne vor Augen führen. Schon Thomas Morus' *Utopia* beinhaltet in der ersten Edition (Löwen, 1516), in der Basler Ausgabe (1518) und in späteren Editionen eine Karte, auf der die utopische Insel abgebildet wurde.³⁶

Johann Valentin Andreaes *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio* (1619), so der vollständige lateinische Titel, bietet sich in besonderem Maße dafür an, Apokalypse und Utopie in Hinsicht auf die Stadtdarstellung engzuführen, sind die Bezüge auf die apokalyptische Imagination des Himmlischen Jerusalems doch zahlreich. Schon in der Widmung des Buches an den lutherischen Theologen Johann Arndt (1555-1621) werden dessen Schriften als himmlisches „Jerusalem“³⁷ bezeichnet. An Bezügen auf die Bibel herrscht auch sonst kein Mangel. Neben den vielen anderen Namen aus dem Alten Testament wird auch die Insel, auf der ein gestrandeter Erzähler die utopische Stadt vorfindet, mit einem Ausdruck aus dem ersten Buch der Makkabäer (1 Makk 7) Capharsalama (Dorf des Friedens) genannt. Geschildert wird sie als Paradies:

Sie ist fruchtbar an Kornfeldern und Weideland, bewässert von Flüssen und Bächen, mit Wäldern und Weingärten geschmückt, voll von Tieren – gleichsam ein Abbild der ganzen Erde im Kleinen. Man könnte denken, hier habe sich der Himmel der Erde vermählt und lebe mit ihr in ewigem Frieden.³⁸

Als eine ‚Vermählung‘ von Himmel und Erde wird in der Johannesoffenbarung das Herabschweben des Himmlischen Jerusalems auf den Wolken metaphorisch beschrieben (vgl. Offb 21,2). Mit dem Ende der Welt korrespondiert der Anfang im Paradies.³⁹ Im 21. Kapitel der Johannesoffenbarung wird das Himmlische Jerusalem recht genau beschrieben: Die „Stadt ist viereckig angelegt und ihre Länge ist so groß wie die Breite. [...] Die Länge und die Breite und die Höhe der Stadt sind gleich“ (Offb 21,16). Die Mauer misst „hundertvierundvierzig Ellen“ (Offb 21,17) und ist mit Edelsteinen verziert. Von zwölf Toren wird berichtet.

³⁵ Vgl. Kuon, Peter: Tommaso Campanellas »Città des Sole« (1602). Der ideale Staat oder die Negation der Erbsünde, in: Idealstaat oder Gedankenexperiment? (Staatsverständnisse, Bd. 67), hg. von Thomas Schölderle, Baden-Baden 2014, S. 79-97, hier S. 86.

³⁶ Siehe Abbildung 1. Vgl. Zu den Differenzen der Karten: Kuon, Peter: Utopischer Entwurf und fiktionale Vermittlung, S. 118-120.

³⁷ Andreae, Johann V.: Christianopolis, S. 6.

³⁸ Ebd., S. 20.

³⁹ Scholem hat eine grundsätzliche Spannung zwischen utopischen und restaurativen Momenten in der messianischen Hoffnung des Judentums erkannt und die Rückkehr zur Idealität des Anfangs als eine „restaurativ ausgerichtete Utopie“ bezeichnet. Scholem, Gershom: Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt/Main 1996, S. 125.

Andreae gibt seiner Christenstadt ebenfalls einen quadratischen Grundriss und benennt ebenso die Länge der Mauern.⁴⁰ In der Mitte der Stadt gibt es abweichend zur Johannesoffenbarung einen runden Tempel, mit dem sich Andreae gleichwohl an der christlichen Ikonografie orientiert sowie an Campanella, in dessen Gottesstadt ebenfalls ein Rundtempel steht.⁴¹ Wolfgang Braungart hat mit Bezug auf die Maß- und Zahlenangaben der Stadtbeschreibung in *Christianopolis* die allegorische Struktur des Textes hervorgehoben. Die Zahl Sieben spielt in dieser Hinsicht eine Rolle: Siebenhundert Schuh misst die Länge der quadratisch angeordneten Stadtmauern, sieben Mühlen, sieben Bäckereien, sieben Metzgereien und sieben Werkstätten verzeichnet die Stadt.⁴² Das Entsprechungsverhältnis der Zahlen verweist auf die Relevanz des Mikrokosmos-Makrokosmos-Denkens für Andreae, das auch in der oben länger zitierten Passage zum Ausdruck kommt, wenn die Insel als „Abbild der ganzen Erde im Kleinen“⁴³ begriffen wird. Zudem werden Architektur und Lebensordnung analog dargestellt.⁴⁴ Wie sich Universum und Teil als Makro- und Mikrokosmos entsprechen, so gleichen sich Stadt- und Zunftordnung in Hinsicht auf ihre viergliedrige Struktur:

Während ich durch die Stadt wandelte, konnte ich leicht sehen, wie sich die Handwerkszünfte unterteilen. Denn wie die Stadt viergeteilt ist, haben auch die Einwohner mit vier Werkstoffen zu tun: mit Metall, Steinen, Holz und dem für die Weberei Erforderlichen.⁴⁵

Die biblisch inspirierte Zahlenordnung wird durch die Stadtanlage evident – die göttliche Ordnung erfahbar. Andreaes Erzähler vermittelt nicht nur Allegorien, sondern liefert die Allegorese oftmals mit. Dass es sich hier um eine Leseerfahrung handelt, verschweigt Andreae keinesfalls. Vielmehr stellt er den fiktionalen Charakter seiner Christenstadt emphatisch heraus, um ihn gleichsam als pädagogischen Erfahrungsraum zu preisen. Der Titel von Andreaes Vorrede *Heil dir, christlicher Leser!* muss als Versprechen verstanden werden. Der christliche Leser möge mit dem Autor das „Schiff“ der Fantasie besteigen und „selbst in günstiger Fahrt nach Christianopolis“ gelangen, um am Heil teilzuhaben.⁴⁶ In der Vorrede beschwört Andreae zudem die Dringlichkeit einer solchen „allegorischen Jerusalemreise“,⁴⁷ indem er die sündige und dem Satan verfallende Welt in drastischen Worten schildert. Der Autor präsentiert sich als ein um das Seelenheil seiner

⁴⁰ Vgl. Andreae, Johann V.: *Christianopolis*, S. 25.

⁴¹ Vgl. Braungart, Wolfgang: *Die Kunst der Utopie*, S. 42.

⁴² Vgl. ebd., S. 49.

⁴³ Andreae, Johann V.: *Christianopolis*, S. 20.

⁴⁴ Der Begriff ‚Mikrokosmos‘ fällt zudem in der Beschreibung der Inneneinrichtung des Rathauses. Vgl. ebd., S. 130. Auch bei Mercier spielt das Mikrokosmos-Makrokosmos-Denken eine Rolle. Vgl. Löwe, Matthias: *Idealstaat und Anthropologie*, S. 80.

⁴⁵ Andreae, Johann V.: *Christianopolis*, S. 32.

⁴⁶ Ebd., S. 15.

⁴⁷ Braungart, Wolfgang: *Die Kunst der Utopie*, S. 22.

Mitmenschen besorgter protestantischer Theologe. Der erzählerische Durchgang durch die fiktive Stadt soll die „innere Sicherheit des Christen“⁴⁸ ermöglichen.⁴⁹ Die Stadtmetaphorik charakterisiert schon das Psalm 83 entnommene Motto: „Denn Gott der Herr / ist Zinne und Schild“.⁵⁰ Ziel des Stadtspaziergangs⁵¹ ist die innere Frömmigkeit des Lesers. Das Himmlische Jerusalem dient insofern nur als Motiv. Seinem eschatologischen Rahmen ist es entrissen. Stattdessen muss es auf die menschliche Seele bezogen werden, denn Andreae hebt nicht auf die anagogische, sondern auf die tropologische Sinndimension der Lehre vom vierfachen Schriftsinn ab.⁵² Die Akzentuierung des pädagogisch-moralischen Nutzens erklärt die augenfällige Polemik gegen chiliastische Bestrebungen. Andreae warnt vor „Eiferern“⁵³ und „Fanatikern“⁵⁴ sowie Männern, die „sich selbst nicht ohne Inspiration zu reden dünkten“.⁵⁵ Er selbst nimmt für sich weder ein ihm offenbartes Geheimwissen noch Einsichten in das Walten der Geschichte in Anspruch. Im Gegensatz zur apokalyptischen Denkweise wird von Andreae eine „Rückbindung des politischen Veränderungswillens auf das individuelle Selbstveränderungspotential“⁵⁶ vorgenommen.

2.2 Autoren und Erzähler der Zukunft

In der Kommunikationstriade Autor-Text-Leser ist der ersten Stelle im letzten Jahrzehnt vermehrt Aufmerksamkeit zugekommen.⁵⁷ Dem Evidenzmangel der Zukunft begegnen auch apokalyptische und utopische Zukunftsnarrative mit besonderen Erzählverfahren und der Inszenierung von Autorschaft. Die visuelle Dimension der rhetorischen Zukunftsvergegenwärtigung findet ihr Pendant in

⁴⁸ Andreae, Johann V.: *Christianopolis*, S. 13.

⁴⁹ Bildung und Wissenschaft werden in der Christenstadt auch deswegen wertgeschätzt. Vgl. Seng, Eva-Maria: Johann Valentin Andreaes »Christianopolis« (1619). Bildung und Wissenschaft als Ziele der neuen Gesellschaft, in: *Idealstaat oder Gedankenexperiment?* (Staatsverständnisse, Bd. 67), hg. von Thomas Schölderle, Baden-Baden 2014, S. 99-119.

⁵⁰ Andreae, Johann V.: *Christianopolis*, S. 3.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 26.

⁵² Vgl. Kuon, Peter: *Utopischer Entwurf und fiktionale Vermittlung*, S. 240-247; Braungart, Wolfgang: *Die Kunst der Utopie*, S. 23.

⁵³ Andreae, Johann V.: *Christianopolis*, S. 22.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., S. 91.

⁵⁶ Sommer, Andreas U.: Religion, Wissenschaft und Politik im protestantischen Idealstaat. Johann Valentin Andreaes »Christianopolis«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 48/2 (1996), S. 114-137, hier S. 119.

⁵⁷ Vom Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster sind in diesem Kontext folgende Sammelbände erschienen: Meier, Christel/Wagner-Egelhaaf, Martina (Hgg.): *Autorschaft. Ikonen – Stile – Institutionen*, Berlin 2011; Meier, Christel/Wagner-Egelhaaf, Martina (Hgg.): *Prophetie und Autorschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung*, Berlin 2014; Sieg, Christian/Wagner-Egelhaaf, Martina (Hgg.): *Autorschaften im Spannungsfeld von Religion und Politik*, Würzburg 2014.

Autoren und Erzählern, die sich als bloße Medien inszenieren. Das wiederholte „Ich sah“ der Johannesoffenbarung habe ich schon angesprochen. Auch utopische Texte kennen diese Zeugenfunktion, wenn sie doch auch nicht in allen Fällen frei von Ironie ist.⁵⁸ Ihre Erzähler berichten von Erfahrungen mit der utopischen Gemeinschaft, die wahlweise in räumlicher Abgeschiedenheit oder in zeitlicher Ferne verortet wird. Illustriert wird dieses Erzählverfahren durch den in der Basler Ausgabe von Thomas Morus' *Utopia* reproduzierten Holzschnitt von Ambrosius Holbein (Abb. 1).

Die Illustration beinhaltet nicht nur eine Landkarte der Insel Utopia, sondern zeigt am unteren linken Bildrand auch zwei Personen im Gespräch vertieft. Die eine Person wird durch die Legende als Hythlodæus identifizierbar, der in Morus' Werk als Erzähler fungiert und von Utopia berichtet. Dementsprechend führt er auf der Illustration eine zeigende Geste aus: Er verweist mit ausgestrecktem Arm auf die sich am Horizont befindliche Insel. Gezeigt wird Utopia einem noch skeptischen Zuhörer, in dem Interpreten den Autor selbst erkannt haben. Der Erzähler wird hier also als bloßes Medium in Szene gesetzt. Oftmals steht die utopische Berichtskonstellation unter Fiktionsvorbehalt und erst nach der Verzeitlichung der Utopie bezieht sich der Erzähler auf die prinzipiell offene Zukunft, eine Transformation, die den Fiktionscharakter des Geschilderten noch deutlicher herausstellt.⁵⁹ Dennoch motivieren Utopien ihren Bericht von einer anderen Gesellschaftsordnung. Dies geschieht historisch variabel. Sind die frühneuzeitlichen Utopien der „Wahrheit einer Idee“ verpflichtet, so reduzieren die Utopien der Aufklärung seit Denis Veiras' *Histoire des Sévarambes* (1677 bis 1679) die Traktatlastigkeit und setzen auf narrative Techniken, die eine „vielschichtige Realitätsillusion“⁶⁰ erzeugen.

Literarische Utopien präsentieren sich oftmals als zweiteilige Texte. Dem eigentlichen Bericht von der utopischen Gemeinschaft ist in diesen Fällen eine Herausgeberfiktion vorangestellt. So versichert ein Herausgeber in Veiras' Utopie, dass der Text keineswegs dem fiktionalen Genre zuzuordnen ist, sondern echte Dokumente präsentiert.⁶¹ Johann Gottfried Schnabels *Insel Felsenburg* (1731 bis 1743) nutzt die Herausgeberfiktion hingegen in anderem Sinne. Schnabels Herausgeber ordnet das Werk in den Kontext der überaus erfolgreichen Robinsonaden ein, räumt also ein, dass hier kein reiner Tatsachenbericht vorliegt, deu-

⁵⁸ Vgl. den Beitrag von Andreas Urs Sommer in diesem Band, S. 61-79, bes. 68.

⁵⁹ Koselleck spricht deshalb von einem Wandel der Autorfunktion, die mit der Verzeitlichung der Utopie einhergeht. Vgl. Koselleck, Reinhart: Die Verzeitlichung der Utopie, S. 134.

⁶⁰ Löwe, Matthias: Idealstaat und Anthropologie, S. 30.

⁶¹ Vgl. Kuon, Peter: Utopischer Entwurf und fiktionale Vermittlung, S. 314-317. Schölderle betont in diesem Sinne den dialogischen Charakter des ersten Buchs von Morus' *Utopia*. Vgl. Schölderle, Thomas: Thomas Morus' »Utopia« (1516). Das Idealstaatsmotiv und seine ironische Brechung im Gedankenexperiment, in: Idealstaat oder Gedankenexperiment? (Staatsverständnisse, Bd. 67), hg. von Thomas Schölderle, Baden-Baden 2014, S. 55-78, hier S. 73.

Aus rechtlichen Gründen steht diese Abbildung
nicht im Open Access zur Verfügung

Abb. 1: Thomas Morus' *Utopia*

tet andererseits jedoch mit einer Anspielung auf die Bibel an, dass auch fiktive Berichte Wahrheit vermitteln könnten.⁶² Sowohl Schnabels komplexes Spiel mit dem fiktiven Herausgeber als auch die Illustration des Erzählverfahrens in Morus' *Utopia* demonstrieren, dass ihr fiktionaler Charakter keinesfalls im Widerspruch zum zeigenden Gestus utopischen Erzählens stehen muss. Vielmehr definiert die Utopie als Gattung geradezu, dass die Schwierigkeiten das Andere oder Zukünftige darzustellen durchaus anerkannt werden, Utopien und Utopie-reflexion zusammengehören.⁶³

Apokalyptische Autorschaft unterscheidet sich von diesem Fiktionsbewusstsein radikal. In der Tradition der Prophetie stehend reklamiert der Apokalyptiker göttliche Wahrheit für seinen Visionsbericht. Er selbst, so unterstreicht es das „Ich sah“ der Johannesoffenbarung, fungiert lediglich als Medium seiner Vision. Diese Passivität des Autors wird auch dadurch unterstrichen, dass seine emotionale Reaktion auf die Weissagung mitberichtet wird. Daniel bekennt, dass die offenbarten Bilder ihn erschreckten und erbleichen ließen (Dan 7,15). Johannes fällt in Angesicht der Zukunftsvision vor Schrecken auf die Knie und regt sich nicht mehr (Offb 1,17). Wir haben es mit Texten zu tun, „in denen der Autor nicht auto-nom, nicht selbst-entschieden schreibt“.⁶⁴ Der Schrift gehen Stimmen und Bilder voraus, die sich dem Verfasser aufzwingen, ihn in ein Medium transformieren. Die Wahrheit der Vision wird explizit behauptet und mit der Androhung von Gewalt verteidigt: „Ich bezeuge allen, die da hören die Worte der Weissagung in diesem Buch: Wenn jemand etwas dazusetzt, so wird Gott zusetzen auf ihn die Plagen, die in diesem Buch geschrieben stehen“ (Offb 22,18). Legitimiert wird die apokalyptische Rede in dieser und auch anderen Passagen durch den Bezug auf Gott selbst.

Auch Narrative, die einen endgültigen Weltuntergang vorhersagen, basieren oftmals auf apokalyptischer Rhetorik und inszenieren den Autor als Apokalyptiker. Um die an den Untergang anschließende Phase jedoch, in der das Himmlische Jerusalem zur Erde schwebt, kürzen sie. Klaus Vondung spricht daher auch von einer „kupierten Apokalypse“.⁶⁵ Berauben diese Zukunftsentwürfe die religiöse Tradition auch um ein wichtiges Element, so partizipieren doch auch sie am Gestus uneingeschränkter Gewissheit.⁶⁶ Bernd U. Schipper zufolge sind auf

⁶² Vgl. Schnabel, Johann G.: Insel Felsenburg, hg. von Volker Meid und Ingeborg Springer-Strand, Stuttgart 1979, S. 7. Stockinger, Ludwig: *Ficta Respublica. Gattungsgeschichtliche Untersuchungen zur utopischen Erzählung in der deutschen Literatur des frühen 18. Jahrhunderts*, Tübingen 1981, S. 402-404; Löwe, Matthias: *Idealstaat und Anthropologie*, S. 32.

⁶³ Vgl. Kuon, Peter: *Utopischer Entwurf und fiktionale Vermittlung*, S. 3.

⁶⁴ Böhme, Hartmut: *Vergangenheit und Gegenwart der Apokalypse*, in: Ders.: *Natur und Subjekt*, Frankfurt/Main 1988, S. 380-398, hier S. 384.

⁶⁵ Vondung, Klaus: *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988, S. 21.

⁶⁶ Vgl. Kaiser, Gerhard R.: *Apokalypsedrohung, Apokalypsengerede, Literatur und Apokalypse. Verstreute Bemerkungen zur Einleitung*, in: *Poesie der Apokalypse*, hg. von Gerhard R. Kaiser, Würzburg 1991, S. 7-32, hier S. 11.

den Weltuntergang reduzierte Apokalypsen in der Moderne den Utopien funktional untergeordnet: „Denn die Utopie ist nach wie vor das Ziel, sie gilt es zu realisieren, jedoch sind die apokalyptischen Szenarien nötig, um jene Veränderungsprozesse einzuleiten, die für das Erreichen dieses Zieles erforderlich sind.“⁶⁷ Unter wirkungsästhetischen Gesichtspunkten wird der apokalyptischen Imagination des Weltuntergangs nicht nur von Schipper eine größere motivationale Kraft zugetraut als den Bildern einer idealen Gemeinschaft. Vermutet werden kann, dass die Evidenz des Untergangs leichter erzeugt werden kann als die des Heils. Schon in der Johannesoffenbarung zeigt sich diesbezüglich ein Ungleichgewicht. Nur wenige Passagen sind dort dem Himmlischen Jerusalem gewidmet, sehr viele setzen jedoch überaus drastisch Schmerz, Gewalt, Tod und andere Strafen in Szene. In der durch apokalyptische Motive inspirierten Kunst hat sich dieses Ungleichgewicht fortgesetzt.⁶⁸

2.3 Die Leser der Zukunft

Die Apokalypse ist eine Textgattung, die bestrebt ist, ihre Rezeption zu kontrollieren. An der Johannesoffenbarung wird das besonders deutlich, erfolgt die eigentliche Schilderung der Offenbarung doch in einem postalischen Kontext. Eingeraht werden die Zukunftsvisionen des Propheten von sieben Sendschreiben an christliche Gemeinden Kleinasiens. Johannes ermahnt die Gemeinden, die göttlichen Gebote zu achten und in der schwierigen Zeit standzuhalten. Die Briefe konkretisieren den die Johannesoffenbarung und andere Apokalypsen kennzeichnenden moralischen Dualismus. Gut und Böse werden hier nicht nur prinzipiell deutlich geschieden, sondern begründen auch konkrete Normen, an denen sich die Adressierten orientieren sollen. Der moralische Dualismus steht zudem in klarem Zusammenhang zur Botschaft der Apokalypse, denn die göttliche Rettung wird nur denen zuteil, die sich an Gottes Wort halten. Die ältere religionswissenschaftliche Forschung versteht die Johannesoffenbarung als eine Reaktion auf die Christenverfolgung durch den römischen Kaiser Domitian, die die bedrängten Christen trösten und stärken sowie für die Ansichten des Propheten Johannes werben sollte.⁶⁹ Neuere Beiträge hinterfragen den Umfang dieser Verfolgung jedoch und deuten die historische Situation eher als eine Konkurrenzsitua-

⁶⁷ Schipper, Bernd U.: Zwischen apokalyptischen Ängsten und chilliastischen Hoffnungen. Die religiöse Dimension moderner Utopien, in: Utopie und Apokalypse in der Moderne, hg. von Reto Sorg und Stefan Bodo Würffel, München 2010, S. 47-61, hier S. 60.

⁶⁸ Vgl. bspw. die Ausstellungskataloge: Gassen, Richard W.: Apokalypse, ein Prinzip Hoffnung. Ernst Bloch zum 100. Geburtstag, Heidelberg 1985; Höfchen, Heinz/Zuschlag, Christoph: Apocalypse Now! Visionen von Schrecken und Hoffnung in der Kunst vom Mittelalter bis heute, Berlin 2014.

⁶⁹ Vgl. Schipper, Bernd U.: Apokalyptik und Apokalypse, S. 90; Vielhauer, Philipp: Einleitung, S. 442.

tion, in der sich die christlichen Gemeinden durch die polytheistische pagane Umwelt und darin eingebettet den römischen Kaiserkult bedroht fühlten.⁷⁰ Diese Akzentverschiebung führt dazu, dass das „innerkirchliche Ringen um den rechten Glauben“⁷¹ stärker in das Blickfeld der Religionswissenschaft gerückt ist.⁷² Bernd U. Schipper konstatiert: „[A]uch die Johannesoffenbarung kann als Dokument einer religiös-politischen Situation bestimmt werden, bei der eine bestimmte Gruppierung eine Krise definiert, die womöglich von einer anderen religiösen Gruppierung als nicht anstößig betrachtet wurde.“⁷³ Versteht man die Johannesoffenbarung in diesem Sinne, dann tritt ein dezisionistisches Moment hervor. Hier wird nicht Trost für eine homogene Gemeinschaft gespendet, sondern eine Entscheidung erwartet, die die wahre Gemeinschaft erst konstituiert. Jan Assmann hat in der Apokalyptik das Primat des Politischen erkannt. Mit Carl Schmitt sieht er in ihr die Intensität dissoziativer und assoziativer Prozesse maximal gesteigert.⁷⁴ Die Apokalyptik kann insofern als eine genuin politische Textgattung angesehen werden, die das politische Denken im 20. Jahrhundert stark beeinflusste.⁷⁵

Die literarische Utopie kennt diesen unbedingten Wahrheitsanspruch, dem sich die Leser unterwerfen sollen, nicht. Die utopische Gemeinschaft wird insbesondere in der frühen Neuzeit in „Analogie zum außergeschichtlichen, aus dem Paradiesmythos abgeleiteten *Status naturalis*“ dargestellt, der jedoch ein „Ideal absoluter und unerreichbarer Vollkommenheit“ formuliert.⁷⁶ Die Autorität des kirchlichen Erbsündendogmas für die Leserschaft darf in dieser Hinsicht nicht unterschätzt werden.⁷⁷ Die Utopie formuliert eine Norm, die der Kritik dient, jedoch nicht die praktische Umsetzung des Ideals einforderte. Wolfgang Braungart hat in einem instruktiven Artikel, der dem Verhältnis von Apokalypse und Utopie gewidmet ist, die Gattungsentwicklung der Utopie verfolgt und dabei insbesondere eine zunehmende Zurückdrängung des in Morus' *Utopia* noch tonangebenden satirischen Impulses konstatiert:

⁷⁰ Vgl. dazu die verschiedenen Beiträge im Sammelband von Ebner, Martin/Esch-Wermeling, Elisabeth (Hgg.): *Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula, Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung (Novum Testamentum et orbis antiquus, Bd. 72)*, Göttingen 2011.

⁷¹ Kollmann, Bernd: *Zwischen Trost und Drohung*, S. 55.

⁷² Vgl. Giesen, Heinz: *Das Römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse*, in: Ders.: *Studien zur Johannesapokalypse (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, Bd. 29)*, Stuttgart 2000, S. 100-213.

⁷³ Schipper, Bernd U.: *Apokalyptik und Apokalypse*, S. 93.

⁷⁴ Vgl. Assmann, Jan: *Gotteszorn und Apokalypse. Über den Ernstfall totaler Religionen*, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, 6/3 (2012), S. 67-82, hier S. 78.

⁷⁵ Vgl. Rabinbach, Anson: *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, Berkeley 2000; Brokoff, Jürgen: *Die Apokalypse in der Weimarer Republik*, München 2001.

⁷⁶ Stockinger, Ludwig: *Überlegungen zur Funktion der utopischen Erzählung in der frühen Neuzeit*, in: *Utopieforschung*, hg. von Wilhelm Voßkamp, Stuttgart 1982, S. 229-248, hier S. 241. Hervorhebung im Original.

⁷⁷ Vgl. ebd.

Je mehr der Prozeß der Verzeitlichung der Utopie die Idee des sukzessiven innerweltlichen und damit auch des innerutopischen Fortschritts Kontur gewinnt und die literarische Utopie sich zum Roman wandelt, desto mehr tritt die satirische Funktion zurück und wird eine unter anderen.⁷⁸

Zum Movens der Gattungsgeschichte erklärt Braungart den Widerspruch zwischen zwei Funktionen der Utopie. Will die Utopie die Gegenwart satirisch de-savouieren, so muss sie als Kontrastfolie zur Wirklichkeit wirken können. Funktional ist es dafür, wenn der Erzähler eine utopische Gemeinschaft fertig vorfindet, die sich möglichst stark von der Gegenwart unterscheidet, wie das in Morus' *Utopia*, Campanellas *Civitas Solis*, Andreaes *Christianopolis* oder Bacons *Nova Atlantis* (1627) der Fall ist. Muss sich die Zukunft hingegen aus der Gegenwart entwickeln, dann darf der Kontrast zwischen der schlechten Gegenwart und der idealen Zukunft nicht zu einem unüberbrückbaren Gegensatz stilisiert werden, sondern muss im Sinne der Fortschrittsidee auflösbar sein.⁷⁹ Braungart führt als Beispiele sowohl Schnabels *Die Insel Felsenburg* (mitsamt den wenig beachteten Folgebänden) als auch Denis Veiras' *Histoire des Sévarambes* an. Neuere Forschungsergebnisse bestätigen diesen Befund. So heben Heidi Nenoff und Ludwig Stockinger in ihrer Analyse von Schnabels Romanen insbesondere die Diskrepanz zwischen paradiesischem Ideal und der mitunter auch problematischen Lebenswirklichkeit auf der Insel Felsenburg hervor. Mit Verweis auf die Passagen des Romans, die die Kontinuität der Sünde im utopischen Gemeinwesen thematisieren, betonen sie, dass den Felsenburgern die moralischen Probleme der Gegenwart keinesfalls fremd sind. Dennoch wolle „der Text zugleich die Hoffnung stärken, dass es trotz der Begrenzungen der erbsündigen menschlichen Natur möglich ist, in einem durch Vernunft angeleiteten und durch christliche Frömmigkeit stabilisierten geschichtlichen Prozess die Welt dem Ideal einer paradiesischen Gesellschaft wenigstens anzunähern.“⁸⁰ Der Fortschrittsgedanke, den Veiras' *Histoire des Sévarambes* (1677-1679) in die Utopie als Gattung einführt,⁸¹ und der für Merciers *L'an deux mille quatre cent quarante* (1771) eine entscheidende

⁷⁸ Braungart, Wolfgang: Apokalypse und Utopie, in: Poesie der Apokalypse, hg. von Gerhard R. Kaiser, Würzburg 1991, S. 63-102, hier S. 70.

⁷⁹ Angesprochen sind hier lediglich Akzentverschiebungen innerhalb einer Gattung. Braungart betont daher, dass auch die frühauflärerischen Utopien von Campanella und Andreae, die satirisch strukturiert sind, sich gleichsam an einem innerweltlichen Fortschrittsbegriff orientieren. Vgl. ebd. Kritisch gegen die These, dass durch die Verzeitlichung der Utopie deren gegenwartskritische Dimension abgeschwächt werde, zeigt sich Löwe, der auf die starke Kritik der Gegenwart in Merciers paradigmatischer Zeitutopie verweist. Vgl. Löwe, Matthias: Idealstaat und Anthropologie, S. 82.

⁸⁰ Nenoff, Heidi/Stockinger, Ludwig: Johann Gottfried Schnabels »Insel Felsenburg« (1731-1743). Christlich-naturrechtliche Utopiekonzeption im narrativen Praxistest, in: Idealstaat oder Gedankenexperiment? (Staatsverständnisse, Bd. 67), hg. von Thomas Schölderle, Baden-Baden 2014, S. 185-204, hier S. 201 f. Begriffsgeschichtlich ist hier der Zusammenhang zwischen ‚Utopie‘ und ‚Ideal‘, wie es in der Kantischen Tradition verstanden wird, von Belang. Vgl. Hölscher, Lucian: Utopie, S. 775-778.

⁸¹ Vgl. Kuon, Peter: Utopischer Entwurf und fiktionale Vermittlung, S. 376.

Rolle spielt, sodass Koselleck Merciers Zukunftsutopie sogar als eine „Variante der Fortschrittsphilosophie“⁸² bezeichnete, ist in der Forschung oftmals als eine Scharnierstelle zwischen Apokalypse und Utopie verstanden worden. Dabei fungierte die Säkularisierungstheorie als Meistererzählung, um den Wandel eines transzendenten in ein immanentes Geschichtsdenken zu erklären.

3. *Apokalypse und Utopie vor dem Hintergrund der Säkularisierungstheorie*

In der Johannesoffenbarung wird nicht nur das Kommen eines neuen Äons ge-
weissagt, in dem Gott unter den Menschen auf Erden herrschen wird, sondern
auch ein tausendjähriges Reich prophezeit, das nach dem Untergang der alten
Welt entstehen und bis zum Endkampf zwischen Satan und Gott bestehen wird.
Bezug genommen wird auf diese Idee traditionell mit den Begriffen ‚Millenari-
smus‘ oder ‚Chiliasmus‘.⁸³ Einflussreich wird das chiliastische Geschichtsden-
ken u. a. durch Joachim von Fiore, der im Beitrag von Mathias Riedl im Mit-
telpunkt steht. Joachim von Fiorens Lehre von den drei Weltzeitaltern prägte
Gotthold E. Lessings religionsphilosophische Schrift *Die Erziehung des Menschen-
geschlechts* (1780) nachhaltig. Jacob Taubes bezeichnet letztere als „magna charta
des philosophischen Chiliasmus“,⁸⁴ Karl Löwith sieht in ihr einen Beleg für seine
These, dass die Geschichtsphilosophie der Aufklärung säkularisierte Heilsges-
chichte sei,⁸⁵ und auch neuere Forschungsbeiträge sprechen von einem „säkula-
ren eschatologischen Modell]“.⁸⁶ Lessings *Die Erziehung des Menschengeschlechts*
ist darüber hinaus als „Wurzel der neuzeitlichen Utopien“⁸⁷ verstanden worden.
Als Kern des Utopischen wird in einer solchen Begriffsverwendung die neuzeitli-
che Geschichtsphilosophie begriffen,⁸⁸ ohne die eine Verzeitlichung der literari-

⁸² Koselleck, Reinhart: *Die Verzeitlichung der Utopie*, S. 138. Vgl. den Beitrag von Sommer in diesem Band, der das religiöse Fundament des Fortschrittskonzepts bei Mercier hervorhebt.

⁸³ Apokalyptische Geschichtsdeutungen haben eine lange politische Wirkungsgeschichte, die sich vom Mittelalter bis in die Gegenwart erstreckt. Vgl. Auffarth, Christoph: *Apokalyptisches Mittelalter. Das Dritte Reich – des Geistes/der Gewalt*, in: *Apokalyptik und kein Ende?*, hg. von Bernd U. Schipper und Georg Plasger, Göttingen 2007, S. 117-129; Boyer, Paul S.: *When Time Shall Be No More. Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge 1999; Gray, John: *Politik der Apokalypse*.

⁸⁴ Taubes, Jacob: *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947, S. 133. Taubes differenziert eindeutig zwischen Chiliasmus und Utopie: „Das tausendjährige Reich wird nicht gegründet, sondern es kommt, es liegt nicht irgendwo, sondern es ereignet sich, es wird nicht entdeckt, sondern es wird erwartet.“ Ebd., S. 135.

⁸⁵ Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953, S. 190 f.

⁸⁶ Dörr, Volker C.: *Offenbarung, Vernunft und »fähigere Individuen«*. Die positiven Religionen in Lessings »Erziehung des Menschengeschlechts«, in: *Lessing Yearbook*, 26 (1994), S. 29-56, hier S. 29.

⁸⁷ Schipper, Bernd U.: *Zwischen apokalyptischen Ängsten und chilliastischen Hoffnungen*, S. 55.

⁸⁸ Klaus Vondung erörtert in seinem Beitrag in diesem Band die Bedeutung der apokalyptischen Tradition für Ernst Blochs Utopiebegriff.

schen Gattung Utopie wohl tatsächlich nicht zu denken ist. Im Vergleich mit der Apokalypse kürze das Fortschrittsnarrativ basierend auf dem Gedanken der Perfektibilität zwar um Gott, an dessen Stelle setze es aber den Menschen als Subjekt der vollendeten Geschichte ein. Dennoch fragt sich, ob die Utopie in ihrer Spezifik erkannt werden kann, wenn man sie als säkularisierte Apokalypse begreift bzw. das chiliastische Denken eines Joachim von Fiore als frühe „Zeitutopie“⁸⁹ versteht. Welche Erkenntnisse ermöglicht die Säkularisierungstheorie über das Verhältnis von Apokalypse und Utopie?

Ausgangspunkt für die Beantwortung dieser Frage soll Lessings Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts* sein. Kann sie als Säkularisat eines religiösen Geschichtsdenkens verstanden werden? Unbestreitbar übernahm Lessing die Idee dreier Stadien der Heilsgeschichte, die in einem Dritten Reich des Geistes kulminiert, von Joachim von Fiore, auf den er auch anspielt. Auch bei Lessing folgt das Zeitalter des Sohnes auf das des Vaters und wird es in der Epoche des Geistes vollendet. Wegweisend für Lessing waren zudem die emotionalen und kognitiven Aspekte des dreigliedrigen Schemas: Die Furcht und Gesetzestreue des ersten Reichs werden von demütiger Gläubigkeit abgelöst, letztere von Liebe und Kontemplation. Bei Lessing entsprechen sich Ontogenese und Phylogenese. Das Menschengeschlecht schreitet vom Kinderalter zum Knabenalter und wird mit der Aufklärung schließlich erwachsen. Die Offenbarung wird dabei als Erziehung gedacht, die wiederum die menschliche Disposition zur Vernunft zur Voraussetzung hat:

Erziehung giebt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte; sie giebt ihm das, was er aus sich selbst haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also giebt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde [...].⁹⁰

Die Vernunft kann bei Lessing aus sich selbst die Vollendung herbeiführen. Sie ersetzt den transzendenten Akteur. Louis Ferdinand Helbig hat daher konstatiert: „Das Eschaton der heilsgeschichtlichen Theologie und die konkrete Utopie der vernunftgerichteten Entwicklung der Menschheit fallen für Lessing zusammen in ein und dasselbe menschheitliche Fernziel.“⁹¹ Schipper geht sogar noch

⁸⁹ Lützenkirchen, Hans-Georg: Utopie, in: Metzler-Lexikon Religion, hg. von Christoph Aufarth et al., Stuttgart und Weimar 2000, S. 555-558, hier S. 556.

⁹⁰ Lessing, Gotthold E.: Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: Ders.: Werke 1778-1781 (Werke und Briefe in zwölf Bänden, Bd. 10), hg. von Arno Schilson und Axel Schmitt, Frankfurt/Main 2001, S. 73-99, hier S. 65. Auf den Widerspruch zwischen § 4 und § 77, der für die Auslegung der Schrift von großer Bedeutung ist, kann hier nicht eingegangen werden. Ich folge hier den Interpretationen von: Strohschneider-Kohrs, Ingrid: Zur Logik der Erziehungsschrift. Widerspruch oder Kohärenz, in: Gotthold Ephraim Lessings Religionsphilosophie im Kontext, hg. von Christoph Bultmann und Friedrich Vollhardt, Berlin 2011, S. 155-178.

⁹¹ Helbig, Louis Ferdinand: Gotthold Ephraim Lessing. Die Erziehung des Menschengeschlechts. Historisch-kritische Edition mit Urteilen Lessings und seiner Zeitgenossen, Einleitung, Entstehungsgeschichte und Kommentar (Germanic Studies in America, Bd. 38), Bern 1980, S. 46.

einen Schritt weiter und erklärt die neuzeitliche Utopie zu einem Kapitel der „Theologieggeschichte“⁹² und die christliche Eschatologie zur Vorgeschichte des Fortschrittsbegriffs.⁹³ Zur Utopie konstatiert er:

Die Vorstellung eines idealen Gegenentwurfs zur erlebten Gegenwart, verbunden mit einer Kritik daran und einem normativen Anspruch, lässt sich auf struktureller Ebene apokalyptischen Entwürfen an die Seite stellen. Es sind – und dies ist meine These – gleichsam religiöse Entwürfe im säkularen Gewande, bei denen nun in Bezug auf das Subjekt des idealen Zustandes an die Stelle Gottes der Mensch tritt, der sich seiner selbst bewusst ist.⁹⁴

Schipper identifiziert sich in diesen Zeilen mit dem Säkularisierungsbegriff, wie ihn Hans Blumenberg in *Die Legitimität der Neuzeit* rekonstruiert und kritisiert hat. Letzterer zielt mit seiner kritischen Lektüre auf die oftmals unzureichend analysierten Implikate des Säkularisierungsbegriffs. Strittig ist für ihn nicht, dass die Religion das neuzeitliche Geschichtsdenken beeinflusste, sondern die Art und Weise dieses Einflusses. Insbesondere der mit dem Säkularisierungsbegriff einhergehenden Unterstellung, dass neuzeitliche Begriffe eigentlich religiöser Natur seien, sie diese Substanz nur verleugneten, gilt Blumenbergs Kritik. In Schippers oben zitiertem Passage kann eine solche Unterstellung unschwer erkannt werden. Indem Schipper metaphorisch von einem „säkularen Gewande“ spricht, das sich neuzeitliche Utopien nur übergeworfen hätten, um ihren religiösen Körper zu verbergen, reproduziert er genau das Säkularisierungsverständnis, dem Blumenbergs Kritik gilt: Die Neuzeit verleugne ihr religiöses Erbe und sei sich selbst daher entfremdet. Allerdings nutzt Schipper in der oben zitierten Passage noch einen weiteren Säkularisierungsbegriff, wenn er die Strukturgleichheit apokalyptischen und utopischen Geschichtsdenkens feststellt: Apokalypse und Utopie imaginierten beide einen idealen Zustand. Im utopischen Denken werde dieser Zustand jedoch durch den Menschen und nicht mehr, wie im apokalyptischen Denken durch Gott hervorgebracht. Versteht man Säkularisierung mit Schipper in einem solchen strukturellen Sinne, dann muss man den säkularen Fortschrittsbegriff nicht notwendigerweise der Uneigentlichkeit überführen, wie es Schipper gleichwohl macht. Vielmehr schließt Schippers Hinweis auf die Strukturanalogie zwischen apokalyptischen und utopischen Narrativen Blumenbergs eigenen Säkularisierungsbegriff nicht aus.⁹⁵ Denn mit diesem könnte man einwenden, dass hier keineswegs die „Umsetzung authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung“⁹⁶ (also in „säkulare Gewande“⁹⁷) bewiesen werde, sondern

⁹² Schipper, Bernd U.: Zwischen apokalyptischen Ängsten und chilliastischen Hoffnungen, S. 57.

⁹³ Vgl. ebd., S. 58.

⁹⁴ Ebd., S. 57.

⁹⁵ Schipper selbst bezieht sich positiv auf einen Begriff Blumenbergs, geht auf dessen Positionierung in der Säkularisierungsdebatte aber leider nicht ein. Vgl. ebd., S. 56.

⁹⁶ Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt/Main 1996, S. 75.

darauf aufmerksam gemacht werde, dass das Verhältnis zwischen Utopie und Apokalypse sich als ein geschichtlicher Prozess der „Umbesetzung vakant gewordener Positionen von Antworten beschreiben [lässt], deren zugehörige Fragen nicht eliminiert werden konnten.“⁹⁸ Mit anderen Worten: Das religiöse Geschichtsdenken hat das emotionale und kognitive Unbehagen an der Gegenwart ermöglicht und nachhaltig etabliert. Utopische Zukunftsvisionen antworten daher auf eine auch durch apokalyptische Narrative als veränderungswürdig erfahrene Gegenwart. In der Neuzeit wird aber zugleich das Ungenügen religiöser Antworten auf die Frage nach einer besseren Zukunft artikuliert und daher müssen, um den Erwartungshorizont der Leser zu adressieren, säkulare Antworten gefunden werden. In einer solchen durch Blumenberg geschärften Perspektive kann der Fortschrittsbegriff durchaus als authentisch säkular verstanden werden. Er ermöglicht dann nicht nur die Imagination einer besseren Zukunft, wie es schon die Apokalypse getan hatte, ersetzt also nicht nur die Funktionsstelle ‚Gott‘ durch ‚Mensch‘, sondern ermöglicht auch die Imagination einer anderen Zukunft.⁹⁹ Wie nun zu zeigen sein wird, kann Lessings *Die Erziehung des Menschengeschlechts* in genau diesem Sinne verstanden werden. Die Zukunft wird hier nicht nur auf das Konto des Menschen umgebucht, sondern qualitativ anders begriffen.

Das Verhältnis zwischen Eschatologie und neuzeitlicher Geschichtsphilosophie ist komplex und kann hier nicht ausführlich dargestellt werden. Konstatiert werden kann aber zumindest mit Bezug auf Lessing ein paradox anmutendes Unterfangen. Denn sowohl sein Ziel als auch das der Aufklärung ist es, „tugendhaftes Handeln vom religiösen Affektszenario unabhängig zu machen und gleichwohl auf Dauer zu stellen.“¹⁰⁰ Was früher die Offenbarung leistete, wird – folgt man Lessings Schrift – nun der Vernunft zugetraut. Einerseits erkennt Lessing an, dass apokalyptisches Denken im Erwartungshorizont seiner Leser präsent ist,¹⁰¹ ande-

⁹⁷ Schipper, Bernd U.: Zwischen apokalyptischen Ängsten und chilliastischen Hoffnungen, S. 57.

⁹⁸ Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit, S. 75.

⁹⁹ Blumenberg macht für die Fortschrittsidee zudem geltend, dass sie auch genetisch nicht aus der Eschatologie stammt, sondern ursprünglich im Bereich der Ästhetik als „Protestformel gegen das humanistische Verbindlichkeitsideal konstanter Vorbilder“ angewendet worden ist. Vgl. Blumenberg, Hans: »Säkularisation«. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, hg. von Helmut Kuhn und Karl Löwith, München 1964, S. 240-265, hier S. 243.

¹⁰⁰ Reiter, Michael: Von der christlichen zur humanistischen Heilsgeschichte. Über G. E. Lessings »Erziehung des Menschengeschlechts«, in: Abendländische Eschatologie, hg. von Richard Faber et al., Würzburg 2001, S. 165-180, hier S. 174.

¹⁰¹ Reinhard Koselleck hat daher darauf hingewiesen, dass es zumindest „seine partielle Berechtigung, in einem authentischen Sinne von Verweltlichung christlicher Zielbestimmungen zu sprechen“ habe. Denn „Lessing registrierte bereits psychologisierend, daß auch in der Aufklärung Traditionen der Schwärmer und Millenaristen wirksam seien.“ Koselleck, Reinhart: Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation, in: Ders.: Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt/Main 2000, S. 177-202, hier S. 190. Zum diskursiven Umfeld von Lessings Erziehungsschrift vgl. Vollhardt, Friedrich: »Ethiasmus und Spekulation«. Zur fehlenden Vorgeschichte von Lessings Erziehungslehre, in: Gott-

rerseits ist er bestrebt, auf das Verlangen nach einer besseren Zukunft andere theoretische Antworten zu finden. Die Zukunft wird bei Lessing nicht visionär vorweggenommen, sondern durch den Verweis auf die Disposition des Menschen zur Vernunft als vollendbar imaginiert. Blumenberg hebt genau diesen Aspekt von Lessings Erziehungsschrift hervor: Der volle Begriff der Menschheit kann zwar visionär dargestellt werden, solche Zukunftsbilder sind aber nicht mehr als Mittel in einem Prozess. Lessing fokussiert die „innere Solidität des Prozesses selbst“ und daher kann für ihn „Philosophie nicht anders als Religion nur eine formale Hilfe, nicht aber die Substanz einer vermittelten Wahrheit sein“.¹⁰² Religiöses Offenbarungswissen ist somit nicht mehr aber auch nicht weniger als ein Medium in einem Erziehungsprozess, in dem die Vernunft sich entwickelt. Die „mitgeteilte“¹⁰³ Wahrheit der Offenbarung muss sich in dieser Entwicklung in einen „erworbene[n] Begriff“¹⁰⁴ wandeln¹⁰⁵ – die Norm nicht mehr allein Gesetz, sondern auch Bedürfnis sein. Das Telos bildet die „Reinigkeit des Herzens“, die allein es ermöglicht, „die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben“.¹⁰⁶ Die Zukunft wird damit nicht als ein Entwurf verstanden, der vom Individuum einfach nur umgesetzt werden muss, sondern wird in jeder Handlung manifest, in der der Mensch „das Gute tun wird, weil es das Gute ist“.¹⁰⁷ Lessing entwirft keine Zukunftsvision eines kollektiven Ganzen, dem sich das Individuum fügen muss, sondern erkennt individuell differente Wege zur Vollkommenheit an. Denn „das große langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, [kann] nur durch kleinere schnellere Räder in Bewegung gesetzt“¹⁰⁸ werden. Der normative Diskurs in Lessings Schrift kulminiert insofern in der These einer moralischen Vollkommenheit des Einzelnen, „die Lessing als konstitutiv für das Fortschreiten der Menschheit auf dem Weg zu ihrer Vollkommenheit“¹⁰⁹ ansieht. Ein ablösbares Ziel von diesem individuellen Entwicklungsprozess kann es nicht geben. Wenn Erziehung aber kein außerhalb individueller Vervollkommnung liegendes Telos hat, dann verzichtet Lessings Fortschrittsnarrativ im Gegensatz zum apokalyptischen Geschichtsdenken darauf, die Zukunftsvision als Diffe-

hold Ephraim Lessings Religionsphilosophie im Kontext, hg. von Christoph Bultmann und Friedrich Vollhardt, Berlin 2011, S. 104-125.

¹⁰² Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit, S. 494.

¹⁰³ Lessing, Gotthold E.: Die Erziehung des Menschengeschlechts, S. 76.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Das gilt auch für Lessings Schrift selbst, die nicht nur Thesen mitteilt, sondern auf ein ‚erworbenes Wissen‘ abzielt, das individuell erschlossen werden muss. Die sprachliche Darstellungsform des Textes ist diesem daher keineswegs äußerlich. Vgl. Steiner, Uwe: Das »Gegenbild der Offenbarung«. Lessings Erziehung des Menschengeschlechts, in: Humanismus und Antikerezeption im 18. Jahrhundert, hg. von Hubert Cancik und Martin Vöhler, Heidelberg 2009, S. 95-111, hier S. 111.

¹⁰⁶ Lessing, Gotthold E.: Die Erziehung des Menschengeschlechts, S. 95.

¹⁰⁷ Ebd., S. 96.

¹⁰⁸ Ebd., S. 98.

¹⁰⁹ Dörr, Volker C.: Offenbarung, Vernunft und »fähigere Individuen«, S. 44.

renzierungsinstrument einzusetzen. Lessing warnt sogar vor dem dezisionistischen Moment, durch das die Intensität dissoziativer und assoziativer Prozesse maximal gesteigert wird.¹¹⁰ Mit Bezug auf die verschiedenen Geschwindigkeiten individueller Entwicklung konstatiert er: „Hüte dich, du fähigeres Individuum, [...] es deine schwächere Mitschüler merken zu lassen, was du witterst, oder schon zu sehen beginnst.“¹¹¹ Knüpft Lessing auch an die chiliastische Lehre von Fiores an, so richtet sich doch diese Warnung gegen religiöse Fanatiker und Schwärmer, die das Ende nicht „erwarten“¹¹² können und „diese Zukunft beschleunigt wünschen“,¹¹³ mit ihrer Ungeduld aber nicht zuletzt der Offenbarung selbst widersprechen. In Lessings *Die Erziehung des Menschengeschlechts* wird letztlich der „historisch systematische durch den normativen Diskurs übertönt“.¹¹⁴ Die utopische Zukunftshoffnung setzt sich damit gegen das deterministische Geschichtsbild der Apokalypse durch, das in den letzten Paragraphen der Schrift im spekulativen Gestus nur noch gebrochen zum Ausdruck gelangt. Ingrid Strohschneider-Kohrs hat in diesem Sinne den Unterschied zum eschatologischen Denken des Endes hervorgehoben. Lessings „Ausblick in eine ferne Zukunft gilt dem Gedanken eines Nicht-Endenden, einer zeitlos und unabsehbar weiterführenden Progression, wie er es mit bildhaften Umschreibungen wie der von der als ‚ewig‘ apostrophierten Vorsehung und deren »unmerklichem Schritt« zu kennzeichnen gesucht hat.“¹¹⁵

Die Vorrede zu *Die Erziehung des Menschengeschlechts* verdeutlicht die politischen Konsequenzen dieses Perfektibilitätskonzepts, das sich von den apokalyptisch inspirierten Weltanschauungen des 20. Jahrhunderts mitsamt ihren katastrophalen Folgen stark unterscheidet.¹¹⁶ Lessing, der als Herausgeber der Schrift fungiert, stellt eine Aussage aus Augustinus' *Soliloquia* an den Anfang, die auf seine folgenden religionspolitischen Thesen bezogen werden muss. Gleich unter den Titel setzt er: „Das alles ist aus denselben Gründen in gewisser Hinsicht wahr, aus denen es in gewisser Hinsicht falsch ist.“ Das Motto korrespondiert mit einer Grundthese der Schrift, der zufolge die Erkenntnis der Wahrheit nicht von jedem verlangt werden könne, sondern vom historischen Kontext und individuellen Fassungsvermögen abhängt.¹¹⁷ Mitunter gilt dies auch für den Autor selbst.¹¹⁸ Offenbarung ist bei Lessing funktional dem Erziehungsprozess untergeordnet. Dem-

¹¹⁰ Vgl. Assmann, Jan: Gotteszorn und Apokalypse, S. 78.

¹¹¹ Lessing, Gotthold E.: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, S. 92.

¹¹² Ebd., S. 97.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Dörr, Volker C.: *Offenbarung, Vernunft und »fähigere Individuen«*, S. 45.

¹¹⁵ Strohschneider-Kohrs, Ingrid: *Zur Logik der Erziehungs-Schrift*, S. 175.

¹¹⁶ Zu diesen vgl. Rabinbach, Anson: *In the Shadow of Catastrophe*; Brokoff, Jürgen: *Die Apokalypse in der Weimarer Republik*.

¹¹⁷ Vgl. Fick, Monika: *Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart und Weimar 2010, S. 483.

¹¹⁸ Vgl. Strohschneider-Kohrs, Ingrid: *Zur Logik der Erziehungs-Schrift*, S. 177.

entsprechend beschreibt der Herausgeber den Standpunkt des Autors der Erziehungsschrift auch nicht im Gestus der Erhabenheit: Der Autor steht nicht wie Moses auf einem Berggipfel weit über dem Tal, sondern nimmt mit einem Hügel vorlieb: „Der Verfasser hat sich darum auf einen Hügel gestellt, von welchem er etwas mehr, als den vorgeschriebenen Weg seines heutigen Tages zu übersehen glaubt.“¹¹⁹ Dieser nur etwas über den Zeitgenossen herausgehobenen Position entspricht die Zurücknahme des visionären Imperativs, die im nächsten Satz erfolgt: „Aber er ruft keinen eifertigen Wanderer, der nur das Nachtlager bald zu erreichen wünscht, von seinem Pfade. Er verlangt nicht, daß die Aussicht, die ihn entzückt, auch jedes andere Auge entzücken müsse.“¹²⁰ Hier ist nicht nur die Differenz zum missionarischen Eifer und unbedingten Gehorsam markiert, den der Apokalyptiker verlangt, sondern zugleich die Bedeutung des individuellen Erziehungs- und Bildungsprozesses hervorgehoben. Nicht alle müssen den gleichen Pfad gehen! Selbst die durch die Vision ausgelöste Entzückung wird als standortgebunden reflektiert – ganz anders als beim Apokalyptiker, der sein Sendungsbewusstsein und seine Autorität durch die Vision legitimiert. Rügen zufolge kann an diesen lebenspraktischen Bezug von Lessings Erziehungsschrift auch heute noch angeknüpft werden: Lessing „spricht von der kommenden Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, aber zugleich ist dieses Evangelium gegenwartsbezogen wirksamer Bestimmungsgrund autonomen sittlichen Handelns. Das Ende der Geschichte in der sittlich-freien Tat praktischer Vernunft ist zugleich ihr Eschaton. Die Zukunft ist offen und zugleich in der sittlichen Tat selber schon erfüllt.“¹²¹ Im Begriff der Erziehung fasst Lessing Fortschritt also in einer Art und Weise, die am Ziel eines gottgefälligen Lebens festhält, der visionären Vorwegnahme der Zukunft aber einen deutlich anderen Platz als die Eschatologie einräumt. Lessing zufolge schreibt der einzelne Mensch nicht nur ins Buch des Lebens, sondern auch am Buch der Geschichte mit.

4. Zu den Beiträgen

Die Beiträge dieses Bandes nehmen disziplinär verschiedene Perspektiven ein und setzen damit den interdisziplinären Zugriff auf das Thema Zukunftsvisionen fort. Denn die wissenschaftliche Beschäftigung mit der literarischen Utopie erfolgte selbst nicht zuerst in der Literaturwissenschaft, sondern durch den Staatsrechtler Robert von Mohl.¹²² Die Apokalypse ist ebenfalls kein Thema aus-

¹¹⁹ Lessing, Gotthold E.: Die Erziehung des Menschengeschlechts, S. 74.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Rügen, Jörn: »Die Erziehung des Menschengeschlechts« – ein Rückblick in die Zukunft der Vergangenheit, in: Aufklärung im 21. Jahrhundert (Wolfenbütteler Hefte, Heft 18), hg. von Helwig Schmidt-Glintzer, Wiesbaden 2004, S. 6-92, hier S. 88.

¹²² Vgl. Mohl, Robert: Die Staats-Romane. Ein Beitrag zur Literatur-Geschichte der Staatswissenschaft, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 2 (1845), S. 24-74. Für die Geschichte der Utopieforschung vgl. Löwe, Matthias: Idealstaat und Anthropologie, S. 1-6.

schließlich für Theologie oder Religionswissenschaft. Im Sinne dieses interdisziplinären Zusammenspiels eröffnen diesen Band der Literaturwissenschaftler Klaus Vondung und der Philosoph Andreas Urs Sommer mit grundlegenden Ausführungen zum Begriff von Apokalypse und Utopie. Deutlich an diesen ersten beiden Beiträgen wird eine weitere Intention dieses Bandes. Anstatt Utopie und Apokalypse vorschnell miteinander zu identifizieren bzw. den apokalyptischen Diskurs als eine bloße Spielart utopischen Denkens zu verstehen, wie es in der sozialwissenschaftlichen und philosophischen Utopieforschung des 20. Jahrhunderts geschehen ist, analysieren die Beiträge die Imagination von Zukunft entweder aus der Perspektive der Utopie oder der Apokalypse: Kongruenzen können so entdeckt, müssen aber nicht theoretisch vorausgesetzt werden. Die Konzeption dieses Bandes folgt damit der zunehmend kritischen Rezeption, die insbesondere die paradigmatischen Utopiebegriffe von Karl Mannheim und Ernst Bloch erfahren haben.¹²³ Weder wird hier im Chiliasmus eines Thomas Münzers mit Mannheim die „grundlegende, radikalste Form der neuzeitlichen Utopie“¹²⁴ noch in der Johannisapokalypse mit Bloch ein „erzutoptischer Archetyp“¹²⁵ erkannt. Vielmehr sollen Zukunftsvisionen in ihrer Spezifik betrachtet und das Feld zwischen Apokalypse und Utopie mitsamt seinen Spannungen sondiert werden.

Klaus Vondung und Andreas Urs Sommer führen in die Thematik des Bandes ein, wobei sie verschiedene Zugänge wählen. Vondungs Beitrag wendet sich vorrangig apokalyptischen Zukunftsvisionen zu. Angesprochen wird die Geschichte der Apokalypse, aber auch der Rückgriff auf apokalyptische Szenarien in Film und Presse. Mit Ernst Bloch diskutiert Vondung darüber hinaus einen Denker, der die Utopie der Apokalypse annähert. Andreas Urs Sommer folgt der Tradition utopischen Denkens von Thomas Morus' *Utopia* bis hin zu transhumanen Biotechnologien. Am Gründungstext der neuzeitlichen literarischen Utopie demonstriert Sommer, dass die Darstellung der utopischen Gemeinschaft durch Morus keineswegs als Blaupause zum Aufbau eines Zukunftsstaates zu verstehen sei. Vielmehr müsse die dialogische Einbettung des zweiten Buches von *Utopia* als eine radikale Wissensverunsicherung verstanden werden, die eine mögliche Zukunft nicht festschreibe, sondern Zukunftsvisionen reflektiere.

Wenngleich sich nicht immer eindeutige kategorische Zuordnungen zu den Feldern ‚Apokalypse‘ und ‚Utopie‘ bestimmen lassen, stehen die folgenden vier Beiträge unter dem Oberthema der Apokalypse. Eine Fokussierung auf das ‚Ende der Welt‘ findet sich in prophetischen Texten aus dem späten Ägypten, die Joachim Friedrich Quack vorstellt und analysiert. Die wenigen und oft nur in einer Abschrift überlieferten Texte entstanden im Kontext politisch-

¹²³ Vgl. Schölderle, Thomas: *Utopia und Utopie. Thomas Morus, die Geschichte der Utopie und die Kontroverse um ihren Begriff*, Baden-Baden 2011; hier insbesondere: S. 377-404.

¹²⁴ Mannheim, Karl: *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/Main ⁶1978, S. 186.

¹²⁵ Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Frankfurt/Main ⁵1978, S. 1332.

militärischer Gefahrensituationen, die Ägypten von außen bedrohten. Dabei ähneln sich die Prophetien in formalen Grundstrukturen und Motiven, indem ein außerhalb der Machtelite, oftmals auch außerhalb der Gesellschaft stehender visionärer Seher (ein Tier im *Lamm des Bokchoris* oder ein Töpfer als wenig angesehener Handwerker im *Töpferorakel*) zunächst Unheil und Vernichtung ankündigt und danach stirbt, was den Wahrheitsgehalt seiner Prophezeiung bestätigt. Gewarnt wird vor der Gefährdung Ägyptens durch eine invasive Gefahr von außen oder durch Naturkatastrophen, sowie vor dem Zusammenbruch des inneren Sozialgefüges. Doch wird diese Katastrophen-Endzeit schließlich durch eine neue Zeit des Heils erneuert werden. Für diese neue Heilszeit werden keine neuen politischen oder gesellschaftlichen Konzepte entwickelt, sondern man kehrt zurück in einen idealen Urzustand. Die ex eventu-Prophetien enthalten somit wenig utopisches, aber deutlich apokalyptisches Potential; mehrfach sind sie vor der jüdischen Apokalyptik zu verorten, z. T. sind sie von dieser beeinflusst.

Jay Rubenstein analysiert die Bedeutung apokalyptischer Narrative für die Legitimation und Deutung des Ersten Kreuzzugs. Während in der geschichtswissenschaftlichen Forschung dieser Zusammenhang bisher nur unzureichend untersucht worden ist, demonstriert Rubenstein, dass die apokalyptische Tradition und insbesondere das Buch Daniel für das zeitgenössische Verständnis des Kreuzzuges überaus bedeutsam waren. Rubenstein zeigt, wie trotz der anti-apokalyptischen Deutungsautorität eines Augustinus, eschatologische Interpretationen des Ersten Kreuzzuges durchaus üblich waren und fragt danach, ob in ihnen auch ein Motiv für den Kreuzzug zu erblicken sei. Er führt in die Exegese des Buches Daniel ein und stellt dabei die Rolle von Sophronius Eusebius Hieronymus heraus, der in *In Daniele* eine Interpretation des biblischen Buches vornimmt, die für spätere Exegeten vorbildhaft wurde.¹²⁶

Matthias Riedls Beitrag in diesem Band widmet sich dem eschatologischen Denken Joachim von Fiore, dessen Einfluss auf die Geschichtsphilosophie der Moderne häufig hervorgehoben wird. Riedl stellt Joachim von Fiore Schriften in den historischen Kontext des 11. und 12. Jahrhunderts und zeigt, wie er den Investiturstreit in ein apokalyptisches Schema einordnet. Unter Berücksichtigung der exegetischen Methoden des Mönches, insbesondere des *principium concordiarum*, konzentriert sich der Beitrag auf den Aspekt seines Werks, der ihn zu einem Stichwortgeber chiliastischer Bestrebungen machte: seiner Prophezeiung eines dritten Zeitalters. Joachims Verfassungsentwurf für die zukünftige Menschheit gewinnt Ordnungsvorstellungen aus der Lektüre der Johannesoffenbarung, vor allem aus der dortigen Schilderung des Himmlischen Jerusalems.

¹²⁶ Vgl. dazu auch die neue Publikation von Schmitt, Rüdiger: Nebukadnezars Traum von den vier Weltreichen und die Auslegung des Danielbuchs in der »Fürstenpredigt« Thomas Müntzers (Thomas-Müntzer-Gesellschaft, Bd. 22), Mühlhausen 2015, hier S. 54 f., die in der ersten Hälfte das *Buch Daniel* und seine mittelalterliche Rezeption analysiert. In den Artikel von Rubenstein konnte die Publikation nicht mehr eingearbeitet werden.

Zudem wird die monastische Ordnung zum Modell für eine Spiritualisierung des Klerus, wie sie auch die Gregorianische Reformbewegung anstrebte. Riedl erläutert Joachims Verfassungsentwurf u. a. anhand einer graphischen Darstellung aus dem sogenannten *Liber Figurarum*.

Maren Conrad wendet sich in ihrem Beitrag einer äußerst populären Adaption bzw. Variation apokalyptischen Erzählens in der Gegenwartskultur zu: der postapokalyptischen Robinsonade. In Buch, Film und Computerspiel fokussiert sie ein Erzählen, das nach der Apokalypse, die hier zur Katastrophe degradiert wird, einsetzt und aus der Perspektive des Überlebenden von der fast menschenleeren Welt berichtet. Das postapokalyptische Ende, so zeigt der Beitrag an vielen Beispielen, löscht zwar die Gesellschaft aus, schont aber einzelne Individuen, die wie Robinson Crusoe erneut mit dem Aufbau einer Lebensform beginnen müssen. Die postapokalyptische Robinsonade unterscheidet sich signifikant von dystopischen Zukunftsentwürfen und setzt in eutopischer Absicht auf romantische Topoi. Steht bei Filmen wie *I am Legend* (2007) auch der Gattung gemäß der Kampf um das Fortbestehen der Menschheit im Vordergrund, so wird der Neuanfang doch sinnstiftend instrumentalisiert und endet der Film mit der Entdeckung einer neuen, religiös codierten Gemeinschaft. Das Potential der postapokalyptischen Robinsonade, so zeigt Conrads Beitrag, entfaltet sich insbesondere im Computerspiel. Hier steigert sich die genretypische Identifikation mit dem überlebenden Individuum zur Verschmelzung, denn im Moment der ludischen Interaktion schreibt der/die Spieler/Spielerin der Figur die Spielzüge vor und damit die Narration fort. So wird Bedeutung im sinnentleerten Raum generiert: Überleben kann jeder, der oder die strategisch richtig handelt.

Die abschließenden vier Beiträge des Bandes thematisieren Zukunftsvisionen, die eher als utopisch klassifiziert werden können. So kann in Hinsicht auf die Quellen, mit denen sich Katharina Martin in ihrem Beitrag beschäftigt, von apokalyptischen Potential die Rede nicht sein. In ihrer Untersuchung stehen antike römische Münzen mit ihren Bildmotiven und Legenden im Fokus. Komplexe utopische Konzepte können auf diesem kleinformatigen Medium nicht entwickelt werden, doch beziehen sich Münzbilder auf die literarisch bezeugte Vorstellung der zukünftigen Wiederkehr des in der mythischen Vorzeit verorteten Goldenen Zeitalters. Seit Augustus stehe der Kaiser für die Wiederherstellung des paradiesischen Urzustandes menschlicher Lebensform und ein Leben in Einklang mit den Göttern. Martin skizziert hier zwei Inszenierungsformen: Entweder verspricht der Kaiser die Realisierung des Goldenen Zeitalters für die Zukunft, oder er setzt es als bereits erreicht voraus. Indem der Kaiser durch die Reichsprägung Ewigkeit (*Roma aeterna*) verspricht, ersetzt er eine gestaltbare und veränderbare Zukunft durch die ewige Perpetuierung des Ist-Zustandes. Erst im dritten nachchristlichen Jahrhundert lassen die auf den Münzen vermittelten Werte und Tugenden, die in der historischen Gegenwart selten sind, das Goldene Zeitalter erneut zur hoffnungsvollen Zukunftsvision werden.

Mit ‚utopischen‘ Konzepten und apokalyptischen Motiven setzt sich Toni Morant i Ariño auseinander, indem er die faschistische Falange Española und insbesondere deren Frauenbewegung in den 1930er und 1940er Jahren untersucht. Die Republik von 1931 bis 1939 stellt er als apokalyptisch gedeutete Endzeit dar, die den Boden für die Inszenierung einer faschistischen ‚Utopie‘, für den Neuanfang Spaniens in einem ‚Neuen Europa‘ bietet. Die für eine Endzeit typischen Topoi, die Gefahr von außen (durch den sowjetischen Bolschewismus) und der Umsturz sozialer Strukturen im Innern, prägen die politische Rhetorik. Die Religion beeinflusst nicht nur die apokalyptische Formensprache: So versteht der Gründer der Falange José Antonio Primo de Rivera den spanischen Faschismus als einen ‚neuen zivilen Glauben‘ und setzt auf eine christlich-katholische Ikonografie. Die ‚politische Frau‘ entwickelt sich erst langsam, so ist der Falangismus bis 1936 eine vornehmlich männliche Bewegung, denn öffentlicher weiblicher Aktionismus ist nur schwer mit den starken und omnipräsenten Traditionen des spanischen Katholizismus in Einklang zu bringen. Zu den Zielen der falangistischen Frauenbewegung gehört die Änderung der Frauenrolle im Sozialgefüge durch die Auflösung traditioneller Familienstrukturen und die Übertragung der Erziehungsaufgaben an den faschistischen Staat.

Josef Früchtl untersucht in seinem Beitrag die Bedingungen und Verfahrensweisen utopischer Entwürfe nach dem Ende der Postmoderne. Die Skepsis den modernen Meistererzählungen gegenüber sei inzwischen einer Lust an neuen großen Erzählungen gewichen. Früchtl bezieht sich dabei sowohl auf philosophische Ansätze wie den ‚Neuen Realismus‘ als auch auf naturwissenschaftliche Diskurse, die den Hintergrund für seine Analyse zweier Kinofilme bilden: *Avatar* (2009) und *Cloud Atlas* (2012). Zumindest im Kino sieht Früchtl ein ‚neues Zeitalter des metaphysischen Holismus‘ angebrochen. Allerdings diagnostiziert Früchtl keineswegs die Rückkehr zu bekannten utopischen Positionen, sondern konstatiert eine spezifisch ästhetische Aneignung der Tradition. Im Mittelpunkt des Beitrags stehen daher die ästhetischen Verfahren beider Filme. So hebt Früchtl für *Cloud Atlas* die Erzählweise und die diversen Morphing-Effekte hervor, durch die Übergänge zwischen verschiedenen Szenen visuell oder auditiv in den Vordergrund gerückt werden. Die Vorstellung des metaphysischen Holismus, dass alles verbunden ist, werde so in ein ästhetisches Spiel überführt. In seiner Analyse von *Avatar* konzentriert sich der Beitrag auf die 3D-Technik, die das Immersionskino perfektioniere und durch den Film gleichsam ein neues, nicht-ausbeuterisches Verhältnis zur Natur figuriere. Das utopische Potential beider Filme erkennt Früchtl im interaktiven Kern des holistischen Weltbilds.

Tatjana Hörnle zeigt in ihrem Beitrag, dass Zukunftsvisionen durchaus Einfluss auf den strafrechtlichen Diskurs haben. Formuliert die Rechtswissenschaft auch selbst keine Zukunftsprognosen und ist ihr die emphatische und spekulative Dimension apokalyptischer und utopischer Narrative auch fremd, so orientiert sich das Recht jedoch nicht nur an der gegenwärtigen sozialen und politischen La-

ge, sondern reagiert es in gestaltender Art und Weise auf Zukunftserwartungen. Der Beitrag konzentriert sich auf strafrechtliche Fragen, die sich aus der Zunahme religiöser und kultureller Pluralität in Deutschland ergeben. Zur Debatte stehen dabei sowohl die Gesetzgebung als auch die Bewertungsmaßstäbe, die in der Rechtsprechung zur Anwendung kommen. Enggeführt werden diese Fragen durch zwei Themenfelder: Erstens widmet sich der Beitrag der Bekenntnisbeschimpfung (§ 166 StGB) und greift eine Debatte auf, die nach den Mordanschlägen in Paris gegen die Redaktion von Charlie Hebdo im Januar 2015 erneut geführt wurde. In Hinsicht auf die Strafzumessung diskutiert Hörnle zweitens, ob Strafmilderungsgründe auf der Grundlage kultureller oder religiöser Differenzen gerechtfertigt seien. Der Beitrag skizziert, wie sich ein strafrechtlicher von einem politischen Zugang zu der mitunter als Utopie firmierenden ‚multikulturellen Gesellschaft‘ unterscheidet. Er verdeutlicht somit die Spannung zwischen utopischen Gesellschaftsentwürfen, die gesellschaftliche Einheit imaginieren, und der Logik einer ausdifferenzierten Gesellschaft, die Entscheidungen den sozialen Teilsystemen überantwortet. Strafrechtliche Entscheidungen, so die Juristin, dürften auch in Zukunft allein aufgrund einer juristischen Argumentation getroffen werden.

Literaturverzeichnis

- Andrae, Johann V.*: Christianopolis, hg. von Wolfgang Biesterfeld, Stuttgart 1975.
- Assmann, Jan*: Gotteszorn und Apokalypse. Über den Ernstfall totaler Religionen, in: Zeitschrift für Ideengeschichte, 6/3 (2012), S. 67-82.
- Auffarth, Christoph*: Apokalyptisches Mittelalter. Das Dritte Reich – des Geistes/der Gewalt, in: Apokalyptik und kein Ende?, hg. von Bernd U. Schipper und Georg Plasger, Göttingen 2007, S. 117-129.
- Bloch, Ernst*: Das Prinzip Hoffnung, Bd. 3, Frankfurt/Main ⁵1978.
- Blumenberg, Hans*: »Säkularisation«. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, hg. von Helmut Kuhn und Karl Löwith, München 1964, S. 240-265.
- Blumenberg, Hans*: Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt/Main 1996.
- Böhme, Hartmut*: Vergangenheit und Gegenwart der Apokalypse, in: Ders.: Natur und Subjekt, Frankfurt/Main 1988, S. 380-398.
- Boyer, Paul S.*: When Time Shall Be No More. Prophecy Belief in Modern American Culture, Cambridge ⁶1999.
- Braungart, Wolfgang*: Die Kunst der Utopie. Vom Späthumanismus zur frühen Aufklärung, Stuttgart 1989.
- Braungart, Wolfgang*: Apokalypse und Utopie, in: Poesie der Apokalypse, hg. von Gerhard R. Kaiser, Würzburg 1991, S. 63-102.
- Briese, Olaf et al.*: Einleitung, in: Aktualität des Apokalyptischen, hg. von Olaf Briese et al., Würzburg 2015, S. 7-36.

- Brokoff, Jürgen*: Die Apokalypse in der Weimarer Republik, München 2001.
- Campe, Rüdiger*: Evidenz als Verfahren. Skizze eines kulturwissenschaftlichen Konzepts, in: Vorträge aus dem Warburg-Haus, 8 (2004), S. 107-133.
- Demandt, Alexander*: Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike, Köln et al. 32000.
- Dörr, Volker C.*: Offenbarung, Vernunft und »fähigere Individuen«. Die positiven Religionen in Lessings »Erziehung des Menschengeschlechts«, in: Lessing Yearbook, 26 (1994), S. 29-54.
- Ebner, Martin/Esch-Wermeling, Elisabeth (Hgg.)*: Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula, Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung (Novum Testamentum et orbis antiquus, Bd. 72), Göttingen 2011.
- Fest, Joachim C.*: Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters, Berlin 1991.
- Fick, Monika*: Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart und Weimar 32010.
- Fukuyama, Francis*: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir, München 1992.
- Gassen, Richard W.*: Apokalypse, ein Prinzip Hoffnung. Ernst Bloch zum 100. Geburtstag, Heidelberg 1985.
- Giesen, Heinz*: Das Römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse, in: Ders.: Studien zur Johannesapokalypse (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, Bd. 29), Stuttgart 2000, S. 100-213.
- Gray, John*: Politik der Apokalypse. Wie Religion die Welt in die Krise stürzt, Stuttgart 2009.
- Gutten, Dieter*: »Und ich sah den Himmel aufgetan [...]« (Offb 19, 11). Zur Poesie der Offenbarung des Johannes, in: Poesie der Apokalypse, hg. von Gerhard R. Kaiser, Würzburg 1991, S. 33-63.
- Hartmann, Heiko/Röcke, Werner*: Einleitung. Das Mittelalter – ein »utopiegeschichtliches Vakuum«?, in: Das Mittelalter, 18/2 (2013), S. 3-9.
- Helbig, Louis Ferdinand*: Gotthold Ephraim Lessing. Die Erziehung des Menschengeschlechts. Historisch-kritische Edition mit Urteilen Lessings und seiner Zeitgenossen, Einleitung, Entstehungsgeschichte und Kommentar (Germanic Studies in America, Bd. 38), Bern 1980.
- Höfchen, Heinz/Zuschlag, Christoph*: Apocalypse Now! Visionen von Schrecken und Hoffnung in der Kunst vom Mittelalter bis heute, Berlin 2014.
- Hölscher, Lucian*: Utopie, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 6, hg. von Otto Brunner et al., Stuttgart 1990, S. 733-788.
- Hölscher, Lucian*: Die Entdeckung der Zukunft, Frankfurt/Main 1999.
- Horn, Eva*: Zukunft als Katastrophe, Frankfurt/Main 2014.
- Kaiser, Gerhard R.*: Apokalypsedrohung, Apokalypsengerede, Literatur und Apokalypse. Verstreute Bemerkungen zur Einleitung, in: Poesie der Apokalypse, hg. von Gerhard R. Kaiser, Würzburg 1991, S. 7-32.

- Kemmann, Ansgar*: Evidentia, Evidenz, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, hg. von Gert Ueding, Tübingen 1996, Sp. 33-47.
- Koch, Klaus*: Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht, in: Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, hg. von David Hellholm, Tübingen 1983, S. 413-446.
- Kollmann, Bernd*: Zwischen Trost und Drohung. Apokalyptik im Neuen Testament, in: Apokalyptik und kein Ende?, hg. von Bernd U. Schipper und Georg Plasger, Göttingen 2007, S. 51-73.
- Koselleck, Reinhart*: Die Verzeitlichung der Utopie, in: Ders.: Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt/Main 2000, S. 131-149.
- Koselleck, Reinhart*: Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation, in: ders.: Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt/Main 2000, S. 177-202.
- Kuon, Peter*: Utopischer Entwurf und fiktionale Vermittlung. Studien zum Gattungswandel der literarischen Utopie zwischen Humanismus und Frühaufklärung, Heidelberg 1986.
- Kuon, Peter*: Tommaso Campanellas »Città des Sole« (1602). Der ideale Staat oder die Negation der Erbsünde, in: Idealstaat oder Gedankenexperiment? (Staatsverständnisse, Bd. 67), hg. von Thomas Schölderle, Baden-Baden 2014, S. 79-97.
- Lessing, Gotthold E.*: Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: Ders.: Werke 1778-1781 (Werke und Briefe in zwölf Bänden, Bd. 10), hg. von Arno Schilsson und Axel Schmitt, Frankfurt/Main 2001, S. 73-99.
- Löwe, Matthias*: Idealstaat und Anthropologie. Problemgeschichte der literarischen Utopie im späten 18. Jahrhundert, Berlin 2012, S. 78-81.
- Löwith, Karl*: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953.
- Lützenkirchen, Hans-Georg*: Utopie, in: Metzler-Lexikon Religion, hg. von Christoph Auffarth et al., Stuttgart und Weimar 2000, S. 555-558.
- Mannheim, Karl*: Ideologie und Utopie, Frankfurt/Main 1978.
- Meier, Christel/Wagner-Egelhaaf, Martina (Hgg.)*: Autorschaft. Ikonen – Stile – Institutionen, Berlin 2011.
- Meier, Christel/Wagner-Egelhaaf, Martina (Hgg.)*: Prophetie und Autorschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung, Berlin 2014.
- Mohl, Robert*: Die Staats-Romane. Ein Beitrag zur Literatur-Geschichte der Staatswissenschaft, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 2 (1845), S. 24-74.
- Morus, Thomas*: Utopia, Stuttgart 2003.
- Müller, Horst*: Utopistik statt Utopie, in: Erwägen Wissen Ethik, 16/3 (2005), S. 315-318.
- Nenoff, Heidi/Stockinger, Ludwig*: Johann Gottfried Schnabels »Insel Felsenburg« (1731-1743). Christlich-naturrechtliche Utopiekonzeption im narrativen Pra-

- xistest, in: *Idealstaat oder Gedankenexperiment?* (Staatsverständnisse, Bd. 67), hg. von Thomas Schölderle, Baden-Baden 2014, S. 185-204.
- Rabinbach, Anson*: In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment, Berkeley 2000.
- Reckwitz, Andreas*: Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung, Berlin 2011.
- Reiter, Michael*: Von der christlichen zur humanistischen Heilsgeschichte. Über G. E. Lessings »Erziehung des Menschengeschlechts«, in: *Abendländische Eschatologie*, hg. von Richard Faber et al., Würzburg 2001, S. 165-180.
- Reitzenstein-Romling, Christian*: Wunschorte und Wunschzeiten der Antike. Utopie in Griechenland und Rom, in: *Das Mittelalter*, 18/2 (2013), S. 14-39.
- Rüsen, Jörn*: »Die Erziehung des Menschengeschlechts« – ein Rückblick in die Zukunft der Vergangenheit, in: *Aufklärung im 21. Jahrhundert* (Wolfenbütteler Hefte, Heft 18), hg. von Helwig Schmidt-Glintzer, Wiesbaden 2004, S. 6-92.
- Rüsen, Jörn*: Einleitung: Utopie neu denken. Plädoyer für eine Kultur der Inspiration, in: *Die Unruhe der Kultur*, hg. von Jörn Rüsen et al., Weilerswist 2004, S. 9-26.
- Saage, Richard*: Plädoyer für den klassischen Utopiebegriff, in: *Erwägen Wissen Ethik*, 16/3 (2005), S. 291-298.
- Schipper, Bernd U.*: Apokalyptik und Apokalypse. Ein religionsgeschichtlicher Überblick, in: *Apokalypse*, hg. von Alexander K. Nagel et al., Frankfurt/Main 2008, S. 73-98.
- Schipper, Bernd U.*: Zwischen apokalyptischen Ängsten und chilliastischen Hoffnungen. Die religiöse Dimension moderner Utopien, in: *Utopie und Apokalypse in der Moderne*, hg. von Reto Sorg und Stefan Bodo Würffel, München 2010, S. 47-61.
- Schnabel, Johann Gottfried*: *Insel Felsenburg*, hg. von Volker Meid und Ingeborg Springer-Strand, Stuttgart 1979.
- Schölderle, Thomas*: Thomas Morus' »Utopia« (1516). Das Idealstaatsmotiv und seine ironische Brechung im Gedankenexperiment, in: *Idealstaat oder Gedankenexperiment?* (Staatsverständnisse, Bd. 67), hg. von Thomas Schölderle, Baden-Baden 2014, S. 55-78.
- Schölderle, Thomas*: Utopia und Utopie. Thomas Morus, die Geschichte der Utopie und die Kontroverse um ihren Begriff, Baden-Baden 2011, S. 331-430.
- Scholem, Gershom*: Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt/Main 1996.
- Seng, Eva-Maria*: Johann Valentin Andreaes »Christianopolis« (1619). Bildung und Wissenschaft als Ziele der neuen Gesellschaft, in: *Idealstaat oder Gedankenexperiment?* (Staatsverständnisse, Bd. 67), hg. von Thomas Schölderle, Baden-Baden 2014, S. 99-119.

- Sieg, Christian/Wagner-Egelbaaf, Martina (Hgg.):* Autorschaften im Spannungsfeld von Religion und Politik, Würzburg 2014.
- Sommer, Andreas U.:* Religion, Wissenschaft und Politik im protestantischen Idealstaat. Johann Valentin Andreaes »Christianopolis«, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 48/2 (1996), S. 114-137.
- Steiner, Uwe:* Das »Gegenbild der Offenbarung«. Lessings Erziehung des Menschengeschlechts, in: Humanismus und Antikerezeption im 18. Jahrhundert, hg. von Hubert Cancik und Martin Vöhler, Heidelberg 2009, S. 95-111.
- Stockinger, Ludwig:* Ficta Respublica. Gattungsgeschichtliche Untersuchungen zur utopischen Erzählung in der deutschen Literatur des frühen 18. Jahrhunderts, Tübingen 1981, S. 402-404.
- Stockinger, Ludwig:* Überlegungen zur Funktion der utopischen Erzählung in der frühen Neuzeit, in: Utopieforschung, hg. von Wilhelm Voßkamp, Stuttgart 1982, S. 229-248.
- Strobschneider-Kobrs, Ingrid:* Zur Logik der Erziehung-Schrift. Widerspruch oder Kohärenz, in: Gotthold Ephraim Lessings Religionsphilosophie im Kontext, hg. von Christoph Bultmann und Friedrich Vollhardt, Berlin 2011, S. 155-178.
- Taubes, Jacob:* Abendländische Eschatologie, Bern 1947.
- Taylor, Charles:* Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt/Main 2009.
- Tomasek, Thomas:* Zur Poetik des Utopischen im Hoch- und Spätmittelalter, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 13, (2001/2002), S. 179-193.
- Vielbauer, Philipp:* Einleitung, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2, hg. von Wilhelm Schneemelcher und Edgar Hennecke, Tübingen 1971, S. 407-427.
- Vollhardt, Friedrich:* »Ethusiasmus und Spekulation«. Zur fehlenden Vorgeschichte von Lessings Erziehungslehre, in: Gotthold Ephraim Lessings Religionsphilosophie im Kontext, hg. von Christoph Bultmann und Friedrich Vollhardt, Berlin 2011, S. 104-125.
- Vondung, Klaus:* Die Apokalypse in Deutschland, München 1988.
- Vondung, Klaus:* Die Faszination der Apokalypse, in: Apokalypse, hg. von Alexander K. Nagel et al., Frankfurt/Main 2008, S. 177-196.
- Werber, Niels/Lickhardt, Maren:* Pest, Atomkrieg, Klimawandel. Apokalypse-Visionen und Krisen-Stimmungen, in: Die Krise als Erzählung, hg. von Uta Fenske et al., Bielefeld 2013, S. 345-358.