

maligen Patienten, auf die Handsch auch dementsprechend reagierte, wie zahlreiche deutsche Einträge in seinen sonst lateinischen Aufzeichnungen belegen (450–451): „Sie ließen sich nicht mit lateinischen Fachbegriffen abspeisen, mit denen die Ärzte womöglich ihre Gelehrsamkeit unterstreichen wollten. Sie misstrauten Ärzten, die sie nicht verstanden.“ Unverständlich erscheint die Einstellung nicht weniger Ärzte seiner Zeit, die die Behandlung aussichtslos erscheinender Krankheiten vermieden, da sie dabei nur ‚verlieren‘ konnten. Viele kamen nicht nur ihrer Beistandspflicht nicht nach, sondern legten sich auch zahlreiche für fast alle Fälle passende Antworten zurecht, wenn sie mit ihrem diagnostischen ‚Latein‘ am mehr als nur sprichwörtlichen Ende waren. Über weite Strecken kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass das fragwürdige Prinzip von *trial and error* so manchen Therapieansatz bestimmte und dass man als Patient*in jeden Alters, Geschlechts oder Standes recht robust sein musste, unabhängig davon, ob man eine Krankheit oder eine Behandlung unbeschadet überstehen wollte – auch dann, wenn nach dem zeitgenössischen *state of the art* (und vielleicht sogar nach bestem Wissen und Gewissen) medizinisch betreut wurde.

Michael St o l b e r g entwirft in seinem lesenswerten Buch ein Panorama diametraler Gegensätze: Wissenschaftlicher Fortschritt und traditionsgebundene Rückwärtsgewandtheit, folgenreiche Fehleinschätzungen und auf Erfahrung und Augenschein beruhende Erfolgsgeschichten, Schul- und Alternativmedizin, Konkurrenz zwischen Ärzten, aber auch Lernen von einander, individuelle Therapien, Empathie für Patient*innen und medizinische Versuche (an Tieren und Menschen), komparative Ansätze und *learning by doing* (inkl. *bedside teaching*) und fragwürdige Ferndiagnosen stehen nebeneinander. Vieles davon kann aus unserer modernen Perspektive endgültig als überwunden gelten, oder vielleicht doch nicht? Nach der (objektiven) Lektüre des dicken Buches (in direktem Vergleich mit eigenen Erfahrungen) fällt die (subjektive) Antwort möglicherweise leichter.

Sonja Schreiner

Oliver Victor - Laura Weiß (Hg.), Europäische Utopien – Utopien Europas. Interdisziplinäre Perspektiven auf geistesgeschichtliche Ideale, Projektionen und Visionen. Berlin-Boston: Walter de Gruyter 2021. 245 S. ill. ISBN 978-3-11-075365-3 (Print). 978-3-11-07569-44 (E-Book)

Die zwölf Beiträge dieses Sammelbandes sind aus Vorträgen hervorgegangen, die bei der interdisziplinären Tagung zu „Europäischen Utopien, geistesgeschichtlichen Projektionen, Visionen und Ideale[n]“ (18.01.–19.01.2019) an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf gehalten wurden. Die einzelnen Beiträge gehen – mehr oder weniger explizit – von einem weit gefassten Utopiebegriff aus, der sich nicht nur auf die literarischen Nachfolger des namensgebenden und gattungskonstituierenden Werkes *Utopia* des britischen Humanisten Thomas Morus stützt, sondern auch Kulturphänomene und gesellschaftliche Entwürfe einbezieht, die entweder Diskurse der europäischen Geistesgeschichte aufgreifen oder geographische und politische Zukunftsvisionen für Europa präsentieren. Die Untersuchungsgegenstände und Textcorpora der chronologisch geordneten Beiträge reichen von der Spätantike bis zur Gegenwart und decken damit ein breites literarisches, philosophisches und kulturgeschichtliches Spektrum ab.

Christoph K a n n widmet sich in seinem Artikel dem philosophischen Surrealismus des Augustinus, den er als Erscheinung des Übergangs (*liminal entity*) charakterisiert: Als Meister der antiken Rhetorik, als Kirchenvater und – mutmaßlicher – Wegbereiter der Scholastik

verkörpere der Bischof von Hippo, der erst über die iranisch-agnostische Offenbarungsreligion des synkretistischen Manichäismus zum katholischen Christentum gefunden hat, die Epochenwende von der Spätantike zum Mittelalter. Augustinus war aber nicht nur chronologisch, sondern auch topographisch ein Grenzgänger: Als gebürtiger Nordafrikaner lehrte er vorrangig in Rom und Mailand und fungierte somit als Vermittler zwischen zwei kulturellen Räumen des römischen Imperiums. Seine Relevanz für die Entwicklung wesentlicher kulturhistorischer und theologischer Fundamente Europas ist u. a. darauf zurückzuführen, dass er sowohl dem christlichen Neuplatonismus als auch dem spekulativen Surrealismus, zwei auf den ersten Blick äußerst konträren Traditionen der europäischen Geistesgeschichte, zugeneigt war. In einer vergleichenden Analyse seiner am meisten rezipierten Werke, der *Bekenntnisse* (*Confessiones*) und des *Gottesstaates* (*De civitate Dei*), wird gezeigt, wie sich deren Kernthesen wechselseitig stützen und ergänzen, sodass sich für Rezipient*innen erst durch eine Synopse ein vollständiges Bild von Augustinus' utopischen Vorstellungen ergibt. Beide Werke thematisieren die Frage, auf welchem Weg der Mensch die Glückseligkeit erreichen kann. Dabei wird der individualpsychologisch-autobiographische Fokus der *Confessiones* in *De civitate Dei* von einer universalgeschichtlichen Perspektive abgelöst. Für das Erreichen des Gottesstaates, der als heilsgeschichtlicher Endpunkt dargestellt wird, muss der Mensch seinen Bewusstseinszustand verändern und sich von der irdischen Welt (*civitas terrena*) mitsamt ihren sinnlichen Verlockungen lösen. In den *Confessiones* werden die Rückbesinnung auf die eigene Vergangenheit und die eingehende Selbstreflexion als Wege zur Abkehr von der sinnlich-wahrnehmbaren Wirklichkeit präsentiert. Abschließend wird der Versuch unternommen, durch den Begriff des „Surrealismus“ die utopischen Züge im augustianischen Œuvre auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Die eschatologische Dimension von *De civitate Dei* sei weder dem Realismus noch dem Idealismus zuzuordnen; sie bewege sich vielmehr in einem Zwischenraum, der seine Bewohner dazu anhält, eine „Fluchtbewegung aus der Welt“ in die „Spielräume des Möglichen“ (25) zu unternehmen. In anderen Worten: Erst durch die Erkenntnis, dass das irdische Dasein defizitär ist und auf eine andere, eine bessere Welt vorausdeutet, kann das Individuum eine Entgrenzungserfahrung erleben, die – als christliche Erlösungsprojektion gedeutet – nicht auf der Erde verwirklicht werden kann, sondern auf das Jenseits ausgerichtet ist.

Helmut Brall-Tuchel wirkt in seinem Beitrag der These entgegen, dass das Mittelalter ein „utopiegeschichtliches Vakuum“ (2) sei – eine Sichtweise, die von renommierten Utopieforschern wie Hubertus Schulte-Herbrüggen (1960) und Thomas Schölderle (2017) vertreten wird –, indem er in mehreren mittelalterlichen Reiseberichten „Residuen utopischen Denkens“ (29 und 34) feststellt. Anhand einer Analyse der frühmittelalterlichen *Navigatio Sancti Brendani* und der breiten Rezeption, die der fingierte Brief des Priesterkönigs Johannes erfuhr, etwa im sogenannten *Niederrheinischen Orientbericht*, beleuchtet Brall-Tuchel Symbolhaftigkeit und Dynamik der beschriebenen Zwischenräume und damit assoziierte visionäre Denkmuster. Die Inseln in der Brendan-Legende oder in dem erwähnten Presbyterbrief verdanken ihre utopische Qualität der Beschreibung von wundersamen Erscheinungen (*mirabilia*) wie z. B. exotischen Sitten, angeblich ungeheuren Reichtümern oder fabelhaften Tieren; zudem fungieren sie als Projektionsflächen für die Vorstellung idealer Herrschafts- und Gesellschaftskonzepte, die stets auf einen christlichen Wertehorizont bezogen sind: So waren für die Entstehung der *Navigatio Sancti Brendani* sicherlich das *peregrinatio*-Motiv und die Wanderbewegungen des irischen Mönchtums im Frühmittelalter impulsgebend. Der Brief des Priesterkönigs Johannes ist von eschatologischen Anspielungen

durchsetzt, denn er stellt den namensgebenden Herrscher als einen mythischen Regenten dar, der als Gebieter über ein mächtiges christliches Reich in Ostasien die Intention verfolgt, nach Jerusalem zurückzukehren und die Feinde Jesu zu bezwingen. Dieses weltfremd wirkende Versprechen wurde bis ins 16. Jh. von Poeten (z. B. Wolfram von Eschenbach), von Weltreisenden (z. B. Marco Polo) und von unzähligen Hagiographen breit rezipiert. Brall-Tuchel beschließt seine differenzierte Betrachtung zu mittelalterlichen Alteritätsräumen und -erfahrungen mit der treffenden Bemerkung, dass sich die Reiseliteratur dieser Epoche, bezogen auf ihren utopischen Gehalt, in einem Spannungsfeld befindet: Zum einen wird der Wunsch nach einem verheißungsvollen Ort und einer friedentiftenden, theokratischen Gesellschaftsordnung deutlich, zum anderen tritt in all den untersuchten Testimonien das Bewusstsein zu Tage, dass der Ausschluss des Menschen aus dem Paradies irreversibel ist, weshalb dieser glückselige Urzustand durch utopische Anstrengungen und die Konstruktion immanenter Zwischenräume bestenfalls spirituell und nur annäherungsweise erreicht werden kann.

Nina Scheibel setzt in ihrem Artikel zu Wolfram von Eschenbachs Roman *Willehalm* die Diskussion über utopisches Gedankengut im Mittelalter fort. Der Text, der zwischen 1210 und 1220 während der gewaltsamen Konflikte zwischen Christen und Sarazenen entstanden ist, thematisiert die Glaubensdifferenzen zwischen den Konfessionen des Orients und Okzidents sowie mögliche Lösungsansätze. Das reformatorische Potential des Romans wird besonders in der sogenannten „Toleranzrede“ der Figur Gyburc greifbar, die mehr auf die verbindenden als auf die trennenden Aspekte der unterschiedlichen religiösen Ausprägungen verweist und diese letztlich auf einen gemeinsamen Wertekanon zurückführt. Vor der Folie des Ist-Zustandes, der von Krieg, Chaos und religiösen Auseinandersetzungen geprägt ist, beschreibt sie in ihrer Rede eine friedliche Koexistenz zwischen Christen und Heiden, basierend auf gelungenem Dialog, wechselseitiger Wertschätzung der Identität des Anderen und deckungsgleichen moralischen sowie politischen Handlungsmotivationen. Bezogen auf das narrative Gesamtkonzept des *Willehalm*-Romans bewertet Scheibel das Plädoyer Gyburcs für Toleranz gegenüber religiöser Diversität und ihre Vision einer interkulturellen Wertegemeinschaft als utopische Antizipation einer Idealgesellschaft, die aber konkreter und realistischer Umsetzungsvorschläge entbehrt.

Volker Slieden beschließt die Trias von Beiträgen zu mittelalterlichen Utopiekonzepten: Ausgehend von einem weit gefassten, ursprünglich sozialpsychologischen Ansatz, den Karl Mannheim (1893–1947) und Ernst Bloch (1885–1977) vertreten haben, begreift der Autor das Utopische als eine anthropologische Grundkonstante: einen auf die Zukunft ausgegerichteten Bewusstseinsakt und ein „Träumen nach vorwärts“ (69). Über drei Exkurse zu utopischen Momenten (1) im Artusroman, (2) in der Liebesgeschichte von Tristan und Isolde und (3) bei Alanus ab Insulis, der gegen Ende des 12. Jh. in seinem lateinischen Lehrreposit *Anticlaudianus* das Ideal eines vollkommenen Menschen gleichsam als Reinkarnation von Adam und Eva *ante lapsum* wiederherstellen wollte, gelangt Slieden zum *Passional*, einer Sammlung von mittelhochdeutschen Heiligenlegenden aus dem 13. Jh. Die 110.000 Verse dieses Monumentalwerks entstammen der Feder eines anonymen Dichters und gliedern sich in drei Abschnitte: das Leben Jesu Christi und Marias (Buch 1), die Apostellegenden (Buch 2) und die Viten der nachbiblischen Heiligen (Buch 3). Anhand der Beispiele des Pontius Pilatus und des Judas Iskariot, zwei verdammungswürdigen Figuren, deren Schicksal unmittelbar mit dem Leiden und Sterben Jesu verknüpft ist, wird das sozialkritische Moment der Utopie in den Vordergrund gerückt: Die beiden Charaktere, die durch ihre Gier, ihren Neid, ihre

moralische Skrupellosigkeit und ihre Missachtung christlicher Glaubensgrundsätze Schuld auf sich laden, sind Folien für die Vertreter des adeligen Feudalsystems, an denen im *Passional* scharfe Kritik geübt wird. Im Kontrast dazu verkörpern die Figuren der heiligen Veronika und Katharina, deren Handeln von *caritas* (Nächstenliebe), *agape* (Gottesliebe) und den Verzicht auf weltliche Güter geprägt ist, zwei positive Gegenbeispiele: Beiden Frauen steht ein Platz in der Heilsökonomie zu. In Summe will *Sleepen* demonstrieren, dass sich das utopische Potential des *Passional* aus dem Zusammenspiel von Sozialkritik, Horrorvision und christlicher Providenz speist; die Heiligenlegenden seien demnach nicht primär eschatologisch zu verstehen, wie man angesichts ihres Inhalts erwarten würde; sie zeichnen sich vielmehr durch zeitgenössische Bezüge und implizite Handlungsanweisungen aus, womit sie zwei Facetten des Idealstaatsentwurfs *Utopia* des Thomas Morus (1478–1535) antizipieren.

Dieser Klassiker der Renaissancephilosophie, der auf kanonische Autoren wie z. B. Platon, Cicero, Seneca oder Augustinus rekurriert und das literarische Genre der Utopie begründet hat, steht im Zentrum des Beitrags von Monika *Steffens*. Um die anhaltende Aktualität der Vision des britischen Humanisten in einen entsprechenden historisch-ethischen Zusammenhang zu stellen, rahmt sie ihre Ausführungen mit einem Verweis auf die Statuten der Europäischen Union, die sich in erster Linie als Wertegemeinschaft begreift und die „Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte“ (Art. 2 EUV, Abl. 2012 C 326/01, S. 17) als sechs ihrer zentralen Parameter benennt. Während sie ein Schlagwort aus dieser Liste aufgreift, konstatiert *Steffens*, dass sich die *Utopia* durch ein grundlegendes Prinzip, die *aequalitas rerum*, auszeichnet. Dieses meint die soziale, ökonomische und politische Gleichheit aller Bürger*innen. Der fiktive Inselstaat des Thomas Morus zeichnet sich sowohl durch die Abschaffung von materiellem Besitz als auch durch das Fehlen von Standesunterschieden aus. Die Transparenz bei Ämterbesetzungen und anderen politischen Prozessen, die Chancengleichheit in Bildungsfragen sowie die (weitgehende) Gleichberechtigung der Geschlechter muten im Kontext des 16. Jh. revolutionär an. Zudem wird Arbeit bei den Insulanern – anders als in den feudal geprägten Adelskreisen Europas – nicht als Stigma der sozial Benachteiligten, sondern als Notwendigkeit für den Erhalt des *publicum commodum* bewertet. In seiner utopischen Vorstellung entkoppelt Thomas Morus somit die wechselseitige Bedingtheit von Wohlstand und politischer Macht, wobei er im Umkehrschluss das Recht auf politische Partizipation auf die gesamte Bevölkerung ausweitet. Ein Blick auf moderne europäische Demokratien und auf die Grundprämissen der EU zeigt, dass einige Aspekte dieser Vision zwar bereits konstitutionell verankert sind, dass aber das sozio-ökonomische System des Kapitalismus, das der Protagonist Raphael Hythlodæus in der *Utopia* als Triebfeder für die Entwicklung negativer menschlicher Charaktereigenschaften wie Gier (*avaritia*) und Hochmut (*superbia*) identifiziert, nach wie vor Bestand hat, ja geradezu eine globale Hochkonjunktur erlebt. Obwohl einige der Desiderate des gattungsarchegetischen Urtexts eine (partielle) Annäherung erfahren haben, sind andere grundlegende Komponenten bisher Wunschdenken – also im wahrsten Sinne des Wortes utopisch – geblieben.

Gut ein Jahrhundert nach der Veröffentlichung der *editio princeps* der *Utopia* (1516) betrat der niederländische Philosoph Baruch de Spinoza (1632–1677) die literarische Bühne und positionierte sich sowohl mit seinem *Tractatus politicus* als auch mit seinem Hauptwerk *Ethica* in Antithese zu seinem britischen Vorgänger, wie Roland *Braun* in seinem Beitrag ausführt. Spinozas Bestreben war es, den von Aristoteles und Polybios postulierten Kreislauf der Verfassungen, der in der Frühen Neuzeit von Niccolò Machiavelli wieder aufgegriffen

wurde, zu durchbrechen. So verfasste er in seinem *Tractatus politicus* keine klassische, auf Platons Atlantis zurückführbare ‚insulare‘ Utopie, sondern einen Gesellschaftsentwurf ohne konkreten Raumbezug, der sich durch genaue Angaben zu den besten demographischen Proportionen und die Normierung idealtypischer Verhaltensmuster auszeichnet; da dieser Text einer derjenigen ist, die den Übergang von der Raum- zur Zeitutopie sichtbar machen, ist er gegenüber einer ungewissen Zukunft offen. Während der *Tractatus politicus* das Idealmodell eines Kollektivs präsentiert, konzentriert sich die Staatsphilosophie der *Ethica* darauf, den Gefühlshaushalt des Individuums zu optimieren, basierend auf der Annahme, dass die geistige Erkenntnisfähigkeit des Menschen mit seinem körperlichen Affektionsvermögen korreliert. Anders als seine antiken Vorgänger sieht Spinoza davon ab, eine präskriptive Ethik zu formulieren und diese mit staatlichen Institutionen in Beziehung zu setzen, weil er davon ausgeht, dass die Politik ein autonomes, selbstreferentielles System ist. Da Spinoza ein Modell entwerfen wollte, das realistischen Ansprüchen genügen könnte, sollten seine individual- und staatsphilosophischen Ausführungen weniger unter dem Schlagwort „Utopie“, sondern eher unter den Bezeichnungen „Ideal“ oder „Vision“ firmieren.

Von einem noch weiter gefassten Utopiebegriff, der nicht auf literarische Erzeugnisse begrenzt ist, sondern auch Kulturphänomene einschließt, geht Luise Maslow aus, die in ihrem Artikel die Frage aufwirft, ob Gartenanlagen als realisierte Utopien gedeutet werden können. Dass das dichotome Verhältnis von Kultur und Natur neu gedacht und soziale Normen infrage gestellt werden können, zeigt das Beispiel des Felsengartens *Sanspareil*, der von seiner Schöpferin, der Markgräfin und Kunstmäzenin Wilhelmine von Bayreuth (1709–1758), mit deutlichen Bezügen auf François Fénelons Utopie *Les Aventures de Télémaque* gestaltet wurde. Die Handlung des Romans kann bei einem Spaziergang durch den Garten auch heute noch an markanten Schauplätzen wie der „Grotte der Kalpyso“, dem „Ruinentheater“ oder dem sogenannten „Hühnerloch“ nachvollzogen werden, womit die Gartenanlage ein didaktisches Moment erhält. Zudem bietet *Sanspareil* einen (naturbelassenen) Gegenentwurf zu den prunkvollen barocken Lustschlössern des 18. Jh. und der dort residierenden höfischen Gesellschaft. In ihrem Design hing Wilhelmine einem bukolischen Landschaftsideal an, das Assoziationen zu Arkadien oder der Idylle des Goldenen Zeitalters erlaubt. Durch eine derartige Ästhetisierung des Raumes wird ein nostalgischer Blick in die Vergangenheit geworfen und gleichzeitig vor den Gefahren der absolutistischen Herrschaft gewarnt. Maslow argumentiert abschließend, dass die Gartenanlage *Sanspareil* am treffendsten als eine realisierte Utopie – mit Michel Foucault gesprochen: als Heterotopie – beschrieben werden kann, was insofern paradox ist, als die Utopie gemäß den gängigen Definitionen dann aufhört zu existieren, sobald sie in die Wirklichkeit übergegangen ist. Ungeachtet dieses logischen Widerspruchs stellt die Autorin eindrücklich dar, dass die facettenreiche Semantisierung des Gartens *Sanspareil* dazu diente, einen Reflexionsraum zu schaffen, in dem mit sozialen Normen experimentiert werden konnte.

Tim Willmann lotet in seinem Beitrag das utopische Potential einer Schrift aus, die im Zeitalter der Aufklärung (wohl um 1796/97) entstanden ist und erstmals von Franz Rosenzweig 1917 publiziert wurde. Es handelt sich dabei um *Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus*, als dessen Verfasser abwechselnd Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, seltener Friedrich Hölderlin genannt werden. In diesem Traktat werden Fragen über das Verhältnis von Philosophie und Dichtung, ferner über den Gewinn, der sich aus einer Synthese von Vernunft und Mythologie ergeben kann, aufgeworfen. Das *Systemprogramm* bildet insofern die Meinung frühromantischer Dichter und Phi-

losophen ab, als es vor einer scheinbar selbstgenügsamen, rein theoretisch konzipierten Vernunft und ihrer destruktiven Reflexionskraft warnt. Demgegenüber steht eine versinnlichte Art der Vernunft in Form von Dichtung. Diese ist nicht als reines Vehikel, als schmückendes Beiwerk oder als Regress in eine Form vorkritischen Denkens zu sehen, sondern als ein notwendiges Substrat, um Ideen und Vorstellungen ästhetisch-praktisch zu realisieren. Die im *Systemprogramm* dargelegte Form der Vernunft wird von Willmann dahingehend als utopisch bewertet, dass sie an ein universelles Erziehungs- bzw. Bildungskonzept gebunden ist und in dieser Hinsicht eine visionäre gesellschaftspolitische Tragweite besitzt.

Dennis Sölc h richtet sein Augenmerk auf die Bezüge zwischen einer philosophischen Lebensführung und dem Konzept des Utopischen. Dabei geht er von Platons Höhlengleichnis als einer der ideengeschichtlich wirkmächtigsten Passagen der *Politeia* aus: Der beschwerliche Aufstieg des Menschen aus der Finsternis zum Licht kann als Allegorie für die philosophische Existenz gedeutet werden. Deren Annahme ist irreversibel, weil sie voraussetzt, die bewährte soziale Ordnung und das bisherige Leben inklusive aller Wahrnehmungs- und Denkmuster hinter sich zu lassen. Die Alterität des philosophischen Lebenswandels setzt also eine Veränderung der eigenen moralischen Wertmaßstäbe und des epistemischen Horizonts voraus; weil diese Prozesse in einer Abkehr von der Konvention bestehen, können sie, so Sölc h, als utopisch gewertet werden. Als „amerikanischer Platon“ (167) rekurriert Henry David Thoreau (1817–1862) auf ebendieses Philosophieverständnis. Als Vertreter des amerikanischen Transzendentalismus, der u. a. danach trachtete, sich von der Autorität europäischer Wissenstraditionen zu emanzipieren, sah Thoreau das menschliche Entwicklungspotential besonders in der Bereitschaft, das normative gesellschaftliche Korsett abzulegen und die festgefahrene alltägliche Routine zu brechen, um sich ganz der Ungewissheit und dem Staunen, das notwendigerweise am Beginn eines ergebnisoffenen philosophischen Prozesses steht, hinzugeben. In einem Selbstversuch zog sich Thoreau mehrere Jahre lang in ein Häuschen am Waldensee zurück – eine Erfahrung, die er in seinem autobiographischen Werk *Walden* (1854) dokumentierte: Thoreau bietet in dieser ethisch-existentiellen Schrift keine systematische Anleitung zur Sozialreform, sondern vielmehr eine Orientierungshilfe für seine Leserschaft, verbunden mit dem Handlungsappell, auf die Mitmenschen einzuwirken und sie zur kritischen Reflexion über den eigenen Lebenswandel anzuregen. Sölc h sieht das utopische Element in Thoreaus Ansatz, der keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt, darin, dass er die philosophische Lebensform als eine begreift, die den Status quo gedanklich und praktisch zu transzendieren vermag. In diesem Sinne positioniere sich Thoreau gegen die „Normativität des Faktischen“ (181), denn er plädiere für einen „ontologischen Pluralismus“ (180) und die Überwindung von sozialen Konventionen sowie von historisch Bekanntem, um ein Vordringen in den Bereich des Utopischen überhaupt erst möglich zu machen.

Efrat Gal-Ed zeichnet in ihrem Beitrag die Entwicklung der jiddischen Literatur in der ersten Hälfte des 20. Jh. in einem von Kriegen zerrütteten Europa nach. Dass jüdische Kulturschaffende nach dem Ersten Weltkrieg auf mehrere Orte versprengt waren und nicht automatisch an der Mehrheitskultur partizipieren konnten, beklagte etwa der Lyriker Uri Zvi Grinberg, indem er in dem Journal *Albatros* die Exterritorialität des Jiddischen metaphorisch mit dem eponymen Seevogel, der heimat- und ziellos über die Ozeane segelt, gleichsetzte. Der Ruf, die jüdische Lebensweise zu reformieren, wurde von Literaturkritikern wie Shmuel Niger aufgegriffen, der 1922 im New Yorker Magazin *Zukunft* die Idee in den Raum stellte, Jiddisch als multiterritoriale Literatur zu begreifen. Der Verunglimpfung des Jiddischen als „verdorbenes Deutsch“ wurde erst bei der Czernowitzer Sprachkonferenz (1908) entgegen-

gewirkt, im Zuge derer es als Nationalsprache der jüdischen Kultur anerkannt wurde. Von da an entstanden weltweit Zentren jiddischer Minoritätskulturen, z. B. in Warschau, Kiew, Moskau, New York, Buenos Aires und Montreal, die sich in einem geographisch fragmentierten Raum in Antithese zu den jeweils dominanten Kulturen positionierten und von einem transnationalen Selbstverständnis der ihnen angehörenden Autor*innen geprägt waren. So wurde „Jiddischland“ zu einem utopischen Projekt und zu einer *res publica litteraria*: Als Kulturnation ohne Staat war deren Existenz alleinig an Identitätsbewusstsein und Zusammengehörigkeitsgefühl jiddischer Literatur- und Kulturschaffender gebunden; somit stellte sie einen Gegenentwurf zu den europäischen Zentralstaaten mit ihren klar definierten geographischen Grenzen dar. Seine Blütephase erlebte „Jiddischland“ von 1924 bis 1939, nicht zuletzt dank den Bemühungen von Nakhmen Meisel und der von ihm herausgebrachten Zeitschrift *Literarische bleter*, die weltweit abonniert wurde; schließlich verblühte „Jiddischland“ jedoch zu einem Gedächtnisort, denn infolge der Shoa, stalinistischer Säuberungen und diverser Akkulturationsprozesse nahm die Zahl der Sprecher*innen bis 1945 kontinuierlich ab. Als utopisches Projekt durchlief Jiddisch vier Phasen (205): Vision, Verwirklichung, Institutionalisierung und Zerstörung (von außen).

Einem anderen transnationalen Vorhaben widmet sich der geschichtswissenschaftliche Beitrag von Sabrina P r o s c h m a n n: Sie untersucht politische Botschaften und visionäre Bilder von Europa, die auf ausgewählten Briefmarken europäischer Postverwaltungen zu finden sind, und geht der Frage nach, ob diese als „Zeitdokumente eines hegemonialen Diskurses“ (211) klassifiziert werden können. Ihr Fokus liegt dabei auf den sogenannten „Europa-Marken“, die von den sechs Mitgliedsstaaten der EGKS (= Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl) zwischen 1956 und 1959 in Umlauf gebracht wurden. Eine fundierte Analyse der Motive auf den Briefmarken legt nahe, dass das europäische Post- und Telekommunikationswesen durch die Gestaltung des Bildprogramms stets die europäische Zusammenarbeit, zumal in Krisen- und Kriegszeiten, betonen wollte, jedoch keine dezidiert propagandistischen Botschaften entsandte und sich somit seine politische und wirtschaftliche Unabhängigkeit bewahrte. Ein Ausblick auf das Folgeprojekt der CEPT (= Conférence Européenne des Administrations des Postes et des Télécommunications) verdeutlicht, dass die von 1960 bis 1973 edierten Briefmarken verstärkt Friedenssymbole (z. B. 19 kleine Tauben, die eine große Taube bilden) zeigen. Das Unterfangen repräsentiert, so P r o s c h m a n n, einerseits die stabile grenzüberschreitende Zusammenarbeit der Postverwaltungen u. a. vor dem Hintergrund des Kalten Krieges, andererseits können die philatelistischen Bemühungen der CEPT als Vision für andere gesellschaftspolitische Bereiche und Institutionen gewertet werden, um europäische Integrationsprozesse zu fördern.

In Abgrenzung zu den vorangegangenen, überwiegend philosophischen, kultur- und geschichtswissenschaftlichen Beiträgen dieses Bandes richtet Eva Mona A l t m a n n ihren Blick auf einen literarischen Utopiebegriff. Ausgehend von konzisen terminologischen Erläuterungen zu zwei utopischen Spielarten – namentlich: Eutopie: ein positiver Idealstaatsentwurf; Dystopie: eine Horrorvision, die sich aus einer negativen Inversion der Eutopie ergibt – verortet die Autorin zwei zeitgenössische französische Utopien, *Soumission* (2015) von Michel Houellebecq und *L'Exil des mécréants* (2017) von Tito Topin, vorrangig in letzterer Kategorie. Beide Romane akzentuieren weniger das konstruktiv-reformatorische Potential der fiktiven Welt, sondern vielmehr das gesellschaftskritische Moment, das seit Thomas Morus ein wichtiger Teilaspekt der literarischen Utopie ist. Nicht zuletzt deswegen, weil die Publikation von Houellebecqs Werk mit dem islamistischen Angriff auf die Satirezeitschrift *Charlie*

Hedbo (07.01.2015) koinzidierte, auf die wenige Monate später die Terroranschläge in Paris folgten (13.11.2015), erhielt es großes mediales Echo. Der nicht unumstrittene französische Bestseller-Autor entwirft in *Soumission* das dystopische Szenario eines muslimischen Terrorregimes im Frankreich der Jahre 2022/23: Um einen Wahlsieg des rechtspopulistischen *Front National* zu verhindern, gehen alle anderen Parteien eine Koalition mit der *Muslimischen Bruderschaft* ein und machen Ben Abbes zum Präsidenten. In der Folge kommt es zu einem radikalen Wandel der alltäglichen Gegebenheiten: Arbeit und Abtreibung werden für Frauen verboten, die Polygamie wird etabliert, gleichgeschlechtliche Ehen sind fortan untersagt, die Medien werden gleichgeschaltet, und die zentralen Bildungseinrichtungen werden finanziell sowie politisch umstrukturiert. Auf ähnliche Statuten stützt sich in Topins *L'Exil des mécréants* die länderübergreifende Allianz aus Katholiken (Vatikan), Juden (Israel), Sunniten (Saudi-Arabien) und Schiiten (Iran, USA), die ins Leben gerufen wird, um interkonfessionellen Kriegen ein Ende zu setzen. Vergehen gegen die religiös umstrukturierten Verfassungen ziehen harte Strafen wie z. B. hohe Geldbußen, die Internierung in Arbeitslager, die Enteignung oder sogar die Verbannung nach sich – Strafmaßnahmen, denen der Protagonist Boris, ein kirchenkritischer Journalist, mit einer Schar von Anhängern und Zufallsbekanntschaften auf seiner Flucht in das säkulare Kolumbien entkommen möchte. In einer vergleichenden Analyse der beiden dystopischen Romane zeigt Altmann einerseits die Gefahren theokratischer Regimes auf, die totalitär veranlagt sind und universellen Geltungsanspruch erheben; andererseits betont sie, dass sowohl Houellebecq als auch Topin eine Art „Binnen-Eutopie“ entwerfen, in der sie das Potential einer heterogenen, ethnisch diversen Schicksals- und Wertegemeinschaft neu ausloten. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass *Soumission* und *L'Exil des mécréants* als theokratische Dystopien der utopischen Gattung eine neue Facette hinzufügen. Sie kehren von technologischen Zukunftsvisionen zu den sozialkritischen Wurzeln des Genres zurück und appellieren für zentrale europäische Grundwerte wie Toleranz, Demokratie und politisches Mitbestimmungsrecht, Gleichberechtigung, Religions- und Meinungsfreiheit.

Die Stärken dieses Bandes liegen nicht nur in der vorbildlichen Redaktion, sondern auch in dem breiten Spektrum der behandelten Inhalte, Textcorpora und Epochen. Daraus ergeben sich notwendigerweise unterschiedliche methodische Zugänge und verschiedene Auffassungen des titelgebenden Begriffs. Während das Utopiekonzept in manchen Beiträgen (z. B. Scheibel, Sliepen, Willmann, Proschmann) eher wie ein loses, assoziatives Konstrukt ohne expliziten theoretischen Unterbau wirkt und bis zu einem gewissen Grad arbiträr eingesetzt wird, erfährt es anderenorts (vorbildlich etwa bei Altmann) eine klare Definition, was den Rezipient*innen eine Orientierungshilfe bietet. Mangel an Kohärenz kann man auch in Bezug auf die Illustrationen des Bandes feststellen: So wird etwa im Beitrag von Maslow die Leserfreundlichkeit durch ergänzende Abbildungen der wichtigsten Schauplätze und Karten von *Sanspareil* im Anhang des Artikels gesteigert; Proschmann hingegen verzichtet aus nicht ersichtlichen Gründen auf visuelle Unterstützungen, obwohl sich ihre Abhandlung über die Europa-Briefmarken und die dort beschriebenen Bildprogramme bestens dafür eignen würde. Als positives Gegenbeispiel ist der Beitrag von Steffens hervorzuheben, die in ihrer Bibliographie auf ein Ausstellungsprojekt an der HHU Düsseldorf, das sie 2017 gemeinsam mit Christof Neumann kuratiert hat, aufmerksam macht. Die verlinkte Website veranschaulicht, wie nachhaltige museale Praxis funktioniert: Sie ermöglicht den virtuellen Besucher*innen einen optisch ansprechenden, interaktiven Rundgang über die Insel Utopia, wie sie von Thomas Morus konzipiert wurde. Das als e-Reader download- und

archivierbare Kompendium bietet Bezüge zum historischen Kontext und ermöglicht einen gesellschaftspolitischen Vergleich mit modernen Staaten, außerdem enthält es Illustrationen, die sich präzise an der Textgrundlage des britischen Humanisten orientieren, welche vom Lateinischen ins Deutsche übertragen wurde.

In Summe tun die oben erwähnten *monenda* dem positiven Gesamteindruck keinen Abbruch: Der verdienstvolle Sammelband stellt einen wichtigen Beitrag zur interdisziplinären Utopieforschung dar und liefert Anknüpfungspunkte für weitere Studien. Den Leser*innen wird diskurs- und evidenzbasiert vor Augen geführt, welche Konfigurationen europäischer Identität sich – gebrochen durch eine historische, soziologische, philosophische und literarische Perspektive – ergeben können und welchen essentiellen Platz das Denken in Utopien von der Antike bis in die Gegenwart im kulturellen Gedächtnis Europas einnimmt.

Katharina-Maria Schön

Ursula Seeber - Veronika Zwirger - Doerte Bischoff - Carla Swiderski (Hg.), *Mensch und Tier in Reflexionen des Exils*. Berlin-Boston: Walter de Gruyter 2021. (Exilforschung. 39.) 408 S. 71 Abb. ISBN 978-3-11-073080-7. e-ISBN (eBook) 978-3-11-072962-7

Der Sammelband nimmt zwar nicht unmittelbar auf Zeugnisse der griechischen oder lateinischen Literatur Bezug, wird aber hier angezeigt, weil er auf einen Gesichtspunkt der aktuellen Human-Animal Studies aufmerksam macht, der neben etlichen anderen eben auch in griechischen und lateinischen Quellen in Antike, Mittelalter und (Früher) Neuzeit thematisiert wird, deren philologisch-wissenschaftliche Erforschung sich in Österreich zur Zeit im produktiven Anfangsstadium befindet. (Anm. K.S.)

Die Schriftstellerin und Hundefreundin Hermynia Zur Mühlen und ihr Mann Stefan Klein flüchteten 1933 mit ihren Hunden aus Deutschland (11). Der Schriftsteller Carl Zuckmayer und seine Frau Alice flohen 1938 mit dem Familienhund aus Wien (11–12). Und seit den großen Fluchtbewegungen im Jahr 2015 berühren uns Berichte von Flüchtenden, die ihre Haustiere, v. a. Katzen, aus ihrer Heimat, wie etwa Putci aus Tunesien und Joedo aus dem Sudan, mit auf die Reise ins Ungewisse nehmen (<https://www.heute.at/s/katze-reiste-als-fluechtling-von-tunesien-nach-italien-100139980>), und ihre Erfahrungen mit Tieren, die Geflüchteten in ihrer neuen Heimat oder in den Zwischenstationen dorthin Trost und ungeteilte Zuneigung zuteil werden lassen: So zog z. B. 2016 ein Kater in ein Flüchtlingscamp in Oberösterreich und wurde von den Bewohner*innen liebevoll aufgenommen und umsorgt (Schabenreith News 2 [2016]). Seit dem Ukrainekrieg erreichen uns ähnliche Berichte: von über viele Kilometer getragenen alten Hunden, von Ziegen, die in polnischen Tierheimen notversorgt werden und leider auch von Streunern wider Willen, denen von Busfahrern die Mitfahrt verweigert wurde. (Ähnlich erging es 2021 auf afghanischen Flughäfen gestrandeten *companion animals*.)

Dem gegenüber steht die Herabwürdigung von Menschen, indem man sie durch Tiervergleiche auf dem vermeintlich niedrigeren moralischen Niveau von Tieren ansiedelt. In Extremsituationen kann es also sowohl zu einer noch stärkeren Abgrenzung von Anderen als auch zur Solidarisierung mit denselben kommen. Dabei können diese ‚Anderen‘ auch Tiere sein, wie die genannten Beispiele zeigen. Was aber dabei deutlich zu Tage tritt, ist, dass es sich in beiden Fällen um rassistische bzw. speziesistische Gedankenkonstrukte handelt: Menschen werden in Rassen eingeteilt, von denen manche abgewertet werden, bei den Tieren