

## DIE UTOPIA THOMAS MORES

### *Vorstellung des Werkes*<sup>1</sup>

Am 7. Mai 1515 erhielt Thomas More, damals Untersheriff von London, die offizielle königliche Ernennung zum Mitglied einer Wirtschaftsdelegation, die in Flandern mit Vertretern des Herzogs von Burgund (des späteren Kaisers Karl V.) über Probleme des Wollexportes verhandeln sollte.<sup>2</sup>

Am gleichen Tage schrieb Erasmus von Rotterdam einen Empfehlungsbrief an Peter Giles, Dichter und Herausgeber lateinischer Texte, Stadt-schreiber in Antwerpen. Er bat ihn, seine beiden Freunde Thomas More und Cuthbert Tunstall freundschaftlich aufzunehmen; sie verdienten jede Art von Entgegenkommen und Zuwendung.<sup>3</sup>

Peter Giles, besser bekannt unter dem Humanistennamen Petrus Aegidius, stattete daraufhin Thomas Morus in Antwerpen einen Besuch ab. Mit dem Bericht darüber beginnt das erste Buch der *Utopia*, das wir als eine Art theoretisch-philosophischen Vorspann zum eigentlichen utopischen Exemplum im zweiten Buch anzusehen haben. Das erste Buch steht ganz im Zeichen des fiktiven Raphael Hythlodeus, den Giles in Antwerpen mit Morus bekannt gemacht haben soll. Hythlodeus wird als Weltreisender vorgestellt, der angeblich Amerigo Vespucci auf drei von dessen vier Reisen begleitet hat.

Thomas Morus, und das ist nun nicht mehr der historische Morus, sondern die unter seinem Namen auftretende *persona*, lädt den Kreis in seine Antwerpener Wohnung ein, und dort berichtet Hythlodeus zunächst über seine Reisen in ferne Länder sowie über die Vorzüge und Nachteile der Regierungssysteme, die er dort kennenlernte. Seine scharfsinnigen Beobachtungen werden von allen bewundert. Peter Giles äußert sein Erstaunen darüber, daß Raphael sich nicht schon längst einem Fürsten als Ratgeber zur Verfügung gestellt hat. Diese Bemerkung führt zu einer längeren Auseinandersetzung über Sinn und Zweck einer Beratertätigkeit am königlichen Hof. Dabei stellt sich heraus, daß Raphael auch die englischen Verhältnisse gut kennt. Kurz nach dem Aufstand von 1497 hielt er sich einige Monate im Hause des Erzbischofs und Lordkanzlers Johannes Morton auf. Während eines Dinners kommt es an der Tafel Mortons zu einer lebhaften Diskussion über die katastrophalen gesellschaftlichen Verhältnisse in England, vor allem im Gefolge des Übergangs von der traditionellen Landwirtschaft zur Schafzucht, Hauptursache der Verarmung und Proletarisierung eines großen Teiles der Landbevölkerung. Weitere Angriffspunkte sind die Landsknechtsplage sowie die übertrieben harte Rechtspraxis – selbst geringfügige Diebstähle wurden mit dem Tode bestraft.

Hythlodeus kontrastiert das düstere Bild des zeitgenössischen Strafrechts, der Machtpolitik und des Finanzwesens in England mit drei positi-

ven Gegenbildern, die er in fernen Ländern kennenlernte. Die Polyleriten, so sagt er, verurteilen Diebe nicht wie in England zum Tode, sondern zur Rückerstattung des gestohlenen Gutes sowie zur Zwangsarbeit. Die Achorier zwingen ihre Herrscher, auf eroberte Gebiete zu verzichten und sich auf ihre Stammländer zu beschränken. Die Makarensen schließlich verpflichten den König, niemals mehr als 1000 £ Gold in der Schatzkammer aufzubewahren.

Hythlodeus sieht all diese Probleme unter dem von Peter Giles eingebrachten Gesichtspunkt der moralischen Verpflichtung des Philosophen zur Beratung des Fürsten, ein Postulat, das Hythlodeus ablehnt. Er hat auf seinen Reisen vorbildliche politische Systeme kennengelernt, ist aber davon überzeugt, daß kein Fürst bereit sein wird, aus ihnen zu lernen. Dem stimmt auch Mores *alter ego* zu; allerdings will er keineswegs konzedieren, daß jede Art von Beratung sinnlos sei. Er wendet sich nur gegen die spitzfindige scholastische Philosophie, die in der Politik nichts zu suchen habe, und verlangt stattdessen eine vom aktuellen politischen Problem ausgehende philosophische Beratung des Herrschers.

Hythlodays Lieblingsthema ist das Privateigentum. Er kommt mehrfach darauf zu sprechen. Plato erkannte, so sagt er mit Nachdruck, daß nur durch Gütergemeinschaft die Wohlfahrt aller Menschen gesichert werden kann. Privateigentum ist für Hythlodeus die Wurzel allen Übels. Allerdings scheiterte selbst Plato bei den Arkadiern und Thebanern mit seiner Forderung nach Gemeinbesitz aller Güter. Wenn aber der weiseste aller Menschen sich mit einem so vernünftigen Rat nicht durchsetzen konnte, so sagt Hythlodeus, dann muß man annehmen, daß es nicht sinnvoll ist, Herrschern überhaupt irgend etwas zu raten. Während also Hythloday jegliche Beratertätigkeit des Philosophen ablehnt und über alternative politische Modelle nur spekuliert, plädiert „More“ für die praktische Nutzanwendung. Er führt gedanklich die Prämissen von Hythloday zu Ende, obwohl er ihnen zu widersprechen scheint. Schließlich ist es „More“, der Raphael bittet, ausführlich über Utopia zu berichten, das Land, die Flüsse, Städte, Menschen, Sitten, Institutionen und Gesetze. Die drei von Hythloday dargestellten Exempla vernünftiger politischer Arrangements sind funktional Vorbereitung des Berichtes über Utopia, Gegenstand des gesamten zweiten Buches.<sup>4</sup>

Sprecher dieses zweiten Buches ist Hythlodeus. Es gibt keinerlei Einsprachen seitens eines Mitglieds der Antwerpener Runde, obwohl dieser Kreis nach wie vor als anwesend vorgestellt werden muß – immerhin gibt ja Morus wieder, was er von Hythlodeus gehört hat. Abschließend meldet sich diese *persona* noch einmal zu Wort und nimmt zu den vorgetragenen utopischen Thesen nachdenklich-skeptisch Stellung. Dies ist eines der Mittel zur Aufrechterhaltung der Spannung zwischen Utopia und den europäischen Verhältnissen, um die es nicht zuletzt geht.

Auf den ersten Blick macht die Anordnung des Stoffes im zweiten Buch einen recht systematischen Eindruck. Die utopischen Einrichtungen werden in sinnvoller, logischer Form entwickelt. Auf die Schilderung der geographischen Lage der Insel sowie der Städte folgt eine Abhandlung über

die Organisation der Verwaltung und des politischen Lebens. Einen Bogen zum ersten Buch schlägt die darauf folgende Darstellung des Tageslaufs der Utopier, ihr Verhältnis zum Beruf und zur Arbeit, ihre soziale und wirtschaftliche Ordnung, vor allem die Gütergemeinschaft.

Im Mittelpunkt des zweiten Buches steht die Philosophie der Utopier, ihr Verhältnis zur Wissenschaft und zur Literatur. Da aber ein realer Staat geschildert werden soll und nicht eine idealtypische Fiktion, fehlen die dunklen Farben im Bilde nicht. Hythlodeus berichtet auch über die Haltung von Sklaven, die Versorgung von Kranken und Krüppeln, die Betreuung der Alten und Sterbenden. Selbst Kriege hat Utopia hin und wieder führen müssen, allerdings hauptsächlich mit hochbezahlten Söldnern, den Zapoleten. Allzu teuer wird der Unterhalt dieser Eliteeinheit nicht, da sie immer an der gefährlichsten Stelle eingesetzt wird und daher nur wenige zurückkehren, um ihren Sold einzufordern. Bei einem Angriff auf Utopia aber müssen auch die Bürger zu den Waffen greifen. Die Frauen erweisen sich dabei als völlig gleichberechtigt, da sie mit ihren Männern in den Kampf ziehen. Zusätzlich werden auch alle Kinder des Soldatenpaares in die Schlachtreihe geschickt, damit sie den Eltern beistehen können. Wenn ein Mann im Kampf seine Frau verliert, die Frau ihren Mann oder wenn der Sohn allein heimkommt, gilt das als größte Schande.

Der letzte Abschnitt schließlich handelt von den utopischen Religionen. Utopia ist ein unchristliches Land, aber die Bewohner haben von Christus bereits gehört. Am meisten beeindruckt sie die Tatsache, daß Christus Gütergemeinschaft predigte. Im übrigen aber herrscht Religionsfreiheit. Alle Utopier glauben an ein Leben nach dem Tode sowie an eine jenseitige Belohnung der Guten und eine Bestrafung der Bösen. Streng verboten ist es zu behaupten, daß die Seele mit dem Körper sterbe.

Insgesamt gesehen ergibt sich also ein recht klarer Aufbau von der Exposition bis zur Todesthematik, den Erzgräber deshalb „dramatisch“ genannt hat.<sup>5</sup> Aber bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß das Ordnungssystem öfter durchbrochen wird. So finden sich an zwei weit auseinanderliegenden Stellen Ausführungen über den Krieg. Die einzelnen Kapitel enthalten zudem meist Erörterungen, die nicht unter der Überschrift erfaßt werden können. Darin hat man Charakteristika eines Gesprächs erkennen wollen, das auch stärker assoziativ strukturiert ist.

Noch deutlicher aber sind die satirisch herausgearbeiteten Parallelen zu englischen und europäischen Verhältnissen zu erkennen, die oft den Gedankengang in seinen logischen Schritten bestimmen und strukturieren. Nicht alle „geistreichen Einfälle“<sup>6</sup> passen zueinander, nicht alle dürfen ganz ernst genommen werden, nicht alle entsprechen der Überzeugung von Thomas Morus. Utopia ist ein geistiges Produkt des Vernunftprinzips und damit den Beschränkungen und Ambivalenzen der Vernunft unterworfen. Ob Morus selbst in Utopia hätte leben mögen, darf bezweifelt werden. Die unter seinem Namen auftretende *persona* jedenfalls bezeichnet mehrere Einrichtungen der Utopier als „*perquam absurde*“, d. h. als „überaus absurd“.

Immerhin aber nannte Morus sein *opus* „sermo de optimo rei publicae statu“, „Diskurs über die beste Verfassung des Staates“. Er hat mit diesem Werk eine neue literarische Gattung begründet, die Utopie bzw. den Staatsroman. Noch in den modernen Anti-Utopien oder Dystopien (denken Sie etwa an Orwells 1984) lebt der von Morus geprägte Terminus fort.

Aber es bedarf nicht der Vorsilbe Dys- oder Anti-, um den Begriff „Utopia“ bzw. „utopisch“ mit negativer Bedeutung zu versehen. Wenn wir heute sagen, „das ist reine Utopie“, oder „das ist utopisch“, so qualifizieren wir damit Vorstellungen ab, die wir für unrealistisch halten.

Schon Morus ließ es in der Schwebelage, ob Utopia „Nirgendwo“ oder „Glücksland“ ist. In der ersten Ausgabe findet sich ein Epigramm, in dem das Wort Utopie einmal mit „U“, ein zweites Mal aber mit „Eu“ geschrieben wird. „Ou“ ist eine griechische Verneinung, „Eu“ aber heißt „gut“.

Englisch werden beide Begriffe gleich ausgesprochen, Utopia. Das Land Nirgendwo ist gleichzeitig auch Glücksland, oder umgekehrt: höchste menschliche Glückseligkeit ist nur in einem Nirgendland zu verwirklichen. Die Frage ist somit, welche Bedeutung Morus selbst seiner Utopia geben wollte.

### *Ziel und Methode*

Für das Verständnis der Utopia ist es offenbar wichtig, Wesen und Funktion des Raphael Hythlodius zu erklären. Daß er ein historischer Forschungsreisender war, der More (aber auch nur More) in Antwerpen über fremde Länder berichtete (wie bestimmte Forscher annahmen), ist unwahrscheinlich.<sup>7</sup> Hinweise gibt aber der von More offenbar mit Bedacht gewählte Name. Raphael gilt den Christen als Patron der Kranken, sein Name bedeutet so viel wie „Gott heilt“. Der Familienname Hythlodius aber weist in eine andere Richtung. Die erste Komponente des Namens heißt „Unsinn“, die zweite „erfahren“. Raphael wäre demnach „erfahren im Unsinn“, ein Schwätzer.

Besonders ernst genommen hat man den scherzhaften Hinweis Peter Giles', daß sich hinter Hythlodius der Philosoph Platon verbergen könne. Platos *Staat* und sämtliche anderen klassischen Autoren sind denn auch mit Eifer und Akribie als mögliche Quellen und Vorbilder untersucht worden – mit letztlich enttäuschenden Ergebnissen.<sup>8</sup>

Wir wissen, daß More die antiken Autoren wie kaum einer seiner Zeitgenossen kannte – seine Belesenheit und Bildung werden von allen Humanistenfreunden gerühmt. Aber More kannte eben nicht nur die antiken Autoren, sondern auch die hoch- und spätmittelalterliche Literatur, ein Textkorpus, das bisher nicht einmal ansatzweise für die Interpretation der *Utopia* ausgewertet wurde. Es gibt Anhaltspunkte dafür, daß der gelehrte Humanist schon lange vor (aber vielleicht auch während) seiner Mission nach Flandern bei seiner Lektüre mittelalterlicher Werke mit Staaten und Gesellschaften konfrontiert wurde, die ihm Anregungen für sein Konzept des idealen Staates lieferten.<sup>9</sup>

Bedeutsam ist in dieser Beziehung vor allem die Alexandersage, die verblüffende, bis jetzt noch nicht gesehene Analoga zur *Utopia* aufweist. Während Thomas More sich in Antwerpen aufhielt, erschien dort eine holländische Übersetzung des *Speculum Historiale* von Vincenz von Beauvais.<sup>10</sup> Es ist möglich, aber höchst unwahrscheinlich, daß der Antwerpener gelehrte Stadtschreiber Peter Giles von der Veröffentlichung dieses Werkes nichts wußte, und es ist ebenso unwahrscheinlich, daß er seinen Freund Morus über diese Neuerscheinung nicht informiert haben sollte. Antwerpen, damals eines der humanistischen Zentren Europas, war schon lange zuvor eine Pflegestätte des *Speculum* von Vincenz gewesen. Jacob von Maerlandt hatte dort bereits im 13. Jahrhundert das *Speculum* übersetzt. Das zur Gänze von Alexander dem Großen handelnde vierte Buch war in Antwerpen auch als separates Werk erschienen, und zwar ebenfalls während des Aufenthaltes Mores in dieser Stadt.<sup>11</sup>

Die letzten zwei Seiten dieses Alexanderteiles berichten die unter dem Titel *Alexander and Dindimus* bekannt gewordene Geschichte.<sup>12</sup> More hat sie mit Sicherheit gekannt, wenn nicht aus Vincenz' *Speculum* oder aus dem gleichnamigen spätmittelenglischen Werk, dann aus John Mandevilles *Reisen eines Ritters durch das Gelobte Land*<sup>13</sup> oder aus der noch weiter verbreiteten Erzählsammlung *Tausendundeine Nacht* (Alf laila walaila).<sup>14</sup> Beide Bücher enthalten die Geschichte von Alexander und Dindimus, zwar in komprimierter Form, aber in derselben Reihenfolge der Episoden wie in dem wahrscheinlichen Queilenwerk, der *Historia de preliis*.<sup>15</sup> Diese „Geschichte der Schlachten“ ist des öfteren als der Bestseller des Mittelalters bezeichnet worden; es gibt mehr als 200 zum Teil stark voneinander abweichende Manuskripte.<sup>16</sup>

Diese *Historia de preliis*, und zwar das Teilstück *Alexander and Dindimus*, ist neben dem Alexanderroman<sup>17</sup>, den ich nur in einer Vorbemerkung heranziehe, meine Textbasis für Analoga zur *Utopia*. Ich benutze zwei lateinische Versionen und eine mittelenglische. Gegenstand ist der Bericht über Alexanders Zug in das Land der Brahmanen oder Gymnosophisten sowie Alexanders Briefwechsel mit Dindimus, dem König der Brahmanen.

Dabei kommt es mir nicht darauf an, eine neue Quelle für die *Utopia* zu erschließen. Vielmehr möchte ich den Bedeutungskontext des Werkes durch eine Untersuchung mittelalterlicher Parallelen in der Alexanderliteratur neu bestimmen. Ich untersuche nur solche Analoga, die für die geistige Physiognomie von *Utopia* bedeutsam sind. Dazu gehört das Problem der Bedeutung der Philosophie, insbesondere hinsichtlich ihrer Funktion bei der Beratung des Herrschers, die Definition der menschlichen Natur und der natürlichen Freuden sowie die Bedeutung von Geld, Gold und Eigentum.

Angesichts dieser bewußten Beschränkung auf einige wenige Aspekte ist es klar, daß ich keine neue Gesamtinterpretation der *Utopia* anstreben kann. Mir geht es vor allem darum, das Werk in Sinnzusammenhänge, Ideenmuster und Kontexte der spätmittelalterlichen Literatur, insbesondere der Alexanderliteratur vergleichend einzuordnen.

Meine These läuft darauf hinaus, daß Morus (nicht zuletzt) unter dem Eindruck der Alexanderliteratur und des Alexanderreiches in Utopia einen vernunftbestimmten, d. h. vorchristlichen Staat darstellen wollte, dessen immanente Widersprüche ganz bestimmte Leserreaktionen provozieren sollten, wie etwa: Wenn Utopus allein mittels der Vernunft einen solchen Staat aufbauen konnte, was müßte dann ein christlicher Herrscher erreichen?

### *Gymnosophaon – Gymnosophon*

Peter Giles teilte am 1. November 1516 Jerome Busleiden mit, er habe die Utopia von Thomas Morus nunmehr selbst in Händen; sie enthalte mehr Informationen als Hythloday in dem denkwürdigen Antwerpener Gespräch<sup>18</sup> mitgeteilt habe. More habe aus Eigenem manches hinzugefügt, da er auf Grund seines klaren Urteilsvermögens die geheimen Quellen kenne, aus denen Glück und Unglück eines Gemeinwesens fließen.

Aber auch Giles hat etwas hinzugefügt. Nachdem More die Gesellschaft verlassen hatte, so sagt er, zeigte ihm Hythloday einen Vers in utopischer Sprache. Giles schrieb dazu ein utopisches Alphabet sowie ein paar Randglossen, die dann später zusammen mit der *Utopia* gedruckt wurden.<sup>19</sup>

Dieser Vierzeiler in utopischer Sprache enthält die Begriffe *gymnosophaon* und *gymnosophon* zur Bezeichnung des wesentlichen Inhalts der *Utopia*. Die lateinische Übersetzung expliziert, was damit gemeint ist: Das Werk will den philosophischen Staat ohne Philosophie darstellen – „absque philosophia . . . civitatem philosophicam“<sup>20</sup>. Wenn diese Wendung nicht nur ein Oxymoron sein soll,<sup>21</sup> dann muß das Nomen *philosophia* andere Konnotationen beinhalten als das Adjektiv *philosophicam*. Zu denken wäre etwa an die Differenzierung, die More als *dramatis persona* im ersten Teil der Utopia selbst einführt. Er unterscheidet da zwischen der akademischen (oder scholastischen) Philosophie, die ohne pragmatischen Nutzen ist und der Philosophie für den politischen Alltag. Es hat sicher seine Bedeutung, daß diese Philosophie mit den Gymnosophisten assoziiert wird.

Der Begriff Gymnosophisten war im Mittelalter wohlbekannt. Allerdings wurden ganz verschiedenartige Assoziationen mit diesen indischen Weisen verbunden. Die Yale-Herausgeber der Werke Mores betonten die Verachtung der Gymnosophisten für Trägheit („the gymnosophists’ hatred of idleness“) als deren markantestes Merkmal.<sup>22</sup> Dieser Charakterzug wird in der Tat oft betont.<sup>23</sup>

Bedeutsamer aber ist die aus der sogenannten Collatio<sup>24</sup> stammende und von dort an die *Historia de Preliis* sowie *Alexander and Dindimus* vermittelte Tradition des asketischen, ständig meditierenden und philosophierenden indischen Weisen, wie sie von Dindimus skizziert wird. Jede Art von Arbeit lehnte dieser Weise kategorisch ab. Die entgegengesetzte Position vertritt Alexander, der sich ein menschenwürdiges Dasein ohne

Arbeit nicht vorstellen kann. Die *Utopia* des Thomas Morus versöhnt die beiden diametral entgegengesetzten Standpunkte.

Der Vierzeiler in utopischer Sprache bildet eine Art Motto für das ganze Werk. Somit liegt die Annahme nahe, daß die gymnosophistische Lehre bei der Konzeption der *Utopia* Pate gestanden hat.<sup>25</sup> Die Verse stammen zwar aus der Feder von Peter Giles, aber der betont nachdrücklich, sie von Hythlodeus erhalten zu haben. Somit bezieht er sich auf dieselbe fiktive Quelle wie Thomas Morus für seine *Utopia*.

Folgen wir dem Fingerzeig Peter Giles', oder um im Bezugsrahmen der *Utopia* zu bleiben, Hythlodays, so eröffnen sich Einsichten in Zusammenhänge, die bisher Probleme bereitet haben. Einige im Kontext der *Utopia* fremdartig, widersprüchlich oder wenig kongenial wirkende Passagen werden besser verständlich, wenn man sie mit Analoga der Alexander Geschichte bzw. des Alexanderromans vergleicht. Dafür seien einige wenige exemplarische Beispiele aus *Utopia*, die bisher Irritation seitens der Kritiker ausgelöst haben, mit Parallelen aus der Zeit der Konsolidierung von Alexanders Herrschaft in Persien herangezogen. Bei den Ausführungen über die Amtsinhaber Utopias heißt es z. B.: *Außerhalb des Senats oder der offiziellen Gremien über Politik zu diskutieren wird als todeswürdiges Verbrechen angesehen.*<sup>26</sup>

Einer der bekannteren *Utopia*-Forscher und Herausgeber, Robert M. Adams sagte dazu: „Dies ist eins der barbarischsten und am wenigsten erklärten Gesetze in Utopia“.<sup>27</sup> Im Alexanderroman findet sich eine ganz ähnliche Bestimmung. Nach dem Tode des Darius veröffentlichte Alexander eine Art Regierungserklärung an die Perser, in der er unter anderem verbot, außerhalb der Ratsversammlung zur Beratung zusammenzukommen. „Wenn einer außerhalb der Ratsversammlung des Satrapen Genossen versammelt“, so heißt es wörtlich, „soll er als Feind umkommen.“<sup>28</sup>

Ähnlich prekär ist eine andere Bestimmung in *Utopia*, durch die die Bewegungsfreiheit der Einwohner eingeschränkt wird. Es heißt da: *Jeder, der seinen Distrikt ohne Erlaubnis verläßt und ohne schriftliche Reiseerlaubnis des Vorgesetzten angetroffen wird, wird allgemein verachtet, wie ein Ausreißer zurückgeschafft und streng bestraft. Tut er dasselbe noch einmal, wird er zum Sklaven gemacht.*<sup>29</sup>

Ähnlich verbot Alexander allen Persern, ihren Wohnort zu verlassen: *Jeder soll in seinem Wohnort bleiben. Wer ihn verläßt, soll als Abtrünniger bestraft werden.*<sup>30</sup>

Verordnungen dieser Art haben nach der Eroberung Persiens Sinn und Funktion. Alexander will offenbar sicherstellen, daß die Anhänger des Darius sich nicht zusammenrotten, um Rache zu planen. Vielleicht weist eine weitere Bestimmung in dieselbe Richtung: die Perser müssen alles Gold und Silber bei den Verwaltungen der Städte und Provinzen abgeben. Auch bei den Utopiern werden Edelmetalle in öffentlichen Schatzhäusern gesammelt. Die Satrapen in Persien haben ähnliche politische Funktionen wie die Traniboren in Utopia. Insgesamt gesehen haben die Schutzbestimmungen gegen Aufruhr in Persien einen guten Sinn, wirken aber in Utopia als Fremdkörper.

Eines der essentiellen Probleme des ersten Buches der *Utopia* ist die Frage, ob der Philosoph als Berater in den Dienst eines Fürsten treten oder ob er sich ausschließlich seinen Studien widmen sollte. Die Diskussion darüber wird schnell zu einem Dialog zwischen „Morus“ und Hythloday. Die von den Opponenten vertretenen Positionen können mit den Stichworten praktische bzw. politische Philosophie („More“) und akademische bzw. scholastische Philosophie (Hythloday) gekennzeichnet werden. Raphael Hythloday vertritt apodiktisch den Standpunkt, daß die Philosophie ganz generell im Rat des Königs keinen Platz habe, während „More“ nur die scholastische Philosophie für diesen Zweck als nutzlos bezeichnet; die pragmatisch ausgerichtete (politische) Philosophie habe bei der Beratung des Königs durchaus ihre Funktion. Sie paßt sich den tatsächlichen politischen Problemen an, beeinflußt die Politik indirekt und ermöglicht so zwar keine idealen Lösungen, wohl aber pragmatisch brauchbare.<sup>31</sup> „More“ hält die Beratertätigkeit für die Hauptpflicht jedes klugen und tüchtigen Menschen.<sup>32</sup> Hythloday vertritt die entgegengesetzte Position. Selbst Plato sei als Ratgeber gescheitert.

Dieselbe Diskussion und dieselben gegensätzlichen Standpunkte finden sich auch bei den Gymnosophisten, wie die griechischen Autoren darstellen, die über Indien berichten. Prüfen wir daher kurz, was sie über die Weisen zu sagen haben. Mehrere Autoren betonen, daß die Brahmanen bzw. Gymnosophisten<sup>33</sup> sich vom König und von der Hauptstadt ferngehalten hätten, um in der freien Natur, besonders häufig in Wäldern die Meditation zu pflegen. Sie wurden daher *hylobioi* genannt.

Die über Indien berichtenden Griechen<sup>34</sup> stellen fest, daß die Gymnosophisten in der Regel zu stolz waren, auf Bitten des Königs an den Hof zu gehen, um den König zu beraten. Die Lebensbeschreibungen der brahmanischen Heiligen sowie die Sutras über die großen buddhistischen Lehrer bestätigen das. Wenn der König ihren Rat einholen wollte, so heißt es, mußte er Boten zu ihnen senden<sup>35</sup>, die auf ihre Fragen schriftliche Antworten erhielten.

Arrian<sup>36</sup> überliefert uns, daß Alexander in Taxila auf eine größere Gruppe von Gymnosophisten stieß. Weil er ihre Lebensweise sehr bewunderte, äußerte er den Wunsch, daß einer von ihnen (als Berater) zu ihm kommen möge. Der älteste der Gruppe, ein Gymnosophist namens Dandamis (= Dindimus?), lehnte barsch ab und verbot auch den anderen zu gehen.

Von besonderem Interesse ist für uns, daß Dandamis aufgefordert worden war, sich zu Alexander, dem „Sohn des Zeus“ zu begeben. Wenn Alexander ein Sohn des Zeus sei, so soll Dandamis geantwortet haben, dann sei er es auch. Eine Parallele zur *Utopia* besteht darin, daß der Fürst dort auch ursprünglich „Sohn des Zeus“ (Barzanes) genannt wurde, später allerdings Ademus (ohne Volk). Utopus entspricht (nicht nur in dieser Beziehung) Alexander. Zeitlich hat er sein Reich etwa zwei Generationen nach dem Tode Alexanders erobert, und zwar 245 v. Chr.



Auch Megasthenes berichtet uns über Kontakte Alexanders mit Brahmanen. Der Gymnosophist Kalanos, so sagt er, ließ sich bewegen, als Berater zu Alexander zu gehen. Von den anderen Philosophen wurde er deswegen gescholten: er gebe das Glück der vollkommenen Selbstbestimmung auf, um in den Dienst eines anderen Menschen zu treten.<sup>37</sup>

Offenbar hat es also auch bei den Brahmanen Vertreter der politisch-praktischen Philosophie „Morus“ gegeben. Nearchos gibt uns folgenden Bericht über die Weisen: *Sie beschäftigen sich mit politischen Angelegenheiten und halten sich in der Nähe des Königs als Berater auf; die meisten aber widmen sich ausschließlich dem Studium der Natur.*<sup>38</sup>

Beide Positionen, später als *vita activa* bzw. *vita contemplativa* bezeichnet, sind auch in *Alexander and Dindimus* deutlich zu erkennen. Alexander hat viel Gutes über die Brahmanen gehört und möchte daher in ihrer Lebensphilosophie unterrichtet werden. Dindimus lobt die Wißbegier des Herrschers, hält aber eine ausführliche Belehrung für sinnlos. Die Griechen hätten keine Zeit zum Nachdenken und zum Lernen, da sie immer Kriege führten.

Grundsätzlich ist er der Meinung, daß der Herrscher weise sein muß, da sich sonst der Niedrigste zu seinem Herrn aufwerfen kann. Daher verschmähen die Gymnosophisten keineswegs generell sämtliche Wissenschaften. Vielmehr differenzieren sie hinsichtlich der Philosophie genauso wie die Utopier, deren Verachtung der scholastischen Spitzfindigkeiten oft als typisch humanistisch bezeichnet worden ist. Aber ähnlich dachten schon die indischen Weisen. Sie lehnen kategorisch die Philosophen ab, die nur an ihrem eigenen Schuljargon interessiert sind und ihren Schülern vor allem beibringen, besser zu reden. Wohl aber sind sie an praktischem Wissen interessiert, das mit der Natur zusammenhängt. Dindimus lehnt offenbar nur eine bestimmte Richtung der Philosophie ab, denn er präzisiert seinen Standpunkt folgendermaßen: *Wohl aber möchten wir die Lehren weiser Männer erlernen, die nicht im Jargon leeres Geschwätz anbieten und falsche Urteile.*<sup>39</sup>

In einer anderen Version (M) heißt es noch deutlicher: *Wohl aber besuchen wir die Schulen jener Philosophen, in denen uns die Doktrin der Schriften vor Augen geführt wird, und die uns nicht lehren, einen anderen Menschen zu verletzen, sondern ihm entsprechend der wahren Gerechtigkeit zu helfen. Bei ihnen lernen wir nichts, was für uns Anlaß zu Trauer und Leid sein könnte.*<sup>40</sup>

An anderer Stelle empfiehlt er das Studium der Fabeln alter Philosophen über die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen im Feuer der Hölle.<sup>41</sup> In *nuce* sind somit die in der *Utopia* vertretenen gegensätzlichen Positionen hinsichtlich der Philosophie in *Alexander and Dindimus* vorangelegt.

Natürliche Freude für alle

In der *Utopia* wird der glückliche Stand des Menschen nicht als Naturstand beschrieben, sondern muß erst durch Anstrengungen des Menschen geschaffen werden. Natur und Natürlichkeit sind aber wichtige Kriterien für die Abgrenzung von falschen und zulässigen Freuden und Genüssen. Das Streben nach Freude bezieht sich nicht nur auf körperliches Wohlbefinden, sondern zielt auf einen geistigen Zustand ab, in dem die Welt als angenehm erlebt wird. Das für den Menschen Angenehme und Erfreuliche kann jeder für sich herausbekommen, indem er seinen Sinnen und seinem Verstand folgt. In dieser wie in jeder anderen Beziehung sind alle Menschen gleich – also nicht nur vor dem Gesetz und vor Gott. Das gilt auch für den Besitz. Die *Utopia* stellt ganz eindeutig fest: alles gehört jedem – „everything belongs to everybody“.<sup>42</sup> Zwar besitzt keiner etwas nur für sich, aber dennoch sind alle reich.

Hinsichtlich der Auffassung der Natur des Menschen und der natürlichen Freuden sind in *Alexander and Dindimus* deutliche Ähnlichkeiten zur *Utopia* zu erkennen. Die einzelnen von mir untersuchten Versionen weisen zwar in dieser Beziehung unterschiedliche Nuancen auf, im wesentlichen aber stimmen sie überein. Der Mensch wird als *opus naturae* gesehen, das für ihn gültige Gesetz ist die *ratio naturae*.<sup>43</sup> Ebenso wie in *Utopia* ist in einer Version die Rede von der „Mutter Natur“, die ihre Kinder immer wieder dazu veranlaßt, natürliche Freuden zu suchen.

Die englische Version von *Alexander and Dindimus* zeigt sich hier wie in vielen anderen Punkten dogmatisch etwas vorsichtiger bzw. orthodoxer. Sie betrachtet den Menschen als *opus dei*, sieht ihn aber dennoch unter dem Gesetz von *kinde*, Natur. Ein gutes Leben führen heißt für die Brahmanen natürlich leben. Nur die Natur vermittelt zulässige Freuden und Genüsse, und zwar für jeden Menschen gleich. Alle haben auf Erden die gleichen Rechte. Jede Art von Hierarchie lehnen sie ab. Bei der Darstellung der Gleichheit aller Menschen wird der mittelenglische Bearbeiter episch breit:

*Vs no likeþ of no lud. lordshipe haue;  
Non is sternere of stat. ne stouter þan oþir.  
Sin we ben breþeren of brod. brouht into þis worde,  
Alle coruen of a king. þat kid is in blisse,  
Whi scholde any schalk. þat god schop on erþe  
Haue maistrie of men. more þan an-oþir?*<sup>44</sup>

*Wir streben nicht danach, über irgendeinen  
Menschen Herrschaft auszuüben, denn niemand ist  
von Natur stärker oder mächtiger als der andere.  
Schließlich sind wir alle Brüder aus einer Familie  
(wörtlich: aus einer Brut), in diese Welt geboren,*

erschaffen von einem König, der in Herrlichkeit regiert.  
Warum sollte daher irgendein Mensch, den Gott auf Erden schuf,  
mehr Herrschaft über Menschen ausüben als irgendein anderer?

## Überwindung unnatürlicher Bedürfnisse

Auch hinsichtlich der Entstehung und der Überwindung unnatürlicher Bedürfnisse sind Utopier und Brahmanen gleichgestimmt. Beide wissen, daß Gelüste dieser Art aus der korrupten Natur des Menschen stammen. Die Inder basieren daher ihre Moralphilosophie auf der Forderung, daß jeder einzelne Mensch den inneren Feind besiegen muß, wenn er mit sich und der Welt in Harmonie leben will.<sup>45</sup> Die Utopier führen genauso wie die Brahmanen die unnatürlichen menschlichen Strebungen auf den Stolz zurück, nach christlicher Lehrmeinung die Ur- und Hauptsünde.<sup>46</sup> Bei der Bekämpfung des inneren Feindes gehen die beiden Völker insofern verschiedene Wege, als die Utopier zur Erzielung des durch *pleasure* gekennzeichneten geistigen Zustandes maßvoll dosierte körperliche Arbeit (zur Herstellung nützlicher Konsumgüter) einsetzen, während die Brahmanen aktive Anstrengung im Hinblick auf angenehmere Lebensumstände ablehnen. Die radikal entgegengesetzte Position vertritt Alexander, so daß sich in diesem Werk *vita activa* und *vita passiva* unversöhnt gegenüberstehen. Die utopische Lösung kann als Synthese der widerstreitenden Weltanschauungen von Alexander und Dindimus angesehen werden.

## Physische Schönheit

Physische Schönheit wird bei den Utopiern keineswegs gering geschätzt. Selbst die Weisen, so heißt es, schätzen Schönheit als angenehme Beigabe zu den Tugenden des Geistes. Besonders amüsant ist die Betonung der Bedeutung physischer Intaktheit und Schönheit bei der Darstellung der utopischen Brautwerbungszeremonie. Braut und Bräutigam werden einander nackt vorgeführt. Auf diese merkwürdige Prozedur könnte More durch Lektüre des Prologs der Frau von Bath in Geoffrey Chaucers *Canterbury Tales* verfallen sein.<sup>47</sup> Mindestens ebenso wahrscheinlich ist aber, daß More die Quelle von Chaucers bzw. Alisouns Anspielung kannte, nämlich Hieronymus' *Adversus Jovinianum* aus dem *Liber Aureolus de Nuptiis*. Es heißt da: Ganz genau schaut man hin, wenn man ein Pferd, einen Esel oder einen Ochsen kauft. Die Frau aber, die man heiraten will, wird nicht vorgeführt, damit sie nicht vorher schon mißfällt: . . . *sola uxor non ostenditur, ne ante displiceat, quam ducatur*.<sup>48</sup>

Die Utopier aber lassen sich auf solch misogyne Praktiken nicht ein. Bei ihnen werden Mann und Frau im Naturzustand, d. h. nackt einander vorgeführt, um zu vermeiden, daß Mängel erst festgestellt werden, wenn es für Mängelrügen zu spät ist. Schönheit jedenfalls ist bei den Utopiern ein hohes Gut. Sie halten es für ein Zeichen schlechten Charakters, wenn je-

mand seine natürliche Schönheit vernachlässigt oder gering schätzt. Den Gebrauch von Kosmetika seitens der Frauen lehnen sie aber streng ab. Sie wissen aus Erfahrung, daß physische Schönheit den Mann keineswegs so nachhaltig und dauerhaft anzieht wie Aufrichtigkeit, Rechtschaffenheit und Ehrfurcht. Zwar kann sich eine Frau durch Schönheit bestimmte Männer einfangen, aber halten kann sie sie nur durch Tugend und Gehorsam. Daß Frauen in Utopia keinen Goldschmuck oder Perlen tragen, versteht sich von selbst.

Eine ganz ähnliche Wertschätzung der Natur und des Natürlichen drücken die Gymnosophisten aus, wenn sie über menschliche Schönheit sprechen. Frauen, so sagen sie, sind von Natur aus schön. Wenn sie sich schmücken, so heißt es in der lateinischen Fassung („Ipse autem nullum ornamentum querunt nisi quod eis diuna providentia concessit. Et quis auderet diuinum opus mutare? Si quis autem naturam mutare voluerit, criminale reputamus“), zeigen sie damit, daß sie die Natur verbessern wollen, und das ist „crimosum“.<sup>50</sup> Der englische Bearbeiter bezieht diese Aussage auf Mann und Frau. Beide versündigen sich, wenn sie sich schöner machen wollen, als Gott sie geschaffen hat. Daher belassen die Gymnosophisten den Körper im Naturzustand. Wahrscheinlich haben sie das ein wenig übertrieben, denn sie waschen weder ihr Gesicht noch ihren Körper. Kosmetika für Frauen werden nachdrücklich abgelehnt. Keine Brahmanenfrau, so heißt es, käme jemals auf die Idee, mit falscher List ihr Gesicht zu salben, um schöner auszusehen, als sie von Natur aus ist. Die lateinischen Versionen stimmen damit überein, begründen aber noch zusätzlich, warum man mit Schminke keine bleibenden Erfolge erzielen kann: „stare non potest“. Auch hinsichtlich des Goldschmucks der Mazedonen äußert sich Dindimus mit fast utopisch klingender Verachtung:

*Al þoure minde is on mirþe and most upon goodus.  
 þoure fingrus of fin gold þe fullen wiþ ryngus  
 As is wommenus wone for wordliche glose.  
 But, burnus, be þe ful sur, þo bostful dedes, —  
 Wherfore þe holde þou her hiest on erþe, —  
 Schal þou procre to pryde and to no profit ellus.<sup>51</sup>*

*Euer ganzes Verlangen geht auf Genuß, und am  
 meisten auf weltliche Güter. Euere Finger schmückt  
 ihr mit Ringen aus feinem Gold, wie es Sitte  
 der Frauen ist, die auf weltlichen Glanz aus  
 sind. Aber ihr Männer, seid ganz sicher, diese über-  
 heblichen Taten, wegen derer ihr euch für die Höchsten  
 auf Erden haltet, fördern nur euern Stolz  
 und bringen sonst keinen Nutzen.*

## Freude an Naturschönheiten

Auch an den Schönheiten der Natur erfreuen sich die Utopier. Die dabei beteiligten menschlichen Sinne werden in derselben Reihenfolge angesprochen wie in *Alexander and Dindimus*. Betont wird die Tatsache, daß die Freuden von Gehör, Gesicht, Geschmack und Gefühl nach Ansicht der Utopier von der Natur dem Menschen, und nur ihm allein zugesprochen sind: kein Tier betrachtet die Schönheit des Universums oder genießt Gerüche, außer bei der Suche nach Nahrung. Dasselbe trifft für die Unterscheidung angenehmer bzw. unangenehmer Geräusche zu. Nur der Mensch kann die Freuden der Natur genießen. Tut er das nicht, so gilt er bei den Utopiern als verwirrt, grausam sich selbst gegenüber und undankbar gegenüber der Natur. Man hält ihn für unmenschlich.

Deutliche Parallelen sind in *Alexander and Dindimus* hinsichtlich der Beurteilung der Schönheiten der Natur festzustellen. Die Gymnosophisten/Brahmanen erfreuen sich am Anblick des gestirnten Himmels und an der Purpurfarbe des Meeres. Sie beobachten, wie Delphine und andere Fische in der Brandung spielen, genießen den Duft von Blumen in Wald und Feld wie wohlschmeckende Speise – und werden davon satt. Besonders aber lieben sie den Gesang der Vögel im Wald.<sup>52</sup>

Dennoch wirft ihnen Alexander vor, daß sie natürliche sinnliche Genüsse verschmähen und stellt ihnen seine Landsleute als Vorbild vor Augen:

*Multa enim (sunt) delectabilia que ad usum nostrum occurrunt, alia uisui nostro, alia auditui, alio odori uel tactui uel sapor, et modo saltationibus delectamur, modo cantilenis, aliquotiens suauitate odoris aut in gustu(m) dulcedinis aut in tactu mollitie delectamur.*

*„Multa delectabilia . . . uobis denegantur. Alia per visum contemplamur, alia percipimus per auditum, alia attrahimus per odorem, alia sentimus per tactum, et per gustum alia saporamus.“*<sup>53</sup>

*Viele natürliche Genüsse bleiben euch versagt. Einige betrachten wir durch den Gesichtssinn, einige fassen wir durch das Gehör auf, einige erleben wir durch den Geruchssinn, einige fühlen wir durch die Berührung, und andere genießen wir durch den Geschmack.*

Der Engländer drückt das so aus:

*Manie mirþus on molde þat oþur men usen,  
3e leven þorou 3our lufur wit þat longen to peple:  
Summe in-siht þat we sen and savur of moupe,  
Summe in handlinge of hond and heringe of ere,  
Summe þat longen to a lud of likinge smellus  
And queminge of quaintise þat quencheþ our tene,  
And in menskinge of mouþ mirþe we haven,  
In tendere touchinge of þing and tastinge of swete.<sup>54</sup>*

*Viele natürliche Freuden, die andere Menschen haben,  
bleiben euch durch euere Torheit versagt. Einige  
Freuden haben wir durch den Anblick, den wir sehen  
und durch den Geschmack des Mundes, einige haben wir  
dadurch, daß wir mit unseren Händen fühlen oder mit  
den Ohren hören. Zu diesen Genüssen gehört auch, was  
die Menschen riechen sowie die angenehmen Gefühle,  
die unser Leid mildern. An Gunst, die der Mund  
gewährt, haben wir Freude, im zarten Berühren eines  
Dinges oder wenn wir Süßes kosten.*

Nach Alexander sind diese Gaben der Natur für den Menschen gedacht und gemacht. Wer sie verschmäht, der begibt sich eines wichtigen Kriteriums des Menschseins und stellt sich auf eine Stufe mit den Tieren.<sup>55</sup> Außerdem aber beweist ein solcher Mensch Verachtung für den Schöpfer der Dinge.

## Kleidung und Färben von Tuchen

Unter dem Oberbegriff der Natürlichkeit wird in *Utopia* und in *Alexander and Dindimus* das Problem der Kleidung behandelt. Der Umhang, den alle Utopier über der Alltagskleidung tragen, ist aus natürlicher, ungefärbter Wolle. Auch Leinen wird nicht gefärbt, denn die Utopier lieben dieses Tuch in seinem natürlichen Weiß. Jeder ist mit einem einzigen Umhang zufrieden, und es gibt auch keinerlei Gründe, weitere Kleidungsstücke zu begehren, denn sie würden nicht besser gegen die Kälte schützen, und außerdem wäre der Besitzer durch sie nicht besser angezogen.<sup>56</sup>

Die Brahmanen sind in bezug auf die Kleidung nicht ganz konsistent, denn wer immer nackt geht, dürfte eigentlich keine Kleidersorgen haben. Der Gymnosophist Dindimus stellt fest, daß seine Leute keine Webstühle haben. Aber dennoch produzieren oder besitzen sie offenbar Tuche, denn er betont: „Tuche färben wir nicht mit verschiedenen Farben ein.“<sup>57</sup> Sie benutzen folglich Tuche, aber nur in Naturfarbe.

Die dichotomische Struktur der *Utopia* ergibt sich nicht zuletzt durch den Problemkreis von Geld und Besitz. Im ersten Buch werden die zeitgenössischen Verhältnisse in England und in Europa kritisch analysiert. Die gesellschaftliche Situation, so doziert Hythloday, ist gekennzeichnet durch die Ausbeutung breiter Schichten der Bevölkerung seitens einiger weniger Reicher. Ursache des Leidens der Menschen ist das Privateigentum. Nur wenn es abgeschafft wird, können alle in Glück und Eintracht leben.<sup>58</sup> Im zweiten Buch zeichnet Hythloday das Bild des idealen Staates Utopia. Er ist als Gegenbild zur korrupten zeitgenössischen Gegenwart konzipiert. Sein wesentlichstes Merkmal ist die Abschaffung des Privateigentums, eine Maßnahme, durch die alle sozialen Übel beseitigt werden.<sup>59</sup>

Sein Gegenspieler „Thomas Morus“ ist da allerdings ganz anderer Meinung. Zu der Forderung nach Umwandlung allen Privateigentums in Gemeinbesitz hat er das Folgende zu sagen: *Dem widerspreche ich. Vor allem glaube ich nicht, daß ein kommunistisches System jemals einen vernünftigen Lebensstandard gewährleisten wird. Wie kann es eine ausreichende Versorgung mit Gütern geben, wenn jeder sich vor produktiver Arbeit drückt? Wenn die persönliche Bereicherung als Anreiz fehlt, wird der einzelne faul und verläßt sich darauf, daß jemand anders die Arbeit für ihn tut. Wenn es dann aber wirklich knapp hergeht, ist das unausweichliche Ergebnis Mord und Aufruhr, da niemand eine legale Möglichkeit hätte, die Ergebnisse seiner eigenen Arbeit zu schützen – zumal es natürlich keinen Respekt vor der Autorität geben würde – und ich sehe nicht, wie es den in einer Gesellschaft geben kann, in der alle gleich sind.*<sup>60</sup>

Hythloday versucht Morus durch das praktische Beispiel der Utopier zu widerlegen. Wer nur ein einziges Mal in Utopia war, so behauptet er, hat gesehen, wie die Gefahren des kommunistischen Systems gebannt werden können. Die *persona* More hat er allerdings nicht überzeugen können. „More“ wiederholt seinen Einwand in Buch II in noch schärferer Form. Das Gesellschaftssystem der Utopier beschreibt er da als „Kommunismus minus Geld“, und das ist für ihn eine große Absurdität. Wörtlich sagt er: *Damit würden zur Gänze Adel, Größe, Glanz und Majestät verschwinden, Eigenschaften, die nach allgemeiner Auffassung – ut publica est opinio, d. h. nicht unbedingt nach „Mores“ Meinung – Würde und Schmuck eines Staates ausmachen.*<sup>61</sup>

Einer ähnlich dichotomischen Struktur begegnen wir in *Alexander and Dindimus*. Alexander entwirft ein realistisches Bild wesentlicher Prinzipien seines Weltreiches. Dazu gehört die grundlegende Prämisse der Ungleichheit der Menschen aufgrund von Erbanlagen sowie eine Hierarchisierung aufgrund von Macht und Besitz: *Wenn Gott allen Menschen gleich viel gegeben hätte, wäre kein Mensch besser als der andere. Gleich wäre der Arme mit dem Reichen. Dann wäre die Welt wie ein Feld mit wilden Tieren.*<sup>62</sup>

Geld und Gut rechnet er zu den naturgegebenen Gütern dieser Welt. Es gehört zum Menschsein, sich ihrer vernünftig zu bedienen.

Dindimus hingegen lehnt jede Art von Besitz und Eigentum ab. Auch er hält das Privateigentum für ein Grundübel der Gesellschaft. Die Brahmanen leben in einem bedürfnislosen Naturzustand. Was sie zum Leben brauchen, schenkt ihnen die Natur ohne Arbeit. Daher entsteht bei ihnen auch nicht das Problem der Verteilungsgerechtigkeit. Die Wertschätzung des Goldes ist für sie weniger Ursache sozialer Probleme als unnatürliche und unvernünftige Verirrung des menschlichen Geistes, der an den wirklichen Bedürfnissen und Werten vorbei eine künstliche Wertwelt für sich aufbaut. Dindimus hält den Naturzustand für gottgegeben und damit erhaltenswert. Ihn durch menschliches Tun verbessern zu wollen, wäre Auflehnung gegen Gott. Armut ist allen gemeinsam und wird daher nicht als solche empfunden.

Diese extrem passive (= kontemplative) Haltung in Wertfragen wird aber von Alexander mit guten Argumenten kritisiert. Nur durch Benutzung des Verstandes und durch zielstrebige Verbesserung der Lebensbedingungen unterscheidet sich der Mensch vom Tier:

*„... omnia hec communia habetis cum bestiis  
... Nobis autem rationalibus hominibus qui  
liberum habemus arbitrium, ad bene uiuendum  
dedit ipsa natura multas blanditias.“<sup>63</sup>*

*All dies habt ihr mit den Tieren gemeinsam.  
Uns vernunftbegabten Menschen aber, die wir  
einen freien Willen haben, hat die Natur  
zum guten Leben viele Genüsse gegeben.*

Ähnlich wie in *Utopia* wird die Welt als veränderbar angesehen; der Mensch hat die Fähigkeit, sich durch Anwendung seiner *ratio* und seines freien Willens die Natur nutzbar zu machen. Erst durch geistige und körperliche Aktivität vermag der Mensch seiner Bestimmung gerecht zu werden.

Hinsichtlich der Auswirkungen von Gold und Besitz auf die Verfassung des einzelnen Menschen und sein Glück in dieser Welt gibt es deutliche Parallelen zwischen den Auffassungen Dindimus' und der Utopier. Daß in beiden Fällen das Privateigentum abgelehnt wird, ist dabei nur eine vordergründige Gemeinsamkeit. Wichtiger sind die psychologisch subtil gezeichneten Auswirkungen des Besitzstrebens auf die menschliche Seele.

Grundvoraussetzung der Geringschätzung des Goldes bei den Utopiern und den Brahmanen ist also dessen künstlich dekretierter Wert. Dindimus legt beredt dar, daß Gold keinen Menschen ernährt und auch keineswegs dem Heil der Seele dient; wohl aber helfen Wasser und Nahrung seiner Not ab und sind daher wertvoller als Gold.<sup>64</sup> Hythloday zieht zum Vergleich das Eisen heran, an dem gemessen Gold und Silber nutzlose Metalle sind. Der Nutzen des Eisens wird auch von Alexander den Brahmanen gegenüber betont: weil sie kein Eisen haben, können sie den Boden nicht bebauen und leiden daher Not.<sup>65</sup>



Die Inder sehen das Gold im Wasser des Flusses liegen, und wenn sie trinken wollen, dann beschmutzen sie es verachtungsvoll mit ihren Füßen.<sup>66</sup> Die Utopier hingegen fertigen aus Gold anrühige Gegenstände wie Nachtgeschirre und Sklavenketten.<sup>67</sup> Auch der ästhetische Wert des Goldes (und der Edelsteine) wird im Vergleich zu den Schönheiten der Natur relativiert.

Hinsichtlich der Ablehnung der „false pleasures“ in der *Utopia* und den Ausführungen Dindismus' über das Gold gibt es augenfällige Entsprechungen. Wesentlichstes Beurteilungskriterium der Utopier ist die Natürlichkeit. Jeden Zustand des menschlichen Körpers und des Geistes, der auf natürliche Weise erfreut, rechnen sie zu den legitimen und somit wahren Freuden. Geld und Gut sind aber künstlich gesetzte Werte, die des Menschen Seele unterjochen und ihn abhängig machen. Dindimus drückt das so aus: „*Aber je mehr Gold ein Mensch hat, desto mehr will er haben, um so mehr begehrt er es, um darüber zu verfügen, und er wird um so höher geschätzt unter euch. Denn jedermann liebt den, der so ist wie er selbst.*“<sup>68</sup>

Ganz ähnlich sagt Hythloday in *Utopia* in bezug auf das Gold: *Hinsichtlich der Wertschätzung des Goldes gibt es eine allgemeingültige Regel: wir akzeptieren das sehr viel leichter von anderen, was unserer eigenen Einschätzung entspricht.*<sup>69</sup>

### *Selbstmord und Euthanasie*

Daß die Vernunft Thomas Mores Leitprinzip war, betonen fast alle modernen Interpreten von *Utopia*. Viele gehen noch einen Schritt weiter und behaupten, daß sein bester Staat Utopia hieß – so Jenny Kreyszig in einer eben erst erschienenen Arbeit.<sup>70</sup> Damit stellt sich die Frage nach der Idealität von Utopia und nach Mores eigenem Verhältnis zu der von ihm dargestellten „besten Verfassung eines Staates“.<sup>71</sup>

Daß der historische Thomas More in zahlreichen Punkten mit den Überzeugungen der Utopier nicht übereinstimmte, sollte mittlerweile klar sein. Kontrovers ist aber immer noch die Frage, ob und wie diese Gegensätze in einer Gesamtinterpretation der *Utopia* harmonisiert werden können. Ich möchte daher anhand eines letzten Beispiels zeigen, daß aus meinem Argumentationszusammenhang auch auf dieses schwierige Problem neues Licht fällt.

Als Exempel wähle ich den Freitod bzw. Gnadentod, im Englischen *mercy killing* genannt. Die Ausführungen der *Utopia* über diesen Gegenstand haben zahlreiche Leser verwirrt und beunruhigt. Wie konnte ein überzeugter Christ eine solch unchristliche Position vertreten oder auch nur durch eine *persona* vertreten lassen? Hat in Utopia nämlich jemand ein unheilbares Leiden, so daß er der Gesellschaft und sich selbst zur Last fällt, so steht es ihm frei, sein Leben zu beenden oder beenden zu lassen: „*Aber wenn eine Krankheit nicht nur unheilbar ist, sondern auch noch ständig quälend und schmerzhaft, dann ermahnen die Priester und die öffentlichen Angestellten diesen Mann, die Agonie nicht mehr länger zu ertragen.*

*Sie erinnern ihn daran, daß er den Pflichten des Lebens nicht mehr gewachsen ist und somit für sich und für andere eine Last. Seinen eigenen Tod habe er überlebt. Er solle daher die Krankheit nicht länger akzeptieren, denn das Leben sei zu einer wahren Folter und die Welt zu einer Gefängniszelle geworden. Daher solle er nicht zögern, sich daraus zu befreien oder andere ihn befreien lassen. Dies wäre eine weise Tat, so sagen sie ihm, denn sein Tod würde keine Freuden beenden, sondern nur Leid.*"<sup>72</sup>

Nach Meinung der Utopier ist es vernünftig und klug, sich den Tod zu geben, wenn in dieser Welt keine weiteren Freuden mehr zu erwarten sind. Eine solche Tat halten sie sogar für fromm und heiligmäßig.<sup>73</sup> Aber schon der Vergleich der Welt mit einer Gefängniszelle müßte den Leser stutzig machen. An der Verwendung und Bewertung der Gefängnismetapher schieden sich im Mittelalter die Geister.

Eine der deutlichsten Darstellungen der gegensätzlichen Interpretierbarkeit des Bildes findet sich in der *Historia de Preliis* (Skeat-Text). Dindimus verteidigt die Lebensauffassung der Brahmanen, Alexander aber hält ihre Welt für ein Gefängnis: *Itaque secundum doctrinam vestram vita illorum qui in carceribus includuntur debet non modicum laudari, qui quandoque vitam penalem vsque ad exitum patiuntur.*<sup>74</sup>

More war davon überzeugt, daß die Welt immer und für jeden Menschen ein Gefängnis ist, kann also nicht generell die Meinung vertreten haben, daß man deswegen Selbstmord begehen solle oder dürfe. Wir sind aber auf Mutmaßungen hinsichtlich seiner Haltung zum Suizid nicht angewiesen, denn More hat an verschiedenen Stellen den Selbstmord aufs schärfste verurteilt, so z. B. im *Dialogue of Comfort*<sup>75</sup> sowie im Verfahren gegen den Kaufmann Hunne, der sich im bischöflichen Gefängnis aus Furcht vor einer Verurteilung wegen Häresie erhängt hatte.<sup>76</sup> Suizid war für More ein Werk des Teufels und somit unter keinen Umständen zu rechtfertigen. Im ersten Buch der *Utopia* sagt der Erzähler „More“: *Gott hat dem Menschen nicht das Recht gegeben, einem anderen Menschen oder sich selbst das Leben zu nehmen.*<sup>77</sup>

More hat somit das *mercy killing* und den Suizid nicht gebilligt. Die in solchem Verhalten erkennbare Einstellung zum Leben ist für ihn logische Folge einer heidnischen Weltanschauung, die nur auf der Vernunft gründet. Die Prämissen dieses Denkens finden sich bei Plato, Cicero und Seneca<sup>78</sup>, deren Werke Morus gekannt hat. Anschauliche und eingängige Illustrationen der abstrakten Erörterungen könnte er in der Alexandergeschichte gefunden haben. So lesen wir über den Gymnosophisten Kalanos, er sei nach einem langen gesunden Leben von einer schweren Krankheit befallen worden, die ihn so quälte, daß er Alexander gebeten habe, ihm einen Scheiterhaufen zu errichten und in Brand setzen zu lassen, sobald er ihn erklommen hätte. Kalanos, so heißt es ausdrücklich, folgte darin den Gesetzen, die ihm von seiner Philosophie vorgeschrieben wurden.<sup>79</sup> Solches Verhalten wurde von seinen Landsleuten nicht nur gebilligt, sondern sogar bewundert.<sup>80</sup> Mehrfach wird zum Ausdruck gebracht, daß Krankheit von den Indern als Schande betrachtet wurde. Die von ihr

Befallenen wählten häufig den Freitod – „nach der Sitte des Landes“, wie es in den Texten heißt.<sup>81</sup>

Offensichtlich ist also die utopische Auffassung von Selbstmord völlig unchristlich. Daher sind recht häufig stoische Analoga als Inspirationsquelle herangezogen worden, angesichts der zahlreichen Anspielungen Mores auf Seneca und andere Stoiker eine sicherlich legitime Assoziation. Bedeutsam erscheint mir vor allem der Nachweis, daß die *Utopia* keineswegs zur Gänze idealisiertes Gegenbild zu europäischen Verhältnissen sein kann. Mit Erzgräber bin ich der Auffassung, daß das Werk auch die angeblich so vernünftigen Problemlösungen der Utopier kritisch angreift.<sup>82</sup>

## Ergebnisse

Zur *Utopia* von Thomas Morus sind ganze Bibliotheken von Sekundärliteratur geschrieben worden. Fast alle Autoren sind davon überzeugt, daß Mores Werk zu den großen Büchern der Weltliteratur gehört, aber die Eulogien schließen sich gegenseitig aus; kaum zwei sind auf denselben Ton gestimmt.<sup>83</sup> Kein anderes Werk der Literatur ist für so unterschiedliche Theorien, Philosophien und politische Richtungen vereinnahmt worden. Fast jeder hat in der *Utopia* das gefunden, was er selbst suchte. Die Geschichte der Rezeption der *Utopia* hat daher eher mit der Selbstfindung, dem Sich-selbst-Verstehen ganzer Generationen von Kritikern zu tun als mit historischem Verstehen. Mir erscheint die *Utopia* wie ein Spiegel, in dem jeder Betrachter seine eigene geistige Physiognomie reflektiert fand.

Die realhistorische Bezugswelt aber blieb bis vor kurzem ausgespart. Erst in den letzten zehn Jahren erschienen Arbeiten zur Einbindung von *Utopia* in das zeitgenössische historische Gefüge. Unberücksichtigt blieb aber bisher der literarische Kontext des Werkes, insbesondere die mittelalterlichen Analoga, die ebenso zum geistigen Ideenmuster der *Utopia* beigetragen haben dürften.

Insbesondere die Alexanderliteratur ist in dieser Beziehung heranzuziehen. Morus selbst vergleicht sich in einem Brief an seine Tochter Margaret<sup>84</sup> mit Alexander: wie dieser Herrscher seinen Hofdichter Choerilus, so möchte auch er jede Silbe ihrer Briefe mit zwei Unzen Gold aufwiegen. Alexander war im Denken und Fühlen der Zeit eine Art Dreh- und Angelpunkt. Der Herrscher erlebte während des 16. Jahrhunderts eine Renaissance in den Künsten und Wissenschaften, vor allem aber in der Literatur. Insbesondere für die Humanisten wurde Alexander, was er auch für die Zeitgenossen gewesen war: ein heroischer Abkömmling des Herakles, der Hellenen und Orientalen geeinigt hatte und der Gleichheit und Gleichberechtigung unter allen Völkern seines universalen Reiches intendiert und teilweise auch erreicht hatte.

In seiner Person überschneidet sich die realhistorische Komponente der Utopie Mores mit der literarischen. Alexander hatte drei Kontinente durch das übernationale Band der hellenischen Kultur geeint, eine Lei-

stung, die gerade von den europäischen Humanisten im Hinblick auf die desolaten europäischen Verhältnisse mit Bewunderung und Respekt kommentiert wurde. Die Alexanderliteratur als Inspirationsquelle für Mores *Utopia* – das ist die These, die ich hoffe plausibel gemacht zu haben. Wenn sie stimmt, ist diese Literatur eine Quelle unter vielen. Das Problem der *Utopia* ist damit nicht gelöst. *Utopia* und kein Ende.

- <sup>1</sup> Zitiert wird nach der Edition von *Edward Surtz* und *Jack H. Hexter*, *The Complete Works of St. Thomas More* (The Yale Edition, New Haven and London, 1963 ff.), Vol. IV, *Utopia*, mit umfangreicher Bibliographie und Kommentaren. Forschungsbericht mit Literaturverzeichnis: *Uwe Baumann*, *Hans Peter Heinrich*, *Thomas Morus*. Humanistische Schriften, Erträge der Forschung, Band 243 (Darmstadt, 1986). Die beiden Verfasser betonen, „daß sowohl die Synopsen in den Kapiteln 2–5 und auch der Überblick in Kapitel 6 nur aufgrund einer bestimmten Konzeption entworfen werden kann (sic). Die Verfasser haben daher ihre eigenen Auffassungen und Erkenntnisse nicht unterdrückt . . .“ p. VIII.
- <sup>2</sup> Die beste Biographie Mores ist auch heute noch: *Raymond W. Chambers*, *Thomas More* (London, 1935, rpt. 1967). Deutsche Übersetzung: *Wolfgang Rüttenauer*, Übers., *R. W. Chambers*, *Thomas More*. Ein Staatsmann Heinrich des Achten (München und Kempten, 1946).
- <sup>3</sup> Vgl. dazu *Chambers*, II.6. Zur Rezeption der Utopia bei den Humanisten vgl. *Gudrun Honke*, „Die Rezeption der Utopia im frühen 16. Jahrhundert“, in *Utopieforschung*, ed. *Wilhelm Voßkamp* (Stuttgart, 1982).
- <sup>4</sup> Zur Struktur des zweiten Buches vgl. *Willi Erzgräber*, *Utopie und Antiutopie*. Morus, Morris, Wells, Huxley, Orwell, *Literaturstudium 1* (München, 1980), pp. 33–37. Dem angeführten Kapitel wurden Anregungen hinsichtlich des Aufbaus von Buch II entnommen.
- <sup>5</sup> *Erzgräber*, p. 35.
- <sup>6</sup> *Ibid.*
- <sup>7</sup> Vgl. *Arthur E. Morgan*, *Nowhere was Somewhere* (Chapel Hill, N. C., 1946), pp. 187–212.  
Morgan behauptet, daß More in Antwerpen einem wirklichen Hythloday begegnete, der ihm über das Inka-Imperium in Peru berichtete. Morgan erkennt die wesentlichen Merkmale dieses Imperiums in Utopia.
- <sup>8</sup> Vgl. *Baumann-Heinrich*, „Utopia“, 6.3.: Quellen, Parallelen, Einflüsse, pp. 139–146.
- <sup>9</sup> Den einzigen Hinweis auf „indological sources“ fand ich in der Anmerkung von *Surtz* und *Hexter* zu „gymnosophaon“, 18/11, p. 278.  
Vgl. *P. Albert Duhamel*, „Medievalism of More's Utopia“, *Studies in Philology*, 52 (1955), 99–126.
- <sup>10</sup> *Historie van Alexander Magnus*, deur broeder Vincentius van Beauvais (Antwerpen, 1515), zitiert nach *S. S. Hoogstra*, *Proza-Bewerkingen van Let Leven van Alexander den Groote in het Middelnederlandsch* ('S-Gravenhage, 1898), p. cxxix. (*Hoogstra* betont, daß die Ausgabe von 1515 Beauvais gerade im Hinblick auf das Vierte Buch nähersteht als die frühere Ausgabe des Spiegel Historiae aus Leiden, cxi.)  
Vincentius Bellovacensis *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, speculum quadruplex naturale, doctrinale, morale, historiale*. Vol. IV, (Dovai, 1624; rpt. Graz, 1965).
- <sup>11</sup> *Hoogstra*, *Proza-Bewerkingen*, p. cxi.
- <sup>12</sup> *Liber Quartus*, „Epilogus de pace Bragmanorum cum Alexandro“, Cap. LXVI–LXXI, pp. 135–137.  
*Walter W. Skeat*, ed., *Alexander and Dindimus: or, The Letters of Alexander to Dindimus, King of the Brahmins, With the Replies of Dindimus; being a Second Fragment of the Alliterative Romance of Alisaunder* (= E.E.T.S. E.S. 31, London, 1878, rpt. 1930).

- <sup>13</sup> M. C. Seymour, ed., *The Bodley Version of Mandevilles Travels* (= E.E.T.S. O. S. 253, London, 1963).
- <sup>14</sup> Eine neuere deutsche Ausgabe: *Tausendundeine Nacht, Arabische Erzählungen*, hrsg. und übers. von *Gustav Weil* (Heidelberg, 1865; rpt. 1964).
- <sup>15</sup> Ausgabe der *Historia de Preliis*, J<sup>2</sup>-Rezension und überarbeitete Ausgabe von Alexander and Dindimus (= Alexander B) auf der Grundlage von Skeats' Ausgabe in: *Francis P. Magoun*, ed., *The Gestes of King Alexander of Macedon*. Two Middle-English Alliterative Fragments Alexander A and Alexander B (Cambridge, Mass., 1929). Die J<sup>2</sup>-Rezension ähnelt stark Alexander and Dindimus (*Ibid.*, pp. 71 f.).
- <sup>16</sup> Weitere mögliche Quellen in: *John W. McCrindle*, *The Invasion of India by Alexander the Great as described by Arrian, O. Curtius, Diodoros, Plutarch and Justin* (New York, 1969).  
Vgl. auch:  
*Edouardus Bissaeus*, ed., *Palladius De Gentibus Indiae et Bragmantibus*; *S. Ambrosius*, *De Moribus Brachmanorum*; *Anonymus*, *De Bragmanibus* (London, 1665). Neuere Editionen bei: *George Cary*, *The Medieval Alexander* (Cambridge, 1956), p. 14.  
*Bernard Kübler*, ed., *Julii Valerii Alexandri Polemi Res Gestae Alexandri Macedonis translatae ex Aesopo Graeco* (Leipzig, 1888), pp. 169 – 89.  
*Fr. Pfister*, *Kleine Texte zum Alexanderroman* (Heidelberg, 1910).  
*O. Zingerle*, *Die Quellen zum Alexander des Rudolf von Ems* (Breslau, 1885), pp. 220 – 36.
- <sup>17</sup> *Alfons Hilka*, ed., *Altfranzösischer Prosa-Alexanderroman* (Halle, 1920), pp. 187 – 200: J<sup>2</sup>-Rezension.
- <sup>18</sup> *Utopia*, p. 21.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, p. 23.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 18 und 19.
- <sup>21</sup> Vgl. dazu die Anmerkung *Utopia*, p. 278.
- <sup>22</sup> Vgl. *ibid.*, p. 278, Anmerkung zu 18/11.
- <sup>23</sup> Die Gymnosophisten hätten die Regel eingeführt, so heißt es in der *Complaynt of Scotland* (1549 – 1550) (*The Complaynt of Scotlande. With an Exortatione to the Thre Estaits to be Vigilante in the Deffens of their Public Veil 1549. From the originals with introduction and glossary*. Ed. by *James Augustus Henry Murray* (= E.E.T.S. E. S. 17/18; London, 1872/73), daß die täglichen Essensrationen nur denjenigen verabreicht wurden, die nachweisen konnten, daß sie am Tag zuvor gearbeitet hatten (*ibid.*, pp. 42 – 44). Da dieses Werk aber fast vierzig Jahre nach der *Utopia* entstand, ist es denkbar, daß sich der schottische Autor hinsichtlich der Darstellung seiner Gymnosophisten an *Morus* angelehnt hat. In dem Kapitel über den Reiseverkehr in *Utopia* heißt es nämlich, daß selbst bei erlaubten Reisen aufs Land niemand etwas zu essen bekam, der nicht zunächst soviel Arbeit geleistet hatte, wie dort vor der Mittags- oder Abendmahlzeit üblich. Ich habe daher den Eindruck, daß die Gymnosophisten des schottischen Werks utopische Weihen erhalten haben.
- <sup>24</sup> Weite Verbreitung fanden Namen und Lehre der Gymnosophisten durch den Briefwechsel Alexanders und Dindimus', den wir zum ersten Mal in der sogenannten *Collatio* finden. Die erhaltenen Fassungen stammen aus dem vierten bis elften Jahrhundert n. Chr. (*Bissaeus* London, 1665, „*Alexandri Magni Regis Macedonum et Dindimi Regis Bragmanorum De Philosophia per Literas facta collatio*“, pp. 85 – 104). Aus der *Collatio* wurde der Briefwechsel in die *Historia de Preliis* übernommen, von dort übrigens auch in das mittelenglische alliterierende Werk über Alexander und Dindimus.

- <sup>25</sup> Zur Vorgeschichte des Alexander-Dindimus-Briefwechsels sowie zur Textüberlieferung vgl. Vf., „Alexander and Dindimus: West-östlicher Disput über Mensch und Welt“, im Druck.
- <sup>26</sup> *Utopia*, p. 124.
- <sup>27</sup> *Robert M. Adams*, Sir Thomas More, *Utopia. A New Translation; Backgrounds; Criticism* (New York, London, 1975), p. 39.
- <sup>28</sup> *Adolf Ausfeld*, Der Griechische Alexanderroman (Leipzig, 1907), p. 78. In der Übersetzung heißt es bei Ausfeld, pp. 76 ff.: „Jeder soll in seinem Wohnort bleiben; der, der ihn verläßt, soll als Abtrünniger bestraft werden.“
- <sup>29</sup> *Utopia*, p. 146.
- <sup>30</sup> *Ausfeld*, p. 77.
- <sup>31</sup> *Utopia*, p. 98.
- <sup>32</sup> *Utopia*, pp. 56 und 86.
- <sup>33</sup> Zur Unterscheidung von Brahmanen und Gymnosophisten vgl. *Benjamin Walker*, Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism (London, 1968), pp. 164–66, 167, 168–74.
- <sup>34</sup> Vgl. *McCrinkle*.
- <sup>35</sup> *Historia de Preliis*, J<sup>2</sup>-Rezension in: The Gestis of Alexander (Alexander B), p. 179. Im mittellenglischen Text heißt es:  
And we ȝou praien, sire prince, prestly me sende  
Alle þe lorus of ȝour lif in lettres aseled . . . (ll. 225–226).  
...  
...  
Wiþoute tariginge of time tiþinge sende  
Of þat we ȝernen of ȝou ful are to kenne  
To witen of þe wisdam þat ȝe wiþ faren. (ll. 240–243).
- <sup>36</sup> Die folgenden Angaben nach *McCrinkle*.
- <sup>37</sup> *McCrinkle*, pp. 386 f.
- <sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 391 f.
- <sup>39</sup> *Alexander and Dindimus*, ll. 461 f.
- <sup>40</sup> *Historia de Preliis*, J<sup>2</sup>-Rezension, p. 189.
- <sup>41</sup> *Alexander and Dindimus*, ll. 1065–71.
- <sup>42</sup> *Utopia*, p. 239.
- <sup>43</sup> *Alexander and Dindimus*, p. 12.
- <sup>44</sup> *Ibid.*, ll. 428–33.
- <sup>45</sup> *Ibid.*, ll. 208 ff.
- <sup>46</sup> *Utopia*, p. 243.
- <sup>47</sup> *Walter W. Skeat*, ed., The Complete Works of Geoffrey Chaucer (Oxford, 1900), vol. IV. The Canterbury Tales, pp. 320–356, hier l. 285.
- <sup>48</sup> *Jerome*, Adversus Jovinianum, Migne P. L. XXIII, col. 277, zitiert nach *Charles Muscatine*, Chaucer and the French Tradition (Berkeley, Los Angeles, 1964), pp. 207 f.
- <sup>49</sup> *Skeat*, pp. 16 f.
- <sup>50</sup> *Historia de Preliis*, J<sup>2</sup>-Rezension in: The Gestis of Alexander, p. 187.
- <sup>51</sup> *Magoun*, ll. 1014–19.
- <sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 471–505.
- <sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 208 f. und *Alexander and Dindimus*, pp. 35 f.
- <sup>54</sup> *Magoun*, ll. 945–52.
- <sup>55</sup> *Alexander and Dindimus*, p. 34:  
„hec omnia cum bestiis communiter retinetis“;  
„For as bestes ȝe ben.“

- <sup>56</sup> Zu dieser Behauptung paßt nicht, daß die Priester ein vielfarbiges Gewand tragen, „of wonderful design and shape“ (Utopia, p. 235). Der Wert der Handarbeit übertrifft weit den Wert der verwendeten Materialien.
- <sup>57</sup> Historia de Preliis, l. 402.
- <sup>58</sup> Utopia, p. 105.
- <sup>59</sup> Ibid.
- <sup>60</sup> At mihi inquam contra uidetur, ibi nunquam commode uiui posse, ubi omnia sint communia. Nam quo pacto suppetat copia rerum, unoquoque ab labore subducente se? utpote quem neque sui quaestus urget ratio, & alienae industriae fiducia reddit segnem. At quum & stimulentur inopia, neque quod quisquam fuerit nactus, id pro suo tueri ulla possit lege, an non necesse est perpetua caede ac seditione laboretur? Sublata praesertim autoritate ac reuerentia magistratuum, cui quis esse locus possit, apud homines taleis, quos inter nullum discrimen est, ne comminisci quidem queo (ibid., p. 106).
- <sup>61</sup> . . . uita scilicet, uictuque communi, sine ullo pecuniae commercio, qua una re funditus euertitur omnis nobilitas, magnificentia, splendor, maiestas, uera ut publica est opinio decora atque ornamenta Reipublicae . . . (ibid., p. 244).
- <sup>62</sup> The Gests of Alexander (Alexander B), ll. 101 – 105.
- <sup>63</sup> Historia de Preliis, p. 207.
- <sup>64</sup> Ibid., ll. 1024 – 1031.
- <sup>65</sup> Ibid., ll. 850 – 855.
- <sup>66</sup> Ibid., ll. 1026 f.
- <sup>67</sup> Utopia, p. 152.
- <sup>68</sup> Historia de Preliis, ll. 1038 – 1041.
- <sup>69</sup> Utopia, p. 151.
- <sup>70</sup> Jenny Kreyssig, Die Utopia des Thomas Morus, Europäische Hochschulschriften Reihe III Geschichte (Frankfurt/M., Bern, New York, Paris, 1988).
- <sup>71</sup> So der Titel des Werkes.
- <sup>72</sup> Utopia, p. 187.
- <sup>73</sup> „pie sancteque“, ibid., p. 186.
- <sup>74</sup> Alexander and Dindimus, p. 41.
- <sup>75</sup> John Warrington, ed. „Utopia“ and „A Dialogue of Comfort“, (London, 1962), p. 264.
- <sup>76</sup> Paul D. Green, „Suicide, martyrdom and Thomas More“, Studies in the Renaissance 19 (1972), 135.
- <sup>77</sup> Utopia, p. 73.
- <sup>78</sup> Saad El-Gabalawy, „The ars moriendi in More's Utopia“, Mosaic 11 (1978), 123.
- <sup>79</sup> Diodorus Siculus, Kap. CVXX, zitiert nach: McCrindle, p. 301.
- <sup>80</sup> Ibid., p. 388.
- <sup>81</sup> Ibid., pp. 389, 390, 391.
- <sup>82</sup> Erzgräber, p. 36.
- <sup>83</sup> Clive S. Lewis, English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama. Oxford History of English Literature Vol. III (Oxford, 1954), pp. 167 – 71.
- <sup>84</sup> Uwe Baumann, Die Antike in den Epigrammen und Briefen Sir Thomas Mores (Paderborn, München, Wien, Zürich, 1984), p. 102.