

ULRICH ARNSWALD (Karlsruhe)

**Hans-Georg Gadamer's Sprachlichkeit der hermeneutischen Erfahrung im Wechselspiel von Vernunft und Erfahrung, Wissenschaft und/oder soziale Vorstellungen, Tradition(en) und/oder Gemeinschaft am Beispiel von Thomas Morus' *Utopia***

---

**Hans-Georg Gadamer's linguisticity of hermeneutic experience in the interplay of reason and experience, science and/or social imaginaries, tradition(s) and/or community using the example of Thomas More's *Utopia***

**Abstract**

*Hermeneutics can be understood on the one hand as the art of interpretation, and on the other hand as a medium for dealing with the past, for conveying events, contexts or even writings in new ways of speaking for new recipients. The interpretation of writings, however, places special demands on hermeneutics: it does not take place in a sterile vacuum, but is rather embedded in a social and cultural context that shapes the interpretation or mediation and is an expression of a time, a fashion or a specific requirement of modernity. The question therefore arises as to what role reason and experience, science and/or social ideas, tradition(s) and/or community play in interpretation.*

*Using Thomas More's masterpiece *Utopia* as an example, various resulting interpretative approaches to a concrete writing will be presented. Through the hermeneutic design of a historical horizon in relation to Thomas More's time as well as through the development of a historical awareness of the work, the possibility of an understanding of this world-famous, still controversial writing as well as the efficiency of Gadamer's philosophical hermeneutics will become recognisable.*

**Keywords:** Hans-Georg Gadamer, Thomas More, Hermeneutics, *Utopia*

---

**1. Hermeneutik als Wechselspiel von Vernunft und Erfahrung, Wissenschaft und/oder soziale Vorstellungen, Tradition(en) und/oder Gemeinschaft**

Hermeneutik kann einerseits als die Kunst der Interpretation verstanden werden, andererseits als Medium um Vergangenheitsaufarbeitung zu leisten, um Ereignisse, Zusammenhänge oder auch Schriften in neuen Sprechweisen für neue Empfänger zu übermitteln. Die Auslegung von Schriften stellt aber besondere

Anforderungen an die Hermeneutik: Sie findet nicht in einem sterilen Vakuum statt, sondern ist vielmehr eingebettet in einen sozialen und kulturellen Kontext, der die Interpretation oder Vermittlung prägt und Ausdruck einer Zeit, einer Mode oder einer spezifischen Anforderung der Moderne ist.

Es stellt sich daher die Frage, welche Rolle Vernunft und Erfahrung, Wissenschaft und/oder soziale Vorstellungen, Tradition(en) und/oder Gemeinschaft bei der Auslegung spielen. Die Komplexität der Hermeneutik, ob wissenschaftlich oder philosophisch, theologisch oder juristisch, bringt daher zwangsläufig unterschiedliche Ansätze und Voraussetzungen für die Kunst der Interpretation mit sich.

Der Weg zum gegenseitigen Verständnis führt über die Enthüllung des jeweiligen impliziten Verständnisses eines Textes, das die Sichtweise des Interpreten bzw. der Interpreten einer Interpretationsschule in seiner bzw. ihrer spezifischen Vernunft und Erfahrung, Wissenschaft und/oder sozialen Vorstellungen, Tradition(en) und/oder Gemeinschaft hebt. Indem wir die Sichtweise des Anderen verstehen, lernen wir, seine Andersartigkeit zuzulassen und gleichzeitig zu erlauben, dass wir selbst in Frage gestellt werden.

Dieses hermeneutische Schema ist auf beide Parteien angewiesen und soll allmählich zur *Horizontverschmelzung* durch Kritik und Austausch führen, was ein zentraler Terminus der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer<sup>1</sup> ist und auf die Integration verschiedener Sichtweisen im Interesse eines besseren Verständnisses und der Korrektur früherer Missverständnisse und Verzerrungen abzielt.

Anhand von Thomas Morus' Meisterwerk mit dem vollen Titel *Von der besten Staatsverfassung und von der neuen Insel Utopia, ein wahrhaft goldenes Büchlein, genauso wohltuend wie heiter* (Morus 1990), welches die Tradition der teils theoretisch, teils literarisch motivierten Ausarbeitung fiktiver Staatsmodelle prägte und als Eigenname *Utopia* zur Gattungsbezeichnung für politische Fiktionen wurde, sollen beispielhaft verschiedene, sich ergebende interpretatorische Zugänge zu einer konkreten Schrift dargestellt werden.

Durch den hermeneutischen Entwurf eines historischen Horizontes in Bezug auf die Zeit Thomas Morus', der Humanist und englischer Lordkanzler war, ebenso wie durch die Entwicklung eines wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins

---

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 1-10*. Tübingen 1985-1995, 10 Bde., 4579 S.; hier ist vor allem das Opus Magnum *Wahrheit und Methode* (1960) herausgehoben zu benennen, welches die Grundlage der Gadamerischen Hermeneutik ist. In der Werkausgabe handelt es sich um Band 1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen (5. durchges. u. erw. Aufl.; Gadamer 1986a.

des Werkes sollen sowohl die Möglichkeit eines Verstehensvollzugs dieser kleinen, nur gut hundertseitigen, weltberühmten, bis heute umstrittenen Schrift, die vor nun über 500 Jahren im Dezember 1516 in Löwen erstmals erschienen ist, als auch die Leistungsfähigkeit der philosophischen Hermeneutik Gadamers erkennbar werden.

## 2. Thomas Morus' *Utopia* als vielschichtiges Werk des Renaissance-Humanismus

Die Mehrdeutigkeit der *Utopia* Morus' erlaubt eine Vielzahl von Interpretationen, die vielleicht gerade die Attraktivität der Schrift und auch ihre Wirkungsmacht bis heute ausmachen. Es kann letztendlich nicht bewertet werden, inwieweit die Sozialstrukturen des Morus'schen Gemeinwesens vom Autor ernst gemeint waren.

Durch die Mehrschichtigkeit des Werkes wird deutlich, dass sich *Utopia* mit dem Gedankengut der Humanisten beschäftigt, so dass mit einer eindimensionalen Interpretation dem Werk in seiner Komplexität nicht beizukommen ist. Der literarische Charakter unterstreicht, dass Morus sich durchaus bewusst ist, "daß nicht nur der Ernst die Wurzeln der Dinge findet, sondern oft noch leichter, weil spielerischer, die Heiterkeit, die Ironie, der Humor." (Süssmuth 1967, 109f.) *Utopia* ist insofern eine humanistische Studie, in der sich Morus mit seinen humanistischen Freunden über den Charakter der Menschen austauscht und Gedanken macht.

Fest steht bereits hier, dass das Werk nicht die Geschlossenheit einer Einheit hat. Es zerfällt in aneinander gestückelte Teile, die ernst gemeint sein können oder auch ironisch, jedenfalls lässt sich dies oft nicht abschließend klären. Dieses Grundproblem hat einst Hubert Schiel in seiner Einführung zum besagten von ihm übertragenen Werk gut erkannt:

Das schillernde Bild der 'Utopia' hat es möglich gemacht, daß der Sozialist sowohl wie der Kommunist, der Deist wie der Atheist in Morus einen Vorläufer oder Bannerträger seiner Idee glaubt sehen zu dürfen, während ausgerechnet der Christ bei der Schrift dieses katholischen Heiligen mit mehr oder weniger verlegenem Kopfschütteln sich behelfen muß. (Schiel 1947, 14)

Literarisch ist die humanistische Studie einfallsreich und sehr gekonnt geschrieben. Morus spielt ständig mit seinen Lesern, beispielsweise, wenn er Peter Aegid bittet, gegebenenfalls seine Zusammenfassung der Ausführungen des Reiseberichts des Hythlodeus zu korrigieren, oder ihn beauftragt, diesen zukünft-

tig zu fragen, in welchem Teil der neuen Welt die Insel der Utopier liege. Denn ausgerechnet dies zu fragen, hatten die beiden vergessen gehabt:

Wir haben nämlich gar nicht daran gedacht, ihn zu fragen, und er nicht, uns zu sagen, in welcher Gegend jenes neuen Weltteils denn eigentlich Utopia liegt. (Morus 1990, 11)

Ebenso spektakulär endet der Bericht. In der Schlusszene wird zuerst die Dialogform erneut aufgenommen, ihr schließt sich ein leidenschaftliches Plädoyer des Berichterstatters Hythlodeus an, der zwar anfänglich vorgab neutral zu sein, nun aber leidenschaftlich für das utopische Gemeinwesen des Staates *Utopia* eintritt, um dann schlagartig zu enden, da das Abendessen ansteht. Die fiktive Person Morus' beendet dabei den Dialog mit dem Satz:

Bis dahin kann ich gewiss nicht allem zustimmen, was er [Hythlodeus] sagte (übrigens ohne allen Zweifel ein höchst gebildeter wie weltkundiger Mann!), indessen gestehe ich doch ohne weiteres, dass es in der Verfassung der Utopier sehr vieles gibt, was ich in unseren Staaten eingeführt sehen möchte. (Morus 1990, 147f.)

Mit diesem Ende ist erneut alles offen. Aufgrund des anstehenden Abendessens wird die Bewertung des Berichts der Lebensweise der Utopier einfach vertagt. Zugleich nimmt die fiktive Person Morus den Erzähler Raphael Hythlodeus bei der Hand und führt ihn zurück ins Speisezimmer des Hauses. Ein Vorgang, den man durchaus symbolisch als einen Hinweis verstehen kann, dass der Leser sich vom Autor nach Utopia entführen lassen soll, ohne jedoch *Utopia* zu verfallen, "um [ihn] mit geschärftem Blick in die Realität zurückkehren zu lassen." (Schölderle 2012, 14)

All dies zeigt die literarische Qualität und den Humor des Werkes, das ganz auf die in Latein und Griechisch gebildeten Humanisten abzielt. Morus selbst soll eine Übersetzung des Werkes ins Englische ausdrücklich abgelehnt haben. Sicher ist, dass sich die Schrift an befreundete Humanisten wendet, die in der Lage sind, die Schrift mit ihren literarischen Kniffen und Anspielungen richtig einzuordnen (vgl. Süßmuth 1967, 33).

### 3. Die unterschiedlichen Interpretationsperspektiven der *Utopia*

Nachfolgend werden die wohl bekanntesten und am meisten verbreiteten Interpretationsperspektiven der Morus'schen *Utopia* möglichst wertfrei *in nuce* zusammengefasst, die dem Leser bereits aufzeigen mögen, wie unterschiedlich dieses Werk rezipiert wurde und immer noch bis heute rezipiert wird.

Diese Auflistung beansprucht keine Vollständigkeit für sich, auch wenn davon auszugehen ist, dass es sich bei diesen Interpretationsperspektiven um die gängigsten handelt:

### **3.1 *Utopia* als Idealstaat bzw. ideales Gemeinwesen**

Die wohl weithin verbreiteste und rudimentärste Interpretationsperspektive der *Utopia* sieht das Werk als Entwurf eines Idealstaates bzw. eines idealen Gemeinwesens an. Diese Lesart glaubt, dass Morus ein mustergültiges Gemeinwesen konzipiert habe (vgl. Voigt 1906, iii; vgl. Höffe 2016, 4-8; vgl. Saage 2015, 216; vgl. Saage 1991, 75; vgl. Saage 1997, 77; vgl. Saage 2006, 13f.; vgl. Schmidl 2016, 35; vgl. Pfetsch 2019, 187; vgl. Kroh 2021, 142; vgl. Elias 1982, 101; 118f.). Gregory Claes verkündet exemplarisch, dass "uns mit Thomas Morus' bahnbrechenden Text *Utopia* ein quasi realistischer Bericht einer bedeutend verbesserten Gesellschaft vorliegt." (Claes 2011, 12)

Der Entwurf der *Utopia* sei zwar noch keine Realität, sondern vielmehr eine Fiktion, wie ein zukünftiges ideales Gemeinwesen aussehen sollte, aber die Idee sei denk- und verfolgbar. Damit ist der Entwurf einer besseren Gesellschaft im Diesseits verankert und zugleich ein Gegenentwurf zu den herrschenden Verhältnissen der vorherrschenden Gesellschaft. Selbst wenn die Idee gegenwärtig noch nicht unmittelbar umsetzbar sei, stelle sie doch eine Vision einer Welt dar, die zukünftig erstrebenswert wäre. *Utopia* ist folglich der Traum einer neuen Ordnung, die alle gesellschaftlichen Lebensbereiche umfasst.

Die Zustimmung aller Gesellschaftsmitglieder wird dabei *a priori* als vorausgesetzt angenommen, da das Idealstaatmodell angeblich so perfekt und erstrebenswert sei, dass jedes Mitglied damit einverstanden sein muss. Damit wird zugleich sichergestellt, dass jeder Entwurf eines Idealstaates immer bereits als Fortschritt angesehen werden kann, den man schon deshalb begrüßen müsse, da die Zustimmung der Gesellschaftsmitglieder für diesen gegeben sei.

### **3.2 *Utopia* als totalitärer Staat**

Die konträre Sichtweise zum Entwurf eines Idealstaates bzw. idealem Gemeinwesen findet sich gleichfalls als eine mögliche Interpretation des fiktiven Inselstaates – nämlich: *Utopia* als Totalitarismus. Diese Interpretationsperspektive sieht die Gefahr eines von außen den Menschen vorgegebenen Idealstaatsmodells, das zu einem Stillstand in der Gesellschaftsentwicklung und zu hermetischer Geschlossenheit der Gemeinschaft und ihrer Gesellschaftsform führt, und dadurch bedingt als Endresultat in einen Totalitarismus verfällt.

Dieses totalitäre Endergebnis sei insofern zwingend, da jede "allumfassende Gemeinschaftlichkeit (...) freilich den latenten Totalitarismus der Utopie ausmacht." (Adam 1988, 137) Insofern sei in jeder Utopie ihre totalitäre Tendenz automatisch bereits angelegt. Diesen radikalen Ansatz von Utopie arbeitet auch Arno Waschkuhn aus, der diese Form der Gemeinschaft der Gerechten als "Selbstgerechte" beschreibt, die sich selbst genug seien und die gezielt ideologisch-politische Ziele verfolgen,<sup>2</sup> die das eigentliche Ziel der Utopie darstellen:

Wenn wir einen gemeinsamen Nenner suchen, dann ist Utopia zumeist und in erster Linie eine Gemeinschaft der Gerechten, unbezwinglich und unbesiegbar, aber sich selbst genug. In zweiter Linie aber ist es die Keimzelle der Weltrevolution oder auch Weltreformation bzw. -transformation, die durch symbolisch-beispielhafte Darstellungen heraufbeschworen wird. (Waschkuhn 2003, 4)

Vor dem Hintergrund des Zweiten Weltkriegs begreift Sir Karl Popper Utopien als Gegner offener Gesellschaften, die Schuld an den verheerenden totalitären Entgleisungen des 20. Jahrhunderts gehabt hätten, da diese stets geschlossene Systeme seien, Veränderungen sowie Widerspruch in Gesellschaften unterdrücken würden und nur mit Gewalt durchgesetzt werden könnten: "Wie andere vor mir, so gelangte auch ich zu dem Resultat, daß die Idee einer utopischen sozialen Planung großen Stiles ein Irrlicht ist, das uns in einen Sumpf lockt." (Popper 1987, VIII)

Neben Popper wird eine solche Position u. a. Eric Voegelin (1995), Ralf Dahrendorf (1967), Hans Freyer (1920; 2000), Udo Bernbach (1992) und Joachim Fest (1991; 1992, 22) zugesprochen, die sich alle als Gegner von Utopien hervortaten. Eine Utopie stellt für diese Interpretationsperspektive ein unerreichbares Ideal einer perfekten Gesellschaft dar, welches zur Anwendung von Gewalt und Terror zwingt, da, um erfolgreich umgesetzt werden zu können, dieses nur denkbar sei, wenn jedes Individuum sich unbedingt dem Gesamtziel unterstellt. Ohne Gewalt und Terror ließe sich aber die Gesellschaft nie als Ganzes vollständig erfassen. Dies mache das Totalitäre der Utopie aus.

### **3.3 Utopia als sozialistisch-kommunistische Schrift**

Das Endziel von Karl Marx und Friedrich Engels ist der wissenschaftliche Sozialismus, aber beide betrachten die Utopie als einen Schritt auf diesem Weg.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Dies wird auch von Elise Boulding hervorgehoben. Vgl. Boulding 2000, 30.

<sup>3</sup> Rosemarie Ahrbeck sieht hingegen bei Morus bereits die Antizipierung des wissenschaftlichen Sozialismus als gegeben an: "Morus antizipiert die Erkenntnisse des wissen-

Während der österreichische Sozialdemokrat Karl Kautsky in Thomas Morus bereits den "Vater des utopistischen Sozialismus" (Kautsky 1907, 320) sah, der ein humanistisches Gegenbild zur Gesellschaft seiner Zeit geschaffen habe, das allerdings nach seinem Dafürhalten noch mit einer "seltsamen Inkonsequenz" (ebd., 240) behaftet war, bezeichnet Engels "neue soziale Systeme" als "von vornherein zur Utopie verdammt" (Engels 1962, 194); womit gemeint war, dass Utopien Vorläufer des wissenschaftlichen Sozialismus mit materialistischer Geschichtsauffassung seien. Sprich: Von der Utopie zur Wissenschaft.

Insoweit stellt Morus' *Utopia* für Marx und Engels nur ein Vorläufer in der Entwicklung des Sozialismus bzw. Kommunismus dar, während für Kautsky die Insel *Utopia* ein Endziel zu sein scheint, auch wenn sie noch unerreichbar sei. Dabei sprach die bekannteste Regel des Inselstaates wohl alle drei Theoretiker gleichermaßen an: Die Abschaffung des Privateigentums. Weiterhin entspricht die Aufhebung der ständischen Ordnung, die klassenlose Gesellschaft, die Abschaffung des Geldes sowie des Wettbewerbs, die in den Mittelpunktstellung der Arbeit, wobei gerade nur so viel gearbeitet wird, wie für den Selbsterhalt nötig ist, sowie der egalitäre Charakter der Gesellschaft, die sich in Einheiten von dreißig Familien zweimal am Tag zur gemeinsamen Mahlzeit versammeln und in Gemeinschaftshäusern leben, dem historisch später im Rahmen der "Kommune"-Idee benannten Lebensmodell der hier propagierten Interpretationsperspektive.

Hieraus entstand wohl in der Folge das bis heute in dieser Auslegung vertretene Bild, dass Morus eine Art Vordenker von Karl Marx und folglich Kommunist gewesen sei. Dabei wird gerne auf die heftige Kritik verwiesen, die der Autor Morus seinem Gast im ersten Buch in den Mund legt: "Wo es noch Privatbesitz gibt, wo alle Menschen alle Werte am Maßstab des Geldes messen, da wird es kaum jemals möglich sein, eine gerechte und glückliche Politik zu treiben." (Morus 1990, 53) Dieser Idee liegt zugrunde, dass ein vernünftiger Staat verpflichtet sei, Verhältnisse zu schaffen, die den Bürgern ein glückliches Leben ermöglichen. Selbstredend muss ein solches Leben auf Gleichheit basieren, denn: "Wo es kein Privateigentum gibt, betreibt man ernsthaft die Interessen der Allgemeinheit." (Morus 1990, 142) Daraus entsteht als Resultat der Interessensberücksichtigung der Allgemeinheit, dass in *Utopia* alle reich sind,

---

schaftlichen Sozialismus, wenn er feststellt, daß erst mit der Beseitigung der ökonomischen Gegensätze die Übereinstimmung von individuellen und gesellschaftlichen Interessen, also eine echte Gemeinschaftsbeziehung aller Bürger, möglich wird." (Ahrbeck 1977, 44f).

obwohl es "keine Armen und keine Bettler" gibt und "obschon keiner etwas besitzt." (ebd.)

Der Marxist Ernst Bloch bezeichnete nicht von ungefähr in seinem Opus magnum *Das Prinzip Hoffnung* Morus' Werk *Utopia* als "das erste neuere Gemälde demokratisch-kommunistischer Wunschträume", dem es gelungen sei, dass "Demokratie im humanen Sinn, im Sinn öffentlicher Freiheit und Toleranz mit Kollektivwirtschaft verbunden" (Bloch 1985, 603) worden sei. Die *Utopia* sei daher, so Bloch, zu einer "Art liberales Gedenk- und Bedenkbuch des Sozialismus und Kommunismus" (ebd.) geworden und in Morus sieht er zugleich einen der "edelsten Vorläufer des Kommunismus" (Bloch 1946, 62-70). In ähnlicher Weise wird er neueren Datums von Gerald Munier als "Urvater des Kommunismus" (Munier 2008, Untertitel) bzw. "Ahnherr" (ebd., 298) bezeichnet.

### **3.4 *Utopia* als christlich-konservative Schrift unter besonderer Auslegung der der Schrift immanenten heidnisch-humanistischen Perspektive**

Eine der umstrittensten Aspekte des Werkes *Utopia* ist bis heute der Umstand, dass die Utopier Heiden sind, denen offenkundig ausgerechnet der von der katholischen Kirche zum Heiligen ernannte Thomas Morus das Wort redet. Viele christliche Interpreten zeigen sich fassungslos darüber, dass ausgerechnet der heilige Thomas dem Heidentum und einem nichtchristlichen Staat zugesprochen haben soll, was sich mit seinem eigenen Leben in keiner Weise in Verbindung bringen lässt (vgl. Brockhaus 1929; vgl. Chambers 1946; vgl. Brie 1941; vgl. Möbus Berlin 1953; vgl. Reynolds 1953; vgl. Berglar 1978). Gerhard Möbus bemüht sich unter diesen Prämissen, die heidnische Schrift in einen Grundriss einer christlichen Lehre vom Politischen umzudeuten und eine Versöhnung zu versuchen (vgl. Möbus 1953, 74).

Bekanntlich ist der katholische Märtyrer und papsttreue Morus hingerichtet worden, weil er gegenüber König Heinrich VIII. den Suprematseid nicht leisten wollte, der eine Distanzierung von der römischen Kirche bedeutet hätte. Daher macht es für diese Interpretationsperspektive keinen Sinn, dass er einen heidnischen Staat mit einem rein vernunftbegründeten Glauben als Ideal sich erträumt haben soll. Es macht den Umstand folglich umso erstaunlicher, dass die Utopier trotz gewisser Parallelen zum Christentum in der Schrift keine Christen, sondern Heiden sind. Allerdings entspringt dies gewissermaßen umso mehr dem Konzept der fernen Insel Utopia als Fiktion, da auf dieser unbekanntem Insel kaum Christen hausen konnten, denn dann hätte die Utopier nicht mehr unbekannt sein können.

Der Weltreisende Raphael Hythlodeus, der den Utopiern vom Christentum berichtet habe, behauptet, dass diesen das Christentum gefallen hätte, auch weil er diesen zu berichten wusste: "Christus habe die gemeinschaftliche (kommunistische) Lebensführung seiner Jünger gutgeheißen, und dass diese in den Kreisen der echtsten Christen noch heute üblich sei." (Morus 1990, 128) Darüber hinaus konnte er ihnen von Jesus Christi berichten, dessen Lehre, Sitten und vollbrachten Wunder sowie über den Mut der standhaften christlichen Märtyrer (ebd.), was letztlich dazu führte, dass viele willig zum Christentum übergetreten seien. Merkwürdig ist, dass der christliche Glaube für die Utopier Ähnlichkeit mit ihrem heidnischen Glauben zu haben scheint, der angeblich bei ihnen aber tiefste Wurzeln geschlagen habe – und dies, obwohl viele sich nach nur einem Bericht des Hythlodæus von diesem unmittelbar lösen und zum Christentum übertreten. Darüber hinaus ist schwer vorstellbar, dass die Utopier, die einem vernunftbegründeten Glauben folgen, nun auf die Offenbarungsreligion des Christentums umschwenken, ohne ansatzweise den fundamentalen Unterschied zu erkennen.

Fest steht, dass Morus in seiner *Utopia* nicht nur bewusst ein heidnisches Volk in den Mittelpunkt seiner Schrift rückt, dessen Staatsverfassung als muster-gültig gilt und dessen Staatswesen unterstellt wird, tolerant zu sein und einen religiösen Pluralismus zu erlauben, sondern zugleich mit dem Idealstaat *Utopia* den christlichen Glauben an die Erlösung im Jenseits untergräbt, indem eine bereits diesseitige innerweltliche Vollendung des Glücks im Rahmen einer besten Staatsverfassung erzielt werden könne. Das heidnische Volk der Utopier postuliert darüber hinaus ein pragmatisches Scheidungsrecht (vgl. Morus 1990, 108f.), ermöglicht Geistlichen die Ehe (vgl. Morus 1990, 78; 134ff.), lässt sogar Frauen als Priester zu (vgl. Morus 1990, 136) und sieht allgemeine Religionsfreiheit (vgl. Morus 1990, 127ff.) vor. Gewisse religiöse Praktiken sind letztlich für Christen noch irritierender: Etwa die Tatsache, dass sie die Sonne oder den Mond oder die Vorfahren verehren (vgl. Morus 1990, 127) und an "das all-eine Wesen der göttlichen Majestät" (Morus 1990, 138) glauben, den sie als "Mythras" (Morus 1990, 127; 138) bezeichnen.

Insoweit ist es nicht überraschend, dass die katholische Orthodoxie die Schrift seit ihrem Erscheinen als Scherz betrachtet hat, da sie ansonsten, wenn das Werk als ernst aufgefasst würde, an einigen Punkten eine Diskussion über eine Veränderung der religiösen Regeln und Sitten des Christentums führen müsste. Dementsprechend wurde die Schrift als ein Jux verstanden, der mit heidnischen Aspekten nur spielt. Getreu dem Motto:

Vielleicht hatte Morus sich in der *Utopia* nur spielerisch eine heidnische 'Brille' aufgesetzt, sei es, weil er das Verhältnis von Heidentum (Ver-

nunft) und Christentum (Glaube) exemplarisch hatte darstellen wollen (Jaeckel) (die Vernunft der Heiden als Vorstufe des Glaubens, diesem harmonisierend, nicht konkurrierend), sei es, weil er hatte sagen wollen: 'seht, wie tolerant und friedlich selbst schon die Heiden sind!' (Ottmann 1996, 336)

### 3.5 *Utopia* als Gemeinwesen von strenger utilitaristischer Rationalität

*Utopia* wird weithin mit der Verfassung eines idealen Staates gleichgesetzt. Dieses Konzept eines Musterstaates wird gemäß der Interpretationsperspektive der *Utopia* als Gemeinwesen von strenger utilitaristischer Rationalität, also als ein durch und durch rationales, auf Lustgewinn abzielendes Gemeinwesen gesteigert, denn in dieser Sichtweise nimmt der Staat zugleich eine allumfassende Rationalität für sich in Anspruch: "Alle Teilbereiche erscheinen als Funktionen eines rationalen Beziehungsgefüges, welches menschlichem Kalkül sein Dasein verdankt" (Kluxen 2003, 41). Für Dietmar Herz ist dies der Kern der Utopie, denn "Morus deutet damit das große Thema seines Buches an, das sich durch alle Bereiche der Erörterung zieht: die Notwendigkeit einer rationalen Gestaltung der Politik und des Lebens – und die Unempfänglichkeit der Politik für einen solchen Rationalismus." (Herz 1999, 55)

Das gesamte Gemeinwesen sei demnach ausschließlich auf utilitaristischer Rationalität gegründet (vgl. Rötzer 1963/64, 357), denn der Staat sei "eine Manifestation der Vernunft" (vgl. Süßmuth 1967, 109), da die "reine ratio (...) im Staat *Utopia* bis ins Extrem durchkonstruiert" (ebd.) sei und so das Prinzip der Lust als das anzustrebende optimale Resultat angesehen werde, mit welchem *Utopia* den späteren klassischen Utilitarismus vorwegnehme. Die utilitaristische Rationalität sei das dominierende Prinzip an der der Nutzen der Gemeinschaft gemessen würde, was letztlich ausschließlich auf die Generierung allgemeiner Wohlfahrt als ökonomische Zielgröße abstellt. Annemarie Pieper versteht daher die Kernaussage dieser Interpretationsperspektive wie folgt: "Der Slogan vom größten Glück der größten Zahl könnte auch als Leitfaden für die utopische Moral gelten." (Pieper 2016, 91)

Diese Glückseligkeit erreicht aber nur, wer in die staatlichen Gesetze und Regeln *Utopias* einlenkt. Nur innerhalb dieser kann ein glückliches Leben stattfinden, da die Gesetze und Regeln einerseits zur Vernunft führen und andererseits gerade deshalb nicht gegen die Natur der Menschen stehen. Dies sei wahr, da die Tatsachen in *Utopia* dies bestätigen (vgl. Morus 1990, 70). Dinge hingegen, die man selbst als angenehm empfindet oder von denen man sich einbildet, dass diese erstrebenswert seien, dienen nicht der Erreichung der

Glückseligkeit, da sie nicht dem gemäßigten und vernünftigen Leben der Gemeinschaft dienen, und jegliches Streben nach Luxusgütern, nach sinnlicher Ausschweifung oder nach Untätigkeit und Faulenzerei unterliegt deshalb der Verachtung der Utopier.

Dementsprechend ist das Sammeln von Gold und Silber verrufen, Perlen und Diamanten sowie andere materielle Gegenstände, mit denen sich nur Kinder schmücken, gelten als verpönt. Wertzuweisung aufgrund von Seltenheit gilt als "Torheit der Menschen" (Morus 1990, 82) und somit als unvernünftig und verachtungswürdig. Allein der Verzicht auf untätige Mitglieder der Gesellschaft, der sich durch den Wegfall der Standespersonen und Edelleute, also des Adels, sowie deren Dienerschaft, des Klerus, der Großgrundbesitzer, der gesunden Bettler und der Tagediebe einstellt, führt dazu, dass die Arbeitszeit täglich auf nur sechs Stunden sinkt. Die dadurch gewonnene Freizeit nutzen die Utopier hauptsächlich zu geistigen Studien, in der sie unübertroffen sind und die nach den Vorgaben *Utopias* das wahre Vergnügen ausmacht (vgl. Morus 1990, 68ff.; 85).

Das rudimentäre utilitaristische Prinzip "vom größten Glück der größten Zahl" zur Maximierung der Wohlfahrt werde z.B. beim Vorrang der Zwangsarbeit vor der Todesstrafe angewandt, die erfolge, da die Gefangenen durch ihre Arbeit mehr als durch ihren Tod der Gemeinschaft nutzen und zugleich als warnendes Beispiel andere abschrecken, ähnliche Taten zu vollbringen. Die Überbleibsel an Straf- und Zwangsarbeit resultieren aus einem letzten Aufbegehren von Subjektivität, der sich dem utopischen Funktionalismus nicht beugen will, ist aber für *Utopia* als Idealstaat nicht maßgeblich (vgl. Kluxen 2003, 48f.). Das Prinzip des Nutzens schlägt sich auch in der in *Utopia* gängigen Praxis der Euthanasie nieder, die aus einer utilitaristischen Betrachtung erfolgt und für diese unter Abwägung der Vor- und Nachteile als Notwendigkeit eingestuft wird, da der Sterbende sonst der Gemeinschaft auf der Kasse liegen würde (vgl. Morus 1990, 106).

Aber auch sonst findet dieses Prinzip des Nutzens allumfassend Anwendung, denn die Utopier verzichten z.B. vollständig und freiwillig auf irgendwelche Laster, denn es "gibt dort nirgends eine Möglichkeit zum Müßiggang, keinen Vorwand zum Faulenzen. Keine Weinschenke, kein Bierhaus, nirgends ein Bordell, keine Gelegenheit zur Verführung, keine Spelunken, kein heimliches Zusammenhocken, sondern überall sieht die Öffentlichkeit dem einzelnen zu und zwingt ihn zu der gewohnten Arbeit und zur Ehrbarkeit beim Vergnügen." (Morus 1990, 80) Stattdessen ist die weitgehende Mobilisierung aller Arbeitsressourcen das oberste Ziel.

Vorgeblich kennen die Utopier keine Einheitsreligion und dennoch findet der Glaubenspluralismus in der Vernunft eine gewisse Grenze, die sich damit eigentlich am Prinzip der utilitaristischen Rationalität orientieren muss. Es wird behauptet, dass die Utopier "sich alle nach und nach (...) von der Mannigfaltigkeit abergläubischer Vorstellungen [losmachen], und stattdessen (...) ihre Anschauungen zu der geschilderten einen Religion [verschmelzen], die alle anderen an Vernünftigkeit (...) übertrifft." (Morus 1990, 127f.)

Alles Geistige im Bereich von Bildung, Erziehung und Wissenschaft gelte als Ausdruck des Rationalen und genieße hohe Wertschätzung bei den Utopiern. Es wird einfach normativ vorausgesetzt, dass "Würfel- und Kartenspiele, Faulenzerei und Ausschweifungen verpönt oder gar unbekannt sind" und "sich die morgendlichen Vorlesungen stets einer großen Zahl von Zuhörern [erfreuen]." (Schölderle 2012, 34) Jegliche Form von Subjektivität wird zu unterbinden versucht. An ihrer Stelle treten "nur Bildung und kontrollierte Lebensführung", die die Vorherrschaft der Vernunft nicht gefährden (vgl. Kluxen 2003, 46). Diese Prämisse wird von den Utopiern nicht infrage gestellt, denn "[d]a die Rationalität der utopischen Gesetze als feststehend betrachtet wird, wird auch das Erziehungskonzept als perfekt angesehen." (Schmidtke 2016, 207)

Vielmehr gehen die Utopier vollkommen unreflektiert davon aus, dass alle Gesetze und Regelungen ihres idealen Gemeinwesens als normativ gesetzt betrachtet werden müssen, da diese als vernünftig, gerecht und damit alternativlos angesehen werden. Daher stellen sie folglich *per se* perfektes Wissen und Wahrheit zugleich dar. Ebenso wird suggeriert, dass die Utopier der modernen Naturwissenschaft nachstreben, deren Erkenntnisse die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse in Form von Produktion und Konsum zum obersten Ziel habe, die mittels der Unterwerfung der Natur erreicht werden sollen. Für technische Erfindungen begabt hätten sie Brutmaschinen für die Hühnerzucht, neue Methoden um Wetterveränderungen zu erfassen, Buchdruckverfahren sowie die Technik der Papierbereitung entwickelt (vgl. Morus 1990, 60f.; 88; 104).

Der Text ist mehr als überreich an normativ gesetzten Vernunftgründen für das Gemeinwesen *Utopias*. Er kann daher diese Interpretationsperspektive hier nicht zur Gänze erörtert werden. Exemplarisch können deshalb nur noch ein paar einzelne Details herausgegriffen werden, um die benannte Interpretationsperspektive noch genauer zu veranschaulichen:

- Die Utopier leben in Siedlungs- und Sozialstrukturen, die streng rational konzipiert sind und auf Funktionalität, auf Homogenität und soziale Kontrolle ausgelegt sind. Insoweit schlägt sich die strenge Rationalität auch in ihrer Stadtplanung und Architektur nieder. Sie sind auf Austauschbarkeit angelegt, so dass Morus selbst schreibt: "Wer eine Stadt kennt, kennt sie alle." (Morus 1990,

62) Zugleich soll die Siedlungsform auch die gesellschaftlichen Beziehungen zum Ausdruck bringen und widerspiegeln (vgl. Bruyn 1996, 61-69).

- Der geometrische Grundriss der Insel Utopia ist ausschließlich zweckmäßig angelegt. Die Tatsache, dass die Küsten *Utopias* "gewissermaßen durch einen Kreisbogen von fünfhundert Meilen Umfang (...) der ganzen Insel die Gestalt des zunehmenden Mondes" (Morus 1990, 58) geben, zeigt bereits, dass es bei dieser künstlich angelegten Insel um maximale Observation und Kontrolle – ähnlich einer später *Panopticon* genannten Anlage – geht und keine Rückzugsräume erwünscht sind. Insoweit ist der Idealstaat auch eine streng rationale Überwachungsgesellschaft.

- Die Insel *Utopia* setzt sich aus 54 gleichförmigen funktionalistischen, dem Grundriss nach fast quadratischen Städten zusammen (vgl. Bruyn 1996, 61-69; vgl. Morus 1990, 59). Jede dieser Städte, "alle geräumig und prächtig, in Sprache, Sitten, Einrichtungen, Gesetzen genau übereinstimmend" (ebd.), ist von der nächsten Stadt einen Tagesmarsch entfernt, der wiederum genau vierundzwanzig Meilen Entfernung entspricht (vgl. ebd.). Die Straßen der Insel sind zweckmäßig angeordnet, d.h., die Straßen nehmen "ebenso auf das Verkehrsbedürfnis wie auf den Windschutz Rücksicht." (Morus 1990, 63) Die Städte sind uniform von jeweils mindestens zwölf Meilen Ackerland umgeben, welches planmäßig zugeteilt wurde. Eine Erweiterung ihres Gebietes wünscht keine Stadt (vgl. Morus 1990, 60).

- Die Städte sind innerhalb ihrer Stadtmauern alle gleich ausgelegt: Die Straßen sind zwischen den Fronten der Häuser stets 20 Fuß breit. Die Wohnhäuser sind in einer langen, den Straßenzug ausmachende Reihe angeordnet, an deren Rückseite sich jeweils ein Garten befindet. Alle zehn Jahre werden die Wohnungen durch Los getauscht, so dass niemand Nachteile und Ungleichheiten befürchten muss (vgl. Morus, 63). Genau in der Mitte der 54 Städte des Inselstaates findet sich die Hauptstadt Amaurotum gelegen, wo sich aus diesem Grund auch der Sitz des Obersten Senats angesiedelt hat. Jeweils drei Vertreter der 54 Städte bilden diesen. Hier werden alle Aspekte des Staates *Utopia* verhandelt, u.a. auch die Verteilung des Wohlstandes sowie die Außenbeziehungen des Staates.

- Alle Haushalte auf dem Lande zählen an Männern und Frauen weniger als vierzig Personen plus zwei an den Haushalt gebundene Ackersklaven. Der Hausvorstand besteht aus Hausvater und Hausmutter, gesetzte reife Personen, die die Großfamilie leiten. Zwanzig Personen gehen aus jedem Haushalt jährlich in die Stadt zurück. Im Gegenzug kommen zwanzig neue Personen, die zwei Jahre vor Ort in der Landwirtschaft ihren Dienst verrichten und von den verbliebenen zwanzig Personen des Vorjahres angeleitet werden. In der Erntezeit

werden Bürger aus den Städten aufs Land als Erntehelfer geschickt, um die Ernte einzubringen (vgl. Morus 1990, 60f.).

- Neben der Tätigkeit in der Landwirtschaft, die allen gemein ist, muss jeder Utopier noch ein Handwerk als Beruf erlernen. Grundsätzlich gilt, dass jeder Mann und jede Frau täglich sechs Stunden Arbeit verrichten müssen. Am Vor- wie am Nachmittag jeweils drei Stunden. An den täglich in den Frühstunden stattfindenden öffentlichen Vorlesungen müssen nur diejenigen verpflichtend teilnehmen, die namentlich zum Studium ausgewählt und dafür von der Arbeit freigestellt wurden. Dies sind kaum fünfhundert Personen (vgl. Morus 1990, 66f., 68, 70).

- Die Einheiten von dreißig Familien versammeln sich zweimal täglich zur gemeinsamen Mahlzeit "durch den Schall eherner Posaunen gerufen" (Morus 1990, 76) in den Städten zum Essen. Auf dem Lande werden die gemeinsamen Mahlzeiten in der Großfamilie abgehalten. Jeder Häuserblock in der Stadt hat eine eigene Halle, die u.a. als Speisehalle genutzt wird und jeder dieser Hallen sind immer genau "dreißig Familien zugeteilt, auf jeder Seite fünfzehn, die dort ihre Mahlzeiten einnehmen." (Morus 1990, 75) Vor der Essenszeit gibt es eine moralische Vorlesung, deren Inhalt im Anschluss die Tischältesten in "ehrbare[n], aber nicht etwa trockene[n], sondern recht unterhaltende[n] Reden" (Morus 1990, 78) aufgreifen (vgl. Morus 1990, 75-78).

- Bei den Utopiern wird Prunk in Form von besonderer Kleidung strikt abgelehnt. Seidene Gewänder werden verachtet, Gold als unanständig betrachtet. Die Kleidung ist schlicht und einfach. Mit der Ausnahme der Geschlechter und der Unverheirateten ist die Kleidung einheitlich und gleichartig für alle Lebensalter (vgl. Morus 1990, 66f.; 84f.).

*Utopia* ist kurzum ein total durchrationalisiertes gesellschaftliches Steuerungssystem, was erstmals als Entwurf die Möglichkeit in der Neuzeit eröffnete, die Gestaltung einer Gesellschaft als Ganzes hypothetisch in die Hand zu nehmen (vgl. Kluxen 2003, 58):

Das gesamte Konzept Utopias basiert auf dem Glauben an die Kraft der Vernunft. Sie allein, und nicht die Gier nach Macht oder Reichtum, ist in der Lage, einen Ort zu errichten, an dem die Menschen glücklich leben. (Manguel 2017, 14)

Um diesen strengen Staat der Vernunft zu erreichen, muss aber jede individuelle Unvernunft oder Subjektivität ausgeschlossen werden. Alles und jeder muss sich hierfür der Vernunft unterordnen. Folglich steht die Verhaltenssteuerung der Einwohner im Mittelpunkt, die sich in ihrer Individualität sowohl

der Vorherrschaft des Systems als auch der Gleichförmigkeit seiner Einrichtungen beugen müssen.

### 3.6 *Utopia* als Satire, Parodie und Spielerei

Die folgende Interpretationsperspektive sieht allein die Wortschöpfungen in Morus' *Utopia* als so aufschlussreich an, dass sich die Frage der Zufälligkeit erübrige. Der ganze Text sei ein Gedankenspiel mit Witz und Geist, den Dietmar Herz als ein "Meisterwerk der Ironie" (Herz 1999, 50) lobt, der sich nur äußerst schwer fassen lasse. Daher ließe sich auch kaum bestreiten, dass Satire und Parodie einen gehörigen Anteil am Erfolg eines Buches haben, dass sich selbst als "*ein wahrhaft goldenes Büchlein, genauso wohltuend wie heiter*" anzupreisen erlaubt. Diese Sichtweise entspricht demnach einer weiteren Interpretationsperspektive der *Utopia*, die die humanistische Satire, Parodie und Spielerei als den eigentlichen Zweck der Schrift ansieht (vgl. Brie 1936/1937; vgl. Ritter 1940; vgl. Doren 1927, 158-205; vgl. Lewis 1954, 165-81; vgl. Kuon 1984).

In der leicht abgeschwächten Form der Interpretation des Werkes gibt es eine Reihe von Interpreten, die zwar konstatieren, dass Satire, Parodie und Ironie zum Werk gehören und seinen Spaß ausmachen, aber es dennoch ebenso klare Botschaften der Kritik im zweiten Buch gebe, die sich gezielt an die Leserschaft richten (vgl. Süßmuth 1967, 35; vgl. Erzgräber 1983, 40; vgl. Münkler 1992, 208). Hans Süßmuth führt dazu aus: "Im Mittelpunkt steht der ludus mit der ratio. Morus weiß, daß nicht nur der Ernst die Wurzeln der Dinge findet, sondern oft noch leichter, weil spielerischer, die Heiterkeit, die Ironie, der Humor." (Süßmuth 1967, 109f.) Angeblich würde der Autor daher dem Leser mit dem Stilmittel der Ironie vielmehr nur in eine alternative Welt führen und "verfolgt damit das Anliegen, diesen mit geschärftem Blick in die Realität zurückkehren zu lassen." (Schölderle 2012, 14) Hans Maier stellt dazu ebenso affirmierend fest: "Die Dialoge transportieren nicht nur Sinn, sondern manchmal auch tief sinnigen Ulk." (Maier 1982, 49)

Einige kritische Töne seien also ernst gemeint – nämlich immer dann, wenn diese Dinge angeblich Morus wichtig waren: "Morus tiefe Ironie ist die eines Menschen, der die Trivialitäten, die einen großen Teil unserer menschlichen Erfahrung ausmachen, als lächerlich durchschaut, während er seinen Ernst und seine Achtung für die Dinge reserviert, die er für wesentlich hält. Bisweilen wendet er seinen Witz auch auf Dinge, für die er sonst eine aufrichtige Achtung zeigt." (Kristeller 1982, 25) Thomas Schölderle stellt daher zu Recht fest: "Zusammengefasst heißt das: Keine der Figuren der *Utopia* ist eine eindeutige und

geschlossene Gestalt. Im Laufe des Dialogs widersprechen sich die Figuren nicht nur gegenseitig, sondern mitunter sogar sich selbst." (Schölderle 2012, 32)

Die ironische Übertreibung im Spiel der *Utopia* beginnt bereits mit einem einleitenden Brief, in dem Morus sich an den Stadtschreiber von Antwerpen Peter Aegid wendet und ihn bittet, sein Gedächtnisprotokoll des gemeinsamen Gesprächs mit Raphael Hythlodeus zu überprüfen und falls nötig zu korrigieren. Für die Berichterstattung aus *Utopia* selbst wird weiterhin besagter Hythlodeus als Gewährsmann und eigentlicher Autor eingeführt. Das gesamte Schauspiel ist, wenn man dieser Interpretationsperspektive folgt, eine humanistische Spielerei, Parodie und Satire, die sich als Schrift ausschließlich an einen ausgewählten Zirkel von hochgebildeten Humanisten ihres Zeitalters wendet, der zwar wesentliche Kritik der Zustände der Zeit untereinander austauscht, aber dessen Austausch zugleich dem Zeitvertreib und der Unterhaltung dienen soll.

Die Schwierigkeit liege daher darin, die ironischen Übertreibungen aufzulösen, geistreich verkehrte Sachverhalte zu erfassen und ihren Aussagewert zu erkennen. Mit diesem anspruchsvollen Rätsel zeige Morus, an welchen Kreis von Lesern sich das Werk richtet und welches der Schlüssel zu seinem Verständnis ist. Heute würde man einen solchen Ansatz wohl *Infotainment* nennen.

### 3.7 *Utopia* als Fürstenspiegel

Die in einem Fürstenspiegel niedergelegten Grundsätze richtigen Regierens wandten sich seit der frühen Antike bis zur frühen Neuzeit als ermahnende und behelnde Schrift an einen König bzw. Fürst oder dessen Thronfolger. Demnach ist es möglich, Morus' *Utopia* als ein Fürstenspiegel aufzufassen (vgl. Tremmel 2016; vgl. Herz 1993, 27; vgl. Herz 1999): "*Utopia* wird damit zu einem Kompendium von Ratschlägen für die Gestaltung der Politik eines Landes. Die Rationalität der Politik ist die Klammer, die alle erörterten Bereiche zusammenhält; sie strukturiert die Argumente. *Utopia* wird so zu einer umfassenden Staatslehre." (ebd., 67f.)

Folgende Kriterien sollen für den utopischen Fürstenspiegel gelten:

- a. Politische Utopien sind Staatstheorien, die eine fiktive, aber innerweltliche Gesellschaft und ein fiktives, innerweltliches Staatsmodell beschreiben.
- b. Der Verfasser erwartet nicht die Umsetzung seiner Utopie in naher Zukunft – sprich: Nicht zu seinen Lebzeiten.
- c. Die Utopie selbst ist immer allegorisch oder achron. Dies entspricht dem narrativen Charakter ihrer Gesellschaftskritik. D. h. die Utopie findet nie in der erlebten Gegenwart statt, sondern ist außerhalb der bekannten geographischen und menschlichen Erfahrungswelt.

d. Jede Utopie entwickelt ihre eigene "Wirklichkeit" und dient als Tugend- und Pflichtenlehre eines Herrschers (Fürst) oder dessen Anwärter, um ihm die Grundsätze richtigen Herrschens nahezulegen.

Es gibt eine Reihe von Morus-Interpreten, die dieser Deutung das Wort reden. Exemplarisch kann dies bei Hans Glunz gezeigt werden, der feststellt: "Damit schließt sich die *Utopia* in die Reihe der Fürstenspiegel ein, die mindestens seit dem 12. Jahrhundert eine stehende Literaturgattung waren und seit dem 15. Jahrhundert (Hoccleve) in England eigenartig wiederauflebten, indem im Mäzenverhältnis des Fürsten zum Dichter dieser die geistig-sittliche Beratung des Gönners übernahm." (Glunz 1938, 21)

Morus habe allerdings im Gegensatz zu seinem Freund Erasmus, der in seiner ebenso 1516 erschienen Fürsten-Anleitung mit dem Titel *Institutio Principis Christiani* ausschließlich die Person des Fürsten in den Mittelpunkt gestellt hat, die ganze Gesellschaft zum Gegenstand seiner Schrift gemacht (vgl. Kluxen 2003, 41). Darüber hinaus sei Morus' Ansatz laut Kurt Kluxen äußerst innovativ gewesen, denn "[d]as hatte bisher noch kein Fürstenspiegel in Betracht gezogen, daß die Institutionen den Menschen schaffen, welcher diese Institutionen dann trägt. Das ist der Faden ernsthafter Gedankenarbeit, der die freie Imagination des Zweiten Buches durchzieht." (ebd., 55)

Glunz geht noch weiter, indem er davon spricht was über den engeren Zweck eines Fürstenspiegels hinaus der Sinn der *Utopia* sei – nämlich:

Eigenart, Macht und Dauer des Staates werden getragen und erhalten durch das Ethos des Fürsten und seines Rates, diese nur auf ihr natürliches Dasein hin, als *homines naturales* betrachtet. Der vollkommene Staat setzt die waltende Voraussicht eines gestaltenden Geistes voraus, eines Fürsten, der qua Fürst und Staatsoberhaupt nur seinen Naturanlagen Lauf läßt und so Gutes, einen Staat zum Glücke der Bewohner, bewirkt. Der Staat steht und fällt mit dem Ethos, das ihn beherrscht und dessen Ausdruck er ist. (Glunz 1938, Anm. 2, 23)

Als Utopie gilt demnach eine Idee, die zwar denkbar, aber nicht unmittelbar umzusetzen ist, und die einen Wunschtraum, ein Konzept oder eine Vision einer Welt oder einer Zeit präsentiert, in der eine neue gesellschaftliche, religiöse oder technische Ordnung herrscht. Der Fürstenspiegel *Utopia* soll hierfür als Handreichung an den Herrscher die richtige Anleitung geben. Er war folglich gemäß dieser Interpretationsperspektive dann eine Gebrauchsanweisung zur Weltverbesserung, die sich demnach an den englischen König Heinrich VIII. richtete.

### 3.8 *Utopia* als "experimentum rationis"

Eine weitere mögliche Lesart der *Utopia* ist die eines "experimentum rationis", also eines Gedankenexperiments. Sicher erscheint für diese Interpretationsperspektive, dass *Utopia* nicht als das umfassende sozialreformerische Werk begriffen werden kann, als dass es vielfach in der Geschichte der Utopieforschung dargestellt wurde und mancherorts immer noch wird. Es handele sich demnach gerade nicht um ein streng utilitaristisch-rationales Gedankenexperiment, sondern ausschließlich um ein Gedankenexperiment, das einen Spielraum zum Debattieren von allen möglichen und denkbaren Staatsentwürfen eröffnen soll (vgl. Jäckel 1955; vgl. Hermand 1981; vgl. Arnswald 2010; vgl. Schöderle 2012, 14; vgl. Schöderle 2016).

Das Werk sei folglich niemals als anzustrebendes Ideal zu verstehen gewesen. Zugleich aber sei es nicht einfach nur als eine intellektuelle Spielerei anzusehen, denn zu ernst sei der Hintergrund, vor dem dieses fiktive Gedankenexperiment stattfindet, zu beißend die Kritik an den Zuständen der Gegenwart, als dass es keine Konsequenzen zeitigen könnte. Von der Spielerei mit der wahren Bedeutung der Eigennamen bis zu den ironischen Relativierungen oder gar der inneren Inkonsistenz seiner Ausführungen weise vieles darauf hin, dass der Autor Morus seine Leser zu einer kritischen Hinterfragung seines angeblich idealen Gesellschaftsentwurfs ebenso wie zur kritischen Hinterfragung der gesellschaftlichen Realität der damaligen Zeit bewegen wollte. Der offene Ausgang der Unterhaltung zwischen Morus und Hythlodeus sei gleichfalls ein Beleg hierfür. Warum solle das Gespräch sonst offen enden, wenn doch alle Probleme und Übel beseitigt wären?

Morus will dem vorherrschenden Diskurs seiner Zeit eine Gegenposition gegenüberstellen, die er mittels eines detaillierten entgegengesetzten Gesellschaftsentwurfs stark macht. Ähnlich einer fiktiven Anti-Ideologie zur bestehenden realen Ideologie soll diese den Leser in eine Außenperspektive versetzen, die es ihm erlaubt, sich unvoreingenommen neuen Gedanken zu stellen. Es wird nichts darüber ausgesagt, ob Morus den von ihm als Diskussionsgrundlage entworfenen Gesellschaftsentwurf befürwortet oder nicht. Auch wenn dieser Entwurf selbst einen Absolutheitsanspruch enthält, sagt dies ebenso nichts darüber aus, ob der Autor diesen auch teilt. Dies alles deutet darauf hin, dass es dem Autor der *Utopia* vermutlich ausschließlich darum geht, einen Freiraum zu schaffen, in dem das Pro und Contra bestimmter Ideen abstrakt intellektuell diskutiert und abgewogen werden kann.

Die Insel *Utopia* ist somit eine gezielte Provokation, die eine Infragestellung der realen, gesellschaftlichen Wirklichkeit zum Ziel hat. Die Ironie und Satire sollen die Ambivalenz des Textes unterstreichen, so dass dieser als Gedankenexperiment vom Leser hinterfragt werden muss. Das Oszillieren zwischen vermeintlichen Reformmodell und Ironie ist dementsprechend vom Autor gewünscht (vgl. ebd., 72).

Statt weiterhin gedankenlos den *Status quo* als gottgegeben anzusehen, sollen die Leser sich zur radikalen Erkenntnis der miserablen und dringend verbesserungswürdigen politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse Europas des begonnenen 16. Jahrhunderts durchringen. Der fiktionale Entwurf der Insel *Utopia* stellt keine Rezeptur eines mustergültigen Staatswesens dar. Daher geht es letztlich primär um ein lehrreiches und anregendes Gedankenspiel mit dem didaktischen Ziel, den Möglichkeitssinn der Leserschaft anzuregen und zum Entwurf von neuen möglichen Staatsverfassungen und alternativen Gesellschaftsentwürfen aufzufordern (vgl. Barnouw 1985, 31).

#### **4. Die hermeneutische Herausforderung der Schrift *Utopia***

Die zusammengefassten, stark voneinander abweichenden Interpretationsperspektiven des Klassikers *Utopia* belegen, dass jede Interpretation sich in einem Spannungsverhältnis von zwei Extremen bewegt – nämlich "zwischen der Vorstellung, daß der Plan einer besseren Gesellschaft, der darin entwickelt wird, den gleichen Grad der Wirklichkeitsbezogenheit hatte wie etwa Marx' *Kommunistisches Manifest* und der entgegengesetzten Auffassung, daß dieser Plan nichts als ein merry jest, ein fröhlicher Scherz ohne jeden Wirklichkeitsbezug, war." (Elias 1982, 118)

Diese extreme Spannbreite möglicher unterschiedlicher Auslegungen des Werkes zeigt auf, wie sehr ein Text auf zusätzliche prozessurale Aufarbeitung angewiesen sein kann. Die Gadamerische Hermeneutik ermöglicht entweder ein gemeinsames Werksverständnis durch Verständigung oder zumindest einen inhaltlichen Austausch über unterschiedliche, konkurrierenden Werksverständnisse. Die philosophische Disziplin der Hermeneutik kann Ereignisse, Zusammenhänge oder auch Textstellen in neuen Sprechweisen übermitteln helfen und so versuchen, die unterschiedlichen Auslegungen in einem Dialog zueinander in Verbindung zu setzen.

Die jeweilige Interpretationsperspektive ist offenkundig eingebettet in einen sozialen und kulturellen Kontext, der die Interpretation oder Vermittlung prägt und Ausdruck einer Zeit, einer Mode oder einer spezifischen Anforderung einer Ideologie bzw. einer vorherrschenden Theorie ist. Wenn Norbert Elias daher

fordert, dass es "[e]ine ausgewogenere und differenziertere Diagnose (...) als Bezugsrahmen eines Prozeßmodells [bedarf] (ebd.), lässt sich darauf verweisen, dass der hermeneutische Dialog im Sinne der Philosophie Hans-Georg Gadamers genau einen solchen Bezugsrahmen zum Aushandeln der verschiedenen Interpretationsperspektiven anbietet.

Bei dem Klassiker *Utopia* wird von Anfang an in doppelter Weise auf die Hermeneutik verwiesen: Denn neben dem notwendigen hermeneutischen Dialog im Nachgang zur Diskussion der unterschiedlichen und konkurrierenden Interpretationsperspektiven verweist Morus' *Utopia* intern bereits auf eine Art offen dargelegten hermeneutischen Dialog zwischen den Protagonisten in der Schrift. Schließlich stellt die Schrift gerade nicht auf eine Realisierung ab, sondern vielmehr ist sie eine Diskussion über die herrschenden Übel ihrer Zeit, so dass das Ende des Gesprächs in der Schrift bewusst offen und unbestimmt bleibt, und der dort begonnene Dialog der in der Schrift benannten Akteure von den Lesern aufgegriffen werden und auf diese übergehen soll. Insoweit gibt es kein Zweifel, dass die Schrift in doppelter Hinsicht als ein philosophisches Gespräch geplant und entworfen wurde.

Umso weniger macht eine Aussage von Gerald Munier Sinn, die hermeneutische Herausforderung erst gar nicht anzunehmen und die verschiedenen Interpretationsperspektiven so zu belassen wie sie sind. Munier urteilt wie folgt: "Ob dies ein sonderlich fruchtbares Unterfangen ist, muss bezweifelt werden, denn die Interpretationen werden damit lediglich in Schubladen sortiert und am Resultat ändert die ohnehin nichts: Die *Utopia* hat eine Wirkungsgeschichte sowohl im sozialistischen Lager, als auch bei Humanisten und Katholiken entfaltet, egal welche eigenen Absichten Morus mit der Schrift verfolgt haben mag und ob diese dezidiert praktisch-politischer Natur, gar sozialrevolutionär oder nur humorvoll-satirisch waren." (Munier 2008, 142f.)

Dies kann aber gerade nicht der Sinn der *Utopia* sein; also der Schrift, die im Gesprächsdialog bewusst das Ende offen lässt und so die Fortführung des Gesprächs an die Leser delegiert. Gerade da sich dies so eindeutig darstellt, konterkariert die präemptive Resignation Muniers das eigentliche Anliegen der gesamten Schrift *Utopia*. Es ist vielmehr so, dass es der Wunsch des Autors Morus ist, dass sich das Resultat der verschiedenen Interpretationsperspektiven der *Utopia*-Rezipienten durch den werkimmanenten Modus des Gesprächs auflösen und zu neuen Perspektiven verschwimmen lasse – und damit gerade nicht dauerhaft "in Schubladen sortiert" wird, wie es Munier voreilig mit wenig Neugier auf andere Perspektiven abtut.

Wenn überhaupt, müssten selbst dann die anderen konkurrierenden Interpretationsperspektiven Anlass für jede einzelne sein, ihre eigene Überzeugungskraft durch gute Argumente noch weiter zu stärken und das Gegenüber durch noch trefflichere Überlegungen zu überzeugen. Darüber hinaus aber sollte die Bereitschaft zur Auseinandersetzung auch im aufgeklärten Eigeninteresse bestehen, denn jeder Vertreter einer Interpretationsperspektive kann nicht nur durch das Gegenüber seine eigene Position kritisch hinterfragen, sondern ebenso durch die andere Interpretationsperspektive eigene Erkenntnisgewinne erzielen. Und selbst wenn diese Erkenntnisgewinne nicht unbedingt in der Übernahme der anderen Interpretationsperspektive enden, aber so erzeugen sie doch zumindest ein besseres Verständnis, wie und warum das Gegenüber zu dieser Perspektive gekommen ist.

Der Weg zum gegenseitigen Verständnis, der immer auch die eigene Infragestellung umfasst, führt daher über die Offenlegung des jeweiligen eigenen Textverständnisses vor dem eigenen Erfahrungshintergrund. Die jeweilige Sichtweise des Interpretieren in seiner spezifischen Vernunft und Erfahrung, Wissenschaft und/oder sozialen Vorstellungen, Tradition(en) und/oder Gemeinschaft soll dabei möglichst nachvollzogen werden, denn nur im Zur-Sprache-Kommen des Sachverhaltes kann sich die Integration unterschiedlicher Ansichten im Hinblick auf ein besseres Verständnis und eine Korrektur früherer Missverständnisse oder Verzerrungen vollziehen.

Es ist nicht von ungefähr ein herausgehobenes Charaktermerkmal des Genres der Utopie, das bekanntlich erst mit Morus' Werk *Utopia* aufkam, dass dieses dem Leser aufgrund der diskursiven Struktur abverlangt, dass das in den Raum gestellte Modell einer alternativen Gesellschaft hinterfragt wird, indem der Leser selbstreflexiv tätig wird.

### **5. Der Bezugsrahmen des hermeneutischen Dialogs für den Diskurs der konkurrierenden Auslegungsmöglichkeiten**

In gewisser Hinsicht ist Thomas Morus tatsächlich immer noch ein Fremder (vgl. Herz 1999, 7), nämlich im Hinblick darauf, dass wir immer noch nicht abschließend sagen können, wie ernst er es mit dem von ihm vorgeschlagenen und als Gesellschaftsalternative eingebrachten Sozialstrukturen gemeint hat – selbst dann, wenn wir gewisse Indizien haben. Wer genau hinschaut, erkennt, dass dies wohl nicht von ungefähr das entscheidende Rädchen der *Utopia*-Rezeption ist, welches das *Perpetuum mobile* immer neuer Interpretationsansätze und -auslegungen sowie ständiger Diskussionen in Gang hält. Auch hier tut sich eine Parallele zur Gadamerischen Hermeneutik auf, dessen hermeneutisches

Gespräch gleichfalls nie endet und immer wieder neu angestoßen werden kann bzw. werden muss (vgl. Gadamer 1986a, 318).

Insoweit ist es also im Sinne des Autors Thomas Morus, wenn der Diskurs der konkurrierenden Auslegungsmöglichkeiten nicht aufhört, was wiederum bedeutet, dass eine intensive Auseinandersetzung mit den einzelnen Perspektiven, deren spezifischen Vernunft und Erfahrung, Wissenschaft und/oder sozialen Vorstellungen, Tradition(en) und/oder Gemeinschaft erfolgen soll. Selbst wenn die Auseinandersetzung manchen an eine Art "Selbstfindung oder dem sich dem Sich-selbst-Verstehen ganzer Generationen" erinnert, weil "fast jeder" letztlich "in der Utopia das gefunden [hat], was er selbst suchte" (Göller 1990, 115), wäre dies nicht nachträglich. Auch die Selbstfindung des Einzelnen oder einer Generation in der und/oder durch die Schrift ist ein wünschenswertes Anliegen, was den Absichten des Autors kaum abträglich gewesen wäre.

Eingangs war festgestellt worden, dass Hermeneutik einerseits als die Kunst der Interpretation verstanden werden kann, andererseits als Medium um Vergangenheitsaufarbeitung zu leisten. Beides findet sich in der *Utopia* wieder: Beispielsweise verlangt die Auslegung der *Utopia* als Satire, Parodie und Spielerei die Beherrschung der Kunst der Interpretation, um überhaupt z.B. die humanistischen Spielereien mit den verschiedenen Namensbedeutungen erkennen zu können, die sich über Umwege aus dem Griechischen oder Lateinischen ableiten, was im Übrigen auch von keiner der konkurrierenden Interpretationsperspektiven infrage gestellt wird, auch wenn diese andere Schwerpunkte setzen.

Andererseits bedarf es aber auch der Vergangenheitsaufarbeitung, z.B. dann, wenn die Anhänger der *Utopia* als christlich-konservative Schrift unter besonderer Auslegung der der Schrift immanenten heidnisch-humanistischen Perspektive ansetzen, diese mit der christlichen Religion in Einklang zu bringen. Dies setzt stillschweigend voraus, dass sie mit der historischen Praxis der katholischen Kirche hinreichend vertraut sind, so dass diese auch ausbuchstabiert werden kann. Oder wenn die Verfechter der Interpretationsperspektive der *Utopia* als totalitärer Staat den vermeintlichen Idealstaat *Utopia* mit Totalitarismus der Vergangenheit vergleichen, wie z.B. den verheerenden totalitären Entgleisungen des 20. Jahrhunderts, bedarf dies durchaus einer gewissen historischen Kenntnis und eines Verständnis der Vergangenheit, denn sonst ließe sich eine solche These weder aufstellen noch mit Quellen unterlegen.

Gleichfalls muss der soziale und kulturelle Kontext einer Schrift geprüft werden. Man muss auf die jeweilige Zeit eingehen, indem die Schrift entstand und nachzeichnen, auf welche kulturellen und sozialen Praktiken der Autor Morus konkret Bezug nimmt. Norbert Elias unterstreicht diese Notwendigkeit am Beispiel des Dialogs in der *Utopia* mit Hilfe einer rhetorischen Frage: "Wie

kann man z.B. wissen, warum Thomas Morus für seine Utopie die Form eines Dialogs wählte, wenn man keine recht klare Kenntnis von der besonderen Funktion besitzt, die die literarische Form des Dialogs in der Gesellschaft des Tudor-Staates besaß." (Elias 1982, 105f.) Die literarische Form des Dialogs war durch antike Vorläufer bereits den Zeitgenossen Morus' bekannt und verhalf diesen, kritische Äußerungen so zu platzieren, dass man diese ihnen nicht unmittelbar in Hinblick auf die Zensur zuschreiben konnte (vgl. ebd., 131).

Ohne Bezug auf Morus' Zeit ist z.B. kaum die Rolle der Frau in der Schrift *Utopia* erklärbar. Obwohl angeblich *Utopia* eine klassenlose Gesellschaft sei, spielen Frauen in dieser Gesellschaft immer noch eine untergeordnete Rolle, was sich schon daran ablesen lässt, dass die Männer ihre Frauen züchtigen (vgl. Morus 1990, 109), was kaum Ausdruck von Gleichberechtigung sein kann. Zugleich aber arbeiten die Frauen Seite an Seite mit den Männern im Ackerbau (vgl. Morus 1990, 66) und ziehen sogar mit diesen in die Kriege (vgl. Morus 1990, 115). Die Widersprüche der angeblich klassenlosen Gesellschaft *Utopia* sind folglich nicht unerheblich. Dies mag in der werkimmanenten Logik ein deutlicher und erkennbarer Widerspruch sein, der sich aber aus Kenntnis der Zeit Morus' insofern nachvollziehen lässt, dass die wahre Gleichberechtigung der Frau wohl aufgrund seiner eigenen täglichen Lebenspraxis selbst die Imagination des Autors noch überstieg.

Ein hermeneutisches Verständnis für die Zeit und die Entstehungsgeschichte des Werkes, den Sitten und Gebräuchen in dieser Zeit zu erlangen, ist also unerlässlich. Man muss zugleich um die sozialen Praktiken Bescheid wissen, wie z.B. Kritik vorgetragen wurde, welche Ausdrucksformen und Medien zur Verfügung standen, welche Hürden wie z.B. Zensur existierten etc. etc. Durch den hermeneutischen Entwurf eines historischen Horizontes in Bezug auf die Zeit Thomas Morus' ebenso wie durch die Entwicklung eines wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins des Werkes soll die Möglichkeit eines Verstehensvollzugs eröffnet werden. Hans Ulrich Seeber erfasst diesen Punkt:

Erstens sind die entstehungsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen der jeweiligen Utopie und der zeitgenössischen Wirklichkeit, die sie radikal kritisiert (More, *Utopia*), genau zu untersuchen. Zweitens ist – sofern Zeitkritik überhaupt explizit vorkommt – zu fragen, welche literarisch ausgebildeten Formen des Tadels, der Kritik und der Aggression (Satire, Grotteske, Komödie, Polemik, Argumentation, selektive Beschreibung, etc.) von der literarischen Utopie im Einzelfall mediatisiert wurden. Bei implizierter Zeitkritik wird die kritische Spannung in den Kopf des (zeitgenössischen) Lesers verlegt, der sein soziales Wissen an der Norm des ausschließlich dargestellten utopischen Systems mißt. (Seeber 1983, 14)

Es stellt sich darüber hinaus in einer hermeneutischen Gesprächsaueinandersetzung auch die Frage, welche Rolle Vernunft und Erfahrung, Wissenschaft und/oder soziale Vorstellungen, Tradition(en) und/oder Gemeinschaft bei der jeweiligen Auslegung spielen. Im Kontext der benannten Interpretationsperspektiven müsste man z.B. mehr über die streng rationale Vernunft wissen und hinterfragen, ob diese wirklich so vernünftig ist, wie die Anhänger dieser Auslegung angeben und meinen. Hier könnten sich Widersprüche zwischen dem vermeintlichen Resultat der Vernunft und der tatsächlichen Erfahrung dieses Vernunftprimats in der Praxis des Inselstaates auf tun, die es zu erörtern gilt.

Führt z.B. die stumpfsinnige Gleichheit, die den Utopiern in der Lebenspraxis modellhaft vorgegeben ist, wirklich zu mehr Nutzen? Oder ist dies nur eine Chimäre, weil die Gleichheit und absolute Unterordnung letztlich zu Eintönigkeit, mangelnde Kreativität, zu weniger Neugierde und damit auch zu weniger Innovation sowie weniger Verantwortungsbereitschaft der Utopier führt? Ihre Erfindungen sowie ihre Affinität zu den Naturwissenschaften wirken doch auf den zweiten Blick recht altbacken (u.a. Hühnerbrutmaschine, Wetterprognosemethoden, Buchdruckerkunst und Papierbereitung) und lassen zumindest die hypothetische Frage aufwerfen, was denn daran so innovativ sein soll, dass sich daraus ergebe, dass die Utopier "merkwürdig begabt für technische Erfindungen" (Morus 1990, 104) seien.

In der Gesellschaft gibt es darüber hinaus keine Anreize für den Einzelnen, mehr zu tun, als das unter Kontrolle und Zwang von ihm von der Gemeinschaft abverlangte. Es ist der Preis der Vernunft, dass jeglicher private Rückzugsraum verschwinden muss und alles, aber auch alles kontrolliert wird. Der Mensch wird somit tendenziell zu einer Art Maschine, der ständig einen ihm von außen vorgegeben Tagesablauf abzuspuhlen hat. Verliert eventuell am Ende nicht das Leben durch eine solche Diktatur der Vernunft und des Utilitarismus seinen Sinn?

Selbst die ideologische bzw. wissenschaftliche Auslegung in Form der *Utopia* als sozialistisch-kommunistische Schrift ist nicht unangreifbar bzw. unhinterfragbar. Es müsste ausbuchstabiert werden, inwieweit die Vorstellungen der kommunistischen und sozialistischen Theorien sich wirklich in *Utopia* widerspiegeln oder ob dieser Inselstaat nicht eine andere Art von Gemeinschaft ist, die z.B. mehr mit dem Ansatz des Heidentums korrespondiert als mit einer kommunistischen oder sozialistischen Kommune. Auch ist nicht wirklich das Eigentum und das monetäre System ganz abgeschafft, wie die Autoren der besagten Interpretationsrichtung voreilig zu insinuieren versuchen. Ein Blick auf den Außenhandel mit anderen Ländern und das Kriegswesen macht überdeut-

lich, dass hier definitiv nicht von einer kommunistischen oder sozialistischen Internationale die Rede sein kann. Solidarität ist *a priori* erst einmal nur auf das eigene Staatswesen beschränkt (vgl. Morus 1990, 81f.; 104f.; 115-27).

Zugleich müsste man sich aber auch mit dem Verständnis der besagten Anhänger der sozialistisch-kommunistischen Interpretationsperspektive und mit ihren eigenen Ideologien und Theorien auseinandersetzen, sowohl um zu sehen, ob hier wirklich in Blick auf das Utopie-Konzept Kommunismus und Sozialismus weitgehend einheitlich verstanden werden können als auch um nachzuzeichnen, ob sich die ideologischen Konstrukte des Sozialismus und Kommunismus dann wiederum mit dem korrespondierenden Konzept des Inselstaates in Einklang bringen lassen. Hier können sich auf dem zweiten Blick Widersprüche auftun, denn auch der Inselstaat kennt eine Hierarchie und Klasse, wenn auch eine sehr schlanke. Durch gewisse Vorgaben, die u.a. auf den Gründer König Utopos zurückgeführt werden (vgl. Morus 1990, 129) oder durch z.B. das vorgegebene Religionskonzept (vgl. Morus 1990, 127ff.), was genau genommen auch bestenfalls nur für eine Art Halbheidentum qualifiziert, kommen noch wesentlich mehr Schwierigkeiten zum Vorschein, als man auf den ersten Blick wahrzunehmen in der Lage sein mag.

Jedenfalls ist der gesamte Text von einer Komplexität, so dass er in einem hermeneutischen Dialog der konkurrierenden Auslegungen in großem Umfang und zumal inhaltlich recht detailliert, auf verschiedenen Ebenen und unter Berücksichtigung verschiedener zeitlicher Epochen aufzuarbeiten ist. Gerade weil Utopia von so vielen verschiedenen Interpretationsperspektiven in Anspruch genommen wird, ist keine eindeutige Einordnung möglich. Dieser beschwerliche Weg zu einem denkbaren gegenseitigen Verständnis bzw. Austausch führt im Falle *Utopias* über die Enthüllung des jeweiligen impliziten Textverständnisses und seiner jeweiligen Kontextualisierung, indem im Dialog die jeweilige Sichtweise den anderen Interpretationsperspektiven ihre spezifische Vernunft und Erfahrung, ihre Vorstellungen, Traditionen und sozialen Konventionen offenbaren muss.

## **6. Die Bedeutung der Hermeneutik für Textinterpretationen am Beispiel der *Utopia***

In *Wahrheit und Methode* betont Gadamer die Bedeutung des hermeneutischen Dialogs, um zu einer Verständigung mit dem Anderen zu kommen. Dadurch erhalten wir einen Ansatz, mit dem wir einen Text oder ein Ereignis verstehen können, wobei das Verstehen nie endgültig sein kann. Durch den Austausch unterschiedlicher Ansichten und Perspektiven, unterschiedlicher

Lebensformen und unterschiedlicher Weltbilder können wir unser eigenes Verständnis und Wissen aber umfangreich bereichern.

Von dem immensen Beitrag, den Gadamer zur Philosophie und zum Denken des zwanzigsten Jahrhunderts geleistet hat, könnte sich seine wichtigste Einsicht als ein begriffliches Schema erweisen, das es uns ermöglicht, sowohl exegetische Konflikte als auch das Aufeinanderprallen verschiedener Lebensformen und Weltansichten durch das Explizieren durch Vernunft und Erfahrung, Wissenschaft und/oder soziale Vorstellungen, Tradition(en) und/oder Gemeinschaft zu überwinden. Gadamer entwickelt ein Schema, das auf jene Bereiche der Philosophie anwendbar ist, in denen die Bedeutung mehrdeutig bleibt, d.h. auf jene Bereiche, die sich einer Systematisierung widersetzen.

Dies ist sicherlich der Fall, wenn wir über verschiedene Lebensformen, Sprachspiele, Weltansichten oder die Interpretation von Texten sprechen. Hier gewinnen wir nur dann Verständnis, wenn wir auf unseren ererbten Hintergrund zurückgreifen. Indem wir unsere eigene Sprache, unsere eigene Lebensform verwenden, können wir Schwierigkeiten überwinden und das Sprachspiel so lange erweitern, bis wir die Aussage des anderen und dessen Sprachspiel verstehen. Für Gadamer bilden wir durch die Sprache einen Horizont zu anderen Sprachen, "die eben nicht einfach Gegenstand der Erforschung, des Sichauskennens und Bescheidwissens" (Gadamer 1986a, 445) sind. Damit drücken wir bereits ein gewisses Maß an Offenheit gegenüber diesen anderen und/oder neuen Welten aus.

Durch die Geschichte der Gesellschaft und der Kultur, der wir angehören, erben wir bestimmte Parameter der Interpretation, oder, wenn man so will, einen bestimmten Hintergrund. Der Gadamersche hermeneutische Ansatz verlangt jedoch nicht nur, dass wir die Geschichte oder das Wissen der Vergangenheit verstehen, sondern dass wir uns der Begegnung mit dem Anderen stellen und mit dessen Einstellung zu Vernunft und Erfahrung, Wissenschaft und/oder soziale Vorstellungen, Tradition(en) und/oder Gemeinschaft auseinandersetzen. Ziel dieses Prozesses ist es nicht, den anderen zu kontrollieren, sondern in der einen oder anderen Form zu einer gemeinsamen Übereinkunft zu kommen, eine gemeinsame Grundlage für die weitere Neudefinition der eigenen Ziele zu entwickeln und zu weiterem Verständnis und Wissen zu gelangen. Georgia Warnke weist explizit darauf hin, dass es charakteristisch für echte Gespräche ist, "dass alle Teilnehmer über ihre anfänglichen Positionen hinaus zu einem Konsens geführt werden, der differenzierter und artikulierter ist als die getrennten Ansichten, mit denen die Gesprächspartner begonnen haben." (Warnke 1987, 169 [Übersetzung vom Autor])

Hermeneutisches Verstehen ist parteiabhängig. Als solches ist es immer an die Subjektivität des Menschen gebunden und kann daher nicht zu einem "objektiven Wissen" im epistemischen Sinne führen. Für Gadamer macht es daher keinen Sinn, an ein Konzept von "objektiver Erkenntnis" zu glauben, da objektive Erkenntnis weder in menschlichen Angelegenheiten noch in der Wissenschaft erreicht werden kann. "Objektive Erkenntnis" ist folglich im menschlichen Leben und Alltag nicht wahrheitsfunktional, denn "[s]prachliche Form und überlieferter Inhalt lassen sich in der hermeneutischen Erfahrung nicht trennen." (Gadamer 1986a, 445)

Was aber bringt Gadamer dazu, nicht an "objektives Wissen" zu glauben? Es gibt zwei Hauptargumentationsstränge: Einerseits würde ein solches "objektives Wissen" die Bedeutung der Kultur in unserem Leben nicht ausreichend berücksichtigen. Kultur mache Dinge undefinierbar, sie sei eine immer neue Quelle für Kreativität, Inspiration und Innovation. Andererseits müsse ein solches "objektives Wissen" auf der Möglichkeit beruhen, dass menschliches Wissen und menschliche Erfahrung in einem generationenübergreifenden Transfer von einem Menschen auf einen anderen übertragen werden könnten, was aber – davon ist auszugehen – unmöglich ist. Da unser Leben endlich ist, können wir Wissen und Erfahrung nur in unserer eigenen Lebenszeit sammeln. Daher ist das, was wir als Wissen betrachten, nach Gadamer immer mit einer gewissen Kontingenz verbunden, was er deutlich unterstreicht: "In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr." (Gadamer 1986a, 281)

## **7. Das Zur-Sprache-kommen des Sachverhaltes als Erleben**

An dieser Stelle wird ein weiteres Thema Gadamers relevant: Das bereits kurz erwähnte Thema der Erfahrung. Gadamer versteht das Zur-Sprache-kommen des Sachverhaltes durch den Gesprächspartner als ein Erleben, was Sprache zum hermeneutischen Medium von Erfahrung werden lässt. Sprache ist die Vollzugsweise hermeneutischer Erfahrung. Gadamer stimmt mit Humboldt darin überein, dass die Sprache eines jeden Individuums auch eine "Weltansicht" darstellt. Folglich kann der Ausdruck des Sachverhaltes in der Sprache nur partiell sein, da die gesamten "Weltansichten" nicht in der Sprache erfasst werden können (vgl. Gadamer 1986a, 442-60, 445ff.).

Erst wenn wir die richtigen Worte finden, um die Erfahrung auszudrücken, erkennen wir, so Gadamer, die Erfahrung als das, was sie ist. Das liegt daran, dass das Erleben ein sprachlich geprägter Prozess ist und das Finden der passenden Formulierung Teil unserer Erfahrung ausmacht. Für Gadamer liegt die Erfahrung darin, die richtigen Worte zu finden, da wir erst dann die Erfahrung des Sachver-

haltes als solche erkennen können: "Etwas ist für uns ein Gespräch gewesen, was etwas in uns hinterlassen hat." (Gadamer 1986b, 211)

Wenn wir das Finden der richtigen Worte zugleich als das Finden eines neuen Sachverhaltes verstehen, dann ist offensichtlich, dass beides, Zur-Sprache-kommen wie das Erlebnis des Sachverhaltes, in Übereinstimmung sind, denn dann hat die Inanspruchnahme durch das Gesagte "nicht nur ihre eigene Wahrheit *in sich*, sondern auch eine eigene Wahrheit *für uns*." (Gadamer 1986a, 445)

Es sind die Sprache und ihre Artikulation, die unsere Lebensformen formen, indem sie weitere Reaktionen auslösen, denn den im lebendigen Vollzug des Sprechens und den damit einhergehenden Sprachspielen spiegelt sich unsere Sprache, unser eigenes Handeln und das Handeln der anderen wider. Jede Lebensform ist an einen gemeinschaftlichen Aspekt der Sprache gebunden. Dieser gemeinschaftliche Aspekt der Sprache macht uns bewusst, dass wir Teil einer Tradition sind, Mitglieder einer Sprachgemeinschaft. Diese Sprachansicht ist zugleich eine Weltansicht (vgl. Gadamer 1986a, 446).

Darüber hinaus folgt eine Gemeinschaft bestimmten Regeln und Gebräuchen sowie bestimmten Gewohnheiten und Regelmäßigkeiten, die sowohl unsere Sprachspiele als auch unsere Lebensformen prägen und führt dazu, dass wir als Mitglieder einer Sprachgemeinschaft zu der Erkenntnis gelangen, dass die Tradition unserer Gemeinschaft unsere Sprache und unser Handeln vom ersten Tag an, an dem wir auf die Welt kamen, uns geprägt hat. Genau dies, was wir beim Eintritt in die Welt und beim Erlernen einer Sprache erben, versteht Gadamer als eine ererbte Menge von Vorurteilen, die wir passiv aufnehmen, da sie Teil der ererbten Tradition sind, die wir unseren Hintergrund nennen. Wir erben Vorurteile durch Kultur. Den größten Teil der Kultur erben wir auf passive Weise, indem wir in eine bestimmte Gesellschaft hineingeboren werden. Wir sind insofern Teil einer Tradition, als wir eine Reihe von Vorurteilen geerbt haben, die uns in diese Tradition einbetten (vgl. Gadamer 1986a, 281ff.).

Es folgt jedoch für das hermeneutische Verstehen, "dass wir nicht auf die Prämissen unserer Tradition beschränkt sind, sondern sie in den Begegnungen und Diskussionen, die wir mit ihnen führen, ständig revidieren. In der Konfrontation mit anderen Kulturen, mit anderen Vorurteilen und auch mit den Folgerungen, die andere aus unseren eigenen Traditionen ziehen, lernen wir, sowohl unsere Annahmen als auch unsere Vorstellungen von Vernunft zu reflektieren und sie im Sinne einer besseren Darstellung zu ändern." (Warnke 1987, 170 [Übersetzung vom Autor]) Gadamer hat damit ein begriffliches Schema oder ein Werkzeug geliefert hat, das uns hilft, den Teilen der Philosophie, die für uns unklar bleiben, einen Sinn zu geben.

Es macht Sinn, dass Hans-Georg Gadamer darauf Wert legt, wie wir einen Gesprächspartner behandeln und wie wir in einem Dialog vorgehen. Ich nenne nur Stichworte: die Anerkennung der Ansicht des anderen als ein ernsthafter Wahrheitsanspruch, der zuerst einmal als richtig vorausgesetzt werden muss. Auf diese Weise kann die eigene Sichtweise vom anderen in Frage gestellt werden und Argumente, die gegen die eigene Sichtweise sprechen, können freiwillig akzeptiert werden. Das heißt aber nicht, dass wir automatisch blindlings dem folgen, was der andere selbst tut oder von uns fordert (vgl. Gadamer 1986a, 367). Ein anderer Fall ist, wenn Gadamer problematisiert, dass jeder Gesprächspartner "guten Willen" haben, zuhören und anerkennen müsse, was der andere zu sagen hat (vgl. Gadamer 1986c, 343).

Diese Voraussetzungen für den hermeneutischen Dialog sind auf die Tatsache zurückzuführen, dass die Gadamersche Hermeneutik auf die Anwendung eines hermeneutischen Schemas angewiesen ist, bei der sowohl der Fragende als auch der Antwortende Teil der Situation und damit auch an der Anwendung des hermeneutischen Schemas beteiligt sind. Es ist daher wesentlich, dass besondere Erkenntnisse Auswirkungen auf das eigene Sein haben (vgl. Gadamer 1986a, 317).

Der maßgebliche Vergleichspunkt ist, dass sowohl der fragende als auch der antwortende Dialogpartner in dieselbe Situation involviert sind, wie z.B. in die Interpretation der *Utopia*, da davon das Verstehen der Anwendung des allgemeinen Schemas in der besonderen Situation abhängt und auch das Verstehen somit das eigene Sein beeinflusst. Der Weg zum gegenseitigen Verstehen führt über die Enthüllung unseres impliziten Verständnisses, das den Blick auf den anderen in unserer Lebensform und Kultur verbirgt. Indem wir den anderen zu verstehen versuchen, lernen wir, seine Andersartigkeit zuzulassen und uns gleichzeitig von ihm infrage stellen zu lassen.

Das hermeneutische Schema ist somit doppelt parteiabhängig und sollte uns schließlich zur *Horizontverschmelzung* führen (vgl. Gadamer 1986a, 311), was ein Gadamerscher Begriff für die Integration unterschiedlicher Ansichten im Hinblick auf ein besseres Verständnis und eine Korrektur früherer Missverständnisse oder Verzerrungen ist. Das Ergebnis wird auch dann noch lange weit von jeglicher Perfektion sein, denn vielmehr handelt es sich um einen fortlaufenden Prozess hin zu einem wirklichen Verständnis des Anderen, der eher langsam und nur unter Schwierigkeiten erreicht werden kann. Bei der Überwindung unterschiedlicher Verständniskontexte müssen wir die Meinungen, Ansichten und Überzeugungen anderer berücksichtigen, wenn wir mit ihnen auf gleicher Augenhöhe über einen Sachverhalt diskutieren.

Wir profitieren in vielerlei Hinsicht von solchen Bemühungen. Selbst wenn wir unseren Standpunkt letztlich nicht ändern, können wir doch aus den Einwänden, Gegenbeispielen und Überlegungen des anderen lernen. Wir können sogar unsere Position stärken, indem wir unseren eigenen Standpunkt verbessern und ihn gegen Kritik immunisieren. Wir können auch die Position des anderen in unsere Sichtweise einbeziehen. Es spielt keine Rolle, ob wir die Kritik annehmen oder nicht. In jedem Fall werden wir viel besser über den anderen und seinen Standpunkt informiert sein.

Unabhängig davon, was diese Kritik für unseren ursprünglichen Standpunkt bedeutet, werden wir unsere eigene Sichtweise weiterentwickeln und sie wird nicht mehr die sein, mit der wir begonnen haben. Und da dies bei allen an diesem Prozess Beteiligten der Fall sein wird, ist das Ergebnis pareto-optimal und damit erstrebenswert.

## 8. Konklusion

Die *Horizontverschmelzung* verschiedener Interpretationsperspektiven (vgl. Gadamer 1986a, 311), die der Rolle der Vernunft und Erfahrung, Wissenschaft und/oder soziale Vorstellungen, Tradition(en) und/oder Gemeinschaft Rechnung trägt, geht einher mit der Erweiterung unserer Sprachkompetenz durch immer neue Sprachspiele. Die Generierung immer neuer Sprachspiele ist eine Kernkompetenz des Menschen, die es uns ermöglicht, Übergänge zwischen zwei Sprachspielen und damit auch zwei divergenten Interpretationsperspektiven zu schaffen. Dadurch bringen wir spracherweiternd neue Arten von Sprache, neue Sprachspiele hervor und vergessen dadurch andere, die dann abgelöst werden.

Für Gadamer sind es auch die Sprachspiele, mit denen die Gesprächspartner in das Gespräch mit dem Anderen geführt werden und sich der Be- und Hinterfragung durch den anderen öffnen. Dies ist für Gadamer deshalb der Fall, "da vielmehr das Spiel es ist, das spielt, indem es die Spieler in sich einbezieht und so selber das eigentliche *subjectum* der Spielbewegung wird." (Gadamer 1986a, 493) Jede Veränderung ist dabei das Ergebnis der Verschiebung menschlicher Horizonte. Horizonte entwickeln sich und ein Horizont beschreibt die Welt eines Menschen, und muss als solcher stets in Bewegung sein. Wie Gadamer anmerkt: "Ein Horizont ist ja keine starre Grenze, sondern etwas, das mitwandert und zum weiteren Vordringen einlädt." (Gadamer 1986a, 250)

Man könnte hinzufügen, dass somit die Sprachspiele zugleich unmittelbar die Veränderung der Horizonte der einzelnen Menschen wiedergeben. Darüber hinaus hat Gadamers Konzept der "Horizonte" eine Art "innere" Bewegung, die für uns wesentlich ist, wenn wir versuchen, das Problem der Verzerrungen im

Verstehen und in der Kommunikation nachzuvollziehen, da es so etwas wie einen "stabilen" Horizont nicht geben kann.

Wir müssen daher die Gadamerische Hermeneutik als Erweiterung der Diskussion über unterschiedliche Lebensformen, unterschiedliche Sprachspiele und die konkurrierenden Interpretationsperspektiven anwenden, um zu einem Verständnis des Anderen, seiner Weltsicht und seiner Auslegung einer Schrift zu gelangen. Niemand hat dies eleganter ausgedrückt als Georgia Warnke: "In dem Maße, in dem Individuen und Kulturen dieses Verständnis der Anderen und ihrer Unterschiede in ihr eigenes Selbstverständnis integrieren, in dem Maße also, in dem sie von den Anderen lernen und eine breitere, differenziertere Sichtweise einnehmen, können sie Sensibilität, Feinsinnigkeit und Unterscheidungsvermögen erwerben." (Warnke 1987, 174 [Übersetzung vom Autor])

Das Problem der *Utopia* ist auch dann nicht abschließend gelöst. Selbst dann nicht, wenn es gelingen sollte, zu einer *Horizontverschmelzung* und damit zu einer Übereinstimmung zu kommen (vgl. Gadamer 1986a, 311), da der Dialog immer ein über jedes Subjekt und seine Lebenszeit hinausgehender und damit unendlicher ist. Das hermeneutische Problem gipfelt nämlich darin, "daß die Überlieferung als dieselbe dennoch je anders verstanden werden muß" (Gadamer 1986a, 317), so dass ein unendlicher Rekurs notwendig ist. Es gilt deshalb auch dann immer noch:

*Utopia* und kein Ende.

Dr. Ulrich Arnsward, Institut für Kulturforschung, Heidelberg  
arnswald[at]ulrich-arnswald.de

### References

Adam, Armin. 1988. "De Optimo reip.[ublicae] statu, deque nova insula Utopia." In *Lexikon der philosophischen Werke*, herausgegeben von Franco Volpi und Julian Nida-Rümelin, 136-38. Stuttgart: Kröner.

Ahrbeck, Rosemarie. 1977. *Morus – Campanella – Bacon*. Frühe Utopisten. Leipzig; Jena; Berlin: Urania-Verlag.

Arnsward, Ulrich. 2010. "Zum Utopie-Begriff und seiner Bedeutung in der Politischen Philosophie". In *Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der Politischen Philosophie*, herausgegeben von Ulrich Arnsward und Hans-Peter Schütt. 1-35. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing.

Barnouw, Dagmar. 1985. *Die versuchte Realität oder von der Möglichkeit, glückliche Welten zu denken*. Utopischer Diskurs von Thomas Morus zur feministischen Science Fiction. Meitingen: Corian-Verlag Heinrich Wimmer.

Berglar, Peter. 1978. *Die Stunde des Thomas Morus*. Einer gegen die Macht. Olten; Freiburg i.Br.: Walter.

Bermbach, Udo. 1992. "Die Utopie ist tot – es lebe die Utopie!" In *Hat die politische Utopie eine Zukunft?*, herausgegeben von Richard Saage. 142-51. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Bloch, Ernst. 1946. *Freiheit und Ordnung*. Abriß der Sozial-Utopien. New York: Aurora-Verlag.

Bloch, Ernst. 1985. *Das Prinzip Hoffnung*. In fünf Teilen. Kapitel 33-42. 3 Bd., Bd. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Boulding, Elise. 2000. *Cultures of Peace*. The Hidden Side of History. With a Foreword by Federico Mayor. New York: Syracuse University Press.

Brie, Friedrich. 1936/37. "Thomas Morus der Heitere." *Englische Studien* 71 (1): 27-57.

Brie, Friedrich. 1941. "Machtpolitik und Krieg in der Utopia des Thomas Morus" *Historisches Jahrbuch* 61: 116-37.

Brockhaus, Heinrich. 1929. *Die Utopia-Schrift des Thomas Morus*. Leipzig: B.G. Teubner.

Bruyn, Gerd de. 1996. *Die Diktatur der Philanthropen*. Entwicklung der Stadtplanung aus dem utopischen Denken. Braunschweig; Wiesbaden: Friedr. Vieweg & Sohn.

Chambers, Raymond W. 1946. *Thomas More*. Ein Staatsmann Heinrichs des Achten. Deutsch von Wolfgang Rüttenauer. München; Kempten: Kösel.

Claes, Gregory. 2011. *Ideale Welten*. Die Geschichte der Utopie. Aus dem Englischen von Raymond Hinrichs und Andreas Model. Stuttgart: Theiss.

Dahrendorf, Ralf. 1967. *Pfade aus Utopia*. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie. München: Piper.

Doren, Alfred. 1927. "Wünschträume und Wunschzeiten" *Vorträge der Bibliothek Warburg* 4: 158-205.

Elias, Norbert. 1982. "Thomas Morus' Staatskritik. Mit Überlegungen zur Bestimmung des Begriffs Utopie" In: *Utopieforschung*. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, herausgegeben von Wilhelm Voßkamp. 3 Bd., Bd. 2. 101-50. Stuttgart: Metzler.

Engels, Friedrich. 1962. "Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft.", in: *Karl Marx: Werke*. Band 19. 189-228. Berlin: Dietz.

Erzgräber, Willi. 1983. "Thomas Morus: Utopia" In *Literarische Utopien von Morus bis zur Gegenwart*, herausgegeben von Klaus Leo Berghahn und Hans Ulrich Seeber. 25-43. Königstein/Ts.: Athenäum.

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

Fest, Joachim. 1992. "Leben ohne Utopie" In: *Hat die politische Utopie eine Zukunft?*, herausgegeben von Richard Saage, 15-26. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Freyer, Hans. 1920. "Das Problem der Utopie." *Deutsche Rundschau* 183: 321-45.

Freyer, Hans. 2000. *Die Politische Insel*. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart. Herausgegeben von Elfriede Üner. Wien; Leipzig: (2., unver. Aufl.) Karolinger.

Gadamer, Hans-Georg. 1986a. *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: (5. durchges. u. erw. Aufl.) Mohr Siebeck.

Gadamer, Hans-Georg. 1986b. "Die Unfähigkeit zum Gespräch", in: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*. Bd. 2. 207-15. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gadamer, Hans-Georg. 1986c. "Text und Interpretation", in: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 330-60. Tübingen: Mohr Siebeck.

Glunz, Hans. 1938. *Shakespeare und Morus*, Bochum-Langendreer: Heinrich Pöppinghaus.

Göller, Karl Heinz. 1990. "Die Utopia Thomas Mores", In *Hauptwerke der Literatur*. Vortragsreihe der Universität Regensburg, herausgegeben von Hans Bungert. 97-120. Regensburg: Mittelbayerische Druck- und Verlags-Gesellschaft.

Hermand, Jost. 1981. *Orte. Irgendwo*. Formen des utopischen Denkens. Königstein/Ts.: Athenäum.

Herz, Dietmar. 1993. "Zwei Wahrheiten. Zur Interpretation von Thomas Morus' Utopia", *Der Staat* 32 (1): 1-28.

Herz, Dietmar. 1999. *Thomas Morus zur Einführung*. Unter Mitarbeit von Veronika Weinberger. Hamburg: Junius.

Höffe, Otfried. 2016. "Einführung" In: *Politische Utopien der Neuzeit. Thomas Morus, Tommaso Campanella, Francis Bacon*, herausgegeben von Otfried Höffe. 1-18. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.

Jäckel, Eberhard. 1955. *Experimentum rationis*. Christentum und Heidentum in der "Utopia" des Thomas Morus. Freiburg i.Br.: (Philosophische Fakultät: Inaugural-Dissertation) Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Kautsky, Karl. 1907. *Thomas More und seine Utopie*. Stuttgart: (2., durchges. Aufl.) Verlag J.H.W. Dietz Nachf.

Kluxen, Kurt. 2003. "Thomas Morus und seine ‚Utopia‘ als Wegbereiter moderner Sozialanalyse", in: Kurt Kluxen, *England in Europa*. Studien zur britischen Geschichte und zur politischen Ideengeschichte der Neuzeit. 38-59. Berlin: Duncker & Humblot.

Kristeller, Paul Oskar. 1982. "Thomas Morus als Humanist", in: Paul Oskar Kristeller und Hans Maier, *Thomas Morus als Humanist*. Zwei Essays. 9-37. Bamberg: H. Kaiser.

Kroh, Jens. 2021. "Thomas Morus, Utopia" In: *Schlüsselwerke der Kulturwissenschaften*, herausgegeben von Claus Leggewie, Dariuš Zifonun, Anne Lang, Marcel Siepmann und Johanna Hoppen. 142-44. Bielefeld: transcript.

Kuon, Peter. 1984. *Utopischer Entwurf und fiktionale Vermittlung*. Studien zum Gattungswandel der literarischen Utopie zwischen Humanismus und Frühaufklärung. Tübingen: Verlag Science & Fiction.

Lewis, Clive S. 1954. *English Literature in Sixteenth Century, Excluding Drama*. Oxford: Clarendon Press.

Maier, Hans. 1982. "Der Humanist und der Ernstfall. Thomas Morus 1478-1978", in: Paul Oskar Kristeller und Hans Maiers, *Thomas Morus als Humanist*. Zwei Essays. 39-58. Bamberg: H. Kaiser.

Manguel, Alberto. 2017. "Thomas Morus (1478-1535) Utopia. Löwen, Dezember 1516", in Alberto Manguel, *Sehnsucht Utopie*. Eine Reise durch fünf Jahrhunderte. Aus dem Französischen von Amelie Thoma. 13-15. Bozen; Wien: Folio Verlag.

Möbus, Gerhard. 1953. *Die Politik des Heiligen*. Geist und Gesetz der Utopia des Thomas Morus. Berlin: Morus-Verlag.

Morus, Thomas. 1990. *Utopia*. Übersetzt von Gerhard Ritter. Nachwort von Eberhard Jäckel. Stuttgart: Philipp Reclam Jun.

Münkler, Herfried. 1992. "Das Ende des Utopiemonopols und die Zukunft des Utopischen" In *Hat die politische Utopie eine Zukunft?* Herausgegeben von Richard Saage. 207-14. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Munier, Gerald. 2008. *Thomas More*. Urvater des Kommunismus und katholischer Heiliger. Hamburg: VSA-Verlag.

Ottmann, Henning. 1996. "Der Geist der Moderne. Sekten und Humanismus bei Eric Voegelin" *Zeitschrift für Politik* 43 (3): 333-38.

Pfetsch, Frank. 2019. *Theoretiker der Politik*. Von Platon bis Habermas. Baden-Baden: (3., akt. Aufl.) Nomos.

Popper, Karl R. 1987. *Das Elend des Historizismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Pieper, Annemarie. 2016. "Die Moral der Utopier" In: *Politische Utopien der Neuzeit*. Thomas Morus, Tommaso Campanella, Francis Bacon, herausgegeben von Otfried Höffe. 77-92. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.

Reynolds, Ernest Edwin. 1953. *Saint Thomas More*. London: Burns Oates.

Ritter, Gerhard. 1940. *Machtstaat und Utopie: Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus*. München; Berlin: Verlag von R. Oldenbourg.

Rötzer, Hans Gerd. 1963/64. "Utopie und Gegenutopie" *Stimmen der Zeit* 174: 356-65.

Saage, Richard. 1991. *Politische Utopien der Neuzeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Saage, Richard. 1997. *Utopieforschung*. Eine Bilanz, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Saage, Richard. 2006. "Thomas Morus", in: Richard Saage, *Utopisches Denken im historischen Prozess*. Materialien zur Utopieforschung. 7-14. Berlin; Münster: LIT.

Saage, Richard. 2015. "Das Erbe des Thomas Morus. Zur Gegenwart des klassischen Utopiebegriffs" *Neue Politische Literatur* 61: 213-28.

Schiel, Hubert. 1947. "Zur Einführung", in: Thomas More, *Des Heiligen Thomas Morus Utopia, das ist Nirgendland oder von der besten Staatsform*. Übertragen und eingeleitet von Hubert Schiel. 5-29. Köln: Pick.

Schmidl, Johannes. 2016. *Bauplan für eine Insel*. 500 Jahre Utopia. Wien: Sonderzahl.

Schmidtke, Oliver. 2016. *Ideal und Ironie der Gesellschaft*. Die 'Utopia' des Thomas Morus. Frankfurt a.M.: Campus.

Schölderle, Thomas. 2012. *Geschichte der Utopie*. Eine Einführung. Köln; Weimar; Wien: Böhlau.

Schölderle, Thomas. 2016. "Zwischen Reform und Satire. Vernunft als experimentelle Fundament in Morus' *Utopia*" In: *Politische Utopien der Neuzeit*. Thomas Morus, Tommaso Campanella, Francis Bacon, herausgegeben von Otfried Höffe. 57-75. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.

Seeber, Hans Ulrich. 1983. "Zur Geschichte des Utopiebegriffs." In *Literarische Utopien von Morus bis zur Gegenwart*, herausgegeben von Hans Ulrich Seeber und Klaus Berghahn. 7-23. Königstein/Ts.: Athenäum.

Süssmuth, Hans. 1967. *Studien zur Utopia des Thomas Morus*. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts. Münster/Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Tremmel, Jörg. 2016. "Thomas Morus: Der Philosoph als Fürstendiener oder Staatsmann?" In *Politische Utopien der Neuzeit*. Thomas Morus, Tommaso Campanella, Francis Bacon, herausgegeben von Otfried Höffe. 43-56. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.

Voegelin, Eric. 1995. "Die spielerische Grausamkeit der Humanisten." Eric Voegelins Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus. Aus dem Englischen übersetzt und mit einem Vorwort von Dietmar Herz. Nachwort von Peter J. Opitz. München: Fink.

Voigt, Andreas. 1906. *Die sozialen Utopien*. Fünf Vorträge. Leipzig: G. J. Göschen'sche Verlagshandlung.

Warnke, Georgia. 1987. *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford: Stanford University Press.