

# Thomas Morus: Der Philosoph als Fürstendiener oder Staatsmann?

Jörg Tremmel

## 3.1 Einleitung

„Der Philosoph als Staatsmann“ – so lautet die nachträglich eingefügte Zwischenüberschrift des zu besprechenden Unterkapitels in der von Klaus J. Heinisch übersetzten Ausgabe der *Utopia* (S. 36-47).<sup>1</sup> Der Ich-Erzähler Morus schlägt darin dem weitgereisten und philosophisch gebildeten Raphael Hythlodius vor, Fürstenberater zu werden: „Ich bin nach wie vor der Meinung, dass du, wenn du dich überwinden könntest, deinen Abscheu vor den Fürstenhöfen abzulegen, der Allgemeinheit durch deine Ratschläge ausserordentlich viel Gutes erweisen würdest.“ „Quare nihil magis incumbit tuo, hoc est boni uiri, officio“, so fährt die ‚editio princeps‘ fort und die Heinisch-Übersetzung hat daraus, durchaus wörtlich, gemacht: „Deshalb ist das auch deine, als eines tüchtigen Mannes, erste Aufgabe“. Die von Gerhard Ritter übersetzte Utopia-Ausgabe bei Reclam hingegen übersetzt freier: „Deshalb ist dies deine höchste Pflicht, die Pflicht eines braven Mannes.“

Tatsächlich ist der Begriff der ‚Pflicht‘ wohl am besten geeignet, um Morus eigene Auffassung zur Kernfrage dieses kleinen Kommentars darzulegen. Diese Frage lautet: „Soll ein Philosoph (alternativ: ein Gelehrter, ein Literati,<sup>2</sup> ein Wahrheitsliebender und –suchender) als Berater in die Dienste eines Herrschers (Fürsten, Königs, Mächtigen) treten?“ Diese Frage ist so gestellt, dass die Entscheidung über ein solches Beschäftigungsverhältnis beim Gelehrten liegt, nicht beim Herrscher.

Um diese Frage überhaupt zu verstehen, ist es illustrativ, sich Machiavellis wahrscheinlichste Antwort zu vergegenwärtigen: „Natürlich, warum denn nicht?“, so würde der Verfasser des *Principe* vermutlich geantwortet haben. Hat er doch dieses Buch zu keinem anderen als dem Zweck geschrieben, bei den Medici als Berater in Lohn und Brot zu kommen.

Es geht Morus aber nicht darum, den Herrscher (in seinem Fall Heinrich VIII.) dahingehend zu beraten, wie dieser mit List und Gewalt möglichst lange den Fortbestand seiner Herrschaft sichern könne. Die Frage macht nur Sinn, wenn wir unterstellen, dass die Beratung *im Sinne des Gemeinwohls* erfolgen soll. Damit wird also schon implizit vorausgesetzt, dass die Philosophie moralischer ist als die Politik, dass ‚unmoralische Philosophie‘ eine *contradictio in se* ist, dass infolgedessen die in der Philosophie bewanderten Männer am Hofe der Könige als moralische Instanz zu wirken zumindest prinzipiell in der Lage sein könnten. Nur unter diesen Prämissen macht die Diskussion zwischen Morus und Raphael Sinn. Nur dann kann es aus Sicht des Raphael zwei mögliche Antworten – Ja oder Nein – geben. „Soll ich mein unpolitisches, aber tugendhaft führbares Leben einem Leben opfern, bei dem ich mit großer Wahrscheinlichkeit meine Hände beflecken werde?“, so

---

<sup>1</sup> Die Erörterung des Sujets wird freilich schon früher im 1. Buch begonnen, in einem Abschnitt, den Heinisch mit „Der Philosoph als Fürstendiener“ überschrieben hat (*Utopia*, S. 21-23). Schon dort legt Morus dem Raphael eine Beratertätigkeit nahe: „Jedoch würdest Du (...) durchaus deiner selbst und dieser deiner so edlen, wahrhaft philosophischen Denkungsart gemäß handeln, wenn du es über dich brächtest, wenn auch unter einigen persönlichen Opfern, deine Begabung und deinen Fleiß der Allgemeinheit zur Verfügung zu stellen; das könntest Du nirgends mit so großem Nutzen tun, wie wenn du Ratgeber irgendeines großen Fürsten wärest und ihm, richtig und verantwortungsvoll, wie du es meiner Überzeugung nach tun würdest, rietest.“ (S. 21 f.). Und schon dort weist Raphael dies u.a. mit folgenden Worten zurück: „Denn zunächst beschäftigen sich die meisten Fürsten lieber mit militärischen Dingen, von denen ich nichts verstehe und nichts verstehen will, als mit den vernünftigen Künsten des Friedens, und sie sind viel mehr darauf bedacht, sich durch Recht oder Unrecht neue Reiche zu erwerben, als das Erworbene gut zu verwalten.“ (S. 22). Die Passage zwischen diesem und dem hier besprochenen Abschnitt (S. 36 ff.) behandelt die Unterwürfigkeit der Höflinge der damaligen Zeit (am Beispiel ihrer Autoritätsgläubigkeit gegenüber einem Kardinal, nicht einem Fürsten, aber das spielt keine große Rolle). Der Autor Morus lässt Raphael dort gegenüber der Romanfigur Morus und Petrus Ägidius darlegen, dass die Mächtigen nicht die Wahrheit von ihren Beratern hören wollen, sondern nur, was ihnen gefällt.

<sup>2</sup> Der Ausdruck Literati bezeichnete zu Morus Zeit nicht den Schriftsteller im heutigen Sinne, sondern eben den Philosophen.

formuliert kann sich die Frage ein Sokrates, ein Seneca, ein Franz von Assisi oder eben auch der – immerhin posthum heiliggesprochene – reale Thomas More stellen, nicht jedoch ein Machiavelli, der zumindest bisher der Heiligspredigt entgangen ist.

### 3.2. Der Gang des Gesprächs

In einem herrlichen Dialog führt Raphael der Buchfigur Morus vor Augen, dass seine Beratertätigkeit so gar nichts gegen Kriegslust und Machtstreben von Königen würde ausrichten können. Man solle sich einmal vorstellen, er, Raphael, säße zwischen den Beratern des Königs von Frankreich, und es würde darum gehen, mit welchen Mitteln und Machenschaften der König Mailand behaupten und das abtrünnige Neapel zurückgewinnen, Venedig zerstören und schließlich ganz Italien erobern könne. Laut Raphael bekäme der König nun eine lange Reihe amoralischer Vorschläge von seinem Kabinett zu hören: „Der eine rät, mit den Venezianern ein Bündnis zu schließen, das nur so lange dauern solle, wie es für einen selbst vorteilhaft sei (...). Ein anderer schlägt vor, Deutsche anzuwerben, wieder ein anderer, Schweizer mit Geld zu gewinnen, ein dritter, den Willen der kaiserlichen Majestät (...) mit Geld geneigt zu machen (...) während der letzte der Ansicht ist, man müsse den Fürsten von Kastilien durch gewisse Aussichten auf Verschwägerung umgarnen und einige adlige Höflinge durch festes Jahrgelder auf seine Seite ziehen.“ (S. 37).<sup>3</sup> Niemand würde auf einen Berater hören, der inmitten all der eifrig vorgetragenen Vorschläge – militärische Gewalt, Subsidien, taktische Heiraten, Scheinverträge, Spione – das Friedensglöckchen läute wolle. „Hier also, wo so viele hervorragende Männer um die Wette ihre Ratschläge für den König anbringen, sollte ich armes Menschenkind aufstehen und befehlen, das Steuer herumzureißen, dafür stimmen, Italien aufzugeben, raten, daheim zu bleiben, meinen, Frankreich allein sei fast zu groß, als dass es von einem Einzigen richtig verwaltet werden könne, und der König soll doch nicht glauben, er müsse noch nach Gebietserweiterungen trachten?“ (S. 37)

Es folgt das Beispiel eines fiktiven Volkes, der Achorier, die laut der überlieferten Geschichte ihren König gezwungen haben, sich auf sein ursprüngliches Reich zu beschränken und ein zweites, von ihm erobertes Reich freiwillig wieder abzugeben. Das Volk habe, so Hythlodius Erzählung, in aller Ehrerbietung den König vor die Wahl gestellt, welches von beiden Reichen er behalten wolle. Die Untertanen seines ersten Reiches wären schon zu zahlreich, um von einem „halbierten König“ regiert

---

<sup>3</sup> Diese Vorschläge der Berater des französischen Königs entsprechen bis in die Einzelheiten den Optionen des französischen Hofes 1513-1515. Ohne realgeschichtliches Wissen bleibt die Passage in Morus Roman unverständlich. Seit Karl VIII. von Frankreich 1494 in Italien eingezogen war, bildeten die Italienkriege (1494-1559) ein Merkmal der frühen Neuzeit, welches die in dieser Epoche lebenden Politischen Theoretiker wesentlich beeinflusste (v.a. natürlich Machiavellis Werk, aber eben auch das des Morus' und das des Erasmus'). Der Krieg fand durch die Zerstrittenheit der italienischen Fürsten ständig neue Nahrung, alsbald zog er – wie der 30jährige Krieg auf deutschem Boden ein Jahrhundert später – alle größeren europäischen Mächte und selbst das Osmanische Reich hinein. Zur Zeit, als Morus die Utopia verfasste (1515/1516), war die militärisch-politische Lage in Italien wie folgt: Frankreich unter König Ludwig XII. hatte 1512 seine Herrschaft über das Herzogtum Mailand wieder abgeben müssen, nachdem der Papst Julius II., Ferdinand II. von Spanien, Venedig und die Schweizer sich zur Heiligen Liga zusammengeschlossen hatten. Im März 1513 hatte die Republik Venedig jedoch die Seiten gewechselt und sich mit Frankreich verbündet, nachdem den Venezianern ein großer Anteil an der mailändischen Beute versprochen worden war. 1513 war allerdings (neben Kaiser Maximilian I.) auch Heinrich VIII. von England, der durch seine Ehe mit Katharina zum Schwiegersohn von Ferdinand II. geworden war, der antifranzösischen Koalition beigetreten und hatte die Franzosen in der Sporenschlacht von Guinegate in der Picardie besiegt. In Italien hatten am 6. Juni 1513 die Schweizer den französischen König in der Schlacht bei Novara besiegt und die Sforza wieder als Herren in Mailand eingesetzt. Ein Mehrfrontenkrieg mit so weit auseinander liegenden Kriegsschauplätzen überstieg schließlich Frankreichs Möglichkeiten und nötigte Ludwig XII., mit dem Papst, England und Spanien Frieden zu schließen (1514). Aber schon ab 1515 setzte der neue französische König Franz I. unter Berufung auf alte Erbsprüche Frankreichs Eroberungspolitik in Italien fort. Am 13./14. September 1515 besiegte er die Schweizer bei Marignano und gewann Mailand zurück. Da Morus die oben zitierte Passage damit einleitet, dass der französische König „Mailand behaupten“ wolle, kann seine Schrift zeitlich nicht vor der Schlacht von Marignano entstanden sein.

zu werden. Beim Exkurs zu den Achoriern geht Morus nach der „Methode Utopia“ vor: Er erzählt die Geschichte einer fiktiven Gesellschaft, um Alternativen zu den realexistierenden Verhältnissen in England und Europa aufzuzeigen.

Doch gleich geht es zurück nach Europa, denn Raphael wechselt von der Außen- zur Finanzpolitik. Diesmal geht es ihm um die Geldgier der Könige. Man möge sich vorstellen, nun werde unter den anderen Ratgebern diskutiert, welche Finanzpolitik am geeignetsten sei, um irgendeinem König die Taschen zu füllen. Soll man den Geldwert manipulieren, je nachdem, ob der König gerade Gläubiger oder Schuldner ist? Oder gar einen Krieg fingieren und dafür Krieganleihen emittieren, nach deren Zeichnung aber den Krieg wieder unter feierlicher Zeremonie beenden? Vielleicht könne man stattdessen ja auch in Vergessenheit geratene („längst von den Motten angefressene“)<sup>4</sup> Gesetze vollziehen und dadurch von Einzelnen hohe Strafgeelder einziehen. Dadurch könne der König sich beim Volke beliebt machen, denn er stehe als gesetzestreu da. Wenn zudem diejenigen, deren Geschäfte durch die Gesetze zunichtegemacht werden, heimlich vom König dispensiert würden, so könne er gar doppelt daran verdienen. Raphael fährt fort: „Wenn ich jetzt aufstünde und behauptete, alle diese Vorschläge seien eines Königs unwürdig und verderblich, nicht nur seine Ehre, sondern auch seine Sicherheit beruhe mehr auf des Volkes Reichtum als auf seinem eigenen (...)“ (S. 40). Auch hier ergänzt Raphael sein Beispiel mit der Erzählung von einem fernen Volk, diesmal den Makarensern, bei denen die Geldgier der Fürsten durch institutionelle Arrangements wirksam gezügelt worden sei.

Ethische Ratschläge seien völlig hoffnungslos, so die Moral von Raphaels anschaulichen Beispielen. Unter diesen Umständen, den unabänderlichen Verhältnissen, dürfe er sich verweigern. Raphael fürchtet zudem, dass ein solches Amt ihn korrumpierte: „(...) da muss man offensichtlich üble Ratschläge billigen und die verhängnisvollsten Verfügungen unterschreiben (...) Ferner findet man keine Gelegenheit, bei der man etwas nützen könnte, wenn man unter solche Amtsgenossen geraten ist, die ja eher den besten Mann verderben, als dass sie selbst gebessert werden. Durch den verderblichen Umgang mit ihnen wird man entweder selbst verdorben, oder, wenn man selber lauter und anständig bleibt, deckt man ihre Bösartigkeit und Dummheit.“ (S. 43 f.).

Was entgegnet die Romanfigur Morus in ihrer Replik, nachdem Raphael so schön begründet hat, warum er niemals Ratgeber eines Fürsten werden möchte? Morus erkennt an, dass die Welt unvollkommen ist: „Denn es ist unmöglich, dass alles gut ist, es sei denn, dass alle Menschen gut wären; aber das erwarte ich für eine ganze Reihe von Jahren noch nicht.“ (S. 42). Er plädiert unter diesen nicht-idealen Umständen für eine flexible Moral, die sich auch mal verbiegt, um das Schlimmste zu verhindern. Die Philosophie müsse das Stück, das gerade gespielt werde, akzeptieren, so Morus. Wenn ein Philosoph zwischen die speichelleckerischen Ratgeber des Königs zu sitzen käme, so müsse der Philosoph sich bemühen alles geschickt darzulegen und, was er nicht zum Guten wenden kann, wenigstens möglichst wenig schlecht ausfallen zu lassen. „...wenn du abwegige Meinungen nicht mit der Wurzel ausreißen kannst und Fehler, die sich herkömmlicherweise eingenistet haben, nicht nach Wunsch und Willen beheben, so darfst du deswegen doch nicht gleich den Staat im Stich lassen und im Sturme das Schiff aufgeben, weil du den Winden nicht wehren kannst.“ (a.a.O.).

---

<sup>4</sup> Man beachte, dass bei der Finanzpolitik nicht mehr vom französischen, sondern von „irgendeinem“ König die Rede ist. Baker-Smith (2011, 160) ist sich sicher, dass der englische gemeint sein müsse. Bei angemotteten Gesetzen mag sich Morus an den Freund Erasmus erinnert haben. Dieser hatte 1499 aufgrund eines dubiosen Gesetzes einen großen Teil seines Vermögens englischen Zollbeamten überlassen müssen. Heinrich VII hatte ein altes Gesetz aus der Zeit Edwards IV., das die Ausfuhr von Silber- oder Goldmünzen, gleich ob englischer oder ausländischer Prägung untersagte, wieder in Kraft gesetzt. Erasmus wurde davon überrascht und von den zwanzig Pfund in seiner Börse, mit denen er sein Studium finanzieren wollte, wurde alles bis auf 2 Pfund beschlagnahmt (Chambers 1935, 83).

### 3.3. Vita activa versus vita contemplativa?

Auf den ersten Blick scheint die Frage der Fürstenberatung, welches die eigentliche Kernfrage des ersten Buches der *Utopia* ist, altbekannt zu sein. Immerhin war der Gegensatz zwischen einem politischen und einem philosophischen Leben schon in der Antike ein gängiges Thema und auf den ersten Blick finden wir viele loci classici für die Abwägung zwischen vita activa und vita contemplativa.<sup>5</sup> Vor allem die Ausführungen Ciceros sind einschlägig. Er diskutiert verschiedene Argumente pro und contra eines Lebens als aktiver Politiker innerhalb der Römischen Republik,<sup>6</sup> etwa dass Politik viele Strapazen mit sich bringe, ja sogar das Leben kosten könne; dass politischer Ruhm unsterblich und flüchtig sei; und dass Politik ein schmutziges Geschäft sei, durch das man zwangsläufig korrumpiert werde. Letztlich gebe es aber für alle Begabten eine Pflicht, politisch tätig zu sein, denn anders könne ein Staat nicht regiert werden (off. 1,7). Nur wer sich aufgrund seiner überragenden Bedeutung in der Wissenschaft als unersetzlich erwiesen hätte oder wer wegen seiner schwachen Gesundheit den Anforderungen der Politik nicht gewachsen sei, sei davon befreit.

Es sollte nicht übersehen werden, dass in der bei Morus zu findenden Passage die *Interaktion* zwischen dem (moralisch) Gebildeten und dem Herrscher angesprochen wird. Diese Interaktion kann bei beratungsresistenten Herrschern den Berater schlimmstenfalls den Kopf kosten – siehe die Lebensgeschichte des realen Morus. Bei den obigen Beispielen wie auch schon bei Platons berühmtem Philosophenkönigtum<sup>7</sup> geht es hingegen in der Regel um Personenidentität. Bei Platon wäre ein amtierender Philosophenkönig allenfalls gelegentlich im inneren Zwiespalt mit sich selbst, ob er moralisch oder „politisch“ (gemeint ist: im Sinne der Staatsraison) handeln soll. So stellt sich die Frage für Raphael aber nicht, vielmehr müsste er sein jetziges selbstbestimmtes Leben komplett aufgeben. Raphael beharrt hier weniger auf einem Recht auf ‚contemplative retirement‘, wie Baker-Smith (2011, 158) behauptet hat. Wenn er nicht so genau wüsste, dass die Fürsten beratungsresistent sind, so würde er schon an den Hof kommen wollen. Noch aus einem zweiten Grund scheint die klassische Gegenüberstellung von vita activa und vita contemplativa hier ein bisschen schief zu sein. Raphael ist bisher Entdeckungsreisender gewesen, ein Gefährte Vespuccis. Zwar fährt er nicht zur See wie Palinurus, der Steuermann des Äneas auf dessen Irrfahrt vom zerstörten Troja nach Italien, sondern wie „Odysseus, oder besser gesagt, wie Platon“ (Utopia, S. 18). Seine Entdeckungen sind also primär intellektueller Natur. Aber ein bisschen von Odysseus, dem rastlosen griechischen Held, steckt eben schon in ihm.

Die Buchfigur Morus gibt zwar in der Romanhandlung den Gegenredner von Raphael, aber es ist möglich, dass der Buchautor Morus Raphael als advocatus diaboli gegen eine Beratertätigkeit bei Hofe sprechen lässt, um alle Gegenargumente zu Wort kommen zu lassen. Jedenfalls zählt der Text in prophetischer Manier einige der Methoden auf, mit deren Hilfe die Engländer im Laufe der nächsten dreißig Jahre durch Heinrich VIII. ausgebeutet werden sollten. Warum aber kommt die vernichtende Kritik am Kriegsgebahren und der Finanzpolitik der Fürsten dann nicht auch in der inneren Handlung aus Morus' Mund? Ein Grund könnte sein, dass Morus sich selbst schützen und sich seinen weiteren

---

<sup>5</sup> Zum Beispiel Kullmann (1995), Bubner (1992), Snell (1975), Gigon (1973), Kapp (1968), Bien (1968), Boll (1950), Jaeger (1928).

<sup>6</sup> Vgl. u.a. De re publica, De officiis, De finibus bonorum et malorum, Pro P. Sestio. Ich folge hier im wesentlichen Morkel (2013).

<sup>7</sup> Der einschlägige Kernsatz Platons lautet: „Wenn nicht die Philosophen in den Staaten Könige werden oder die Könige, wie sie heute heißen, und Herrscher echte und gründliche Philosophen und wenn nicht in eine Hand zusammenfallen politische Macht und Philosophie, und wenn nicht die Vielzahl derer, die sich heute auf Grund ihrer Anlage nur der einen der zwei Aufgaben widmen, mit Gewalt davon ferngehalten wird, gibt es mein Glaukon, kein Ende des Unglücks in den Staaten, ja nicht einmal im ganzen Menschengeschlecht (...)“ (Platon 2008, 473c–d). Bei Platon wäre ein amtierender Philosophenkönig allenfalls gelegentlich im inneren Zwiespalt mit sich selbst, ob er moralisch oder „politisch“ (gemeint ist: im Sinne der Staatsraison) handeln soll. Die Problematik ist eine etwas andere als beim Verhältnis zwischen Fürstendiener und Fürst, auf das die *Utopia* anspielt.

Lebensweg, in welcher Richtung auch immer, nicht erschweren wollte.<sup>8</sup> Schon seine Tätigkeit im Rahmen der Handelsdelegation nach Flandern 1515 – während dieser Zeit schrieb er das Zweite Buch der *Utopia* – erfolgte im Dienst der Krone. Auch wenn bis zum endgültigen Übertritt in die Dienste des Königs noch rund 18 Monate vergehen sollten, wird sich der künftige Karriereweg vor seinem geistigen Auge abgezeichnet haben. Vielleicht hat der Schriftsteller Morus aber auch wirklich die Position des Raphael, so gut begründet sie auch vorgetragen wurde, nicht für ausschlaggebend gehalten.

### 3.4. Was dachte der reale Morus wirklich über die Pflicht zur Fürstenberatung?

In der langen Rezeptionsgeschichte der *Utopia* ist viel über Morus' Intentionen spekuliert worden – nicht nur, was er persönlich zur Kernfrage des Ersten Buches dachte, sondern auch, ob die gesellschaftlichen Arrangements der Utopier für ihn einen Idealstaat darstellten. An dieser Stelle sind einige methodische Bemerkungen angebracht.

Der Satz „Es ist gänzlich unmöglich, einen klassischen Text heute so zu verstehen, wie der Autor ihn seinerzeit gemeint hat“ mag ein wenig übertrieben sein. Aber wenn man den Sinn, den ein Morus in die *Utopia* legen wollte, verstehen will, so ist es hilfreich, über alles, was zwischen 1516 und 2015 passiert ist, einen Schleier des Vergessens zu breiten. Behauptungen, dass Morus mit der „*Utopia*“ den Sozialismus oder den Utilitarismus als Gesellschaftsmodell propagieren wollte, verlieren dann ebenso ihren Sinn wie die Interpretation, er hätte einem englischen Imperialismus das Wort reden wollen.<sup>9</sup>

Die Antwort auf die Frage, ob eine kontextualisierende oder dekontextualisierende Interpretation des Textes (,biografische' kontra ,textimmanente' Methode in der Terminologie von Schölderle 2011, 64) angemessen ist, richtet sich danach, was man erreichen will. Will man erforschen, was Morus möglicherweise sagen wollte – dazu gehört auch die Unterfrage, ob es aus seiner Sicht eine Pflicht für Gelehrte gibt, als Fürstenberater falsche Politik so weit wie möglich zu verhindern – so ist erstere das Mittel der Wahl. Denkt man die Idee der dekontextualisierenden Methode kompromisslos zu Ende, so muss sie einen Text so behandeln, als wäre er ohne Zeitangabe mit einer Flaschenpost an irgendeinen zufälligen Strand gespült worden. Aus der *Utopia*, wie aus allen ‚Klassikern‘ des politischen Denkens, könnte man sicher auch unter diesen Umständen noch etwas lernen, aber unsere Frage nach den Intentionen erfordert die kontextualisierende<sup>10</sup> bzw. biografische Methode.

---

<sup>8</sup> Im *Lob der Torheit* hatte sein Freund Erasmus ganz ähnlich gehandelt, auch wenn er darin weniger die weltlichen Herrscher, als vielmehr die Kirche kritisiert hatte. Die Inquisition war zu dieser Zeit noch nicht abgeschafft. Das war wohl zumindest einer der Gründe, warum die Kritik am Klerus aus dem Mund der Törrin Stultitia kam. Dessen ungeachtet handelte es sich wohl auch um ein stilistisches Stilmittel.

<sup>9</sup> Die nur leicht anders formulierte Fragen, inwieweit der Text der *Utopia* als Vorläufer des Sozialismus (Kautsky 1888), Utilitarismus (Piper in diesem Band) oder gar Imperialismus (Ritter 1940) gelten kann, sind hingegen methodisch zulässig.

<sup>10</sup> Eine erste Form der Kontextualisierung (die ‚linguistische‘) ist die Einbettung des klassischen Textes in die ihm vorausgegangenen und ihm nachfolgenden Texte. Es sollte nicht vergessen werden, dass alle Theoretiker „Kinder ihrer Zeit“ waren. Sie haben ihre Werke in erster Linie für ihre Zeitgenossen geschrieben. So setzt Locke sich in seiner *Ersten Abhandlung* mit der Lehre von Sir Robert Filmer auseinander, dessen Ableitung der absoluten Monarchie aus der Bibel heute nicht mehr zu den klassischen Texten gehört. Und Malthus *Essay on the principle of population* trägt nicht aus Zufall den Untertitel „with remarks on the speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and other writers“, denn Malthus wollte gegen das Gleichheitsideal der Aufklärung polemisieren. Eine historisch informierte Politische Ideengeschichte fragt, welche Fragen seiner Lehrer und Vorbilder Morus aufgenommen hat, welche Fragen seiner Zeit er zu beantworten versuchte.

Die linguistische Kontextualisierung kann nicht losgelöst von der ihr übergeordneten ‚historischen‘ Kontextualisierung, also der Beachtung der historischen, ökonomischen und kulturellen ‚facta bruta‘ der jeweiligen Epoche, betrieben werden. Deutungen ideengeschichtlicher Texte können nicht ohne fundiertes ‚realgeschichtliches‘ Wissen, also das Wissen um Kriege, Dynastien, Staatsgrenzen und gesellschaftliche und

Morus hat immer zwischen einer Existenz als Mönch und einer weltlichen Karriere geschwankt. Während der juristischen Studien in Lincoln's Inn führte ihn sein Doppelleben zwischen der Jurisprudenz und dem geistlichen Stand nahe an eine innerliche Zerreißprobe. Rund vier Jahre lang nahm er an dem religiösen Leben der Mönche, an ihren Andachten und Gebeten in der Kartause zu London teil, soweit dies für einen jungen Studenten der Rechte möglich war. Es war der Vater, der seinen Einfluss geltend machte, und seinen Sohn mit Druck und Überredung davon überzeugte, dass die Weltabgewandtheit der Mönche nicht seine Berufung sei.<sup>11</sup>

Bekannt ist von Morus' Schwiegersohn und Biograf William Roper, dass Morus trotzdem weiter ein härenes, stechendes Hemd trug und auf Planken schlief mit einem Holzklotz als Kopfkissen (Roper 1986, 45). Und sein wohl akribischer Biograf, Raymond Wilson Chambers, schreibt, dass Morus traurig auf das mönchische Ideal zurückblickte, dem er entsagt hatte. „Im späteren Leben beteuerte er mehr als einmal, dass er zu diesem Ideal zurückkehren würde, wenn Frau und Kinder nicht wären.“ (Chambers 1935, 97; vgl. auch 95-97 und 211-213). In Morus' späterem Haushalt in Chelsea wurde jeden Abend eine Hausandacht gehalten, an hohen kirchlichen Feiertagen musste sogar der ganze Haushalt um Mitternacht aufstehen, um ein Stundengebet abzuhalten.

Morus schien introspektives, abgeschiedenes Nachdenken geliebt zu haben. In der eindrücklichen Schilderung von Thomas Morus kurz nach dessen Aufnahme der Beratertätigkeit, die Erasmus in einem Brief Ulrich von Hutten liefert, heißt es: „Niemand hat sich je so eifrig bemüht, eine Stellung bei Hofe zu erhalten, wie Morus bestrebt war, einer solchen zu entgehen.“ (Chambers 1935, 211).

Man kann also davon ausgehen, dass der ‚verhinderte Mönch‘ nicht leichtfertig in Heinrichs Dienste trat. Zu den persönlichen Opfern, die er dafür auf sich nahm, gehörte auch die Redefreiheit. In seinen Epigrammen, Morus' frühester schriftstellerischer Tätigkeit, gibt er seinem „leidenschaftlichen Hass gegen königliche Tyrannei Ausdruck, und zwar in einer Weise, die er sich später, als er des Königs Diener war, nie gestattete“, schreibt sein Biograf Chambers (1935, 100).<sup>12</sup> Bei der Frage, ob es die Pflicht des Philosophen sei, politische Ämter anzustreben, kommt bei Morus noch eine speziell christliche Komponente hinzu, die die alten Griechen oder Lateiner in ihren Erörterungen der Frage nicht einbezogen. Morus' Pflichtgefühl, ja seine Aufopferungsbereitschaft, ist vergleichbar mit dem Pflichtgefühl eines Geistlichen, der sich um die Seelen der Menschen in seiner Umgebung sorgt. Knapp 20 Jahre später, im Tower, wird Morus weiterhin für das Seelenheil des Königs beten, der seine Hinrichtung plant. Gleichzeitig wird sich Morus aber auch beklagen über die geistlichen Ratgeber, die es unterlassen, die Großen der Erde vor ihrem verderblichen Eigensinn zu warnen. Dabei dachte er sicher an den unterwürfigen englischen Klerus, der es ihm, einem Laien, überließ, dem König in Religionsfragen entgegenzutreten (Chambers 1935, 61).

Man darf annehmen, dass der reale Morus Verständnis für Philosophen hatte, die nach sorgfältiger Abwägung *nicht* in Dienste von Herrschern treten (unabhängig davon, was die Romanfigur Morus im 1. Buch der Utopia dazu sagt). Und dass der reale Morus sich dennoch im Hinblick auf sein eigenes Leben gezwungen sah, ein solches Angebot unter seinen konkreten Umständen anzunehmen. Als der englische König seine Dienste begehrte, konnte und wollte er sich nicht verweigern. Hier kommt sie wieder ins Spiel, die ‚Pflicht‘. Die Romangestalt Morus lässt andere Pflichtgefühle durchblicken als sein Gesprächspartner, der im Roman Raphael ist und im wirklichen Leben durchaus Erasmus hätte sein können. Erasmus als freischwebender europäischer Geist war keinem Land – oder allen gleich – verpflichtet. Morus hatte sich in der Diplomatie im Dienste Englands einen Namen erworben und fühlte sich seinem Heimatland stärker verpflichtet als anderen Nationen.

---

soziale Zustände gelingen. Kann man *Il Principe* verstehen, ohne die politische Zersplitterung Italiens um 1500 zu kennen? Oder den *Leviathan* ohne Kenntnisse des englischen Bürgerkriegs?

<sup>11</sup> Ein weiterer Grund dürfte gewesen sein, dass Morus nach sorgfältigster Selbstprüfung das Zölibat für seine eigene Person für unvereinbar mit einem glücklichen Leben hielt. Diejenigen Priester, die sich erst Gott weihten und das Zölibat dann bedenkenlos brachen, verachtete er zeitlebens.

<sup>12</sup> Der König, um den es hier geht, ist Heinrich VII., der Vater von Heinrich VIII.

War Morus Entscheidung, seinen Dienst für die Stadt London 1517 mit dem Dienst für den König zu vertauschen, blauäugig oder gar irrational? König Heinrich VIII. hatte 1509 siebzehnjährig als zweiter Herrscher des Hauses Tudor den englischen Thron bestiegen, er sollte das Inselreich bis zu seinem Tod 1547 regieren. Sein Charakter hat sich im Laufe seiner langen Regierungszeit stark verändert. Der polyglotte, charismatische junge Mann verfasste in den ersten Jahren seiner Regentschaft Gedichte und komponierte Musik. Immerhin war er der erste englische König mit einer Renaissanceausbildung. Überschwänglich lobt Erasmus den jungen Heinrich und seinen Hof: Unter ihm breche das goldene Zeitalter der Gesetzlichkeit, der Ordnung, des allgemeinen Friedens und der universalen Gelehrsamkeit an (Chambers 1935, 201).<sup>13</sup> Thomas Wolsey, Erzbischof von York, leitete in England seit 1515 als Lordkanzler die Regierungsgeschäfte. Mit ihm, später sein erbitterter Feind, hatte Morus anfangs noch keinen Anlass zu Meinungsverschiedenheiten, beteiligte sich der Lordkanzler doch durchaus an den Friedensbemühungen in Europa, die auch Morus für das oberste Gebot hielt.<sup>14</sup> Frieden in der Christenheit war eines von Morus Lebenszielen. Nicht nur aus humanistischen Gründen, sondern auch, weil er voraussah, dass die Osmanen absehbar bald zu einer Bedrohung der europäischen Kultur werden sollten, wie man sie seit den Tagen Karl Martells nicht gesehen hatte.

Erst in der zweiten Hälfte der 1520er Jahre verliebte sich Heinrich VIII. in Anne Boleyn<sup>15</sup> und strebte die Annullierung seiner Ehe durch den Papst an. Die Folgen sind Geschichte und müssen hier nicht wiederholt werden. 1516/17, als Morus vor der Entscheidung stand, als Mitglied des Privy Council, des Geheimen Rates, in den Dienst des Königs zu treten, war dieses Szenario nicht vorhersehbar. Die Zukunft ist bekanntlich unbekannt, auch kaum prognostizierbar, für uns ebensowenig wie für Morus damals.<sup>16</sup> Nichts deutete damals darauf hin, dass Heinrich VIII in den nächsten drei Jahrzehnten tiefere Furchen in der englischen Geschichte hinterlassen würde als jeder englische Monarch vor ihm.

In der *Utopia* sagt Petrus Ägidius zu Raphael: „Ich meine aber nicht, du solltest *in* Diensten, sondern *zu* Diensten der Könige stehen“ (S. 21, Kursivierungen im Original). Letztere Formulierung suggeriert ein größeres Maß an Handlungsfreiheit und Unabhängigkeit. Sollte Morus diese Hoffnung gehabt haben, so gab er sich Illusionen hin. Er konnte den Gang der Ereignisse in England, wie wir sie uns aus der bequemen Warte der Nachwelt rückblickend anschauen können, in keinem wesentlichen Punkt beeinflussen. Und im Umgang mit den Lutheranern hat ihn das Amt möglicherweise tatsächlich korrumpiert – ganz so, wie er es Jahrzehnte davor befürchtet hatte. Die Vorwürfe, Thomas Morus habe als Lordkanzler in England Lutheraner foltern und hinrichten lassen, ist der schwerste, wenn

---

<sup>13</sup> Auch Morus selbst äußert sich unmittelbar nach seiner Entscheidung für den Dienst an der Krone sehr zufrieden: „Der König hat eine Art, jeden fühlen zu machen, dass gerade er sich besonderer Gunst erfreue, genau wie die Londoner Weiber vor dem Bilde unserer lieben Frau vom Tower beten, bis jedes von ihnen glaubt, die Madonna lächle auf es hinab. Ich habe nicht das Glück, ein besonderer Günstling zu sein und bin auch nicht so optimistisch, mir das einzubilden. Die Tugend und die Gelehrsamkeit des Königs nehmen aber mit jedem Tage zu, sodass mir das Hofleben immer weniger als Last erscheint.“ (Stapleton VII, S. 230, zitiert nach Chambers 1935, S. 202)

<sup>14</sup> Der kriegerische Papst Julius II. war 1513 verstorben, sein Nachfolger wurde Giovanni de' Medici als Leo X. Der neue Papst erließ im März 1517 auf dem Fünften Laterankonzil eine Bulle, in denen er vor dem Hintergrund der Türkengefahr den Fürsten Europas einen fünfjährigen Waffenstillstand auferlegte. Eine solche Bulle hatte damals einiges Gewicht, zumindest in England.

<sup>15</sup> Nach Ansicht vieler Historiker spielte dabei die Frustration über die Unfähigkeit von Katharina, ihm einen männlichen Thronerben zu gebären (wie Heinrich es ausdrückte) eine wichtige Rolle. In dem Drama um Heinrichs erste Ehe spielte später auch eine große Rolle, ob eine solche Eheschließung mit der Frau seines Bruders gegen eine Bibelstelle (Levitikus 18,16) verstieß (Katharina von Aragorn war als 15jährige zunächst 4 Monate mit Heinrichs Bruder Arthur Tudor verheiratet gewesen). Möglicherweise dachte der König wirklich, Gott missbillige seine erste Ehe. Liebe oder Leidenschaft *allein* waren wohl nicht der Grund, warum der König sich Anna Boleyn zuwandte.

<sup>16</sup> Zu der Prognostizierbarkeit des Eintreffens und vor allem des *Nicht-Eintreffens* bestimmter möglicher Ereignisse, vgl. Harari 2013, 289-294.

auch strittige Vorwurf gegen seine Person. Hier ist nicht der Ort, die Richtigkeit dieser Vorwürfe zu prüfen. Es ist jedenfalls unstrittig, dass Morus es als eines seiner wichtigsten Ziele betrachtete, die lutherische Reformbewegung auszutreten. Er mag vorausblickend den Zerfall der Christenheit und generationenlange Konfessionskriege befürchtet haben. Morus blieb unerschütterlich optimistisch hinsichtlich der inneren Reformfähigkeit der katholischen Kirche – auch als halb Europa schon der Reformation zuneigte und auch in England 1533/34 das Parlament grünes Licht für Heinrichs Bruch mit Rom gab.

### 3.5 Können wir den Sinn der ‚Utopia‘ heute verstehen?

Es wurde bereits gesagt, dass Spekulationen, Morus wolle mit der *Utopia* einen ganz bestimmten, erst Jahrhunderte später verwirklichten Gesellschaftstyp propagieren, unhistorisch sind. Dies gilt jedoch nicht für die Frage, ob Morus mit seinem Werk zu seiner Zeit die Mönchsregeln für die gesamte Gesellschaft (bzw. alle Städte) empfehlen wollte. Seit Beginn des Mittelalters trug das vom heiligen Benedikt geformte und von der ‚Regula Benedicti‘ kodifizierte Zusammenleben der Mönche in ihren Klöstern Züge eines unabhängigen (Gegen-)Gemeinwesens. Dort lebten die Mönche unter einem Regelwerk, das die Erfüllung religiöser Pflichten und körperliche wie geistige Arbeit – ora et labora – als höchste Werte ansah. Diese Regeln schienen für Städte in allen Erdteilen praktikabel. Man darf nicht vergessen, dass die Gemeinschaft der Mönche eine internationale war, entstanden durch die Fusion von zu unterschiedlichen Zeitpunkten bekehrten Völkern.<sup>17</sup> Auf der Insel Utopia findet sich ein Staatsmodell, das in vielen Punkten an das mönchische Leben erinnert. Da ist zunächst der weitestgehende Verzicht auf Privateigentum zu nennen. Die Insulaner tauschen ihre Häuser alle 10 Jahre nach dem Losverfahren. Private Besitzlosigkeit (gemeinschaftliches Eigentum) war auch eine Pflicht in allen christlichen Ordensregeln. Dazu kommt die einheitliche Kleidung in beiden Kontexten, also die funktionale Kleidung der Utopier vom Fürst bis zum Bauern bzw. die ganz ähnliche Mönchstracht; weiterhin die gemeinsamen eingenommenen Mahlzeiten der Syphrogrante bzw. der Mönche; die Festlegung von Bevölkerungsober- und Untergrenzen sowohl in den Städten Utopias als auch in Klöstern; das Verbot schädlicher Karten- und Trinkspiele sowie natürlich von Bordellbesuchen für Mönche bzw. das gänzliche Verbot dieser Einrichtungen auf Utopia, und das Arbeitsethos, d.h. die Maßnahmen in beiden Gesellschaftsordnungen gegen Arbeitsverweigerung.

Wer waren die Adressaten der Utopia? Sicher nicht wir im 21. Jahrhundert. Die Adressaten waren einerseits die Renaissance-Humanisten, die eine europaweite intellektuelle Community bildeten: der Franzose Guillaume Budé, der Spanier Juan Luis Vives, die Deutschen Ulrich von Hutten oder Willibald Pirckheimer, der erwähnte Flämische Pieter Gillis (Petrus Ägidius) und die englischen Humanisten in Morus eigenem Umfeld wie Lord Mountjoy oder John Colet. Aber zuallererst ist hier der rund zehn Jahre ältere Niederländer Erasmus zu nennen, der das „Lob der Torheit“ in Morus‘ Haus verfasst hatte. Morus schrieb mit der „Utopia“ eine Antwort darauf, die in ihrer Mischung von Ironie und bitterem Ernst in nichts nachstand.

Ein zweiter Adressatenkreis waren die Mächtigen, bis hin zu Fürsten und Königen. Man darf sich das Verhältnis zwischen Herrschenden und Intellektuellen damals viel enger vorstellen als heute. Natürlich las Heinrich VIII. die *Utopia*. Wenn nun Morus im Ersten Buch (welches bekanntlich etwas später als das Zweite Buch entstand) das Beispiel der Achorier anführt, so liegen die Parallelen mit den damaligen Thronansprüchen Heinrichs VIII. auf den französischen Thron auf der Hand. Heinrich erhoffte sich 1513 im Pakt mit seinem Schwiegervater Ferdinand II. von Spanien Unterstützung bei seiner Rückforderung der Normandie, Guyenne, Anjou und Maine als englische Lehen. Morus‘ Text rät dringend davon ab, in Frankreich einzumarschieren. Die Achorier hatten wie erwähnt einst Krieg geführt, um ihrem König ein fremdes Reich zu erobern, auf das er aufgrund einer alten Verschwägerung Erbsprüche erhob. Zwar gelang ihnen die Eroberung des etwa gleichgroßen

---

<sup>17</sup> Diese Internationalität kennzeichnet die Religionsgemeinschaften, speziell die katholische, bis heute. Papst Franziskus, der erste Argentinier im Amt, gibt davon beredtes Beispiel.

anderen Reiches, mit der nachfolgenden Besetzung aber wurden die Probleme immer größer. Immer wieder kam es zu Aufständen. Niemals hatten die Achorier die Möglichkeit, ihr Heer zu verkleinern, ihre Besatzungskosten blieben unaufhörlich auf hohem Niveau. Daheim verrohten die Menschen wegen des permanenten Kriegszustands, Prügeleien und Rauflust nahmen zu, Gesetze wurden immer weniger respektiert. Der Ausgang der Fabel ist, wie wir gesehen haben, dass sich der weise König freiwillig von seinem zweiten Reiche trennt, obwohl es ihn so große Opfer gekostet hatte, es zu erobern.

Morus schrieb das zweite Buch der *Utopia*, als er 37 Jahre alt war. Chambers schreibt von einem „begeisterten jungen Humanisten“ (S. 13), womit Chambers allerdings Menschen bezeichnet, die antike griechische und römische Texte wiederbelebten, sie übersetzten und sie so einem größeren Publikum zugänglich machten.<sup>18</sup> Neben dieser Bedeutung (heute hat sich dafür auch ‚Renaissance-Humanismus‘ eingebürgert) wird der Begriff ‚Humanismus‘ auch in einem anderen Sinne gebraucht. Wikipedia, eine der größten geistigen Errungenschaften der Moderne, ist in diesem Fall als Quelle zu gebrauchen: „Für die Befürworter einer epochenübergreifenden, auch die antiken Vorbilder einbeziehenden Begriffsverwendung ist das verbindende Element – das spezifisch Humanistische – ein Konzept von *humanitas*, das sowohl „Menschlichkeit“ im Sinne von humaner Gesinnung als auch sprachlich-literarische Bildung umfasst. Damit werde der Humanismus sowohl der ethischen als auch der intellektuellen Komponente des Menschseins gerecht.“

Und Morus war zweifellos von humaner Gesinnung, die ganze *Utopia* formuliert einen Primat des Lebens vor dem Geld. Morus‘ humaner Wesenszug mag aus ‚christlicher Menschenliebe‘ oder aus einer besonderen Ausprägung von Mitleid und Empathie herrühren. Man braucht nur einmal die Ansichten der Utopier zur Jagd anschauen, so begreift man, dass selbst in der Gegenwart noch nicht in allen Ländern der moralische Entwicklungsstand erreicht ist, den in diesem Punkt die Utopier erreicht haben. Raphael referiert, dass die Utopier das ganze Geschäft des Jagens als eine der Freien unwürdige Beschäftigung betrachteten. Wie könne es einem Mensch angenehm sein, wenn sein Hund mit Geheule einem fliehenden Tier hinterherjagt? „Hoffst Du aber aufs Töten, wartest du auf das Zerfleischen, das sich vor deinen Augen abspielen soll, dann sollte dich doch lieber das Erbarmen packen, wenn du siehst, wie das Häschen vom Hunde zerrissen wird, der Schwache vom Stärkeren, der Scheue und Ängstliche vom Wilden, der Harmlose endlich vom Grausamen.“ (S.74).

Nach Ansicht der Utopier befriedigt die Institution der Jagd niedrigste menschliche Instinkte. Nun, das wäre Wasser auf die Mühlen derjenigen, die im Jahr 2015 für ein Verbot der Jagd streiten, etwa im heutigen England.

In anderen Bereichen – etwa beim Strafvollzug – ist Morus zwar humaner als seine Epoche, aber nicht human im Vergleich zu unserer Praxis heute. Die Art und Weise der in *Utopia* praktizierten Zwangsarbeit läuft dem Gedanken von Reintegration statt Strafe zuwider, den viele Staaten, zumindest in Europa, im Jahr 2015 für richtig halten. Die Utopier betreiben zudem Kolonialismus und führen Krieg gegen Naturvölker, die ihren Boden nicht beackern. Die utopische Gesellschaft kennt die Institution der Sklaverei und auch die Freien leben unter einem strengen Regiment, das ihnen zum Beispiel Reisefreiheit verwehrt.

Manches, was wir heute im Namen der Humanität diskutieren, hätte Morus für völlig verrückt gehalten, etwa Gesetze, die Eltern die körperliche Züchtigung ihrer eigenen Kinder untersagen.

---

<sup>18</sup> Chambers (1935, S. 93 f.) schreibt: „Wenn wir diese Männer Humanisten nennen oder ihre Studien mit dem im 16. Jahrhundert üblichen Namen ‚neue Gelehrsamkeit‘ bezeichnen, müssen wir uns vor einem Missverständnis hüten. Das Wort Humanismus kann das Studium der lateinischen und griechischen Klassiker bedeuten, ebenso aber auch „ein System des Denkens und Handelns, das sich lediglich auf die menschliche Sphäre im Gegensatz zur göttlichen bezieht“ (...). Die meisten englischen Humanisten waren jedoch zutiefst an der Theologie interessiert. Deshalb wird in diesem Buche [der Biografie Thomas Mores, J.T.] ‚Humanismus‘ immer im Sinne des Studiums der Klassiker verwendet, ohne das Vorhandensein oder das Fehlen anderer als humaner Interessen zu implizieren.“ Kurz gesagt: Humanismus und religiöser Eifer sind nach Chambers‘ Definition kein Widerspruch.

### 3.6 Schluss

Der Autor Morus führte den Begriff der Utopie in die Weltsprache ein und begründete ein neues Genre in der Literatur.<sup>19</sup> Ein Genre, das der Phantasie Flügel verlieh und viele Folgewerke hervorbrachte, die es ihren Lesern ermöglichten, mit anderen, kritischeren Augen auf die gesellschaftlichen Arrangements ihrer jeweiligen Epoche zu blicken. Utopien wie die von Morus, Campanella, Andreae, Bacon, Harrington, Schnabel, Morelly, Mercier, Saint-Simon, Owen, Fourier, Cabet, Morris, Hertzka, Bellamy, Samjatin, Huxley, Orwell oder Bradbury<sup>20</sup> bringen uns zum Nachdenken, ob die beschriebenen Zustände gesollt, gewollt oder schlicht unmöglich sind. „Das Gedankenexperiment öffnet einen neuen Denk- und Vorstellungsraum. Dadurch wird die Welt in ihrer Wirklichkeitssicherheit erschüttert, sie ist nur eine unter den denkmöglichen Welten, und der Leser wird provoziert, die Wirklichkeit, ihre Institutionen, Traditionen und Dogmen vergleichend und kritisch zu prüfen und einen Maßstab der Kritik zu wählen, der außerhalb der gegebenen Wirklichkeit liegt – und zwar gleichgültig, wie er zur *Utopia* steht.“ (Nipperdey 1975, S. 123).

Dieses Verdienst kann niemand dem sozialutopischen Zweiten Buch der *Utopia* – dem ersten Werk des gesamten Genres – absprechen. Innerhalb des Genres „Utopie“ ist zudem für Morus konkretes Werk bemerkenswert, dass er so geschickt von einer tatsächlichen historischen Handlung zur fiktionalen Beschreibung überleitet. Es ist absolut nachvollziehbar, dass manche Zeitgenossen glaubten, Morus' Rolle sei bloß die eines Schreiberlings gewesen, der die mündlichen Berichte eines Weltreisenden verschriftlicht habe, gerade so als hätte der reale Vespucci, Cortés oder Pizarro und nicht der fiktive Hythlodius einen Bericht abgeliefert, damit er gedruckt und verbreitet werden könne. Wer konnte denn wissen, welche Sitten und Regeln in fernen Erdteilen wirklich existierten? Die wahren Berichte über fremde Kulturen, die nach Europa gelangten, waren unglaublich genug. Morus setzt auf diesen Effekt, indem er das Buch mit historisch verbürgten Tatsachen beginnt. Er trat ja wirklich im Gefolge von Heinrich VIII. die Reise nach Brügge an, um mit dem Propst von Kassel über Handelsverträge zu verhandeln. Und es ist auch historisch verbürgt, dass er sich danach nach Antwerpen begab, wo sein Freund Peter Gilles als Stadtschreiber lebte.

Diese Überleitung aus einer verbürgten Geschichte in eine fiktive konstituiert das Genre der ‚Alternative History‘, das freilich erst im 20. Jahrhundert zur Blüte kam. Morus kann auch hier als erster Vertreter gelten. Seine geschickte Einleitung bewog mich auch in diesem Kommentar dazu, sowohl für die historische Figur als auch für die Romanfigur den Namen ‚Morus‘ in der gleichen latinisierten Schreibweise zu verwenden. Andere Interpretatoren verwenden für erste das englische ‚More‘, und für letztere ‚Morus‘, womit noch mal extra betont werden soll, dass die Standpunkte nicht immer übereinstimmen.

Was aber bleibt heute, in unseren modernen Demokratien, vom Gegenstand der Fürstenberatung, so wie er im sozialkritischen Ersten Buch der *Utopia* aufgeworfen wurde? Transformiert sie zur Frage der ‚Politikberatung‘, die bekanntlich eines der Berufsfelder von Politikern und Politikern ist? Dann wäre sie wenig spektakulär und das Für und Wider eines solchen Berufswegs mögen die Studienberater mit ihren studentischen Klienten ausdiskutieren. Auch gestandene Politikberater werden rückblickend hier Auskunft geben können, ob sich falsche politische Entscheidungen auf diesem Wege verhindern lassen.<sup>21</sup> Versteht man die Kernfrage des Ersten Buches im Sinne der Personenidentität, also dass der Gelehrte über die eigene Kandidatur für politische Spitzenämter

---

<sup>19</sup> Nach dieser Sichtweise erfüllen Platons *Politeia* als auch Joachim von Fiorens Lehren von einem *Dritten Zeitalter* noch nicht die Kriterien, die gemeinhin an utopische Romane bzw. Schriften angelegt werden.

<sup>20</sup> Dies gilt prinzipiell auch für die explosionsartig anwachsende Science-Fiction-Literatur seit den 1950er Jahren.

<sup>21</sup> Es ist nicht Ziel dieses Artikels, einen Überblick über die moderne (empirische wie theoretische) Literatur zum Themenfeld ‚Politikberatung‘ zu geben.

nachdenkt, denn heute kann ja jede/r versuchen, selbst das höchste Staatsamt zu erreichen,<sup>22</sup> so stellen sich Anschlussfragen, die nur noch in Maßen kongruent sind mit denen im Dialog zwischen Morus und Raphael diskutierten. Es gilt allerdings weiterhin der Satz, mit dem Max Weber gut 400 Jahre nach der *Utopia* seinen Vortrag *Politik als Beruf* in Bezug auf ein politisches Engagement in der Weimarer Republik beendete: „Nur wer sicher ist, dass er daran nicht zerbricht, wenn die Welt, von seinem Standpunkt aus gesehen, zu dumm oder zu gemein ist für das, was er ihr bieten will, dass er all dem gegenüber ‚Dennoch!‘ zu sagen vermag, nur der hat den ‚Beruf‘ zur Politik.“<sup>23</sup>

-----

---

<sup>22</sup> Dies hat unsere Demokratie mit der antiken römischen Republik und den demokratisch organisierten griechischen Stadtstaaten gemeinsam, auch wenn die sonstigen Kontexte höchst unterschiedlich bleiben.

<sup>23</sup> Weber 1988, 560.

## Literaturverzeichnis

Baker-Smith, Dominic (2011): Reading Utopia. In: Logan, George M: The Cambridge Companion to Thomas More. Cambridge: Cambridge University Press.

Bien, Günther (1968): Das Theorie-Praxis Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles, in: Philosophisches Jahrbuch, Jg. 76 (1968/69). S. 264-314.

Boll, Franz (1950): Vita Contemplativa, in: Boll, Franz: Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums. Leipzig: Koehler & Amelang. S. 303-331.

Bubner, Rüdiger (1992): Theorie und Praxis bei Platon, in: Bubner, Rüdiger: Antike Themen und ihre moderne Verwandlung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 22-36.

Chambers, Raymond Wilson (1947): Thomas More: ein Staatsmann Heinrichs des Achten. Basel: Schwabe (Original: Thomas More. London 1935). S. 144-171.

Gigon, Olof (1973): Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles, in: Museum Helveticum, Jg. 30. S. 65-87, S. 144-165.

Grassi, Ernesto (1960): Der utopische Staat. Morus: Utopia. Campanella: Sonnenstaat. Bacon: Neu-Atlantis. Übersetzt von Klaus J. Heinisch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. S. 36-47. (1. Buch: Der Philosoph als Staatsmann).

Harari, Yuval Noah (2013): Eine kurze Geschichte der Menschheit. München: Deutsche Verlags-Anstalt.

Jaeger, Werner (1928): Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals, in: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin.

Kapp, Ernst (1968): Theorie und Praxis bei Aristoteles und Platon, in: Kapp, Ernst: Ausgewählte Schriften, hrsg. von Hans Diller. Berlin: de Gruyter. S. 167-179.

Kautsky, Karl (1973): Thomas More und seine Utopie. Nachdr. d. 1922 erschienenen 5. Aufl. Berlin/Bonn: Dietz (Erstveröffentlichung 1888).

Kullmann, Wolfgang (1995): Theoretische und politische Lebensform, in: Aristoteles: Nikomachische Ethik, hrsg. von Otfried Höffe (Reihe Klassiker auslegen II). Berlin: Akademie-Verlag. S. 253-276.

Morus, Thomas (2014): Utopia. Übersetzt von Gerhard Ritter. Nachwort von Eberhard Jäckel. Stuttgart: Reclam. (Original erschienen 1516).

Morkel, Arnd (2013): Marcus Tullius Cicero. Was wir heute noch von ihm lernen können. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Nipperdey, Thomas (1975): Reformation, Revolution, Utopie: Studien zum 16. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Pfetsch, Frank (2003): Theoretiker der Politik. Von Platon bis Habermas. Paderborn: Fink.

Platon (2008) Der Staat. Übersetzt und hrsg. von Karl Vretska. Stuttgart: Reclam.

Ritter, Gerhard (1948): *Machtstaat und Utopie*. 6. umgearb. Aufl. München: Leibniz (Erstauflage unter dem Titel *Machtstaat und Utopie* 1940)

Roper, William (1986): *Das Leben des Thomas Morus*. Nach d. Ausg. von Elsie Vaughan Hitchcock ins Dt. übertragen von Hildegard Buhr-Ohlmeyer. Heidelberg: Schneider.

Schölderle, Thomas (2011): *Utopia und Utopie*. Thomas Morus, die Geschichte der Utopie und die Kontroverse um ihren Begriff. Baden-Baden: Nomos.

Snell, Bruno (1975): *Theorie und Praxis*, in: Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 4. neubearb. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 275-282.

Stapleton, Thomas (1588/1612): *Vita Thomae Mori*.

Weber, Max (1988): *Politik als Beruf*. In: Weber, Max: *Gesammelte Politische Schriften*. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. 5. Aufl. Tübingen: UTB / Mohr Siebeck. S. 505-560. (Original erschienen 1919.)