Non temere, sed iudicio.

Prozesse der Urteilsfindung in und um Thomas Morus' *Utopia*

KATHARINA-MARIA SCHÖN

*This article sheds light on the term iudicium ("judgment") and its use in Thomas More's Utopia. The methodological approach comprises a lexicographic examination of iudicium and semantically related terms, which serves as a basis for the subsequent close reading of core passages of Utopia. The chosen extracts are indicative of a meticulously calibrated game that the English humanist engages in: thematic bipolarities between books one and two generate fields of tension, in which processes of judgment emerge as vital catalysts to transport innovative ideas, which call for changes of the juridical status quo as well as the prevailing corruption of values in contemporary England. The concluding examination of the paratexts surrounding Utopia (i.e. letters of the author to his humanist friends) and their thematization of iudicium contribute an additional layer to the literary-aesthetic understanding and the intended reception of this epochal work.**

“Das Urteil kommt nicht mit einem Mal,
das Verfahren geht allmählich ins Urteil über.”
(Franz Kafka, *Der Prozeß*, Kapitel 27)

Franz Kafka und Thomas Morus: auf den ersten Blick zwei Autoren, die wenig miteinander gemeinsam haben. Der eine ein zu Lebzeiten unbekannter, mit sich und seinem Œuvre stets hadernerder Intellektueller, der andere ein hochkarätiger Politiker, renommierter Autor und von der römisch-katholischen Kirche heiliggesprochener Märtyrer. Was könnte einen Rezipienten des 21. Jahrhunderts also dazu bewegen, diese beiden Schriftsteller in Verbindung zu bringen und welche Rolle spielt dabei das Thema “Urteilsfindung”? Diese Frage kann und soll hier noch nicht abschließend geklärt werden. Vielmehr vermag das Zitat aus Kafkas

* Eine frühere Version dieses Artikels wurde bei der interdisziplinären Tagung *The Exercise of Judgment in the Early Modern Period* (15.-17.11.2018) an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt präsentiert. Großer Dank gebührt an dieser Stelle den KonferenzteilnehmerInnen, deren Diskussionsbeiträge zur Schärfung und Erweiterung einzelner Aspekte des vorliegenden Artikels geführt haben. Zudem möchte ich Hartmut Wulfram (Wien) und Kurt Smolak (Wien) sowie den anonymen Referees einen herzlichen Dank für ihre wertvollen Hinweise aussprechen.

Prozeß einen literarischen Impuls zu geben und einen Bogen um diesen Artikel zu spannen. In den einleitenden Bemerkungen werden Autor und Werk in wenigen Worten vorgestellt und die angewandte Methodik skizziert, um ein Fundament für die nachfolgenden philologischen Untersuchungen zu schaffen, welche sich schwerpunktmäßig mit dem Begriff *iudicium*, semantisch verwandten Termini sowie durch dieses Schlagwort evozierten werkimmanenten Handlungsfeldern und Erzählsträngen befassen, die in der *Conclusio* synthetisiert werden.

1. Prolegomena

Das Werk *Utopia*, dessen voller Titel *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* lautet, bildet einen Höhepunkt in der Biographie des Thomas Morus, wenngleich der Autor unmittelbar nach der Erstveröffentlichung dieses Epochalwerks im Briefwechsel mit seinen Humanistenfreunden einige Punkte bemängelte, beispielsweise seinen ungeschliffenen Stil, der Einzug in das Werk fand, weil er sich den Lockrufen der Literatur nebst seiner Tätigkeit als Jurist und familiären Verpflichtungen nur dann widmen konnte, wenn er die Zeit, die für Essenseinnahme oder den Schlaf anberaumt war, verkürzte und dem Schreiben widmete.¹ In der Tat nahm die Jurisprudenz eine wichtige Rolle in Morus' Leben ein: Nach Besuch der Latein-Schule St. Anthony hielt sich der Humanist bei Sir John Morton, dem Erzbischof von Canterbury, auf (den er als Figur auch in *Utopia* verewigt) und bildete sich unter seiner Schirmherrschaft fort. Seine juristische Expertise erwarb Morus im *New Inn* (1494-1496) und *Lincoln's Inn* (1496-1501).² Er erprobte sie danach als Mitglied des

¹ Über das Phänomen des permanenten Zeitmangels, das den defizitären Status seines Werkes erkläre, beklagt sich Morus folgendermaßen in einem Brief an Petrus Aegidius (38-40): "Dum causas forenseis assidue alias ago, alias audio, alias arbiter finio, alias iudex dirimo, dum hic officii causa visitur, ille negotii, dum foris totum ferme diem aliis impartior, reliquum meis, relinquo mihi, hoc est literis, nihil. Nempere reverso domum, cum uxore fabulandum est, garriendum cum liberis, colloquendum cum ministris. [...] Inter haec quae dixi elabitur dies, mensis, annus. Quando ergo scribimus? [...] At mihi hoc solum temporis adquire quod somno ciboque suffuror." Dieses und alle nachfolgenden Zitate aus der *Utopia* sind E. Surtz, J.H. Hexter (ed., tr.), *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4 (New Haven, CT – London, 1965) entnommen, wobei kleinere, verständnisfördernde Veränderungen im Bereich der Orthographie und der Interpunktion vorgenommen wurden.

² Es ist anzunehmen, dass sich Morus bereits früh mit antiker Rhetorik auseinandergesetzt hat, die für sein späteres Schaffen, vor allem für die Konzeption der *Utopia*, maßgeblich ist. In den englischen Latein-Schulen des 15. und 16. Jahrhunderts wurde vor

Unterhauses, als persönlicher Berater von Heinrich VIII. und schließlich als Lordkanzler – ein Amt, mit dem er 1529 den Zenit seiner Karriere erreichte. Da sich Morus allerdings weigerte, einen Eid auf Heinrich VIII. zu schwören, der nach seiner Lossagung von Rom und der päpstlichen Autorität (infolge der Annullierung der Ehe mit Katharina von Aragon) als Oberhaupt der anglikanischen Kirche anerkannt werden wollte, wurde er 1534 des Hochverrats angeklagt, in den Tower of London geworfen und ein Jahr später enthauptet.³ Trotz dieses tragischen Todes hat Morus ein beträchtliches Œuvre hinterlassen, das sich teilweise gegen den Protestantismus richtet (*Responsio ad Lutherum, Dialogue Concerning Heresies*), teilweise die englische Geschichte thematisiert (*History of King Richard III*) oder über politische Systeme reflektiert. Letzterer Aspekt kommt besonders in der *Utopia* zum Ausdruck, einem Werk, das auf eine komplexe Entstehungsgeschichte zurückblicken kann: Gegliedert in zwei Bücher, wird der philosophische Dialog gesäumt von mehreren Paratexten, z.B. Briefen des Thomas Morus an seine Humanistenfreunde und *vice versa*, einer Karte, die die Geografie der Insel Utopia abbildet, dem Alphabet der Inselbewohner sowie einem Gedicht des fiktiven Poeten Anemolius, der sich als Neffe des Protagonisten Raphael Hythlodæus ausgibt. Man muss also ein dichtes Beiwerk an Materialien hinter sich lassen, um als Leser der *Utopia* zum eigentlichen Kern vorzudringen.⁴ Während man

allem Cicero als Standardautor herangezogen. Seine philosophischen und rhetorischen Schriften (*Fin.*, *Mur.*, *Top.*) wurden gleichermaßen zu Übungs- und Übersetzungszwecken herangezogen. Es ist also denkbar, dass Morus im Zuge dieser Schulung schon im Jugendalter mit philosophischen Konzepten wie der Angemessenheit (*aequitas*) oder der Gemeinschaft (*communitas*) auf einer abstrakten Ebene begrifflich auseinandersetzte. Vgl. A. Majeske, *Equity in English Renaissance Literature. Thomas More and Edmund Spenser* (London, 2006), 64-69; T. Curtright, "Humanist Lawyer, Public Career. Thomas More and Conscience", *Moreana* 46 (2009), 77-96.

³ Einen Überblick über die wichtigsten biographischen Etappen des Thomas Morus bieten P. Ackroyd, *The Life of Thomas More* (London, 1998) sowie B. Cormack, *A Power to Do Justice. Jurisdiction, English Literature and the Rise of Common Law, 1509-1625* (Chicago, IL – London, 2007), 86-91. Für die epochale Bedeutung des Werks *Utopia* und seiner Verbindung zur Reiseliteratur der Renaissance sowie zu europäischen Kolonisationsbestrebungen, siehe A. Hadfield, *Literature, Travel, and Colonial Writing in the English Renaissance 1545-1625* (Oxford, 1998), 7-12.

⁴ Auf die Rolle der Paratexte für die Profilierung des *iudicium*-Begriffs soll zu einem späteren Zeitpunkt noch genauer eingegangen werden; vorerst gilt es darauf zu verweisen, dass sich das Beiwerk zur *Utopia* in den ersten vier Editionen (1516-1518) zum Teil gravierend verändert hat, was einerseits die kollaborative Natur des Publikationsprozesses unterstreicht, andererseits ein Licht auf den labilen Zustand des ursprünglichen Textes wirft. Der in den Paratexten eröffnete Diskurs über *Utopia* bereichert die Leseerfahrung

erst im zweiten Teil des Werks Details über die Geografie und kollektivistische Organisation des Inselstaates erfährt, dokumentiert Buch 1 Unterhaltungen einer Gelehrtengeellschaft in Antwerpen.⁵ Der Autor macht insofern von einem literarischen Kunstgriff Gebrauch, als er historische Personen fiktionalisiert: So macht er nicht nur seinen Freund Petrus Aegidius oder Kardinal Morton, sondern auch sich selbst zu einem Interlokutor dieses Dialogs.⁶ In Antwerpen treffen die beiden Humanisten auf Raphael Hythlodæus, einen portugiesischen Seefahrer, der – nachdem er sich von Amerigo Vespucci losgesagt hatte – seine Reiseambitionen auf eigene Faust fortgesetzt hat und auf der Insel Utopia gelandet ist, welche er in Buch 2 beschreibt. Während dieser Teil des Werks fast zu einem Monolog des Hythlodæus wird, der mit überschäumendem Enthusiasmus das alternative Staatssystem erläutert, ist Buch 1 durch Dialogstrukturen und Verschachtelungstechniken gekennzeichnet. In einer Binnenerzählung berichtet Hythlodæus von seinem Aufenthalt in Canterbury bei Kardinal Morton, der – wie bereits erwähnt – eine historische Entsprechung hat, zumal er eine prägende Figur in Morus' biografischem Werdegang war: Bei einem dortigen Gastmahl kamen laut Hythlodæus brisante Diskussionen angesichts zeitgenössischer Missstände in England auf, von denen später noch die Rede sein wird.

um eine weitere, mit Ironie und literarischer Verspieltheit operierende Ebene. Trotz der Ankündigung eines detaillierten Bauplans für den perfekten Sozialstaat darf man nicht der Gefahr unterliegen, diese in den Paratexten propagierte Ansage für bare Münze zu nehmen. Für eine differenzierte Betrachtung des über die Jahre 1516-1518 changierenden Begleitwerks zu *Utopia* und dessen Implikationen für die Rezeptionsgeschichte, vgl. P.R. Allen, "Utopia and European Humanism. The Function of the Prefatory Letters and Verses", *Studies in the Renaissance* 10 (1963), 91-107; W. Wooden, "A Reconsideration of the Parerga of Thomas More's *Utopia*", in M.J. Moore (ed.), *Quincentennial Essays on St. Thomas More* (Boone, NC, 1978), 151-160; E. McCutcheon, "More's *Utopia* and Its Parerga (1516-1518)", in U. Baumann, H. Bovenier (ed.), *Europa. Wiege des Humanismus und der Reformation. 5. Internationales Symposium der "Amici Thomae Mori". Dokumentation* (Frankfurt am Main, 1997), 183-195.

⁵ Die Eindrücke, die im Zuge der Gespräche in der flämischen Stadt geschildert werden, dürften wohl teilweise an persönliche Erlebnisse, die Morus im Auftrag von Heinrich VIII. von Mai bis Oktober 1515 als britischer Delegat in den Niederlanden machte, angelehnt sein. Einen Überblick über die genaue Entstehungsgeschichte der Bücher 1-2 bietet J.H. Hexter, "The Composition of *Utopia*", in Surtz, Hexter 1965 (wie Anm. 1), xv-xxiii.

⁶ Zur Kennzeichnung des Unterschiedes zwischen Autor und *persona* wird im weiteren Verlauf des Aufsatzes die Figur "Morus" stets mit Anführungszeichen als solche ausgewiesen.

Mindestens ebenso komplex wie der Aufbau des Werks ist die synthetisierende Darstellung der geläufigsten Interpretationsansätze und der Quellenlage.⁷ Thomas Morus nimmt unter anderem eklektisch auf die nach Sensationsfunden trachtenden Reiseberichte seiner Zeit (Amerigo Vespucci, Pietro Martire d'Anghiera), die antiken Philosophen Platon, Aristoteles, Cicero und Seneca, auf die Bibel, die Patristik, die Kabbala, stoische und epikureische Doktrinen sowie auf die Komödiendichter Plautus, Terenz, Aristophanes und den Satiriker Lukian Bezug.⁸ Dabei lassen sich drei wesentliche Rezeptionslinien herausdestillieren: (1) die philosophische Fürstenspiegel-Tradition, (2) die in der Frühen Neuzeit boomende Reiseliteratur und (3) Anspielungen auf das antike Theater, besonders die Komödie.⁹ Der humanistische Autor entwirft keine ausgeklügelte Taxonomie für theoretische Begriffe, sein Zugang ist eher induktiv: Die von ihm gewählten Charaktere (vor allem Raphael Hythlodæus) beschreiben Situationen, durch die abstrakte Termini eine indirekte Definition erfahren. Die nachfolgenden Untersuchungen konzentrieren sich auf den Begriff *iudicium*, der zunächst lexikologisch und dann anhand einzelner Textausschnitte werkimmanent kontextualisiert werden soll.

⁷ Zum *status quaestionis*, zu Hypothesen für die Gesamtinterpretation *Utopias* und für ihre Kontextualisierung in der Renaissanceliteratur, vgl. N. Chordas, *Forms in Early Modern Utopia. The Ethnography of Perfection* (Farnham – Burlington, VT, 2010); H. Yoran, "More's *Utopia* and Erasmus' *No-Place*", in Id. (ed.), *Between Utopia and Dystopia. Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters* (Totowa, NJ, 2010), 159-186; D. Baker-Smith, "Reading *Utopia*", in G.M. Logan (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas More* (Cambridge, 2011), 141-167; C. Houston, *The Renaissance Utopia. Dialogue, Travel and the Ideal Society* (Farnham – Burlington, VT, 2014).

⁸ In humanistischer Tradition versucht Morus also eine Synthese der ihm bekannten Klassiker nach dem Vorbild des Giovanni Pico della Mirandola zu schaffen. Noch vor der Abfassung und Publikation der *Utopia* hatte sich Morus intensiv mit diesem Gelehrten auseinandergesetzt und ihm 1510 in einer Biographie (*The Life of John Picus*), in der er Picos Weg von einem Sünder zu einem moralisch integren Christen skizziert, ein Denkmal gesetzt. Vgl. V. Fortunati, "More's *Utopia* in the Contemporary European Perspective", in H. Busche (ed.), *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy* (Hamburg, 2011), 856-865. Einen breitgefächerten Überblick zu der über Platon hinausgehenden Quellenrezeption bei Thomas Morus bietet K.-H. Gerschmann, "Nicht-platonische Quellen zur *Utopia* des Thomas Morus", *Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte* 7 (1968), 471-486.

⁹ Diese Dreiteilung basiert auf J.C. Davis, "Thomas More's *Utopia*. Sources, Legacy and Interpretation", in G. Claeys (ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature* (Cambridge, 2010), 28-50, hier 34.

2. Beleuchtung des Begriffs *iudicium* und des angrenzenden semantischen Feldes

Im Gegensatz zu spätantiken Autoren wie Boethius, dessen erkenntnistheoretische Überlegungen einen wichtigen Teil der *De consolatione philosophiae* (Buch 5) ausmachen, entwirft Thomas Morus keine epistemologische Typologie des Begriffs *iudicium*. Stattdessen integriert er das Wort sowie das sich daran knüpfende semantische Feld mit einer gewissen Selbstverständlichkeit in sein Werk. Vorrangig ist hierbei die verwendete Bedeutung „Prozess, Untersuchung“, was auf Morus' Tätigkeit als Jurist zurückzuführen ist. Daneben kann *iudicium* auch die „Urteilkraft“, also ein abstraktes Vermögen, bezeichnen.¹⁰ Während sich das davon abgeleitete Verb *iudicare* primär im juridischen Kontext finden lässt und im Zusammenhang mit Gesetzesbeschlüssen verwendet wird,¹¹ ist *arbitrari* weiter gefasst und kann sich auch auf Meinungen oder Grundhaltungen eines Menschen beziehen.¹² Ein noch breiteres Bedeutungsspektrum deckt das Verb *censere* ab, welches in passiver Verwendung eine positive Wertschätzung oder das Abgeben einer Stimme in einer Plenarversammlung beschreiben kann.¹³ Angesichts

¹⁰ Diese prozedurale und kognitive Dimension des *iudicium* attestiert der *Thesaurus Linguae Latinae* (fortan ThLL), der als Basisdefinition *actus vel facultas iudicandi* angibt und im Gebrauch zwischen (a) *incorporaliter (de litibus, causis peragendis, de decretis, praeceptis, testamentis)* und (b) *in rebus privatis (sensus, mentis, speciatim in litteris et artibus)* unterscheidet.

¹¹ Der ThLL stellt in der am breitesten ausgeführten Bedeutung (*usu communi*) eine Verbindung zwischen *iudicare* und den griechischen Verben κρίνειν und δικάζειν her und vermerkt darüber hinaus, dass ein durch diese Verbalhandlung markiertes Urteil auf Gott übertragen werden kann: *de deo Christiano (respicitur iudicium ultimum)*. Wesentlich scheint darüber hinaus die konsequentialistische Semantik von *iudicare*, welches in Kombination mit der Verhängung einer konkreten Strafe verwendet werden kann (*indicantur poenae*).

¹² Zwar kann sich ein *arbitrium* ähnlich wie ein *iudicium* auf einen Schiedsspruch zwischen zwei einander gegenüberstehenden Parteien beziehen, jedoch hebt der ThLL besonders die oft überlappende Semantik von *arbitrari* mit den Verben *speculari*, *contemplari*, *aestimare (pretium vel dignitatem alicuius rei constituere)*, *putare*, *opinari* und *sentire* hervor, was suggeriert, dass ein *arbitrium* häufig den Ausdruck einer subjektiven Meinung klassifiziert.

¹³ Ursprünglich die Tätigkeit eines Zensors beschreibend, der für die Volkszählung verantwortlich war (*de actione censoris, condicionem civilem vel numerum hominem vel rerum statuere*) hat das Verb den Bedeutungshorizont von *existimare* („meinen, glauben“) angenommen und kann in dieser Hinsicht (a) *absolute* oder als (b) *existimare aliquid faciendum esse* (unter Annahme der Synonymik von *suadere*, *statuere*, *constituere*, *decernere*) verwendet werden, wobei letztere Bedeutungsnuance die Dimension der Handlung gegenüber der Überlegung hervorhebt: vgl. ThLL.

dieser lexikalischen Erläuterungen wird deutlich, dass es situativ unterschiedliche Nuancierungen des semantischen Feldes rund um ein *iudicium* gibt, die im Hauptteil des Artikels anhand von folgenden Leitfragen thematisiert werden sollen:

- (1) Wie gestalten sich Prozesse der Urteilsfindung in und außerhalb von *Utopia*?
- (2) Gibt es eine Antithese zwischen den Diskussionen der Gelehrten-gesellschaft in Buch 1 und den Bewohnern des Inselstaates Utopia in Buch 2?
- (3) Sind Akte der Jurisprudenz, die neue gesellschaftliche Dynamiken auslösen können, in einem idealen Staat, der *per definitionem* Stasis und Vollkommenheit postuliert, überhaupt möglich? Wenn ja, welchen Effekt erzielen sie?
- (4) Welche Bedeutung hat das literaturtheoretische *iudicium* für die Leserlenkung?

3. Der Status quo: eine Bestandsaufnahme fehlgeleiteter *iudicia* in Buch 1

In Buch 1 schildert Raphael Hythlodæus in Retrospektive seine Begegnung mit Kardinal Morton in Canterbury und lässt seine Unterhaltung mit dem geistlichen Würdenträger und seiner Entourage von Priestern im Gespräch mit "Morus" und Petrus Aegidius Revue passieren. Bei Tisch, so sagt er, nahm er sich kein Blatt vor den Mund ("ausus enim sum libere apud cardinalem loqui", 60), wenn es darum ging, die aktuelle gesellschaftspolitische Situation Englands anhand von Beispielen zu kommentieren. Besonders am Herzen liegen Hythlodæus die Verbrechen und die Situation der Diebe. Während das Argument des Kardinals dahingehend lautet, dass sich bei Abschaffung der Todesstrafe nur noch mehr Leute zum Diebstahl verleitet sähen, zumal dann diesbezüglich Narrenfreiheit herrschen würde, schlägt die Antwort des Hythlodæus, zu der ihn der Kardinal explizit ermutigt und ihn gleichzeitig bittet, einen Alternativvorschlag zu unterbreiten, in eine vollkommen andere Kerbe. Er bedauere die "superba, absurda, ac morosa iudicia" (58), von denen er das zeitgenössische England übersät sehe, und offenbart seine Kritik an den Missständen in einer ausufernden Antwort, die nicht nur genauestens durchkomponiert ist, sondern auch gespickt ist mit Anspielungen auf klassische Autoren sowie auf die Bibel und daher rezeptionstechnisch aufschlussreich erscheint:

Omnino mihi videtur, inquam, pater benignissime, homini vitam eripi propter ereptam pecuniam prorsus iniquum esse. Siquidem cum humana vita ne omnibus quidem fortunae possessionibus paria fieri posse arbitror. Quod si laesam iustitiam, si leges violatas, hac rependi poena dicant, haud pecuniam; quid ni merito summum illud ius, summa vocetur iniuria! Nam neque legum probanda sunt tam Manliana imperia, ut sicubi in levissimis parum obtemperetur, illico stringant gladium; neque tam Stoica scita, ut omnia peccata adeo existiment paria, uti nihil iudicent interesse, occidatne aliquis hominem, an nummum ei surripiat, inter quae – *si quicquam aequitas valet* – nihil omnino simile aut affine. Deus vetuit occidi quemquam, et nos tam facile occidimus ob ademptam pecuniolam? Quod si quis interpretetur illo dei iussu interdictam necis potestatem, nisi quatenus humana lex declaret occidendum, quid obstat quo minus homines eodem modo constituent inter se quatenus stuprum admittendum sit, adulterandum, peierandum? Siquidem cum deus non alienae modo, verum etiam suae cuique mortis ius ademerit. [...] Fiet nimirum ut ad eundem modum omnibus in rebus statuam homines, quatenus divina mandata conveniat observari. Denique lex Mosaica, quamquam inclemens et aspera, nempe in servos et quidem obstinatos lata, tamen pecunia furtum haud morte mulctavit. Ne putemus deum in nova lege clementiae, qua pater imperat filiis, maiorem indulgisse nobis invicem saeviendi licentiam. (72-74)

Das grundlegende Argument des Hythlodæus, welches er als *arbitrium* (als persönliches Urteil) klassifiziert, lautet, dass ein Menschenleben, selbst das eines Diebes, mehr wert sein muss als das von ihm gestohlene Geld, dass daher also die Todesstrafe keine Verankerung im Gesetz haben sollte.¹⁴ Diese zentrale These untermauert Hythlodæus mit einem rhetorisch raffiniert angeordneten Schichtwerk aus Anspielungen, die es Stück für Stück abzutragen gilt, um zum Kern der Aussage zu gelangen. In guter humanistischer Manier präsentiert der portugiesische Seefahrer zuerst ein Pastiche aus Zitaten und Verweisen auf namhafte, antike Klassiker: Cicero, Livius und die Stoiker, wobei die Referenzen in einer

¹⁴ Über diese verquere Rechtspraxis und die Scheinheiligkeit angesehener juristischer Instanzen macht sich Morus – womöglich mit Bezug auf seine eigene Lebenspraxis – auch in *Epigr.* 99, welches den Titel *In furem et patronum* trägt, lustig: “Dum furti metuuit damnare Clepticus, amplo / non sine consuluit munere causidicum. / Hic ubi saepe diuque immensa volumina volvit, / spero, ait, effugies, Cleptice, si fugias.” Die Distichen sind zitiert nach L. Bradner, C.A. Lynch (ed., tr.), *The Latin Epigrams of Thomas More* (Chicago, IL, 1953), 50.

Klimax angeordnet sind und mit nur wenigen Worten umrissen werden, was gute Kenntnis der Bezugsautoren voraussetzt. Indem Hythlodæus die ciceronische Parömie *summum ius, summa iniuria* (*Off.* 1.10.33, “Das höchste Recht birgt gleichzeitig das höchste Unrecht in sich”) zitiert, plädiert er für eine freiere Auslegung des Gesetzes. Das Bonmot – in leicht veränderter Fassung erstmals bei Terenz belegt (*Heaut.* 796: “*ius summum saepe summa est malitia*”) – macht deutlich, dass radikaler Legalismus der Gerechtigkeit nicht zuträglich sein kann, da die sklavische Gesetzestreue in Zweifelsfällen zur Anwendung von Zwangsmaßnahmen und damit notwendigerweise zu Ungerechtigkeit führe.¹⁵ Während die ciceronische Prämisse für Hythlodæus als Sprungbrett fungiert, verweist er direkt im Anschluss auf zwei Extrembeispiele, zum einen aus der römischen Geschichte (*Manliana imperia*), zum anderen im Hinblick auf die antike Philosophie (*Stoica scita*): Livius berichtet in *AUC* 8.7.1-22 vom unerbittlichen Vorgehen des Konsuls Titus Manlius Torquatus, der seinen eigenen Sohn hinrichten ließ, nachdem sich dieser in einer unsicheren Situation im Militärlager dem väterlichen Befehl widersetzt hatte und gegen die etruskischen Feinde auf eigene Faust losgezogen war; nach der erfolglosen Rückkehr des Sohnes ins Lager ließ der Vater den Sohn *coram publico* an einen Pfahl binden und ihm zur Entrüstung aller, die das Schauspiel mit ansehen, ein Schwert durch den Nacken bohren, um ein Exempel zu statuieren.¹⁶ Die *summa iniuria* des Konsuls bestand darin, dass er daran scheiterte, aus väterlicher Liebe zu seinem Sohn eine Ausnahme zu machen.

Ähnlich radikal gestaltet sich das von Hythlodæus als absurd demaskierte, bei Cicero ausführlicher dokumentierte stoische Paradox, dem zufolge alle Vergehen gleich zu gewichten sind.¹⁷ Mit all diesen Anspie-

¹⁵ Vgl. G. Kisch, *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit. Studien zum humanistischen Rechtsdenken* (Basel, 1960), 2; L. Karlin, J. Teti, “A Trace of Equity in *Utopia*? On Raphael’s Reformulation of Classical Equity”, *Moreana* 54 (2017), 19-35.

¹⁶ Dass diese Geschichte häufig in moralphilosophischen Kontexten zitiert wurde und sentenzhaften Charakter gewonnen hat, beweisen Referenzen der *Manliana imperia* bei Cicero (*Fin.* 1.7.23-24, 1.10.34-35; *Off.* 3.31.112) und Erasmus von Rotterdam (*Adag.* 987). Als problematisch könnte man anmerken, dass Hythlodæus den ursprünglichen Kontext des zitierten *exemplum* verblasen lässt, da es bei ihm nicht mehr wie bei Livius um die Opposition *amor patriae* / *amor filii* geht, sondern vielmehr um *vita* / *pecunia*, i.e. den Wert menschlichen Lebens gegenüber dem des materiellen Besitzes. Siehe dazu auch: Surtz, Hexter (wie Anm. 1), 341-343.

¹⁷ In *Fin.* 4.74 wird dieses Paradox dialektisch erörtert; in *Acad. Pr.* 2.43.133 findet sich sogar der fast exakte Wortlaut, den Hythlodæus verwendet: “*Placet Stoicis omnia peccata esse paria.*” Majeske (wie Anm. 2), 71, weist auf eine komische Inversion hin, die

lungen stellt der Sprecher die Frage nach dem Wert und Sinn der Gerechtigkeit, wobei er das an die aristotelische ἐπιείκεια erinnernde Konzept der Angemessenheit (*aequitas*) in seinen Diskurs einführt.¹⁸ Gleichzeitig stellt er aber im selben Atemzug dessen Existenz im zeitgenössischen England in einer emotional geladenen Parenthese in Abrede: “Si quicquam aequitas valet” (“Wenn Gerechtigkeit überhaupt eine Bedeutung hat!”). Nach dieser impliziten Verneinung, die dem Leser eine kurze Verschnaufpause in seinen komplexen Ausführungen bietet, nimmt Hythlodæus einen Brückenschlag zum göttlichen Gesetz, den zehn Geboten, vor und entlarvt in drei rhetorischen Fragen, die sich in Hinblick auf Wortanzahl und Komplexität der Syntax stufenweise steigern, die menschliche Hybris, die darin besteht, sich den göttlichen Weisungen durch Schaffung neuer Regelungen zu widersetzen. Dieses Vorgehen sei absolut unzulässig, zumal es langfristig zu einer graduellen und höchst bedenklichen zwischenmenschlichen Legitimierung krimineller Akte wie Vergewaltigung (*stuprum*), Ehebruch (*adulterandum*) und Meineid (*peierandum*) führen könnte. Hythlodæus beendet den

diese rigide stoische Haltung gegenüber der Gleichheit aller Vergehen in *Mur.* 61 erfährt, wo das Erwürgen eines Hahns mit dem eines Menschen verglichen wird: “Omnia peccata esse paria; omne delictum scelus esse nefarium, nec minus delinquere eum qui gallum gallinaceum, cum opus non fuerit, quam eum qui patrem suffocaverit.”

¹⁸ Es wäre denkbar, dass dem gebildeten Leser der damaligen Zeit die Nennung des Schlagwortes *aequitas* reichte, um den intendierten Aristoteles-Verweis zu erkennen: Aristoteles selbst behandelt den Begriff ausführlich in *MM* (2.1198b-1199a), *EN* (5.1137b) und *Rhet.* (1.1374a-b). Kisch (wie Anm. 15), 18-54, und Majeske (wie Anm. 2), 13-62, liefern einen vortrefflichen Überblick über die definitorischen Feinheiten sowie über die Tragweite der Erläuterungen des griechischen Philosophen, die hier nur kurz umrissen werden sollen. Im Gegensatz zu Platons Annäherung an den Begriff (*Leg.* 6.757d-e) besteht die ἐπιείκεια des Aristoteles in einer Nachgiebigkeit gegenüber (zu) rigiden Gesetzen, die nach Vernunftprinzipien operiert. Das Wesen des ἐπιεικέας besteht nicht in der Opposition, sondern der Erweiterung des δίκαιον (lat. *iustum*), des gesetzmäßig geregelten Gerechten, durch εὐγνομουσὴν, also gütiges und wohlwollendes Denken. Damit einher geht eine dynamische anstelle einer statischen Rechtsauffassung. Als logische Konsequenz ergibt sich daraus, dass das Erkenntnisvermögen eines Juristen zu einer situativ angemessenen und daher gerechten Anwendung von Beurteilungsmaßstäben anstelle einer sklavischen Gesetzestreue führen sollte. Ein *caveat* darf an dieser Stelle nicht übersehen werden: Obwohl sich römische Juristen der Definition des aristotelischen ἐπιείκεια-Konzeptes bewusst waren, banden sie das lateinische Pendant *aequitas* enger als Aristoteles an die korrekte Gesetzesauslegung, wodurch der Begriff zu einem Synonym für *iustitia* wurde (vgl. Cic. *Top.* 90: “iustitia aut aequitas nominatur”). Von seinen griechischen Ursprüngen bis in die Frühe Neuzeit unterlief der Begriff der *aequitas* also einen rechtshistorischen Bedeutungswandel, der insofern in den *Adagia* des Erasmus kulminiert, als dieser versucht, seine Verästelungen (vor allem im sprichwörtlichen Gebrauch) ausfindig zu machen und zusammenzuführen.

biblisch angelehnten Passus seiner Argumentation durch einen Verweis auf die Gesetzgebung durch Moses im Alten Testament (*lex Mosaica*), welche er zwar als hart und erbarmungslos (*inclemens et aspera*) darstellt, sie aber alsbald im Vergleich zu der aus den Fugen geratenen menschlichen Vermessenheit (*saeviendi licentiam*), die im England des 16. Jahrhunderts Einzug gehalten habe, abmildert.¹⁹ Nicht einmal nach alttestamentarischer Jurisdiktion wäre die Todesstrafe Usus gewesen, wenn es um die Ahndung von Diebstählen ging, wieso sollte diese Art des Strafvollzugs nun, da sich das neutestamentliche Konzept des gütigen, väterlich-liebevollen Gottes etabliert hat, Mode machen?

Rhetorisch arbeitet Hythlodæus hier mit detailreichen, subtil-provokanten Fragen, mit binären Oppositionen, z.B. Gott / Mensch (*Deus vetuit / nos occidimus*), Strenge / Milde (*lex Mosaica inclemens / nova lege clementiae*) und mit juristisch verbindlichen Bezugstexten und *exempla* der literarischen Tradition (*Manliana imperia*, *Stoica scita*, *lex Mosaica*), die sein Argument inhaltlich umrahmen.²⁰ Zuletzt sei auf einen für unsere späteren Betrachtungen wesentlichen Punkt dieser Passage hingewiesen: Durch die prominente Positionierung am Schluss seiner Ausführungen weist Hythlodæus den religiösen Schriften (besonders denen des Neuen Testaments) dogmatische Deutungshoheit zu und bezieht sich auf diese mit großem Enthusiasmus. Er ist sich dessen bewusst, dass er in der Gesellschaft von Kardinal Morton und den anderen Priestern als Christ vor Christen spricht. Als solcher lehnt er beispielsweise das Recht auf Suizid unter Berufung auf Gott ab (“Deus

¹⁹ Dabei ist zu betonen, dass Moses nur der Empfänger und Mittler göttlicher Gesetze war, wie in I Reg. 2.3; II Reg. 23.25; Tob. 6.13, 7.13; Bar. 2.2; Dan. 9.11.13, 13.3.62; Luc. 24.44; Ioh. 7.23; Act. 13.38, 15.5, 28.23; I Cor. 9.9; Hebr. 10.2 belegt ist. Nach alttestamentarischer Auffassung wird die Strafverfolgung also durch Gott, nicht durch Menschenhand geregelt. Das oft zitierte Strafverfahren des “Auge um Auge, Zahn um Zahn” (Ex. 21.24; Lev. 24.19; Deut. 19.21) betont aus rechtshistorischer Perspektive die Anwendung maßvoller Rache im Sinne des “Talionsprinzips” und kann daher nicht als Befürwortung grundloser Gewaltanwendung gesehen werden. Vielmehr regelt dieses Verfahren den Interessenausgleich der einander gegenüberstehenden Parteien.

²⁰ Durch diese vielen Bezugspunkte könnte er eine logische Inkonsistenz in seiner Argumentationslinie zu verbergen versuchen: Hythlodæus plädiert für mehr Gerechtigkeit durch Angemessenheit (*aequitas*) in der Exekutive, die – wie er impliziert – durch Milde (*clementia*) bei der Sanktionierung von Verbrechen erwirkt werden kann. Das Problem an der Gleichsetzung der beiden Konzepte hat bereits Majeske (wie Anm. 2), 175, erkannt: “The reason mercy is incapable of performing equity’s function is essential because equity is employed prospectively in order to fashion an appropriate outcome to a case. Mercy, however, typically is employed retrospectively via the pardon power, and remits an inappropriate outcome already rendered.”

non alienae modo, verum etiam suae cuique mortis ius ademerit”) – ein Urteil, das im Verlauf der *Utopia* relativiert werden wird, wie in Kürze gezeigt werden soll. Dass die Ausführungen des Hythlodæus Wirkung zeigen und ernst genommen werden, wird auf zweierlei Weise ersichtlich: Zum einen wird sein Beitrag im Rahmen der Tischgesellschaft nicht zeitlich beschränkt oder unterbrochen; zum anderen deutet Kardinal Morton an, dass er eventuell ein soziales Experiment in England durchführen möchte, welches eine Strafpraxis aufgreift, die Hythlodæus bei seinem Besuch des Volks der Polyleriten²¹ kennenlernte und die er sich als Novelle für das englische Justizsystem wünscht:

Cur enim dubitemus eam viam utilem esse castigandis sceleribus, quam scimus olim tam diu placuisse Romanis administrandae reipublicae peritissimis? [...] Ergo apud hos furti qui peraguntur, quod sustulere domino reddunt, non, quod alibi fieri solet, principi; utpote cui tantum iuris esse censent in rem furtivam quantum ipsi furi; sin res perierit, pretio ex bonis furum confecto ac persoluto tum reliquo uxoris eorum atque liberis integro, ipsi damnantur in opera, ac nisi atrociter commissum furtum est, neque clauduntur ergastulo, neque gestant compedes, sed liberi ac soluti in publicis occupantur operibus. Detrectantes ac languidius gerentes sese non tam vinculis coercent quam excitant verberibus. Strenuam navantes operam absunt a contumeliis, noctu tantum nominatim censiti cubiculis includuntur. Praeter assiduum laborem nihil incommodi est in vita. (74-76)

Dieses punitive System, das sich an römische Verwaltungsmaßnahmen anlehnt und die Rückerstattung materiellen Besitzes durch den Dieb sowie eine Erhöhung des Arbeitspensums der Delinquenten anstelle der Todesstrafe vorsieht, antizipiert wesentliche Elemente der utopischen Jurisprudenz. Bevor dieser in Buch 2 thematisierte Aspekt unter die Lupe genommen werden kann, ist es wesentlich, eine weitere kritische Passage aus dem ersten Teil des Werkes zu beleuchten. Hythlodæus greift in seiner Bestandsaufnahme zeitgenössischer Probleme den Begriff der Angemessenheit (*aequitas*) abermals auf, wenn er auf den

²¹ Der Name dieser fiktiven Gesellschaft setzt sich, wie schon Hexter, Surtz (wie Anm. 1), 343, erkannt haben, aus den griechischen Begriffen πολὺς (“viel”) und λῆρος (“unsinniges Geschwätz”) zusammen. Indem der Autor Morus ein humanistisches Spiel auf der onomasiologischen Ebene treibt, stellt er gleichzeitig die Umsetzbarkeit der legislativen Bestimmungen, die bei den Polyleriten Usus sind, infrage. Die Beschreibung dieses Volksstammes kann trotz einiger Inkongruenzen als narrative Folie für England gesehen werden. Vgl. L. Marin, *Utopiques. Jeux d’espaces* (Paris, 1973), 204.

Schlag der Richter, *iudices*, zu sprechen kommt, welche im Idealfall das von allen Seiten nachvollziehbare *iudicium* verkörpern sollten. Der portugiesische Seefahrer brandmarkt die Richter jedoch als Sinnbild für die systemische Intransparenz der englischen Rechtsprechung und als perfide Drahtzieher, die im Namen der Gerechtigkeit im Hintergrund des Herrscherhauses agieren und die politischen Entscheidungen der zu einer Marionette verkommenen Herrscherfigur lenken würden:

Dum alius ei suggerit in mentem antiquas quasdam et tineis adesas leges, longa desuetudine antiquatas, quas quod nemo latas meminisset, omnes sint transgressi, earum ergo multas iubeat exigi, nullum uberiorem proventum esse, nullum magis honorificum, utpote qui iustitiae prae se personam ferat. [...] Dum alius ei persuadet obstringendos sibi iudices, qui quavis in re pro regio iure disceptent, accersendos praeterea in palatium atque invitandos uti coram se de suis rebus disserant, ita nullam causam eius tam aperte iniquam fore, in qua non aliquis eorum vel contradicendi studio, vel pudore dicendi eadem, vel quo gratiam ineant, apud eum aliquam reperiunt rimam, qua possit intendi calumnia. Sic dum iudicibus diversa sentientibus res per se clarissima disputatur, et veritas in quaestionem venit, ansam commodam regi dari pro suo commodo ius interpretandi. Ceteros aut pudore accessuros aut metu, sic intrepide fertur postea pro tribunali sententia. Neque enim deesse praetextus potest pronuncianti pro principe. Nempe cui satis est aut aequitatem a sua parte esse, aut verba legis, aut contortum scripti sensum, aut quae legibus denique omnibus praeponderat, apud religiosos iudices principis indisputabilem praerogativam. (92)

Die Dichte der Bildhaftigkeit in dieser Passage dient der Steigerung des Pathos: Hythlodæus verweist beispielsweise auf die von Motten zerfressene Gesetze ("tineis adesas leges"), die lange schon ihre Gültigkeit verloren haben, sowie auf die Täuschungsmanöver der Obrigkeiten, welche die Maske der Gerechtigkeit ("iustitiae personam") vor sich hertragen würden, mit der eigentlichen Bedeutung des Begriffs aber nichts anfangen könnten. Durch diese visuell einprägsame Metapher wird nicht nur die *persona*-Theorie Ciceros (*Off.* 1.97-98, 1.115, 1.124), sondern auch der Theaterjargon evoziert, der im Folgenden durch Häufung von Vokabeln, die schon bei dem römischen Komödiendichter Plautus belegt ist, unterstrichen wird. Der intendierte Effekt ist klar: Hythlodæus will die Scheinheiligkeit sowie die an Absurdität grenzende Lächerlichkeit der geläufigen Rechtspraxis durch diese stilistisch durchkomponierte Invektive betonen. Wenn er von dem Schlupfloch (*rima*)

spricht, nach dem die gewieften Richter im Gesetzestext zugunsten des Herrschers suchen würden, nimmt seine Schelte wörtliche Anleihen an die dritte Szene im zweiten Akt von Plautus' *Curculio* (497-509), in welcher der eponyme "Held"²² die verachtenswerte nutznießende soziale Stellung des Zuhälters Cappadox aufs Schärfste kritisiert sowie seinen schlüpfrigen Umgang mit den Gesetzen mit dem des in der Finanzbranche tätigen Lyco parallelisiert:

- Curculio*: Item genus est lenonium inter homines meo quidem animo
ut muscae, cimices, culices pedesque pulicesque.
Odio et malo et molestiae, bono usui estis nulli.
Nec vobiscum quisquam in foro frugi consistere audet. 500
Qui constitit, culpant eum, conspuitur, vituperatur.
Eum rem fidemque perdere tametsi nihil fecit, aiunt.
- Lyco*: Edepol lenones, meo animo, novisti, lusce, lepide.
- Curculio*: Eodem hercle vos pono et paro. Parissumi estis hibus.
Hi saltem in occultis locis prostant, vos in foro ipso. 505
Vos foenore, hi male suadendo et lustris lacerant homines,
rogitationes plurimas propter vos populos scivit,
quas vos rogatas rumpitis: aliquam reperitis rimam.
Quasi aquam ferventem frigidam esse, ita vos putatis leges.

Dass Thomas Morus das in der Frühen Neuzeit florierende Theater als Metapher für das Leben sah, ist bekannt.²³ Indem er den Sprecher Hythlodæus *Curculio* als Prätext evozieren lässt, wertet er den Richterstand dezidiert ab, was für gelehrte Leser schnell ersichtlich ist. Der Plautus-Bezug ist nicht nur durch die wörtliche Parallele der alliterativen Phrase "rimam reperire" (508), sondern auch durch den ähnlich gestalteten Schädlingsvergleich gegeben: Während der römische Komödiendichter den Beruf des Zuhälters mit diversen parasitären Insekten (Fliegen, Mücken, Läusen, Flöhen, Wanzen) vergleicht, überträgt Hythlodæus das

²² Der Name *Curculio* ist mehrdeutig; er könnte einerseits auf den Kornwurm (*curculio*) anspielen, andererseits mit dem *gurgulio* in Verbindung gebracht werden: Dies war eine Bezeichnung für einen "Gurgelmenschen", also einen Schlemmer, der sich parasitär von anderen ernährte. Persius (*Sat.* 4.38) verwendet das Wort im übertragenen Sinne für das "männliche Glied", was ebenfalls eine intendierte Dimension des Plautus sein könnte, denkt man an das soziale Milieu des Stücks, in dem es um das begehrte Sklavemädchen Planesium geht, welches von ihrem Zuhälter Cappadox durch eine List freigekauft werden soll.

²³ Davis (wie Anm. 9), 39-46, exerziert in einer differenzierten Analyse vor, wie Morus den Besuch des Hythlodæus bei Kardinal Morton als Theatervorführung stilisiert und zudem den Begriff der *superbia* in *Utopia* allegorisiert, wodurch er ihm eine Bühne bietet.

Bild des gefräßigen Schädlings auf die Gesetzeslage und verdichtet es durch eine Reduktion auf ein einziges Insekt: *tinea* (die Motte). Darüber hinaus hallt die Formulierung “male suadendo” (506), mit der Curculio die Werbe- und Verlockungstechnik des Zuhälters Cappadox und des Wucherers Lyco beschreibt, in dem Verb *persuadere* des nebenordnenden Satzes “Dum alius ei persuadet obstringendos sibi iudices” wider, in dem das säuselnd-manipulative Zureden der Herrscherberater von Hythlodæus ins Visier genommen wird. Dass die Wahrheit durch obskure Richtlinien verdreht werden kann, worauf der portugiesische Seefahrer durch die Feststellung “veritas in quaestionem venit” aufmerksam macht, ist ebenfalls ein plautinisch inspiriertes Argument, sagt doch Curculio am Ende seines Lasterkatalogs, dass Wucherer wie Lyco die Gesetze missachteten und damit auch die Wahrheit in ein Paradoxon verkehrten, was durch die These “kochendes Wasser sei kalt” (“aquam ferventem frigidam esse”) in ein anschauliches sprachliches Bild gekleidet wird.

Das ist aber erst der Auftakt der komödiantischen *tour de force* des Raphael Hythlodæus. Verharren wir noch einen kurzen Moment bei dem Verb *obstringere*, das im streng juristischen Sinn häufig bei Cicero (z.B. *Verr.* 2.4.71; *Planc.* 2) belegt ist und mit “sich in ein übles Verhältnis verwickeln” oder “jemanden (durch das Versprechen eines Vorteils) für sich verpflichten” zu übersetzen ist. Auch bei Plautus trifft man diese Verbaljunktur an, zumal in ihrer wörtlichen Bedeutung “(den Hals) abschnüren” (*Aul.* 1.1.39; *Amph.* 3.2.72). Diese Doppelbödigkeit von *obstringere* ist der bildhaften Strahlkraft der oben zitierten Situation zuträglich: Die Richter werden einerseits vom Herrscher verpflichtet, in seinem Dienst zu fungieren, andererseits droht ihnen eine physische und psychische Einschnürung, gesetzt dem Fall, dass sie das ihnen angetragene Amt ablehnen.

Einem letzten Exkurs zur römischen Komödie wird durch die Formulierung “ansam commodam regi dari” Raum geboten, die Anklänge an den plautinischen *Persa* nimmt. Dort liest man die metaphorisch gebrauchte, selten belegte (und somit linguistisch markierte) Phrase “ansam quaerere” für “eine Gelegenheit suchen” (4.4.671). Die Thematik dieses Stücks kreist ähnlich wie die des *Curculio* um die Liebe zwischen einer zur Prostitution gezwungenen Sklavin, Lemniselenis, deren Liebhaber Toxilus sie von ihrem Zuhälter Dordalus befreien möchte. Dass der humanistische Autor auf so knappem Raum mehrere Komödien-Referenzen einbaut, kann kaum Zufall sein. Vielmehr ist sein

zwischen Plautus und Cicero fluktuierender Stil bezeichnend für die von Hythlodæus intendierte Fusion von Inhalt und Form: Während er versucht, sich in (pseudo-)ciceronischer Manier altbewährter rhetorischer Mittel zu bedienen²⁴ – beispielsweise der ausgedehnten Alliteration “*praetextus potest pronuncianti pro principe*” –, unterwandert er auf inhaltlicher Ebene die Glaubwürdigkeit der Richter und die des Herrschers, indem er ihr heuchlerisches Handeln mit dem Vorgehen plautinischer Charaktere aus einem niedrigen sozialen Milieu parallelisiert. In der aktuellen Situation sei die Vermessenheit (*licentia*) des einzelnen in eine systemische Schikane (*calumnia*) verwandelt worden – eine Praktik, die Hythlodæus mit dem verbalen Vorschlaghammer zertrümmert, wenn er behauptet, dass sie sogar den Wahrheitsbegriff korrodieren würde.

Der portugiesische Seefahrer treibt seine Kritik am fehlgeleiteten *iudicium* der obersten staatlichen Instanzen im letzten Satz seiner Schimpftirade auf die Spitze, wenn er durch ein ausschließendes *aut – aut* (entweder – oder) den Wertbegriff der Angemessenheit (*aequitas*) in einer syntaktisch lupenreinen Opposition den Worten des Gesetzes (*verba legis*) gegenüberstellt. Während sich diese beiden Begriffe eigentlich ergänzen sollten, da es die ursprüngliche Absicht des Gesetzes sei, Gerechtigkeit zu schaffen, hätten es die Richter seiner Zeit – so Hythlodæus –, die er ironischerweise mit dem Attribut “gewissenhaft” versieht (“*religiosos iudices*”), zustande gebracht, den Sinn des Gesetzes so zu verdrehen (“*contortum scripti sensum*”), dass er zu einer leeren Worthülse mutiert sei, die je nach Belieben vom Herrscher zu seinen Gunsten gefüllt werden könne. Mit diesem Kritikpunkt nimmt der Protagonist der *Utopia* auf eine gängige scholastische Praxis der Jurisdiktion Bezug, der Humanisten wie Thomas Morus oder sein französischer Freund Guillaume Budé, seines Zeichens ebenfalls rechtskundiger Philologe und Diplomat, Abhilfe schaffen wollten:²⁵

²⁴ Für Hythlodæus bleibt es lediglich bei einem Versuch, weil sein Hang zu apodiktischen Urteilen und seine oft zu Tage tretende argumentative Einseitigkeit nichts mit Ciceros Motto des *in utramque partem disserere* gemein haben (für Belege der Phrase bei Cicero sowie ihren Variationen, siehe *Inv.* 2.50, 2.143-144; *Or.* 2.215, 3.106-107; *Acad.* 1.46; *Off.* 3.89).

²⁵ Der als *mos Italicus* in die Geschichte eingegangenen Praxis des im Mittelalter üblichen, scholastischen Rechtspositivismus stellten Vertreter der humanistischen Jurisprudenz, deren Pioniere besonders im Frankreich des 16. Jahrhunderts zu verorten sind, den *mos Gallicus* entgegen: vgl. Kisch (wie Anm. 15), 51. In einem Brief an Thomas Lupset kommentiert Guillaume Budé den europaweit beobachtbaren Verfall juristischer

They [i.e. humanist jurists] wanted to challenge the orthodox scholastic approach to the interpretation of the Civil Code, above all the deliberately unhistorical assumption that the main aim of the jurist should be to adapt the letter of the law as closely as possible to fit existing legal circumstances.²⁶

Es gelingt Hythlodæus allerdings nicht ganz, dieses Ideal des humanistischen Juristen zu vertreten, da sein Zugang in vielen rechtlichen Belangen sehr radikal und kompromisslos ist.²⁷ Dem gegenüber steht der diplomatische Charakter "Morus", der zwar die Argumente des portugiesischen Seefahrers staunend zur Kenntnis nimmt, an Schlüsselpassagen des Dialogs aber für Einsicht und Milde plädiert. Im Gegensatz zu Hythlodæus, der es strikt ablehnt, sich in den Dienst eines Herrschers zu stellen, beharrt "Morus" darauf, dass ein in die Bredouille geratener Staat nicht verloren sei und dass man weit verbreiteten Irrglauben vielleicht nie ganz eliminieren könne (was mit der grundlegenden Verdorbenheit der Menschheit zu tun habe), aber durch rhetorisches Geschick zumindest zu mildern vermöge.²⁸

Transparenz und die bedenkliche Entwicklung hin zu einem absolutistischen Rechtspositivismus. Der renommierte französische Diplomat spricht beispielsweise von gordischen Knoten (*Gordii vincula*) und scharlatanhaften Praktiken (*circulatoria*), die eine opportunistische Gesetzesauslegung, welche nach wie vor dem mittelalterlichen Feudalsystem verhaftet sei, zur Vermehrung des materiellen Besitzes der reichen Elite begünstigten: "Si modo pactiles illos nexus et contractiles nodos teneant, queis hominum patrimonia obstringuntur" (8). Eine ausführliche Besprechung dieses Begleitbriefes liefert Curtright (wie Anm. 2), 84, der die Funktion von Budés Brief für die globale Botschaft der *Utopia* folgendermaßen kommentiert: "Less than an illustration of More's own thought, the letter of Budé provokes a question whether the humanist emphasis upon social justice could augment the practice of equity in England."

²⁶ Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. 1: The Renaissance* (Cambridge, 1978), 202.

²⁷ Es ist nicht abzustreiten, dass sich Hythlodæus dieser Haltung selbst bewusst ist: Er betont ausdrücklich, dass er kein *adiutor insaniae* (102) sein möchte und dass der Gerichtssaal seiner Meinung nach keinen Platz für Schauspiel und Täuschung bieten sollte: "Non est ibi dissimulandi locus, nec licet connivere" (102). Hythlodæus begründet diese Haltung mit einem abermaligen Verweis auf die antike Komödie. In diesem Fall evoziert er die *Adelphi* des Terenz und zitiert Micio ("ut inquit Mitio Terentianus", 102), der paradoxerweise in dem Stück, das sich um die Erziehung der Zwillinge Ctesipho und Aeschinus dreht, die Rolle des *laissez-faire*-Pädagogen einnimmt. Durch seine liberale Haltung steht er dem Radikalismus des Hythlodæus diametral gegenüber. Das von dem portugiesischen Seefahrer zweifelhaft eingesetzte Zitat hat einen komischen Effekt. Indem er Bildung vortäuscht, tut er einerseits genau das, was er an der englischen Gerichtspraxis kritisiert, andererseits torpediert er sein Argument durch die Disparität seiner eigenen Aussage gegenüber der des Micio in *Ad. 1.2.145-147*.

²⁸ Um diesen Aspekt zu akzentuieren, bedient sich "Morus" der Staatsschiff-Metapher und artikuliert seine Ansicht zum *ductus obliquus* als zielführendes und pragmatisches

4. *Mundus inversus*: eine Jurisdiktion nach Vernunftprinzipien in Buch 2

Die eben skizzierte Bestandaufnahme sozialpolitischer Probleme in Buch 1 der *Utopia* ist mehr als ein reiner Selbstzweck oder ein Sittenspiegel, der die Leser mit realen Missständen im England des 16. Jahrhunderts konfrontieren soll. Vielmehr handelt es sich um ein ausgeklügeltes Rede-Antwort-Spiel, das im 2. Buch seine Fortsetzung findet. Dabei unterliegt Morus, der Autor, aber nicht der Versuchung, eine vollkommen heile Welt auf der Insel Utopia zu erschaffen – gewisse Problemfelder (Krankheit, Sklaverei, Krieg) gäben nach wie vor Anlass zur Diskussion –, sondern er greift systematisch inhaltliche Punkte aus Buch 1 auf, die er durch positive utopische Gegenbilder ersetzt und dadurch konterkariert. In starker Antithese zu den in Abschnitt 3 analysierten Stellen positioniert Hythlodæus seine Beobachtungen zur Rechtspraxis der Utopier, die ein Herzstück von Buch 2 ausmachen, da sie dem normativen Rechtspositivismus im zeitgenössischen England moralphilosophische Grundprinzipien gegenüberstellen und somit *e silentio* ein verändertes Wertesystem propagieren:

Leges habent perquam paucas. Sufficiunt enim sic institutis paucissimae. Quin hoc in primis apud alios improbant populos, quod legum interpretumque volumina non infinita sufficiunt. Ipsi vero censent iniquissimum ullos homines his obligari legibus, quae aut numerosiores sint quam ut perlegi queant, aut obscuriores quam ut a quovis possint intelligi. Porro causidicos, qui causas tractent callide ac leges vafre disputent, prorsus omnes excludunt. Censent enim ex usu esse ut suam quisque causam agat eademque referat iudici quae narraturus patrono fuerat. Sic et minus ambagum fore et facilius elici veritatem. Dum eo dicente, quem nullus patronus fucum docuit, iudex solerter expendit singula et contra versutorum calumnias simplicioribus

rhetorisches Mittel: “Si radicitus evelli non possint opiniones pravae, nec receptis usu vitiis mederi queas ex animi tui sententia, non ideo tamen deserenda respublica est et in tempestate navis destituenda est, quoniam ventos inhibere non possis. At neque insuetus et insolens sermo inculcandus quem scias apud diversa persuasos pondus non habiturum, sed obliquo ductu conandum est atque adnitendum tibi uti pro tua virili omnia tractes commode. Et quod in bonum nequis vertere, efficias saltem ut sit quam minime malum. Nam ut omnia bene sint, fieri non potest, nisi omnes boni sint, quod ad aliquot abhinc annos adhuc non expecto.” (98-100)

ingeniis opitulatur. Haec apud alias gentes in tanto perplexissimarum acervo legum difficile est observari. Ceterum apud eos unusquisque est legis peritus. Nam et sunt, ut dixi, paucissimae, et interpretationum praeterea ut quaeque est maxime crassa, ita maxime aequam censent. (194)

Man beachte die kurzen und teilweise elliptischen Sätze des Hythlodæus in dieser Passage, die er verwendet, um seine Kernaussage, dass die Transparenz bzw. die Obskürtheit von Gesetzen zu einem beträchtlichen Teil durch die semantische und syntaktische Gestaltung ihrer Formulierung bedingt sei, stilistisch zu untermauern. Der Sprecher greift durch wörtliche Parallelen deutlich auf Buch 1 zurück und suggeriert dem Leser durch bereits thematisierte Schlüsselwörter wie *veritas*, *calumnia* oder *aequitas* (hier: *aequam*), auf die frühere Passage zurückzublicken und nun über die vorgebrachten utopischen Ideen, die – wie insinuiert wird – zu einer Kurskorrektur in England beitragen könnten, zu reflektieren. Hythlodæus wird nicht müde zu betonen, dass die Inselbewohner nur sehr wenige Gesetze benötigen; er streicht dies sogar dreimal in annähernd denselben Worten hervor: “Leges habent perquam paucas”; “sufficiunt paucissimae”; und “sunt, ut dixi, paucissimae”. Die Dreizahl als rhetorisches Mittel setzt er auch bei der Verwendung des Verbs *censent* ein. Es trägt nicht nur zur gesamtheitlichen Identitätskonstruktion der Utopier bei, da es in der 3. Person Plural verwendet wird und damit die Einstimmigkeit des Kollektivs suggeriert, sondern trifft durch seine semantische Nuancierung auch einen anderen Ton als die in Buch 1 häufig verwendeten Verben *arbitrari* und *iudicare*, die beide dem juristischen Fachjargon entstammen. Der Akt des *censere* kann zwar ebenfalls in einem rechtlichen Kontext Anwendung finden und dann soviel wie “ein Votum einbringen” bedeuten, gleichzeitig aber auch ein persönliches Werturteil zur Qualität einer zur Debatte stehenden Sache beschreiben (siehe Abschnitt 2).

Zusammenfassend betrachtet lässt sich in dieser Passage auf jeden Fall eine Tendenz zur Transparenz des Rechts feststellen, die einerseits als Desiderat für England, andererseits als reale Gegebenheit in Utopia formuliert wird. In anderen Worten: Die Utopier bevorzugen das Naturrecht, das nach dem Maßstab der Vernunft (*ratio*) ausgerichtet ist, gegenüber normativem Rechtspositivismus. Hythlodæus macht keinen Hehl daraus, wie ein derartiger Paradigmenwechsel gelingen kann: Wesentlich sei die Entmachtung (oder sogar die Verbannung) der

Anwälte (*causidicos*) durch eine Demokratisierung der juristischen Grundbildung (“*apud eos unusquisque est legis peritus*”) und durch eine Reduktion der Zahl und Komplexität der kodifizierten Gesetze.²⁹ Je rechtskundiger der Durchschnittsbürger, desto weniger könne ihm ein rhetorisch geschickter Anwalt oder *patronus* Fallen stellen (“*minus ambagum*”) oder ihn hinters Licht führen. Ja, jeder einzelne solle sogar selbst in der Lage sein, sich vor Gericht zu vertreten.³⁰ Schließlich sei die bodenständige und geradlinige Auslegung des Gesetzes (“*interpretationum maxime crassa*”) nach utopischer Auffassung auch die angemessenste (“*maxime aequam censet*”). Trotz der bestehenden Gefahr der Banalisierung lässt Hythlodæus dieses Argument unkommentiert im Raum stehen. Unter den genannten Gesichtspunkten könne auch das Amt des Richters hinsichtlich seiner Integrität rehabilitiert werden (“*iudex solerter expendit singula*”).

Die erhöhte Einsicht in moralisch richtiges Handeln, über die ein Richter verfügt und die in diesem Amt ihre Vollkommenheit findet, soll auch dem utopischen Volk in spielerischen Zügen vermittelt werden. So beurteilen die Inselbewohner das Würfelspiel als sinnlos und verachtenswert; ihren Geist konfrontieren sie in ihrer Freizeit nur mit Brettspielen wie Schach, mit Zahlenrätseln und Denkaufgaben, die einen Mehrwert für ihre moralische Bildung leisten:

Aleam atque id genus ineptos ac perniciosos ludos ne cognoscunt quidem. Caeterum duos habent in usu ludos, latrunculorum ludo non dissimiles: alterum numerorum pugnam, in qua numerus numerum praedatur; alterum in quo collata acie cum virtutibus vitia confligunt. Quo in ludo perquam scite ostenditur et vitiorum inter se dissidium, et

²⁹ Wie wesentlich vor allem letzterer Aspekt ist, wird durch drei Metaphern zur Beschreibung der Dunkelheit, die ein aufwändiger und verschlüsselter Gesetzestext mit sich bringt, zum Ausdruck gebracht: In einem so undurchsichtigen Haufen von Gesetzen (“*tanto perplexissimarum acervo legum*”) gäbe es ziemlich unverständliche (“*obscuriores*”) Passagen. Manch ein Advokat hätte es sich sogar zur Aufgabe gemacht, seine Eleven in der Kunst der Verstellung zu unterweisen (“*patronus fucum docuit*”) und den schönen Schein mancher Gesetzesabschnitte zu seinem eigenen Vorteil zu nutzen.

³⁰ Das Plädoyer des Hythlodæus scheint stark an Cicero angelehnt zu sein, der in *Or.* 1.99 für die juristische Grundbildung eines Redners folgendermaßen argumentiert und (wie später auch Morus) die erstrebenswerte Eigenschaft der Einsicht, die das Rechtsstudium als Lohn mit sich bringe, ins Feld führt: “*Neque enim sine multa pertractatione omnium rerum publicarum neque sine legum, morum, iuris scientia neque natura hominum incognita ac moribus in his ipsis rebus satis callide versari et perite potest.*” Die unterstrichenen Adverbien sind wörtliche Anspielungen, die in den Text des Morus Eingang gefunden haben.

adversus virtutes concordia. Item quae vitia, quibus se virtutibus opponant, quibus viribus aperte oppugnent, quibus machinamentis ab obliquo adorianur, quo praesidio virtutes vitiorum vires infringant, quibus artibus eorum conatus eludant, quibus denique modis alterutra pars victoriae compos fiat. (128)

Psychologisch betrachtet könnte man sagen, dass die Pflicht der wohl überlegten Urteilsfindung und deren richtige Ausübung in Utopia nicht nur zum guten Ton gehören, sondern auch wesentliche Aspekte ihres intellektuellen Lebens sind, welche die Inselbewohner dermaßen fesseln, dass sie ihre Freizeit für die Behandlung moralphilosophischer Fragestellungen aufwenden. Die spielerische Komponente sichert einen Mehrwert an Unterhaltung und bewirkt ganz nebenbei, dass sich abstrakte Wertvorstellungen (*virtus*, *vitium*) im Bewusstsein der Utopier verfestigen. Diese begegnen den Inselbewohnern als figurale Personifikationen auf einem virtuellen Schlachtfeld.³¹ So können die Utopier leicht den Unterschied zwischen Zwietracht (*dissidium*) und Harmonie (*concordia*) verstehen. Während der Übergang zwischen (ethischer) Bildung³² und Strategiespiel fließend bleibt, wird das κρίνεν, also die Entscheidungs-

³¹ Bezeichnend an dieser Passage, die ein wenig wie eine Psychomachie in Miniaturform anmutet, ist, dass die Vorstellung von Krieg – sei es imaginiert auf einem Spielbrett oder in tatsächlicher Auseinandersetzung mit feindlichen Völkern – für die Utopier *per se* keine negativen Konnotationen hat. Ganz im Gegenteil, das Konzept des *bellum iustum* ist, wie Fortunati (wie Anm. 8), 864, betont, bei den Inselbewohnern sogar so etabliert, dass sie Söldnerheere vom Volk der Zapoleten anmieten, um im Ernstfall erfolgreich den Frieden zu verteidigen. Für ausführliche Besprechungen des Themenfeldes "Krieg in Utopia", vgl. F. Brie, "Machtpolitik und Krieg in der *Utopia* des Thomas Morus", *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 61 (1941), 116-137; J.J. Reilly, "War and More's *Utopia*", *Catholic World* 154 (1941), 151-159; F. Caspari, "Sir Thomas More and *Justum Bellum*", *Ethics* 56 (1946), 303-308; S. Avineri, "War and Slavery in More's *Utopia*", *International Review of Social History* 7 (1962), 260-290; G.C. Di Scipio, "De re militari in Machiavelli's *Prince* and More's *Utopia*", *Moreana* 20 (1983), 11-22; U. Baumann, "Krieg und Frieden in der humanistischen Theorie und der politischen Praxis der frühen Tudorzeit", in Id., *Boventer* 1997 (wie Anm. 4), 49-85; H.-J. Müllenbrock, "Krieg in Morus' *Utopia*", *Anglia* 120 (2002), 1-29.

³² Hythlodæus lobt die Geistesbildung der Utopier auch, wenn es um ihre Wert- oder vielmehr Geringschätzung von Gold und anderen Edelmetallen geht; mit glänzenden Steinen und aufwendigen Prunkgewändern, die den Reichtum des Besitzers offenkundig zur Schau stellten, könne man die Inselbewohner nicht verführen, da sie dank ihrer Bildung stets richtig zu urteilen wüssten, was ihnen von Seiten des Hythlodæus aufrichtiges Lob einbringt: "Has atque huiusmodi opiniones partim ex educatione conceperunt. In ea educti republica cuius instituta longissime ab his stultitiae generibus absunt, partim ex doctrina et literis." (158)

findung zwischen mehreren Alternativen von moralisch gutem und schlechtem Handeln, automatisiert.³³

Diese Synthese der zwei zuletzt diskutierten Passagen deutet auf ein frühneuzeitliches Verständnis des Begriffs *iudicium* als die Verkörperung einer Fähigkeit hin. Wahrnehmung und Urteilskraft sind keine künstlich zusammengefügt kognitiven Prozesse, sondern wechselseitig voneinander abhängig; im Hinblick auf seine Entwicklung in der zeitlichen Dimension ist ein gutes und fundiertes Urteil (laut Morus) erlernbar und trainierbar, sowohl verbal – i.e. durch Auseinandersetzung mit kodifizierten, verständlich formulierten Gesetzestexten – als auch motorisch, z.B. durch spielerische Aneignung von abstrakten Begriffen wie *virtus* und *vitium*.

5. Korrigierende Urteilsinstanzen mit leitmotivischer Funktion: *voluptas* und *clementia*

Es wurde bereits gezeigt, dass sowohl die Abstraktionsfähigkeit von Wertbegriffen als auch der sich in mehreren Etappen vollziehende Mechanismus, moralisches Handeln vom Strategiespiel auf alltägliche Situationen zu projizieren, zentrale Teile des utopischen Bildungsprogramms ausmachen. Wie sieht es nun aber mit dem insularen Gegenstück zur Kritik an der Sanktionierung von Verbrechen, besonders der Todesstrafe aus, die Hythlodæus in Buch 1 so leidenschaftlich artikuliert (siehe Abschnitt 3)? Welche Rolle spielt die Religion bei Urteilen über Leben und Tod? Machen die Utopier Unterschiede bei ihrer Berufung auf ein weltliches und ein geistliches Gericht? Zur Beantwortung dieser Fragen ist es notwendig, sich kurz mit der Lebensphilosophie der Utopier auseinanderzusetzen, die sie ganz ins Zeichen der *voluptas* stellen:

Nec cuiusquam tamen aut morbo aut consuetudine depravatum iudicium, mutare naturam, ut non aliarum rerum ita nec voluptatis potest. Voluptatum quas veras fatentur, species diversas faciunt. Siquidem alias animo, corpori alias tribuunt. [...] Amplectuntur ergo in primis animi voluptates, eas enim primas omnium principesque ducunt, quarum potissimam partem censent ab exercitio virtutum

³³ Eine Definition des Verbs κρίνειν, seiner kognitiv-apperzeptiven Dimension und seiner Berührungspunkte mit dem lateinischen Begriff *iudicium* bietet D. Summers, *The Judgment of Sense. Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics* (Cambridge – New York, NY, 1987), 22-23.

bonaeque vitae conscientia proficisci. Earum voluptatum quas corpus suggerit, palmam sanitati deferunt. Nam edendi bibendique suavitatem et quicquid eandem oblectamenti rationem habet, appetenda quidem, sed non nisi sanitatis gratia statuunt. Neque enim per se iucunda esse talia, sed quatenus adversae valitudini clanculum surreptenti resistunt. [...] In omnibus autem hunc habent modum ne maiorem minor impediatur, neu dolorem aliquando voluptas pariat, quod necessario sequi censent, si inhonesta sit. (172, 174-176)

Diese epikureisch anmutende *voluptas*-Theorie fußt auf einer Urteilsfähigkeit, die weder durch ein physisches Hemmnis (z.B. Krankheit) noch durch mentale Einseitigkeit (z.B. gewohnheitsmäßige Verhaltensweisen) getrübt ist.³⁴ Konzeptuell ist sie einerseits mit dem Tugendbegriff und dessen Ausübung (*exercitio virtutum*) verbunden; somit leistet sie einen essentiellen Beitrag zur Schaffung eines Bewusstseins dafür, was „gutes Leben“ bedeutet: *bonae vitae conscientia*.³⁵ Andererseits differenziert

³⁴ Die große Bedeutung des Vergnügens im ethischen Rahmenwerk der Utopier wird allein dadurch ersichtlich, dass ihre Schilderung eine gewaltige Länge (166-178) umfasst. Hythlodæus bedient sich dabei des Begriffs *voluptas*, der das *summum bonum* der epikureischen Schule beschreibt. Seine Definitionen, die christliche und stoische Elemente untermischen und somit dem hedonistischen Purismus im Sinne Epikurs abträglich sind, gestalten sich *ex negativo*. Der portugiesische Seefahrer skizziert den Terminus der *voluptas*, indem er zunächst eine lange Sektion den falschen Vergnügungen widmet, z.B. denen, die sich auf materielle Güter wie Kleidung, auf Geld, auf negative Charaktereigenschaften wie Hochmut oder auf Freizeitbeschäftigungen ohne moralischen Mehrwert wie die Jagd gründen (170), oder denen, die durch eine mentale Beeinträchtigung (Krankheit, fehlgeleitete Begierden, falsche Ansichten oder schlechte Gewohnheiten) bedingt sind. Darüber hinaus ist das utopische Raisonement zur *voluptas* mit den Vorstellungen der Inselbewohner zur *societas*, *natura* und zur adäquaten Ausübung der *officia* verbunden und somit durch ciceronische Brechung stoisch anmutend (vgl. *Off.* 1.9-10, 1.152-161, 2.88-89). Vertiefende Betrachtungen zum *voluptas*-Ideal in Utopia liefern E. Surtz, *The Praise of Pleasure* (Cambridge, MA, 1957), 37-43; 195; G. Logan, *The Meaning of More's Utopia* (Princeton, NJ, 1983), 179; G. Wegemer, „Thomas More's 'Rule' of Pleasure before, after, and in *Utopia*“, *Moreana* 54 (2017), 36-56. Zur wieder aufgeflamten Bedeutung des Epikureismus und des Stoizismus in der Renaissance, vgl. J. Kraye, „Stoicism and Epicureanism. Philosophical Revival and Literary Repercussions“, in G.P. Norton (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 3: The Renaissance* (Cambridge, 1999), 458-465.

³⁵ Offen bleibt an dieser Stelle jedoch aufgrund einer fehlenden näheren Erläuterung des Begriffs die Frage, ob es sich bei *conscientia* eher um ein kognitives oder ein konatives Vermögen handelt. Curtright (wie Anm. 2), 95-96, bemerkt sehr trefflich, dass *conscientia* ein Schlüsselbegriff im politisch visionären Denken des Thomas Morus war: „More's sense of conscience was part of a larger constellation of ideas he pursued, including equity in light of liberal learning, and the liberal arts as part of developing the virtue of prudence. Conscience implies formation, and education that should include those

die utopische *voluptas*-Theorie klar zwischen unterschiedlichen Stufen und Arten des Vergnügens. Die Utopier gehen nach einem streng rationalen Prinzip mit maximaler Output-Orientierung vor und bevorzugen ganz im Sinne Platons geistige gegenüber körperlicher *voluptas*.³⁶ Zudem sind sie der Ansicht, dass ein geringeres Vergnügen ein größeres nicht mindern sollte (“hunc modum habent ne maiorem minor impediatur”). Abgesehen davon könne nach utopischem Konsens nicht einmal eine schlechte Gewohnheit, die sich bisweilen wie eine zweite Natur präsentiert, das Wesen der wahren *voluptas* verändern und das Urteil langfristig trüben (“nec consuetudine depravatum iudicium mutare naturam voluptatis potest”). Wichtig ist in diesem Kontext wieder die (zweimalige) Verwendung des Verbs *censere*. Durch dessen semantische Dimension wird klar, dass es sich bei der *voluptas*-Philosophie nicht um eine kodifizierte Norm handelt.³⁷ Sie impliziert vielmehr einen zwischenmenschlichen Vertrag, ein naturgegebenes, ungeschriebenes Gesetz, dessen Nutzen alle Bewohner Utopias gleichermaßen anerkennen und daher intuitiv befolgen.³⁸ Dieses philosophische Fundament des Zusammenlebens wird als Argumentationsbasis verwendet, um die

ancient authors who sharpen judgment. Such liberal learning, More ultimately believed, would only prepare the soul for virtue.”

³⁶ Logan (wie Anm. 34), 170, verweist auf einige Stellen des *Philb.* (52a-b, 57a-59d, 61d-e), an die dieses Argument angelehnt zu sein scheint. Im Gegensatz zu Platon, der als Klimax allen Vergnügens die philosophische Betrachtung der Wahrheit nennt, entscheidet sich Morus gegen die rein kontemplative und spekulative Annäherung an diesen Begriff; stattdessen erhöht er die *virtus* und deren praktische Dimension, also deren Ausübung, zum ethischen Imperativ der Utopier.

³⁷ Eine andere Ansicht vertritt Wegemer (wie Anm. 34), 45, der versucht, aus dem Begriff *decreta* (178) eine schriftliche Festlegung der utopischen Ansichten zum Vergnügen abzuleiten. Dieser Argumentation widerspricht aber eine definitorische Unsicherheit des Hythlodæus hinsichtlich des *voluptas*-Begriffs, auf die Wegemer (wie Anm. 34), 46, selbst aufmerksam macht: Der portugiesische Seefahrer schwankt zwischen Gleichsetzungen des epikureischen *summum bonum* mit den abstrakten Werten *gaudium*, *iucunditas* und *laetitia* – womit er womöglich die bekannte ciceronische Attacke auf Epikur in *Fin.* 2.13-14 aufgreifen möchte –, sodass sich zwangsläufig folgende Frage auf tut: Wie kann der *voluptas*-Begriff bei den Utopiern durch schriftliche Regelungen fixiert sein, wenn sein Bedeutungsspektrum für einen von außen kommenden Betrachter unklar ist?

³⁸ Diesen Wirkungsmechanismus der Sozialstruktur Utopias lobt Guillaume Budé in einem einprägsamen sprachlichen Bild in einem Brief an Thomas Lupset, der in der *Utopia*-Edition von E. Surtz und J.H. Hexter (wie Anm. 1) abgedruckt ist. In diesem Schriftstück vermerkt Budé, dass alle Inselbewohner – wie von einer inneren und von Geburt an im menschlichen Körper vorhandenen Roßbremse gestochen – zur plötzlichen Einsicht gelangt wären, wie gutes Zusammenleben funktionierte: “Omne genus mortalium velut oestro quodam intestino et congenito exagitari nemo est qui non videat et intellegat.” (4)

utopischen Ansichten zum Thema “Suizid” bzw. “Euthanasie”, die für das 16. Jahrhundert sehr fortschrittlich anmuten, auszubreiten:

Caeterum si non immedicabilis modo morbus sit, verumetiam perpetuo vexet atque discrutiet, tum sacerdotes ac magistratus hortantur hominem, quandoquidem omnibus vitae muniis impar aliis molestus ac sibi gravis morti iam suae supervivat, ne secum statuatur pestem diutius ac luem alere, neve cum tormentum ei vita sit mori dubitet, quin bona spe fretus acerba illa vita velut carcere atque aculeo vel ipse semet eximat, vel ab aliis eripi se sua voluntate patiatur. Hoc illum, cum non commoda, sed supplicium abrupturus morte sit, prudenter facturum, quoniam vero sacerdotum in ea re consiliis, id est interpretum dei, sit obsecuturus, etiam pie sancteque facturum. Haec quibus persuaserint, aut inedia sponte vitam finiunt, aut sopiti sine mortis sensu solvuntur. Invitum vero neminem tollunt nec officii erga eum quicquam imminuunt persuasos hoc pacto defungi honorificum. Alioqui qui mortem sibi consciverit causa non probata sacerdotibus et senatui, hunc neque terra neque igne dignantur, sed in paludem aliquam turpiter insepultus abiicitur. (186)

Halten wir kurz die wichtigsten Punkte fest: Kann ein Mensch durch die physischen Qualen, die er aufgrund einer Erkrankung erleidet, keine *voluptas* mehr empfinden, fällt er anderen zur Last und mindert dadurch deren *voluptas*, kann er seine Funktionen für die Gesellschaft nicht mehr erfüllen, dann ist nach utopischem Recht die Euthanasie ein durchaus akzeptabler Ausweg aus seiner Misere. Aber handelt es sich bei der Erlaubnis des Suizids um eine reine Wegrationalisierung nicht mehr vollkommen funktionstüchtiger Elemente? Bei eingehender Betrachtung dieser Passage scheint es nicht so, zumindest, wenn man in Betracht zieht, dass die Willensfreiheit der betroffenen Person (“sua voluntate”) und deren Urteilskraft eine wesentliche Rolle in diesem Prozess spielen (“invitum neminem tollunt”). Die Tötung passiert erst nach eingehender Konsultierung von Priestern, die neben ihrer Seelsorgetätigkeit dem suizidalen Patienten als Berater zur Seite stehen und durch ihre Einsicht in das göttliche Gesetz, welche sie zu *interpretes dei* macht, offiziell anerkannte Instanzen in Entscheidungen um Leben und Tod sind. Insofern sind die *sacerdotes* sogar angesehenen Professionen wie Ärzten (*medici*) oder Richtern (*iudices*) überlegen, da sich diese in Utopia lediglich um gesellschaftspolitische Angelegenheiten kümmern. Die Priester handeln nach dem Maßstab der *prudentia*, haben das universale gesell-

schaftliche Wohl im Kopf und bedienen sich rhetorischer Mittel, um den suizidalen Patienten die Entscheidung abzunehmen. Sie setzen also ein humanistisches Bildungsideal um:

The connection between rhetoric and jurisprudence illustrates not just the importance of humanist exegetical techniques, but an educative vision that emphasizes prudential judgment.³⁹

Jedes Ansuchen um Euthanasie muss sprichwörtlich “über den Tisch” eines Priesters gehen und von seiner Seite abgesegnet werden – manchmal wird die erkrankte Person sogar zu der Entscheidung für den Tod explizit aufgefordert (“hortantur hominem”). Ohne offizielle Mitteilung des Euthanasie-Wunsches (“causa non probata”) erfährt der Selbstmörder nach seinem Tod Ächtung: Man lässt seine Leiche unbegraben in dreckigem Gewässer verrotten.

In dieser Passage, die von christlicher Terminologie übersät ist,⁴⁰ tritt implizit ein innerer Konflikt des Hythlodæus zu Tage: Während er noch in Buch 1, als er bei Kardinal Morton zu Tisch geladen war, vehement gegen den Suizid gewettert und ihn als “unter keinen Umständen zu rechtfertigen” klassifiziert hat, scheint er hier gewogen zu sein, die

³⁹ Curtright (wie Anm. 2), 88.

⁴⁰ Die Vorstellung des Lebens und vor allem des menschlichen Körpers als Gefängnis (“vita velut carcere”) scheint an Psalm 141.8 (*Vetus Latina*) angelehnt zu sein: “Educ de carcere animam meam ad confitendum nomini tuo!” Auch die Hoffnung (“bona spe fretus”), die dem suizidalen Patienten Trost spenden soll, scheint auf die katholische Heilslehre und die Belohnung der Leiden im nächsten Leben anzuspielen (Rom. 8.24): “spe enim salvi facti sumus”. Diese biblische Grundierung der zitierten Euthanasie-Passage korreliert mit den Ansichten der Inselbewohner zum ewigen Leben, die einst von König Utopos, dem Namensgeber des Staates, festgesetzt worden wären und jedweder epikureischer Lehrmeinung widersprechen: Utopias scheinbar säkularisierte Einstellungen zu zentralen Fragen des Lebens werden an ebendieser Stelle, in der die Unsterblichkeit der Seele hervorgehoben wird, brüchig (220): “[Utopos] sancte ac severe vetuit, ne quis usque adeo ab humanae naturae dignitate degeneret, ut animas quoque interire cum corpore, aut mundum temere ferri, sublata providentia putet. Atque ideo post hanc vitam supplicia vitiis decreta, virtuti praemia constituta credunt.” Der Grundtenor katholischer Eschatologie wird hier, wie Hexter und Surtz (wie Anm. 1), 523-525, konstatieren, um die stoisch-platonische Komponente der Vorhersehung (*providentia*) erweitert. Trotz der bereits erläuterten, typisch vormodernen naturrechtlichen Ausrichtung der utopischen Gesellschaft (siehe Abschnitt 4) tritt an dieser Stelle eine rechtspositivistische Tendenz zu einem von Gott sanktionierten Strafhorizont. Vgl. J. Williams, “Judging Judgment. An Apophatic Approach”, *Theology Today* 58.4 (2002), 541-553; O. Bach, “Von der Herausgeberfiktion auf das ‘Schiff der Phantasie’. Die utopische Dichtung Thomas Morus’ und Johann Valentin Andreaes und ihre naturrechtlichen Wahrheitsansprüche”, *Scientia Poetica* 18.1 (2014), 1-27.

utopische Linie der institutionalisierten Euthanasie mit seiner eigenen zu fusionieren. Er transponiert seine christlich geprägten Deutungsmuster auf die utopischen Praktiken, um letztere in das ihm bekannte kognitive Rahmenwerk einzuspannen. Er wagt sich an kein leichtes Unterfangen, wenn er versucht, das Motiv der Nächstenliebe (*caritas*) mit dem utopischen Utilitarismus zu kombinieren, ohne sich dabei anti-christlicher Polemik zu bedienen.⁴¹ Es gelingt Hythlodæus, universale menschliche Empfindungen zu extrapolieren und diese sehr anschaulich zu schildern, z.B. Leiden infolge einer Krankheit und Wunsch nach Besserung, wodurch der Akt des Sterbens *gravitas* und *dignitas* gewinnt.⁴² Trotz dieser Tendenzen zur Generalisierung menschlichen Empfindens macht sich in der zitierten Passage niederschwellig ein prekärer Balanceakt zwischen Willensfreiheit und Verlust der Autonomie durch Autoritätshörigkeit breit. Auf einer Metaebene verbindet diese Dichotomie von Selbst- und Fremdbestimmtheit die utopischen Regeln zur Euthanasie mit den gängigen Strafverfahren gegenüber Verbrechern:

Pro servis neque bello captos habent nisi ab ipsis gesto, neque servorum filios, neque denique quemquam quem apud alias gentes servientem possent comparare, sed aut si cuius apud se flagitium in servitium vertitur, aut quos apud exterarum urbium – quod genus multo frequentius est – admissum facinus destinavit supplicio. Eorum enim multos, interdum aestimatos vili, saepius etiam gratis impetratos, auferunt. Haec

⁴¹ Zentral in diesen Erwägungen des portugiesischen Seefahrers ist das Wissen um Gottes Existenz und um seine Jurisdiktion als letzte Korrekturinstanz. Dieses utopische Gemeingut regelt das Zusammenleben in den Fällen, in denen es weltliche Instanzen nicht können. Die sozialen Ordnungsmechanismen der fiktiven Inselbewohner gründen sich also nicht primär auf deren intrinsisch motiviertes Pflichtbewusstsein, sondern letztendlich auf deren Furcht vor Gott. In den Worten von Bach (wie Anm. 40), 13-14: "Im vor-kantianischen Naturrecht [ist] so gut als nie Raum für Atheisten," denn "der begründungstheoretische Supremat der (theonomen) politischen Philosophie [bleibt] unbestritten."

⁴² P. Spinozzi, "Acerba illa vita velut carcere atque aculeo. Health or Death in More's *Libellus vere aureus*. Early Modern Thought and Contemporary Debate", *Utopian Studies* 27.3 (2016), 586-600, weist in diesem Zusammenhang auf einen Paradigmenwechsel hin, den der Topos der *ars moriendi* vom Mittelalter im Übergang zur Frühen Neuzeit durchläuft: Ab sofort stehen nicht mehr die körperliche Dimension des Todes und die Ikonographie des Makabren im Vordergrund, sondern die Bezwingung der sterblichen menschlichen Hülle durch den Geist und die Ruhe, die sich über den Körper in seinem letzten Zug legt. Ein Beleg für diese Beobachtung findet sich in der von Hythlodæus referierten, onomatopoetisch eindrucksvollen Schilderung einer Euthanasie-Methode der Utopier, nämlich der des sanften Entschlummerns: "sopiti sine mortis sensu solvuntur". Durch die Häufung des s-Lautes wird das durch den Schlaf ruhige Atmen akustisch verdeutlicht.

servorum genera non in opere solum perpetuo, verum etiam in vinculis habent; sed suos durius quos eo deplorationes ac deteriora meritis exempla censent, quod tam praeclara educatione ad virtutem egregie instructi contineri tamen ab scelere non potuerint. Aliud servorum genus est cum alterius populi mediastinus quispiam laboriosus ac pauper elegerit apud eos sua sponte servire. Hos honeste tractant ac nisi quod laboris utpote consuetis imponitur plusculum, non multo minus clementer ac cives habent; volentem discedere – quod non saepe fit – neque retinent invitum neque inanem dimittunt. (184)

In einer Marginalie zu dieser Passage, die als Einleitung und Zwischenüberschrift fungiert, liest man: “Mira huius gentis aequitas” (“das Gerechtigkeitsprinzip dieses Volkes ist bewundernswert”). Ebendieser anerkennende Passus wird durch die Schilderung aber insofern konterkariert, als man erfährt, dass bei Sklaven mit zweierlei Maß gemessen wird, je nachdem, ob die Straftäter dem utopischen Staat oder einem Nachbarvolk entstammen: In letzterem Fall lässt man in gut christlicher Manier Milde (*clementia*) walten – erinnern wir uns, dass Hythlodæus in seiner Kritik der Todesstrafe genau dafür (“nova lege clementiae”) schon in Buch 1 plädiert hat (siehe Abschnitt 3) – und bürdet den Verbrechern nur ein wenig mehr Arbeit als den Durchschnittsbürgern auf. Dies sei auch der Grund, warum sich viele arme Menschen freiwillig in den Sklavendienst der Utopier stellten (“sua sponte servire”). Anders würden die Utopier hingegen bei Straftätern aus den eigenen Reihen vorgehen, die sich trotz ihrer umfassenden moralischen Erziehung zu einem kriminellen Delikt hätten hinreißen lassen, und denen aus diesem Grund härtere Auflagen zustünden. Beachtlich ist in dieser an Platons *Leg.* (9.854e) angelehnten Passage die schon mehrmals diskutierte Verwendung des Verbs *censere* (anstelle des rein juristischen *iudicare*), das zwei semantische Komponenten umfasst: Einerseits verweist es auf die Beurteilung des richtigen Strafmaßes, andererseits birgt es eine emotionale Dimension in sich und drückt die Enttäuschung, die ein moralisch integrier Utopier angesichts des Fehltrittes eines Mitbürgers empfindet, aus. Setzt man sich ausschließlich mit dieser Passage zu den punitiven Maßnahmen auseinander, so könnte man meinen, dass die fiktiven Inselbewohner ganz ohne die Todesstrafe auskämen. Jedoch kann diese Behauptung einer universalen Betrachtung ihres Strafrechts nicht standhalten. Besonders beim Thema “Ehebruch” kennen die Utopier kein Pardon: Wer erstmals sündigt, erfahre die Pein

harter Sklaverei (“temeratores coniugii gravissima servitute plectuntur”, 190). Für Wiederholungstäter sei nur die Todesstrafe ein probates Mittel: “Caeterum ad scelus iam relapso nex infligitur” (190). Schenkt man den Beobachtungen des Hythlodæus Glauben, so haben die Utopier nur in diesem einen Bereich des gesellschaftlichen Lebens klar geregelte Gesetze, während sie einem nicht näher definierten Senat alle anderen Entscheidungen über das Strafausmaß überlassen:

Caeteris facinoribus nullam certam poenam lex ulla praestituit; sed ut quodque atrox aut contra visum est, ita supplicium senatus decernit. Uxores mariti castigant et parentes liberos, nisi quid tam ingens adiserint, ut id publice puniri morum intersit. Sed fere gravissima quaeque scelera servitutis incommodo puniuntur, id siquidem et sceleratis non minus triste et reipublicae magis commodum arbitrantur, quam si mactare noxios et protinus amoliri festinent. Nam et labore quam nece magis prosunt, et exemplo diutius alios ab simili flagitio deterrent. Quod si sic habiti rebellent atque recalcitrent, tum demum velut indomitae beluae, quos cohercere carcer et catena non potest, trucidantur. At patientibus non adimitur omnis omnino spes: quippe longis domiti malis si eam poenitentiam prae se ferant, quae peccatum testetur magis eis displicere quam poenam, principis interdum praerogativa, interdum suffragiis populi aut mitigatur servitus aut remittitur. Sollicitasse ad stuprum nihilo minus quam stuprasse periculi est. In omni siquidem flagitio certum destinatumque conatum aequant facto. Neque enim id quod defuit ei putant prodesse debere, per quem non stetit quominus nihil defuerit. (190-192)

Wie diese Passage zeigt, steht der Staat, zu dessen Wohl wichtige legislative Entscheidungen gefällt werden, über dem Individuum. Das scheinbar nach dem *aequitas*-Gedanken operierende Kollektiv konserviert durch die Geltendmachung moralphilosophischer Wertmaßstäbe bestimmte soziale Hierarchien mittels des Senioritätsprinzips: Der Ältestenrat (*senatus*) steht hierin an der Spitze, danach folgen die Männer im Allgemeinen, die über ihre Frauen bestimmen, und schließlich dürfen Eltern ihren Kindern Regeln auferlegen.⁴³ Obwohl die Utopier die Tendenz haben, Konfliktsituationen im kleinen Rahmen zu lösen, gibt es eine Schwelle hinsichtlich Größe und Tragweite des Vergehens, deren Überschreiten Konsequenzen hat: Ein öffentliches Urteil

⁴³ Das Vorrecht des Alters als ungeschriebenes gesellschaftliches Gesetz hat platonische Vorgängermodelle (siehe *Leg.* 3.690a, 11.917a; *Resp.* 5.465a)

wird dann fällig, wenn das Delikt von Interesse für die Allgemeinheit des utopischen Volkes ist. Dass die Tendenz der utopischen Jurisdiktion bei schwerwiegenden Verbrechen weg von der Todesstrafe und hin zur Sklaverei geht, entspricht nicht nur dem Postulat von Hythlodæus im ersten Buch, das er durch die Beschreibung der Polyleriten elaboriert (siehe Abschnitt 3), sondern hat auch einen konkreten pädagogischen sowie einen gesellschaftspolitischen Zweck: Versklavte Utopier werden ihren Mitbürgern als abschreckende Beispiele vorgeführt. Darüber hinaus profitiert der Staat ökonomisch von dem Surplus an Arbeit, das die zu Sklaven gemachten Kriminellen – ohne Hinzuziehung von Brechstangenmethoden – leisten (müssen). Leichte Anwendungen der stoischen Gesetzgebung (*Stoica scita*, 72), die Hythlodæus in Buch 1 thematisiert hat und der zufolge alle Vergehen als gleich schwerwiegend zu bewerten sind, manifestieren sich in der Phrase: “conatum aequant facto”. Der reine Versuch eines Verbrechens oder die Verleitung zu einem Delikt durch eine zweite Instanz ist für die Utopier der kriminellen Tat ebenbürtig und daher gleich zu ahnden. Diese Passage kann als Beleg herangezogen werden, in dem das frühneuzeitliche Bewusstsein für das Konzept “Anstiftung zu Verbrechen XY” zu Tage tritt.⁴⁴

Entgegen der gerade aufgezeigten, “scheinbaren” legislativen Härte wird letztendlich auch bei den utopischen Bestimmungen für Sklaven die christliche *clementia* geltend gemacht. Da sie keinem apodiktischen Urteilspruch unterliegen, haben Verbrecher die Chance, Reue (*poenitentia*) zu zeigen und damit die Einberufung einer Volksabstimmung zu erwirken, die über ihr weiteres Schicksal entscheidet.⁴⁵ Ein positiver demokratischer Entscheid kann zu einer Milderung oder im besten Fall sogar zu einer Aufhebung des Strafmaßes und somit zu einer Entlassung aus dem Sklavenstand führen (“aut mitigatur servitus aut remittitur”: Die

⁴⁴ Die Idee, durch das Gedankenexperiment eines Verbrechens eine Straftat zu begehen, könnte zudem an einen biblischen Passus angelehnt sein, heißt es doch in Matth. 5.28, dass für einen Ehemann der lüsterne Anblick einer anderen Frau genüge, um sich in seinem Herzen gegen seine Gemahlin und gegen Gott zu versündigen: “Ego autem dico vobis quoniam omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam iam moechatus est eam in corde suo.”

⁴⁵ Im Hintergrund der hier implizierten Barmherzigkeit gegenüber reuigen Sündern könnte die biblische Warnung vor dem ungerechten oder eigennützigen Richten stehen (Matth. 7.1-2): “Nolite iudicare ut non iudicemini. In quo enim iudicio iudicaveritis iudicabimini et in qua mensura mensi fueritis metietur vobis.” Der Aufruf zur Reue ist ebenfalls ein biblischer Topos, der eine prominente Position in der Verkündigung von Johannes dem Täufer einnimmt, der den Aufruf “Poenitentiam agite, adpropinquavit enim regnum caelorum!” an den Anfang seiner Predigt stellt (Matth. 3.2).

Verwendung des Passivs unterstreicht den formalen, juristischen Charakter des Prozederes). Die meisten der eben analysierten Schritte erfahren durch Hythlodæus in der oben zitierten Passage eine Beschreibung *ex negativo*, die zu einem Gestaltungsprinzip für ihn wird: Anstatt geradlinig zu erläutern, wie die Gesetzgebung der Utopier funktioniert, nimmt er oft den Umweg über Negation und Litotes, wodurch die Schilderung kognitiv anspruchsvoller, teilweise ambig und dadurch schwerer verdaulich für den Leser wird; gleichzeitig könnte das Stilmittel der Verneinung auf die Nicht-Existenz von Utopia hindeuten und somit den positiv-affirmativen Ton, den Hythlodæus in seinen Ausführungen anschlügt, diskursiv unterminieren.⁴⁶ Wie diese Praktik im Besonderen auf den *iudicium*-Begriff angewendet wird, soll im nächsten Kapitel kurz umrissen werden.

6. *La loi de la pureté*: das Gerechtigkeitsparadox der Vertragslosigkeit

Nachdem Hythlodæus die Eckpfeiler des Justizsystems und der Moralphilosophie (auf Basis der *voluptas*) in seinem Diskurs errichtet hat, kommt er darauf zu sprechen, wie man diese beiden Bereiche zusammenfügen könnte. Wesentlich für die Synthese von Rechtsprechung und Ethik sei das "reine" *iudicium*, das nicht von "parasitären" Lastern wie mangelnder Affektbeherrschung und spontanen Gefühlsausbrüchen (*affectus*) oder Habgier (*avaritia*) kontrolliert werden dürfe. Nur so könne man problematischen Phänomenen wie dem Partisanentum, der Vetternwirtschaft oder dem finanziellen Betrug Einhalt gebieten.

Quae duo mala, affectus atque avaritiae, sicubi incubuere iudiciis, illico iustitiam omnem, fortissimum reipublicae nervum dissolvunt. [...] Quo fit ut iustitia tota videatur aut non nisi plebea virtus et humilis, quaeque longo intervallo subsidat infra regale fastigium, aut uti

⁴⁶ Eine wegweisende Pionierstudie zur Funktion der Negation in Morus' *Utopia* stammt von E. McCutcheon, "The Language of Utopian Negation. Book II of More's *Utopia*", *Moreana* 52 (2015), 37-50. Sie betrachtet die diversen Stilmittel der Verneinung unter folgendem Gesichtspunkt: "The syntactical patterns characteristic of the work as a whole – the antitheses, negations, paradoxes, and other ways of encouraging a weighing activity – contribute immensely to the dramatization of moral-social-political concerns. [...] Muscular shifts in language, meaning, and perspective, and the polar reversals and absurdities, simultaneously generate comic and satiric incongruity, test values, and suggest alternative visions in our own minds. In all this there is much of the lawyer, as well as of the comic story-teller, the satirist, the visionary, the explorer of conscience and consciousness, and the humanist maintaining a *precarious balance*." (44, 50)

saltem duae sint, quarum altera vulgus deceat, pedestris et humirepa, neve usquam septa transilire queat, multis undique restricta vinculis, altera principum virtus, quae sicuti sit quam illa popularis augustior, sic est etiam longo intervallo liberior, ut cui nihil non liceat nisi quod non libeat. Hos mores, ut dixi, principum: illic foedera tam male servantium puto in causa esse, ne ulla feriant Utopienses, mutaturi fortasse sententiam, si hic viverent. [...] At illi contra censent, neminem pro inimico habendum a quo nihil iniuriae profectum est. Naturae consortium foederis vice esse, et satius valentiusque homines invicem benevolentia quam pactis, animo quam verbis connecti. (196-198)

Hythlodæus thematisiert hier den in Europa seiner Meinung nach aufgeweichten *virtus*-Begriff, der seinem Namen nicht (mehr) gerecht werden könne, mithilfe einer einprägsamen Bildsprache: Die personifizierte Tugend sei so disparat und darniederliegend, dass sie entweder auf dem Boden krieche, was mit *humirepa*, einem *Hapax legomenon*, ausgedrückt wird, und nicht einmal kleine Hürden überspringen könne (“neve usquam septa transilire queat”), oder so abgehoben, dass sie sich alles erlaube und in dieser Maßlosigkeit die Allüren des Herrschers unterstütze. Durch das Schlagwort *avaritia* evoziert Hythlodæus den Topos der römischen Dekadenz- und Verfallstheorie, der schon bei Sallust (*Cat.* 5.8) eine wichtige Rolle einnimmt. Die Rhetorik des portugiesischen Seefahrers greift zudem auf ein ciceronisches Motivrepertoire zurück, besonders wenn es um die Korrektur des verdrehten *virtus*-Begriffs durch Beschreibung der utopischen Alternative geht: Die Crux europäischer Rechtssysteme liege vor allem in der inflationären Schließung von Verträgen (*foedera*), die aus einem tiefen Misstrauen gegenüber dem jeweiligen Vertragspartner resultieren, ja paradoxerweise sogar die Intransparenz und Ungerechtigkeit des politischen Systems erhöhen, weswegen die Utopier ihnen keinen Glauben schenken (“foederum nulla fiducia est”, 196). Stattdessen haben sie ein Urvertrauen in das Gute im Menschen und somit eine positive Haltung gegenüber dem Fremden sowie dem Unbekannten – bis zum Beweis des Gegenteils. Im Hintergrund von Hythlodæus’ Überlegungen dürfte Buch 1 von Ciceros *De Officiis* stehen, ein philosophisches Spätwerk, in dem er *fides* als ein wesentliches Fundament einer nach Rechtsprinzipien funktionierenden Gesellschaft nennt (*Off.* 1.23): “Fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas.”⁴⁷ Auch die Argu-

⁴⁷ Ungeachtet der verlockenden Passgenauigkeit dieses intertextuellen Verweises gilt

mentationslinie, dass die Menschen, so wie es die Utopier vorlebten, eher durch eine ähnliche Gesinnung verbunden sein sollten als durch starre Gesetze und Verträge, an deren Wortlaut man sklavisch kleben muss, ist ciceronisch geprägt (*Off.* 1.20):

Societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur, cuius partes duae: iustitia, in qua virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic coniuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet.

Hythlodæus tauscht den ciceronischen Begriff der in der Praxis verhafteten *beneficentia* (Wohltat) gegen den der auf mentaler Ebene zu verortenden *benevolentia* (Wohlwollen), wodurch das utopische Gedankenexperiment fest im theoretischen Bereich verankert bleibt.⁴⁸

7. Literaturtheoretische *iudicia* und Leserlenkung

Abschließend gilt es zu klären, welche Rolle das *iudicium* für die Gesamtinterpretation des Werks spielt. Dieser in *Utopia* entwickelte Begriff subsumiert in seiner Relation zu den inhaltlichen Spannungsfeldern des Werks nicht nur eine intellektuelle Fähigkeit der englischen und portugiesischen Protagonisten sowie eine kognitiv-emotionale Urteilsdimension der fiktiven Inselbewohner, sondern hat auch im ästhetischen und literaturtheoretischen Sinn einen großen Wert. Zu diesem Zweck empfiehlt sich ein Blick auf die Paratexte der *Utopia*, die nicht als Randprodukt, sondern als Herzstück des Werks gesehen werden sollten, zumal sie über den zweiteiligen Dialog der beiden Bücher hinausgehend ein vielseitiges und facettenreiches Gespräch über *Utopia* auf einer Metaebene entfachen. Besonders aufschlussreich ist ein Brief des

es, eine wesentliche Abweichung von Morus' *concordia*-Ideal gegenüber demjenigen Ciceros zu betonen: Nach den philosophischen Ausführungen des römischen Autors werden Bündnisse, die das soziale Gefüge stärken, durch aktive Kommunikation und Einhaltung des Vereinbarten konsolidiert. Der fiktive Staat der Utopier und dessen Unverträglichkeit gegenüber Verträgen fußen hingegen auf einer stillschweigenden geistigen Verbindung seiner Bewohner, die keiner erklärenden Worte bedarf ("homines animo quam verbis connecti").

⁴⁸ Die Disparität zwischen Europa und Utopia (und analog zwischen Wirklichkeit und Wunschvorstellung) gesteht sich Hythlodæus am Ende seiner Ausführungen resignierend ein; er evoziert den leitmotivisch gebrauchten Begriff der *aequitas* und macht keinen Hehl daraus, dass Ideal und Realität unvereinbar sind: "Hic aliquis velim cum hac aequitate audeat aliarum iustitiam gentium comparare, apud quas dispeream, si ullum prorsus comperio iustitiae, aequitatis vestigium." (238)

Thomas Morus an seinen Humanistenfreund Petrus Aegidius, den er nach der ersten Publikation verfasst hat (datiert auf 1518). In diesem führt er einen anonymen Kritiker ins Feld, der das Werk angeblich kritisch beleuchtete:

Impendio me, charissime Petre, delectavit hominis illius acutissimi censura quam nosti, qui in *Utopiam* nostram usus hoc dilemmate: si res ut vera prodita est, video ibi quaedam subabsurda; sin ficta, tum in nonnullis exactum illud Mori iudicium requiro. Huic ego, mi Petre, viro, quisquis is fuit (quem et doctum suspicor et amicum video), multas magnas habeo gratias. [...] Notatis quibusdam idque etiam parce declarat, caetera se non temere, sed iudicio comprobasse. (248)

Es wäre durchaus möglich, diesen anonymen Kritiker als Alter Ego des Thomas Morus zu verstehen, zumal er das evidente Problem, nämlich den anfechtbaren Wahrheitsgehalt seines Werkes, explizit anspricht und damit einem echten Kritiker den Wind aus den Segeln nimmt. Gleichzeitig suggeriert er dem Leser auch eine differenzierte Lektüre seines Werkes, ebenso wie es der anonyme Lektor getan hätte: “non temere, sed iudicio” (“nicht leichtfertig, sondern mit taktvollem Urteil”). Damit könnte er auf einen früheren Brief an Petrus Aegidius aus dem Jahr 1516 (vor der ersten Veröffentlichung der *Utopia*) rekurrieren, in welchem er sein Zielpublikum spezifiziert:

Etenim tam varia sunt palata mortalium, tam morosa quorundam ingenia, tam ingrati animi, tam absurda iudicia, ut cum hiis haud paulo felicius agi videatur, qui iucundi atque hilares genio indulgent suo, quam qui semet macerant curis, ut aedant aliquid quod aliis, aut fastidientibus, aut ingratissimis vel utilitati possit esse, vel voluptati. Plurimi literas nesciunt, multi contemnunt. Barbarus ut durum reiicit quicquid non est plane barbarum. (42-44)

Hier artikuliert Morus als Autor gleichermaßen sein Bemühen um eine qualitativ hochwertige Publikation und seine Sorge hinsichtlich der möglichen Rezeption. Der englische Humanist kombiniert beide Aspekte des in der *Ars poetica* konzise formulierten horazischen Mottos “aut prodesse volunt aut delectare poetae” (333), wenn er seinen Rezipienten Nutzen (*utilitas*) und Vergnügen (*voluptas*) bereiten möchte. Gleichzeitig ist er sich aber dessen bewusst, dass sein Werk einem stumpfsinnigen Leser (*barbarus*) kein Vergnügen bereiten wird, weil es seinen Horizont übersteige und durch ihn ein verfälschtes Urteil

(*absurda iudicia*) empfangen.⁴⁹ Durch Implikation limitiert Thomas Morus also seine Leserschaft auf die gebildete Elite und gesteht im selben Atemzug den hohen Fiktionalitätsgrad seines Werkes, der den Augenzeugenberichten und dem Wahrheitsanspruch, den Hythlodæus mehrmals in seinen zur Historiographisierung neigenden Ausführungen betont, widerspricht. Gleichzeitig zeigt Morus, der Autor, ein Bewusstsein für die Mechanismen des Literaturbetriebs seiner Zeit und für die erschwerten Bedingungen, mit denen sich ein geistreicher Autor (wie er selbst) konfrontiert sah.⁵⁰

8. Conclusio

Können wir die diffusen Vorschläge, die die *Utopia* angesichts der Findung des richtigen Urteils anbietet, bündeln oder bleibt der *iudicium*-Begriff bis zum Schluss ein Enigma? Die in diesem Artikel vorgebrachten Argumente geben einen Faden vor, der es erlaubt, für ersteren Ansatz zu plädieren, auch wenn es bisweilen schwerfällt, angesichts der

⁴⁹ Ein modernes Pendant zu diesem literaturkritischen Ansatz des Renaissanceautors liefert J. Phelan, *Experiencing Fiction. Judgments, Progressions, and the Rhetorical Theory of Narrative* (Columbus, OH, 2007). Er macht darauf aufmerksam, dass Urteile des Lesers und des impliziten Autors gleichermaßen als Prisma fungieren, durch welches die Form, der Inhalt und die ethischen Fundamente eines fiktionalen Werks gebrochen werden (7): "Narrative judgments are the point of intersection for narrative form, narrative ethics, and narrative aesthetics." Zu Leitprinzipien literaturkritischer Urteile in der Renaissance, siehe M. Moriarty, "Principles of Judgment. Probability, Decorum, Taste, and the *je ne sais quoi*", in Norton 1999 (wie Anm. 34), 522-528.

⁵⁰ Für Morus geht es also – wie schon Bach (wie Anm. 40), 3, betont – um die Schaffung von "philosophisch-systematischer Wahrheit", selbst wenn dadurch der Abbildung der Empirie nicht Rechnung getragen werden kann. Diese Position sowie sein horazisches Stilideal verteidigte der englische Humanist auch in einer jahrelangen Auseinandersetzung mit Germain de Brie (1513-1521), dessen polemische Schrift *Antimorus* den Autor der *Utopia* besonders in Bezug auf seine *Epigrammata* formaler Mängel und der schlechten Verarbeitung historischer Stoffe bezichtigt. Morus hält seinem Kritiker entgegen, dass man – um es mit den Begrifflichkeiten der modernen Erkenntnistheorie zu formulieren – zwischen einem korrespondenz- und einem kohärenztheoretischen Wahrheitsbegriff unterscheiden müsse und dass beide einen gesellschaftlichen Nutzen bewirken können. Für eine ausführlichere Analyse der literaturtheoretischen Debatte zwischen Germain de Brie und Thomas Morus, vgl. Bach (wie Anm. 40), 3-6; G. Schmidt, "*Sua sunt figmenta poetis. Imitatio und historica fides im poetologischen Dissens zwischen Germanus Brixius und Thomas More (1513-1521)*", in J.-D. Müller, J. Robert (ed.), *Maske und Mosaik. Poetik, Sprache, Wissen im 16. Jahrhundert* (Berlin, 2007), 129-157; M. Laureys, "Invektive und Poetik in Germain de Bries *Antimorus*", in B. Hintzen, R. Simons (ed.), *Norm und Poesie. Zur expliziten und impliziten Poetik in der lateinischen Literatur der Frühen Neuzeit* (Berlin – New York, NY, 2013), 145-162.

Komplexität des Werks den Überblick zu bewahren. Beginnen wir unsere Synopse mit einem Blick darauf, was die Utopie *per definitionem* inhaltlich leisten soll:

[Utopia] is a formal inversion of significant and salient aspects of the author's world, which has as its purpose or *telos* the recognition that the author (and reader) truly live in an axiologically inverted world.⁵¹

Auf den *iudicium*-Begriff umgemünzt bedeutet dies, dass eine Bipolarität zwischen Buch 1 (zeitgenössische Lebenswelt in England) und Buch 2 (utopisches "Ideal") entstehen soll. Unreflektiert akzeptierte Autoritäten werden durch die utopische Version ebenso infrage gestellt wie Gesetzestexte, die als apodiktische Legitimierungsgrundlage herangezogen werden. Sowohl das Urteil der Leser als auch werkimmanente Vorstellungen zur besten Urteilsfindung und -ausübung erhalten in diesen Prozessen steuernde Funktionen:

To judge the authorities to be legitimate or illegitimate is to partake of this practice of representing authority. In this sense, judgment constitutes its object. This also means that authority is inherently fragile. [...] Utopia may be said to bear on judgments of legitimacy [...] by playing with language, the medium of representation on which such judgments draw. Utopia in this sense functions as a device of conceptual innovation.⁵²

Die Situation wird allerdings dadurch verkompliziert, dass selbst die scheinbar logischen Kausalketten der Idealvorstellung gelegentlich brüchig oder unscharf, paradox oder durch Negationen verzerrt werden und historisch nicht klar zu verankern sind.⁵³ Fest steht, dass der *iudicium*-

⁵¹ D. Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction. On the Poetics and History of a Literary Genre* (New Haven, CT – London, 1979), 54.

⁵² T. Fossen, "Legitimacy, Judgment, and Utopia", Tagungsbeitrag im Rahmen der Konferenz "Utopia Today" (Antwerpen, 23.-25.05.2016): www.academia.edu/26040992/-Legitimacy_Judgment_and_Utopia, hier 5-6.

⁵³ Vgl. A. Brendecke, "Eine tiefe, frühe, neue Zeit. Anmerkungen zur *hidden agenda* der Frühneuzeitforschung", in A. Höfele, J.-D. Müller, W. Oesterreicher (ed.), *Die Frühe Neuzeit. Revisionen einer Epoche* (Berlin – Boston, MA, 2013), 29-46. Er identifiziert die Wirkungsmechanismen dieses literarischen Vexierspiels als wesentliches Charakteristikum der Ideengeschichte der Frühen Neuzeit. In seiner historisch-terminologischen Untersuchung kommt er darauf zu sprechen, dass idealtypisch konstruierte Begriffe, die sich beispielsweise in Utopien manifestieren, "nicht irgendwo im Zentrum der Streuung realer Phänomene [liegen]. Es sind Fluchtpunkte von Entwicklungslinien irgendwo im Unerreichbaren, die *außerhalb* des Horizonts des Historischen liegen. [...] Es gilt darüber

Begriff eine Leitlinie bildet, entlang derer sich viele semantische Facetten aufreihen. Durch seine Protagonisten macht Thomas Morus nicht nur auf die ins Visier der politischen Kritik geratenen säkularen Gerichtsprozesse aufmerksam, durch die *iudicium* und *iustitia* zu leeren Worthülsen verkommen sind, sondern auch auf die Deutungshoheit der heiligen Schrift. Die aufgezeigten Problemfelder, die sich an den *iudicium*-Begriff knüpfen, operieren anhand von Dichotomien und können folgendermaßen visualisiert werden:

BUCH 1

- a. Rechtspositivismus / systemische Intransparenz (*obscuritas, acervus perplexissimarum legum*) führt zu *calumnia* und *licentia*
- b. Expertentum (*causidici*) und Bestechlichkeit der Richter (*iudices*) durch den Herrscher
- c. Tendenz zum Individualismus (Egoismus)
- d. Stellenwert einzelner Verbrechen: Suizid verboten, Ehebruch eines von vielen Delikten
- e. Todesstrafe als punitive Standardmaßnahme (abschreckende Funktion)

BUCH 2

- a. Naturrecht / Reduktion der kodifizierten Gesetze führt zu positiven Werten / Tugenden wie *veritas, virtus, voluptas, aequitas*
- b. Demokratisierung juristischer Bildung (*unusquisque est legis peritus*), Integrität autoritativer Instanzen
- c. Tendenz zum Kollektivismus (Altruismus)
- d. Stellenwert einzelner Verbrechen: Suizid erlöst unheilbar Kranke, Ehebruch streng geahndet
- e. Sklaverei als punitive Standardmaßnahme (*exemplum*-Funktion für Nachahmungstäter)

Kehren wir also abschließend zu Kafkas *Prozeß* zurück: "Das Urteil kommt nicht mit einem Mal, das Verfahren geht allmählich ins Urteil über." Auch wenn das Werk des Prager Schriftstellers unter anderen Umständen verfasst wurde und kaum explizite inhaltliche Parallelen zur *Utopia* des Thomas Morus aufweist, erlaubt das genannte Zitat doch einen gewinnbringenden Brückenschlag: Kafkas Protagonist Josef K. versucht vergeblich den Grund seiner Anklage herauszufinden und verirrt sich auf seiner Suche nach einem greifbaren Gericht in einem

zu reflektieren, welchen Typus von Begriffen wir forschungsleitend zum Einsatz bringen und auf welche Weise wir die historische Tiefenstruktur organisieren." (41, 46)

surrealen bürokratischen Labyrinth. Wesentlich ist bei Kafka die prozedurale, graduelle Komponente: Der Einzelne wird in ein gesellschaftliches Gefüge absorbiert, sein individuelles Bewusstsein nach und nach ausgelöscht. Das utopische (oder eher: dystopische) Moment dieses Vorgangs sind die sich perpetuierenden, situativ stets changierenden und narrativ nie vollkommen festzumachenden Urteilsprozesse. Durch ebendiesen Kunstgriff gewinnt auch der *iudicium*-Begriff bei Thomas Morus Profil: Während der Sprecher Hythlodæus gesellschaftspolitisch klare Positionen einnimmt, die – wie man annehmen darf – zum Teil denen des Autors entsprechen, treibt er ein raffiniertes Spiel mit seinen zentralen Thesen durch deren Extrapolierung in eine surreale Welt. Gleichermäßen rhetorisch subtil und provokant stellt er dabei der mechanischen und unreflektierten Exekution von Gesetzen im zeitgenössischen England die besonnene utopische Alternative entgegen. Damit zielt er auf die Schaffung eines polysemen Textes ab, der einzelne Aspekte der konventionellen Wertematrix infrage stellt. Nicht zuletzt die Paratexte zu den zwei Büchern der *Utopia* beweisen, dass der Autor Thomas Morus in vielfacher Hinsicht – geltenden soziopolitischen Urteilskonventionen seiner Zeit zum Trotz – “non temere, sed iudicio” (“nicht leichtfertig, sondern mit taktvollem Urteil”) handelt: Weder reproduziert er unreflektiert antikes Material, noch lässt er sich auf den doktrinären Absolutismus der Scholastik ein. Ganz im Gegenteil, er propagiert keine monolithische Urteilsinstanz, sondern benutzt seine ausgeprägte Erkenntnisgabe, um ein literaturästhetisches Epochalwerk zu lancieren, welches seiner Leserschaft einerseits in dialektischer, ernsthaft-komischer Façon zeitgenössische Dysfunktionalitäten aufzeigen will, und andererseits – sozusagen als Konsequenz zu letzterem Aspekt – versucht, innovative philosophische sowie erkenntnistheoretische Urteilsprozesse bei der (gebildeten) Leserschaft in Gang zu setzen.

Universität Wien
katharina-maria.schoen@univie.ac.at