

Die Vita-Communis-Idee als Grundmuster utopischen Denkens?

Eine Untersuchung von Thomas Morus' *Utopia*

und der Reformschrift des sog. Oberrheinischen Revolutionärs

Dümling, Sebastian:

Die Vita-Communis-Idee als Grundmuster utopischen Denkens?

Eine Untersuchung von Thomas Morus' Utopia und der Reformschrift des sog. Oberrheinischen Revolutionärs

ISBN 978-3-941274-01-3

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

1. Auflage 2008

© Optimus Mostafa Verlag

URL: www.optimus-verlag.de

Das Werk aller einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes in Deutschland ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Inhalt

1. Einleitung	1
2. Grundlagen	8
2.1 Die Idee der Vita Communis:	8
2.2 Utopie und utopisches Denken: Geschichte, Positionen und Fragen der Utopieforschung.....	14
3. Thomas Morus: Utopia – der beste aller Staaten	23
3.1 Autor und Werk:	23
3.2 Textanalyse I: Die Vita-Communis-Idee als Grundmuster der Utopia	27
3.2.1 Die Insel Utopia ein Kloster?	27
3.2.2 Die utopische Lebenswelt: Familie, Arbeit, gemeinsames Mahl.....	29
3.2.3 Das sündhafte Privateigentum in Morus' Utopia: Die Quelle allen Übels	33
3.3 Zwischenfazit I:	35
4. Der Oberrheinische Revolutionär und „das buchli der 100 capiteln und xxxx statuten“	37
4.1 Der Autor:	37
4.2 Die Überlieferungssituation:	38
4.3 Das buchli der hundert capiteln und 40 statuten: Werkcharakter, Form und Inhalt.....	39
4.4 Reform als Utopie: Die Vita-Communis-Idee als Grundmuster?.....	44
4.4.1 Das Trierer Urreich: Eine deutsche Urgemeinde?	45
4.4.2 „Gemeinnutz“ als höchster Sinn des Gemeinschaftlichen: utopischer Entwurf oder realpolitisches Programm?	55
4.4.3 Chiliastik oder Utopie: Der Weg in das Reich der Gleichheit	69
4.5 Zwischenfazit II: Hermeneutische Fragen und Ergebnisse	79
5. Schluss	85
6. Quellenverzeichnis	89
7. Literaturverzeichnis	90

1. Einleitung

Im Jahre 1772 schrieb Johann Wolfgang von Goethe nicht ohne Euphorie, dass man – Vernunft sei Dank! – nicht mehr im „eingeschränkten, düstern Pfaffenschauplatz des *medii aevi*“ leben würde.¹ Der Dichturfürst bringt damit zweierlei zum Ausdruck: Zum einen fassen seine wenigen Worte die Vorstellungen zusammen, die noch heute die Gedankenbilder vom *medivus aevus* bestimmen: Einengende Gläubigkeit, ideologische Alleinherrschaft des Klerus, Dunkelheit als Metapher für die omnipräsente Bedrohung durch Krieg, Pest etc.²

Zum anderen, und das ist weitaus bemerkenswerter, drückt Goethe eine Haltung aus, die ihn und seine Zeitgenossen, bei denen man ähnliche Aussagen findet, von vorhergegangenen Generationen unterscheidet: Erstmals in der abendländischen Geschichte kann man ein kollektives Bewusstsein entdecken, das sich im historischen Raum verortet, indem es sich selbst von vorhergegangenen Zeiten, den Epochen, diskursiv absetzt und sich somit historische Eigenartigkeit zuschreibt.³ Der Mensch des 18. Jahrhunderts versteht sich, wie Goethe, als moderner Mensch, der durch sein Modernitätsbekenntnis bereits eine gewichtige Aussage über sich selbst getroffen hat.⁴

Der Begriff *Moderne* wird zu einer diskursiven Formation, also zu einem mehrdimensionalen Bedeutungsgefüge, das bestimmten Verwendungsgesetzen unterliegt. Als solche Diskurseinheit ist *Moderne* Fundamentalbegriff bei der Herstellung von Identität, da er das historische Geworden-Sein des zu Identifizierenden bestimmt.⁵

Die Herstellung des Begriffs *Moderne* als Identitätsmerkmal funktioniert über den dialektischen Prozess des Othering, d.h. über die Gewinnung der Identität durch die Festlegung von Alterität.

¹ JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Von deutscher Baukunst*, in: Friedmar Apel u.a. (Hg.), Johann Wolfgang Goethe. Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche in Vierzig Bänden, Bd. 18, Ästhetische Schriften 1771-1805, Frankfurt am Main 1998, S. 110-118, S. 117.

² HAGEN KELLER, Überwindung und Gegenwart des ‚Mittelalters‘ in der europäischen Moderne, in: FMSt, Bd. 37, 2003, S. 477-495. Z.B. heißt es im „Wissenschaftsmagazin“ der SÜDDEUTSCHEN ZEITUNG zur Geschichte der Evolutionstheorie: „In Europa gab es auch im dunklen Mittelalter Denker, die Evolutionsideen vertraten.“, Süddeutsche Zeitung. Wissen, Ausgabe: Juli/August 2008, S. 62.

³ Vgl.: MICHAEL MAURER, *Frühe Neuzeit. 16.-18. Jahrhundert*, in: ders. (Hg.), *Aufriß der Historischen Wissenschaften in sieben Bänden. Band 1: Epochen*, Stuttgart 2005, S. 200-310, hier v.a. S. 200-207, REINHARD KOSELLECK, *Zur Semantik vergangener Zeiten*, Frankfurt am Main 1979, S. 302-321, und speziell zur Professionalisierung der Geschichtswissenschaft als Antwort auf dieses Phänomen: OTTO GERHARD OEXLE, „Historismus“. *Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs*, in: Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch 1986, Göttingen 1986, S. 119-155.

⁴ ERICH MEUTHEN, *Gab es ein spätes Mittelalter*, in: Johannes Kunisch (Hg.): *Spätzeit. Studien zu den Problemen eines historischen Epochenbegriffs* (Historische Forschungen 42), Berlin 1990, S. 91-136, S. 92.

⁵ Über die Funktion des „Mittelalters“ als Konstrukteur modernen (Selbst-) Bewusstseins vgl. PATRICK J. GEARY, *Multiple Middle Ages – konkurrierende Meistererzählungen und der Wettstreit um die Deutung der Vergangenheit*, in: Frank Rexroth (Hg.), *Meistererzählungen vom Mittelalter. Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen* (HZ: Beihefte, Bd. 46), München 2007, S. 107-120, v.a. S. 109 f., u. RICHARD UTZ / TOM SHIPPEY, *Medievalism in the Modern World: Introductory Perspectives*, in: dies. (Hg.), *Medievalism in the Modern World. Making the Middle Ages*, Essays in Honour of Leslie Workman, Turnhout 1998, S. 1-15.

Nur durch das *Andere* kann das *Eigene* entstehen. Man selbst ist all das, was das *Andere* nicht ist und umgekehrt. Für das Identitätsmerkmal der *Moderne* bedeutet dies, dass man das *Andere* im historischen Raum festsetzen muss, um etwas *Eigenes* sein zu können. Dieses historisch Andere zur Moderne ist das Mittelalter, das dabei entweder zu einem *aetas obscura*, zum dunklen Zeitalter wird, wie bei Goethe, oder zu der Ära romantisiert wird, in dem die sozial-kulturellen Zivilisationskrankheiten der Moderne noch unbekannt waren.⁶

In beiden Verwendungszusammenhängen entsteht die Bedeutung von *Moderne* und ihrem diskursiven Antonym, dem *Mittelalter*, durch die Kategorie der Vernunft, da die Dialektik der Moderne letztlich eine Dialektik der Vernunft ist: Die Vernunft hat den modernen Menschen aus der ideologischen Zwangsjacke des Mittelalters mit seinem Gläubigkeitsterror befreit und die neuzeitliche Mündigkeit gebracht. Gleichzeitig hat die Vernunft den Menschen dadurch in die Sinnleere des durchrationalisierten Verwaltungsregimes geführt.⁷ Wie unterschiedlich man die Geschichte von der Moderne auch erzählen möchte: Beide Male ist die Vernunft und ihre semantische Verwandtschaft (Subjektivität, Selbstbewusstsein, Reflexivität etc.) das bestimmende Narrativ, weil erzählt wird, die Vernunft sei eine genuin neuzeitliche Kategorie.

Bleiben die Fragen: Wer erzählt eigentlich? Wo finden die Erzählungen von Moderne und Mittelalter, von Vernunft und Unvernunft statt und wie, aus welchem Material werden sie gesponnen? Hierauf kann man viele Antworten geben, da in den unterschiedlichsten kulturellen Bereichen auf verschiedene Weise über Zeitlichkeit, Epochalität und die Bedeutung von Moderne und Mittelalter verhandelt wird – ob nun Hollywood blutige Ritterepen ins Kino bringt, Politiker in Debatten über die „mittelalterliche Praxis“ des Kopftuchtragens Profil suchen, oder sich die EU als Garantin für die Universalität der Menschenrechte positioniert, immer werden implizite oder explizite Aussagen über das historische Geworden-Sein des Gesellschaftlichen getroffen.⁸

Neben pop- und politikulturellen Systemen produziert bzw. reproduziert selbstverständlich auch jenes Feld „Epochenimaginationen“ (REXROTH),⁹ das sich professionell mit dem Gewesenen

⁶ Vgl. hierzu den fast schon „klassischen“ Aufsatz: OTTO GERHARD OEXLE, *Das entzweite Mittelalter*, in: Gerd Althoff (Hg.), *Die Deutschen und ihr Mittelalter: Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter*, Darmstadt 1992, S. 7-28.

⁷ Die Kulturkritik etwa der Kritischen Theorie an der Moderne bezieht sich gerade auf das, was sie von dem Mittelalter trenne und befreie: Die (instrumentelle) Vernunft. Vgl. das Kapitel „Begriff der Aufklärung“, in: THEODOR W. ADORNO/ MAX HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 16. Aufl., Frankfurt am Main 2006, S. 9-50.

⁸ Vgl. zu der Produktion von Mittelalter-Bildern in nicht-wissenschaftlichen Diskursen die Beiträge in: Richard Utz (Hg.), *Postmodern Medievalisms*, Cambridge 2004.

⁹ Siehe Anm.5.

und Gewordenen beschäftigt: Die Gesellschaftswissenschaften, insbesondere die Geschichtswissenschaft.¹⁰

Trotz der theoretischen Impulse, die das Verständnis von Kultur und ihrem Geworden-Sein als *Text* postulieren, trotz der Sensibilisierung der Geschichtswissenschaft dafür, dass sie nicht als autonome Institution zeigen kann, *wie es eigentlich gewesen* ist, sondern sich ihrer Diskursivität bewusst ist, gibt es bestimmte Forschungsfelder, in denen die hieraus resultierende Selbstreflexion fehlt. Eine Selbstreflexion, die bedeutet, dass sich der Historiker während seiner Arbeit selber fragen muss, in wie weit seine Ergebnisse von Epochimaginationen abhängig sind. In wie weit, so müsste gefragt werden, sind es Geschichtsnarrative, die der eigenen Arbeit unterliegen, wie sehr werden dadurch Schlussfolgerungen deduziert? Eines der Forschungsfelder, in dem man besonders gut beobachten kann, dass Vorstellungen über Epochalität wissenschaftliches Arbeiten bestimmen können, ist die Utopieforschung.

Das Thema „Utopie“ absorbiert im besonderen Maße oben aufgezeigte Vorstellungsmuster, weil all das die Moderne vom Mittelalter angeblich Trennende in dem Utopiebegriff zusammenfällt. Es geht in ihm, kursorisch skizziert, um Denkformen und Reflexionsweisen, um menschliche Subjektivität, um die Fähigkeit zur Gesellschaftskritik, um die Fluchtpunkte eskapistischen Bewusstseins, kurz um: Durch den Utopiebegriff lässt sich zeigen, wie Menschen ihr Verhältnis zur Welt grundsätzlich imaginieren. Zeigt sich die angenommene Trennung zwischen Mittelalter und Moderne vor allem in neuen Formen der Intellektualität und Reflexivität, ist es nachvollziehbar, warum der Utopiebegriff als eine Art Brennglas funktioniert, mit dem der historische Raum auf diese epochal wichtigen Kategorien untersucht werden kann. Dabei wird dieselbe Denkweise zum Fundament der Utopie erklärt, die auch fundamental zur Epoche der Moderne gesetzt wird: die anthropozentrische, selbstreflexive Vernunft. So ist es auch nicht überraschend, dass Historiker, Politologen und Soziologen, die „Utopien“ derart konzeptionieren, ihre Entstehung kongruent zur Entstehung der Moderne setzen. Die Utopie, heißt es in der Meinungsmehrheit der Forschung, sei erst in der Moderne möglich gewesen, weil die Utopie durch die moderne Vernunft zum Leben erweckt werden musste.¹¹

An dieser Stelle setzt die vorliegende Arbeit an. Sie untersucht zwei Schriften, die in ihrer Rezeption nicht unterschiedlicher hätten gewertet werden können und deren Deutung im hohen

¹⁰ Z.B. VAUCHEZ „Contrairement a la société moderne, celle du Moyen Age est par principe hostile au changement“, ANDRE VAUCHEZ, *Naissance d'une chrétienté, milieu Xe - fin XIe siècle*, in: Robert Fossier (Hg.), *L'éveil de l'Europe. Le Moyen Age 2*, Paris 1982, S. 80-128, S.92.

¹¹ Z.B. THOMAS NIPPERDEY, *Die Utopia des Thomas Morus und der Beginn der Neuzeit*, in: Karl Dietrich Bracher u.a. (Hg.), *Die moderne Utopie und ihr Recht. Modern Constitutionalism and Democracy*. Festschrift für Gerhard Leibholz zum 65. Geburtstag (2Bde.), Bd. 1: Grundlagen, Tübingen 1966, S. 343-368, S. 343, u. RICHARD SAAGE, *Utopisches Denken im historischen Prozess: Materialien zur Utopieforschung*, Berlin 2006, S. 52.

Maße von den beschriebenen Epochennarrativen abhängig war bzw. ist: Das in keinem Kanon der Weltliteratur fehlende Werk *Utopia* von Thomas MORUS, humanistischer Großgelehrter und katholischer Märtyrer, deren Interpretationen ganze Bibliotheksregale füllen, und die titellose Reformschrift eines bis heute namenlosen Verfassers, der als sog. Oberrheinischer Revolutionär (OR), wie der Anonymus bezeichnet wird, im Fachlexikon gerade mal auf 15 Zeilen Erwähnung findet.¹²

Beiden Werken ist zunächst ihre Entstehungszeit gemein, das beginnende 16. Jahrhundert. MORUS gilt in den überwiegenden Deutungen, um es überspitzt auszudrücken, als Fackelträger der Aufklärung, der das Licht der Vernunft in die Dunkelheit des Mittelalters gebracht hat.¹³ Der OR hingegen wird als mittelalterliches Relikt behandelt, als jemand, der in seiner Schrift das zum Ausdruck bringt, warum man vom „dunklen Mittelalter“ spricht, subsumierbar unter den Attributen „Vernunftslosigkeit“ und „Gläubigkeit“. Diese Parallelisierung bietet sich auch deshalb an, da neben der Entstehungszeit noch eine andere Gemeinsamkeit beiden Texten innewohnt. Sowohl MORUS als auch der OR stellen in ihren Schriften auf unterschiedliche Weise Gesellschaftsentwürfe her. MORUS' Entwurf wird in der Literatur häufig als Prototyp des Utopischen, und damit auch des neuzeitlichen Denkens gewertet; der Entwurf des OR diametral dazu als mittelalterliche, der religiösen Ideologie verhaftete Chiliastik.¹⁴ Die erwähnte Brennglas-Funktion des Utopiebegriffs scheint hier sehr schlüssig Mittelalter von Moderne trennen zu können. Denn tatsächlich, die Liste der Unterschiede der vorliegenden Schriften ist lang:

Bei MORUS findet der Leser satirische Stilmittel, formale Stringenz, die Trennung zwischen Autoren-Ich und Erzähler-Ich, alles im gelehrten Latein verfasst. MORUS entwirft so eine vieldeutige Idealwelt, die, trotz ihrer Komplexität, vor allem ein humanistisches „jeu d'esprit“ ist,¹⁵ ein distanziertes Gedankenspiel, eine ironische Antwort auf die Frage *was wäre wenn?* Und beim OR? Der Leser muss sich durch knapp 400 Seiten hindurch arbeiten und in den Tiefen des Textes nach Ordnungspunkten suchen, um nicht in der mitunter widersprüchlichen Gedankenflut des Autors verloren zu gehen. Hat man die etlichen Ideen, Exkurse und Wiederholungen der Schrift daraufhin synthetisiert, dass die vom OR erdachte Idealwelt

¹² KLAUS LAUTERBACH, „Oberrheinischer Revolutionär“, in: LMA, Bd. 6, Sp.1333-134.

¹³ Dass sich wissenschaftliche Diskurse mit nicht-wissenschaftlichen verbinden können, zeigt sich beispielsweise darin, dass der Spielfilm „A man for all Seasons“ (England, 1966), der von Thomas MORUS handelt, die gleiche MORUS-Lesart anbietet: MORUS wird als humanistischer Aufklärer gezeigt, der an einer korrupten, moralisch verkommenen Welt zu Grunde geht, da seine Integrität, Moral und vor allem Vernunft nicht in die Zeit von Folter und Dekadenz, d.h. das Mittelalter, passen.

¹⁴ NORMAN COHN, *Die Sehnsucht nach dem Millennium. Apokalyptiker, Chiliasten und Propheten im Mittelalter*, Freiburg 1998, S.130 ff.

¹⁵ JACK H. HEXTER, *Das „dritte Moment“ der Utopia und seine Bedeutung*, in: Wilhelm Voßkamp (Hg.), *Utopieforschung: interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Stuttgart 1982, S. 151-167, S. 152.

erkennbar wird, fehlt ihr beinahe jede Schlüssigkeit, die MORUS' *Utopia* ausmacht; zumal chiliastische Schlagwörter die fiebrige Hoffnung des OR auf die Realisierung seines Entwurfes auszudrücken scheinen. Daher ist man geneigt, der Lesart über die Epochenzugehörigkeit der beiden Schriften zuzustimmen.

Doch es bleiben Zweifel an dieser Bewertung, die letztlich zum Verfassen der vorliegenden Arbeit geführt haben.¹⁶ Denn bereits der klaren Einordnung der *Utopia* als symbolischer Beginn der Neuzeit kann m.E. nicht widerspruchlos gefolgt werden. In der deutschsprachigen Forschung ist es vor allem OEXLE zu verdanken, ein Konzept angeboten zu haben, mit dem man eine wichtige ideengeschichtliche Traditionslinie der *Utopia*, die zeitlich sogar hinter das Mittelalter zurückgeht, freilegen kann: Die Idee der *Vita Communis*, also die Idealvorstellung vom gemeinschaftlichen Leben in allgemeiner Gleichheit, die ihren Ursprung in der Apostelgeschichte des Neuen Testaments einnimmt und zur Grundlage monastischer Lebensweisen genommen wurde.¹⁷

Man kann die *Vita-Communis*-Idee als ein analytisches Instrument ansehen, mit dem die *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* (BLOCH) in MORUS' Entwurf sichtbar wird. Denn es ist zwar unbestreitbar, dass die *Utopia* neue Impulse in die abendländische Ideen- und Literaturgeschichte gebracht hat, aber eben auch vieles beinhaltet, das mittelalterlichen Kontexten entspringt. Diese Kontexte kann man offenlegen durch das Untersuchungskonzept der *Vita-Communis*, das, folgt man OEXLE, der Vergesellschaftungspraxis auf *Utopia* zu Grunde liegt. Die *Vita-Communis*-Idee zeigt dabei wesentliche Überschneidungsmerkmale mit dem utopischen Denken. Ausgangspunkt ist beide Male die Frage, wie Menschen in einer Gesellschaft leben können, in der die Probleme von Vergesellschaftungsprozessen im weitesten Sinne keinen Einzug finden. In beiden Fällen versucht man diese Probleme auf recht ähnliche Weise zu lösen: Die Praktiker der *Vita Communis* ziehen sich ins Kloster zurück, trennen sich von der Mehrheitsgesellschaft und setzen das Gemeinwohl zum Seinszweck ihrer Gemeinschaft. Die utopischen Denker imaginieren ebenso künstlich geschaffene Welten, in denen die Vollkommenheit der Gesellschaft erreicht werden soll, indem ihre Mitglieder ihre Einzelinteressen für den Aufbau der idealen Gesellschaft opfern.

Aus dieser Beobachtung entstand die Grundfrage, die zum Verfassen dieser Arbeit geführt hat: Kann man die *Vita-Communis*-Idee als Untersuchungskonzept benutzen, um utopische

¹⁶ Bereits HEXTER weist daraufhin, dass eine Neuzeit-Identifizierung problematisch ist, da u.a. „the concern for peace [der in der *Utopia* geäußert wird, S.D.] is medieval, because [it's] an aspect of More's devotion to an irenic Christian unity.“, JACK H. HEXTER, *Part I: Introduction. Utopia and the Medieval*, in: Edward Surtz, S.J./ J.H. Hexter (Hg.), *The Complete Works of St. Thomas More, Volume 4: Utopia*, London 1965, S. XLV-L, S. XLIX.

¹⁷ Vgl. OTTO GERHARD OEXLE, *Wunschräume und Wunschzeiten. Entstehung und Funktionen des utopischen Denkens in Mittelalter, Früher Neuzeit und Moderne*, in: Jörg Calließ (Hg.), *Die Wahrheit des Nirgendwo. Zur Geschichte und Zukunft des utopischen Denkens*, Rehrburg-Loccum 1994, S. 33-83.

Gesellschaftsentwürfe als solche identifizieren zu können? Wenn bei der *Utopia*, die dem Idealtyp¹⁸ einer Utopie wohl am nächsten kommt, die Vita-Communis-Idee an solch einer gewichtigen Stelle nachweisbar ist und es diese grundsätzlichen Überschneidungen gibt, können vormoderne Imaginationsformen, denen die Aufnahme in den Utopiekanon verwehrt bleibt, auf diese Weise als utopisch charakterisiert werden?

Die Schrift des OR wurde gewählt, um diese Fragen beantworten zu können. Es mag der Vorwurf erhoben werden, nicht einen Quellentext für den Vergleich gewählt zu haben, der nicht in dieser *Sattelzeit* entstanden ist, sondern schon von der Entstehungszeit her unbestreitbar mittelalterlich ist – etwa den bekannten Kreuzzugstraktat „De recuperatione de terrae sanctae“ des französischen Juristen Pierre Dubois von 1306, der schon häufiger als Beispiel für die mittelalterliche Utopiefähigkeit vorgestellt wurde.¹⁹ Der Einwand ist berechtigt, greift allerdings nicht. Das Auswahlkriterium für die Schrift des OR ist deren *Deutung* als mittelalterliche Chiliastik, die das Mittelalter zur selben Zeit abschließen, in der MORUS die Moderne einläute. Am Ende der Arbeit soll Kritik an einem zu starren Epochenbegriff geübt, und sich für einen heterogenen Epochenbegriff ausgesprochen werden, der berücksichtigt, dass Geschichte nicht den am historiographischen Reißbrett entworfenen Gesetzen folgt. Diese Kritik erhält dadurch Ausdruck, dass zwei Texte auf ihre Gemeinsamkeiten untersucht werden, die in einem ähnlichen Zeitraum entstanden sind, aber unterschiedlichen Epochen zugeordnet werden. Es geht also ganz konkret um die Zuordnungsetiketten, mit denen die ausgewählte Quelle in ihren Deutungen belegt worden ist.

Die hieraus entstandenen Leitfragen der Untersuchung an die Schrift des OR sind folglich: Kann man die mehrheitlich als chiliastische Prophetie gewertete Schrift über den Begriff der Vita-Communis-Idee als Utopie identifizieren und dadurch den hier erhobenen scharfen Epochenschnitt von Vormoderne und Moderne brechen? Ist ein (positiver) Vergleich zwischen der nahezu idealtypischen *Utopia* und der Reformschrift mittels der Vita-Communis-Idee möglich? Hierdurch wird erhofft, zeigen zu können, dass der Utopieforschung mit der Vita-Communis-Idee ein Instrumentarium zur Verfügung steht, mit dem sie in analytischer Schärfe epochenübergreifend arbeiten könnte, ohne in relativistische Unschärfe zu verfallen.

Im Zentrum dieser Arbeit steht daher die Schrift des OR, was sich in den Textanteilen widerspiegelt:

¹⁸ Idealtyp im Sinne WEBERS. Vgl. MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2. Aufl., Tübingen 1951, S. 190ff. WEBER meint hiermit eine begriffliche Konstruktion, die bestimmte Merkmale eines Begriffs übersteigert, um mit ihm analytisch arbeiten zu können, dieser dadurch allerdings kein in der empirischen Wirklichkeit vorfindbarer Begriff (Realtyp) mehr ist.

¹⁹ Z.B. OTTO GERHARD OEXLE, *Utopisches Denken im Mittelalter: Pierre Dubois*, in: HZ, Bd. 224, 1977, S. 293-339.

Es werden zunächst Übersichten zur Vita-Communis-Idee und zum hier verwendeten Utopiebegriff gegeben; bei letzterem wird vor allem gezeigt werden, wie innerhalb der Utopieforschung mittels des Utopiebegriffs über Epochalität verhandelt wird.

Darauf folgt der erste textanalytische Abschnitt, der die Spuren der Vita-Communis-Idee in der Utopia-Schrift des Thomas MORUS⁶ freilegen soll. Dieses Kapitel ist aus mehreren Gründen verhältnismäßig kurz gefasst. Zum einen ganz schlicht aus dem Grund, weil der Zugang zur Quelle wegen ihrer klaren formal-inhaltlichen Beschaffenheit wenig Schwierigkeiten bedeutet und ihr Inhalt in aller Kürze wiedergegeben werden kann, da er als weitgehend bekannt vorausgesetzt wird. Zum anderen deswegen, da auf Forschungsliteratur zurück gegriffen werden konnte, in der ähnliches bereits versucht wurde. Auch wirft ein solches Unterfangen nicht derart viele hermeneutische Fragen auf, wie die Beschäftigung mit dem OR. Die in der Forschung formulierte These von der Vita-Communis-Idee als Grundmuster der *Utopia* soll in diesem Untersuchungsabschnitt mit prägnanten Textstellen belegt werden. Aus diesen Gründen wird die *Utopia* auch zuerst behandelt, obwohl sie zeitlich einige Jahre nach der Schrift des OR entstanden ist. Damit soll auch verhindert werden, dass sie wie Appendix hinter dem OR an Beachtung verliert. Außerdem wird durch diese Anordnung der fast idealtypische Charakter der *Utopia* anerkannt.

Nach einem ersten Zwischenfazit zu MORUS beginnt das *Herzstück* der Arbeit, die Diskussion der Schrift des OR.

Als erstes wird der Autor und seine Reformschrift quellenkritisch vorgestellt, was auch eine themenbezogene, aber trotzdem umfangreiche Inhaltszusammenfassung beinhaltet, da der Name „OR“ zwar häufig in Forschungsarbeiten zu lesen ist, aber sein Werk nur in Ausnahmefällen detaillierter beschrieben wird. Nachdem diese Übersicht gegeben wurde, wird versucht, ausgewählte Inhalte der Schrift auf *konzeptionelle Spuren* der Vita-Communis-Idee zu untersuchen. Dies werden sein: Die Konstruktion einer historisch verorteten Idealwelt, die Bedeutung des Gemeinnutz und die Frage nach der Reformdurchführung, wobei in erster Linie die chiliastischen Elemente betrachtet werden. In einem Fazit zum OR werden erstens hermeneutische Probleme der Quellenanalyse und mögliche Lösungsansätze skizziert, und zweitens die textanalytischen Ergebnisse konzentriert zusammengestellt, bevor sie in einem letzten Fazit mit den Ergebnissen der MORUS-Analyse verglichen werden.