

## Der (Alp-)Traum von der homogenen Gesellschaft. Zum Zusammenhang von Stadt und *social engineering* im 16. Jahrhundert

Autoren des frühen 16. Jahrhunderts wie Thomas Morus, Hans Hergot oder Juan Luis Vives formulieren ein neuartiges Reformdenken, das auf die Gesellschaft als Ganze abzielt.<sup>1</sup> Das entscheidende Prinzip, mittels dessen sie diese erneuern wollen, ist das der Gleichheit. Diese Idee wirkt, so lautet das seit der europäischen Aufklärung und der Französischen Revolution dominante Narrativ, inklusiv und emanzipatorisch.<sup>2</sup> Sie hat aber auch eine Nachtseite: Um Gleichheit herzustellen, müssen diejenigen gesellschaftlichen Gruppen identifiziert, registriert und – im schlimmsten Fall – eliminiert werden, die dieser entgegenstehen. Angesprochen ist damit jener Mechanismus, den, neben anderen, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno als Dialektik der Aufklärung rekonstruiert haben.<sup>3</sup> In Sachen Gleichheit lässt sich eine solche Dialektik bereits im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert greifen, und zwar in einem städtischen Umfeld.

Unter den Theorieangeboten, die eine kritische Reflexion auf entsprechende Mechanismen anleiten können, eröffnet das des Soziologen Zygmunt Bauman, als Heuristik genommen, erstaunliche Einsichten auch in das frühneuzeitliche Denken. Außerdem macht es dessen Brisanz unmittelbar deutlich, da Bauman den Holocaust – auch – als Ergebnis des modernen *social engineering* und damit als integralen Bestandteil der westlichen Moderne begreift und nicht etwa als Rückfall in einen vorzivilisatorischen Zustand der Barbarei.<sup>4</sup> Damit soll keine genealogische Beziehung zwischen den Gesellschaftsentwürfen des 16. Jahrhunderts und denen der Aufklärung oder des Nationalsozialismus – nach dem Modell ‚Von Luther zu Hitler‘ – behauptet werden; vielmehr geht es darum, eine allgemeine Problemkonstellation einzukreisen, für welche die folgenden fünf Beobachtungen Baumans entscheidend sind:

---

1 Braun 2022/2023.

2 Dann 1975, 1014–1018.

3 Horkheimer/Adorno 1989. Bezogen wird die Kritik der instrumentellen Vernunft auf die Utopie bzw. Morus' *Utopia* bereits von Schölderle 2016, 72.

4 Das ist die Kernthese in Bauman 1992a.

1) Sozialtechnologien versuchen, das Leben der Menschen zu verbessern.<sup>5</sup> Aus diesem Grund soll die Gesellschaft geplant und gestaltet werden, und zwar nach Maßgabe bestimmter Idealvorstellungen, bei denen es sich zugleich um Ordnungsvorstellungen handelt. Ein Beispiel hierfür wäre das Streben nach einer homogenen Gesellschaft.

2) Um diese zu erreichen, bedarf es einer dauernden Definitionsarbeit, die bestimmte Individuen oder Gruppen als abweichend erkennt und als störend einstuft.<sup>6</sup> Das ‚Andere‘ der Ordnung stellen etwa Undefinierbarkeit, Inkohärenz oder Mehrdeutigkeit dar. Wann dieses Ordnungsstreben anzusetzen ist, das auf deren Vermeidung abzielt, lässt Bauman bewusst offen, auch wenn er selbst Thomas Hobbes als dessen Kronzeugen aufruft.<sup>7</sup>

3) Diejenigen Bevölkerungsteile, die als ordnungsgefährdend erkannt sind, werden zum Gegenstand obrigkeitlichen Handelns.<sup>8</sup> Die Behörden erfassen und kennzeichnen sie; sodann werden die Abweichler abgesondert, verfolgt und mitunter sogar vernichtet.

4) Der instrumentelle Rationalismus, der zur Optimierung der Gesellschaft drängt, ist derselbe, der das moderne Verhältnis zur Natur bestimmt.<sup>9</sup> Folglich wird die Gesellschaft als ein Stück ‚Natur‘ aufgefasst, das es zu ‚beherrschen‘, zu ‚bändigen‘ und zu ‚gestalten‘ gilt. Die Leitmetapher wäre demnach die des ‚Gärtnerns‘ – eine Aktivität, die eben auch die Entfernung von ‚Unkraut‘ vorsieht. Aber auch bei medizinischem Denken und Handeln können entsprechende Anleihen gemacht werden, wobei das Spektrum des Möglichen von der Züchtung ‚idealer‘ bis zur Euthanasie ‚deformierter‘ Menschen reicht.

5) In der Praxis folgen entsprechende Maßnahmen allerdings der Funktionslogik der modernen Bürokratie, die den einzelnen zum Objekt ihres Handelns macht und ihn auf eine quantifizierbare Einheit reduziert.<sup>10</sup>

Diese fünf Interpretamente werden im Folgenden als Heuristik genutzt, um drei frühneuzeitliche Texte aufzuschließen: Thomas Morus' *Utopia* (1516), Hans Hergots *Von der neuen wandlung eynes Christlichen lebens* (1526/1527) sowie Juan Luis Vives' *De subventione pauperum* (1526) samt Caspar Hedios deutscher Übersetzung *Von Almüsen geben* (1533). Was die *Utopia* angeht, so verweist schon Bauman auf die enge Beziehung von Sozialtechnologie und Utopie und markiert damit den Anschlusspunkt an die Utopiekritik, welche die totalitären

5 Ebd., 81, 106f., 128f.; Bauman 1992b, 18f., 35, 45f., 51–54, 87f. u. 177.

6 Bauman 1992a, 51–55, 66–75 u. 107f. Das moderne Ordnungsstreben, das auf die Ausschaltung von Ambivalenz setzt, ist das eigentliche Thema in ders. 1992b, besonders 55 u. 75f.

7 Bauman 1992b, 17f.

8 Bauman 1992a, 82f. u. 107f.; ders. 1992b, 35f., 89–97 u. 128f.

9 Bauman 1992a, 72, 85–88, 106–108 u. 128f.; ders. 1992b, 35f. u. 43–52.

10 Bauman 1992a, 28–32, 36f., 92 u. 113–121.

Züge der Gattung benennt, die aus deren strenger Systematik und ihrem praktischen Perfektionismus erwachsen.<sup>11</sup> Anders gelagert, aber dennoch verwandt, ist der Fall der Flugschrift *Von der neuen wandlung*, als deren Verfasser man Hergot wahrscheinlich gemacht hat und die die Reformation und den Bauernkrieg voraussetzt und verlorene Ideale des Kommunitarismus heraufbeschwört. Und die Vives-Hedio-Denkschrift schließlich, die eine Reform des städtischen Armenwesens vorschlägt, gehört in den Zusammenhang jener Politik der Ausgrenzung, wie sie die städtischen Obrigkeiten seit dem späten Mittelalter gegenüber verschiedenen Randgruppen betrieben haben.<sup>12</sup> Diesen historischen Kontext gilt es in einem ersten Abschnitt zumindest grob zu umreißen (1.), bevor der zweite und zentrale die genannten Texte auf die Dialektik der Gleichheit hin untersucht (2.), woraufhin ein dritter die erzielten Ergebnisse historisiert und theoretisiert (3.).

### 1. Die (erstrebte) Gleichheit der Stadtbewohner und ihre Folgen

Um die Idee der Gleichheit historisch herzuleiten und zu umreißen, was ihre Durchsetzung bedeutet, bietet sich ein Vergleich der städtischen Gesellschaft mit der agrarisch geprägten und feudal verfassten Gesellschaft des Mittelalters an. Deren Kern war die Ungleichheit, war sie doch entlang der Leitdifferenz ‚frei/unfrei‘ ausgerichtet, die etwa über die politische Partizipation, den rechtlichen Status oder die wirtschaftlichen Ressourcen des Einzelnen entschied. Augenfällig wurde sie etwa in der räumlichen Konfiguration von oben (Burg) und unten (Dorf), aber auch in zentralen Aspekten der Lebensführung: ritterlicher Kampf und adelige Muße auf der einen, bäuerliche Arbeit und häufiger Hunger auf der anderen Seite. Die Stadt war hingegen nicht mehr „offen herrschaftlich ausgerichtet“,<sup>13</sup> für sie

spielte Gleichheit als Prinzip und Forderung eine wichtige Rolle, so schon bei [ihrer] Entstehung, den Kaufmannsgilden, die Schwurverbände von Gleichen waren, an die sich neue Personengruppen, vor allem Unfreie vom Lande, angliederten und den Bürgern gleichgestellt werden konnten.<sup>14</sup>

Bürgerrecht, Bürgereid und Stadtmauer isolierten die Stadt gegenüber ihrem feudal geprägten Umland<sup>15</sup> und beförderten die Vorstellung von der Gleichheit der

11 Etwa Avineri 1962, 287–289; solche Positionen zusammenfassend Voßkamp 1982, 7.

12 Rexroth 1999.

13 Graus 2002, 347; ähnlich Fuhrmann 2006, 77.

14 Dann 1975, 1006.

15 Der Begriff der Isolation spielt in der älteren rechtsgeschichtlichen Stadtgeschichte eine zentrale Rolle, so Irsigler 2010, 16f.

Stadtbewohner.<sup>16</sup> Und auch wenn diese in sozialer und politischer Hinsicht nicht gegeben war,<sup>17</sup> wurde sie doch erstrebt.<sup>18</sup> Da sich die Stadt außerdem auch als Sakralgemeinde verstand, verlangte es die Bürger zudem in religiöser und moralischer Hinsicht nach Gleichheit.<sup>19</sup>

Das führte allerdings dazu, dass sie gegen Außenseiter vorgingen und jene Gruppen am Rande der Gesellschaft,<sup>20</sup> die ihren Normen nicht entsprachen oder einfach anders waren, zunehmend diskriminierten, stigmatisierten, sanktionierten und marginalisierten.<sup>21</sup> Die zentrale Form der Diskriminierung war der Ausschluss vom Bürgerrecht<sup>22</sup> und aus der Zunft.<sup>23</sup> Eine Form der Stigmatisierung war es, bestimmte Menschen oder Gruppen verächtlich zu machen,<sup>24</sup> eine andere, sie zu zwingen, ihren minderen Status mittels symbolischer Kleidung oder anderer Zeichen anzuzeigen<sup>25</sup> sowie in bestimmten Vierteln zu wohnen. Außerdem belegte man die Randgruppen beziehungsweise deren Verhalten mit Stereotypen wie dem der Unsittlichkeit.<sup>26</sup> Die Sanktionierung erfolgte mittels verschiedener Strafen. Marginalisierend wirkte also eine „Kombination von sozial diskriminierenden, politischen und religiös-sakralen Maßnahmen“.<sup>27</sup>

Zu den Randgruppen zählten Ehrlose, Kranke und Juden.<sup>28</sup> Ehrlose wurden aufgrund ihres Berufs ausgegrenzt, Kranke aufgrund ihres Körpers und die Juden aufgrund ihrer Religion.<sup>29</sup> Unehrllich waren etwa die Scharfrichter und deren

---

16 Die Gleichstellung der Bürger als zentrales Merkmal der Stadt nennt Johaneck 1997, 39. 17 Schmieder 2012, 99–104.

18 Isenmann 1988, 17–19 u. 74–106; Rexroth 2008.

19 Bog 1975, 996f.; Hartung 1986, 108; Moeller 2011, 45–48, 50f., 70–80, 87–133, 153f., 156, 164f., 176–180, 184 u. 191f.

20 Dass die Begriffe ‚Randständige‘ und ‚Marginalisierte‘ nicht rein metaphorisch zu verstehen, sondern an die reale Topographie rückgebunden sind, setzt Wedell 2011 auseinander.

21 Zum Vorgehen der städtischen Obrigkeiten gegen Randgruppen Hartung 1986, 109; Schmieder 2012, 111; zu den Beschreibungsbegriffen ‚Außenseiter‘, ‚Randgruppe‘, ‚Stigmatisierung‘ und ‚Marginalisierung‘ Graus 2002, 312f.; zu den Norm(verstöß)en, die zur Ausgrenzung führten, ebd., 318f. und Hartung 1986, 99f. u. 103; zur Folge der Sanktionierung ders. 1986, 50; zum Anderssein als Ausschlussursache ebd., 100. Dass auch Tabuvorstellungen und Krisenerfahrungen bei der Ausgrenzung eine Rolle spielten, zeigt Hergemöller 2001, 28–42; zur Definition von Randgruppen Schmidt 2013, 358f.

22 Hartung 1986, 64.

23 Scribner 1997, 27f. u. 43.

24 Hierzu und zum Folgenden Graus 2002, 330–339.

25 Jütte 1993.

26 Hartung 1986, 105; Hergemöller 2001, 18.

27 Graus 2002, 338.

28 Die Aufzählung ist keine vollständige, sondern erfasst einige wichtige Gruppen städtischer Außenseiter.

29 Diese Unterscheidung nach Hergemöller 2001, 4–8.

Knechte sowie die Prostituierten.<sup>30</sup> Wie diese suchte man auch die Aussätzigen zu isolieren und ihr Leben zu regulieren.<sup>31</sup> Auch die Juden drängte man aus der Mitte an den Rand der Städte, schloss sie aus den Zünften aus und nahm ihnen das Bürgerrecht.<sup>32</sup> Ihre Ausgrenzung konnte in Vertreibung oder Ermordung gipfeln. Neben oder mit den Randgruppen wurden auch die Unterschichten zum Gegenstand sozialer Diskriminierung und obrigkeitlicher Regulierung, wie das Beispiel der Bettler belegt, die man zunehmend für unmoralisch, arbeitsscheu und kriminell hielt.<sup>33</sup> Den Anordnungen zur Identifizierung, zur Registrierung und zur Separierung folgten Beschränkungen oder Verbote des Bettelns, die besonders die umherziehenden Armen trafen. Aber auch die zur Stadtbevölkerung gehörenden ‚Hausarmen‘ und die Spitalinsassen wurden einem strengen Disziplinarregime unterworfen. So beruhte der Umgang mit den Armen jetzt auf ‚rationalen‘ Unterscheidungen, etwa der von ‚wahren‘ und ‚falschen‘ Bettlern oder der von ‚würdigen‘ und ‚unwürdigen‘ Armen.

## 2. Zur Dialektik der Gleichheit bei Thomas Morus, Hans Hergot und Juan Luis Vives

Morus' literarisches Gedankenexperiment setzt – das ist sein Kern – Gleichheit an die Stelle von Ungleichheit.<sup>34</sup> Alle Utopier leisten körperliche Arbeit und erfreuen sich geistiger Erholung.<sup>35</sup> Die Mahlzeiten nehmen sie gemeinsam ein, statt sich Lebensmittel auf dem Markt zu holen:

*sciunt enim neminem id temere facere, nam etsi domi prandere nulli vetitum sit nemo tamen hoc libenter facit cum neque honestum habeatur et stultum sit deterioris parandi prandii sumere laborem cum lautum atque opiparum praesto apud aulam tam propinquam sit.*<sup>36</sup>

denn sie wissen, dass niemand dies ohne Grund tun wird, denn wenn es auch keinem verboten ist, zu Hause zu essen, wird dies dennoch niemand gerne

30 Jeziorski 2014; Lömker-Schlögell 2001; Scheffknecht 2001.

31 Belker-van den Heuvel 2001.

32 Gilomen 2009; Mentgen 2001.

33 Hierzu und zum Folgenden Bog 1975, 995–997; Bräuer 2001; Fischer 1979, 155–160, 179–217 u. 229–252; Fuhrmann 2006, 89; Graus 2002, 325–327; Hartung 1986, 53 u. 57; ders. 1989; Jütte 2000, 15–17, 20f., 25–27, 130–138, 189–199 u. 209–224; Knefelkamp 2001; Landolt 2011, 52f. u. 64–71; Mandry 2018; Schubert 2000 und 2005, 57 u. 60–64; Scribner 1997, 32.

34 Nipperdey 1975, 117; Pieper 2016, 78.

35 Genauer Emmelius 2017, 142–148.

36 More 1995, 140/12–16. Auch im Folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert; sämtliche Übersetzungen stammen vom Verfasser.

tun, weil es nicht für schicklich gehalten wird und weil es töricht wäre, für die Zubereitung einer schlechteren Mahlzeit Mühe aufzuwenden, obschon doch eine ansehnliche und reichliche in der Halle so nahe bereit ist.

An diesem Beispiel kann man gut erkennen, wie der subtile Druck, den die Gemeinschaft und die Vernunft ausüben, staatlichen Zwang entbehrlich erscheinen lässt, indem sie den einzelnen nötigen, sich in die Gruppe einzufügen. Gerahmt wird das Essen durch die Lesung moralischer Texte und die Darbietung musikalischer Divertimenti. Bezieht man diese Aussagen zum Verhältnis von Arbeit und Muße sowie zur Teilnahme an den Mahlzeiten auf die alteuropäische Gesellschaft, besitzen sie hohe Signifikanz.<sup>37</sup> Denn diese behält die körperliche Arbeit den Unfreien, die geistigen Tätigkeiten hingegen den Freien vor; und an der adeligen Tafel drückt die Sitzordnung den Rang aus, ist die Bewirtung auf Verschwendung angelegt und sind die niederen Stände nur als Bedienstete oder als Zuschauer vorgesehen.

Des Weiteren zeigt sich die Gleichheit auf Utopia darin, dass alle Einwohner die gleichen schlichten farblosen Kleider tragen, die bis zu sieben Jahre halten und nur praktischen Zwecken dienen, während ihnen die Funktion der Repräsentation bewusst genommen wird: *Ne principem quidem ipsum vestis aut diadema [...] discernit* (194/18f.; ‚Nicht einmal den Fürsten selbst unterscheidet ein Gewand oder eine Krone‘).<sup>38</sup> Zudem wohnen alle Utopier in gleich gebauten Häusern, die wiederum in gleich angelegten und gleich großen Städten stehen. Die Häuser gehören wie alles andere der Allgemeinheit. Die Idee des Kommunismus schließt an antike, jüdische sowie frühchristliche Traditionen an,<sup>39</sup> findet sich aber auch in den Reiseberichten aus der Neuen Welt, und vor allem negiert sie die Ungleichheit des Besitzes, wie sie für die Ständegesellschaft typisch ist,<sup>40</sup> und kuriert diese so angeblich von allen Übeln wie dem der Angst, dem der Armut, dem des Verbrechens und dem der Gewalt.<sup>41</sup> Außerdem reserviert die Feudalgesellschaft politische Führungspositionen für die Adeligen, während die Amtsträger auf Utopia gewählt werden – ‚Utopia is fundamentally republican in character‘ –,<sup>42</sup> wobei das Amt des Fürsten allerdings nur [*e*]x *hoc literatorum ordine* (130/23; ‚aus diesem Stand der literarisch Gebildeten‘) besetzt wird. Auch am Krieg nehmen aus-

37 Zum anti-aristokratischen Gestus der Arbeitsethik Seibt 1982, 269.

38 Ausführlich und kontextualisierend MacRae Campbell 2017, 406–411.

39 Hölscher 1996, 740.

40 Elias 1982, 133–136.

41 Appelbaum 2022, 118f.

42 Mitchell 2020, 50; genauer zur Verfassung Utopias als Gegenentwurf zu den europäischen Monarchien ebd., 50f.

nahmslos alle Utopier teil, selbst Frauen und Priester; auch hier wird also eine Domäne des Adels aufgelöst.<sup>43</sup>

Die *Utopia* führt einen Gegenentwurf zur alteuropäischen Adelsgesellschaft vor, gelegentlich greift sie diese auch direkt an, und zwar nicht nur im ersten,<sup>44</sup> sondern auch im zweiten Teil des Textes:

*At hoc ipsum quoque, vanis et nihil profuturis honoribus adfici, an non eiusdem inscitiae est? Nam quid naturalis et verae voluptatis adfert nudatus alterius vertex, aut curvati poplites? Hocine tuorum poplitem dolorem medebitur? aut tui capitis phrenesim levabit? In hac fucatae voluptatis imagine mirum quam suaviter insaniunt ei qui nobilitatis opinione sibi blandiuntur ac plaudunt quod eiusmodi maioribus nasci contigerit quorum longa series dives (neque enim nunc aliud est nobilitas) habita sit, praesertim in praediis, nec pilo quidem minus sibi nobiles videntur etiamsi maiores nihil inde reliquerint aut relictum ipsi obliguerint.* (168/3–12)

Aber ist es nicht auch dieselbe Dummheit, eitle und nutzlose Ehrenbezeugungen zu empfangen? Denn welches natürliche und wahre Vergnügen bereitet einem das entblößte Haupt eines anderen oder die gebeugten Knie? Wird dadurch vielleicht ein Schmerz in deinen eigenen Knien geheilt oder die Verwirrung in deinem Kopf gemildert? Es ist sonderbar, wie vergnügt sich diejenigen diesem Trugbild eines unechten Vergnügens hingeben, die sich in der Einschätzung ihres Adels gefallen und sich selbst Beifall klatschen, weil es ihnen widerfahren ist, von Vorfahren abzustammen, von denen eine lange Reihe für reich gehalten wird (denn nichts anderes heißt heute Adel!), besonders für reich an Landgütern. Gleichwohl halten sie sich aber für nicht weniger vornehm, wenn ihnen die Vorfahren nichts von ihrem Besitz hinterlassen oder sie selbst das Übriggebliebene durchgebracht haben.

Der Spott über Ehrenbezeugungen hebelt das adelige Ehrdenken aus, denn Ehre kann es ja überhaupt nur dann geben, wenn sie einem jemand erweist. Und mit dem Verhältnis von Abstammung und Reichtum zielt die Passage auf einen wunden Punkt des Adels: Wie lässt sich der Anspruch auf eine Vorrangstellung aufrechterhalten, wenn eine standesgemäße Lebensführung aus materiellen Gründen unmöglich geworden ist? Vorgetragen wird also ein massiver Angriff auf jenes adelige Denken, das die *Utopia* mit nahezu jedem Vorschlag durchstreicht, wodurch sie mit dem Prinzip der Stratifikation und damit mit dem der Ungleichheit bricht.

Obwohl die Gesellschaft Utopias also dem Anspruch nach aus lauter Gleichen besteht, beruht die Egalität auf einigen strikten Ab- beziehungsweise Aus-

43 Voegelin 1995, 118.

44 Hierzu etwa Appelbaum 2022, 119–121; McCutcheon 2015, 73–79; Mitchell 2020, 46–50; Rust 2023, 706f. u. 711.

grenzungsbewegungen. Die erste Grenze, welche Morus' *Utopia* zwischen Menschen zieht, verläuft zwischen den Geschlechtern. Sie ist schon äußerlich daran sichtbar, dass sich die Kleidung der Frauen von der der Männer unterscheidet und damit die sonst herrschende Gleichheit der Gewänder durchbricht.<sup>45</sup> Und auch wenn die Frauen wie die Männer lernen, arbeiten und kämpfen, sind sie diesen doch als [m]inistri (136/18), also als ‚Dienerinnen‘, unterstellt. Dazu passt es, dass es die Frauen sind, welche das Essen zubereiten und die Häuser putzen, und zwar zusätzlich zu ihrer sonstigen Arbeit. Dafür üben die Männer die Erziehungs- und Strafgewalt über ihre Frauen und Kinder aus und fungieren als deren Beichtväter.<sup>46</sup> Außerdem übernehmen sie – das setzt die Gründung des Staates durch einen Mann gleichsam fort – in der Regel die Regierungsämter. Das patriarchale Denken scheint hier völlig unhinterfragt und stellt so einen ‚blinden Fleck‘ im Postulat der Gleichheit dar.<sup>47</sup>

Die zweite Grenze – auch sie zeigt sich schon an den Kleidern –<sup>48</sup> scheidet die freien Bürger von den Sklaven.<sup>49</sup> Die Gruppe der Sklaven rekrutiert sich zum einen aus Ausländern, die zum Tode verurteilt worden sind, in Kriegsgefangenschaft gefallen sind oder sich freiwillig melden, weil ihnen das Leben als utopischer Staatssklave besser erscheint als jenes, das sie in ihrer Heimat führen, zum anderen aus Inländern, die mit der Sklaverei bestraft worden sind.<sup>50</sup> Denn offenbar können auch die besten Institutionen nicht verhindern, dass einige Menschen gegen die Normen verstoßen und etwa ohne Erlaubnis Reisen unternehmen oder die Ehe brechen, wofür sie dann versklavt werden: „the slave is the moral outcast“.<sup>51</sup> Da sie trotz bester Voraussetzungen gefehlt haben, müssen sie dadurch büßen, dass sie schlechter behandelt werden als die fremden Sklaven. Und falls sie sich aufsässig zeigen, werden sie *velut indomitae beluae* (192/16; ‚wie wilde Bestien‘) getötet.

Für den utopischen Gesellschaftsentwurf hat die Existenz der Staatssklaven tiefreichende Auswirkungen. Einerseits untergräbt sie das Postulat der Gleichheit, andererseits ermöglicht sie es überhaupt erst, bestimmte Ideale aufrechtzuerhalten. So werden die Utopier vom Töten der Tiere ferngehalten, dem eine verro-

45 Hierzu und zum Folgenden Boršić/Karasman 2016, 103–106; MacRae Campbell 2017, 407.

46 Machado Jiménez 2021, 60f.

47 Kreyssig 1988, 68–72 u. 78–82; Machado Jiménez 2021, 51 u. 60; Mitchell 2020, 55.

48 MacRae Campbell 2017, 407.

49 Dass die Sklaverei der Utopier im Widerspruch zum Postulat der Gleichheit steht, betont Avineri 1962, 260.

50 Hierzu und zum Folgenden Appelbaum 2022, 122; Mitchell 2020, 56f.; Phélippeau 2018, 86f.; Pieper 2016, 87f.

51 Avineri 1962, 288.

hende, das Mitleid abstumpfende Wirkung zugeschrieben wird; da sie aber offenbar nicht als Vegetarier leben wollen, setzt das voraus, dass sich die Sklaven die Hände beim Jagen und Schlachten mit Blut besudeln. Dass bei den Gemeinschaftsmählern *ministeria omnia in quibus paulo plus sordis aut laboris est ebeunt servi* (140/17f.; ‚die Sklaven alle Arbeiten verrichten, die ein wenig schmutziger oder anstrengender sind‘), ermöglicht das entspannte Zusammensein der übrigen, passt aber gar nicht zum Ethos der (körperlichen) Arbeit, wie es auf Utopia sonst propagiert wird.

Eine dritte Grenze trennt Inländer von Ausländern. Sie besteht seit der Staatsgründung, die sich einer gewaltsamen Eroberung verdankt und mit dem Durchtrennen der Landverbindung und der Errichtung von Festungsbauten einhergeht.<sup>52</sup> Die seither bestehende Staatsgrenze verläuft nicht zwischen Gleichen; vielmehr fühlen sich die Utopier jenen Völkern überlegen, mit denen sie durch Handel, Diplomatie oder Krieg verbunden sind.<sup>53</sup> Die Asymmetrie, die in allen ihren auswärtigen Verhältnissen angelegt ist – auch in denen zu ihren Verbündeten –,<sup>54</sup> tritt in zwei Fällen besonders deutlich zu Tage, nämlich bei der Gründung von Kolonien und bei der Behandlung der Zapoleten. Wenn die Utopier einen Geburtenüberschuss erzielen, gründen sie im Ausland Kolonien.<sup>55</sup> Die ansässige Bevölkerung laden sie ein, sich ihnen anzuschließen und ihre Lebensart anzunehmen; wer dieses Angebot ausschlägt, wird mit Gewalt vertrieben. Die Utopier glauben sich deswegen zur Landnahme berechtigt, weil die Urbevölkerung den ihr anvertrauten Boden nicht nutzt – ein naturrechtliches Argument, dessen sich noch der Imperialismus des 19. und 20. Jahrhunderts bedienen wird.

Die Zapoleten wiederum werden mit den Attributen *horridus, agrestis, ferox* (208/4; ‚roh, ungeschlachtet, wild‘) belegt, und ihre Lebensumwelt, *silvas montesque asperos* (208/4f.; ‚rauhe Wälder und Berge‘), soll erklären, warum sie von Raub und Krieg leben. Offenbar ruft der Text hier Stereotype ab, mit denen die Antike den Barbaren belegt. Zu den solcherart stigmatisierten Zapoleten unterhalten die Utopier insofern ein instrumentelles Verhältnis,<sup>56</sup> als sie aus deren Reihen ihre Söldner rekrutieren:

52 Appelbaum 2022, 121f.; Boršić/Karasman 2016, 98; Jackson 2022, 60; Machado Jiménez 2021, 52–54; Phélippeau 2018, 88.

53 Jackson 2022, 64, spricht vom „exceptionalism“ der Utopier.

54 Avineri 1962, 261f.; Renz 2014, 81f.

55 Hierzu und zum Folgenden Appelbaum 2022, 123; Avineri 1962, 264; Boršić/Karasman 2016, 97f.; Jackson 2022, 63; Kreyssig 1988, 182; Langeloh 2020, 481f.; McCutcheon 2015, 84; Müllenbrock 2002, 6–9 u. 20; Phélippeau 2018, 912; Renz 2014, 80f.; Voegelin 1995, 116.

56 Dass die Utopier neben einer wertebasierten auch „eine nur auf Effizienz bedachte, rein instrumentelle, um sittliche Rückversicherung verkürzte Art von Vernunft“ pflegen, konsta-

*Hic populus Utopiensibus adversus quosvis mortales militat quod tanti ab his eorum conducatur opera quanti nusquam alibi. Utopienses siquidem ut bonos quaerunt quibus utantur, ita hos quoque homines pessimos quibus abutantur. Quos quum usus postulat, magnis impulsos pollicitationibus, maximis obiciunt periculis, unde plerumque magna pars numquam ad exigenda promissa revertitur. Superstitibus quae sunt polliciti bona fide persolvunt, quo ad similes ausus incendantur. Neque enim pensi quicquam habent quam multos ex eis perdant, rati de genere humano maximam merituos gratiam se si tota illa colluvie populi tam taetri ac nefarii orbem terrarum purgare possent. (208/29–210/7)*

Dieses Volk kämpft für die Utopier gegen alle Sterblichen, weil seine Dienste von diesen so hoch bezahlt werden wie von niemandem sonst. Denn so wie die Utopier gute Menschen herbeiholen, die sie gebrauchen, so holen sie auch diese sehr schlechten Menschen, die sie missbrauchen. Wenn es die Notwendigkeit erfordert, reizen sie diese durch große Versprechungen und setzen sie den größten Gefahren aus, weshalb meist ein großer Teil von ihnen niemals zur Einlösung der Versprechen zurückkehrt. Den Überlebenden zahlen sie aber verlässlich das Versprochene, um sie zu ähnlichen Wagnissen anzureizen. Denn sie nehmen keine Rücksicht darauf, dass viele von diesen umkommen, und glauben, dass sie die größten Verdienste um das Menschengeschlecht erwerben würden, wenn sie den Erdkreis von jenem Abschaum eines so ekelhaften und verbrecherischen Volkes säubern könnten.

Bei der Beurteilung dieser Stelle wird man zwar den historischen Kontext berücksichtigen müssen, den die Randglosse einspielt: *Gens haud ita dissimilis Helvetiis* (208; ‚Dieses Volk ähnelt den Schweizern‘). Die Zapoleten sind also nach dem ‚Vorbild‘ der Schweizer entworfen, und geben damit eine im damaligen Europa weitverbreitete Sicht auf jenes Volk wieder, das die Landsknechte für die zahllosen Kriege des 15. und 16. Jahrhunderts stellte.<sup>57</sup> Trotzdem spricht aus der Stelle – das lässt sich nicht übersehen – ein menschenverachtender Zynismus, der nicht nur den perfiden ‚Missbrauch‘ anderer zum eigenen Vorteil billigt, sondern auch deren Vernichtung durch einen ‚paid auto-genocide‘<sup>58</sup> – ein drastisches Beispiel für die ‚spielerische[ ] Grausamkeit des humanistischen Intellektuellen‘.<sup>59</sup>

Es zeigt sich: ‚Some people seem to be more equal than others.‘<sup>60</sup> Dass die vielfach betonte Gleichheit der Bürger mit einer gleichzeitigen Abgrenzung von den Frauen, den Sklaven und den Barbaren einhergeht, ja sie vielleicht sogar vo-

tiert Müllenbrock 2002, 23. Ähnlich Schölderle 2016, 72.

57 Hierzu und zum Folgenden Müllenbrock 2002, 23f.; Phélippeau 2018, 89f.; Renz 2014, 76f.; Schölderle 2016, 61f. u. 70f.; Shephard 1995, 849f.

58 Jackson 2022, 62. Ähnlich schon Avineri 1962, 263 und McCutcheon 2015, 86f.

59 Voegelin 1995, 121.

60 Avineri 1962, 263.

raussetzt, entspricht jener Konstellation, die der Althistoriker Christian Meier als Voraussetzung dafür benannt hat, dass in Athen die Demokratie entstehen konnte.<sup>61</sup> Man könnte also überlegen, ob es für vormoderne Gesellschaften naheliegt, jenen Mechanismus, der Gleichheit und Ungleichheit in intrikater Weise verschränkt, so zu besetzen, dass Frauen, Sklaven und Barbaren das jeweilige andere darstellen. ‚Ungläubige‘, die im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit die entsprechende Funktionsstelle bevorzugt besetzen, kommen für die *Utopia* nicht infrage, weil diese dem Toleranzgedanken verpflichtet ist.

Bei Morus finden sich darüber hinaus Aussagen zu weiteren Randgruppen der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Eine zweifache Ausschlussbewegung erfasst die Kranken: Sie werden in Spitälern gepflegt, die außerhalb der Stadt liegen und – das *re-entry* unterstreicht deren Isolation – ihrerseits kleinen Städten gleichen.<sup>62</sup> Der Aufenthalt im Spital ist zwar freiwillig, doch verweigert ihn angesichts der dort angebotenen ausgezeichneten Pflege niemand. Eine ähnliche Mischung aus Voluntarismus und Suggestion bestimmt den Umgang mit unheilbar Kranken:

*Ceterum si non immedicabilis modo morbus sit, verumetiam perpetuo vexet atque discruciet, tum sacerdotes ac magistratus hortantur hominem, quandoquidem omnibus vitae muniis impar, aliis molestus ac sibi gravis, morti iam suae supervivat, ne secum statuat pestem diutius ac luem alere, neve quum 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. (186/10–17)*

Indessen wenn die Krankheit nicht nur unheilbar ist, sondern ständig quält und martert, dann ermahnen die Priester und Beamten den Betroffenen, dass er allen Aufgaben des Lebens nicht mehr nachkommen könne, dass er anderen beschwerlich und sich selbst eine Last sei und dass er bereits seinen Tod überlebe; deshalb möge er die Seuche und die Ansteckung nicht weiter nähren und nicht zögern zu sterben, da ihm das Leben doch nur eine Qual sei; deshalb möge er im Vertrauen und in guter Hoffnung jenes schmerzhaftes Leben wie einen Kerker oder eine Folter entweder selbst verlassen oder dulden, dass er von anderen gemäß seinem Willen daraus befreit werde.

In Gestalt religiöser und administrativer Funktionsträger legt die Gemeinschaft ihren kranken Mitgliedern den Freitod nahe, und zwar aus Nützlichkeitsabwägungen.<sup>63</sup> Insofern handelt es sich hier nicht um Sterbehilfe, sondern um Euthanasie,<sup>64</sup> auch wenn der Tod den Betroffenen nur empfohlen, nicht aber erzwungen wird,

61 Meier 1993, 120–122 u. 128–144.

62 Rust 2023, 712–715.

63 Hierzu und zum Folgenden ebd., 717f.

64 Elliott 2013, 22.

jedenfalls nicht mit Gewalt. Allerdings bauen die guten Gründe, die das Wohl der Gemeinschaft mit dem Ende der Schmerzen verbinden, durchaus Druck auf.

Demgegenüber verfahren die Utopier mit den Behinderten vergleichsweise human. Mit Narren treiben sie zwar ihre Späße, kränken sie aber nicht, und sie vermeiden es, missgebildete Menschen zu verlachen. Die Bettler schließlich verschwinden als eigene Gruppe, weil es auf Utopia keine Armut mehr gibt und alle Bewohner am Arbeitsleben teilnehmen. Auch die vollständige Integration in die Gesellschaft, die die als störend ausgemachten Teile der Bevölkerung im großen Ganzen aufgehen und sie so gleichsam verschwinden lässt, stellt eine Strategie dar, mit der auf Utopia Gleichheit hergestellt wird. Die andere Strategie verhält sich hierzu komplementär und besteht in deren physischer Auslöschung, wie sie den unheilbar Kranken droht, die nicht mehr arbeiten können und deshalb keinen Platz mehr in der utopischen Gesellschaft haben. Außerdem setzt die Homogenität der utopischen Bürgergesellschaft scharfe Grenzziehungen nach innen (Frauen, Sklaven) und außen (Barbaren) voraus, zwischen denen auf der Ebene kultureller Zuschreibungen und metaphorischer Relationen zudem Verbindungen bestehen.<sup>65</sup> Wirklich gleich sind also nur die freien männlichen Utopier, die sich der herrschenden Moral unterwerfen, sich einer guten Gesundheit erfreuen und fleißig arbeiten. So erscheint Utopia als

reversible figure (*Kippfigur*), turning from the ideal state into a *monstrum*. On the one hand, the social regulations of the Utopians may appear just and progressive but, viewed from a different angle, they can also appear restrictive and overly homogenizing.<sup>66</sup>

Die Flugschrift *Von der neuen wandlung eynes Christlichen Lebens* adressiert *alle stend der gantzen welt*<sup>67</sup> und entwirft in prophetischem Gestus eine neue, bessere Gesellschaft. Dabei schließt sie an chiliastische Traditionen an, die auf Joachim von Fiore zurückgehen und mit ihm ein Zeitalter des Heiligen Geistes erwarten: die dritte, die *new wandlung* (107), die auf das Alte Testament des Vaters und das Neue Testament des Sohnes folgt.<sup>68</sup> Der Text lässt aber offen, wann dieses anbricht, zumal es nicht an den Menschen selbst liegt, die neue Zeit herbeizuführen, sondern an Gott.<sup>69</sup>

---

65 Dazu die feministisch-dekonstruktivistische Interpretation von Machado Jiménez 2021, welche die „correlations between colonial geopolitics and patriarchal biopolitics“ (61) herausarbeitet.

66 Langeloh 2020, 479.

67 Hergot 1977, 120. Auch im Folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert.

68 Schelle-Wolff 1996, 195–203 u. 286f.

69 Ebd., 265–274.

Auch die *Neue wandlung* geht vom Ideal der Gleichheit aus, wenn sie unter christlichen Vorzeichen jene Ungerechtigkeiten und Gewaltverhältnisse zu überwinden sucht, gegen die sich die Bauern 1525 erhoben hatten. Besonders anschaulich wird die Gleichheitsvorstellung in dem an Lukas 1,52 angelehnten Bild, das den Text beschließt:<sup>70</sup>

*Es sind gesehen drey tisch ynn der welt, der erst uberflussig und zuvil darauff. Der ander mittelmessig unnd eyn bequeme notturfft. Der dritt gantz notturfftig. Do seyn kommen die von dem uberflussigen tisch unnd wolten nemen von dem wenigern tische das brodt. Hieraus erhebt sich der kampff und das Gott wird umbstossen den uberflussigen tisch und den geringen tisch und bestetigen den mitteln tisch. (131f.)*

Demnach ist Gleichheit, die hier dem alten ethischen Prinzip des Maßes entspricht, nur dann zu haben, wenn man in bestehende Strukturen eingreift und so einen Ausgleich zwischen Reichen und Armen herbeiführt. Dieser Eingriff ist ein gewaltsamer, ist *kampff*; er kommt von *Gott* und geht zu Lasten des *uberflussigen tisch[s]*, hebt aber auch den *geringen* auf und etabliert den *mitteln* als alleinige Form der Existenz. Auf wessen Kosten die Herstellung der Gleichheit vor allem geht, machen jene polemischen Passagen klar, die diesem parabelhaften Schluss vorausgehen und sich nicht etwa gegen die Adeligen, sondern gegen die Juristen richten. Sie beziehen sich auf den Aufstieg einer Funktionseelite, deren Qualifikation in der Kenntnis des ‚fremden‘ römischen Rechts bestand und die dieses für die Fürsten und gegen die Bauern einsetzte.

Die *Neue wandlung* beschreibt die Tätigkeit der *schriftgelehrten ann fursten hoefen und ynn den grossen stedten* (120) als Abkehr vom göttlichen Willen, wie er durch die Propheten, die Wunderzeichen und den Heiligen Geist offenbart worden ist.<sup>71</sup> Offenbar kann sie das Wirken der gelehrten Juristen nicht anders denn als Willkür fassen: *Wem sie recht wollen, dem sprechen sie recht er hab recht odder unrecht, so lernt sie die geschriff, das sie alltzeyt recht gewinnen, das lernt der heylig geyst nicht* (121f.). Hinter dieser Sichtweise steht nicht nur ein Misstrauen gegenüber einer Elite, die das Recht verändert, den Zugang zu diesem monopolisiert und es aus Eigeninteresse beugt, sondern auch eines gegen die *geschriff* an sich. Dass der Buchstabe tötet, der Geist aber lebendig macht, ist ein in der (radikalen) Reformation oft zitiertes Paulus-Wort (2 Kor 3,6). Auch Jesus, so die Fortführung der biblischen Beweisführung, habe sich nicht mit Schriftgelehrten ab-, sondern mit ungebildeten Fischern umgeben. Die Paradoxie, die darin besteht, dass eine mittels der Schrift konzipierte und mittels des Drucks verbreitete Flugschrift, die

70 Hierzu und zum Folgenden ebd., 191f. u. 286.

71 Hierzu und zum Folgenden ebd., 254–265 u. 293.

sich ständig auf Schriftworte stützt, gegen die *schriftigelerten* (124) ins Feld zieht, tritt in dem Moment an die Oberfläche, als sie ihren Gegnern vorwirft, nach der Zensur zu rufen, seit sie selbst im Medium des gedruckten Buches angegriffen würden.

Den gelehrten Rechtsbrechern droht der Text mit der göttlichen Strafe, und was das konkret heißen kann, zeigt seine Verteidigung der aufständischen Bauern. Hinter deren Taten stehe Gott, was die Gelehrten verkennten, wenn sie den Adel gegen die Bauern aufhetzen würden: *Schlag die bawrn zu tode, sie seyn rasend brechen euch die schloesser, ist der schriftigelerten weyshey*t (125). Umgekehrt rufe niemand dazu auf, die Gelehrten zu töten, die genauso viel Unrecht wie die Bauern getan hätten. Doch die Vergeltung sei nahe, Gott übernehme das Strafen und bediene sich dazu der Türken.<sup>72</sup> Damit delegiert die Flugschrift die Herstellung der Gleichheit an eine höhere Instanz, doch hat sie mit den Juristen respektive Intellektuellen deutlich die Gruppe benannt, die die Verwirklichung dieses Ideals stört. Eine solche Sichtweise ist selten, da es in der Regel ja die Intellektuellen selbst sind, die über Gleichheit nachdenken und die Ursache der Ungleichheit dann üblicherweise nicht bei sich selbst suchen. Hier solidarisiert sich jedoch ein städtischer Autor mit den Bauern und identifiziert die städtischen Eliten als das Element, das den Aufbau einer gleichen, gerechten Gesellschaft stört und gegen das also vorzugehen ist. Gerade der Perspektivwechsel, den die *Newe wandlung* vollzieht, lässt den Grundmechanismus klar hervortreten, wonach Gleichheit immer auf Zwang gegenüber als störend ausgemachten Gruppen beruht, die entweder ausgeschlossen oder eingegliedert werden sollen.

Demgegenüber stellen Vives und Hedio gleichsam den Normalfall dar, da sie selbst der humanistischen respektive reformatorischen Elite angehören und ihren Entwurf an die städtischen Obrigkeiten adressieren,<sup>73</sup> welche sich der Armenpflege annehmen und – das ist die Folge ihres christlich-karitativen Programms –<sup>74</sup> dazu gegen Teile der Unterschichten vorgehen sollen. Entsprechend deckt sich das, was sie zur Armut sagen, weitgehend mit der Regierungspraxis und hat diese wiederum beeinflusst.<sup>75</sup> Mit der Politik der Räte teilt die Vives-Hedio-Reform-

72 Hierzu und zum Folgenden ebd., 292f.

73 Zum Kontext der Stadt Brügge, deren Magistraten Vives seine Schrift gewidmet hat, vgl. Mattheussen/Fantazzi 2002, xix–xxiii.

74 Dafür, diesen religiösen Impuls, der das erste Buch trägt, ernst zu nehmen, plädieren Mattheussen/Fantazzi 2002, ix; vgl. auch die Skizze von dessen Inhalt ebd., xv–xvii sowie Keck 2020, 145–193.

75 Mattheussen/Fantazzi 2002, xxiii–xxv zum unmittelbaren Kontext Flandern, zum weiteren des frühneuzeitlichen städtischen Armenwesens vgl. Michielse/Krieken 1990, 2–5 u. 8–10 sowie die oben in FN 27 genannte geschichtswissenschaftliche Literatur.

schrift etwa das Interesse an Unterscheidungen.<sup>76</sup> So teilt das praktisch ausgerichtete zweite Buch die Armen in drei Gruppen ein, nämlich in die der Spitalinsassen, in die derjenigen, [q]ui domi paupertatem tolerant<sup>77</sup> (die *hauß armē*),<sup>78</sup> sowie in die der fahrenden Bettler. Innerhalb dieser Kategorien wird weiter differenziert. So gibt es einheimische und fremde Bettler, und nur Erstere haben Anspruch auf Unterstützung, während Letztere ohne Ausnahme auszuweisen sind.<sup>79</sup> Die Hausarmen sind daraufhin zu überprüfen, ob sie moralisch einwandfrei leben. Tun sie das nicht, verirken sie ihr Anrecht auf Almosen. Bei den Spitalinsassen schließlich stellt sich die Frage, ob diese sich zu Recht in der Fürsorgeeinrichtung aufhalten, worüber Ärzte zu entscheiden haben.<sup>80</sup> Das bedeutet die Geburt des Amtsarztes aus dem Geiste der Definition. Alle drei Gruppen sollen registriert werden, um sie wirkungsvoller kontrollieren und disziplinieren zu können.

Am härtesten trifft es die Bettler, die wiederholt als störendes Element ausgemacht werden. Sie gelten als unsittlich, undankbar und verschwenderisch, sie nötigen und betrügen ihre Wohltäter, und sie gefährden alle ihre Mitmenschen, da sie mutwillig Krankheiten – gemeint ist wohl in erster Linie die Lepra – auf sich nehmen und weitergeben und eine Vielzahl von Verbrechen verüben.<sup>81</sup> Kurz: Sie sind ein *wußt mißgewechs vnd überbein* (D ijv).<sup>82</sup> Entsprechend werden die Bettler mit Ekel belegt, so wenn es heißt, ihre Zählung solle *in aperto loco aliquo aut area* vorgenommen werden, \*\*\* *ne illa colluuias ingrediatur senaculum* (98/10f.; *an einem offnen ort beschehen / oder in einem hoff / darmit diser vnflat nit in die Radstüb eingange*; K ijv). Außerdem gelte es zu verhindern, dass die Armen nur deshalb ihre Kinder nicht arbeiten lassen, *plus illos domum referre ex mendicatu* (102/6f.; *wie das sy vom bettel vill mehr heim bringen*; K ivv). Gerechtfertigt wird die Arbeitspflicht mit einem Paulus-Zitat: *quod si quis non vult operari, nec manducet* (98/25f.; *so yemandts nit will arbeiten / das er auch nit esse*; K iijv). Bettler, die arbeiten, sind aber keine Bettler mehr, sodass sie als eigene Gruppe verschwinden. Auch hier integriert die Mehrheit die Minderheit in die Gesellschaft, indem sie dieser ihre Normen aufzwingt.

Auch die Hausarmen stehen unter Kuratel. Man befragt die Nachbarn über deren Lebenswandel, denn wer Laster *ut lusu, scortis, luxu, gula* (100/26; *spilen /*

76 Michielse/Krieken 1990, 12f.

77 Vives 2002, 98/1. Auch im Folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert.

78 Vives 1534, K ijv. Auch im Folgenden wird nach der zweiten Auflage von 1534 zitiert, da die erste von 1533 nur in der Bibliotheca Apostolica Vaticana (ehemals Bibliotheca palatina) vorhanden (Stamp.Pal.IV.116[int2]) und nicht digitalisiert ist.

79 Bataillon 1952, 149.

80 Ebd., 150.

81 Zu Vives' Rekurs auf negative Stereotypen Michielse/Krieken 1990, 7.

82 Diese Formulierung hat kein Äquivalent im lateinischen Text.

*hüren / vnkeisheit / vnnd frefferey*; K iij<sup>v</sup>) pflegt, ist unwürdig, um Unterstützung zu bitten, und muss hart sanktioniert werden: *non sunt mactandi fame, macerandi tamen* (100/30; *Man soll sy nit tödten / aber doch außmerglen*; K iv<sup>t</sup>). Auch sonst erhält der zuständige Ratsausschuss eine erhebliche Zwangsgewalt – die [p]oena (110/14; *peen vnnd straffen*; L iij<sup>v</sup>) reichen bis hin zum Gefängnis – und die Arbeitspflicht wird umfassend eingeführt und mit Macht durchgesetzt. Nur wenn das Einkommen, das die Hausarmen mit ihrer Arbeit erzielen, nicht ausreicht, wird es ‚aufgestockt‘.

Schließlich gilt die Arbeitspflicht auch für die Spitalinsassen. Hinter ihr steht die Koppelung von Muße und Laster: *Homines nihil agendo discunt male agere*. (100/5f.; *Die menschen mit nichts thün / haben gelert übels thün*; K iij<sup>v</sup>). Selbst die Blinden sollen arbeiten; die Denkschrift präsentiert eine lange Liste von Tätigkeiten, die sich für sie eignen. Auch sollen die Bewohner der Spitäler nicht zu gut gehalten werden: Überflüssige Ausstattung gehört entfernt, und *deliciae* (104/27; *gfschleck vnd kostlicher speiß*; L i<sup>r</sup>) haben vom Speisezettel zu verschwinden. „La règle du travail pour tous a pour complément la règle de l’austérité.“<sup>83</sup> Zudem kämpft der Text gegen Sozialbetrug:

*Valetudinis habenda ratio et aetatis; sic tamen ne simulatione morbi aut infirmitatis imponant (quod non fit raro), adhibebitur medicorum iudicium et qui feefellerit puniatur.* (100/7–9)

*Vermügligkeit vnd das alter ist zü erwegen / doch also dz nit in schein der krankheit oder der schwachheit sy vns betriegen / welches offermal beschicht. Darzû soll gehören das vrtheil der ärtzt / vnnd der da betreugt soll gestrafft werden.* (K iij<sup>v</sup>)

Experten sollen verhindern, dass die Spitalbewohner Krankheit oder Schwäche vortäuschen und sich so Sozialleistungen erschleichen.

Dass Disziplinierung immer ein zweiseitiger Vorgang ist und auch diejenigen erfasst, die die Disziplinargewalt ausüben, zeigt sich etwa daran, dass auch denen Strafe angedroht wird, die anderen zu Unrecht Unterstützungsleistungen verschaffen. Zudem werden die Amtsträger angehalten, bei ihrer Kontrolltätigkeit einfühlend vorzugehen: *Ferocia ne utantur, nisi si necessariam censuerint aduersus refractarios et detrectatores publici imperii.* (106/30f.; *sich keiner grimmitigkeit gebrauchen / es feye dann von nötten / wider die widerspenstigen vnd die verachter gmeiner oberkeit*; L ij<sup>v</sup>). Feindseligkeiten der Betroffenen, denen es an Einsicht mangelt, haben die Inspektoren als notwendiges Übel zu ertragen. Das entspricht der Haltung, die der Text gegenüber den Armen einnimmt: der des Pädagogen, der die ihm Anvertrauten zu erziehen hat, dabei für seine Schützlinge nur das Gute sucht und sie nur im Notfall und aus besserer Einsicht straft.

83 Bataillon 1952, 155.

Unerkennbar vertritt auch die Vives-Hedio-Schrift ein Programm des *social engineering*. Dabei liegt ihr das Bild einer Gesellschaft zugrunde, die insofern homogen ist, als alle ihre Mitglieder arbeiten.<sup>84</sup> Da so niemand mehr manifeste Not leiden muss, ist zugleich für die allgemeine Wohlfahrt und das allgemeine Glück gesorgt. Für die Randgruppe der Bettler bedeutet das jedoch, dass sie die Stadt entweder verlassen muss oder sich in deren Gesellschaft einzugliedern hat. In jedem Fall verschwindet sie als Gruppe, die einen eigenen Lebensstil pflegt. Für die verborgenen Armen sieht der Text eine strenge Kontrolle vor, die verhindern soll, dass diese sich jener Moral entziehen, die als eine allgemeine propagiert wird. Der starke Akzent, der dabei auf Erfassung und Überwachung gelegt wird, verweist darauf, dass die Schwierigkeiten beim Umgang mit den Hausarmen darin bestehen, dass diese inmitten der Gesellschaft leben, aber doch nicht ganz zu ihr gehören und so Definitionsprobleme aufwerfen. Bei den Spitalinsassen bestehen diese auch, sind aber anders gelagert, da es darum geht festzustellen, ob jemand zu Recht im Spital lebt. Außerdem sollen die Werte, die für die restliche Gesellschaft gelten, in die Welt des Spitals hineingetragen und diesem so sein Sonderstatus genommen werden.

### 3. Die Idee der Gleichheit zwischen Historizität und Universalismus

Die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Stadt bildete einen Raum, in dem sich die Idee der Gleichheit entfalten konnte. Denn trotz all der Unterschiede, die zwischen ihren Bewohnern bestanden, gab es hier doch auch Momente, welche die Bürger zu einer Einheit zusammenschlossen. Das Streben nach Homogenität führte aber auch dazu, dass Räte und Zünfte gegen jene Gruppen oder Individuen vorgingen, die diese störten, indem sie etwa von sozialen, religiösen oder moralischen Normen abwichen, auf die sämtliche Bürger verpflichtet werden sollten. Auch verfügten erst die Städte über die institutionellen Voraussetzungen dafür, eine aktive Gesellschaftspolitik zu betreiben.

Das hierzu passende sozialtechnologische Denken findet sich in der zeitgenössischen Literatur. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts entwerfen Texte, die unterschiedlichen Gattungen zugehören – Utopie, Flugschrift, Reformschrift –, die von unterschiedlichen Autoren stammen – humanistischen Intellektuellen, städtischen Laien, reformatorischen Geistlichen – und die unterschiedliche Rezipienten adressieren – den befreundeten Gelehrten, den ‚gemeine Mann‘, den regierenden Stadtrat – Gesellschaften, die Gleichheit sehr viel konsequenter denken, als sie in der Realität je möglich wäre. Am weitesten geht hier Morus' *Utopia*, die ein Staats-

---

84 Zur Zentralität der Arbeit in Vives' Traktat auch ebd., 148f. u. 155; Keck 2010, 198f.; Mattheussen/Fantazzi 2002, xvii; Michielse/Krieken 1990, 15f.

wesen umreißt, dessen Bürger in jeder Hinsicht Gleiche sind. Eine verwandte Vorstellung scheint auch am Schluss von Hergots *Newer wandlung* auf, der das Bild des mittleren Tisches vor Augen stellt, der für die Gleichheit der Lebensführung steht, während das Übermaß der Reichen und der Mangel der Armen aufgehoben werden sollen. In Vives' *De subventione pauperum* respektive in Hedios *Von almüsen geben* schließlich sorgt die vorgeschlagene Bekämpfung der Armut dafür, dass sich die Lebensverhältnisse der Stadtbewohner aneinander angleichen.

Die drei Texte zeigen aber auch deutlich die Dialektik, die den Träumen von der Gleichheit der Menschen innewohnt. In der *Utopia* setzt die Gleichheit der männlichen Bürger zum einen voraus, dass Frauen, Sklaven und Barbaren von dieser ausgeschlossen und so massive Ungleichheiten befördert werden. Zum anderen gebiert die Rationalität, die hinter dem utopischen Entwurf einer neuen Gesellschaft steht, auch eine instrumentelle Vernunft, die Menschen Zweckkalkülen unterwirft und ohne Zögern bereit ist, als unnütz angesehene Menschen dem Tod zu überantworten. Nur vorsichtig und verschlüsselt gibt hingegen die *Neue wandlung* zu erkennen, dass eine Gesellschaft, die allen Menschen ein auskömmliches Leben ermöglicht, den gewaltsamen Umsturz der herrschenden Verhältnisse erfordert, weil diese auf Ungleichheit beruhen. Das Feindbild, gegen das sich die Aggression in erster Linie richtet, geben hier die Juristen ab. Die Ausschlüsse, mittels derer Gleichheit überhaupt erst hergestellt werden kann, können also auch eine Gruppe der städtischen Elite treffen. Gegen Außenseiter, gegen die städtischen Armen, wenden sich hingegen *De subventione pauperum* beziehungsweise *Von almüsen geben*, welche dazu anleiten, die Bettler, die Hausarmen und die Spitalinsassen konsequent zu kontrollieren und sie auf alle mögliche Arten zu disziplinieren. Das Ziel der vorgeschlagenen Maßnahmen ist es, auch die Armen arbeiten zu lassen und sie so moralisch zu bessern. Beides holt die Bedürftigen vom Rand in die Mitte der Gesellschaft und macht diese so gleicher. Wer sich der Integration aber widersetzt, wird bestraft, und zwar mit großer Härte.

Je weiter die Gleichheitsvorstellungen ausgreifen und je konsequenter sie gedacht sind, desto deutlicher treten ihre problematischen Folgen hervor. Je absoluter sie formuliert werden, desto größere Distanz wahren sie aber zur sozialen Praxis. Morus hat einen holistischen, rationalen und radikalen Entwurf einer Gesellschaft der Gleichen vorgelegt und dessen Problematik mit aller Deutlichkeit hervorgetrieben, zugleich aber auch große Anstrengungen unternommen, um dessen Literarizität zu betonen: durch die Ausstellung der Fiktionalität, durch die Inszenierung von Polyphonie und das Zulassen von Ambiguität.<sup>85</sup> Auf diese

---

85 Hierzu und zum Folgenden nur einige Titel, die stellvertretend für eine umfangreiche Forschung stehen: de Boer 2019; Boršić/Karasman 2016, 93f.; von Contzen 2011; Isekemeier 2010; McCutcheon 2015, 82; Schölderle 2016.

Weise hat er es bewusst offengelassen, ob es überhaupt wünschenswert wäre, dass die Ideen des Raphael Hythlodæus realisiert würden. Diese erscheinen als ein Gedankenexperiment, das so faszinierend wie irritierend ausfällt, da die *Utopia* die von ihr vertretenen Prinzipien beständig unterläuft und es häufig unklar ist, ob Aussagen wörtlich oder nicht doch eher ironisch, satirisch oder parodistisch gemeint sind. Hergots Gesellschaftsentwurf ist weniger umfassend, und er wirkt weniger durchdacht. Und er lässt es, vermutlich aus Angst vor Verfolgung, in der Schwebelage, ob er tatsächlich zum Aufbau einer gleichen Gesellschaft auffordert. Der Anspruch, die Gesellschaft zu verändern und sie dadurch gleicher zu machen, beschränkt sich bei Vives und Hedio auf einen vergleichsweise engen Ausschnitt, in dem auch nur Außenseiter sichtbar werden. An der Wirkabsicht ihrer Schriften besteht hingegen kein Zweifel, fordern sie doch den Rat der Stadt Brügge respektive den der Stadt Straßburg zum Handeln auf. Sowohl beim Original als auch bei der Übersetzung handelt es sich um Reformschriften, die ganz unmittelbar auf die Umsetzung ihrer Inhalte in die Praxis abzielen.

Entsprechend lassen sich die obigen Textbeobachtungen zwanglos auf den historischen Kontext der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Stadt beziehen. Der Konnex zwischen Gleichheitsbestrebungen und Ausschlussbewegungen zeigt sich aber auch in anderen Epochen, etwa in der Antike oder in der Aufklärung, und verschiedene verwandte Argumentationsmuster finden sich auch noch in heutigen sozialpolitischen Diskussionen. Das wirft die Frage auf, ob es sich bei dem Konnex zwischen der Idee, eine Gesellschaft auf das Ideal der Gleichheit hin auszurichten, und den Strategien der Erfassung, der Ab- und Ausgrenzung und der Verfolgung, die gleichsam in ihrem Rücken auftaucht und sie als ihr schlechteres Selbst notwendig begleiten, nicht um eine Art Universalie handelt.<sup>86</sup> Denn wer eine gute Gesellschaft herstellen will, muss immer auch festlegen, was oder eben wen er für schlecht hält, und dann korrigierend eingreifen. Und wer eine gleiche Gesellschaft will, muss Ungleichheiten ausmachen und an ihrer Aufhebung arbeiten. Dass eine gute Gesellschaft allererst eine gleiche ist, liegt – so meine ich – in unserem Gefühl für Fairness begründet, bei dem es sich ebenfalls um eine Universalie handeln könnte, in diesem Fall um eine anthropologisch angelegte.

---

86 Vorgezeichnet ist ein solches Denken bei Hondrich 2001, 11, der von allgemeinen basalen Mechanismen des Zusammenlebens ausgeht, die vor allen kulturellen Differenzen angesiedelt sind.

## Bibliographie

### I. Primärliteratur

- Hans Hergot und die Flugschrift *Von der neuen Wandlung eynes christlichen Lebens*. Faksimilewiedergabe mit Umschrift. Leipzig 1977.
- More, Thomas: *Utopia*. Latin Text and English Translation. Hrsg. von George M. Logan, Robert M. Adams und Clarence H. Miller. Cambridge 1995.
- Vives, Johannes Ludovicus: *WAnnenher Ordnung menschlicher beywonung [...]*. [Straßburg 1534].
- Vives, J[uan] L[uis]: *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus libri II*. Introduction, Critical Edition, Translation and Notes. Hrsg. von C[onstant] Matheussen und C[harles] Fantazzi. Leiden/Boston 2002.

### II. Sekundärliteratur

- Appelbaum, Robert: *The Renaissance Discovery of Violence, from Boccaccio to Shakespeare*. London/New York 2022.
- Avineri, Shlomo: *War and Slavery in More's Utopia*. In: *International Review of Social History* 7 (1962), 260–290.
- Bataillon, Marcel: *J. L. Vivès. Réformateur de la bienfaisance*. In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 14 (1952), 141–158.
- Bauman, Zygmunt: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg 1992a.
- Bauman, Zygmunt: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg 1992b.
- Belker-van den Heuvel, Jürgen: *Aussätzige. Tückischer Feind und Armer Lazarus*. In: Bernd-Ulrich Hergemöller (Hrsg.): *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft*. Neu bearbeitete Ausgabe. Warendorf 2001, 270–299.
- de Boer, Jan-Hendryk: *Zukunft jenseits des Textes. Die Utopia des Thomas Morus*. In: Jan-Hendryk de Boer (Hrsg.): *Praxisformen. Zur kulturellen Logik von Zukunftshandeln*. Frankfurt a. M./New York 2019, 493–505.
- Bog, Ingomar: *Über Arme und Armenfürsorge in Oberdeutschland und in der Eidgenossenschaft im 15. und 16. Jahrhundert*. In: *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 34/35 (1975), 983–1001.
- Boršić, Luka/Ivana Skuhala Karasman: *Krieg, Religion und Frauen auf der Insel Utopia. Analyse des zweiten Teiles des zweiten Buches der Utopia von Thomas Morus*. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Politische Utopien der Neuzeit. Thomas Morus, Tommaso Campanella, Francis Bacon*. Berlin/Boston 2016, 93–107.

- Bräuer, Helmut: Almosenausteilungsplätze – Orte der Barmherzigkeit und Selbstdarstellung, des Gesprächs und der Disziplinierung. In: Helmut Bräuer und Elke Schlenkerich (Hrsg.): Die Stadt als Kommunikationsraum. Beiträge zur Stadtgeschichte vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. Festschrift für Karl Czok zum 75. Geburtstag. Leipzig 2001, 57–100.
- Braun, Manuel: Die Gestaltbarkeit der Gesellschaft bei Thomas Morus, Hans Hergot und Juan Luis Vives. In: JOWG 24 (2022/2023), 517–536.
- von Contzen, Eva: Die Verortung eines Nicht-Ortes – Der fiktionale Raum in Thomas Morus' *Utopia*. In: Neulateinisches Jahrbuch 13 (2011), 33–56.
- Dann, Otto: Gleichheit. In: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2: E–G. Stuttgart 1975, 997–1046.
- Elias, Norbert: Thomas Morus' Staatskritik. Mit Überlegungen zur Bestimmung des Begriffs Utopie. In: Wilhelm Voßkamp (Hrsg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Bd. 2. Stuttgart 1982, 101–150.
- Elliott, Robert C.: The Shape of Utopia. Studies in a Literary Genre. Hrsg. mit einer Einleitung von Phillip E. Wegner. Oxford u. a. 2013.
- Emmelius, Caroline: Muße – Müßiggang – Nichtsnutzigkeit. Zum Verhältnis von Muße und Arbeit in Morus' *Utopia*, im *Uleuspiegel* und im *Lalebuch*. In: Gregor Dobler und Peter Philipp Riedl (Hrsg.): Muße und Gesellschaft. Tübingen 2017, 141–162.
- Fischer, Thomas: Städtische Armut und Armenfürsorge im 15. und 16. Jahrhundert. Göttingen 1979.
- Fuhrmann, Bernd: Die Stadt im Mittelalter. Stuttgart 2006.
- Gilomen, Hans-Jörg: Juden in den spätmittelalterlichen Städten des Reichs. Normen – Fakten – Hypothesen. Trier 2009.
- Graus, František: Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter. In: František Graus: Ausgewählte Aufsätze (1959–1989). Hrsg. von Hans-Jörg Gilomen, Peter Moraw und Rainer C. Schwinges. Stuttgart 2002, 303–350.
- Hartung, Wolfgang: Gesellschaftliche Randgruppen im Spätmittelalter. Phänomen und Begriff. In: Fritz Reuter und Bernhard Kirchgässner (Hrsg.): Städtische Randgruppen und Minderheiten. 23. Arbeitstagung in Worms, 16.–18. November 1984. Sigmariningen 1986, 49–114.
- Hartung, Wolfgang: Armut und Fürsorge: eine Herausforderung der Stadtgesellschaft im Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit. In: Joachim Jahn, Wolfgang Hartung und Immo Eberl (Hrsg.): Oberdeutsche Städte im Vergleich. Mittelalter und Frühe Neuzeit. Sigmariningendorf 1989, 158–181.
- Hergemöller, Bernd-Ulrich: Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Wege und Ziele der Forschung. In: Bernd-Ulrich Hergemöller (Hrsg.): Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Neu bearbeitete Ausgabe. Warendorf 2001, 1–57.

- Hölscher, Lucian: Utopie. In: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 6: St-Vert. Stuttgart 1990, 733–788.
- Hondrich, Karl Otto: *Der Neue Mensch*. Frankfurt a. M. 2001.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M. 1989.
- Irsigler, Franz: Annäherungen an den Stadtbegriff. In: Ferdinand Opll und Christoph P. Sonnlechner (Hrsg.): *Europäische Städte im Mittelalter*. Innsbruck/Wien/Bozen 2010, 15–30.
- Isekenmeier, Guido: Das beste Gemeinwesen? Utopie und Ironie in Morus' *Utopia*. In: Ulrich Arnswald und Hans-Peter Schütt (Hrsg.): *Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der Politischen Philosophie*. Karlsruhe 2010, 37–54.
- Isenmann, Eberhard: *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter 1250–1500. Stadtgestalt, Recht, Stadregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft*. Stuttgart 1988.
- Jackson, Michael: How 'Utopian' is the Foreign Policy in Thomas More's *Utopia*? In: *The European Legacy* 27 (2022), 57–67.
- Jeziorski, Pawel A.: Randgruppen in den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Großstädten Livlands. Scharfrichter und Prostituierte. In: Ilgvars Misans (Hrsg.): *Leonid Arbusow (1882–1951) und die Erforschung des mittelalterlichen Livland*. Köln/Weimar/Wien 2014, 257–286.
- Johanek, Peter: Tradition und Zukunft der Stadtgeschichtsforschung in Mitteleuropa. In: *Im Dienste der Stadtgeschichtsforschung. Festgabe für Wilhelm Rausch zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*. Linz 1997, 37–62.
- Jütte, Robert: Stigma-Symbole. Kleidung als identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Randgruppen (Juden, Dirnen, Aussätzige, Bettler). In: *Saeculum* 44 (1993), 65–89.
- Jütte, Robert: *Arme, Bettler, Beutelschneider. Eine Sozialgeschichte der Armut in der Frühen Neuzeit*. Aus dem Englischen von Rainer von Savigny. Weimar 2000.
- Keck, Andreas: *Das philosophische Motiv der Fürsorge im Wandel. Vom Almosen bei Thomas von Aquin zu Juan Luis Vives' De subventione pauperum*. Würzburg 2010.
- Kneffelkamp, Ulrich: Sozialdisziplinierung oder Armenfürsorge? Untersuchung normativer Quellen in Bamberg und Nürnberg vom 14. bis zum 17. Jahrhundert. In: Helmut Bräuer und Elke Schlenkrich (Hrsg.): *Die Stadt als Kommunikationsraum. Beiträge zur Stadtgeschichte vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*. Festschrift für Karl Czok zum 75. Geburtstag. Leipzig 2001, 515–534.
- Kreyssig, Jenny: *Die Utopia des Thomas Morus. Studien zur Rezeptionsgeschichte und zum Bedeutungskontext*. Frankfurt a. M. u. a. 1988.
- Landolt, Oliver: Von der Marginalisierung zur Kriminalisierung – Die Ausgrenzung mobiler Bevölkerungselemente in der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft. In: *Das Mittelalter* 16 (2011), 49–71.

- Langeloh, Jacob: Waging War for Justice. Utopian Wars and the Roman Expansion. In: Wim François u. a. (Hrsg.): *Authority Revisited. Towards Thomas More and Erasmus in 1516*. Turnhout 2020, 479–513.
- Lömker-Schlöggel, Annette: Prostituierte. *umb vermeydung willen merers üfels in der cristenhait*. In: Bernd-Ulrich Hergemöller (Hrsg.): *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft*. Neu bearbeitete Ausgabe. Warendorf 2001, 58–89.
- Machado Jiménez, Almudena: On Utopus' Uterus: The Colonisation of the Body and the Birth of Patriarchal Utopia in Thomas More's *Utopia*. In: *Coolabah* 31 (2021), 48–66.
- MacRae Campbell, Jane: Dress, Ideology, and Control. The Regulation of Clothing in Early Modern English Utopian Texts, 1516–1656. In: *Utopian Studies* 28 (2017), 398–427.
- Mandry, Julia: *Armenfürsorge, Hospitäler und Bettel in Thüringen in Spätmittelalter und Reformation (1300–1600)*. Köln 2018.
- Matheussen, C[onstant]/Fantazzi, C[harles]: Introduction. In: J. L. Vives: *De subventionne pauperum sive de humanis necessitatibus libri II*. Introduction, Critical Edition, Translation and Notes. Hrsg. von Constant Matheussen und Charles Fantazzi. Leiden/Boston 2002, ix–xl.
- McCutcheon, Elizabeth: War Games in *Utopia*. In: *Moreana* 52 (2015), 65–89.
- Meier, Christian: *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*. Berlin 1993.
- Mentgen, Gerd: Juden. Zwischen Koexistenz und Pogrom. In: Bernd-Ulrich Hergemöller (Hrsg.): *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft*. Neu bearbeitete Ausgabe. Warendorf 2001, 335–387.
- Michielse, H. C. M./van Krieken, Robert: Policing the Poor: J. L. Vives and the Sixteenth-Century Origins of Modern Social Administration. In: *Social Service Review* 64 (1990), 1–21.
- Mitchell, Sebastian: *Utopia and Its Discontents. Plato to Atwood*. London/New York 2020.
- Moeller, Bernd: *Reichsstadt und Reformation*. Neue Ausgabe: Mit einer Einleitung hrsg. von Thomas Kaufmann. Tübingen 2011.
- Müllenbrock, Heinz-Joachim: Krieg in Morus' *Utopia*. In: *Anglia* 120 (2002), 1–29.
- Nipperdey, Thomas: Die Utopia des Thomas Morus und der Beginn der Neuzeit. In: Thomas Nipperdey: *Reformation, Revolution, Utopie*. Studien zum 16. Jahrhundert. Göttingen 1975, 113–146.
- Phélippeau, Marie-Claire: „Utopia First!“ A Machiavellian Conception of Solidarity in More's *Utopia*. In: *Moreana* 55 (2018), 79–93.
- Pieper, Annemarie: Die Moral der Utopier. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Politische Utopien der Neuzeit*. Thomas Morus, Tommaso Campanella, Francis Bacon. Berlin/Boston 2016, 77–92.

- Renz, Tilo: Die Außenkontakte einer anderen Welt. Krieg, Hegemonie und Kulturtransfer in Thomas Morus' *Utopia*. In: Marc Föcking und Claudia Schindler (Hrsg.): *Der Krieg hat kein Loch. Friedenssehnsucht und Kriegsapologie in der Frühen Neuzeit*. Heidelberg 2014, 65–87.
- Rexroth, Frank: *Das Milieu der Nacht. Obrigkeit und Randgruppen im spätmittelalterlichen London*. Göttingen 1999.
- Rexroth, Frank: Grenzen der Stadt, Grenzen der Moral. Der urbane Raum im Imaginarium einer vormodernen Stadtgesellschaft. In: Peter Johanek (Hrsg.): *Die Stadt und ihr Rand*. Köln/Weimar/Wien 2008, 147–165.
- Rust, Jennifer R.: *Ad Salutem Publicam*. Public Health and Pastoral Government in More's *Utopia*. In: *Textual Practice* 37 (2023), 706–724.
- Scheffknecht, Wolfgang: Scharfrichter. Vom römischen *carنيفex* bis zum frühneuzeitlichen Staatsdiener. In: Bernd-Ulrich Hergemöller (Hrsg.): *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft*. Neu bearbeitete Ausgabe. Warendorf 2001, 122–172.
- Schelle-Wolff, Carola: Zwischen Erwartung und Aufruhr. Die Flugschrift *Von der neuen wandlung eynes Christlichen lebens* und der Nürnberger Drucker Hans Hergot. Frankfurt a. M. 1996.
- Schmidt, Jürgen-Michael: Randgruppen in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen sozialen Ordnung. Forschungsfelder auch für die Landesgeschichte. In: Dieter R. Bauer, Dieter Mertens und Wilfried Setzler (Hrsg.): *Netzwerk Landesgeschichte. Gedenkschrift für Sönke Lorenz*. Ostfildern 2013, 355–382.
- Schmieder, Felicitas: *Die mittelalterliche Stadt*. 3., bibliographisch ergänzte Aufl. Darmstadt 2012.
- Schölderle, Thomas: Zwischen Reform und Satire. Vernunft als experimentelles Fundament in Morus' *Utopia*. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Politische Utopien der Neuzeit*. Thomas Morus, Tommaso Campanella, Francis Bacon. Berlin/Boston 2016, 57–75.
- Schubert, Ernst: Der ‚starke Bettler‘. Das erste Opfer sozialer Typisierung um 1500. In: *Zeitschrift für Geisteswissenschaft* 48 (2000), 869–893.
- Schubert, Ernst: Duldung, Diskriminierung und Verfolgung gesellschaftlicher Randgruppen im ausgehenden Mittelalter. In: Michael Matheus und Sigrid Schmitt (Hrsg.): *Kriminalität und Gesellschaft in Spätmittelalter und Neuzeit*. Stuttgart 2005, 47–69.
- Scribner, Bob: Wie wird man Außenseiter? Ein- und Ausgrenzung im frühneuzeitlichen Deutschland. In: Norbert Fischer und Marion Kobelt-Groch (Hrsg.): *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag. Leiden/New York/Köln 1997, 21–46.
- Seibt, Ferdinand: Utopie als Funktion abendländischen Denkens. In: Wilhelm Voßkamp (Hrsg.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Bd. 1. Stuttgart 1982, 254–279.
- Shephard, Robert: *Utopia, Utopia's Neighbors, Utopia, and Europe*. In: *The Sixteenth Century Journal* 26 (1995), 843–856.

Voegelin, Eric: „Die spielerische Grausamkeit der Humanisten“. Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus. München 1995.

Voßkamp, Wilhelm: Einleitung. In: Wilhelm Voßkamp (Hrsg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Bd. 1. Stuttgart 1982, 1–10.

Wedell, Moritz: Marginalität und Raumsemantik. Zur Einleitung. In: Das Mittelalter 16 (2011), 8–16.

Prof. Dr. Manuel Braun  
Universität Stuttgart  
Institut für Literaturwissenschaft  
Keplerstraße 17  
70174 Stuttgart  
manuel.braun@ilw.uni-stuttgart.de