**Zeitschrift:** Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde
**Herausgeber:** Historische und Antiquarische Gesellschaft zu Basel
**Band:** 104 (2004)

**Artikel:** Das Schlaraffenland und andere Utopien im Mittelalter
**Autor:** Gilomen, Hans-Jörg
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-118483

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 12.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# Das Schlaraffenland und andere Utopien im Mittelalter

von

Hans-Jörg Gilomen

Die folgenden Überlegungen[1] gehen drei Fragestellungen nach: Was ist das Schlaraffenland? Woher kommt es und welche Beziehungen bestehen zu anderen mittelalterlichen Utopien? Wozu dient es, was sind seine Funktionen? Dabei beschränke ich mich auf die mittelalterlichen Versionen des Stoffes mit einzelnen Ausblicken in die frühe Neuzeit.

## *1. Was ist das Schlaraffenland?*

Die früheste kurze Nennung des Schlaraffenlandes findet sich in den Carmina Burana, einer mittelalterlichen Gedichtsammlung aus Benediktbeuren. Ein Trinklied beginnt hier mit dem Satz:

| | |
|---|---|
| «Ego sum abbas Cucaniensis et consilium meum est cum bibulis.» | «Ich bin der kukaniensische Abt, Und unter Zechern halt' ich Rat.» |

oder weniger wörtlich in der Übertragung von Carl Fischer:

«Ich bin der Abt im Lande der Schlaraffen,
und meinen Konvent halte ich mit den Saufbrüdern.»[2]

Statt kukaniensischer Abt steht hier also das Land der Schlaraffen. Das damit zum Adjektiv *Cucaniensis* vorausgesetzte lateinische Substantiv *Cucania* wird in der Übersetzung zum deutschen Schlaraffenland. Die Stelle aus den Carmina Burana ist ins frühe 13. Jahrhundert

[1] Der Text des am 8. März 2004 vor der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel gehaltenen Vortrags ist für die schriftliche Fassung formal angepasst, leicht überarbeitet und mit Anmerkungen versehen worden.

[2] Carmina Burana. Die Gedichte des Codex Buranus lateinisch und deutsch, übertragen von Carl Fischer, Zürich; München 1974, Nr. 222, S. 648–649.

zu datieren. Sie ist die älteste bekannte Nennung des Schlaraffenlandes, und dieses Schlaraffenland ist schon hier parodistisch gemeint. Das Wort *Cucaniensis* ist wie eine mittelalterliche Bezeichnung für einen Mönchsorden gebildet. Ein Abt des Zisterzienserordens hiess *abbas Cisterciensis*, ein Cluniazenserabt *abbas Cluniacensis*. Der *abbas Cucaniensis* ist demnach ein Abt des Cucanienserordens. Man hat schon vermutet, dass die Wortbildung *Cucaniensis* bewusst an *Cluniacensis* anknüpfe und damit Kritik am Abt des berühmten Klosters Cluny intendiere.[3] In ähnlicher Weise wurde als Autor des mittelenglischen Gedichts «The land of Cokaygne» ein Franziskaner vermutet, der damit an irischen Zisterziensern Kritik üben wollte.[4] Wichtig erscheint mir, dass schon hier ganz am Anfang der Überlieferung ein Bezug des Schlaraffenlandes *nicht* zum sogenannten einfachen Volk gegeben ist, sondern zum Milieu der lateinkundigen Mönche, der gebildeten Kleriker. Schon diese älteste Nennung gibt also einen Hinweis darauf, dass die in der wissenschaftlichen Literatur häufige Einordnung des Schlaraffenlandes als eines volkstümlichen Märchenmotivs kaum zutreffen kann.[5]

[3] Herman Pleij, Der Traum vom Schlaraffenland. Mittelalterliche Phantasien vom vollkommenen Leben, Frankfurt am Main 2000 [urspr. niederländisch 1997], S. 44. Petrus Damiani hatte Cluny mit dem Paradies und seinen vier Flüssen verglichen, siehe Richard William Southern, Western Society and the Church in the Middle Ages, Harmondworth 1970, S. 230.

[4] Patrick Leo Henry, The Land of Cokaygne. Cultures in Contact in Medieval Ireland, in: Studia Hibernica 12 (1972), S. 120–141; siehe auch Wim Tigges,The Land of Cokaygne. Sophisticated mirth, in: Companion to early middle English literature, hrsg. von N. H. G. E. Veldhoen und H. Aertsen, Amsterdam 1988, S. 97–104 (Neuausgabe Amsterdam 1995, S. 93–101, hier S. 96).

[5] Abwertend als Vorstellung des Volkes etwa Georg Quabbe, Das letzte Reich. Wandel und Wesen der Utopie, Leipzig 1933, S. 1; ein poetisch bearbeitetes «folk-tale» vertritt Tigges (wie Anm. 4), S. 93. Guy Demerson, Cocagne, utopie populaire?, in: Revue Belge de Philologie et d'Histoire 59 (1981), S. 529–553, hier S. 535, bemerkt zu Recht: «... l'expression ‹utopie populaire› est aussi ambiguë que celle de ‹littérature populaire›, car la critique ne donne pas au mot peuple un contenu clair et constant.» Zum Problem der Volkstümlichkeit siehe Werner Wunderlich, Das Schlaraffenland in der deutschen Sprache und Literatur. Bibliographischer Überblick über den Forschungsstand, in: Fabula 27 (1986), S. 54–75, hier S. 63f., sowie das vorsichtige Urteil von František Graus, Goldenes Zeitalter, Zeitschelte und Lob der guten alten Zeit. Zu nostalgischen Strömungen im Spätmittelalter, in: Idee, Gestalt, Geschichte. Festschrift Klaus von See, Odense 1989, S. 187–222, hier S. 196, Anm. 40 (jetzt auch in: Ausgewählte Aufsätze von František Graus, hrsg. von Hans-Jörg Gilomen, Peter Moraw und Rainer C. Schwinges, Stuttgart 2002 (Vorträge und Forschungen 55), S. 93–130, hier S. 103.

Der älteste überlieferte ausführliche Text über Schlaraffia ist das wahrscheinlich um 1250 von einem unbekannten Autor verfasste «Fabliaus de Coquaigne».[6] Das Schlaraffenland heisst hier Coquaigne. Das entsprechende mittellateinische Wort «Cucania» ist analog zu Ländernamen wie «Germania» gebildet. Vulgärsprachlich heisst das Schlaraffenland in den verschiedenen Versionen französisch «Coquaigne», italienisch «Cuccagna», mittelenglisch «Land of Cokaygne», mittelniederländisch «lant van Cockaengen» oder «Cockanyen», spanisch «Cucaña», portugiesisch «Cocanha». Nach dem Wörterbuch der Gebrüder Grimm ist das Wort verwandt mit Kuchen, engl. cake.[7] Andere sehen einen Zusammenhang mit lateinisch *coquina* = Küche. Wieder andere mit französisch *coquin* = Narr.[8] *Cucania* ist also ein Kuchenland, am ehesten dies, oder dann ein Küchenland oder ein Narrenland.

Die ursprüngliche sprachliche Einheit der Bezeichnungen ist sicher nicht zufällig, sondern sie zeigt die Abhängigkeit der verschiedenen Texte voneinander. Aber diese Einheit ist schon bald aufgelöst worden. Darin spiegelt sich die Ausbildung eigenständiger literarischer Traditionen in den verschiedenen Volkssprachen. In England hat sich das Wort «Lubberland» durchgesetzt, in den Niederlanden «Luilekkerland», in dem das Wort «lecker» enthalten ist. Interessant ist die erst im 16. Jahrhundert auftauchende spanische Bezeichnung «Tierra de Jauja», die sich auf das peruanische Jauja-Tal und damit auf das

[6] C'est li fabliaus de Coquaigne, in: Fabliaux et contes des poètes françois des XI, XII, XIII, XIV et XVe siècles, publiés par Barbazan, nouvelle édition par M. Méon, tome 4, Paris 1808, S. 175–181.

[7] Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 5, Leipzig 1873, Spalten 2496–2497, Artikel «Kuchen»; siehe auch Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 19. Aufl., bearbeitet von Walther Mitzka, Berlin 1963, S. 408, Artikel «Kuchen»; Dictionnaire historique de la langue française, sous la direction de Alain Rey, vol. 1, Paris 1998, S. 787, Artikel «Cocagne». Man hat auch auf das provenzalische Wort «cocanha» für einen Honigkuchen hingewiesen und auf das niederdeutsche «kokenje» mit derselben Bedeutung, siehe Pleij (wie Anm. 3), S. 43.

[8] Völlige Spekulation bleibt der Hinweis darauf, dass in der Komödie «Die Vögel» des Aristophanes aus dem Jahr 414 v. u. Zt. eine Stadt vorkommt, in der die Vögel über die Menschen herrschen und die den Namen «Nephelokokkygia» trägt, was man deutsch wiedergeben könnte mit «Wolkenkuckucksheim», womit ein Zusammenhang von Cucania mit Kuckuck gegeben sei, siehe Pleij (wie Anm. 3), S. 48. Übrigens ist dieses Werk des Aristophanes bereits eine *Gegen*-Utopie, die den Zorn von Ernst Bloch in seinem «Prinzip Hoffnung» hervorgerufen hat: «So erscheint hier der gesamte soziale Wunschtraum als Gemisch aus Verbrechen und Posse; seine ‹Natur› selber hat keinen Boden, ausser dem des Wolkendunsts», siehe Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, in: ders., Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt 1959, S. 506.

Eldorado bezieht, die Vorstellung von einem Land aus lauter Gold.[9]

Nicht ganz klar ist die deutsche Bezeichnung Schlaraffenland. Sprachlich wird das Wort erklärt aus mhd. *slûren, slûderen* = schludern, faulenzen, wozu auch schludrig und Schluri gehört. Slûr (Faulenzer) verbunden mit «Affe» habe Slûraffe, Slûderaffe gegeben. Schlauraff tritt dann als Bezeichnung für einen Faulenzer, einen Nichtstuer auf, wobei auch ein Bezug zur Schlauheit phonetisch gegeben ist.[10] Das Wort Schlaraffenland ist erstmals belegt in Heinrich Wittenwilers Dichtung «Der Ring», einem um 1408/1410 in Konstanz entstandenen satirischen Werk.[11]

Zu Beginn des Gedichts wendet sich der Erzähler des Fabliaus an die Zuhörer und verspricht ihnen, dass sie an seiner Erzählung Spass haben werden. Das Ganze ist also nicht etwa ernst gemeint. Ein Motiv der verkehrten Welt ist es, wenn er dann sagt, alte Leute mit mächtigen Bärten seien oft nicht einmal halbgescheit, junge Männer dagegen seien sehr verständig. Solche Elemente der verkehrten Welt sind in vielen Versionen des Schlaraffenlands stark ausgeprägt. Er sei nach Rom zum Papst gegangen, und dieser habe ihm – zweifellos zur Absolution für seine Sünden – die Busse auferlegt, in ein fremdes Land zu gehen. Das Schlaraffenland zu besuchen, ist hier also – das kann nur parodistisch gemeint sein – eine vom Papst auferlegte Sündenbusse.

Die anschliessende Beschreibung des Landes Coquaigne beginnt mit dem zentralen schlaraffischen Motiv, dass man den Lohn dort nicht durch Arbeit verdiene, sondern im Schlaf.[12] Dann wird die

[9] Spanische Version bei Elfriede M. Ackermann, The Schlaraffenland in German Literature and Folksong. Social Aspects of an Earthly Paradise, with an Inquiry into its History in European Literature, Diss. Chicago 1944, S. 159f.

[10] Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 9, Leipzig 1899, Artikel «Schlaraffenland», Spalten 495–498.

[11] Heinrich Wittenwiler, Der Ring. Frühneuhochdeutsch/neuhochdeutsch, nach dem Text von Edmund Wiessner übersetzt und herausgegeben von Horst Brunner, Stuttgart 1991 (2. ergänzte Ausgabe Stuttgart 2003 [Reclam Universal-Bibliothek 8749], S. 342, Vers 5910); Ackermann (wie Anm. 9), S. 5. Vielleicht gab es auch eine entsprechende Fastnachtsfigur. Jedenfalls begegnet in Fastnachtsspielen des 15. Jahrhunderts wiederholt das Wort Schlaraff zur Bezeichnung von Gesellen, welche es mit Fressen, Saufen, Lieben und auch mit allerhand Dreck und Schmutz haben, so z. B. bei Hans Folz, siehe Auswahl, bearbeitet von Ingeborg Spriewald, Berlin 1960 (Studienausgaben zur neueren deutschen Literatur 4).

[12] C'est li fabliaus de Coquaigne (wie Anm. 6), S. 176, Vers 26–28: «Qui plus i dort, plus i gaaigne: / Cil qui dort jusqu'à miedi, / Gaaigne cinc sols et demi»; deutsche Übersetzung von Albert Gier bei Dieter Richter, Schlaraffenland. Geschichte einer populären Phantasie, Frankfurt a. M. 1989, S. 131, Vers 28–30: «Je mehr man dort schläft, um so mehr verdient man: / Wer bis Mittag schläft, / Bekommt dafür fünfeinhalb Sous.»

Architektur beschrieben: die Häuser und Zäune bestehen aus Fischen, Speck, Würsten, Braten am Spiess und Eisbein.[13] Die essbare Architektur ist ein zweites Zentralmotiv. Durch die Strassen laufen, gefolgt von weisser Knoblauchsauce, die fetten Gänse und braten sich selbst.[14] Die zum Verzehr bestimmten Tiere bereiten sich selbst zu und bieten sich zum Essen an. Selbst die Sauce rennt ihnen nach. Gegessen wird nicht etwa formlos, sondern es wird an Tischen getafelt, auf weissen Tischtüchern, im Mittelalter ein gehobener Luxus.[15] Jeder kann vom Essen nehmen, so viel er will, auch ganze Wagenladungen, und zwar von den damals begehrtesten und teuersten Speisen: Fisch, Fleisch, Wildpret und Geflügel. Bezahlen muss dafür niemand; alles ist umsonst.[16] Die Unentgeltlichkeit ist ein weiteres Hauptmotiv. Wein fliesst als Bach durch die Gegend, und zwar roter und weisser Wein vom besten, Burgunder aus Beaune, Weisswein aus Auxerre, La Rochelle und Tonnerre. Kostbare Becher führt dieser Bach gleich mit; jeder kann daraus soviel trinken, wie er mag, und zwar ohne Bezahlung.[17]

Zeitmangel und Stress kennt man nicht, denn der Monat hat sechs Wochen. Alle wichtigen Feste, wie Weihnachten, Ostern, Johannistag, Allerheiligen, werden nicht nur einmal jährlich gefeiert, sondern gleich viermal, und ohnehin ist jeden Tag Feiertag und Sonntag. Auch der im Mittelalter oft als vorweggenommene Kompensation vor der fleischlosen Osterfastenzeit mit ausgelassenen Gelagen gefeierte Karneval (carne vale heisst ja: Fleisch leb wohl) wird hier jährlich viermal gefeiert. In Wirklichkeit gab es vier grosse Fastenzeiten, das sogenannte Quatemberfasten. Auch dies ist also ein Motiv der verkehrten Welt. Dem Karneval folgt im Schlaraffenland aber meist kein Fasten, denn gefastet wird hier nur alle zwanzig Jahre. Und auch dieses Fasten ist gar keines, denn jeder isst in der Fastenzeit vom Morgen an Fleisch und Fisch, gerade wie er will.[18] Während in der

[13] C'est li fabliaus de Coquaigne (wie Anm. 6), S. 176, Vers 29–36; Richter (wie Anm. 12), S. 131, Vers 31–38.

[14] Ebd., S. 176, Vers 37–40; bzw. S. 131, Vers 39–42.

[15] Margaret Visser, The Rituals of Dinner. The Origins, Evolution, Excentricities, and Meaning of Table Manners, New York 1991, S. 156: «Table linen was always a mark of wealth.» Siehe auch Andreas Morel, Der gedeckte Tisch. Zur Geschichte der Tafelkultur, Zürich 2001, S. 21–26

[16] C'est li fabliaus de Coquaigne (wie Anm. 6), S. 176f., Vers 41–56; Richter (wie Anm. 12), S. 131, Vers 43–58.

[17] Ebd., S. 177, Vers 57–75; bzw. S. 131f., Vers 59–77.

[18] Ebd., S. 177f., Vers 76–95; bzw. S. 132, Vers 78–97.

wirklichen Welt die Reichen sich raffinierte Fastenspeisen leisten konnten und deshalb nur den Armen die kirchlichen Fastengebote eine Last waren, was etwa Erasmus scharf kritisiert hat,[19] fällt hier Hoch und Niedrig das Fasten, das ja gar keines ist, leicht. Ohnehin regnet es hier dreimal wöchentlich Nahrungsmittel wie einst beim Zug des Moses durch die Wüste das Manna.[20] Wir bemerken aber auch, dass es in diesem Schlaraffenland keine Gleichheit der Menschen gibt, sondern dass Hoch und Niedrig genannt werden.

Volle Geldbeutel liegen auf den Feldern herum, Massen von arabischen und byzantinischen Goldmünzen.[21] Da das Gedicht spätestens um die Mitte des 13. Jahrhunderts konzipiert worden ist, fehlen einheimische Goldmünzen, deren Prägung erst in den 1260er Jahren in Genua und Florenz aufgenommen wurde. Es lässt sich hier auch ein innerer Widerspruch aufzeigen, wie mehrere in dem Gedicht festzustellen sind: Wenn doch das Geld herumliegt, warum wird dann das Faulenzen mit Geld entlöhnt? Wenn alles umsonst ist, wozu dient dann das herumliegende Geld? Niemand treibt übrigens im Schlaraffenland Handel durch Kauf und Verkauf.

Es folgt dann eine Männerphantasie:

[19] Erasmus, Epistola de interdicto esu carnium, in: Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, ordo 9, tomus 1, Amsterdam; Oxford 1982, S. 1–50, hier S. 31f.: «Opulentis mutatum cibi genus voluptati est et fastidii remedium; nec vllo tempore magis deliciantur quam quum abstinent ab esu carnium. At interim tenuis agricola, rapam crudam aut porrum arrodens, hoc obsonium addit atro ac furfuraceo pani, proque mulso diuitum serum lactis subacre bibit aut aquam e lacuna, interim perpetuis sudoribus vxorem, paruos liberos reliquamque familiam aegre sustentans. Denique eo rediere mores hominum, vt ista tantum grauent eos, quorum gratia non admodum sunt instituta, nihil pertineant ad eos, ad quos maxime pertinebant.» Meine Übersetzung: «Für die Reichen ist die Abwechslung der Nahrung eine Art Lust und ein Heilmittel gegen den Überdruss; und keine Zeit geniessen sie mehr, als wenn sie sich vom Fleischessen enthalten. Aber zugleich benagt der einfache Bauer rohe Rüben oder einen Lauch; diese Zukost fügt er dem schwarzen Kleiebrot hinzu; anstelle des süssen Weines der Reichen trinkt er die etwas saure Molke oder Wasser aus einem Brunnen; und zugleich unterhält er in ständigem Schweiss erschöpft seine Frau, die kleinen Kinder und die übrige Familie. Zuletzt sind die Gebräuche der Menschen soweit gekommen, dass sie jene so sehr bedrücken, für die sie gar nicht eingeführt worden sind, und sie betreffen jene in nichts, für die sie eigentlich bestimmt waren.» Eine französische Übersetzung liegt vor mit dem Titel: Sur l'interdiction de manger de la viande, in: Erasme de Rotterdam, Liberté et unité dans l'église, publ. par J.M. de Bujando, Roland Galibois et Pierre Collinge, Québec 1971 (Publications du Centre d'études de la Renaissance 1), S. 27–73.

[20] C'est li fabliaus de Coquaigne (wie Anm. 6), S. 178, Vers 96–100; Richter (wie Anm. 12), S. 132f., Vers 98–102.

[21] Ebd., S. 178, Vers 101–106; bzw. S. 133, Vers 103–108.

| | |
|---|---|
| Les fames i par sont tant beles, | Die Frauen in jener Gegend sind wunderschön; |
| Les Dames et les Damoiseles | Jeder nimmt sich die |
| Prent chascun qui à fair en a, | Damen und Fräulein, wenn er Lust dazu hat, |
| Jà nus ne s'en corroucera, | Ohne daß sich jemand darüber aufhält; |
| Et si en fet à son plesir | Dann treibt er es mit ihnen, wie es ihm gefällt, |
| Tant come il vuet et par lésir; | Solange er will und ganz vergnügt; |
| Jà por ce n'en seront blasmés | Die Frauen werden deshalb nicht getadelt, |
| Ainz en sont moult plus honorée | Sondern stehen in viel höherem Ansehen. |
| Et s'il avient par aventure | Und wenn es sich zufällig ergibt, |
| Qu'une Dame mete sa cure | Daß eine Dame ihre Aufmerksamkeit einem |
| A un home que ele voie | Mann zuwendet, den sie sieht, |
| Ele le prent en mie la voie | Dann nimmt sie ihn sich mitten auf der Straße |
| Et si en fet sa volenté | Und macht mit ihm, was sie gern möchte. |
| Ainsi fet l'une l'autre bonté. | So tut eines dem anderen viel Gutes.[22] |

Sexualität wird im Schlaraffenland also von Männern und Frauen ganz ungehemmt ausgelebt. Probleme mit Kinderkriegen, Ehe und Familie tauchen in dem Gedicht nicht auf. Kinder fehlen bezeichnenderweise in den allermeisten Versionen des Schlaraffenlandes völlig.

Tuchhändler verteilen Kleider jeden Monat umsonst, und zwar in allen Farben und aus den edelsten Stoffen, Wolle, Leinen, Seide aus Alexandrien, Kamelwolle, auch Pelze. Schuhmacher verteilen gratis die modischsten Schuhe im Überfluss.[23]

Im Schlaraffenland gibt es auch einen Jungbrunnen; wer da hineinsteigt, wird wieder dreissig Jahre alt.[24] Das ist ein Idealalter, das einerseits an die Lebenszeit von Jesus erinnert,[25] aber auch an die Vorstellung, dass ein Mann mit dreissig im besten Alter stehe.[26] Bei den Frauen hatte man es lieber deutlich jünger. In einer anderen Fassung des Schlaraffenlandes verjüngen sich denn auch die Frauen im Brunnen auf 18 Jahre.[27] Dank dem Jungbrunnen gibt es in Schlaraffia wie im verlorenen Paradies keine Altersbeschwerden und keinen Tod.

Das Gedicht endet mit der Klage darüber, dass der Erzähler sich aus diesem Wunderland entfernt habe und nun den Weg dahin

[22] Ebd., S. 179, Vers 107–120; bzw. S. 133, Vers 109–122.
[23] Ebd., S. 179f., Vers 121–148; bzw. S. 133, Vers 123–150.
[24] Ebd., S. 180, Vers 149–161; bzw. S. 134f., Vers 151–163.
[25] Diese betrug nach mittelalterlicher Auffassung (z. B. bei Cyprian, De pascha computus) 31 Jahre, siehe Georges Ifrah, Universalgeschichte der Zahlen, Frankfurt; New York 1991, S. 343.
[26] Michael E. Goodich, From Birth to Old Age. The Human Life Cycle in Medieval Thought, 1250–1350, New York; London 1989.
[27] Siehe Ackermann (wie Anm. 9), S. 181, Strophe 26. In einer niederländischen Fassung sind es 20 Jahre für beide Geschlechter, ebd., S. 125, Vers 89–94.

zurück nicht mehr finden könne.[28] Und ganz am Schluss steht die Mahnung an die Zuhörer:

| | |
|---|---|
| Esgardez quant vous estes bien, | Gebt acht, wenn es euch irgendwo gut geht, |
| Ne vous mouvez por nule rien, | Daß ihr euch um keinen Preis entfernt, |
| Qu'il ne vous en meschiée ausi. | Damit euch nicht auch so ein Unglück passiert. |
| Quar je ai maintes foiz oï | Denn wie oft habe ich |
| En un proverbe que l'en trueve: | Ein Sprichwort gehört, das weit verbreitet ist: |
| Qui bien est, qu'il ne se remueve, | Wem es gut geht, der soll sich nicht von der Stelle rühren, |
| Que li gaains seroit petis; | Denn er könnte nicht viel dabei gewinnen; |
| Ce nous raconte li escris. | Das lehrt uns die Schrift. |
| Explicit li Fabliaus de Coquaigne. | Hier endet das Fabliau vom Schlaraffenland.[29] |

In dieser Mahnung wird die Lehre vermittelt, wem es gut gehe, der solle dabei bleiben und nicht nach Besserem suchen, gemeint ist damit sicher auch: nicht nach einem Schlaraffenland. Die moralisierende Didaxe ist also schon in dieser ältesten überlieferten Version enthalten.

Ich fasse die Motive zusammen:

1. Im Schlaraffenland ist Arbeit unbekannt, ja das Faulenzen wird entlöhnt. Immer ist Sonn- und Feiertag.
2. Die Architektur besteht hier aus Nahrungsmitteln. Die köstlichste Nahrung ist unbeschränkt und unentgeltlich für jeden jederzeit verfügbar.
3. Auch für Kleidung und Schuhe muss nichts bezahlt werden. Auch dieses Grundbedürfnis ist für jeden gedeckt.
4. Das Geld liegt einfach herum. Es gibt hier also keine Armut. Dass alles gratis ist, aber auch Geld unbeschränkt für alle herumliegt, impliziert das Fehlen einer Eigentumsordnung: Da alle alles im Überfluss haben, ist die Vorstellung von Privateigentum des je einzelnen überflüssig. Gleichzeitig ist auch impliziert, dass es hier weder Diebstahl noch Betrug geben kann. Wozu auch? Aber als explizite Motive treten hier in diesem Gedicht diese Themen nicht auf.
5. Sexualität wird promiskuitiv nach Lust und Laune ausgelebt; Geburt, Ehe und Familie fehlen.
6. Ein Jungbrunnen sorgt dafür, dass alle Menschen immer wieder dreissig Jahre alt werden. Es gibt hier also keine Altersbeschwerden und keinen Tod.

[28] C'est li fabliaus de Coquaigne (wie Anm. 6), S. 180f., Vers 162–177; Richter (wie Anm. 12), S. 134f., Vers 164–179.

[29] Ebd., S. 181, Vers 179–187, bzw. S. 135, Vers 181–188.

Bemerkenswert ist weiter, dass das Schlaraffenland im Mittelalter in allen Versionen ländlich, in keiner städtisch ist. Die ideale Stadt ist in dieser Zeit das himmlische Jerusalem, das als Verheissung des neuen Paradieses gilt.[30]

## 2. *Woher kommt das Schlaraffenland?*

In diesem Abschnitt soll an einigen Beispielen gezeigt werden, dass die einzelnen Motive des Schlaraffenlandes nicht erst im Mittelalter erfunden worden sind, sondern zum Teil eine lange Vorgeschichte haben. Diese *literarische* Tradition aufzuzeigen ist deshalb wichtig, weil sie belegt, dass das Schlaraffenland nicht einfach direkt als Kompensationsvorstellung in einer spätmittelalterlichen Hungerperiode erklärt werden kann, wie etwa Dieter Richter oder Piero Camporesi meinen.[31] Für schief halte ich aber auch die Vorstellung von Herman Pleij, der ein dickes Buch über das Schlaraffenland geschrieben hat. Er meint: es gab «Tausende von Individuen, die immer wieder ihren jeweils eigenen Cocagne-Texte komponierten: Sie benutzten dabei einfach das kollektiv zur Verfügung stehende Material, das schon seit dem griechischen Altertum in vielen Sprachen und Dialekten von Mund zu Ohr zirkulierte.»[32] Er will mit dieser oralen Tradition vor allem die Volkstümlichkeit des Stoffes belegen, der vom Volk immer wieder fortgebildet worden sei.[33] Meines Erachtens ist der Stoff aber zunächst in rein gelehrtem Milieu

[30] Offenbarung des Johannes 21,2–22,5, siehe Chiara Frugoni, Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo, Torino 1983, S. 12 mit Abb. 14, 15.

[31] So etwa Richter (wie Anm.12), 31: «die Heimat der kulinarischen Schlaraffenland-Phantasien» sei die «durch ökonomische Krisen und Hungersnöte geschüttelte agrarisch-städtische Übergangsgesellschaft». Siehe Wunderlich (wie Anm. 5), S. 63: «Die Herkunft der Stoff- und Motivtradition aus antiker Literatur spricht gleichfalls gegen eine Bewertung der Schlaraffenlandtexte als gleichsam Produkte einer naturwüchsig-volkstümlichen Poesie.»

[32] Pleij (wie Anm. 3), S. 99.

[33] Zur angeblichen Oralität und Volkstümlichkeit siehe Wunderlich (wie Anm. 5). Zur mündlichen Überlieferung liegen keine Zeugnisse vor, auch für die Rezeption vornehmlich niederer Schichten gibt es keine Belege. Siehe auch František Graus, Social Utopias in the Middle Ages, in: Past and Present 38 (1967), S. 3–19, hier S. 10: «... the popular character and spread of this ‹tale› must not be emphasized to much. The ‹people's› concept of the ideal in the Middle Ages was certainly different.» Es lag in der «guten alten Zeit». Grundsätzlich zum Problem Volkskultur siehe Hans-Jörg Gilomen, Volkskultur und Exempla-Forschung, in: Joachim Heinzle (Hg.), Neue Bilder vom Mittelalter, Frankfurt a. M. 1994, S. 165–208.

entstanden und erst nachmittelalterlich volkstümlich geworden, im 19. Jahrhundert dann eher volkstümelnd und in den Märchen etwa Ludwig Bechsteins kindertümelnd.[34]

Einige Motive des Schlaraffenlandes begegnen zuerst im Zusammenhang mit dem sogenannten Goldenen Zeitalter.[35] Von griechischen und römischen Autoren übernahmen die Gebildeten im Mittelalter die Vorstellung eines ursprünglichen Naturzustandes, in welchem alle Menschen gleich gewesen seien, wo es nur gemeinschaftliches Eigentum, kein Privateigentum der Individuen gab, wo keiner durch den anderen ausgebeutet wurde, wo brüderliche Liebe herrschte, wo es keinen Mangel gab. Literarisch-philosophisch ausgeprägt war diese Vorstellung im sogenannten *Goldenen Zeitalter.*[36]

Ich gebe kurz ein paar Hinweise auf schlaraffische Motive in antiken Zeugnissen zum Goldenen Zeitalter, zuerst in einem sehr alten Text von Hesiod um 700 v. u. Zt. Hier heisst es:

> «Jene lebten, als Kronos im Himmel herrschte als König,
> Und sie lebten dahin wie Götter ohne Betrübnis,
> Fern von Mühen und Leid, und ihnen nahte kein schlimmes
> Alter, und immer regten sie gleich die Hände und Füsse,
> Freuten sich an Gelagen, und ledig jeglichen Übels
> Starben sie, übermannt vom Schlaf, und alles Gewünschte
> Hatten sie. Frucht bescherte die nahrungsspendende Erde
> Immer von selbst, unendlich und vielfach. Ganz nach Gefallen
> Schufen sie ruhig ihr Werk und waren in Fülle gesegnet,
> Reich an Herden und Vieh, geliebt von den seligen Göttern.»[37]

Hier sind wesentliche Motive enthalten, die wir dann in Schlaraffia wiederfinden: Alles Negative fehlt: Betrübnis, Leid, Mühen, Alters-

[34] Ludwig Bechstein, Sämtliche Märchen, nach der Ausgabe letzter Hand hrsg. von Walter Scherf, München 1965, S. 226–230: Das Märchen vom Schlaraffenland.

[35] Siehe dazu Graus, Goldenes Zeitalter (wie Anm. 5), S. 203–211.

[36] Es geht hier nur um exemplarische Hinweise. Die meisten hier genannten Texte werden in den Gesamtdarstellungen zum Thema des Schlaraffenlandes angeführt, etwa bei Martin Müller (Hg.), Das Schlaraffenland. Der Traum von Faulheit und Müssiggang. Eine Text-Bild-Dokumentation, Wien 1984; Richter (wie Anm. 12); Pleij (wie Anm. 3). Zum Goldenen Zeitalter speziell Walter Veit, Studien zur Geschichte des Topos der Goldenen Zeit von der Antike bis zum 18. Jahrhundert, Köln 1961.

[37] Hesiod, Werke und Tage, Vers 111–120, in: Sämtliche Werke, deutsch von Th. v. Scheffer, Bremen [o. J.], S. 56, zitiert bei Richter (wie Anm. 12), S. 18.

schwäche und -invalidität. Der Tod hat keinen Schrecken, sondern ist ein einfaches Einschlafen. Die Nahrung wird dreifach angesprochen: Man freut sich an Gelagen; die Erde spendet ihre Früchte von selbst, also ohne Arbeit; Herden und Vieh gibt es in Fülle.

In der Komödie findet sich früh eine ausgesprochen schlaraffische Ausprägung dieses Goldenen Zeitalters. Um 430 v. u. Zt. hat der Dichter Telekleides seine Komödie «Amphiktyones» gedichtet, in der es heisst:

> «Nun will ich das Leben euch schildern, wie ich es den Sterblichen anfangs gewährte.
> Vor allem: s' war Frieden! Und wohlfeil dazu – wie Wasser zum Waschen der Hände.
> Die Erde, sie trug weder Krankheit noch Furcht, und von selber wuchs alles, was nötig.
> Jeder Giessbach schäumte von Wein und das Brot und die Semmeln lagen im Rangstreit
> Vor den Mäulern der Menschen und flehten sie an, man möge sie gnädig verschlingen,
> Denn die weissesten liebten doch alle! Hinein in die Häuser spazierten die Fische
> Und brieten sich selber und legten sich hin auf den Tisch. Doch den Sitzen entlang, da
> Ergoss sich ein Strom fetter Suppe und wälzt' die gesottenen Stücke des Rindfleischs ...»[38]

Hier wird die Sache schon ganz schlaraffisch. Die flüssige Nahrung ergiesst sich wie Fliessgewässer, die Nahrung bietet sich flehend zum Genuss an, ja sie bereitet sich sogar selbst zum Genuss zu.

Wichtig für das mittelalterliche Fortleben der Vorstellung vom Goldenen Zeitalter waren eine Reihe römischer Schriftsteller, vor allem Boethius,[39] Ovid,[40] Vergil[41] wie auch der in über zweihundert mittelalterlichen Handschriften überlieferte Auszug Justins aus der

[38] Telekleides, Amphiktyones, zitiert bei Müller (wie Anm. 36), S. 30.

[39] Boethius, Consolationis philosophiae libri quinque, lateinisch-deutsch hrsg. von Eberhard Gothein, Zürich 1949, S. 106–108.

[40] Publius Ovidius Naso, Metamorphosen, lateinisch-deutsch hrsg. von Erich Rösch, München 1952, 1. Buch, Vers 89–112.

[41] P. Vergilii Maronis Opera, recognovit Sixtus Colombo, Torino 1966, Ecloga IV, 34–36. Zur mittelalterlichen Rezeption siehe Stephen Benko, Virgil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, 31/1, 1980, S. 646–705.

Weltgeschichte des Pompeius Trogus.[42] Gemeinsam ist allen diesen Darstellungen des Goldenen Zeitalters, dass sie eine nostalgische Verklärung von Zuständen geben, die als längst vergangen geschildert wurden. Im Grunde genommen ist das Goldene Zeitalter nur eine besondere literarische Form des Lobes der Guten Alten Zeit. Dieses *laus temporis acti*, meist verbunden mit Klagen über die eigene Zeit, mit einer Zeitschelte, lässt sich belegen, so weit wir zurückblicken. In dieser Perspektive ist jede Generation schlechter als die vorangegangene. Diesen Niedergang beinhaltet auch die antike und im Buch Daniel auch jüdisch-christliche Abfolge eines Goldenen, Silbernen, Ehernen und Irdenen Zeitalters.[43] Das Goldene Zeitalter ist somit ein nach rückwärts gewandtes kritisches Gegenmodell zu den herrschenden Zuständen, eine rückwärtsgewandte Utopie.[44] Goldene Zeitalter situierte man geläufig auch in eine nähere Vergangenheit unter besonders gütigen oder mächtigen Herrschern, etwa Karl dem Grossen oder Ludwig dem Heiligen. Solche Idealvorstellungen eines guten und gerechten Königs waren wahrscheinlich eher volkstümlich als das Schlaraffenland.[45] Panegyriker erwarteten Goldene Zeiten auch bei der Erhebung eines neuen Herrschers.[46] Eine echte Wiederbelebung des klassischen Ideals des Goldenen Zeitalters wurde hingegen nur selten erwartet, so etwa, um ein Beispiel zu nennen, von Petrarca im Wirken Colas di Rienzo in Rom.[47]

[42] Pompeius Trogus, Weltgeschichte von den Anfängen bis Augustus im Auszug des Justin, übersetzt von Otto Seel, Zürich; München 1972, 43. Buch, S. 453.

[43] Daniel 2,31–43.

[44] Zum Definitionsproblem siehe Frank Edward Manuel und Fritzie P. Manuel, Utopian Thought in Western World, Cambridge (Mass.) 1979, S. 5: «Any strict compartmentalization of future utopia and nostalgia for an idealized bygone human condition is invalidated by their constant interplay in Western thought.»

[45] So Graus, Social Utopias (wie Anm. 33), S. 18.

[46] Ebd., S. 14.

[47] Petrarca bedauerte das Scheitern Colas di Rienzo und meinte, man habe bereits die ersten Zeichen für das anbrechende Goldene Zeitalter erkennen können: «... non legimus ista, sed vidimus; iam redire iustitia et pax et harum comites, alma fides, tranquilla securitas, ad postremum aurei seculi vestigia videbantur.» In Wirklichkeit sah wohl auch er darin nur eine Erneuerung des antiken Rom. In einem Brief vom Okt.–Nov. 1352 an die Römer heisst es: «Quando unquam tanta pax, tanta tranquillitas, tanta iustitia, tantus virtuti honor, tanta bonis premia, tanta malis supplicia, tam bene consultum rebus quam postquam unum caput orbis habuit caputque ipsum Roma fuit», siehe Konrad Burdach und Paul Piur (Hg.), Briefwechsel des Cola di Rienzo, 5 Teile, Berlin 1912–1929 (Vom Mittelalter zur Reformation, Bd. 2), hier Teil 4, S. 160.

Eine detaillierte mittelalterliche Darstellung des Goldenen Zeitalters ist enthalten in der Chronica Boemorum des Cosmas von Prag (1045–1125).[48] Bei Cosmas, wo der Zusammenhang mit dem klassischen Goldenen Zeitalter eng ist, war die böhmische Frühzeit gekennzeichnet durch einen paradiesischen Idealzustand: durch allgemeine Tugendhaftigkeit, Sittenreinheit, Ehrlichkeit, Einfachheit, Rechtschaffenheit, Barmherzigkeit, Treue, Bescheidenheit, Nüchternheit, Enthaltsamkeit, durch Gemeinbesitz einschliesslich der Promiskuität. Die Einfachheit des Lebens ergibt sich aus dem Fehlen von Häusern, von Kleidung. Auch gab es keine Kriminalität, keine Armut, keine Waffen und damit auch keinen Krieg. In diesen Zügen der konkreten Schilderung leben natürlich einerseits einfach alte Motive und Topoi weiter. Aber andererseits werden diese Motive

[48] Cosmas von Prag, Chronica Boemorum, MGH Scriptores rerum Germanicarum NS 2; Übersetzung: Des Dekans Cosmas Chronik von Böhmen, übersetzt von Georg Grandauer, Leipzig 1885 [3. Aufl. 1939] (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 65). «Wollte es aber Jemand unternehmen, dem jetzt lebenden Geschlecht vollständig zu schildern, welches die Sitten der damaligen Menschen waren, wie ehrbar, einfach, wunderbar redlich, wie getreu und barmherzig gegeneinander, wie bescheiden, nüchtern und enthaltsam sie waren, so würde er bei demselben, da es von Allem das Gegentheil zu thun pflegt, auf's Äusserste anstossen. Daher übergehen wir dies und wollen nur Weniges, aber Wahres, über die Beschaffenheit jenes ersten Zeitalters anführen. Dasselbe war über alle massen glücklich. Mit Wenigem zufrieden vom Stolz nicht aufgebläht / Nicht bekannt mit Ceres und Bacchus, deren Gaben noch nicht vorhanden, / Nahmen sie zur Mahlzeit Eicheln oder Fleisch des Wildes. / Reines Wasser war ihr heilsames Getränk. Gleich den Strahlen der Sonne und der Feuchtigkeit des Wassers waren ihnen auch Felder und Wälder und selbst die Frauen Gemeingut. Denn gleich den Thieren des Waldes gingen sie jede Nacht neue Verbindungen ein, und lösten die Bande der drei Grazien und die heimliche Fessel der Liebe mit dem Aufsteigen der Morgenröthe. Wo einen die Nacht überraschte, da warf er sich auf's Gras und schlummerte süss unter dem dichten Schatten eines Baumes. Der Gebrauch der Wolle, der Leinwand, der Kleider überhaupt war ihnen unbekannt, und nur im Winter bedienten sie sich einer Wildschur oder eines Schafpelzes. Auch das Wort ‹mein› kannten sie nicht, vielmehr hiess, wie beim klösterlichen Leben, Alles, was sie hatten, in Wort und That ‹unser›. An ihren Stallungen waren keine Riegel und ihre Thüren verschlossen sie keinem Dürftigen, weil es weder Diebe noch Räuber noch Dürftige gab. Kein Verbrechen galt ihnen schwerer als Diebstahl und Raub. Sie hatten noch keinerlei Waffen gesehen als Pfeile, und diese hatten sie nur, um das Wild zu erlegen. Was weiter? O Schmerz! Glück verwandelt sich in Unglück, Gemeingut in Eigenthum. Die Sicherheit der Armuth, die sie früher geliebt, verachten und scheuen sie jetzt, wie ein mit Koth bespritztes Rad, weil in Allen die Habsucht ärger als das Feuer des Aetna wüthet.» Gerade dieser zentrale Text fehlt sowohl bei Richter (wie Anm. 12) wie bei Pleij (wie Anm. 3)!

eben doch dazu benützt, die Gegenwart zu kritisieren. Sie zeigen also etwa die Richtung an, was an der Gegenwart als unerträglich empfunden wurde. Offene Kritik beinhaltet dann die Begründung für das Ende dieses Goldenen Zeitalters bei Cosmas. Dieses Ende wurde durch die Habsucht verursacht, welche zum Privateigentum führte. Auch die Einsetzung eines Fürsten und damit die Herrschaft eines Menschen über andere Menschen wird hier in augustinischer Tradition[49] als das Ende eines paradiesischen Goldenen Zeitalters, als dessen Verfall kritisiert.[50]

Auffällig ist bei dem Kleriker Cosmas die Verbindung des Gemeineigentums mit der sexuellen Promiskuität, wie wir sie auch im Schlaraffenland finden:

> «Gleich den Strahlen der Sonne und der Feuchtigkeit des Wassers waren ihnen auch Felder und Wälder und selbst die Frauen Gemeingut. Denn gleich den Tieren des Waldes gingen sie jede Nacht neue Verbindungen ein, und lösten die Bande der drei Grazien und die heimliche Fessel der Liebe mit dem Aufsteigen der Morgenröte.»[51]

Dieses schlaraffische Motiv taucht hier bei einem durchaus ernsthaften Autor, noch dazu einem Geistlichen, einem Domherrn von Prag, im ernsthaften Kontext einer Chronik auf. Tatsächlich findet sich die Vorstellung des Gemeinbesitzes an den Frauen sogar im mittelalterlichen Kirchenrecht. Aus Platons Politeia[52] ist diese Vorstellung ins Decretum Gratiani von 1140, die massgebliche Kirchenrechtssammlung, gelangt.[53] Es handelt sich bei dem Text angeblich um einen Brief des Papstes Clemens I. an den Apostel Johannes und

[49] Thomas von Aquin hielt dagegen gerechte Herrschaft als auch schon vor dem Sündenfall für gegeben, siehe Helmut G. Walther, Utopische Gesellschaftskritik oder satirische Ironie? Jean de Meun und die Lehre des Aquinaten über die Entstehung der menschlichen Gesellschaft, in: Soziale Ordnung im Selbstverständnis des Mittelalters, Berlin; New York 1979 (Miscellanea Mediaevalia 12), Bd. 1, S. 84–105, hier S. 94f.

[50] So auch in der Fortsetzung des Rosenromans durch Jean de Meun, siehe Walther (wie Anm. 49), S. 93 und 101f.

[51] Siehe Anm. 48.

[52] Platon, Politeia, in: Sämtliche Werke. In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung, hrsg. von Otto F. Walter, Ernesto Grassi und Gert Plamböck, Bd. 3, Reinbek bei Hamburg 1962, S. 67–310, 5. Buch, wo 459a–460d auch die geheime und im Staatsinteresse gelenkte Zuchtwahl für die menschliche Fortpflanzung propagiert wird!

[53] Decretum Gratiani, Causa XII, quaestio I, c. II.

die Gemeinde zu Jerusalem. In dem Brief heisst es, die Nutzung aller Dinge müssten eigentlich allen Menschen gemeinsam sein. Dann zitiert der Brief «einen sehr gelehrten Griechen», womit Plato gemeint ist:[54] «Zu allem gehörten ohne Zweifel auch die Frauen. Und so wie man nicht die Luft oder den Glanz der Sonne aufteilen kann, sagte er, so sollten auch die übrigen Dinge, die gemeinschaftlich allen zu besitzen gegeben sind, nicht aufgeteilt, sondern gemeinsam besessen werden.»[55]

Dieser Text ist auf abenteuerlichem Weg in die massgebliche Kirchenrechtssammlung gelangt. Papst Clemens I., der am Ende des 1. Jahrhunderts den Papststuhl innehatte, wurde später als Schüler des Petrus angesehen. Dieses hohe Ansehen führte dazu, dass ihm viele apokryphe Schriften unterschoben wurden, darunter auch ein wahrscheinlich in Syrien um 265 geschriebener angeblicher Bericht des Clemens an den Apostel Johannes über eine gemeinsame Reise mit Petrus. Nach diesem gefälschten Bericht diskutierten Petrus und Clemens auf der Reise mit dem heidnischen Vater des Petrus und bekehrten ihn. Der Vater erwähnte dabei das Goldene Zeitalter. Erst sechs Jahrhunderte später fabrizierten französische Mönche etwa in der Mitte des 9. Jahrhunderts eine umfangreiche Sammlung gefälschter und verfälschter kirchlicher Rechtstexte, die sogenannten pseudo-isidorischen Dekretalen.[56] In diese Sammlung wurden auch fünf angebliche Briefe des Papstes Clemens I. aufgenommen. Der 5. Brief enthält den Text zum Goldenen Zeitalter aus dem – sei-

[54] Die Vorstellung des Gemeinbesitzes an den Frauen wird geläufig mit Plato verbunden. Siehe z. B. William Langlands Piers Ploughman: «The preach of Plato and prove it by Seneca That all things under heaven ought to be in common», siehe Alfred Doren, Wunschräume und Wunschzeiten, in: Vorträge der Bibliothek Warburg 1924–1925, S. 158–206, hier S. 183.

[55] Decretum Gratiani, Causa XII, quaestio I, c. II.: «In omnibus sunt sine dubio et coniuges. Et sicut non potest, inquit, diuidi aër, neque splendor solis; ita nec reliqua, quae communiter in hoc mundo omnibus data sunt ad habendum, diuidi debere, sed habenda esse communia.» Auch die ältere Stoa lehrte das Ideal der Gleichheit der Menschen. Als Gleichnis der sozialen Gerechtigkeit und der Gütergemeinschaft galt den Stoikern die unparteiische, gleichmässige Verteilung des Lichts durch die Sonne. Dieses Bild wurde zu einem Topos der egalitären Vorstellungen. Wir finden es in dem zitierten Text des Decretum Gratiani und ebenso auch bei Cosmas von Prag, es begegnet aber schon vorher seit den Kirchenvätern auf Schritt und Tritt.

[56] Paulus Hinschius (Hrsg.), Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni, Lipsiae 1863; Horst Fuhrmann, Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen, 3 Bde., Hannover 1972–1974 (MGH Schriften 24).

nerseits, wie gesagt, auch schon gefälschten – Reisebericht; und hier wird dieser Text nun nicht mehr als Aussage des heidnischen Vaters des Petrus zitiert, sondern als Aussage des Clemens selbst. Diesen doppelt gefälschten Text übernahm dann der Mönch Gratian als echtes Stück in seine Dekretsammlung. Bis ins 16. Jahrhundert galt nun der Text fast unbestritten als echt. Nur die Echtheit des Satzes über die ursprüngliche Gemeinschaft an den Frauen wurde gelegentlich bezweifelt. So schrieb der rechtsgelehrte Dekretist Stephanus Tornacensis (gest. 1203) in seiner Summe: «Ich glaube nicht, dass Clemens dies hingesetzt hat, obwohl er es immerhin von Plato haben könnte, der in jenem Staat, den er erfunden hat, sagte, dass Frauen und Kinder gemeinsam gewesen seien, d. h. wo er sagt, dass sie den ihren wie den fremden [Frauen und Kindern] gleiche Liebe erweisen. Er sagt nicht, die Frauen seien gemeinsam, was deren fleischliche Benützung, sondern was die Liebe und die Zuneigung betrifft.»[57]

Schon die frühen Kirchenväter teilten die heidnisch-stoische Auffassung über die Entstehung des Privateigentums durch Usurpation der Güter, die eigentlich allen gehören sollten, wodurch die naturrechtliche Gleichheit aller Menschen sich aufgelöst habe. Aber schon Laktanz bemerkte dazu auch, wer die Menschen zur Gleichheit führen wolle, der dürfe nicht die Ehen abschaffen oder die Vermögen einziehen, sondern er müsse die Anmassung, den Stolz, die Überhebung abstellen, so dass die Hohen und Mächtigen sich als Brüder auch der Allerärmsten betrachteten. Das könne aber keine Macht bewirken ausser der Religion.[58] Im späteren Mittelalter war unter den Gelehrten die Meinung völlig geläufig, in der ersten und besten Ordnung der menschlichen Gesellschaft nach dem Paradies

[57] Die Summa des Stephanus Tornacensis, ed. Johann Friedrich von Schulte, Giessen 1891, S. 213f.: «Non credo, hoc apposuisse Clementem, cum tamen ex verbis Platonis hoc haberi possit, qui in re publica illa, quam fingebat, uxores et liberos communes esse dixit, ubi [alii: id est] affectum dilectionis communiter exhibendum ait suis et extraneis, non communes dixit uxores quantum ad carnis usum, sed quantum ad dilectionem et obsequium.» Zu Plato siehe Anm. 52. Frauenkommunismus findet sich z. B. auch im Sonnenstaat des Jambulos, siehe Doren (wie Anm. 54), S. 167.

[58] Lactantius, Divin. inst. 3, 22, Patrologia Latina 6, 420: «Qui ergo vult homines adaequare, non matrimonia, non opes subtrahere debet; sed arrogantiam, superbiam, tumorem, ut illi potentes et elati pares esse se etiam mendicissimis sciant [...] Quod efficere nulla res alia praeter religionem Dei potest.» Siehe Ignaz Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter, Wien 1907 (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 18), Nachdruck Graz 1972.

habe es kein Privateigentum gegeben, alles hätte allen gemeinsam gehört; es sei jedoch der Sündenfall gewesen, der schliesslich die private zur natürlichen und notwendigen Eigentumsform gemacht habe, da bei Gemeineigentum die Gesellschaft auseinanderbrechen würde.[59] Neben dem Goldenen Zeitalter sind also auch Gedanken aus der heidnisch-philosophischen Utopie des idealen Staates im Mittelalter aufgenommen worden und schliesslich als Motive ins Schlaraffenland gelangt.

Die Idee, dass eine ursprüngliche Form des Zusammenlebens mit Gemeineigentum und Promiskuität aller Männer mit allen Frauen abgelöst worden sei durch Familie und Privateigentum und dass hier auch der Ursprung der Herrschaft und des Staates liege, ist – fussend auf dem «Mutterrecht» Johann Jakob Bachofens und vermittelt durch den Althistoriker und Erforscher der Irokesen, Lewis Henry Morgan, – auch in das Werk von Karl Marx und v. a. von Friedrich Engels und damit in die Grundanschauungen des Marxismus gelangt.[60] 1884 ist in Hottingen-Zürich das Büchlein von Friedrich Engels erschienen, das diesen Zusammenhang bereits im Titel thematisiert: «Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats».[61] Es ist die Idee, dass ein ursprüngliches Matriarchat mit Promiskuität abgelöst worden sei durch das Patriarchat und dass damit die Entstehung der Familie verbunden sei. Die Familie habe dann nach Engels in logischer Konsequenz zum Privateigentum geführt und zur Herr-

[59] S. Diana Wood, Medieval EconomicThought, Cambridge 2002 (Cambridge Medieval Textbooks), S. 17–41; Odd Langholm, Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200–1350, Leiden 1992 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 29), S. 151–156 und passim gemäss Indexposition Property.

[60] Johann Jakob Bachofen, Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Stuttgart 1861.

[61] Engels benützte für seine Schrift fast ausschliesslich das Hauptwerk von Lewis Henry Morgan, Ancient Society, 1877, siehe die deutsche Übersetzung: ders., Die Urgesellschaft. Ancient Society. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation, Lollar 1976 (Kulturanthropologische Studien zur Geschichte. Supplementband 1). Dazu Klaus E. Müller, Die bessere und die schlechtere Hälfte. Ethnologie des Geschlechterkonflikts, Frankfurt 1989, S. 372–375. Zur sozialistischen Deutung des Mutterrechts siehe auch Hans-Jürgen Heinrichs (Hrsg.), Materialien zu Bachofens «Das Mutterrecht», Frankfurt a. M. 1975, S. 329–369.

schaft der Menschen über die Menschen, zum Staat. Das antike Märchen von einer ursprünglichen Goldenen Zeit ist also auch in jener Utopie rezipiert worden, welche zur geschichtsmächtigsten Kraft des 20. Jahrhunderts geworden ist. Zwar trägt jede Utopie die typischen Züge ihrer Entstehungszeit, weil das entworfene Ideal jeweils auf deren konkreten Zuständen beruht,[62] aber dennoch gibt es Grundfragen, die allen oder den meisten Utopien gemeinsam sind, so etwa jene des Privateigentums und der Herrschaft. Übrigens haben Marx und Engels Utopien durchaus als überholt abgelehnt.[63] Ihren eigenen Entwurf einer besseren Welt grenzten sie von den Utopien ab mit dem Anspruch, er stütze sich auf rein wissenschaftliche Erkenntnisse, er beschreibe den naturgesetzlich sich vollziehenden objektiven Gang der Geschichte. Sie stellten sich damit unter das damals und bis vor wenigen Jahren vorherrschende Fortschritts-Paradigma,[64] verzichteten aber nicht auf die Figur des Retters der Endzeit, der nun aber nicht mehr der wiederkehrende Messias oder ein mittelalterlicher Endzeitkaiser ist, sondern das Proletariat als Gesamtpersönlichkeit, als Klasse.[65]

Eine weitere Quelle schlaraffischer Motive neben Goldenem Zeitalter und Idealstaat bilden Beschreibungen des Jenseits.[66] Dafür nur drei Beispiele:

Lukian von Samosata (um 120–185 u. Zt.) beschreibt in einem Reisebericht auch das heidnische Totenreich: Jenseits der Säulen des Herakles, d. h. an der Grenze der damals bekannten Welt, befindet sich die Insel der Seligen. Dort ruhen sich die Heroen aus. Es herrscht

[62] So Hans Girsberger, Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich und seine philosophischen und materiellen Grundlagen, 2. Aufl., Wiesbaden 1973, S. 121.

[63] Dies richtete sich gegen den von ihnen so genannten «utopischen Sozialismus», siehe das Manifest der Kommunistischen Partei, in: Karl Marx, Frühe Schriften 2, hrsg. von H.-J. Lieber, P. Furth, Darmstadt 1971, S. 853ff. Dazu Arnhelm Neusüss, Schwierigkeiten einer Soziologie des utopischen Denkens, in: ders. (Hrsg.), Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen, 2. Aufl., Neuwies; Berlin 1972, S. 13–112, hier S. 19ff.

[64] Doren (wie Anm. 54), S. 198f., führt diese Fortschrittsidee v. a. auf Lessing, Kant, Fichte und Hegel zurück und schliesst hier dann Karl Marx an.

[65] So Fritz Gerlich, Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich, München 1920.

[66] Zu schlaraffischen Elementen in volkstümlichen Jenseitsvorstellungen siehe das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 6, hrsg. von Hanns Bächtold-Stäubli, Berlin; Leipzig 1935, Nachdruck Berlin 1987, Spalte 1451–1458.

ewiger Frühling. Alle bleiben immer gleich alt, wie sie beim Betreten der Insel (d. h. bei ihrem Tode) waren. Die Reben tragen zwölfmal im Jahr Trauben; auf den Ähren wächst direkt das Brot. In den Flüssen fliessen Wein und Honig. Die Frauen und die schönen Knaben sind allen gemein. Man sitzt ständig beim Essen und bei Musik, Gesang und Homerrezitation.[67]

Von Interesse ist es, dass schon in der Antike die Ruhe und Untätigkeit in den Vorstellungen des vollkommenen Jenseits absolut vorherrscht. Auch nach jüdisch-christlicher Sicht ist die Arbeit ja ein Fluch, der bei der Vertreibung aus dem arbeitsfreien Paradies über die Menschen verhängt worden ist. Ein Jenseits, in dem die Toten tätig sind, ist im Christentum ganz negativ konnotiert: Zu ständigen unfreiwilligen Aktivitäten sind die Toten in der Hölle bzw. im Fegefeuer gezwungen. Im Himmel herrscht ruhige Anschauung Gottes. Aber es gibt durchaus auch Jenseitsvorstellungen mit tätigen Toten, das bekannteste sind die ewigen Jagdgründe der Indianer.

Das christliche Paradies ist eine Hauptquelle des Schlaraffenlandes. Explizit wird das «land of cokayne» in der mittelenglischen Version mit dem Paradies verglichen und übertrifft dieses noch an Annehmlichkeiten.[68] Das Christentum hat in der Paradiesesvorstellung bereits vom Judentum des Ersten Testaments ein Idealbild übernommen, das Züge des Goldenen Zeitalters und auch teilweise schlaraffische Züge trägt. Insbesondere kennt das biblische Paradies keine Feindschaft zwischen Mensch und Tier, also eine gnädige Natur, es kennt keine Herrschaft des Menschen über den Menschen, es kennt keinen Tod, und es kennt keine Arbeit. Herrschaft, Tod und Arbeit sind Folgen des Sündenfalls, sind der Sünde Sold.[69] Erst bei der Vertreibung wird Adam zur Arbeit verflucht, Eva zum Gebären unter Schmerzen, es kommt also Geburt und damit auch Tod in die Welt. Diese Paradiesvorstellung der Christen (wie übrigens auch der

[67] Lukian von Samosata, Verae historiae, hrsg. von M. D. Macleod, Oxford 1977, S. 103ff; deutsch: Lukian, Sämtliche Werke, übersetzt von Chr. M. Wieland, bearb. von Hans Floerke, Bd. 3, Berlin 1922, S. 315ff., zitiert bei Richter (wie Anm. 12), S. 20.

[68] Tigges (wie Anm. 4), S. 95.

[69] Zur Entstehung der Herrschaft aus dem Sündenfall siehe Wolfgang Stürner, Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken, Sigmaringen 1987 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 11).

Juden)[70] kann auch in die Zukunft des Gottesreiches auf Erden, in eine paradiesische Endzeit des Tausendjährigen Reiches vor dem Weltgericht projiziert sein.[71]

Auch der Tod ist im Schlaraffenland überwunden. Der Jungbrunnen, der aus dem Mythos vom Lebenswasser oder Lebensbrunnen herzuleiten ist, in der biblischen Ausprägung etwa als «fons aquae vitae» der Apokalypse,[72] ist als märchenhafte Variante dieser alten Vorstellung ohne Anspruch auf Wahrhaftigkeit bezeichnet worden.[73] Dieses Motiv des Jungbrunnens, das durchaus mittelalterlichen Ursprungs ist,[74] findet sich zuerst vor 1177 im sogenannten Brief des Priesters Johannes.[75] Der Zusammenhang mit dem Paradies ist hier

[70] Der Babylonische Talmud, übersetzt von Lazarus Goldschmidt, Bd. 5, Neudruck Frankfurt a. M. 1996, Kethuboth XIII, XI, Fol. 111b, 362f.

[71] Norman Cohn, The Pursuit of the Millenium, London 1957, deutsch: Das Ringen um das Tausendjährige Reich, Bern 1961, Neuausgabe unter dem Titel: Das neue irdische Paradies, Reinbek 1988; Jean Delumeau, Une histoire du paradis, vol. 2: Mille ans de bonheur, Paris 1995.

[72] Offenbarung des Johannes, 21,6. Siehe auch Sprüche 13,14; 14,27; 16,22

[73] Anna Rapp, Der Jungbrunnen in Literatur und bildender Kunst des Mittelalters, Diss. Zürich, 1976, S. 9f. Siehe auch Graus, Goldenes Zeitalter (wie Anm. 5), S. 198–201.

[74] Die Herkunft aus der Antike ist widerlegt durch D. J. A. Ross, Allegory and Romance on a Mediaeval French Marriage Casket, in: Journal of the Warburg and Courtault Institutes 11 (1948), S. 112–142.

[75] Friedrich Zarncke, Der Priester Johannes. Erste Abhandlung, enthaltend Capitel I, II und III, in: Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 7 (1879), S. 827–1030; Zweite Abhandlung, enthaltend Capitel IV, V, VI, ebd. 8 (1883), S. 1–186, Neudruck Hildesheim; New York 1980. Kurze Bemerkungen zur Datierungsfrage bei Gioia Zaganelli, Le lettere del Prete Gianni. Di un falso e delle sue verità, in: Fälschungen im Mittelalter, 5, Hannover 1988 (MGH Schriften 33/V), S. 243–260, 242 Anm. 2. Als mittelalterliche Utopie interpretiert den Text ganz entschieden Istvan Bejczy, La lettre du prêtre Jean. Une utopie médiévale, Paris 2001, mit umfangreicher Bibliographie. Siehe dazu aber die Einwände in der Rezension von Martin Gosman, in: Cahiers de Civilisation médiévale 47 (2004), S. 59–62. Zuvor hatten den utopischen Charakter schon betont Leonardo Olschki, Der Brief des Presbyters Johannes, in: Historische Zeitschrift 144 (1931), S. 1–14, und Anna-Dorothee von den Brincken, Presbyter Johannes, Dominus Dominantium – ein Wunsch-Weltbild des 12. Jahrhunderts, in: Anton Legner (Hg.), Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romantik, 3 Bde., Köln 1985, Bd. 1, S. 83–97. Hilario Franco, La construction d'une utopie: l'Empire de Prêtre Jean, in: Pergamon, Journal of Medieval History 23 (1997), S. 211–225, hat auf Elemente des pays de Cocagne hingewiesen. Dazu auch Michael Winter, Compendium Utopiarum. Typologie und Bibliographie literarischer Utopien, Bd. I: Von der Antike bis zur deutschen Frühaufklärung, Stuttgart 1978, S. 14, der von «Schlaraffenstaat» spricht.

explizit dadurch gegeben, dass die verjüngende Quelle – hier also noch nicht ein Brunnen – nicht weit vom Paradies, aus dem Adam vertrieben worden ist, entspringt.[76] Fast gleichzeitig begegnet der Jungbrunnen in der höfischen Dichtung, zunächst in der Fassung des Alexanderromans von Lambert le Tort.[77] Auf den französischen Hof weist die «fontaine de jouvence» in einem Text des Abtes Adam de Perseigne vor 1187 für die Schwester des französischen Königs hin.[78] In der bildenden Kunst des Mittelalters findet sich der Jungbrunnen vor allem auf Elfenbeinen und Bildteppichen. Er steht also zunächst durchaus in einem gelehrten und hochkulturellen Kontext, sowohl was seine Formulierung wie die Träger der Überlieferung anbetrifft. Als Bild «eines erträumten Ritter- und Minneideals» hat Anna Rapp den Jungbrunnen im Spätmittelalter bezeichnet.[79] Den hochkulturellen Austausch zwischen Christen und Juden illustriert ein Bild des Jungbrunnens in der Darmstädter Pessach-Haggadah (ca. 1525/35).[80]

Als letzten Beleg für schlaraffische Züge in religiösen Jenseitsvorstellungen führe ich die 56. Sure, 11–40, des Koran an:

> «Sie sind es, die (Gott) nahestehen in den Gärten der Wonne. Eine ganze Schar (von ihnen) gehört den früheren (Generationen) an, und (nur) eine kleine Anzahl den späteren. Auf golddurchwirkten(?) Ruhebetten liegen sie (behaglich) einander gegenüber, während ewig junge Knaben unter ihnen die Runde machen mit Humpen und Kannen (voll Wein?) und einem Becher (voll) von Quellwasser (zum Beimischen?), (mit einem Getränk) von dem sie weder Kopfweh bekommen noch betrunken machen (Variante: werden), und (mit allerlei) Früchten, was (immer) sie wünschen (w. sich auswählen), und Fleisch von Geflügel, wonach (immer) sie Lust haben. Und großäugige Huris (haben sie zu ihrer Verfügung), (in ihrer Schönheit) wohlverwahrten Perlen zu ver-

[76] «... fons ... progreditur itinere dierum trium non longe a Paradyso, unde Adam fuit expulsus. Si quis de fonte illo ter ieiunus gustaverit, nullum [!] ex illa die infirmitatem patietur, semperque erit quasi in aetate XXX duorum annorum, quamdiu vixerit.»

[77] Rapp, (wie Anm. 73), S. 9f. Zum Zusammenhang mit Phoenix und zur biblischen Heilkraft des Wassers (Bethesda), ebd. S. 11, 22: im Alexanderroman in der Fassung des Lambert le Tort um 1170/80.

[78] Ebd., S. 24f.

[79] Ebd., S. 15.

[80] Kurt Schubert, Die Kultur der Juden, 2 Bde., Wiesbaden 1970–1979 (Handbuch der Kulturgeschichte), Bd. 1, S. 84 Abb. 67. Die Deutung des Jungbrunnens durch Schubert als Symbol für die messianische Zeit halte ich für gesucht. Eine ebenfalls in der Handschrift enthaltene Jagdszene deutet er als zugehörige Darstellung der Verfolgung der Juden in dieser Welt.

gleichen. (Dies) zum Lohn für das, was sie (in ihrem Erdenleben) getan haben. Sie hören darin (d. h. in den Gärten der Wonne) kein (leeres) Gerede und keine Versündigung, sondern nur das (Gruß)wort ‹Heil! Heil!›
Und die von der Rechten – welcher Art sind sie? Sie befinden sich an Zizyphusbäumen, die der Dornen entblößt sind, und dicht (mit Laub) besetzten Akazien(?) (oder: und Bananen mit übereinandergeschichteten Früchten?), in weit reichendem Schatten, an Wasser, das sich (über das Erdreich) ergießt, mit vielen Früchten, (die sie) ununterbrochen und unbehindert (zu ihrer Verfügung haben), und dick gepolsterten (w. erhöhten) Betten. (Und Huris stehen zu ihren Diensten.) Wir haben sie regelrecht geschaffen (w. entstehen lassen) und sie zu Jungfrauen gemacht, heiß hebend und gleichaltrig, (eigens) für die von der Rechten. Eine ganze Schar (von diesen) gehört den früheren (Generationen) an, und (ebenso) eine ganze Schar den späteren.»[81]

Auch die Prophetie eines neuen Paradieses am Ende der Zeiten enthält oft schlaraffische Elemente. Sie begegnen schon in der alttestamentarischen jüdischen Prophetie. Bei Jesaja etwa heisst es:

«Und ihr, die ihr kein Brot habt, kommt, kauft Getreide ein und esset! Ja kommt, kauft Getreide ohne Geld und ohne Bezahlung Wein und Milch.»[82]

Besonders stark ist der schlaraffische Einschlag in einer Reihe ausserkanonischer christlicher Schriften, so z. B. in der Prophezeiung der Papias Fragmente:

«Es werden Tage kommen, an denen Weinstöcke wachsen, die 10 000 Ranken haben, und jede Ranke hat 10 000 Zweige, und jeder Zweig hat 10 000 Sprossen, und jeder Spross hat 10 000 Triebe, und jeder Trieb hat 10 000 Trauben, und an jeder Traube sind 10 000 Beeren, und jede Beere gibt, ausgepresst, fünfundzwanzig Quart Wein. Und wenn einer der Heiligen eine Traube anrührt, so wird eine andere Traube rufen: Ich bin besser, nimm mich; preise durch mich den Herrn.»[83]

[81] Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret, 7. Aufl., Stuttgart 1996, S. 379f.; siehe auch Sure 76, 12–21, ebd. S. 416.
[82] Jesaja, 55,2.
[83] Papias Fragmente, in: Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen, hrsg. und übersetzt von Erwin Preuschen, Giessen 1901, S. 150, zitiert bei Richter (wie Anm. 12), S. 22.

Hier erscheint schon das bereits bekannte Motiv der Selbstanpreisung der Nahrung, das sich im schlaraffischen Zusammenhang immer wieder findet.

Die Prophetie einer glücklichen Endzeit hat gerade am Ende des Mittelalters sehr konkrete Züge angenommen, etwa beim sogenannten Oberrheinischen Revolutionär oder in der am Basler Konzil entstandenen Reformatio Sigismundi.[84]

### *3. Wozu dient das Schlaraffenland?*

1. Zunächst scheint alles klar: Traumbilder des Überflusses wie das Schlaraffenland sind in einer ersten Deutung die Kompensation der Furcht vor dem Mangel, vor dem Hunger.[85] Der innere Zusammenhang von Hunger und Schlaraffia hat sich im Märchen noch erhalten, etwa im Beispiel von Hänsel und Gretel, deren Eltern sich ihrer Kinder deshalb entledigen wollen, weil sie sonst alle zusammen, die Eltern mit den Kindern, Hungers sterben müssten.[86] Im Märchen ist der innere Zusammenhang zwischen Hunger und Schlaraffenland klar: Hänsel und Gretel gehen vom Hunger ins Schlaraffenland. Das ist die grosse Verführung: sie finden das Knusperhäuschen, das ganz aus Essbarem, aus Lebkuchen und dergleichen, erbaut ist, ein klares Motiv des Schlaraffenlandes. Im Märchen ist die innere Einheit der Furcht vor dem Verhungern und des Traums vom Überfluss in tiefsinniger Weise wirksam.

Beim Schlaraffenland handelt es sich also in dieser Deutung um eine für eine Mangelgesellschaft charakteristische Form: Es geht um eine Vision des unerschöpflichen Überflusses angesichts ständiger Bedrohung durch den Mangel. Es hat im Spätmittelalter keine einzige Generation gegeben, die nicht mindestens einmal mit einer gravierenden Mangelkrise, mit einer Hungerkrise konfrontiert ge-

[84] Das Buch der hundert Kapitel und der vierzig Statuten des sogenannten Oberrheinischen Revolutionärs. Edition und textliche Bearbeitung von Annelore Franke, historische Analyse von Gerhard Zschäbitz, Berlin 1967 (Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter 4); Reformation Kaiser Siegmunds, hrsg. von Heinrich Koller, Stuttgart 1964 (MGH Staatsschriften des späteren Mittelalters 4). Siehe dazu Doren (wie Anm. 54), S. 160 und 182.

[85] «... mirage compensatoire pour une économie rurale dominée par la famine» formuliert Demerson (wie Anm. 5), S. 530, die These von Jacques Le Goff, La civilisation médiévale, Paris 1964, S. 233, Anm. 26, und 290.

[86] Hänsel und Gretel, in: Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm, vollständige Ausgabe, München 1949, S. 116–125.

wesen wäre.[87] Das führte zu einer Mangelmentalität selbst bei reichen Leuten, die in solchen Mangelsituationen keinen Hunger fürchten mussten, da sie sich die gestiegenen Nahrungsmittelpreise leisten konnten, die aber zumindest fürchteten, das nicht essen zu können, wonach es sie gerade gelüstete.

Diese Deutung sieht im Schlaraffenland die blosse Flucht in irreale Wunschbilder, zu denen ganz deutlich etwa der im Jungbrunnen konkretisierte Traum von ewiger Jugend und Gesundheit gehört. Es fehlt eine direkte und formulierte Kritik der herrschenden Verhältnisse bzw. eine Kritik ihrer Entstehung. Gerade darin haben verschiedene Forscher ein nichtintellektuelles, ein volkstümliches Element des Schlaraffenlandes im Gegensatz etwa zum Idealstaat oder zum Goldenen Zeitalter sehen wollen. Ähnlich kritiklos sind Vorstellungen von einem Land aus lauter Gold bis hin zu dem bereits erwähnten Eldorado oder Vorstellungen von Überfluss, die sich an antiken Formulierungen von Arkadien orientierten.[88]

2. Schlaraffia ist aber in einigen Varianten sicher mehr als bloss eine Vision des Hungerdeliriums.[89] Es kann durchaus Gegenbild zu den herrschenden Zuständen mit sozialem Anliegen sein. In der mittelalterlichen Vorstellung einer erwünschten, einer idealen Welt hat die Verfügbarkeit von Nahrung einen sehr hohen Stellenwert. Wir haben auch gesehen, dass soziale Motive eine Rolle spielen. Das Schlaraffenland ist zwar zunächst das Schlemmer-Paradies schlechthin. Darüber hinaus kann es aber auch ein radikales Wunschbild

[87] Eine zusammenfassende Darstellung für das Spätmittelalter fehlt. Hingegen gibt es regionale Studien. So hat Louis Stouff, Ravitaillement et alimentation en Provence au XIVe et XVe siècles, Paris; La Haye 1970, in seinem Untersuchungsgebiet der Provence zwischen 1318 und 1484 insgesamt 44 Hungerzeiten unterschiedlicher Intensität gezählt, also in 169 Jahren durchschnittlich rund jedes vierte Jahr eine. Durchschnittlich alle 21 Jahre kam es hier nicht nur zu lokalen, sondern zu grossräumigen Mangelsituationen.

[88] Bruno Snell, Arkadien, die Entdeckung einer geistigen Landschaft, in: H. Oppermann (Hg.), Wege zu Vergil. Drei Jahrzehnte Begegnungen in Dichtung und Wissenschaft, Darmstadt 1966 (Wege der Forschung 19), S. 338–367; Klaus Luttringer, Weit, weit ... Arkadien: über die Sehnsucht nach dem anderen Leben, Düsseldorf 1992 (Bollmann Bibliothek 6). Zu arkadischen Vorstellungen im Mittelalter siehe Petra Maisak, Arkadien. Genese und Typologie einer idyllischen Wunschwelt, Bern [etc.] 1981 (Europäische Hochschulschriften XXVIII, 17), S. 36–50.

[89] Aléxandre Cioranescu, Utopie: Cocagne et âge d'or, in: Diogène 75 (1971), S. 86–123, hier S. 94: «... l'esprit du travailleur fatigué et affamé délirait sagement lorsqu'il voyageait au pays de cocagne.»

einer den bestehenden und bedrohlichen Zuständen entgegengesetzten Welt sein mit einer anderen *Ökonomie*, einer anderen *Moral* und einer anderen *Natur*.

Eine andere *Ökonomie*, in der die Mühsal der Arbeit überwunden ist, in der das Nichtstun belohnt, das Arbeiten bestraft wird, ganz im Gegensatz zur christlichen Moral, wonach derjenige, der nicht arbeitet, auch nicht essen soll, wie Paulus formuliert hat.[90] Karl Marx hat dies dann ironisch auf reiche Müssiggänger bezogen. In der Utopie des Thomas Morus, auf die ich noch kommen werde, ist die Arbeit auf sechs Stunden täglich reduziert, was inzwischen in Frankreich und Deutschland teilweise Wirklichkeit geworden ist. Die sozialistische Utopie hat im Endausbau mit noch weniger Arbeitszeit gerechnet, aber zunächst auf dem Weg dorthin dem ausbeuterischen Stachanow-Ideal gehuldigt.[91]

Eine andere *Moral:* indem Promiskuität herrscht, alle Frauen allen Männern gemeinsam sind (in dieser Formulierung des Ideals kommt seine männliche Prägung klar zum Ausdruck), diese freie Sexualität keine Sünde ist und auch keine üblen Folgen hat. Eine Moral ohne Zwänge der Familie.

Eine andere *Natur:* indem die Natur nicht bedrohlich und geizig, sondern freundlich und freigiebig ist. Das im Jungbrunnen symbolisierte *irdische* ewige Leben kann dann als eine Kritik an einem nicht hinnehmbaren Defekt der göttlichen Schöpfung gelesen werden: der Sterblichkeit der Menschen.

Jacques Le Goff sieht im Schlaraffenland «la seule véritable utopie médiévale», die einzige Utopie, welche die soziale Realität grundsätzlich und umfassend kritisiert und die Vision einer ganz anders strukturierten Welt entworfen habe, in der der Gegensatz Natur / Kultur aufgehoben sei.[92] Diese Lektüre des Schlaraffenlandes als Utopie hat jedoch auch Widerspruch gefunden, da den Texten jeglicher Aufruf zur Veränderung der herrschenden fehlerhaften

[90] 2. Thessalonikerbrief 3,10: «Wenn jemand nicht arbeiten will, soll er auch nicht essen.»

[91] Robert Maier, Die Stachanov-Bewegung 1935–1938, Stuttgart 1990. Es ist bezeichnend, dass der kapitalistische Fordismus seine Parallelen in der kommunistischen Arbeitsorganisation hatte.

[92] Jacques Le Goff, L'utopie médiévale: le pays de Cocagne, in: Revue européenne des sciences sociales 27 (1989), S. 276–280 und 286; P. Kuczynski, Utopie und Satire in «The Land of Cokaygne», in: Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik 28 (1980), S. 45–55, sieht die mittelenglische Version des Schlaraffenlands sowohl als Utopie wie als Satire.

Zustände fehle und da sie ein offen erkennbar irreales Traumbild entwerfen.[93]

Wenn wir uns an die charakteristischen Züge des Goldenen Zeitalters erinnern, dann können wir uns dem Urteil von Piero Camporesi nicht völlig verschliessen, der meint, das Schlaraffenland sei «gleichsam eine plebejische Version des aristokratischen Goldenen Zeitalters.»[94] Man könnte aber auch sagen, es sei eine ins Derbe gewandte Version des christlichen Paradieses, «die gegenchristliche Utopie eines säkularen Paradieses ..., wo man sein Brot nicht im Schweisse seines Angesichtes essen muss.»[95]

3. Wenn französisch ‹coquaigne› für Schlaraffenland auf *coquin* = der Narr zurückzuführen ist, wenn das Schlaraffenland ein Narrenland ist, so führt dies zu einer ganz anderen dritten Deutung seiner Funktion. Bei dieser Deutung liegt das Gewicht auf der Lehrhaftigkeit. Es ist kein Zufall, dass über Schlaraffia schon im 15. Jahrhundert auch moralisierend gepredigt wurde.[96] In dieser didaktischen Funktion ist Schlaraffia gerade nicht kompensatorisch, ist es nicht eine Vision des Überflusses angesichts des Hungers, ist es nicht Kritik an einer Mangelgesellschaft oder mentale Flucht aus ihr heraus, sondern es dient im Gegenteil der Erhaltung der herrschenden Zustände, indem es satirisch ein moralisches Schreckbild davon entwirft, welche Auswüchse eine andere, eine verkehrte Welt hervorbringen würde, eben eine närrische Welt, in der nicht Arbeit, sondern Faulenzertum belohnt würde, in der nicht Ordnung durch Ehe und Familie, sondern ein wildes Durcheinander herrschte, nicht

[93] Raymond Trousson, Utopie et roman utopique, in: Revue des sciences humaines, NS 155, Lille 1974, S. 361–511, hier S. 371: «Cocagne ... n'est pas une ‹utopie populaire›: la différence n'est pas dans une différence de niveau ou de classe, mais dans l'intention constructive. Cocagne ... suppose un monde tout-fait, un cadeau à l'homme, alors que l'utopie représente un monde à bâtir sans intervention extérieur.» Cioranescu (wie Anm. 89), S. 95: «Le pays de cocagne n'est utopique qu'en apparence, car il offre le spectacle d'un pays impossible.»

[94] Piero Camporesi, Il paese della fame, Cernusco 2000, S. 83; siehe auch Ackermann (wie Anm. 9), S. 9: «The difference of Schlaraffenland and the other forms of Paradise is merely a matter of refinement: the terms are different, but not contradictory. Paradise may be more noble than Schlaraffenland, and more spiritual, but is also based on the desire of human kind for peace and happiness ...» Siehe dagegen Demerson (wie Anm. 5), S. 534: «Il est naïf de prétendre que cocagne est une déformation grotesque du mythe, une laïcisation de l'Age d'or.»

[95] So Wunderlich (wie Anm. 5), S. 71, zur Version von Hans Sachs.

[96] Z. B. durch Geiler von Kaisersberg, siehe Ackermann (wie Anm. 9), S. 87f.

höfliches Betragen, sondern Grobianismus belohnt und geschätzt würde.[97]

In der Dichtung Heinrich Wittenwilers «Der Ring» wird eine wüste Bauernhochzeit dargestellt mit der klaren Absicht einer Ständelehre, also einer Lehre, die zeigen soll, dass sich Adel und Bürgertum anders verhalten als die Bauern und dass ihnen deshalb auch mehr Ansehen und auch mehr Privilegien zustehen als den Bauern. Verfasst ist diese Schrift wahrscheinlich von einem stadtbürgerlichen Konstanzer Notar um 1408/1410. Hier begegnet das «Schläuraffen land» als eine Art Fresser-Himmel, in den die Seele eines der Bauern nach seinem Tode fährt.[98] Hier ist also das Schlaraffenland eine parodistische Jenseitsvorstellung, ein Bauernhimmel. Zugleich ist gerade in Wittenwilers Ring mit Sicherheit die moralisierende, verurteilende Deutung richtig. Ein verächtlicher, herablassender, aber auch moralisierender Ton ist in vielen Schlaraffenlandversionen fassbar.[99] Es handelt sich dabei sicher nicht um eigenständige Volkskultur, sondern die «besseren Leute», die Gebildeten, machen sich über die ungebildeten Bauern als Schlaraffen lustig – hier im Falle Wittenwilers stellt ein Stadtbürger die ungehobelten Bauern bloss.

Literarisches Hauptbeispiel einer solchen kritisch-belehrenden Verwendung des Schlaraffenlandes ist das Narrenschiff von Sebastian Brant, das 1494 in Basel gedruckt wurde.[100] Hier ist schon im Titel

[97] Es finden sich Schlaraffia-Beschreibungen, in denen jeder Rülpser und jeder Furz durch Geld belohnt wird, siehe dazu Demerson (wie Anm. 5), S. 549–551. Moralisierend ist auch Christoph Columbus, der in einem Brief die Antillen als wahres Schlaraffenland beschreibt, das sich für Sünder und Müssiggänger eigne, ebd., S. 549.

[98] Wittenwiler, Der Ring (wie Anm. 11), S. 342, Vers 5910.

[99] Die didaktische Tendenz ist besonders klar, etwa in «Ein hübscher Spruch vom Schlauraffenlandt», zwischen 1494 und 1515, abgedruckt bei Ackermann (wie Anm. 9), S. 170–173.

[100] Sebastian Brant, Das Narrenschiff. Nach der Erstausgabe (Basel 1494) mit den Zusätzen der Ausgaben von 1495 und 1499 sowie den Holzschnitten der deutschen Originalausgaben hrsg. von Manfred Lemmer, 2. Aufl., Tübingen 1968 (Neudrucke deutscher Literaturwerke, Neue Folge 5), S. 290–294. Für Erasmus sind schlaraffische Inseln der Seligen der Geburtsort der Torheit: Erasmus von Rotterdam, Laus Stultitiae, in: Ausgewählte Schriften, lateinisch-deutsch hrsg. von Werner Welzig, Bd. 2, Darmstadt 1975, Neudruck Darmstadt 1995, S. 18f: «... in ipsis insulis fortunatis, ubi asparta kai anerota omnia proveniunt. In quibus neque labor, neque senium, neque morbus est ullus ...»: «... auf den Inseln der Seligen, wo niemand sät und niemand pflügt und von selbst alles spriesst. Nicht Mühsal kennt man dort, nicht Alter, nicht Krankheit ...» Ein weiteres berühmtes Beispiel ist das 1530 entstandene Spruchgedicht des Hans Sachs, das «auf grobianisch-parodierende Weise Müssiggang und Völlerei als Laster und Auswüchse einer falschen Ordnung entlarvt». So Wunderlich (wie Anm. 5), S. 66.

der Zusammenhang mit dem Narren ausdrücklich gegeben. Die Schlaraffen sind in einem Narrenschiff unterwegs zum «schluraffen landt». Ihre Narrenkappen mit Schellen sind das klassische Attribut der Narren und auch das Vorbild der Ueli-Figur der Basler Fasnacht.[101] Das Narrenschiff ist indessen nicht bloss literarische Imagination und seit dem 15. Jahrhundert auch mobiles Fastnachtsrequisit.[102] Die Verschiffung der Narren ist eine zeitgenössisch belegte Massnahme, gesellschaftlich Unerwünschte loszuwerden; sie entbehrt nicht des realen Bezugs.[103]

In dieser wohl überzeugendsten Deutung zumindest der mittelalterlichen Versionen ist das Schlaraffenland eher eine Anti-Utopie. Sie will nicht anleiten zur Verbesserung der herrschenden Ordnung, sondern sie zementiert die bestehenden Verhältnisse, sie akzeptiert deren Fehler, indem sie die Korrektur der implizit benannten Fehler in absurde, phantastische, inakzeptable Zustände münden lässt. Unter den Fehlern der Schöpfung nennt das Schlaraffenland auch Krankheit, Alter und Tod. Darin zeigt sich besonders deutlich, dass es hier nicht um eine Utopie als Handlungsanleitung geht, sondern um eine Utopie als ein nirgendwo realisierbares Traumbild einer fehlerlosen Schöpfung, die für die Menschen nicht erreichbar und nicht einmal wirklich wünschbar ist. Durch groteske Übersteigerung wird das Goldene Zeitalter, das verlorene Paradies, der Lächerlichkeit preisgegeben.[104] Im besten Falle gehört danach das Schlaraffenland zum Genre der verkehrten Welt, in der reale Missstände in karikierender Verkehrung kritisiert werden.[105]

[101] Dietz-Rüdiger Moser, Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der «Verkehrten Welt», Graz; Wien; Köln 1986, S. 98–109.

[102] Hans-Ulrich Roller, Der Nürnberger Schembartlauf. Studien zum Fest- und Maskenwesen des späten Mittelalters, Tübingen 1965 (Volksleben 11), Registerposition «Schiff, -swagen»; Werner Metzger, Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur, Konstanz 1991, S. 19.

[103] Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, Paris 1961; deutsch: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt a. M. 1969, S. 25f.; Demerson (wie Anm. 5), S. 550.

[104] Dies hat Robert von Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, München 1893, S. 388, schon zum Schlaraffenland in den griechischen Komödien gesagt, siehe Doren (wie Anm. 54), S. 164.

[105] Ein hochmittelalterliches Beispiel der verkehrten Welt ist die Kritik an Cluny im «Carmen ad Rotbertum regem» (Gedicht an König Robert), das Bischof Adalbero von Laon um 1031 verfasste, siehe die französische Ausgabe: Adalbéron

Im Gegensatz etwa zu Dieter Richter kann ich zumindest in den mittelalterlichen Versionen keine Abfolge der unterschiedlichen Deutungen als Entwicklung des Schlaraffenland-Stoffes von einem literarisch-sozialen Wunschtraum zu einer verurteilenden Moralsatire erkennen.[106] Volkstümlich könnte übrigens gerade diese Moralsatire durchaus gewesen sein: der ernsthafte Arbeiter konnte darin Kritik an arbeitslosen Faulenzern sehen.[107]

## *Schluss*

Da wir in Westeuropa und den USA mehrheitlich schon im Schlaraffenland leben und daran leiden, sind bezeichnenderweise unsere Nahrungsideale ganz anderer Art als jene des mittelalterlichen Schlaraffia. Fettleibigkeit ist in Schlaraffia geradezu erstrebenswert; wir aber bewundern statt fülliger Rubensfrauen modisch-ausgemergelte Models am Rande der Magersucht und statt bewegungsfauler Geniesser sportgestählte Männer mit Waschbrettbäuchen. Wir wünschen uns angesichts hoher Cholesterinwerte, Bluthochdrucks und Kreislaufkrankheiten einerseits ganz unnatürlich statt Zucker den Süssstoff Aspartam, Cola light, alkoholfreies Bier, mageren Speck und fettarme Mayonnaise; andererseits sogenannte Naturprodukte und gesunde Säfte von Rüben, Randen, Sellerie usw., kurz: kaltgepressten Komposthaufen.

Der Unterschied unserer Mentalität zu jener, welche Schlaraffia als Wunschbild dachte, könnte nicht grösser sein. In dieser mittelalterlichen Vorstellung einer anderen Welt hat die keineswegs selbstverständliche freie Verfügbarkeit von Nahrung einen sehr hohen

de Laon, Poème au roi Robert, introduction, édition et traduction par Claude Carozzi, Paris 1979 (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age): Die Cluniazenser werden verantwortlich gemacht für eine verkehrte Welt, in der bald einmal die Bischöfe die Pflüge ziehen werden, die Krieger als Mönche leben, die Bauern gekrönt werden und auf Eseln Krieg führen.

[106] Das Schlaraffenland in der Innerschweiz ist, wie könnte es anders sein, eine Käse- und Butterlandschaft. Gerade in den wohl wirklich volkstümlichen Schweizer Alpsagen zu dieser schlaraffischen Vorstellung ist der didaktische Zug ganz unverkennbar: Es wird hier moralisierend gegen übermässige Verschwendung gepredigt. Siehe dazu das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 4, hrsg. von Hanns Bächtold-Stäubli, Berlin; Leipzig 1932, Nachdruck Berlin 1987, Artikel «Käse», 10 b, Spalten 1043–1045.

[107] Demerson (wie Anm. 5), S. 551.

Stellenwert. Schlaraffia benennt aber auch existentielle und soziale Probleme.

Das Mittelalter war für eigentlich *soziale* Utopien ein steiniger Boden. Zunächst zu Wort und Begriff. Das Wort Utopia ist eine Neuschöpfung des englischen Humanisten, Kanzlers und Kirchenheiligen Thomas Morus im Titel seines 1516 publizierten Traktates «De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia libellus vere aureus».[108] Die griechische Negation «ou» ist darin mit dem Wort «topos» verbunden: «U topos» heisst also zunächst einfach «Nirgendwo».[109] Damit wird auf den *irrealen* Charakter einer Utopie hingewiesen. Das Utopia des Thomas Morus ist denn auch auf einer abgeschlossenen Insel im Nirgendwo angesiedelt. Dadurch ist der Anschluss gegeben an die antike Vorstellung glückseliger Inseln, die auch im Mittelalter weitertradiert wurde.[110] Die Insel hat bei Thomas Morus übrigens die Gestalt des zunehmenden Mondes als Symbol des Neuanfangs.[111]

Eine moderne soziale Utopie ist ein Phantasiebild einer Gesellschaft, das anzeigt, wie jemand das Leben seiner Gesellschaft umzugestalten wünscht oder – im Falle der Dystopia, also der Gegen-Utopie (bekannt ist etwa George Orwells Buch «1984») – was jemand als Zukunft seiner Gesellschaft befürchtet.[112] Das Titelblatt der deutschen Ausgabe der Utopia, Leipzig 1612,[113] umschreibt dies sehr genau: «Darinnen gleichsam in einem Muster oder Model eigentlich fürgestellt und angezeigt wird die beste weis und art einer löblichen und wolbestellten Policey und Regiments». Mit dem seit der frühen Neuzeit gängigen Begriff der «Polizei», der umfassend die

[108] Zuerst Antwerpen 1516, dann in der 3. Auflage bei Froben in Basel: Thomas Morus, De optimo reipublicae statu deque noua insula Vtopia libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festiuus, Basileae 1518. Zu Thomas More siehe Raymond Wilson Chambers, Thomas More, London 1963 (ursprünglich 1935).

[109] Zuvor begegnet bei Erasmus und bei Thomas More auch die Wortschöpfung «Nusquama», siehe Edward Manuel Frank und P. Manuel Fritzie, Utopian Thought in Western World, Cambridge (Mass.) 1979, S. 1.

[110] Jean Delumeau, Une histoire du paradis, vol. 1: Le Jardin des délices, Paris 1992, S. 129–145.

[111] Plan der Insel Utopia in der Ausgabe der Utopia Leipzig 1612, abgebildet bei Winter (wie Anm. 75), S. XIV.

[112] George Orwell, Nineteen eighty-four, London 2000 (Penguin classics).

[113] Winter (wie Anm. 75), S. XIII.

gesamte Ordnung des Zusammenlebens im Staate meint, ist zugleich ein damals aktualisierender Bezug gegeben.[114]

Nach einer scharfen Analyse der Mängel der englischen Gesellschaft im ersten Teil, folgt bei Thomas Morus kontrastierend die in erasmischer Heiterkeit und Ironie gehaltene Beschreibung einer utopischen Gesellschaft, die diese Mängel nicht aufweist.[115]

Schriften, welche eine ideale Gesellschaft im Nirgendwo ansiedeln und diese als Entwurf oder Schreckensvision für *irdische* Zustände meinen, erwartet man im Mittelalter nicht. Das himmlische Jerusalem der Johannes-Offenbarung ist nicht von dieser Welt.[116] Im Mittelalter glaubten die Menschen, die irdische Zukunft zu kennen: es ist die Wiederkunft Christi auf Erden, das Tausendjährige Reich Gottes auf Erden und dann das Weltgericht. Diese Zukunft werde, so glaubte man, eintreffen ganz unabhängig vom Zutun der Menschen. Was sollte da eine Utopie im modernen Sinn? Man denkt deshalb bei Utopien unwillkürlich einerseits an die Antike – etwa mit dem idealen Staat bei Plato – oder an die Frühe Neuzeit mit der Utopia des Thomas Morus.[117]

Dennoch gab es auch im Mittelalter Vorstellungen einer besseren Welt. Schon das Paradies vor dem Sündenfall ist eine solche Vorstellung einer idealen Welt. Dort gab es weder Krankheit noch Tod, keine Herrschaft des Menschen über den Menschen (allenfalls nur des Mannes über die Frau) und damit auch keinen Streit. Dort gab es alles in Hülle und Fülle, und zwar ohne jede Arbeit. «Im Schweisse

[114] Peter Blickle (Hg.), Gute Policey als Politik im 16. Jahrhundert. Die Entstehung des öffentlichen Raumes in Oberdeutschland, Frankfurt a. M. 2003 (Studien zu Policey und Policeywissenschaft); Michael Stolleis (Hg.), Policey im Europa der frühen Neuzeit, unter Mitarbeit von Karl Härter und Lothar Schilling, Frankfurt a. M. 1996 (Ius commune, Sonderhefte. Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 83).

[115] Es ist schon erwogen worden, ob dieser zweite Teil von Erasmus verfasst oder überarbeitet worden sei.

[116] Offenbarung des Johannes 21,2–22,5.

[117] Thomas Nipperdey, Die Utopia des Thomas Morus und der Beginn der Neuzeit, in: ders., Reformation, Revolution, Utopie, Göttingen 1975, S. 113–146, hier S. 113, 126, 136, sieht in dieser Schrift einen völligen Neuanfang des politischen Denkens. Siehe dagegen Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung (wie Anm. 8), S. 14: «... Utopisches auf die Thomas Morus-Weise zu beschränken oder auch nur schlechthin zu orientieren, das wäre, als wollte man die Elektrizität auf den Bernstein reduzieren, von dem sie ihren griechischen Namen hat und an dem sie zuerst bemerkt worden ist.»

deines Angesichts sollst Du dein Brot essen»,[118] ist die Verfluchung des Mannes Adam zur Arbeit eben bei der Vertreibung aus dem Paradies;[119] «unter Schmerzen sollst du gebären»,[120] ist die Verfluchung der Frau Eva bei dieser Vertreibung, und die Geburt brachte zugleich notwendig den Tod in die neue, in die nun unvollkommene Welt.

Aber das Paradies ist eine nach *rückwärts* gewandte Utopie einer heilen Welt, auch wenn man im Mittelalter und darüber hinaus daran glaubte, irgendwo weit im Osten existiere das Paradies weiter, obzwar ohne die daraus vertriebenen Menschen.[121] Auf mittelalterlichen Weltkarten ist es denn auch regelmässig dargestellt.[122] Noch Christoph Columbus suchte nach der genauen geographischen Lage des Paradieses und glaubte, im Orinoko-Fluss (Venezuela) einen der vier darin entspringenden Paradiesesströme gefunden zu haben.[123]

Das Paradies ist für die Menschen im Mittelalter nicht ein anzustrebender, sondern ein *vergangener*, ein *verlorener* idealer Zustand, der nostalgisch verklärt wird. Moderne soziale Utopien, von denen Marxismus und Sozialismus die historisch bisher zweifellos folgenreichsten waren, sind hingegen alle auf ihre Verwirklichung *in der Zukunft* angelegt. Sie sind ein Aufruf an die Menschen, ihr Geschick selbst in die Hand zu nehmen und in der entworfenen Form aktiv zu gestalten. Dass bei solchen Verwirklichungsversuchen oft dann

[118] Genesis 3,19.

[119] Obwohl die Theologen dagegen Einwände erheben, handelt es sich m. E. klar um einen Fluch, da der Satz vorausgeht: «verflucht sei der Acker um deinetwillen!»

[120] Genesis 3,16.

[121] Wichtig dafür Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX, ed. Wallace Martin Lindsay, 2 Bde., Oxford 1957 (Reprint der Ausgabe von 1911), S. XIV, 3, 2ff. Siehe dazu Joseph Ellis Duncan, Milton's Earthly Paradise, Minneapolis 1972 (Minnesota Monographs in the Humanities 5), S. 67f.

[122] Siehe Anna-Dorothea von den Brincken, Mappa mundi und Chronographia, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 24 (1968), S. 118–186, hier S. 164, 167, 172, 174; sowie Evelyn Edson, Mapping Time and Space. How Medieval Mapmakers viewed their World, London 1997 (The British Library Studies in Map History 1), z. B. Plate XI: Weltkarte einer Beatus-Handschrift aus dem Kloster Santo Domingo de Silos, um die Wende vom 11. zum 12. Jh. mit Darstellung des Sündenfalls als Signatur für das Paradies; oder S. 108: Weltkarte aus dem Liber Floridus des Lambert von St. Omer, ca. 1180. Ganz im Osten ist hier das Paradies als eine Art Halbinsel eingezeichnet, aus der die vier Paradiesesflüsse Tigris, Euphrat, Nil und Ganges entspringen.

[123] Pleij (wie Anm. 3), S. 24.

die Gegner physisch beseitigt, liquidiert wurden, war der unvermeidliche Preis.[124] Letztlich gingen alle modernen Utopien von der Überzeugung aus, dass die herrschenden Verhältnisse fehlerhaft seien und dass es den *Menschen* aufgetragen sei, diese Fehler zu erkennen und zu beseitigen. Die utopische gerechte Gesellschaft erschien dem modernen Utopisten als im wörtlichen Sinne *machbar*. Diese Utopien waren dann bevölkert durch vollkommene und fehlerlose, durch rein konstruierte, bis zur Selbstaufgabe angepasste Menschen als Rädchen in einer geölten Maschinerie. Als «unmenschlich» im Wortsinn erscheint schon Platos Konstruktion des idealen Staats, die man eigentlich nur mit Schaudern lesen kann.[125] Das sozialistische Realexperiment der Verwirklichung einer Utopie, die einem Utopisten vom Format des Philosophen Ernst Bloch noch das geradezu unerträgliche Wort entlocken konnte: «ubi Lenin, ibi Jerusalem», «wo Lenin ist, da ist das [himmlische] Jerusalem»,[126] hat nach begründeten Schätzungen über 20 Millionen Opfer allein in der Sowjetunion, weltweit sogar 80 bis 100 Millionen Opfer gefordert.[127] Joachim Fest glaubte 1991, dass der utopische Traum, in dem das Glück des Einzelnen erbarmungslos dem höheren Zweck eines angeblich unmittelbar bevorstehenden Glückes aller geopfert wird,[128] endgültig ausgeträumt, das Ende des utopischen Zeitalters gekommen sei.[129] Aber am Ende wird wohl Jürgen Habermas recht behalten mit seinem Satz: «Wenn die utopischen Oasen austrocknen, breitet sich eine Wüste von Banalität und Ratlosigkeit aus.»[130]

[124] Vielleicht ist dies sogar ein Definiens schon der gedanklichen Konstruktion jeder begrifflich eng als Handlungsanweisung gefassten Utopie. Martin Gosman formuliert in seiner Rezension des Buches von Istvan Bejczy (wie Anm. 75) in: Cahiers de Civilisation médiévale 47 (2004), S. 59–62, hier S. 61: «Toutes les utopies des premiers siècles modernes ont des ennemis qu'il faut ou bien tenir à distance ou bien détruire.»

[125] Siehe Anm. 52.

[126] Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung (wie Anm. 8), S. 711.

[127] Stéphane Courtois; Nicolas Werth; Jean-Louis Panné; Andrzej Paczkowski; Karel Bartosek; Jean-Louis Margolin, Le livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression, Paris 1997; dazu Pierre Rigoulot und Ilios Yannakakis, Un pavé dans l'Histoire. Le débat français sur ‹Le Livre noir du communisme›, Paris 1998; Horst Möller (Hg.), Der rote Holocaust und die Deutschen. Die Debatte um das «Schwarzbuch des Kommunismus», München 1999.

[128] Cioranescu (wie Anm. 89) formuliert S. 91: «L'âge d'or fait des hommes heureux, tandis que l'utopie ne pense qu'au bonheur de l'Etat, celui des individus étant considéré comme un sous-produit ...»

[129] Joachim Fest, Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters, Berlin 1991.

[130] Ebd., S. 99.

Auch im Mittelalter haben die Menschen die gesellschaftlichen Zustände nicht für ideal gehalten, haben angesichts vieler Mängel Reformen eingefordert. Aber sie hielten die Vollkommenheit der Schöpfung für verloren infolge des Sündenfalls und überhaupt der Sündhaftigkeit der Menschen. Die Welt als die Schöpfung Gottes hätte durchaus vollkommen sein können, hätte Gott das so gewollt. Das zeigte die Zeit im Paradies. Der Mensch hatte diese Vollkommenheit aber aus freiem Willen durch seinen Ungehorsam und seine Sünde zerstört. Die herrschenden unvollkommenen Zustände sind das von Gott als Strafe für diese Sünden *gewollte* Ergebnis. Die Unvollkommenheit ist eine verdiente Strafe und eine Prüfung der Menschen, der sie sich nicht entziehen sollen. Es steht den Menschen nicht zu, in den Heilsplan Gottes hineinzupfuschen. Nicht ein *irdisches* Paradies erträumte man sich, sondern man vertraute individuell auf das *himmlische* Paradies, für die Gemeinschaft auf die Glückseligkeit am Ende der Zeiten. Ideale Zustände würden ohne menschliches Zutun erst dann durch Gott selbst, d. h. durch die Wiederkunft Christi, geschaffen werden. Die jüdische Heilshoffnung in den Messias wurde von den Christen auf dessen zweites Erscheinen verschoben. Dann erst wird das Tausendjährige Reich Gottes anbrechen, an dessen Ende das Weltgericht steht. Auch dies ist eine in die Zukunft gerichtete Utopie, – die einzige dem Mittelalter geläufige. Diese Utopie der Zukunft ist aber nicht eine aktive Aufgabe der Menschen, die durch intellektuelle Analyse der Fehler Handlungsanweisungen erhalten zu ihrer Beseitigung, sondern diese Utopie bricht über die Menschen herein, wenn Gott es will, und sie beseitigt nicht nur soziale Missstände, sondern auch existentielle: Krankheit, Alter und Tod. Nur vereinzelt haben sofort häretisierte religiöse Bewegungen versucht, diesen Anbruch des Tausendjährigen Reiches aktiv vorzubereiten.[131]

Rückwärtsgewandt war auch noch die Utopie des Thomas Morus, die, wie erwähnt, dem ganzen Genre den Namen gegeben hat. In ihrem Kern war sie vor allem auch eine Kritik an der Globalisierung der englischen Wirtschaft durch den Übergang vom selbstgenügsamen Ackerbau zur auf Schafzucht beruhenden Wolltuchproduktion

[131] Insbesondere böhmische Taboriten, aber auch sogenannte Adamiten oder Nikolaiten u. a. mit freier Liebe und Frauengemeinschaft. Siehe Doren (wie Anm. 54), S. 180f. Siehe insbesondere Norman Cohn (wie Anm. 71).

für den damaligen Weltmarkt.[132] Dabei wurden die ehemaligen Ackerbauern als «eine Masse vogelfreier Proletarier ... auf den Arbeitsmarkt geschleudert ...», wie Karl Marx – übrigens nach eigenem Bekunden unter dem Eindruck der Schriften von Thomas Morus – formuliert hat, nach ihm eine Grundvoraussetzung der ursprünglichen kapitalistischen Akkumulation.[133] Dieser wirtschaftlichen Entwicklung setzte Morus das rückwärtsgewandte Ideal einer

[132] Deutsche Übersetzung: Thomas Morus, Utopia, in: Klaus J. Heinisch (Hg.), Der utopische Staat. Morus: Utopia. Campanella: Sonnenstaat. Bacon: Neu-Atlantis, Reinbek bei Hamburg 1960, S. 26–27: «Das sind eure Schafe», sagte ich, «die so sanft und genügsam zu sein pflegten, jetzt aber, wie man hört, so gefräßig und bösartig werden, daß sie sogar Menschen fressen, Felder, Gehöfte und Dörfer verwüsten und entvölkern. Denn überall, wo in eurem Reiche feinere und daher bessere Wolle erzeugt wird, da sind hohe und niedere Adlige, ja auch heilige Männer, wie einige Äbte, nicht mehr mit den jährlichen Einkünften und Erträgnissen zufrieden, die ihren Vorgängern aus den Landgütern erwuchsen. Es genügt ihnen nicht, müßig und üppig zu leben, der Allgemeinheit nicht zu nützen, sofern sie ihr nicht sogar schaden; sie lassen kein Stück Land zur Bebauung übrig, sie zäunen alles als Weide ein, reißen die Häuser ab, zerstören die Dörfer und lassen gerade noch die Kirchen als Schafställe stehen, und, als ob die Wildgehege und Tiergärten bei euch noch zu wenig Ackerboden beanspruchten, verwandeln jene edlen Leute alle Ansiedlungen und alles, was es noch an bebautem Lande gibt, in Wüsten. Damit also ein einziger Prasser, in seiner Unersättlichkeit eine unheilvolle Pest für sein Vaterland, einige tausend Morgen zusammenhängenden Ackerlandes mit einem einzigen Zaun einfriedigen kann, werden die Pächter vertrieben; durch Lug und Trug umgarnt oder mit Gewalt unterdrückt, werden sie enteignet oder, durch Schikanen zermürbt, zum Verkauf gezwungen. Daher wandern die Unglücklichen in jedem Falle aus: Männer, Frauen, Ehemänner, Ehefrauen, Waisen und Witwen, Eltern mit kleinen Kindern und einer mehr zahlreichen als wohlhabenden Familie, wie eben die Landwirtschaft vieler Hände bedarf. Sie wandern aus, sage ich, aus ihrer gewohnten und vertrauten Häuslichkeit und finden keinen Platz, wohin sie sich wenden könnten. Ihren ganzen Hausrat, der sowieso nicht für hohen Preis verkäuflich ist, auch wenn man einen Käufer erwarten könnte, verschleudern sie, da sie ihn loswerden müssen; ist der Erlös auf der Wanderschaft in kurzer Zeit verbraucht, was bleibt ihnen schließlich anderes übrig, als zu stehlen und – natürlich nach Recht und Gerechtigkeit – gehenkt zu werden, oder aber umherzustreunen und zu betteln, obgleich sie auch dann als Landstreicher ins Gefängnis geworfen werden, weil sie sich müßig herumtreiben? Es gibt aber eben niemanden, der sie dingt, wenn sie sich auch noch so eifrig anbieten. Denn mit der Landwirtschaft, an die sie gewöhnt sind, ist nichts mehr anzufangen, wo nichts gesät wird. Ein einziger Schaf- oder Kuhhirt genügt ja, um dasselbe Land vom Vieh abweiden zu lassen, zu dessen Bebauung und Bestellung viele Hände erforderlich waren.» Zugleich äussert sich bei Morus die Skepsis gegenüber dem frühmodernen Staat, siehe Otto Gerhard Oexle, Utopisches Denken im Mittelalter: Pierre Dubois, in: Historische Zeitschrift 224 (1977), S. 293–339, hier S. 338f.

[133] Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, 3 Bde., Berlin 1973 (identisch mit Bd. 23–25 der Werke von Marx und Engels), hier Bd. 1, S. 746.

agrarischen Gütergemeinschaft entgegen. In seiner Ablehnung des Privateigentums war er kein Vorläufer des Kommunismus, sondern ganz dem Mittelalter verhaftet.[134]

Ausser dem von Gott herbeigeführten Idealzustand am Ende der Zeiten lagen alle mittelalterlichen Idealvorstellungen in der Vergangenheit oder dann in einer unbekannten, weit entfernten Gegend – besonders beliebt – auf einer Insel, wo ja auch das Utopia des Thomas Morus angesiedelt ist. Auch das Schlaraffenland liegt unerreichbar irgendwo am Ende der Welt – schon damals übrigens oft ganz im Westen.[135]

*Prof. Dr. Hans-Jörg Gilomen*
*Historisches Seminar der Universität Zürich*
*Karl Schmid-Strasse 4*
*8006 Zürich*

[134] Ernst Bloch, Freiheit und Ordnung. Abriss der Sozialutopien mit Quellentexten, Frankfurt 1969, S. 61, nennt Morus einen «der edelsten Vorläufer des Kommunismus». Schon Karl Kautsky, Thomas More und seine Utopie, S. 49ff., sah in ihm «den bedeutsamsten Vorläufer des modernen Sozialismus», so Doren (wie Anm. 54), S. 162. Siehe dazu Winter (wie Anm. 75), S. XXI: «Konkrete Vorbilder waren allerdings für Morus das Urchristentum, ideale Klostergemeinschaften und Berichte über exotische Staats- und Gemeinschaftsformen aus dem neu entdeckten amerikanischen Kontinent.» Mit letzteren sind Texte von Amerigo Vespucci und Petrus Martyr gemeint. Siehe auch Cioranescu (wie Anm. 89), S. 93: «... la nostalgie communiste, dans la vision de More et de toutes les utopies en générale, est bien une nostalgie, c'est-à-dire un retour en arrière ...»

[135] Dort liegen auch die Inseln des Glücks, die «Insulae fortunatae», welche schon Isidor (wie Anm. 121), Etymologiae XIV, 6, 8, mit den Kanarischen Inseln identifizierte.