

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

*Je vois dans nos livres autant de billets de loterie; ils n'ont
réellement pas plus de valeur. La postérité, en oubliant les uns,
et réimprimant les autres, déclarera les billets gagnants.*

Stendhal: *De l'Amour* (1822)

ALBERTO GIL

Zur „doppelten Moral“ Charrons

Der Einfluß Senecas auf die Todesthematik in *De la Sagesse*

*Gib deine Hand, du schön und zart Gebild.
Bin Freund und komme nicht, zu strafen.
Sei guten Muts! Ich bin nicht wild,
Sollst sanft in meinen Armen schlafen.*

Matthias Claudius: *Der Tod und das Mädchen*

Pierre Charron behandelt in *De la Sagesse* (1601) II XI das Thema des Todes. Der Zusammenhang zwischen Weisheit und Tod ist angebracht, denn die Frage des Todes betrifft entscheidend die weise, also wahre und sachgerechte Einstellung zum Leben; insofern ist diese Frage immer ein Zentralthema der philosophischen Reflexion gewesen. Bei Cicero (*Tusc.* I 75) findet sich der prägnante Satz, daß die philosophische Aktivität letzten Endes nichts anderes sei als eine sorgfältige Vorbereitung auf den Tod: *tota . . . philosophorum vita . . . commentatio mortis est*. Seneca sieht darin nicht nur eine erhabene Angelegenheit (*egregia res est mortem condiscere: Epist.* 26, 9), sondern überhaupt die Aufgabe des Lebens (*vivere tota vita descendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota vita descendum est mori: De brevit. vitae* 7, 3). Montaigne nennt seinen *Essai* I 20, der über den Tod handelt, *Que philosopher, c'est apprendre à mourir*. Auch Charron sagt ausdrücklich in der Einleitung seines Buches über den Tod, daß die Bemühung um die Weisheit gerade darin gipfelt, sterben zu lernen: *c'est chose excellente que d'apprendre à mourir, c'est l'estude de sagesse qui se resoult toute à ce but*¹.

Wenn es jetzt darum geht, die Reflexion über den Tod in einer systematischen Abhandlung wie *De la Sagesse* zu untersuchen, stellen sich zu Beginn Fragen grundsätzlicher Art, deren Klärung von entscheidender Bedeutung ist. Uns interessieren hier zwei: erstens, welchen Zweck der Traktat verfolgt, d. h. mit welcher Absicht er konzipiert ist, und zweitens, welchen *modus procedendi* der Autor verfolgt, nach welchen eigenständigen oder übernommenen Prin-

¹ *De la Sagesse* II XI, S. 238. Zit.: *Sag.* nach der Ausg. von M. Amaury Duval: *De la Sagesse, Trois livres*, Genève 1968 (zuerst Paris 1824).

zipien seine Argumentationsweise vorgeht. Im Vorwort zum ersten Buch gibt Charron eine präzise Antwort auf die erste Frage: Das Werk *De la Sagesse* hat erzieherische Ziele. Es soll eine menschliche Ethik aufgestellt werden: *notre livre instruit à la vie civile et forme un homme pour le monde, c'est-à-dire à la sagesse humaine, et non divine* (Sag. I Pr., S. 42). Bei der Behandlung des Todes also wird der Leser keine metaphysisch-spekulative Wesensbestimmung oder religiös-theologische Betrachtung vorfinden, sondern es wird vielmehr die Verhaltensweise des Menschen gegenüber dem Tod untersucht. — Die angeführte Stelle aus dem Vorwort gibt auch Auskunft über die zweite Frage. Dort wird die zu behandelnde *sagesse* in seiner diesseitigen Projektion verstanden (*forme un homme pour le monde*). Die transzendente Beziehung des Menschen wird nicht miteinbezogen: (*notre livre instruit*) à la *sagesse humaine, et non divine*.

Die Eigenschaften einer solchen rein menschlichen, d. h. autonomen Ethik sind wiederholt in der Forschung aufgezeigt worden. Zugrunde liegt das Menschenbild des XVI. Jahrhunderts: die zentrale Stellung des Menschen im Kosmos erfordert eine Denk- und Handlungsautonomie, die sich jeglichen nicht für den einzelnen einsichtigen Moralgesetzen entzieht². Es soll sich also um eine Morallehre handeln, die keiner Sanktion seitens der Theologie unterworfen sei³. Moral, Philosophie und Politik erhalten ihre eigenen Prinzipien, ihre autonome, auf der persönlichen Einsicht aufgebaute Existenz⁴.

Die Tradition, der Charron in seiner autonomen Ethik folgt, ist die stoische Morallehre, wie sie hauptsächlich von Seneca her ins europäische XVI. Jahrhundert eingedrungen war⁵. In der Philosophie Senecas steht der verantwortliche Mensch im Zentrum. Von Natur aus ist er mit allen Fähigkeiten ausgestattet, um die Hindernisse gegen seine Glückseligkeit zu meistern. Der Philosoph, der Erzieher soll ihm nur die entsprechende Hilfe leisten, um Erkenntnis und Willen zu schulen. Eine solche Lebensauffassung stützt sich auf die rationalistische Grundlage der Alleinherrschaft der Vernunft. So bildet der Naturbegriff Senecas, wie er ihn aus der stoischen Tradition schöpft, für Charron ebenfalls die Basis seines Verständnisses der *sagesse humaine*. Als Maßstab menschlichen Verhaltens sieht Charron die austauschbaren Begriffe Natur und Vernunft. Sie sind Funken göttlicher Weisheit im Menschen⁶. Für Seneca ist der Logos — die *ratio divina* — die absolute und unabhängige Instanz. Die menschliche Vernunft ist von derselben Art und geht aus ihr hervor⁷. Die göttliche Vernunft fügt sich in die einzelnen Dinge hinein, und durch ihre Verwebung mit ihnen gestaltet sie ihr Sosein, ihre Natur⁸. Dem-

² Heinrich Teipel: *Zur Frage des Skeptizismus bei Pierre Charron*, Diss. Bonn 1912, 52.

³ Paul Bonnefon: *Montaigne et ses amis II*, Genève 1969, 293.

⁴ J. B. Sabrié: *De l'humanisme au rationalisme — Pierre Charron, l'homme, l'influence*, Genève 1970 (zuerst Paris 1913), 367 ff.

⁵ Zum Einfluß Senecas im XVI. Jahrhundert allgemein ebd. 272 ff.

⁶ *Visant toujours et se réglant en toutes choses selon nature, c'est-à-dire la raison, première et universelle loy et lumière inspirée de Dieu, qui esclaire en nous, à laquelle il ploye et accomode la sienne propre et particulière*: Sag. I Pr. 43.

⁷ *Epist. 92, 1: Nam illa quoque divina ratio omnibus praeposita est, ipsa sub nullo est; et haec autem nostra eadem est, quae ex illa est.*

⁸ *De benef. IV 7, 1: Quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta?*

entsprechend ist die Vernunft das Gute überhaupt im Menschen⁹, und gemäß der Vernunft, gemäß der Natur zu leben, ist für den Menschen die richtige Art und Weise zu handeln, um seine Bestimmung zu erfüllen¹⁰.

Wie wir sehen werden, rezipiert Charron fast seine ganzen stoischen Einflüsse über die *Essais* Montaignes¹¹. Sie hinterlassen aber in Charron nicht die persönlichen Erfahrungen Montaignes, die ihm eigentümliche, über das Schulmäßige hinausgehende Einsichten über den Tod verschafft haben¹². Solche persönlichen Auffassungen spiegeln sich in der systematischen Abhandlung Charrons nicht wider¹³. Bei der Behandlung des Todes wird also Charron, mit den Argumenten Senecas ausgerüstet, nicht so sehr eine Antwort auf die den Menschen transzendierenden und ihn drängenden Fragen geben, sondern den Leser ermahnen, die Angst und die überstürzten Reaktionen gegenüber dem Tod zu meiden. Unter der Leitung der Vernunft soll der Mensch praktisch als Herr seines Lebens und Todes erscheinen. Abgesehen von der fraglichen Konsistenz einer solchen Ethik, die die Transzendenz ausschließt und sich auf die Autonomie des Menschen und auf die engen Grenzen der Rationalität stützt, stellt sich die Frage, ob es einem christlichen Autor wie Charron gelingt, einen Widerspruch seiner philosophischen Überlegungen mit der geoffenbarten Wahrheit, der er doch treu bleiben will, zu vermeiden. Mit dieser Fragestellung soll im folgenden der durch Montaigne auf Charron wirkende Einfluß Senecas untersucht werden sowie die daraus resultierende Schwierigkeit für einen christlichen Denker, bei der konsequenten Entwicklung einer ausschließlich auf die Vernunft ausgerichteten Ethik, die Einsichten, die er aufgrund des Glaubens besitzt, nicht preiszugeben, sondern zu integrieren.

Der Tod im Gesetz der Natur — Seine Notwendigkeit

Bevor die Ausführungen Charrons über die verschiedenen Haltungen des Menschen angesichts des Todes untersucht werden, ist es nützlich, sich Klarheit über seinen Todesbegriff zu verschaffen. Charron stellt den Tod als ein natürliches Phänomen dar, womit er der stoischen Tradition getreu folgt. Die Eigenschaften der Notwendigkeit und Güte des Todes ergeben sich aus seiner Natur-

⁹ *Epist.* 124, 13: *Rationale animal es. Quod ergo in te bonum est? perfecta ratio.*

¹⁰ *Epist.* 41, 8: *Rationale enim animal homo; consummatur itaque bonum eius, si id implevit cui nascitur. Quid est autem quod ab illo ratio haec exigit? rem facillimam, secundum naturam suam vivere.*

¹¹ Zum Einfluß Senecas auf Montaigne s. Georges Pire: *De l'influence de Sénèque sur les Essais de Montaigne*, in: *Les Et. Class.* 22 (1954), 270—286.

¹² S. vor allem die *Essais* II 6, II 37, III 12. Vgl. dazu Jean Frappier: *Montaigne et la mort*, in: *Romance Philol.* 30 (1976/77), 9—24, und Pierre Villey: *Les Essais de Michel de Montaigne*, Paris 1940, 113 ff. — Zum Verständnis des Gleichmuts Montaignes gegenüber dem Tod, seiner Betonung des *visage ordinaire* als Zeichen einer gleichgültigen Hoffnungslosigkeit s. Dolf Sternberger: *Montaignes Tod* (1942), in: *Schriften* I, Frankfurt/M. 1977, 47—56.

¹³ Zum Nachweis der zahlreichen Stellen, die in *Sag.* fast wörtlich aus den *Essais* übernommen sind, s. Achille Delboulle: *Charron plagiaire de Montaigne*, in: *Rev. d'hist. litt. de la France* 7 (1900), 284—296. Die Frage des ‚Plagiats‘ wird bei Bonnefon [Anm. 3] 272 ff. und bei Sabrié [Anm. 4] 273 ff. im Kontext der im XVI. Jahrhundert geltenden Auffassung beurteilt und die Originalität Charrons gerade in seiner Kompositions- und Systematisierungsarbeit hervorgehoben.

gesetzlichkeit. Der Tod wird ausdrücklich als das unvermeidliche Gesetz der Natur definiert: *la loy de nature inevitable* (S. 248), wie es auch bei Seneca heißt: *mors lex naturae est* (*Nat. quaest.* VI 32, 12). Die Argumente für den natürlichen Charakter des Todes übernimmt Charron von Montaigne. Sie reichen von der Betrachtung der Natur im allgemeinen bis zur Beschaffenheit des Menschen. Der Tod wird als ein Bestandteil der Naturordnung gesehen: *une piece de l'ordre de l'univers, et de la vie du monde* (S. 251)¹⁴. Er ist sehr nützlich zur Erhaltung der Natur: *de très grande utilité pour la succession et durée des œuvres de nature* (S. 251)¹⁵. Nicht aber ist der Tod bloßer Bestandteil der allgemeinen Natur, sondern auch des menschlichen Einzelwesens: *et non-seulement c'est une piece de ce grand tout: mais de ton estre particulier* (S. 251)¹⁶. Das ist die Verfaßtheit des Menschen — *la condition de ta creation* (S. 251) —: sich durch das Leben das eigene Grab zu graben: *le premier jour de ta naissance t'oblige et t'achemine à mourir comme à vivre* (S. 252)¹⁷. Mit der Naturgesetzlichkeit des Todes ist seine Notwendigkeit verbunden: *qu'y a-t-il plus inecorable et sourd que la mort?* (S. 253)¹⁸. In diesen Gedanken ist der stoische Einfluß Senecas deutlich. Dieser betont den Notwendigkeitscharakter natürlicher Vorgänge und den Anteil des Menschen an diesem Gesamtprozeß der Endvernichtung: *rata [sc. fata] et fixa sunt et magna atque aeterna necessitate ducuntur: eo ibis, quo omnia eunt. Quid tibi novi est? ad hanc legem natus es* (*Epist.* 77, 12). Seneca sieht für den Menschen auch keine andere Gesetzlichkeit als für die Natur: *[natura] non aliam voluit legem nostram esse quam suam* (*Epist.* 30, 11). Daher ist das menschliche Leben ein Schreiten zum Tode: *ex quo natus es, duceris* (*Epist.* 4, 9); *cum crescimus, vita decrescit* (*Epist.* 24, 20).

Im stoischen Denken sind die natürlichen Phänomene keine irrationalen Kräfte, sondern sie werden geleitet von der Vernunft, von der überall walten den *ratio*¹⁹. Das Natürliche am Tod ist also der Garant seiner Einsichtigkeit. Charron sieht den Tod als eine vernünftige und gerechte Angelegenheit — *une chose raisonnable et juste* (S. 255). Logisch ist es, dahin zu gelangen, wo man unaufhörlich hinschreitet: *c'est raison d'arriver au lieu où l'on ne cesse d'aller* (S. 255)²⁰. Die *bonitas mortis* ist die zweite logische Eigenschaft, die dem

¹⁴ Vgl. Montaigne: *Essais* I 20, S. 95: *Vostre mort est une des pieces de l'ordre de l'univers; c'est une piece de la vie du monde*; zit. nach der Ausg. von Maurice Rat: Montaigne: *Essais* I—II, Paris 1962.

¹⁵ Vgl. *Essais* I 20, S. 94: *La mort est origine d'une autre vie*; und III 12, S. 505: *[La mort] tient rang de très grande utilité pour nourrir la succession et vicissitude de ses ouvrages [de la nature]*.

¹⁶ Vgl. *Essais* I 20, S. 95: *C'est la condition de vostre creation, c'est une partie de vous que la mort*. Seneca sieht im Menschen auch keine andere Gesetzlichkeit als in der Natur selbst: *supervacuum est naturae causam agere, quae non aliam voluit legem nostram esse quam suam*: *Epist.* 30, 11.

¹⁷ Vgl. *Essais* I 20, S. 95: *Le premier jour de vostre naissance vous achemine à mourir comme à vivre*.

¹⁸ Vgl. *Essais* I 20, S. 84: *Le but des nostre carriere, c'est la mort, c'est l'object necessaire de nostre visée*.

¹⁹ Seneca: *Epist.* 92, 1: *Nam illa quoque divina ratio omnibus praeposita est, ipsa sub nullo est*.

²⁰ So auch Seneca: *Consol. ad Polybium* 11, 2: *Quid enim est novi hominem mori, cuius tota vita nihil aliud quam ad mortem iter est?*

Tod als natürlichem Phänomen zuzusprechen ist. In der stoischen Denkweise sind Natur und Vernunft miteinander verzahnt. Nur das, was in diese Struktur einzuordnen ist, kann man gut nennen: *quid est . . . ratio? Naturae imitatio. Quod est summum hominis bonum? Ex naturae voluntate se gerere* (Seneca: *Epist.* 66, 39). Da der Tod ein natürlicher Vorgang ist, muß er ein Gut sein. Nur das ungebildete Volk²¹ kann den Tod ein Übel nennen: *nous nous en fions au vulgaire inconsidéré, qui nous dit que c'est [la mort] un très grand mal* (S. 240)²².

Wie man sieht, ist der aus Charron gewonnene Todesbegriff keine ontologische Definition, die das Transzendieren des Menschen berücksichtigt, sondern eher eine auf die Praxis bezogene Charakteristik, die der Standhaftigkeit des rational geschulten Weisen in der Konfrontation mit dem Tod als Orientierung dient. Die wenigen Stellen in II, XI, die sich auf das Leben nach dem Tode beziehen, sind bloß übernommene Einsichten, die sich mit der entscheidenden Frage nicht ernsthaft auseinandersetzen. Sie lassen sich aus Seneca ablesen. Bei Seneca sind bekanntlich drei verschiedene Todesauffassungen nachweisbar²³: die epikureische Vorstellung der totalen Vernichtung von Leib und Seele, die sokratische ambivalente Meinung (Platon: *Apologie* 40c), wonach man nicht weiß, ob es sich um totale Vernichtung oder um Befreiung der Seele handelt, und die platonische Auffassung der Wiedergeburt des Menschen im ewigen Kreislauf der Natur²⁴. Bei Charron klingen diese drei Vorstellungen an. Aus der *Apologie* Platons zitiert er die Stelle, die gerade die Unwissenheit von Sokrates über den Todesvorgang zum Ausdruck bringt: *quant à moy je ne sçay quelle elle [la mort] est, ny ce que l'on fait en l'autre monde* (S. 241)²⁵. Er stellt zwar der nihilistisch-heidnischen Auffassung die glaubwürdigere Überzeugung der Weisen gegenüber, daß dem Tod ein besseres Leben folgt: *tu seras ou du tout rien, selon les mescreans, ou beaucoup mieux, ce disent tous les sages du monde* (S. 247); dennoch führt er als Argument zur Bekämpfung der Todesangst an, daß der Tod den Menschen in den Zustand vor der Geburt zurückversetzt: *le mesme passage que tu as fait de la mort, c'est-à-dire du rien à la vie, sans passion, sans frayeur, refais le de la vie à la mort* (S. 247 f.). Er übernimmt diese Aussage fast wörtlich von Montaigne²⁶, betont aber sogar das Nichts als Ausgangs- und Endpunkt und zitiert Seneca — *reverti unde veneris* (*De*

²¹ Auf Seneca und die stoische Tradition geht der Exklusivismus echter Weisheit zurück (vgl. Lehre der *proficientes* in *Ep.* 75. S. dazu Wilhelm Ganss: *Das Bild des Weisen bei Seneca*, Diss. Freiburg 1952, 84 ff.). Er äußert sich über das Volk immer abwertend: *Argumentum pessimi turba est* (*De vit. beat.* 2, 1). Vgl. dazu *De vit. beat.* 1, 5; *De brev. vit.* 18, 1; *Epist.* 7, 12.

²² So auch Seneca: *Epist.* 91, 19: *Ex consensu istis metus est: sic mortem times quomodo famam. Quid autem stultius homine verba metuente?*

²³ S. die entsprechenden Stellen in meiner Untersuchung: *Die Chorlieder in Senecas Tragödien*, Diss. Köln 1979, 44 ff.

²⁴ Vgl. dazu Marc Rozelaar: *Seneca — Eine Gesamtdarstellung*, Amsterdam 1976, 116 ff.

²⁵ Ausführlicher die sokratische Rede bei Montaigne, *Essais* III 12, S. 503 f.

²⁶ *Essais* I 20, S. 95: *Le mesme passage que vous fites de la mort à la vie, sans passion et sans frayeur, refaites de la vie à la mort.*

tranquill. animi 11, 4) —, der solche Aussagen als Trostargument im Zusammenhang mit der Betrachtung des Todes als *nihilatio* benutzt²⁷.

Charron stellt zu Beginn von II, XI (S. 239) fünf mögliche Haltungen auf, die im Laufe des Kapitels bewertet werden. Diese Positionen sind die folgenden: sich vor dem Tod fürchten, auf ihn geduldig warten, ihn verachten, ihn wünschen und an sich selbst Hand anlegen. Die erste und die letzte Haltung werden verurteilt, denn sie stehen in Widerspruch zur affektlosen stoischen Ethik einerseits und zum christlichen Glauben andererseits.

Die Angst vor dem Tode

Charron behandelt diese erste Haltung ausführlicher als die anderen. Die Angst vor dem Tod ist bei den meisten Menschen vorhanden. Sie bedeutet aber einen Affekt, und nach stoischem Denken sind gerade die Affekte die Hauptgefahr für die Glückseligkeit. Die Angst erscheint als Feind der wichtigsten Merkmale des Menschen: der Vernunft und der Freiheit: [*la craindre*] *n'est approuvée de personne d'entendement* (S. 239); *celuy-là vraiment libre, qui ne craint point la mort* (S. 242). Der Stoiker bekämpft entschieden alles das, was ein vernunftgemäßes Handeln verhindert, denn das Gute befindet sich nur dort, wo die vollkommene *ratio* zur Entfaltung gelangt ist²⁸. Die Angst vor dem Tod ist im Grunde Einbildung und geht auf einen Irrtum des ungebildeten Volkes zurück: *c'est une pure opinion et erreur populaire . . . c'est l'imagination seule . . . qui fait cette peur* (S. 240). Seneca sagt, daß wir nicht den Tod fürchten, sondern unsere Vorstellung von ihm²⁹. Die Einbildung und nicht die Wirklichkeit läßt nämlich die Menschen meistens zittern³⁰. Die Angst und die Vernunft lassen sich unmöglich vereinbaren. Der Tod ist eine mit Notwendigkeit eintretende Realität. Verblendung, Abwendung von der Vernunft kann es nur sein, sich davor zu fürchten: *c'est folie de craindre ce que l'on ne peut éviter* (S. 248)³¹. Die Vernunft — die Weisheit also — soll dem sich fürchtenden Menschen die genügende Standhaftigkeit verleihen. Falsche Weisheit wäre es, würde sie nicht das erreichen, was beim Toren oder beim schwachen Menschen bloß die Zeit bewirkt: *pourquoy, la raison, la sagesse, ne fera-t-elle en une heure voire tant promptement . . . ce que le temps obtiendra d'un sot et d'un foible?* (S. 241). Diesen Gedanken übernimmt Charron von Seneca³², fügt aber das Element der Schnelligkeit hinzu, mit der die Vernunft wirken muß.

²⁷ Seneca: *Consol. ad Marciam* 19, 5: *Quae [sc. mors] nos in illam tranquillitatem, in qua antequam nasceremur iacuumus, reponit. Si mortuorum aliquis miseretur, et non natorum misereatur.*

²⁸ Seneca: *Epist.* 124, 23: *Rationale animal es. Quod ergo in te bonum est? perfecta ratio.*

²⁹ Ebd. 30, 17: *Non mortem timemus sed cogitationem mortis.*

³⁰ Ebd. 13, 4: *Saepius opinione quam re laboramus.* So auch Montaigne: *Essais* II 6, S. 407: *Plusieurs choses nous semblent plus grandes par imagination que par effect.*

³¹ Charron zitiert dabei die *Epist.* 30, 10 f.: *Dementis est timere mortem.* Auch an einer anderen Stelle nennt es Seneca Verrücktheit, sich vor dem Unvermeidlichen zu fürchten: *Quae dementis est fugere, cum retro ire non possis? Epist.* 82, 12.

³² Ebd. 36, 12: *Denique finem faciam, si hoc unum adiecero, nec infantes nec pueros nec mente lapsos timere mortem et esse turpissimum, si eam securitatem nobis ratio non praestat, ad quam stultitia perducit.*

Die Angst vor dem Tod ist auch Einschränkung der Freiheit³³, positiv ausgedrückt: *la mort est le seul appuy de nostre liberté* (S. 242)³⁴. Das Unbehagen der Beängstigten schildert Charron mit Worten Montaignes, die ihrerseits von Seneca stammen; sie können weder im Leben noch beim Sterben Ruhe finden: *c'est donc estre bien miserable . . . qui troublent la vie par le soin et crainte de la mort, et la mort par le soin de la vie* (S. 242 f.)³⁵. In der Art einer Trostschrift geht Charron auf zwei Situationen ein, die bei den meisten Menschen tiefe Trauer verursachen, und versucht, die darin ausgedrückte irriige Meinung zu entlarven. Es handelt sich um den frühen Tod und um die Todesart. Für jede Situation benutzt Charron zur Bekämpfung der Furcht eine andere Argumentationsweise. Hinsichtlich des frühen Todes argumentiert er theologisch, für die Todesart stoisch. Hier wird deutlich, wie Charron sich einerseits bemüht, bei Überlegungen, in denen er das Unzureichende der stoischen Argumentation verspürt, zum Theologischen zurückzugreifen, wie aber andererseits das Theologische zum Philosophischen parallel läuft, ohne es zu berühren. Während Seneca versuchte, sich mit dem Tod seines jüngeren Freundes Serenus dadurch abzufinden, daß er einsah, im Schicksal sei keine nach menschlichem Verständnis vorhandene Gesetzmäßigkeit zu finden³⁶, benutzt Charron hier eine andere Argumentationsweise. Er zeigt, daß gerade das Kleine und weniger Dauerhafte wertvoller ist und preist die Miniaturarbeit des Urhebers, viel in schmalen Raum einzuschließen. Dazu bemerkt er, bedeutende Tugend und langes Leben seien nicht vereinbar: *les choses exquisés et excellentes sont ordinairement subtiles et deliées. C'est un traict de grand maistre d'enclorre beaucoup en peu d'espace . . . La grande vertu et la grande ou longue vie ne rencontrent gueres ensemble* (S. 245). Obwohl er von Seneca und Montaigne den Gedanken übernimmt, der Mensch sei, ob klein oder groß, gleich Mensch, man solle nicht nach Äußerlichkeiten beurteilen: *un petit homme est homme entier comme un grand; ny les hommes ny leurs vies, ne se mesurent à l'aune* (S. 246)³⁷, ist die Vorsehung Gottes sein Hauptargument: Gott ist ein Vater, der seine Kinder mehr liebt als die Menschen: *de petits enfans orphelins, sans conduite et sans support, comme si ces enfans là estoient plus à vous qu'à Dieu, comme si vous les*

³³ Charron übersetzt die Stelle Senecas: *Vita si moriendi virtus abest, servitus est: Epist. 77, 15.*

³⁴ So wörtlich Montaigne: *Essais I 14, S. 48.* Dieser Gedanke findet sich in den verschiedensten Variationen bei Seneca: *Quod timet servit: Epist. 66, 16; libera te primum metu mortis: illa nobis iugum imponit: ebd. 80, 5.* Anders ausgedrückt bei Montaigne (I 20, S. 88), direkt von Seneca übernommen: *Qui a appris à mourir, il a desappris à servir = Epist. 26, 10: Qui mori didicit, servire dedidicit.*

³⁵ Montaigne: *Essais III 12, S. 501: Nous troublons la vie par le soing de la mort, et la mort par le soing de la vie.* Seneca: *Epist. 4, 5: Plerique inter mortis metum et vitae tormenta miseri fluctuantur et vivere nolunt, mori nesciunt.*

³⁶ Ebd. 63, 15: *Hoc unum mihi occurrebat, minorem esse [sc. Serenum] et multo minorem tamquam ordinem fata servarent.*

³⁷ So Montaigne: *Essais I 20, S. 98: Un petit homme est homme entier, comme un grand. Ny les hommes, ny leurs vies ne se mesurent à l'aune.* Und Seneca: *Epist. 93, 7: Quemadmodum in minore corporis habitu potest homo esse perfectus, sic in minore temporis modo potest vita esse perfecta; ebd. 66, 6: Animus intuens vera . . . non ex opinione sed ex natura pretia rebus imponens.*

aymiez davantage que luy, qui en est le premier et plus vray père (S. 247)³⁸.

Die zweite Situation betrifft die Todesart. Auf die Klagen, man sterbe getrennt von den Seinigen oder werde ermordet oder finde kein Begräbnis³⁹, entgegnet Charron mit Senecas Gedanken, man solle dem Tode die Maske abnehmen, er sei der gleiche für alle: *levons leur masque . . . n'est que la mesme mort dont meurent les femmes et les enfans* (S. 246)⁴⁰. Zugrunde liegt die Epistel 82, 15 Senecas, in der der Tod unter die sogenannten Übel eingeordnet wird, die eigentlich nur den Anschein des Übels — *species mali* — haben⁴¹. Dieses Trostargument wird seinerseits bestärkt und konkretisiert mit den Worten Montaignes, daß zur Zeit des eigenen Todes auch zahlreiche andere Geschöpfe sterben, weswegen die vermeintliche Einsamkeit in der Stunde des Todes nicht beunruhigen darf: *tant de gens meurent avec et à mesme heure que vous* (S. 247)⁴². Seneca bietet als Hauptargument gegen die Todesangst die *praemeditatio mortis*⁴³. Charron übernimmt diese stoischen Lehrsätze fast wörtlich von Montaigne, ohne weitere persönliche Gedanken hinzuzufügen⁴⁴. Die Hauptgedanken sind die folgenden: Die unbekümmerte Sorglosigkeit angesichts des Todes wird zunächst als unvernünftig abgelehnt: *telle nonchalance ne peust loger en la teste d'homme d'entendement* (S. 244)⁴⁵. Der Weise hingegen wird durch das wiederholte Überdenken dem Tode ruhig ins Gesicht sehen: *la sagesse conseille bien mieux de l'attendre de pied ferme, et la combattre* (S. 244)⁴⁶. Senecas Satz, immer den Tod gegenwärtig zu haben, da sein

³⁸ Die von Seneca verstandene Vorsehung (vgl. seine Schrift *De providentia*) ist eher eine mechanische Erhaltungsinstanz der Welt, und die Vaterschaft Gottes ist die eines fordernden Vaters, der die Menschen erprobt, um sie zu festigen: *Patrium deus habet adversus bonos viros animum, et illos fortiter amat* (*De provid.* 2, 6).

³⁹ *Ils ont regret de mourir loin de leurs, ou d'estre tués, ou demeurer sans sepulture* (S. 246).

⁴⁰ Seneca: *Epist.* 24, 13 f.: *Non hominibus tantum, sed rebus persona demenda est et reddenda facies sua . . . Tolle istam pompam, sub qua lates et stultos territas: mors es, quam nuper servus meus, quam ancilla contempsit.*

⁴¹ Ebd. 82, 15: *Mors inter illa est, quae mala quidem non sunt, tamen habent mali speciem . . . Illa quoque res morti nos alienat, quod haec iam novimus, illa ad quae transuri sumus, nescimus, qualia sint, et horremus ignota. Naturalis praeterea tenebrarum metus est, in quas adductura mors creditur.*

⁴² Montaigne: *Essais* I 20, S. 98: *Mille hommes, mille animaux et mille autres creatures meurent en ce mesme instant que vous murez.* Diese Worte stammen ihrerseits aus Seneca: *Epist.* 77, 13: *Multa milia et hominum et animalium hoc ipso momento, quo tu mori dubitas, animam variis generibus emittunt.*

⁴³ Cicero (*Tusc.* III 52) schreibt den Kyrenaikern und Chrysipp bereits diese Übung des Denkens zu: *Cyrenaicorum restat sententia, qui tum aegritudinem censent existere, si necopinato quid evenerit . . . etiam Chrysippo ita videri scio, quod provisum ante non sit, id ferire vehementius.* Es geht darum, sich die möglichen schwerwiegenden Geschehnisse im voraus zu vergegenwärtigen, damit bei ihrem tatsächlichen Eintreten die innere Glückseligkeit nicht angetastet wird. Vgl. dazu Ilse-traut Hadot: *Seneca und die griech.-röm. Tradition der Seelenleitung*, Diss. Berlin 1969, 60.

⁴⁴ S. bei Charron S. 244 f. und bei Montaigne: *Essais* I 20, S. 87—91.

⁴⁵ Montaigne: *Essais* I 20, S. 87: *Cette nonchalance bestiale, quand elle pourroit loger en la teste d'un homme d'entendement.* Seneca: *Epist.* 101, 7: *Quid autem stultius quam mirari id ullo die factum quod omni potest fieri?*

⁴⁶ Montaigne: *Essais* I 20, S. 87: *Aprénons à le soutenir de pied ferme, et à le combattre.* Seneca: *Nat. quaest.* VI 32, 12: *Effice illam [sc. mortem] tibi cogitatione multa familiarem, ut, si ita tulerit, possis illi et obviam exire.*

Eintritt unbekannt ist⁴⁷, übernehmen Montaigne und Charron wörtlich: *il est incertain où la mort nous attend, attendons-la partout* (S. 245)⁴⁸.

Auf den Tod warten und ihn verachten

Charron steht weiter fest auf dem Boden stoischer Tradition, wenn er zwei Haltungen empfiehlt, die die Autarkie des Menschen betonen: geduldig auf den Tod warten, da er notwendigerweise eintreffen wird, und ihn als eine gleichgültige Angelegenheit zu verachten (S. 239). Charron nennt den Menschen, der auf sein Ende langmutig wartet eine *ame bonne, douce et reiglée* (S. 250). Die beiden Extreme, den Tod zu fürchten und ihm zu entfliehen, sind naturwidrig: *desirer et chercher est mal... c'est estre ingrat à nature... la fuyr et craindre, c'est aller contre nature, raison, justice et tout devoir* (S. 251)⁴⁹. Zugrunde liegt die stoische Auffassung, sich der Naturordnung zu fügen und das von der Natur vorgeschriebene Maß nicht zu überschreiten⁵⁰, da außerhalb der gegebenen Ordnung nur Unvernünftiges, Fehlerhaftes vorhanden sein kann⁵¹. Daher verbietet Seneca, das Leben zu sehr zu lieben oder zu hassen: *in utrumque enim monendi ac firmandi sumus, et ne nimis amemus vitam et ne nimis oderimus* (*Epist.* 24, 24). So sieht Charron in der *mediocritas* die Tugend, die selbstverständlich in Übereinstimmung mit der Vernunft den Tod akzeptiert, wenn er kommt: *se rangeans à la raison, l'acceptent quand elle vient. C'est une attrampée mediocrité* (S. 250). Stoisch ist auch die Haltung des Weisen, sich mit seinem Schicksal zu identifizieren⁵². Dafür ist aber Tugendhaftigkeit nötig: *faisant de nécessité vertu* (S. 255), denn es ist einfacher, selbst den Augenblick des Todes zu wählen, als ihn nach seiner Gesetzmäßigkeit zu akzeptieren: *il est plus commode d'aller à la mort, que si elle venoit à nous, et la prendre que si elle nous prenoit* (S. 255)⁵³.

Zur Verachtung des Todes verwendet Charron zwei Argumente: ein philosophisches und ein christliches. Auf der philosophischen Ebene fordert er den Tod als etwas Unbedeutendes zu verachten: *la mespriser comme chose indifferente* (S. 239). Nach Seneca gehört der Tod wie die Krankheiten, Verwundungen, Brände usw. (vgl. *Epist.* 66, 39) zu den gleichgültigen Dingen (*fortuita*), die die innere Glückseligkeit des Menschen nicht antasten dürfen. Der Weise

⁴⁷ *Epist.* 26, 7: *Incertum est, quo loco te mors expectet: itaque tu illam omni loco exspecta.*

⁴⁸ Montaigne: *Essais* I 20, S. 88: *Il est incertain où la mort nous attende, attendons-la partout.*

⁴⁹ Es ist die Auffassung, daß die Tugend sowohl durch das Zuviel wie auch durch das Zuwenig beeinträchtigt wird: *Cum sit ubique virtus modus, aequè peccat, quod excedit, quam quod deficit*; Seneca: *De benef.* II 16, 2.

⁵⁰ *Epist.* 122, 19: *Tenenda nobis via est quam natura praescrispsit, nec ab illa declinandum.*

⁵¹ Ebd. 122, 5: *Omnia [sc. vitia] debitum ordinem deserunt.*

⁵² Ebd. 76, 23: *Quidquid illi [sc. viro bono] accidit aequo animo sustinebit... patienter excipere fatum et facere imperata.*

⁵³ So auch Seneca, der sich vor allem gegen den Affekt des Hasses auf das Leben wendet, der zu einer überstürzten Selbsttötung führen kann; dagegen setzt Seneca geduldiges Annehmen: *Quid ergo? Non multos spectavi abrumpentes vitam? Ergo vero vidi, sed plus momenti apud me habent qui ad mortem veniunt sine odio vitae et admittunt illam, non adtrahunt*: *Epist.* 30, 15.

steht über diesen äußeren, auf ihn zukommenden Ereignissen und behält seinen Gleichmut⁵⁴. Wer den Tod verachtet, ist daher in der Lage, die schönsten und tapfersten Taten zu verrichten: *le mespris de la mort est la vraie et vive source de toutes les belles et genereuses actions des hommes* (S. 257)⁵⁵. Nachdem Charron einige Beispiele der Todesverachtung aus der Antike aufgezählt hat (S. 257 f.), führt er als Höhepunkt — *pour clore et couronner cet article* (S. 259) — den christlichen Glauben an. Gedanke und Worte übernimmt er von Montaigne, fügt aber die Autorität Christi als Verstärkung der Argumentation hinzu: *notre religion n'a point eu de plus ferme et assuré fondement, et auquel son auteur aye plus insité, que le mespris de la vie* (S. 259)⁵⁶. Doch erscheint diese Argumentation aus dem Glauben, auch wenn sie als Höhepunkt nach einigen Beispielen der Todesverachtung angeführt wird, als ein weiteres geschichtliches Motiv, das zwar schwerwiegend ist, aber von seiner Beweiskraft her den anderen gleichgestellt wird. Damit wird außerdem der Kern der christlichen Überzeugung nicht getroffen, denn die christliche Lebensverachtung beruht nicht auf stoischer Selbstherrlichkeit, sondern auf der demütigen Annahme des göttlichen Willens in der Hoffnung auf die Fülle des Lebens in der Ewigkeit.

Todesverlangen und Freitod

Bei der Erörterung dieser Thematik benutzt Charron die Gedanken Montaignes aus dem *Essai* II 3, der Gedankengut Senecas aufweist. Das rezipierte Material beschränkt sich auf die Frage des Selbstmordes. Charron unterscheidet aber zwischen dem Todesverlangen und dem Selbstmord. Auch das Todesverlangen selbst unterteilt er wiederum in einen Wunsch nach dem Tod aus rein natürlichen und aus übernatürlichen Motiven. Diese Spaltung im Denken, die einerseits den inneren Bereich des Denkens vom äußeren Verhalten scheidet und die andererseits eine Trennung des rein Menschlich-Natürlichen von der Beziehung des Geschöpfes zur Transzendenz vollzieht, wird die Glaubwürdigkeit der Denkweise Charrons stark beeinträchtigen.

Hinsichtlich des Todesverlangens scheidet Charron (S. 260—263) zwei Fälle, in denen er für angebracht hält, den Tod zu wünschen: Der eine steht auf der natürlichen Ebene (*un estat miserable*: S. 261) und der andere ist der aus dem Glauben stammende Wunsch nach dem zukünftigen Leben (*desir de la vie advenir*: S. 262). Er nennt den ersten *le plus naturel et legitime* (S. 261), womit er ihn als den für den Menschen überhaupt üblichen Fall darstellt, während der zweite abgesondert erscheint und wie vom natürlichen Menschen losgelöst.

⁵⁴ Seneca: *De vita beata* 4, 1: *Animus fortuita despiciens, virtute laetus.*

⁵⁵ Seneca: *Epist.* 36, 8: *Quid ergo huic meditandum est? Quod adversus omnia tela, quod adversus omne hostium genus bene facit, mortem contemnere;* ebd. 82, 17: *Numquam ad virtutem exurget si mortem malum esse crediderit: exurget si putabit indifferens esse.* Zu bemerken ist, daß Charron hier hinzufügt, daß die tapferen Handlungen, die aus der Todesverachtung entstehen, sowohl gut als auch schlecht ausfallen können (*en bien ou en mal*: S. 257).

⁵⁶ *Essais* I 20, S. 94: *Nostre religion n'a point eu de plus assuré fondement humain, que le mespris de la vie.*

Der Übersicht halber beginnen wir mit dem zweiten Fall. Die Gründe für dieses berechnete Todesverlangen sind ausschließlich Offenbarungstatsachen: Das ewige Leben ist das strebenswerte Gut überhaupt, das den Tod als einen Gewinn darstellt: *une vive apprehension et desir de la vie advenir, qui leur fait souhaiter la mort comme un grand gain* (S. 262). Richtig bemerkt Charron, daß die Furcht vor dem Tod mit den christlichen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung unvereinbar ist: *la ferme creance et esperance . . . est incompatible avec la crainte et l'ennuy de la mort* (S. 263). Auf der philosophischen Ebene bringt Charron als Gründe zur Rechtfertigung des Todes die gleichen Anlässe, die bei Montaigne die Selbsttötung entschuldigen: unerträglichen Schmerz und einen noch schlimmeren Tod. Montaigne befürwortet den Selbstmord folgendermaßen: *la douleur insupportable et une pire mort me semblent les plus excusables incitations* (*Essais* II 3, S. 396). Für Charron ist das Todesverlangen bei *une vie fort penible et douloureuse ou apprehension d'une pire mort, bref un estat miserable, auquel on ne peut remedier* (S. 261) gerechtfertigt. Der Tod ist dann Zuflucht und Hort des Friedens sowie Stütze der Freiheit, wie es populärphilosophisch bei Seneca heißt: *desirer la mort comme une retraite et le port unique des tourmens de cette vie, le souverain bien de nature, seul appuy de nostre liberté* (S. 261)⁵⁷. Die Begründung dieser Aussage liegt auf der philosophischen Ebene: Es sei eine Verletzung der Naturordnung, für den Schmerz zu leben: *conserver nostre vie à nostre tourment et incommodité, c'est contre nature* (S. 261)⁵⁸. Zur Verstärkung dieser These führt Charron — ebenfalls unter dem Einfluß Montaignes — Gott an, der dem Menschen Erlaubnis zum Sterben gibt, wenn er ihn in einen solchen Zustand versetzt hat: *Dieu nous donne assez congé, quand il nous met en cet estat* (S. 261)⁵⁹. Die Gestalt Gottes erscheint in diesem Zusammenhang entstellt und ist durchaus nicht christlich. Der hier gemeinte Gott trägt eher den Charakter von Vernunft und Naturgesetzlichkeit, wie er stoisch verstanden wird⁶⁰. Im Christentum ist der Schmerz nicht unbedingt Anlaß zum Verlangen nach dem Tode. Der Schmerz kann im Gegenteil, wenn man es versteht, ihm eine gläubige Ausrichtung zu geben, in das Werk der Erlösung durch das Kreuz hineingenommen werden.

⁵⁷ So auch Montaigne: *Essais* I 14, S. 48: *Qui ne sçait que d'autres la nomment [la mort] l'unique port des tourmens de ceste vie? le souverain bien de nature? seul appuy de nostre liberté?* Seneca: *Consol. ad Marciam* 19, 5: *Mors dolorum omnium exolutio est; Consol. ad Polybium* 9, 6: *In hoc tam procelloso et ad omnes tempestates exposito mari navigantibus nullus portus nisi mors est.* Ebd. 19, 6: *Excessit filius tuus terminos intra quos servitur.*

⁵⁸ Montaigne: *Essais* I 33, S. 248: *Conserver nostre vie à nostre tourment et incomodité, c'est choquer les loix mesmes de nature.* Seneca: *Epist.* 58, 36: *Inbecillus est et ignavus qui propter dolorem moritur, stultus qui doloris causa vivit.*

⁵⁹ Montaigne: *Essais* II 3, S. 385: *Dieu nous donne assez de congé, quand il nous met en tel estat que le vivre nous est pire que le mourir.* Seneca: *Epist.* 12, 10: *Patent undique ad libertatem viae multae breves, faciles. Agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest: calcare ipsas necessitates licet.*

⁶⁰ So begründet Seneca denselben Gedanken auch damit, daß er *natura* für *deus* verwendet: *Nil obstat erumpere et exire cupienti: in aperto nos natura custodit* (*Epist.* 70, 24). Seneca hat einen pantheistischen Gottesbegriff, da er ihn als den in allen Wesen gegenwärtigen Weltgrund sieht: *Quid est deus? Quod vides totum et quod non vides totum* (*Nat. quaest.* I Pr. 13); *vis illum vocare mundum: non falleris* (ib. II 45, 3).

Die weiteren stoischen Gründe unterstreichen die Freiheit des Menschen. Charron zitiert Seneca in der Meinung, daß der Weise den Zeitpunkt des Todes selbst entscheide: *le sage vit tant qu'il doibt, et non pas tant qu'il peust* (S. 261), und daß unzählige Ausgänge aus dem Leben offen stehen, während nur ein einziger Eintritt zum Leben gewährt wurde: *la vie n'a qu'une entrée . . . et à elle [à la mort] y a cent mille issues* (S. 262)⁶¹. Eine so starke Rechtfertigung des Freitodes macht nicht mehr einsichtig, ihn bloß zu wünschen, denn vor allem wird die freie Entscheidung des Menschen zu sterben, als der Hauptbestandteil des guten Todes betont: *la mort despend de la nostre [volonté]: et plus elle est volontaire, plus est-elle belle* (S. 262)⁶². Und so lassen das Positive am Tod und die absolute Freiheit des Menschen Seneca für sinnlos halten, den Tod bloß zu wünschen, wenn man an sich selbst Hand anlegen kann⁶³. Er hält sogar für verkehrt, den Tod zu wünschen: *nihil mihi videtur turpius quam optare mortem* (Epist. 117, 22). Die Inkongruenz der Gedankenführung, die für das bloße Todesverlangen mit Argumenten zugunsten des Selbstmordes vorgeht, kommt bei Charron selbst zum Ausdruck: Wenn es erlaubt ist, sich den Tod zu wünschen, warum soll es nicht gestattet sein, ihn selbst zu vollziehen: *car s'il est permis de desirer, demander, chercher la mort, pourquoy sera-t-il mal fait se la donner?* (S. 265). Die Schwierigkeit liegt jetzt für Charron darin, den einsichtigen Selbstmord zu rechtfertigen, aber andererseits seiner Aussage (S. 239) treu zu bleiben, daß der Freitod als Extrem abzulehnen sei.

Die jetzige Argumentation (S. 263 ff.), die sich schon direkt auf den Selbstmord bezieht, verläuft aber weiter nach dem Muster des *Essai* II 3, der — wie wir gesehen haben — eine klare Konzession zum Suizid macht. Der einzige Weg, der Charron offen bleibt, um sich nicht direkt zu widersprechen, ist der unsichere und schmale Pfad der Einschränkungen. Wie Montaigne stellt er zunächst die verschiedenen Meinungen für und wider den Selbstmord gegenüber. Das Hauptargument für den Selbstmord stützt sich auf der Autonomie des Menschen: So wie keiner Dieb genannt werden kann, der vom Seinigen etwas entwedet, kann auch nicht Mörder heißen, wer sich seines eigenen Lebens beraubt: *je n'offense pas les loix faictes contre les larrons, quand j'emporte le mien, et je coupe ma bourse: aussi ne suis-je tenu aux loix faictes contre les meurtriers pour m'avoir osté la vie* (S. 265)⁶⁴. Als Gegenargumente übernimmt Charron von Montaigne zunächst zwei stoische Gründe, die die Standhaftigkeit gegenüber den Schicksalsschlägen als lobenswerter vorziehen. Es handelt sich

⁶¹ Seneca: *Epist.* 70, 4: *Sapiens vivit, quantum debet, non quantum potest*; ebd. 70, 14: *Nihil melius aeterna lex fecit, quam quod unum introitum nobis ad vitam dedit, exitus multos*. S. auch Montaigne: *Essais* II 3, S. 384.

⁶² So auch Montaigne ebd. 383: *La plus volontaire mort, c'est la plus belle. La vie depend de la volonté d'autrui; la mort, de la nostre*. Diese Freiheit des Menschen zum Sterben wird auch von Seneca stark betont: *In eum intravimus mundum in quo his legibus vivitur. Placet: pare. Non placet: quacumque vis exi* (Epist. 91, 15); *Si quid te vetat bene vivere, bene mori non vetat* (Epist. 17, 15).

⁶³ Ebd. 70, 14: *Invenies etiam professos sapientiam qui vim adferendam vitae suae negent et nefas iudicent ipsum intereptorem sui fieri: expectandum esse exitum quem natura decrevit. Hoc qui dicit non videt se libertatis viam cludere*.

⁶⁴ Montaigne: *Essais* II 3, S. 385: *Comme je n'offense les loix qui sont faictes contre les larrons, quand j'emporte le mien, et que je me coupe ma bourse . . . aussi ne suis je tenu aux loix faictes contre les meurtriers pour m'avoir osté ma vie*.

um die Tugendhaftigkeit des Menschen, die ihn tapfer macht, um vor den Schlägen der *fortuna* nicht aufzugeben: *c'est s'aller cacher et tapper pour ne sentir les coups de la fortune. Or la vraye et vive vertu ne doit jamais ceder* (S. 266)⁶⁶. Hinzu kommt der Aspekt der Beständigkeit in der Tugend, die verbietet, die Kette zu brechen, die den Menschen mit dem Leben verbindet⁶⁷: *il y a bien plus de constance à user la chaine qui nous tient, qu'à la rompre* (S. 266)⁶⁷. Montaigne fügt auch den Hauptgrund des christlichen Verbots des Selbstmordes hinzu: Nur Gott, der den Menschen ins Dasein gerufen hat, kann ihm das Leben abverlangen, das außerdem zur Ehre Gottes und zum Dienste der anderen bestellt ist⁶⁸. Der Kontrast zwischen diesen beiden Argumenten ist aber bei Charron nicht so deutlich wie bei Montaigne. Er übernimmt zwar die Worte Montaignes, aber in seinem Text erscheint der Blick Gottes als Herrn des Lebens unscharf, und die vertikale Dimension des menschlichen Daseins — die Ehre Gottes — wird ausgelassen: *mais encores pour crime de desertion; car l'on ne doit abandoner sa garnison sans l'expres commandement de celuy qui nous y a mis, nous ne sommes icy pour nous seuls, ny maistres de nous mesmes* (S. 267). Bei Charron zeigt sich in diesem Gegenargument zum Selbstmord deutlicher die stoische Sympathie-Vorstellung⁶⁹ als die christlich-übernatürliche Ausrichtung des Menschen zu seinem Schöpfer. Charron ist also vorsichtiger und zieht vor, auf der philosophischen Ebene zu bleiben, um von Anfang an eine offene Konfrontation mit dem christlichen Glauben zu vermeiden. Demzufolge trennt sich Charron von Seneca und von Montaigne in der Übernahme der stoischen Hauptargumentation zugunsten des Selbstmordes: des „wohlüberlegten Todes“. Die Stoiker sahen auf der ethischen Ebene den Freitod als „wohlüberlegten Tod“⁷⁰, wenn der Mensch sich dadurch von den Hindernissen befreit. Der Stoiker wartet für diese Entscheidung nicht auf eine

⁶⁶ Ebd. 387: *C'est rolle de la cowardisse, non de la vertu, de s'aller tapir dans un creux, sous une tombe massive, pour eviter les coups de la fortune. Seneca: Epist. 98, 14: Restituamur, ut possimus dolores, quocumque modo corpus invaserint, perferre et fortunae dicere: Cum viro tibi negotium est: quaere quem vincas; De provid. 4, 6: Calamitas virtutis occasio est.*

⁶⁷ Das Bild ist von Seneca: *Epist. 26, 10: Una est catena, quae nos alligatos tenet, amor vitae.*

⁶⁸ Montaigne: *Essais II 3, S. 386: Il y a bien plus de constance à user de la chaine que nous tient qu'à la rompre.*

⁶⁹ Ebd. 385 f.: *Plusieurs tiennent que nous ne pouvons abandoner cette garnison du monde sans le commandement exprès de celuy qui nous y a mis, et que c'est à Dieu, qui nous y icy envoyez, non pour nous seulement, ains pour sa gloire et service d'autruy.*

⁷⁰ Das Verständnis der Welt als Organismus, in dem die Menschen Glieder sind — *membra sumus corporis magni* (*Epist. 95, 25*) — läßt Seneca die *utilitas* der anderen als Argument verwenden, um vom beschlossenen Selbstmord abzuweichen: *Hoc quoque imperet sibi animus ubi utilitas suorum exigit, nec tantum si vult mori, sed si coepit, intermittat et suis se commodet. Ingentis animi est aliena causa ad vitam reverti, quod magni viri saepe fecerunt* (*Epist. 104, 3 f.*).

⁷¹ Dieser Ausdruck geht auf Chrysispos (Alexander von Aphrodisias: *De anima libri mant.* p. 159, 19 Brunds = *SVF III 767*) zurück. Er sah den Selbstmord als angebracht an, sobald der Weise in Gefahr sei, die erworbene Tugend zu verlieren. Cicero (*De fin.* III 18, 60) versteht diese Haltung sogar als Pflicht, um die erreichte Glückseligkeit nicht aufzugeben.

äußerste Situation. Bereits die ersten Anzeichen einer berechtigten Gefahr bringen ihn dazu, an den Selbstmord zu denken⁷¹.

Montaigne akzeptiert nicht die pauschale Einsicht der Stoiker, sich aus leichten Anlässen bereits zu töten, sondern verlangt zur Überprüfung der Notwendigkeit einen Maßstab: *car, quoy qu'ils [les stoiciens] dient qu'il faut souvent mourir pour causes legieres, puis que celles qui nous tiennent en vie ne sont guiere fortes, si y faut il quelque mesure* (Essais II 3, S. 388). Somit wägt Montaigne bis zum Ende des *Essai* durch zahlreiche Beispiele (S. 389 ff.) die Situationen ab, die den Selbstmord rechtfertigen können. Zum Schluß (S. 398) kommt er zum bereits bekannten Ergebnis, daß unerträglicher Schmerz und ein noch schlimmerer Tod die am ehesten entschuldbaren Beweggründe zum Selbstmord sind. Diese unbefangene Handlungsweise Montaignes — gegenüber dem klaren christlichen Verbot zur Selbsttötung die Möglichkeiten der Rechtfertigung des Freitodes zu untersuchen — kann sich Charron nicht erlauben. Daher sagt er in der Kritik auf den „wohlüberlegten Tod“ nicht, daß ein Maßstab nötig sei, sondern lehnt pauschal den Selbstmord als Undankbarkeit gegen die Natur ab: *quoyque disent aucuns [les stoiciens] que l'on peut mourir pour causes legeres, puis que celles qui nous tiennent en vie ne sont gueres fortes: c'est ingratitude à nature ne vouloir user de son present* (S. 267).

Dennoch macht Charron eine erste Einschränkung: Der Anlaß muß schwerwiegend genug, gerecht und legitim sein: *mais pour une grande et puissante [chose], et icelle juste et legitime* (S. 267). Diese Einschränkung wird kurz darauf noch enger gezogen: Ein wichtiger und gerechter Anlaß entschuldige nicht den Freitod, sondern es müsse ein notwendiger und unvermeidlicher sein. Außerdem dürfe man vorher nichts unversucht gelassen haben, um den Selbstmord zu vermeiden: *ne suffit qu'elle [la satiété de vivre] soit grande et juste, mais qu'elle soit necessaire et irremediable, et que tout soit essayé jusques à l'extremité* (S. 269). Unter solchen Bedingungen erkennt dann Charon der Situation eines *mal insupportable* (S. 270) — bei Montaigne heißt es *la douleur insupportable* (S. 398) — das Recht zu, entschuldbarer Zustand zu sein, um sich das Leben zu nehmen. Charron ist aber bemüht, eine solche Aussage nicht als offene Konfrontation mit der christlichen Lehre erscheinen zu lassen; daher begründet er diese Ansicht zunächst damit, daß eine solch unerträgliche Lage dazu führen kann, die festen Prinzipien aufzugeben, in die Verzweiflung zu geraten und sich gegen den Schöpfer aufzulehnen⁷². Diese Äußerung stoischen Ursprungs⁷³ wird somit in einem theologischen Gewand umkleidet. Trotz allem steht sie nicht auf dem Boden der Offenbarung, denn der christliche Glaube bekennt, daß die von Gott zugelassenen Prüfungen nicht derart sind, daß jemand über seine Kräfte hinaus gefordert wird⁷⁴.

⁷¹ S. Seneca: *Epist.* 70, 5: *Nec hoc [sc. se emittere] tantum in necessitate ultima facit [sc. sapiens], sed cum primum illi coepit suspecta esse fortuna, diligenter circumspicit, numquid illi desinendum sit.*

⁷² *Bouleverser et atterrer toute nostre resolution, et pousser nostre esprit en quelque meschant party de desespoir, despit, et murmure contre le souverain* (S. 270).

⁷³ Vgl. Seneca: *Epist.* 70, 4: *Non enim vivere bonum est, sed bene vivere; ebd.* 17, 5: *Si quid te vetat bene vivere, bene mori non vetat.*

⁷⁴ S. 1. Kor. 10, 13: *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum ut possitis sustinere.*

Als zweite Begründung für diese Einschränkung führt Charron ein argumentum auctoritatis auf der Basis der menschlichen Vernunft, der Philosophen und berühmter Persönlichkeiten an⁷⁵, so daß er diesen Fall des freien Todes als die allgemeingültige Meinung — *il semble estre une opinion universelle* (S. 270 f.) — darstellt. Aber unmittelbar danach stellt er dieser rationellen Argumentation die christliche Lehre entgegen, die den Selbstmord ausnahmslos verbietet (*mais la chrestianté ne le veust pas et n'en donne aucune dispense*: S. 271), womit er in eine Aporie gerät.

Hier zeigt sich der Kern des Konflikts bei Charron, den man so zusammenfassen kann: Die stoisch-rationalen und die aus der christlichen Offenbarung gewonnenen Erkenntnisse laufen in seiner Ethik bei der Behandlung des Todes nebeneinander her und berühren sich kaum. Das Theologische scheint sich auf eine bloße Wiederholung oder Feststellung von lehrmäßigen Inhalten zu beschränken. Die Durchdringung dieser Inhalte durch eine eigentlich theologische Reflexion, die ihre existentiellen Konsequenzen präzisieren würde, fehlt. Die Überlegungen aus dem Christlichen erscheinen als weitere Argumente in der Reihe der Beispiele aus der Antike, sie werden mehr als philosophische denn als theologische Erkenntnisse verarbeitet. Die Möglichkeit, durch Einsichten aus der christlichen Offenbarung die philosophischen Einsichten zu bereichern oder zurechtzurücken, scheint über seine Möglichkeiten hinauszugehen. Charron steht fest auf dem Boden der stoisch-rationalen Spekulation. Andererseits will er, der doch Theologe ist, der christlichen Moral ihren Platz einräumen, ohne jedoch den Konflikt mit seiner philosophischen Sicht zu provozieren. Er versucht, eine Übereinstimmung anzudeuten, was ihm jedoch nicht gelingt, wie sich im Falle des Freitodes deutlich zeigt; denn das absolute Verbot, das die christliche Moral ausspricht, wird als ein Gesetzesartikel dargestellt, nicht aber als etwas, das sich aus der tieferen Wertung des menschlichen Lebens als einer unverfügbaren Gabe Gottes ergibt. Eine Vertiefung der theologischen Einsicht hätte ihn unausweichlich zu einem Konflikt mit seinen philosophischen Ideen geführt. Hier zeigt sich Charrons „doppelte Moral“⁷⁶, die zwar eine Anpassung an die äußerlichen Formen anstrebt, aber die Wahrheit in eine rationale Autonomie verlegt, die von den Offenbarungsinhalten nur oberflächlich gestreift wird.

Vom rein philosophisch-ethischen Standpunkt her ist Charrons Haltung inkonsequent, weil die Wahrheit, die für das Denken beansprucht wird, sich im Tun nicht auswirken kann⁷⁷. Noch unangemessener aber zeigt sich diese Einstellung als Morallehre eines Christen. Die Einschätzung von sittlichen Forderungen — in unserem Fall das Selbstmordverbot — als bloß äußere Gesetze

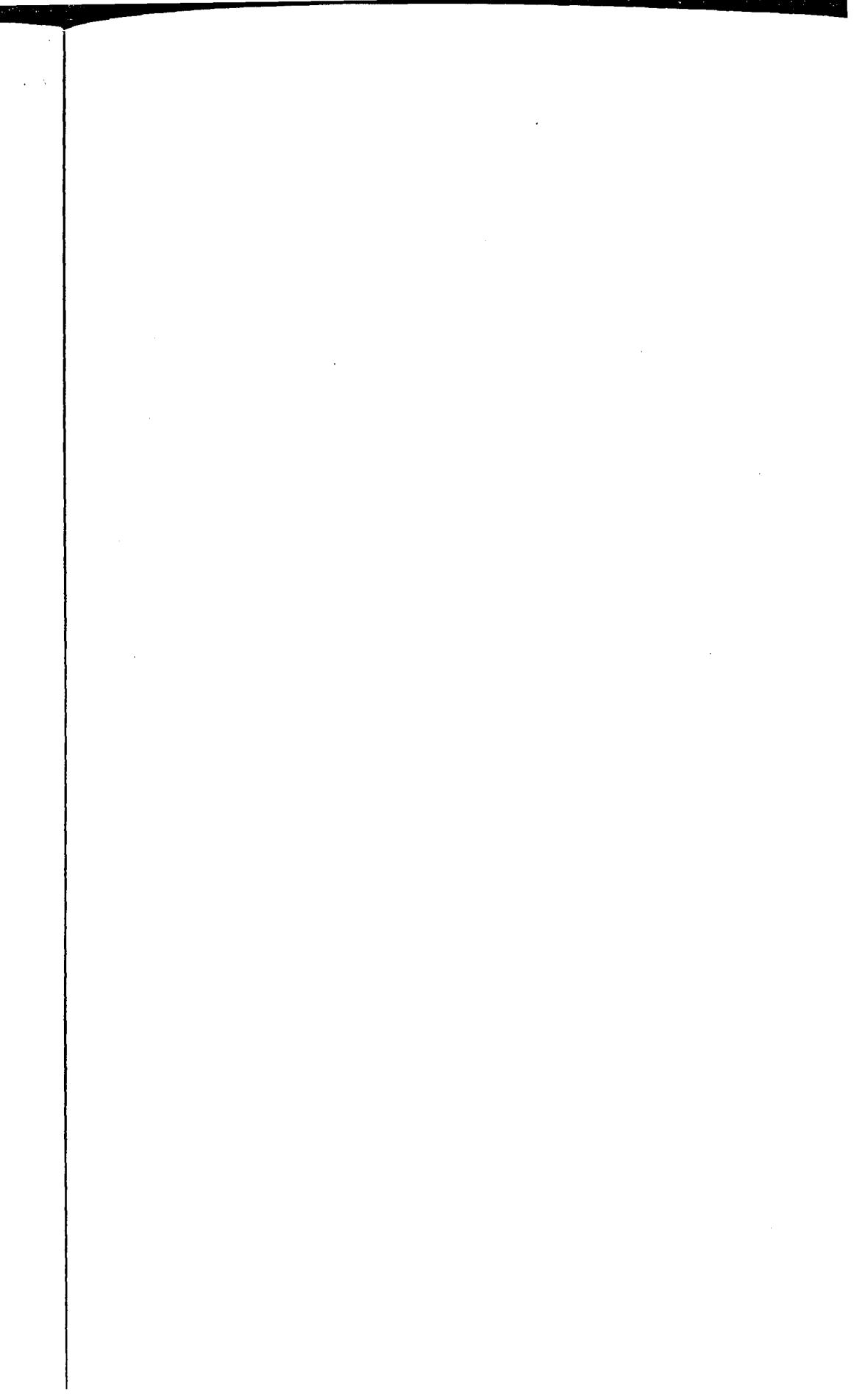
⁷⁵ *Il le semble bien par toute raison humaine et philosophique practiquer ... par tant de gens signalés, de tout air et climat* (S. 270).

⁷⁶ Gerhard Schneider: *Der Libertin — Zur Geistes- und Sozialgesch. des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, Stuttgart 1970 (= Studien zur Allg. und Vgl. Lit.-wiss. 4), 161.

⁷⁷ Schneider, ebd. 165, formuliert die Unhaltbarkeit der Ethik Charrons folgendermaßen: „Der zentrale Widerspruch besteht bei Charron darin, daß die von ihm geforderte Mündigkeit der Vernunft und des moralischen Subjekts zugleich wieder eingeschränkt wird auf den Privatbereich, den nach außen abgeschlossenen Innenraum, im öffentlichen Leben aber nicht gelten soll.“

verrät eine Einschätzung der Moral als etwas, was sich nur auf einem beliebigen Willen des Schöpfers gründet, aber nicht auf seiner Weisheit⁷⁸. Vom Christlichen her sind solche sittlichen Forderungen niemals allein äußere Bestimmungen, denen man nur äußerlich zu genügen hätte, sondern notwendige Äußerungen einer ontologischen Verfaßtheit des Menschen als Geschöpf. Nach dem christlichen Glauben kann es keinen Widerspruch zwischen den Einsichten der Vernunft und den Forderungen christlicher Sittlichkeit geben, ebensowenig wie es ein wahres Denken für die Vernunft und ein von ihm abweichendes richtiges Handeln für die Sittlichkeit geben kann. Das richtige Handeln entsteht aus dem Gewissen, und das Gewissen orientiert sich an ihm innewohnenden Forderungen, die das göttliche Gesetz widerspiegeln. Eine konsequent christliche Sicht der Moral wird sich nicht mit einem — womöglich noch sich widersprechenden — Nebeneinander von philosophisch gebildetem Gewissen und glaubensmäßig erkannten Moralgesetzen zufrieden geben. Eine derartige Sicht wird vielmehr die sittlichen Forderungen des Christentums als etwas einschätzen, was die Fehlbarkeit des Gewissens und die Unzulänglichkeit rein philosophischer Überlegungen aufzeigt. Ein Morallehrer, der dem Tun des Menschen eine verlässliche Richtung geben will, wird — anders als Charron — die Argumente aus dem christlichen Glauben nicht als Weiterführung philosophischer Argumentationen auf derselben Linie sehen, sondern versuchen, diese philosophischen Argumente im Lichte des Glaubens zu prüfen, um ihre Richtigkeit fester zu begründen oder ihre Falschheit zu entdecken.

⁷⁸ Demzufolge erscheint die Äußerung Henri Bussons nicht einsichtig: „Il [Charron] a réussi à garder l'équilibre entre son besoin de tout raisonner et la nécessité de croire“: *Le rationalisme dans la litt. française de la Renaissance (1533—1601)*, Paris 1971, 481.



—
C

—
L

—
R

—

Sonderdruck aus

arcadia

ZEITSCHRIFT
FÜR VERGLEICHENDE
LITERATURWISSENSCHAFT

IN VERBINDUNG MIT
ROGER BAUER · WOLFGANG HOLDHEIM · ERIK LUNDING †
HERAUSGEGEBEN VON HORST RÜDIGER

BAND 16 1981 HEFT 2

VERLAG WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK