

MARTIN GESSMANN

Montaigne und die Moderne

Zu den
philosophischen Grundlagen
einer Epochenwende

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1339-6

ISBN eBook: 978-3-7873-2742-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1997. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Vorwort	VII
I. Einleitung	1
II. Montaignes Rückzug von der Welt	11
III. Die <i>Theologia naturalis</i> des Raimundus Sebundus	21
A. Konservative Hintergründe	21
B. Theologischer Vorboten einer neuen Rationalität	24
C. Das Konzept der Erfahrung als Schlüssel zum Gottesverständnis	25
D. Die neue Wendung der Gottesbeweise	28
E. Der hermeneutische Gottesbeweis	30
F. Mensch und Natur: Selbstbestimmung auf der »scala naturae« ..	34
G. Mensch und Gott: Selbstbestimmung auf der »scala gratiae«	39
H. Die drei Werke Gottes oder die Vollendung der Schöpfung	45
IV. Montaignes <i>Apologie des Raimundus Sebundus</i>	47
A. Den Titel verfehlt	47
B. Montaignes Verteidigung des Sebundus	51
C. Die Irrelevanz des Fideismus	53
D. Die Irrelevanz des Rationalismus	56
E. Montaignes Reaktion auf die Kopernikanische Wende	57
F. Philosophenkritik	61
G. Die Thales-Anekdote	63
H. Die Differenz zu Augustinus	67
V. Montaignes Neufassung einer »Wissenschaft vom Menschen«	73
A. Die These vom fernen Gott	73
B. Die These vom Rückfall in den Naturzustand	79
C. Die Gliederung der <i>Apologie des Raimundus Sebundus</i> in Fortsetzung des Gedankenganges der <i>Theologia naturalis</i>	81
1. Zum ersten Teil der Gliederung	85
a) Die Vertrauensfrage	85
b) Natürliche Qualitäten des Menschen und die Qualitäten der Tiere	86

c) Ein Rousseauismus ›avant la lettre‹?	90
d) Die »Kannibalen« als Stellvertreter des natürlichen Menschen	93
e) Der natürliche Mensch im Zyklus der Geschichte	97
f) Der zivilisierte Mensch im Zyklus der Geschichte	101
g) Naturbestimmung und Ichbestimmung	103
2. Zum zweiten Teil der Gliederung	112
a) Wissen von Gott und Wesen der Sprache	113
b) Menschenkultur und eine mögliche Kultur der Tiere	122
c) Selbstbezüge und Fremdbezüge unter neuen sprachlichen Voraussetzungen	125
d) Die Cusanische Alternative einer Selbstbestimmung des Menschen	128
e) Cusanisches Selbstsein und Montaignes Naturvertrauen ...	132
f) Der Wandel in der Abbildfunktion des Menschen	134
g) Die neue Würde des Menschen	136
h) Der hermeneutische Gottesbeweis als Muster humaner Selbstfindung	142
i) Einheit und Vielheit	143
k) Auf der Suche nach einer »forme entiere de l'humaine condition«	145
3. Zum dritten Teil der Gliederung	151
a) Die Vertrauenskrise	151
b) Der Tod als Richter	153
c) Das Buch des Lebens	160
d) Die <i>Essais</i> als das Protokoll eines ›Versuchs‹	167
Bibliographie	171
Personenregister	177
Sachregister	179

I. EINLEITUNG

»Wie es scharfsinnigen Geistern geschieht«, schreibt Sainte-Beuve zu Beginn seines Exkurses über Montaigne im dritten Buch des *Port-Royal*, »die lange Zeit einen auch nur leidlich tiefsinnigen Autor erforschen, so findet ein jeder alles in seinem Autor, sei es, daß man alles in ihm finden kann, sei es, daß jeder es in ihn hineinlegt«. ¹ Für dieses *Aperçu* erscheint Montaigne in der Tat als ein Paradigma.

Dabei kann man vielleicht noch leicht nachvollziehen, wenn Goethe im Cardano-Abschnitt seiner Geschichte der Farbenlehre bei Montaigne eine »unschätzbar heitere Wendung« ² vorfindet und Nietzsche vermuten kann, er habe »Etwas von Montaigne's Muthwillen im Geiste, wer weiss? vielleicht auch im Leibe«. ³ Erstaunlicher ist dann schon, wenn gerade die Gründerväter der neuzeitlichen Methodenlehre Anleihen bei Montaignes *Essais* aufnehmen können. Die erste explizite Wiederaufnahme des Titels als Gattungsbezeichnung findet sich bei keinem anderen als Francis Bacon. 1597 veröffentlicht er seine *Essays*, wenngleich er sich bei der Wahl der Überschrift zuerst noch eher auf antike Vorbilder denn auf Montaigne beruft. ⁴ Und auch Descartes, der sich gerade die Überwindung eines Zweifels zur Aufgabe gemacht hat, als dessen literarischer Hauptvertreter Montaigne zu seiner Zeit schon gelten durfte, nennt seine an den *Discours de la Méthode* von 1637 anschließenden drei Anwendungsbeispiele seinerseits *Essais*.

Montaigne deshalb freilich schon auf dem Weg zur Moderne zu wähen, wäre aus einsehbaren Gründen verfrüht. Tatsächlich traut man ihm erst

¹ C.-A. Sainte-Beuve, *Port-Royal* (hrsg. v. M. Leroy), 3 Bde., Paris 1953, Bd. 1, S. 815.

² J. W. v. Goethe, *Geschichte der Farbenlehre*, in: Goethes Werke, hrsg. v. R. Steiner: Goethes naturwissenschaftliche Schriften. Zur Farbenlehre, historischer Teil, Band 3, Weimar 1893, S. 219.

³ Fr. Nietzsche, *Ecce homo*, »Warum ich so klug bin«, 3, in: Sämtliche Werke, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, München 1980, Bd. 6, S. 285.

⁴ Vgl. dazu P. Villey, *Montaigne et Francis Bacon*, Paris 1913, Reprint Genf 1973, S. 26 ff. Villey vermutet, Bacon hatte seine ersten *Essays* bereits vollendet vorliegen, als er mit Montaignes Buch in Berührung kam. Obwohl Bacon Parallelen zwischen seinen eigenen Absichten und denen Montaignes plausibel erschienen seien, hätte er wegen der fortgeschrittenen Redaktion in der ersten Auflage allerdings nicht viel mehr als den Titel übernommen. In den späteren Auflagen, vor allem der Ausgabe von 1625 mache sich dann aber Montaignes Einfluß mehr und mehr sowohl im Inhalt als auch im Stil der *Essays* bemerkbar.

gegen Mitte des 20. Jahrhunderts die entscheidende Verjüngung vom Klassiker der Renaissance zum literarischen Zeitgenossen zu. Noch in den 30er Jahren gilt er als ein Monument der Freiheit. Auf die Frage, warum es gerade jetzt wieder an der Zeit ist, ein Montaignebuch neu aufzulegen, antwortet Fortunat Strowski: »Parce qu'il peint un homme libre«. ⁵ »In einer Zeit«, erklärt Strowski, »in der die materielle Organisation der menschlichen Arbeit das Individuum in eine Maschinenfeder zu verwandeln droht, die Herz, Hirn und Arme nur für ein ihm auferlegtes Werk bereit hält, ist ein Bild Montaignes, eines freien Menschen, gut anzusehen«. ⁶ Ein Jahrzehnt später herrscht in Stefan Zweigs Montaigne-Essay nicht mehr die Sorge um das Schicksal des »homme machine«, der in modernen Produktionsprozessen seiner Freiheit verlustig geht. Die Lektion der Zeit ist eine andere: »Erst wenn man selbst an der Vernunft, an der Würde der Menschheit gezweifelt hat, vermag man es als Tat zu rühmen, wenn ein Einzelner inmitten eines Weltchaos sich vorbildlich aufrecht hält«. ⁷ Montaigne wird für Zweig zum »entschlossensten Herold« der »individuellen Freiheit«. ⁸ In dieser Funktion wird Montaigne noch bis in die 80er Jahre hinein in Frankreich ein »Symbol nationaler Einheit« sein, eine verlässliche »Referenz in umstürzlerischen Zeiten«, in allen Bürgermeisterämtern zu finden auf einer Photomontage, »Hand in Hand mit dem Staatspräsidenten«. ⁹

Schon mit dem Ende des 2. Weltkrieges ¹⁰, spätestens aber mit den 68er-Bewegungen ist Montaigne jenseits der offiziellen Lesart zu einem Repräsentanten einer ganz anders gemeinten Freiheit geworden. Nun ist es nicht mehr die persönliche Identität und Integrität, die er unter schwierigen Umständen zu wahren verspricht, sondern vielmehr die essayistisch entfaltete Unruhe unter einer bürgerlichen Oberfläche, die ihn erneut zu einem Ansprechpartner in wiederum unruhiger Zeit werden läßt. Michel Butors *Essai sur les Essais* von 1968 sowie Jean-Yves Pouilloux' *Lire les »Essais«* von 1969 legen entsprechend den Akzent auf die offene Form der Essais, auf die Unmöglichkeit, den »Versuch« dieses Schreibens systematisch zu umgrenzen. Alfred Glauser kann im Zuge dieser Bewegung den Autor der *Essais*

⁵ F. Strowski, *Montaigne*, Paris 1931 (2. Auflage), Vorwort.

⁶ Ebd.

⁷ S. Zweig, *Europäisches Erbe* (hrsg. v. R. Friedenthal), Frankfurt am Main 1960, S. 7.

⁸ Ebd., S. 9.

⁹ A. Compagnon, *Montaigne chez les Postmodernes*, in: *Critique, Revue générale des publications françaises et étrangères*, Nr. 39 (1983), S. 522.

¹⁰ Vgl. dazu Hugo Friedrichs *Montaigne*, der den Essayisten dem Publikum als einen in neuer Weise beispielgebenden »Moralisten« vorstellen will. H. Friedrich, *Montaigne*, Tübingen 1993 (3. Auflage, 1. Auflage 1949), S. 6.

schlechthin *Montaigne paradoxal*¹¹ nennen. Das Mißtrauen, das sich in der Folge gegen die Endgültigkeit einer eigenen Interpretation noch im Zuge des Interpretierens selbst einstellt, wird nun als beispielhaft in Montaignes *Essais* vorgebildet gesehen. Antoine Compagnon fügt entsprechend nach der Vorstellung dessen, was er für das eine Paradox Montaignes hält, gleich hinzu, daß das »zweite Paradox« in seinem Buch eben »dieses Buch selbst«¹² sei. Die Vorstellung eines ganz unhegelianisch gedachten »Nous«, eines »Wir«, die wir »Michel de Montaigne« sind, zeigt an, daß hier im Kielwasser der Kristevaschen Intertextualitätsanalyse immer neue Allianzen auf verschiedenen Reflexionsniveaus möglich werden. Strukturalistische Analysen¹³ werden dies unter anderen Voraussetzungen bestätigen.¹⁴ Jean Starobinski hat schließlich versucht, einer derart post-modernen Vereinnahmung Montaignes die Spitze zu nehmen. Zwar sei es wohl so, daß die »Regung der Abkapselung in der Gegenwart, die bei Montaigne als Ausdruck einer prä-modernen Geistesverfassung aufgefaßt werden kann, [...] in akzentuierterer Form einer post-modernen Situation erneut«¹⁵ auftaucht, die »Bewegung«, die Starobinski in der literarischen Figur Montaigne sieht, sei aber nicht ohne Ende. Die *Essais* brächten die Dialektik von Schein und Sein durchaus zu einer Auflösung, freilich zu keiner der Art, daß man auf eine echte Synthese im idealistischen Sinne hoffen dürfte. Dennoch sei am Ende die Einstellung Montaignes die einer Wiedergewinnung des Seins im Schein, wenn auch um den Preis einer bloßen Abfindung mit dem als unabänderlich erkannten Lauf der Dinge.¹⁶ Die »Resignation«¹⁷, anstatt der Anfang eines »unglücklichen Bewußtseins« zu sein, werde nun essayistisch goutiert. Wenn die Parallele zwischen den Zeiten stimmt, dann heißt dies für uns, die Spannungen der Moderne auszuhalten, nun aber mit Gelassenheit und reflektiertem, heiterem Gleichmut.¹⁸

¹¹ A. Glauser, *Montaigne paradoxal*, Paris 1972.

¹² A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, Paris 1980, S. 12.

¹³ Vgl. L. Kritzman, *Destruction/Découverte. Le fonctionnement de la rhétorique dans les Essais*, Lexington, Ky., 1980.

¹⁴ Vgl. dazu auch R. L. Regosin, *Recent Trends in Montaigne Scholarship: A Post-Structuralist Perspective*, in: *Renaissance Quarterly* 28, 1984, S. 34-54.

¹⁵ J. Starobinski, *Montaigne. Denken und Existenz*, Frankfurt am Main 1989, S. 451. Der Originaltitel lautet *Montaigne en mouvement*, Paris 1982.

¹⁶ Ebd., S. 444.

¹⁷ Ebd., S. 445.

¹⁸ Eine Position, die sich lose an das Monitum Starobinskis anschließt, kann man in Stephen Toulmins Analyse der »unerkannten Aufgaben der Moderne« (S. Toulmin, *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, Frankfurt am Main, 1994) sehen, von denen eine wohl darin besteht, die »prämodernen« Themen »vor dem 17. Jahrhundert« (S. 30) wiederaufzunehmen. Montaigne erscheint hier mit dem »gleichen Blick« ausgestattet wie einst »Sokrates« (58), als er versuchte, in die »chaotischen« (55) Lehren

Was bei all diesen zeitgenössischen Vereinnahmungen überall vorausgesetzt ist, nirgends aber aufgezeigt oder auch nur reflektiert wäre, ist die Annahme, daß es sich bei Montaigne in der Tat um einen »Modernen« handelt. Auf welcher Basis begrüßen wir ihn denn als einen frühgekommenen Zeitgenossen? Was macht es aus, daß, wie Starobinski meint, das Prä-Moderne sich mit dem Post-Modernen zu einer offenbar fast distanzlosen Einheit verbinden kann? Wie kommt es, daß sich scheinbar mühelos hochreflektierte Textbehandlungen des 20. Jahrhunderts an den *Essais* eines Landedelmannes des ausgehenden 16. Jahrhunderts exemplifizieren lassen? Müßte man nicht unterstellen, daß hier eine analoge Entwicklung vorausgegangen ist? Wäre es nicht naheliegend, von einer Form der Wiederholung auszugehen, in der uns nun in anderem Zeitkolorit das eigene mehr oder weniger unverändert wiederaufscheint? Erstaunlich viel ist seit Pierre Villey's *Les sources et l'évolution des »Essais« de Montaigne*¹⁹ über die literarischen Quellen seiner Schriftstellerei geschrieben und gesagt worden, erstaunlich wenig auf systematische Weise über Montaignes philosophische Herkunft.

»Auf dem Wege einer ungewöhnlichen Wiederkehr gewinnt« die »Ab-senz von historischer Hoffnung, die bei Montaigne lange anachronistisch angemutet hat, heute eine auffallende Aktualität zurück, und zwar im Banne der Krise, die den Geist der Moderne in Mitleidenschaft zieht. Diese Krise läßt sich als Vertrauenskrise hinsichtlich der Zukunft definieren – eine enttäuschte und dumpfe Ahnung, die die *perversen Effekte* von Wandlungen fürchtet, die ursprünglich und mit den wirksamsten Mitteln unterstützt wurden. Das Unbehagen unseres Jahrhunderts verdankt sich zu einem großen Teil dem übermächtigen Druck von Zukunftsimperativen [...]«. ²⁰ Zweifellos will Starobinski hier nicht mehr als eine Skizze für die Gründe liefern, die einen identifizierenden Vergleich der Montaigne-Zeit und der Jetzt-Zeit motivieren. Dennoch kann man fragen, ob man das Wesen der »ungewöhnlichen Wiederkehr« auf diese Weise richtig beschreiben kann. Wohl ist es unstrittig, daß das Montaignesche Denken von einer

seiner Vorgänger Ordnung zu bringen. Montaigne hätte damit noch ein gutes Stück rhetorischer Vielfalt (vgl. 55) bei gleichzeitiger Fallnähe der Betrachtung gerettet. Toulmins gewagte Behauptung einer Parallele zwischen dem klassischen Athen und der europäischen Renaissance der Montaigne-Zeit zielt allerdings eher darauf ab, die »Prä-moderne« von der Moderne ein Stück weit zu lösen, um die eigentliche Moderne mit der »Gegenrenaissance des 17. Jahrhunderts« (83) als eine Form der Verfallsgeschichte darzustellen. Die Verbindung, die Starobinski zwischen den Zeiten stiften wollte, erscheint bei Toulmin entsprechend als ein Desiderat.

¹⁹ P. Villey, *Les sources et l'évolution des »Essais« de Montaigne*, 2 Bde., Paris 1933.

²⁰ Starobinski, (a.a.O.), S. 449 f.

»Absenz von historischer Hoffnung« geprägt ist. Haben aber bereits die Zeitgenossen Montaignes in der Tat die »*perversen Effekte* von Wandlungen« befürchtet, »die ursprünglich mit den wirksamsten Mitteln unterstützt wurden«? Sicher nicht, wenn man Starobinski weiter im Text folgt und mit ihm annimmt, den Menschen wurden »Verheißungen von Profiten« gemacht, die später enttäuscht wurden, »Energieinvestitionen« abverlangt, die die Umwelt verwüsten, sie würden mit einer »Überentfremdung« konfrontiert, die ihrerseits wiederum schon das Resultat des Versuchs einer »künftigen *Entfremdungsaufhebung*« sei, ein »Phänomen«, das besonders »offenkundig in den Industriegesellschaften« auftrete, deren »Organisation totalitäre Gestalt«²¹ angenommen habe.

All dies gehört sicher zur Diagnose moderner Zustände, für die Beschreibung eines Zeitabschnitts wie dem der ausgehenden Renaissance – zumal in der Weise, in der Montaigne auf ihn eingeht – ist es allerdings nur schwer annehmbar. Augenscheinlich war für Montaigne weder auf die Produktions- und Lebensbedingungen einer ausgebildeten »Industriegesellschaft« zu reagieren, noch mußte er sich mit einer Verwaltung in »totalitärer Gestalt« auseinandersetzen, noch waren für ihn und seine Zeitgenossen Fragen des Umweltschutzes schon an der Tagesordnung. Was wir seit dem 19. Jahrhundert bis heute mit der zunehmenden Ausbildung technischer Verfahrensweisen als die Kosten der Moderne veranschlagen, konnte Montaigne seiner Zeit, die auf vielen Gebieten noch auf dem technischen Niveau des Mittelalters geblieben war, offenkundig noch nicht in Rechnung stellen. Selbst wenn man darauf besteht, daß sich auch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts schon Ansätze zu einem Übergang in ein Zeitalter der Technik finden lassen, so wird man dann doch zugeben müssen, daß sie von Montaigne als solche nicht wahrgenommen werden.

Entsprechend vorsichtig muß man dann auch vorgehen, wenn man die Zivilisationskritik Montaignes mit der des 18. Jahrhunderts in eine Parallele setzen will. Keine Frage ist es, daß Montaigne für Rousseau zu einer der ersten Referenzen wird, wenn es darum geht, das Bild einer von Menschenhand unberührten natürlichen Humanität zu entwerfen. Montaignes *Essai Über die Kannibalen* kann gleichsam als Urtext aller Folgeversuche gelten, das Ursprüngliche, das man nun in der fernen Kultur der »neuen Welt« wiederfindet, nicht als barbarisch, sondern im Gegenteil als moralisch vorbildlich zu verstehen. Womit Montaigne allerdings im Gegensatz zu Rousseau noch nicht rechnen konnte, war der Anteil der »*perfectibilité*« an dem Verfall, der mit der Zivilisation über das Menschengeschick gekommen ist. Das Potenzieren der Bedürfnisse im technischen

²¹ Ebd., S. 450.

Kanon der Erfüllungsmöglichkeiten ist Montaigne noch fremd. Wohl ist auch für Montaigne wahr, daß der Mensch immer mehr will, als man ihm sinnvollerweise zugestehen kann. Daß sich nun aber der Wunsch selbst wie ein Mittel zum einem Ziel verhält, das sich seinerseits gar nicht mehr ermitteln läßt, weil es sich in der Vervielfältigung der Wünsche selbst wieder in den Rang eines Mittels herabstuft, ist für Montaigne undenkbar. So verfeinert sind die Sitten am Hof Karls IX. noch nicht, so raffiniert gebärden sich die Edelleute, die sich noch als reguläre Nachfahren von Rittern verstehen – auch Montaigne nimmt in diesem Sinne seinen Adelstitel ernst – in keiner Weise, als daß sich das Zivilisationsprogramm im Rousseauschen Sinne selbst in Frage stellen kann. Das zeigt sich schließlich besonders deutlich an Montaignes Vorstellung der Menschengeschichte. Der Mensch hat in seinen Augen sicherlich dazu beigetragen, daß sich der allgemeine Verfall beschleunigt. Die Möglichkeit, daß es auch anders hätte kommen können, sieht er allerdings im Unterschied zu Rousseau nicht. Es lag nicht in der Hand des Menschen, den Verfall erst gar nicht auszulösen, und es ist ihm nicht gegeben, durch welche Veranstaltung auch immer, ihn weiter aufzuhalten. Das letztere gilt für Montaigne nun besonders in einem Zustand, in dem der Verfall, wie er es für seine Zeit annimmt, bereits soviel Fahrt aufgenommen hat, daß schon aus diesem Grunde jeder, der sich ihm entgegenstellen wollte, unweigerlich von den Ereignissen überrollt werden würde. Die alte Welt wird sich in Kürze gänzlich auflösen, davon ist Montaigne überzeugt, und sie wird dies tun, ob es der Mensch wünscht oder nicht. Der Einfluß des Menschen auf sein eigenes Geschick ist aufs Ganze gesehen deshalb für Montaigne marginal. Die Natur ist es, die ihre Zyklen ausbildet, und hier kann sich der Mensch nur nach stoischem Vorbild, wenn auch mit anderer Gemütsverfassung, fügen.

Wenn man so will, dann ist in der »Absenz von historischer Hoffnung«, wie Starobinski sagt, tatsächlich eine Klammer zwischen den Zeiten gespannt. Das Bewußtsein, am Ende einer Epoche zu leben, deren Prinzip noch wirkt, aber bereits schwach geworden ist sowie der Ausblick auf eine neue Zeit, deren Umrisse man schon zu erkennen meint, deren Inhalte aber noch unbekannt sind, das Bewußtsein also einer Existenz in einer Situation des Nicht-mehr und zugleich des Noch-nicht erscheint uns heute wieder vertraut und unmittelbar nachvollziehbar. Prä-Moderne und Post-Moderne erscheinen so beide als Schwellenphänomene, und als solche werden sie miteinander vergleichbar. Allerdings reicht die festgestellte Identität eben nur bis zu der formalen Charakterisierung eines Übergangs, und so wenig klar ist, welche Epoche eine Post-Moderne vorbereiten könnte, so unbestimmt bleibt in dem Vergleich auch, aus welchem Prinzip sich der Übergang zur eigentlichen Epoche der Moderne entwickelt. Um

Sainte-Beuve folgend die Alternative zu entscheiden, ob es sich bei der modernistischen Lesart der *Essais* um eine Projektion zeitgenössischer Interessen oder um die Aufarbeitung einer genuinen Modernität Montaignes handelt, müssen deshalb allererst die Voraussetzungen des Phänomens geklärt werden, das man nun als Montaignes Modernität bezeichnet, und es ist klar, daß diese Voraussetzungen nicht in einer Technisierung der Lebenswelt gesucht werden können, deren Konsequenzen sich erst sehr viel später in vollem Umfang bemerkbar machen werden. Wenn man also davon ausgeht, daß Montaigne in der Tat ein Moderner ist, dann sind in den Voraussetzungen seiner Essayistik wohl auch Voraussetzungen der Moderne zu suchen.

Was hier deshalb vorgeschlagen wird, ist der Versuch, den Grund für das beschriebene Phänomen in einem philosophisch motivierten Gedanken-gang Montaignes zu rekonstruieren. Es handelt sich dabei um ein Gedanken-»Experiment«, mit dem es Montaigne sehr ernst ist, und der Weg, sich diesem Experiment zu nähern, führt damit auf den Weg einer Suche nach dem entscheidenden Anstoß für sein essayistisches Unternehmen. So scheint es, daß auch hier einmal mehr Geneseforschung betrieben wird, doch im Unterschied zu anderen Rekonstruktionsversuchen soll dabei nicht erst dort angesetzt werden, wo die *Essais* beginnen, sondern ein Stück zuvor, also an der Stelle, an der die Idee zu dem Unternehmen allererst geboren wird. Zu klären wird also sein, warum Montaigne es nötig schien, nun in einer Weise vorzugehen, von der er dann selbst behaupten konnte, sie sei in noch keines Menschen Sinn gekommen.

Der Schlüssel zum Verständnis der Genese der *Essais* wird dabei in Montaignes Auseinandersetzung mit einem Buch gesucht, das er wohl selbst »geschrieben« hat, wenn er auch nicht sein Verfasser ist. Es handelt sich um die *Theologia naturalis* des Raimundus Sebundus, eines in Toulouse publizierenden katalanischen Theologen. Montaigne übersetzt das Buch auf Drängen seines Vaters vom Lateinischen ins Französische. Der Vater erhofft sich davon einen Beitrag gegen die Ausbreitung des Protestantismus. Für Montaigne sollten die Folgerungen, die er aus dieser Fassung einer »natürlichen Theologie« zieht, aber weiter reichen. Manche stilistische Korrektur wird Montaigne bereits bei der Übersetzung des Werkes aus dem frühen 15. Jahrhundert anbringen. Die inhaltliche Weiterführung des Gedankens ist dann in dem 12. Kapitel des zweiten Buches der *Essais*, in der sogenannten *Apologie des Raimundus Sebundus* greifbar. Montaigne versucht hier, wie der Titel sagt, eine Verteidigung der Sebundischen Thesen. Die Sekundärliteratur über den Essai ist sich generell darüber einig, daß Montaigne hier von der anfänglichen Absicht einer Apologie schnell abrückt und dabei selbst fast zum entschiedensten Gegner der *Theologia*

naturalis wird. Die angestrebte Glaubenssicherheit müßte in der Montaigneschen Diskussion der Argumente mehr und mehr einem beinahe grenzenlos scheinenden Pyrrhonismus weichen. Am Ende triumphiere die Skepsis. Wenn allerdings die hier vorgeschlagene Lesart richtig ist, dann ist Montaigne seinem Vorhaben einer ›Apologie‹ in der Entwicklung des *Essais* weitaus treuer geblieben, als es im Urteil der Kommentatoren scheinen will. Demnach verteidigt Montaigne im eigentlichen Sinne die *Theologia naturalis* gegen Einwände, denen sie in der öffentlichen Diskussion der Zeit ausgesetzt war. Er selbst verbindet damit allerdings nun ein eigenes Bedenken, das in einer neuen Weise das Unternehmen der ›natürlichen Theologie‹ in Frage stellt. Montaigne ist hierbei nun auf dem Weg, den Ansatz der *Theologia naturalis* bei einer »scientia de homine«, einer Wissenschaft vom Menschen zu radikalisieren. Sebundus war davon ausgegangen, daß man dem Laien die Existenz und das Wesen Gottes auf eine Weise nahebringen müßte, die für ihn verständlich und nachvollziehbar ist. Gott, und mit ihm die ganze Theologie müßten so verstanden werden können wie sich der Mensch selbst am besten versteht. Diese Distanzierung von den theozentrischen Systemen der Scholastik führt Montaigne nun einen entscheidenden Schritt weiter. Hat nämlich Sebundus recht mit der Annahme, Gottes Wesen ließe sich aus der Sicht des Menschen nicht wirklich erschließen, das heißt, man könne ihn positiv nicht beschreiben, und das, was wir davon wissen können, sei von der Art, wie wir uns auf uns selbst beziehen, dann ist in Wirklichkeit gar kein Wissen von der Welt und dem Menschen in ihr möglich, das nicht auf die natürlichen Verständnismöglichkeiten des Menschen eingehen muß. Gott wird so zu einer Größe, die zwar als fernes Schöpfungsprinzip noch beibehalten werden muß, der aber keine Aussagekraft mehr zugetraut wird. Was der Mensch sein kann, muß er demnach ohne die Annahme göttlichen Wissens selbst bestimmen.

Unter dieser Voraussetzung unternimmt Montaigne einen großangelegten ›Versuch‹, der sich als das systematische Herzstück der ganzen *Essais* verstehen läßt. Die Frage ist, was ein »homme naturel«, ein natürlicher Mensch, der noch nichts, oder bereits nichts mehr von den Vorzügen weiß, die er Gottes Gnade verdankt, an Anhaltspunkten findet, seinen Ort in der Welt zu fixieren. Da im Grunde nur eine Konstante, wenn auch eine entscheidende, der Sebundischen Wissenschaft vom Menschen verändert wurde, liegt es nun nahe, bei dem Versuch das Schema der *Theologia naturalis* beizubehalten und den »homme naturel« auf den verschiedenen Stufen des Seins, der »scala naturae« wie auch der »scala gratiae« seinem veränderten Schicksal zu überlassen. Was wird aus den Ansprüchen des Wissens, wenn der Mensch nicht mehr auf eine Ausnahmestellung im Kosmos aufgrund seiner gottgegebenen Eigenschaften hoffen darf? Hierauf soll der

Probant antworten, und natürlich ist auch von Anfang an klar, wer hier vor die Schranken zitiert wird. Es ist nicht etwa ein Vertreter der »neuen Welt«, ein Naturmensch aus dem fernen Amerika, sondern der Zeitgenosse Montaignes, der die zunehmenden Zweifel der Epoche an der Möglichkeit eines wahren Zugangs zu göttlichem Wissen teilt.

Handelte es sich bis dahin vor allem um eine Abklärung möglicher Wissensansprüche, so nimmt der »Versuch« nun zum Schluß eine existenzielle Wendung. Denn an der Stelle, an der bei Sebundus das »dritte Werk« Gottes nach der Schöpfung und der Offenbarung als eine abschließende Vervollkommenung des Menschen vorgesehen war, die ihn bereit zum Übertritt in die Ewigkeit macht, ist nun bei Montaigne freilich keine Hilfe von außen mehr zu erwarten. Die Sorge um die endgültige Form seines Daseins wird dem Menschen zurückgegeben, und im Akt der Rückgabe wird diese Form auch gleich zum Problem. War es schon schwer genug, seinen Platz in der Welt aus eigenen Vernunftkräften zu ermitteln, zumal die Möglichkeiten einer genuinen Selbstschöpfung noch ohne Substanz geblieben sind, so erweist sich die Suche nach einer vorbildlos gewordenen Selbstbestimmung als aussichtslos. Keine Zuschreibung ist solide genug, um in der versuchsweisen Erprobung gegen mögliche Zweifel standzuhalten. So legt sich schließlich eine weitere Übernahme aus der Sebundischen Theologie nahe. Sebundus waren der ontologische und der kosmologische Gottesbeweis wohl wert, in seiner neuen Wissenschaft angeführt zu werden, für eine vollständige Erkenntnis Gottes bedurfte es aber noch eines anderen Zugangs. Die Frage, wie man Gott verstehen kann, wenn man doch annehmen muß, daß sich sein Wesen aller Festlegung entzieht, gab für ihn den Anlaß zu einem Beweis, der von den Kommentatoren nicht zu unrecht ein »hermeneutischer« Gottesbeweis genannt wird. Gottes Existenz läßt sich darin nicht mehr durch die Perfektion erschließen, die sich über alles Kreatürliche erhebt, sondern über die Art und Weise, wie er sich mit unvergleichlicher Autorität in das von ihm Geschaffene »einschreibt«. Muß man nun davon ausgehen, daß die Natur des Menschen von der Art ist, daß sie Zufall und Variation in einem Maße einschließt, das alle allgemeine Formbestimmung dauerhaft dementiert, dann ist der »hermeneutische« Weg offenbar einer, der auch dem Menschen offenstehen muß. Was ursprünglich vom Selbstverständnis des Menschen auf das Verständnis von Gott übertragen wurde, findet so wieder zu seiner ursprünglichen Anwendung zurück. Das Allgemeine des Menschen ist dann nichts anderes als das, was sich trotz des Flusses aller Eigenschaften als ein Authentisches durchhält. Es ist eine weitgehend formale Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, mehr denn eine inhaltliche, dabei aber gerade nur durch den »Stil« zu ermitteln, in dem die Inhalte dargestellt werden. Die Aufgabe,

einen solchen ›Stil‹ zu ermitteln, ist nun einsehbarerweise von der Art, daß sie nicht relegiert werden kann. Nur derjenige, der sich in allen Lagen kennt, kann darüber Auskunft geben, was auch noch das Disparateste im Leben miteinander verbindet. Die ›Bücher Gottes‹ bleiben zu diesem Zweck geschlossen, und so kann nun der natürliche Mensch, der sich für Montaignes Versuch zur Verfügung stellt, kein anderer als Montaigne selbst sein. Die *Essais* sind damit nichts anderes, so muß man schließen, als das Protokoll dieses einen umfassenden ›Versuchs‹.

II. MONTAIGNES RÜCKZUG VON DER WELT

Montaignes Stellungnahme zu seiner Zeit beginnt mit einem Akt. »Anno Christi 1571 [...] pridie cal. mart.« faßt er den Entschluß, sich vom öffentlichen Leben zurückzuziehen. Der 28. Februar des Jahres ist sein Geburtstag. Montaigne ist eben 38 Jahre alt geworden, und um den Rückzug von der Welt zu besiegeln, läßt er in seiner Turmbibliothek eine Inschrift anbringen: »Michel de Montaigne, seit langem der Bürden des Parlaments und der öffentlichen Pflichten müde«, hat sich »in voller Lebenskraft in den Schoß der gelehrten Musen zurückgezogen, wo er in Ruhe und Sicherheit die Tage verbringen wird, die ihm noch zu leben bleiben. Vergönne ihm das Schicksal, diese Wohnung der süßen Weltflucht seiner Ahnen zu vollenden, die er seiner Freiheit, seiner Ruhe und seiner Muße geweiht hat« (XVI).

Allem Anschein nach greift Montaigne hier einen Topos der Renaissance-Humanisten auf. Im Rückgriff auf die antike Tradition, sich im Stile eines Seneca nach geleisteter Pflicht am Kaiserhof zu privaten Studien zurückzuziehen, sich in dem sprichwörtlich gewordenen »otium cum litteris«²² einzurichten, begibt sich auch Montaigne nun in »doctarum virginum sinum«. Petrarca hatte für die Renaissance als erster die Mönchsklausur für die profane Meditation geöffnet und, wie Hugo Friedrich bemerkt, die »religiöse Weltabsonderung« zur »gepflegten Lebensform« in der »Gelehrtenstube«²³ emanzipiert. Montaigne hätte damit einer Neigung der Zeit nachgegeben, allerdings nicht in der Teilnahme an einem akademischen Zirkel, wie er an italienischen Fürstenhöfen zur Institution wurde, sondern in der »Stimmung eines soliloquienartigen Sinnens«²⁴. Die Weltflucht wäre damit für die Zeit zwar »natürlich«, in ihrer Radikalität aber dennoch erstaunlich.

Immer wieder werden deshalb die äußeren Verhältnisse ins Feld geführt, um Montaignes Weltverneinung, zumindest an ihrem Ausgangspunkt, zu motivieren. Sagt er doch selbst schon in der zitierten Passage, es gehe ihm nun darum, »securus« und »quietus« seine Tage zu verbringen. Verwundern kann dieses Bedürfnis nicht, bemerkt Montaigne doch auch später noch, er

²² Vgl. Seneca, *Ad Lucilium epistolae morales*, LXXXII: »Otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura«.

²³ Friedrich, *Montaigne*, (a.a.O.), S. 18.

²⁴ Ebd., S. 18 f.

könne keine Runde um sein Anwesen gehen, ohne dabei Gefahr zu laufen, von umherstreunenden Banditen umgebracht zu werden. Die drohenden Religionskriege wie auch die nicht zuletzt konfessionell motivierten Ränke um die Thronfolge am französischen Hof hatten Montaigne offenbar schon bald alle Illusionen genommen, in der Politik Wesentliches zustandezubringen. 1557 tritt er in das Parlament von Bordeaux ein, keine zwei Jahre später beginnen in der Stadt Unruhen, Hugenotten werden verfolgt und hingerichtet, es bildet sich Widerstand, Konspirationen werden niedergeschlagen. Ein Jahr nachdem Montaigne seinen Entschluß zum Rückzug gefaßt hat, erreicht der Religionsstreit in der Bartholomäusnacht seinen vorläufigen Höhepunkt.

So wenig erfolgversprechend aber ein weiteres politisches Engagement Montaigne erscheinen mußte, so unstat wie gewalttätig die allgemeinen Verhältnisse auch waren, einen entscheidenden Grund für ein selbstgewähltes Exil können sie dennoch nicht abgeben. Wie anders sollte man sich sonst erklären, daß er nicht nur 1580 zu einer ausgedehnten Italienreise aufbricht, sondern auch, daß er ein Jahr später dem Ruf seiner Stadt nachkommt und für insgesamt zwei Amtsperioden die Geschäfte des Bürgermeisters geführt hat?

Erst recht erscheint es in diesem Zusammenhang als unwahrscheinlich, daß er mit seinem Rückzug aus der politischen ›vita activa‹ nur einer antikisierenden Renaissancemode nachgekommen ist. Das Recht zum Rückzug erwirbt man sich demnach ja erst, wenn die Aktion zu einem guten Ende geführt ist, wenn sich die Mission als unmöglich erweist oder schließlich, wenn die Kräfte versagen. Der ›vir bonus‹, den Montaigne vor allem im ›Cato uticensis‹ verkörpert sah, muß sich erst in der Tat beweisen²⁵, bevor er entweder sein Scheitern eingestehen darf oder die Tugend in Kontemplation übergehen läßt. Montaigne gibt aber gerade zu verstehen, daß er sich nicht aus Erschöpfung vom öffentlichen Leben zurückzieht: »in voller Lebenskraft« habe er sich »in den Schoß der Musen« zurückgezogen. Ob die öffentlichen Pflichten dabei erfüllt sind oder nicht, erscheint nun als zweitrangig. Er ist ihrer schlichtweg überdrüssig geworden. So »voll« die Lebenskraft ist, so »müde« ist er seiner parlamentarischen Ratstätigkeit geworden.

²⁵ Vgl. dazu auch E. Auerbach, *Mimesis*, Darmstadt, Tübingen und Basel, 9. Auflage 1994, S. 282 f., der feststellt: »Montaigne war ein großer Herr, angesehen und einflußreich, und es lag lediglich an ihm, wenn er von seiner Person nur sehr maßvoll und widerwillig politischen Gebrauch machte«. Hat Auerbach recht, dürfte es also auch zur Zeit des Rückzugs Montaigne nicht an der Möglichkeit politischer Gestaltung gefehlt haben.

Ein anderer Topos legt sich daher nahe. Eigentümlicherweise spricht Montaigne von dem Ziel seines Rückzugs als seinem Willen, »quantillum id tandem superabit decursi multa iam plus parte spatii« nun auf andere Weise als bisher zu verbringen, also den Zeitraum, der sich an das Vergangene – und das ist schon der größte Teil des Lebens gewesen, wie sich Montaigne sicher ist – anschließt, anders zu nutzen. Hinzu kommt die Feststellung, daß das »neue« Leben mit seinem Geburtstag beginnen soll, also selbst, wie Starobinski bemerkt, die »Idee einer freiwilligen Geburt«²⁶ nahelegt. Montaignes Entschluß würde sich so in das Schema einer Konversion fügen, die ein Weiterleben wie bisher ausschließt und zu ihrer Beglaubigung den Weg aus der Weltstadt zurück in die heimatliche Provinz weist. Wie Augustinus, durch die Einsiedelei des »Wüstenvaters« Antonius angeregt, Mailand wie das weltliche Rom flieht und nach Thagaste nahe Kartago auf den väterlichen Besitz zurückkehrt, so wäre Montaignes Heimkehr zum Sitz seines Vaters eine von den diplomatischen Missionen in Paris und der Ratsherrlichkeit in Bordeaux. Weitere Parallelen lassen sich ziehen. Augustinus erzählt »von einem jungen Freund«, »die Hälfte« seiner »Seele«²⁷, dessen Taufe vor seinem frühen Fiebertod im späten Rückblick auf Augustinus' eigene katholische Wende vorausgedeutet haben mag. So groß der Verlust des Freundes für Augustinus war – »alle Ruhe war dahin und aller Verstand«²⁸ – so tief erscheint die Trauer Montaignes um den verlorenen Freund La Boétie. So soll ihm die eigene Bibliothek nicht nur der Ort des Rückzugs von der Welt sein, sondern ebenso sehr das Andenken an den Freund bewahren, den »liebsten und engsten, wie unser Jahrhundert keinen besseren, gelehrteren und vollkommeneren gesehen hat«, heißt es in einer anderen Inschrift der Bibliothek, und dies steht dort sicher nicht nur, weil ein Großteil der Buchbestände aus La Boéties Nachlaß stammt.

Interessanterweise hat Goethe das Ergebnis der Selbstbesinnung, die auf diese Weise nach der Art christlichen In-sich-Gehens initiiert worden wäre, denn auch als eine Form der »Konfession« verstanden. In der *Geschichte der Farbenlehre* sieht er in den *Essais* »dasjenige, was bisher nur im Beichtstuhl als Geheimnis dem Priester ängstlich vertraut wurde, nun mit einer Art von kühnem Zutrauen der ganzen Welt vorgelegt«. Diese »Bekanntnisse« schienen »gewissermaßen auf den Protestantismus hinzudeuten«²⁹. Und in der Tat gibt nun Montaigne, freilich nicht ohne Ironie, sogar zu, daß er

²⁶ Starobinski, *Montaigne*, (a.a.O.), S. 21.

²⁷ Augustinus, *Confessiones*, IV, 6, 11.

²⁸ Ebd., IV, 7, 12.

²⁹ J. W. v. Goethe, *Geschichte der Farbenlehre*, (a.a.O.), S. 219.

selbst der Kritik der Protestanten entgegenkomme, insofern diese die katholische Praxis der privaten Beichte verwerfen und er von sich behaupten kann: »je me confesse en publicq, religieusement et purement« – »eine öffentliche Beichte lege ich ab, fromm und rein« (824).³⁰ Auch andere Stellen greifen das Stichwort der Konfession auf und beziehen es weitgehend zustimmend auf die *Essais*.³¹

So groß nun die Parallele in der Form des Rückzugs von der Welt erscheinen mag, so verschieden erweisen sich allerdings die Richtungen, denen man dabei folgen kann. Sicher ist es richtig, daß der Tod des Freundes für Augustinus ein großes Gewicht hatte – die Einsicht, die damit vorbereitet wurde, war aber gerade die Ablösung der Liebe des Irdischen durch den »amor Dei«. Was der Tod den bekennenden Augustinus lehrt, ist gerade von den Bindungen an das Vergängliche Abstand zu nehmen – »Zu Dir, Herr«, ruft der bekehrte Augustinus aus, »hätte ich« die Seele »erheben sollen, um Heilung zu finden«.³² Montaigne wird mit Blick in diese Richtung stumm bleiben. Dafür wird er aber nicht müde, in La Boéties Tod einen Anlaß seines Schreibens zu sehen. Hätte er sich in ihm weiter wie in einem Spiegel selbst erkennen können, hätte es der Flucht in die Logoi nicht bedurft, die sich als die unabschließbare Folge der *Essais* nun vor dem Publikum weiter und weiter ausbreiten. Die Freundschaft, die die »eine Seele [...] in zwei Leibern«³³ zu sich finden läßt, muß nicht erst überwunden werden, um den Weg zur Wahrheit freizumachen. Daß die Erinnerung an den Freund den schreibenden Montaigne nicht verläßt, sagt er am eindringlichsten allerdings nicht in seinem »Freundschaftsessai«, sondern schon im 8. Essai des zweiten Buches: »O mein Freund! [...] Ist es nicht ein ehrfürchtiges und schönes Amt meines Lebens, ihm eine immerwährende Totenfeier zu sein. Gibt es eine Freude, die dieser Entbehrung gleichkäme?« (1533).

Auch ist dabei ganz klar, daß Montaignes Rückzug ins Private durchaus einen privaten Sinn behält. Seine *Essais* charakterisiert er entsprechend einmal als »für den Winkel einer Hausbibliothek bestimmt, zum Zeitvertreib für einen Nachbarn, einen Verwandten, einen Freund, dem es Spaß

³⁰ Zitiert wird im folgenden nach der kritischen Ausgabe von A. Thibaudet und M. Rat (Hrsg.): Montaigne, *Œuvres complètes*, édition de la Pléiade, Paris 1962. Die Seitenzahlen erscheinen im fortlaufenden Text jeweils in Klammern. Die Übersetzung ist in den meisten Fällen selbst besorgt, da eine einheitliche moderne Übertragung ins Deutsche nach wie vor fehlt und die gängigen Wiedergaben mehr Rücksicht auf literarische Bedürfnisse des Lesers denn auf Ansprüche an philologische Genauigkeit nehmen.

³¹ Vgl. dazu Friedrich, *Montaigne*, (a.a.O.), S. 205.

³² Augustinus, *Confessiones*, IV, 7, 12.

³³ Ebd., IV, 6, 11.

macht, in diesem Bild mit mir zu verkehren und mir wieder nah zu sein« (647). Das Schloß Montaigne wird nicht zum Kloster ausgebaut, und für eine zu verkündende ›Botschaft‹, wenn es denn überhaupt einen Sinn machen könnte, einen solchen Titel mit den *Essais* in Zusammenhang zu bringen, ist auch keinerlei Institutionalisierung möglich. Montaigne kann nicht wie der Bischof von Hippo zum Haupt einer im Glauben verschworenen Gemeinde gemacht werden. Diejenigen, die sich auf ihn berufen werden, erweisen sich ja gerade als Einzelgänger der literarischen Zunft, auch wenn derer viele sind.

Der Montaignesche Freundschaftsdienst dürfte nun dem Augustinischen geradezu entgegenstehen. Während der junge Augustinus seinen Freund noch vom katholischen Glauben abbringen wollte, so ist es doch gerade die Frucht seiner Bekehrung, daß am Ende der ›Bekenntnisse‹ die Sicherheit steht, mit Gott in Tugend und Wahrheit zu leben: »Von Dir soll man's erbitten, in Dir suchen, bei Dir anklopfen«. ³⁴ Im Gegensatz dazu scheint es gerade, daß Montaigne den Weg rückwärts geht, den Augustinus zu seiner Gottesgewißheit beschritten hat. »Ruhelos ist unser Herz, bis daß es seine Ruhe hat in Dir« ³⁵, heißt es gleich im ersten Buch der *Bekenntnisse*, und der stetige Fluß der *Essais* bestätigt genau dies, daß Montaigne diese ›Ruhe im Herzen‹ nicht gefunden hat, oder wenn sie sich doch einstellt, dann offenbar auf ganz neue Weise. Montaigne würde so den Aufforderungen der ›Confessiones‹ an den Glaubensuchenden nicht mehr nachkommen wollen. In den *Essais* wird Gott nicht befragt, Montaigne ›klopft nicht an seine Tür‹. Von diesem Ende her gelesen wären die *Essais* damit als Konfessionen zu verstehen, die vielleicht einer gläubigen Seele zuzurechnen sind, einer Seele aber, der sicher bei ihren ›Soliloquien‹ zuvor die Heilsgewißheit schon verlorengegangen sein muß. Wenn man so will, kann man in Montaignes Entwicklung nun einen Prozeß sehen, der entgegengesetzt zur Suche nach letzten Glaubensinhalten verläuft. Montaignes *Essais* wären damit das Ergebnis einer verkehrten Konversion. Wie aber muß man sich eine solche denken?

Die Distanz, die Montaigne mit dem Akt seines Rückzugs schaffen will, wird nun ganz offenbar von dem bestimmt, was künftig zwischen ihm und der Welt liegen soll, nämlich durch die Art, wie er sich in seiner Turmstube auf Schloß Montaigne über der Dordogne einrichtet. Die Heimkehr erweist sich dabei nicht nur als ein Rückzug in das Eigene, Private, im Gegensatz zum Öffentlichen. Es handelt sich nicht nur um den Versuch, mit dem verlorenen Freund weiter im Dialog zu bleiben, indem seine Bü-

³⁴ Ebd., XIII, 38, 53.

³⁵ Ebd., I, 1.

cher nun die leibliche Gegenwart ersetzen müssen. Über den Wunsch hinaus, die Freundeserfahrung aus der Vergangenheit hinein in die Gegenwart zu verlängern, handelt es sich um einen Rückschritt Montaignes aus der Gegenwart in die Zeit seiner eigenen Vergangenheit. Damit ist nicht nur der Ort der Kindheit gemeint, der ihm durch den lateinisch sprechenden Schulmeister deutscher Herkunft von Anfang an in der Sprache der humanistischen ›litterae‹ vertraut wurde, Montaigne gibt auch zu verstehen, daß es die Wohnung seiner ›Ahnen‹ ist, in der er heimisch werden will. Hier ist es allerdings mit dem bloßen Niederlassen nicht getan. Der traditionelle Lebensrahmen wird nicht einfach übernommen. Montaigne sagt vielmehr, er wolle ›diese Wohnung der süßen Weltflucht seiner Ahnen [...] vollenden‹ (XVI). In einem späten Essai erklärt er, was er damit meint: ›Mein Vater liebte zu Montaigne zu bauen, wo er geboren war. [...] Und ich tadle meine Trägheit, daß ich nicht weiter gegangen bin und nicht die schönen Anfänge, die er auf dem Schloß hinterließ, zu Ende geführt habe; um so mehr, als ich erwarten muß, daß ich darauf der letzte Besitzer aus meinem Geschlecht sein und die letzte Hand daran legen werde‹ (928). Die Vollendung, die Montaigne oben im Auge hat, kann sich also nicht auf das ›Gehäuse‹ der Vergangenheit beziehen. Schon zu Lebzeiten hält er sich für nicht im Stande, mehr als ›ein altes Stück Mauer aufzurichten oder einen wackligen Bau instand zu setzen‹ (ebd.), und auch diese Anstrengungen deuten auf lange Sicht eher auf Verfall denn auf Vervollkommenung; wird doch kein männlicher Nachkomme da sein, der seinerseits das Erreichte sichern oder sogar noch weiterführen könnte. Was perfektioniert werden soll, ist demnach die Erinnerung. ›Verhüte Gott‹, heißt es entsprechend an derselben Stelle, ›daß ich unter meinen Händen ein Abbild zerfallen lasse, in dem er fortlebt und in dem ich eines so guten Vaters gedenken kann‹ (ebd.). Ganz ähnlich wird Montaigne dann in dem Vorwort *An den Leser* von 1580 sich sein eigenes Andenken ausmalen. ›Ich wünschte‹, sagt er dort, ›es könnte meinen Verwandten und meinen Freunden nützlich sein: Wenn ich nicht mehr bei ihnen bin‹, und er ergänzt, ›das ist ja bald zu erwarten‹ (2). Und so ist auch hier mit dem, was Freunden und Verwandten nützlich sein könnte, indem ›sie in diesem Buche vielleicht einige Züge‹ des ›Wesens und‹ der ›Gemütsart‹ Montaignes ›wiederfinden können‹ (ebd.), nur ein geistiger Besitz gemeint.

Nun ist der erste Gedanke einer solchen Inbesitznahme zweifellos mit dem privaten Wunsch verknüpft, die Gegenwart der Verstorbenen, an denen einem gelegen war, zu verlängern. Montaigne gebraucht dazu in einem Brief an Monsieur de Mesmes die christliche Metapher eines ›Andenkens‹, das man ›wecken‹ und damit wieder zur ›Auferstehung‹ (1362) bringen müsse. Besonders gilt dies für die literarischen Zeugnisse des

Freundes oder von Verwandten, die wiederum der antiken Vorstellung gemäß das Leben »hier unten« »verlängern« helfen, wenn sie nur »reputation« und »renommee« (1361 f.) weiter in Ansehen halten. Damit ist aber auch bereits die Aufmerksamkeit von dem Persönlichen auf das Werk gelenkt, das für das Renommee des Verstorbenen eintreten muß. Die Frage, wie das Werk behandelt wird, ob es vergessen, tradiert oder möglicherweise neuen Verhältnissen angepaßt wird, wandelt sich damit auch zur Frage, wie hoch man das Ansehen der Person schätzt. Mit dem Zustand des Werks verknüpft sich das Urteil, das sich die Nachwelt von der Person bilden wird, und wenn man Montaignes Anspielung am Ende des Vorworts *An den Leser* ernst nehmen darf, das er mit einem »A Dieu donq« beschließt, dann ist mit dem Werk auch die Dimension eines Lebens erschlossen, das es nicht nur zu berichten, sondern mit Blick auf eine höhere Einheit auch zu richten gilt.

Das Werk, das es einerseits zu erinnern und zu bewahren gilt, muß andererseits aber auch fortgeführt werden. Und genau an der Stelle, an der Montaigne offenbar gehofft hat, die Kontinuität mit der Vergangenheit könnte ihn zu seinem Platz in der Gegenwart führen, oder zumindest soweit, daß er sich in der Welt, wie sie ist, nach der Väter Sitte einrichten kann, erweist sich dann der zuerst eingeschlagene Weg als eine Karriere mit Untiefen. Ausgelöst wird die Sondierung des Grundes, auf dem Montaigne zu stehen glaubt, durch ein Vermächtnis, das der Vater Pierre de Montaigne seinem Sohn kurz vor seinem Tode aufgegeben hat. Wie später alle Erscheinungen im Leben sich für Montaigne als vollkommen unvorhersehbar herausstellen, so hat auch in der Wiedergabe des letzten Wunsches des Vaters, dessen Folgen für Montaignes Schriftstellertum so weitreichend werden sollen, der Zufall seine Hände mit im Spiel: »Nun trug mir mein Vater einige Tage vor seinem Tode auf, dieses Buch, das ihm zufällig unter einem Haufen anderer alter Papiere in die Hände geraten war, für ihn ins Französische zu setzen. [...] Es war für mich eine recht unvertraute und neue Arbeit; doch da ich zufällig gerade Muße hatte und dem Begehren des besten Vaters, der je war, nichts abschlagen konnte, brachte ich es zu Ende, so gut ich konnte; worüber er eine große Freude bezeugte und Auftrag gab, es drucken zu lassen; wie es denn nach seinem Tode auch geschah« (416). Das Buch, um das es sich handelt, ist die *Theologia naturalis* des Raimundus Sebundus. Montaignes Vater bekam es von dem rekatholisiereten Humanisten Pierre Brunel geschenkt als ein Antidot gegen die »Neuheiten Luthers« (416), die, wie es bei Montaigne heißt, zu dieser Zeit ihren Siegeszug begannen und »viele Orte unseres alten Glaubens erschütterten« (ebd.). Seinem Sohn trägt Pierre de Montaigne auf, das Werk zu übersetzen, mit konservativer Absicht. Auch Montaigne selbst scheint

zuweilen noch der Meinung gewesen zu sein, seine Übersetzung aus dem Lateinischen ins Französische könne dem Unglauben entgegensteuern helfen. Sicher ist auf jeden Fall, daß auch er zumindest einen konservativen Sinn damit verbindet: dem letzten Willen des Vaters zu entsprechen: »Monsieur«, schreibt er in dem auf den Todestag des Vaters datierten Widmungsbrief, »dem Auftrage getreu, den Ihr mir im vergangenen Jahr bei Euch zu Montaigne gabt, habe ich mit meiner Hand Raimundus von Sebunda (sic!), dem großen spanischen Theologen und Philosophen, ein französisches Gewand angemessen und zugeschnitten« (1360). Montaigne übersetzt den Traktat³⁶ und macht ihn damit »salonfähig«. Er »entkleidet ihn« des »ungeschlachten Herkommens« und der »barbarischen Haltung«, so daß er jetzt in der »façon« sei, sich in »jeder guten Gesellschaft« zu präsentieren (ebd.). Gemeint sind im Tadel des Auftretens nicht zuletzt das eigenwillige Latein des katalanischen Theologen und der schulmeisterliche Aufbau der Schrift. Beides versucht Montaigne mit der einen oder anderen Wendung zu überspielen. Aber bei der bloßen Übersetzung und der sprachlichen Anpassung der Schrift an den Geschmack der Zeit soll es nicht bleiben. Montaigne sieht sich später genötigt, dem Wunsch des Vaters ein weiteres Mal nachzukommen und sich für die Schrift einzusetzen. Dieses Mal handelt es sich allerdings nicht mehr um eine bloße Publikation, sondern um eine Verteidigung: die *Apologie des Raimundus Sebundus*, die als das 12. Kapitel des zweiten Buches der *Essais* erscheinen wird. Der Titel des *Essais* wurde bisher von den Kommentatoren durchweg als ein Paradox gedeutet. Denn die »Apologie« scheint sich gerade auf dem Weg ihrer Parteinahme soweit vom Ausgangspunkt der *Theologia naturalis* zu entfernen, daß sie zuweilen schon zu den Kampfschriften der Gegner einer jeden »natürlichen Theologie« gerechnet wurde. Soviel zeigt der Titel des *Essais* aber schon an: daß bei Montaigne ein Wille zur Bewahrung zu spüren ist, der als solcher nicht hätte auftreten können, wenn nicht schon eine Distanz zu den Inhalten des Sebundus merklich geworden wäre. Nur wo etwas angegriffen erscheint, muß man verteidigen. Und noch eines läßt sich voraussetzen. In der *Apologie* sind sicher nicht nur die wirklichen Gegner des Raimundus Sebundus angesprochen, in ihr zeigen sich auch die Züge eines Unglaubens, den sich Montaigne in der Zwischenzeit mehr und mehr eingestehen mußte. Die Retuschen an der Form, die er sich in der Übersetzung erlaubt hatte, die Verfeinerungen des Stils wie die eleganten Vorsichtsformeln, die er hie und da einstreut, haben dort in grundlegender

³⁶ Zugänglich ist Montaignes Übersetzung der *Theologia naturalis* in der Montaigne-Gesamtausgabe von A. Armaingaud (Hrsg.), *Œuvres complètes de Michel de Montaigne*, 12 Bände, Paris 1924–1941, Bde. 9 und 10.

Weise auf den Inhalt übergegriffen. Auf dem Weg von der *Theologia naturalis* zur *Apologie des Raimundus Sebundus* vollzieht sich demnach ein Wandel Montaignes, der zum Bruch mit einer Zeit führt, die von nun an schon zu einer vergangenen Epoche zählen soll.

III. DIE ›THEOLOGIA NATURALIS‹ DES RAIMUNDUS SEBUNDUS

A. Konservative Hintergründe

André Gide hat in seinem kurzen *Essai sur Montaigne* einmal versucht, den Wandel, der sich in und mit Montaigne abzeichnet, auf eine kurze und bündige Formel zu bringen. »Es scheint«, schreibt er, »daß Montaigne angesichts der furchtbaren Frage des Pilatus, deren Echo durch die Zeitalter hallt: ›Was ist die Wahrheit‹, seinerseits, wenn auch ganz menschlich, auf eine ganz und gar profane Weise und in einem sehr verschiedenen Sinn die göttliche Antwort Christus' wiederaufnimmt: ›Ich bin die Wahrheit‹«³⁷. Das gilt es zu erklären.

Die *Theologia naturalis sive liber creaturarum* stammt aus der Feder des katalanischen Theologen Raimundus Sebundus³⁸, der sich in Toulouse niederließ, wahrscheinlich um Krieg und Verfolgung im eigenen Land zu entgehen, und sich in Frankreich auch als Mediziner verdingt hat. Abgefaßt wurde sie zwischen 1434 und 1436 und damit abgeschlossen im Todesjahr des Autors. Erschienen ist das Buch zum ersten Mal 1484 in Lyon, interessanterweise unter dem Titel: *Liber creaturarum sive de homine*. Im folgenden Jahr erscheint es in Deventer mit einem weiter spezifizierten Titel. Es heißt nun: *Theologia naturalis sive liber creaturarum, specialiter de homine*³⁹.

Im wesentlichen gibt es zwei Möglichkeiten, die Theologie des Raimundus Sebundus mit Blick auf die Neuzeit zu verstehen. Montaigne selbst schlägt die gängige Fassung vor, nach der er dem Sebundus ein »mutiges Ziel« unterstellt, das darin besteht, »durch menschliche und natürliche Gründe alle Glaubensartikel der christlichen Religion gegen die Atheisten zu beglaubigen« (417). Sebundus erscheint damit in einer Reihe mit den

³⁷ Zitiert aus: A. Gide, *Les pages immortelles de Montaigne*, Paris 1946, S. 14.

³⁸ Der Name des Sebundus taucht im Laufe der verschiedenen Editionen in insgesamt 15 unterschiedlichen Schreibweisen auf. Ursprünglich nannte er sich wohl Raimundus Sibiuda. Vgl. zur Namensfrage die Einführung von F. Stegmüller in: *Raimundus Sabundus: Theologia Naturalis seu liber Creaturarum*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, S. 3*. Im folgenden beziehen sich alle Zitate aus der *Theologia naturalis* des Raimundus Sebundus auf diese Ausgabe.

³⁹ Vgl. dazu A. Guy, *La Theologia naturalis en son temps: Structure, portée, origines*, in: *Études montaignistes VI: Montaigne, Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*. Études réunies sous la direction de Claude Blum, Paris 1990, S. 13–47.

Apologeten eines Christentums, das mehr und mehr durch neue Ansprüche an die alten Lehren bedroht wird⁴⁰. Er selbst sieht die Zeit bereits in der dramatischen Lage eines bevorstehenden Weltendes, in der es besonders wichtig sei, »contra impugnatores fidei«⁴¹, gegen die Verleumder des Glaubens vorzugehen. Die unmittelbare Bedrohung geht dabei für Sebundus noch nicht einmal von den offen anti-scholastischen Schriften eines Lorenzo Valla aus, der 1431 *De Voluptate* veröffentlicht. Sebundus hat die Schrift wahrscheinlich nicht gekannt, auch sollten Ficinos *Theologia platonica* und Pico della Mirandolas *De hominis dignitate* erst nach Sebundus' Tod erscheinen. Vielmehr ist es der sogenannte ›lateinische Averroismus‹, der für die orthodoxe Theologie zur eigentlichen Herausforderung wird. In Padua ist die Schule der Averroisten gerade im Entstehen. Siger von Brabant und Boethius von Dacien finden hier Nachfolger in Paolo Veneto, Hugo Benzi und Caietano de Thiemis, in Bologna geben Gentilis de Cingulo und Angelus de Areto der Bewegung bereits eine eigenständige Wendung. Zuvor hatte man sich an der Sorbonne – nach den theologischen Zugeständnissen eines Johannes von Göttingen und Antonius von Parma an die Amtskirche – im 14. Jahrhundert unter dem Rektorat des Marsilius von Padua wieder auf die ursprünglichen Ziele des Averroismus besonnen. Von hier gingen auch weiterhin die entscheidenden Impulse der Bewegung aus.

Im weitesten Sinn handelt es sich beim Averroismus um die Fortsetzung einer Aufklärungsbewegung, die bereits im 12. Jahrhundert mit Abaelard und Thierry von Chartres begonnen hat. Im 13. Jahrhundert bekommen die Versuche einer immanent-philosophischen Naturerklärung eine neue Wendung durch einige der wiederentdeckten Aristoteles-texte, vor allem durch die *Physik* und die *Metaphysik*, die mit den Arabern in den lateinischen Westen gekommen sind. Sie sind mit arabischen Kommentaren versehen, und der wichtigste unter den Kommentatoren ist Averroes, der 1198 gestorben ist. Daß sich das so im alten Europa ›repatriierte‹ griechisch-arabische Naturwissen nur schwer in die weitgehend Augustinisch geprägte Kosmologie einpassen läßt, ist abzusehen; nachdem aber einmal die neuen Aristotelischen Konzepte zur Verfügung stehen, läßt sich der begriffliche Fortschritt auch nicht einfach wieder vergessen. Am Anfang überwiegen allerdings die Widerstände, 1231 kommt es in Paris zu einem Aristoteles-Verbot. Mit Albertus Magnus gibt es dann den ersten Versuch, die griechische Tradition für das lateinische Mittelalter fruchtbar zu ma-

⁴⁰ Zu den Quellen des Sebundischen Denkens vgl. J. de Puig, *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda)*, Paris 1994.

⁴¹ Sebundus, S. 29*.

chen. Daran schließt Thomas von Aquin unter Rückgriff auf Neuplatonische Quellen an. Einen weiteren Höhepunkt erreicht die Auseinandersetzung um die neuen naturalistischen und rationalistischen Tendenzen damit, daß 1277 der Bischof von Paris 219 Thesen verwirft. Das alles bewirkt aber noch wenig gegen die These der Averroisten von einer – wie sie im Prolog zum Verurteilungsdekret von 1277 apostrophiert wird – »doppelten Wahrheit«. Hiermit ist gemeint, daß man durchaus trennen könne zwischen einer religiösen und einer philosophischen Wahrheit, wobei der Religion selbst durch die Einsprüche der Philosophie kein Abbruch getan werde. Die Glaubensartikel können wahr bleiben, auch wenn sie vor der Kritik der Philosophen nicht bestehen können. Damit droht freilich die Philosophie sich gegenüber der Theologie zu verselbständigen. Außerdem ist zu erwarten, daß mit der Konzession der Unzuständigkeit in Glaubensfragen die Lizenz zur freigeistigen Kritik als ein Angebot erscheinen muß, nun unter dem Schutz der Glaubensartikel selbst diese mehr und mehr zu unterminieren. Denn es ist abzusehen, daß die Folgerungen aus den neuen Vernunftgründen auch vor der doktrinären Tradition nicht halt machen würden. Was nun aus der Sicht der Orthodoxie gefordert war, war deshalb eine Möglichkeit, die Kritiker auf eigenem Felde zu schlagen. Zweifelsgründe mußten zu Glaubensgründen werden. Die Vernunft selbst mußte demnach beweisen, was in ihrem Namen zuvor in Frage gestellt wurde. Einen Schritt in diese Richtung unternimmt Raimundus Lullus mit seinem Versuch, notwendige Beweise für die Dreieinigkeit zu liefern. Die Mysterien selbst sollen sich nun erklären lassen. Die zweite Wahrheit, die von den Aristotelikern in den Bereich des Glaubens, und damit der Irrationalität verabschiedet wird, soll sich mit der ersten Wahrheit des *lumen naturale* als eine und dieselbe erweisen, der Weg der Philosophie sich damit als ein Sonderweg herausstellen lassen, der bei rechtem Licht besehen wieder in den Heilsweg einmünden mußte. So tief wie die Irrationalität des Glaubens zuvor erschien, so hoch soll nun die Vernunft die Einsicht in die Nähe der Gottesweisheit tragen.

Die Versuche einer Apologie, mit deren Hilfe der Glaube der Kirchenväter bewahrt werden sollte, zeigen aber damit zugleich auch ein anderes Gesicht, sobald man sie vom Standpunkt der Modernen aus betrachtet. Denn von hier aus gesehen erscheint der nun begangene Weg rationaler Glaubensbegründung als ein Entgegenkommen in Richtung auf die anbrechende Renaissancekultur. Das Werk der Apologeten versteht sich damit als deren Intention geradezu entgegengesetzt, in der materiellen Übereinstimmung von Anfang und Ende wird dies aber durchaus plausibel. Die rückblickende Verteidigung schlägt in fortschrittliche Begründung um, weil das Mittel zur Konservierung der Sache bereits den neuen Anstrich

verleiht. Raimundus Lullus und seine Nachfolger leiten demnach ihrerseits nun »innerhalb der Theologie« einen ersten »Geburtsakt der modernen Autonomie des Denkens«⁴² ein, wie Friedrich in dem Zusammenhang bemerkt.

B. Theologischer Vorbote einer neuen Rationalität

Auf eine ganz besondere Weise soll dies nun für Montaignes theologische Vorlage gelten, in die er die Zweifel seines Jahrhunderts einschreiben wird. Die *Theologia naturalis* hat, wie die verschiedenen Titelerläuterungen durch den Zusatz »liber creaturarum« bzw. »liber creaturarum sive de homine«, wenn nicht sogar »specialiter de homine« schon früh bezeugen, zum einen eine weitaus größere Reichweite als die einer ›natürlichen Theologie‹ im engeren Sinne. Es geht Sebundus ganz offenbar nicht nur darum, die Natur konform der Schöpfungslehre als vernünftig darzustellen, sondern auch um eine theologische Grundlegung des christlichen Glaubens in seiner Totalität⁴³. Der Grund alles Kreatürlichen steht zur Debatte. Zum anderen wird dieser Grund nun von einem Gesichtspunkt aus betrachtet, der Sebundus weit stärker als alle seine Vorgänger in die Nähe des Renaissance-Humanismus rückt. Denn anders als die möglichen Gewährsmänner des Hochmittelalters stützt Sebundus seine Verteidigung der christlichen Dogmen weder auf die Kirchenväter, noch auf die Heilige Schrift selbst⁴⁴. Allein die natürliche Einsicht wird zur Beglaubigung in Anspruch genommen. Während nun die ›Summen‹ dem Lernenden die Theologie vom Standpunkt Gottes aus nahezubringen versuchen, kündigt das Buch des Sebundus an, vom Menschen auszugehen. Warum der zweite Editor sich genötigt gefühlt hat, die Konzentration auf den Menschen im Zusammenhang mit der Schöpfung mit einem »besonders« hervorzuheben, wird dabei bald klar. Auch gegenüber Lullus und seiner ›großen Kunst‹ selbst geht Sebundus nun nämlich methodisch deutlich auf Distanz. Die Verlagerung der Beweisgründe in einen Bereich jenseits der Autoritäten endet jetzt nicht wie selbstverständlich bei der formalen Vernunft, die ihrerseits mit transzendenten Gründen wieder urgieren kann, mit der göttlichen übereinzustimmen oder ihr wenigstens nicht zu widersprechen. Das Menschliche, von dem auszugehen ist, läßt sich nicht umstandslos in logisch struk-

⁴² Friedrich, (a.a.O.), S. 95.

⁴³ Vgl. dazu: E. Colomer, *Raimond Sebond, un humaniste avant la lettre*, in: *Études montaignistes VI: Montaigne, Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, (a.a.O.), S. 50 ff.

⁴⁴ Vgl. Sebundus, S. 32*.

turierten Beweisketten fixieren. Es liegt nun vielmehr in einer dem Menschen besonderen Weise der »Erfahrung«. Anders als bei den Studien »aller Doktoren der gesamten Heiligen Schrift«⁴⁵ baut Sebundus damit seine Beweise nicht mehr auf Deduktionen auf, sie sollen vielmehr »per experientiam«⁴⁶ geliefert werden. Weder »Grammatik, noch Logik, noch eine der sieben ›artes liberales‹, noch Physik, noch Metaphysik«⁴⁷ werden nun mehr vorausgesetzt. Didaktisch wird damit auch kein umfassendes Studium der Theologie und Philosophie mehr gefordert. Sebundus will »infra medium mensem«⁴⁸, sei es Lernende oder Zweifler überzeugen können und damit dem Interessierten die sonst notwendigen »hundert Jahre«⁴⁹ gelehrter Auseinandersetzung mit den Spezialisten des Fachs ersparen. Fast ist der Adressat des Sebundus damit schon ein Vorläufer des Cusanischen »Idiota«. Selbst der Natur noch näher als der versierte Theologe kann er sich über die Spitzfindigkeiten der scholastischen Begriffskunst hinweg bereits einer natürlichen Vernunft anvertrauen. Auch wenn er noch nicht wie bei Nikolaus in einen Dialog eingebunden wird, sondern dem Traktat folgen muß, auch wenn ihm nicht das Selbstbewußtsein unterstellt wird, im Stande zu sein, eine eigene Welt von »Konjekturen« aus sich heraus hervorzubringen, er vielmehr rezeptiv seine Erfahrungen macht, ist er freilich ein geeigneter Kandidat, dem späteren »homme naturel« die ersten Züge zu verleihen. Montaigne wird nicht zufällig die Sebundische Rücksicht auf den Laien besonders schätzen.

C. Das Konzept der Erfahrung als Schlüssel zum Gottesverständnis

Der Terminologie nach kann Sebundus für seinen Erfahrungsbegriff an das Augustinische Konzept der »Illumination«⁵⁰ anknüpfen. Beim Autor der *Soliloquien* bedeutete es noch eine besondere Art der »Erleuchtung«, durch die dem Menschen mit der Gnade Gottes Gründe geliefert werden, auf die eine bloß natürliche Vernunft von alleine weder kommen kann und auf deren Wahrheit sie entsprechend auch keinen genuinen Anspruch hat. Bei Sebundus ist nun mit der »Illumination« zwar auch eine Erfahrung gemeint, die von der menschlichen Vernunft alleine auf formalem Wege nicht hervorgebracht werden kann. Daß es sich dabei aber um eine

⁴⁵ Ebd., S. 29*.

⁴⁶ Ebd., S. 33*.

⁴⁷ Ebd., S. 30* f.

⁴⁸ Ebd., S. 32*.

⁴⁹ Ebd., S. 34*.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 26*.

›Erleuchtung‹ handelt, entscheidet sich nicht mehr mit Blick auf Gott, sondern mit Blick auf den Menschen. Nur was dem Menschen einleuchtet, was ihm evident ist, verdient den Titel der Wahrheit. Die ›adaequatio‹, in der die Wahrheit liegen soll, ist nun zwar immer noch eine, die sich auf die Übereinstimmung der menschlichen Vernunft mit Gottes Weisheit berufen muß; die Frage aber, wie sich diese Übereinstimmung feststellen läßt, gewinnt nun ›humanere‹ Züge. Kein externes Kriterium, kein Dogma und keine Wissenschaft kann wie bisher die Entscheidung darüber abnehmen. Auch wenn die Heiden mangels ›Erleuchtung‹ die Wahrheit nicht aufnehmen können, so muß doch jeder Christ »sine magistro«⁵¹ nun aus eigener Kraft den Weg zum Wissen aus sich selbst heraus finden können, »cum homo sit naturaliter rationalis«⁵².

Davon, wie der Mensch sich und die Schöpfung mitsamt ihrem Schöpfer versteht, hängt nun auch seine Stellung innerhalb der Schöpfung ab. Hier entscheidet sich die Frage nach der Art des Beginns eines autonomen Denkens »innerhalb der Theologie«. Sebundus nimmt bei der Ortsbestimmung des Menschen eine folgenreiche Veränderung vor. Er versteht nicht zuerst die Schöpfung und erläutert dann aus diesem Verständnis heraus den Platz, der dem Menschen im Kosmos zukommt. Er versteht als Mensch vielmehr zuerst sich selbst und dann die Schöpfung. Da das eine auch in diesem Fall vom anderen nicht zu trennen ist, kann man auch sagen, die Gestalt der Schöpfung wird aus dem Selbstverständnis des Menschen hergeleitet. Die Ordnung des Kosmos ergibt sich aus der Einsicht des Menschen in sein eigenes Wesen, die Bestimmung des Orts des Menschen ist damit von der Art, wie er sich selbst begreifend die Welt und ihren Ursprung begreift, nicht mehr zu trennen. Der Mensch ist damit in einer ganz neuen Weise zum Maß seiner selbst und aller Dinge geworden.

Deutlich wird dies an dem Verhältnis, in das Sebundus nun die beiden ›Bücher‹ setzt, aus denen alles Wissen und Wahrheit gewonnen werden muß. Hier hatten ja bereits die Aristoteliker des Mittelalters angesetzt, um Raum für ein neues Naturverständnis zu gewinnen. Indem man die Wahrheiten der Bibel, – die eine Weise, in der sich Gottes Weisheit zeigt, – von den Wahrheiten des ›Buches der Natur‹ trennt, lassen sich neue Konzepte verwirklichen, die im orthodoxen Weltverständnis unter das Verdikt der Ketzerei fallen. Sebundus will nun genau den umgekehrten Weg gehen. Wenn sich zeigen läßt, daß man das Buch der Natur mit dem Buch der Bücher in Übereinstimmung bringen kann, fallen auch die Gründe der

⁵¹ Ebd., S. 37*.

⁵² Ebd.

Naturphilosophen weg, an der Wahrheit der Bibel zu zweifeln. Glauben und Wissen wären dann wieder eins.

Originell wird nun der Ansatz der »natürlichen Theologie« durch die Quelle, aus der die Gemeinsamkeiten geschöpft werden sollen, mit deren Hilfe die beiden »Bücher« Gottes eine fortlaufende Geschichte ergeben. Eine »Wissenschaft vom Menschen«⁵³ will Sebundus für seine Beweiszwicke entwerfen, und dies aus folgendem Grund: fordert man nämlich nach dem Stil der Neueren »certitudinem et evidentiam claram«⁵⁴, dann muß man zuvor nach dem Wert des »Zeugnisses des Zeugen« fragen, das für die »deutliche Evidenz und Sicherheit« bürgt. Nun bedarf es eines Zeugen, der unbestechlich genug ist, um auch die Zweifler zufriedenzustellen. Weiter stellt Sebundus fest, daß die geforderten Zeugen umso mehr »Glauben und Glaubwürdigkeit« verbreiten, als »sie uns nahestehen«⁵⁵. Und nun wird die Weiche für alles weitere gestellt. Anstatt nämlich nun umstandslos Gott als denjenigen zu bestimmen, der uns am nächsten steht und schon allein des Titels eines spirituellen Intimus wegen die größte Glaubwürdigkeit verdient, wendet Sebundus den Blick vom Himmel auf die Erde zurück und erklärt: »nichts ist uns näher als wir uns selbst« – »nulla res magis vicina [...] quam ipsamet sibi«⁵⁶. Um Sicherheit zu erlangen, muß man also »in sich zurückkehren«, man muß »in sich wohnen«⁵⁷. Der Rang, der dem Menschen als dem einzigen Quell der Gewißheit zukommt, ist damit auch schon bei Sebundus kaum hoch genug einzuschätzen. Im Gefolge des Duns Scotus kann er nun behaupten, »der Mensch ist der würdigste, überlegenste und vollendetste Gegenstand dieser Welt«⁵⁸.

Alles kommt bei diesem Unternehmen einer »scientia de homine« nun darauf an, wie der Bereich, in dem wir Erfahrung haben, auf die wir unser Wissen aufbauen können, mit dem Bereich zur Deckung gebracht werden kann, in den unsere Erfahrung nicht hineinreicht. Anders gewendet: wie kann sich das Wissen, das wir in uns von der Natur entdecken, mit dem Wissen verbinden, das gewöhnlich als eines angesehen wird, das unsere intellektuellen Kräfte übersteigt?

Der Ausgangspunkt für das Wissen von der Natur ist nun nach Sebundus der Umstand, daß wir die Natur in uns schon vorfinden, daß wir, so wie der Mikrokosmos den Makrokosmos spiegelt, in uns alle Eigenschaften vereinen, die auch das Wesen der Natur im Ganzen ausmachen. So sind

⁵³ Ebd., S. 26*.

⁵⁴ Ebd., S. 40*.

⁵⁵ Ebd., S. 41*.

⁵⁶ Ebd., S. 42*.

⁵⁷ Ebd., S. 44*.

⁵⁸ Ebd., S. 47*.