

„Ihm erzählte ich von allen meinen Irrwegen.“ (Aug. conf. 8,3)

Die Darstellung eigener Fehltritte bei Seneca und Augustinus

Festvortrag bei der Augustinus-Akademie der Münnerstädter Augustiner

Münnerstadt, Alte Aula, 13. November 2016

Von Veronika Zilker

1. Einleitung

Ende April dieses Jahres machte Johannes Haushofer, ein 36-jähriger und damit sehr junger Professor an der renommierten Universität Princeton Schlagzeilen. Er stellte einen Lebenslauf der besonderen Art ins Internet, in dem nicht die üblichen Stationen seiner Ausbildung aufgelistet waren, sondern all die Stipendien und Stellen, die er nicht erhalten hatte, und auch die Fachzeitschriften, bei denen seine Artikel abgelehnt wurden. In einem Interview mit „ZeitCampus“ erklärte er, dass er mit dieser Veröffentlichung eine Freundin ermutigen wollte, die ein Stipendium nicht erhalten hatte.¹ Er erhielt daraufhin auch von vielen anderen Menschen Nachricht, wie sehr ihnen sein sogenannter „Lebenslauf des Scheiterns“ geholfen habe, ihre eigenen Misserfolge in einem neuen Licht zu sehen. Dieses Beispiel zeigt, welche Wirkung es hat, wenn ein Mensch, dem man aufgrund seines Könnens eine bestimmte Autorität zuschreibt, darüber spricht, dass auch er mit Rückschlägen fertig werden musste. Wenn Menschen über ihre Misserfolge und Fehltritte reden, kann dies natürlich noch andere Gründe haben. Diese können eher im Seelenleben desjenigen liegen, der über die Fehler spricht, z.B. dessen Wunsch nach Tröstung, oder sie können eher im Seelenleben des Adressaten liegen, z.B. der Wunsch, dieser möge seine Einstellung ändern. Ich möchte in meinem Vortrag heute analysieren, wie zwei antike Autoren, nämlich Seneca und Augustinus, über ihre eigenen Fehler reflektieren und welche Intentionen sie damit verfolgen.

Seneca und Augustinus verbindet, dass sie in einigen ihrer Werke ihr Publikum von einem bestimmten Lebensstil überzeugen wollten. Für Seneca war es das Leben nach den Ideen der Philosophischen Schule der Stoa, für Augustinus das Leben als überzeugter Christ. Sie verfolgten demnach beide pädagogische Intentionen mit dem Ziel zu überzeugen und Verhalten zu beeinflussen. Zur Erreichung dieses Ziels können verschiedene rhetorische

¹ Interview von Alexander Krex mit Johannes Haushofer vom 3.5.2016: <http://www.zeit.de/campus/2016-05/cv-of-failures-johannes-haushofer-professor-princeton-scheitern> (abgerufen am 10.11.2016)

Mittel angewandt werden. Wesentlich in der aristotelischen Tradition der Rhetorik ist es, dass der Redner die Zuhörer bei den von ihnen anerkannten Meinungen abholt und von dort seine Argumente entwickelt. Er muss demnach ein gutes Einschätzungsvermögen über die Ansichten seines Publikums besitzen, um die erwünschte Wirkung zu erzielen. Eine besondere Rolle spielen dabei die vom Autor angeführten Beispiele. Unter ihnen möchte ich in diesem Vortrag solche Passagen betrachten, in denen sich der Erzähler selbst als ein Beispiel für sein eigenes Fehlverhalten anführt. Gerade solche Passagen haben ein großes Potential, den erwünschten Einfluss beim Leser zu erzielen, wenn er sich selbst in dem vom Erzähler geschilderten Verhalten wiedererkennt und den vorgelegten Text als einen Ausweg aus diesem Verhalten begreift.

2. Wie und warum Seneca und Augustinus über ihre Fehler sprechen

2.1 Seneca

Seneca (geb. um 1 n. Chr.) stammte aus der römischen Provinz Hispania Ulterior, genauer aus dem heutigen Cordoba.² Er war ein Angehöriger des Ritterstandes und gehörte damit der reichen Elite des römischen Reiches an. Standesgemäß war demnach seine Ausbildung in Rom, die ihn auch in die Politik und den Senat führte. Von Kaiser Neros Mutter Agrippina wurde ihm die Rolle des Erziehers und Ratgebers ihres ca. zwölfjährigen Sohnes zugewiesen. Später als Seneca merkte, dass er keinen Einfluss auf Nero hatte, versuchte er sich aus dessen näherer Umgebung zurückzuziehen. Dies gelang ihm zwar, jedoch wurde er nach einer Verschwörung gegen Nero von ihm zum Selbstmord gezwungen.

2.1.1 *De uita beata*

In seinen Werken setzte sich Seneca immer wieder mit der Frage auseinander, wie man mit den Widrigkeiten des Lebens zurechtkommen und so ein gelingendes Leben führen kann. Im Fokus der Betrachtung soll an dieser Stelle zunächst die Schrift *De uita beata* stehen, später möchte ich zudem auf den siebten Brief an Lucilius eingehen.

Die Schrift *De uita beata* schrieb Seneca noch vor 62 n. Chr., in einer Zeit, als er noch unter Nero politisch aktiv war. Sie ist Senecas älterem Bruder Gallio gewidmet, der selbst Politiker

² Zu den folgenden Stationen von Senecas Leben v. Giebel, M., Seneca, Reinbek 2009, 7sq.; 10–12; 48sq.; 97sq.; 106; 120–126.

war.³ Gemäß der Titelangabe ist das Thema der Schrift die Frage nach dem Gelingen des glücklichen Lebens.

Die Philosophische Schule der Stoa, der Seneca angehörte, sah das glückliche Leben erfüllt im Erlangen der Vernunft, die sich von äußeren Gütern unabhängig und von Affekten vollkommen frei macht. Dass dieses Ideal von kaum einem Menschen erreicht werden kann, betont Seneca in seinen Schriften immer wieder. Wenn es jemals einen wirklich Weisen gegeben hat, so muss es Sokrates gewesen sein. Sich selbst stellt Seneca dagegen in seinen Schriften als einen Fortschreitenden dar, der bereits auf dem richtigen Weg ist, auch wenn er noch nicht alle seine Fehler beseitigt hat. Mit diesen Fehlern beschäftigt er sich in *De uita beata*; dazu lässt Seneca im zweiten Teil des Werkes den Prototypen eines Gegners an ihn herantreten und gegen ihn sprechen:

(*Vit. beat.* 17): „Wenn daher jemand von denen, die gegen die Philosophie losbelfern, mit dem üblichen Einwand kommt: „Warum bist du im Reden stärker als im Leben? Warum machst du dich klein, wenn du mit einem Höhergestellten sprichst, und hältst Geld für ein unverzichtbares Ding [...] Warum isst du nicht so zu Abend, wie du selbst es vorschreibst? Warum hast du gar so blitzblankes Geschirr? [...] Warum ist’s eine eigene Kunst, bei dir den Tisch zu decken, warum wird nicht aufs Geratewohl und nach Belieben das Tafelsilber verteilt, sondern von geschulten Dienern, und wieso ist ein Spezialist für das Filettieren der Fische zuständig?“ [...]“

Dies sind Vorwürfe, die Seneca aufgrund seines Reichtums nicht fremd gewesen sein dürften. Natürlich sind diese Vorwürfe nicht alle so zu lesen, als seien sie Senecas eigene Laster. Und gewiss zieht Seneca den beispielhaften, anonymen Kritiker auch etwas ins Lächerliche dadurch dass er ihn so detailgetreuen Vorwürfe vorbringen lässt. Der Kern der Angriffe ist jedoch, Seneca lege Wert auf die Äußerlichkeiten des Lebens und lebe daher nicht so, wie er predige. Und Senecas Antwort lässt erkennen, dass er sich mit den Vorwürfen zum Teil identifiziert.⁴ Er antwortet denen, die ihm vorwerfen, dass er seine Lebensweise nicht seinen Predigten anpasst:

(*Vit. beat.* 17): „Ich bin nicht weise und – um deine Entrüstung noch zu steigern – ich werde es nie sein. Verlange also nicht von mir, daß ich den Besten gleich, sondern daß ich im Vergleich zu den Schlechten besser sei. Das genügt mir, täglich ein wenig von meinen Fehlern abzulegen

³ Anderson, P.J., Seneca. Selected Dialogues and Consolations, Indianapolis 2015, xxvii.

⁴ Abel, K., *Recognitio Sui*. Seneca im Spiegel seiner und seines Selbst, Marburg 1989, 21sq.: „Angriff und Verteidigung auf die Philosophen im allgemeinen scheinen Masken, hinter denen der Autor selbst Schutz sucht. Wie weit erstreckt sich diese Verflechtung von Individuellem und Generellem? Diese Frage drängt sich auf. Zumindest umgreift die Verwebung den gesamten ‘proficiens’-Abschnitt (21,1–24,2/4); denn es wäre absurd, anzunehmen, daß Seneca, wenn er nachdrücklich versichert, sein Reichtum sei ehrlich erworben und werde für rühmliche Zwecke verwandt, ein allgemeines Ich im Auge habe.“

und mir meine Mißgriffe vorzuhalten. [...] eher lindern als heilen will ich meine Gicht und bin's zufrieden, wenn sie mich seltener anfällt und weniger zwackt.“⁵

An dieser Stelle zeigt sich, dass es Seneca hier weniger darum geht, seine eigenen Fehler explizit darzustellen, sondern darum, sich selbst zu verteidigen.⁶ Die Auseinandersetzung mit dem fiktiven Sprecher hat demnach aber auch die Funktion, den Leser zu ermuntern, trotz der gegnerischen Einwände, nicht den Mut bei der Besserung sinken zu lassen. Dies zeigt sich in der folgenden Passage, wo Seneca nochmals dem fiktiven Einwurf entgegnet, seine Lehre stehe im Widerspruch mit seinem Leben:⁷

(*Vit. beat.* 18): „[...] Das, ihr boshafte Menschen, die ihr gerade die Besten am ärgsten anfeindet, hat man auch Platon vorgeworfen; man warf es Epikur, warf es Zenon vor. Alle diese sprachen ja nicht davon, wie sie selbst lebten, sondern wie sie selbst leben sollten. Ich rede von der Tugend, nicht von mir, und wenn ich gegen die Laster vom Leder ziehe, ziehe ich vor allem gegen meine eigenen los. Sobald ich kann, will ich leben, wie man sollte. Nein, eure Gehässigkeit, mag sie auch noch so sehr von Gift triefen, wird mich nicht von den Besten fernhalten.“

Seneca zieht zur Selbstrechtfertigung philosophische Autoritäten wie Platon, Epikur und Zenon heran, denen dieselben Vorwürfe gemacht worden sind wie ihm selbst. Diese Autoritäten werden hier offensichtlich nicht deswegen herangezogen, weil sie auch, wie Seneca, Fehler begangen haben, sondern deswegen weil ihnen Vorwürfe gemacht wurden; implizit könnten sie aber genauso als Autoritäten dienen, die auch nur Menschen waren. Seneca will sich selbst nicht mit ihnen auf eine Stufe stellen, so als wäre er genauso weise wie Platon und die anderen Philosophen, tut es aber indirekt doch. Diese Selbstverteidigung zeigt also, dass die Vorwürfe, die Seneca in den Mund des fiktiven Interlokutors legt, zu einem gewissen Grade ihre Berechtigung haben. Seneca verteidigt sich hier demnach zum einen

⁵ Seneca hebt nach seiner Antwort auf die Vorwürfe des fiktiven Gegners hervor, dass er an dieser Stelle nicht für sich spreche, sondern für jemanden, der bereits weiter fortgeschritten ist (*uit. beat.* 17: „Das sage ich nicht zu meiner eigenen Rechtfertigung – ich stecke ja noch tief in allen möglichen Lastern –, sondern mit Blick auf einen anderen, der etwas weiter gekommen ist.“). Auch wenn er sich hier gewissermaßen aus der Verteidigung ausnimmt, rechtfertigt er durch seine Entgegnung gegenüber dem fiktiven Kritiker zuvor dennoch, dass auch sein eigenes philosophisches Leben durchaus noch fehlerhaft sein kann. Dass er sich von einem Stadium eines weiter Fortgeschrittenen distanziert, könnte darauf hinweisen, dass er, zählte er sich selbst zu einem, der schon weiter vorangekommen ist, mit weiteren Vorwürfen rechnen müsste.

⁶ Abel, *Recognitio Sui*, 2 (cf. n. 4): „In ‘De uita beata’ legt der ‘proficiens’-Begriff nicht die Grundlage für das erzieherische Anliegen des Schriftstellers, sondern für seine Selbstrechtfertigung. Er steht auf der untersten Stufe sittlicher Erkenntnis. Einesteils hat er ein klares Bild von dem Ziel, das es zu erreichen gilt, wie er andernteils ebenso klar durchschaut, daß sein eigener sittlicher Zustand weit von dem Gipfel entfernt ist, den er zu erringen strebt, anders gesagt: das sittliche Leitbild hat ihm die Augen geöffnet für seine moralische Erkrankung, ohne daß es ihm gelungen wäre, den Heilungsprozeß energisch in Gang zu bringen. [...] Seine Schriftstellerei ist ein erster Versuch, mit sich ins Reine zu kommen (vgl. 18,1), sich die Fehler bewußt zu machen, die er abstreifen muß, um sich ihrer in allmählichem Voranschreiten zu entledigen.“

⁷ *uit. beat.* 18.

gegen eine Fehlinterpretation, die ihm vorwirft, er predige nur und halte sich selbst nicht an seine Vorgaben, steht aber dabei zugleich zu den von ihm begangenen Fehlern.

2.1.2 Senecas 7. Brief an Lucilius

Anders geht Seneca in den Briefen an Lucilius vor. In diesen Briefen, die er in seinen letzten drei Lebensjahren schreibt,⁸ möchte Seneca seinen Freund Lucilius und einen weiteren Adressatenkreis ermuntern, in der Philosophischen Lebensweise gemäß der Stoa Fortschritte zu machen. Die Sammlung besteht aus 124 Briefen, die als fiktive Briefe mit einem breiten Adressatenkreis konzipiert sind.⁹ Zur Funktion der Briefsammlung hebt Giebel hervor, „es geh[e] um die endgültige Festigung [des] [...] Charakters, indem der bereits vorhandene [...] Antrieb, das Rechte zu tun, [...] zu einer unerschütterlichen Haltung [werde]. Das Ziel [sei] die völlige Freiheit von allem Äußerlichen [...], der Einklang mit sich selbst, mit der göttlichen Weltordnung, aus dem eine tiefe innere Ruhe und Freude entsteht [...]“.¹⁰

In seinem siebten Brief geht Seneca darauf ein, welche verheerende Wirkung es haben kann, wenn man sich unter eine Menschenmenge oder unter die falsche Gesellschaft begibt. Er zieht sich selbst als Beispiel heran und gesteht seinem Briefpartner die eigene Schwäche ein.

(*Ep.* 7,1–3): „Was Du meines Erachtens besonders meiden sollst, fragst Du? Die Masse! Der kannst Du Dich noch nicht gefahrlos aussetzen. Ich zumindest muß meine Schwäche gestehen: Nie komme ich so geartet heim, wie ich nach draußen ging; etwas von dem, was ich in Ordnung gebracht habe, wird verstört, etwas von dem, was ich ausgetrieben habe, kehrt wieder.¹¹ [...] Schädlich ist der Kontakt mit den Vielen. Jeder macht uns irgendeinen Fehler schmackhaft, drängt ihn uns auf oder hängt ihn uns an, ohne daß wir's merken. Jedenfalls, je größer die Menge ist, unter die wir uns begeben, desto größer ist die Gefahr. Nichts aber ist so verderblich für einen anständigen Charakter wie das müßige Herumsitzen während irgendeiner Schau [im Amphitheater]. Dann nämlich schleichen sich beim Vergnügen leicht Laster ein. Was, glaubst Du, sage ich da? Habgieriger gehe ich heim, anspruchsvoller, ausschweifender, ja sogar grausamer und unmenschlicher, weil ich unter Menschen war.“

⁸ v. Dietsche, U., *Strategie und Philosophie bei Seneca, Untersuchungen zur therapeutischen Technik in den „Epistulae morales“*, Berlin [u.a.] 2014, 30.

⁹ v. dazu Dietsche, 35–51 (cf. n. 8). Lucilius ist vielmehr als der Widmungsempfänger denn als der Adressat der *Epistulae Morales* zu verstehen (ib. 36).

¹⁰ Giebel, Seneca, 110 (cf. n. 2); Es geht Seneca also auch hier um die Seelenführung hin zu einem glücklichen Leben.

¹¹ Seneca vergleicht diesen Zustand mit einer Krankheit: „Was Kranken passiert, die langes Unwohlsein so geschwächt hat, daß man sie nirgends unter Leute bringen kann, ohne daß sie einen Rückfall erleiden, das widerfährt auch uns, deren Geist nach langer Krankheit auf dem Weg der Genesung ist.“ (ib.)

Nach dieser Einleitung schildert Seneca, wie er sich mittags in einer Vorstellung im Zirkus wiederfindet, wo er verschiedenste Grausamkeiten beobachtet, die ihn zurück in alte Affekte stürzen.¹²

Er geht bei seiner Schilderung jedoch sehr geschickt vor: Es ist zwar seine Schwäche, die er eingesteht, seine Haltung die er ändern muss. Doch der Grund dafür, dass es zu einem Rückfall in die alten Fehler kommt, ist eigentlich das Verhalten der Masse, dem er noch nicht genug gefestigt gegenüber steht. Diese Darstellung hat zwei Vorteile: Zum einen wird Senecas eigenes Fehlverhalten in gewisser Weise gerechtfertigt und damit entschuldbar, es wirkt auf den Leser nicht so verwerflich, als wenn der Erzähler die volle Schuld seiner Fehler auf sich nehmen würde. Zum anderen wirkt diese Rede dadurch auch motivierend auf den Rezipienten. Der Leser kann feststellen, dass „Rückfälle“ gewissermaßen dazu gehören und dass Fortschritte möglich werden, wenn die Gefahr oder die Gründe dafür genannt und erkannt sind.

Das argumentative Ziel des 7. Briefes ist es jedoch, den Rezipienten, in der Person des Lucilius angesprochen, davor zu warnen, mit den falschen Menschen über seine philosophischen Ansichten zu sprechen oder dies aus Ruhmesstreben zu tun. Dies geht aus der folgenden Passage hervor:

(*Ep.* 7,7–9): „Ein einziges Beispiel von Verschwendungssucht oder Habgier stiftet viel Unheil. [...] Ein reicher Nachbar reizt unsere Begehrlichkeit, ein boshafter Bekannter hat oft genug einem noch so reinen, arglosen Gemüt sein Gift eingeflößt. Was, meinst du, widerfährt einem charaktervollen Menschen, über den alle Welt herfällt? Du mußt entweder dich anpassen oder hassen. Beides aber sollte man meiden. Werde den Bösen nicht ähnlich, weil es viele sind, und den Vielen nicht feind, weil sie dir unähnlich sind. Ziehe dich in dich selbst zurück, soweit du kannst! Gehe mit denen um, die dich bessern können, und lasse die zu dir kommen, die du zu bessern vermagst. Im Wechsel geht das, und während Menschen belehren, lernen sie. Es gibt aber keinen Grund, mit dem Ehrgeiz, dein Talent aller Welt zu zeigen, öffentlich aufzutreten, um diesen Leuten etwas vorzutragen oder auseinanderzusetzen. Ich ließe es dich tun, wenn du für so ein Publikum das entsprechende Angebot hättest. Niemand ist darunter, der dich verstehen könnte! Irgendwer vielleicht, einer oder gar noch einer, wird deinen Weg kreuzen und den musst du dann bilden und unterweisen, damit er dich begreift. „Warum habe ich dann all das gelernt?“ Du brauchst nicht zu befürchten, dich umsonst abgemüht zu haben: Für dich hast du gelernt.“

Seneca hat sozusagen zuerst ein Zugeständnis gegeben, dass er selbst Fehler macht wenn er sich in eine Menschenmenge begibt. Daraufhin warnt er dann Lucilius selbst vor dem

¹² Augustinus bildet diese Szene offenbar in den *Confessiones* nach; dort beschreibt er, wie Alypius von den Zirkusspielen mitgerissen wird (*Conf.* 6,7sq.). Seneca und Augustinus heben beide hervor, dass man sich an das Verhalten der Menschenmenge im Amphitheater anpasst und sich negativ beeinflussen lässt. Dies zeigt sich z.B. in den Formulierungen *Sen. ep.* 7,1: *numquam mores quos extuli refero*; und *A. conf.* 6,13: *et non erat iam ille, qui uenerat, sed unus de turba, ad quam uenerat, et uerus eorum socius, a quibus adductus erat.*

Umgang mit falschen Menschen. Der Bericht über die eigene Schwäche kann hier also als Mittel begriffen werden, mit dem der Leser zuerst milde gestimmt werden soll, damit er die darauffolgende Warnung besser aufnehmen kann.

2.1.3 Fazit Seneca

Wie sich aus den beiden Beispielen gezeigt hat, setzt Seneca die Rede über eigene Fehltritte unterschiedlich ein. Der Autor/Erzähler führt in solchen Fällen gewissermaßen einen Drahtseilakt durch: Einerseits will er sein eigenes Verhalten als Fehlverhalten darstellen, andererseits muss er das Fehlverhalten jedoch auch rechtfertigen, um sich nicht selbst zu diskreditieren und seine Autorität gegenüber dem Leser zu wahren, die für dessen Überzeugung anerkannt werden muss. Die Distanz des Erzählers zu seinen Fehltritten entsteht dabei durch die Art und Weise, wie über sie gesprochen wird. In *De uita beata* geht Seneca nicht explizit darauf ein, welche Fehler noch an ihm haften. Er schafft Distanz zu den Fehltritten, indem er sie in den Mund des fiktiven Interlokutors legt. Die dortige Darstellung befasst sich zum einen mit Fehltritten, die Philosophen generell entgegengebracht werden und damit den philosophischen Leser betreffen. Der Erzähler/Autor erkennt sie jedoch zum anderen als seine eigenen an. Die Ausführungen eignen sich damit als eine Art Handreichung, wie man sich gegen Vorwürfe wehren kann, und als Aufforderung, sich weiterhin mit Philosophie zu beschäftigen. Gleichermäßen kann *De uita beata* als eine Form der Selbsttröstung des Autors verstanden werden, mit dem Ziel, selbst nicht aufzugeben.¹³ Schließlich ist hervorzuheben, dass Senecas Diskussion mit dem fiktiven Gegner auch eine Verteidigung seiner eigenen Lebensweise darstellt. Er dürfte sich damit also unter anderem an die Menschen gerichtet haben, die ihm die angeführten Vorwürfe gemacht haben.

Im Falle des siebten Briefes an Lucilius dient das Sprechen über die eigenen Fehler eher als ein Mittel, um den Leser für eine Warnung aufnahmefähig zu machen. In diesem Falle zieht Seneca keinen fiktiven Gegner heran sondern spricht explizit von sich und nennt eine seiner schlechten Gewohnheiten. Man könnte fast sagen, je deutlicher Seneca im Eingeständnis seiner Fehler ist, desto weniger geht es ihm um seine eigenen Fehler, sondern um die des Lesers. Ziel des siebten Briefes ist es, beim Leser die Erkenntnis zu erreichen, dass er vor dem Einfluss anderer Menschen auf der Hut sein muss, solange er charakterlich noch nicht gefestigt ist.

¹³ v. Kuen, G., Die Philosophie als „dux vitae“. Die Verknüpfung von Gehalt, Intention und Darstellungsweise im philosophischen Werk Senecas am Beispiel des Dialogs „De uita beata“. Einleitung, Wortkommentar und systematische Darstellung, Heidelberg 1994, 228sq.

2.2. Augustins Darstellung eigener Fehler in den *Confessiones*

Wesentlich deutlicher und detaillierter was seine Fehlritte anbelangt ist im Gegensatz zu Seneca Augustinus. In den ersten Büchern der *Confessiones* berichtet Augustinus von seinem Weg zu Gott und spart dabei bekanntlich auch seine ethischen und erkenntnistheoretischen Fehlritte nicht aus. Gemäß dem Titel der Schrift können seine autobiographischen Ausführungen als Bekenntnisse vor Gott und dem Leser verstanden werden. Er schildert durch sie auch, wie der Zustand des Menschen nach dem Sündenfall gesehen werden kann. Als eine Verwicklung in Irrungen und Täuschung, die durch ein Defizit des menschlichen Willens zustande kommen. Er beschreibt unter anderem, wie er sich als Junge aus reiner Lust am Stehlen an einem fremden Birnbaum bedient hat.¹⁴ Er schildert, wie er sich in der Sekte der Manichäer zum Irrglauben verleiten ließ.¹⁵ Er zeichnet ein Bild davon, welche Rolle z.B. Ehrgeiz und Gier nach Reichtum in seinem Leben vor der Bekehrung gespielt haben, als er Hofredner am Kaiserhof in Mailand war.¹⁶

Die *Confessiones* können als ein Werk mit protreptischer Intention aufgefasst werden, d.h. als eine Schrift, die um den Leser und seine Entscheidung für einen bestimmten Lebensstil wirbt – hier die Bekehrung zum Christentum. Diese Ansicht ist von Feldmann und Kotzé vertreten worden.¹⁷ Betrachtet man die *Confessiones* unter diesem Aspekt, dann sollten auch die Schilderungen der Irrungen Augustins darauf untersucht werden, welche protreptische Wirkung sie auf den Leser haben könnten. Mögliche Funktionen wären etwa die des Tadels, der Ermutigung, der Aufforderung.

Als ein Beispiel für solch eine Szene soll an dieser Stelle die folgende Passage aus dem vierten Buch der *Confessiones* ins Auge gefasst werden.

Augustinus hatte vor seiner Bekehrung eine Schrift über das Schöne und Angemessene verfasst, die er nach seiner Bekehrung verwarf. Er schildert, wie er diese Schrift einem römischen Redner gewidmet habe, und analysiert, welche Motive ihn zu dieser Widmung veranlasst haben:

Conf. 4,21: „Was aber bewog mich, Herr, mein Gott, von diesem Buch dem Hierius, einem Redner in Rom, zu schreiben? Ich kannte diesen Mann zwar nicht persönlich, hatte ihn jedoch wegen seiner weithin berühmten Gelehrsamkeit liebgewonnen, auch ein paar Worte von ihm

¹⁴ v. *conf.* 2,9–17.

¹⁵ v. *conf.* 3,10–18.

¹⁶ v. *conf.* 6,9.

¹⁷ Feldmann, E., *Confessiones* AL 1 (1986–1994), 1166–1180; Kotzé, A., *Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience*, Leiden [u.a.] 2004, 45–85.

gehört, und sie hatten mir gefallen. Aber noch mehr gefiel er mir, weil er anderen gefiel und sie ihn heftig lobten, voller Verwunderung darüber, dass er, ein Syrer, der sich zunächst mit der griechischen Beredsamkeit vertraut gemacht hatte, sich später auch als bewundernswerter Kenner der lateinischen erwies und sich darüber hinaus in ausgezeichneter Weise auf die Inhalte der Philosophie verstand. [...] Der oben erwähnte Rhetor aber war von der Art Mensch, wie ich sie liebte, in der Weise, dass ich auch so sein wollte; in meinem Hochmut irrte ich umher, ließ mich von jedem Wind treiben und wurde doch von dir auf ganz geheimnisvolle Weise geleitet.“

Augustinus erörtert hier, dass seine Zuneigung zu dem genannten Redner durch den eigenen Ehrgeiz geprägt war. Im Folgenden analysiert er weiter, weshalb seine Bewunderung für den besagten Redner nicht aufrichtig war:

Conf. 4,23: „[...] wenn ihn dieselben Leute nicht gelobt, sondern getadelt [hätten], [...] [hätte ich mich] nicht so für ihn erwärmt und begeistert [...]; gewiss hätte sich die Sachlage nicht geändert, auch der Mann nicht, nur die Einstellung derer, die von ihm erzählten, wäre eine andere gewesen. Seht den Ort, den eine unstete Seele einnimmt, die noch nicht fest auf die bleibende Wahrheit vertraut!“

Augustinus berichtet also zunächst von einem Ereignis – hier der Widmung seines Buches an Hierius – und erläutert dann, wie seine mentale Verfassung zu dieser Zeit war. Es ging ihm bei der Widmung der Schrift nicht um Freundschaft zu dem Redner selbst, sondern um den Wunsch, selbst so berühmt zu werden wie er. Er erklärt dem Leser so, weshalb das Ereignis überhaupt als ein Fehltritt zu interpretieren ist.¹⁸ Er wollte von seinen damaligen Kameraden ebenso angesehen und gelobt werden, wie Hierius. Ja, er wollte sogar von ihnen beneidet werden.¹⁹ Augustinus macht hier auf sehr differenzierte Art und Weise deutlich, was einen Menschen dazu antreiben kann, andere Menschen zu bewundern. Wie Seneca zeigt auch er, wie sehr sich der Mensch in seinem Urteil vom Urteil anderer abhängig macht und wozu dies führen kann. In einem letzten Schritt erläutert Augustinus schließlich, dass sein ethischer Irrtum auch dadurch zustande kam, dass ihm damals noch nicht bewusst war, was als Wahrheit bzw. Gut einzuschätzen sei. Durch seine detaillierte Selbstanalyse macht er den Leser darauf aufmerksam, den Grund seines Handelns selbst zu erforschen und gegebenenfalls Fehleinstellungen zu erkennen. Augustinus erläutert seine eigenen Denk- und Einstellungsfehler und macht den Leser gleichzeitig neugierig darauf, was die eigentliche Wahrheit ist, die er sucht und die er im weiteren Verlauf der *Confessiones* finden wird.

Die Ereignisse, die Augustinus in den ersten neun Büchern schildert, werden jedoch nicht in jedem Falle ausschließlich schlecht bewertet. Er macht den Leser auch immer wieder darauf

¹⁸ Er wendet dabei jeweils eine dreischrittige Methode an, indem er zunächst von einem Ereignis berichtet, dann seine eigene mentale Verfassung zu dieser Zeit untersucht und schließlich die Situation aus dem Blickwinkel auf sein Verhältnis zu Gott betrachtet (v. Miyatani, Y., *The Meaning of Memoria in the Confessions of St. Augustine*, in: *Studia Patristica* 18,4 (1990), 93sq.)

¹⁹ O'Donnell, J., *Augustine, Confessions, II, Commentary on Books 1–7*, Oxford 1992, 252.

aufmerksam, dass er sich einzelner Fehlvorstellungen bereits entledigt hat. Die Fehlritte Augustins zeigen demnach auch einen fortschreitenden Charakter hin zum Guten; Schritt für Schritt legt Augustinus falsche Ansichten ab und nähert sich Gott.

Um der Funktion der Berichte der eigenen Fehlritte bei Augustinus weiter auf die Spur zu kommen, möchte ich an dieser Stelle eine weitere Passage aus den *Confessiones* herausgreifen. Gegen Ende des achten Buch beschreibt Augustinus sein Bekehrungserlebnis. Zu Beginn dieses Buches schildert er, dass er den entscheidenden Schritt zur Taufe nicht tun kann, weil er als Voraussetzung dafür ein eheloses Leben ansah und sich von der Bindung an seine Partnerin nicht losmachen kann. Er berichtet dann, wie er zu Simplicianus kommt, der auch schon ein geistlicher Lehrer für Ambrosius war,²⁰ von dem Augustinus später getauft wird, und der auf ihn einen maßgeblichen Einfluss hatte. Ihm wird also eine bestimmte Autorität in Glaubensangelegenheiten zugesprochen. Das Gespräch mit Simplicianus wird für Augustinus zu einem Schlüsselerlebnis. Er schreibt:

Conf. 8,3: „So ging ich denn also zu Simplician[us], dem geistlichen Vater des Ambrosius, der damals Bischof war und der ihn wirklich wie seinen Vater liebte; Ihm erzählte ich meine Irrfahrten.²¹ Als ich erwähnte, ich hätte einige Bücher der Platoniker gelesen, die Victorinus ins Lateinische übersetzt hatte, der früher Rhetor der Stadt Rom gewesen sei und von dem ich gehört hätte, er sei als Christ gestorben, da beglückwünschte er mich, dass ich nicht auf die Bücher anderer Philosophen verfallen sei, die voll seien von Fallstricken und Täuschungen nach den Regeln dieser Welt, während jene Bücher auf alle Weise den Gedanken an Gott und an sein Wort nahelegten.“

Augustinus erzählt Simplicianus also von seinen Irrwegen und Fehlern und wird von ihm gelobt, dass er Bücher des Marius Victorinus gelesen habe. Nach der eben vorgetragenen Szene erzählt Simplicianus Augustinus von der Bekehrung des Marius Victorinus. Als Folge dieser Bekehrungserzählung stellt sich in Augustinus, wie er in der Retrospektive hervorhebt, der Drang ein, dem Beispiel des Victorinus nachzueifern und Christ zu werden. Nachdem ihm neben dieser Geschichte noch andere Bekehrungserzählungen berichtet werden, erfolgt Augustins eigene Bekehrung, die er als ein Gnadenerlebnis schildert und durch die er sich ganz für das Christentum entscheiden kann.

Die Abfolge von Fehlerbericht, Tröstung/Lob und Heranziehung eines Beispiels/ einer Geschichte spiegelt dabei im Kern das wider, was Augustinus selbst in den *Confessiones* tut und wozu er seine Leser auffordern möchte. Nämlich ihre Fehler einzusehen, nicht zu

²⁰ Dassmann, E., Ambrosius, in: AL 1 (1986–1994), 272.

²¹ Übersetzung von Thimme: „Ihm erzählte ich von allen meinen Irrwegen, die ich kreuz und quer gegangen.“

verzweifeln und ihm oder anderen als Beispiel zu folgen und sich (vollständig) zu bekehren.²² In der Sekundärliteratur wird diese Stelle als eine Anleitung für die Lektüre des im Anschluss folgenden Bekehrungserlebnisses verstanden. Der Leser solle den folgenden Bericht über die Bekehrung Augustins genauso begreifen, wie Augustinus selbst den Bekehrungsbericht des Marius Victorinus als Vorbild aufgefasst habe, so Kotzé. Die Anleitung zu den *Confessiones* ist meines Erachtens jedoch dabei nicht nur eine Leseanleitung hinsichtlich Augustins Bekehrungsszene,²³ die sich im Verlauf des achten Buches finden lässt, sondern kann auch rückwirkend auf Augustins Fehlerbericht, in den vorangehenden Büchern, angewandt werden. Bevor Simplicianus von Marius Victorinus berichtet, teilt Augustinus in einem sehr kurzen und prägnanten Satz mit: „Ihm erzählte ich von allen meinen Irrwegen“ (*conf.* 8,3).²⁴ Er macht damit selbst darauf aufmerksam, dass das Eingeständnis eigener Fehler und auch die Verzweiflung gewissermaßen den Weg zur Umkehr und zu Gott ebnet. Dies lässt sich auch durch Augustins eigene Reflexionen im zehnten Buch der *Confessiones* erklären. Dort verknüpft Augustinus die Suche nach Gott mit einer Suche in der eigenen Erinnerung²⁵. Die Erinnerung ist dabei nicht nur der Ort, in dem jeder Mensch wiederfinden kann, was er erlebt hat. Sie ist auch das Vermögen, das Ereignissen im Nachhinein eine bestimmte Bedeutung zuschreiben kann.²⁶ Aus der Erinnerung heraus geschieht auch das Bekenntnis zu den eigenen Fehlern. Augustins Gedankengänge zu Erinnerung können an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden, dennoch dürfte aus dem bisher gesagten deutlich werden, was Augustinus mit seinem Fehlerbericht beim Leser bewirken möchte.²⁷

Dies möchte ich nun kurz zusammenfassen:

Erstens: Augustins eigene Reflexionen zu seinen Fehlritten laden den Leser ein, sich gewissermaßen selbst in der Retrospektive zu betrachten und zu untersuchen, welche Bewertungsmaßstäbe er in ähnlichen Situationen angelegt hat. Augustinus führt sich selbst als Beispiel an und ermutigt damit den Leser, mit ihm den Schritt zu einem neuen Leben zu wagen; gedacht als eine Aufforderung an andere, ihm nachzueifern.²⁸ Sie sollen sich in seinen Fehlern wiedererkennen und sich auch bekehren. Das fällt in den Rahmen der Protreptik; die Situation kann in der Reflexion zudem als ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg zu Gott

²² Kotzé, *Augustine's Confessions*, 178sq. (cf. n. 17)

²³ Kotzé, *Augustine's Confessions*, 181. (cf. n. 17)

²⁴ Übersetzung von Thimme: „Ihm erzählte ich von allen meinen Irrwegen, die ich kreuz und quer gegangen.“

²⁵ Kotzé, *Augustine's Confessions*, 142sq. (cf. n. 17); Frederiksen, P., *Die Confessiones (Bekenntnisse)*, in: *Augustin-Handbuch* (hrsg. v. V. H. Drecoll), 308.

²⁶ Frederiksen, *Die Confessiones (Bekenntnisse)*, 305 (cf. n. 25).

²⁷ v. Fuhrer, T., *Augustinus*, Darmstadt 2004, 131.

²⁸ v. Fuhrer, *Augustinus*, 127sq. (cf. n. 27).

bewertet werden; als eine Situation, in der sich, rückblickend erinnernd betrachtet, Gottes Wirken gezeigt hat, auch wenn man es selbst zuvor nicht realisiert hat²⁹.

Zweitens: Augustinus macht deutlich, dass es, um den Weg zu Gott zu finden, Gott und andere Menschen wie z.B. Ambrosius und Simplicianus braucht. Dies lässt sich auch durch einen Blick in das Proömium von Augustins *De doctrina christiana* bestätigen, wo erläutert wird, dass die Menschen im irdischen Leben zu einem gewissen Grad der Erkenntnis kommen können; Hilfsmittel der Vermittlung dafür ist auch das Gespräch mit anderen. Dass der Mensch zur Erkenntnis kommt und lernt, kann aber allein durch die göttliche Gnade gewährleistet werden.³⁰ Sie ist es auch, die den Weg zu Gott ermöglicht.

Das führt schließlich zur dritten Funktion des Fehlerberichts Augustins, nämlich in gewisser Weise der Selbsttröstung;³¹ der Bericht ist eine Suche mittels der Erinnerung, nach Stationen, die für die weitere Entwicklung des eigenen Lebensweges wesentlich sind; Augustinus schildert immer wieder, wie er die Lenkung Gottes in der Retrospektive erkennt. Er vermittelt damit dem Leser: Wer über seine Vergangenheit nachdenkt und dort Fehltritte entdeckt, dem kommt vielleicht in den Sinn, ob sie nicht einen tieferen Nutzen für ihn hatten, als gedacht. Auch hierfür sind andere Menschen hilfreich, wie sich im Falle des Simplicianus zeigt, der Augustinus aufmerksam macht, dass er auf dem richtigen Weg ist.

3. Abschließender Überblick

Die verschiedenen Texte haben gezeigt, wie facettenreich die Funktion des impliziten/expliciten Berichts von eigenen Fehlern bei den beiden Autoren ist. Dabei ist deutlich geworden, dass je expliziter ein Autor in seiner Darstellung auch seines Innenlebens ist, der Fokus desto stärker auf die Anleitung und Führung des Lesers hin zu einer bestimmten Verhaltensweise gelegt ist.

²⁹ z.B. bei der Lektüre verschiedener Literatur (Hortensius (*conf.* 3,7–9), *Platoniorum libri* (*conf.* 7,26sq.)), die die richtigen Denkanstöße gegeben haben; auch in der Begegnung mit Menschen, die einzelne Fehlvorstellungen korrigiert haben (*conf.* 4,2–6) bzw. durch die Augustinus seine Fehlvorstellungen selbst erkannt hat (Begegnung mit Faustus (*conf.* 5,10–13); Begegnung mit Ambrosius (*conf.* 5,23sq.)). V. auch Miyatani, *Memoria*, 93 (cf. n. 18).

³⁰ v. Pollmann, K., *Doctrina christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana*, Freiburg (Schweiz) 1996, 87–89.

³¹ v. Lössl, J., *Augustine's Confessions as a Consolation of Philosophy*, in: 'In Search of Truth': Augustine, Manicheism and other Gnosticism, *Studies for Johannes van Oort at Sixty* (ed. by J.A. van den Berg/A. Kotzé/T. Nicklas/M. Scopello, Leiden [u.a.] 2011, 67sq.

Die Rechtfertigung – im Sinne einer Erklärung und Verteidigung des beschriebenen Handelns – spielt in allen Texten auf unterschiedliche Weise eine Rolle. Seneca legt in *De uita beata* seine eigenen Fehler in den Mund des fiktiven Interlokutors und kann so in gewisser Weise vermeiden, dass die aufgeführten Fehler vom Leser zu stark mit seiner Person als Autor selbst identifiziert werden. Im siebten Brief führt er das Verhalten der anderen Menschen an, die sein Fehlverhalten in gewisser Hinsicht rechtfertigen.

Augustinus hingegen analysiert eigene Handlungen aus seiner Erinnerung und rechtfertigt gewissermaßen vor dem Leser, dass diese Handlungen überhaupt ethisch falsch waren.³² Augustinus bekennt nicht nur seinen Irrtum vor Gott, er führt dem Leser an sich selbst auch vor, dass der Mensch mit der Hilfe Gottes aus dem Irrtum herauskommen kann. Dadurch dass Augustinus in den *Confessiones* immer wieder hervorhebt, dass es sich um Bekenntnisse vor Gott handelt, rechtfertigt er zudem sein literarisches Vorgehen, offen über seine Fehlritte zu sprechen. Dass er sich auch der möglichen negativen Außenwirkung bei bestimmten Lesern bewusst war, und sich selbst dennoch dazu ermuntert, seine Fehler zu bekennen, spiegelt sich in seinen Worten wider, die er an Gott richtet und mit denen ich hier enden möchte:

„Was wäre ich denn für mich ohne dich? Doch nur ein Führer in den Abgrund. Oder was bin ich, wenn es mit mir gut bestellt ist? Auch nur ein Wesen, das deine Milch saugt, dich als Speise genießt, die unvergänglich ist. Und was für ein Mensch ist jeder Mensch, wo er doch nur Mensch ist? Sollen mich die Starken und Mächtigen doch auslachen: Ich will in meiner ganzen Schwäche und Hilflosigkeit vor dir meine Bekenntnisse ablegen.“ (*Conf.* 4,1)

Bibliographie

1. Übersetzungen

Augustinus, Aurelius, *Confessiones*. Bekenntnisse. Lateinisch/Deutsch, übersetzt, herausgegeben und kommentiert von K. Flasch und B. Mojsisch. Mit einer Einleitung von K. Flasch, Stuttgart 2009.

³² Um überzeugend sein zu können, um Menschen zur Umkehr zu bringen, muss deutlich gemacht werden, dass es sich bei den bisherigen Verhaltensweisen/Ansichten überhaupt um Fehler handelt. Auf einer weiteren Stufe müssen neue Perspektiven gesät werden, die eine Besserung der eigenen Lebensbedingungen in Aussicht stellen. Schließlich muss dem Leser klar gemacht werden, dass eine Änderung an sich überhaupt durchführbar ist. Augustinus „rechtfertigt“ – wenn man im Zusammenhang der *Confessiones* davon sprechen kann – seine Fehler dadurch, dass auch sie ihn letztendlich zu Gott geführt haben. Dies geschieht durch die Reflexion mittels der Erinnerung. Gleichzeitig können jedoch die *Confessiones* auch so gelesen werden, dass Augustinus Lesern, die aus manichäischem/nicht-christlichen Umfeld stammen, sein bisheriges Leben überhaupt erst als fehlerhaft darstellen muss und gewissermaßen seine Bekehrung „rechtfertigt“. Zur manichäischen Leserschaft der *Confessiones* v. Kotzé, *Augustine's Confessions*, 88-94 (cf. n. 17).

Augustinus, Aurelius, *Confessiones*. Bekenntnisse. Lateinisch-deutsch, übersetzt von W. Thimme, mit einer Einführung von N. Fischer, Düsseldorf [u.a.] 2004.

Seneca, L. Annaeus, *Die kleinen Dialoge*. Band II. Lateinisch-deutsch, herausgegeben, übersetzt und mit einer Einführung versehen von G. Fink, München 1992.

Seneca, L. Annaeus, *Epistulae morales ad Lucilium*. Briefe an Lucilius. Band I. Lateinisch-deutsch, herausgegeben und übersetzt von G. Fink, München 2011.

2. Sekundärliteratur

Abel, K., *Recognitio Sui*. Seneca im Spiegel seiner und seines Selbst, Marburg 1989.

Anderson, P. J., *Seneca. Selected Dialogues and Consolations*, translated, with Introduction and Notes, Indianapolis 2015.

Dassmann, E., *Ambrosius*, in: *AL 1* (1986–1994), 270–285.

Dietsche, U., *Strategie und Philosophie bei Seneca*. Untersuchungen zur therapeutischen Technik in den „*Epistulae morales*“, Berlin [u.a.] 2014.

Frederiksen, P., *Die Confessiones (Bekenntnisse)*, in: *Augustin-Handbuch* (hrsg. v. V. H. Drecoll), Tübingen 2007, 294–309.

Fuhrer, T., *Augustinus*, Darmstadt 2004.

Giebel, M., *Seneca*, Reinbek 2009⁶.

Kuen, G., *Die Philosophie als „dux vitae“*. die Verknüpfung von Gehalt, Intention und Darstellungsweise im philosophischen Werk Senecas am Beispiel des Dialogs „*De vita beata*“. Einleitung, Wortkommentar und systematische Darstellung, Heidelberg 1994.

Kotzé, A., *Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience*, Leiden/Boston 2004.

Lössl, J., *Augustine's Confessions as a Consolation of Philosophy*, in: 'In Search of Truth': Augustine, Manicheism and other Gnosticism, Studies for Johannes van Oort at Sixty, (ed. by J.A. van den Berg/A. Kotzé/T. Nicklas/M. Scopello) Leiden [u.a.] 2011, 47–73.

Miyatani, Y., The Meaning of Memoria in the Confessions of St. Augustine, in: *Studia Patristica* 18,4 (1990). 90–96.

O'Donnell, J., *Augustine, Confessions, II, Commentary on Books 1–7*, Oxford 1992.

Pollmann, K., *Doctrina christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana*, Freiburg (Schweiz) 1996.