

Augustins Problem der Interpretation

Tomonobu IMAMICHI

Das Paradox cordis novi

Augustins Denken über die Freiheit entspringt der Aporie Hesekiels. Dieser Prophet hielt bekanntlich den Glauben für cor novum. Hesekiels Gedanke des neuen Geistes wurde von Augustin als die aporetische Spannung zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit philosophisch neu entdeckt. Hesekiel schreibt einmal „Dabo vobis cor novum et spiritum novum dabo in vobis“ (Hesekiel 36. 26). Aber er schreibt andersmal in demselben Buch folgendermaßen: „Facite vobis cor novum et spiritum novum“ (*Ibid.* 18. 31~32). Diese paradoxen Zeilen zitierend, sagt Augustin in seinem Buch „De gratia et libero arbitrio“ wie folgt: „Warum kann der Gott, der uns ermutigt den neuen Geist selber zu machen, gleichzeitig sagen, daß er uns denselben geben will?“ (De gratia et libero arbitrio XV). Die Gnade und die Freiheit beziehen sich hier gänzlich kontradiktorisch. Gerade weil dieses Paradox in der Bibel gefunden wird, muß es vom augustinischen Standpunkt aus ein göttliches Paradox sein. Wahrlich, warum ist es möglich, daß der einmal „Facite cor novum“ sagende Gott gleichzeitig „Dabo cor novum“ sagt?

Das Gesetz und die Transzendenz

Was ist der Unterschied zwischen dem neuen Geist und dem gewöhnlichen? Der Geist drückt sich in seinem Akt aus. Somit ist es hier angebracht, das Aktprinzip des neuen Geistes zu bedenken, um den gewünschten Unterschied zu erklären. Während der weltläufige Geist sich nach der Ethik und dem Recht orientiert, geht der neue Geist nach dem Gesetze Moses. Das Gesetz ist mindestens zunächst ein symbolisches Kennzeichen des Glaubens als neuen Geistes. Augustin meint, die Tatsache, daß das Gesetz gegeben wird, heißt, daß diejenige Kenntnis uns gegeben wird, mit der wir die Sünde vermeiden können.

Das Gesetz ist also die Gnade. Es ist deshalb die von Gott vorgezeigte Bedingung für das Heil. Es scheint, daß es gänzlich von der menschlichen Freiheit abhängt, ob man das Gesetz observiert, um die Erlösung zu erreichen. Wenn es so wäre, hätte Pelagius doch recht. Worin liegt der Sinn der augustinischen Widerrede gegen ihn?

Die theologische Überlegung über die Gnade, welche im Buch „De gratia et libero arbitrio“ gelesen wird, kann auch freilich den gefragten Sinn erklären. Nach seiner Beschreibung im XVI. Kapitel und im XXII. Kapitel kann man feststellen, die Gnade hat zweierlei Beziehungen mit der Freiheit, nämlich den intentionalen Bezug

auf die Existenz der Willensfreiheit und den integrierenden Bezug auf ihre Funktion. Auf diese Weise wird die menschliche Tat ohne Verlust ihrer Freiheit von der Gnade umfaßt. Das heißt, das Transzendente umfaßt die ganze geschichtliche Dimension des Menschen mit seiner Gnade. In anthropologischer Hinsicht ist das Transzendente bei Augustin ein Umfassendes, Umgreifendes. Hier merkt man eine interessante Tendenz der Ablehnung der Seinsanalogie im augustiniischen theologischen Denken. Dies ist auch ein relevantes Thema von Augustins Problem der Transzendenz. Aber ich möchte hier nicht den theologischen Sinn, sondern den philosophischen Sinn des Paradoxen des neuen Geistes gründlich bedenken. Der Text, auf den die Rede gebracht wird, ist hauptsächlich *Confessiones*.

Meines Erachtens muß es sich im Paradox des neuen Geistes um das philosophische Problem der Transzendenz handeln, denn die Gnade kann, mit Recht, in der philosophischen Spekulation als der Bezug der Transzendenz auf Menschen umgedeutet werden, oder verallgemeinert werden. Diese Gedankengeneralisation ist keineswegs der logische Verfall. Im Gegenteil, durch diese Ent-Historisierung erreicht das Denken die Dimension der logischen Kommunikation.

Pelagius und Aristoteles

In Bezug auf die Transzendenz wird Pelagius, insofern er in den augustiniischen Schriften gestaltet wird, meiner Meinung nach, als der christliche Nachfolger des Aristoteles ausgezeichnet. Denn der Gott bei Pelagius gibt uns das Gesetz, welches für eine historische reale Gestalt des *ἁρθὸς λόγος* in der nikomachischen Ethik gehalten wird und dieser Gott, nachdem er uns das Gesetz gab, steht über dem Gesetz ohne nähere Beziehung als ethischer Bewegungsgrund genauso wie *κινῶν ἀκίνητον* als physikalischer Bewegungsgrund in der Metaphysik von Aristoteles. Nicht nur allegorisch sitzt er im Himmel über den Sternen.

Doch gibt es einen sehr wichtigen Unterschied zwischen dem aristotelischen Gott und dem pelagianischen. Der Gott des Aristoteles ist bekanntlich *γῶσις γῶσεως*. Sein Akt ist also *θεωρία*, die Betrachtung. Aber der pelagianische Gott ist ein Richter, der das Gesetz als Maßstab nimmt. Sein Akt muß das Urteil sein.

Nun, das Gottesbild ist natürlich das Ideale der beiden Denker. Somit ist die Form des Gottesaktes als Vorbild der Gestalt des menschlichen Geistesaktes. Bei Aristoteles wird die wissenschaftliche Wahrheit als die genaue Beschreibung der Beobachtung der Form der Phänomene ausgezeichnet. Und bei Pelagius ist die wichtigste Sache des Lebens das wahre Urteil, das die Guten von den Bösen unterscheidet. Die Beschreibung und das Urteil sind bei diesem Denker die authentische und aktuelle Form der Wahrheit. Anders formuliert, muß die Wahrheit sich in der Gestalt der *Descriptio* und *Judicium* zeigen. Dies klingt heute noch sehr selbstverständlich.

Aber merkwürdig ist es, daß Augustin das Wort „Wahrheit“ oder eben das Adjektiv „wahr“ niemals für Phänomen-Beschreibung und für Urteil benützt. Wir erinnern uns an Kapitel 6 des VII Buches der *Confessiones*, in dem Augustin das

Pseudo-Wissen des Astrologen verachtet. Der Grund, weshalb Augustin die astrologische Tätigkeit ablehnte, war nicht das Nichtzutreffen ihrer Weissagung, sondern die wissenschaftliche Unsicherheit ihrer Vorstufe. Die Vorstufe der Astrologie war bekanntlich die wissenschaftliche Beobachtung der Sternenbewegung, die astronomische Beschreibung. Augustin meint auch, der kleine Zeitunterschied, z. B. kann von der *observatio humana* nicht gemerkt werden, so daß die auf dieser unzureichenden Methode ruhende Aussage nicht mehr wahr sein kann. Diese augustinische Bemerkung ist wichtig. In der Tat ist eine konkrete und genaue Beschreibung der Sache unmöglich, denn die Sache rinnt in jeder Hinsicht und das Gesichtsfeld der Deskription ist immer begrenzt. Augustin kann mit der aristotelischen Idee der objektiven Beschreibung in Bezug auf die Wahrheit überhaupt nicht zufrieden sein. Er schreibt am Ende dieses Kapitels, man muß das Wichtige von „*abyssus iudicii recti tui*“ hören. Er schreibt aber nicht, man muß *iudicium rectum tuum* oder *iudicium verum tuum* hören, sondern genau wie in Psalmus geschrieben „vom Urgrund des richtigen Urteils Gottes“. Was ist damit gemeint?

Platon und Augustin

Hier müssen wir den relevanten Text genau zitieren. „*Quaerens enim, unde adprobarem pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: ‚Hoc ita esse debet, illud non ita‘, hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem*“ (Confes. VII. 17). Hier ist es klar, daß Augustin das philosophisch relevante Wort Wahrheit nicht so sehr analogisch reden wollte, wie bei den anderen. Das *Judicium*, das Urteil ist auch eine Aussage über das Veränderliche. Es kann recht sein, aber nicht wahr. Im Kapitel 13 des Buches VII schrieb er auch nicht *iudicium verum*, sondern *iudicium sanior*. Aber das Urteil ist bei Augustin deshalb höher als Beschreibung, weil der Grund des Urteils nicht die Phänomengestalt wie bei der Beschreibung, sondern die Selbstentscheidung ist, welche die unveränderliche ewige Wahrheit zu respondieren versucht. Das Urteil ist also nur noch nichts anderes als eine subjektive Respondierung des Wahren *supra mentem meam*. Die Frage ist nun folgende: Wie kann man diese innerliche Entfernung der Respondierung verdichten, so daß man möglichst die Wahrheit erreicht? Es ist mit der Beschreibung und dem Urteil unmöglich. Jetzt wieder kommt das Problem der Transzendenz in Rede.

Man spricht zu eilig von der Identität der Immanenz und der Transzendenz bei Augustin, zitierend sein Wort, *interior intus me, superior super me*. Aber dieses Wort kann man nicht als augustinisch charakterisieren. Denn es ist bekanntlich im Buch der *Confessiones* zu finden, in dem er selber meinte, daß er noch nicht christlich war. Das Wort ist eigentlich platonisch. Die Topologie des Transzendenten bei Platon wird bekanntlich mit einem Wort *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* ausgezeichnet. Das heißt, der Gott übersteigt alles Sein, nämlich, er transzendiert nicht nur die kosmische

Höhe des Dinglichen, sondern auch die sonstigen Ideen der Geisteswelt. Diese unvorstellbare Identität der Transzendenz mit der Immanenz wird bei Platon immer durch die Interpretation des Mythos erklärt, weil der Bezug des platonischen Gottes auf die Menschen eigentlich die innerlichste Mantike war. Darum ist die Transzendenz bei Platon sicherlich interior intus me, superior supra me.

Aber bei Augustin ist die Bewußtseinsorientierung gerade umgekehrt. Er schreibt am Anfang im X. Buch der *Confessiones*, „Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga“. Der Gott, der superior super me ist, muß zuerst zu mir kommen, um interior intus me zu sein. Also bei Augustin ist die Transzendenz nicht einfach mit der Immanenz identisch. Die erstere muß in die letztere hineinkommen. Aber dieses Hineinkommen ist nur dadurch möglich, daß das Ich cogitanti et redeunti, also sich zum Sichselbst innerlich reduziert, damit das Ich zum Begegnungspunkt mit der Transzendenz zurückkehrt, wie Augustin im Kapitel 7, 8 und 11 des Buches VII schreibt. Das ontische Primat der Transzendenz und das logische Primat der Immanenz machen eine ontologische Identität, die Verwirklichung des Einen im menschlichen Geiste aus. Das ist der Horizont, auf dem Dabo und Facite in Bezug auf cor novum identisch sein können, nämlich der Ort, worin das Objekt und das Subjekt zusammen eine neue Sache vollbringen kann. Diese henologische Reduktion zum Einen ist das *Leben*, der *Weg* für das Denken, und somit seine Gestalt der *Wahrheit*. Dieses Primat der Henologie gegen die relativen horizontalen Interpretationen, gegen die Hermeneutik zu zeigen, könnte man sagen, war der augustinische Zweck des Hinzufügens der drei letzten Bücher zu den *Confessiones*. Dort wird die Transzendenz immermehr als das Eine oder das Einzige ausgezeichnet. In diesen drei spät geschriebenen Büchern der *Confessiones* wird das Korrelative der Wahrheit nicht als Beschreibung, nicht als Urteil, sondern als reduzierende Interpretation bezeichnet.

Universität zu Tokio