Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 54 (2007)

Heft: 3

Artikel: Simon L. Frank (1877-1950) : sein religiös-philosophisches Denken anhand seines Werkes "Gott mit uns. Drei Überlegungen"

Autor: Hallensleben, Barbara

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760550

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.07.2025

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

BARBARA HALLENSLEBEN

Simon L. Frank (1877–1950)

Sein religiös-philosophisches Denken anhand seines Werkes „Gott mit uns. Drei Überlegungen"

Im Alber-Verlag ist eine achtbändige Ausgabe der Werke des russischen Religionsphilosophen Simon L. Frank (1877–1950) angekündigt.[1] *Bislang sind drei Bände erschienen.*[2] *Der hier vorgelegte Beitrag wurde bereits im Jahr 2001 von der Verfasserin auf Bitten der Herausgeber als Einführung in Franks Schrift „Gott mit uns. Drei Überlegungen" verfasst. Am 6. Juni 2007 erhielt die Verfasserin von P. Ehlen die Mitteilung, dass die Herausgeber den Text nicht in die Edition zu übernehmen gedenken, da sie mit der Beurteilung Franks nicht einverstanden seien. P. Ehlen schliesst seine briefliche Mitteilung mit den Worten: „Ich persönlich sehe [s]einer anderweitigen Veröffentlichung mit Interesse entgegen und bin überzeugt, dass die dann mögliche Auseinandersetzung mit Ihren Argumenten der Rezeption Franks förderlich sein wird". Durch die Worte des derzeitig bedeutendsten Frank-Interpreten*[3] *ermutigt, wird hier der einführende Text, leicht überarbeitet, vorgelegt, um die auf die neu verfügbare Werkausgabe hinzuweisen und zu der lohnenden Beschäftigung mit Simon Frank einzuladen.*

„Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, einen Sohn wird sie gebären, und man wird ihm den Namen *Immanuel* geben, das heisst übersetzt: Gott mit uns" (Jes 7,14). Simon Frank stellt mit diesem ersten vorangestellten Motto den Titel seines 1941 verfassten Werkes[4] in das Licht biblischer Verheissung und Erfüllung. Die dunkle Ankündigung des Propheten Jesaja ist nach dem Evangelisten Matthäus in der Geburt Jesu eingetroffen (Mt 1,23). Hat sich Frank in seinen philosophischen Arbeiten „immer bemüht, jeden Subjektivis-

[1] FRANK, Simon L.: *Werke in acht Bänden*. Hg. v. Peter Schulz, Peter Ehlen, Nikolaus Lobkowicz. Freiburg i.Br./München 2000ff.

[2] Bd. 1: *Der Gegenstand des Wissens* (2000); Bd. 3: *Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft* (2002); Bd. 4: *Realität und Mensch* (2005).

[3] Unter seinen Veröffentlichungen finden sich 16 Beiträge zu Simon Frank: vgl. http://www.hfph.mwn.de/lehrkoerper/lehrende/ehlen/ehlenpublikationen.

[4] Da der deutsche Text in der Werkausgabe noch nicht erschienen ist, wird hier auf die Seiten der französischen Übersetzung verwiesen: Simon FRANK: *Dieu est avec nous. Trois méditations.* Traduit du manuscrit russe par Maxime Herman (= Collection Philosophie de l'Esprit). Aubier : Editions Montaigne 1955; zit. als: *Dieu est avec nous*. Die deutschen Übersetzungen sind am russischen Originaltext verifiziert: S.L. FRANK: *S nami Bog. Tri razmyšleniya*. Paris 1964.

mus zu vermeiden und objektive Erkenntnis nicht mit persönlicher Beichte zu vermischen", so legt in diesem Buch der Autor bewusst ein persönliches religiöses Bekenntnis ab. Er möchte sich selbst darüber Klarheit verschaffen und anderen bezeugen, „woran ich glaube und was mir die Kraft zu leben gibt" in bedrängter Zeit.[5] Diese programmatische Erklärung darf als hermeneutischer Schlüssel der hier untersuchten Schrift gelten und wirft zugleich ein Licht auf das Gesamtwerk des Denkers.

I. Der biographische und zeitgeschichtliche Horizont des Werkes

Wie im ersten Motto des Buches sind im Leben von Simon Frank Altes und Neues Testament, Judentum und Christentum eng verwoben. Die früheste religiöse Prägung empfing er in seinem jüdischen Elternhaus in Moskau:

> „Das Gefühl der Ehrfurcht, mit dem ich die Hülle der Bibel küsste, als man feierlich mit den Thorarollen durch die Synagoge schritt, wurde zum Fundament des religiösen Gefühls, das mein ganzes Leben bestimmt hat, mit Ausnahme meiner ungläubigen Jugendzeit (ungefähr vom 16. bis zum 30. Lebensjahr)".[6] „In meiner Kindheit glaubte ich unerschütterlich fest an einen persönlichen Gott und betete zu ihm; und wenn ich in den abgrundtiefen Himmel blickte, empfand ich Ihn durch diese Tiefe hindurch und in ihr".[7]

Der Grossvater hatte kurz vor seinem Tod den 14jährigen Simon gebeten, sich immer mit der hebräischen Sprache und Theologie zu beschäftigen.

> „Diese Bitte" – so schreibt Frank später – „habe ich im buchstäblichen Sinne nicht erfüllt. Ich denke aber, dass ich im allgemeinen Sinne, indem ich mich zum Christentum bekehrte und die Verbindung zum Judentum verlor, dennoch jenen religiösen Wurzeln treu blieb, die er in mich hineingelegt hat. Oder besser: ich kehrte zu ihm zurück in reifen Jahren. Mein Christentum habe ich immer als eine Schicht auf einer alttestamentlichen Grundlage, als natürliche Entwicklung des religiösen Lebens meiner Kindheit angesehen".[8]

Als Frank 1912 in seinem 35. Lebensjahr die Taufe in der orthodoxen Kirche empfing, handelte es sich nicht um einen spektakulären Bruch mit seiner

[5] Vorwort: *Dieu est avec nous*, 7.

[6] V.S. Frank, Simon Ljudvigovič Frank, in: *Sbornik pamjati S.L. Franka* (= Sammelband zur Erinnerung an S.L. Frank). Hg. v. V. Zen'kovskij. München 1954, 3; im Folgenden zitiert als: *Sbornik*. Die folgenden Hinweise beschränken sich auf religiöse Aspekte der Biographie Franks. Eine umfassende Einführung in Leben und Werk sowie in die philosophischen Quellen Franks findet sich in den Veröffentlichungen von Peter Ehlen; vgl. Anm. 3; insbesondere ist hinzuweisen auf: Das religionsphilosophische Werk Simon Franks: Zeitschrift für katholische Theologie 122 (2000) 281–298; Einführung zu Bd. 3 (11–77) und Bd. 4 (11–121) der Werkausgabe; vgl. o. Anm. 2 und 3.

[7] *Sbornik*, 4.

[8] Ebd. 3f.

Vergangenheit, sondern um eine organische Entwicklung seiner religiösen Überzeugung.

Der nationalsozialistische Judenhass, vor dem Frank 1938 nach Südfrankreich in die Gegend von Grenoble floh, konfrontierte ihn unausweichlich erneut mit seinen jüdischen Wurzeln. In dem 1934 erschienenen Sonderheft „Israel und die Kirche Christi" der von Friedrich Heiler herausgegebenen Zeitschrift „Eine heilige Kirche" veröffentlichte er anonym den Beitrag „Die religiöse Tragödie des Judentums. Von einem Judenchristen". Darin heisst es unter anderem:

> „Das Christentum ist eine göttliche Offenbarung in und durch Israel oder – wiederum rein menschlich geschichtlich ausgedrückt – geboren aus der letzten Tiefe des jüdischen religiösen Geistes – mag auch an der weiteren Ausgestaltung der Glaubenslehre griechisches geistiges Gut teilgenommen haben".

Die Einführung des so genannten „Arierparagraphen" in Deutschland werde zur Folge haben, dass „von nun an als die grundlegende Scheidelinie im weltlichen Schicksal der Menschen nicht der Unterschied zwischen Juden und Christen, sondern der zwischen wahrhaft religiös gesinnten Menschen ... und Menschen, für die Staat und Volkstum einen ... alles übrige bestimmenden Wert haben", erscheint. Für Frank bedeutet dies: „Der Judenchrist wird von nun an fortfahren, das Schicksal seines Volkes zu teilen, er kann seinem Volke trotz seines christlichen Glaubens treu bleiben".[9]

Die grossen weltgeschichtlichen Erschütterungen, die Franks Zeitalter bestimmten und in die er selbst hineingezogen war, wurden von ihm in einem religiösen Horizont wahrgenommen. Die russische Revolution und zwei Weltkriege liessen ihn dreimal die Heimat verlieren: 1922 mit vielen russischen Intellektuellen aus Russland ausgewiesen, liess er sich zunächst in Berlin nieder; 1933 verlor er als Jude seine Stellung als Dozent und musste 1938 nach Frankreich übersiedeln, von wo er nach Kriegsende 1945 mit seiner Ehefrau Tatjana zu seiner Tochter nach England zog. Frank denkt nicht besinnlich am Schreibtisch, sondern „in der furchtbaren Zeit der Entfesselung grausamer Kräfte auf der Erde, angesichts der unvorstellbaren Schrecken des Weltkrieges"[10], in der „Höllenqual des irdischen Daseins"[11]; er sucht nicht nur den je klareren philosophischen Begriff, sondern „die beseligende ewige Heimat

[9] Zit. nach: *Die Häresie des Utopismus*, von S.L. Frank. Mit einem Epilog von Hans-Jürgen RUPPERT: *S.L. Frank – der Denker des Unbegreiflichen* (= Impulse Nr. 17). Stuttgart 1983, 22; im Folgenden zitiert als: RUPPERT, in: *Die Häresie des Utopismus*.

[10] *Dieu est avec nous*, 7.

[11] FRANK, Semen L.: *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*. Hg. u. eingel. v. Alexander Haardt. Freiburg i.Br./München 1995, 446; im Folgenden zitiert als: FRANK: *Das Unergründliche*.

unseres Ich und des weltlichen Seins".[12] Mitten in der rationalen Auseinandersetzung mit den menschenverachtenden Ideologien sah er durch die abgründige Erfahrung der Macht des Bösen seine philosophischen Bestrebungen zutiefst infragegestellt. Ein Brief an den befreundeten V. Fedorovskij aus den 40er Jahren zeugt davon:

> „Man kann sagen, dass die Menschheit ein Opfer ihres falschen Optimismus, ihres Glaubens an die eigene Güte und Vernünftigkeit geworden ist ... Warum eigentlich haben der Humanismus, der Glaube an den Menschen, an seine Würde, seine sittliche Bestimmung, die Gerechtigkeit auf Erden aufzurichten, eine areligiöse und sogar antichristliche Form angenommen? Ich antworte: weil die christliche Welt, entgegen der Offenbarung Christi, in eine Häresie verfiel – das richtige Bewusstsein der Sündigkeit des Menschen hat sie in die falsche antichristliche Behauptung der Nichtigkeit des Menschen verwandelt".[13]

Ungeachtet ihres atheistischen Gebarens betrachtet er bereits 1909 in seinem Beitrag zu dem berühmten Sammelband der „Wegzeichen" (Вѣхи)[14] die revolutionäre Bewegung als „Religion der absoluten Verwirklichung des Volksglücks" und „den klassischen russischen Intellektuellen als militanten Mönch der nihilistischen Religion vom irdischen Wohlergehen".[15] Der Kampf tobt nicht zwischen Glaube und Unglaube, sondern zwischen Religion und Religion: „Wir müssen vom unproduktiven, kulturfeindlichen nihilistischen Moralismus zu einem schöpferischen, die Kultur aufbauenden religiösen Humanismus kommen".[16]

Das 1909 formulierte Ziel hat Frank in seinem gesamten Werk nie aus den Augen verloren. In „Gott mit uns" wird es zur Hoffnung auf eine „christliche Wiedergeburt".[17] Nachdem Frank im Februar 1939 sein philosophisches Hauptwerk „Das Unergründliche" veröffentlicht hatte, wurde sein Denken und Schreiben immer stärker von der christlich-religiösen Thematik geprägt. In den widrigen Umständen des erneuten Exils in Südfrankreich und unter ärmlichsten Lebensbedingungen vollendete er zwischen 1939 und 1941 das Werk „Licht im Dunkel. Versuch einer christlichen Ethik und Sozialphilosophie": ein „Begreifen der Lebens- und Geschichtserfahrung im Geiste des

[12] Ebd. 466.

[13] Aus den Briefen S.L. Franks an V. Fedorovskij (russ.), in: Bote der russischen christlichen Bewegung 121 (1977) 171; zit. nach: RUPPERT, in: *Die Häresie des Utopismus*, 36.

[14] FRANK, Semen: *Die Ethik des Nihilismus. Zur Charakteristik der moralischen Weltanschauung der russischen Intelligencija*, in: Вѣхи – Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz. Übersetzt und eingeleitet von Karl Schlögel. Frankfurt 1990, 275–320, hier 294.

[15] Ebd. 311. Franks recht häufige Hervorhebungen, die im Text durch Sperrung (russ.) oder Kursivdruck (französisch, deutsch) wiedergegeben sind, werden im Folgenden weggelassen.

[16] Ebd. 320.

[17] *Dieu est avec nous*, 274.

christlichen Glaubens".[18] Sofort nach der Fertigstellung dieses Buches verfasste Frank in wenigen Monaten – gemäss dem Vorwort zwischen September und Dezember 1941 – ein neues Werk mit dem Titel „Gott mit uns". Er selbst kopierte das Manuskript gedrängt auf Briefpapier und sandte die Blätter in mehreren Umschlägen an seinen Sohn Viktor nach England. Eine englische Übersetzung erschien 1946 in London; das russische Original wurde erst 14 Jahre nach Franks Tod 1964 in Paris veröffentlicht. Auf dem Spiel steht wiederum nicht nur der harmlose Triumph des besseren Gedankens:

> „Die Welt steht in unseren schrecklichen Tagen und in der schweren Epoche, die darauf folgen muss, am Scheideweg. Sie hat nur zwei Möglichkeiten – entweder weiter auf dem Weg in den Abgrund zu gleiten oder sich vor dem Verderben zu retten durch die heroische Anstrengung einer christlichen Wiedergeburt. Möge der Herr uns helfen!"[19]

II. Die religiös-philosophische Kontinuität in Franks Werk

1. Theologie oder Philosophie?

Es könnte so scheinen, als sei Frank in seinem Spätwerk, insbesondere in „Gott mit uns", vom Philosophen zum Theologen geworden, vom Standort des kritischen Denkers zum Zeugnis des bekennenden Christen gewechselt. Tatsächlich ist sein Stil nun mehr und mehr geprägt vom Vokabular des christlichen Glaubens; Worte und Bilder der Heiligen Schrift durchdringen seine Sprache, weit über die ausdrücklich zitierten Bibelstellen hinaus. Auf den Lebensraum und Lebensvollzug der Kirche, insbesondere in der Gestalt der russischen orthodoxen Kirche, wird wiederholt ausdrücklich Bezug genommen. Doch in methodischer Hinsicht bleibt Frank seinem philosophischen Zugang zu den Phänomenen treu, auch wenn es sich um religiöse oder gar spezifisch christliche Phänomene handelt. Hatte Frank seinem Werk „Das Unergründliche" im deutschen Manuskript den Untertitel gegeben: „Ontologische Prolegomena zu einer mystischen Theologie", so korrigierte und präzisierte er in seiner russischen Übersetzung: „Ontologische Einführung in eine Philosophie der Religion".

Franks denkerische Entwicklung führte nicht von der Philosophie zur Theologie, sondern von einer prinzipiell religionsfeindlichen Philosophie zu einer Philosophie, die sich unbefangen auch und gerade vom Phänomen des Religiösen über die Wirklichkeit und zugleich über sich selbst belehren lässt. Begonnen hatte Frank wie viele russische Intellektuelle seiner Generation mit einer Vorliebe für die „wissenschaftsartige Form" des Marxismus: „Mich begeisterte der Gedanke, dass das Leben der menschlichen Gesellschaft in

[18] Russ. Paris 1949, 15.

[19] Schlusssatz von „Gott mit uns": *Dieu est avec nous*, 274.

seiner Gesetzmässigkeit erkannt werden kann".[20] Nicht die Abkehr von der Vernunft, sondern die konsequente Analyse ihrer Möglichkeiten und Aporien führte Frank über diesen naiven Optimismus hinaus. So fand er zu einer

> „Einstellung, in welcher die Rationalität sich auf sich selbst richtet und darin sich selber transzendiert und in der allgemeinen und ewigen Offenbarung der Realität als des Transrationalen und Unergründlichen ihre Grundlage findet. Auch die Philosophie postuliert auf diese Weise von sich aus eine jenseits ihrer Grenzen liegende Quelle, aus der sie selber geboren wird und ihre Möglichkeit und ihr Wesen schöpft: eine unmittelbare religiöse Erfahrung vom Sein – genauer gesagt – die heilige Realität der Gottheit selber, kraft derer und durch deren Offenbarung alles überhaupt ist und für sich selber ist, d.h. sich dem Begreifen öffnet".[21]

Die Philosophie selbst erhält bei Frank eine religiöse Dimension. Sie dringt aus ihrer eigenen Logik in den Bereich des „Metalogischen"[22] vor, sie wird „spekulative Mystik"[23]. So sehr Frank sein ganzes Leben lang den Rationalismus bekämpfen wird, so sehr bleibt er als Philosoph der Vernunft treu: „Der abstrakte Irrationalismus, der die objektive Gültigkeit des rationalen Prinzips bestreitet, ist eine irrigere und schädlichere Richtung als der abstrakte Rationalismus".[24]

Nicht der Gegenstand unterscheidet die Philosophie von der Theologie, sondern die methodische Hinsicht. Frank glaubt – doch sein christlicher Glaube wird nicht formgebend für sein Denken. Er wird nicht zum Theologen und will es auch nicht werden. Vielmehr ist die christliche Religion für ihn der Ort und Gegenstand, der in einem philosophisch-phänomenologischen Zugang die Vernunft in höchstmöglicher Weise über sich selbst aufklärt. Franks Philosophie hat eine erkenntnistheoretische Mitte, in der die „Rationalität sich auf sich selbst richtet und darin sich selber transzendiert". Der philosophische Weg als solcher wird für ihn zum religiösen Weg.[25]

2. *Grundzüge des religiös-philosophischen Denkens von S.L. Frank*

Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, die religiös-philosophische Grundkonzeption Franks umfassend darzustellen. Doch angesichts der hier vertretenen These von der Kontinuität im philosophischen Werk Franks bietet es

[20] *Sbornik*, 4f.

[21] FRANK: *Das Unergründliche*, 473.

[22] Vgl. ebd. 73–83.

[23] Ebd. 345.

[24] Ebd. 472.

[25] In diesem Sinne wird hier von Franks „religiös-philosophischem" und nicht von einem „religionsphilosophischen" Denken gesprochen.

sich an, einige Konstanten seines Denkens vorzustellen, insofern sie dem Verständnis der Schrift „Gott mit uns" dienen.

a. Das absolute Sein und der „Gott-mit-mir"

Im Unterschied zur westeuropäischen Denktradition, die im Gefolge Descartes' *res cogitans* und *res extensa*, das erkennende Subjekt und das erkannte Objekt, klar getrennt hatte, versucht Frank zu einer tieferen Einheit jenseits dieser Scheidung vorzudringen. In einem Vortrag über „Die russische Weltanschauung", den er am 26. Mai 1925 vor der Berliner Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft hielt,[26] formuliert Frank: Der moderne Westeuropäer

> „fühlt sich nicht im Sein eingewurzelt oder vom Sein getragen, und sein eigenes Sein empfindet er nicht als eine Äusserung eben des *Seins* selber, sondern als eine ganz andere Instanz, die dem Sein gegenübersteht; er fühlt sich sozusagen vom Sein geschieden, und kann zu ihm nur auf dem Umwege einer bewussten Erkenntnis gelangen".

In Abgrenzung dazu betont Frank:

> „Das Sein ist nicht durch das Bewusstsein oder für das Bewusstsein, als sein gegenständlicher Inhalt, gegeben, sondern, da unser Ich, unser Bewusstsein nichts anderes ist als eine Äusserung, sozusagen eine Abzweigung des Seins selber, so tritt das Sein ganz unmittelbar in uns hervor. Nicht müssen wir vorher etwas ‚erkennen', eine Erkenntnis verwirklichen, um zu einem Sein zu gelangen; sondern im Gegenteil, um etwas zu erkennen, muss man doch vorher schon *sein*. Und eben durch dieses ganz unmittelbare und primäre Sein ist uns schliesslich jedes Sein überhaupt erreichbar. Und man darf auch sagen, dass im letzten Sinne der Mensch nur soviel erkennt, als er selber *ist*, dass er das Sein nicht nur durch Erkenntnis und Denken auf ideale Weise erfasst, sondern, um es überhaupt tun zu können, er zuerst sich realiter im Sinne einwurzeln muss".[27]

Dieses Sein, das dem erkennenden Bewusstsein nicht gegenübersteht, sondern ihm vorausgeht, wird nicht begreifend erfasst, sondern erschliesst sich allein der Intuition.[28] Frank definiert daher die Philosophie als „intuitive Weltanschauungslehre", die „mit der religiösen Mystik in einer sehr engen [...] Verwandtschaftsbeziehung steht".[29]

[26] Neu veröffentlicht durch die Wissenschaftliche Buchgesellschaft: FRANK, S.L.: *Die russische Weltanschauung*. Darmstadt [2]1967; zitiert wird die Ausgabe: FRANK, Simon: *Die russische Weltanschauung* (= Philosophische Vorträge Nr. 29, veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft). Berlin-Charlottenburg 1926, hier 12; im Folgenden zitiert als: FRANK: *Die russische Weltanschauung*.

[27] Ebd. 12f.

[28] Frank nimmt Bezug auf die Entwicklung der russischen Philosophie vor allem des 19. Jahrhunderts und knüpft ausdrücklich an N.O. Losskijs Werk „Grundlagen des Intuitivismus" (1906) an.

[29] FRANK: *Die russische Weltanschauung*, 5.

Gemäss der religiösen Qualität der philosophischen Intuition kann Frank die tiefste Dimension der Wirklichkeit, die sich darin erschliesst, unter je verschiedenen Gesichtspunkten das „absolute Sein", „Leben"[30], „das Heilige", „numen", „All-Einheit" oder auch „Gott" bzw. „Gottheit" nennen. Die intuitive Weise der Erkenntnis, die Frank auch als „Einheit von Leben und Wissen", als „Wissen-Leben"[31] bezeichnet, entspricht der Offenbarungsqualität der Wirklichkeit selbst, die sich „zu erkennen gibt". Franks Umgang mit dem Begriff der Offenbarung bestätigt klar, dass er sich als Philosoph und nicht als Theologe versteht. Ausdrücklich unterscheidet er das offenbarende Sich-Zeigen des verborgenen, unergründlichen absoluten Seins, das einen Gegenbegriff zur objektivierenden Erkenntnistätigkeit des Subjekts darstellt, von der positiven Offenbarung, in der die Theologie gründet. Ihm geht es „um das Wesen der Offenbarung selber, gleichsam um ihr transzendentales Prinzip. Denn jede Offenbarung ist letzten Endes ein Leuchten, ein Erleuchtetsein, ein Sichzeigen im Lichte".[32] Diese Offenbarung vollzieht sich immer und überall. In seinem frühen Werk „Der Gegenstand des Wissens" (1915) hatte Frank in allgemeiner ontologischer Terminologie die Erkenntnistheorie eines ganzheitliches Lebenswissens entworfen. Seine späteren Werke beziehen immer ausdrücklicher die personale Dimension der Wirklichkeit ein: Das Ich in der Selbsttranszendenz hin zu seinem entzogenen Urgrund und die Beziehung zwischen Ich und Du sowie die Erfahrung des Wir werden für ihn zum bevorzugten phänomenologischen Zugang für die Offenbarungsqualität der Wirklichkeit.[33] Wiederum führt ihn die Phänomenologie zur Ontologie: Frank setzt bei der philosophischen Aufgabe an, vom erkennenden Ich aus das Du nicht nur als ein Erkenntnis*objekt*, sondern als ein lebendiges Ich zu erreichen. Der Ausgang von einem Subjekt, das dem Sein begreifend gegenübersteht, vermag in keiner Weise zum lebendigen Du vorzudringen. Nur die Annahme, dass Ich und Du gemeinsam im vorgängigen Wir eines personal verstandenen Seins verbunden sind, wird philosophisch dem Phänomen lebendiger Begegnung gerecht. Das Du erweist sich als eine sich selbst offenbarende und darin mein Ich konstituierende Wirklichkeit, die unergründlich bleibt und so zum Symbol der Unergründlichkeit des Seins wird. Offenbarung ist

[30] „Denn ‚Leben' ist eben das reale Band zwischen ‚Ich' und ‚Sein', wogegen ‚Denken' nur ihr ideales Band ist": ebd. 13.

[31] Vgl. S.L. FRANK: *Duša čeloveka*, in: DERS.: *Real'nost' i čelovek*. Moskau 1997, 3–204, hier 167–170; vgl. EHLEN, Peter: *Die WIR-Philosophie Simon L. Franks*, in: PhJ 104 (1997) 390–405; hier 394f.

[32] FRANK: *Das Unergründliche*, 339; P. Ehlen vermutet, dass Frank das 1927 erschienene Werk M. Heideggers „Sein und Zeit" kannte und berücksichtigte.

[33] Vgl. EHLEN: *Die WIR-Philosophie Simon L. Franks*; DERS.: *Begegnung durch Selbsterschliessung. Zum religionsphilosophischen Offenbarungsbegriff S.L. Franks*, in: ThPh 74 (1999) 236–247.

für Frank „die Gegebenheitsweise von Realität als DU; sie vollzieht sich nur in der Du-Form".[34]

Die Offenbarung Gottes ist nichts schlechthin anderes als das Offenbarsein der gesamten Wirklichkeit im personal-ontologischen Sinne. „Gott" ist der Name, der entsteht, wenn die *eine* Quelle der Vielfalt personal strukturierter Selbstoffenbarungen des Seins in den Blick genommen wird. Bereits in seinem philosophischen Werk „Das Unergründliche" führt Frank den Gottesnamen „Immanuel", den er in „Gott mit uns" zum Buchtitel erhoben hat, als Chiffre und transzendentale Garantie des religiös-personalen Charakters seiner philosophischen Weltanschauung ein. Der biblische Gottesname mag dafür Pate gestanden haben, wird jedoch von seinem Bezug zur konkreten geschichtlichen Offenbarung gelöst. Im Namen „Gott-mit-uns" verwandelt sich „die Gottheit" als Bezeichnung für die unergründliche, namenlose Quelle aller Wirklichkeit in den „Gott" personaler Begegnung:

> „Die Gottheit ist ihrem eigensten Wesen nach immer ‚Gott-mit-uns' (Immanuel), letztendlich ‚Gott-mit-mir' [...]. In dieser existenziellen Hinwendung zum Urgrund und zur Urquelle – die sich aus der Tiefe selber meiner Subjektivität, meines grund- und haltlosen Seins vollzieht und streng genommen von Anfang an in gewissem Sinne in ihr selbst potentiell vorhanden ist, d.h. zugleich mit meinem Sein gegeben ist – entsteht erst der heilige Name ‚Gott'. Dieses erhabene Namenlose und Allesgenannte, welches wir bedingt als das ‚Heilige' oder die ‚Gottheit' bezeichneten, wird hier Gott – mein Gott. Gott ist die Gottheit, wie sie sich mir offenbart und von mir ganz konkret erfahren wird, in Verbindung und untrennbarer Einheit mit mir [...]. Es bedeutet, dass die Gottheit für mich zum Du wird, sich mir als Du zu erkennen gibt; und nur als Du ist sie Gott".[35]

Dieser Gott ist zugleich mehr als jedes personale Du geschichtlicher Begegnung. Er ist das Ur-Du, die ontologische Bedingung für jede Ich-Du-Beziehung. Er ist nicht Person, besser: mehr als Person – und wird nur insofern zu Recht „Person" genannt, als auf diese Weise eine unter-personale Qualifizierung wirksamer vermieden wird.[36] In der Zwei-Einheit zwischen Gott und dem einzelnen Geschöpf gehen „die tiefste und radikalste Andersheit mit der tiefsten innerlichsten Verwandtschaft oder Ähnlichkeit zusammen".[37] Diese Ähnlichkeit in der radikalen Differenz ist die Bedingung der Möglichkeit intuitiver Erkenntnis. Sie ist die Ähnlichkeit des Symbols mit dem Symbolisierten und begründet eine *analogia entis*.[38]

[34] EHLEN: *Die WIR-Philosophie Simon L. Franks*, 400.

[35] FRANK: *Das Unergründliche*, 364.

[36] Mit Vorliebe zitiert Frank das Goethe-Wort: „Der Professor ist eine Person, Gott ist keine" (Zahme Xenien: „Der Pantheist"); vgl. z.B. FRANK: *Das Unergründliche*, 384 mit Anm. 130; FRANK: *Dieu est avec nous*, I,4, Seite 63; dort deutsch zitiert.

[37] FRANK: *Das Unergründliche*, 358.

[38] Vgl. ebd. 358–360.

Interpreten der Philosophie Franks nehmen in seinem Werk eine Spannung zwischen Ontologie und Dialogphilosophie bzw. Monismus und Personalismus wahr: Wenn man „versuchen wollte, Frank in die Philosophie des 20. Jahrhunderts einzureihen, müsste man ihn [...] zwei Bereichen zuordnen: einmal dem Bereich der modernen Ontologie (*Hartmann, Heidegger*) und dann der Gruppe der sog. dialogalen Philosophie (*Buber, Ebner, Rosenzweig, Levinas* u.a.)".[39]
Rupert Gläser findet bei Frank „offenkundig zwei Ansätze nebeneinander"[40]: eine Onto-Theologie im Ausgang von der göttlichen Qualität des absoluten Seins – und ein personales Gottesbild jenseits des Seins.[41] V. Zen'kovskij und N. Berdjajew sehen entgegen Franks ausdrücklicher Intention bei ihm die „Neigung zum pantheistischen Monismus, wenngleich von dem sehr feinen Cusanischen Typ".[42] Frank selbst war sich dieser Problematik bewusst. In einem Brief an den Schweizer Psychiater Ludwig Binswanger, mit dem ihn seit 1934 eine enge Freundschaft verband, schrieb er am 28. März 1946:

> „Jeden noch so wohlwollenden Leser meiner Werke wird es verwirren, dass er eine Dichotomie in mir findet zwischen einer philosophischen und einer religiösen Einstellung. Ich selbst habe diesen Dualismus bisher nicht überwunden; eine letzte Synthese [...] ahne ich bloss voraus und strebe sie auch an [...]. Mein Werk und Denken bewegen sich jetzt in zwei Richtungen: die eine philosophisch-systematisch, rein spekulativ, die andere existentiell-religiös".[43]

Im Jahre 1944, also drei Jahre nach „Gott mit uns", schrieb er aus einem kleinen Dorf in den französischen Alpen, wo er sich vor den Deutschen versteckt hielt, an einen anderen Freund, er „predige ganz bewusst das, was ironisch als ‚doppelte Buchführung' bezeichnet wurde – nicht aus Zynismus, sondern, wie ich zu denken wage, aus höherer Weisheit", denn „die Vereinigung von Physik und Ethik oder die Vereinigung der Ontologie, wie sie sich dem leidenschaftslosen erkennenden Denken darstellt, mit der Ontologie, die den Bedürfnissen des Herzens entspricht (Pascals logique du coeur), ist völlig unmöglich". Er sei „zu dem klaren Bewusstsein gelangt, dass es im christlichen religiösen Denken und in der Theologie zwei völlig verschiedene

[39] GLÄSER, Rupert: *Die Frage nach Gott in der Philosophie S.L. Franks*. Würzburg 1975, 128.

[40] Ebd. 84.

[41] Vgl. ebd. 83f.; 127f.

[42] N. BERDJAJEV: *Dva tipa mirosozercanija* [Rezension zu „Predmet znanija"] in: Tipy religioznoj mysli v Rossii, Sočinenija, t. 3. Paris 1989, 639; vgl. V. ZEN'KOVSKIJ: *S.L. Frank*, in: The Slavonic Review 29 (1951) 565; GLÄSER: *Die Frage nach Gott in der Philosophie S.L. Franks*, 159 mit Anm. 23.

[43] Zit. nach: *Sbornik*, 32.

Begriffe von Gott gibt, die [...] völlig unvereinbar sind. Ich nenne sie den ‚philosophischen' und den ‚religiösen' Gottesbegriff".[44]

b. Gottmenschentum

Der „Gott-mit-uns" der intuitiv erfassten Selbstoffenbarung des absoluten Seins bedeutet nicht zuletzt eine paradoxe Aussage über den Menschen. Frank versteht den Kern seiner Überlegungen eindringlich zu formalisieren:

> „Als wahrer, all-einer, allumfassender und alles-bestimmender Gott ist er eben nicht ‚nur Gott und sonst nichts', sondern ganz wesentlich ‚Gott und ich', wobei die Konjunktion ‚und' hier nicht die Zusammenlegung mit einem anderen und andersartigen, getrennt Seienden und äusserlich Hinzukommenden bedeutet, sondern dasselbe, was durch die Präposition ‚mit' und ‚in' bezeichnet wird: Er ist Gott-mit-mir und sogar Gott, in dem ich bin und der in mir ist [...]. Bezeichnen wir von neuem die zwei Realitäten – Gott und mich – als die beiden Grössen A und B, dann gilt hier das Theorem ‚A = A + B'. Aus dieser symbolisierenden Formel kann man einerseits ersehen, dass B im Vergleich mit A als unendlicher Grösse gleich Null, ‚nichts' sein muss, da es zur Grösse A nichts hinzufügen kann, und andererseits, dass B, sofern es zu A gehört, in dieser Hinsicht selber unendlich sein muss (und damit ewig)".[45]

In der Entdeckung des heiligen Namens Gottes stösst der Mensch auf seine eigene Nichtigkeit und zugleich auf seine göttliche Tiefe. Sein „Ich bin" beruht auf dem „Du bist" des sich offenbarenden göttlichen Urgrundes. „Hieraus folgt zweierlei: Erstens, die einzigartige absolute Evidenz Gottes. Zweitens, die innere Gesichertheit und Geborgenheit meines Seins".[46] Immer wieder bringt Frank seine Ergriffenheit über diese so nüchtern vorgetragene Verschränkung von Gottes- und Selbsterkenntnis zum Ausdruck mit dem Augustinus-Wort *Viderim me – viderim te:* „Würde ich mich sehen, würde ich dich sehen"[47], und mit dem Vers des Angelus Silesius: „Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; werd ich zu nichts, er muss vor Not den Geist aufgeben".[48] Der Mensch wird in seiner Existenz selbst zum Gottesbeweis. Die angemessene Form der Gottesrede ist folglich nicht das objektivierende „Er", sondern die Anrede „Du": „Niemals aber dürfen wir das hinter diesem Er stehende und dieses begründende Du vergessen, genauer: dass Du

[44] Zit. nach: Bote der russischen christlichen Bewegung 121 (1977) 166–170; vgl. RUPPERT, in: *Die Häresie des Utopismus*, 32f.

[45] FRANK: *Das Unergründliche*, 414.

[46] Ebd. 370.

[47] Als Motto dem dritten Teil von „Das Unergründliche" vorangestellt: ebd. 301.

[48] Zit. z.B. in: FRANK: *Das Unergründliche*, 364.

dahinter stehst. Auch in der nachträglichen Betrachtung muss aus diesem Er in unserer Seele das ‚Du' herausklingen, musst Du herausklingen".[49]

Im Anschluss an Vladimir Solov'ev und doch zugleich in eigenständiger Entfaltung verwendet Frank für die Zwei-Einheit von „Ich-mit-Gott" und „Gott-mit-mir" den Ausdruck „Gottmenschentum" (богочеловечество/богочеловечность).[50] „Franks Bemühen, in seiner Anthropologie die ‚Gottmenschlichkeit' als Wesensaussage über den Menschen philosophisch zu explizieren, erfolgt am Ende eines Lebens, das von ausserordentlich leidvoller Erfahrung menschlicher Unmenschlichkeit gekennzeichnet war".[51] Frank nimmt durchaus Bezug auf die geschichtlich einmalige Offenbarung des Gottmenschen Jesus Christus, bildet aber seinem philosophischen Ansatz gemäss vom „Standpunkt der darin enthaltenen allgemeinen und ewigen Offenbarung den Begriff der Gottessohnschaft, der Gottmenschlichkeit als eines allgemeinen Seinsprinzips".[52] In diesem Sinne nimmt er auch die Rede von der „Vergöttlichung" (θέωσις) des Menschen aus der Mystik der Ostkirche auf.[53] Angesichts der stark betonten Einheit zwischen Gott und Mensch sieht Frank sich genötigt, die Differenz, in der die Freiheit von Mensch und Welt gründet, eigens zu bekräftigen. Um die religiös-personale Eigentümlichkeit des Seins zu charakterisieren, führt er den Begriff des *antinomischen Monodualismus* ein[54]:

> „Das WIR, das Gott und Mensch, Gott und Welt vereint, unterscheidet sich wesentlich von jedem anderen Wir. Es ist weder eine dualistische Zweiheit noch eine monistische Einheit, sondern eine antinomische Zweieinheit [...]. So ist Gottes Du nicht nur für mein Ich-Sein, sondern für mein Sein als freies Sein schlechthin konstitutiv: Ich besitze meine Seinsautonomie und Freiheit nur als Gabe Gottes. Zweifellos bin ich Gott gegenüber ein anderer, doch mein Anders-als-Gott-Sein ist nur in Gott; mein Sein in Gott aber mindert nicht meine Seinsautonomie, sondern begründet sie".[55]

Den Vorwurf des Pantheismus, der ihm offensichtlich nicht unbekannt ist, weist Frank entschieden zurück.[56]

[49] Ebd. 366.

[50] Vgl. EHLEN, Peter: *Der Begriff des ‚Gottmenschentums' in der Philosophie V.S. Solov'evs und S.L. Franks*, in: Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte 4 (2000) 41–74.

[51] Ebd. 60.

[52] FRANK: *Das Unergründliche*, 411.

[53] Vgl. ebd. 410.

[54] Vgl. z.B. FRANK: *Das Unergründliche*, Sachregister.

[55] EHLEN: *Die WIR-Philosophie Simon L. Franks*, 405.

[56] Vgl. FRANK: *Das Unergründliche*, 414.

c. Die soziale Dimension des Seins

Das „Gottmenschentum" hat für Frank eine individuelle und eine soziale Dimension; so vermeidet er die Extreme des Individualismus und des Kollektivismus: Das „Ich" kann sich nicht isolieren, denn es verdankt sich dem vorgängigen „Wir"; das „Wir" hebt die freie Begegnung von „Ich" und „Du" nicht auf, sondern ermöglicht sie. Das „Gottmenschentum" bildet für Frank die ontologische Grundlage jeder sozialen und politischen Ordnung. Zwar zog sich Frank aus der aktiven Teilnahme am politischen Leben früh zurück und sprach später eher skeptisch über seine Aktivitäten[57], doch blieb er zeitlebens am politischen Geschehen interessiert und widmete der Sozialphilosophie in seinen Werken besondere Aufmerksamkeit. Der philosophische Ansatzpunkt bei Frank ist keineswegs utilitaristisch auf bestimmte politische Ziele ausgerichtet, sondern entspricht dem kontemplativen ontologischen Grundzug seines Denkens. Sein bevorzugter Lehrer Nikolaus von Kues ist ihm Vorbild: Das Einzelne, Individuelle ist ja nach dem Cusaner das Grenzenlose in der konkreten Weise seines Begrenztseins. Deshalb ruht keine endliche Wirklichkeit selbstzufrieden in sich, sondern alles strebt gemäss der je eigenen Gestalt über sich hinaus zum Unbegrenzten, und diese Potentialität ist Ausdruck der Freiheit.[58] Das „Ich" hat bereits teil am „Wir" und findet nur im verwirklichten „Wir" seine Identität und Erfüllung. Das Wir ist folglich wesentlich unbegrenzt. Es umfasst potentiell jedes „Ich", das dadurch zugleich zum „Du" wird, ja alles Existierende. Die gesamte Wirklichkeit ist dazu bestimmt, in die personal gefasste All-Einheit des freien „Wir" aller Geschöpfe aufgenommen zu werden.[59]

Die tiefe Zusammengehörigkeit aller Geschöpfe bedarf einer auch äusserlich verwirklichten Gestalt sozialer Ordnung, geht aber nicht in einer solchen Ordnung auf. Um beide Aspekte, den inneren und den äusseren, zu unterscheiden und zugleich zusammenzuhalten, verwendet Frank die zwei Begriffe *Gemeinschaftlichkeit* (соборность) und *Gesellschaftlichkeit* (общественность). Sie bezeichnen nicht zwei verschiedene Sozialformen; vielmehr weist der Ausdruck *Gemeinschaftlichkeit* auf die ontologisch im Gottmenschentum gegebene Wurzel der *Gesellschaftlichkeit* hin. Um ihre konkrete Wirksamkeit beim Aufbau der gesellschaftlichen Formen des Zusammenlebens zu entfalten, muss die *Gemeinschaftlichkeit* zu einem sichtbaren Gemeinwesen werden. Hier gründet Franks philosophische Idee der „Kirche", die weitgehend unabhängig von jeder konkreten Gestalt kirchlichen Lebens

[57] Vgl. L.V. ŽAK: *Simon Ljudvigovič Frank – mein Bruder*, in: *Sbornik*, 17–24, hier 19.

[58] Vgl. FRANK: *Das Unergründliche*, 101–110.

[59] Vgl. S.L. FRANK: *Duchovnye osnovy obščestva, Vvedenie v social'nuju filosofiju*, in: DERS., *Duchovnye osnovy obščestva*. Moskau 1992 (russisch erstmals Paris 1930; englisch Ohio 1987), 51.

konzipiert ist: „Kirche" ist für ihn derjenige „Dienst an der Wahrheit"[60], der die Anerkennung der gottmenschlichen Würde des einzelnen und der verschiedenen gesellschaftlichen Lebensformen tatkräftig fördert. Ohne einen solchen Dienst verliert das gesellschaftliche Leben seine Grundlage. Um diesen Zusammenhang philosophisch darzustellen, greift Frank wieder einmal zurück auf Begriffe der christlichen Tradition: Er unterscheidet zwischen der *unsichtbaren Kirche*, zu der potentiell die gesamte Menschheit gehört, und der *sichtbaren Kirche*, die überall dort fassbar wird, wo sich der Dienst an der Heiligkeit menschlicher Gesellschaft konkret vollzieht. Wie im Gottmenschentum müssen die zur Zwei-Einheit verbundenen Elemente *Kirche* und *Welt* ungetrennt und unvermischt bleiben, um ihre jeweilige Bestimmung zu erfüllen.

Für die kirchlich-gemeinschaftliche Dimension menschlichen Zusammenlebens verwendet Frank das Wort соборность, das einen spezifisch russischen Beitrag zur theologischen Reflexion seit dem 19. Jahrhundert darstellt. Die Substantivbildung knüpft an das Adjektiv соборный an, das im Glaubensbekenntnis zur Übersetzung des Prädikats „katholisch" dienet. Abgeleitet von dem Verb собирать, versammeln, bezeichnet das Substantiv собор die kirchliche, v.a. eucharistische Versammlung der Gläubigen, die Kirche als Versammlungsort oder auch das Konzil. Der Abstraktbegriff соборность wurde in der russischen Theologie des 19. Jahrhunderts gebildet, um den Charakter der Kirche als versöhnte Gemeinschaft im Leib Christi durch den Heiligen Geist sowie die entsprechenden konziliaren und kollegialen Strukturen zu bezeichnen. Wirkungsgeschichtlich einflussreich für diese Entwicklung war der slawophile Denker A.S. Chomjakov (1804–1860), dessen ursprünglich französisch abgefasste Schrift „L'Église est une" erstmals 1864 auf russisch veröffentlicht wurde; Chomjakovs französische Übersetzung von „katholisch" mit „universelle" ist darin mit dem Adjektiv соборный wiedergegeben. In anderen Schriften tritt Chomjakov vehement dafür ein, dass allein diese Übersetzung der qualitativen und nicht primär geographisch-extensiven Bedeutung des griechischen Ausdrucks gerecht werde.[61] Im ökumenischen Horizont wurde der Begriff nicht selten polemisch gegen die juridisch-hierarchische Struktur der römisch-katholischen Kirche gerichtet.

Franks philosophische Ekklesiologie hat Rückwirkungen auf seine Sicht von Moral, Recht und Politik. Jegliche äussere Ordnung, die nicht auf der ontologisch bereits gegebenen Realität der All-Einheit aufruht, ist für ihn zum Scheitern verurteilt und wird als „Utopismus" kritisiert:

[60] Vgl. ebd. Kapitel „Kirche und Welt".

[61] Vgl. PLANK, Bernhard: *Katholizität und Sobornost'. Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.* Würzburg 1960, 60–65; vgl. Franks Erläuterungen in: *Die russische Weltanschauung*, 22–26.

> „Unter Utopismus verstehen wir nicht den allgemeinen Traum von der Verwirklichung eines vollkommenen Lebens auf Erde, das frei ist vom Bösen und vom Leiden, sondern die spezifischere Idee, wonach die Vollkommenheit des Lebens durch eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung oder einen bestimmten organisatorischen Aufbau gleichsam automatisch erreicht werden kann – und folglich auch soll, mit anderen Worten: Der Utopismus will die Welt durch den alles organisierenden, autonomen Willen des Menschen erlösen".[62]

Die Erfahrung bestätigt, „dass der Utopismus, der darauf hofft, dass die Fülle des Guten durch die gesellschaftliche Ordnung verwirklicht werden kann, eine Tendenz zum Despotismus in sich trägt".[63] Damit geht die schöpferische Freiheit des Menschen, die Geschichte als Kultur hervorbringt, verloren. Frank versteht sich früh als Anwalt einer wahrhaft „praktischen" Philosophie, die ein schöpferisch freies menschliches Handeln bedenkt, das mehr ist als eine Sozialtechnik. Die mechanisch-rationalistische Theorie des Glücks, wie sie der revolutionären Bewegung zugrundeliege, bringe eigentlich nichts Neues und keinen wahren Fortschritt hervor:

> „Die Mechanik kennt keine Schöpfung im eigentlichen Sinn. Alles, was der Mensch mit Naturstoffen und Naturkräften tun kann, ist, sie in eine andere, für ihn zweckmässige Ordnung zu bringen und Kombinationen von Materie und Energie, die für ihn schädlich sind, aufzulösen [...]. Es ist ein gänzlich anderes Verständnis vom menschlichen Leben nötig, wenn man sich der Unzulänglichkeit dieser rein mechanischen Methoden auf dem Gebiet der Kultur bewusst werden und sich einem neuen Prinzip – dem Prinzip des schöpferischen Aufbaus – zuwenden will".[64]

Dem „schöpferischen, die Kultur aufbauenden religiösen Humanismus"[65] ist Franks gesamtes Lebenswerk gewidmet, auch wo er sich nicht ausdrücklich mit Sozialphilosophie beschäftigt. Die Ontologie bewahrt Frank davor, das abstrakte Ideal gegen die unzulängliche Wirklichkeit auszuspielen, und lässt ihn auf die real gegebenen Kräfte aufbauen, so dass seine sozialphilosophischen Überlegungen stets von einem nüchternen Realismus getragen sind.[66]

d. Ästhetische Erfahrung und das Dilemma des Bösen

Den Offenbarungscharakter des Seins und die Einheit zwischen dem absoluten und dem endlichen Sein weist Frank mit Vorliebe am Phänomen des Schönen

[62] S.L. FRANK: *Die Häresie des Utopismus*, russ. in: Novyj Žurnal 14 (1946) 137–153; engl.: The Hibbert Journal 52 (1954) 213–223; übers. von Hans-Jürgen RUPPERT, in: *Die Häresie des Utopismus*, 3.

[63] Ebd. 7.

[64] FRANK: *Die Ethik des Nihilismus*, 300f.

[65] Ebd. 320; vgl. o. Anm. 16.

[66] Vgl. P. Ehlens Einführung zu Bd. 3 der Werkausgabe Franks.

auf. Seine religiöse Philosophie wird als Ästhetik entfaltet. Dass die Interpretation von Literatur und Dichtung für Frank ein besonderes Anliegen war, ist in zahlreichen seiner über zweihundert Veröffentlichungen dokumentiert. Nicht allein eine persönliche Vorliebe bewog ihn, sondern die Einsicht, dass Dichter und Denker geistig eng verwandt sind. Goethe, Rilke und der russische Lyriker F.I. Tjutčev werden ihm zum Spiegel für seine eigene intuitive Erkenntnistheorie:

> „Das künstlerische Schaffen ist für ihn [Goethe] ein Eindringen in die objektiven Geheimnisse des Seins, und Erkenntnis der Welt ist nur möglich in Form einer künstlerischen, intuitiven Vergegenwärtigung ihres inneren Wesens. Der echte Künstler [...] ist ein Weiser und Hellseher, wie auch der echte Denker ein schaffender Künstler ist".[67]

Im Schönen ist das Sein in einer nicht-begrifflichen Weise in unmittelbarer Anschauung gegeben. Es trägt seinen Grund fraglos in sich. „Im Schönen sind wir innerlich mit dem Sein versöhnt, weil es uns die letzte Seinstiefe, den letzten innerlich evidenten, für uns ‚durchsichtigen' Seinsgrund eröffnet, den es in sich trägt".[68] Das ästhetische Erleben der Wirklichkeit schenkt mitten in der Zerrissenheit der Welt eine Ahnung vom inneren, absoluten Wert allen Seins in seiner Harmonie mit der unergründlichen All-Einheit. Die Schönheit ist das Unergründliche selbst in symbolischer Gestalt.

Für die ästhetisch konzipierte religiöse Philosophie Franks muss das Auftreten des Bösen in allen seinen Gestalten zu einer schwerwiegenden Infragestellung werden: „Die Tatsache, dass ‚Gottes' Welt, die in ihrer Tiefe göttliche Welt, zugleich eine Welt ist, in der das unterschiedlichste Böse und Üble herrscht, ist das grösste und unverständlichste aller Rätsel".[69] Nicht nur eine schwierige philosophische Einzelfrage neben anderen gilt es hier zu lösen, sondern das Projekt der Philosophie insgesamt ist vom Scheitern bedroht:

> „Die Tatsache des Bösen ist in gewissem Sinne die absolute Grenze jeder Philosophie. Sie anzuerkennen bedeutet für die Philosophie das Eingeständnis, nicht imstande zu sein, das ganze Sein restlos zu erklären. Der Philosophie ist eine Tendenz zum Optimismus immanent, der die Realität des Bösen verneint, was unter metaphysischen Gesichtspunkten mit einer Tendenz zum Pantheismus gleichbedeutend ist, zu einer vorbehaltlosen Anerkennung der Göttlichkeit des Seins".[70]

Die Theodizee-Frage ist nicht nur faktisch bislang nicht gelöst, sondern sie ist rational schlechthin unlösbar. Eine „Begründung" des Bösen käme ja seiner

[67] S.L. FRANK: *Živoe znanie*. Berlin 1923, 31; zit. nach: GLÄSER: *Die Frage nach Gott in der Philosophie S.L. Franks*, 36.

[68] *Das Unergründliche*, 314; vgl. den gesamten Abschnitt „Die Schönheit": ebd. 311–323.

[69] Ebd. 437.

[70] Ebd. 442.

Rechtfertigung gleich. „Das aber widerspricht dem eigensten Wesen des Bösen als demjenigen, was illegitim ist und nicht sein soll".[71] Die Frage kann weder beantwortet werden noch unbeantwortet bleiben – vor dieser Aporie steht der Philosoph.

Nicht zufällig mündet Franks philosophisches Werk „Das Unergründliche" in die Frage nach dem Bösen. Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als von einem Riss im Sein selbst auszugehen: „Durch die harmonische, göttliche All-Einheit des Seins gehen tiefe Risse, klaffen Abgründe des Nichtseins – Abgründe des Bösen. Die All-Einheit, wie sie empirisch erscheint, ist eine geborstene Einheit".[72] Der Sündenfall ist in diesem Horizont kein theologisches Dogma, sondern „die schlichte Feststellung oder phänomenologische Beschreibung der Verfassung weltlichen Seins".[73] Das Nicht-Sein erhebt sich gegen das Sein und setzt sich an seine Stelle. „Das Böse entsteht aus dem unsagbaren Abgrund, der gewissermassen genau auf der Schwelle zwischen Gott und ‚Nicht-Gott' liegt [...]. Er ist mir in der lebendigen Erfahrung als ich selber gegeben, als bodenlose Tiefe, die mich mit Gott verbindet und mich von ihm trennt".[74] Das Nichts, die Kehrseite meiner Existenz als „Ich-mit-Gott", ist als ständige Anfechtung gegenwärtig. Jeder theoretische Ausweg ist verschlossen; nur eine praktische Antwort kann gegeben werden: die Annahme der Erfahrung des eigenen Schuldigseins und die Übernahme der Verantwortung:

> „Das einzig mögliche Begreifen des Bösen ist seine Überwindung und Tilgung im Schuldbewusstsein. Eine rationale und abstrakte Theodizee ist unmöglich; aber eine lebendige Theodizee, die nicht im Denken, sondern im Leben erreicht werden kann, ist bei all ihrer Unergründlichkeit und Transrationalität möglich".[75]

Franks Philosophie steht unter einer hohen Verheissung und vor einer tiefen Bedrohung – und führt in eine schwerwiegende je persönliche Verantwortung für das Schicksal der Welt. In diesem Horizont entstand die Schrift „Gott mit uns", die nun daraufhin befragt werden soll, wie sie die Grundthemen von Franks Philosophie aufnimmt und weiterführt.

[71] Ebd. 440.
[72] Ebd. 442.
[73] Ebd. 449.
[74] Ebd. 458.
[75] Ebd. 460.

III. „Gott mit uns" – Grundzüge und Charakteristika des Werkes

1. Übereinstimmung von Form und Inhalt?

Frank nennt im Vorwort[76] den „Mittelpunkt" seines Werkes, die „grundlegende Erfahrung", aus der alle geäusserten Gedanken hervorgehen: Es ist „die Erfahrung der Immanenz Gottes in der menschlichen Seele", durch die „Gott selbst in uns lebt und wirkt". Unverkennbar knüpft er an seine Philosophie der Zwei-Einheit des „Gott-mit-uns" und „Ich-in-Gott" an. In neuer Intensität bekennt sich der Autor zu seiner eigenen Erfahrung. Er weiss um das „Risiko", das er eingeht, indem er ein „persönliches Bekenntnis", ja eine „Beichte" vorlegt, die keinesfalls nur ein Schuldbekenntnis meint, sondern in einem umfassenden Sinne die Eröffnung der eigenen Seele. Doch dies Vorgehen ist auf dem Hintergrund seiner philosophischen Methode konsequent, ja gewissermassen unausweichlich: Die Wahrheit, von der Frank sprechen will, zeigt sich nicht anders als in der Vielgestaltigkeit individueller Offenbarungen. Das persönliche Zeugnis gehört – in diesem Falle in literarischer Gestalt – zur Selbsterschliessung des absoluten Seins in seiner personalen göttlichen Qualität: „Ein persönliches Eingeständnis gehört hier unbedingt zur objektiven Untersuchung des Tatbestands" (63). Form und Inhalt des Werkes sind einander angemessen. Franks „Beichte" bleibt allerdings verhalten persönlich; wer mit biographischen Enthüllungen oder mit einem tieferen Einblick in sein geistliches Leben rechnet, wird enttäuscht. Die existentiellen Bezüge sind bei näherer Betrachtung nicht wesentlich intensiver als in seinen früheren Werken. Darin zeigt sich eine Bescheidenheit, die darum weiss, „dass die positive Offenbarung unendlich viel reichhaltiger, voller, tiefer ist als es jemals eine einzelne persönliche Erfahrung sein kann" (110). Das „Wesen des Christentums" ist letzten Endes „nicht individuell, sondern nur der gemeinsamen Erfahrung der Menschheit zugänglich" (116); mit dem Adjektiv соборный appelliert Frank an die ontologische Zusammengehörigkeit der Menschheit in der göttlichen All-Einheit. Seine Zurückhaltung ist nicht zuletzt darin begründet, dass auch weiterhin die Offenbarung Jesu Christi als Sonderfall des „religiösen Glaubens im allgemeinen" auftritt, wenn auch als dessen „vollendeter Ausdruck". Franks persönliches Bekenntnis idenfiziert sich mit dem christlichen Glauben nicht anders, als insofern dieser für ihn die Hochform des Phänomens „Religion" überhaupt darstellt.

Frank will das Christentum als „absolute Religion" (107) oder auch als „natürliche Religion" (129) erweisen. Er nimmt damit eine Fragestellung auf, die seit der frühen Neuzeit und verstärkt aufgrund der Aufklärung die Religionsphilosophie bestimmt. In der „natürlichen Religion" und der ihr ent-

[76] FRANK: *Dieu est avec nous*, 7f.; ab jetzt beziehen sich im Text eingefügte Seitenzahlen auf die französische Ausgabe: FRANK: *Dieu est avec nous.*

sprechenden „natürlichen Theologie" wurde auf der Grundlage der naturgegebenen Erkenntniskräfte des Menschen, unabhängig von einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung, der Massstab für jede positive Religion gesehen, auch für das Christentum. Aufbauend auf der Religionsphilosophie Hegels und Schellings erhielt durch Ernst Troeltsch der Begriff der „Absolutheit des Christentums" Ende des 19. Jahrhunderts einen festen Platz in der theologischen Diskussion. Angesichts der geschichtlichen Relativität aller religiösen Erscheinungsformen könne sich die „Absolutheit" des Christentums nicht mehr als dessen Identität mit der reinen Idee der Religion ergeben; doch lässt sich nach Troeltsch im geschichtlichen Vergleich zu allen anderen Religionen „die höchste und folgerichtigst entfaltete Lebenswelt, die wir kennen", im Christentum nachweisen.[77] Entsprechend formuliert Frank: „ich muss einsehen und zeigen, dass die göttliche Wahrheit in der Lehre und Gestalt Christi vollständiger, tiefgründiger, klarer, zutreffender ausgedrückt ist als irgendwo sonst" (21).

Ausdrücklich gesteht Frank zu, dass seine philosophischen Reflexionen sich der positiven Offenbarung des Christentums verdanken, dass alles, was

> „auf den ersten Blick und ihrer äusseren Form nach zwar Resultat einer philosophischen Überlegung und Rechenschaft über das persönliche Selbstverständnis zu sein schien, in Wirklichkeit dagegen aber nichts anderes war als das Ergebnis der positiven Offenbarung Christi. Alles, worüber ich bisher gesprochen habe, wäre für das menschliche Denken ganz unerreichbar, wenn nicht ein Same darin angelegt wäre, der von Christus gesät und durch seine Offenbarung vermittelt worden wäre. In allem, was ich gesagt habe, erkenne ich mich als Schüler Christi und hoffe, Sein treuer und verständiger Schüler zu sein – wie ich auch hoffe, ein treues Glied dessen zu sein, was ‚christliche Kirche' genannt wird" (110).

Doch dies Eingeständnis hindert Frank nicht daran, seiner philosophischen Methode treu zu bleiben. Aus der phänomenologischen Priorität des Christentums für sein Denken wird keine Reflexion über Folgen einer eventuellen ontologischen Priorität für das menschliche Denken.

Der Untertitel „Drei Überlegungen" bekräftigt den meditativen Charakter der Schrift, die nicht systematische Vollständigkeit anstrebt, sondern eine nach-denkende, nicht rational-deduzierende Annäherung an die untersuchten Phänomene. Die drei Teile des Werkes tragen die Titel 1. Was ist Glaube?, 2. Die paradoxe Wahrheit des Christentums, 3. Die Wahrheit als der Weg und das Leben (Die Verwirklichung des Glaubens). Sie gehen zunehmend konkret auf die biblische und kirchliche Gestalt des christlichen Glaubens ein. Der erste Teil thematisiert unter dem Vorzeichen des Glaubens die „religiöse Erfahrung" in einem sehr weiten Sinne. Frank findet Gelegenheit, seine Ontolo-

[77] TROELTSCH, Ernst: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, (1902) ³1929, 74f.

gie explizit in ihrer religiösen Qualität zu entfalten. Was Frank philosophisch als *antinomischen Monodualismus* bezeichnet hatte, wird im zweiten Teil in religiöser Hinsicht als *Panentheismus* vorgestellt. Das Gottmenschentum wird zur Offenbarung in Jesus Christus in Beziehung gesetzt. Und das Streben nach der All-Einheit zeigt sich unter dem Vorzeichen der Liebe als Herz der Weltordnung, die auf dem Weg des Kreuzes durch das Selbstopfer auch das Böse zu besiegen vermag. Im Mittelpunkt des dritten und letzten Teils steht die Kirche im Bezug zur Verheissung des Reiches Gottes und in ihrer universalen Sendung für die Welt. Hier geht Frank vom eher Allgemeinen zur aktuellen religiösen und sittlichen Problematik über. Sein lebendiger Bezug zur Ökumenischen Bewegung und seine Sorge um die sittlichen Grundlagen Europas werden spürbar. Stark vereinfacht liessen sich die drei Teile der Schrift nach ihren jeweiligen thematischen Schwerpunkten auch überschreiben mit: 1. Der Mensch im Glauben an Gott; 2. Der Mensch in seiner Berufung zum Gottmenschentum; 3. Der Mensch in der Gemeinschaft der Kirche. Im Folgenden werden die bereits vorgestellten Grundthemen der Philosophie Franks leitend – mit der besonderen Aufmerksamkeit dafür, inwieweit sie in „Gott mit uns" aufgenommen, vertieft oder umgewandelt werden.

2. *Aufnahme und Wandlung der Grundthemen der Frank'schen Philosophie*

a. Ontologie und Gotteserfahrung

Kann die Menschheit, die faktisch zusammenwächst, sich über die religiöse Wahrheit verständigen und so zum Frieden finden? Franks Ausgansgfrage ist unbestritten von bleibender Aktualität. Im Erscheinungsbild der Welt stehen die religiösen Autoritäten – sei es der Papst oder der Dalai-Lama, sei es die Bibel, der Koran oder die heiligen Worte Buddhas – unvermittelt nebeneinander. Bestünde der Glaube in der Anerkennung einer Wahrheit aufgrund äusserer Autorität, so wäre eine Versöhnung ausgeschlossen. Gibt es also „eine gemeinsame Sprache – die Sprache der Wahrheit selbst? Und wenn ja, worin besteht sie?" (20). Wie das intuitive Erfassen der Wirklichkeit für Frank letztlich eine religiöse Erfahrung darstellt, so kann umgekehrt die religiöse Erfahrung in Gestalt des Glaubens nur in der unmittelbaren Selbsterschliessung der Gottheit bestehen. Eine Offenbarung, die als äussere Autorität auftritt und Unterwerfung ohne vernünftige Einsicht fordert, wird diesem Anspruch nicht gerecht. Glaube bedarf der Glaubwürdigkeit – oder mit den Worten Franks: „Jeder Glaube in Form von Gehorsam oder Vertrauen, der sich auf die Unterordnung unter eine Autorität gründet, stützt sich letztlich auf einen Glauben in Form von Gewissheit und Wissen" (17). Quelle dieser Gewissheit kann nur Gott selbst sein – nicht als eine vorzügliche, aber doch wiederum äussere Autorität, sondern in seiner Selbstoffenbarung im Men-

schen: „Der Glaube ist letztlich die Begegnung der menschlichen Seele mit Gott, die Erscheinung Gottes in der menschlichen Seele" (18). Denn: „Von Gott und seiner Wahrheit zeugt letzten Endes nur Gott selbst" (22). Im Alten Testament kündigt sich „erstmals" (23) in der Geschichte des religiösen Bewusstseins dieser Glaube aufgrund innerer Gewissheit an (vgl. Jer 31,33f.; zit. 23). Eine „revolutionäre Bedeutung" kommt insbesondere der christlichen Offenbarung zu, die nach Frank die Immanenz Gottes in der menschlichen Seele durch den Heiligen Geist offenbart (23) – und „wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit" (2 Kor 3,17; zit. 24).

Franks Lehre vom Glauben ist seine religiös gewendete Gnoseologie. Glaube als religiöse Erfahrung hat den Charakter der Intuition, die Frank in seiner ontologischen Erkenntnistheorie entfaltet und die nun auch „Inspiration" oder – unter Bezugnahme auf Rudolf Otto – Erfahrung des „Heiligen" heisst (vgl. 35). Was philosophisch „Evidenz" genannt werden kann, beschreibt Frank in biblisch-religiöser Sprache nun als das „Brennen des Herzens" (49; 128; 252). Wie in seinen philosophischen Schriften wird die ethische und vor allem die ästhetische Erfahrung herangezogen, um die Möglichkeit der Erkenntnis eines transzendenten Gegenstandes in der unmittelbaren Erfahrung zu bezeugen. Frank stellt hier den Bezug zur Grunderfahrung des russischen orthodoxen Christentums her, erfolgte doch die Hinwendung der Rus' zur byzantinischen Kirche aufgrund der Begegnung mit der Herrlichkeit der Liturgie.[78] Auch die erkenntnistheoretische Abgrenzung ist dieselbe wie in Franks vorausgehenden Werken: Die Gotteserkenntnis führt jeden Versuch einer Aufspaltung in Subjekt und Objekt ad absurdum: Der Gott, der nur als Objekt dem erkennenden Subjekt gegenüberstünde, wäre nicht Gott. Gott kann nur angemessen gedacht werden als „Gott *und* alles". Gott ist in dem Masse der Urquell und das alles durchdringende Geheimnis der gesamten Wirklichkeit, dass er uns nicht von aussen begegnet und nicht in Konkurrenz zu uns tritt. Nicht trotz, sondern wegen seiner Transzendenz kann er der gesamten Wirklichkeit immanent sein, ohne ihre Eigenständigkeit und Freiheit aufzuheben. Transzendenz und Immanenz, intime Nähe und Ferne sind in der Liebe im Zeichen der Freiheit verbunden. Der „Gott-mit-uns" der hier vorliegenden Schrift Franks ist kein anderer als der „Immanuel", der sich in „Das Unergründliche" als Urgrund und Urquelle allen Seins gezeigt hatte. Dieser Gott ist so gewiss wie unser Dasein – und in ihm ist die Ewigkeit unserer Seele über jeden Zweifel erhaben (vgl. 43). Der „Gott-mit-mir" wird erkannt aufgrund seiner erfahrenen Ähnlichkeit mit uns: „Die Sache verhält sich so, als ob wir Luft einatmeten, indem wir diese Luft

[78] Vgl. die Überlieferung der Nestor-Chronik, um 1113-1116: Die Taufe der Rus'. 986-988, in: *Lust an der Erkenntnis: Russisches Christentum. Ein Lesebuch*. Hg. von Ingeborg Fleischhauer. München 1988, 53-82, besonders 72.

mit jener Luft einsaugten, die sich schon in uns befindet. Das göttliche Sein wird uns zugänglich, weil wir darauf reagieren, weil wir es durch dasjenige wahrnehmen, was göttlich ist in uns selbst" (41).

Frank grenzt sich von einer „althergebrachten, herrschenden Auffassung vom Glauben" (11) ab und ist sich bewusst, dass die „grossen christlichen Lehrer" (110) weiser geurteilt haben. So finden wir etwa bei Thomas von Aquin in der Grundlegung der Theologie des Glaubens den Hinweis, dass im Glauben Gott selbst als *prima veritas* nicht nur zum Gegenstand der Erkenntnis wird, sondern in erster Linie deren Formalobjekt ist[79]: Im Glauben eröffnet sich Gott als Gott unserem Erkennen; durch seine Gnade ist er im Menschen „wie das Erkannte im Erkennenden und wie der Geliebte im Liebenden".[80] Die heutige Theologie spricht von der Selbstoffenbarung als Selbstmitteilung Gottes und versteht darunter wie Frank die freie Initiative Gottes, der sich zu erkennen gibt: „Bei dieser Gemeinschaft mit Gott verhält es sich so, dass die gesamte Aktivität – oder zumindest die gesamte Initiative zur Aktivität – von ihm selbst ausgeht. Nicht Er ist Objekt unserer Erkenntnis, sondern wir selbst sind Objekt seiner Einwirkung auf uns" (70). Auch nach Thomas erfolgt die Gotteserkenntnis aufgrund einer „Wesensverwandtschaft" (*connaturalitas*), die in der Gottebenbildlichkeit der Geschöpfe gründet.[81] Auch Thomas unterscheidet zwischen den Glaubensaussagen und der lebendigen göttlichen Wirklichkeit, auf die sie sich beziehen.[82] Er weiss wie Frank, dass die christlichen Dogmen keinen „Panzer" bilden, sondern „symbolischen Charakter" und eine „praktische Bedeutung" haben, indem sie dem Leben mit und in Gott dienen (84f.). Und nicht zuletzt gibt Thomas der Gnade des Heiligen Geistes im Herzen der Gläubigen durch den Glauben an Jesus Christus den Vorrang vor allen Ordnungen und Vorschriften des christlichen Lebens.[83] Christliche Theologie identifiziert keinesfalls die Wahrheit des Glaubens mit einer rationalen Lehre, sondern weiss mit Frank, „dass Gott sich nicht offenbaren, sich und seinen Willen uns nicht von aussen verkünden kann, wenn Er nicht zugleich unserem Geist hilft, ihm von innen entgegenzukommen, die Offenbarung zu vernehmen, zu verstehen und sich ihrer Einwirkung auf uns zu öffnen" (105).

Frank weist nach, dass der christliche Glaube der religiösen Philosophie bzw. der philosophischen Religion, die er in Kontinuität zu seinem

[79] Vgl. *Summa theologiae* II-II, qu. 1, a. 1.

[80] Vgl. *Summa theologiae* I, qu. 43, a. 3: „est unus [modus] specialis, qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse, sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante".

[81] Vgl. *Summa theologiae* II-II, qu. 45, a. 2.

[82] Vgl. *Summa theologiae* II-II, qu. 1, a. 2, ad 2: „actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem".

[83] Vgl. *Summa theologiae* I-II, qu. 105, a. 1: „principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus".

philosophischen Werk im Lichte einer spezifisch christlichen Erfahrungswelt neu beleuchtet, voll und ganz entspricht. Er gesteht zu, dass er diese Einsicht psychologisch-genetisch der positiven christlichen Offenbarung verdankt. Doch er bleibt gegenüber der positiven christlichen Offenbarung in einer reflektierenden Distanz. Zu sehr überwiegt der Verdacht, dass jede positive Offenbarung als solche „gleichsam ein höherer, potenzierter Begriff einer äusseren, zwingenden religiösen Autorität" darstellt (105). Zu stark ist „ein grenzenloses Schamgefühl" (197), dass die höchsten Wahrheiten des Christentums während dessen bisheriger Geschichte in menschenverachtender Weise pervertiert worden sind: *corruptio optimi pessima* (88). Wo religiöse Erfahrung fehlt, wird sie allzu leicht durch Autorität und Lehre ersetzt, und es entsteht ein „hässlicher Fanatismus" (48). Gegen diese Entstellungen christlichen Lebens nimmt Frank Zuflucht zu seiner religiösen Philosophie. So weist er Pascals Trennung zwischen dem „Gott der Philosophen" und dem „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" als „polemische Übertreibung" zurück (74). Der „blinde Gehorsam", der von Abraham in der Aufforderung zum Opfer seines Sohnes verlangt wird, ist ihm hier und überall zuwider (vgl. 102). Der Gott der prinzipiell immer und überall zugänglichen mystischen Erfahrung, den Frank in seiner religiösen Philosophie reflektiert, wird von ihm letztlich nicht mit dem Gott und Vater Jesu Christi und seinem frei erwählenden Handeln in der Geschichte identifiziert. Das Christentum ist, „eben weil es die Wahrheit ist, universal" (119). Doch unversehens bevorzugt Frank die Umkehrung dieser Aussage und wendet die universale Wahrheit gegen die geschichtliche Gestalt: „Es geht um die Wahrheit selbst, die für alle Zeiten und alle Menschen gilt, und nicht um eine historische, exklusive, doktrinäre Hülle" (119). Universal ist die Frank'sche religiöse Ontologie: „Glaube ist demnach nichts anderes als das bis in die letzten Tiefen reichende Selbstbewusstsein des Menschen, die Einsicht in seine eigentliche, absolute ontologische Erstursache" (130).

b. Jesus Christus und die Idee des Gottmenschentums

Wenn Frank in der Mitte des zweiten Teils über „Die paradoxe Wahrheit des Christentums" die Idee des Gottmenschentums erneut aufgreift, dann geschieht dies wie in seinem übrigen Werk in anthropologischer Perspektive. Nicht nur historisch zufällig ist die Idee der Persönlichkeit die „Frucht der christlichen Offenbarung" (131), sondern das Christentum ist wesentlich „nichts anderes als der adäquate, vollendete Ausdruck dieser evidenten Einsicht in die ontologische Grundlage des menschlichen Seins" (130). „Das Christentum ist die Religion der menschlichen Persönlichkeit, eine personalistische und anthropologische Religion. In ihr findet der Mensch erstmals sich selbst" (131). Hier ist der Mensch weder wie in der antiken Theokratie der

Willkür der Götter ausgeliefert noch wie in der neuzeitlich-humanistischen Anthropokratie in eine letztlich ohnmächtige Einsamkeit gestellt. Das Christentum kennt einen „dritten Menschenbegriff" (141), der im Glauben an die Gottähnlichkeit und Gottesverwandtschaft des Menschen wurzelt. Die paradoxe Zwei-Einheit von Gott und Mensch, die das erkenntnistheoretische Grundprinzip der Ontologie Franks darstellt, wird nun in religiöser Terminologie erklärt: „Gott ist selbst menschlich, wie der Mensch potentiell göttlich ist" (147). Grundlage dieser Aussage ist – nicht der Gottmensch Jesus Christus, sondern – die Idee des Gottmenschentums. Historisch hat sie sich in der Person Jesu Christi offenbart und wurde im christologischen Dogma bestätigt. Darin besteht der Vorzug der christlichen Religion vor allen anderen Religionen, die zwar inspirierte Offenbarungsträger kennen, aber keine Verschmelzung einer menschlichen Person mit der Anwesenheit Gottes in ihr (vgl. 107f.). Ohne die Einzigartigkeit Jesu Christi leugnen zu wollen, besteht Frank darauf, dass das Gottmenschentum mit der Menschennatur bereits mitgegeben ist: „In diesem Sinne ist das Gottmenschentum eine allgemeine Idee, die sich auf den Menschen schlechthin, auf die gesamte Menschheit erstreckt. Das Gottmenschentum Christi ist die Verwirklichung der Möglichkeit, die im Wesen des Menschen angelegt ist" (150).

Wie bei seinem Gottesbegriff, so befindet sich Frank auch in seiner Beschreibung des Gottmenschen Jesus Christus auf einer heiklen Gratwanderung. Zu versöhnen sind die beiden Aussagen Jesu nach dem Johannesevangelium: „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zu mir führt" (Joh 6,44) und „Niemand kommt zum Vater ausser durch mich" (Joh 14,6). Auf der einen Seite steht eine Unmittelbarkeit des Glaubenden zum offenbarenden Gott-Vater, auf der anderen Seite eine konstitutive Bindung der Gottesbeziehung an Jesus Christus. Frank sieht sehr klar, dass der eine Geist Gottes den geistbegabten Menschen in Christus die Offenbarung des lebendigen Gottes gleichsam wiedererkennen lässt; die christologische Bestimmtheit dieses Geistes bleibt jedoch bei ihm eher im Dunkeln.[84] Bei Frank wird die Christologie von der Ontologie her ausgelegt, während im Zeugnis des Neuen Testaments die Ontologie christologisch gedeutet ist, indem etwa der Hymnus des Kolosserbriefs Jesus Christus als Schöpfungsmittler und insofern als Urbild und Ursprung der Idee des Gottmenschentums vorstellt (Kol 1,12–20). Die ideale Entsprechung zwischen Urbild und Abbild tritt bei Frank an die Stelle der realen Gebrochenheit ihres Verhältnisses. Indem so die Ontologie in Franks Philosophie religiöse Qualität gewinnt, wird auch der Mensch über sich selbst hinausgehoben: „Der wahre

[84] Die praktische Bedeutung des *filioque*, das Frank als Beispiel eines nicht handlungsrelevanten und insofern überflüssigen Theologenstreits anführt, könnte hier aufgewiesen werden (vgl. 92; 270).

Mensch ist etwas Grösseres als nur ein Mensch. Das Menschliche im Menschen ist gerade sein Gottmenschentum" (150). Die Aussagen, die das Neue Testament über den berufenen und in der Taufe begnadeten Menschen macht, bezieht Frank ontologisch auf die Menschheit als solche. Die geschichtlichen Gestalten der Heilsvermittlung – sei es in der historischen Begegnung mit Jesus Christus oder in den sakramentalen Zeichen seiner Gegenwart in der kirchlichen Gemeinschaft – werden zu etwas Beiläufigem und Austauschbarem. Frank ist ohne Zweifel von dem Anliegen bewegt, einerseits das Heil nicht exklusiv auf die Christen zu beschränken, andererseits die universale Bedeutung Jesu Christi auch für diejenigen aufzuzeigen, die sich nicht ausdrücklich zu ihm bekennen. Darin steht er den Überlegungen Karl Rahners zum „anonymen Christentum" inhaltlich und methodisch sehr nahe:

> „Letzten Endes geschieht das aber deshalb, weil der Logos – das Wort oder der Verstand Gottes – auch ohne seine Verkörperung in der Person Jesu Christi ewig lebt und wirkt. Am wichtigsten ist hier aber, dass die Fülle der göttlichen Wahrheit, die sich in Christus und seiner Offenbarung manifestiert hat, faktisch in den Seelen der Menschen leben und wirken kann ganz unabhängig davon, ob sie sich dieser Quelle der von ihnen bekannten Wahrheit bewusst sind oder nicht" (109f.).

Frank legt grossen Wert darauf, die paradoxe Wahrheit des Gottmenschentums in seiner sittlichen Dimension aufzuweisen. Er tut dies in einer Terminologie christlicher Moral, die für ihn wesentlich Ausdruck der Freiheit ist. Indem die Persönlichkeit selbst zur Offenbarung des in ihr gegenwärtigen Göttlichen wird, ist der Mensch in die Freiheit geführt. Das religiöse Prinzip hat den Primat über das moralische. Als Kind Gottes wird der Mensch nicht an seinem Verhalten, sondern an seinem Sein gemessen, an seiner ganz und gar einmaligen Zugehörigkeit zum Geheimnis Gottes. Gott aber, der sein Richter ist, „ist nur mit seiner Rettung befasst" (135). Die moralische Unvollkommenheit des Menschen ist also im Christentum im Unterschied zu den ethisch verfassten Religionen kein Grund zur Trennung des Menschen von Gott, sondern paradoxerweise „ist das Bewusstsein seiner Unvollkommenheit, seiner Sündigkeit, seiner Gottferne geradezu die Bedingung – oder die Kehrseite – dieses Strebens zu Gott" (136). Das Band der Liebe zwischen Gott und Mensch befähigt den Menschen zur Haltung des „freien Dienens" (144), in der er sein Gottmenschentum vollzieht. Darin verwirklicht sich seine Berufung, „kein einfaches Wirkungsobjekt göttlichen Willens und göttlicher Macht zu sein, sondern ein aktives und verantwortliches, sich seiner Macht bewusstes Subjekt, ein aktiver Mitarbeiter Gottes" (148). Diese Berufung muss „auf dem Wege der Selbstüberwindung" (151) gelebt werden. Hier rechtfertigt Frank die asketische Tradition des Christentums, deren Sinn weder die egozentrische Autarkie noch die absolute Selbstverneinung ist, sondern die

Absage an jeglichen Egoismus zugunsten des höheren göttlichen Wertes menschlicher Existenz (vgl. Teil II, Kap. 6). Das Streben nach dem „Schatz im Himmel" (vgl. Teil II, Kap. 2) ist die Kehrseite des Glaubens „an den absoluten göttlichen Wert jeder menschlichen Seele in ihrem konkreten Sein" (127), folglich kein Ausdruck der Flucht aus der Welt, sondern die Vorbereitung ihrer definitiven Verwandlung in das Reich Gottes (vgl. 171).

c. Reich Gottes und Kirche

Gott kann nur als „Gott *und* alles" angemessen gedacht werden. Diese Einsicht leitet Frank in seinen sozialanthropologischen und -philosophischen Werken. In „Gott mit uns" wird dieser Zusammenhang unter dem biblischen Begriff „Reich Gottes" entfaltet. Das „Reich Gottes" ist nicht zuerst ein soziales Programm, sondern ein Aspekt der Wirklichkeit Gottes:

> „Im Evangelium ist der Glaube an Gott unverbrüchlich mit dem Glauben an etwas verbunden, was das ‚Reich Gottes' genannt wird [...]. Gott wird hier von Anbeginn an als Herr eines Reiches gedacht, als Mittelpunkt und Quelle eines heiligen und seligen Seins, das über das Sein Gottes selbst hinausgeht [...]. Es ist nichts anderes als das Sein, vollständig durchdrungen und erleuchtet von göttlichen Kräften, ein Sein, in dem Gott ‚alles in allem' ist, das Reich der Wahrheit, des Guten, Schönen, Heiligen" (64f.).

Das so verstandene Reich Gottes ist nicht eine beliebige Zugabe des Evangeliums, sondern als Gabe des Heiligen Geistes „Mittelpunkt und Grundlage der gesamten christlichen Offenbarung" (66). Ohne den Blick auf das Reich Gottes verkümmern das Gottesbild und die Gottesbeziehung widernatürlich zum „Pietismus", zur „Frömmelei" (67), die Christus in den Pharisäern und Schriftgelehrten scharf zurückweist. Das Reich Gottes ist der Ort, an dem sich der Panentheismus verwirklicht und an dem die Menschenseele ihre ewige Heimat in der Geborgenheit im verklärten Sein findet: „Die Verwirklichung des Glaubens ist die Rettung und Wiedergeburt der Schöpfung, die Verklärung der Welt, das Eintreffen des Reiches Gottes als allumfassender Einheit des erleuchteten Seins, wenn Gott alles in allen sein wird" (228f.).

Über das Verhältnis zwischen dem Reich Gottes und der Kirche stellt Frank kaum ausdrückliche Überlegungen an. Stellenweise könnte es so scheinen, als hätten beide Grössen keine Berührung miteinander, da das Reich Gottes als eine eschatologische Wirklichkeit beschrieben wird, während die Kirche dem Bereich geschichtlicher Phänomene angehört. Doch indem Frank im dritten Teil seiner Schrift die *Idee* der Kirche ebenso zu entfalten versucht wie im zweiten Teil die *Idee* des Gottmenschentums, geht fast unmerklich ein Begriff in den anderen über: „Jene Realität, die als Kirche bezeichnet wird, ist ihrem wahren Wesen nach ein Ansatz, die Potenz dieser Einheit des erleuchteten, verklärten Seins im unvollkommenen Sein der Welt, der Keim von Gottes

Reich darin, jenes ‚Senfkorn', das zu einem riesigen – allumfassenden – Baum werden soll" (229). Da die Kirche sowohl am unvollkommenen endlichen Sein als auch am idealen transzendenten Sein Anteil hat, ist sie stets als Dualität zu beschreiben. Anstelle der Zweiheit der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche, wie sie in der reformatorischen Tradition üblich ist, bevorzugt Frank die Unterscheidung der „eigentlich mystischen" von der „empirisch realen" Kirche (vgl. 229). Wiederum steht der Stellenwert der geschichtlich konkreten Realität im Verhältnis zum transzendenten, idealen Sein auf dem Spiel. Obwohl Frank sowohl eine Identifikation als auch eine völlige Trennung beider Aspekte der Kirche ablehnt, steht er doch einer klaren Unterscheidung näher: Die mystische Kirche ist mehr als nur ein abstraktes Prädikat der empirischen Kirche; sie ist „selbst eine ganz konkrete, substantielle Realität" (230), die mit der sichtbaren Kirche zwar partiell identisch ist, zu ihr aber auch in einen kritischen Widerstreit treten kann. Dieser mystischen Kirche und nur ihr spricht Frank die Prädikate des Glaubensbekenntnisses zu: Sie ist die eine, heilige, katholische Kirche. Das Prädikat „katholisch" – von Frank an dieser Stelle nicht mit соборный wiedergegeben, sondern dem Griechischen entsprechend mit кафоличный – ist dabei nicht im konfessionellen Sinne gedeutet, sondern meint „allumfassend" in zeitlicher, quantitativer und qualitativer Hinsicht. In diesem Sinne fügt Frank das Attribut der Unfehlbarkeit als eine tautologische Explikation hinzu.

Die empirisch reale Kirche ist im besten Falle „das menschliche Werkzeug im Dienste der mystischen Kirche" (234), das allerdings stets durch die schuldhafte Abkehr von seiner mystischen Quelle bedroht bleibt. Frank sieht hier „das schwierige und rational überhaupt nicht ganz lösbare Problem des Verhältnisses von ‚Gnade' und ‚Freiheit'" (236). Er schwankt zwischen einer sakramental-symbolischen und einer disziplinierend-pädagogischen Deutung der sichtbaren Kirche. Gegen den „Irrtum des abstrakten Spiritualismus" (213) betont Frank die Bestimmung des irdischen Seins, zum „Symbol des göttlichen Seins" zu werden (214). Die sakramentale Durchdringung der Welt ist nicht auf die umgrenzten sakramentalen Handlungen der Kirche beschränkt: „Da Gott allgegenwärtig, unsichtbar in der ganzen Schöpfung präsent ist, kann das Sakrament im Prinzip bei der Begegnung mit einer beliebigen Realität in jedem Lebensakt erlebt und vollzogen werden" (217). Seinem Bruder gegenüber sagte Frank im Gespräch über die Feier der Eucharistie oft: „Im Wesen ist alles im Leben Kommunion".[85] Hart fällt seine Kritik am Protestantismus aus, der unter Berufung auf Gottes absolute Transzendenz Bilder und symbolische Zeichen verwerfe. Die philosophische Ontologie ermöglicht es Frank, den Streit zwischen einem „nur symbolischen" Verständnis der Sakramente und der Realgegenwart Gottes als verfehlt zu betrachten. Das

[85] ŽAK: *Simon Ljudvigovič Frank – mein Bruder*, 21.

„Symbol" steht für ihn ja nicht im Gegensatz zur Wirklichkeit, sondern ist „symbolisierte Realität – Realität, die wahrhaft präsent ist und durch das sinnliche Symbol in uns leuchtet und eindringt" (218).

Doch den Vorrang gegenüber der geschichtlichen Gestaltwerdung behält bei Frank die schöpferische Freiheit, die jede Form transzendiert und „das Moment der Formlosigkeit, des Chaos, der tastenden Bewegung in der Dunkelheit" (223) umschliesst. In diesem Kontext wandelt sich die Wertung geschichtlich konkreter Symbole und Ordnungen: Die schöpferische Freiheit als Ausdruck der Gottähnlichkeit des Menschen ist nur auf dem Wege der Selbstüberwindung zu verwirklichen. „Zu diesem Prozess der Selbstüberwindung gehört, dass man sich durch die Unterwerfung unter gewisse allgemeine Regeln Zügel anlegt" (223). Die geschichtlich konkrete Form erscheint hier nicht als *Ausdruck* schöpferischer Freiheit, sondern als pädagogisch-disziplinierendes *Mittel*, um diese Freiheit zu erlangen. Dass diese Sichtweise bei Frank überwiegt, wird deutlich, indem er die Prädikate der mystischen Kirche von der empirisch realen Kirche schlechthin verneint: Sie ist *nicht* allumfassend-katholisch, sie ist *nicht* geeint, sie nicht *nicht* heilig und sie ist keinesfalls unfehlbar. Als „pädagogische Institution – eine kollektive Instanz, deren Ziel die Erziehung, die Vervollkommnung der Menschheit ist" (242) bereitet sie der mystischen Kirche den Weg, ohne jemals mit ihr zusammenzufallen. In diesem Zusammenhang gibt Frank sogar dem katholischen Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes einen praktisch-erzieherischen Sinn. Ja, in seiner Sicht ist in den Verwirrungen der Zeit „die einzige irdische Instanz, auf die man bei der Rettung der christlichen Kultur Hoffnungen setzen kann, die römisch-katholische Kirche in der strikt geltenden kirchlichen Disziplin und Autorität" (239).

Auch die ökumenische Perspektive taucht in Franks Werken in zwei verschiedenen Hinsichten auf. Einerseits stellen für ihn die katholische und die protestantische Tradition idealtypische Verkörperungen einseitiger philosophischer Weltanschauungen dar. Die katholische Tradition neigt in seiner Sicht dazu, die irdische Gestalt absolut zu setzen und damit dem eigenen universalen Zeugnis zu widersprechen. Die Bezeichnung „römisch-katholisch" sei „strenggenommen ebenso absurd wie ein ‚Moskauer Einmaleins' oder ein ‚chinesischer Kausalzusammenhang'" (156). Die protestantische Kirche dagegen anerkennt nicht hinreichend die Immanenz des göttlichen Seins in der Geschichte und veräusserlicht damit ebenfalls das religiöse Leben (vgl. 137f.). Eine solche vergleichende Konfessionskunde war in der theologischen Ausbildung in Russland seit dem 19. Jahrhundert stark verbreitet.[86] Diese kritische Sicht der westlichen Kirchen hindert Frank jedoch nicht, grosse Hoff-

[86] Vgl. *Die Russische Orthodoxe Kirche*. Hg. v. Metropolit Pitirim von Volokolamsk und Jurjev, Berlin/New York 1988, 236–238; vgl. v.a. Anm. 155 und 156: S. 387–391.

nungen in die Ökumenische Bewegung zu setzen und von ihr die ersehnte „christliche Erneuerung" zu erwarten. Sein Bruder berichtet:

> „Als orthodoxer Christ war er zugleich von jeder Enge frei. Keineswegs synkretistisch, nahm Simon Ljudvigovič dennoch an der Ökumenischen Bewegung teil und wiederholte gern, dass er anerkenne, was an Schönem und Rechtem sowohl im Katholizismus als auch im Protestantismus vorhanden sei. Den Unterschied zwischen Katholizismus und Orthodoxie sah er nicht so sehr als dogmatischen an, sondern als Unterschied zwischen westlichem und östlichem Lebensgefühl, zwischen westlicher und östlicher Seele".[87]

Angesichts seiner Skepsis gegenüber dogmatischen Lehren gab er innerhalb der Ökumenischen Bewegung dem Zweig „Life and Work" (Bewegung für praktisches Christentum), der die Vereinigung der Christenheit von einer gemeinsamen sittlichen Praxis erwartete, den Vorrang vor der Bemühung von „Faith and Order" (Glaube und Kirchenverfassung), durch Klärung dogmatischer und kanonischer Fragen einander näher zu kommen (vgl. 265–268).[88] Das Ziel der Ökumene sieht Frank im Paradox einer unbegrenzten, d.h. gestaltlosen geschichtlichen Gestalt: nicht als „Vereinigung oder Annäherung der Konfessionen", sondern als „Vereinigung aller Menschen um die Wahrheit Christi, auch von Anhängern anderer, nichtchristlicher Bekenntnisse oder sogar von Menschen, die theoretisch Ungläubige sind, sofern in ihren Herzen faktisch die Kraft der Liebe und der Glaube an ihre rettende Kraft und an die Notwendigkeit, ihr zu dienen, lebt" (266).

d. Schuld und Sühne. Die praktische Verwirklichung des Christentums

Solange die Geschichte währt, wird das Christentum hinter seinem Ideal zurückbleiben: „Die christliche Wahrheit, die die Fülle der Wahrheit oder die absolute Wahrheit ist, kann nicht vollständig verwirklicht werden" (203). Im Versuch ihrer vollständigen Verwirklichung würde der Mensch sich die göttliche Schöpferkraft anmassen und unweigerlich ein „Reich der Hölle auf Erden" schaffen (205). Franks harte Kritik am Utopismus[89] hindert ihn nicht, auf die je neue und je tiefere Verwirklichung des Christentums zu drängen und ihr den gesamten dritten Teil seines Werkes „Gott mit uns" zu widmen. Diese Verwirklichung des Christentums vollzieht sich 1) im Hinblick auf dessen Schuldgeschichte als Reue und Selbstbesserung, 2) im Hinblick auf das

[87] ŽAK: *Simon Ljudvigovič Frank – mein Bruder*, 21.

[88] Frank spielt an auf die ersten Weltversammlungen beider Bewegungen: Die Bewegung „für praktisches Christentum" hielt ihre erste ökumenische Konferenz auf Einladung von Erzbischof Nathan Söderblom 1925 in Stockholm ab, eine zweite Konferenz folgte 1937 in Oxford. Die erste Weltkonferenz von „Glaube und Kirchenverfassung" fand 1927 in Lausanne statt, die zweite in Edinburgh 1937.

[89] Vgl. oben S. *x* mit Anm. 58 und 59.

Böse und das Leid in der Welt als Kreuzesnachfolge und demütige Selbstaufopferung; 3) im Hinblick auf die christliche Sendung als Dienst an der Selbsterziehung der Menschheit.

1) Franks Klagen über die schlimmen Verfehlungen der Geschichte des Christentums erstarren nicht in Anklagen, sondern rufen zur Umkehr:

> „Der wahre Königsweg der Vervollkommnung und sittlichen Erneuerung der Menschheit liegt nicht in der Beschuldigung der anderen, sondern in Reue und Selbstbesserung, in vermehrtem Zustrom an Kräften des Guten und Wahren, in einer Erneuerung von innen" (200).

Diese Bekehrung ist ein Weg des Gebets; sie vollzieht sich stets an der heiklen Grenze zwischen dem Ruhen in der Einheit mit dem göttlichen Sein und der Umgestaltung der Geschichte: „die menschliche Seele muss unmittelbar und ganz intim mit Gott selbst verbunden sein, sie muss in Gott verweilen und Gott in ihr. Andererseits müssen wir uns zugleich langsam, auf komplizierten Schleichwegen, die vom Unvermögen unserer Natur bestimmt sind, der Wahrheit annähern und dabei zu allen gezielten pädagogischen Massnahmen greifen, die diese Bewegung fördern" (209).

2) Auch der christliche Grundvollzug der Umkehr ist bedroht durch die Macht des Bösen. Frank hatte bereits in „Das Unergründliche" die einzig mögliche Antwort in einer „lebendigen Theodizee" des praktischen Handelns gesehen, die das Böse im Schuldbewusstsein überwindet und tilgt. In „Gott mit uns" wird dieser Weg nun im Horizont einer christlichen Lebensgestaltung konkretisiert. In den entsprechenden Kapiteln (Teil II, Kap. 6 und 7) geht Frank in der tätigen Selbstverleugnung bis zum äussersten: Die Bergpredigt radikalisiert das Gebot der Nächstenliebe bis hin zur umgekehrten „Ungerechtigkeit": Sie lehrt uns, den Nächsten *mehr* zu lieben als uns selbst. Der Weg der Liebe als Selbstaufopferung erweist sich als „die einzig angemessene und fruchtbare Weise, gegen das Böse zu kämpfen und darüber zu triumphieren" (175). Dieser Weg vollendet sich in der Kreuzesnachfolge Jesu Christi. „Hier stossen wir auf das Unverständlichste und Rätselhafteste im christlichen Bewusstsein – auf die Idee des Sühneopfers" (184). Dieses Opfer wird möglich aus dem bedingungslosen Vertrauen auf die allmächtige Liebe Gottes. Frank geht davon aus, dass alle Leiden in dieser Welt Folge der Sünde sind (vgl. 192). Das gilt nicht im individuellen, sondern im kollektiven Sinne: „Objektiv tragen alle Menschen zusammen für diese gemeinsame Sünde die Schuld und Verantwortung" (191). Der einzige Ausweg aus dieser Situation ist die Bereitschaft, das durch die Sünde auferlegte Leiden in Freiheit anzunehmen und sühnend zu tragen. Entsprechend dem kollektiven Charakter der Sünde wird „die Intensität des Verantwortungsgefühls keineswegs vom Masse der objektiven persönlichen Sündhaftigkeit bestimmt, sondern ist ihr vielmehr umgekehrt proportional. Denn sie wird vom Grad der Feinheit des

sittlichen Bewusstseins bestimmt, von der Fähigkeit, fremde Schuld als eigene zu erleben und mit Menschen mitzuleiden, die sich unter dem Joch der Sünde quälen" (191). Die einzig mögliche Theodizee sieht Frank in der *Idee* des freiwillig leidenden Gottmenschen, der in seiner Person bezeugt, „dass Gott alles weltliche Leid auf sich genommen hat. Dies ist die wahre Rettung der Welt" (193). Die Botschaft der Auferstehung spielt bei Frank in diesem Zusammenhang erstaunlicherweise keine Rolle.

3) Die Verwirklichung des Christentums steht nach Frank zu seiner Zeit unter dramatischen Bedingungen. Im Schlusskapitel seines Buches tritt die Kluft zwischen Idee und geschichtlicher Wirklichkeit des Christentums noch einmal deutlich zutage. Frank setzt seine Hoffnung auf eine „christliche Wiedergeburt", für die im wiedererwachten Verantwortungsgefühl nach dem Ersten Weltkrieg die ersten Anzeichen zu bemerken seien. Zu dieser christlichen Wiedergeburt gibt es keine Alternative, denn die sittlichen Grundlagen Europas entstammen dem Christentum. Eine Rückkehr zum vorchristlichen Heidentum ist nicht möglich. „Deshalb sind die Kräfte, die sich heute gegen die christliche Wahrheit und Kirche richten, keine heidnischen, sondern dämonische Kräfte – dunkle Kräfte, die sich von Christus losgesagt, ihn verraten haben" (262). Dem erneuerten Christentum fällt die Aufgabe der Erziehung der Menschheit zu. Wiederum wird die geschichtlich konkrete Gestalt des Christentums verlassen zugunsten einer verallgemeinerten Religion der aufopfernden Liebe.

> „Man kann sagen: Das einzige unbedingt verbindliche ‚Dogma' des christlichen Glaubens, das einen Christen vom Nichtchristen unterscheidet, ist der Glaube an den absoluten Wert und den göttlichen Sinn des Liebe und das Bekenntnis – kein verbales und geistiges, sondern praktisches sittliches – dieses Glaubens" (257).

Das Ziel, das Frank bei der Hoffnung auf die „christliche Wiedergeburt" vor Augen steht, bleibt bis zum Schluss seines Werkes uneindeutig. Frank tröstet sich damit, „dass das Wesen der christlichen Offenbarung in all ihrer Tiefe und in ihrem authentischen Sinn nicht sofort erfasst wird und ins menschliche Herz eingeht, dass es etwas wie ein Samen ist, der nur langsam und allmählich Keimlinge treibt, heranreift und Früchte trägt" (110). Sicher bewegt ihn die Hoffnung auf den Geist des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus, der „in die ganze Wahrheit führen" wird (Joh 16,13). Doch die Logik seines Denkens fügt sich zu einer christlich inspirierten religiösen Philosophie, die dahin tendiert, das geschichtliche Christentum durch seine je bessere Idee im Paradox einer gestaltlosen Gestalt zu ersetzen.

IV. Vollendung aus Gnade. Grösse und Tragik von Franks Werk

Eine Unruhe und Unbefriedigtheit liegt in Person und Werk Franks. „Die Weisheit liebte ich und sehnte mich nach ihr von Jugend an [...]. Da ich nun einsah, dass ich sie nicht erlange, wenn sie Gott nicht gibt [...] kam ich zum Herrn" – diese von ihm so sehr geliebten Worte aus dem alttestamentlichen Buch der Weisheit (8,2.21) stehen auf seinem Grabstein auf dem Friedhof von Hendon bei London.[90] Das Buch „Gott mit uns" zeugt von Franks Ohnmacht, gedanklich darzustellen, was er suchte, erahnte und erfuhr: Im Vergleich zu seinem bisherigen philosophischen Werk möchte er etwas Neues formulieren, ein persönliches Bekenntnis ablegen – und bleibt doch bei einer Variation seiner phänomenologischen Ontologie, zum Teil eingekleidet in einen biblisch-kirchlichen Sprachgebrauch. Der Überschritt vom Gott des absoluten Seins zum Gott als „Immanuel" bleibt bei Frank ein philosophischer, der den personalen Charakter des Seins zum Ausdruck bringen will. Der Gott der freien geschichtlichen Selbstoffenbarung wird damit zugleich angestrebt und methodisch ausgeklammert. Denn wenn das Christentum die „absolute Religion" ist und das Wesen von Mensch und Welt schlechthin bezeugt, wie Frank sich doch zu zeigen bemüht, dann kann es nicht hinreichend verstanden sein als das qualitativ beste Beispiel von „Religion überhaupt", dann ist die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes nicht eine Anwendung des „transzendentalen Prinzips" der Offenbarung, dann ist Jesus Christus nicht einfach die höchste Verwirklichung der „Idee des Gottmenschentums", dann ist die Kirche Jesu Christi anderes als die bestmögliche Gestalt der „Idee der Kirche". Der folgerichtige Schritt, den Frank in seiner Philosophie bis zum äussersten vorbereitet, wäre die wirkliche Freisetzung der geschichtlich konkreten, unableitbar freien, erwählenden Initiative des göttlichen Du. Eine solche Freigabe des geschichtlich ergangenen Wortes Gottes hat Frank denkerisch nicht vollzogen,[91] ja es bleibt zu fragen, ob seine Methode der ontologischen Entsprechung zwischen absolutem und endlichem Sein sich dieser Freigabe nicht widersetzt.

Wohlgemerkt: Von Frank wird keine spezifisch theologische Reflexion im Ausgang von der christlichen Offenbarung verlangt, sondern er wird an seinem eigenen Anspruch gemessen, das Phänomen des christlichen Glaubens angemessen zu erfassen. Auch der Philosoph, der das Phänomen der christlichen Glaubensgemeinschaft ernst nehmen will, muss diese in ihrem Selbst-

[90] Vgl. GOERDT, Wilhelm: *Russische Philosophie. Grundlagen.* Freiburg/München (1984) ²1995, 642, Anm. 2.

[91] Kenner Franks weisen mit einer gewissen Verwunderung darauf hin, dass er die Ansätze zu einer Sprachphilosophie, die das „Wort Gottes" zum Menschenwort in Beziehung setzt, nicht weiterentwickelt habe: vgl. GLÄSER: *Die Frage nach Gott in der Philosophie S.L. Franks*, 158f.; vgl. *Das Unergründliche*, 375-377.

verständnis zur Kenntnis nehmen. Der christliche Glaube bekennt, dass der Gott „Immanuel", den der Prophet Jesaja ankündigt, den Namen „Jesus" trägt (vgl. Mt 1,21). „Und in keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen" (Apg 4,12). Wenn Jesus Christus das geschichtlich ergangene Wort Gottes ist, wenn er die Mitte des individuellen und sozialen Lebens der Menschheit, ja der Schöpfung ist, dann ist die Wirklichkeit selbst durchgängig christologisch bestimmt. Dann erfüllt sich nicht im Gottmenschen die Idee des Gottmenschentums, sondern die Idee bleibt unlösbar an die geschichtliche Wirklichkeit Jesu Christi in seinem irdischen Lebens wie in seiner Gegenwart im Heiligen Geist in der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Sendung für die ganze Schöpfung gebunden. Der Verdacht des Seinsmonismus ist entgegen der Absichtserklärung Franks doch nicht ganz auszuräumen, insofern selbst der „Gott-mit-uns" bei Frank namenlos bleibt und sich letztlich in das Paradox eines anonymen Du entzieht. Fast könnte man es bedauern, dass sich am Ende Franks Klage über seine „doppelte Buchführung"[92] als gegenstandslos erweist. Das spekulative und das existentiell-religiöse Gottesverständnis haben für ihn ein und dieselbe Quelle: sein religiös-philosophisches Denken. Die Differenz selbst erweist sich als philosophisches Konstrukt.

Frank nimmt sich in seinem Werk im Grunde der Aufgabe der Religionskritik des Christentums an – und wer wollte leugnen, dass diese Aufgabe zu allen Zeiten aktuell bleibt? Er behandelt das Christentum phänomenologisch als Religion neben anderen Religionen. Indem er sein Werk „Gott mit uns" mit einem Kapitel über den Glauben beginnen lässt, will er gleichsam auf die Kraft der Selbstkritik zurückgreifen, die dem Christentum innewohnt. Ähnlich unterscheidet Thomas von Aquin zwischen dem Glauben und der *religio*, die für ihn eine „Bezeugung des Glaubens durch einige äussere Zeichen" darstellt und je neu der Unterscheidung der Geister bedarf.[93] Der Glaube, zu dem Frank seine Zuflucht nimmt, ist die religiös-philosophische Grundhaltung, die dem ontologischen Phänomen der „Erscheinung Gottes in der menschlichen Seele" entspricht (18). Franks Religionskritik hat damit seinen Sitz ausserhalb des Christentums und tendiert dazu, die geschichtlich gewachsene christliche Religionsgestalt grundsätzlich infragezustellen. Wenn die Kirche in der Liturgie das Glaubensbekenntnis betet, bezieht sie die *notae ecclesiae* – Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität – durchaus auf ihre empirisch-reale Gestalt, während Frank sie einzig von der mystischen Kirche gelten lassen will. Gerade auf diese Weise bekennt sich die Gemein-

[92] Vgl. o. Anm. 44.

[93] „religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa": *Summa theologiae* II-II, qu. 94, a. 1, ad 1; vgl. II-II, qu. 101, a. 3, ad 1.

schaft der Glaubenden dazu, dass sie stets der Umkehr bedarf und auf die sakramental in ihr gegenwärtige Gnade Gottes angewiesen ist.

Sergij N. Bulgakov (1871–1944), der einen ähnlichen Weg vom Marxisten zum Religionsphilosophen gegangen ist, hat in einer Rezension zu Franks Frühwerk „Der Gegenstand des Wissens"[94] bereits 1916 weitblickend die Stärke und zugleich die Grenze in Franks methodischem Vorgehen analysiert.[95] Bulgakovs Beobachtungen treffen weitgehend auch das Spätwerk Franks. Mit hoher Anerkennung werden Franks Bemühungen referiert, durch eine ontologische Erkenntnistheorie dem zeitgenössischen antireligiösen Positivismus Widerstand zu leisten. Doch bei aller Sympathie hält Bulgakov Franks Thesen für unentschieden und unvollendet.

> „Der Autor hat mit dem Rationalismus gebrochen, die Natur einer metalogischen Erkenntnis geklärt und den Primat des ‚Lebens' für die Philosophie dargelegt, aber in der Tat bleibt er noch Rationalist, der seine Funde mit dem Schlüssel des Rationalismus erschliesst".[96]

Frank sei in seiner Vernunftkritik nicht weit genug gegangen. Er hat nicht das Scheitern der Vernunft am Flammenschwert des Engels erfahren. In der Kritik an einem gnoseologischen Rationalismus bleibt Frank selbst Gnoseologe, befasst mit der Vernunft und der Reichweite ihrer Erkenntnis. „Anstatt mit der Vernunft ‚das Absolute' zu rechtfertigen, folgt der Versuch, die Vernunft durch das Absolute zu rechtfertigen".[97] Am Ende steht ein „angereicherter Rationalismus", eine Art naiver Dogmatismus.

> „Weil er nicht gerade und entschieden auf die Frage der Offenbarung, des Glaubens und der Mystik zugeht, sondern im clair-obscur irgendeines mystischen Rationalismus stehenbleibt, hat der Autor seine eigene Aufgabe nicht bis zu Ende geführt. Wenn der ‚Gegenstand des Wissens' transzendent ist, dann hat er natürlich eine ‚metalogische Natur', d.h. er wird nicht erkannt, sondern offenbart, und die Gnoseologie muss eine Lehre über die Offenbarung werden".[98]

Bulgakovs Kritik bleibt auch für Franks Spätwerk bestehen, insofern auch dort die Freigabe der Theologie gegenüber der Philosophie, des Glaubens gegenüber dem religiösen Denken nicht klar erkennbar wird. Frank vollzieht den Standortwechsel zum frei handelnden göttlichen Du, den er phänomenologisch beschreibt, auch in der philosophisch zugänglichen Form nicht in ganzer Konsequenz mit. Bereits im Hinblick auf „Der Gegenstand des Wissens" beklagt Bulgakov, dass das absolute göttliche Sein ohne Antlitz bleibe.

[94] *Predmet znanija. Ob osnovach i predelach otvlečennago znanija.* Petersburg 1915; Paris [2]1974; deutsch: Bd. 1 der Werkausgabe; vgl. o. Anm.

[95] *Bogoslovskij vestnik*, Januar 1916, 136–154.

[96] Ebd. 150.

[97] Ebd. 151.

[98] Ebd. 151f.

Damit aber ist bedroht, was Frank unbedingt verteidigen möchte: die schöpferische Freiheit.

Hier liegt die Tragik Simon Franks: Der Gott und Vater Jesu Christi, den er in seinem philosophischen Denken erfassen und den Suchenden als das Licht in der Finsternis der Welt, als Heimat in der Rastlosigkeit des Lebens bezeugen will, wird letztlich nicht in seiner freien Ursprünglichkeit zugelassen. Das religiös-philosophische Denken lässt sich zunächst von der christlichen Offenbarung inspirieren, absorbiert sie jedoch denkerisch und tritt unreflektiert gleichsam selbst an die Stelle des christlichen Glaubens einschliesslich seiner Offenbarungsgeschichte und seiner kirchlichen Gestalt. Diese Tragik geht einher mit einer ehrfurchtgebietenden Ernsthaftigkeit und Wahrhaftigkeit im Denken Franks und im Zeugnis seines Lebens und Sterbens.

Der Schritt, der Frank in seinem philosophischen Arbeiten nicht gelang, wurde ihm am Ende seines Lebens unerwartet geschenkt – und doch in einer Weise, die als Frucht und Antwort auf sein lebenslanges Streben erscheinen kann: Der „Gott-mit-uns" erwies sich in freier Initiative als „Gott-mit-Simon Frank". L.V. Žak bekräftigt in seinen Erinnerungen die Überzeugung, dass der Weg seines Stiefbruders Simon Ljudvigovič nicht auf mystischer, sondern auf intellektueller Einsicht beruht habe:

> „Im Laufe seines Lebens blieb S.L. immer ein Mensch des Gedankens, ein Mensch des Wissens und der Wissenschaft, und die wissenschaftliche Methode des Nachdenkens verliess ihn auch in seinen religiösen Werken nicht. Der Intuitivismus verband sich bei ihm mit der Logik, und auf dem Fundament dessen, was ihm in der inneren Erfahrung gegeben war, baute er ein harmonisches, strenges Gedankengebäude".[99]

Umso grösser war das Erstaunen über ein Erlebnis, das Frank wenige Tage vor seinem Tod zuteil wurde:

> „Eines Morgens, wenige Tage vor dem Ende von S.L., traf ich ihn in freudig erregter Bewegung. ‚Höre', sagte er mir, ‚ich habe heute nacht etwas sehr Ungewöhnliches durchlebt, etwas sehr Erstaunliches. Ich lag da und quälte mich, und plötzlich fühlte ich, dass meine Qualen und Leiden diejenigen Christi sind – ein und dasselbe Leiden. In meinen Leiden wurde ich in eine Art Liturgie eingefügt und nahm an ihr teil, und an ihrem Höhepunkt wurde ich nicht nur in die Leiden Christi eingefügt, sondern – mag es auch vermessen klingen – in das Wesen Christi selbst. Die irdischen Gestalten von Wein und Brot sind nichts im Vergleich zu dem, was ich empfing; und ich fiel in Glückseligkeit. Wie merkwürdig, was ich erlebte. Und doch ist es genau das, worüber ich mein Leben lang nachdachte. Wie ist mir das plötzlich widerfahren?"

[99] ŽAK: *Simon Ljudvigovič Frank – mein Bruder*, 20f.

Franks Bruder kommentiert: „Ich glaube, dass diese mystische Erfahrung, die Simon Ljudvigovič gegeben wurde, der Höhepunkt seiner ganzen vorausgehenden Suche und deren Krönung war".[100] Er stellt Vermutungen darüber an, weshalb sein Bruder so erstaunt über etwas sein konnte, was ihn doch in seinem gesamten religiösen Leben und philosophischen Nachdenken beschäftigt hatte. Zum einen überraschte das Erlebnis „ihn deshalb, weil S.L., der viel über die Religion und ihre kirchlichen Formen nachgedacht hatte, sich nie besonders in die Symbolik dieser Formen vertieft hatte. Die Liturgie wurde überdeckt durch ein allgemeines Verständnis von Gebet und Gottesdienst, doch der Gottesdienst selbst, wie er sich in der konkreten Gestalt im Verlauf der Jahrhunderte herausgebildet hatte, war kein Gegenstand seiner Überlegungen".[101] Zum anderen habe er vermutlich eine Antwort auf die Frage nach dem Bösen empfangen, die ihn Zeit seines Lebens umgetrieben hatte.

L.V. Žak benutzt dieselben Worte wie Bulgakov 1916: Hatte Bulgakov festgestellt, Frank sei „dem magischen Kreis des gnoseologischen Rationalismus" nicht entkommen,[102] so konstatiert Franks Bruder, das nächtliche mystische Erlebnis habe „ihm einen unerwarteten Ausweg aus dem Kreis seiner philosophischem Überlegungen" gewiesen.[103] Sein Bruder vermutet, dass „das Himmelreich sich ihm bereits in jener Nacht auftat, einige Tage vor seinem Ende".[104]

Abstract

The works of the Russian religious philosopher Simon L. Frank (1877–1950) have recently been published in eight volumes by the German publishing house Alber. The present article gives an introduction to Frank's life and thought on the basis of his book „God with Us. Three Considerations" (1941). In this book Frank intends to present a personal confession and strives for a „Christian renaissance". He analyses the religious dimension within philosophical thought. The significance as well as the tragedy of this thought are demonstrated: the transition from the God of absolute being to the God Emmanuel of free historical self-revelation is both aimed at and methodologically ignored. The clarity Frank had been seeking his whole life long was accorded to him in a mystical experience shortly before his death.

[100] Ebd. 22.

[101] Ebd. 23.

[102] BULGAKOV, in: *Bogoslovskij vestnik*, Januar 1916, 150.

[103] ŽAK: *Simon Ljudvigovič Frank – mein Bruder*, 23.

[104] Ebd. 24.