

Simon L. Franks Religionsphilosophie: „Das Unergründliche“

VON PETER EHLEN S. J.

In seiner „Geschichte der russischen Philosophie“ (Paris 1950) schreibt V. Zenkovskij, man müsse Frank ohne Zögern „als den größten russischen Philosophen überhaupt bezeichnen“; sein System sei „die größte Errungenschaft, der Höhepunkt in der Entwicklung der russischen Philosophie“¹. Ähnlich äußern sich F. Stepun, D. Tschizewski und andere Kenner der russischen Geistesgeschichte.

Simon (Semën Ljudvigovič) Frank wurde 1877 in Moskau geboren. Sein Vater war Arzt; der Großvater mütterlicherseits einer der Gründer der Moskauer Jüdischen Gemeinde. Als Gymnasiast, dann als Student schloß Frank sich marxistischen Zirkeln an. Wegen politischer Aktivitäten wurde er 1899 von der Moskauer Universität relegiert. Seine Studien setzte er für eineinhalb Jahre in Berlin (u. a. bei G. Simmel) fort. 1900 veröffentlichte er über „Marx' Wertlehre“ seine erste Arbeit, die zugleich auch die Abkehr vom Marxismus markierte. Es war die Begegnung mit Nietzsches Werk, die ihn erschütterte und zu einer vertieften Einsicht in die Wirklichkeit des Geistes führte. Als 35-jähriger empfing Frank die orthodoxe Taufe. 1912 begann seine akademische Lehrtätigkeit, zuerst in St. Petersburg, dann als Dekan in Saratow; 1921 erhielt er eine Professur in Moskau; doch schon im Jahr darauf wurde er, wie zahlreiche andere „idealistische“ Denker, aus der Russischen Sowjetrepublik ausgewiesen. Frank kehrte nach Berlin zurück; 1930–1933 konnte er hier an der Universität Vorlesungen halten; eine Reihe von Aufsätzen veröffentlichte er in deutscher Sprache, u. a. in den „Kantstudien“. 1933 verlor er die Möglichkeit, Vorträge und Vorlesungen zu halten; 1937 entzog er sich der Beobachtung durch die Gestapo und wich nach Paris aus; die Kriegsjahre überlebte er in Südfrankreich; 1945 siedelte er nach London über, wo er 1950 starb².

Frank hat sein philosophisches Werk unter den denkbar widrigsten Lebensumständen geschaffen. Einige der wichtigsten Titel: 1915 erschien seine Erkenntnislehre „Der Gegenstand des Wissens“³. In Berlin schloß Frank 1929 seine Sozialphilosophie ab und gab ihr den Titel „Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft“⁴. Sein religionsphilosophisches Hauptwerk hatte er zunächst in deutscher Sprache geschrieben: „Das Unergründliche. Ontologische Prolegomena zu einer mystischen Theologie“. Als er erkennen mußte, daß keine Aussicht bestand, es auch in Deutschland zu veröffentlichen, schrieb er es nochmals neu in russischer Sprache; er konnte es 1939 unter dem Titel „Das Unergründliche – eine ontologische Einführung in die Philosophie der Religion“ in Paris veröffentlichen⁵. Der Ausbruch des 2. Weltkriegs führte dazu, daß das russische Werk kaum beachtet wurde; inzwischen liegen eine italienische, eine englische und seit 1995 auch eine deutsche Übersetzung vor⁶.

¹ V. V. Zenkovskij, *Istorija ruskoj filosofii*, Paris, 1950, II, 2, 158.

² Zu den Lebensdaten vgl. *Sbornik pamjati Ljudvigoviča Franka*, hg. v. V. Zenkovskij, München 1954, Biographische Angaben in deutscher Sprache; *H. Dahm*, *Grundzüge russischen Denkens*. München 1979, 395–403.

³ Französisch: *La Connaissance et l'Être*, Paris (Aubier) 1937; eine deutsche Zusammenfassung veröffentlichte Frank unter dem Titel „Erkenntnis und Sein“ in „*Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*“, 1928, Bd. 17 und 1929, Bd. 18.

⁴ *S. L. Frank*, *Duchovnye osnovy obščestva, Vvedenie v social'nuju filosofiju*. Paris 1930, Nachdruck New York (Posev) 1988.

Veröffentlichung in Rußland: *S. L. Frank*, *Duchovnye osnovy obščestva, Vvedenie v social'nuju filosofiju*. In: *Duchovnye osnovy obščestva*, Moskau 1992, 13–146.

Englisch: *S. L. Frank*, *The Spiritual Foundations of Society*. Athens, Ohio (USA) 1987.

⁵ *Nepostizimoe, Ontologičeskoe vvedenie v filosofiju religii*. Paris 1939. Ein Nachdruck des russischen Textes erschien 1971 beim Verlag W. Fink, München. Veröffentlichung in Rußland in: *S. L. Frank*, *Sočinenija*, Moskau 1990.

⁶ *Semen L. Frank*, *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*. Herausg. u. eingeleitet von A. Haardt (aus d. Russ. übersetzt von A. Haardt in Zu-

Schon in seiner Erkenntnislehre hatte Frank als den Denker, dem er neben Platon am meisten verdanke, Nikolaus von Kues genannt. Im „Unergründlichen“ bekennt er sogar, daß dieser „in gewisser Weise mein einziger philosophischer Lehrer“ gewesen sei⁷. Der Blick in sein Gesamtwerk zeigt darüber hinaus, daß Frank mit der philosophischen Literatur, insbesondere der deutschen, wohl vertraut war. Hervorzuheben ist E. Husserl⁸; zur Ausarbeitung seiner philosophischen Methode mag ihn auch die Beschäftigung mit H. Bergson, W. James⁹ und F. Rosenzweig¹⁰ angeregt haben. Im Zusammenhang mit Franks Personalismus sind zu nennen: M. Buber und F. Ebner, aber auch M. Scheler, mit dem er freundschaftlich verbunden war. Es steht außer Zweifel, daß diese Autoren Frank angeregt haben; doch die Integration des phänomenologischen und des personalistischen Denkens in die Ontologie der All-Einheit ist allein sein Werk; die Voraussetzungen für eine fruchtbare Rezeption der Ich-Du-Philosophie hatte er in seiner bereits im Sommer 1916 abgeschlossenen philosophischen Psychologie geschaffen. Daß in seinem Werk noch weitere Einsichten an andere Philosophen erinnern, kann bei einem Denker, der sich selbst innerhalb einer „*philosophia perennis*“ situiert, nicht verwundern; als diese ist der von Plotin ausgehende Neuplatonismus – über Pseudo-Dionysios, Augustinus, Eckhart, Nikolaus von Kues bis F. v. Baader und W. Solowjow – deutlich erkennbar. Darüber hinaus können die Spekulationen Schellings und Böhmes (von N. Berdjajew eindrucksvoll entfaltet) über den göttlichen Ungrund der Freiheit und des Bösen genannt werden. Doch ist es unverkennbar, daß es sich auch hier lediglich um Anregungen handelt, die Frank zum Anlaß genommen haben mag, seine eigenen Gedanken, mitunter auch in einem von der ursprünglichen Bedeutung stark abweichenden Sinn, zu entwickeln.

Franks Religionsphilosophie, der als Motto die cusanische Paradoxieformel „*attingitur inattingibile inattingibiliter*“ vorangestellt ist, gliedert sich in drei Teile: 1. „Das Unergründliche in der Sphäre des gegenständlichen Wissens“, 2. „Das Unergründliche als sich gegenüber sich selbst offenbarende Realität“, 3. „Das schlechthin Unergründliche: ‚Das Heilige‘ oder die ‚Gottheit‘“. Der erste Teil dient der erkenntnistheoretischen Grundlegung (die nach Frank nur unter Einschluß einer Ontologie möglich ist); der zweite Teil hat die personalistische Philosophie – das Selbstsein, die Ich-Du-Beziehung und die personale Geisterfahrung – zum Gegenstand; der dritte Teil ist der Religionsphilosophie im engeren Sinn gewidmet: der Erfahrung des „Unergründlichen“ als „Gott“ (mit einem abschließenden Kapitel zum Problem des Bösen).

Die außerordentlich kompakte Gedankenführung Franks schließt es aus, alle wichtigen Begriffsklärungen und Gedankenschritte wiederzugeben.

Das Unergründliche im gegenständlichen Wissen

Frank gelangt durch eine Urteilsanalyse zu der Feststellung, daß jedes gegenständliche Wissen die Ausrichtung der Erkenntnisintention auf ein Unbekanntes, ein x, voraussetzt, auf dessen Hintergrund der Inhalt A des Urteils erkannt wird. Dieser hebt sich

sammenarbeit mit V. Ammer u. a.) 484 S., Freiburg/München (Alber) 1995. – Die im Text angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch.

⁷ Ärgerlich ist, daß in der deutschen Übersetzung gerade dieser Satz Franks weggelassen wurde (24)!

⁸ Frank war Herausgeber der ersten Übersetzung von Husserls „Logische Untersuchungen, 1. Bd.“ ins Russische, Moskau 1909 (Angabe nach N. Plotnikow, Heidegger-Rezeption in Rußland: Semen L. Frank und Ludwig Binswanger. In: Ztschr. „Daseinsanalyse“, 1994, H. 11, 129). Die von Frank angefertigten Übersetzungen deutscher Philosophen (vor 1922) sowie die große Zahl seiner Rezensionen bezeugen seine umfassende Kenntnis der Literatur, vgl. Bibliographie des *œuvres* de Simon Frank, Paris 1980.

⁹ Über W. James hatte Frank schon 1910 einen Aufsatz geschrieben: *Filosofija religii* V. Džemsa, in: *Russkaja mysl'* 2 (1910), 155–164; abgedruckt in: *Zivoe Znanie*, Berlin 1923.

¹⁰ vgl. S. L. Frank, *Mističeskaja filosofija* Franca Rosenceveja, in: *Put'* (Paris), Januar 1926, 139–148.

von seinem dunklen Hintergrund ab, löst sich aber nicht von ihm; er wird erkannt als unzertrennlich zu ihm gehörend. Gegenständliches Wissen bedeutet: „Daß das Unbekannte, auf das sich unsere Erkenntnis richtet bzw. das sie ‚meint‘, *teilweise* erkannt wird, als bestimmter Inhalt erhellt wird, und daß es zugleich doch *als Unbekanntes* ständiges Ingrediens unserer Erkenntnis bleibt, auf das diese stets gerichtet ist.“ Dieses Unbekannte bildet die grundlegende Bedingung jeder Frage, als solche aber ist es „fraglos“ im buchstäblichen und absoluten Sinn des Wortes“. Alles Gegebene ist stets nur auf dem Hintergrund dieses Nicht-Gegebenen gegeben, der aber seinerseits in „einer völlig unmittelbaren und selbstevidenten Anwesenheit oder Vorhandenheit – ‚gegeben‘“ ist. Unser Wissen baut sich also auf aus dem deutlich Vorliegenden und aus dem „Vorhandenen“ oder „Anwesenden“, dessen Inhalt uns nicht offen vorliegt. Das logisch Fixierte, das als ein ‚Solches‘ und ‚Dieses‘ eine Grenze besitzt, durch die es von anderen geschieden und als ein ‚Dieses‘ konstituiert ist, ist so doch „immer *Teil* eines anderen, und dieses andere – es mag nur unklar und undeutlich oder gar nicht ‚gegeben‘ sein, sondern nur als Unbekanntes da sein – ist unendlich. Denn ‚das andere‘ bedeutet hier ‚alles andere‘, und für diesen Begriff ist das Merkmal der *Unauschöpflichkeit* konstitutiv“.

Mag auch alles Unbekannte zunächst als nur vorläufig noch unbekannt, aber doch potentiell ergründbare Vielfalt bestimmbarer Inhalte erscheinen, so zeigt sich doch, daß es ein grundsätzlich nie einzuholendes Ausmaß an Unbekanntem gibt (z. B. in räumlicher und zeitlicher Hinsicht); es bleibt ein unendlicher Restbestand an Unerkanntem. So fällt das Unerkannte mit dem für uns Unerkennbaren oder Unergründlichen zusammen. Unser Wissen ist nicht nur vom Unwissen begleitet, sondern auch von ihm durchdrungen. „Folglich ist das Sein immer und in jedem Ausschnitte *gleichzeitig* erkennbar und unerfaßbar.“ Das gilt von der Erkenntnis des menschlichen Lebens noch mehr als von der Erkenntnis der Dinge. So lautet Franks Schlußfolgerung (in Anlehnung an Nikolaus v. K.): „jedes Ding und jedes Wesen in der Welt ist mehr und anderes als alles, was wir von ihm wissen und wofür wir es halten – und mehr noch: Es ist mehr und anderes als alles, was wir jemals von ihm erfahren können. Und *was* es eigentlich in all seiner Fülle und Tiefe ist, das bleibt für uns unfassbar“ (68).

Von dem quoad nos Unergründlichen führt die Überlegung zu dem im gegenständlichen Sein wesensmäßig Unergründlichen.

Ausgangspunkt unseres Wissens ist die ganzheitliche Einheit des Seins, aus der erst in einem zweiten Schritt untereinander zusammenhängende Inhalte begrifflich ausgegliedert werden, deren Gesamtheit durch die logischen Gesetze – der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten – bestimmt ist. Jene kompakte Einheit des Seins – etwa als „Fülle“, „ursprüngliche innere Einheit“, „Konkretheit“, „Dichte“, „Lebendigkeit“ – zu bezeichnen –, „trägt“ oder „enthält“ die gegliederte Gesamtheit von Bestimmungen, geht aber nicht in diese Bestimmungen ein; sie ist deshalb „etwas Transrationales“, das Frank „das seinem Wesen nach Unergründliche“ nennt¹¹. Sie bildet als „metalogische Einheit“ eine „ursprünglichere Schicht der Realität“, die den logischen Prinzipien nicht unterworfen ist¹². Dieses „Bild“ des Seins, „die Urquelle alles gegenständlichen Wissens“, kann nur unmittelbar angeschaut werden. Zwischen diesem „ursprünglichen“ Wissen – „ein stummes, schweigsames, unsagbares Wissen“ – und dem begrifflichen Wissen besteht keine logische Identität. Was wir begrifflich erfassen, sind „nur einige erkalte, partielle, nicht vollkommen miteinander verbundene Reste dieser lebendigen Realität“. Ergebnis: Die Realität ist unergründlich, „weil ihr klar vor uns liegender, an sich

¹¹ Vgl. hierzu die *vormetaphysische Betrachtung* H. Rickerts: „Nur durch eine begriffliche Trennung von Andersartigkeit und Stetigkeit kann die Wirklichkeit ‚rational‘ werden. ... Insofern als dies *möglich* ist, kann dann die Wirklichkeit auch selbst *rational* genannt werden.“ H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1926, 33.

¹² K. Flasch weist darauf hin, daß die Beziehung zwischen Metaphysik und Logik ein Hauptthema der mittelalterlichen Philosophie ist. Nikolaus v. Kues vollzieht schließlich die denkende Überwindung des Widerspruchsprinzips, freilich ohne dessen Geltung im Bereich der rationalen, unterscheidenden Verstandeserkenntnis einzuschränken. K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*. Leiden 1973, 177–232, 294 ff.

selber genommene Bestand seinem Wesen nach alles in Begriffen Ausdrückbare übertrifft und dem Wissensinhalt gegenüber etwas schlechthin Heterogenes ist. Gerade in diesem Sinne ist sie das *wesensmäßig Unergründliche*“ und wird als solches eingesehen (83).

Zu betonen ist, daß die metalogische Einheit der „konkreten Realität“ niemals (etwa als „Substanz“) realiter von den rational erfaßten qualitativen Inhalten abtrennbar ist. So wird Franks Begriff der „All-Einheit“ des Seins verständlich: Sie ist die „konkrete, schlechthin unzertrennliche Einheit des Rationalen und Irrationalen“. Erst das Denken unterscheidet im nachhinein. In dieser Einheit aber durchdringt das Meta-Logische die rational bestimmbaren Inhalte und verleiht ihnen „jene Dichte, Fülle und Tiefe, jene innere Einheit, wodurch sie in der Realität selbst den Charakter metalogischer Einheit besitzen“.

Weiter untersucht Frank das in der Metalogizität des Seins gründende begrifflich nicht zu fassende Wesen des Individuellen, den unbestimmten, d. h. „transfiniten“ Charakter der Realität und damit verbunden die rational unbestimmbare Potentialität der Realität als „seiende Möglichkeit“, das Werden und die „Dynamik“ des Seins; was Frank „Realität“ nennt, umfaßt eben auch das Können (esse-*posse* des Cusanus). Das Sein in seiner metalogischen Einheit „ist nicht nur, sondern es betätigt sich, es schafft sich gleichsam selber. Es wächst, verändert und gestaltet sich“. Weil die Realität in ihrer „Überfülle“ in allem präsent ist, ist auch noch das geringste Seiende „von Seinsmöglichkeiten erfüllt“. Die „Wirklichkeit“ als „zusammenhängendes System von Bestimmtheiten“ geht aus ihr erst hervor.

Das transrationale, mithin unergründliche all-eine Sein meint also das Sein als schlechthin unanalysierbare einfachste Einheit, dessen Wesen mit seinem Vorhandensein zusammenfällt, von dem kein „was“ ausgesagt werden kann, sondern nur, daß es ist. Zugleich aber meint es die Einheit von allem, indem es alles enthält und durchdringt, also nicht etwa, was „nach Abzug“ von allem Bestimmten zurückbliebe; jeder Zusammenhang von Mannigfaltigem ist in seiner transrationalen Identität vereint (*coincidentia oppositorum*). Das transrationale Sein fällt so mit dem Sein in seiner Unbedingtheit zusammen.

Weil das transrationale Sein auch die Potenz des Denkens umfaßt, und darin auch denjenigen, welchem es gegeben ist, sowie diese Beziehung der Gegebenheit, ist das unbedingte Sein auch ein „Für-sich-sein“. Es ist ein solches, das sich selbst *hat*; es enthält die Potenz der Subjektivität. Als Erkenntnissubjekt stehe ich dem all-einen Sein nicht als eine in sich abgeschlossene, autonome und sich selbst genügende Sphäre des Seins *gegenüber*. Vielmehr ist Erkennen „die Selbstenthüllung des Momentes des ‚Besitzens‘ und ‚Habens‘ in uns, das selbst mit zum unbedingten Sein gehört“. Erst in dieser Schicht der Realität „ist alles gegenständliche Wissen und dadurch auch alles gegenständliche Sein endgültig überwunden, eben, weil es hier durch das unmittelbare *Sich-Wissen der Realität* abgelöst ist, *die sich ihr selbst gegenüber offenbart*“. „Diese Realität ist *uns* überhaupt nicht ‚gegeben‘. Sie ist *nur sich* selbst gegeben, und *uns* nur insofern, als wir selbst diese Realität sind. Sie ist kein Gegenstand der Anschauung, der Betrachtung, der Überlegung; nur in stummem, unsagbarem Erleben *spricht sie sich selbst* schweigend *aus*“ (147f.).

Die „belehrte Unwissenheit“ als antinomisches Wissen

Das unergründliche all-eine Sein kann, wie gezeigt, nicht in begrifflichem Urteilswissen erfaßt werden. Dennoch: attingitur inattingibiler – es wird im Nichtberühren berührt. Frank hat diese Weise als „antinomischen Monodualismus“ bezeichnet, der sich in einem „lebendigen Wissen“, genauer, in einem „Wissen, das Leben ist“¹³, vollzieht. Um des Unergründlichen, das durch das Ergründliche hindurchscheint, gewahr

¹³ Die Übersetzung ‚Lebenswissen‘ (v znanii-zizni, 175) ist eher irreführend. ‚Lebendiges Wissen‘ und ‚Wissen, das Leben ist‘, verweisen auf die „mens viva“ des Nikolaus v. Kues, vgl. G. v. Bredow, Der Geist als lebendiges Bild Gottes. In: Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Ges. Aufsätze, Münster 1995, 99–109.

zu werden, ist ein „Transzendieren“ erforderlich, das in die „Atmosphäre“ des Unergründlichen eintaucht und sie quasi „einatmen“ läßt. Das „Berühren“ des Unergründlichen läßt sich auch als ein Aufmerken auf eine besondere Weise der Erfahrung, als Schauen verstehen, nicht aber als Anschauen eines Gegebenen, vielmehr als Schauen durch Erleben (Intuitivismus)¹⁴.

Die Urteilsaussage, auf die unser Denken angewiesen bleibt, kann die transrationale Realität nur in der Weise abbilden, daß die Einheit des positiven und des negativen Urteils behauptet wird, die einen logisch faßbaren Begriffszusammenhang ausschließt. Es muß die schlechthin unauflösbare, durch keine weiteren und höheren Begriffe überwindbare Antinomie im Unergründlichen einsichtig werden. Ein solches antinomisches Urteil unterscheidet sich als Ausdruck des belehrten Nicht-Wissens grundsätzlich von der logischen Form eines konjunktiven „sowohl – als auch“ und „entweder – oder“¹⁵. Die antinomische Erkenntnis „drückt sich in einem *unüberwindbaren, durch nichts mehr überbietbaren Schweben zwischen* und *über* diesen beiden logisch unverbundenen und nicht verbindbaren Urteilen aus. Die transrationale Wahrheit liegt eben in der unausdrückbaren *Mitte* zwischen diesen beiden Urteilen, in ihrer *unsagbaren* Einheit, nicht aber in irgendeinem logisch fixierbaren Zusammenhang zwischen ihnen“ (179). Das logisch Getrennte, das eine Zweiheit bildet, ist zugleich innerlich verschmolzen: das eine ist nicht das andere und ist doch zugleich dieses andere; und nur mit ihm, in ihm und durch es ist es das, was es in seiner letzten Tiefe und Fülle wahrhaft ist¹⁶.

Das Unergründliche als offenbare Realität

Die unergründliche Realität umfaßt, wie gezeigt, auch die Einheit des Seins als solchen mit jenem Prinzip, für welches es ist oder welches es „hat“, d. h. das Unergründliche ist sich selbst offenbar, und wir können es berühren, weil und insofern wir an seiner Selbstenthüllung sich selbst gegenüber teilhaben. Diese Teilhabe am Für-sich-Sein des Unergründlichen vollzieht sich in drei Weisen: im unmittelbaren Selbstsein, in dem wir das Unergründliche auf die Art „haben“, daß wir es selbst sind (nicht als „intentionales Bewußtsein“), im Transzendieren nach außen, d. h. in der Ich-Du-Beziehung, und im Transzendieren nach innen, d. h. im geistigen Sein.

Das unmittelbare Selbstsein, d. h. das Sein, wie es sich uns (letztlich sich selbst) unvermittelt offenbart, kann sprachlich adäquat am ehesten als die „Bin-Form“ des Seins bezeichnet werden. Es ist das Grenzenlose in der Form des Begrenzten und ist als solches sowohl alles („quodammodo omnia“) als auch ein absolut Einzigartiges, das alles andere außer sich hat, das als Selbst sich in keiner Kommunikation restlos mitzuteilen vermag.

Die Seinsweise des unmittelbaren Selbstseins ist die des Seinkönnens, des Strebens zum Sein, denn es ist, ohne Sein zu sein (hierin liegt der Grund seiner Rätselhaftigkeit für das rationale Denken); hieraus geht sein ureigenstes Bedürfnis nach Ergänzung hervor (das In- und Mit-der-Welt-sein). Aber weder im Erkennen noch in der Praxis ist ein

¹⁴ Frank berücksichtigt mit der Betonung des „Lebens“ auch die Kritik Berdjajews, die dieser gegenüber Franks Erkenntnislehre geäußert hatte: *N. Berdjajev, Dva typy mirosozercanija* (1916). Jetzt in: *Typy religioznoj mysli v Rossii, Sočinenija*, t. 3 Paris 1989, 640.

Zum Intuitivismus vgl. *N. O. Losskij, Die Grundlegung des Intuitivismus*, Halle 1908. Losskij hat auch Frank beeinflusst.

¹⁵ Zur „coincidentia oppositorum“ bei Nikolaus v. K. vgl. *Flasch* 196 ff., 315 ff.

¹⁶ Frank kannte die Überlegungen des Nikolaus v. K. zur „negativen Theologie“. Ähnlich wie dieser stellt er fest, daß auch die negativen Aussagen in der Form des Urteils erfolgen, jedes Urteil aber beansprucht, *Erkenntnis* zu sein. Die Prädizierung irgendeines begrifflich bestimmten Inhalts vom Göttlichen – ob in positiver oder negativer Form – setzt aber nach wie vor die Geltung des Widerspruchsprinzips voraus. Wie Nikolaus weiß Frank: „Wir nähern uns dem Wesen des Unergründlichen durch Überwindung dieses Prinzips“, indem wir die Einseitigkeit auch der negativen Theologie in der Koinzidenz aufheben.

wirkliches Übersteigen des eigenen Selbst möglich; dieses erfolgt erst, wo das unmittelbare Selbstsein eine Realität gewinnt, die mit ihm wesensverwandt ist: das Du und das Wir (nach außen – nicht räumlich), und die aktuelle Grundlage des eigenen Selbstseins, die Realität des Geistes (nach innen).

Gerade in der Analyse des ersten Aspekts leistet Frank einen bemerkenswerten Beitrag zur Phänomenologie der Ich-Du-Beziehung, der durch seine ontologische Begründung über M. Buber, M. Scheler und E. Cassirer hinausführt¹⁷.

Die Ich-Du-Beziehung als Offenbarung des Unergründlichen

Das Du ist mehr als nur gegenständliches „fremdes Bewußtsein“. Es steht nicht wie ein Gegenstand passiv vor mir, gleichsam auf meinen Erkenntnisblick wartend. Vielmehr eröffnet sich mir seine Realität, indem sie sich auf mich richtet, sich mir kundtut; ich kann sie nur haben, wenn ich zu ihr in Gemeinschaft trete. Diese lebendige wechselseitige Begegnung gleicht nicht einer gegenständlichen Erkenntnis (M. Buber); sie ist nur als „Offenbarung“ zu begreifen (Offenbarung geschieht wesentlich im Sich-Öffnen für einen anderen, in der Du-Form). Was sich offenbart, ist die Realität des Unergründlichen als solchen; sie offenbart sich mir hier, indem sie mich von außen berührt, in mich eindringt (nicht körperlich) und von mir aufgrund dieser Einwirkung erlebt wird und sich dadurch für mich als Du konstituiert. Das Eindringen des Du in mich bedeutet zugleich mein Eindringen in das Du – mag es auch noch so unmerklich und zurückhaltend sein. Frank beschreibt (ähnlich später E. Levinas) das Sich-Kreuzen zweier Blicke als den Beginn jeder Begegnung. In ihr verläßt das unmittelbare Selbstsein sich selbst; es gewinnt, indem es seine Grenze überschreitet und gleichsam sein eigenes Wesen im anderen wiedererkennt, seine eigentliche Aktualität. In dem offenbarenden Sich-Zeigen des Du und dem ihm korrelativen Transzendieren meines unmittelbaren Selbstseins werden gleichsam erstmalig Ich und Du zusammen geboren.

Die Ich-Du-Beziehung realisiert sich in zwei Grundformen. In der ersten Form erlebe ich, wie das Du der Einzigkeit meines Ich widerspricht, sofern es ein Ich ist, das mit mir auf der gleichen Seinsebene liegt und die Geltung eines Ich beansprucht, aber mir nicht zugehört. Mein unmittelbares Selbstsein, das sich in seiner Potentialität als unbegrenzt erfährt, erfährt in ganz neuer Weise sich begrenzt, gerade in dem Augenblick, da es durch die Begegnung mit einem Du allererst zu einem wahren Ich wird: Ich spüre, daß das Du, das in mich eindringt, mein unmittelbares Selbstsein einengen kann (während das gegenständliche Nicht-Ich nur zur äußeren Lebensgefahr werden kann). Das Du, das im Unergründlichen wurzelt, offenbart sich in seiner Unbegreiflichkeit und Fremdheit und rückt in die Nähe des bedrohlichen unpersönlichen Es.

In der zweiten Grundform finde ich im Du, das außerhalb meiner ist, ein Wesen, das erfüllt ist vom Element meines eigenen inneren Seins, ohne daß die Einzigartigkeit meines Ich erschüttert würde: Ich erfahre das Du als mir heimische Realität. Zugleich weiß ich mich als nicht mehr einsam, ich erlebe den anderen als Stützpunkt. Indem ich das Du als selbstevidente Erscheinung eigenen Rechts erfasse und ihm Achtung entgegenbringe, erfasse ich auch die Einzigkeit und Verständlichkeit meines eigenen Wesens.

In der Ich-Du-Begegnung manifestiert sich ein Merkmal der transrationalen Realität mit besonderer Evidenz: Die das logische Denken übersteigende coincidentia opposito-

¹⁷ Eine erste Skizze hatte Frank 1925 vorgelegt (Festschrift für P. B. Struwe, Ja i My. Sbornik stateij posvjaščennych P. B. Struve, Prag 1925); dann weiter ausgeführt in seinem deutschen Aufsatz „Ich‘ und ‚Wir‘“. In: Der russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur. 1. Jg., Bonn 1929/30, 49–62) und in seiner Sozialphilosophie. – Einige Ausführungen Franks lassen vermuten, daß er auch den 3. Band der „Philosophie der symbolischen Formen“ E. Cassirers (Berlin 1929, 73) kannte (über den 2. Band hatte Frank eine Rezension verfaßt). Auch für Cassirer entsteht das Ich wie die Welt des Ich erst in der Begegnung mit dem Du. Im Abschnitt über das „Ausdrucksphänomen als Grundmoment des Wahrnehmungsbewußtseins“ erklärt Cassirer, daß in der Grundform der Wirklichkeitserfahrung uns das Sein in „in der Art des Daseins lebendiger Subjekte“, der „Erfahrung vom Du“ entgegentritt.

rum, die Sonderung und Einheit in gegenseitiger Durchdringung. Indem das Du in mich eindringt, sich in meinem Innern, wenn auch als eine mir äußere Realität, offenbart und ich sie erlebe, wird es zum Gehalt meines unmittelbaren Selbstseins. Als ganze ist die Ich-Du-Beziehung in jedem ihrer Teile zugegen und durchdringt ihn. So zeigt sich die All-Einheit in ihrer Konkretheit und Lebendigkeit. Sie zeigt sich darin, daß das Selbstsein in seinem eigensten Wesen „ein auf das Du angewiesenes, mit dem Du verbundenes und ein als Ich-Du-Sein sich vollziehendes Sein ist“. Jedes unmittelbare Selbstsein verwirklicht sich „erst im Hinausgehen über sich selbst“ zum Du. Das Sein ist so ein „Reich der Geister“ (nach einem Wort des späten Fichte); „das Reich der Geister besteht eben darin, daß das Eine immer für das Andere, im Anderen – über sich hinausretend – existiert, sich nur behauptet, indem es sich selbst um eines anderen willen verläßt“ (250).

Das Ich hat sich, ungeachtet seiner Einzigartigkeit, „zugleich als Glied und Teilmoment eines mit ihm nach Seinsgehalt und Seinsweise identischen umfassenderen Ganzen. ... Hier zeigt sich, daß ‚einer‘ doch immer ‚einer von zweien‘, daß er einer unter zweien (oder mehreren) ist und daß diese beiden (oder mehrere) in ihrer äußersten Tiefe ‚eins‘ sind“. Das Transzendieren zum Du als einer mir gleichen Realität „setzt das uranfängliche Sein meines Selbst im Raum des Ich-Du-Seins, im Raum der lebendigen für-sich-seienden All-Einheit voraus. Es ist gleichsam ein Streben nach Wiedervereinigung dessen, was in der letzten Tiefe der Realität uranfänglich eins ist“ (254). „Die Ich-Du-Beziehung als Ich-Du-Sein manifestiert sich somit eben als *Urweise des Seins*; sie erscheint uns als eine Offenbarung der inneren Struktur der Realität als solcher – und zwar eben in ihrer Unergründlichkeit, jenseits jedes begrifflichen Erfassens“ (249).

Nur erwähnt werden soll, daß Frank vom Ich-Du-Sein weitergelangt zum Wir-Sein, das er als eine noch ursprünglichere Offenbarungsweise des Seins versteht. In ihr wird noch deutlicher, daß das Ich-bin nicht die primäre, innere Form des unmittelbaren Selbstseins ist, sondern als abgeleitetes Teilmoment der ursprünglicheren Realitätsoffenbarung des Wir-sind zu begreifen ist. Für Frank ist es klar, daß eine Sozialphilosophie nur auf der Erfassung dieser ursprünglichen Seinsweise das Wir beruhen kann. Denn die Gesellschaft ist nur die äußere Abbildung des Wir, das in mir ist.

Da sich in das Wir-sind auch Formen des gegenständlichen Seins einschließen lassen, kann die Wir-Erfahrung als Erfahrung der „inneren Zusammengehörigkeit“, der „nächsten Verwandtschaft meines inneren Selbstseins mit dem mich umgebenden äußeren Sein“, auch zur ontologischen Grundlage eines neuen (ökologischen) Bewußtseins von der Einheit der Schöpfung werden.

Wie schon angemerkt, geschieht das Transzendieren des unmittelbaren Selbstseins in seinem Bedürfnis nach Ergänzung nicht nur nach „außen“, zu einem anderen, sondern auch nach „innen“, in „die Tiefe“, in das geistige Sein. Frank spricht hier 1. vom Geist als dem Grund, in dem die Seele sinngebenden Halt sucht, 2. vom Verhältnis von Seele und Geist und 3. von der Person. Festzuhalten ist, daß das geistige Sein, genauso wenig wie das unmittelbare Selbstsein, das „seelische“ Sein, ein bestimmtes *Seinsgebiet* bildet; es ist eine *Weise* des all-einen Seins, eine einfache Offenbarung des Seins als solchen, die nur in ihrer Bedeutung für uns, nicht aber nach ihrem Inhalt beschrieben werden kann. Es ist die Seinsform der „inneren Objektivität“, die im Durchgang durch die Tiefen des unmittelbaren Selbstseins geschaut wird.

Das schlechthin Unergründliche

Frank beginnt seine Religionsphilosophie im engeren Sinn mit der Erfahrung der existentiellen Tragik des Menschen. Wir erfahren uns ausgeliefert an die uns fremd, oft feindlich gegenüberstehende gegenständliche Welt, selbst haltlos im Sein, wie über einem Abgrund hängend, der uns jederzeit zu verschlingen droht. Frank fragt nun: Gibt es zwischen den beiden Weisen, in denen das Unergründliche sich manifestiert – zwischen dem „äußeren“ gegenständlichen Sein einerseits und der sich selbst offenbarenden Realität, die sich im unmittelbaren Selbstsein zeigt und sich im Transzendieren zum Du und zum geistigen Sein verwirklicht andererseits – eine Einheit, in der der Gegensatz zwischen ihnen versöhnt werden kann und in der wir vor dem feindlichen gegenständ-

lichen Sein Schutz und Geborgenheit finden können? Oder ist die Dualität ein unhintergehbare Faktum?

Nur vage Anzeichen einer Einheit liefern die ersten Überlegungen: Die Erkenntnis-kraft, mit der wir das gegenständliche Sein erkennen, muß eben diesem Sein in irgendeiner Weise „wesensverwandt“ sein. Die Momente des Rationalen und des irrationalen Unheimlichen umhüllen jedes Sein. Deutlicher zeigt sich die Einheit in der ästhetischen Erfahrung: Sie ist eine besondere Seinsweise, in welcher sich die Grenze zwischen „objektivem“ und „subjektivem“ Sein verwischt. In der Erfahrung des Schönen zeigt sich anschaulich die nicht mehr erklärbare, aber doch evidente Verwandtschaft der innerlichen Welt des Gemüts mit dem, was als äußere Welt gegenständlicher Realität vor uns liegt.

Die tragische Erfahrung, gleichsam über einem Abgrund zu hängen, resultiert daraus, daß wir uns selber aus dem Sein ausschließen. Sobald wir aber uns bewußt machen, daß wir auch in unserer haltlosen Subjektivität *sind*, daß auch wir selbst zum Sein gehören, überwinden wir den Dualismus. Wir sehen, daß wir der gegenständlichen Welt nicht haltlos ausgeliefert sind, sondern – wie diese Welt – in einer verborgenen Ur-Einheit des Seins verwurzelt sind.

Franks weitere Schritte sind darauf gerichtet zu fragen, als was diese Ur-Einheit sich zeigt. Der Weg führt über die Vertiefung in das geistige Sein, das sich schon als wesensverwandt mit unserem unmittelbaren Selbstsein und als dessen über das Selbstsein hinausweisende Grundlage erwiesen hat. Diese Schritte können hier nur stark schematisiert wiedergegeben werden. Wesensbestimmungen des Unergründlichen sind nicht möglich, weil es keine theoretische Erkenntnis von ihm gibt. Wohl finden wir „Andeutungen“, die das Unergründliche in seiner Unergründlichkeit zeigen. Sie drängen sich nicht dem kühlen Beobachter auf, sondern sind nur durch lebendiges Selbstvertiefen zu gewinnen.

Der Urgrund ist nicht nur evident, sondern Evidenz, Wahrheit selbst (nicht als Erkenntniswahrheit). Zeigte sich die Seinsweise des geistigen Seins als das innerlich Durchsichtige, so zeigt sich der Urgrund als das Licht selbst, das mehr ist als das Licht der Erkenntnis, welches das gegenüberstehende Gegebene erhellt; er ist sinngebender Grund des Seins, der die Zweifelt des nur Faktischen und des Rechtmäßigen überwindet; er ist schließlich als nicht blindes Sein, nicht abstrakte Wahrheit, sondern als sich selbst erzeugende Realität (*causa sui*) auch Leben. Der Urgrund ist so als Erstbegründendes selbst schon kein „Sein“ mehr (Platon). Er ist der Punkt (nicht ein räumlich irgendwo liegender!), in dem das unmittelbare Selbstsein und das gegenständliche Sein – die Welten, denen wir leben müssen – zusammenkommen; er ist eine Einheit, die durch das ganze Sein hindurchgeht; er hat sein Zentrum überall und seine Peripherie nirgends (Nikolaus v. K.). Er ist das All-Eine.

Der Urgrund als Numen

Vom Urgrund kann nicht gesagt werden, „was“ er ist. Er ist vielmehr das schlechthin Paradoxe, das zutiefst Unergründliche, das Urgeheimnis der Realität als solcher, die Bedingung jeder Frage. Jede Benennung würde ihm einen Inhalt unterstellen. Noch am ehesten paßt die Bezeichnung „das Heilige“ oder „Numen“ (R. Otto) oder „Gottheit“ (Eckhart). Drei Weisen, es gedanklich zu umkreisen, nennt Frank: 1. sich die Gewißheit seiner Erfahrung vergegenwärtigen, 2. seine wesensmäßige Beziehung zu allem anderen untersuchen, 3. sich im besonderen seiner Wirkungsweise in uns Rechenschaft geben.

Die Gewißheit der Gottheit in absoluter Selbstevidenz ist vereint mit völliger Un-Gegebenheit. Die Aussage „Gott“ „ist“, verstanden als Aussage, daß „Gott“ zum gegenständlichen Sein gehört, ein Seiendes ist, ist deshalb völlig unsinnig. Vielmehr: Aus dem Sein des Urgrundes „ist“ alles andere. Die Gottheit umgreift uns auch nicht in der Art des unbedingten Seins, dessen wir uns intellektuell vergewissern können. Nur indem wir den absoluten Urgrund in lebendiger Erfahrung erreichen, offenbart sich das schlechthin Evidente in seiner absoluten Verborgenheit. Offenbarung also ist nicht die eines „Gehalts“, sondern fällt mit der Evidenz zusammen; Es ist sinnlos zu fragen, ob das, was sich offenbart, auch „wirklich“ existiert; folglich kann auch kein schlussfolgern-

des Verfahren die Offenbarung begründen; sie würde das zu Beweisende den Zusammenhängen des Seins unterwerfen. (Eine gewisse Ausnahme macht der „ontologische Beweis“).

Als Urgrund der All-Einheit offenbart sich die Gottheit nur der All-Einheit unseres inneren Seins, der ungebrochenen Ganzheitlichkeit unseres Lebens, die Frank biblisch das „Herz“ nennt, von dem auch die Vernunft ausgehen muß.

Die Aussage, die Gottheit sei „das ganz Andere“, muß vermeiden, das, von dem sie sich absetzt, als konträr Gegensätzliches zu verstehen (Licht gegen Finsternis); die Andersheit darf nicht logisch verstanden werden im Gegensatz zur Identität, Gleichartigkeit oder Ähnlichkeit. Im Sinne von Franks antinomischem Monodualismus verbindet sich in transrationaler Weise die radikalste Andersheit mit der innerlichsten Ähnlichkeit mit allem übrigen. Alles, was ist, auch Welt und Kosmos, ist somit, weil die Gottheit durch es hindurchscheint, auf je verschiedene Weise Symbol der Gottheit.

Die Gottheit als Du – Gott und Ich

Die Gottheit zeigt sich mir nur in der lebendigen, konkreten Beziehung zu mir, bzw. in meiner existentiellen Hinwendung zu ihr; sie ist als solche ja nicht Gegenstand meiner Erkenntnis. Das Sich-Zeigen gehört zu ihrem Wesen, aber es ist ein Sich-Zeigen je für mich; getrennt davon gäbe es nur ein vom bloßen Hörensagen herrührendes abstraktes Wissen. In der existentiellen Hinwendung wird die Gottheit mein Gott, gibt sich als Du zu erkennen – und nur als Du ist sie Gott. Von Gott als Er zu sprechen (in der Philosophie unumgänglich) setzt eigentlich seine Abwesenheit voraus (F. Ebner). Die Gegebenheitsweise von Offenbarung ist (wie schon gesagt) die Du-Form, eigentlich das „Du bist“. Aber auch an dieser Stelle ist zu berücksichtigen: Das Du Gottes ist nicht eigentliches Merkmal Gottes, sondern die transzendente Möglichkeitsbedingung der Seinsform des Du selber (dasselbe gilt von Gott als Person). Gott offenbart sich mir als Du und Person, und insofern gehört diese Seinsweise zu seiner vollen Aktualität. Was vom Werden des Ich in der Begegnung mit dem Du gesagt war, findet hier seine Grundlage: Das göttliche „Du bist“ konstituiert mein „Ich bin“ (F. v. Baader: cogitor ergo sum). Im Beschenktwerden mit Sein und mit Leben, das ich als Nichts von Gott erfahre, erlebe ich auch den Überreichtum dieses Schenkens als dem Wesen Gottes zugehörig und erlebe darin seine Liebe.

Meine Erfahrung des absoluten Urgrundes als ein „Du bist“, d. h. als personaler Gott, löst seine Erfahrung als Numen nicht einfach ab. Die Innigkeit der Beziehung verbindet sich mit unsagbarer Scheu.

Führt die Beziehung von Gottes Du zu mir nicht zur Folgerung, Gott sei Glied einer Wechselbeziehung, da das Du stets ein Ich zur Bedingung hat? Da der göttliche Urgrund mich umschließt, entsteht die weitere Frage: Wie kann ich ein von Gott unterschiedenes autonomes Wesen sein? Rational ist die aufgeworfene Frage unlösbar und nur im wissenden Nichtwissen zu beantworten. Sowohl mein Sein als auch meine Lebensinhalte, d. h. mein ganzes „Ich bin“, sind nur aus Gott und durch ihn; in dieser Hinsicht bin ich vor Gott ein „Nichts“, das allein durch Gott mit Realität ausgestattet ist, ein „seiendes Nichts“. Ebenso aber gilt: Ich bin Gott gegenüber ein anderer, dessen Andersheit in Gott ist. Daß meine Andersheit aus Gott und in Gott ist, mindert nicht meine Autonomie, sondern begründet sie. Ich kann zu Recht sagen: „ich bin“ und „ich handle frei“, weil ich eine Seinsinstanz bin, die ganz in Gott und durch Gott existiert.

Für Frank muß Philosophie, will sie nicht sich selbst amputieren, von der ganzen Erfahrung des menschlichen Geistes, die natürliche Mystik eingeschlossen, ausgehen und sie durchdringen. Die in dieser Erfahrung sich zeigende „allgemeine und ewige Offenbarung“ ist Möglichkeitsbedingung der positiven Offenbarung und in dieser stets anwesend.

So sind die abschließenden Gedanken Franks zum „Gottmenschentum“ Zeugnis einer in ihrer Auslegung von der Tradition des orthodoxen Christentums inspirierten mystischen Erfahrung. Die Liebe Gottes, in der sich meine Du-Beziehung zu Gott vollendet und die ich als Beschenktwerden mit Sein und Leben durch Gott erfahre,

erscheint als Einheit von zweien. Doch ist sie zugleich auch eine „uranfängliche zweinatürige *Einheit von einem*“, eben meiner selbst. Sie ist die über das „Gott-mit-mir“ hinausgehende Seinsform des „Gott-in-mir“ oder „Ich-in-Gott“ als eines mir immanenten Habens Gottes (die selbstverständlich seine wesenhafte Transzendenz nicht beseitigt). Sie ist das Bewußtsein des gottmenschlichen Seins des Menschen, traditionell als „*Theosis*“ bezeichnet. Als allgemeines Seinsprinzip bildet diese Seinsform, in der die Realität Gottes mit dem „Ich bin“ verschmilzt, die ontologische Voraussetzung für das Gottmenschentum aller Menschen, das durch die unwiederholbare Offenbarung Gottes im Gottmenschen Jesus Christus gestiftet wird. Dieses mystische Einheitsbewußtsein ermöglicht allererst auch das Bewußtsein, daß Gott „Vater“ ist, aber auch die befremdende Aussage, daß Gott in mir geboren wird. Gott als die sein eigenes Wesen nie abschließend verschenkende Liebe enthält – in transrationaler Einheit mit seiner reinen Göttlichkeit – eine Potenz von „Menschlichem“. Nur so kann der Mensch „Bild Gottes“ sein. „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. . . . Er ist Gott-mit-mir und sogar Gott, in dem ich bin und der in mir ist. Er ist wahrer Gott eben als *Gottmensch*“ (414).

Gott und Welt – Das Böse

Franks Bemühen richtet sich darauf, die Widersprüchlichkeit des Weltseins und die Schwierigkeit, sie in die Philosophie der All-Einheit aufzunehmen, in kompakter Weise unverkürzt darzustellen.

Einerseits erkennen wir die Vernünftigkeit als konstitutiv für das Weltsein, andererseits stoßen wir infolge seiner wesenhaften chaotischen Irrationalität in jedem rationalen Erfassen der Welt an unüberwindbare Schranken. Als innerlich undurchsichtiges unpersönliches „Es“ ist die Welt indifferent gegenüber Wahr und Falsch, Gut und Böse – und doch erfahren wir sie als voll des Bösen.

Die Frage nach der Ursache der Welt bleibt unbeantwortbar, weil sie eine Kategorie, die nur innerhalb der Zusammenhänge in der Welt sinnvoll ist, auf die Welt als ganzes anwendet. Wohl aber kann nach ihrem Sinn gefragt werden: Warum ist die Welt?

Die Antwort, sie stammt durch eine Emanation aus der überseienden Wahrheit, käme dem Versuch gleich, das Transrationale zu rationalisieren. Die immanente Unbegründetheit der Welt und die Transrationalität der Beziehung, durch die sie den Grund ihres Seins hat, wird im Begriff der Schöpfung gewahrt, sofern diese nicht als kausaler Zusammenhang zwischen Gott und Welt mißverstanden wird. Das „Wort“ Gottes, in dem Sein und Sinn der Welt gründen, ist der ewige Logos; so hat die Welt keine Grenze in der Zeit, ist aber doch auch nicht *causa sui*.

Der antinomische Monodualismus läßt die Andersheit der Welt als geschaffene Andersheit verstehen, d. h. als eine aus Gott hervorgehende Beziehung; der Unterschied verbleibt in Gott. Darin zeigt sich der wahre Gehalt der Emanation: Die Welt ist Gott gegenüber kein jede innere Einheit ausschließendes Fremdes. Jedes Sein außerhalb Gottes bleibt innerhalb der göttlichen All-Einheit. Auch das „Nichts“, aus dem Gott die Welt schafft, ist (mit der Andersheit) ein „Nichts“ in Gottes Schoß. So ist es berechtigt, neben dem Gottmenschentum auch von einem *Theokosmismus* (der den Menschen immer einschließt) zu sprechen.

Wer Frank bis zu dieser Einsicht gefolgt ist, wird sich fragen, wie in dieser grundsätzlich optimistischen Philosophie der All-Einheit noch das Böse Platz finden könne.

Frank macht nachdrücklich klar, daß eine rationale Lösung des Theodizeeproblems unmöglich ist. Wichtig ist festzuhalten, daß keine Erfahrung der aufdringlichen Faktizität des Bösen die klare Selbstevidenz, in der Gott sich offenbart, erschüttern kann. Das Böse ist Frank zufolge als solches kein Seiendes, wohl aber ein „was“, eine nichtseiende Realität, die sich durch Loslösung von der wahren Realität als falsche Realität konstituiert; ihr Träger ist als seiend gut. Wie ist das zu verstehen? Jedes Seiende hat auch das

Realitätsmoment des Nicht, durch das es sowohl von allen anderen Seienden unterschieden als auch mit ihnen verbunden ist; im Bösen wird das verbindende und individualisierende Nicht zu einem in sich verschlossenen, absolut isolierenden Nicht: Zum Paradox eines seienden Nichtseins. Das Wesen des Bösen besteht darin, Realität sein zu wollen, obwohl es aus der All-Einheit herausgefallen ist; es hält seinen Mittelpunkt (der es eigentlich nur durch seinen Zusammenhang mit allem ist) für den absoluten Grund der Realität. Dieses Böse ist die alles durchdringende Atmosphäre des weltlichen Seins – so daß sein (Pseudo-)Mittelpunkt in allem – auch in meinem Sein – liegt. „Deshalb ist der ‚Sündenfall‘ der Welt mein Sündenfall, und dieser ist Sündenfall der ganzen Welt.“ Die Alternative: „Schuldig ist entweder der Mensch oder die Macht des Bösen“, ist deshalb falsch. Gott ist als die All-Einheit auch die Realität dessen, was er nicht ist. Eine solche Instanz in Gott ist der Punkt, wo die Realität aus Gott hervorgeht und „in Gott seiend aufhört, Gott zu sein“. Dieser unbestimmbare Ort ist mir in der lebendigen Erfahrung als ich selber gegeben: Im Bewußtsein meiner Schuld (ich kann nicht „Ursache“ des Bösen genannt werden, aber trage „Verantwortung“). Frank muß eingestehen: „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“ (442).

Die philosophische Auseinandersetzung mit Franks Denken steht noch aus. Kurz nach Erscheinen des „Unergründlichen“ schrieb N. Berdjajew eine kurze Rezension, die ganz die eigene philosophische Position zum Maßstab des Urteils macht¹⁸. Der 1954 erschienene Sammelband zum Andenken an Frank enthält einen Beitrag zu Franks Religionsphilosophie, der nicht frei von Mißverständnissen ist¹⁹. In deutscher Sprache erschien eine Untersuchung zur Erkenntnislehre²⁰ und zur Religionsphilosophie²¹. Die 1995 von A. Haardt besorgte deutsche Ausgabe des „Unergründlichen“ verdient Lob²².

¹⁸ N. Berdjajew, O knige S. L. Franka „Nepostizimoc“, in: Put' (Paris), Nr. 60, 65–67.

¹⁹ G. Florovskij, Religioznaja metafizika S. L. Franka. Sbornik pamjati Semena Ljudvigoviča Franka, hgg. v. V. Zenkovskij, München 1954, 145–156.

²⁰ R. L. Tannert, Zur Theorie des Wissens. Ein Neuansatz nach S. L. Frank (1877–1950), Bern u. Frankfurt a. M. 1973.

²¹ R. Gläser, Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Franks. Würzburg 1975. – Eine knappe Darstellung der Philosophie S. Franks, mit besonderer Berücksichtigung des sozialphilosophischen Aspekts, gibt W. Goerdts, Russische Philosophie, Zugänge und Durchblicke, Freiburg/München 1984, 560 ff., 641 ff. – Ferner: P. Ehlen, Die Rechte und die Freiheit des Menschen in der Sozialphilosophie Simon L. Franks. In: Von Gott reden in säkularer Gesellschaft, FS f. Konrad Feiereis. Hgg. v. E. Coreth, W. Ernst u. E. Tiefensee, (= EThSt 71) 1995. Die Arbeit von Ph. Booboyer S. L. Frank (1877–1950), Russian Philosopher. London 1993, ist überwiegend historisch.

²² Einige Übersetzungsfehler sind doch aufgefallen: S. 102: Es muß heißen (wie auch im russischen Original): „Durchdenkt man aufmerksam den *hier* gebrauchten Begriff der Kausalität ...“ (und nicht: „den *von uns* gebrauchten ...“). Keineswegs versteht Frank Kausalität als bloße Umformung des Gegebenen; dieses Verständnis kritisiert er gerade. – S. 146, Z. 25f.: Die Übersetzung ist unverständlich. Besser: „deshalb ist mit jedem ‚ich bin‘ eo ipso – als zweites korrelatives Seinsmoment – auch das ‚es ist‘ gegeben (‚es‘ meint das Sein als Objekt), – nicht *meines* Seins, sondern des allumfassenden Seins überhaupt“. Es muß heißen: „*das* ‚es ist‘“ (nicht „ein ‚es ist“). – S. 338, Z. 13: es muß heißen: „vom dunklen undurchdringlichen Element ..., *das* dem Sein eignet“ (nicht: „*der* dem Sein eignet“). – S. 212, Z. 8: Es muß heißen: Erkenntnis*subjekt* (nicht Erkenntnis*objekt*). – S. 402, Z. 14: Es muß heißen: „dem Leben Jesu Christi“ (nicht „dem Leben Jesu Christus“). – S. 24, Z. 2: Es muß heißen: „die ökumenische christliche Wahrheit“. Das zwischen die Adjektive eingefügte Komma ist sinnwidrig; es fehlt auch im russischen Original. – Unschöne Russizismen: Dynamismus statt Dynamik, Antinomismus statt Antinomie, antinomistisch statt antinomisch.