

## Begegnung durch Selbsterschließung

### Zum religionsphilosophischen Offenbarungsbegriff S. L. Franks

VON PETER EHLEN S. J.

Simon Franks (1877–1950) bemerkenswerter Beitrag zur Philosophie des 20. Jahrhunderts, besteht in der Integration der neuzeitlichen Subjektphilosophie, die im phänomenologischen Personalismus ihren vollendeten Ausdruck gefunden hat, in die Ontologie neuplatonisch-cusanischen Typs. Was Sein ist, erschließt sich über die Phänomenologie der WIR-Erfahrung. Das Programm, eine WIR-Philosophie zu entwickeln, welche die Mängel der seit Descartes vorherrschenden Ich-Philosophie überwinden könne, hatte Frank in seinem Aufsatz „Ich“ und „Wir“ (1929/30)<sup>1</sup> aufgestellt; eingelöst hat er die hier erhobene Forderung in seiner Sozialphilosophie „Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft“ (1930)<sup>2</sup> und vor allem in seiner Religionsphilosophie „Das Unergründliche – eine ontologische Einführung in die Philosophie der Religion“ (1939)<sup>3</sup>.

### Anregungen durch die personalistische Philosophie

Franks personalistische Ontologie konnte auf Vorformen und Anregungen zurückgreifen. Hier seien nur einige Namen genannt. In Fichtes Spätphilosophie spielen die Begriffe WIR und LEBEN eine wichtige Rolle. Auch Hegel hatte in seiner „Phänomenologie“ auf die „WIR“-Struktur des Geistes aufmerksam gemacht: „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“<sup>4</sup>. Doch das eigentliche personalistische Denken, für das die Beziehung des Ich zum Du im Mittelpunkt steht, ist nachidealistisch. Hier ist an erster Stelle Ludwig Feuerbachs Versuch zu erwähnen, die Geistphilosophie Hegels durch eine Leibphilosophie abzulösen, in der die Beziehung zum Du in der Einheit der Gattung ein zentrales Motiv bildet. Sein Entwurf, der freilich sehr mangelhaft blieb, weil es ihm nicht gelang, die unaufhebbare Einmaligkeit des personalen Ich gegenüber dem Wir der Gattung zu sichern, hat dennoch nachhaltig Martin Bubers ICH-DU-Philosophie angeregt. Und diese wiederum lieferte wichtige Impulse für Franks WIR-Philosophie. Der große Religionsphilosoph Buber hat über den kämpferischen Atheisten Feuerbach bemerkt, daß dieser ihm schon in seiner Jugend „die entscheidende Anregung gegeben“ habe. „Feuerbach hat jene Du-Entdeckung eingeleitet, die man die ‚kopernikanische Tat‘ des modernen Denkens genannt hat, [die ...] genauso folgenschwer ist, wie die Ich-Entdeckung des Idealismus“ und „zu einem zweiten Neuanfang des europäischen Denkens führen muß, der über den ersten cartesianischen Einsatz der neueren Philosophie hinausweist“.<sup>5</sup>

Neben der Linie Feuerbach-Buber ist aber auch der katholische Philosoph Ferdinand Ebner zu nennen. Sein wichtigstes Werk „Das Wort und die geistigen Realitäten“, 1921,

<sup>1</sup> S. Frank, „Ich“ und „Wir“. Zur Analyse der Gemeinschaft. In: Der russische Gedanke. Internationale Zeitschr. für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur, 1 (1929/30) Bonn, 49–62.

<sup>2</sup> S. L. Frank, *Duchovnyje osnovy obščestva, Vvedenie v social'nuju filosofiju*, Paris 1930. Englisch: S. L. Frank, *The Spiritual Foundations of Society*. Athens, Ohio (USA) 1987.

<sup>3</sup> S. L. Frank, *Nepostizimoe, Ontologičeskoe vvedenie v filosofiju religii*. Paris 1939. Deutsch: S. L. Frank, *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*, Freiburg/München 1995. Eine Zusammenfassung bietet: P. Ehlen, *Simon L. Franks Religionsphilosophie: „Das Unergründliche“*, in: ThPh 71 (1996), 88–98.

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, 127. Bezüglich J. G. Fichte ist an dessen „Wissenschaftslehre“ von 1804 und an dessen Schrift „Anweisung zum seligen Leben“ von 1806 zu denken.

<sup>5</sup> M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1954, 62. Buber bezieht sich auf den Theologen Karl Heim.



hat sowohl auf Martin Buber gewirkt und so mittelbar auch auf Frank, als auch Frank unmittelbar beeinflusst. Buber bemerkte zu Ebner: Sein Buch „zeigte mir wie kein anderes seither, stellenweise in einer fast unheimlichen Nähe, daß in dieser unserer Zeit Menschen verschiedener Art und Tradition sich auf die Suche nach dem verschütteten Gut begeben hatten“<sup>6</sup>.

Neben Martin Buber und Ferdinand Ebner wären noch Franz Rosenzweig, Max Scheler, Edmund Husserl und Ernst Cassirer zu erwähnen, die in den ersten zwei Jahrzehnten unseres Jahrhunderts gleichfalls versuchten, das „verschüttete Gut“, von dem Buber sprach, freizulegen: Die Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit der ICH-DU-Beziehung. Wichtig wurde für Frank die durch Husserl und besonders Scheler in den Personalismus eingeführte phänomenologische Methode.

Martin Buber beginnt sein Werk „Ich und Du“ (1923):

„Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung.

Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann.

Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare.

Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du,

das andre Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es; wobei, ohne Änderung des Grundwortes, für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten kann.

Somit ist auch das Ich des Menschen zwiefältig.

Denn das Ich des Grundworts Ich-Du ist ein andres als das des Grundworts Ich-Es.“<sup>7</sup>

Buber hat damit ein Motiv vorgegeben, das zu einem Leitmotiv des Frankschen Denkens wurde. Deutlich läßt Franks programmatische Abhandlung „Ich und Wir“ den Einfluß Bubers erkennen. Zugleich aber wird in ihr auch die formale und inhaltliche Besonderheit von Franks Philosophie sichtbar. Werden bei Buber die Gedanken in starkem Maße durch die suggestive Kraft der Sprache gestützt und durch sie der Leser (und Hörer) an eigene urtümliche Erfahrungen erinnert, so besticht bei Frank sofort die klare Argumentation, mit der er die ICH-DU-Beziehung, die Ich-Es-Beziehung und die WIR-Beziehung auf ihre erkenntnistheoretischen und ontologischen Implikationen transparent macht<sup>8</sup>.

## Das Du als konstitutives Element des Ich

Wie Buber geht Frank davon aus, daß die Beziehung auf ein lebendiges DU ganz andersartig ist als die Beziehung zu einem Gegenstand. Mit dieser je anderen Beziehung ist auch das ICH jeweils ein anderes ICH. Buber nennt die DU-Beziehung eine „Begegnung“. Wodurch unterscheidet sich die personale Begegnung von der Gegenstandsbeziehung?

Mit meinen Sinnen erkenne ich den anderen Menschen so, wie ich einen Gegenstand erkenne: ich nehme einen Körper, eine Stimme und Bewegungen wahr. Dennoch bin ich überzeugt, daß der andere Mensch kein sich bewegender, sprechender und gestikulierender Gegenstand ist, – ein Zombie, sondern daß er ein ICH besitzt, so wie ich es von mir selbst weiß, daß ich folglich von ihm nicht nur in der 3. Person sprechen kann: er, sie, es; sondern daß ich ihn in der 2. Person ansprechen kann: DU. Daß der Andere ein Ich-Bewußtsein besitzt, wie ich selbst, nehme ich aber nicht wahr. Was ich wahrnehme

<sup>6</sup> M. Buber, Autobiographische Fragmente, in: Martin Buber, hg.v. P. A. Schilpp u. M. Friedman, Stuttgart 1963, 30.

<sup>7</sup> Erste Niederschrift 1919. Der Begriff „Begegnung“ wird bereits in der Schrift „Ereignisse und Begegnungen“ (1917), dann im Geleitwort zu „Der große Maggid und seine Nachfolge“ (1921) verwendet.

<sup>8</sup> Das Fundament dazu hatte Frank mit seiner Erkenntnislehre 1915, dann mit seiner philosophischen Psychologie 1917 gelegt. Weiter entfaltet hat Frank seine Wir-Philosophie in seiner Sozialphilosophie 1930, in seiner Religionsphilosophie 1939 und in seiner philosophischen Anthropologie, veröffentlicht posthum 1956.



sind eben nur bestimmte Ausdrucksweisen. Wie kann ich beweisen, daß sie von einem ICH herrühren? In der philosophischen Problemgeschichte wird diese Frage unter der Überschrift „Erkenntnis des Fremd-Ich“ diskutiert. Wie sieht Franks Lösung dieses Problems aus?

Für mein alltägliches Leben besitze ich eine völlig hinreichende Sicherheit, daß meine Freunde keine Zombie sind – aber diese Sicherheit ist eine praktische, sie beruht auf keinem logisch schlüssigen Beweis. Doch auch die bisherigen Versuche, die Wirklichkeit des Fremd-Ichs philosophisch-theoretisch zu erhärten, können nicht überzeugen. Die Theorie, die das andere ICH mittels eines Analogieschlusses beweisen will, bewegt sich, ebenso wie die Theorie der „Einfühlung“, logisch in einem Zirkel, indem sie die mögliche Existenz des Fremd-Ichs bereits voraussetzt. Die erste besagt (kurz zusammengefaßt): Wo an einer Gestalt völlig die gleichen Verhaltens- und Reaktionsweisen zu beobachten sind, die ich an mir selbst wahrnehme, darf ich daraus schließen, daß die betreffende Gestalt in gleicher Weise ein Subjekt ist wie ich. Für das praktische Leben reicht das, wie gesagt, aus. Aber in logischer Hinsicht ist ein Analogieschluß einer der schwächsten und erkenntnistheoretisch unbefriedigend. Ähnlich geht die Einfühlungstheorie voran: Die Ausdrucksbewegungen einer anderen Gestalt nötigen mich, den Anderen als ein anderes Ich zu erleben. Doch auch hier muß ich generell von der möglichen Existenz eines fremden Bewußtseins schon wissen, dieses muß mir also in irgendeiner Weise schon gegeben sein, um durch Einfühlung die Gewißheit gewinnen zu können, daß ein bestimmtes anderes Wesen Bewußtsein besitzt wie ich. Würde die Existenz des Fremd-Ichs grundsätzlich vorausgesetzt, würde sich nur die Frage stellen, ob in einem konkreten Fall zu Recht geurteilt wird: Das ist ein Mensch mit einem Ich-Bewußtsein. Die Frage: Zombie oder lebendiges Ich stellt sich aber erkenntnistheoretisch gegenüber jeder menschen-ähnlichen Gestalt. Wie also ist die mögliche Existenz eines Fremd-Ichs zu erweisen?

Bei der Beantwortung dieser Frage ist die Grundeinsicht Bubers heranzuziehen, daß mein ICH ein jeweils anderes ist, je nachdem, ob ich in der Grundbeziehung ICH-DU oder ICH-ES stehe. Um die Überzeugung – die ich doch zu Recht habe –, daß die Menschen um mich keine bloß sich bewegende Gegenstände sind, philosophisch zu rechtfertigen, also den Solipsismus erkenntnistheoretisch zu widerlegen, muß ich also in einem ersten Schritt auf mich als den Ausgang der Überlegung reflektieren. In welcher Weise ist das ICH jeweils ein anderes? Franks Antwort auf diese Frage: Die lebendige Begegnung ist mehr als eine Erkenntnisbeziehung, das Ich in der Begegnung ist folglich nicht nur Erkenntnisobjekt.

Solange der Versuch, das Fremdbewußtsein zu erweisen, von einem ICH ausgeht, das nur durch die Fähigkeit zu erkennen bestimmt wird, also als Erkenntnisobjekt verstanden ist, wird niemals begreiflich werden, wie es möglich sei, das lebendige DU eines anderen Menschen zu erreichen. Denn unter dieser Voraussetzung zerfällt die Wirklichkeit in zwei Bereiche: In das erkennende Ich und alles Übrige, auf das seine Erkenntnisintention sich richten kann; kurz: in das Ich und das Nicht-Ich. Auch der andere Mensch wird unter jener Voraussetzung immer nur als ein gegenüberstehendes Erkenntnisobjekt erreicht, als ein Nicht-Ich, nicht anders als jeder andere Gegenstand. Das ICH, von dem die Erkenntnisbeziehung ausgeht, ist ein gleichsam auf seine Erkenntnisintentionalität geschrumpfter Seinspunkt; es ist nur abstrakt und einseitig erfaßt, nicht aber als das lebendige, personale, konkrete ICH, das nicht nur erkennen, sondern auch wollen und fühlen kann.

Den Unterschied zwischen abstraktem und lebendigem ICH macht Frank auch mit einem Blick auf den Sprachgebrauch deutlich. Wo das ICH zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht wird, kann man von ihm distanziert und objektivierend sprechen und sagen: „Das ICH ist ... Gegenstand meines Nachdenkens“. Doch dieses ICH ist eigentlich eine 3. Person, ein ES oder ER, nicht aber mein lebendiges konkretes ICH, mit dem grammatisch korrekt nur die 1. Person des Verbs verbunden werden kann: ICH bin, – nicht aber die 3. Person: ICH ist. Wo dennoch vergegenständlichend von einem ICH gesprochen wird, das ist, geschieht das in einer vom unmittelbaren persönlichen Ich-Erleben abstrahierenden nachträglichen Reflexion.

Franks Einwand lautet: Das andere Ich wird in seiner DU-Eigentümlichkeit verfehlt und die Begegnung mit ihm mißdeutet, solange sie, bedingt durch den abstrakten Aus-



gangspunkt, als eine Weise der Gegenstandserkenntnis verstanden ist, in der das erkennende ICH als eine abgesonderte, in sich ruhende Instanz dem anderen wie einem Erkenntnisgegenstand gegenübertritt.

Franks entscheidende Schlussfolgerung: Allein die Annahme, daß das DU selbst immer schon meinem lebendigen personalen ICH innewohnt, daß ich überhaupt erst durch die Beziehung zum DU als ICH konstituiert bin, erlaubt die befriedigende Beantwortung der Frage, wie eine DU-Begegnung möglich sei. Das ICH, dem die Beziehung auf ein DU wesentlich ist, ist auf andere Weise ICH als eine Erkenntnisinstanz, die der Gegenstandswelt erkennend gegenübertritt. Diese dem ICH wesentliche Beziehung stellt sich nicht erst her, wenn der andere wie kein Erkenntnisobjekt gleichsam von außen – zufällig – in meinen Erkenntnishorizont eintritt; sie ist vielmehr eine ursprüngliche und unmittelbare Lebensbeziehung.

Dieser Sachverhalt läßt sich auch so aussagen: ICH und DU, die einander in lebendiger Weise begegnen können, weil sie von vornherein aufeinander bezogen sind, stehen immer schon in der Einheit eines WIR und sind außerhalb dieser Einheit undenkbar. Das WIR ist also nicht eine nachträgliche Synthese von mir und dem anderen, sondern ebenso primär und ursprünglich wie das ICH. Das lebendige ICH selber ist nur als Glied eines WIR denkbar und kann außerhalb dieser Einheit schlechterdings nicht sein.

Die besondere Eigenart der DU-Begegnung ist noch weiter zu untersuchen. Die Analyse Franks ist als philosophische Phänomenologie keine Ursachenforschung im empirisch-wissenschaftlichen Sinn, wenngleich sie auch Ergebnisse der Verhaltens- und Entwicklungspsychologie als Phänomengrundlage in ihre Betrachtung einbezieht.

### Begegnung als Offenbarung – Die Unergründlichkeit der Du-Realität

Was erkenne ich, wenn ich einem anderen Menschen begegne? Erkenne ich, was im Bewußtsein des anderen vor sich geht? Franks Antwort: Das, was den anderen als diese konkrete Person charakterisiert, der Inhalt seines Bewußtseins oder seine Seele, ist nur ganz umrißhaft zugänglich. Auch der mir liebste Mensch kann mich zuweilen durch völlig unerwartete Äußerungen überraschen; sein Inneres bleibt in ein letztlich undurchdringliches Dunkel gehüllt. Das heißt: Das DU ist mir zwar in seiner Realität in unbezweifelbarer Evidenz gegeben, zugleich erfasse ich das, was diese Realität inhaltlich ausmacht, als unergründliche, nie auszulotende Tiefe.

Zwar gilt von jedem Erkenntnisgegenstand, daß sein Inhalt unerschöpflich ist, er also immer besser erkannt werden kann. Die mögliche Vertiefung der Erkenntnis dessen, was das DU des anderen, sein Personsein, ausmacht, vollzieht sich jedoch anders als die fortschreitende wissenschaftliche Erkenntnis eines Forschungsgegenstandes. Auch dieser muß mir schon mit seiner unerschöpflichen Tiefe gegeben sein, damit ich in seinen Gehalt weiter eindringen kann. Doch anders als die gegenständliche Erkenntnis ist Begegnung, erst recht ihre Vertiefung, nur möglich infolge einer Aktivität, die vom DU selber ausgeht. Dessen Realität ist nicht anders zu haben als dadurch, daß sie selbst sich mir erschließt. Diese Selbsterschließung, durch welche allererst die kommunikative Beziehung zustande kommt, bezeichnet Frank als Offenbarung – der zentrale Begriff seines Denkens.

In der offenbarenden Begegnung bleibt die Realität des DU nicht außerhalb meiner. Indem sie sich mir zuspricht und so in mir einen lebendigen Widerhall weckt, dringt sie selbst in mich ein. Würde das DU des anderen nur gleichsam schweigend vor mir stehen und passiv darauf warten, erforscht zu werden, bliebe es bei einer Erkenntnisbeziehung wie bei der eines Gegenstandes.

Offenbarung setzt voraus, daß der sich Offenbarende wenigstens in einem minimalen Sinn auch ein für sich offenes Sein ist – ein Für-sich-sein oder „Selbstsein“, wie Frank das Seiende nennt, das sich selbst gegenüber offenbar ist.

Offenbarung aber geht über das bloße Für-sich-sein wesentlich hinaus. In ihrer vollen Gestalt bedeutet Offenbarung immer: sich öffnen für einen anderen, sich selbst einem anderen zeigen. Sie geschieht nur, wenn der sich Eröffnende und der Adressat der Offenbarung in Gemeinschaft treten.



Freilich erfolgt die Ausrichtung auf den Anderen mittels körperlicher Ausdrucksmittel, also etwa durch Mimik, Gebärden, durch den Blick der Augen, nicht zuletzt durch das Wort. Was sich in diesen Ausdrucksmitteln manifestiert, sind nicht irgendwelche materiellen Nervenreize, Muskelspannungen oder Gehirnbewegungen, sondern das Selbstsein des anderen Menschen, das, was sein ICH ausmacht. Gewiß geschieht das niemals erschöpfend. Dennoch ist es die Realität des anderen ICH selbst, die sich in der Begegnung mittels diesen Äußerungen zeigt – nicht einzelne Inhalte werden mitgeteilt, die von der DU-Realität unterschieden und als solche begriffen werden könnten. Der Zusammenhang des zum Ausdruck kommenden Gehalts mit dem Ausdrucksmittel – Mimik, Gestik usw. – kann weder als psycho-physische Kausalität verstanden werden – denn beides, der sich ausdrückende Gehalt des Selbst und der Ausdruck, sind koexistent –, noch als psycho-physischer Parallelismus – denn es geht beim Ausdrucksprozess eindeutig um eine Bewegung von innen nach außen.

Selbstverständlich kann der Eindruck, den ich in der Begegnung von einem anderen empfangen habe, analysiert und in einzelne Inhalte zerlegt werden; das aber geschieht in einer vom unmittelbaren Erleben unterschiedenen Reflexion. (Die Erfahrung zeigt, daß der erste spontane Gesamt-Eindruck, den ich von einem anderen Menschen habe, obwohl ungegliedert, in der Regel die Realität genauer trifft als die nachträgliche Reflexion und die auf ihr beruhenden Urteile.)

Daß das Selbstsein des anderen für mich die Gestalt des DU annimmt, bedeutet also noch nicht, daß ich es auch begreifen könnte. Dieser Tatbestand, daß ich von einer Realität in voller Eindeutigkeit weiß, ohne daß ich – wenigstens unmittelbar – ihren Gehalt begrifflich klar erfassen könnte, überfordert, wie Frank bemerkt, alle rationalistischen Erkenntnistheorien. Die Realität offenbart sich in ihrer Unergründlichkeit und ist mir gerade als solche gegeben. Was ich DU nenne, ist eine inhaltlich-begrifflich nur unvollkommen erkennbare, unergründliche Realität, die als eine andere mich berührt, in mich eindringt, deren Eindringen in mich von mir erlebt wird. Ich werde ICH erst, indem mich der erleuchtende Strahl des DU trifft, – wie äußerlich unmerklich und still dieser Vorgang auch immer sein mag.

Das ist also das erste Ergebnis: Die DU-Begegnung ist nicht mit Kategorien des gegenständlichen Seins zu fassen. Das Wissen, das ich in ihr gewinne, unterscheidet sich deutlich von dem Wissen, das ich durch den gewöhnlichen Erkenntnisvorgang erwerben kann. Denn in diesem geht die Aktivität von mir als dem erkennendem Subjekt aus und richtet sich von mir auf den zu erkennenden Gegenstand. Bei der DU-Begegnung aber handelt es sich um einen *lebendigen* Vorgang, um wechselseitige Aktivität. Sie ist ohne die Aktivität des Du als sich selbst erschließender Realität nicht möglich. Sie richtet sich auf mich, und eben dadurch konstituiert sich diese Realität für mich als DU. Zugleich begegnet mein „Selbstsein“ im anderen seinem eigenen Wesen und erkennt *sich* im anderen wieder. In der Begegnung mit dem mir gleichartigen anderen, den ich doch als *anderen* erfahre, erfahre ich mich erstmals als ICH; ich wende, indem ich mich von ihm unterscheide, das Moment des „Meinigen“ auf mein eigenes Dasein an: ICH entstehe als Realitätspunkt zugleich mit dem DU – als ein Glied „der sich *zugleich* damit konstituierenden Einheit des WIR“<sup>9</sup>.

In der ICH-DU-Begegnung treffen also nicht zwei bis zu dieser Begegnung an sich fertig bestehende Realitäten aufeinander. Es gibt, genau genommen, überhaupt kein an sich seiendes ICH vor der Begegnung mit dem DU. ICH und DU werden, indem jeder sein eigenes unmittelbares Selbstsein auf den anderen hin übersteigt, zusammen geboren<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Vgl. S. L. Frank, *Nepostizimoe*, in: S. L. Frank, *Sočinenija*, Moskau 1990, 351f. (vgl. S. L. Frank, *Das Unergründliche*. Freiburg/München 1995, 222f).

<sup>10</sup> Ein Beispiel aus der Entwicklungspsychologie kann das Gemeinte veranschaulichen. Das kleine Kind wird sich seines ICH bewußt, indem es in der ursprünglichen Einheit mit seiner Mutter deren Stimme und Zärtlichkeit erlebt – und vermisst, indem es sich als dasjenige erlebt, auf das die Zärtlichkeit – oder ihr Verlust – gerichtet ist, indem es sich dadurch von der ursprünglich gegebenen Einheit mit seiner Mutter, des WIR, zu unterscheiden lernt.



## Die lebendige Einheit des Wir

Ich bin nur ICH in einem WIR, weil ich als lebendiges ICH das ideale Bild des DU von vornherein in mir trage. Darum ist das WIR niemals die bloß nachträgliche Summe unabhängig von einander existierender Einzelner, sondern die lebendige Einheit von Ich und Du. Sie ist eine Realität auch schon vor jeder aktuellen Begegnung, d. h., sie ist die transzendente Bedingung von deren Möglichkeit.

Auch hier hilft ein Blick auf unseren Sprachgebrauch, um das Gemeinte besser zu verstehen. Das Pronomen WIR als 1. Person Plural kann nicht sinnvoll die Mehrzahl meines lebendigen Ich aussagen. Denn von mir gibt es keine Mehrzahl: ICH bin einmalig und unwiederholbar. Nur wenn ich vom abstrakten Ich ausgehe, gelange ich zu einem WIR als Summe vieler Ichs: „Wir hier in diesem Saal“. Der Plural, der hier ausgesagt wird, ist eine Ansammlung vieler Einzelner, die einander gegenständig gegenüberstehen, also eigentlich die Mehrzahl vieler ER oder ES in der 3. Person. Wo tatsächlich das WIR eine lebendige Einheit bedeutet, meint es die Einheit von Ich und Du, von Mir und Dir, die, wie wir gesehen haben, keine Summe zweier je für sich bestehender Größen ist.

Ebenso wichtig aber ist, daß in der Einheit des WIR die wesentliche Differenz zwischen Mir und Dir oder Mir und Euch nicht ausgelöscht ist, denn ICH bin in meiner Einzigkeit mit dem DU nicht austauschbar. Darin liegt der grundsätzliche Unterschied von Franks WIR-Philosophie zum indisch-hinduistischen All-Einheitsdenken, in dem das Ich alles in sich aufnimmt und in alles übergeht, so daß die Grenzen zwischen mir und dem anderen verfließen. Franks WIR-Einheit ist eine differenzierte Einheit, eine Identität von Identität und Nichtidentität, die als dialektische Identität bezeichnet werden könnte. Frank hat diese auf Hegel zurückgehende Formel nicht verwendet, – vielleicht weil er fürchtete, der Begriff der Dialektik könne zum Mißverständnis eines unendlichen Prozesses führen, in dem die Einzigartigkeit des ICH doch wieder verloren ginge. Für Frank ist die Einheit des WIR immer zugleich mit der unaufhebbaren Differenz von ICH und DU gegeben; weder ist das WIR aus dem ICH noch das ICH aus dem WIR abgeleitet. DU-Begegnung und ICH-Werdung geschehen freilich nicht nur ein einziges Mal, sondern sind ein lebenslanges Geschehen, das sich immer wieder erneuert. Sie sind möglich, weil das ICH schon immer in einer WIR-Beziehung steht.

Wie sehr die Einheit des WIR bleibende Voraussetzung des Selbstseins des Individuums ist, zeigt deutlich die Sprache, ohne welche weder Rationalität noch Autonomie möglich ist. Sprache ist Ausdruck einer Gemeinschaft; das heißt aber, daß die Rationalität des Individuums auf die Gemeinschaft des WIR angewiesen ist. Was für die Tätigkeit des Verstandes gilt, gilt Frank zufolge ebenso für das künstlerische Schaffen, in dem die Einmaligkeit des ICHs in besonderer Weise zum Ausdruck gelangt: Auch das Kunstwerk ist nicht Werk eines abgeschlossenen, vereinzelt abstrakten ICHs, sondern entstammt „jener geistigen Tiefe, in der wir mit den anderen zu einer letzten Einheit verbunden sind“.

Die Einsicht, daß das ICH BIN immer zusammen mit dem WIR SIND existiert, hätte Frank auch mit dem Satz formulieren können: „Das Individuum *ist* das gesellschaftliche Wesen.“ Karl Marx, der diesen Satz erstmals niederschrieb<sup>11</sup>, hatte auf Grund seiner von Feuerbach abhängenden sensualistisch-materialistischen Prämissen die dialektische Gleichursprünglichkeit von Individualität und Gesellschaftlichkeit, von ICH und WIR, nicht konsequent denken können. Welche ungeheuren Konsequenzen Marx' faktische Überordnung des WIR über das ICH hatte, braucht hier nicht erläutern zu werden. Franks WIR-Philosophie bietet einem Kollektivismus keine Grundlage. In seinem

---

Allgemeiner zeigt sich das hier Gemeinte in der Wahrnehmung eines auf mich gerichteten fremden Augenpaars, der sich kreuzenden Blicke. Auch in diesem Erlebnis geschieht ein über die bloße Gegenstandserkenntnis hinausgehende Begegnung, in der eine von beiden Partnern ausgehende Aktivität gegeben ist.

<sup>11</sup> Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), Marx-Engels-Werke, Ergänzungsband I, Berlin 1968, 538.



Denken ist weder das WIR dem ICH, noch dieses dem WIR vorgeordnet, vielmehr setzt jedes dieser „Prinzipien“ das andere voraus und ist ohne das andere undenkbar<sup>12</sup>.

In seiner Sozialphilosophie zeigt Frank, daß auch die vielfältigen gesellschaftlichen Beziehungen nur vollzogen werden können, weil in ihnen immer schon eine ideale WIR-Einheit gegeben ist. Er hat sie hier mit dem aus der russisch-orthodoxen Ekklesiology übernommenen Begriff „sobornost“ benannt. Diese „Gemeinschaftlichkeit“ (sobornost) würde gründlich mißverstanden, wollte man sie als liebevolles kollegiales oder konziliäres Miteinander verstehen, die zu den spannungsreichen und oft gegensätzlichen Rechtsbeziehungen, Wirtschaftsbeziehungen, politischen Beziehungen des täglichen Lebens ergänzend hinzu käme oder kommen sollte. Die „Gemeinschaftlichkeit“, sobornost, das WIR, macht vielmehr das *Wesen* jeglicher Vergesellschaftung aus, das in den unzähligen konkreten Gesellschaftsbeziehungen zur Erscheinung gelangt, – selbst dort, wo diese Beziehungen die Gestalt einer kühl-sachlichen Geschäftsbeziehung annehmen, und sogar dort, wo es sich um die Beziehung zwischen Täter und Opfer eines Verbrechens handelt.

Die Einheit des WIR ist immer konkret und kann als solche sehr unterschiedlich realisiert und erfahren werden: Sie kann gegeben sein als Einheit der Liebe, oder im Bewußtsein, daß WIR Angehörige derselben Schulklasse, aber auch daß WIR Feinde sind. Ob die „Gemeinschaftlichkeit“ als Beziehung der Liebe oder als Haß konkret zur Erscheinung kommt, ist gewiß nicht gleichgültig; daß ihre Verwirklichung als Feindschaft ihrem Wesen widerspricht, kann nur unter Voraussetzung einer Ontologie begründet werden.

Grundsätzlich ist die Gemeinschaftlichkeit des WIR unbegrenzt; nicht nur alle Menschen, sogar alle Geschöpfe können in analoger Weise als DU in dieses WIR aufgenommen werden. Auch im DU, das dem hl. Franz von Assisi in den Tieren ebenso wie in Sonne und Mond aufleuchtete, zeigt sich etwas, das *ist*; es ist nicht eine Eigenschaft, die den Tieren und Gegenständen von einem empfindsamen – oder einem kindischen – Menschen nur zugeschrieben würde.

Die Realität der lebendigen Einheit des WIR ist eine unmittelbar erlebte Einheit; sie ist als solche kein Gegenstand der Erkenntnis, kein Bewußtseinsinhalt, sondern nur im Erleben gegeben.

### Das Sein als Wir-sein

Frank ist sich wohl bewußt, daß eine Phänomenologie, die nicht nur beschreiben will, sondern Sinnstrukturen aufdeckt, eine Ontologie impliziert. Dieser Aspekt, auf den Franks eigentliches Interesse gerichtet ist, kann hier nur außerordentlich gedrängt vorgestellt werden. Für Frank ist das Sein (selbstverständlich) niemals irgendwo wie ein Seiendes zu lokalisieren. Es manifestiert sich in den Seinsweisen. Es erschöpft sich nicht in ihnen, reicht vielmehr über jede Manifestation und auch über ihre Summe, sowohl über alle tatsächlich gegenwärtigen oder vergangenen als auch alle möglichen künftigen, hinaus. Es ist also keineswegs das, was wir gewöhnlich mit dem Begriff „Welt“ meinen. Es selbst ist, wie Frank sagt, unergründlich und unberührbar. Weil das Sein alles umfaßt und doch unendlich über alles Einzelne und Bestimmte hinausreicht, nennt er es auch „Urgrund der Realität“ oder das All-Eine.

Da schon das unmittelbare Selbstsein nur als lebendiges Sein zu begreifen ist, als ein Sein, „das sich selbst irgendwie schafft und erzeugt“, muß auch der „Urgrund als etwas ihm innerlich Verwandtes“, „in Analogie zum Leben“ verstanden und in diesem Sinne „lebendige Urquelle des Lebens“ genannt werden<sup>13</sup>. Das Sein darf also nicht als stumm

<sup>12</sup> Vgl. S. L. Frank, *Duchovnyye osnovy obščestva, Vvedenie v social'nuju filosofiju*, Moskau 1992: „Das ICH ist nicht anders denkbar denn als Glied eines WIR, ebenso wie das WIR nicht anders zu denken ist denn als Einheit von ICH und DU“, 52. Denn „das ICH konstituiert sich erst im Akt der Differenzierung, durch den eine ursprüngliche geistige Einheit in die relationale Verbindung von ICH und DU gewandelt wird“, 50.

<sup>13</sup> S. L. Frank, *Nepostizimoe*, 443 f. (vgl. *Das Unergründliche*, 335 f.)



oder tot gedacht werden; es ist vielmehr Licht und intensivstes Leben. (Gerade bei dieser und ähnlichen bildhaften Aussagen ist jede auch noch so sublimale Vergegenständlichung, in unserer Sprache fast unvermeidlich, zu vermeiden.)

Frank hat diesen Gedanken – er bildet den Angelpunkt seines philosophischen Systems – in folgendem Satz zusammengefaßt: „Die Ich-Du-Beziehung als Ich-Du-Sein manifestiert sich somit als die Urgestalt des Seins; sie erscheint uns so als die Offenbarung der inneren Struktur der Realität als solcher – und zwar gerade in ihrer Unergründlichkeit, jenseits jedes begrifflichen Erfassens.“<sup>14</sup> Das Sein selbst ist – analog – in der Weise des Ich-Du-Seins.

In allem, was ist, offenbart sich je auf begrenzte Weise die All-Einheit des Seins, die als lebendiges Sein ein ICH und für das Seiende ein DU ist. In hervorragender Weise aber leuchtet die „Urgestalt des Seins“ in der konkreten begrenzten menschlichen ICH-DU-Beziehung auf. Alles, was ist, voran das menschliche Dasein, steht immer schon in einer Ich-Du-Beziehung, ist ein Ich-Du-Sein, weil es vom all-einen Sein ermöglicht und durchdrungen ist.

Wie ICH erst ICH werde durch die Begegnung mit dem DU, so wird jedes Seiende das, was es ist, durch die Begegnung mit dem all-einen Sein. Der Urgrund der Realität ist als „ewiges Leben“ ein unerschöpflicher schöpferischer Grund, – der als „Urgrund“ in seinem Sein von der Beziehung zum ihm antwortenden Seienden nicht abhängig ist. Die schöpferische Selbst-Eröffnung, die vom All-Einen ausgeht, ist das aktive sich als DU zeigende Moment, dem jedes Seiende nach der ihm gegebenen Möglichkeit sich seinerseits öffnen muß, um zu sein. In besonderer Weise gilt das vom Dasein oder Selbstsein des Menschen. Die zwischenmenschliche ICH-DU-Beziehung, die als gegenseitiges Sich-Selbst-Offenbaren eine schöpferische Beziehung ist, findet den Grund ihrer Möglichkeit im Schöpferium des all-einen Seins.

### Die Unergründlichkeit des sich offenbarenden Seins

So wie ICH im DU meines Nächsten über seine Realität hinaus doch nie den vollen Gehalt seines Daseins erfasse, dieser unergründlich bleibt, so bleibt mir – analog – auch das mich ansprechende und so zum Dasein erweckende Sein in seinem Gehalt unfassbar; dennoch ist mir seine Realität – wie schon die Realität des DU – mit unverbrüchlicher Gewißheit gegeben. Das bedeutet, daß eine gegenständliche, logische Erkenntnis des Seins nicht möglich ist. Der Urgrund kann sich nur selbst erschließen, – so wie das DU des anderen sich nur in der lebendigen Begegnung erschließt. In analoger Weise kann auch die Selbsterschließung des Seins nur in lebendiger Hinwendung entgegengenommen werden.

Damit ist die Eigenart jeder Offenbarung umrissen. Sie ist, wie sich in der Du-Offenbarung schon zeigte, Selbsterschließung einer lebendigen Realität in ihrer Unerschöpflichkeit, nicht aber Mitteilung irgendwelcher Sachverhalte, welche seitens des Empfängers „erkannt“ werden könnten und welche die Realität begrifflich machen würden. „Denn nicht *wir* sind es, die wir kraft eigener Aktivität durch unseren Erkenntnisblick uns dieses Urgrundes bemächtigen und in ihn eindringen, vielmehr *er selber* ist es, der sich unser bemächtigt, in uns eindringt und sich uns so offenbart. [...] Denn jede Offenbarung ist letzten Endes ein *Leuchten*, ein *Erleuchtetsein*, ein *Sichzeigen im Lichte*. Hier geht es um das *Licht* selbst, das gleichsam *sich selbst* und so alles übrige erleuchtet. Dieses Licht braucht nicht lange gesucht zu werden, ja, man kann es infolge seines Wesens eigentlich überhaupt nicht suchen.“ Denn, so fragt Frank, wie könnten wir „eine Erhellung der Evidenz als solcher“ suchen? Das Licht des Urgrundes leuchtet uns „wie aus unendlicher Tiefe, wobei es von allem, was uns anschaulich und rational vorliegt, verdeckt und verdunkelt wird und durch letzteres nur hindurchscheint. Es gehört zu seinem Wesen, verborgen zu sein, und seine Offenbarung ist eine Offenbarung des Verborgenen als solchen“. Denn es selbst ist kein Inhalt, kein „Was“, sondern „nichts anderes

<sup>14</sup> S. L. Frank, *Nepostizimoe*, 373 (vgl. Das Unergründliche, 249).



als eben der Urgrund und die Urquelle *von allem*, die schöpferische und sinngebend-begründende *Potenz von allem*<sup>15</sup>.

Die Schöpferkraft ist – so wie das Leben – dem Sein als solchen eigen. Es ist Schaffen und Leben. „Das Sein ist ein ‚Geisterreich‘“, heißt es bei Frank. „Als ‚Geisterreich‘ besteht es darin, daß das Eine immer *für* das Andere, *im* Anderen da ist – seine eigenen Grenzen überschreitend, sich nur behauptet, indem es sich selbst um eines anderen willen verläßt.“<sup>16</sup> Frank hat mit dem Wort „Geisterreich“ einen Begriff J. G. Fichtes aufgenommen<sup>17</sup>. Frank will mit ihm aussagen, was *ist*: Das Dasein des Menschen ist ein dialogisches, ist ein ICH-DU-Sein; der Mensch hat den Grund seiner Existenz darin, daß das ewige göttliche Sein ihn anspricht. Daraus ergibt sich als Forderung, das was ist, auch in Freiheit zu vollziehen.

Die Alternativfrage, ob das all-eine Sein in seinem Schaffensdrang sich notwendig ein Anderes gegenüberstellt, um für es da zu sein, ob also die Erschaffung der „Welt“ frei oder notwendig sei, würde in Franks Verständnis den undurchführbaren Versuch bedeuten, die Begriffe Freiheit und Notwendigkeit, die vom begrenzten menschlichen Verhalten abstrahiert sind, auf das absolute Sein anzuwenden. Die lebendige schöpferische Selbstbestimmung des all-einen Seins kann gedacht werden, ohne daß dieser Gedanke die Schöpfung irgendwelcher Objekte implizieren müßte.

### Offenbarung des Verborgenen durch das Wort – Der Name als Symbol

In der Begegnung, in der ich die Person des anderen erfahre, ist mir nicht allein ihre Realität, sondern – durch Wort, Minenspiel usw. – immer auch etwas von ihrem inneren Gehalt gegeben, also dessen, was dieses Du inhaltlich-qualitativ ausmacht – wenngleich dieser qualitative Gehalt (wie schon betont wurde) sich nie erschöpfend erschließt. Eine Offenbarung der Realität, ohne daß nicht auch etwas vom Gehalt der sich offenbarenden Realität mitgeteilt würde, ist, wie Frank unterstreicht, nicht möglich.

Das über die anderen Medien – wie Gestik, Mimik – hinausreichende Mittel des Selbstausdrucks ist jedoch das Wort. Gefüllter als jene vermag es das lebendige Innere des Offenbarenden nach außen zu tragen. Im Wort wird das Auszudrückende bestimmt, es erhält Konturen, insbesondere dann, wenn das Wort mit anderen Wörtern zum Urteil gefügt und zur Rede wird. Im besonderen Sinne gilt das vom gesprochenen Wort. Eine Steigerung des Ausdrucks und so auch der Intensität der Mitteilung wird erreicht, wenn die Rede zum Lied wird. In seiner Religionsphilosophie bietet Frank eine Skizze zu einer Metaphysik des Wortes.

Das Wort ist nicht das Gemeinte selbst, sondern als dessen Symbol ein Anderes. Seine symbolische Andersheit kann in sehr unterschiedlicher Nähe zum eigentlich Gemeinten stehen. Ein Lösungswort ist Symbol im Sinne eines Signals, das die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft anzeigt. Diese hat als solche mit der Gestalt des Lösungswortes nichts zu tun. In Christus als dem Wort Gottes ist das Gemeinte selbst enthalten. Seine symbolische Andersheit besteht hier in der Verhüllung durch die leibliche Gestalt.

Frank weiß, daß das Absolute oder der Urgrund des Seins für uns nicht anders zu haben ist als im Symbol, also in seiner Andersheit. Einzigartiges Symbol des Absoluten aber ist die menschliche Ich-Du-Begegnung; an ihr erkennen wir die „Urgestalt des Seins“ selbst. Der vornehmste Vollzug der Begegnung aber geschieht durch die Sprache.

In Anbetracht des unerträglichen Geschwätzes, das die Welt erfüllt, mag dieser Befund überraschen. Doch auch das Geschwätz geschieht durch Worte, und die Beziehungen, die durch es realisiert werden, sind nichtsdestoweniger Beziehungen vom Ich zum Du. Das Geschwätz ist in seiner Weise Ausdruck für die Nichtigkeit und Hohlheit der Ich-Du-Beziehungen, die allenthalben den menschlichen Umgang bilden. Frank be-

<sup>15</sup> S. L. Frank, *Nepostižimoe*, 447f. (vgl. *Das Unergründliche*, 339ff).

<sup>16</sup> S. L. Frank, *Nepostižimoe*, 373 (vgl. *Das Unergründliche*, 250).

<sup>17</sup> Zu Fichtes Begriffen „Geisterreich“ und „Geisterwelt“ vgl. etwa „Die Anweisung zum seligen Leben“ (1806), *Sämtliche Werke*, V, 535f, 545.



merkt hierzu: Weil das menschliche Wort aus dem Wort Gottes entspringt, also weil es Spiegel, Ausdruck der Urform des Seins ist, die ein Ich-Du-Sein ist, ist jedes Geschwätz, jedes eitel und nachlässig gebrauchte Wort Blasphemie<sup>18</sup>.

Dennoch ist das menschliche Wort das herausragende Medium des sich offenbaren Unergründlichen. Das Wort als solches „ist Offenbarung, und zwar seinem Wesen nach“<sup>19</sup>. Wenn Frank den Offenbarungscharakter erläutert, der dem Wort eigen ist, möchte man meinen, er setze sich mit E. Cassirers Ausführungen über die Sprache (und hier besonders über die symbolische Funktion der „Götternamen“) in dessen „Philosophie der symbolischen Formen“ auseinander<sup>20</sup>.

Die Frage ob das Wort ursprünglich etwas Gegenständliches bezeichne oder ob es nicht vielmehr zuerst eine subjektive Interjektion sei, die den emotionalen Zustand, der sich in der Begegnung mit dem Gegenstand einstellt, zum Ausdruck bringe, hält Frank für verfehlt. Indem das Wort beides untrennbar enthält, bringt es gerade die Unbegreiflichkeit der Realität eines Einzelseienden zum Ausdruck, die der Unterscheidung von Objektivität und Subjektivität vorausliegt. Es geht hier Frank nicht um den Inhalt, der durch ein Wort mitgeteilt wird, sondern um die Untrennbarkeit des subjektiven und objektiven Elements. „Im Grunde genommen spricht das Wort nicht *von* etwas; ebenso wenig äußert sich in ihm das ‚subjektive‘ Wesen des Menschen. Im Wort *gewinnt die Realität selber* – das Unergründliche – *eine Stimme*. In ihm spricht die Realität von sich selbst, ‚spricht sich aus‘, ‚äußert sich selbst‘.“<sup>21</sup>

## Zuwendung und Hinwendung

Die in der menschlichen Begegnung geschehende Selbsterschließung steht in Analogie zur Selbsterschließung des Urgrundes der Realität. Wie auch das Du des anderen entzieht sich dieser jeder Vergegenständlichung und somit auch jedem Begreifen und steht doch in seiner Unbegreiflichkeit deutlich vor uns. Seine absolute Unergründlichkeit, die sich gerade in ihrer Unfaßbarkeit offenbart, schließt aber nicht aus, daß wir – wengleich dunkel – doch auch gewisse inhaltliche Momente in dieser Offenbarung wahrnehmen. Auch hierin besteht eine Analogie zur DU-Begegnung. Die Selbsterschließung des Urgrundes besteht also nicht nur in der Offenbarung seiner puren Gegenwart; schon deshalb nicht, weil Gegenwart, Sein und Wesen in ihm nicht real unterschieden sind. So hören wir, wo immer wir dem Unergründlichen begegnen – gewiß verschleiert – doch zugleich auch, was es uns „sagen“ will. Freilich ist diese „Aussage“ nicht von der Art eines menschlichen Wortes.

Unsere „Begegnung“ mit dem Urgrund der Realität geschieht – wieder in Analogie zur DU-Begegnung – nur als „existentielle Hinwendung“. „Sie vollzieht sich aus der Tiefe meiner Subjektivität, meines grund- und haltlosen Seins, sie ist, streng genommen,

<sup>18</sup> Vgl. S. L. Frank, *Nepostižimoe*, 478 (vgl. Das Unergründliche, 376).

<sup>19</sup> S. L. Frank, *Nepostižimoe*, 477 (vgl. Das Unergründliche, 376).

<sup>20</sup> Darüber hinaus gibt es weitere bemerkenswerte Parallelen zwischen Franks Philosophie des „Unergründlichen“ und Cassirers Symbolphilosophie, die zugleich auch den andersartigen – kantianischen bzw. cusanischen – Denkansatz beider Philosophen deutlich markieren. Vgl. E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen I*, 212 ff. Weiter: *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*; 1925. In: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt 1956, 70–158. Weiter: *Philosophie der symbolischen Formen III* (1929), Darmstadt 1994; ferner: *Zur Logik der Kulturwissenschaften, Zweite Studie* (1942), Darmstadt 1994. In besonderer Weise ist hier an das „Ausdrucksphänomen als Grundmoment des Wahrnehmungsbewußtseins“ sowie an die hiermit verbundene Bildung des Ich-Bewußtseins zu denken. Freilich führt Cassirer den „Ausdruck“ – wie jeden symbolischen Gehalt im sinnlich Gegebenen – allein auf die schöpferische Energie des menschlichen Geistes zurück. Die Frage nach der transzendentalen Bedingung für die symbolische Prägnanz im sinnlich Gegebenen, die nur durch eine Ontologie des Geistes beantwortet werden könnte, stellt Cassirer nicht. Wichtig für beide Denker ist die „Bedeutung“, die dem Symbol als vermittelnder Instanz der All-Einheit eigen ist.

<sup>21</sup> S. L. Frank, *Nepostižimoe*, 477 (vgl. Das Unergründliche, 376).



von Anfang an in gewissem Sinne in ihr selbst potentiell vorhanden, d. h. zugleich mit meinem Sein gegeben.“

Erst wo ich dem unergründlichen Sein existentiell begegne und darin seine untrennbare Einheit mit mir konkret-lebendig erfahre, wird es selbst für mich zu einem DU – und „nur als DU ist es ‚Gott‘“. Anders gesagt heißt das: „Erst in der Hinwendung zu mir gewinnt die namenlose oder allnamige Gottheit einen Namen – den Namen ‚Gott‘. Ihre Hinwendung zu mir – oder meine existentielle Hinwendung zu ihr – ist der Ort, an dem ihr Name entsteht, wie überhaupt der ‚Name‘ aus dem Sichselbstzeigen der Realität, ihrem Anruf hervorgeht. Gott ist vollkommen unergründlicher absoluter Ur-Grund, welcher sich in der Erfahrung als ‚DU‘ offenbart und erlebt wird, und zwar so, daß diese ‚DU-Artigkeit‘ irgendwie als seinem eigenen Wesen und seiner Seinsweise zugehörig erfahren wird“. Gott ist immer nur „Gott-mit-uns“, letztlich „Gott-mit-mir“ – Immanuel<sup>22</sup>. So kann Frank das provozierende Wort des Angelus Silesius sich zu eigen machen: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; werd ich zu nichts, er muß vor Not den Geist aufgeben.“

Sprechen über Gott kann ich eigentlich nur mit Gott, wie Frank, eine Bemerkung Goethes zitierend, betont, denn das Reden über Gott wie über einen Gegenstand setzt seine Abwesenheit voraus, – wengleich auch dieses Sprechen für die religiöse Erfahrung unentbehrlich ist, „denn Gott könnte nicht für mich sein, wenn ich ihn selber nicht als solchen denken könnte“.

Der phänomenologisch gewonnene Begriff der Offenbarung als Ich-Du-Beziehung ist von Bedeutung auch für das Verständnis des theologischen Offenbarungsbegriffs. So wie die Erkenntnis des Fremd-Ich nur möglich ist, indem dieses in lebendiger Begegnung sich mir als DU erschließt und dabei in mich eindringt, dieses In-Sein des anderen in mir aber eine vorgängige Einheit voraussetzt, so ist auch die Offenbarung Gottes an den Menschen nur in der Weise der lebendigen Begegnung zu verstehen, in welcher der offenbarende Gott als DU in den Menschen eindringt. Die Wir-Einheit, die auch hier die Möglichkeitsbedingungen der Selbsterschließung ist, ist dadurch gegeben, daß der Mensch durch den Atem Gottes als Abbild Gottes geschaffen ist und dadurch, daß Gott Mensch wurde. Auch die Offenbarung Gottes ist ein wesentlich andres Geschehen als es die bloße Mitteilung und Kenntnisnahme irgendwelcher Sachverhalte wäre. Gerade von der Offenbarung Gottes als eines dem Menschen begegnenden DU gilt, daß ihr Empfänger durch sie in ganz neuer Weise zum ICH wird und das WIR, das Gott und Mensch umschließt durch Gottes Eingehen in den Menschen eine völlig neue Qualität erhält.

## Offenbarung und Verhüllung

In seiner philosophischen Arbeit hat Frank mehrmals über die Symbolik der dichterischen Sprache nachgedacht: 1910 hatte er einen bemerkenswerten Aufsatz über „Goethes Erkenntnislehre“ verfaßt (die Begegnung mit Goethes „Empirismus“, insbesondere Goethes Verständnis des „Lebens“ in seiner Einheit mit Denken und Erkennen, war für Franks philosophischen Werdegang von Bedeutung); es folgten Aufsätze über Puschkin, Rilke, Tjutschew (um nur einige Namen zu nennen)<sup>23</sup>. Immer ging es um die unüberwindbare Grenze, an die menschliche Sprache stößt, wenn sie sich dem Absoluten nähert.

Gerade die dichterische Sprache ist „Spiegel“ der unergründlichen Realität, hinter dessen Intensität das prosaische Reden zurückbleibt; die Poesie gleicht einem „cherubinischen Gesang“, vom Dichter der Realität abgelautet, wie Frank in Anspielung auf den „cherubinischen Gesang“ der Chrysostomos-Liturgie formuliert. Dabei geht es nicht etwa um den inhaltlichen Gehalt eines dichterischen Worts, sondern um die gerade in ihm enthaltene, jeder rationalen Sonderung sich entziehende Einheit von Subjektivität und Objektivität. Die Poesie „ist weder eine abstrakte begriffliche Bestimmung oder

<sup>22</sup> S. L. Frank, *Nepostizimoe*, 468 (vgl. *Das Unergründliche*, 365).

<sup>23</sup> Eine deutsche Ausgabe von Franks Werken erscheint ab 1999 im Verlag Alber, Freiburg/München in acht Bänden.



„objektive Beschreibung“ gegenständlicher Realität noch ein bloß subjektives Sichausprechen, eine „Konfession“ des Dichters als eines Menschen, sondern sie ist die menschliche Offenbarung des Geheimnisses der Urrealität in ihrer ganzen Tiefe und Bedeutsamkeit“. Doch auch der „cherubinische Gesang“ des Dichters bleibt als menschliches Wort der Fülle der Realität unangemessen; er verbleibt „auf der Grenzscheide“ zwischen dem Gemeinten und dem beschränkten Ausdrucksvermögen des Subjekts. Erst recht „versagt“ die menschliche Sprache, wenn sie Göttliches aussagen will. „Das menschliche Wort ist dem ‚Wort‘ Gottes wesensmäßig inadäquat. Die konkrete Offenbarung Gottes, sein ‚Wort‘ äußert sich – aus menschlicher Sicht – in ‚unaussprechbaren Worten‘, ‚welche kein Mensch sagen kann‘ (2 Kor. 12, 4).“<sup>24</sup>

Franks philosophische Erkenntnis trifft sich mit der Einsicht des Dichters. Gerade Goethe – wie Frank von Plotin beeinflusst<sup>25</sup> – war sich der unüberwindbaren Grenze bewußt, an die menschliche Sprache stößt, wenn sie sich dem Absoluten nähert. Die Sprache, sagt der Dichter, der sie hoch schätzte, legt sich wie ein „Nebel“ über die unergründliche Tiefe, jeder Name ist nur ein „Schall“ und ist „Rauch“. Als „Schall“ kündigt es wie ein Echo von einem fernen Klang und als „Rauch“ weist es auf das Feuer, das Licht und Wärme spendet. Aber es ist nicht selbst die Quelle des Klangs, nicht selbst das Feuer. Es ist vermittelndes Symbol, das wie Schall und Rauch mehr verhüllt als enthüllt.

„Ich habe keinen Namen

Dafür! Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch,

Umnebelnd Himmelsglut.“ (Goethe, Faust vv 3457ff)

— — —

<sup>24</sup> S. L. Franks, *Nepostizimoe*, 478 (vgl. *Das Unergründliche*, 377).

<sup>25</sup> Das „Eine“ kann in den Stufungen des Schönen immer weiter annähernd erschaut werden, doch es selbst bleibt uneinholbar und unsagbar. Über das Eine zu sprechen ist für Plotin ein Sprechen vom Unaussprechlichen. Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Frankfurt a. M. 1985.