

XIII. Gottmenschentum

Die differenzierte *Einheit* des menschlichen Selbstseins mit dem göttlichen Sein, um welche die bisherigen Überlegungen konzentriert waren, soll mit dem Stichwort »Gottmenschlichkeit« mit der ihr eigenen Problematik eigens zur Sprache kommen. Die bisher erörterte Anthropologie hatte gezeigt, daß der Mensch zwei Seinsbereichen angehört: Durch seinen Körper und sein psychisches Leben, soweit dieses durch körperliche Vorgänge bestimmt wird, ist er Teil der »objektiven« Weltwirklichkeit. Er kann sich jedoch über die Welt erheben, indem er wertend und urteilend Stellung zu ihr nimmt. Durch die urteilende Stellungnahme ragt er aus dem Naturgeschehen wesentlich heraus, denn die mit ihr vollzogene Unterscheidung zwischen »Subjekt« und »Objekt« konstituiert überhaupt erst den Begriff des »objektiv Wirklichen«. Im Vollzug seines Selbstbewußtseins distanziert er sich auch von sich selbst: Er selber ist für sich Erkennender *und* Erkannter, Bewertender *und* Bewerteter. Diese Befähigung, sich vom Gegebenen zu distanzieren, setzt die Befähigung zum *Transzendieren* voraus, die ihrerseits nur zu verstehen ist durch die *Teilhabe* an einer Realität, die wahrhaft vollendete Fülle ist. Der Mensch erfährt sein alle Grenzen transzendierendes Selbstsein jedoch zugleich als *grundlos* und erkennt damit die Notwendigkeit eines ihn stützenden in sich selbst ruhenden Grundes. Die Erfahrung des Noch-Nicht ist die Bedingung des Strebens auf die Fülle der Realität hin; zugleich ist die Überschreitung jeder Begrenzung möglich, weil die unbegrenzte Fülle als Strebeziel in ihm bereits *gegenwärtig* ist (vgl. RM 257 f.).

Der Grund oder die Wurzel des Menschen reicht in Gott hinein. Diese Verbindung kann nicht etwas *neben* Gott sein, sie reicht in das Wesen Gottes selbst. Es bedarf der Klärung, wie Gottes Wesen und seine Beziehung zum Menschen in Gott selbst eine »unteilbare Einheit« bilden können, und weiter, wie diese Einheit mit der Transzen-

denz Gottes und mit seiner Personalität zusammengeht (RM 260; vgl. 255; DU 324).

1. Die transzendente Einheit. Immanenz und Transzendenz

Eine Hilfe, um die Verwurzelung des menschlichen Seins in Gott zu verstehen, bietet die Ich-Du-Beziehung. Indem das Selbstsein des Du in mein Sein eingeht, werden wir zur *Einheit* des Wir, in der Ich und Du doch eigenständige Realitäten bleiben, sich also nicht vermischen. Die Analogie stößt hier aber schon an ihre Grenze. Denn die Begegnung zwischen Menschen und ihre Wir-Einheit erfolgt von außen her und ist faktisch zufällig; sie bleibt deshalb immer der Möglichkeit zu scheitern ausgesetzt. Gott aber begegne ich als dem *Grund* meines eigenen Seins, der in meinem Ich schon *immer* anwesend ist. Die Beziehung zu ihm ist darum nicht eine unter den vielen Du-Beziehungen, die ein Mensch eingehen kann, sowenig Gott ein Seiendes unter anderen ist. Er ist vielmehr die »*transzendente Möglichkeitsbedingung der Seinsform Du*«. Indem die Fülle der Realität – Gott – sich mir *zuwendet*, erweist sie sich selbst *wesentlich* als »Du«-Sein und *begründet* so überhaupt erst die Möglichkeit, eine Beziehung als Du-Beziehung einzugehen. Gott, der *wesentlich* Zuwendung, Offenbarung *ist*, ist so das Urbild oder die »Idee« des Du (vgl. DU 367 f.).

Weil die Zuwendung Gottes zu mir mich erst zum vollen Ichsein erweckt, würde ich, sofern diese Zuwendung aufhören könnte, auch aufhören als selbstverantwortliches Subjekt zu existieren. Gott steht (rational gesprochen) meinem beschränkten Ich kraft seiner absoluten Objektivität oder Selbstbegründung *gegenüber*, ist mir *transzendent* – und lebt doch »zugleich in den Tiefen meines Ich« (RM 261). Weil die rationale Betrachtungsweise, in der Bestimmungen wie »außerhalb« und »innerhalb« in derselben Hinsicht einander ausschließen, auf die Beziehung Gottes zum Menschen nicht anwendbar ist, erscheint sie irrational. Dasselbe gilt für die Beziehung Gottes zum Sein. Als mir *transzendente* Instanz ist Gott »nicht nur zugleich »außerhalb« und »innerhalb« von mir«; »gerade als Wesen, das *anders ist als ich selbst*, erkenne ich ihn als den *inneren* Grund meines Seins« (RM 262). Unter der Rücksicht, unter der ich Gott als den erfahre, der mich vor meiner Grundlosigkeit bewahrt, ist er mir gerade nicht ähnlich, kein Du, sondern mir jenseitig und direkt entgegengesetzt.

Aber auch hier waltet die schon aufgewiesene Dialektik: Wahr-

haft sinngebender Grund kann für mich nur sein, was mir als Person *verwand*t ist. So wird Gottes Objektivität, durch die er sich von der grundlosen Subjektivität meines Ich zutiefst unterscheidet, »in der Erfahrung des Herzens als das mir Notwendige erkannt, gerade weil es der letzten Tiefe meines Ich als Person entspricht«. Weil der vom Menschen her gedachte Begriff der Person stets auch grundlose Subjektivität besagt, hat es in der neueren Geschichte des Denkens so viel Widerstand gegeben, den Personbegriff auf Gott anzuwenden. In Franks Verständnis ist Gott das Prinzip dessen, was im personalen Seinsprinzip positiv ist, zugleich aber ist er »allem fremd, was die ›Subjektivität‹ der Person als ein irgendwie mangelhaftes Sein ausmacht«. Gott ist die – in der Schöpfung unvorstellbare – Einheit von Personalität und absoluter Objektivität: »in personaler Gestalt das Gute, die Wahrheit selbst« (RM 262). Gott ist als *Person* keine objektivierbare Wirklichkeit für sich. Er ist als *Erstursprung* der Realität der Grund, der dem chaotischen subjektiven Selbstsein des Menschen *Halt* gibt – und somit das, was der Mensch nicht selbst besitzt, sondern wessen er *bedarf*. Das Personsein Gottes ist nur vom begrenzten menschlichen Personsein her zu verstehen.

Gott ist darum gegenüber dem Menschen bleibend ein *anderer*, d. h. er ist *als* jenseitiger mit dem Menschen wesenseins. Die *antino-**mische* Beziehung zu Gott ist hiermit auf den Punkt gebracht: Gott ist eine *jenseitige* Instanz, zu der wir im Verhältnis einer numerisch und qualitativ *anderen* Realität stehen – doch zugleich erfahren wir dieses Verhältnis als zum inneren Wesen unseres eigenen Seins gehörig, als uns *immanent*. »Wenn wir also von unserem *Ich* in seinem Unterschied zu Gott sprechen, dann sprechen wir von einer Realität, die in sich selbst das Siegel dessen trägt, zu dem sie in Beziehung steht« (vgl. RM 264).

Um die antinomische Beziehung Gottes zum Menschen zu verdeutlichen und vor Mißverständnissen zu bewahren, muß es genügen, den geistigen Blick aus immer verschiedenen Richtungen auf sie zu lenken und zum Nachvollzug der ihr zugrundeliegenden Erfahrung anzuleiten. Schon diese selbst enthält die Antinomie. – Wer trotz dieser von Frank vorgenommenen Klarstellungen den Vorwurf erhebt, sein Denken vermische Immanenz und Transzendenz, vertrete also einen Seinsmonismus, hätte in der Tat, wie Frank mit Bezug auf einige zeitgenössische Kritiker bemerkte, nicht begriffen, wovon die Rede ist (vgl. DU 414).

2. Gott und Mensch – ineinander verschränkte Begriffe

In der Geschichte des philosophischen und des theologischen Denkens sieht Frank immer wieder die Tendenz wirksam, den schmalen Mittelweg (der nichts mit einem Kompromiß zu tun hat) zwischen dem monistischen Pantheismus und dem rationalistisch als Zweieinheit gedachten Verhältnis von Gott und Mensch zu verlassen und so auch den auf ihm gründenden Humanismus zu gefährden.

Die Umgangssprache wie auch die gewöhnliche religiöse Sprache sprechen von »Gott« und vom »Menschen« wie von zwei verschiedenartigen und von einander unabhängigen Seinsinstanzen. Diese Sprechweise setzt dabei in der Regel unreflektiert voraus, daß jede ohne Bezug auf die andere bestimmt werden kann. Als abgeleitete ist diese Sprechweise, wie Frank zugesteht, durchaus berechtigt. Dem transzendentalen Denken aber zeigt sich, daß »die Zweieinheit der Gottmenschlichkeit logisch früher ist als die Begriffe Gott und Mensch«, Gott und Mensch also nicht außerhalb des Verhältnisses, in dem sie zueinander stehen, gedacht werden können. Mit anderen Worten: Es ist das transzendente Verhältnis beider Wesenheiten, »das diese Begriffe selbst konstituiert« (RM 283). Will das philosophische Sprechen vom Menschen ebenso wie von Gott nicht in unentwirrbare Schwierigkeiten geraten, muß es berücksichtigen, daß die Immanenz Gottes im Menschen es nicht erlaubt, Gott und Mensch als Realitäten zu denken, deren Verschiedenheit logisch ihrer wechselseitigen Beziehung vorgeordnet wäre.

Frank sieht die Neigung, Gott und Mensch als Realitäten zu denken, die keine ursprüngliche Beziehung zueinander haben, in zwei Auffassungen der frühchristlichen Theologiegeschichte wirksam, dem Augustinismus und Pelagianismus. Es handelt sich um Prototypen des Mißverständnisses, das in unterschiedlichem Gewand bis in die Gegenwart zu Unheil führt (Frank will nicht die Auffassung historischer Personen charakterisieren, sondern mit diesen Namen verbundene geschichtlich wirksam gewordene Tendenzen). Für den Augustinismus schließt die Sündhaftigkeit des menschlichen Willens ein wahrhaft gutes Handeln ohne ausdrückliche göttliche Gnadenhilfe aus (Augustinus: *non posse non peccare*), während für den Pelagianismus der menschliche Wille eine mit Gott gleichberechtigt zusammenwirkende schöpferische Kraft ist, die letztlich auch ohne Gott ihr Heil wirken kann. Frank sieht im Pelagianismus die Anlage zu jener Selbstvergottung des Menschen, die sich im areligiösen Hu-

manismus der Neuzeit vollendete. Der Augustinismus, der den freien schöpferischen Willen des Menschen nicht angemessen anerkennt, tendiert dagegen dazu, den Wert der menschlichen Geschichte und Kultur zu negieren. Beide Formen versuchen, das Verhältnis von Gott und Mensch *rational* zu denken; sie verkennen Gottes Immanenz im Menschen und neigen zum Dualismus. Frank sieht ihn in der im Alten Testament vorherrschenden radikalen Überhöhung Gottes als des souveränen Schöpfers über das von ihm abhängige Geschöpf vorgebildet. In dieser Überhöhung kommt die Ähnlichkeit mit Gott, die den Menschen als sein Abbild auszeichnet, kaum mehr zur Geltung; dieser gleicht vielmehr einem bloßen Naturwesen, das von Gott verschieden ist und nur ein äußeres Verhältnis zu ihm hat (vgl. RM 284 ff.).

Beide Formen haben das Verhältnis der Freiheit und Selbständigkeit des Menschen mit der totalen Abhängigkeit des geschöpflichen Seins nicht als *überterrationale* Synthese zu denken vermocht. In einer solchen aber sind beide Momente miteinander verbunden und bestimmen sich gegenseitig, weil sie »sich in der letzten Tiefe auf eine gemeinsame, sie beide bestimmende Einheit stützen«. Gott und Mensch können nach Frank in ihrer Beziehung nur dann zutreffend verstanden werden, »wenn sie als ungetrennt-unvermischte Momente der Gottmenschlichkeit als des wahrhaft ursprünglichen Prinzips gedacht werden«. Sobald sie als unbedingt verschiedenartige Realitäten gedacht werden, erweisen sie sich als nicht realisierbare Abstraktionen (vgl. RM 289 f.). Die »Idee der Gottmenschlichkeit« bedeutet, daß die *Beziehung* zu Gott – den sich selbst behauptenden Grund der Realität – mit dem Selbstsein des Menschen eins ist und »das bestimmende Merkmal des Wesens des Menschen« ausmacht. Oder schärfer: »Das, was den Menschen zum Menschen macht, das Prinzip der *Menschlichkeit* im Menschen, ist seine Gott-Menschlichkeit« (RM 260).

In *Das Unergründliche* schreibt Frank: »Erst in der Gottmenschlichkeit offenbart sich die wahre, konkrete Fülle sowohl der Menschlichkeit als auch der Gottheit«. Gott ist Selbstmitteilung, »ein fortwährend über den Rand »seiner selbst« sich ergießender Strom – eine Realität, die immer schon *mehr ist als nur »sie selbst*«, die also auch *mich*, den von ihr Geschaffenen, jenseits ihrer selbst umfaßt« (DU 399). Dieser ewige »Strom« der Selbsthingabe ist nicht anders denn als »Liebe« zu verstehen. Gottes Liebe schließt den Menschen »gleichsam von Anfang an in sich ein« und zwar in »transrationaler

Einheit« mit seiner Göttlichkeit. So muß man sagen: Gerade in seiner reinen Göttlichkeit enthält Gott in sich »eine Potenz von ›Menschlichkeit‹«. »Gott ist eben nicht ›nur Gott und sonst nichts‹ sondern ganz wesentlich ›Gott und ich‹«. »Er ist wahrer Gott eben als Gottmensch« (DU 414).

So ist auch der Mensch »überhaupt nur Mensch, menschliche Person mit der ganzen ihr eignenden Freiheit und Eigenständigkeit, sofern er *mehr* und *anderes* ist als *nur Mensch*, als ein begrenztes, in sich verschlossenes Naturphänomen. So ist er letzten Endes ›Mensch‹ nur, sofern sich in ihm Gottmenschlichkeit und Gottmenschentum realisiert, d. h. sofern er in Gott ist und *Gott in sich hat*«. Diese Aussagen sind selbstverständlich nicht als logische Identifizierung zu verstehen; als solche wären sie unerträglich. Sie sind sinnvoll, wenn sie in ihrer antinomischen Einheit verstanden werden, also der Satz, daß Gott *in mir* geboren wird, mit dem Satz, daß derselbe Gott »zugleich mein ewiger Vater und Schöpfer bleibt«, eine Einheit bildet (DU 412–414).

3. Der Begriff »Gottmenschlichkeit«

In der Anthropologie *Die Realität und der Mensch* bezeichnet Frank die »untrennbare Verbindung der Idee des Menschen und der Idee Gottes«, die Gottmenschlichkeit (*Bogočlovečnost*'), als den »eigentlichen Sinn des christlichen Glaubens« und zugleich als das einzige mögliche Fundament des Humanismus (RM 125). Der Begriff »Gottmensch« ist kein biblischer Begriff; bezogen auf Jesus Christus findet er sich zuerst bei Origines (gest. 254)¹; dann in lateinischer Form bei Augustinus (354–430)². In der weiteren frühchristlichen Theologie wurde dieser Begriff nur selten verwendet. Bei Frank taucht der Begriff »Gottmenschentum« [*bogočlovečestvo*] erstmals im Aufsatz *Grundlinien einer Kulturphilosophie* vom Dezember 1905 auf, hier noch unvermittelt und eher beiläufig neben der »moralischen Bedeutung« jedes Menschen, mit der Kant und Fichte die Einzigartigkeit

¹ »Theanthropos«. Origines: Peri archōn, De principiis II, 6,3. Migne tom. XI (hier in der lateinischen Übersetzung des Rufinus v. Aquileia: deus homo).

² Augustinus: De catechizandis rudibus, Cap. IV (»idem Dominus Jesus Christus, Deus homo«).

jedes Menschen begründen.³ Frank hatte, als er diesen Aufsatz abfaßte, sehr wahrscheinlich keine nähere Affinität zur Theologie. Er war jedoch mit der Philosophie Hegels bekannt. Dieser verwendete den Begriff »Gottmensch« in seiner Religionsphilosophie; Feuerbach und Stirner hatten ihn in kritischer Absicht aufgegriffen. Es ist nicht völlig auszuschließen, daß Frank auch von diesen Autoren angeregt worden war, in jenem frühen Aufsatz vom »Gottmenschentum« zu sprechen; auch die Bemerkung, letztes Ziel der Geschichte sei die Verwirklichung der Freiheit, verweist auf Hegel. Andererseits bildet der Begriff »Gottmenschentum« den Angelpunkt von W. Solowjows gesamtem Denken, während der Begriff »Gottmensch« bei den deutschen Autoren eher am Rande steht. Man kann davon ausgehen, daß Frank bereits in jener frühen Zeit aus dem von Solowjow mitgeprägten philosophischen russischen Sprachgebrauch den Begriff »Gottmenschentum« kannte (in *Der Gegenstand des Wissens*, 1915, verweist er in einer Fußnote auf Solowjows *Vorlesungen über das Gottmenschentum*). Für die Annahme, daß Solowjow diesen Begriff dem jungen Frank vermittelt hat, spricht auch die unpersönliche Form »Gottmenschentum«, die bei ihm geläufig ist, bei den deutschen Autoren aber nicht vorkommt (sie sprechen vom »Gottmenschen«). Die philosophische und religiöse Tiefe, die der Begriff in Franks späteren Werken gewinnt, ist nachhaltig auch durch Nikolaus von Kues beeinflusst, der vom Menschen als »unvollendetem« oder »geschaffenem Gott« spricht (*deus occasionatus, deus creatus*).

Frank benutzt in seinem frühen Aufsatz die Wortform *ideja bogočlovečestva* (Idee des Gottmenschentums); in seinen *Geistigen Grundlagen der Gesellschaft* verwendet er sowohl *bogočlovečestvo* als auch *bogočlovečnost'*, ohne daß ein Unterschied in der Bedeutung zu erkennen wäre. In *Das Unergründliche* unterscheidet er *Bogočlovečestvo* und *bogočlovečnost'*: der erste Begriff (mit großem Anfangsbuchstaben) bezieht sich auf die *Gottmenschheit* des biblischen Gottessohnes, der zweite auf die *Gottmenschlichkeit*, die potentiell jedem Menschen eigen ist. In der gleichen Bedeutung spricht Frank in *Die Realität und der Mensch* von der *Idee der Gottmenschlichkeit* (*ideja »Bogočlovečnosti«*). (Solowjows *Čtenija o bogočlovečestve* sind in der Deutschen Gesamtausgabe als *Vorlesungen über*

³ Vgl. P. Ehlen: Der Begriff des »Gottmenschentums« in der Philosophie V. S. Solov'evs und S. L. Franks. In: Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. 4. Jg. 2000, Heft 2, S. 41–74.

das *Gottmenschentum* übersetzt; später gebraucht Solowjow auch den Terminus *bogočelovečnost*).

4. Christus, der Mittler des Heils – Das christologische Dogma

Sichtlich ist Frank darum bemüht, zumal in seinen späten Schriften, den Leser zu überzeugen, daß seine These von der »untrennbaren Verbindung der Idee des Menschen und der Idee Gottes« (RM 125) die besondere Einheit von Gott und Mensch in der Person Christi nicht in Frage stellt. Offensichtlich hat er gerade in Hinblick auf die Mittlerschaft Christi Einwände von theologischer Seite vorausgesehen. Darum sollen die Kerngedanken seiner Christologie wenigstens knapp referiert werden; einige Wiederholungen sind dabei dennoch nicht zu vermeiden.

Frank zeigt sich in der theologischen Literatur, die ihm unter den beschränkten Umständen von Emigration und Krieg zugänglich war, bewandert, doch hat er die theologischen Themen nicht als Berufstheologe behandelt. Sein Interesse richtet sich nicht auf die theologische Systematik als solche, sondern auf die tragfähige Begründung des *Humanismus*. Diese kann, wie er nach dem Zweiten Weltkrieg in einem Brief an W. Iwanow geschrieben hatte⁴, allein von der »Gottessohnschaft des Menschen« ausgehen: diese Würde aber gründet in der von Gott seit Ewigkeit gewollten *Menschwerdung* seines Logos. Da für Frank die Anthropologie nicht ohne Ontologie und diese nicht ohne die Anthropologie gedacht werden kann, verstand er die Inkarnation, durch die Gott sich mit der Schöpfung unlösbar verbindet, ähnlich wie schon Solowjow als *Ur-Ereignis*, das konstitutiv für das *Sein* schlechthin ist. Für das gegenständliche Verstehen sind die Erschaffung der Welt mit dem Menschen und die Inkarnation zwei unterschiedene, einander folgende Ereignisse; unter heilsökonomischer und ontologischer Rücksicht sind sie *überzeitlich* eins. Die gegenständliche Betrachtungsweise ist für die didaktische Vermittlung unerlässlich, doch führt sie zu Ungereimtheiten, sobald die zeitlich-geschichtliche Dimension als die einzige mögliche angesehen wird.

Die Berufung des Menschen, am Wesen Gottes teilzunehmen,

⁴ Brief an Vjačeslav Ivanov vom 17. Juni 1947. In: S. L. Frank: *Russkoe Mirovozzrenie*. St. Petersburg 1996, S. 97.

»Gottmensch« zu sein, erfüllt sich in seiner »Vergöttlichung«, der »Theosis«. Auf diese Erhebung des Menschen ist nach der Lehre der Kirche, zumal der griechischen Kirchenväter, die Menschwerdung Gottes gerichtet. Um überhaupt verstehen zu können, was »Vergöttlichung« bedeutet, muß dem Menschen ihre »Potenz von Anfang an eigen sein«. Frank verwendet, um diese Berufung des Menschen zu charakterisieren, auch die biblischen Begriffe »Kind« und »Sohn«, die für ihn eine Seinsbeziehung aussagen. Begründet ist sie, wie es unmißverständlich heißt, in der »untrennbaren« und doch »unvermischten« Einheit, in welche die menschliche Natur mit der göttlichen in der Person Christi aufgenommen ist. Der Mensch erlangt die »Kindschaft« oder »Sohnschaft« durch einen Mittler, der im Vollbesitz des göttlichen Wesens, also Gott selber ist. Frank schreibt: »Wir müssen das aktuelle und absolute Gottmenschentum Christi als Begründung unseres eigenen potentiellen Gottmenschentums erkennen«. »Die ganze Bedeutung von Christi Gestalt liegt darin, daß in ihm das, was potentiell unser eigenes Wesen ausmacht, als aktuell und absolut verwirklicht gedacht wird. Er ist der »neue Adam«, der neue und vollkommene Stammvater der *wahren Natur* des Menschen« (S nami Bog 315⁵; vgl. Römerbrief 5:14). Darum ist jeder, der an der menschlichen Natur teilhat, also Mensch ist, berufen, auch an der göttlichen Natur teilzuhaben, »Kind« und »Sohn« Gottes und in diesem Sinne Gottmensch zu sein.

Damit ist die Grundlage des christlichen Glaubens genannt, die auch das Fundament des christlichen Humanismus bildet. In Franks Formulierung lautet die entscheidende Frage: War Christus »nur ein »gott-ähnliches« Wesen oder war in ihm wirklich das wahre Wesen Gottes gegenwärtig«? Die Auseinandersetzung darüber auf dem Konzil von Nizäa im Jahr 325 ging nicht, wie Frank betont, »um eine leere Kleinigkeit, sondern um eine Frage, von deren Lösung abhing, ob unsere Seele den Frieden des wahren Wissens finden kann oder ob sie zur aussichtslosen Unruhe des Nichtwissens und Zweifels verurteilt ist«. Jenes erste ökumenische Konzil der Christenheit markierte diese Frage durch die beiden Begriffe *homoousios* (wesensgleich) und *homoiousios* (wesensähnlich), – bei denen, wie Frank bemerkt, ein bloßer »Halbvokal«, das griechische Jota, den höchst wichtigen Bedeutungsunterschied anzeigte (S nami Bog 276).

⁵ S. L. Frank: S nami Bog. Tri razmyšljenija. In: S. L. Frank: Duchovnye osnovy obščestva. Moskau 1992, S. 217–404.

Schon in den *Geistigen Grundlagen der Gesellschaft* hatte Frank die Begriffe »unvermischt« und »ungetrennt« verwendet. Er nahm damit die Begriffe auf, mit denen das Konzil von Chalzedon im Jahre 451 das christologische Dogma definiert hatte: Christus ist wahrer Gott und zugleich wahrer Mensch – unvermischt und doch eine Einheit. Diese Einheit wurde in der theologischen Fachsprache als »hypostatische Union« bezeichnet (das Wort *hypostasis* meint den göttlichen Logos als den Grund oder Träger, mit dem die individuelle menschliche Natur Jesu vereint ist). Das Dogma wollte zwei irrige Auffassungen zurückweisen: die geläufige antike Vorstellung eines göttlich-menschlichen Mischwesens (deshalb »unvermischt«) ebenso wie die Vorstellung, die einzig wahre Natur Christi sei die göttliche, seine menschliche Natur sei bloßer Schein (deshalb: beide Naturen sind »ungetrennt«). Frank hat die christologische Terminologie zunächst verwendet, um das gottmenschliche Wesen *jedes* Menschen auszusagen: Er ist berufen, mit dem Wesen Gottes vereint zu werden (»ungetrennt«), zugleich aber bleibt er ein begrenztes Geschöpf (»unvermischt«). Auf die besondere Weise, in der die menschliche Natur Jesu Christi mit Gott eins und doch nicht mit ihm vermischt ist, geht Frank erst in seinen späteren Schriften ein.

Als Erkenntnistheoretiker weiß Frank, daß die göttliche Natur Jesu Christi nicht als gegenständliches Faktum bewiesen werden kann. Kann ein phänomenaler Vergleich der Religionsstifter, die mit dem Anspruch auftraten, die Wahrheit über Gott zu verkünden, in gewisser Hinsicht die Besonderheit Jesu Christi erweisen? »Daß Christi Lehre und Persönlichkeit höher, reiner, schöner und überzeugender ist als die Lehre und Persönlichkeit von Moses, Mohammed oder Buddha«, ist als Ergebnis eines derartigen Vergleichs unbestreitbar. Daraus können wir entnehmen, »daß die göttliche Wahrheit in der Lehre und Gestalt Christi vollständiger, tiefergründiger, klarer, zutreffender ausgedrückt ist als irgendwo sonst«; sie wird bei ihm »als allumfassende, selbstvergessene Liebe« sichtbar. Der Vergleich läßt »mit voller Gewißheit« erkennen, »daß Christi Person und Lehre Gott zumindest unermesslich näher steht als die Person Mohammeds und daß im Vergleich mit der übermenschlichen Vollkommenheit Christi Mohammed, auch wenn man in ihm einen wirklichen göttlichen Propheten sieht, nur ein unvollkommener, sündiger Sterblicher bleibt. Und selbst die erhabene Predigt Buddhas, der die Menschen lehrte, durch Verzicht auf irdische Wünsche die Seligkeit des Nirwana zu erreichen, steht ganz offensichtlich an Wahrheitsfüll-

le hinter der Predigt Christi zurück, die den Weg zum ewigen Leben und zur Seligkeit des himmlischen Reiches über Selbstentsagung und Nächstenliebe wies. Ebenso ist Buddhas Gestalt, eines Königssohns in der Jugend, der als alter Mann friedlich unter einem Baum verschied, bei all ihrer Schönheit unvergleichbar mit Christi Gestalt, dem obdachlosen Zimmermannssohn, dessen Herz unablässig vom göttlichen Licht der Liebe brannte und der die tödliche Qual des Kreuzes auf sich nahm, um die Welt von der Macht der Sünde zu erretten« (S nami Bog 227).

Was rechtfertigt die Folgerung, daß das göttliche Licht der Wahrheit in der Person Christi »klarer leuchtet« als in irgendeiner anderen? Frank antwortet mit Spinozas berühmtem Wort, dem epistemologischen Prinzip seiner Philosophie: »Die Wahrheit ist das Maß ihrer selbst und des Irrtums«. Angewendet auf die gestellte Frage heißt das: »Von Gott und seiner Wahrheit zeugt letzten Endes nur Gott selbst«; eine äußere, gegenständliche Begründung zu suchen, wäre der gestellten Frage völlig unangemessen. Die Gewißheit, daß durch Jesus Gott selbst spricht, gründet in dem Licht, das bis heute von dieser Gestalt ausgeht: »Ich glaube an das Evangelium«, sagt Frank, »weil ich durch das darin bewahrte Bild Christi Gott selbst sehe und Wahrheiten erfahre, die solcherart sind, daß ich sie als Stimme Gottes wahrnehme. Ich verehere die Kirche, weil ich in den Worten und Taten ihrer großen Lehrmeister, Bekenner, Heiligen und Weisen mit Gewißheit die göttliche Wahrheit und Weisheit wahrnehme« (S nami Bog 228). (Das Argument, daß die Wahrheit in der Seele einen Widerhall auslöst, der auch seine Herkunft erfahren läßt, ist neuplatonisch. Frank hatte es bei Nikolaus von Kues finden können; s. u.).

Erneut geht Frank in diesem Zusammenhang auf die Frage ein, welche die Mitte seiner eigenen Anthropologie ausmacht und die dann in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zunehmend den theologischen Diskurs beherrscht. Die Menschwerdung Gottes und damit auch »der Begriff des vollkommenen Gottmenschen« blieben unverständlich, »wenn das ursprüngliche Wesen [*pervozdanoe suščestvo*] des Menschen als solchen nicht von Ewigkeit her darauf angelegt und dazu prädestiniert wäre, dieses vollkommene gottmenschliche Wesen in sich zu verkörpern, wenn also nicht eine ewige, uranfängliche [*iskonnogo*] Verwandtschaft und Einheit von Mensch und Gott existierte. In diesem Sinne ist das Gottmenschentum eine allgemeine Idee, die sich auf den Menschen schlecht-

hin, auf die gesamte Menschheit erstreckt. Das Gottmenschentum Christi ist die Verwirklichung der Möglichkeit, die im Wesen des Menschen angelegt ist«. Das heißt, diese Möglichkeit ist der menschlichen Natur kraft des seit Ewigkeit bestehenden göttlichen Willens zur Inkarnation verliehen, anders gesagt, die menschliche Natur ist von Ewigkeit her dazu bestimmt und ermächtigt, in die Einheit mit Gott aufgenommen zu werden, weil die Gestalt Christi, des vollendeten Gottmenschen, von Ewigkeit her gewollt ist (S nami Bog 315).

Ebenso betont Frank in *Die Realität und der Mensch*, daß die »allgemeine ›Gottmenschlichkeit« als »Konstitutionsprinzip« des menschlichen Wesens »notwendig« anzunehmen ist, will man die Inkarnation verstehen. »Die Erkenntnis der potentiellen Gottmenschlichkeit des Menschen als solchen eröffnet eine allgemeine metaphysische Perspektive, in der die vollkommene göttliche Inkarnation – ohne aufzuhören, ein Wunder zu sein – ihren willkürlichen Charakter verliert und mit dem allgemeinen Verständnis des Lebens und Wesens des Menschen übereinstimmt«. Unter dieser Voraussetzung wird die Inkarnation nicht mehr als ein Ereignis verstanden, das »von außen in die allgemeine Ordnung des Weltseins eindrang«, sondern, so kann ergänzt werden, als das höchste Moment eines im Wesen Gottes gründenden Heilsplans. Zu Recht bemerkt Frank, daß er in dieser Auffassung mit W. Solowjow übereinstimmt (RM 290–291).

Daß die unvermischte Einheit von Gott und Mensch in der »hypostatischen Union« anders verwirklicht ist als im Gottmenschentum irgendeines »Durchschnittsmenschen«, ist der unübersehbare Eckpunkt in Franks Lehre vom Gottmenschentum. Die »gesamte religionsgeschichtliche Erfahrung, zumal die Erfahrung mit allen mystischen Erhebungen«, weist es als »unsinnige und verderbliche Verirrung« aus, wenn ein Mensch sich mit Christus gleichsetzen und den »unermesslichen Unterschied« ihm gegenüber verwischen würde. Daraus folgt aber nicht, »daß eine andere Form der Verbindung dieser beiden Prinzipien in der menschlichen Person unmöglich« wäre (RM 290). Die Göttlichkeit, die in Christus in ihrer ganzen Fülle aktualisiert ist (vgl. Kolosserbrief 1:19), bleibe in den anderen Menschen potentiell und beschränkt. Frank führt als theologischen Beweis für diese Möglichkeit die Lehre vom Heiligen Geist und von der Kirche als Leib Christi an, welche die Anwesenheit Gottes »wenigstens in der kollektiven Einheit der gläubigen Menschheit« vor-

aussetzen. Das Bekenntnis des Paulus »Christus lebt in mir« (Galaterbrief 2:20) bringt die mystische Erfahrung zum Ausdruck, daß er »die reale Anwesenheit Gottes in der Tiefe seiner Seele« verspürte. Auch in der Aufforderung des Evangeliums, Christus nachzufolgen, sieht Frank die Möglichkeit vorausgesetzt, »sich ihm anzugleichen«, und dadurch »gewissermaßen die wahre Menschennatur zu verwirklichen« (RM 291). Auch die Verheißung Christi im Johannesevangelium zieht er zur Begründung heran, daß der Mensch berufen ist, »Gottmensch« zu werden: »Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich vollbringe, auch vollbringen, und er wird noch größere vollbringen« (Joh. 14:12)« (S nami Bog 315).

Frank geht es, wie er immer von neuem hervorhebt, um die Würde des Menschen. Im Christentum sieht er sie auf das einzig wirklich tragfähige Fundament gestellt: daß Gott selbst Mensch geworden ist. Das Christentum ist für ihn deshalb »die Religion der Menschlichkeit« oder »die Religion der menschlichen Person«, denn »es offenbart *die Heiligkeit, den absoluten Wert* der menschlichen Person«. »Heiligkeit oder absoluter Wert« aber sind nichts anderes als »das Attribut der Gottheit«. Weder der antike Grieche noch der alttestamentliche Jude kannte die göttliche Würde des Menschen; »er hatte nicht das Gefühl der Ehrfurcht vor dem absoluten Wert der Realität, der sich in jedem menschlichen Wesen offenbart – und zwar so, daß er unter keinen Umständen verloren gehen kann und deshalb auch im lasterhaftesten, niedrigstehenden und nichtswürdigsten Menschen präsent ist. Ungeachtet ihres Humanismus konnte die antike Welt glauben, daß ein Sklave und Barbar ein Wesen von grundsätzlich anderer Natur sei als ein Freier und Hellene. Der alttestamentliche Mensch konnte – wenigstens bis zu den religiösen Errungenschaften der großen Propheten – Fremde und Heiden als Wesen von anderem Rang auffassen als das auserwählte Volk Israel. Er konnte denken, daß die Seele des Sünders und Ruchlosen vernichtet wird«. Frank erkennt in den neuzeitlichen Greuel der Revolutionen, der Kriege und des Völkermords das »Wiederaufleben dieser primitiven Vorstellungen«. Aber, so fügt er hinzu, »all dies widerspricht dem christlichen Bewußtsein, welches die Heiligkeit der menschlichen Person, des menschlichen Wesens als solchen behauptet«. Wenn die christliche Predigt dem Menschen zugleich seine Sündhaftigkeit vor Augen hält, dann deshalb, um ihm den »widernatürlichen ›Fall‹ aus der Höhe, auf der zu stehen er berufen ist«, bewußt zu machen (ebd. 316).

Frank ist überzeugt, daß seine Lehre von der Gottmenschlichkeit des Menschen die *allgemein-menschliche* Bedeutung des christologischen Dogmas erschließt. Deshalb ist es für ihn bemerkenswert, daß bereits die frühchristliche Kirche die *menschliche* Natur Christi, des »neuen Adam«, gegen Irrlehren wie den Doketismus und Monophysitismus, welche die irdische Leiblichkeit Christi als bloßen Schein erklärten und nur seine Gottheit als seine eigentliche Natur gelten ließen, entschieden verteidigt hat (RM 292). Schon die Tatsache, daß Gott die *menschliche* Natur als geeignet ansieht, in die Einheit mit ihm aufgenommen zu werden, bezeugt eine gewisse Verwandtschaft des Menschen mit Gott und ist ein Beweis seiner übernatürlichen Würde.

Beim Vergleich der Religionen macht Frank auf ein sonst kaum beachtetes Moment aufmerksam, das nochmals die Gottmenschlichkeit des Menschen zum Inhalt hat. Er erkennt zwischen der Wahrheit der christlichen Verkündigung und der Wahrheit, wie sie andere Religionen predigen, einen »prinzipiellen Unterschied«: Den nicht-christlichen Religionen geht es um die sittliche Vervollkommenung der Menschen. Sie sind darum »Gesetzesreligionen«, »deren moralischer Gehalt sich in bestimmten sittlichen Regeln und Lebensordnungen erschöpft.« Sieht man von der menschlichen Sündhaftigkeit ab, können die Gebote, »welche die alttestamentliche, mohammedanische, konfuzianische, zum Teil auch die buddhistische Religion vorschreiben, konsequent und vollständig verwirklicht werden«. Ihre Wahrheit ist darum eine »moralische«. Anders das Grundgebot der christlichen Botschaft, nämlich »vollkommen zu sein, ›gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist‹, mit anderen Worten, Gott vollständig gleich zu werden«. Dieses Ziel ist »mit menschlichen Anstrengungen durch eine bestimmte Verhaltens- und Lebensordnung allein nicht zu verwirklichen«. Darum ist die christliche Religion »keine Religion des ›Gesetzes‹, sondern der Gnade«, die dem Menschen seine Berufung zur Vergöttlichung bewußt macht. Ihre Wahrheit ist darum eine »absolute, göttliche Wahrheit« (S nami Bog 352 f.).

5. Das Heil für alle Menschen

Schon der Vergleich der verschiedenen Religionen hatte die Frage aufgeworfen, wie der Bekenner einer nicht-christlichen Religion das Heil gewinnen könne. Der ewige Heilswille Gottes hat in der Inkarnation seinen unüberbietbaren Ausdruck gefunden. Weil es der jede Grenze übersteigende Gott ist, der sich in der Menschwerdung offenbart, hat sie universale Bedeutung. Wer in der Person Christi »den absoluten Ausdruck Gottes und seiner Wahrheit« erkannt hat, so beantwortet Frank diese heiß diskutierte Frage, weiß darum auch, »daß diese Wahrheit universal ist und daß ihr Widerhall für die menschliche Seele immer und überall zu hören war und ihren partiellen Ausdruck fand«. Die christliche Religion als die wahre anzuerkennen, heißt deshalb nicht »alle anderen als falsch zu verwerfen«, wohl aber, im Christentum »die Fülle der Wahrheit und deshalb das Maß für die relative Wahrheit der anderen Religionen zu sehen«. Die sinn- und lebengebende Erfahrung der Wahrheit Christi ist folglich auch dem möglich, der Christus nicht kennt, – nicht weil er aus seiner eigenen Kraft diese Wahrheit finden könnte, sondern weil »der Logos – das Wort oder die Vernunft Gottes [*Slovo ili Razum Božij*] – auch außerhalb seiner Inkarnation in der Person Jesu Christi [*i vne svoego voploščenija v ličnosti Iisusa Christa*] ewig lebt und wirkt«. Es macht Gottes Wesen aus, so die Grundeinsicht Franks, *sich zu offenbaren*; er ist wesentlich ein »Strom der Liebe«, der das Heil auch dort wirkt, wo seine geschichtliche Menschwerdung nicht erkannt wird. Frank fährt fort: »Das eigentlich Wesentliche ist, daß die Fülle der göttlichen Wahrheit, die sich in Christus und seiner Offenbarung manifestiert hat, in den Seelen der Menschen faktisch leben und wirken kann ganz unabhängig davon, ob sie sich der Quelle der von ihnen bezeugten Wahrheit bewußt sind oder nicht« (ebd. 289).⁶ Wo

⁶ Barbara Hallensleben gibt in ihrem Aufsatz Franks Worte *i vne svoego voploščenija* wieder: »... weil der Logos [...] auch *ohne* seine Verkörperung in der Person Jesu Christi ewig lebt und wirkt« [kursiv von mir, P. E.] und bemerkt unmittelbar anschließend: »Darin steht Frank den Überlegungen Karl Rahners zum »anonymen Christentum« inhaltlich und methodisch sehr nahe«. – Die korrekte Übersetzung des Zitats ist für das richtige Verständnis sehr folgenreich. Frank behauptet keineswegs, daß Gott »ohne« die Inkarnation das Heil der Menschen wirkt. Ebenso wenig lehrt Rahner, daß ein Nicht-Christ das Heil »ohne« die Inkarnation gewinnen könne. Beide Autoren behaupten nur, daß eine gegenständliche Kenntnis der Inkarnation für das Heil nicht notwendig erforderlich ist. B. Hallensleben: Simon L. Frank (1877–1950). Sein religiös-philosophisches

die von Christus vermittelte Wahrheit faktisch bezeugt – und lebendig gewußt – wird, ist sie erlösend, auch wenn ihre Herkunft nicht explizit erkannt ist. So wichtig das adäquate Wissen ist, daß Gott in Christus auf unvergleichliche Weise anwesend ist, so ist es doch wichtiger, »daß wir die Fülle und Adäquatheit dieser Wahrheit *de facto* in unserer Seele *leben*, gleichviel, ob wir ihre Identität mit der Person Christi erkennen oder nicht«. Frank beruft sich auf das Wort der Schrift, daß »nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, in das Himmelreich kommen wird« (Matthäusevangelium 7:21), und auf das Beispiel des barmherzigen Samariters, der nicht dem orthodoxen Judentum angehörte und doch von Jesus als gerechtfertigt angesehen wird (ebd. 288).

Für das christliche Selbstverständnis wird der Glaube an Gottes erlösende Zuwendung dem Einzelnen durch die Kirche vermittelt. Welche Rolle spielt diese Vermittlung unter Franks Voraussetzung? Die Bestätigung der Wahrheit, daß Gott sich dem Menschen zuwendet, finden wir nach Frank in der lebendigen Erfahrung seiner Anwesenheit im eigenen Selbstsein. Diese Erfahrung begründet die Gewißheit, daß Gott nicht *etwas*, sondern *sich selbst* gibt. Daraus ergibt sich, daß der letzte Grund, weshalb wir an Christus glauben, nicht die äußere Kenntnisnahme der Überlieferung und Lehre der Kirche sein kann. »Worauf könnte denn unser Vertrauen in diese Lehre beruhen?«, fragt Frank. Die Überzeugung, daß die Tradition und Lehre der Kirche (vermittelt durch Eltern, Lehrer, kirchliche Autoritäten) heilsbedeutsam ist, beruht darauf, daß Christus selber in ihr gehört wird. Wir machen uns die kirchliche Glaubenslehre zu eigen, sagt Frank, weil sie »die Wahrheit erklärt, die wir empirisch [*opytno*] in der Gestalt Christi erfahren haben; und diese Glaubenslehre ist eben insofern wahr, als sie dieser lebendigen empirischen [*opytnoj*] Wahrheit entspricht« (ebd. 288). Die Vermittlung durch die Kirche ist damit nicht überflüssig geworden, denn ihre Autorität ist »ein notwendiger Bestandteil der religiösen Erfahrung, ein Moment, durch das wir uns die fremde Erfahrung innerlich aneignen, durch das sie sozusagen eine unzerlegbare chemische Verbindung mit unserer eigenen Erfahrung eingeht und letzten Endes zu unserer persönlichen Erfahrung wird«. Der Glaube ist notwendig durch eine äußere Instanz vermittelt; sein Ursprung aber ist nicht der jeweilige Verkündiger, son-

Denken anhand seines Werkes »Gott mit uns. Drei Überlegungen«, in: Freiburger Zeitschr. für Philosophie und Theologie. 54 (2007) 3, S. 560.

dern die eigene lebendige Erfahrung des Inhalts der verkündeten Botschaft. Ermöglicht ist diese Erfahrung – das Hören und Vernehmen der Wahrheit – durch die ursprüngliche Gottmenschlichkeit des Menschen. Nur in psychologischer und pädagogischer Hinsicht unterscheidet sich die vermittelnde Autorität von der Erfahrung; »in der Wesensordnung ist sie nur ein indirekter Umweg, um unsere eigene religiöse Erfahrung zu erweitern, zu bereichern, zu vertiefen und zu verfeinern« (ebd. 284). Die eigene Erfahrung bedarf dieser »Erweiterung« und ist für sie offen. (Zum »Glauben als Erfahrung« siehe Kap. XI, 6. Zur »Kirche« siehe Kap. XIII).

6. Die »allgemeine und ewige« und die »konkret-positive« Offenbarung

Nachdrücklich hebt Frank die geschichtliche »konkret-positive« Offenbarung, in der »das göttliche Du selber in das irdisch-zeitliche Sein eintritt«, von der »allgemeinen und ewigen Offenbarung« ab. Die Interpretation der ersten will Frank den Theologen vorbehalten, dagegen bedeutet Philosophieren in seinem Verständnis im wesentlichen nichts anderes als in der allgemeinen Offenbarung »sich orientieren durch geistiges Sichöffnen und Vertiefen in sich selbst durch potenziertes, transzendentes Denken«.

Was Frank unter »allgemeiner« Offenbarung versteht, ist das grundsätzlich jedem Menschen zu jeder Zeit mögliche »lebendige Wissen«, daß Gott *ist*, sich ihm zuwendet und sein Heil will. Sie ist die Selbstmitteilung Gottes, die mit seinem ewigen Wesen identisch ist. Die Möglichkeit, sie zu vernehmen, ist dem Menschen mit seinem Selbstsein verliehen und gründet im universalen Heilswillen Gottes, der in der *Schöpfung* und in der *Inkarnation* seinen fundamentalen Ausdruck gefunden hat. Auch in der Schöpfung teilt Gott sich selbst mit. Frank insistiert darauf, daß auch in der allgemeinen Offenbarung »die unergründliche Gottheit sich deutlich *offenbart*, und zwar als ›Gott-mit-mir‹ (oder ›Gott-mit-uns‹), d.h. als ›Gott-mit-der-Welt‹. Sie nimmt auf gewisse Weise bereits konkrete *Gestalt [oblik]* an. In welchem Grad dieses ›Gestaltannehmen‹ [*obli-čenie*], diese Konkretisierung sich der konkreten Offenbarung annähert (wenngleich sie diese nie erreichen und mit ihr zusammenfallen kann), vermag keineswegs von vornherein genau und eindeutig bestimmt zu werden« (DU 379).

Der Unterschied dieser ewigen und allgemeinen Offenbarung zur geschichtlichen Menschwerdung Gottes darf nicht als »absolut trennender logischer Unterschied« verstanden werden. Es handelt sich vielmehr um einen »*transrationalen* Unterschied, in dem Trennung zugleich Verbindung und somit antinomische Einheit« bedeutet. Diese *antinomische* Einheit umfaßt selbstverständlich beide Seiten: »Wenn die allgemeine und ewige Offenbarung – die Offenbarung des Urgrundes der Realität als solcher – von der positiv-konkreten Offenbarung nicht getrennt werden kann, so ist letztere auch untrennbar von der ersten«. Das bedeutet, daß auch die Theologie – nicht anders als die Transzendentalphilosophie – die allgemeine ewige Offenbarung voraussetzen muß. »Denn jede konkrete Offenbarung setzt – um die Stimme und Erscheinung Gottes vernehmen zu können – unsere Empfänglichkeit für sie voraus, unser Vermögen, eine konkrete Einzeloffenbarung gerade als *Offenbarung Gottes* zu erkennen. Dies aber bedeutet nichts anderes, als daß die *allgemeine Natur* der Offenbarung – die Realität Gottes als Du in ihrem allgemeinen ewigen Wesen, worin ja die allgemeine ewige Offenbarung besteht – jeder besonderen konkreten Offenbarung logisch vorausgeht« (DU 378). Wer die positiv christliche Offenbarung »objektiv«, d. h. logisch spezifizieren wollte, müßte vorgängig dazu bereits wissen, was Offenbarung Gottes bedeutet. Gerade die Spekulationen, die wir bei den Kirchenvätern und Kirchenlehrern, aber auch bei späteren Meistern des geistlichen Lebens antreffen, so meint Frank, bezeugen die antinomische Einheit beider Offenbarungsweisen, denn auch in der Gottesbegegnung des christlichen Heiligen sind Elemente der allgemeinen Offenbarung der Realität enthalten. Es ist deshalb nicht möglich, die allgemeine oder philosophische Gotteserfahrung, die auf »die Realität in ihrem Urgrund« gerichtet ist, von der des Mystikers, der vom Heiligen Geist geleitet wird, »eindeutig« und »scharf« abzugrenzen. Denn mittels eines äußeren oder objektiven Kriteriums kann nicht gemessen werden, wie weit jeweils die Gestalt, in der Gott sich in der allgemeinen Offenbarung einem Individuum zu erkennen gibt, von der christlichen Offenbarung noch entfernt ist.

Entschieden weist Frank die, wie er sagt, »weitverbreitete« Annahme zurück, daß »in einer bestimmten, in der Zeit sich ereignenden konkreten Einzeloffenbarung die Offenbarung *als solche* sich restlos erschöpfe«. Reicht doch – so wird man Frank verstehen müssen – der Gehalt der Offenbarung über die zeitliche Begrenzung des geschichtlichen Ereignisses hinaus. So kann und muß, was in den

Sätzen der Hl. Schrift festgehalten ist, immer wieder lebendig werden, denn das begrenzte menschliche Leben reicht nicht aus, um die unendliche Bedeutung der geschichtlichen Menschwerdung Gottes in Christus einholen zu können. Frank nennt auch diesen Erkenntnisprozeß *Offenbarung*. Es sei darum geradezu »blasphemisch« anzunehmen, »daß die Offenbarung restlos in der mit Buchstaben niedergeschriebenen Offenbarung aufgehe und neue Offenbarungen überhaupt unmöglich seien« (vgl. auch Kap. V,3: Das Wort – das Medium der Offenbarung). Wie sehr es Frank darauf ankommt, auch seine christlichen Leser von dieser Möglichkeit zu überzeugen, zeigt seine theologische Begründung: Der von Christus verheißene Heilige Geist, »der weht, wo er will«, der »in die ganze Wahrheit einführt«, »der Gott ist als Gott mit mir und Gott in mir, ist gerade die ewig-untrennbare Verbindung der konkreten und allgemeinen Offenbarung« (DU 378 f., Übersetzung geändert; vgl. Joh. 3:8; 16:13). Die in der Geschichte anzutreffende Spannung zwischen Philosophen und Theologen führt Frank sowohl auf die Neigung der Philosophen zurück, die Bedeutung der allgemeinen Offenbarung auf Kosten der geschichtlichen hervorzuheben und diese, »wenn nicht sogar gänzlich zu beseitigen, so doch zu ›reinigen‹« und aufklärerisch auf einen allgemeinen Sinn zu reduzieren – als auch auf die umgekehrte Neigung der Theologen, die Bedeutung der positiven konkreten Offenbarung auf Kosten der allgemeinen und ewigen hervorzuheben, um sie nicht in der letzten aufzulösen und dem geistigen Blick entgleiten zu lassen. Franks Intention ist offensichtlich darauf gerichtet, vor dem christlich-gläubigen Menschen (als den er sich selber versteht) die Möglichkeit zu rechtfertigen, daß grundsätzlich *jeder* Mensch seine Berufung zum Heil erfahren kann.

Für die Beurteilung von Franks Position sind die Bemerkungen am Ende seiner Ausführungen zur Offenbarung wichtig: Das Verhältnis der allgemeinen Gotteserkenntnis zur einzigartigen geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus ist rational nicht bestimmbar. Die wahre Beziehung ist nur dem »freien *Schweben* in der Sphäre einer höheren Einheit« zugänglich, die den »Widerstreit zwischen ihnen umfaßt und durchdringt«. Der Philosoph ist gehalten, wenn er wirklich »das belehrte Nichtwissen« erreichen will, demütig anzuerkennen, »daß in allen konkreten Formen der religiösen Erfahrung, wenn Gott selbst uns ergreift und uns die lebendige Offenbarung *seiner selbst* gibt, das Unergründliche ganz anders sichtbar, spürbar wird und uns nahe kommt als in der tiefsten phi-

losophischen Spekulation«. Aber auch der religiöse Mensch muß anerkennen, zumal wenn er die Realität der geschichtlichen Offenbarung verstanden hat, daß hinter ihr »die Horizonte einer fundamentalen allgemeinen ewigen Offenbarung sichtbar werden, welche der mystische Grund der intellektuellen Anschauung der Philosophie ist und mit Hilfe des philosophischen Denkens klarer ausgedrückt werden kann« (DU 381). Die allgemeine Offenbarung ist mit der Offenbarung Gottes, die im Glauben an Jesus Christus geschieht, im Sinne der Cusanischen *coincidentia oppositorum* vereint.

In seiner Schrift *Mit uns ist Gott* macht Frank noch unter einer weiteren Rücksicht auf die innere Beziehung beider Offenbarungsweisen aufmerksam. Auch die positive, also biblische Offenbarung »ist für uns nur dann eine wirkliche Offenbarung, wenn sie als Wahrheit, als etwas innerlich Überzeugendes erlebt wird«. Das Kriterium dafür, daß Gott sich in ihr wirklich offenbart, liegt allein darin, daß wir »unmittelbar die Anwesenheit, die Realität Gottes und seiner Wahrheit« in der Person, die sie uns vermittelt, erfahren. Der Verkünder dieser Wahrheit, Christus, ist ihre Verkörperung. Er »unterscheidet sich von jeder anderen vermittelnden, religiösen Autorität dadurch, daß er als *unfehlbare* Instanz erlebt wird, das heißt als unmittelbarer Ausdruck [*vyrazitel'*] der reinen göttlichen Wahrheit, als Verkünder von Gottes Stimme – letztlich als Verkörperung und Erscheinung Gottes selbst, kraft dessen die Begegnung mit ihm für die menschliche Seele eine Begegnung mit Gott selbst, Gotteserscheinung, Theophanie ist«. Unter dieser Voraussetzung kann die Offenbarung »unfehlbar« genannt werden; denn von »Unfehlbarkeit« zu sprechen, ist nur dann sinnvoll, wenn sie »eine andere Bezeichnung für Evidenz, das heißt für die unmittelbare Schau der Realität selber« ist. Denn »hier wie überall ist die Wahrheit nicht das Urteil über die Realität, sondern ihre lebendige Anwesenheit selber für uns« (S nami Bog 286).

Die »Fülle« der Wahrheit, die erst in der erfahrenen Begegnung mit Christus offenbar wird, ist die Fülle Gottes als »Strom der Liebe«, als »Vater«. Frank verweist hierfür auf das Johannesevangelium (Joh. 14: 7–11 u. a.). Wenn wir die volle Realität Gottes erfahren, erfahren wir sie »notwendig als Person oder nach Art einer Person« – als ein sich uns zuwendendes Du (ebd. 287). Deshalb kann Frank den Hegelschen Terminus aufgreifend sagen: Das Christentum ist gegenüber allen anderen Religionen nicht einfach eine »besondere«, sondern die *absolute Religion*, das heißt das absolute, reinste Mu-

ster des Wesens der Religion schlechthin«. Was in den anderen Religionen »in latenter, unvollendeter Form, die Mißverständnisse und falsche Interpretationen zuläßt,« anzutreffen ist – die Figur eines Propheten oder Lehrers, der die Wahrheit über Gott verkündet –, das zeigt sich in der christlichen »in vollendeter, adäquater Form als unmittelbare Wahrnehmung der Göttlichkeit, der Verschmelzung der menschlichen Person des Lehrers mit Gott, der Anwesenheit Gottes selbst in ihr« (ebd.).

Christus ist nicht nur der Verkünder, sondern der *Mittler* der Realität, die er verkündet, heißt es in *Das Licht in der Finsternis*, weil er ihre »lebendige Verkörperung« ist und so »auch die Kraft dieser Realität« besitzt. Diese Kraft hilft uns, »nicht einfach die Botschaft wahrzunehmen und zu hören, sondern ihr entgegenzugehen und den in ihr enthaltenen Aufruf getreu zu verwirklichen«. Soll die göttliche »Wahrheit« für den konkreten Menschen erlösend sein, muß sie, wie Frank in *Das Licht in der Finsternis* ausführt, mehr als eine bloße »Idee« sein; sie muß selbst »konkret« und »personal« sein (LidF 121).

Auch für die Apostel wurde die Begegnung mit Jesus zur Offenbarung erst, als sie die *Erfahrung* machten, daß Jesus wesentlich mehr als ein gewöhnlicher Rabbi ist. Die Wahrheit ihrer Botschaft ist nur durch die Erfahrung, die sie mit ihm gemacht haben, garantiert. Ihr Zeugnis wie auch die späteren dogmatischen Formulierungen haben die vermittelnde Funktion, in ihren Hörern eine ähnliche Erfahrung zu wecken; sie sind keineswegs überflüssig. Wo ein Mensch das Zeugnis der Kirche innerlich annimmt, wird die Gotteserfahrung, die er in seinem Selbstsein machen konnte, auch ohne Christus begegnet zu sein, wesentlich vertieft. »Allein mit unserer persönlichen Erfahrung, ohne die Mitwirkung von Christi Offenbarung, könnten wir niemals die Fülle, Klarheit, Vollkommenheit erreichen, um das wahre Wesen Gottes, die wahre göttliche Wahrheit [istinnoj pravdy Božiej] zu wissen« (ebd. 288).

Die Menschwerdung Gottes in Bethlehem ist der Angelpunkt von Franks theologischer Reflexion. Sie ist von Ewigkeit her gewollt, um dem Menschen das Geschenk der Vergöttlichung zu machen. Daß kein Mensch von dieser Möglichkeit ausgeschlossen ist, hat seinen Grund in eben dieser Menschwerdung. Sie ist kein zusätzliches, eigentlich überflüssiges geschichtliches Ereignis, keine bloß äußere zeitliche Folge des ewigen Heilswillens Gottes, sondern bildet mit ihm eine Einheit. Deshalb kann auch die allgemeine Offenbarung eine Begegnung mit *Gott selbst* ermöglichen. Denn schon die Selbst-

mitteilung Gottes in der Schöpfung geschieht in Hinblick auf die Erhebung und Vergöttlichung des Menschen. Wer Gott ist, der sich in seinem Schaffen mitteilt, wird erst durch seine Menschwerdung und seine Passion ganz offenbar. Infolge ihrer Einheit gewinnt die allgemeine (transzendente) Gotteserfahrung erst von der christlichen Offenbarung her ihren vollen Sinn gewinnt.

7. Parallelen zur gegenwärtigen Theologie

Die theologisch relevanten Ausführungen S. L. Franks, insbesondere zum Transzendieren des menschlichen Geistes auf das Unergründliche und zur allgemeinen Offenbarung Gottes in der Transzendenz-erfahrung, weisen in einigen Punkten eine frappierende Ähnlichkeit mit dem Denken Karl Rahners (1904–1984) auf. Rahner hatte seine grundlegenden religionsphilosophischen Überlegungen bereits 1936 vorgelegt⁷, doch konnten sie erst nach dem Zweiten Weltkrieg für die Theologie fruchtbar werden. Ich gebe nur einige Hinweise, um die gedanklichen Parallelen anzudeuten, und beschränke mich im wesentlichen auf das Werk *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (1976), in dem Rahner seine theologische Position gedrängt zusammengefaßt hat (diese Hinweise sind sehr fragmentarisch und lassen Rahners theologische Begründungen außer acht).

Rahners Denken ist ähnlich dem Franks von dem Leitmotiv bewegt, »das Dilemma einer ›Immanenz‹ oder ›Transzendenz‹ Gottes« zu überwinden, »ohne daß das eine oder das andere Anliegen geopfert wird«.⁸ In der theologischen Lehre vom Menschen kann der Satz als Grundsatz angesehen werden, daß *jeder* Mensch »als Subjekt das Ereignis der ungeschuldeten Selbstmitteilung Gottes« ist. Rahner nennt diese Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ein »übernatürliches Existential«. Dadurch ist der Mensch zu einer Erfahrung befähigt, die »transzendental« ist und »zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört«.⁹

⁷ K. Rahner: Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Innsbruck/Leipzig 1936 (neubearbeitet von J. B. Metz, München 1957).

⁸ K. Rahner: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg (Herder) 1976, S. 94.

⁹ Ebd., S. 31.

Die unbegrenzte Dynamik des menschlichen Geistes ist kraft dieser Selbstmitteilung, die als *Gnade* zu bezeichnen ist, auch im profanen Umgang mit den Alltagsdingen auf die transzendente Wirklichkeit Gottes gerichtet; Gott wird in dieser transzendentalen Erfahrung als »heiliges Geheimnis« erfahren.¹⁰ Wo der Mensch »in den Abgrund seines Daseins fällt, der allein allem Grund gibt, und wo dieser Mensch dabei den Mut hat, in sich selbst hineinzublicken und in seiner Tiefe seine letzte Wahrheit zu finden, da kann er auch die Erfahrung machen, daß dieser Abgrund als die wahre vergebende Bergung ihn annimmt.«¹¹ Die gedankliche Vermittlung der Transzendenzerfahrung muß »nicht notwendig eine explizit-religiöse sein, und darum ist Heils- und Unheilsgeschichte nicht begrenzt auf die Geschichte des Wesens und des Unwesens der Religion streng als solcher«. Von dieser Einsicht ausgehend ist es folgerichtig, daß Rahner von einer »universalen Heilsgeschichte« spricht, »die als kategoriale Vermittlung der übernatürlichen Transzendentalität des Menschen mit der Weltgeschichte koexistiert«. Sie wird von Rahner ausdrücklich als »allgemeine übernatürliche Offenbarungsgeschichte« qualifiziert. So ergibt sich, »daß die Offenbarungsgeschichte als solche in der Menschheit koextensiv ist mit der Freiheitsgeschichte der Welt überhaupt«.

In der Selbstmitteilung Gottes als Angebot an den Menschen ist, wie Rahner betont, »immer schon der Gott des übernatürlichen Heils und der Gnade am Werke, so daß der Mensch gar nie anfangen kann, etwas zu tun oder auf Gott hin zu gehen, ohne daß er darin schon getragen wäre durch die Gnade Gottes«.¹² »Ein besonderes ›Eingreifen‹ Gottes kann darum nur als geschichtliche Konkretheit der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes verstanden werden, die der konkreten Welt immer schon innerlich ist«.¹³ Ausdrücklich beruft sich Rahner auf den »allgemeinen Heilswillen Gottes« als Grund für die Folgerung, daß man christlicherseits »kein Recht [habe] das faktische Ereignis des Heils auf die alt- oder neutestamentliche explizite Heilsgeschichte zu begrenzen«. Die freie Annahme von Gottes Angebot muß vom Menschen freilich *gewußt* sein. Hierzu schreibt Rahner: Man darf nicht voraussetzen, »daß die einzige Art, in der etwas

¹⁰ Ebd., S. 136 f. und an zahlreichen anderen Stellen.

¹¹ Ebd., S. 138.

¹² Ebd., S. 150.

¹³ Ebd., S. 94.

wirklich und wahrhaft gewußt werden könne, jenes kategoriale wort- und satzhaft-begrifflich objektivierter Wissen sei, von der wir gewöhnlich ausgehen, wenn wir von ›Wissen‹ sprechen«. ¹⁴

Die für Franks religiöses Bewußtsein grundlegende philosophische Annahme wird man darin sehen dürfen, daß im *Sein*, das mit seinem Urgrund eins und von ihm unterschieden ist, *Gott selbst* sich entäußert, so daß der Mensch als Subjekt des von Gott ausgehenden »Reichs der Geister« in seinem Selbstsein Gott begegnen kann (zu Franks Verständnis der Schöpfung s. XII,3). Auch hierin ist ihm der Theologe Rahner nahe. In der Schöpfung sieht Rahner ein »Teilmoment an jener Weltwerdung Gottes, in der faktisch, wenn auch frei, Gott sich selbst aussagt in seinem welt- und materiegewordenen Logos«. Er fährt fort: »Wir haben durchaus das Recht, Schöpfung und Menschwerdung nicht als zwei disparat nebeneinander liegende Taten Gottes ›nach außen‹ zu denken, die zwei getrennten Initiativen Gottes entspringen. Sondern wir dürfen uns Schöpfung und Menschwerdung, in der wirklichen Welt als zwei Momente und zwei Phasen *eines* – wenn auch eines innerlich differenzierten Vorgangs der Selbstentäußerung und Selbstäußerung Gottes denken«. ¹⁵

Franks Argument dafür, daß die »positive« Offenbarung keine letztlich entbehrliche Zugabe zur allgemeinen Offenbarung ist, sondern erst die volle Wahrheit über Gott mitteilt, gleicht dem Argument, das auch Rahner für die innere Notwendigkeit einer »kontingent geschichtlich ereignishaften« Offenbarung gibt. Beide Autoren gehen von der von Gott geschaffenen personalen und geschichtlichen Existenzweise des Menschen aus, dem die Zuwendung Gottes zuteil werden soll. Der Mensch kann sie in ihrer Fülle nur entgegennehmen, so Frank, wenn sie sein personales Wesen anspricht. »Die Wahrheit Gottes [...] ist die lebendige Realität Gottes selbst. Sofern wir diese Realität notwendig als Person oder nach Analogie einer Person wahrnehmen, ist die Wahrheit unmittelbar in der Person gegeben und verkörpert« (S. nam. Bog 288). Ähnlich argumentiert Rahner: Gott hat den Menschen in die Zeit hinein geschaffen und ihm so eine geschichtliche Existenzweise gegeben. So liegt es nahe, daß auch Gottes Selbstmitteilung sich in geschichtlicher Gestalt vollendet.

Schon früh hat Rahner den »Extrinsicismus« beklagt, mit dem in der katholischen Theologie die Beziehung von Natur und Gnade

¹⁴ Ebd., S. 152.

¹⁵ Ebd., S. 197.

betrachtet wurde. Parallel zu Frank betont auch Rahner, daß es nicht möglich ist, eine begrifflich scharfe Grenze zwischen der philosophisch zu erhebenden Natur des Menschen und dem »übernatürlichen Existential« zu ziehen, daß vielmehr das eine das andere durchdringt.¹⁶ Aus der Tatsache, daß Gott als Schöpfer sich *selbst* äußert, ergibt sich für ihn, daß die menschliche Natur in Hinblick auf die Inkarnation und die Erlösung die »Potenz« erhält, die Zuwendung Gottes in Fülle aufnehmen zu können. Denn dazu, daß die Gnade die letztlich Gott selbst ist, ihm »sich schenken könne, ist er gedacht und ins Dasein gerufen«. Das »Existential«, d. h. die »Hinordnung« auf den Empfang der Gnade ist Rahner zufolge selbstverständlich dem Menschen gegenüber »ungeschuldet«.

Frank hat zwar nicht *ausdrücklich* unterstrichen, daß der Mensch keinerlei Anspruch auf die Zuwendung Gottes hat; doch folgt aus seinem gesamtem Denken zweifelsfrei, daß Schöpfung und Erlösung als Akte göttlicher Liebe anzusehen sind, die so frei sind, wie Gott seinem eigenen Wesen gegenüber frei ist.

Wenigstens am Rande soll Rahners Lehre von der »aktiven Selbsttranszendenz« oder »Selbstüberbietung« erwähnt werden. Rahner war der Überzeugung, daß die Einheit von *potentia activa* und *passiva* im Sein und damit der »metaphysische Werdebegriff« es erlaubt, die Evolution der Naturkräfte bis hin zum Menschen philosophisch zu verstehen. Rahner vermeidet damit die auch von Frank kritisierte Vorstellung eines Wirkens Gottes »neben« oder »zusätzlich« zu den weltlichen Ursachen. Auch Rahner geht es darum, die absolute Souveränität und Transzendenz Gottes gegenüber allem Geschaffenen zu sichern. Gott ermächtigt die Geschöpfe zu einem Wirken, das die Möglichkeiten eben dieses Geschöpfes überschreitet. Das Geschöpf gelangt so aus sich, vermöge der in ihm anwesenden göttlichen Seinsmacht, zu größerer Seinsfülle.¹⁷ Auf die Frage, *wie* die

¹⁶ K. Rahner: Über das Verhältnis von Natur und Gnade. In: K. Rahner: Schriften zur Theologie. Band 1, (8. Auflage) 1967 (Benziger) Einsiedeln. S. 334; 338; 341. Erstveröffentlichung 1950 in der Zeitschrift »Orientierung«.

¹⁷ Nach Rahner geschieht diese Selbsttranszendenz »in der Kraft der absoluten Seinsfülle, die einerseits dem endlichen, nach seiner Vollendung hin sich bewegenden Seien den so innerlich zu denken ist, daß dieses Endliche zu einer wirklichen aktiven Selbsttranszendenz ermächtigt wird und es die neue Wirklichkeit nicht einfach nur als von Gott gewirkte passiv empfängt – und diese Kraft der Selbsttranszendenz ist andererseits gleichzeitig so von diesem endlichen Wirkenden unterschieden zu denken, daß sie nicht als Wesenskonstitutiv dieses Endlichen, sich selbst Wirkenden aufgefaßt werden darf, weil sonst, wenn die Wirksamkeit gewährende und zu ihr ermächtigende Absolutheit

göttliche Wirkmacht in die Konstitution einer endlichen Ursache eingeht, ist auch hier zu antworten: Weder indem eine Vermischung noch eine Trennung erfolgt.¹⁸

des Seins das Wesen des endlichen Wirkenden selbst wäre, dieses zu einem wirklichen Werden in Zeit und Geschichte gar nicht mehr fähig wäre, weil es die absolute Fülle des Seins schon als sein Eigenstes besäße«. K. Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutionen Weltanschauung*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Einsiedeln u.a. 1962, S. 191 f.

¹⁸ Zur jüngsten philosophischen Diskussion siehe B. Weissmahr: *Selbstüberbietung und die Evolution des Kosmos auf Christus hin*. In: H. Schöndorf (Hg.): *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*. Freiburg (Herder) 2005, S. 143–177. Ferner: B. Weissmahr: *Kann Geist aus Materie entstehen?* In: *Zeitschrift für kath. Theologie* 121 (1999), S. 1–24.