

IX. Das Sollen gründet im Sein

Nicht die Intelligenzleistung ist das den Menschen als solchen auszeichnende Merkmal – zur tierischen Intelligenz sieht Frank nur quantitative Unterschiede –, sondern die im Personsein gründende Erfahrung, vor *sittlich* bedeutsame Entscheidungen gestellt zu sein (wie sehr Goethes Menschen- und Weltbild Frank in dieser Auffassung bestärkt hat, zeigen die Verse aus dessen Gedicht »Das Göttliche« die er wie zur Bestätigung zitiert: »Nur allein der Mensch vermag das Unmögliche: Er unterscheidet, wählet und richtet«. GGdG 172). Die Forderung, sich selbst sittlich zu vervollkommen, ist uns nicht von außen auferlegt, sondern mit unserem eigenen Wesen gesetzt. »Das sittliche Bewußtsein des Menschen ist überhaupt nichts anderes als die praktische Seite des Bewußtseins seines gottmenschlichen Wesens«, schreibt Frank bereits in seiner Sozialphilosophie (GGdG 96). Vergleicht man die frühen Schriften *Die Seele des Menschen* und *Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft* mit den Erörterungen zur Ethik in den Schriften aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, ist (bei aller Kontinuität im Grundsätzlichen) doch eine Veränderung festzustellen. Hatte Frank anfangs das sittliche Bewußtsein *unmittelbar* auf das Wirken Gottes im Menschen zurückgeführt, so gesteht er in *Die Realität und der Mensch*, daß diese Erklärung nicht sofort einsichtig ist, gibt es doch Menschen, die ein lebendiges Bewußtsein sittlicher Pflicht besitzen, aber über keine religiöse Erfahrung verfügen, diese mitunter sogar als nicht möglich ansehen (RM 211 f.).

1. Das Sein ist Wille und Wert

In seiner Anthropologie geht Frank von der phänomenologischen Analyse des sittlichen Bewußtseins aus. Sie bestätigt, daß der unabdingte Anspruch an den Menschen, sittlich zu leben, eine *Letztgege-*

benheit von »völlig durchsichtiger und überzeugender« Evidenz ist. Die unmittelbare »innere Autorität oder Überzeugungskraft« des sittlichen Imperativs kann, wie Kant festgestellt hatte und worin Frank uneingeschränkt zustimmt, nicht auf etwas Ursprünglicheres (sei es eine gesellschaftliche Konvention oder sei es sublimer Egoismus) zurückgeführt und aus ihm erklärt werden. Würde der sittliche Imperativ auf eine äußere Instanz zurückgehen, hätte er auch an deren Bedingtheit teil. Doch der Annahme Kants, er entspringe dem »intelligiblen Ich«, welches das Gesollte in Beziehung zum empirischen Ich des Menschen setzt, folgt Frank nicht ohne Einschränkung. Richtig an dieser Deutung ist, daß das sittliche Sollen nicht an unserem persönlichen seelischen Leben vorbei in uns eindringt. Aber – das ist Franks gewichtiger Einwand gegen Kant –, es geht »bloß durch es hindurch und nicht etwa aus ihm selbst in seiner Isolation hervor«. In meiner empirischen Gegebenheit bin ich also nicht der Ursprung des Sittengesetzes, ich »empfange« es als »Unbedingtes, d. h. als Offenkundig-Autoritatives«. Die letztlich befehlende Instanz ist von mir unterschieden, aber doch nicht als »etwas Äußerliches nach Art irgendeiner mir fremden Realität«. Sie ist etwas *anderes*, aber so, daß »die Tiefe meines Ich« an ihr teilhat und ihr als »Organ und Bote« dient (RM 212). Das Ich oder unmittelbare Selbstsein ist ja keine isolierte Instanz für sich, sondern befindet sich in differenter Einheit mit dem Sein. Was Frank über die Einheit und Unterschiedenheit von Seele und Geist ausgeführt hatte (siehe das vorangegangene Kapitel), gelangt hier in neuer Hinsicht zur Anwendung.

In einem weiteren Schritt der Analyse zeigt sich, daß der sittliche Imperativ Ausdruck eines *Willens* ist, der sich an meinen Willen richtet und von ihm *Gehorsam* verlangt. Wenn jedoch weder der individuelle menschliche Wille als solcher noch der Wille einer äußeren Instanz Ursprung des kategorischen Gebotes sein kann (und die Deutung der Autonomie als Ausdruck der Theonomie zunächst beiseite gelassen wird), dann muß die befehlende Instanz als »gewissermaßen subjektlos« angesehen werden. »Subjektlos« bedeutet, daß der befehlende Wille uns einfach in der Form »es ist gesollt«, »es ist geboten« bewußt wird, ohne daß seine Herkunft genannt werden könnte; »subjektlos« bedeutet nicht, daß er Ausdruck eines elementaren »unpersönlichen« Triebs ist; es bedeutet auch nicht, daß er überhaupt niemandes Wille ist. Franks Folgerung (als Aussage über den Befund der phänomenologischen Analyse) lautet: »Das sittliche Gebot ist Ausdruck des Willens der Realität selber als solcher, der

geistigen Sphäre, die uns in der inneren Erfahrung gegeben ist und uns selbst übersteigt – und zwar in ihrer allumfassenden Einheit, also in ihrer Absolutheit» (RM 213).

Dieser Befund besagt nicht, daß die Realität bzw. das Sein als Subjekt zu denken sei, das einen Willen »hat«. »Sie ist vielmehr Wille, sie offenbart in der sittlichen Erfahrung ihr Wesen *als* Willen. Dieser subjektlose Wille ist nichts Abstraktes, sondern ist konkrete Realität. Die Realität als sich selbst offenbares (und somit sich uns offenbarendes) an und für sich seiendes Leben – als allumfassende Einheit betrachtet – tritt in der sittlichen Erfahrung als Wille hervor« (RM 214).

Um den sittlichen Imperativ unverkürzt zu verstehen, ist also auf das Sein selbst, die Realität, zurückzugehen, die sich in der phänomenologischen Analyse des Sollens von einer neuen Seite zeigt. Die Unbedingtheit des sittlichen Sollens kann nicht anders denn als Ausdruck der Unbedingtheit der Realität selber gedacht werden. Ihre Absolutheit zeigt sich im Sollensgebot als »Hoheitlichkeit« (ebd.). Die Realität ist eben nicht nur All-Einheit, welche die Vielheit durchdringt und dadurch begründet; sie ist Erstursprung und Urgrund auch in dem Sinne, daß sie die alles *ideal* beherrschende Kraft ist; dazu gehört, daß sie als absoluter Wert, als *heiliger Wille* hervortritt. Dieser Wille wirkt nicht als unabweisbare naturhafte Notwendigkeit, sondern durch unser Ich und unsere Freiheit hindurch, also als *Aufforderung* und besitzt, anders als eine kausale Notwendigkeit, *innere Evidenz*.

Der sittliche Imperativ hat die Eigenschaft eines Wertes, dessen eigentliches Moment darin besteht, daß er durch sich selbst »Verwirklichung» fordert«, so daß wir vermöge seiner Überzeugungskraft zu seinem »freiwilligen ausführenden Organ in der Welt« werden. Er erweist sich als eine Instanz, die, indem sie unseren Geist an sich zieht, »sich den Weg zu ihrer Verwirklichung in der empirischen Realität bahnt«. So kann Frank sagen: »Der unbedingte Wert und die primäre Realität, gedacht als Wille, der sich an unseren Willen wendet, sind dasselbe«. Die Realität als Wert steht nicht außerhalb von uns, sondern ist mit unserem Geist in seiner letzten Tiefe verwandt; sie ist die »Quelle, aus der er sein eigenes Wesen schöpft und die ihm das Element der Unbedingtheit eingießt« (RM 215). So können wir das sittliche Gesetz als kategorisches und dennoch zugleich als *eigenes* (autonomes) erfahren, weil unser Geist teil hat an dem Geist oder Urgrund, in dem es seinen Ursprung hat. Wo der Imperativ mit sei-

ner ganzen Evidenz von uns Besitz ergreift, wird er zu einer Kraft, die mit dem tiefsten Wesen unseres Ich zusammenfällt – und so den Charakter des Befehls ablegt. Franks Ethik und Axiologie hat das *Sein* als dynamische Kraft oder Geist zur Voraussetzung. Es aktualisiert sich nicht allein kraft seiner eigenen Potentialität, sondern auch, indem es an das menschliche Selbstsein Forderungen stellt.

Die von Kant der philosophischen Ethik gestellte Aufgabe – jedes *heteronome* Verständnis des sittlichen Sollens auszuschließen und die *freie Selbstbestimmung* als Bedingung des sittlichen Lebens sicherzustellen – hat Frank aufgenommen.

2. Sittliches Leben ist mehr als Gesetzesgehorsam

In der Sozialphilosophie war Frank unmittelbar vom »Heiligen« aus gegangen, das wir erfahren, wo immer wir, vermittelt durch die Du-Begegnung, der unergründlichen Tiefe der Person-Realität gewahr werden und diese kraft ihrer Gottebenbildlichkeit von uns *Anerkennung* fordert (vgl. auch Kap. XIII, 1). Die »absolute göttliche Realität« ist hier, indem sie in der Selbsterfahrung praktisch wird, das die Sittlichkeit begründende Prinzip. Auch in dieser frühen Schrift will Frank zeigen, daß das so begründete sittliche Gebot mir nicht als »fremder Wille« gegenübertritt, sondern als »Grund und Wesen des eigenen Lebens«, seine Befolgung also nicht eigentlich die Erfüllung eines Gebots oder eines Gesetzes ist (vgl. GGdG 179). Auch phänomenologisch aufzuzeigen, daß das in der unmittelbaren Erfahrung des Göttlichen begründete sittlich Gesollte den Charakter des *Befehls* abstreift, ist Frank offensichtlich wichtig, denn später, in *Das Licht in der Finsternis* nimmt er diesen Gedanken wieder auf. Er benutzt dafür zum Begriff »Gesetz« als Antonym den theologischen Begriff »Gnade« (aus dem die Momente der Willkür und Herablassung auszuschließen sind, die in seinem Alltagsgebrauch oft mitgedacht werden. Wesentlich ist die *freie* von Liebe erfüllte Zuwendung, die über alles Geschuldete hinausreicht). »Gnade« charakterisiert die Erfahrung des Heiligen, das den Menschen nicht wie eine äußere, fremde Macht überwältigt, sondern von innen her bereichert. Es läßt ihn nicht nur frei sein, sondern begründet seine Freiheit, indem es – in der Du-Begegnung – das Selbstsein weckt und bestätigt. Der Begriff »Gnade« unterstreicht so das zutiefst personale (genauer: über-personale) Moment in der Erfahrung des Heiligen (GGdG 183 f.).

Frank illustriert die gnadenhafte Erfahrung des Gesollten mit zwei Beispielen aus den Evangelien. Die Begegnung mit der Heiligkeit der Person Christi führt bei dem mit Christus gekreuzigten Verbrecher und der Christus sich zuwendenden Sünderin¹ zu einem sittlichen Neubeginn, indem durch diese Begegnung in ihnen selbst das Heilige geweckt wird und ihnen ihr eigenes Wesen bewußt macht. Diese Beispiele der Bekehrung und Reue zeigen, daß die gnadenhafte Erfahrung des Heiligen selbst schon sittliches Leben ist, ohne daß es durch den Gehorsam gegenüber einem Gesetz vermittelt wäre. Der Mensch reicht mit seinen »substantiellen Wurzeln« in Gott hinein und ist »potentiell ›vergöttlicht‹«, wie Frank immer wieder betont; er ist deshalb »Gottes Sohn, Teilnehmer am göttlichen Leben« (GGdG 184 f.). Wahrhaft sittliches oder gottgefälliges Leben ist darum mehr als nur die »Befolgung des jenseitigen Willens Gottes«, der in der Form des Sittengesetzes bewußt wird; bei einer solchen glichen das Verhältnis des Menschen zu Gott dem eines Knechtes zu seinem Herren. Wahrhaft sittliches Leben dagegen ist »Gottes Anwesenheit in uns und unser Leben in ihm« (ebd.). Ein sittliches Verhalten, das nur aus »Achtung vor dem Gesetz« und, wie Frank meint, folglich »ohne Liebe zu Gott und ohne das innere Leben in ihm« geschähe, nennt er »armselig«. (Ob dieses Urteil Kants Sollens-Ethik trifft, muß dahingestellt bleiben. Franks spätere Ausführungen lassen eine gewisse Korrektur dieses Urteils erkennen.) Kant, der die Doppelnatürlichkeit des Sittlichen als »Gnade« und als »Gesetz« nicht erkannt hat und das sittlich Gesollte nur unter der Form des Gesetzes dachte, hat es faktisch mit dem Naturrecht identifiziert. Frank betont dagegen, daß das sittlich Gebotene, je nach dem, wie lebendig die Anwesenheit des Heiligen von einem Menschen erfahren wird, einen je anderen Charakter annehmen kann. Besonders dort, wo das gottmenschliche Wesen der Du-Realität dem seelischen Empfinden bewußt wird, wird das sittlich Gesollte als intimer individueller »Wink des Gewissens« erfahren werden, nicht aber in der »groben Allgemeinheit« einer kategorischen Pflicht.

¹ Vgl. Lukas 7:36 ff., 23:40.

3. Sittliche und rechtliche Normen

Das sittliche Bewußtsein weist eine *Doppelnatur* auf. Einerseits lebt das Gesollte im Menschen »in seiner ganzen Absolutheit und spricht in ihm selbst. Andererseits erscheint es dem menschlichen Geist als ein transzendent-objektives Prinzip, das sich von außen an ihn wendet und von ihm Gehorsam verlangt«. Letzteres ist dadurch begründet, daß der Mensch auch vom »gegenständlich-kosmischen Sein« allseitig durchdrungen ist, in dem Gott »nur als es von außen bestimmender Wille« handelt. Das Gesollte wird dem Menschen deshalb auch als »gegenüberstehender Wille Gottes« bewußt – sei es in der Form naturrechtlicher Normen oder des Sittengesetzes (z. B. in der Form der Zehn Gebote) oder, vielfach vermittelt, als positive Rechtsnorm oder auch als überliefertes Brauchtum (GGdG 182; 184).

Die übliche Unterscheidung, der zufolge das Sittengesetz die *inneren* menschlichen Antriebskräfte bestimmt, während das Recht das *äußere* Verhalten normiert, hält Frank für inkonsistent. Sowohl die Normen des Rechts wie auch die der Sittlichkeit umfassen prinzipiell alle Lebensbereiche; Überschneidungen sind deshalb nicht zu vermeiden. Rechtliche und sittliche Gebote unterscheiden sich lediglich graduell (quantitativ), nicht aber prinzipiell. Entscheidend kommt es auf den Ursprung ihrer Verbindlichkeit, ihren »Bestimmungsgrund« an. Was die Befolgung eines Gebots sittlich verbindlich macht, ist sowohl bei den sittlichen Geboten und Normen als auch bei den Rechtsnormen allein das in ihnen anwesende Heilige, d. h. ihre frei erkannte »Wahrheit« (GGdG 181). Bei den positiven Rechtsnormen und Gesetzen kann diese »Wahrheit« als die das Gewissen bindende Kraft freilich sehr vermittelt sein. Ein parlamentarisch beschlossenes Gesetz ist nicht unmittelbarer Ausdruck göttlicher Heiligkeit; sein Inhalt ist meist Ergebnis eines Kompromisses egoistischer Interessen. Im Gewissen verbindlich ist es, wenn die Gesetzgebung als gerecht gelten kann und das Gesetz den Bürgern als ein um des Gemeinwohls willen notwendiger Kompromiß vermittelt wird. Diese »Wahrheit« genügt, um zur Gesetzesstreue sittlich zu verpflichten. Wo ein Gesetz nur als Macht demonstration erfahren wird, werden die Betroffenen versuchen sich ihm nach Möglichkeit zu entziehen. Der schleichende Zerfall des Gemeinwesens wäre die unausbleibliche Folge.

4. Vernunft und sittlicher Takt

Schon in der Sozialphilosophie hat Frank die *Vernunft* hervorgehoben, um im gesellschaftlichen Leben das im konkreten Fall sittlich Gebotene zu bestimmen. Zum vernunftgemäßen Handeln ist es unerlässlich, die »idealnen« Bedingungen zu berücksichtigen, die mit dem Wesen oder *Sinn* des gesellschaftlichen Lebens vorgegeben sind. Frank bezeichnet diese Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit gesellschaftliches Leben überhaupt möglich ist, als »ontologische, organisch-teleologische Gesetzmäßigkeiten«. So wie mit der Konstitution des menschlichen Körpers gewisse Gesetze gesunder Ernährung und Hygiene vorgegeben sind und beachtet werden müssen, sollen nicht Siechtum und Tod die Folge sein, so müssen auch im menschlichen Zusammenleben bestimmte Regeln beachtet werden. Ihre Übertretung würde unweigerlich zum Zerfall des jeweiligen Gemeinwesens (vom Staat bis zur Familie und Ehe) führen. Das mit den »ontologisch notwendigen« Normen gesetzte Sollen – jene Verhaltensweisen zu vermeiden, welche den konkreten gesellschaftlichen Zusammenhalt gefährden – ist kein hypothetisches, das zu befolgen der Neigung überlassen bliebe. Denn die sittliche Pflicht, sie zu beachten, geht nicht aus der Erfahrung als solcher hervor, sondern liegt in der ontologischen »Wahrheit«, eben dem »Sinn« des gottmenschlichen gesellschaftlichen Seins. Freiheit und Verantwortung sind seine wesentlichen Elemente. Die »ontologischen Notwendigkeiten«, die der – häufig religiös sanktionierten – Erfahrung entnommen werden können, bieten aber nur eine allgemeine Orientierung. Deshalb bleibt es der Entscheidung der verantwortlichen Individuen überlassen, zu bestimmen, was im konkreten Fall unter Berücksichtigung der vorgegebenen Bedingungen sinnvoll zu tun ist. Mit einem eindrucksvollen Text des englischen Historikers und Essayisten Th. Carlyle über die Umschiffung von Kap Horn illustriert Frank die sittliche Notwendigkeit, die durch Erfahrung bekannten »ontologischen« Bedingungen (hier die nautische Erfahrung des Seefahrers und die meteorologischen Gegebenheiten) in verantwortlicher Entscheidung zu berücksichtigen. Der Kapitän, der sie ignoriert, riskiert, mit seinem Schiff an den Felsen Patagoniens zu zerschellen (GGdG 112).

Neben den »ontologischen Notwendigkeiten« kennt Frank auch solche, »die *logisch* aus dem allgemeinen Inhalt dessen folgen, was man unter ›Gesellschaft‹ versteht« (Frank nennt den Unterschied

»theoretisch sehr wesentlich«, aber »praktisch relativ«. GGdG 108, 113). So muß jede Gesellschaft zwingend eine gewisse konstante Struktur mit einer verantwortlichen Autorität besitzen. Der Versuch, einen radikalen Anarchismus einzuführen, hätte *eo ipso* die Selbstauflösung der Gesellschaft zur Folge. Frank, der die Gesellschaftsexperimente zu Beginn der bolschewistischen Herrschaft vor Augen hat, fügt mit dem von R. Stammler stammenden Bonmot hinzu, daß es den Menschen dennoch frei steht, auch Unmögliches zu wollen und sogar eine Partei zur Herbeiführung einer Mondfinsternis zu gründen.

In dem nach dem Zweiten Weltkrieg abgeschlossenen Werk *Das Licht in der Finsternis*², das Frank »Versuch einer christlichen Ethik und Sozialphilosophie« nannte, ist die Frage nach den Maßstäben der gesellschaftlichen Ordnung erneut aufgenommen. Sittliches Handeln muß darauf gerichtet sein, unter den jeweiligen Bedingungen ein maximal *vernünftiges* und *gerechtes* Zusammenleben zu ermöglichen. Mit anderen Worten: Das Fundament einer Gesellschaftsordnung, das dem Wesen des Menschen als Bild Gottes und dem Grundprinzip der Liebe entspricht, ist die Gerechtigkeit, zu der wesentlich die *Freiheit* gehört. Es gilt also, Solidarität *und* Freiheit in den sich verändernden Umständen immer wieder neu in möglichst weitgehende Übereinstimmung zu bringen und so eine Ordnung zu schaffen, in »der die individuelle Freiheit der notwendigen Solidarität [...] nicht zum Nachteil gereicht und die Solidarität oder allgemeine Ordnung nicht durch die Unterdrückung der individuellen Freiheit verwirkt wird«, daß also »das maximale Gleichgewicht und der maximale Einklang unter den freien subjektiven Kräften aller gefestigt werden«. In diesem Prinzip, in dem Frank »das Wesen oder die entscheidende Bedeutung des Naturrechts« sieht, wird das Vorbild der ontologischen All-Einheit des »Geisterreichs« sichtbar – der freien Vereinigung freier personaler Wesen (LidF 229 f.).

Weil die in Gesetzen und Rechtsvorschriften festgelegten Regeln infolge ihrer Allgemeinheit sich oft als unzureichend erweisen, um unter den sich verändernden Umständen »lebendige Gerechtigkeit« zu gewährleisten, und weil sie infolge ihrer Abstraktheit sogar in Konflikt zu einander geraten können, ist ein »sittlicher Takt« unerlässlich, um die jeweils höchstmögliche Realisierung der sittlich ge-

² S. L. Frank: *Licht in der Finsternis. Versuch einer christlichen Ethik und Sozialphilosophie*. Freiburg (Alber) 2008.

botenen Gerechtigkeit zu erreichen. Frank bezieht sich hier auf das, was Aristoteles ἐπιεικής genannt hatte.³ Er selber versteht unter »Epikie« – ein, wie er sagt unübersetzbare Wort – eine »ganzheitliche Entscheidung«, die in einer komplexen Situation versucht zu tun, was konkret »paßt«, »angemessen und billig« ist (LidF 185). Er nennt sie auch »das *lebendige Empfinden* dafür, welches Gesetz in welcher Form und in welchem Maße in einem konkreten Fall angewendet werden kann und muß, damit wirklich das allgemeine Ziel des Gesetzes erreicht wird – die Bekämpfung des Bösen in der Welt –, oder genauer, welcher sittliche Akt, welche konkrete sittliche Entscheidung und Handlung unter den gegebenen konkreten Bedingungen diesem allgemeinen Ziel des Gesetzes entspricht« (LidF 192). Denn nicht die »buchstäbliche Einhaltung des Sittengesetzes«, bei der die »konkreten Nöte des realen Lebens« übersehen werden können, garantiert »die wirklich richtige sittliche Entscheidung«, sondern »nur die Liebe, deren Forderungen immer konkret sind«. Wenn sittliche Forderungen zueinander in Widerspruch treten, kann das Dilemma nicht mittels einer »rational utilitaristischen Berechnung« des Nutzens und Nachteils der jeweiligen Alternativen gelöst werden. »Von der richtigen sittlichen Entscheidung kann man nur eines sagen: Sie ist so beschaffen, daß, wenn wir die ganze Fülle der konkreten Lage, die ganze konkrete Bedeutung und alle Folgen unseres Tuns in Betracht gezogen haben, wir *eben so und nicht anders* handeln müssen, damit sie – ungeachtet der Unvollkommenheit und Sündigkeit unseres Tuns – in höchstem Maße unserer Pflicht gegenüber uns und unseren Nächsten – dem Gefühl der Verantwortung im Dienst an Gott und den Menschen – genügt« (LidF 185).

5. Die Unvermeidbarkeit der Sünde. Die Eindämmung des Bösen

Frank hatte bei seinen Erwägungen zur Auflösung eines sittlichen Dilemmas den radikalen Pazifismus der Tolstojaner vor Augen. Anlaß dazu hatte L. Tolstoi mit seinem Essay gegeben »Widerstehe dem Bösen nicht mit Gewalt«, in dem er sich auf das Wort Jesu berief »Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, son-

³ Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, Buch V, Kap. 14. 1137.

dern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin« (Mt 5:39). Die Tolstojaner forderten daraufhin, im gesellschaftlichen Verkehr auf alle Zwangsmaßnahmen zu verzichten und sich auf Ermahnungen zu beschränken, weil sie allein der Liebe und der Achtung vor dem freien Wesen des Menschen entsprechen. Zumal den bewaffneten Militär- und Polizeieinsatz lehnten sie mit Berufung auf die Bergpredigt strikt ab.

Frank hat sich die Auseinandersetzung mit dem Pazifismus, der auch nach dem Zweiten Weltkrieg gerade in christlich gesinnten Kreisen in Westeuropa verbreitet war, nicht leicht gemacht. In der nach Kriegsende überarbeiteten Schrift *Das Licht in der Finsternis* sind ihr lange Abschnitte gewidmet. Den Pazifisten gesteht er zu, daß das Gebot des Dekalogs »Du sollst nicht töten« universal gilt. Darum ist »jeder, der getötet hat, ein Sünder – selbst wenn diese Tötung aus den uneigennützigsten Motiven, aus dem Gefühl der Nächstenliebe [...] begangen wird. Auch der Soldat, der den Feind im gerechtesten Verteidigungskrieg tötet, [...] muß sich als Sünder erkennen« (LidF 182). Die Tötung eines Menschen, auch in Notwehr oder zu Verhinderung eines Verbrechens bleibt eine »schwere Sünde« (LidF 181).

Das Dilemma ergibt sich daraus, daß auch das Unterlassen einer angemessenen Verteidigung bei drohender Kriegsgefahr oder gegenüber einem gewalttätigen Verbrecher sündhaft ist, weil es gegen das Gebot der Nächstenliebe verstößt. In dem Dilemma, sich entweder gegen das Gebot der Nächstenliebe zu versündigen, indem man die Hilfe in der Gefahr unterläßt, oder zu sündigen, indem man durch die Tötung des Angreifers oder Verbrechers das Sittengesetz verletzt, ist der Ausweg zu wählen, »der am wenigsten von Sündigkeit belastet ist oder im größtmöglichen Maße den Forderungen der moralischen Pflicht genügt« (ebd. 184). Der Christ steht also vor der Aufgabe abzuwagen, welche Sünde größer ist: »die Sünde, die mit dem aktiven Widerstand gegen das Böse verbunden ist«, also die Sünde der Gewaltanwendung aus Nächstenliebe, oder »die Sünde der Untätigkeit«.

Franks Formulierung läßt keinen Zweifel an seiner Überzeugung, daß es Situationen geben könne, in denen die Verantwortung für den Nächsten und der von der Liebe geleitete »sittliche Takt« keine andere Wahl lassen, als »Zuflucht zu den *weltlichen Mitteln des Kampfes* zu nehmen, die unvermeidlich mit Sünde belastet sind, d. h. einen Weg zu betreten [...], der vom Weg der inneren geistigen

Vervollkommenung abweicht. Gerade »die christliche Pflicht« nötigt uns, sagt Frank den Pazifisten, »eher eine Sünde auf unser Gewissen zu nehmen, anstatt mit Rücksicht auf unsere persönliche Reinheit und Heiligkeit durch Untätigkeit schuldig am Triumph des Bösen in der Welt zu werden« (LidF 181; Übersetzung geändert). Daß es überhaupt zu diesem Dilemma kommen kann, hat seinen Grund darin, daß die Welt, in der wir handeln müssen, »eine noch unerlöste und deshalb mit Sünde belastete Welt« ist (LidF 181).

Mit den aus seiner Sicht ganz irrgen pazifistischen und anarchistischen Folgerungen aus der Bergpredigt hat Frank sich wiederholt auseinandergesetzt. Er hält ihnen entgegen, daß schon das Sittenge-
setz und nicht erst die staatliche Ordnungsgewalt die freie Selbstver-
fügung einschränkt, diese also nicht als absolut verstanden werden
kann. Er gesteht den Tolstojanern allerdings zu, daß das Gesetz, wel-
che Form es auch hat, ein Tribut an den bösen Willen des Menschen
und damit an die Sünde ist. Wer das Gesetz und seine Sanktions-
gewalt zur Bekämpfung des Bösen einsetzt, erkennt eben dadurch
dessen Macht an und unterwirft sich ihr. Zwang jeder Art ist in der
Tat, wie Frank nachdrücklich betont, völlig ungeeignet, das Böse im
Herzen eines Menschen zu tilgen. Daß die mit den Gesetzen verbun-
dene Nötigung dennoch moralisch berechtigt und unverzichtbar ist,
macht die »Antinomie« und »Tragik« der menschlichen Situation
aus. Diese Tragik macht es unvermeidlich, im Kampf gegen das Böse,
zu Maßnahmen zu greifen, die objektiv sündhaft sind, und diese
Sünde »auf seine Seele zu nehmen« (GGdG 189).

Da Frank an der uneingeschränkten Geltung des Tötungsverbots festhält, kann er dem Vorwurf entgegentreten, der gute Zweck der Nächstenliebe heilige bei ihm das unheilige Mittel der Gewaltanwendung. Davon kann, wie Frank ausführt, keine Rede sein. Das Prinzip »Der Zweck heiligt die Mittel« ist als unsittlich zurückzuweisen, »weil es die Heiligkeit des Guten relativiert und den unabdingten Gehorsam gegenüber der moralischen Pflicht durch eine rational-utilitaristische, gleichsam wirtschaftliche Berechnung der moralischen Vor- und Nachteile ersetzt« – nicht aber, weil es unter bestimmten Umständen eine Handlung zuläßt, die böse ist. Wo ein Verbrecher einen Unschuldigen angreift und ein Helfer den Angreifer in Notwehr tötet, geht es nicht um die absolute Rechtfertigung einer sündhaften Tat (das gilt, wie Frank eigens bemerkt, selbstverständlich auch für den Verteidigungskrieg). Vielmehr wird hier ein Mensch »gegen seinen Willen vor die tragische Notwendigkeit ge-

stellt, die moralische Reinheit einer einzelnen Handlung auf Grund der Forderung der Nächstenliebe zu opfern«. Wer in diese tragische Situation gestellt ist, weiß um die Sündhaftigkeit seines Tuns, weiß aber auch, daß Untätigkeit eine noch größere Sünde wäre. Seine Handlung drängt sich ihm »ungeachtet ihrer Sündhaftigkeit« als »einzig moralisch verpflichtende« Lösung auf (LidF 184).

Der Maßstab, an dem die sittliche Gutheit einer Handlung zu messen ist, ist darum »nicht ihre Reinheit oder Sündenlosigkeit, sondern nur ihre Notwendigkeit für die möglichst effiziente Bewahrung der Welt vor dem Bösen [*dlja naibolee effektivnogo ograždanija mira ot zla*]« (LidF 183). Sittlich gerechtfertigt sind solche Handlungen, welche die *Gerechtigkeit* fördern; – daß diese nicht in einem nur partikulären Nutzen bestehen kann, sondern allumfassend zu verstehen ist, geht hinreichend deutlich aus der Ontologie der All-Einheit hervor.

6. Die universale Schicksalsgemeinschaft aller Menschen

Frank nennt es »ein unerschütterliches Axiom des christlichen Gewissens«, daß jeder Mensch nicht nur für das von ihm selber verursachte Böse, sondern »auch für das in der Welt herrschende Böse, dem er sich nicht widersetzt, verantwortlich ist« (LidF 176). Durch dieses Axiom unterscheidet sich die christliche Moral von der bürgerlichen Rechtsordnung, derzufolge allein der Täter für seine Tat verantwortlich ist. Daß Verantwortung über das eigene Tun hinausreichen kann, erleben wir, wo die menschliche Beziehung nicht vom Recht, sondern von der Liebe bestimmt ist. So fragen sich Eltern, was sie in ihrer Erziehung schuldhaft versäumt haben, wenn ihre Kinder Böses tun. In einer Ehe »macht jeder der Partner sich selbst für jede Ungerechtigkeit verantwortlich, die in der Beziehung unterläuft, sogar dort, wo die unmittelbare Schuld beim anderen liegt; er fragt sich, welche seiner eigenen Sünden, welches Versäumnis jenes Böse verursacht hat, das sich in die Seele des Partners eingeschlichen hat«. Weil die Liebe zum Nächsten die oberste Pflicht des Christen ist, »erkennt er sich als mittelbar für jedes Übel, jedes Leid und jede Not in der Welt verantwortlich [...]. Denn jedes Übel oder Unglück versteht er als Ergebnis seines Versäumnisses in der Erfüllung der Pflicht der Liebe«. Ebenso trägt für das Unrecht, das im öffentlichen Leben geschieht, jeder eine gewisse Verantwortung, auch wer nicht

unmittelbar daran beteiligt ist: »Wir sagen uns: ›Ich mußte das voraussehen und ihm beizeiten entgegenwirken; und wenn das nicht geschehen ist, dann ist am Bösen, das von anderen begangen wurde, auch meine Nachlässigkeit schuld; meine Unaufmerksamkeit gegenüber dem, was von anderen Menschen getan wird, ist ein Mangel an tätiger Liebe zu den Nächsten oder der Sorge um sie‹«. »Das christliche Bewußtsein gibt diesem Prinzip der Verantwortung jedes einzelnen für das weltliche Übel eine allgemeine, grundsätzliche und universale Begründung. Denn hier ist die Pflicht zur Liebe und zur Verantwortung für andere nicht einfach eine moralische Vorschrift oder ein moralisches Gefühl, sie gründet vielmehr in der Wahrnehmung der inneren ursprünglich organischen All-Einheit des allmenschlichen Lebens« (LidF 177). Frank nennt es eine »überaus wesentliche Schlußfolgerung«, daß jeder Mensch, also auch jener, der sich ernsthaft um sittliche Vollkommenheit bemüht, »den dunklen Kräften dieser Welt unterworfen« ist, so daß auch in ihm »die universale Sündhaftigkeit der Welt« zur Wirkung gelangt (LidF 173 f.; 178). Die geistige Schicksalsgemeinschaft wirkt sich selbstverständlich auch in positiver Hinsicht aus: Das stille Gebet eines Einsiedlers hat, »all unseren naturalistischen Vorstellungen zum Trotz«, eine heilsame Wirkung für alle anderen Menschen. Die Überzeugung, daß alle Menschen zu einer universalen »Schicksalsgemeinschaft« verbunden sind, so daß an der Schuld des einen auch die anderen teilhaben, findet sich auch in zahlreichen Zeugnissen der klassischen russischen Literatur.⁴

Der ontologisch begründete »Zusammenhang der ganzen Welt, die Einheit ihres Schicksals«, hat weitreichende theologische Konsequenzen, auf die noch näher einzugehen ist. Frank sieht in ihm »letzten Endes die einzige Bedingung, unter der – entgegen der verbreiteten individualistischen Anschauung – die erlösende, sühnende Kraft von Christi Offenbarung und Tat für uns überhaupt denkbar ist«. Was für die Tat Christi gilt, gilt auf andere Weise für jeden

⁴ F. Dostojewski läßt in seinem Roman »Die Brüder Karamasow« den todkranken Marzell sprechen: »Ja, und ich sage dir, Mütterchen, ein jeder von uns ist vor allen an allem schuldig. [...] Ich weiß nicht, wie ich es dir erklären soll, aber ich fühle es bis zur Qual«. Ähnlich erkennt sich auch der Richter, der den Mörder des alten Karamasow verurteilen soll, am Mord, obwohl er nichts mit ihm zu tun hat, mitschuldig. In I. Turgenews Roman »Das Adelsnest« ist die junge Lisa bereit, »für unsere Sünden«, an denen sie aktuell keinen Anteil hat, Buße zu tun.

Menschen: Jeder hat »durch seine ureigene Verbindung mit allen anderen Menschen, durch seine Teilhabe an der All-Einheit des Weltseins notwendig teil an der gemeinsamen, kosmischen Tat der Erlösung«. Aus der idealen Einheit aller folgt weiter, daß die endgültige Erlösung nur einer einzelnen Seele undenkbar ist, solange eine andere krank ist oder untergeht. »Denn unabhängig davon, welches Glied von der Krankheit betroffen ist, wäre dies ein Zustand, der den Organismus als ganzen in Mitleidenschaft zöge«. Und er zitiert den Apostel Paulus, daß »alle Glieder mitleiden, wenn *ein* Glied leidet, und sich alle mit ihm freuen, wenn *ein* Glied geehrt wird« (1. Kor. 12:26. LidF 173–175. Zur geistigen Einheit s. auch Kap. XIII über die Kirche).

7. Nochmals: Gnade und Gesetz. Christliches Leben in der Welt

Das sittliche Leben hat, wie gezeigt wurde, zwei Seiten: Es besteht in der Übereinstimmung mit dem immanenten Heiligen, aber auch im Gehorsam gegenüber der vom transzendenten Sittengesetz auferlegten Pflicht. Damit das Heilige im Menschen wachsen kann, muß dieser sich ihm in voller *Freiheit* öffnen. »Denn die wahrhaft erlösenden und gnadenreichen Kräfte wirken nur durch das Element der Freiheit, durch das spontane Erwachen der tiefen Kräfte des menschlichen Geistes, die jenen bereitwillig entgegenkommen«. Jeder Zwang – selbst die Nötigung durch die vom Sittengesetz auferlegte Pflicht – schränkt die Freiheit der Zustimmung zur »Wahrheit« ein (GGdG 188 f.).

Die Welt vom Bösen zu befreien liegt ausschließlich in der Macht der »höchsten Gnadenkräfte«, die der Mensch nur »begleiten« kann, indem er durch seine Liebe bewirkt, daß auch der andere Mensch sich ihnen öffnet und sie in sich wirken läßt. Die Welt – zu ihren Mitteln gehört auch das Sittengesetz – kann sich nicht selbst vom Bösen befreien. Der christliche Realismus muß deshalb, wie Frank in *Das Licht in der Finsternis* mit großem Nachdruck betont, zwischen der Ausrottung des Bösen und seiner Eindämmung unterscheiden. Zum letzten gehört der Einsatz für das Wohl des Nächsten, der auch Gewaltmittel bis hin zur Tötung eines Verbrechers einschließen kann. Denn als empirische Kraft ist die Gnade ohnmächtig – so wie das Licht des Logos, das in der Finsternis leuchtet,

diese aber bis zum Ende der Welt nicht überwinden kann (vgl. LidF 179 f.).

Franks Annahme einer um der Liebe zum Nächsten willigen ge- rechtfertigten »Sünde« enthält zweifellos ein Problem. Frank sieht die Lösung in der Unterscheidung der Gebote des Sittengesetzes bzw. des Naturrechts von den Geboten Christi; er knüpft dabei an einen Gedanken des Apostels Paulus an. Der Sinn eines Gesetzes besteht in der »Disziplinierung, Lenkung und Zügelung des menschlichen Willens«. Es verlangt oder normiert bestimmte *Handlungen*, damit das Leben nicht im Chaos versinkt. Das gilt auch für das Vierte Gebot des Dekalogs, das dazu auffordert, seinen Vater und seine Mutter zu ehren; denn auch dieses Gebot ist auf ein bestimmtes Tun gerichtet. Anders die Gebote Christi, wie sie etwa im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe und in der Bergpredigt zum Ausdruck kommen. Sie lenken das sittliche Leben »als erlösende und rettende Gnade«, die dem Menschen »im Akt des Glaubens gegeben und deshalb *frei* verwirklicht wird«. Wo die immanente Gnade zur Wirkung kommt, erhält das sittliche Leben einen neuen Charakter: Es wird nicht mehr von der Sorge um die korrekte Erfüllung des *Gesetzes* beherrscht, sondern geschieht im Vertrauen auf die befreiende Gnade und in ihrer Kraft. Die mit Hilfe der Gnade zu erfüllenden Gebote Christi haben einen anderen Sinn und deshalb auch ein anderes Objekt. Sie gebieten oder verbieten keine bestimmten Handlungen und fordern nicht die Erfüllung bestimmter Pflichten, sondern richten sich auf »die innere geistige Ordnung des Menschen, aus der die Handlungen hervorgehen – die ihr aber dennoch nie ganz adäquat sind«. Die Gnade ist darauf gerichtet, »so zu sein, wie man sein muß, um ›durch das Tor, das zum Leben führt‹ zu gelangen« (vgl. Mt 7:14). Die Gnade macht nicht im Sinne des »Gesetzesgehorsams« gerecht, wie Frank mit Paulus sagt; vielmehr *heilt* sie das sittlich kranke *Sein* des Menschen, so daß er in das Reich Gottes eingehen kann und »vollkommen« wird, wie es auch sein »himmlischer Vater« ist (vgl. Mt 5:48; LidF 188 f.)

So gelangt Frank zu der Folgerung: An sich gibt es überhaupt keine Handlungen, die als solche im strengen Sinn des Wortes »christlich« zu nennen wären; »sie sind dies nur in dem Maß, in dem sie wahres christliches *Sein* zum Ausdruck bringen« (LidF 190). Das *christliche* Lebens *als solches* besteht in der »nicht sichtbaren Aktivität einer inneren Ordnung, die auf das Erreichen, das Bewahren und die maximale Fülle des Seins in Gott abzielt«. Alles Tun,

seien es äußere Handlungen oder eine innere Gesinnung, »sind nur Ausdruck und Hinweis – und zwar ein inadäquater – auf das *Sein* als Sein in Gott«. Zwar kann in der »Welt«, die noch nicht von der Gnade durchdrungen ist, unter gewissen Umständen der »sittliche Takt« eine Handlung nahelegen, die dem Sittengesetz widerspricht; auf der Ebene der Gnade aber, die wesentlich »die Ordnung des geistigen Seins des Menschen« betrifft, kann es keine Situation geben, die verlangen könnte, dieses *Sein* zu verletzen. Das Gebot »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«, welches die Ordnung des christlichen Seins zum Inhalt hat, gilt absolut und verbietet ohne Einschränkung, den Mitmenschen zu hassen – gerade auch in den Situationen, die es zur Pflicht machen, »die Normen des Naturrechts, d. h. die Handlungsnormen zu übertreten« und gegebenenfalls einen Angreifer in der Notwehr zu töten (LidF 192 f.).

Frank weiß sehr wohl, daß es letztlich nicht die der Gerechtigkeit geschuldete äußere Gewaltanwendung ist, die das menschliche Zusammenleben am nachhaltigsten zerstört, mag sie auch vom bestraften Übeltäter als grausam empfunden werden; vielmehr ist es der »Geist des Hasses«. Ein konkretes Beispiel bietet der Zusammenhang zwischen den beiden Weltkriegen im 20. Jahrhundert: »Die Menschheit hätte sich längst und verhältnismäßig leicht von den Zerstörungen des Krieges von 1914–1918 erholt, wenn der in dieser Zeit angesammelte Geist des Hasses, der Erbitterung und des Rachedurstes nicht das ganze ökonomische und politische Leben der folgenden Jahrzehnte vergiftet hätte. Die Frucht eben dieses haßerfüllten Geistes war der soeben vergangene zweite, noch weitaus schrecklichere Krieg, der die Drachensaft des Hasses und des Rachedurstes in noch viel größerem Umfang ausgesät hat« (LidF 194).

Auch für sein Beharren auf der uneingeschränkten Geltung des Sittengesetzes, das ihn jeden Verstoß gegen das Tötungsverbot als »schwere Sündhaftigkeit« verurteilen läßt, sieht Frank sich durch die Erfahrung bestätigt. Denn sie zeigt, daß die Gewalt den verrohen läßt, der sie anwendet, und eine Atmosphäre schafft, in der die Gewalt zur Gewohnheit wird. Die Gewöhnung an Handlungen, die vom Naturrecht verurteilt werden, kann »die Seele verderben«, weil sie die Feinfühligkeit abstumpfen läßt. Das gilt selbst dann, wenn die Gewalt von der Pflicht gefordert wird. Die umstandslose Rechtfertigung der Gewalt im »gerechten Krieg« verwischt die Grenze zwischen Gut und Böse, so daß schließlich jedes Mittel als erlaubt gilt. Die altkirchliche Praxis, die vom Soldaten für die von ihm – gleich

unter welchen Umständen – begangenen Gewalttaten Reue und Buße verlangt, hat, wie Frank bemerkt, einen tiefen Sinn (LidF 182)⁵.

Eine gewisse Nähe Franks zu Kant ist auch in diesem Zusammenhang nicht zu übersehen. Zustimmend zitiert Frank Kants berühmten Satz aus der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, daß »überall nichts [...] zu denken möglich [ist], was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille«⁶ (LidF 194). Dieser Satz, demzufolge die *Gesinnung* für die sittliche Qualität einer Handlung ausschlaggebend ist, fällt, wie Frank bemerkt, »mit dem Sinn der christlichen Wahrheit zusammen« (nur Kants Begriff »Willen« hält er für erklärungsbedürftig). Doch auch der Unterschied zu Kant ist deutlich erkennbar. Kant kennt nach Franks Urteil mit dem Sittengesetz nur die eine Seite des sittlichen Lebens, nicht die im Menschen immanent wirkende *Gnade*. Er gelangt zu rigoristischen Konsequenzen, weil er von der »Glückseligkeit«, die er als Beweggrund des sittlichen Handelns unbedingt ausschließen will, nicht die *Liebe* zum Mitmenschen unterscheidet (so verurteilt Kant, der die aristotelische Epikie nicht kennt, in geradem Gegensatz zur Frank jeden Verstoß gegen das Sittengesetz, so auch die Lüge, die zur Rettung eines von Mord bedrohten Mitmenschen geschieht).

8. Die Utopie der Selbsterlösung

Fataler als der Irrtum der »Tolstojaner«, die als ethische Puristen das Gesetz und seine Sanktionen ablehnen und zur Passivität angesichts der Gewalt neigen, ist die Auffassung, mittels rigider gesetzgeberischer Maßnahmen eine Heilung der sittlichen Unvollkommenheit des Menschen erreichen zu können. In den *Geistigen Grundlagen der Gesellschaft* aus der Zwischenkriegszeit der zwanziger Jahre warnt Frank im Blick auf das kommunistische Projekt des »neuen Menschen« und auf christliche Gruppen, die sich von ihm beeindruckt zeigten, vor dem Bestreben, durch staatliche Machtmittel die Menschen vom Bösen zu befreien. Diese Tendenz ist als theokrati-

⁵ Vgl. auch S. L. Frank: S nami Bog, in: Duchovnye osnovy obščestva. Moskau (Respublika) 1992, S. 336.

⁶ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Kant's Werke, Band IV. Berlin und Leipzig 1911, S. 393 (Frank zitiert ungenau auf Russisch).

sche Versuchung auch die Versuchung der Kirche, nämlich das Heilige mit weltlichen Mitteln durchzusetzen. Frank erkennt sie bereits bei den Taboriten, den Wiedertäufern, im calvinistischen Genf und dann bei den Jakobinern in der Französischen Revolution.

Wo ein Machthaber gewaltsam die Menschen sittlich vervollkommen und humanisieren will, rechtfertigt er sein Vorgehen mit einer Ideologie, meist in Gestalt einer Sozialutopie; er verlangt zu diesem Zweck bedingungslosen Gehorsam gegenüber seinen Gesetzen und schränkt so die sittliche Selbstbestimmung seiner Bürger ein oder hebt sie sogar auf. Dieser Versuch muß scheitern. »Die ›Welt‹ muß zwar restlos in das gottmenschliche Sein eingehen und verklärt von ihm auf genommen werden – doch kann und soll sie, da sie Welt bleibt, dieses nicht in die engen Grenzen und entstellten Formen, die ihr als solcher eigen sind, aufnehmen«. Wahres sittliches Bemühen muß versuchen, die Welt für das Heilige zu gewinnen und das Heilige vor dem Eindringen der Welt zu bewahren (GGdG 203).

Nach dem Zweiten Weltkrieg hatte Frank in einer bemerkenswerten Analyse nochmals den geistigen Zusammenhang untersucht, der zwischen dem Bestreben, durch politisch-organisatorische Maßnahmen die Gesellschaft vom Bösen zu befreien, und dem Abgleiten in den Terror besteht. Mit dem Titel *Die Häresie des Utopismus* bildete diese Analyse ein Kapitel in *Das Licht in der Finsternis*, sie erschien dann etwas verändert als eigener Aufsatz 1946 in russischer und 1954 in englischer Sprache.⁷ Unmittelbar hatte Frank in seiner Analyse die Menschenverachtung vor Augen, die der sowjetische Sozialismus auf dem Wege zur klassenlosen Gesellschaft praktizierte. Mit großer Klarsicht erkannte er aber ebenso, daß auch die »Dämonie des Nationalsozialismus und des Faschismus« die Menschen verführen konnte, weil in diesen Bewegungen »der von Anfang an böse Wille sich den Anschein einer messianischen Bewegung zur Rettung der Welt gab«.⁸

Unter »Utopismus« versteht Frank nicht einfach den Versuch, durch organisatorische Maßnahmen die Gesellschaft gerechter zu machen; utopistisch ist vielmehr die Auffassung, das vollkommenere Leben könne durch einen bestimmten organisatorischen Aufbau der Gesellschaft und unter Verzicht auf mühsame erzieherische Appelle

⁷ S. L. Frank: Eres' utopizma. In: *Novyj žurnal*, 1946, 137–153. Nochmals abgedruckt in: *Po tu storonu pravogo i levogo. Pod red. V. S. Franka*. Paris 1972, S. 83–106.

⁸ S. L. Frank: Eres' utopizma. In: *Po tu storonu pravogo i levogo*. Paris 1972, S. 88, 86.

an die *freie Zustimmung* der Bürger gleichsam automatisch erreicht werden. Der Utopismus ist die Ideologie von Menschen, die meinen, ein aufgeklärtes Bewußtsein über die wahren Ursachen, welche das vollkommene mitmenschliche Leben bisher verhindert haben, zu besitzen. Sie glauben, daß diese Ursachen »nicht innerhalb, sondern außerhalb des Menschen«, vor allem in den Mechanismen der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung liegen. Frank sieht in dem Glauben, »die Welt durch den alles organisierenden autonomen Willen des Menschen erlösen« zu können, »das typische Beispiel einer Häresie«, nämlich die »Entstellung einer religiösen Wahrheit.«

Gerade die kommunistische Sozialutopie setzt voraus, daß die Menschen an sich gut sind und die sozialen Beziehungen nur durch böse Umstände verdorben sind. Sie glaubt, durch Enteignungen und Planwirtschaft die Übel beseitigen und die Gesellschaft befrieden zu können. Damit die Befreiung von den Übeln der Gesellschaft gelingen könne, müssen alle ihre Glieder die von den Sozialingenieuren erlassenen Gesetze konsequent befolgen. Da die mangelhaften Zustände trotz der ergriffenen Maßnahmen bestehen bleiben, müssen Schuldige gefunden werden, welche die Übelstände zu verantworten haben und die deshalb an ihrem verderblichen Tun zu hindern bzw. zu ihrem Heil zu zwingen sind. Die Gesetze werden noch unnachsichtiger durchgeführt und können die Heilung der Gesellschaft doch nicht erreichen. Da die Prämisse der Erlösungsutopie nicht in Frage gestellt wird, müssen die Schuldigen, um der Gesundung der Gesellschaft willen, ausgerottet werden. Diesem Zweck diente in der Sowjetunion die Parole von der »Verschärfung des Klassenkampfes« und der Vernichtung des Klassenfeindes durch die so legitimierten »Säuberungen«. Die Anmaßung zu wissen, was wahrhaft menschlich ist, trifft im Utopismus mit der Verachtung der Freiheit und dem Glauben an die befreiende Rolle der Gewalt zusammen; denn an den freien Willen zu appellieren führt nach der Meinung der Ideologen nicht zur Besserung der menschlichen Gesellschaft.

Bereits der Apostel Paulus hat die »Häresie« der Selbsterlösung entschieden zurückgewiesen und ihm die christliche Hoffnung auf Erlösung durch *Gnade* gegenübergestellt. Wohl kann das Gesetz, wie Paulus im Römerbrief ausführt, das Böse äußerlich zügeln und ist deshalb unverzichtbar. Als Korrektiv der Sünde ist es aber auch deren Korrelat. Es kann deshalb das Böse nicht prinzipiell überwinden und von ihm befreien. Das vermag nur die Gnade, deren Korrelat die *Freiheit* ist. Das Gesetz aber ist der Widerpart von Freiheit und

Gnade. Wo aus dem Gesetz die »Wahrheit« (das seinsgemäße Heilige im Sinne Franks) geschwunden ist, wird es zum »gnadenlosen« Instrument des Terrors.

Der utopistische Versuch, »mit menschlichen Kräften das Reich Gottes auf Erden zu errichten«, mißachtet die Grenze, die der weltlichen Ordnungsmacht durch das Wort Jesu gesetzt ist: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« (Lk 20:25). So sehr damit die weltliche Macht in ihrer Selbständigkeit anerkannt ist, so ist diese doch durch den Herrschaftsanspruch Gottes begrenzt und relativiert. Frank macht damit nochmals auf die Zweiheit des Lebens aufmerksam, die zum Grundbestand des Daseins gehört: Der Mensch ist sowohl den Kräften dieser Welt unterworfen, aber er besitzt auch ein freies Sein in Gott. Weder kann das Reich des Kaisers das Reich Gottes verschlingen, noch können, solange die Welt besteht, die Kräfte der Gnade die Welt in das Gottesreich verwandeln. Der Versuch, die Welt insgesamt zur Kirche Christi zu machen, würde unausweichlich zur Verweltlichung der Kirche führen und das »Salz der Erde« würde seine Kraft verlieren zu salzen. Diese Grenzziehung ist den weltlich-rational denkenden Staatslehrern, den »Griechen« und »Römern«, unverständlich und eine »Torheit« – »für das leidenschaftliche und nur die eine Seinsebene kennende Denken der Juden« aber ist sie ein »Ärgernis« (wie Frank in Anspielung auf den Ersten Brief des Paulus an die Korinther, 1:23, sagt). Der Versuch, die Grenze zwischen der Welt und dem Heiligen zu verwischen oder aufzuheben, ist im Grund »eine judaisierende Entstellung«⁹ der christlichen Offenbarung, für welche das Gottesreich »nicht von dieser Welt« ist. »Sie ist als solche die Reaktion auf das ›Ärgernis‹, welche die Offenbarung für ›Juden‹ immer bleibt, d. h. für Menschen, für die das Maß der Wahrheit in ihrer Nützlichkeit besteht, die den eigenen Augen sichtbar, klar und in ihrem Leben verkörpert ist. Der Zugang zum Reich Gottes, der den Menschen durch Christus eröffnet wurde, wird hier, kurz gesagt, als *politisches Programm* verstanden, um das messianische Gottesreich auf Erden zu verwirklichen« (LidF 140; 142).

Schon in *Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft* hatte Frank in den utopistischen Bestrebungen in neuem Gewand die Wiederkehr der *pharisäischen* Überzeugung erkannt, das Heil durch strikte Un-

⁹ Die Wortform »judaisierende Entstellung« [*iudaizirujušcie*] hat in der russischen Kirchengeschichte ein gewisses Vorbild. Im 15. Jahrhundert war in Nowgorod eine rationalistisch denkende christliche Häresie entstanden, die von ihren orthodoxen Gegnern *Judaisierende* [*židovstvujušcie*] genannt wurden.

terordnung unter das Gesetz gewinnen zu können: »Jeder Glaube an den absoluten und heiligen Charakter irgendwelcher Prinzipien und Formen des äußeren, empirischen gesellschaftlichen Lebens, jeder Versuch, durch äußere Maßnahmen und gesellschaftliche Reformen das ›Reich Gottes auf Erden‹ zu errichten, enthält in sich die geistige Krankheit des Pharisäismus und macht in dem Maß, in dem er verwirklicht wird, das ihm eigene sittliche Böse offenkundig – seine Unmenschlichkeit, seine Herzlosigkeit, seinen tödlichen Formalismus« (GGdG 203).

Wenige Jahre bevor Frank seine Sozialphilosophie abfaßte, hatte der marxistische Philosoph Georg Lukács, damals für kurze Zeit Volkskommissar in der ungarischen Räterepublik, die Frage gestellt, ob das Ziel, »die Menschheit von der Ausbeutung zu befreien«, auch die Anwendung terroristischer Mittel und die physische Vernichtung des Klassenfeindes rechtfertige. Lukács hatte diese Frage bejaht: Der Revolutionär darf um des guten Zweckes willen sich subjektiv schuldig machen und muß akzeptieren, daß er folglich auch unter seinem subjektiven Schuldgefühl leidet.¹⁰ Frank erwähnt diese brisante Diskussion nicht; die Gedanken über »Gnade und Gesetz«, die er in den *Geistigen Grundlagen der Gesellschaft* entwickelt, enthalten jedoch eine Stellungnahme. Der Staat darf und muß, um das Böse »zu bändigen«, mittels seiner Gesetze in das gesellschaftliche Leben regelnd eingreifen. Dabei kann es, wie Frank erkennt, zu »tragischen Konflikten« kommen, denen das Individuum nicht ausweichen darf. Denn das Gesetz »widerspricht an sich dem Ideal der auf Freiheit und Liebe gegründeten wesenhaften Sittlichkeit und bezeugt die sündhafte Schwäche des Menschen« (GGdG 187–190). Der Unterschied der Position Franks zu jener des Marxisten Lukács ist offensichtlich. Anders als dieser wußte Frank, daß das sittliche Gute und so auch die Gerechtigkeit allein durch *freie Zustimmung* verwirklicht werden kann. Darum ist die Gewaltanwendung für ihn nicht schon gerechtfertigt, um Gerechtigkeit durchzusetzen, sondern nur um aktuelles Unrecht zu verhüten.

¹⁰ Vgl. G. Lukács: Taktik und Ethik, Politische Aufsätze I, 1918–1920, hg. v. J. Kammler und F. Benseler. Darmstadt-Neuwied 1975. Dazu Agnes Heller, in: R. Dannemann (Hg.): Georg Lukács. Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Frankfurt 1986.

9. Christlicher Optimismus

Sowohl die eigene Lebenserfahrung als auch das neuplatonische Denken hätten Frank veranlassen können, das »Dunkel« in der Welt für so mächtig zu halten, daß der Kampf mit dem »Licht« ewig unentschieden bleiben muß. Dennoch ist sein Urteil über die »Welt« von einem mit empirischen Maßstäben nicht zu begreifenden Optimismus bestimmt: »An und für sich, in ihrer ursprünglichen inneren Beschaffenheit, ist sie nicht Finsternis. Als Schöpfung des göttlichen Lichts, das vom Logos herrührt und von dieser Herkunft geprägt ist, verbirgt sie in ihren Tiefen das Prinzip des Lichts«. Die »Welt« ist zwar von der Finsternis des Bösen durchdrungen, sie ist nach dem Johannesevangelium sogar das Symbol dieser Finsternis; aus derselben Quelle aber weiß Frank auch, daß die Welt »das Gefäß und Material ist, in dem der Logos sich inkarnierte«. Sie ist, wenngleich auf andere Weise als die individuelle Person, »Bild und Gleichnis Gottes«, denn sonst wäre es nicht möglich, in ihr »Gottes unsichtbare Wirklichkeit« wahrzunehmen, wie es im Römerbrief heißt (vgl. Röm.1:20).

Weil trotz des Sündenfalls der »positive und heilige Urgrund« nach wie vor in der Welt präsent ist, ist es geboten, die Autorität des Naturrechts »als das normierende Prinzip des weltlichen und menschlichen Lebens anzuerkennen«. Entschieden widerspricht Frank der bei einigen protestantischen Theologen anzutreffenden Auffassung, das naturrechtliche Denken sei ein Relikt des Heidentums und in der christlichen Religion der Gnade ein Fremdkörper. Im Naturrecht kommen vielmehr zwei einander widerstreitende Prinzipien wie in einem Kompromiß zusammen: »die Heiligkeit des Menschen in seinem ontologischen Urgrund wie auch seine Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit in seiner empirischen Beschaffenheit« (vgl. LidF 231).

Nicht Rückzug von der Welt mit der Begründung, die eigene Heiligkeit zu bewahren, sondern tätige Zuwendung, sogar »Liebe zur Welt« ist gefordert: »Die Zurückweisung der Welt als Sphäre der Finsternis muß mit der Liebe zum heiligen ersterschaffenen Wesen der Welt einhergehen, in dem die Welt das Licht des Logos, das sie geschaffen hat, reflektiert«. Diese theologisch-ontologisch begründete Anerkennung der wesentlich unversehrten ursprünglichen Natur der Schöpfung ist sowohl die Bedingung dafür, den Begriff der Kirche (wie Frank ihn konzipiert) denken zu können, als auch die Voraussetzung für das Gebot der Nächstenliebe (LidF 243–245).