

XVI. Das Leid

Einen wichtigen Platz nimmt in Franks Denken – durch die eigene Lebenserfahrung bedingt – die Frage nach dem »Sinn des Leids« ein. Die Religionsphilosophie *Das Unergründliche* enthält ein eigenes Kapitel mit dieser Überschrift; die philosophische Anthropologie beschließt Frank mit Gedanken über das Leid und den Tod. Schon der Aufsatz über den »Sinn des Lebens«, geschrieben 1925 für die russische christliche Studentenschaft in der Emigration, ist in weiten Teilen dem Sinn von Leid und Tod gewidmet. Auch wo Frank sich phänomenologisch dem Leid zuwendet, geht es primär um die ontologische Frage: Was *ist* das Leid und was bedeutet es für das *Menschsein*.

1. Das Leid – das Signum des Weltseins

Die vorangegangenen Ausführungen hatten gezeigt, daß als Folge des Sündenfalls ein »Riß« durch das geschaffene Sein geht, daß seine Einheit »geborsten« ist. Was nur Teil ist, bläht sich selbst zum Absoluten auf. Im Sein findet ein Verdrängungskampf statt, in dem das eine Realitätsmoment auf Kosten des anderen zu sein strebt. Dieser infolge der Sünde im *Sein selbst* liegende Widerspruch gegen die »Gemeinschaftlichkeit« (*sobornost*) der All-Einheit gelangt im Leiden an die Oberfläche der Erfahrung. Das Leiden ist »Ausdruck« dieser innersten Zerstörung, so wie der seelische Zustand eines Menschen in seinen Gesichtszügen zum Ausdruck kommt. Es ist »das Schicksal der ganzen Welt, am Bösen *teilzuhaben* und an ihm zu *leiden*« (DU 447). Wie das Böse soll auch das *Leid*, worauf auch immer es konkret zurückgeht – auf eine moralisch böse Tat, auf eine Krankheit oder einen äußeren Unfall –, *nicht sein*. Das Leiden ist kein punktuelltes Geschehen; es ist das Merkmal des Seins in der Welt.

Der Zerfall des Seins in einander widerstrebende Elemente hat *Einsamkeit* zur Folge; sie ist die Grundweise des Leidens. In der Einsamkeit wird die Möglichkeit des Nichtsein erfahren. Schon das Kind, das mit seiner Not weinend zur Mutter läuft, sucht in erster Linie Geborgenheit und Trost in seiner Verlassenheit. Das Leid beim Verlust eines geliebten Menschen ist die erschreckende Erfahrung, verlassen zu sein. Die Einsamkeit wird am ausgeprägtesten in der eigenen Todesangst erfahren; die Not des Sterbenden besteht im wesentlichen im Erleben tiefster Hilflosigkeit und Einsamkeit. Die Einsamkeit ist über alle Einzelerfahrungen hinaus das Merkmal des menschlichen Selbstsein. Jeder Mensch ist einer unter vielen, zugleich ist er aber immer auch ein »absolut anderer, d.h. einziger«, der sich niemals restlos mitteilen kann und deshalb für sich bleibt. Frank bezieht Plotins Satz von der »Flucht des Einsamen zum Einsamen« (φυγή τοῦ μόνου πρὸς τὸν μόνον¹) auf den Menschen, der, obwohl ihm die Sehnsucht nach dem anderen innewohnt, in ihm doch keine endgültige Heimat finden kann und sich deshalb nach der Fülle des Seins, nach Gott sehnt (vgl. DU 205 f.). Gerade in der Erfahrung von Verlassenheit und Einsamkeit bezeugt das Leid den Zerfall der *Einheit* des Seins.

Frank sieht seine Auffassung im Satz des Apostels Paulus im Römerbrief bestätigt: »Der Sünde Sold ist der Tod« (Röm. 6:23). Der Tod, der als »Sold« oder »Zugabe« zur Sünde in die Welt gekommen ist und als Inbegriff alles Leids anzusehen ist, ist kein Geschehen, das in Gottes Schöpfung einen legitimen Platz beanspruchen könnte. Jedes Sterben ist letztlich erzwungen. Es ist »Ausdruck der Seinsverfassung als eines universalen, in die letzten Tiefen des Lebens reichenden *Bürgerkriegs* zwischen den Lebewesen«, die einander das Dasein streitig machen (DU 447; vgl. 461–462). (Nicht bestritten ist, daß der Schmerz im Dienst des Lebens stehen kann und der biologische Tod faktisch neues Leben ermöglicht. Es geht um die *Erfahrung* von Schmerz und Tod als widersinnig).

Daß der »Zustand des kosmischen Seins« gestört ist, erkennt Frank am »Wesen der Zeit als irdischer Zeit«. Er deutet sie in seiner phänomenologisch-ontologischen Religionsphilosophie als Unruhe, die nie Befriedigung findet, als rastloses Jagen hinter einem immer entkommenden Irrlicht. Die Zeit erfahren heißt, ein sich unaufhörlich durchdringendes *Sterben* und *Werden* erfahren, in dem das

¹ Plotin: Enneaden VI, 9, 11.

Kommende das Gegenwärtige ins Nichts stößt, aber auch seinerseits vom Nachkommenden erbarmungslos ins Nichts gestoßen wird. Das Heranwachsende lebt auf Kosten des Verdrängten. Ein Reifen und Bewahren ist nicht möglich. »Dies ist der Zustand, der dem verschlossenen, gefallenem, nichtseienden Sein entspricht. Wie dies die Verfassung der vom Bösen besessenen menschlichen Seele ist, so auch die Verfassung des abgefallenen und zerfallenen weltlichen Seins« (DU 447 f.).

2. Der Sinn im Leiden

Die Erwägungen zum Sinn des Leidens in *Das Unergründliche* hat Frank noch vor dem Zweiten Weltkrieg angestellt, also noch vor der Schoa im engeren Sinn. Doch auch schon 1939 reichte der Hintergrund, auf dem er die Phänomenologie des Leids entwarf, weit über die eigene individuelle und familiäre Leiderfahrung hinaus. Das Hinmorden unzähliger Menschen in seinem Heimatland während der Kollektivierung und der stalinistischen »Säuberungen« sowie die Verfolgungen und Morde, die er in seinem Exil in Deutschland vor Augen hatte, begründeten das Urteil: »Das Leiden, das aus dem Bösen hervorgeht, teilt mit ihm seine Unbegründetheit und Sinnlosigkeit und ist in diesem Sinne selbst ein Böses, das nie so »erklärt« werden kann, daß es dadurch gerechtfertigt wäre« (DU 463). Als in den Jahren nach 1945 das unvorstellbare Ausmaß des Leidens, das Menschen einander zugefügt hatten, allbekannt geworden war, hat Frank noch nachdrücklicher die Einsicht entfaltet, daß eine Antwort auf die Frage nach seinem Sinn nur von Gott her gegeben werden kann. Die Bemerkungen gerade in Schriften der Nachkriegszeit über den »leidenden Gott« (s. u.) wird man deshalb auch mit dem Blick auf die Leiden in den Konzentrations- und Gefangenenlagern lesen dürfen. Frank versucht, auf die Frage Hiobs, die Frage des unmittelbar leidenden Menschen nach dem Sinn seines Leidens, eine Antwort zu geben. Allgemeine Bekundungen moralischer Betroffenheit angesichts der Greuel der jüngsten Geschichte hält er für unfruchtbar.

Schon in *Das Unergründliche* bemerkt Frank: Wäre es von vornherein aussichtslos, auf die Frage nach dem Sinn des universalen Leids eine Antwort zu finden, »bliebe unser ganzes Sein sinnlos, trotz der Selbstevidenz seines göttlichen Urgrundes« (DU 462). Ver zweiflung wäre die unausbleibliche Folge. Versucht man die Frage

von Gott her zu beantworten, darf die Einsicht, daß unser Wissen von Gott ein »belehrtes Nichtwissen« ist, nicht preisgegeben werden. Unsere Vorstellung von Gott aber wäre »in gewissem Sinn wieder rationalisiert und folglich verengt und entstellt«, würden wir erwarten, unser Leben müsse, weil es aus der absoluten Vollkommenheit Gottes hervorgeht, glücklich sein. »Warum sind wir so sicher, daß das unerforschbare, namenlose oder allesgenannte Wesen dessen, den wir Gott nennen, sich in dem Merkmal erschöpft, welches wir uns als ungetrübte Glückseligkeit vorstellen?« (ebd.)

In seiner unprätenziösen Sprache benennt Frank den Widerspruch, an dem das Denken scheitert. Das Leiden soll nicht sein, – aber es ist doch kein »Trugbild«, keine »Realität als Täuschung« wie das Böse. Seine Realität als *nicht sein sollend* steht dem Nichtsein des Bösen nahe. Ontologisch ist das Leid ein Zwischenzustand. Es ist eine »Bewegung« und zwar »zurück zur Realität«. Nietzsche, den Frank zitiert, hat diese Eigenart in Zarathustras »Nachtwandler-Lied« bündig ausgesprochen: »Weh spricht: Vergeh!« Das Leid erweist sich in dieser Bewegung zur *Selbstaufhebung* bereits als »wahre Realität oder Gutes« (DU 463). Dieses *Weg von sich*, dieses *Streben*, der eigenen Negativität zu entkommen, ist nicht von außen an das Phänomen herangetragen – etwa durch den Wunsch, ein Schmerz möge aufhören –, sondern liegt im Phänomen selbst. Die Erkenntnis, daß das Leid keine in sich ruhende Wirklichkeit ist, sondern ihm phänomenal die Tendenz zur Auflösung innewohnt, gilt ungeachtet der Beharrlichkeit, mit der seine physischen Voraussetzungen (seelische und körperliche Verletzungen) sich der Heilung und dem Verschwinden entgegenstemmen können.

Der natürliche Mensch schleudert dem Leiden sein Nein entgegen. Wo es dennoch bestehen bleibt, wird es um so nachhaltiger in seiner Sinnlosigkeit empfunden. Der Sinn, der im Leiden liegen kann, erschließt sich nicht im Widerstand. Franks Antwort erfordert höchste Aufnahmebereitschaft: »Das reine Wesen des Leidens« und damit sein Sinn offenbart sich nur, wo es »geistig angenommen und erduldet wird«. Die Phänomenologie erweist das Leiden als Moment einer *Bewegung*, die aus der Nachbarschaft zum Nichts zurückführt zum Sein. Nur im freien *Mitvollzug* dieser Bewegung enthüllt sich der Sinn des Leidens. Er liegt in der Möglichkeit einer neuen und einzigartigen *Realitätserfahrung*. In Franks Vergleich: Wie eine glühende Sonde reinigt, so erweitert das frei angenommene Leiden unsere geistigen Atemwege und öffnet uns dadurch »den freien Zugang

zur beseligenden Tiefe der wahren Realität«. »Das schnellste Roß, das dich zur Vollendung trägt, ist das Leiden«. Dieser Satz des Meister Eckhart muß dem Philosophen viel bedeutet haben, denn er zitiert ihn sowohl in seiner Religionsphilosophie als auch in seiner Anthropologie. Auch hier wird die »Bewegung« betont, welche zur Vollendung führt. »Vollendung« bedeutet ungebrochene, vollkommene Einheit mit der Realität, die freilich niemals zur Auslöschung der lebendigen individuellen Unterschiede führt. Der Satz aus der Apostelgeschichte (14:22), daß wir »durch viele Bedrängnisse in das Reich Gottes gelangen müssen« (vgl. DU 464; hier sinnwidrig übersetzt), ist für Frank keine beiläufige Bemerkung, sondern Bestätigung eines wesentlichen Zusammenhangs. Er geht so weit zu sagen, daß ohne Erfahrung von Leid keine Seligkeit möglich ist. Das Wort der Bergpredigt, das die »Trauernden« selig preist und ihnen Trost verheißt, versteht er im Sinne einer Bedingung: Allein die Leidenden und Trauernden werden Trost erfahren. »Trost« ist hier nicht der Zustand, der sich einstellt, wenn das Leid erduldet und schließlich vorüber ist, also eine Art Belohnung der Standhaftigkeit. »Trost« bedeutet vielmehr die *im* Erdulden selbst gemachte Realitätserfahrung. Anders gesagt: In der freien Annahme des Leidens geschieht die »Rückkehr der Schöpfung zu Gott« – denn in der duldenden Annahme wird Gott, der Inbegriff der Realität, in seiner Fülle *neu* erkannt und anerkannt. Diese Erfahrung ist nicht mit einem einzelnen Willensakt abgeschlossen; die mit ihr angestoßene »Bewegung« führt in die *unergründliche Tiefe* der Realität Gottes. Sie führt damit in ein *mysterium*, das immer zugleich ein *mysterium tremendum* und *fascinans* ist, wie Frank in seiner Phänomenologie der Liebe ausführt.

Der Gedanke, daß gerade im duldenden Leiden »der schwere Aufstieg zur himmlischen Seligkeit« seinen Anfang nimmt, daß in ihm eine wunderbare Teilnahme am »unzugänglichen Mysterium des göttlichen Lebens« geschieht, ist gewiß schwer zu verstehen. Frank sagt denn auch: Die Seele muß sich »in die Tiefe hinein« geöffnet haben, um das Gemeinte nachvollziehen zu können. Es ist, wie er betont, ein »notwendig antinomischer und antagonistischer Weg« auf dem uns Gott »den Triumph der wahren Realität« schenkt (DU 465). Indem der Mensch sein Leiden erträgt, offenbart Gott sich ihm in einer Tiefe, die ihm sonst verschlossen bleibt.

Frank macht noch auf einen weiteren Aspekt der freien Annahme des eigenen Leids aufmerksam. In ihr geschieht eine Wiederher-

stellung dessen, was durch die Sünde zerstört ist – durch die »Sünde als solche«, nicht allein durch die eigenen Verfehlungen. Die »allgemeine Sünde«, wie Frank sie auch nennt, besteht im Zerfall der All-Einheit des Seins, der sich, bildhaft gesprochen, im »Bürgerkrieg« äußert, in dem die Elemente sich gegenseitig verdrängen. Weil im frei erduldeten Leiden die Realität neu *erfahren*, und das heißt auch, als All-Einheit neu *aktualisiert* wird, wird der im Bösen geschehene »Abfall« vom Sein wiedergutmacht (DU 464).

Im Sinne Franks soll noch bemerkt werden, daß die »freie« Annahme des Leidens nichts zu tun hat mit einem Wunsch zu leiden. Ebensovienig ist das freie Erdulden des Leidens mit einem passiven Geschehenlassen identisch. Die duldende Annahme des eigenen Leids ist sehr wohl mit dem Kampf gegen Schmerz und Leid vereinbar.

3. Der leidende Gott

Franks Phänomenologie des Leids geht über die Grenze dessen, was »allgemein« als Erkenntnis gewonnen werden kann und anerkannt wird, weit hinaus. Seine Deutung hat ein Gottesbild zur Voraussetzung, demzufolge Gott nicht nur von außen am Schicksal des Menschen interessiert ist, sondern an ihm selbst *teilnimmt*. Wie alles Positive gehört auch der Realitätsgehalt, der im Erdulden des Leidens liegt, zu Gott und vollendet sich in ihm. So ergibt sich für Frank die für sein Gottesbild gewichtige Aussage: Es ist ganz und gar abwegig zu glauben, »Gott verharre angesichts des Welt-Leidens im Zustand ungetrübter seliger Ruhe«. Man darf die »absolute Vollkommenheit und somit auch Seligkeit Gottes« nicht als »grenzenlosen Selbstgenuß, als Wohlbefinden und monoton unbewegliche Ruhe« denken. Sie »ist nur denkbar oder, genauer, erspürbar, als Fülle allumfassenden – und somit auch die Gegensätze umfassenden – unerforschlich tiefen und sinnerfüllten *Lebens*«. Wahr ist deshalb: Gott »ist ewig abgeschiedene, transzendente Ruhe« und »zugleich hat er doch Teil am Welt-Leiden, »nimmt« es »auf sich« und empfindet mit uns die ganze Tragödie des Weltseins. Gerade darin manifestiert er sein Wesen als sinngebender Ugrund und Ursprung jeglichen Seins«. Durch Leiden kehrt die Schöpfung zu Gott zurück; diese Rückkehr im Leiden vollendet sich »in Gott selbst« (DU 465–466). Damit ist nicht nur der Schöpfung und dem Menschen in ihr, sondern auch dem Schöp-

fergott selbst »ein schwerer, leidvoller Weg beschieden. Denn am Gang des Weltseins bis zur Vollendung durch tragisches Ringen nimmt Gott selbst teil. Zugleich aber ist es diese Anteilnahme, welche den Sieg am Ende verbürgt« (RM 390). Ist diese Erlösung auf der Ebene des zeitlichen Seins nur in unbestimmter Zukunft denkbar – »gleichsam unendlich weit von uns entfernt« – so muß sie doch »in metaphysischer Hinsicht als überzeitlich *seiend* gedacht werden«. In unserer Sprache, die der Kategorie der Zeitlichkeit unterworfen ist, kann das nur so ausgedrückt werden, »daß dieser Sieg sich in den metaphysischen Tiefen des Seins *bereits ereignet* hat und nur noch auf der empirischen Ebene Frucht bringen und sich enthüllen muß« (RM 390).

In *Das Unergründliche* bemerkt Frank, die Einsicht, daß das eigene Leiden »infolge der All-Einheit des Seins ein Leiden für die allgemeine Sünde, für die Sünde als solche« und somit eine »Sühne« ist, durch welche die Schöpfung zu Gott zurückkehrt, sei als »allgemeine und ewige Offenbarung« anzusehen. Mit ihr sei »die allgemeine Idee des Opfers« ausgesprochen, die wir in fast allen Religionen antreffen. Sie sei als solche auch in der »konkret-positiven christlichen Offenbarung vom leidenden Gottmenschen, der sich als Sühneopfer für die Sünde der Welt darbringt«, enthalten (DU 464 f.). In seinen späteren Schriften hat Frank diese »allgemeine« Deutung des Sühneopfers nicht wiederholt. Zweifellos gibt es in vielen Religionen die Idee des Opfers und der Sühne. Daß aber Gott das Leben des Menschen als sein eigenes annimmt und dessen Sünde durch sein Lebensopfer sühnt, setzt den Glauben an die *Menschwerdung* Gottes voraus und bleibt ohne sie schlechthin unverständlich, ja widersinnig. Weder der Hinduismus noch der Buddhismus noch der Islam, geschweige denn irgendwelche Philosophie können mit einem Gott, der das Todesleiden des Menschen leibhaft mitleidet und ihn so zur Fülle der Realität führt, etwas anfangen. Diese Lehre ohne Rückgriff auf das christliche Evangelium von Tod und Auferstehung des Gottessohnes zu begründen, kann schlichtweg als ausgeschlossen gelten.

Zu Recht betont Frank, daß »die letzte Einheit Gottes einigermaßen angemessen nur in der Einheit des Schöpfers mit der Schöpfung« erfaßt werden könne (DU 466). Unausgesprochen impliziert diese »Einheit« die *Inkarnation*, in der das Selbstsein und die Selbstverantwortung des Menschen Jesus nicht in Gott aufgelöst sind. Unter der Voraussetzung der Menschwerdung Gottes wird denkbar, worauf es Frank mit der »allgemeinen, ewigen Offenbarung« an-

kommt, daß es auch außerhalb der expliziten Nachfolge des leidenden Christus möglich ist, das eigene Leiden anzunehmen und so mit der Realität in ihrer Fülle eins zu werden.

Die Einheit Gottes mit der Schöpfung, die auch die Erfahrung des Leidens umfaßt, kann nur im »belehrten Nichtwissens« gedacht werden. »Gott ›an sich‹ ist *weder* das eine *noch* das andere, wie er überhaupt auch kein ›*dieses oder jenes*‹ ist. Nur in unserer menschlichen Annäherung ist er die antinomische Einheit des einen und anderen. Nur in dieser unergründlichen und unsagbaren Form ist er die absolute Vollkommenheit, in der wir die beseligende ewige Heimat finden – unseres ›Ich‹ und des Weltseins« (DU 466). Die Idee des »leidenden Gottes« hat eine alte christliche theologische Tradition.² Wjatscheslaw Iwanow (1866 – 1949), mit dem Frank in Verbindung stand, hat sie literarisch gestaltet.

4. Sühneopfer und stellvertretendes Opfer

Das Opfer ist aus der christlichen Spiritualität nicht wegzudenken. In ontophänomenologischer Hinsicht hatte bereits *Das Unergründliche* zum Sinn des Opfers Stellung genommen, indem es die freie Bejahung des Leidens als Rückkehr der Schöpfung zur Fülle der Realität bestimmte. In der Schrift aus der Kriegszeit *Mit uns ist Gott*³ nimmt Frank nochmals die Frage nach dem Sinn von Opfer und Sühne auf. Er ist sich offenbar sehr bewußt, daß das menschliche Miteinander bis in die Wurzel vergiftet ist, wenn es keine Bereitschaft gibt, Schuld zu sühnen. Franks Gedanken, die sich hier ganz innerhalb der christlichen Spiritualität bewegen, sind auch ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion um den Sinn des stellvertretenden Opfers im Neuen Testament. Das »moderne Bewußtsein« betrachtet den Opfergedanken, zumal in Bezug auf das Leiden und den Tod

² Papst Johannes II. bekräftigte in einem Brief im Jahre 534 (»Olim quidem«) an die Senatoren von Konstantinopel, daß die Redeweise, »Gott hat im Fleische gelitten«, rechtgläubig ist. In diesem Sinne warnt auch K. Rahner vor der irrigen Auffassung, das Leiden Christi am Kreuz sei *nur* das Leiden des irdischen Menschen Jesus: »Der ›unwandelbare Gott‹ hat zwar ›an sich selbst‹ kein Schicksal und so keinen Tod, aber er selbst (und nicht nur das andere) hat am anderen durch die Inkarnation ein Schicksal. [...] Der Tod Jesu gehört zur Selbstaussage Gottes« (Grundkurs des Glaubens, S. 297 f.).

³ S. L. Frank: *S nami Bog. Tri razmyšljenja*. In: *Duchovnye osnovy obščestva*. Moskau (Respublika) 1992. S. 217–404.

Christi, wie schon Frank bemerkte, als einen »Überrest primitiver, barbarischer religiöser Vorstellungen, die Gott als erbarmungslosen Tyrannen sehen, den man nur mit den furchtbaren Mitteln menschlicher Opfergaben gnädig stimmen kann«. Für das »aufgeklärte« Bewußtsein ist die Idee des Opfers überhaupt das Erbe einer primitiven Religiosität, die wähnt, man könne [...] die Gunst und Geneigtheit Gottes ebenso wie die eines Menschen verdienen, indem man ihm ein angenehmes Geschenk macht, einfacher gesagt, ihn besticht« (S nami Bog 340).

Frank bleibt auch hier seinem methodischen Prinzip treu, indem er von der inneren, seelischen Erfahrung des Schuldigen ausgeht, der sich bewußt wird, etwas objektiv Heiliges willentlich verletzt, d. h. gesündigt zu haben. Ihre phänomenologische Analyse deckt den inneren Zusammenhang von Erlösung und Sühne auf. Zunächst geht es um die Sühne des Schuldigen angesichts der eigenen Tat und nicht um die Sühne, die der Unschuldige stellvertretend für den Schuldigen leistet. (Es geht auch nicht um die Wiedergutmachung eines angerichteten Schadens, die selbstverständlich ist.)

Der Schuldige, den das Gewissen ob seiner bösen Tat anklagt, sucht nach einer Beruhigung seines Gewissens; aber er findet keine entlastende Erklärung. Unerbittlich sagt ihm das Gewissen, daß er niemanden anderen für seine Tat verantwortlich machen kann, sondern selbst die Verantwortung trägt. Gerade sein Schuldbewußtsein sagt ihm unmißverständlich, daß er sich gegen den absoluten Wert des Guten und Heiligen versündigt hat. Indem er sich in seinem Gewissen schuldig spricht, »hat er zugleich das Bewußtsein, daß sich gerade in dieser immanenten Selbstverurteilung das Gericht Gottes vollzieht«. Die verurteilende Stimme des Gewissens wird als Stimme Gottes erkannt. »Nur in dieser immanenten Form ist die Theonomie, die Unterordnung des Menschen unter das Gericht und Gesetz Gottes, gerechtfertigt und notwendig. Die Theonomie vollzieht sich hier von innen durch die menschliche Autonomie, durch das [...] Urteil des eigenen Gewissens«. Die Erkenntnis, selbst verantwortlich für die böse Tat zu sein, kann sie jedoch nicht ungeschehen machen; die Gewissensqual kann sich nicht selbst auflösen. Das »sittlich-religiöse Bewußtsein« erfährt dabei eine eigentümliche, rational nicht zu erklärende Dialektik. Einerseits bin ich von dem Gedanken erfüllt, daß die verurteilende Stimme meines Gewissens, die ich nicht zum Schweigen bringen kann, das Urteil Gottes selbst ist, also nicht einmal Gott mich befreien kann. Wenn ich dennoch auf Gottes Ver-

gebung hoffe, muß ich einsehen, daß mir auch diese Vergebung nicht hilft, denn ich selber bin es ja, der mich verurteilt. Obwohl für den Verstand die Lage ausweglos ist, hofft der Mensch doch auf seine Befreiung, und gerade in dieser Situation »entsteht die für den Verstand unbegreifliche, für das sittliche Bewußtsein aber ganz evidente Idee einer Sühne der Schuld durch Leiden« (S nami Bog 342 f.).

Dem Schuldigen wird bewußt, daß er nur durch die Annahme des Gewissensschmerzes sein Gewissen befreien kann. Der Gewissensschmerz wird, wenn er als gerechtfertigt angenommen wird, eben dadurch als läuternde und erlösende Strafe erfahren. Die Selbstverurteilung ist *eo ipso* auch die Anerkennung des Heiligen und Guten, das durch die Sünde verletzt worden war. In der auf die Selbstverurteilung folgende Annahme der Gewissensschmerzen »bringt der Mensch sich selbst dem Guten und Wahren zum Opfer, vor dem er schuldig geworden ist – das heißt Gott«.

Entschieden weist Frank die Behauptung zurück, daß die Einsicht, für das verübte Böse leiden zu müssen, auf eine psychologische Introversion zurückgehe, in der die Erfahrung, daß eine Rechtsverletzung Strafe zur Folge habe, in das Innere der Seele verlagert werde. In dieser Behauptung geschehe eine *petitio principii*, denn es ist die moralische Selbstverurteilung, die überhaupt erst den juristischen Urteilsbegriff begründet, und nicht umgekehrt.

Aber wichtig ist noch ein weiterer Aspekt. Das »wahrhaft erlösende Opfer« kann nicht darin bestehen, »finster und nahezu verbittert zwecklose Leiden auf sich zu nehmen«. Das Opfer, das Gott, der die Liebe ist, dargebracht wird, muß ein Opfer der Liebe sein. Im Vollzug dieser Einsicht wandelt sich, was zuvor als Strafe getragen wurde, »in eine freie Gabe. Gerade in dieser Umwandlung, in der Geisteshaltung der freien Hingabe und Selbstaufopferung, vollzieht sich die geheimnisvolle Erlösung, die geistige Wiedergeburt und Heilung des Menschen« (S nami Bog 344).

Diese Überlegung geht davon aus, daß, wo sittliche Schuld vorliegt, nur der Schuldige selbst das Opfer sein kann, und zwar dem Guten und Wahren gegenüber, gegen das er sich versündigt hat. Wie ist unter dieser Voraussetzung das Sühneopfer Christi zu verstehen, das er, der Schuldlose, stellvertretend für die Schuldigen bringt?

Um zeigen zu können, daß Jesu Opfer, mit dem er die »Sünde der Welt« stellvertretend sühnte, ein *freies* Opfer war, beantwortet Frank auch diese Frage ganz vom Bewußtsein Jesu her (ein »Sünden-

bock«, dem die Schuld aufgeladen wird, trägt sie unfreiwillig). Um dieses Bewußtsein verständlich zu machen, erinnert Frank zunächst daran, daß auch ein Kollektiv an einem Verbrechen (sei es durch Gleichgültigkeit oder Eigennutz) schuldig werden kann und für seine Schuld einstehen muß. Es gibt also einen den Einzelnen übergreifenden Verantwortungszusammenhang. Der alle Menschen umfassende »organische wechselseitige Zusammenhang der menschlichen Seelen und Leben« begründet einen universalen Verantwortungszusammenhang. Ein Mensch mit einem wachen sittlichen Bewußtsein wird darum *jede* böse Tat als eine erleben, für die nicht allein der aktuelle Täter verantwortlich ist, »sondern auch der, der sie zuläßt oder der durch seine Handlungen und Unterlassungen der Entstehung der sündigen Absicht des anderen Vorschub leistete« (S nami Bog 344). Bei einem empfindsamen sittlichen Menschen wird die Tiefe des Verantwortungsbewußtseins nicht vom Maß seiner objektiven persönlichen Teilnahme an der Sünde bestimmt werden, vielmehr wird sie ihr »umgekehrt proportional« sein. Sein Verantwortungsbewußtsein wird von der Fähigkeit abhängen, »fremde Schuld als eigene zu erleben und mit den Menschen mitzuleiden, die sich unter dem Joch der Sünde quälen«. Das Gefühl der Verantwortlichkeit kann dazu führen, daß jener Mensch selbst an der Sündhaftigkeit des Menschen leidet; es kann in ihm »den freien Wunsch« wecken, aus Liebe sich mit dem anderen zu solidarisieren, »das heißt, die Leiden zu tragen und das Opfer zur Sühne der fremden Schuld auf sich zu nehmen« (S nami Bog 345). Denn die Liebe überwindet die Grenze, die den einen Menschen moralisch vom anderen trennt; »sie überwindet eben damit auch die Individualität der Verantwortung und nimmt freiwillig die Last fremder Verantwortung auf sich. Dies ist der wahre, erhabene Sinn des stellvertretenden Opfers« (ebd.).

Frank nennt Christi stellvertretendes Sühneopfer das »Unverständlichste und Rätselhafteste im christlichen Bewußtsein«. Denn in diesem Opfer ist Gott selbst vereint mit der Schöpfung den »Leidensweg« gegangen. In Christi Todesangst und in seinem Tod am Kreuz »hat Gott alles Leid der Welt auf sich genommen« und »sich selbst in Christi Gestalt [*v Ego lice*] auf geheimnisvolle Weise zum Sühneopfer [*iskupitel'naja žertva*] gebracht« (S nami Bog 345). Frank schließt seine Erwägungen mit der Bemerkung, daß der Zweifel Hiobs an der Gerechtigkeit Gottes und damit die Problematik der Theodizee allein im Leiden des Gottmenschen seine Antwort finden kann und gefunden hat. So unbegreiflich dieses »stellvertretende

Opfer« auch erscheint, so ist doch »die Idee des in die Welt gekommenen, freiwillig leidenden, an den menschlichen weltlichen Leiden teilnehmenden Gottes – des leidenden Gottmenschen – *die einzig mögliche Theodizee*, die einzig überzeugende ›Rechtfertigung‹ Gottes«. In ihr liegt »die wahre Rettung der Welt«, weil durch sie »für immer« »die alles bezwingende Freude« darüber begründet ist, daß Gott und Welt in »liebender Gemeinschaft und Solidarität« vereint sind (S nami Bog 346).