

X. Das transzendente Wissen von Gott

Die bisherigen Überlegungen haben deutlich gemacht, daß Gott in einem »lebendigen« Vollzugswissen gewußt wird. Dieses Wissen, das die rationale Begrifflichkeit hinter sich läßt, entspringt nicht einem emotionalen Überschwang. Es ist das verstehend erlebte nüchterne, aufmerksame Streben oder *Transzendieren* des menschlichen Selbstseins ins Unendliche des Urgrundes der Realität, das Gott »berührt« oder »erfährt«. Die rationale Argumentation ist dabei keineswegs überflüssig. Sie muß sich aber bewußt machen, daß sie selbst nur bis an die Schwelle zur Gotteserfahrung gelangen kann (bis an die »Mauer des Paradieses«, wie Nikolaus von Kues sagt), und sie muß das Transzendieren kritisch begleiten, damit es sich nicht mit einem vorläufigen Wissen begnügt. Die Begriffe, mit denen der lebendige Vollzug der transzendentalen Erfahrung beschrieben und verständlich gemacht wird, müssen philosophisch gerechtfertigt sein.

1. Der Gott der Philosophen und der Gott des christlichen Glaubens

Einer der Einwände gegen die philosophische Gotteserkenntnis, den zu entkräften Franks wiederholtes Anliegen ist, lautet, daß die »Gottheit«, die sich dem »natürlichen« transzendentalen Denken in der »allgemeinen Offenbarung« des Seins zeigt, wenig oder nichts mit dem Gott des christlichen Glaubens zu tun habe; der Gott der Philosophen sei etwas völlig anderes als der Gott und Vater Jesu Christi.

Die Behauptung einer *unüberbrückbaren* Kluft zwischen beiden Bereichen kann schon deshalb nicht wahr sein, entgegnet Frank, weil wir, um überhaupt das natürliche Wissen vom Glauben unterscheiden zu können, beides zuvor mit einem einzigen geistigen Blick umfaßt haben müssen. Das aber hat zur Bedingung, daß das »sogenannte »natürliche« Sein selbst in seinen letzten Tiefen – auf abgeleitete

Weise – auch übernatürlich ist«. Die Auffassung, der Glaube als Wissen des Übernatürlichen und die Vernunft als natürliche Erkenntnisweise stünden sich feindlich oder beziehungslos gegenüber, würde jede anspruchsvolle Theologie ausschließen und »sowohl in der Philosophie als auch in der Religion nur zu Obskurantismus« führen (RM 229; 232 f.).

So offensichtlich der Unterschied zwischen der Erfahrung des Herzens, in der Frank das Wesen der religiösen Erfahrung sieht, dem *esprit de finesse* Pascals, und dem rationalen Wissen, dem *esprit géométrique*, auch ist, so ist doch eine eindeutige scharfe Trennung zwischen beiden Bereichen nicht möglich. Das rationale Denken, das bis zu der Grenze vordringt, die es selbst vom Glauben trennt, erfährt nicht nur seine Beschränkung und Ohnmacht, sondern weist eben dadurch auch auf das »Unberührbare« hin, das jenseits ihrer liegt. In diesen Bereich vermag nur das transzendente Denken »berührend« einzudringen, so daß in konkreter Beschreibung zum Ausdruck gebracht werden kann, worin der Glaube über die Vernunft hinausgeht.

Die Erfahrung des Herzens hat ihre einzigartigen unvergleichbaren Momente, die das ausmachen, was persönliche Religiosität genannt wird: die einmalige *individuelle* Geschichte der Seele mit Gott mit ihren »lyrischen« und »dramatischen« Höhepunkten. Diese Erfahrung ist jedoch von Elementen durchdrungen, die der rationalen Verallgemeinerung zugänglich sind und die ihre »metaphysische« Komponente genannt werden können. Ein Heiliger, der auf besondere Weise mit der lebendigen göttlichen Fülle verbunden ist, besitzt zweifellos ein unvergleichlich tieferes, lebendigeres »Wissen« von Gott als der Philosoph oder Theologe, der nur rational scharfsinnig über Gott nachdenkt und nur die »allgemeine Natur« Gottes kennt. Doch auch das Gottesverhältnis, das den Heiligen auszeichnet, enthält die metaphysische Komponente: Auch er erfährt Gott »als ewiges, allumfassendes und allgegenwärtiges Wesen«, »als den absoluten Grund allen Seins«, der »in unzertrennlicher Verbindung zu allem Seienden« steht. Unbeschadet der Verschiedenartigkeit des philosophischen Wissens und des Glaubens »fließen sie doch in der einen, allumfassenden Realitätserfahrung zusammen«. Die religiöse Erfahrung hat, wie Frank sagt, »eine Seite, in der sie mit der metaphysischen Erfahrung zusammenfällt« (RM 323). Der rational vorgehende Theologe muß sich bewußt sein, daß die eigentliche Quelle,

aus der er schöpft, das verstehende Erleben des Herzens ist, soll seine wissenschaftliche Dogmatik nicht zur toten Konstruktion erstarren.

2. Der Gottesbeweis

Um die Begrenzung der Ratio aufzudecken, bedarf es der argumentativen Stringenz; nur wenn sie gewährleistet ist, ist auch der Überstieg (der Cusanische *transcensus*) zum Unfaßbaren (*incomprehensibile*) kein unverantwortlicher Sprung ins Ungewisse oder schwärmerisches Vermuten. Frank hat deshalb nicht gezögert, vom »Beweis« für das Sein Gottes zu sprechen, wenngleich sein Beweis gänzlich anders vorangeht als die berühmten »fünf Wege« des Thomas von Aquin. In klarem Unterschied zu den sog. klassischen Gottesbeweisen lehnt Frank den Ausgang von der uns gegenständlich gegenüberstehenden Weltwirklichkeit ab. Die »einzige Primärquelle«, in der die Frage nach Gott entsteht und aus der sie auch beantwortet werden kann, ist für ihn, wie bereits deutlich wurde, die »reine ›Erfahrung des Herzens‹«. Jede religiöse Erfahrung ist aber unvermeidlich beschränkt; so ist seine eigene Erfahrung durch die Glaubenserfahrung der christlichen Kirche geprägt. Doch darf der Forscher, wie Frank bemerkt, diese Beschränkung in Kauf nehmen, sofern er sich um ein ursprüngliches »religiöses Gespür« bemüht und, um seinen geistlichen Horizont zu erweitern, bereit ist, bei »den Meistern auf diesem Gebiet, den Heiligen und Mystikern«, in die Schule zu gehen. Als beispielhaft sieht Frank die Einstellung an, die er in Bergsons Werk *Les deux sources de la morale et de la religion* angetroffen hat. Den als »wissenschaftlich« und vorurteilsfrei gepriesenen Versuch, induktiv aus allen bezeugten religiösen Erfahrungen einen ihnen gemeinsamen Gottesbegriff zu ermitteln, hält er für völlig ungeeignet und unergiebig. Selbstverständlich scheidet auch ein autoritativ festgelegtes Gottesverständnis für die philosophische Frage aus.

Klar und knapp hat Frank seinen Beweis für das Sein Gottes in *Die Realität und der Mensch* vorgelegt. Er schreibt hier: »*Das Sein der menschlichen Person*, wenn man sie in ihrer ganzen Tiefe und Bedeutung versteht, nämlich als Wesen, das sich selbst transzendiert«, ist selbst der »einzige, aber völlig adäquate ›Gottesbeweis‹«. Alle Eigenschaften Gottes, die aus seiner Beziehung zur gegenständlichen Welt erschlossen werden können – so etwa die Vorstellung von

Gott als des allmächtigen Schöpfers und Erhalters der Welt – sind »von der reinen Erfahrung her betrachtet, mehr oder weniger problematisch«, denn – so Franks methodisch maßgebende Einsicht – »Gott offenbart sich mir unmittelbar nur in der ungeteilten Einheit ›Gott und ich‹«. Die Idee »Gott«, welche die meisten Menschen irgendwie haben, philosophisch rechtfertigen, kann deshalb nur heißen, »sie ›verstehen‹, d.h. im Rahmen des Möglichen ihren Inhalt erläutern und ihn mit anderen uns bereits bekannten Gegebenheiten der inneren Erfahrung der Realität in Beziehung bringen« – nicht aber, sie aus irgendwelchen äußeren Gegebenheiten schlußfolgernd abzuleiten (RM 242; 246; 250; DU 362).

Die Erfahrung, von der Frank ausgeht, ist die *Entfremdungserfahrung*, die auch in der neuzeitlichen Philosophie thematisiert wird. Für Frank – der hier mit Kierkegaard übereinstimmt – begleitet das Bewußtsein, fremd und heimatlos in der Welt zu sein, die menschliche Existenz als solche. Gerade in der unabweisbaren Frage nach dem *Sinn* seines Lebens wird dem Menschen bewußt, daß das bloße Dasein allein weder Sinn noch »Heimat« bietet. Sowohl die objektivierte menschliche Natur im Staat und im öffentlichen Leben als auch die kosmisch-naturhafte Wirklichkeit können jederzeit gleich einem Fremdkörper auf den Menschen eindringen und ihm bewußt machen, wie sehr er in seinem Dasein einem »blinden Gang der Dinge« ausgeliefert ist. Nicht einmal Liebe und Freundschaft schließen die Möglichkeit aus, daß der Geliebte oder Freund plötzlich zum Fremden wird und der Mensch die Erfahrung tiefster Einsamkeit macht. Welt und Natur sind in ihrer sich selbst genügenden Ordnung für seine Sinnsuche blind; sie können deshalb dem Menschen keine letzte Geborgenheit bieten. Ebenso läßt ihn die menschliche Gesellschaft allein. Nicht zuletzt ist es gerade ihre Geschichte, welche die Frage nach dem Sinn des Lebens auslöst. Schließlich bietet auch das eigene Gefühlsleben mit seinen Schwankungen und Widersprüchen dem Menschen keine Antwort auf seine Sinnfrage.

Wenn weder die äußere Welt noch die in uns selbst wirkenden naturhaften Kräfte die innerste Sehnsucht nach Heimat und Sinn befriedigen können, ist sie vielleicht – so Franks nächste Frage – im *unendlichen Sein* zu finden? Seine Antwort: Nein. Die Realität, die wir im Transzendieren über unser eigenes Selbstsein hinaus entdecken, ist *namenlos*. Heimat oder inneren Halt und Sinn kann uns nur eine Instanz gewähren, die »alles in sich hat, was das Wesen unseres Ich als *Person* ausmacht. Denn alles Unpersönliche ist uns fremd und

kann für uns nicht Zuflucht sein« (RM 245). Zwei Attribute sind es, die jene sinngebende Instanz, deren wir offensichtlich bedürfen, auszeichnen müssen: Sie muß, um unbedingt fester Grund unseres Seins sein zu können, das Sein aus eigener Kraft (*a se*) besitzen, und sie muß »innerlich unbedingt sinnvoll« sein. Beide Attribute ergeben sich aus ihrer Beziehung zu unserem *Selbstsein*. Im namenlosen und unpersönlichen endlosen Sein, das die Ontologie bedenkt, sind sie nicht zu finden.

Franks Argumentation gelangt hier an ihren entscheidenden Punkt: Der Grund für die von der inneren Erfahrung bezeugte Heimatlosigkeit in der gegenständlichen Welt liegt darin, daß der Mensch diese Welt an Ursprünglichkeit und Tiefe unendlich übertrifft. Die Erfahrung selbst – in dieser Welt keine wahre Bleibe zu besitzen – ist jedoch nur möglich, weil der Mensch »in einer anderen Seinssphäre« bereits eine Heimat *hat*. Es ist also gerade die Erfahrung, heimatlos in der Welt zu sein, die den Menschen verstehen läßt, daß er »in dieser Welt der Vertreter eines anderen, vollkommen realen Seinsprinzips ist« (RM 250 f.).

In diesem Gedanken besteht das eigentliche Argument. Es *schließt* nicht von irgendwelchen Folgen auf deren Ursache. Vielmehr wird ein Prinzip angewendet, das allgemeiner und ursprünglicher ist als ein Vernunftschluß: Als lebendiges Subjekt weiß ich, daß ich der gesamten objektiven Welt-Wirklichkeit erkennend und wertend *gegenüberstehe*. Ich weiß damit von der *Weltüberlegenheit* meines Wesens als Person. Zugleich weiß ich in meiner Selbst-erkenntnis aber auch, daß ich mit meiner Überweltlichkeit nicht mir selbst genüge, sondern ohne Grund und Halt bin. Das besagt: Indem ich mich in meiner Weltüberlegenheit als unvollkommen erkenne, erkenne ich *eben dadurch* die Fülle und Ursprünglichkeit einer *Realität* über der Welt, denn der Bezug auf sie macht mich als »partikuläre, sekundäre, beschränkte und unvollkommene Äußerung« erst denkbar. Mit anderen Worten: Indem ich mein »Sein und Wesen als von aller objektiven Wirklichkeit verschieden und es zugleich als ungenügend und in seinem rein immanenten Wesen der Fülle, Festigkeit und inneren Begründung ermangelnd« erfahre, erfahre ich mich als »Bild«, als Erscheinungsweise, als irdische Äußerung eines überweltlichen Prinzips – eines Prinzips, das anders ist als alles irdische Sein« (RM 252). Das, worauf bezogen ich mich als beschränkt erfahre, kann nicht selber beschränkt sein.

Frank erinnert daran, daß der platonische Sokrates formal ähn-

lich argumentiert hatte: Es sei widersinnig anzunehmen, daß wir vernunftbegabten Menschen, die als leibliche Wesen nur einen verschwindend geringen Teil der Welt ausmachen, durch einen glücklichen Zufall als einzige in den Besitz der sonst nirgendwo anzutreffenden Vernunft gelangt seien. Es ist also gefordert, als deren Herkunftsort eine überweltliche Vernunft anzunehmen (RM 251¹).

Franks Überlegung schließt den Gedanken ein, daß wir unseren Mangel nicht erfahren, d.h. Gottes nicht bedürfen und ihn suchen könnten, wenn wir selber nicht immer schon eine gewisse verkleinerte Spiegelung dessen wären, was wir entbehren (vgl. RM 253). Mehrmals beruft er sich für diesen Gedanken auf Augustinus, der ihm vielfältigen Ausdruck gegeben hat: *viderim me, viderim te* – würde ich mich erkennen, würde ich auch dich erkennen. Das hier angesprochene Verhältnis – die Erfahrung des Menschen, nach Gott zu fragen und so auf ihn bezogen zu sein – entspricht der biblischen Aussage, daß der Mensch das »Bild« Gottes ist. Doch anders als die Bibel, die vom Schöpfer ausgeht, geht der Philosoph vom immanent erfahrbaren Wesen des Menschen aus: Indem der Mensch sich als auf die Wesensfülle *verwiesen* und damit als deren *Abbild* erkennt, erkennt er eben dadurch auch das transzendente *Urbild* oder den absoluten Tiefengrund des Abbildes.

Mit der Erkenntnis, daß Gott *ist*, ist freilich keine Aussage darüber gemacht, *was* Gott ist, d.h. über den Inhalt des Gottesbegriffs. Verstehbar ist für uns nur das Verhältnis Gottes zu uns. Nur von ihm ausgehend können wir von Gott sprechen. Ein isoliertes, in sich selbst seiendes Wesen Gottes ist für uns nicht denkbar, weil es prinzipiell überrational und undefinierbar ist. Allein im antinomischen »belehrten Nichtwissen« können wir uns diesem Wesen als einer Instanz nähern, »die, indem sie eben *eine* der Instanzen des Seins und dabei grundsätzlich verschieden von allem anderen ist, zugleich ihr Wesen in der Gesamtheit ihrer Beziehungen zu allem anderen hat, weshalb dieses Andere irgendwie auch zu ihr gehört«. Einfacher gesagt: Gott *ist* – und als solcher ist er »er selbst und das andere« – er ist die Einheit seiner selbst mit dem, was ihm gegenübersteht, und so auch mit mir (RM 255).

¹ Frank gibt für diesen Verweis keine Quelle an. Man kann vermuten, daß er an Platons *Phaidon* denkt. Im Anhang über die »Geschichte des ontologischen Gottesbeweises« in *Der Gegenstand des Wissens* setzt er sich ausführlich mit Platons Beweisen zur Unsterblichkeit der Seele und zum Sein Gottes auseinander.

Nur die Diskursivität unseres Denkens zwingt uns, die Frage nach »Gott« und die Frage nach »Gottes Beziehung zu allem anderen« auseinanderzuhalten; in der überrationalen Realität ist das eine vom anderen nicht zu trennen (vgl. RM 256). Auf den Vorwurf des Pantheismus oder Seinsmonismus, den Franks Formulierungen bei oberflächlicher Kenntnisnahme auslösen können, ist noch einzugehen.

3. Das ontologische Argument

Methodisch entspricht Franks Begründung der Realität Gottes und seiner Immanenz im Menschen in seinen wesentlichen Zügen dem ontologischen Gottesbeweis. Bereits in seiner Erkenntnislehre 1915 hatte Frank sich in einem eigenen Kapitel und in dem umfangreichen Anhang »Zur Geschichte des ontologischen Gottesbeweises« ausführlich mit dessen Gehalt auseinandergesetzt. Keineswegs beginnt seine Geschichte, wie Frank feststellt, erst mit Anselm von Canterbury; sein wesentlicher Gedanke ist bereits bei Parmenides anzutreffen. Frank verfolgt dann seine Entwicklung in der Antike insbesondere bei Plotin und Augustinus, in der Neuzeit bei Nikolaus von Kues, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz bis hin zum Deutschen Idealismus, hier insbesondere bei Fichte. Es handelt sich um eine Idee, so sein Ergebnis, die nicht nur fast alle großen Denker beschäftigt hat, sondern die »in gewissem Sinn das zentrale Problem der Philosophie«, ja sogar deren »zentrale Wahrheit« ausmacht (GdW 520).

Seine eigene Sicht des ontologischen Arguments hat er 1930 in einem Beitrag für das »Russische wissenschaftliche Institut« in Belgrad mit dem Titel *Der ontologische Beweis des Seins Gottes* systematisch entwickelt.² Es geht ihm hierbei vor allem darum, die logische Struktur des Beweises gegen spätere und bis in die Gegenwart verbreitete Fehldeutungen klarzustellen. Denn gegen die geläufige Fassung, in welcher der Beweis meist vorgebracht wird, wäre Kants berühmter Einwand berechtigt (100 Taler, die mir fehlen, deren Begriff ich aber denke, werden dadurch nie zu realen 100 Talern). Bei *endlichen* Dingen gliche es in der Tat dem Bemühen eines Magiers, die *Realität* des Gedachten aus dem bloßen *Begriff* ableiten zu wollen. Beim gültigen ontologischen Beweis (den, wie Frank nachweist,

² Diese Abhandlung ist im Band 8 der Werkausgabe, Verlag Alber, Freiburg, enthalten.

auch Anselm vertreten hatte) aber haben wir es mit einem ganz anderen Denkinhalt zu tun. Kant hat, wie Frank mit Hegel feststellt, unbegründet vorausgesetzt, daß sein Einwand auch für jene Begriffe gilt, deren Inhalt über dem »Endlichen« steht. Er hätte beweisen müssen, daß bei jedem logisch notwendigen Urteil die Denkmöglichkeit seines Inhalts von der realen Existenz dieses Inhalts getrennt ist.

Mit dem *Sein* aber haben wir einen Begriff, dessen Inhalt nur als real angenommen werden kann; er kann nicht bloß hypothetisch gedacht oder als bloß gedacht »vorgestellt« werden. Gerade die offensichtliche Tautologie in der Aussage »das Sein *ist*« zeigt den Sinn des ontologischen Arguments. Er besagt, daß das Denken des *Seins* nicht anders möglich ist, als daß das *Sein* (der Inhalt dieses Denkens) *real ist*, »weil ich im Sein eben etwas habe, das sich über den Gegensatz von ›Denkbarkeit‹ und ›Realität‹ außerhalb des Denkens‹ erhebt«. Daß das Sein *ist*, folgt notwendig aus seinem Begriffsinhalt. Das gilt selbstverständlich nicht für das Denken über das Sein eines endlichen Seienden, etwa der 100 Taler.

So zeigt die cartesische Formel *cogito, ergo sum* (genauer müßte es heißen *cogito, ergo est cogitatio*) das denkende *Bewußtsein* als einen »Inhalt«, der nur als seiend gedacht werden kann. Bei den Begriffen Sein und Bewußtsein ist es sinnlos zu behaupten, sie wären »bloße Begriffe und alle sie betreffenden logisch notwendigen Urteile wären nur hypothetisch und würden deshalb nichts über die Realität des Subjekts des Urteils aussagen« (GdW 226 f.). »Das Denken erkennt sich notwendig als seiend, und ein Denken als ›bloß Gedachtes‹ ist ein innerer Widerspruch« (GdW 493). Es gibt also Denkinhalte, die als »bloß eingebildet« nicht gedacht werden können, deren Gehalt wesentlich über die Grenzen eines Denkinhalts hinausgeht.

Zur logischen Struktur des ontologischen Arguments gehört, daß das Sein, das unbedingt seiend ist, kein *Gegenstand* ist, der dem Erkenntnisblick im epistemischen Sinn gegenübersteht und ihm vermittelt durch den Begriff zugänglich wird. Es wird vielmehr durch seine *Selbstenthüllung* erkannt. Bildlich ausgedrückt: Wir haben hier keine an sich dunkle Sache, welche erst noch von außen durch einen Lichtstrahl beleuchtet werden müßte, sondern ein Licht, das sich selbst erhellt. Das heißt, daß die »einfache geistige Anschauung« des Inhalts genügt, um seine reale Existenz zu erkennen. Es handelt sich um *unmittelbare* Evidenz oder *Selbstevidenz*, nicht um die Ableitung aus irgendwelchen dieser Evidenz logisch vorangehenden

Einsichten. Das ontologische Argument ist darum kein »Beweis« im üblichen Sinne des Wortes.

Frank verweist in seiner Abhandlung auch auf Fichtes Begriff des »Sehens«, von dem (wie bei Descartes' »Denken«) gilt, daß wir das Sehen niemals nur »hypothetisch« sehen. »Denn dieses Sehen selbst sieht sich, es ist für uns, genauer, für sich selbst, nur kraft seiner selbst anwesend«. »Nicht das ›Sehen‹ als bloßer Akt, nicht das ›Denken‹, ist das, was uns in der Form der Selbstenthüllung gegeben ist und worauf deshalb der ontologische Beweis anwendbar ist, sondern die Einheit des ›Sehens‹ mit dem ›Gesehenen‹, das *absolute Leben*, gleichsam der lebendige Herzschlag der tiefsten Urquelle alles Denkbaren und Seienden, der zugleich Sehen und Gesehenes ist«.³

Was seine »Idee« nicht außer sich haben kann, so daß sie denkbar wäre, auch ohne mit der Realität verbunden zu sein, ist die *absolute* Realität. Das Absolute ist »jene Realität, die unserem Denken nicht als ›Gegenstand‹ gegeben ist, sondern als etwas, das unserem Denken unabtrennbar eigen ist, und zwar deshalb, weil unser Denken nicht verneint werden kann, denn die Verneinung selbst ist, wie auch alles übrige, sein Ausdruck und deshalb, bezogen auf es selbst, sinnlos. Man kann nicht die bloße Idee, den Gedanken an das absolute Sein haben und fragen: Ist dieser Gedanke wahr, entspricht ihm etwas in der ›Realität selbst‹? Denn hier setzt die Frage schon voraus, worauf sie sich bezieht, und verliert darum ihren Sinn. [...] Man kann sinnvoll fragen: Existiert dieser oder jener einzelne Inhalt? Denn das heißt: Gehört er zum Sein? Doch man kann nicht fragen: Existiert das Sein selbst? Denn der Gedanke, der in der Frage ›Existiert das ...?‹ ausgedrückt ist, setzt eben das Sein voraus. Das cartesische *cogito, ergo sum* verwandelt sich, wenn man es genauer bedenkt, in die Wahrheit: *cogito, ergo est esse absolutum* (oder *ens absolutum*)«.⁴ Die Negation ist auf das Sein nicht anwendbar, weil sie das Sein voraussetzt. Was Descartes mit der Formulierung des *cogito* also eigentlich beweist, ist nicht das Sein des vereinzelteten Ich, sondern das *absolute Sein als solches*.

Klarer hat Descartes, die Einsicht, daß das Sein an sich absolut

³ S. Frank: Der ontologische Beweis für das Sein Gottes. Kapitel I. In: S. L. Frank: Philosophische Aufsätze. Freiburg (Alber).

⁴ Ebd. – Descartes hat seine Einsicht in die absolute Selbstgewißheit des Geistes verschiedentlich vorgetragen: In den *Principia Philosophiae* (Teil 1), in den *Meditationes* (Teil 1) und französisch im *Discours de la méthode* (Teil 4).

ist, mit dem »anthropologischen« Argument in seiner »Dritten Meditation« ausgeführt. Er zeigt hier, ausgehend von der Gewißheit des Ich, daß der Begriff des endlichen Seins erst durch Einschränkung des unendlichen gewonnen wird. Die Wortform »unendlich« verleitet dazu, das Unendliche als Negation des Endlichen vorzustellen (unendlich = nicht endlich). Tatsächlich aber ist schon das Sein als solches *unendliches* Sein, »alles umfassende Fülle« (*ens amplissimum*). Erst durch den nachfolgenden Akt der Beschränkung dieser ursprünglichen Fülle gelangen wir zum Endlichen. Darum ist das *Endliche* das Abgeleitete und Sekundäre, nicht das Unendliche. Das heißt: Descartes' Überlegung tendiert darauf zu zeigen, daß die Selbstevidenz des Ich in seiner Begrenztheit nicht die logisch ursprüngliche Selbstevidenz ist; ursprünglich ist die Selbstevidenz der Fülle des Seins, weil unser begrenztes Ich überhaupt nur auf dem Boden dieses ursprünglich-unendlichen Seins, durch Begrenzung, denkbar ist. Descartes hat, wie Frank anmerkt, diese Konsequenz allerdings nicht klar gezogen – er hätte sonst den Individualismus, durch den er zum Initiator der neueren Philosophie wurde, nicht vertreten können. – Ganz offensichtlich greift Frank mit dieser Überlegung auch auf Nikolaus von Kues zurück (s. u.).

Die erwiesene Notwendigkeit des Seins ist weder eine bloß faktische noch eine nur logische Notwendigkeit. Sie ist von anderer Art, die Frank »ursprüngliche« oder »absolute« Notwendigkeit nennt. Sie kommt dem Sein als umfassender All-Einheit zu, in der die faktische Gegebenheit in ihrer Unüberwindbarkeit mit der Unabweisbarkeit des Logischen *vereint* ist.

4. Der religiöse Charakter des Arguments

Die Erläuterungen, die Frank zum Sinn des ontologischen Arguments gibt, sind für den religiösen Gehalt seiner Philosophie aufschlußreich. Das Wissen von Gott, das dieses Argument offen legt, ist nicht »die Frucht des stolz abstrahierenden Verstandes«. Es »ist einfach die Anwesenheit Gottes selber in unserem Bewußtsein«. Es ist darum ein *lebendiges* Wissen, in dem es die Trennung von Subjekt und Objekt nicht mehr gibt. Selbstverständlich ist es immer möglich, auch von Gott wie von einem Gegenstand zu reden und den Begriff »Gott« wie jeden anderen Begriff gleichsam als Etikett zu gebrauchen. Von den Dingen können wir Begriffe bilden, die ontologisch

etwas anderes sind als das Gemeinte selber. Ihre Realität ist uns *mittels* der Begriffe gegeben. Das wahrhafte Wissen von Gott aber ist kein abstrakt vermitteltes oder begrifflich-gegenständliches Wissen. Gott erkennen oder wissen wir, »indem er selbst sich uns in seiner Realität offenbart«. Der ontologische Beweis ist in Franks Auffassung deshalb eigentlich nur die »rationale Rechenschaft über ein unmittelbares mystisches Erschauen [o ... *uzrenii*]«.

Das lebendige Wissen von Gott – wie im ontologischen Beweis aufgedeckt – zeichnet zwei Momente aus, die auch für den religiösen Glauben wesentlich sind: Es ist sowohl *frei* als auch *irrtumslos*. Die Aufmerksamkeit auf die im eigenen Selbstsein sich eröffnende geistige Realität auszurichten, ist nur als freier Akt möglich. In ihm löst der Mensch sich von der gleichsam »hypnotisierenden Wirkung«, welche die sinnlich-gegenständliche Welt auf ihn ausübt und ihn überzeugt sein läßt, allein in ihr wahre Realität finden zu können. Das lebendige Wissen, »in dem die Seele von Gott entflammt ist«, ist irrtumslos, weil in ihm die Beziehung des Subjekts zum Objekt eine ganz andere als im gegenständlichen Wissen ist. In ihm »fällt die Idee Gottes mit seiner Realität zusammen«, und diese Koinzidenz läßt (wie Descartes vom denkenden Bewußtsein gezeigt hat) keinen Raum, in den Zweifel und Irrtum eindringen könnten. Wohl können wir uns in unserem Denken *über* Gott »grob täuschen«; doch in der inneren geistlichen Erfahrung gibt es dafür keinen Platz. Das Wesen des ontologischen Beweises, resümiert Frank, besteht gerade darin, die »spezifische Gewißheit der religiösen Erfahrung« zu erklären.⁵

Sich selbst als Abbild einer absoluten Seinsinstanz wahrzunehmen ist etwas anderes, als etwa einen komplexen mathematischen Zusammenhang zu begreifen. Für diesen genügt geschärfte intellektuelle Aufmerksamkeit. Dagegen bedarf es einer »lebendigen Intuition«, um die Sehnsucht nach einem festen Grund im eigenen Selbstsein – und darin schon seine Anwesenheit und sein Wirken – wahrzunehmen. Denn Gott als das unergründliche Woraufhin unseres Transzendierens ist kein Sachverhalt, der wie ein Objekt sich der Erkenntnisanstrengung passiv darbietet. Schon die vorurteilsfreie Wahrnehmung des eigenen Gefühlslebens auf dem Hintergrund des körperlichen Befindens erfordert intensive Aufmerksamkeit; erst

⁵ Ebd., Kapitel III. Frank zieht hier einen Satz aus dem 1. Johannesbrief (4:13) heran: »Daran erkennen wir, daß wir in ihm sind und er in uns, denn er hat uns von seinem Geist gegeben«.

recht verlangt die lebendige Wahrnehmung des eigenen Selbstseins in der unbegrenzten Bewegung seines Transzendierens eine besondere Bereitschaft. Wo sie gelingt, erfahren viele Menschen sie als »Offenbarung«, durch die sich ihr Selbstverständnis tiefgreifend verändert.

5. Ablehnung des »kosmologischen« Gottesbeweises

Franks Argument appelliert an die Bereitschaft, sich auf die eigene innere Erfahrung einzulassen. Damit unterscheidet sich sein ontologischer Aufweis nachdrücklich von dem »klassischen« Gottesbeweis, der aus der Kontingenz der Welt auf die Notwendigkeit ihres absoluten oder unbedingten Urhebers schließt. Dieser kosmologische Beweis, so Frank, setzt zwischen der Welt und Gott einen *Zusammenhang* voraus und versucht zu zeigen, daß das gegebene Faktum, die Welt, nur durch diesen Zusammenhang begründet und gerechtfertigt ist. »Begründen« heißt hier, ein bestimmtes Phänomen von einem umfassenderen Ganzen her verständlich machen. Frank wendet gegen diese Beweisführung ein: Würde man versuchen, Gott schlußfolgernd als »Grund« der Welt zu erweisen, würde man ihn »den Zusammenhängen des Seins unterworfen denken, ihm als Teilinhalt des Seins einen Ort im Ganzen des Seins zuweisen, was unsinnig und widersprüchlich wäre«. Das Sein würde zu einer Kategorie, die Gott wie auch der Welt übergeordnet ist und sie umschließt. Gott wäre vom Sein verschlungen. Will man diese fatale Konsequenz vermeiden, darf Gott nicht aus einem ihm vorausliegenden allgemeinen Grund deduziert werden. Er darf nicht als das Abgeleitete, sondern muß von vornherein nur als das Begründende gedacht werden (DU 351 f.). Außerdem setzt jede schlußfolgernde von der Weltwirklichkeit ausgehende Beweisführung den Begriff Gottes als bekannt voraus, muß ihn also bereits anderweitig gewonnen haben.

Bei seiner Ablehnung des (auch von Thomas von Aquin favorisierten) kosmologischen Beweises hat Frank offensichtlich die Induktion vor Augen, mit welcher der Naturwissenschaftler unter Anwendung des *Kausalgesetzes* einem Phänomen, das er als Wirkung ansieht, ein anderes Phänomen als Ursache zuordnet. Unter dieser Voraussetzung hat Frank recht, wenn er die Anwendung des Kausalgesetzes für den Beweis des Seins Gottes zurückweist. Der kosmologische Beweis, richtig verstanden, arbeitet jedoch nicht mit diesem

Gesetz; er stellt seine Ausgangsphänomene unter die transzendente Bedingung der Möglichkeit ihrer Existenz. Er zeigt, daß das Bedingte nur im Horizont des Unbedingten gedacht werden kann. Für das Verständnis dieses Prinzips ist die *analogia entis* unverzichtbar.⁶

In seiner Abhandlung über den »ontologischen Beweis für das Sein Gottes« geht Frank auch auf das physikoteleologische Argument ein, das Gott als Grund für die Ordnung und Harmonie der Weltwirklichkeit erkennen will. Die Tatsache, daß neben der Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit auch »Zufall, Sinnlosigkeit, Disharmonie und Übel« in der Welt herrschen, raubt nach Franks Auffassung dieser Überlegung »jede Überzeugungskraft«. Angesichts der Würde der menschlichen Person bedeutet »schon ein einziges Faktum von Tragik und Unrecht eine Dissonanz, welche die gesamte Harmonie sofort zerstört«. Frank verweist auf Dostojewski, der Iwan Karamasow sagen läßt, daß schon das Tränchen eines einzigen schuldlos gequälten Kindes »nicht mehr erlaubt, die Welt zu »akzeptieren«.⁷

6. Analoges und transzendentalphilosophisches Denken

Nach Franks Urteil liegt den thomanischen Gottesbeweisen eine subtile Fehldeutung des Verhältnisses von Gott und Welt zugrunde. In ihnen werde Gott »in der logischen Form objektiver Wirklichkeit« gedacht, »als eine außerhalb von uns objektiv seiende Realität, als ein *Objekt*, dessen Sein durch unser Denken zu bestätigen ist«. Von Thomas werde Gott, so interpretiert Frank weiter, »gleichsam als Fundament des Universums gedacht, und in diesem Sinne als etwas, das über einen ebensolchen allgemeinen kategorialen Charakter objektiven Seins verfügt wie die Welt auch – ungefähr vergleichbar dem, wie das Fundament und das darauf basierende Gebäude auf dieselbe Weise den allgemeinen physikalischen Gesetzen unterworfen sind« (RM 237). Frank konzidiert zwar, daß Thomas mit dem Prinzip der *analogia entis* »ein Motiv völlig anderer Ordnung« kenne, das über die Einordnung Gottes in die »objektive Wirklichkeit« hinaus-

⁶ Zum kosmologischen Gottesbeweis vgl. J. Schmidt: Philosophische Theologie. Stuttgart (Kohlhammer) 2003. K. Rahner: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg (Herder) 1976, S. 76–79.

⁷ S. Frank: Der ontologische Beweis. Kapitel 3. A. a. O. Vgl. DU 351.

führe; er meint jedoch, dieses Prinzip in der Frage der Gotteserkenntnis bei Thomas »außer Acht« lassen zu können.

Tatsächlich stimmt Thomas mit Frank darin überein, daß wir von Gott mit Gewißheit nur wissen, *daß* er ist, nicht aber, *was* er ist. Daß Gott ist, wissen wir aus seinen »Wirkungen«, deren erste darin besteht, daß er das Seiende im Sein erhält. Alles Geschaffene wird nach logischen Kategorien, etwa nach Gattung und Art, *unterschieden* und so in seinem »Was« bestimmt. »Das göttliche Wesen aber ist unbegrenzt, da es in sich alle Vollkommenheit des ganzen Seins umfaßt«. ⁸ Thomas macht sich hier die Auffassung des Dionysios Areopagita zu eigen: »Das Geschöpf hat etwas, was Gott gehört«; deshalb ist es Gott ähnlich. Diese Aussage ist aber nicht umkehrbar, so daß gesagt werden könnte, Gott habe etwas, das dem Geschöpf gehört, und deshalb sei Gott dem Geschöpf ähnlich. »Denn was in Gott vollkommen ist, findet sich in den anderen Dingen in nur beschränkter Teilhabe«. ⁹ Thomas denkt Gott nicht »in der logischen Form« der Welt Dinge, sondern versteht sein Verhältnis zur Welt als analoges, in dem Gott das *analogatum primarium* ist, in Franks Terminologie der »Urgrund«. Der Vorwurf, den Frank gegenüber Thomas erhebt, läuft darauf hinaus, daß dieser nicht vermochte, transzendentalphilosophisch zu denken. Für Frank selber stehen transzendentalphilosophisches und analoges Denken nicht im Widerspruch; nicht selten gebraucht er die Analogie, um Ergebnisse des transzendentalphilosophischen Denkens zu verdeutlichen.

Die von Frank bei der Anwendung der Seinsanalogie verfolgte Intention entspricht jener, die auch Karl Rahner in seiner Transzendentaltheologie im Sinne hat. Ein Seitenblick auf die Erklärung Rahners läßt auch Frank besser verstehen. Es wäre verfehlt, heißt es bei Rahner, das analoge Erkennen als bloße Mitte oder gar Mischung von univokem und äquivokem Begreifen zu verstehen. Nicht das univoke Begreifen mittels klarer Einzelbegriffe ist das Ursprüngliche in unserer Erkenntnis. Vielmehr ist die »transzendente Bewegung des Geistes« das »Ursprüngliche« – und eben diese Bewegung auf den unbegrenzten Horizont unseres Begreifens »wird mit *analogia* auf andere Weise bezeichnet«. Dagegen sind die eindeutigen Begriffe unserer wissenschaftlichen und alltäglichen Sprache »defiziente Modi jenes

⁸ Thomas Aquinas: Summa contra gentiles, III, qu. 49, 3. Vgl. I, qu. 28. 43.

⁹ Thomas Aquinas: Summa contra gentiles. I, qu. 29: per quamdam deficientem participationem. Ferner z. B.: De veritate. qu. 10, art. 11, ad 10.

ursprünglicheren Verhältnisses, in dem wir zu dem Woraufhin unserer Transzendenz stehen«. Der analoge Sinn, wenn er sprachlich artikuliert wird, ist auf jene Begriffe angewiesen; doch er selbst liegt über ihnen: »So ist eine Aussage über dieses Geheimnis [Gott] immer eine ursprüngliche, nicht mehr von uns selbst verwaltbare Schwebe zwischen der weltlichen Herkunft unserer reflektierten Aussage und der Ankunft dort, wohin diese Aussage eigentlich zielt, nämlich auf das Woraufhin der Transzendenz«. Rahner verwendet hier dasselbe Wort »Schwebe«, das Frank bereits in *Das Unergründliche* gebraucht hat, um das »belehrte Nichtwissen« zu charakterisieren, das im »Schweben über« den sich ausschließenden Widersprüchen gewonnen wird. In Rahners Deutung geschieht im analogen Denken ein »Schweben über« dem »kategorialen Ausgangspunkt und der Unbegreiflichkeit des heiligen Geheimnisses«, das uns – wie Rahner mit Frank übereinstimmend sagt – »als geistige Subjekte in unserem Selbstvollzug« kennzeichnet.¹⁰ (Zur Seinsanalogie bei Frank siehe auch Kapitel XI, 2.)

7. Der Trost der Philosophie

Die besondere Zuwendung, in der Gott sich als Du oder sogar als Vater zeigt, geht über die allgemeine, transzendente Erfahrung Gottes hinaus. Franks Zurückhaltung, die ihn häufig apersonal von der *Gottheit* statt von Gott sprechen läßt, wird man als Scheu verstehen dürfen, das, was sich dem transzendentalen Denken durch die Vertiefung in das eigene Selbstsein offenbart, umstandslos mit dem vertrauten Wort »Gott« zu nennen. Denn was die religiöse Sprache »Gott« nennt, ist »eine ganz bestimmte Erscheinungs- oder Offenbarungsweise« dieses Urgrundes, der sich uns allgemein als Gottheit oder einfach das »Heilige« zeigt (vgl. DU 343).

Das Wissen von Gott auf Grund der »allgemeinen Offenbarung« wird nicht dadurch entwertet, daß es durch die »positive« geschichtliche Offenbarung überboten wird. Für nicht wenige Menschen ist die transzendente Erfahrung die einzige Quelle ihres religiösen Lebens. So ist Franks philosophische Rede über die Unberührbarkeit des göttlichen Seins keineswegs von Resignation be-

¹⁰ K. Rahner: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg 1976, S. 80 f. Vgl. auch K. Rahner: Geist in Welt, Innsbruck 1939.

gleitet. Frank kennt, ähnlich dem christlichen Philosophen der Spätantike, Boethius, den »tiefen Trost«, den das transzendente Wissen von der Gottheit schenken kann. Denn trotz der »theoretisch und real schlechthin unüberbrückbaren Differenz«, in welcher der unsagbare »Urgrund« der Realität zu allem weltlichen Sein steht, gibt es doch eine »antagonistische Verbindung *innerhalb* der Realität« zwischen ihm und uns. Das transzendente Wissen von dieser Verbindung ist durch nichts zu widerlegen, weil jede Widerlegung oder Leugnung sie immer schon voraussetzt und durch sie überhaupt erst verstehbar ist. Das »Nein« zu dieser Verbindung kann das argumentierende Nein des Atheisten sein, es kann aber, fundamentaler, auch das »Nein« einer existentiell erfahrenen Grundlosigkeit oder Gottesferne sein. Aber es ist gerade die Not dieser Erfahrung, die nach Frank die verborgene Realität des Grundes bezeugt. »*Alle Tragik der Entbehrung erwächst selber letzten Endes aus der Ruhe des unsichtbaren, unbewußten und verborgenen Besitzes*«, faßt er seine Lebensweisheit (und zugleich den Grundgedanken des »ontologischen Arguments«) zusammen (DU 338 f.).

Auch das Wissen, daß im Urgrund alles Gegensätzliche zusammenfällt, schenkt Trost und Ermutigung. Die »harte Schale« des Seins, die uns in der Gestalt der Welt kalt und unbarmherzig gegenübertritt, ist in diesem Grund mit der »intimsten Tiefe des unmittelbaren Selbstseins« versöhnt. Der Urgrund bietet dem Menschen, der sich dem »unheimlich-fremden Wesen der wertindifferenten, unmittelbar sinnleeren Welt der kosmischen Realität« ausgeliefert erfährt, Heimat. Frank sieht in der Versöhnung der gegenständlichen Welt mit dem geistigen Sein sogar »für uns den fundamentalen Sinn des Zusammenfallens der Gegensätze« (vgl. DU 341 f.).

Das belehrte Nicht-Wissen, das sich von jedem partikulären Wissen unterscheidet, vermag Trost zu schenken, weil nicht wir es sind, die sich in einem subjektiven Erkenntnisakt des Urgundes der Realität bemächtigen, sondern diese »dringt in uns ein und erschließt sich auf diese Weise«. Selbstverständlich wird dadurch nicht das logische Erfassen des Inhaltes dessen, was sich offenbart, ermöglicht. Es ist Offenbarung des Unergründlichen als solchen (DU 340). Frank hat ein waches Bewußtsein dafür, daß die Realität sich unterschiedlich tief offenbaren kann: im Du als jene intime innige Vertrautheit, die überhaupt nur zwischen einem Ich und einem Du möglich ist, aber auch als das Urprinzip, in dem mein unmittelbares Selbstsein, meine Seele, mit der mir fremden gegenständlichen Welt zusam-

menfällt, eben als das schlechthin Unergründliche, als die nur dunkel erahnbare Tiefe der Realität. »Das ist der konkrete Inhalt der allgemeinen Offenbarung. Man muß ihn nehmen, wie er ist, ohne jegliche Umdeutung« (DU 388).