

XVIII. Kritische Rezeption – Abschließende Bemerkungen

1. Kritische Rezeption

Die Rezeption Franks im allgemeinen philosophischen Diskurs steht noch am Anfang. Zur Sprachbarriere, welche die Kenntnisnahme russischer Werke außerhalb Rußlands ohnehin erschwert, kamen die außerordentlich ungünstigen Umstände der Veröffentlichung von Franks Schriften im Exil und ihre politisch-ideologisch motivierte Verhinderung in Rußland; die Anfertigung von Übersetzungen in westliche Sprachen kam nur schleppend in Gang. In inhaltlicher Hinsicht ist Franks Philosophie bisher im wesentlichen auf zwei Widerstände gestoßen. Für das nach dem Zweiten Weltkrieg vom logischen Positivismus beeinflußte Denken war das Bestreben, im Sinne Platons den »jenseits« des Wirklichen liegenden »Urgrund« des Seins zu erreichen, befremdlich. Bezeichnend ist hierfür die Bemerkung des britischen Philosophiehistorikers und Theologen Frederick C. Copleston in seinem Buch *Philosophy in Russia*, 1986. Eine Philosophie, so schrieb Copleston im Blick auf Frank, die sich, »die rationale Überwindung der Beschränktheit des rationalen Denkens« zur Aufgabe stellt (vgl. RM 179), *would be unacceptable in most university departments of philosophy in English-speaking countries.*¹ Die Lehre der All-Einheit, in der Gott und Welt sowohl unterschieden sind als auch von einander nicht getrennt werden können, ist für Copleston nicht *immediately clear*; auch Franks Deutung der Schöpfung findet er *extremely obscure*. In der Beurteilung des Bösen folge Frank, so meint Copleston (und mißversteht Frank gründlich), den deutschen

¹ F. C. Copleston: *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Search Press /University of Notre Dame, 1986, S. 356–362.

Philosophen J. Böhme und Schelling und behauptete wie sie, *that the ultimate basis of evil must lie in God himself*. Franks philosophische Aussagen über Gott kann Copleston mit seinen eigenen religiösen Vorstellungen nicht in Einklang bringen. Der Gott, der als »alles umfassendes Absolutes« gedacht werde, so wendet er ein, »hat wenig Ähnlichkeit mit dem Gott der Bibel«. Der biblische Gott ist *personal, whereas the Absolute is impersonal or, if preferred, suprapersonal*.

In seinem Buch *Russian religious philosophy*², 1988, referiert Copleston Franks Auffassung des Gottmenschenstums. Er verhehlt nicht sein Unbehagen, doch versucht er Frank gerecht zu werden. Seine Kritik beweist jedoch, wie sehr seine Kenntnisnahme an der Oberfläche geblieben ist. Er schließt mit der Bemerkung: *Frank certainly developed and expounded a systematic metaphysics, a metaphysics in which N. O. Lossky discerned ›too great an approximation between God and the world.*

Hier begegnet der Einwand, der als *cantus firmus* die theologisch orientierten Stellungnahmen bisher durchzieht. Er entstammt einem rational-begrifflichen Denken, das in Franks Lösung des Transzendenz-Immanenz-Problems eine Verletzung der absoluten Überweltlichkeit Gottes sieht. Diese Stellungnahmen sollen ausführlicher zu Wort kommen, weil sie für die Mißverständnisse und Widerstände charakteristisch sind, die von einer gegenständlichen religiösen Vorstellungswelt herrühren.

Der Theologe und Philosophiehistoriker W. W. Senkowski, seit 1926 Professor am orthodoxen St.-Sergius-Institut in Paris, hat in seiner zweibändigen *Istorija russkoj filosofii*, Paris 1950, als erster zu Franks Philosophie ausführlich Stellung genommen. Höchste Anerkenntung des formalen Rangs von Franks Denken ist bei ihm mit rigoroser Ablehnung der All-Einheitsphilosophie verbunden. »Ohne Zögern« gelangt er zu dem Urteil, daß »Franks System das Bedeutendste und Tiefste ist, was wir in der Entwicklung der russischen Philosophie antreffen. Die bemerkenswerte Gabe, klar darzustellen, die Genauigkeit und Exaktheit seines Denkens bildet nur die formale Grundlage seiner philosophischen ›Leistungen‹. Wichtiger vor allem ist die bemerkenswerte *Einheit* von Franks Entwürfen. Angefangen von *Der Gegenstand des Wissens* bis zu *Das Unergründliche* und *Das Licht in der Finsternis* blieb Frank – ungeachtet der zweifelsfrei-

² F. C. Copleston: *Russian religious philosophy. Selected aspects*. Search Press/University of Notre Dame, 1988, 65–78.

en Entwicklung in der Formulierung und Vertiefung einzelner Strukturelemente – der Grundeinsicht treu, die in ihm herangereift war. Die Originalität Franks jedoch besteht nicht in der Metaphysik der All-Einheit, die er bei Solowjow, Plotin, Nikolaus von Kues fand und die neben ihm auch Karsawin, Florenski und Bulgakow entwickelten; die Originalität und philosophische Kraft Franks liegt in der *Begründung* dieser Metaphysik, die er in seinen Arbeiten entwickelt hat. Die logische Begründung der Transzentalität des (logischen) Gegenstands des Wissens, die gnoseologischen Eingrenzung der transzentalen Konstruktion der Welt (das ›abstrakte Wissen‹) und dazu die überzeugende Entfaltung des intuitiven Wissens, das tiefer als das gegenständliche reicht, die ganze Lehre von der ›ganzheitlichen Intuition‹, davon, daß jedes partikuläre Wissen ein ›partikuläres Wissen des Ganzen‹ ist, das alles gehört zu den unabänderlichen Gewinnen in der russischen Philosophie. Schließlich ist das alles mit einer derartigen Klarheit und Schlichtheit, in einer derartigen Knappheit gesagt (die manchmal sogar zu unnötiger Kürze wird), daß man Franks Bücher als vorbildlich ansehen kann – von ihnen sollten die russischen Philosophen lernen«. Verglichen mit den Leistungen Florenskis, Bulgakows, Karsawins tritt die Kraft der philosophischen Begabung Franks um so klarer hervor.³

Senkowskis Urteil über den Rang der philosophischen Leistung Franks ist zuzustimmen. Die Tendenz, Franks Lehre vom Wissen als bewundernswerte Leistung anzuerkennen, seine Religionsphilosophie und Ontologie aber als inakzeptabel zurückzuweisen, ist bereits bei ihm anzutreffen. Sie übersieht freilich den strikten systematischen Zusammenhang, in dem Franks Epistemologie mit seiner Ontologie und Gotteslehre steht. Das Ergebnis seiner Wissenslehre, daß wir selbst »in das absolute Sein eingesenkt« sind, ist für Senkowski »eine willkürliche Interpretation« des »unstrittigen gnoseologischen Faktums im Lichte der Metaphysik der All-Einheit« (176). Die Intuition der All-Einheit ist gewissermaßen die »*idée directrice*« von Franks Denken, die von ihm wie von den anderen Anhängern dieser Ontologie als Voraussetzung jeder Erkenntnis angesehen wird, »das Absolute eingeschlossen«. Auch Gott könne, Frank zufolge, »nicht

³ V. V. Zen'kovskij: *Istorija russkoj filosofii*, Paris 1950. Neudruck Leningrad 1991, in vier Teilbänden (ich zitiere nach dieser Ausgabe: II, 2, 177–178). Englische Übersetzung: *A history of Russian philosophy*. New York, Columbia University Press, 1953; Französische Übersetzung: *Histoire de la philosophie russe*. Paris, Gallimard, 1953–54.

gedacht werden ohne Beziehung auf das, was seine ›Schöpfung‹ ist«. Den zurecht angenommenen metalogischen Grund »hinter der idealen Seinssphäre« verstehe Frank unbegründet als All-Einheit, »d. h. er stellt ›die ursprüngliche Einheit des Seins‹ dem Absoluten gleich [priavnjat' Absolutu]« (165). Für Senkowski ist die All-Einheit deshalb »allesverschlingend«; sie ist eine »willkürliche Annahme« und »irrational« (160; 164; 165). So ist es nicht verwunderlich, daß Senkowski zu dem Schluß gelangt, in Franks Philosophie der All-Einheit bleibe von der *Erschaffung* der Welt durch Gott nur noch das bloße Wort übrig (168. Vgl. DU 427).

Diese Sätze lassen deutlich das Anliegen des Kritikers erkennen: Gott und das Sein müssen einander streng gegenübergestellt werden. Frank aber behauptet mit seiner Lehre, daß »die ›gegenständliche‹ Welt (mit der Sphäre der Ideen) und die Welt des Selbstbewußtseins aus einem gemeinsamen Urquell hervorgehen«, »›einen metaphysischen Seinsmonismus‹« (167. Vgl. DU 304f.). Zur Begründung zitiert Senkowski einen Satzteil, der dieses Urteils mitnichten bestätigt. Frank charakterisiert in ihm einen »Glauben«, welcher, um Wahrheit beanspruchen zu können, dialektisch der Ergänzung bedarf. Die Wahrheit, so heißt es bei Frank, ist erst in der »ontologischen Position des *antinomischen Monodualismus*« erreicht, denn dieser erst erlaubt, die Wahrheit auch des Dualismus anzuerkennen. Diese Position fordert, wie Frank betont, »ebenso die Einsicht, daß dieser Dualismus mit dem Monismus vereinbar ist; sie fordert die Suche nach der *Einheit* in der Tiefe dieser Dualität selber und die Einsicht in diese Einheit« (DU 307). Senkowski erkennt nicht, daß die »Einheit«, welche die *Unterscheidung* von Monismus und Dualismus erst ermöglicht, *über* der Unterscheidung steht. Das *Eine*, das Frank zufolge allen Unterscheidungen vorausliegt (vgl. DU 338), ist nicht in numerischem Sinn zu verstehen.

Senkowski bemerkt nicht, in welches merkwürdige Licht er sein eigenes Urteil über Frank als den besten russischen Philosophen überhaupt taucht, wenn er ihm zugleich eine Metaphysik attestiert, »die keinerlei überzeugende Kraft hat, außer der Tendenz zum Monismus«. Die hier zu erwartende philosophische Auseinandersetzung mit der Cusanisch-Frankischen Koinzidenzlehre unterbleibt.

Von nicht unerheblichem Einfluß auf die Rezeption Franks in der angelsächsischen Welt war G. Florowskis Vorwort zur englischen Übersetzung *Reality and man*, 1967. Florowski, zu jener Zeit Professor der orthodoxen Theologie in Harvard, bezweifelt, daß Franks Phi-

losophie noch christlich sei. Persönlich sei Frank zwar ein gläubiger Christ gewesen, doch in Hinblick auf seine Philosophie stelle sich die Frage: *Was he not rather inclined to adjust the Christian message to the ›exigencies‹ of the old Platonic philosophia perennis? Of course, he was not the first to do so.* Frank habe nicht nur die Methode der traditionellen Theologie zurückgewiesen, *his real disagreement is [...] with the content itself. And he was fully aware of that. [...] His reading of the New Testament was highly selective. The crucial message of the Gospel consisted, in his interpretation, in the final revelation of the Kingdom of God, that is of the ›eternal structure of reality‹ [...]. He opposed categorically the interpretation of the Gospel in the terms of Redemption or Salvation. [...] Indeed, the Cross, strangely enough did not belong to the Gospel, as Frank read it. The core of the Gospel is in the new assurance that Man actually does not belong to ›this world‹, and that there is another ›better‹ world. [...] Yet, he does not believe that victory is possible within ›this world‹, on that level of existence, even for God himself.*

Hinsichtlich Franks Metaphysik übernimmt Florowski die Einwände, die N. O. Losski schon 1915 gegen *Der Gegenstand des Wissens* vorgebracht hatte: *God and Cosmos – so versteht er Frank – are also continuously correlated. Their ›duality‹ is actually within a higher Unity, or even Oneness. [...] God is essentially but a foundation of the Cosmos. Indeed, Frank is suspicious of the concept of Transcendence because it would endanger the continuity of Being. On the other hand, Lossky strongly contended that God stands, as it were, ›outside‹ the Cosmos and should not be included in the ›all-embracing Unity‹. In fact, Frank was never clear on the ultimate ›relation‹ between God and the Cosmos. He was convinced that his idea of indefinite ›potentiality‹ of Being, as of the Might, could serve as a foundation of freedom. [...] Yet all ›possibilities‹ are implied and contained in the ›all-embracing Unity‹, so that actually there is no room for any ›novelty‹. Strictly speaking, it is difficult to see, how, within the overarching scheme of Frank, any ultimate event, including the solution of casual predicaments, is possible. There is no room for any ›contingency‹ in the Being. The Universe of Frank is in continuous motion like an Ocean, but it does not move anywhere.*⁴

⁴ In: S. L. Frank: Reality and man. An essay in the metaphysics of human nature. Translated from the Russian by Natalie Duddington. With a foreword by Georges Florovsky. New York, Taplinger 1967 c. 1965. XVIII, 238 S. Zitate S. IX, X, XI, XIII.

Florowski selber denkt das Verhältnis von Gott und Welt als ein Übereinander bzw. Untereinander, in dem Gott und Welt strikt von einander geschieden sind. Mit der Behauptung, in Franks Sein gebe es keinerlei »Kontingenzen«, identifiziert er ohne Begründung das Seinsverständnis Spinozas mit dem Franks (und ignoriert dessen subtile Aufsätze zu Spinoza).

Im Jahr 1954 gab W. Senkowski in München in russischer Sprache einen Band zum Andenken an den verstorbenen S. L. Frank heraus; er enthält persönliche Erinnerungen (u.a. von L. Binswanger) und Beiträge zu Franks Philosophie und literaturgeschichtlichen Aufsätzen.⁵ W. N. Iljin schrieb über »Nikolaus von Kues und S. L. Frank«, S. A. Lewitzki über »Franks Ethik«; N. O. Losski nutzte die Gelegenheit, seine eigene Erkenntnislehre⁶ mit dem Frankschen Werk von 1915 in Beziehung zu setzen. Dm. Tschiżewskij schrieb anerkennend über Frank als Historiker der Philosophie und Literatur. Der Herausgeber steuerte einen Beitrag zu »S. L. Franks Lehre vom Menschen« bei, in dem die Anerkennung die Kritik überwiegt. Franks philosophische Lehre vom Menschen insgesamt sei »das Beste und Bedeutendste, was von den Vertretern des All-Einheits-Systems über den Menschen gesagt worden ist« (83 f.). G. Florowski verfaßte einen Beitrag über »Die religiöse Metaphysik S. L. Franks«.⁷ Er bestätigt die »Kühnheit der Analyse«, die gerade Franks späte Werke auszeichne, doch, so meint er, »die ganze Analyse scheint in den Grenzen der ›Logik‹ zu verbleiben«. Seine teilweise groben Mißverständnisse der Frankschen Philosophie sind bereits hier anzutreffen. Die »alles-einschließende« All-Einheit des Seins ist »in der überzeitlichen Kreisbewegung ihrer Fülle verschlossen [zamknuto v sverchvremennom krugovraščenii]«. »In der ›All-Einheit‹ ist nur die Aufeinanderfolge der Kreisbewegung [posledovatel'nost' krugovraščenii] möglich, nicht aber die Aufeinanderfolge von Handlungen [postupanija], denn in der ›All-Einheit‹ kann selber nichts wesentlich Neues ›geschehen‹ oder ›entstehen‹« (150). Auch hier behauptet Flo-

⁵ Sbornik pamjati Semena Ljudovigoviča Franka. Pod red. pr. o. V. Zen'kovskogo. (München) 1954. 193 S.

⁶ Vgl. Nikolai O. Losskij: Die Grundlegung des Intuitivismus. Eine propädeutische Erkenntnistheorie. Halle a.d.S. 1908. Ders.: Personalistischer Idealrealismus. In: Kant-Studien Bd. 51 (1959/60), 387–409.

⁷ Prot. G. Florovskij: Religiosznaja Metafizika S. L. Franka. In: Sbornik pamjati Semena Ljudovigoviča Franka, S. 145–156. Florowski war zu dieser Zeit Dekan des orthodoxen St.Vladimir-Seminars in New York und Professor für dogmatische Theologie.

rowski, Frank gehe »im wesentlichen nicht von der Botschaft des Evangeliums aus, sondern von der Lehre Platons, und das Evangelium selbst begreift er in den Kategorien des ›Platonismus‹. Deshalb nimmt er es, sozusagen, ›in Auswahl‹ zu Kenntnis und lässt außer acht, was in den Rahmen des ›Platonismus‹ nicht hineinpaßt«. »Vom Kreuz spricht Frank fast überhaupt nicht« (151).

Der Autor entdeckt weiter, daß Franks Denken »mit dem Grundmotiv des deutschen Idealismus, insbesondere Hegels zusammenfällt«. Weil Frank die Freiheit Gottes gegenüber der Welt nicht anerkennen könne, sei auch eine »völlige Andersheit« Gottes nicht wahrhaft gegeben. »In den Grenzen des Seins, wie es Frank beschreibt, ist kein Platz für irgendeine ›Kontingenz‹«; es sei »statisch«, »nichts ›Neues‹ kann in ihm ›entstehen‹, nur das (noch) nicht Offenbare kommt (hier und jetzt) zum Vorschein« (154–155).

Das philosophische Herangehen an religiöse Fragen ist den theologischen Kritikern offensichtlich nicht geheuer. Ihnen erscheint das religiöse Bewußtsein als ein Naturschutzgebiet, in dem Philosophen mit ihren Analysen nichts zu suchen haben. Bezeichnend ist die Bemerkung Senkowski: »Eine Philosophie der Religion ist nur auf dem Boden der Theologie möglich, aus dem einfachen Grund, weil man Religion nicht von außen, von der Metaphysik her, ›verstehen‹ kann«. Frank könne den religiösen Fragen nicht gerecht werden; er behandelt sie, wie Senkowski meint, »auf der Ebene des gegenständlichen, nicht des intuitiven Denkens«; in der Religiosität habe ihm »die Metaphysik das ›lebendige Wissen‹ versperrt«.⁸

Wenigstens zu erwähnen sind die Dissertationen von R. Tannert: *Zur Theorie des Wissens. Ein Neuansatz nach S. L. Frank*⁹ und R. Gläser *Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Franks*.¹⁰

Von ganz anderem Geist als die bisher referierten theologischen Bewertungen ist die Stellungnahme von Nelli Motroschilowa¹¹, die über eine gute Kenntnis der neuzeitlichen Philosophie verfügt und Frank in den Zusammenhang mit den Philosophen seiner Zeit stellen kann, den deutschen, aber auch den russischen wie N. Losski, A. Wwedenski, L. Lopatin. Franks *Gegenstand des Wissens* gehört,

⁸ V. V. Zen'kovskij, II, 2, S. 177.

⁹ Dissertation Universität Gregoriana, Rom, 1971 (Frankfurt 1973).

¹⁰ Dissertation Universität Gregoriana, Rom 1974 (Würzburg 1975). Gläser behauptet einen Monismus und Pantheismus bei Frank.

¹¹ N. V. Motrošilova: Mysliteli Rossii i filosofija zapada – V. Solov'ev, N. Berdjaev, S. Frank, L. Šestov. Moskau 2006. S. 322–380.

wie sie feststellt, zu den besten Werken der philosophischen Weltliteratur in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, die den Vergleich mit den Schriften Cohens, Rickerts, Natorps, Husserls, Cassirers und anderer nicht zu scheuen braucht (328). Teils greift Frank die Erkenntnisse seiner philosophischen Zeitgenossen auf, teils nimmt er aber auch, was diese erst später vorbringen, vorweg (338). Von besonderem Interesse ist der Hinweis auf Franks Weiterführung von Husserls »Ideen zu einer reinen Phänomenologie« in Richtung auf die ontologische Begründung des Erkenntnisaktes (331). Ausführlich wird die Verbindung Franks zu Kant behandelt. Mit Kant geht Frank über Kant hinaus. Wichtig ist die Beobachtung, wie sehr Frank in seinem frühen Werk von Solowjows Denken abweicht (335 f.).

In die Mitte ihrer eigenen Untersuchung stellt Motroschilowa die erkenntnistheoretische Begründung der Ontologie durch Frank. Weiterführende Diskussion verdienen die Anmerkungen zum ontologischen Status des »idealen Seins« (361). Das gesamte Franksche Werk dreht sich, wie Motroschilowa zu Recht bemerkt, um die Frage der Ontologie »Was ist eigentlich?«. In der Beantwortung dieser Frage hat Frank eine »originelle Variante der Philosophie des Lebens« geschaffen (325 f.). In der Analyse des Begriffs des »gesellschaftlichen Seins« zeigt Motroschilowa, daß Frank auch in seiner Sozialphilosophie konsequent die grundlegenden Prinzipien seiner »ganzheitlichen Philosophie des Lebens« anwendet (365–368).

Zu den wichtigsten neueren Stellungnahmen gehört die Arbeit von Piama P. Gajdenko: *Die Metaphysik der konkreten All-Einheit oder der Absolute Realismus S. L. Franks.*¹² Bei aller Anerkennung, die sie Frank entgegenbringt, erhebt sie doch Einwände, die sich gegen den Kern seiner Philosophie richten und der Verurteilung, die schon Florowski ausgesprochen hatte, nicht nachstehen. Das Identitätsgesetz, das Aristoteles als höchstes Gesetz der Logik aufgestellt hatte, werde von Frank »durch das Gesetz der Identität der Widersprüche« ersetzt, so daß es ihm nicht mehr möglich sei, ein Seiendes als »es selber« zu denken, das sich von den anderen, mit denen es verbunden ist, unterscheidet. Der Begriff des all-einen Seins und damit verbunden das Prinzip des antinomischen Monodualismus wi-

¹² P. P. Gajdenko: Metafizika konkretnogo vseedinstva ili Absoljutnyj realism S. L. Franka. In: P. P. Gajdenko: Vladimir Solov'ev i filosofija serebrjanogo veka. Moskau 2001. S. 242–300.

derstreite der (aristotelischen) Substanzontologie. Das Sein sei in Franks Seinslehre konturlos, denn »die Substanz als Kategorie ist das ontologische Analogon des logischen Identitätsgesetzes« (269 f.). Infolgedessen verstehe Frank das Sein als »einen unendlichen Strom von Verbindungen und Beziehungen, wo es nichts Selbstidentisches gibt, wo jedes als das andere des anderen erscheint« (270).

Frank, der die klare Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt nicht anerkenne, so Gajdenko, verstehe das Bewußtsein als »absolutes Sein«. »Um beweisen zu können, daß es außerhalb des Bewußtseins nichts gibt, postuliert er, daß der Gegenstand der Erkenntnis der Erkenntnis nicht äußerlich ist, sondern sich in ihr befindet« (260). »Der menschliche Geist ist, Frank zufolge, selber Sein, und deshalb gibt es zwischen ihm und der All-Einheit des Seins keinerlei Schranke« (263. Vgl. hierzu GdW 311–313).

Die nach Gajdenkos Auffassung verfehlte Ontologie Franks habe Konsequenzen für dessen Gottes- und Schöpfungslehre. »Die Konzeption der All-Einheit, wie S. Frank sie vorstellt, ist unvereinbar mit der Idee der Schöpfung«, behauptet Gajdenko kategorisch. Denn das »Nichts«, aus dem nach der traditionellen Auslegung des Schöpfungsgedankens Gott schafft, sei mit Franks All-Einheitslehre unvereinbar. Weil Frank nicht den Substanzbegriff als das Grundprinzip der Ontologie ansetzt, sei alles Einzelne nur, sofern es mit etwas anderem verbunden ist und auf dieses andere verweist. »Unter diesem Gesichtspunkt ist die Welt *das Andere* Gottes. Das heißt, daß Gott nicht existiert und nicht denkbar ist *außerhalb seiner Beziehung zur Welt*, so wie die Welt nicht außerhalb ihrer Beziehung zu Gott«. Die Welt als »das Andere Gottes« ist keineswegs dasselbe wie die »Schöpfung Gottes« (284, ähnlich 271). Franks »All-Einheit ist Absolute Realität, metalogische Einheit; in ihr gibt es weder zwischen den geschaffenen Substanzen, noch zwischen Geschöpf und Schöpfer eine Verschiedenheit« (271). Was das Verhältnis Gottes zur Welt betrifft, gehe Frank noch weiter als Solowjow, denn er sei bestrebt, die Grenze, die jener noch anerkannte, »zu beseitigen, indem er die Realität unserer Welt – und in der Tat die *diesseitige* – als die einzige behauptet« (272; Hervorh. v. Gajdenko¹³). Das bedeutet (so wird man die

¹³ [utverždaja edinstvennuju – i v samom dele posjustoronnjuju – real'nost' našego mira]. Gajdenko folgt hier I. I. Evlampiev: Čelovek pered licom absolutnogo bytija: mističeskij realizm Semena Franka. In: S. L. Frank: Predmet znanija/Duša čeloveka. St. Petersburg 1995, S. 5–34 (hier S. 15).

Autorin wohl verstehen müssen), daß Frank, der den geläufigen Begriff der Transzendenz nicht anerkenne, das Sein Gottes mit dem weltlichen Sein identifiziere – so daß letztendlich ein naturalistischer Monismus als der wahre Gehalt seiner Philosophie sichtbar werde. In ähnlicher Weise urteilt Gajdenko über Franks Anthropologie. Weil der Mensch nicht das »Geschöpf des transzendenten Gottes« sei, halte Frank ihn für »unergründlich«, »und in diesem Sinne unterscheidet er sich durch nichts von der Absoluten Realität, von der metalogischen All-Einheit« (276).

Franks Auffassung sei, wie Gajdenko folgert, ein »Panentheismus«, der »einen gewissen Unterschied (Dualismus) von Gott und Welt zu bewahren sich bemüht, zugleich aber auf ihrer uranfänglichen Ungeteiltheit beharrt«. In Franks System der All-Einheit sei es »unmöglich, Gott von der Welt zu lösen und seine wirkliche Transzendenz anzuerkennen. Nur eine dünne Grenzlinie scheidet Franks Panentheismus vom Pantheismus« (285). An anderer Stelle attestiert die Autorin Frank (verglichen mit Solowjow) unumwunden »eine Vertiefung des Pantheismus« (273).

Zu Franks Mängeln gehöre, so faßt Gajdenko ihre Beurteilung zusammen, »in erster Linie das seinem Geiste nach pantheistische Zusammenfließen des transzendenten Gottes und der geschaffenen Welt zu einer grenzenlosen All-Einheit. In dessen Folge erweist sich die Welt letztlich als unergründlich, Gott aber erhält solche Merkmale wie Veränderlichkeit, Fließen, Zeitlichkeit, die, vom Standpunkt Franks, gerade seine metalogische Natur bezeugen. [...] Die als metalogische All-Einheit verstandene Realität ist so nicht dem Identitätsgesetz unterworfen: Nur der Widerspruch und zwar das Zusammenfallen des Gegensätzlichen ist die adäquate Form des Ergründlich-Unergründlichen – das *Schweben* über den widersprüchlichen Behauptungen. Die absolute Realität, schreibt Frank, »bleibt niemals ein und dieselbe, d.h. unveränderlich identisch mit sich selbst, sondern geht, im Gegenteil, über die Grenze jeder Identität hinaus und erweist sich deshalb in jedem Moment und in jeder konkreten Erscheinung als etwas absolut Neues, Einzigartiges und in seiner Weise Unwiederholbares«. Wenn Frank über die absolute Realität spricht, hat er eben damit auch Gott im Blick. Auch Gott denkt er so, als wenn er zeitlich, veränderlich und in diesem Sinne nicht dem Gesetz der Identität unterworfen wäre« (297. Vgl. DU 199). Im Gegensatz zu Florowski, für den es keine Kontingenz im all-einen Sein gab, löst sich Gajdenko zufolge alles in kontingente Veränderung auf.

Gajdenko sieht selbstverständlich die Beziehung Franks zur Cusanischen Philosophie; bei Nikolaus erkennt sie den Sündenfall des modernen Denkens, für das jedes Bestimmte, zumal die *Person*, seinen Selbstand verloren hat. Nikolaus habe den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf eingebnet, indem er lehrte, daß »das Eine Alles« sei. Damit setzte er sich, wie sie meint, »nicht nur in Widerspruch zur christlichen Theologie, für die es prinzipiell einen Unterschied von Schöpfer und Schöpfung gibt, sondern auch zur Lehre Platons und der Neuplatoniker, die, aus anderen Gründen, nicht das ›Eine‹ und ›Alles‹ identifizierten« (286 f.). Gajdenkos Einwände ähneln im Prinzip den Einwänden, die bereits Johannes Wenck von Herrenberg, Professor der Theologie an der Universität Heidelberg, 1442/43 in seiner Schrift *De ignota litteratura* gegen die *Docta ignorantia* erhoben hatte. Wenck hatte in der Cusanischen Koinzidenzlehre eine Bestreitung der »Denkstrukturen des Aristotelismus« und damit einen Angriff auf die Alleinherrschaft der *ratio* und ihre logischen Gesetzen erkannt. Sein Vorwurf lief auf die Behauptung hinaus, »die Cusanische All-Einheits-Lehre hebe die Wesensgrenzen der Kreaturen auf, indem sie deren distinktes Sein verneine«. Darüber hinaus hatte Wenck Nikolaus vorgeworfen, er wiederhole die (kirchlich verurteilte pantheistische) Lehre Meister Eckharts, derzufolge Gott das Sein selbst ist und damit formaliter alles, was ist, so daß das Endliche wesentlich vergöttlicht wird. Nikolaus hatte in seiner Schrift *Apologia doctae ignorantiae* 1449 sich mit Wencks Angriffen auseinandergesetzt und sie als Fehldeutungen nachdrücklich zurückgewiesen.¹⁴

Unter den Arbeiten, die in Rußland zu Frank erschienen sind, ist

¹⁴ Vgl. M. Enders, a.a.O. S. 430. Weiter schreibt Gajdenko: »Das Unbegrenzte, das in der Tradition Materie genannt und der Form und dem Einen als dem Prinzip jeglicher Formung gegenübergestellt wurde, wird bei Cusanus mit dem Einen identifiziert« (288). »Infolge seiner Ablehnung der Substanzontologie und seiner Kritik des Aristoteles, der als Grundprinzip der Erkenntnis das Identitätsprinzip und Nichtwiderspruchsprinzip aufgestellt hatte, betrachtet Cusanus alles Seiende unter dem Aspekt gegenseitiger Bezüglichkeit. Die Relation tritt an die Stelle der Substanz und die Relationalität tritt bei der Betrachtung der Welt im ganzen in den Vordergrund«. Die »neue Metaphysik« des Cusanus, so Gajdenko, »sei eine »Metaphysik universaler Relationalität: Jedes Seiende ist bezogen auf ein anderes und wird nur durch diese gegenseitige Bezüglichkeit geschen – als das andere des anderen« (289 f.). – Gajdenko zeigt sich hier von Heinrich Rombach beeinflußt. Vgl. H. Rombach: Substanz, System, Struktur. Freiburg (Alber) 1965, Bd. I, insbesondere S. 212.

¹⁵ O. Nazarova: Ontologičeskoe obosnovanie intuitivizma v filosofii S. L. Franka. Mos-

auch die erkenntnistheoretische Untersuchung zur »ontologischen Begründung des Intuitivismus« durch Frank von Oxana Nasarowa zu erwähnen.¹⁵ Seine ontologische Erkenntnistheorie, so ihr Ergebnis, löse das Problem der Erkenntnis der transsubjektiven Wirklichkeit. Diese »erschließt sich nur, wenn das Erkennen auf die ganzheitliche Intuition des Seins in der Weise des ›lebendigen Wissens‹ gegründet ist«. Die ontologische Möglichkeitsbedingung dafür ist die »Verwurzelung« des individuellen Seins im Absoluten als All-Einheit (144). Dem Denken Franks angemessen ist auch die Arbeit von Attila Szombath *Die antinomische Philosophie des Absoluten*.¹⁶ Die Beziehung Franks zu Heidegger und Binswanger referiert neben einer knappen Analyse einiger Kapitel aus *Das Unergründliche Tatjana Kochetkova*.¹⁷

Zwei Aufsätze befassen sich kritisch mit Franks spirituell-theologischem Denken: Barbara Hallensleben vertritt in einem Beitrag zu Franks Schrift *Mit uns ist Gott* die auch schon bei Florowski anzutreffende Auffassung, daß Franks Ontologie die absolute Neuartigkeit des christlichen Evangeliums, zumal der Inkarnation, nicht mehr gelten lasse. Sie stellt bei Frank ein unangemessenes rationalistisches Denken fest und meint, daß der »Verdacht des Seinsmonismus entgegen der Absichtserklärung Franks doch nicht ganz auszuräumen« sei. Leider verzichtet sie darauf (wie auch die übrigen theologischen Kritiker), sich mit der Cusanisch-Frankschen Lösung des Transzendenz-Immanenz-Problems philosophisch auseinanderzusetzen.¹⁸

kau 2003 (Mit einem Wiederabdruck von Franks Aufsatz »O krtičeskom idealizme«, 1904).

¹⁶ A. Szombath: *Die antinomische Philosophie des Absoluten. Ein Mitdenken mit S. L. Frank*. München (H. Utz) 2004 (Dissertation. Hochschule für Philosophie, München 2004).

¹⁷ T. Kochetkova: *The search for authentic spirituality in modern Russian philosophy. The perdurance of Solov'ev's ideal*. Lewiston, N.Y. (Edwin Mellen Press) 2007.

¹⁸ B. Hallensleben: Simon L. Frank (1877–1950). Sein religiös-philosophisches Denken anhand seines Werkes »Gott mit uns. Drei Überlegungen«, in: Freiburger Zeitschr. für Philosophie und Theologie. 54 (2007) 3, S. 536–571; Zitat S. 568.

⁰ Ph. J. Swoboda: »Spiritual Life« versus Life in Christ. S. L. Frank and the Patristic Doctrine of Deification. In: *Russian Religious Thought*, ed. by J. Deutsch Kornblatt and R. F. Gustafson. The University of Wisconsin Press 1996, 234–248. – Die intellektuelle Biographie habe Frank daran gehindert, sich das Christentum unvoreingenommen anzueignen: »Frank was a philosopher before he was a christian ...«. Sein Bemühen, die patristische Lehre von der Theosis mit der Kategorie des »geistigen Lebens« verständlich zu machen, habe Frank mit einer »substantiellen« Veränderung der ursprünglichen patristischen Lehre bezahlt (237f.). Die hypostatische Einheit der göttlichen und der

Ph. J. Swoboda handelt über *Frank and the Patristic Doctrine of Deification*. Der Autor bestreitet, daß Franks Verständnis des Gottmenschenstums mit der orthodoxen Lehre der Theosis verwandt sei.¹⁹

Einen bemerkenswerten Schritt zur Rezeption des Frankschen Werks in Rußland markiert der Band »Das philosophische Erbe S. L. Franks und die Gegenwart«; er protokolliert eine Konferenz, die an der Universität Saratow vom 14.–16. Mai 2007 gehalten wurde, und enthält kurze Analysen zu Franks Lehre der Intuition, Ontologie, Anthropologie und Axiologie.²⁰ –

Für die theologischen Interpreten ist die *Koinzidenz*, insbesondere in Hinblick auf die Beziehung von Schöpfer und Geschöpf der Stein des Anstoßes. Als Vermischung oder Identifizierung gedeutet, ist sie in der Tat sowohl philosophisch als auch theologisch inakzeptabel. Ohne das Prinzip des *non-aliud* ist der philosophische Gottesbegriff sowohl des Cusanus wie Franks nicht zu verstehen. Weder für Nikolaus noch für Frank ist Gott die Schöpfung in der Weise der Erscheinung. Die Lehre von der *analogia entis* versucht, die Ähnlichkeit der Schöpfung mit ihrem Schöpfer mit der immer noch größeren Unähnlichkeit zu vereinen und so die Ungereimtheiten eines abstrakten Dualismus als auch eines Monismus in der Beziehung von Gott und Schöpfung zu vermeiden; freilich muß auch sie die »Einheit« von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit als *unergründlich* stehen lassen. Es ist bemerkenswert, daß die Seinsanalogie in den kritischen Stellungnahmen keine Beachtung findet. Für Frank ist der Selbststand und damit die Würde der *Person* allein durch die Beziehung, die Gott mit dem Menschen eingeht, indem er ihn an seinem Wesen teilhaben läßt, begründet; sie zeigt sich als real, indem das eigene Selbstsein sich selbst in die gotterfüllte Tiefe der Realität transzendiert. Das Wesen des Menschen zeichnet sich durch lebendige *Geistigkeit* aus, zu deren Wesen die Relationalität gehört.

menschlichen Natur in Christus sei für Frank *nothing but a preeminent exemplar of a union of divine and human being that is characteristic of man's nature as such*. Franks These, die potentielle Teilhabe an der göttlichen Natur müsse lebendig gewußt sein, soll sie als Offenbarung erkannt werden können, akzeptiert Swoboda nicht. Er repliziert: *The logical priority belongs to the hypostatic union. For Frank, however, the relation is reversed* (243).

²⁰ Filosofskoe nasledie S. L. Franka i sovremennost'. Sbornik naučnych statej. Saratov 2008. 227 S.

2. Religionsphilosophie

In der russischen philosophischen Literatur sind die Bezeichnungen *filosofija religii* (»Philosophie der Religion« bzw. »Religionsphilosophie«) und *religioznaja filosofija* (»religiöse Philosophie«) gebräuchlich. Für N. Berdjaew ist *religioznaja filosofija* gleichbedeutend mit Theosophie, die meditativ gewonnene Einsichten assoziativ verknüpft; einer ihrer prominentesten Vertreter ist für ihn Jakob Böhme. Franks philosophisches Denken ist weit davon entfernt, in diesem Sinne »religiöse Philosophie« zu sein. »Das Unergründliche« trägt den Untertitel »Ontologische Einführung in die Religionsphilosophie« (*v filosofiju religii*); es fragt nach dem Sein Gottes, an dem der Mensch teilhat, und nach dem Sein des Menschen, dem Gott immanent ist. »Die Realität und der Mensch«, in dem der zweite Aspekt im Vordergrund steht, wird im Untertitel als »Metaphysik des menschlichen Seins« bezeichnet. Franks Philosophie ist *philosophische Gotteslehre*, die Gott nicht als Objekt sich gegenüberstellt, für die vielmehr Gott mit dem erkennenden Subjekt »ungetrennt und unvermischt« eins ist. Sie fragt nach den transzendentalen Bedingungen unseres Wissens von Gott. Sie reflektiert das Wissen, das von den Gegenständen der Religion, vom Bösen und der Schuld gewonnen werden kann, und den religiösen Sinn des Leidens und des Sterbens; sie befragt die subjektiven Voraussetzungen der eigenen Religiosität. Sie ist als solche kritisch argumentierende *Religionsphilosophie*.

3. Russische Philosophie

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts war das intellektuelle Leben in Rußland durch zwei – meist schroff sich von einander abgrenzende – Strömungen charakterisiert: die der Westler und der Slawophilen. Frank war in seiner persönlichen geistigen Einstellung ein Westler, der doch wesentliche Motive auch der Slawophilen in sein Denken integriert hat. Bei ihm begegnet die souveräne *Vereinigung* beider Denkrichtungen. Die Erklärung philosophischer Erkenntnisse aus dem Nationalcharakter, wie sie bei manchen Slawophilen anzutreffen war, lehnte er entschieden ab. Beispielhaft ist dafür die Auseinandersetzung, die er 1910 mit dem neu-slawophilen Wladimir Ern über

den »Nationalismus in der Philosophie« führte²¹. Ern hatte in einem Aufsatz die Zeitschrift »Logos« scharf getadelt und den Redakteuren, S. Hessen und F. Stepun, vorgeworfen, sie würden, weil in einem rationalistischen Denken befangen, die wahre Bedeutung des »ganzheitlichen schöpferischen Logos« verkennen. Ern reklamierte diesen »Logos« für die russische Denk- und Lebensweise und behauptete, das »westliche« Denken, das sich nur von der Ratio leiten lasse, sei dem russischen intuitiven grundsätzlich unterlegen. Frank weist die Angriffe Erns nicht nur als sachlich falsch, sondern »eben deshalb auch [als] praktisch gefährlich« nachdrücklich zurück. Zugleich aber nimmt er Erns Anliegen ernst. Franks Absicht, zu versöhnen und den auch im Irrtum verborgenen Kern der Wahrheit freizulegen, findet hier (wie bei zahlreichen anderen Gelegenheiten) ihren Ausdruck. In *Der Gegenstand des Wissens* weist Frank die Bedeutung der *Intuition* gerade für das rationale Denken nach, denn jeder »Bestimmung« geht logisch notwendig das ungegenständliche Wissen »als Intuition der All-Einheit« voraus (z. B. GdW 296 ff.). Als Gewährsleute nennt Frank zeitgenössische Philosophen, darunter Husserl und Losski, und er unterstreicht die Bedeutung des Nikolaus von Kues (z. B. GdW 289). Auch im Exkurs über den ontologischen Beweis geht es u. a. darum, daß das intuitive Denken, rational gerechtfertigt, bei zahlreichen großen »westlichen« Philosophen anzutreffen ist. Die *Kirche*, die für Ern die Hüterin des wahren Logos ist, wird in Franks Denken eine zentrale Stelle einnehmen – freilich in einer Gestalt, die Erns Vorstellungen übersteigt. Ebenso wird von Frank die von slawophilen Denkern geforderte Anerkennung des *personalen* Moments berücksichtigt. Er überwindet die unfruchtbare Frontstellung gegenüber dem »Westen«, indem er zeigt, daß wesentliche Motive der russischen geistigen Tradition in anderer Gestalt und anderem Zusammenhang auch im »Westen« wirksam sind. Das gilt auch für die spirituellen Motive. Wenn Frank am Ende seines Schaffens feststellt, daß er neben der philosophischen auch der mystischen Literatur viel verdanke, so wird man in erster Linie an Meister Eckhart, an die deutsch-niederländische Mystik um die *devotio moderna* und an die

²¹ Vgl. hierzu A. A. Ermičev: S. L. Frank, Filosof russkogo mirovozzrenija. Einführung zu S. L. Frank: Russkoe mirovozzrenie. St. Petersburg 1996, S. 11–14. – V. Ern hatte zu Beginn des Ersten Weltkriegs seine Abhandlung »Von Kant zu Krupp« veröffentlicht, in der er den Kantischen Rationalismus für den Kriegskurs des Deutschen Reiches verantwortlich machte (Russkaja mysł', 1914, Nr. 12, 116–124).

französische und spanische Mystik um Franz von Sales, Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz denken dürfen (vgl. RM 126; 274; 293).

Bis in die unmittelbare Gegenwart wird die Frage, ob es denn überhaupt eine eigenständige Philosophie in Rußland gebe, unter russischen Intellektuellen diskutiert. M. Soboleva schlägt in ihrer Untersuchung über die »russische Philosophie im Kontext der Interkulturalität« vor, diese Frage »aus philosophiegeschichtlicher Perspektive« zu beantworten.²² Sie nennt drei Strömungen, welche die Gestalt russischen Philosophierens hauptsächlich beeinflußt haben: das griechische Erbe sowie westeuropäische und schließlich fernöstliche Einflüsse.²³ Zwar enthält Franks Lehre, daß nur die freie Annahme des Leidens zu einer vertieften Erfahrung der Realität und so zur inneren Ruhe führen und vom Leiden befreien könne, auch buddhistische Motive. Doch gibt es keine Hinweise, daß hier ein fernöstlicher Einfluß auf Frank gewirkt habe. Viel näher liegt die christliche Kreuzesmystik. Um so wichtiger sind die beiden erstgenannten Quellen. Hier aber zeigt sich sogleich die Besonderheit Franks, denn das neuplatonische Denken hat er anders als die slawophilen Philosophen primär nicht vermittelt durch die byzantinisch-christliche Spiritualität kennengelernt, sondern durch das unmittelbare Studium Plotins, der kein Christ war, und der bedeutendsten Vertreter neuplatonischen Denkens in der westlichen Christenheit, Augustinus und Nikolaus von Kues. Aufschlußreich ist dabei, daß Themen, die für das Philosophieren in Rußland als typisch angesehen werden, wie die *Sophiologie* (Solowjow, Florenski, Bulgakow) und die »Russische Idee« (Solowjow, Berdjaew) bei Frank fehlen. Die andere Stellung der »Weisheit« in Franks Denken scheint auch durch die nüchterne Art, mit der Nikolaus von Kues mit dem Begriff *sapientia* umging, beeinflußt. Die Weise, wie Frank das Thema des *Gottmenscheniums* entfaltet – nach Berdjaew ein für die russische religiöse Philosophie typisches Thema –, steht dem Cusanischen Denken näher als dem Solowjows. Nicht gering einzuschätzen für Franks geistige Prägung ist Augustinus, ein lateinischer Vermittler der neuplatonischen Denkweise. Der starke Einfluß der neuzeitlichen westeuropäischen Philosophie, insbesondere der deutschen, auf Frank ist offensichtlich.

²² M. Soboleva: Russische Philosophie im Kontext der Interkulturalität. Nordhausen 2007. S. 106.

²³ Ebd., S. 107.

Kants transzendentale Frage wurde Franks methodisches Leitprinzip; Fichte wurde darüber hinaus auch durch sein Verständnis des Seins als Geist und Leben wichtig; auf die Bedeutung des Personalismus für Franks Philosophie wurde hingewiesen.

Franks Persönlichkeit war reich genug, um sich die Schätze der europäischen Philosophie vorurteilsfrei zu eigen zu machen. Dabei steht es außer jedem Zweifel, daß sein Werk wesentlich mehr ist als nur eine »Entlehnung« und Kombination fremder philosophischer Stoffe, in der Boris Jakowenko (gest. 1949) das Merkmal russischen Philosophierens sah. Der unfruchtbare Streit darüber, ob es innerhalb des russischen philosophischen Denkens eine originelle philosophische Leistung gibt²⁴, kann durch Frank endgültig als beendet angesehen werden. Frank fühlte sich als russischer Patriot, der die Wurzeln seines geistigen Seins im russischen »Boden« fand. Diese Herkunft hat sein Denken befruchtet, aber nicht beschränkt. Über die Benennung seiner Herkunft hinaus ist sein Denken nicht mehr in einem nationalen Sinn zu charakterisieren.

4. Desiderate der Forschung

Eine eigene Untersuchung verdient die Verwurzelung Franks in der kulturellen Tradition Rußlands. Hier ginge es sowohl um die Bedeutung der russischen Literatur für Frank, aber auch auf die Beziehung zu russischen Philosophen. An erster Stelle wäre die Wirkung, die W. Solowjow auf Frank ausgeübt hat, zu untersuchen; Frank hat sie als ihm nicht »bewußt« charakterisiert und sie erst in seiner letzten Arbeit voll anerkannt (RM 125).

Wichtiger als die Frage nach den biographischen Einflüssen ist die nach der Begründung der philosophischen Erkenntnis. Ein weites Feld fruchtbarer Forschung bietet in systematischer Hinsicht die durch Nikolaus von Kues vermittelte und von Frank mit der neuzeitlichen Phänomenologie und dem Personalismus verbundene neuplatonische Ontologie der All-Einheit. Es ist keineswegs belanglos, daß Frank den Philosophen und Theologen Nikolaus von Kues als seinen »gewissermaßen einzigen Lehrer« der Philosophie bezeichnet hat – und nicht Husserl, Bergson oder einen anderen Philosophen der Neuzeit, denen er gleichfalls Anregungen verdankte. Nikolaus ist

²⁴ Vgl. M. Soboleva, S. 108 f.

nicht nur durch seine Erkenntnislehre und Ontologie wegweisend geworden, sondern nach Franks eigenem Bekunden auch durch seine Hochschätzung des Menschen und seine philosophisch-theologische Begründung eines christlichen Humanismus.

Der Dreh- und Angelpunkt des Frankschen Systems ist die Frage nach der Immanenz und Transzendenz von Gott und Mensch, bzw. Schöpfer und Geschöpf. Seine Lösung dieses wohl schwierigsten Problems der Metaphysik hat Frank mit der Cusanischen *Koinzidenzlehre* gegeben und damit den Widerspruch jener Theologen herausfordert, die sein Werk bisher zur Kenntnis genommen haben. Diese Lösung, in der die Immanenz wie auch die Transzendenz nicht mehr logisch gegeneinander abgegrenzt werden können, befriedigt das gegenständliche Denken des »entweder–oder« nicht. Dem *objektivierenden* Verstehen Gottes muß das »belehrte Nichtwissen« in der Tat wie die Auflösung des zuvor sicheren intellektuellen Besitzes in ein flüchtiges Schemen und die »Koinzidenz« des göttlichen mit dem eigenen Sein als ein das christliche Gottesbild zerstörender Pantheismus erscheinen. Für Frank dagegen ist die »unvermischt« und »ungetrennte« Einheit des Göttlichen und Menschlichen überhaupt die Bedingung dafür, sich dem unbegreiflichen Gott selber nähern, d. h. ihm in seiner Offenbarung begegnen zu können. Die Scheidelinie zum Irrtum ist hier in der Tat »dünn«, wie P. Gajdenko festgestellt hat. Doch kommt es nicht darauf an, wie dick oder dünn sie ist, sondern darauf, daß sie vorhanden ist. Über dem rational unauflösbar Widerspruch zu »schweben«, ist zweifelos unkomfortabel; der Wunsch, stattdessen auf einem »objektiven« Grund zu stehen, ist verständlich und kann zum Anlaß weiterer Forschung werden, die auch die Frage weiter verfolgt, wie die christliche Botschaft einem säkularisierten, intellektuell anspruchsvollen Publikum nahegebracht werden kann.

Zu den aufgeworfenen Fragen, die weitere Diskussion verdienen, gehört die Eignung der *transzendentalphilosophischen Methode* für die Religionsphilosophie. Hier kann es zum tieferen Verstehen beitragen, die ideelle Nähe zu untersuchen, in der Frank zu der von dem belgischen Philosophen und Theologen Joseph Maréchal angestoßenen Denkrichtung steht, die das transzendentale Denken Kantischer Provenienz in Verbindung mit der thomistischen Metaphysik für die philosophische Gotteslehre fruchtbar machte.²⁵ Maréchal be-

²⁵ J. Maréchal SJ: *Le point de départ de la métaphysique*. Löwen 1922–1947.

einflußte nachhaltig Philosophen und Theologen wie Karl Rahner, Johannes B. Lotz und Emerich Coreth.

Auf die teilweise frappierende Übereinstimmung Franks mit der Religionsphilosophie K. Rahners wurde mehrmals hingewiesen. Ein äußerliches, aber doch bezeichnendes Indiz für die geistige Nähe beider Denker ist ihre gleichlautende Charakterisierung der neuzeitlichen atheistischen Zurückweisung des christlichen Glaubens. Frank hatte in *Das Licht in der Finsternis* diese Zurückweisung einen »bekümmerten Unglauben [skorbnoe neverie]« genannt. Rahner hat wenige Jahre später die gleiche Formulierung in seiner Analyse des neuzeitlichen Atheismus gebraucht.²⁶ Eng berühren sich beide Denker im Begriff der »Erfahrung«. Für Frank ist er, veranlaßt durch Fichtes Lebensbegriff, durch W. James und die personalistische Phänomenologie, in erkenntnistheoretischer, aber auch in religionsphänomenologischer Hinsicht zu einem zentralen Begriff seines Denkens geworden. Auch wenn Rahners Begriff der »transzendentalen« Erfahrung (der gleichfalls durch Fichte beeinflußt erscheint²⁷) bei ihm nicht begegnet, kennt er die Begriffe des »verstehenden Erlebens« und »lebendigen Wissens«, die diese Erfahrung einschließen. Nach Rahner gehört die transzendentale Erfahrung »zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst« und besteht als transzendentale »gerade in dem Überstieg über eine bestimmte Gruppe von möglichen Gegenständen«. Sie ist das »subjektive, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufhebbare Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts und seine Einschränktheit auf die unbegrenzte Weise aller möglichen Wirklichkeit«; als solche ist sie die »Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreten Erfahrung irgendeines beliebigen Gegenstandes«. Übereinstimmend mit Frank meint Rahner, daß die »ursprüngliche Gotteserkenntnis« nicht eine gegenständlich-rationale ist; sie ist vielmehr »immer nur ein Verweis auf die transzendentale Erfahrung als solche, in der sich immer der, den wir ›Gott‹ nennen, schweigend dem Menschen zusagt – eben als das Absolute, Unübergreifbare, als das nicht eigentlich in das Koordinaten-system einrückbare Woraufhin dieser Transzendenz«. Mit der Erfah-

²⁶ Im Artikel »Atheismus«, Lexikon für Theologie und Kirche, Band I, Freiburg 1957, und an anderen Stellen.

²⁷ Vgl. L. Gruber: Transzentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner. Frankfurt a. M. 1978.

rung dieser Transzendenz, die dem Menschen als Menschen wesentlich ist, ist Rahner zufolge »ein gleichsam anonymes und unthematicsches Wissen von Gott gegeben«. Der Mensch ist darum – übereinstimmend mit Frank – »das Wesen der Transzendenz auf das heilige, absolut wirkliche Geheimnis«.²⁸

Schon diese wenigen Sätze über das zum Wesen des Menschen gehörende unthematicsche Transzendentieren im Erkennen und Wollen auf den Horizont des Unendlichen zeigen, daß Rahner und Frank als Philosophen aus einem ähnlichen Prinzip denken. Beide bemühen sich zu zeigen, daß jeder Mensch, der im Dienst der »Wahrheit« lebt, das ewige Heil erlangen kann; beide betonen, daß die Heilstat Christi für die Menschen aller Zeiten gilt. Zu fragen wäre, in welchem Sinn das Transzendentieren als Grundform religiöser Erfahrung angesehen werden kann. Franks phänomenologische Analyse (z.B. zur transzentalen Erfahrung der Gemeinschaft, des Schönen u.a.) macht auf Unterscheidungen aufmerksam, die auch die Theologie befürchten können.

Frank selber hat auf den Einfluß aufmerksam gemacht, den der christliche Glaube auf seine Lehre von der lebendig wißbaren Anwesenheit Gottes im Menschen hat: »Auf den ersten Blick und ihrer äußerer Form nach ist sie zwar Resultat einer philosophischen Überlegung und Rechenschaft über das persönliche Selbstverständnis [...], in Wirklichkeit aber war sie nichts anderes als das Ergebnis der positiven *Offenbarung Christi*«. Er fährt fort: »Alles, worüber ich bisher gesprochen habe, wäre für das menschliche Denken ganz unerreichbar, wenn nicht ein Same darin angelegt wäre, der von Christus gesät und durch seine Offenbarung vermittelt worden wäre« (S nami Bog²⁹). Frank läßt keinen Zweifel daran, daß die Offenbarung Christi fundamental für die Gotteserkenntnis überhaupt ist – und damit auch für das Endziel seiner philosophischen Arbeit: »Mit unserer persönlichen Erfahrung allein, ohne die Mitwirkung von Christi Offenbarung, könnten wir niemals die Fülle, Klarheit, Vollkommenheit des Wissens vom wahren Wesen Gottes, der authentischen göttlichen Wahrheit erreichen« (ebd. 288).

Frank hat nicht weiter reflektiert, wie weit sein Glaube seine

²⁸ K. Rahner: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg 1976, S. 31.

²⁹ S. L. Frank: S nami Bog. Tri razmyšlenija. In: Duchovnye osnovy obščestva. Moskau 1992. S. 289 (Teil I am Ende).

philosophische Erkenntnis insgesamt beeinflußt hat. Beschränkt sich sein Einfluß darauf, die Aufmerksamkeit auf Fragen zu lenken, die prinzipiell auch ohne ihn zu erkennen und zu beantworten sind, oder fließt der Glaube auch in den Beweisgrund ihrer Beantwortung ein?

Zu den Feldern, von denen fruchtbare Anregungen für die Diskussion ausgehen können, gehört schließlich auch Franks provokante Stellungnahme zu den *Menschenrechten*. Herausfordernd für das aktuelle Verständnis ist seine These, daß die *Pflicht*, jedes Handlungsziel auf »die Waagschale der Wahrheit« zu legen und an diesem Maß zu messen, den Rechten des Menschen immer vorausliegt. Jedes Recht fließt letztlich aus »dem einzigen dem Menschen >angeborenen< Recht: aus dem Recht zu fordern, daß ihm die Möglichkeit gegeben sei, seiner Pflicht zu genügen« (GGdG 221). Darum ist das einzige unantastbare Menschenrecht, das diese Bezeichnung verdient, das Recht das »wahrhaft Gesollte« zu suchen und ihm entsprechend handeln zu können. Mit dieser Pflicht innerlich verbunden ist die Freiheit des Gewissens und Glaubens. Der hohe Rang, den Frank der Freiheit zuerkennt, wird hier nochmals bestätigt. Diese Rangordnung kommt, wie Frank es nennt, in der »Dreieinheit der Prinzipien des Dienstes, der Solidarität und der Freiheit« zum Ausdruck, in welcher der *Dienst an der Wahrheit* die erste Stelle einnimmt (GGdG 219). Dieser Dienst aber kann nur ein *freier* sein; die Zuordnung der Freiheit zur Solidarität, hat nichts mit einer heteronomen Beschränkung durch einen Kollektivwillen zu tun, sondern bringt die in der »Gemeinschaftlichkeit« gründende Verantwortung jedes Einzelnen für die Gesellschaft zum Ausdruck.

5. S. L. Frank – der Philosoph des christlichen Humanismus

Franks entschiedene Absicht, die sich vom Aufsatz in den »Wegzeichen« [vechi] am Vorabend des Ersten Weltkriegs bis zur »Metaphysik des menschlichen Seins«, 1949, verfolgen läßt, war darauf gerichtet, einen »Humanismus« zu begründen, der jenseits unverbindlicher Schwärmerei dem Menschen in einer orientierungslosen Gesellschaft geistigen Halt gibt. Der Rückblick nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs auf die Greuel der Revolutionen, der Vertreibungen, der Kriege und des Völkermords hat die Einsicht der frühen Jahre bestätigt, daß »die Hauptursache für die Verwirrung und Tragik« dieses Jahrhunderts in der pervertierten Selbsteinschätzung des

Menschen liegt. »Der Glaube an den Menschen« hatte sich vom »Glauben an Gott« gelöst und der Mensch sich selbst zum Gott erhoben. Diese »fatale Entzweiung« zu überwinden und zu zeigen, daß der Mensch seinen *wahren Grund* in der »untrennbarⁿen Verbindung der Idee des Menschen und der Idee Gottes«, d.h. in seiner »»Gottmenschlichkeit«« findet, ist das Ziel des philosophischen Werks Franks. Der »eigentliche Sinn des christlichen Glaubens«, wie Frank ihn sah, war damit zum Ausdruck gebracht (vgl. RM 125). Die Begründung des wahren menschlichen Ranges konnte nicht das Sondergut einer partikularen Religion sein. Es war eine befreiende Erkenntnis des jungen Frank, daß die christliche Offenbarung von der Menschwerdung Gottes eine Erhebung der menschlichen *Natur* bedeutet und das mit ihr gegebene Heil eine *ontologische* Dimension besitzt. Zu ihrer Explikation bedarf die universale Gottmenschlichkeit und der mit ihr grundgelegte Humanismus der Philosophie. Die überlieferte religiöse Begrifflichkeit – so war Frank überzeugt – ist weithin nicht mehr geeignet, der Mehrzahl der europäischen Zeitgenossen den wahren Sinn der Offenbarung zu vermitteln.

In ihrem Kern ist Franks Philosophie eine philosophische Gotteslehre, deren methodische Besonderheit im konsequenten Ausgang vom personalen Selbstsein besteht. Das Streben – Transzendieren – des menschlichen Geistes zur Fülle der Realität hat die Erfahrung der *Entbehrung* der Fülle und zugleich die beschränkte *Teilnahme* an ihr zur Bedingung. Franks Philosophie ist in dieser Hinsicht eine Entfaltung des »ontologischen Arguments«, in dem Metaphysik und Erkenntnislehre vereint sind. Sie impliziert die Anerkennung der Seinsanalogie (vgl. DU 358–361) und leitet dazu an, den geistigen Blick auf die je verschiedene Anwesenheit Gottes in allem zu lenken. Nicht der Spekulation um ihrer selbst willen gilt Franks Interesse; seine Werke verdanken ihr Entstehen der *praktischen* Absicht, aufzuklären und zu erziehen. Schon das Projekt des »religiösen Humanismus«, das er in den »Wegzeichen« angekündigt hatte, war von ihr geleitet. Unter den Philosophen ähnelt die Leidenschaft, durch Belehrung zu erziehen, in gewisser Weise Fichte. Sie schloß die scharfe Kritik verderblicher Anschauungen nicht aus. Beispiele dafür sind die kritischen Stellungnahmen zur Zeitgeschichte wie etwa in dem Aufsatz *Der Sturz der Idole [krušenie kumirov]*, 1923, mit seiner geistvollen und zugleich vernichtenden Kritik der sozialistischen und liberalen Fortschrittsideologie.

Kritiker haben mit Recht bemerkt, Franks Philosophie enthalte

nur wenige Gedanken, die er unter jeweils anderer Rücksicht immer wieder zur Sprache bringt (das beeinflußt auch ihre Rekonstruktion, die Wiederholungen nicht vermeiden kann). Dennoch ist eine gewisse Entwicklung zu beobachten; sie erfolgt kontinuierlich auf dem einmal gelegten Fundament ohne Brüche und totale Neuansätze. Dazu gehört eine zunehmend sich vertiefende Einsicht in die theologische Problematik der anthropologisch-ontologischen Grundeinsichten. Das bezeugen *Die Realität und der Mensch* und mehr noch die spirituellen Schriften der Spätzeit *Das Licht in der Finsternis* und *Mit uns ist Gott*. Frank selber spricht von seinem »philosophischen System«, das er in den vierzig Jahren seines Arbeitslebens geschaffen hat (vgl. RM 125). Sein Fundament ist in allen Hauptwerken die von Platon initiierte *philosophia perennis*. Sie hat dazu beigetragen, daß sein Werk eine innere Ruhe und Sicherheit ausstrahlt, die für das Selbstverständnis des 20. Jahrhundert ganz ungewöhnlich ist. Wichtiger aber als die neuplatonische Philosophie dürfte in dieser Hinsicht der im christlichen Evangelium fundierte Gottesglaube sein. Was Franks philosophisches Denken interessant macht, ist dennoch seine *Modernität*, die sich gerade in der Integration der Phänomenologie und des Personalismus in die Ontologie zeigt, und die damit verbundene Entwicklung eines für die Religionsphilosophie fruchtbaren Begriffs der *Erfahrung*.

Es wäre eine Fehleinschätzung, daß es Frank einfach darum ginge, den Glauben der christlichen Kirche in philosophische Begriffe zu kleiden. Zwar ist sein Werk von biblischen, zumal paulinischen und johanneischen Gedanken durchdränkt; seine Bezugnahme auf das Neue Testament ist keineswegs *highly selective*, wie G. Florowski behauptete. Dessen ungeachtet hat Frank mehrmals seine ideelle Unabhängigkeit von theologischen Vorgaben betont. Ein nicht nur äußeres Indiz für die Weite des Horizonts, in den er die »Idee der Gottmenschlichkeit« gestellt hat und der die üblichen theologischen Assoziationen weit hinter sich läßt, ist das Zitat aus Goethes »Zahmen Xenien« in deutscher Sprache, mit dem er sein Lebenswerk beschloß (RM 395).

Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh' in Gott dem Herrn.³⁰

³⁰ Frank illustriert mit diesen Versen seine Lehre des antinomischen Monodualismus; sie sind kein Bekenntnis zu einer monistischen Identitätsphilosophie.

Kritische Rezeption – Abschließende Bemerkungen

Man würde der Bedeutung des Zitats nicht gerecht werden, sähe man in ihm nur den Wunsch des Autors, noch einmal seine Belesenheit zu beweisen. Nicht allein der Inhalt dieses Zweizeilers, der in kompakter poetischer Form die Koinzidenz des Widersprüchlichen in Gott zum Ausdruck bringt, ist bemerkenswert. Es ist eine versöhnende Geste an die deutsche Kultur, der er so viel verdankte, obwohl die Barbarei, die von Deutschland ausgegangen war, so viel zerstört und auch ihn selbst in Not und Lebensgefahr gebracht hatte. Nicht zuletzt erinnert es daran, daß das künstlerische Schöne – und seien es die Verse eines »großen Heiden« – selber ein Symbol des Göttlichen ist, so daß es in ihm auf die Weise des Nicht-Berührens berührt werden kann.