

XII. Der Mensch und das Sein: Geschöpf und Schöpfer

Franks Ausführungen zur Schöpfung gehören zum spekulativ Kühnsten und Schwierigsten seines Werks. Sie versuchen, einen wesentlich theologischen Gedanken philosophisch nachzudenken und die Einheit und Differenz Gottes zum Sein aus dem Wesen Gottes im Ur-Akt der Schöpfung zu verstehen. Die allgemeine ontologische Einsicht in die Anwesenheit des Seins in allem findet ihre spekulativ-theologische Bestätigung. Der tiefe christliche Gedanke, daß Schöpfung und Erlösung innerlich zusammengehören, spielt in diesem Zusammenhang eine Rolle. Die von Gott ausgehende Vereinigung mit dem »Anderen« wird als seine Befähigung zur Teilnahme am Schöpfungswerk erkannt.

1. Das Ungeschaffene im Menschen

Franks Gedanke, daß der Mensch nicht nur Kreatur ist, sondern in ihm auch ein »ungeschaffenes Prinzip« anwesend ist, setzt beim traditionellen rational-religiösen Denken an und versucht, ausgehend von der geistlichen Erfahrung, in neuer Hinsicht die Einheit und Unterschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf aufzuzeigen. Es geht auch darum, die objektivierende Vorstellung von Gott als ein jenseitiges Gegebenüber in gewisser Weise zu rechtfertigen und sie auf ihren wahren Kern zurückzuführen. Frank knüpft dabei an die Lehre zahlreicher Mystiker an, die von zwei »Schichten« oder »Seelen« im inneren Sein des Menschen spricht: Der Mensch ist autonomes Subjekt – in dessen Tiefe Gott »wohnt«, ohne daß das autonome Selbstsein durch die Immanenz Gottes als dessen Grund beeinträchtigt würde. Frank findet diese Erfahrung im Christentum schon bei Paulus, der davon spricht, daß Christus oder der Heilige Geist in ihm selbst lebt und wirkt; weiter kommt sie bei altchristlichen Autoren wie Tertullian, Augustinus, Dionysios Areopagita zum Ausdruck, im

Mittelalter bei Hugo und Richard von St. Victor, bei Meister Eckhart, der *devotio moderna* des 14. und 15. Jahrhundert und deutlich bei der hl. Theresa von Avila (gest. 1582), die im Menschen »Geist« und »Seele« unterscheidet, und dem hl. Franz von Sales (gest. 1622), der in der Seele zwei Prinzipien wahrnimmt, die er hinsichtlich ihrer Nähe zur göttlichen Gnade mit den Namen der Abrahamsfrauen »Sarah« und »Hagar« benennt. Auch außerhalb des Christentums ist die Erfahrung der zwei Schichten anzutreffen: im Alten Testament, in der Kabbala, und insbesondere in der von Frank geschätzten arabisch-persischen Mystik.

Die Überlegungen, die Frank in seinem Spätwerk *Die Realität und der Mensch* zu dieser Zweiheit anstellt, führen Gedanken weiter, die bereits in dem Buch *Die Seele des Menschen*, das er noch in Russland vor der Revolution hatte veröffentlichen können, angedeutet waren. Die Zweiheit im eigenen Inneren, die Frank verständlich zu machen unternimmt, entspricht nicht der Unterscheidung des eigenen Selbstseins vom psychophysischen Organismus, sie entspricht auch nicht dem Haben bestimmter einzelner Erkenntnisinhalte. Sie liegt *innerhalb* des Selbstseins. Wenn Augustinus sagt: »Gott war schon immer in mir, nur ich selbst war nicht bei mir«, so unterscheidet er gleichsam zwei Ich, die einander gegenübertreten können. Auch der Ausdruck vom »Gipfel« oder »Funken der Seele«, der in der deutschen Mystik anzutreffen ist, bezeugt die Unterscheidung gleichsam von mir selbst und meiner »Seele«. Die Erfahrung dieser Zweiheit kann etwa nachvollzogen werden, wo der Mensch sich des Unterschieds bewußt wird zwischen seinem Selbstbewußtsein, das sich als *Ich* ausdrückt, und der Wahrnehmung der eigenen *inneren Welt* als einer lebendigen Fülle oder auch vermeintlichen Leere. Für viele Menschen ist die Entdeckung dieser seelischen Wirklichkeit eine Art »Offenbarung«, die sie, wie Frank bemerkt, erschrecken lassen kann. Sie ist vom Ich unterschieden, doch nicht wie ein Objekt der gegenständlichen Wirklichkeit, vielmehr wie etwas, das in ihm selbst lebt. Versucht man weiter zu verstehen, was sich hier als »Seele« zeigt, so merkt man, daß sie als Realität die Unterscheidung von Subjekt und Objekt, Immanenz und Transzendenz übersteigt und sie in sich vereint. Von dieser Erfahrung ausgehend läßt sich verstehen, daß die Beziehung zu Gott, die von meinem »Ich« und die von meiner »Seele« ausgeht, jeweils eine andere ist. Dem Ich als Subjekt des Erkennens und Wollens tritt Gott wie eine transzendenten Instanz von außen gegenüber, vergleichbar den Inhalten der objektiven Wirklich-

keit. Meine Seele aber als in mir lebende Realität, die auf die Realität in ihrer ganzen Fülle hin offen ist, erfährt Gott als *in ihr* wohnend (RM 293 ff.).

Um diese Zweiheit innerhalb des Selbstseins und die damit verbundene unterschiedliche Beziehung zu Gott weiter verständlich zu machen, erinnert Frank an die allgemeine epistemologische Einsicht, derzufolge es die transzendentale Bedingung jeglichen Wissens ist, daß wir vor und unabhängig von der Ausrichtung des Erkenntnisblicks auf die Objekte diese doch schon irgendwie »haben«. Dieses »Haben« und somit ihre Erkenntnis ist möglich, weil wir mit den Erkenntnisgegenständen in der alles umgreifenden Einheit der Realität immer schon verbunden sind. Diese Bedingung gilt auch für unsere rational-religiöse Beziehung zu Gott, in der wir Gott wie einer gegenüberstehenden transzendenten Größe gegenübertreten. Das mit dieser Beziehung verbundene Wissen von Gott ist kein primäres Wissen. Daß wir überhaupt »die Idee Gottes als einer transzendenten, uns äußereren Realität« bilden können, hat vielmehr die Immanenz Gottes in uns oder das ungegenständliche Wissen von Gott, das mit seiner Anwesenheit in uns identisch ist, zur Bedingung. Franks Folgerung zur Erklärung der »rationalen« Beziehung zu Gott lautet nun, daß die Seele jenes »primäre Wissen« von Gott, das in seiner Immanenz gründet, dem rationalen Selbstbewußtsein d. h. gewissermaßen der Oberfläche der Seele »übergibt«: »Nur dadurch kann mein Ich (in seinem Unterschied zu Gott) Gott auf sekundäre Weise als transzendenten Instanz haben, sich auf ihn richten, die Pflicht erkennen, ihm zu gehorchen, d. h. einen transzendenten Maßstab des eigenen Lebens haben« (RM 296 f.). Das rationale »Wissen« von Gott ist deshalb, obwohl »sekundär«, keine bloße Begriffskonstruktion, sondern gründet in der Erfahrung der realen Immanenz Gottes als jenseitigen.

Die Immanenz Gottes im Menschen ist nicht nur die Bedingung dafür, von Gott wissen zu können. Auch die Befähigung, mich selbst und alles andere in der Welt zu beurteilen und zu bestimmen, so Franks weitreichende Folgerung für die Anthropologie, gründet in der Verwurzelung in Gott. Das heißt, daß das Wesen des Menschen als Person – seine Freiheit und Ursprünglichkeit, sein Selbstand, und damit auch seine Befähigung zu schöpferischem Handeln – keine Naturgegebenheiten sind, sondern ihren Grund darin haben, daß Gott ihm innewohnt. Frank formuliert es so: Subjekt und Person bin ich dadurch, daß ich »eine Ausstrahlung der allumfassenden Reali-

tät« bin, die durch die Tiefen meines Wesens hindurchgeht. Gerade als autonomes Subjekt und Person bin ich »wesentlich nichts anderes als die abgeleitete Spiegelung« dieser Tiefendimension. Hier findet Frank das Wort Meister Eckharts bestätigt: Weil vom »Erstursprung und Zentrum der Realität, von Gott« ein »Funke« im Menschen lebendig ist, ist er selber »ein abgeleitet-ursprüngliches Zentrum des Seins« (RM 298).

Weil das Wirken Gottes einem Lichtstrahl gleicht, der durch das Zentrum der Person hindurchgeht, genauer, es als solches überhaupt ins Sein ruft, also dem Menschen nichts fremdes ist, kann Frank in ihm das ursprüngliche Verhältnis zwischen Gnade und Freiheit erkennen. Gnade und Freiheit sind »nicht zwei verschiedene und einander äußerliche Kräfte – in ihrem letzten, innersten Wesen sind sie zwei Momente, zwei Seiten ein und derselben wirksamen Realität«. Sie stehen einander nicht entgegen, weil die Gnade, das Wirken Gottes »von oben«, die Freiheit schafft. Zur Erläuterung dieses Verhältnisses, in dem das Verhältnis zwischen der menschlichen Personalität und dem Innesein Gottes wiederkehrt, nimmt Frank das Begriffspaar *anima* und *animus* auf, das »zwei Momente ein und derselben wirksamen Realität« bezeichnet: Die *anima*, das »weibliche« Prinzip des menschlichen Geistes, dem die ontologische Priorität zukommt, empfängt und birgt in ihrem Schoß den Samen der Gnade, der als *animus* »nach außen tritt und als selbständiges aus sich heraus handelndes Wesen sein eigenes Leben hat« (RM 298).

Die Unterscheidung zwischen der Tiefe der Seele und dem Ich als dem unmittelbaren Selbstbewußtsein darf die *unteilbare Einheit* der Person nicht vergessen oder sogar zu ihrer Spaltung führen. Der gottmenschliche Grund meines Seins ist selber das innerste Wesen, die »Wurzel«, meiner selbst als Subjekt. Die Tiefenschicht der menschlichen Seele ist mit Gott so eng »verschmolzen«, daß – diese Folgerung sieht Frank als unabweisbar an – »die reine Geschöpflichkeit durchbrochen und in *diesem* Sinn ein ungeschaffenes, überkreatürliches Prinzip der menschlichen Seele« anzuerkennen ist. Meister Eckhart hatte diese Auffassung, wie Frank weiß, den Vorwurf eingebrachten, eine häretische Lehre zu vertreten. Frank bemüht sich auch in dieser sublimen Frage um Klärung und Akzeptanz. Selbstverständlich ist das Sein des Menschen, wie er immer wieder betont, keine »primäre, absolut-ursprüngliche Realität«; es besteht aber *in* der »Verbindung mit Gott«, deren »Begründung« Gott selbst ist. Diese intime Verbindung macht den Menschen »in abgeleiteter Wei-

se der Ewigkeit Gottes selbst teilhaft« – und begründet damit den Glauben, nicht endgültig vernichtet werden zu können, also unsterblich zu sein (RM 301). Zu beachten ist selbstverständlich, daß die Über-Kreatürlichkeit nur dem personalen Geist des Menschen zukommt, keineswegs aber den empirischen seelischen Inhalten seines Lebens.

Jede Formulierung des überrationalen Verhältnisses von Gott und Mensch ist ein Behelf. Sie kann nur annähernd das letztlich Unergründliche aussagen: Gott und Mensch haben »ein identisches Wesen, aber in zwei verschiedenen kategorialen Formen: In Gott in der Form des ursprünglichen, aktuellen und unendlichen Seins und im Menschen in der Form des abgeleiteten, potenziellen und begrenztpartiellen Seins, quasi *en miniature*« (RM 303).

Mit gebührender Vorsicht kann diese »Tiefenschicht« des Menschen, die aus Gott »geboren« ist oder aus ihm »fließt«, auch als *Emanation* Gottes bezeichnet werden – wenn beachtet wird, daß sie selbstverständlich nicht mit Gott identisch und kein Teil von ihm ist. Nochmals in Anlehnung an Meister Eckhart: Wie ein »Funke« leuchtet als letzter Grund meines eigenen Wesens »der Strahl, der von der zentralen Sonne des Seins ausgeht«. Jene »Tiefenschicht« nimmt »sozusagen eine Zwischenposition zwischen ›Geschöpf‹ und Gott« ein. Zur Bestätigung dieser gewiß ungewöhnlichen Aussage beruft Frank sich auf zwei auch für Theologen unverdächtige Zeugen: auf Maximus den Bekenner (gest. 662) und auf Franz von Sales (gest. 1622). Nicht zuletzt im Zeugnis des Neuen Testaments selber sieht Frank eine Bestätigung seiner These: Heißt es in ihm nicht, daß wir berufen sind, »Kinder« und »Söhne« Gottes zu sein (hier wäre an den Römerbrief 8:14ff. zu denken)? Weiter verweist Frank auf das Gespräch Jesu mit Nikodemus, in dem Jesus von der »Geburt« des Menschen »aus dem Geist« spricht (Johannes 3:3). Diese »Geburt von oben« und Annahme des Menschen als »Kind« Gottes darf nicht auf einen zeitlichen Moment in der Lebensgeschichte eines Menschen, etwa eine »Bekehrung«, eingeengt (oder gar als bloße blumige Redeweise abgetan) werden. »Der Mensch könnte nicht ›Kind Gottes‹ werden, wenn er es nicht dem Wesen nach von Anfang an wäre, nicht von Gott schon so vorgesehen wäre. In der ontologischen Ordnung gehört der Primat gerade diesem höheren Wesen des Menschen als dem wahren Endziel, das Gott mit dem Menschen erreichen will«. In ontologischer Hinsicht ist die »Geburt von oben« eine überzeitliche »ewige Geburt«, die als transzendentale Bedin-

gung dem Geschehen in der Zeit enthoben ist (RM 304). Das *Endziel*, das, wie Frank sagt, transzental *gegenwärtig* ist, besteht nach kirchlicher Lehre in der »Vergöttlichung«, in der Teilhabe des Menschen am Wesen Gottes.

2. Der Mensch: Mitschöpfer mit Gott

Mit dem das Wesen des Menschen auszeichnenden »ungeschaffenen Prinzip« ist seine Befähigung grundgelegt, in der Kraft Gottes auch selber Schöpfer zu sein. Frank sieht sich mit dieser These im Widerspruch zur theologischen Tradition (er erwähnt Augustinus und Thomas), die allein Gott die Befähigung zum Erschaffen des Seins zuerkennt. Freilich, Franks These, die auch den Menschen wahrhaft schöpferisch sein lässt, ist eine Analogie, in der das Schöpfertum Gottes das *analogatum primarium* ist. Die Zweiheit im menschlichen Subjekt – seine Autonomie und zugleich die Immanenz einer es übersteigenden geistigen Realität – ist die Bedingung seines Schöpfertums.

Besonders augenfällig verwirklicht sich die Fähigkeit, schöpferisch tätig zu sein, im künstlerischen Schaffen. Um dieses Schöpfertum zu charakterisieren, greift Frank, wie schon bei der Phänomenologie des Schönen, den Begriff »Ausdruck« auf – »eines der rätselhaftesten Worte der menschlichen Sprache«. »Die Kunst ist, da sie ›Ausdruck‹ ist, *Verkörperung*. In ihr wird etwas Geistiges in einen Körper gekleidet, dringt gleichsam ins Materielle ein und erscheint in ihm als seine ›Form‹« (RM 308).

Evident setzt dieser Akt schon Seiendes voraus. Doch gelangt durch ihn *Neues* in das Sein, indem das Geistige, das der Künstler noch unfertig in sich trägt, durch sein Tun eine gegenständliche Gestalt gewinnt. Zwei Momente verschmelzen dabei zu einer *unvermischten Einheit*: das Tun und Mühen des Künstlers und die ihn zum Schaffen drängende und begleitende Inspiration. Das vom Künstler geschaffene Werk ist so »der individuell-menschliche Ausdruck« des in ihm wirkenden »übermenschlichen Geistes«. In dieser Einheit kann der Anteil des menschlichen Schöpfers von der als »Geschenk von oben« erfahrenen Inspiration nur »abstrakt« unterschieden werden. Goethe hat das Zusammenwirken dieser Momente mit seiner Bemerkung bezeugt, »daß alles Denken zum Denken nichts hilft, daß die guten Einfälle immer wie freie Kinder Gottes vor uns

dastehen und uns zurufen: da sind wir!« (RM 210).¹ Die Erfahrung, zu schöpferischem Tun gedrängt zu sein, ist, wie Frank an mehreren Stellen seines Werkes betont, auch dem Philosophen nicht fremd. Auch der wahrheitsuchende Philosoph weiß, daß der Ursprung des schöpferischen Aktes nicht allein seine individuelle Subjektivität ist. Ebensowenig wird die Annahme eines »unpersönlich-allgemeinen Trägers von Bewußtsein« als Quelle der Inspiration durch die Erfahrung gerechtfertigt.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich als metaphysisch und theologisch höchst bemerkenswerte Konsequenz: Gott ist nicht nur der schöpferische Ursprung des Seins, sondern hat das Sein selbst mit schöpferischer Kraft ausgestattet, d. h. er hat seiner Schöpfung die Befähigung verliehen, an seinem eigenen Schöpfungswerk mitzuwirken. »Gottes Schöpfertum trägt den Charakter einer Erschaffung von Schöpfern«, die seinen Schöpfungsplan ausführen. Vergleichbar ist diese Beziehung mit der eines Komponisten, der das Musikwerk geschaffen hat, zu dessen schöpferischen Interpreten (RM 382). Der von der göttlichen Schöpferkraft herkommende schöpferische Impuls, der sich in der weltlichen Evolution äußert, ist begrifflich-abstrakt vom primären schöpferischen Handeln Gottes klar zu unterscheiden. In der konkreten Evolution aber sind sie zu einer *Einheit* zusammengewachsen. Im Unterschied zu den auch im Kosmos zu beobachtenden unpersönlichen und artspezifischen schöpferischen Prozessen ist sich die menschliche Kreativität ihrer selbst als aktiver Kraft bewußt. Als ihr Ursprungsort erweist sich die vom Urgrund der Realität »abgeleitete Ursprünglichkeit«, die den Menschen als *Person* auszeichnet.

Wenngleich in besonderer Weise der Künstler, zumal der Dichter, sich seiner schöpferischen Kraft bewußt ist, oft bis zur Verachtung des »gemeinen Volks«, besteht Frank doch darauf, daß *jeder* Mensch seine Berufung zum schöpferischen Tun erfüllen kann, daß also in allen Lebensbereichen – auch im familiären und selbst im politischen – in gewissem Ausmaß wahrhaft Neues geschaffen werden kann.

In der Erfahrung, im geistigen Schaffen von einer geschenkten Inspiration geführt und gedrängt zu werden, wird die Unergründ-

¹ Frank hat diesen Satz aus den Gesprächen Goethes mit Eckermann (24. Februar 1824) in russischer Übersetzung zitiert. Vgl. J. P. Eckermann: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Hrsg. von F. Bergemann. Frankfurt am Main 1997, S. 81.

lichkeit der Realität bewußt, ohne daß diese Erfahrung einen religiösen Charakter haben müßte. Wie schon die phänomenologische Analyse der ästhetischen Erfahrung und der Erfahrung des sittlichen Imperativs zeigte, kann das Transzendieren zum göttlichen Urgrund der Realität je nach der konkreten Begrenztheit des Subjekts und seines Aktes, in sehr verschiedener Gestalt, Tiefe und Intensität erlebt werden. Der Künstler verspürt in der schöpferischen Inspiration »die Wirkung Gottes nur von einer ihrer Seiten, nämlich als *schöpferisches Prinzip* und somit als Quelle seiner eigenen, menschlichen Kreativität, während die übrigen ›Attribute‹ Gottes, die sich in der religiösen Erfahrung offenbaren, außerhalb seines Gesichtsfelds bleiben«. Entscheidend ist jedoch, daß »jede geistige Kraft (sofern sie durch das Zentrum der menschlichen Person wirkt und daher in die schöpferische menschliche Freiheit überfließt) von jenem Mittelpunkt und Erstursprung der Realität ausgeht, den wir Gott nennen«. Frank meint, daß der Mensch gerade in seiner Eigenschaft als künstlerischer Schöpfer sich als »Bild und Gleichnis Gottes« erfährt – dadurch allerdings auch der besonderen Versuchung ausgesetzt ist, sich zum Titanen zu stilisieren – während im eigentlichen religiösen und sittlichen Erleben eher die *Differenz* zu Gott bewußt wird (RM 310 f.).

Der Mensch, der am göttlichen Schöpfertum mitwirkt, ist dadurch noch nicht dem Wesen Gottes ähnlich geworden. Denn Gott ist nicht nur der schöpferische Erstursprung des Seins; er ist darüber hinaus auch »personifizierte Heiligkeit, das ideale Prinzip der inneren Vollkommenheit, gleichsam der geistigen Durchsichtigkeit und Rechtfertigung des Seins«. Gott begnügt sich nicht damit, etwas anderes ins Sein zu rufen, sein Wille ist darauf gerichtet, das Geschaffene auch mit dem eigenen Wesen zu durchdringen, es zu *vergöttlichen*. Menschliches Schaffen ist darum erst dann im vollen Sinn Mitschaffen mit Gott, wenn es auch »die Heiligkeit Gottes in das eigene – individuelle und kollektive – Sein einbringt und aufnimmt«. Freilich, in dieser Hinsicht ist der Mensch »am wenigsten ›Schöpfer‹ und im höchsten Grad bloßer Empfänger der gnadenreichen Realität Gottes« (RM 314). Obwohl das menschliche Schaffen innerhalb seiner *eigenen Sphäre* souverän ist (das künstlerische ist nur seiner eigenen Vollkommenheit verpflichtet), bleibt es als *ganzes* dem Prinzip der Heiligkeit untergeordnet. Im Blick auf die Kreativität des Künstlers zeigt sich das darin, daß wirklich schöpferisches Tun »ohne sittlichen Ernst und ohne Verantwortungsgefühl« nicht möglich ist; es

erfordert »die sittliche Anstrengung der Wahrhaftigkeit«, es muß »mit Demut verbunden sein und durch die Askese uneigennützigen Dienens vollbracht werden« (RM 315). Dem schöpferischen Tun des Menschen ist eine immanente Grenze gezogen, weil Gott ihm mit dieser Befähigung nicht die ganze Fülle seines Wesens mitteilt.

3. Die Erschaffung des Seins durch Gott. Die »Andersheit« der Schöpfung

Von Kritikern ist Frank vorgeworfen worden, daß in seiner Philosophie der All-Einheit der Begriff der Schöpfung ein leeres Wort sei. Frank hat besonders in seinem letzten Werk *Die Realität und der Mensch* zu dieser Problematik Auskunft gegeben. Von dem »über rationalen Geheimnis« der Schöpfung können wir überhaupt nur sprechen, weil wir *selber* die Erfahrung des menschlichen Schöpfertums machen. So kann man, ausgehend von der Analogie des künstlerischen Schaffens, sagen: Die Erschaffung des Seins bedeutet, daß Gott etwas *von sich* weg gibt und mitteilt. Mit anderen Worten: Der Schöpfungsakt besteht darin, daß Gott »die Realität aus sich heraus setzt, indem er gleichsam das ursprüngliche kategoriale Moment des »ist« seines eigenen Wesens nach außen ausstrahlt«. Frank spricht sogar von einer »Selbstaufteilung« Gottes, in der dieser »eine sich äußere Sphäre setzt, indem er ihr in abgeleiteter Weise seine eigene Ursprünglichkeit verleiht«. Das von Gott nach außen gesetzte »ist« darf nicht als lebloses Substrat des Seins verstanden werden, sondern als »ein aktives, dynamisches Prinzip«, als sich entfaltendes »Leben«. Damit ist aber auch die Grenze der Analogie erreicht: Zur Andersheit, die in der Analogie zu beachten ist, gehört, daß Gottes Schöpfungsakt, anders als die der Zeit unterworfene kreatürliche Evolution, *überzeitlich-ewig* ist. Das schließt die Vorstellung aus, der Schöpfungsvorgang gleiche einer »augenblicklichen Geburt«, nach deren Abschluß das Sein sich selbst überlassen bliebe. In Franks Perspektive aber ist das Weltsein nicht so sehr das Ergebnis als vielmehr der »immanente Ausdruck« von Gottes Schöpfertum. Schon in der Bibel findet er die Lehre, daß Gottes Schaffen auf die gesamte Welt dauer ausgedehnt ist. Das *Sein* »ist nichts anderes als fortwährende Erschaffung«. Das heißt aber: das Weltsein ist wesentlich *kontingent*. Von der Weltseite her gesehen hat der Schöpfungsakt den Charakter eines evolutiven Prozesses. Frank konnte sich hier Bergson anschlie-

ßen, der in der *Zeitlichkeit* des Weltseins die Äußerung des ihm zu-grunde liegenden Moments der Schöpfung sah (RM 374; 381 f.).

In der vom biblischen Schöpfungsbericht aufgeworfenen Frage, wie es zu verstehen sei, daß Gott »im Anfang« Himmel und Erde erschaffen hat, schließt Frank sich der Deutung an, die W. Solowjow dem ersten Wort des Buchs *Genesis* gegeben hatte. In seiner Schrift »La Russie et l'Eglise universelle«, 1889, hatte Solowjow das hebräische Wort *be-reschit* nicht als Umstandswort (»anfangs«) verstanden, sondern als Aussage über die *Erschaffung* des »Anfangs«.² Dieser »Anfang« selbst »ist die ursprüngliche Grundlage oder das ursprüngliche Substrat des universalen Seins« (RM 375).

Was hiermit gemeint ist, wird verständlicher, wenn man der Frage nachgeht, ob Gott irgendein *Material* benutzt, das er außer sich vorfindet, oder ob sein Schaffen allein »durch seine eigene innere aktive Kraft bestimmt« ist. Damit ist die Frage nach der Erschaffung aus dem »Nichts« aufgeworfen. Schon die Analogie des göttlichen Schöpfungsaktes mit dem Schaffen des Künstlers legt sie nahe. Die Antwort ist nur auf die Weise des »belehrten Nichtwissens« zu geben. Dazu ist zunächst festzuhalten, daß die Kategorien »innerhalb« und »außerhalb«, die alle partikulären Denkinhalte und alle weltlichen Beziehungen logisch bestimmen, auf Gott, der kein partikulärer Inhalt ist, nicht angewendet werden können. Vielmehr »wird jedes außerhalb (wie auch jedes innerhalb) durch Gott selbst gesetzt, ist ein Moment seiner alles bestimmenden unendlichen Fülle«. Darum ist »jedes >Andere als Gott< >ein Anderes in Gott selbst<, ist >Gottes Anderes<, ist das Moment der >Andersheit<, das aus der Selbsterschließung Gottes hervorgeht«. In *Das Unergründliche* heißt es ähnlich: Die Andersheit der Welt gegenüber Gott »stammt selber aus Gott und ist in ihm begründet«, und sie »verbleibt in Gott«. Die All-Einheit ist im »belehrten Nichtwissen« als Koinzidenz zu verstehen: Der transzendentale Erstursprung ist zugleich der immanente Grund der Schöpfung. Gott ist selbst »die All-Einheit, außerhalb de-rer überhaupt nichts denkbar ist«. Gott ist »die Einheit von >diesem und dem anderen<« (RM 383). All-Einheit hat in diesem Verständnis nichts mit Vermischung zu tun, sondern besagt die übergreifende Einheit von Andersheit und Selbigkeit. Dem transzentalen Denken zeigt sich »die >Andersheit< Gottes als eine ganz andersartige,

² Vgl.: W. Solowjow: Rußland und die universale Kirche. In: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von W. Solowjew. Band 3. Freiburg 1954, S. 351 f.

ungewöhnliche Andersheit«. Weil in der Schöpfung die radikale Andersheit Gottes mit seiner Immanenz transrational vereint ist, ist sie nur »einer ganz anderen geistigen Einstellung als dem abstrakten Denken« zugänglich (DU 428).

Damit ist das Entscheidende gesagt: »Gott hat es bei der Schöpfung nicht mit irgendeinem ihm selbst fremden und von ihm unabhängig existierenden Material zu tun. Aber er erschafft nicht ›aus dem Nichts‹. Sein Schaffen ist – wie jedes Schaffen – ein Formen von Material. Nur setzt er es selbst. Dieses Material ist ›das Andere Gottes selbst‹ – ein Prinzip, das Gott sich selbst entgegensezтt als ›Anderes‹«. Dieses *Andere* ist nicht irgend etwas Bestimmtes. Es ist ungeformte Potenz oder einfach »schlechthin elementare Dynamik«, die, weil formlos, von der Einheit von Akt und Potenz, die das Wesen Gottes ausmacht, unterschieden ist. Die bloße Potenz oder Formbarkeit als das Gott gegenüberstehende Prinzip ist deshalb auch nicht die Realität in ihrer Verbindung mit Gott, die kraft dieser Verbindung gleichfalls eine Einheit von Akt und Potenz ist. So kann in Franks Sicht die Erschaffung der Welt als »Formung, Gliederung und Koordinierung« verstanden werden, in der Gott seine Aktualität und Vollkommenheit in diese formlose Potentialität einföhrt (RM 384; DU 428).

Gott bringt durch die begrenzte, jeweils andere Mitteilung seines *eigenen* Seins das von ihm verschiedene Sein der Geschöpfe hervor. Erschaffen bedeutet in Franks Verständnis, daß Gott seinen »Sinngehalt« oder sein *Sein* der Welt verleiht und sie dadurch in ihrem »Gehalt« oder »Wert begründet« (DU 428). Darum kann die Schöpfung als »Gewand« Gottes und »Abglanz seiner ›Herrlichkeit‹« erfahren werden (DU 430; 433), oder, wie Frank mit Cusanus sagt, als Gottes Offenbarung, »*explicatio Dei*«. Sie ist darum in gewisser Hinsicht dem »Ausdruck« vergleichbar, den der menschliche Geist seinem Körper gibt. Doch wenn Gott sich zum »Ausdruck« bringt, »schafft« das »Innere«, das sich nach außen, in der Welt ausdrückt, *selbst* sein Ausdrucksmittel, die »Umhüllung«, in der es sich ausdrückt« (DU 433). Weil die Differenz Gottes zur Welt in Gott verbleibt, ist die Andersheit des Schöpfers gegenüber der Schöpfung »*eine positive, verbindende, verbrüdernde Beziehung*«, in der gerade »die höhere transrationale Einheit«, aus der sie hervorgeht, zum Ausdruck kommt. Bei diesen Aussagen ist immer im Auge zu behalten, daß Gott als das *non aliud* (wie Nikolaus von Kues in gnoseologischer Hinsicht Gott nannte) die »transzendentale Bedingung«

jeder geschöpflichen Unterscheidung von *aliud* und *idem* ist (GdW 289)³. Ganz abwegig wäre es, Gott als »Substanz« oder ›Substrat‹ der Welt zu denken, weil dann seine »völlige Andersheit« nicht mehr gewahrt wäre.⁴

Damit ist klar geworden, welche Bedeutung die traditionelle Formel, nach der Gott die Welt »aus dem Nichts« geschaffen hat, für Frank hat. Sie betont die »absolute Abhängigkeit, nicht nur des Wesens, sondern auch des Seins der Welt von ihrem einzigen Urgrund, von Gott«. Sie besagt: Die Welt ist nicht *a se*, vielmehr ist »die letzte Begründung des universalen Seins diesem selbst transzendent« (RM 377). Das »Nichts«, aus dem Gott, wie die traditionelle Redeweise sagt, schafft, kann also nicht als eine Art Stoff gedacht werden, der dem Schaffen Gottes vorausläge: Das Nichts ist *nichts*. Das Wort unterstreicht nur, daß das Geschaffene nicht war, »bevor« es geschaffen wurde, daß es das ihm eigene Sein, durch das es als solches bestimmt ist, ganz von einem anderen, dem Schöpfer, erhält (»bevor« ist hier ohne jede zeitliche Konnotation gebraucht). Es besagt, daß das Sein, durch welches das Geschöpf *ist*, »vor« der Erschaffung als *göttliches Sein in Gott* ist. Mit den Worten des Nikolaus, dem Frank im Wesentlichen folgt: Das Sein der Geschöpfe ist in Gott das Sein *Gottes* (vgl. DU 428; vgl. 357).⁵

³ Vgl. zu diesem Cusanischen Kernbegriff wie zum Cusanischen Koinzidenzgedanken G. Schneider: Gott – das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues. Münster (Aschendorff) 1970. Besonders S. 65 ff.

⁴ Eine univok Anwendung des *Substanzbegriffs*, der von den irdischen Seienden gewonnen wird, auf Gott ist ausgeschlossen. Thomas von Aquin hält die Übertragung des Substanzbegriffs auf Gott für nicht möglich, weil in Gott Sein und Wesen (*esse et quiditas*) *eins* sind (*unde Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam*): Quaest. disp. de potentia 7, art. 3, ad 3 und 4. An anderen Stellen hält er eine *analoge* Anwendung des Substanzbegriffs auf Gott für zulässig. – Zum Begriff der Schöpfung vgl. auch Béla Weissmahr: Philosophische Gotteslehre, Stuttgart (Kohlhammer) 1994, bes. S. 124–137. Ferner Thomas von Aquin: Summa theol. I, q. 8, a. 1.

⁵ Schon in *De docta ignorantia* (II, cap. IV, 115) hat Nikolaus am Beispiel der Gestirne dargelegt, wie die Immanenz des Alls [*universum*] im Einzelding sich von der Immanenz Gottes im Geschöpf unterscheidet:

»Wie Gott als der Unermeßliche weder in der Sonne noch im Mond ist, obwohl er auch auf *absolute* Weise in ihnen das ist, was sie sind, so ist auch das All [*universum*] zwar nicht in der Sonne noch im Mond, aber es ist in ihnen das, was sie sind, in *eingeschränkter* Weise [*contracte*]. Die *absolute* Washeit [*quidditas*] der Sonne ist von der *absoluten* Washeit des Mondes nicht verschieden – es ist *Gott*, die *absolute* Seiendheit [*entitas*] und Washeit [*quidditas*] von *allem*. Die eingeschränkte Washeit [*quidditas contracta*] der Sonne dagegen ist von der eingeschränkten Washeit des Mondes verschieden; denn

In dem Gedanken, daß analog zum Künstler auch Gott aus einem »Material« schafft, das mehr ist als bloßes Nichts, findet Frank eine Lösung einer gerade den religiösen Menschen der Gegenwart bedrängenden Frage: Wie ist die offensichtliche *Unvollkommenheit* der Welt mit der Allmacht eines allgütigen Gottes zu vereinbaren? Wie der schaffende Künstler dem widerständigen Material mit einer gewissen Anstrengung seine Form aufzwingen muß, so setzt auch das in der Schöpfung zu formende Material Gott einen Widerstand entgegen. Dieses Material *ist*, d.h. es ist mehr als nichts. Es ist »lebendige«, noch »ungeformte Dynamik, die zu ihrer Formung einer gewissen Zügelung, der Einfügung in einen schöpferischen Plan bedarf«. Wie das Wirken des Künstlers durch Mühen bei der Überwindung von Schwierigkeiten, durch Rückschläge und Mißlingen gekennzeichnet ist und oft neu ansetzen muß, so auch Gott in seinem Schaffen (RM 384 f.). Selbstverständlich ergibt sich dieser Eindruck, wie Frank eigens anmerkt, nur aus der Perspektive der Schöpfung. Aber die Allmacht des Schöpfers erscheint in dieser Sicht »vereinbar mit dem Moment der Dramatik, der angespannten schöpferischen Anstrengung und mit der *relativen Unvollkommenheit* seiner Schöpfung«. Sowohl die natürliche Evolution als auch die Mensch-

die *absolute* Washeit eines Dinges ist *nicht* das Ding selbst, wohl aber ist die *eingeschränkte* Washeit nichts anderes als das Ding selbst.

So ist klar, daß – weil das All eine eingeschränkte Washeit ist, die in anderer Weise in der Sonne eingeschränkt ist und in anderer Weise im Mond – die Identität des Alls in Verschiedenheit [*in diversitate*] besteht wie die Einheit in der Vielheit [*sicut unitas in pluralitate*]. Das All ist, obwohl es weder Sonne noch Mond ist, dennoch in der Sonne Sonne und im Mond Mond.

Gott aber ist nicht in der Sonne Sonne und im Mond Mond, sondern das, was Sonne und Mond ohne Vielheit und Verschiedenheit ist [*sine pluralitate et diversitate*]. Das All bedeutet Allheit [*universalitatem*], d.h. Einheit von Vielem«. –

Nikolaus sagt zwar, daß alles *in* allem ist. Das aber heißt nicht, daß ein Einzelding alles ist: Das All ist vielmehr auf *individuelle* Weise das Einzelne – Sonne oder Mond.

M. Enders faßt den Cusanischen Gedanken so zusammen: »Die Koinzidenz Gottes mit dem absoluten Sein und damit die Immanenz des wahren Seins der Geschöpfe in Gott bedeutet nicht, daß dadurch die Subsistenz der geschaffenen Entitäten in ihren eigenen geschöpflichen Seinsformen aufgehoben wäre, sondern nur, daß Gott universelle Seinsursache ist, daß er als die Form aller Formen diesen das Sein allererst verleiht und damit jede Seinsform bildet und gestaltet«. »Der Seinsgrund und damit das wahre Sein [...] jeder hervorgebrachten Seinsform ist seine innergöttliche, mit Gott selbst identische Seinsweise; insofern ist Gott das Sein selbst bzw. ist jedes Geschöpf in Gott das, was es – in seiner exemplarursächlichen, eigentlichen Seinsform ist«. Vgl. M. Enders: Unendllichkeit und All-Einheit In: Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Hg. M. Thurner. Berlin (Akademie-Verlag) 2002. S. 383–441. S. 429.

heitsgeschichte können in ihrer Unvollkommenheit verstanden werden als »Ausdruck des angespannten tragischen Kampfes der schöpferischen Kraft Gottes mit der chaotischen Unordnung und der Widerspenstigkeit der elementaren Dynamik seines Materials – der reinen Potentialität des Seins« (RM 385). Die Dunkelheit, die dieser Lösung in gewisser Weise anhaftet, könnte auf Jakob Böhmes Einfluß zurückgehen. Doch Franks Erwägungen sind keine Spekulationen um ihrer selbst willen; sie versuchen, die augenscheinliche Schwäche des göttlichen Willens in der Welt, die schon im Neuen Testament ausgesagt ist, zu deuten. Die Schrift *Das Licht in der Finsternis*, die in der Schreckenszeit des Zweiten Weltkriegs geschrieben wurde, hat den Widerstand zum Thema, der (gemäß dem Johannesevangelium) dem göttlichen Logos von der menschlich-geistigen »Welt« entgegengebracht wird und den das »Licht« bis zum Jüngsten Tag nicht überwinden kann.

Franks Ausführungen über das »Ungeschaffene« im Menschen ließen schon erkennen, daß der Mensch in einem anderen Verhältnis zu Gott steht als die gesamte übrige Schöpfung: Er ist *Geschöpf* und zugleich »*Bild und Gleichnis Gottes*«; dies bedeutet, daß der Mensch »ein Geschöpf ist, in dem Gott selbst unsichtbar potentiell anwesend ist«. Wieder zeigt sich die Zweiseinheit, die dem Menschen eigen ist: Als Naturwesen ist er Geschöpf wie die übrige Welt. Zu dieser Naturseite gehört auch sein psychisches Leben mit seinen Trieben und Begierden. Durch sein geistiges Wesen aber unterscheidet sich der Mensch von allem anderen: Er ist »Person« – »eine Schöpfung, in der Gott *sein eigenes Wesen als Geist, Person und Heiliger* ausdrücken will«. Er verfügt mit dem Personprinzip über »Selbstbewußtsein, Autonomie, die Fähigkeit, seine Handlungen zu kontrollieren und ihnen, in Unterordnung unter das oberste Prinzip des Guten oder der Heiligkeit, eine Richtung zu geben« (RM 387). Diese Abgrenzung aber ist relativ. Frank gelangt hier zu einer bemerkenswerten Folgerung (die in ähnlicher Weise auch vom Theologen K. Rahner vertreten wurde⁶⁾). Der Mensch empfindet nicht nur den tiefen Ge-

⁶⁾ »Wenn nämlich Werden wirklich Selbsttranszendenz ist, auch u.U. zu einem neuen Wesen hin, wenn auch nur kraft der Dynamik absoluten Seins (welches hinwiederum nicht aufhebt, daß es sich um eine Selbsttranszendenz handelt), wenn Materie und Geist nicht einfach disparate Größen sind, sondern Materie gewissermaßen gefrorener Geist ist, dessen einziger Sinn die Ermöglichung wirklichen Geistes ist, dann ist eine Entwicklung der Materie auf Geist hin kein unvollziehbarer Begriff. Gibt es überhaupt unter der Bewegung durch das absolute Sein ein Werden im Materiellen; durch das dieses sich

gensatz, der ihn als Geist und Person von den anderen kreatürlichen Seinsträgern trennt; sein religiöses und ästhetisches Empfinden läßt ihn sogar in den unpersönlichen Schöpfungen der Natur ein »seelenähnliches Prinzip« wahrnehmen, so daß diese gleichsam als Gottes »erster Werkentwurf« erscheinen, als »Schöpfung, der es noch bevorsteht, freier Geist zu werden und dadurch eine Verwandtschaft mit dem Menschen zu erlangen«. Das gegenwärtige Verhältnis des Menschen zum Untermenschlichen läßt sich als das eines »erwachsenen älteren Bruders« zu den noch »kindhaften Wesen« begreifen, aus denen die natürliche Welt besteht.

4. Eschatologischer Ausblick. Der Sieg am Ende

Die Erschaffung des Seins ist keine bloße, durch nichts begründete, göttliche Machtdemonstration (wie die Vorstellung, Gott schaffe »aus dem Nichts« nahelegen könnte). Wäre die Schöpfung ein bloßer Machterweis, so wären die Menschwerdung Gottes und der Kreuzestod des Gottessohnes nicht mehr sinnvoll zu verstehen. »Keine theologischen Klügeleien vermögen die Idee der grenzenlosen Allmacht Gottes mit der christlichen Idee des leidenden Gottes zu versöhnen, eines Gottes, der aus Liebe zur Welt zum freiwilligen Teilnehmer an der Tragödie des Weltlebens wurde« (RM 380).

Die fortdauernde Erschaffung der Welt und ihre Erlösung sind in irdischer Vorstellungsweise zeitlich unterschieden; heilsökonomisch aber sind es »zwei Seiten *eines* umfassenden schöpferischen Aktes«, in dem Gott in seinem Wirken *sich selbst* an das Geschöpf mitteilt. Diese Mitteilung, in der Gott die Schöpfung an seinem eigenen Sein teilhaben läßt, vollendet sich in ihrer »Vergöttlichung«: In ihr wird die Schöpfung zum »Reich Gottes«. Es wäre ganz verfehlt, sich dieses »Reich« als eine paradiesische Enklave in der Welt vorzustellen; es ist die Welt selber, die dann – neu geschaffen und von Gottes Geist durchdrungen – »nur noch die äußere, körperliche Sphäre des göttlichen Seins selbst« ist (RM 389). Aber das Einbringen des göttlichen Geistes und Lichtes in die Schöpfung ist ein lang-

selbst überbietet, dann kann, da dieses absolute Sein Geist ist, diese Selbstüberbietung nur in der Richtung auf den Geist hin geschehen. Karl Rahner: Die Hominisation als theologische Frage, in: P. Overhage, K. Rahner, Das Problem der Hominisation, Freiburg 1961, S. 78.

wieriger Prozeß, in dem es »keine Garantie für einen kontinuierlichen Fortschritt« gibt; in ihm sind durchaus auch »Mißlingen, Stillstand, Katastrophen und Momente von Niedergang und Rückschritt« zu beobachten.⁷ Der sündige Wille setzt der Vollendung der Schöpfung Widerstand entgegen. Von Gottes Allmacht kann nur in dem Sinn gesprochen werden, daß Gott »die alles überwindende Kraft des schöpferischen Erstursprungs allen Seins ist«, die »nur eines fraglos garantiert: den *Sieg am Ende*« (ebd.). Das »Reich Gottes«, aus dem das Böse *endgültig* vertrieben ist, die *Erlösung*, ist keine verbesserte Verlängerung des Bisherigen, sondern gleichbedeutend mit einer *neuen* Schöpfung. Erst in einer solchen ist erreicht, wie es im 1. Korintherbrief (15:28) heißt, daß Gott »alles in allem« ist. Das Sein ist die »Selbstoffenbarung« und »Selbstverkörperung« Gottes.

Auf den ersten Blick scheint die Schrift aus der Kriegszeit *Das Licht in der Finsternis* in Widerspruch zu der Gewißheit des Sieges zu stehen. Sie erscheint als ein Zeugnis des Pessimismus und des Verzagens. Dem Glauben, daß es einen »Fortschritt« gebe, der aus dem »Reich der Notwendigkeit« schließlich in ein irdisches »Reich der Freiheit« führen werde, ist durch die Schreckensereignisse des 20. Jahrhundert für alle Zukunft der Boden entzogen. Es ist nicht mehr denkbar, »daß die ›Macht der Finsternis‹ nur ein zufälliger, zeitlich begrenzter Zustand der Welt ist, und sie unaufhaltsam von der Macht des Lichtes verjagt und besiegt wird« (LidF 63). Vielmehr »verharrt die Welt hartnäckig im Bösen«, wie es schon das Johannesevangelium sagt. Darum ist, so Franks ernüchterndes Urteil, ein »endgültiger Sieg des Guten – innerhalb des irdischen Seins – unmöglich«. Der Kampf gegen die Finsternis »dauert in der Weltgeschichte ewig an« (LidF 65).

Tatsächlich besteht der Grundton auch dieser Schrift in einem gläubigen Optimismus. Gerade in der Not des Kriegs ist es Franks Anliegen, bewußt zu machen: Der Kampf gegen das Böse kann mit Mut geführt werden, weil das »Licht« unbesiegbar in der Welt *anwe-*

⁷ Frank hielt selbst die Zerstörung der ganzen menschlichen Zivilisation auf unserem Planeten nicht für ausgeschlossen. Sein Bedenken bekundet er mit einer Bemerkung Goethes. Frank bezieht sich hier auf ein Gespräch, das der alte Goethe mit Eckermann am 23. Oktober 1828 führte. Im Original lautet der Abschnitt: »Ich sehe die Zeit kommen, wo Gott keine Freude mehr an ihr [der Menschheit] hat und er abermals alles zusammenschlagen muß zu einer verjüngten Schöpfung. Ich bin gewiß, es ist alles danach angelegt, und es steht in der fernen Zukunft schon Zeit und Stunde fest, wann diese Verjüngungsepoke eintritt.«

send ist. Denn der Sieg ist ungeachtet der ungeheuren Macht, welche das Böse in der Welt besitzt, *jenseits* der Zeit bereits errungen. Für unser gegenständliches Denken erfolgt die Vollendung am Ende der (nach den gewöhnlichen Zeitmaßen als unendlich vorgestellten) Zeit. In metaphysischer Hinsicht aber muß der Sieg als »überzeitlich *seinend*« gedacht werden. Das heißt, daß der Sieg kraft Gottes Allmacht »sich in den metaphysischen Tiefen des Seins *bereits ereignet* hat und nur noch auf der empirischen Ebene Frucht bringen und sich enthüllen muß«. Frank sieht diese Deutung durch das Johannesevangeliums bestätigt: »In der Welt werdet ihr in Bedrängnis sein; aber faßt Mut: Ich habe die Welt besiegt« (Joh. 16:33).

In eschatologischer Perspektive ergibt sich angesichts der Greuel der Weltgeschichte aus der differenten Einheit Gottes mit der Schöpfung eine trostvolle Konsequenz: Wenngleich Gottes endgültiger Sieg über alle Widerstände erst »nach einem langen und schweren Kampf voller dramatischer Wendungen eintreten« wird, so geht doch der Schöpfergott selber diesen »schweren, leidvollen Weg« bis hin zu seinem endgültigen Triumph. Er nimmt teil »am Gang des Weltseins bis zur Vollendung durch tragisches Ringen. Zugleich aber ist es diese Anteilnahme, welche den Sieg am Ende garantiert«. Im Erschaffen der Welt und in ihrer Erlösung entäußert sich Gott und entwickelt sich auf geheimnisvolle Weise selbst. In welchen Schritten diese Entwicklung vor sich geht, wissen wir nicht; verbürgt ist nur ihr erfolgreiches Ende, weil »Gott der einzige Erstursprung und der einzige Urgrund allen Seins ist« (RM 390).

Diese Zweiheit – der »tragische schöpferische Kampf« in der Zeit und auf der metaphysischen, überzeitlichen Ebene »die harmonisch-glückselige Ruhe des bereits erzielten Sieges« – ist auch in jedem Menschen anwesend und kann von ihm verstehend erlebt werden. Weil in Gott die Glückseligkeit auf unbegreifliche Weise eins ist mit der intimen Anteilnahme an menschlichen Schmerzen, kann der Mensch, ungeachtet der Schicksalsschläge doch gewiß sein, daß er in Gott geborgen ist. Für Frank ist die Annahme der Tragik des Daseins gerade der Weg, auf dem der Mensch zur selig-freudigen Geborgenheit bei Gott gelangt, weil es der Mitvollzug des Weges Gottes in der Welt ist. »Es ist dies eine großartige und geheimnisvolle Wechselbeziehung – die klarste Äußerung der transzentalen Allmacht des heiligen Gottes, die alle unsere gewöhnlichen Vorstellungen übersteigt«. Die Tragik und die Zerrissenheit des menschlichen Daseins wären als solche gar nicht erfahrbar, wenn ihnen nicht das *lebendige*

Wissen vorausläge, »im Schoß von Gottes Heiligkeit und Allmacht« gesichert zu sein. Das Elend des Menschen ist, wie Frank mit Pascal sagt, »*misère d'un grand seigneur, d'un roi deposse*dé», d. h. es besteht zusammen mit dem Bewußtsein seiner privilegierten »aristokratischen« Herkunft – und erweist gerade so, daß es nicht die letzte metaphysische Realität ist (RM 391f.). Der Gedanke, der dem ontologischem Beweis zugrunde liegt, kehrt hier wieder: Gerade die Tragik des Lebens deckt, indem sie als Widerspruch zum eigentlichen Wesen des Menschen erfahren wird, den Zwiespalt zwischen den »blinden Weltkräften« und dem geistigen Prinzip im Menschen auf. Ihre Erfahrung kann deshalb, weil sie den Weg zur vertieften Wahrnehmung des Geistigen eröffnet, sogar als »Gnadengeschenk Gottes« bezeichnet werden. Die Erfahrung des Sterbens bildet hier keine Ausnahme. Auch der Tod hat zwei Gesichter: An ihm wird am nachdrücklichsten die Unvollkommenheit des Seins offenbar, zugleich aber ist er doch »das bewegende Mysterium des Übergangs«, das »ins ewige Leben« führt (RM 393. Vgl. auch XVI.2 über den »Sinn des Leidens«).

Der letztlich unfaßbare Gedanke der christlichen Theologie, daß der göttliche Logos selbst den Kreuzestod Jesu mitstirbt und gerade *dadurch* den Tod und das Böse besiegt, hat in Franks ontologischer Eschatologie seinen Niederschlag gefunden. Dabei zeigt sich nochmals, daß die Inkarnation als die Aneignung der sterblichen menschlichen Natur durch den göttlichen Logos von Frank nicht als individuell beschränktes Ereignis in der Biographie Jesu von Nazareth verstanden wird, sondern (in der Tradition der patristischen Theologie) als das alle Zeit- und Raumbestimmungen übergreifende grundlegende ontologische Geschehen überhaupt. Dieses Verständnis der Inkarnation als Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur impliziert das Bekenntnis zur Dreifaltigkeit Gottes. »Gott der Schöpfer, Gott, der in die Welt herabsteigt, um durch die Großtat der Passion an dem tragischen Weg der Erlösung mitzuwirken, Gott, der sich der Welt einprägt und sie als Heiliger Geist – als Geist der Heiligkeit – von innen her in seinen Schoß zurücklenkt: Diese drei Personen Gottes, die in dem Dogma der Dreifaltigkeit zum Ausdruck kommen, sind gleichsam nur die äußereren Auswirkungen oder Aspekte des unzugänglichen Wesens Gottes selbst, seiner ›Wesenheit‹. Aber diese Wesenheit ist die Ruhe und Seligkeit der allumfassenden vollendeten Fülle, des Alpha und Omega des universalen Seins« (RM 394).

Ein Modalismus, demzufolge Gott nur vom Menschen trinitarisch wahrgenommen wird, kann der Inkarnation, die auf die Erlösung der Welt ausgerichtet ist, nicht gerecht werden.⁸ So wie die frühchristliche Irrlehre des Modalismus das christliche Gottesbild zerstört hätte, so findet in Franks Sicht auch in jüngster Zeit eine Auffassung Verbreitung, die Gott ganz den Bedingungen des weltlichen Seins unterwirft und die allein in *docta ignorantia* wißbare Koinzidenz von dynamischem Werden und ewiger Vollendung auflöst und behauptet, daß »die Zeit, der zeitliche Prozeß, der adäquate Ausdruck des absoluten Urwesens des Seins sei« und Gott »im schmerzhaften Prozeß der Weltentwicklung geboren werde und heranwachse«. Frank nennt keinen Namen eines Vertreters dieses, wie er sagt, »verheerenden Irrtums« – man könnte an den späten M. Scheler aber auch an die Seinsauffassung M. Heideggers denken.

Die unauflösliche Zweiheit, welche die Selbsterfahrung des Menschen kennzeichnet – einerseits ist er Teil des Weltseins und als solcher mit »dramatischer schöpferischer Aktivität« ausgestattet und doch immer von Neuem Mißerfolgen und Niederlagen ausgesetzt, andererseits kann er die Erfahrung »unerschütterlicher seliger Ruhe in den letzten Tiefen seiner Seele« machen – hat ihren Grund im Wesen Gottes, dessen Abbild er ist. Auch Gott, der Urgrund alles Seins, ist, wie Frank am Ende seiner »Metaphysik des menschlichen Seins« nochmals umreißt, eine differente Einheit von Aktualität und Potentialität. Als Schöpfer und Erlöser ist Gottes Sein selber voller schöpferischer formender Aktivität »mit aller ihr eignenden Dramatik«. Zugleich ist »in ihm von Anbeginn, von Ewigkeit her, alles erreicht und verwirklicht, was er, in einem anderen Aspekt seines Seins, schöpferisch anstrebt. Frank fand dieses gläubige Vertrauen in Goethes Worten aus den *Zahmen Xenien* poetisch ausgedrückt (s. Kapitel XVIII, 5).

⁸ Frank verwirft in diesem Zusammenhang den »Sabellianismus«, eine antitrinitarische Irrlehre zu Beginn des dritten Jahrhunderts, die in Gott nicht die drei göttlichen Hypostasen unterschied, sondern lehrte, daß der eine Gott – eben der »Vater« – sich dem Menschen nur unterschiedlich zeige (modalistischer Monarchianismus), daß es folglich der eine Vatergott sei, der Mensch wurde und am Kreuz gelitten hat (RM 394).