

VOM RATIONALISMUS ZUR PERSONALEN TRANSZENDENZ

Simone Weils * religiöse Entwicklung

ROLF KUHN

Simone Weil war jüdischer Herkunft, aber nach allen vorhandenen Zeugnissen hat dies für ihre religiöse Entwicklung keine Bedeutung gehabt. Sie «kennt die Definition des Wortes Jude nicht», wie sie selbst in einem Brief¹ schreibt und worin sie weiter berichtet: «Ich bin nie-

* *Abkürzungen der Weil-Literatur*

AD	Attente de Dieu, 2 ^e édition (La Colombe, 1950).
CO	La condition ouvrière (Gallimard, 1951).
CS	La connaissance surnaturelle (Gallimard, 1950).
EN	L'enracinement (Gallimard, 1949).
EHP	Écrits historiques et politiques (Gallimard, 1960).
EL	Écrits de Londres et dernières lettres (Gallimard, 1957).
IPC	Intuitions pré-chrétiennes (La Colombe, 1951).
LPH	Leçons de philosophie de Simone Weil, transcrites et présentées par Anne Reynaud (Coll. 10-18, 1966).
LR	Lettre à un religieux (Gallimard, 1951).
OL	Oppression et liberté (Gallimard, 1955).
PVS	Poèmes, suivis de Venise sauvée (Gallimard, 1968).
PSO	Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu (Gallimard, 1962).
SC	Sur la science (Gallimard, 1966).
SG	La source grecque, 2 ^e édition (Gallimard, 1969).
CI	Cahiers I (Plon, 1951; 2 ^e éd. 1970).
CII	Cahiers II (Plon, 1953; 2 ^e éd. 1972).
CIII	Cahiers III (Plon, 1956; 2 ^e éd. 1975).
Vetö	Miklos Vetö, La métaphysique religieuse de S. Weil, Paris 1971.
Cabaud	Jacques Cabaud, S. Weil. Die Logik der Liebe, Freiburg 1968.
UG	Das Unglück und die Gottesliebe, 2. Aufl., München 1961.
VS	Vorchristliche Schau, München-Planegg 1959.
ZG	Zeugnis für das Gute, Olten-Freiburg 1976.

Für alle weitere und zusätzliche Literatur vgl. auch *J.-P. Little*, Simone Weil, A Bibliography (Research Bibliographies & Checklists, 5), London 1973; Supplement No. 1, London 1979.

¹ «Lettre à Monsieur le Ministre de l'Instruction Publique» (Nov. 1940),

mals in eine Synagoge eingetreten und ich habe niemals einen jüdischen Gottesdienst gesehen». Was ihre jüdischen Grosseltern betrifft, so bemerkt sie, sei ein Teil zur Synagoge gegangen, aber der andere Teil sei Freidenker gewesen. Von ihren Eltern und ihrem Bruder wurde sie «in einem vollständigen Agnostizismus aufgezogen»². Nur in der weiteren Verwandtschaft dürfte sie einige «pharisäische Fehlformen» des Judentums kennengelernt haben, die vielleicht nicht ohne Einfluss auf ihre spätere Kritik der jüdischen Religion geblieben sind³.

In dem oben schon zitierten Brief aus dem Jahre 1940 heisst es dann auch, dass sie «keine Religion ausübt und nie eine ausgeübt habe», aber «wenn es eine religiöse Tradition gibt, die ich als mein Erbe ansehe, so ist es die katholische Tradition»⁴. Mitte Mai 1942 schreibt sie in einem Brief an P. Perrin Ähnliches: «Sie haben mir weder den christlichen Geist noch Christus gebracht; denn als ich Ihnen begegnete, war dies nicht mehr zu leisten, es war bereits geschehen, ohne die Vermittlung irgend eines menschlichen Wesens». Und etwas weiter: «Ich habe immer als einzig mögliche Haltung die christliche Haltung angenommen. Ich bin sozusagen im christlichen Geist geboren, aufgewachsen und immer darin verblieben»⁵.

Dieser für ihre geistige Biographie wichtige Brief ist als der Versuch zu verstehen, ihre gesamte Vergangenheit, sowohl was ihre Engagements als auch ihre Anschauungen betrifft, alle profan gelebten Realitäten also, als in sich christlich zu denken: «Als ich eine Skizze meiner geistlichen Autobiographie für Sie niederschrieb, geschah dies mit einer bestimmten Absicht. Ich wollte Ihnen die Möglichkeit geben, ein konkretes und sicheres Beispiel des impliziten Glaubens feststellen zu können»⁶. Dieser Glaube aber, der nach aussen eben als Atheismus erscheinen kann, weil er sich nicht theoretisch am Gottesproblem entscheidet, besteht in der Aufgabe, «die beste Haltung gegenüber den Problemen dieser Welt einzunehmen»⁷. Niemals hat sie vorher versucht, über ihren Atheismus hinauszugelangen, aber sie kann für diese Haltung nicht die Entschuldigung der Unwissenheit anführen, bemerkt sie weiterhin in diesem Zusammenhang.

Diese persönliche Situation reicht über ihre eigene Person letztlich hinaus, denn sie erfährt ja ihren impliziten Glauben gerade in einer Welt, in welcher das Christentum nicht total inkarniert ist. «Da ich diese Dringlichkeit so tief und schmerzlich empfinde, würde ich die Wahrheit verraten, das heisst: den Aspekt der Wahrheit, der meiner Wahrnehmung

S. 3. — Dieser Brief ist eine Anfrage an den damaligen Erziehungsminister um Aufklärung des ihr nie offiziell mitgeteilten Unterrichtsverbotes, weshalb sie auf das Judengesetz zu sprechen kommt.

² Vgl. CS, 87; «Brief an P. Perrin» (26. Mai 1942), in: UG, 82.

³ P. Perrin, Introduction, in: AD (1948), 33.

⁴ Wie Anm. 2).

⁵ UG, 41f.

⁶ Brief an P. Perrin (26. Mai 1942), in: UG, 81ff.

⁷ Brief an P. Perrin (15. (?) Mai 1942), in: UG, 42.

zugänglich ist, wenn ich die Stelle verliesse, an der *ich* mich seit meiner Geburt befinde, an jenem *Schnittpunkt des Christentums mit allem, was es nicht ist* »⁸. Diese Selbstbestimmung ihres Standortes ist nicht nur für ihre Biographie wichtig, sondern für ihr gesamtes Denken, weil es alle Wirklichkeit in eine *Interpretatio christiana* einfangen will oder, ihrem Denken entsprechend noch angemessener ausgedrückt, sie in aller Wirklichkeit die christliche Quelle aufdecken will. « Man muss zuvor zugeben, dass unsere profane Zivilisation historisch gesehen einer religiösen Inspiration entstammt, die, obwohl chronologisch gesehen, vorchristlich, in ihrem Wesen christlich ist »⁹.

Diese Sicht ist wohl auch von ihrem Philosophielehrer Alain betreffs der « neuen Religion » beeinflusst, die sich nach ihm durch die Geschichte hinzieht, um im Christentum ihre höchste symbolische Darstellung zu finden. Sieht man von dieser Vermittlung ab, die im Grund ja eine eigene Darstellung verlangt, so gilt für sie, dass sie den christlichen Glauben « ohne die Vermittlung irgendeines menschlichen Wesens » empfangen hat. Nun schliesst dies keineswegs aus, dass es bei ihr dennoch eine direkte christliche Vorbereitung gegeben hat, die allerdings in ihren frühen Schriften nur sehr spurenhafte verfolgt werden kann.

DIE AGNOSTIZISTISCHE PERIODE

In ihrem Studienmilieu galt sie auf der einen Seite als antireligiös und antikerikal¹⁰, aber auf der anderen Seite sprach sie mit einer Studienfreundin, die sich zum katholischen Glauben bekehrte, derart über den Apostel Paulus und Thomas von Aquin, dass sie den Eindruck erweckte, viel mehr über diese Themen zu wissen¹¹. An einer Stelle ihrer frühesten Aufzeichnungen wird dieser Dialog einmal greifbar, wenn sie, auf die genannte Freundin verweisend, das Prinzip des Gehorsams anspricht, der ihr im Katholizismus als befreiend erscheint, und dies mit ihrer Auffassung von der Notwendigkeit in Beziehung bringt¹². Dass sie schon für eine bestimmte Form der Religion Stellung bezog, deutet sich auch in ihrem Gedicht zum Tage des « heiligen » Karl des Grossen an, worin sie ihn am Schluss durch die heilige Genoveva ersetzt¹³. Will sie damit nicht zum Ausdruck geben, dass sie jede Verwechslung von Religion mit weltlicher Macht von jeher ausschloss? Dahinter steht wieder die erwähnte Philosophie Alains, die sich in einem unveröffentlichten Fragment aus der Studienzeit als Einfluss auf Weil quellenmässig erfass-

⁸ Ebd., 60. — Vgl. LR, 10: « Meine Berufung: Christin ausserhalb der Kirche ».

⁹ LR, 19.

¹⁰ Vgl. P. Perrin, Wir kannten S. Weil, 36.

¹¹ Vgl. Cabaud, Logik, 21.

¹² Vgl. CI, 67.

¹³ « Vers lus au goûter de la Sainte Charlemagne » (30. Jän. 1926), in: PVS, 16-20.

sen lässt: « Der wirkliche Gott ist nicht mächtig, wie man es in der christlichen Religion sehen kann »¹⁴.

Eine gewisse Kenntnis religiöser Themen drückt sich auch in einem Fragment (1926-1928?) aus der Schulzeit über « Das Dogma der Realpräsenz »¹⁵ aus, welches sie im Sinne der notwendigen Verleiblichung von allem Geistigen auslegt, falls dieser Wirkkraft zukommen soll.

Aber insgesamt muss man zustimmen, wenn sie später selbst behauptet, dass sie in ihrer Jugend das Gottesproblem nicht gestellt habe. Dies geschah jedoch aus Gründen, die im letzten eine positive Einstellung verraten: « Ich war der Ansicht, dass das Gottesproblem eine Frage ist, dessen Voraussetzungen uns hienieden fehlen, und dass die einzige sichere Methode, eine falsche Lösung zu vermeiden (was mir als das grösstmögliche Übel erschien), darin besteht, es nicht zu stellen. Also stellte ich es nicht. Ich bejahte weder, noch verneinte ich »¹⁶. Dass diese Haltung nicht die ethischen Fragen im Verhältnis zur Welt ausschloss, wurde schon gesagt. — Ein weiteres Zitat aus einem Brief an Maurice Schumann (London 1943)¹⁷ zeigt, dass sie auch die Sinnfrage nach dem Leben stellte: « Selbst als ich noch Kind war und glaubte, atheistisch und materialistisch eingestellt zu sein, hatte ich in mir immer die Furcht, nicht mein Leben, sondern meinen Tod zu verfehlen. Diese Furcht ist mit der Zeit immer intensiver geworden ». Und an anderer Stelle heisst es: « ...zum Beispiel habe ich mir stets untersagt, an ein künftiges Leben zu denken, aber ich habe immer geglaubt, dass der Augenblick des Todes das Richtmass und das Ziel des Lebens ist »¹⁸. Dieser immerhin sich sehr zurückhaltende Agnostizismus ihrer Jugendjahre dürfte wiederum zum Teil auf ihre philosophischen Lehrer zurückgehen, aber es ist andererseits für ihr Denken bezeichnend, dass sie Fragen nicht grundsätzlich abweist, sondern reifen lässt. Die Gegebenheiten fehlen ihr, um diese Frage zu lösen. Ihre Situation « verbirgt Himmel und Erde / verbirgt die Sterblichen und Gott », heisst es in der letzten Strophe eines Gedichtes aus der Studienzeit¹⁹. Die Wirklichkeit Gottes war ihr begrifflich bekannt, sie konnte sie nur noch nicht mit Leben füllen. Dennoch lässt ein Satz in einer Arbeit aufhorchen: « Wir gehen immer auf Gott zu, indem wir die Materie abweisen und — von uns durchdrungen — hinter uns lassen in dieser Bewegung der Abweisung »²⁰. Andere Stellen sind eher polemisch: « Einige, die sich einen Gott vorstellen, einen Demiurgen und Gesetzgeber der Welt, oder glauben, atheistisch zu sein, versetzen sich an die Stelle Gottes, indem sie Gesetze erlassen und dem Universum im Namen theologischer, physikalischer, chemischer oder mathematischer Studien eine Ordnung vor-

¹⁴ In einer Variante zum Aufsatz « Die Gewohnheit » (1926-1928?), 52; zitiert nach *Vetö*, 15, Anm. 26.

¹⁵ Vgl. *Vetö*, ebd.

¹⁶ Brief an P. Perrin (15. (?) Mai 1942), in: UG, 42.

¹⁷ EL, 213.

¹⁸ UG, 43.

¹⁹ « A une jeune fille riche », in: PVS, 15.

²⁰ Manuskript « Le beau et le bien » (Febr. 1926), 26; zitiert *Vetö*, 15, Anm. 26.

schreiben...». Diese Idee eines allmächtigen Wesens ist für sie ein Ergebnis der «Theologie des Volksbewusstseins»²¹, welches «durch seine Priester die phantastischen Überzeugungen vergöttlichte»²². Ihre frühe Religionsphilosophie scheint zunächst vor allem eine Kritik des «sinnlosen Aberglaubens»²³, den alle Religionen hervorbringen, gewesen zu sein. Sie argumentiert ausserdem vom marxistischen Verständnis der Gesellschaftsentwicklung her, um die Verbindung der Magie ausübenden Priester mit der herrschenden Klasse blosszulegen. Aber im gleichen Zusammenhang erkennt sie an, dass die «Religion Ausgangspunkt der Entwicklung des menschlichen Denkens, einschliesslich der positivsten Wissenschaft, ist»²⁴. Dieses immerhin differenzierte Gottesproblem findet aber allmählich eine für sie charakteristische Präzisierung. Es scheint bedeutsam zu sein, dass ihre *Descartesstudie* als einleitendes Zitat das Platon zugesprochene Wort «*aèl o theòs geometrei*» trägt. Nicht nur, weil es als Zitat bei ihr später immer wiederkehrte und dann auch für ihr Platonverständnis wichtig ist, sondern weil es eine Weltsicht bedingt, die die spätere Gottesauffassung mitbestimmen wird. Es darf nie vergessen werden, dass die innere und äussere Offenbarung des Christusglaubens bei ihr auf einen philosophisch schon sehr strukturierten Boden fällt, der natürlich nicht mit einem Mal verändert oder sogar aufgegeben wird.

Bei *Descartes* ist *Gott* der Schöpfer ewiger mathematischer Wahrheiten. Gott steht damit ausserhalb der Welt und über derselben, weshalb *Descartes* immer auch betont, dass wir uns Gott eigentlich nicht vorstellen können, obwohl wir die Gesetzmässigkeiten erfassen. «Ich erkenne, dass ich von ihm abhängig bin», schreibt Simone Weil, «und dass diese Erkenntnis im Denkakt selbst mitgegeben ist». Denn ich bin der Existenz Gottes gewiss, soweit das *Cogito* den Zweifel und somit die Unvollkommenheit umfasst. Denn nur im Hinblick auf die Idee des Vollkommenen und der Allmacht gelange ich zur Erkenntnis, dass ich selbst unvollkommen und begrenzt bin. Das Vollkommene kann dagegen keinem unvollkommenen Wesen eigen sein, weil bei dem, was wir Gott nennen, Denken und Wollen eins sind²⁵: «Nur in der Unendlichkeit meiner Freiheit, die in jedem Denkakt im Zweifel sich vom Denkinhalt abheben kann, um sich als eigene Gewissheit zu konstituieren, erfahre ich eine Art absoluter Macht, aber ich bin nicht Gott, weil ich in meiner Existenz abkünftig bin». — Gott ist somit der Garant der wissenschaftlichen Erkenntnis bei *Descartes*²⁶, was ja gerade Pascals Kritik hervorrief, aber Simone Weil nimmt hier keine Stellung dazu, weil sie im Gegensatz zu Pascal noch nicht den «lebendigen Gott» erfahren hat. Den möglichen

²¹ «*Du Temps*», 377 und 378.

²² «*Science et Perception dans Descartes*», in: SC, 12.

²³ Manuskript «*Le beau et le bien*», (zit. nach *Vetö*, 15, Anm. 26).

²⁴ «*En marge du Comité d'Études*», in: *L'Effort*, Nr. 286 (Lyon, 19. Dez. 1931), 2, Spalte 4.

²⁵ SC, 94, 69-70.

²⁶ SC, 60, 66.

«genius malignus», den «bösen Geist», der unser Denken verwirren könnte, weist sie gemäss Descartes zurück, ebenso die Idee einer möglichen «Providenz»: «Gewiss könnte sich ein unbekannter Gott meiner bedienen, ohne dass ich darum wüsste, um Ergebnisse zu erzielen, die ich nicht kenne; aber diese Ergebnisse sind dann nicht von mir hervorgebracht»²⁷. Man kann also Descartes' Erwähnung des «bösen Geistes» als «frei gewählte Überspitzung der Forderungen verstehen, unter denen das Denken seinen neuen Grund in sich selbst zu finden hat»²⁸, denn es gilt: Meine Erkenntnis geht nur so weit wie mein Vermögen, welches den Zufall und den Irrtum, — dies ist nach Weil der «böse Geist» —, in Notwendigkeit und Gewissheit überführt. Gott ist also der notwendige metaphysische Grund, damit das Denken seiner weiteren Schlüsse gewiss sein kann, weil das einmal «klar und deutlich Erkannte» aufgrund göttlich verbürgter Gesetze für immer wahr bleibt. Gott entspricht damit bei Descartes annäherungsweise der fundamentalen Gewissheit einer Rationalität der Welt, die über den Augenblick einer gegenwärtigen Erkenntnis hinausreicht und die wissenschaftliche Entwicklung weitervermittelt, was auch im Begriff der «*creatio continua*» bei ihm anklingt. Aber Simone Weil bemerkt, dass bei Descartes die Welt noch nicht wie bei Leibniz dasselbe wie das göttliche Wissen ist, und schreibt betreffs der Gotteslehre Descartes': «Die ewigen Wahrheiten haben ihr Sein allein vom Dekret Gottes her, ganz so wie die Wesenheiten bei Platon von der Sonne des Guten geschaffen und ernährt werden»²⁹. Die Erwähnung der platonischen Ideenlehre an dieser Stelle bei Weil scheint eine spätere Entwicklung in ihrem Denken anzuzeigen betreffs der Aufgabe eines rein rationalistischen Standpunktes. Das Höhlengleichnis wird für sie wichtiger werden als das reine Cogito Descartes'. Drei Jahre später (1933/34) findet sich noch einmal ein ähnlicher Vergleich zwischen den beiden genannten Denkern in einem Abschnitt ihres Philosophieunterrichtes über die «Religion bei Descartes»: «Gott über den Ideen wie das Gute bei Platon. Die cartesische Gottesvorstellung ist die eines total transzendenten Gottes, den man in der Welt nicht antrifft, welche reine Materie ist»³⁰. Eine solche Konzeption kommt ihrem Verständnis von der reinen Notwendigkeit der Welt und der damit implizierten Abwesenheit Gottes natürlich entgegen, so dass wir schon sagen können, dass die von Platon und Descartes vermittelte Weltsicht als Grundlage entscheidend stehenbleibt. Denn auch S. Weil wird später nicht die Existenz Gottes aus dem Kosmos analog herleiten, wie es in der mittelalterlichen Tradition geschah. Vielmehr scheint der Beweis umgekehrt zu verlaufen: das tatsächliche Sein der Welt verlangt einen positiv zu setzenden Wert, der bei *Descartes* in der *veracitas* Gottes und bei *Platon* im *agathón* besteht. In beiden Fällen kann Gott in der Welt nur als Abwesenheit gedacht werden, es sei denn,

²⁷ SC, 55, 53.

²⁸ H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankf./M. 1966, 148.

²⁹ SC, 27, 29 und 43-44.

³⁰ LPH, 232.

es gibt eine Teilnahme an dieser Wahrhaftigkeit oder Gutheit durch die menschliche Existenz. Und diese Abwesenheit bedingt dann natürlich auch die Ablehnung jener Behauptung, dass die Dinge um des Menschen willen erschaffen worden wären. Denn diese Überzeugung führte im Selbstverständnis der Neuzeit zur pragmatisch-technischen Naturbewältigung. So klingt denn auch ein Satz am Schluss der Descartesstudie Simone Weils zunächst sehr neuzeitlich: « Alles in allem besteht die Weisheit darin, zu wissen, dass es eine Welt gibt, d.h. eine Materie, die allein durch die Arbeit verändert werden kann, und dass es, den Geist ausgenommen, nichts anderes gibt »³¹. Aber die Annahme einer vernünftigen Wirklichkeitsstruktur bei Descartes konnte bei S. Weil gerade später in eine Spekulation übergehen, die den Logos mit der Weltnotwendigkeit gleichstellt.

Aus den folgenden Jahren sind von Simone Weil nur *politisch-soziale* Zeitungs- und Zeitschriftenartikel zu verzeichnen, in denen religiöse Probleme nicht auftauchen, aber die für ihre wachsende Kritik eines vulgären Revolutionsbegriffs wichtig sind, und auch die fortschreitende Verunsicherung ihres immanenten Weltverständnisses verstehen lehren.

Eine derartig zu interpretierende Stelle findet sich in einer Rezension S. Weils betreffs eines Werkes über Karl Marx, wo es heisst³²: « Was die Notwendigkeit, Gott zu gleichen, angeht..., so hat ein gewisser Platon, dessen Werke auch gegenwärtig noch viel nützlicher für denjenigen sein können, der die menschliche Natur verstehen will, als alle Bücher psychologischen Inhalts, einst geschrieben, dass alles, was einen Wert in den menschlichen Handlungen oder Gedanken ausmacht, in einer gewissen Nachahmung Gottes bestehe ».

Diese Stelle würde vor allem ihre frühe innere Hinwendung zu Platon bedeuten, ohne dass Marx aufgegeben würde, und das Verlangen nach einer « metaphysischen » Lösung des Gerechtigkeitsproblems. Aber es wäre sicher zu früh, hier schon einen « mystischen » Nachfolgedanken herauszulesen. Einige Schüleraufzeichnungen und eine veröffentlichte Mitschrift aus Roanne (1933-1934) geben einen relativ guten Einblick in ihre Behandlung dieses hier untersuchten Problems. Dabei ist es allerdings eine nicht immer leicht zu entscheidene Frage, was nur neutrale Darbietung philosophischen Stoffes ist und was als eigene Überzeugung erscheint in bezug auf ihre engagierte Unterrichtsweise, so daß eine solche Trennung bei S. Weil im letzten unangebracht ist.

Sie begann ihren Unterricht mit der Betonung der Eigenart der *Philosophie* als Wissenschaft, die sie zunächst von der *Religion* absetzt: « Die erste freie Tätigkeit des Menschen bestand darin, Tempel zu bauen. Deren Schönheit regte ihn zum Nachdenken an. Aber dieses Nachdenken über die schönen Werke war noch nicht Philosophie, sondern Religion ». Und weiterhin: « Die einzige Ausdrucksweise, die der Religion gerecht

³¹ SC, 94.

³² Otto Rühle: Karl Marx, in: *La Critique Sociale* (Paris, März 1934), 246-247.

wird, ist die Kunst. Die Religion ist eine Art Mitleid mit der Natur, was uns nicht hindert, unsere Eigenart zu bewahren »³³. Diese geistesgeschichtlich positive Sicht der Religionen, die sich auch in ihrem schon in der Kinderzeit feststellbaren Interesse für Mythen und Legenden zeigt, steht noch unter dem direkten Einfluss Alains, für den die Religion schon alles für den Menschen bedeutet. Mit Hegel ist « die Philosophie nur Reflexion über die Religion »³⁴, und die Religion beginnt ihrerseits mit der Kunst: « Die Kunst ist schon Religion... »³⁵. Dieser Ansatzpunkt bei Weil scheint sowohl für die persönliche Offenbarung des Christusglaubens wie für ihre « theologischen » Gedanken wichtig zu sein, denn die Schönheit wird für sie zu einem Medium religiöser Erfahrung. Dies klang schon einmal in ihrer zitierten Autobiographie an, wo es hiess, dass ihr « der Begriff der Reinheit... bei der Betrachtung einer Gebirgslandschaft aufgegangen (sei) und sich nach und nach mit unwiderstehlicher Macht aufgedrängt » hatte³⁶. Dieses Erleben der Naturschönheit bleibt keine reine ästhetische Empfindung, sondern erweitert sich zu einer ethischen Einsicht und Haltung. Dass später das Schöne im Kontext der Platoninterpretation in Gott hineinversetzt wird³⁷, ist die Folge ihres religionsphilosophischen Denkens, welches ihre gesamte Weltsicht als z.T. gehorsame Notwendigkeit voraussetzt.

Es müssen daher auch die « drei Berührungen mit dem Katholizismus, die wahrhaft zählten »³⁸, in dieser Hinsicht bei ihr interpretiert werden, weil jedesmal an entscheidender Stelle die Schönheit Anlass zu einer religiösen Wahrnehmung ist. Natürlich wird damit nicht ausgeschlossen, dass noch andere Erlebnisinhalte bedeutend sind. Simone Weil stellt selbst die Verbindung her zwischen ihrem elenden Zustand nach der Fabrikarbeit, die sie « seelisch und körperlich zerstückelt » hat, und der folgenden Erkenntnis betreffs des Christentums. Unglück und Schönheit der Welt werden so die beiden Komponenten einer einzigen Erfahrung, die sie später z.B. immer wieder im Hiob-Buch wiedererkennen will.

Im Sommer 1935 ist S. Weil in *Portugal*, und ihr Bericht darf sicher ausführlich zitiert werden, weil sie darin ein poetisches Bild aus der Erinnerung entwirft, welches Schönheit, Armut und « Offenbarung » ineinander übergehen lässt: « In dieser Gemütsverfassung, und in einem körperlich elenden Zustand », — dies ist als Verweis auf ihre gerade beendete Arbeitserfahrung in Paris zu verstehen —, « betrat ich eines Abends jenes kleine portugiesische Dorf, das ach! auch recht elend war; allein, bei Vollmond, eben am Tage des Patronatsfestes. Es war am Ufer des Meeres. Die Frauen der Fischer zogen, mit Kerzen in den Händen,

³³ Zit. nach *Cabaud*, Logik, 53 und 55.

³⁴ *Alain*, Propos sur la Religion, Paris 1933, VI.

³⁵ *Alain*, Idées, Paris 1936, 301.

³⁶ UG, 46.

³⁷ Vgl. Vorchristliche Schau, 79.

³⁸ Vgl. UG, 47-50, für das Folgende.

in einer Prozession um die Boote und sangen gewiss sehr altüberlieferte Gesänge, von einer herzerreissenden Traurigkeit. Nichts kann davon eine rechte Vorstellung vermitteln. Niemals habe ich etwas so Ergreifendes gehört, ausser dem Gesang der Wolgaschlepper. Dort hatte ich plötzlich die Gewissheit, dass das Christentum vorzüglich die Religion der Sklaven ist, und dass die Sklaven nicht anders können als ihm anhängen, und ich unter den übrigen »³⁹.

Ihre Arbeitserfahrung und Interpretation der Arbeit macht einsichtig, dass dadurch eine Verunsicherung ihres Denkens herbeigeführt worden sein muss, und das Christentum zunächst nur an dieser Stelle als « Religion der Sklaven » eindringen konnte. Damit schien ihre rationalistische Weltsicht noch nicht gänzlich erschüttert, aber es erscheint darin eine Öffnung, in welcher die bei Alain gewonnene positive symbolische Deutung des Kreuzes langsam zu einer Glaubenswirklichkeit heranreifen konnte. In ihrem Manuskript aus der Lehrerzeit in Bourges und Saint-Quentin spricht sie wieder die Überzeugung aus, dass das Christentum eine « Religion der Sklaven » ist⁴⁰. Damit wird keine Definition des christlichen Glaubens gegeben, sondern nur eine Wirklichkeit anerkannt, die im Evangelium als Hervorheben der Armen und Geringen erscheint. « *Sich als Sklave betrachten* », kann daher nur heissen, nicht mehr von sich selbst abhängen, nicht mehr durch seinen eigenen Willen existieren. Hier liegt somit ein entscheidendes, auf transzendenter Erfahrung beruhendes Moment vor, welches bald seine theoretische Bewältigung bei ihr verlangen sollte.

In diesem Text erscheint auch ihre Aufmerksamkeit für die Liturgie, deren Symbolik ihr bald besser vertraut sein wird, und ihre Vorliebe für « altüberlieferte Gesänge ». Nach ihrem Portugalaufenthalt unterrichtet Simone Weil ab Herbst 1935 in Bourges und von dort wird bezeugt, dass sie häufig die Frühmesse in der Kathedrale besuchte, wohl um Gregorianischen Gesang hören zu können⁴¹. In einem zwei Jahre späteren Brief wird dieses Interesse von ihr selbst bestätigt⁴². Sie befindet sich in Rom und nimmt an verschiedenen Gottesdiensten und religiösen Konzerten teil. « Am Ende eines solchen Tages, den man nur damit verbracht hat, religiöse Musik zu hören, hat man ein sehr gutes Gefühl », schreibt sie und erwähnt auch, dass sie vergebens nach einem lateinischen Messbuch gesucht habe⁴³. Aber dieses Interesse für die gregorianische Musik — wie auch für die Gemälde von L. da Vinci und das Christusbild von Brera, die sie besonders hervorhebt — scheint noch nicht dem durch die Kunst

³⁹ UG, 48f.

⁴⁰ Vgl. « Philosophie, Enseignement. Bourges-Saint-Quentin, 1925-1935 », Folio 78 (zit. *Vetö*, 15, Anm. 26).

⁴¹ Vgl. *Cabaud*, Logik, 132.

⁴² « Brief an ihre Mutter » (Pfingsten, Dienstag 1937). — Dieser Brief ist im franz. Text noch nicht veröffentlicht, eine englische Übersetzung findet sich bei R. Rees, *Simone Weil: Seventy Letters*, London 1967, 79-82.

⁴³ Ebd., 81.

vermittelten religiösen Inhalt selbst zu gelten. Auch in anderen Briefen⁴⁴ aus der Zeit dieser Italienreise werden diese nicht explizit. Man findet eine Beschreibung der Komposition des Abendmahls von L. da Vinci, die darin vor allem bestehen soll, « das Auge von überall her auf das Antlitz Christi wie durch einen geheimen Einfluss zurückzuführen, wobei dieser Einfluss selbst unbemerkt bleibt. Er verleiht dem Antlitz etwas Übernatürliches in seinem Ausdruck der Ruhe und des Friedens ». Zum *erstenmal* (!) benutzt Weil hier positiv den Begriff « *surnaturel* »⁴⁵, so dass also wieder ein Schönheitserlebnis der Ausgangspunkt für eine weitere angenommene religiöse Kategorie ist. Sie fährt dann fort, das Geheimnis L. da Vincis habe sicherlich in einer « pythagoräischen Lebensauffassung » bestanden⁴⁶. Diese Bemerkung ist wichtig für eine beginnende Durchdringung von christlichem und griechischem Gedankengut bei S. Weil, was auch noch an anderer Stelle greifbar wird, wenn sie zur griechischen Plastik feststellt⁴⁷: « Wann hat man seither dieses vollkommene und göttliche Gleichgewicht zwischen dem Menschen und dem Universum noch einmal ausgedrückt? — ausser bei Bach und in der Pfingstmesse im Petersdom mit den Chören aus Erwachsenen und Kindern. Göttliche Musik unter dieser göttlichen Kuppel, inmitten einer knieenden Menge, worin man viele herbe Gesichter von Männern und Frauen aus dem Volke sah. Es gibt nichts Schöneres als die Texte der katholischen Liturgie »⁴⁸.

Kniet S. Weil bereits auch schon unter dieser gläubigen Menge? Es wäre damit indirekt ein anderes entscheidendes Ereignis von der gleichen Italienreise im Jahre 1937, und zwar aus *Assisi*, bestätigt, von dem sie aber erst 1942 offen spricht: « Als ich dort in der kleinen romanischen Kapelle aus dem zwölften Jahrhundert von Santa Maria degli Angeli, diesem unvergleichlichen Wunder an Reinheit, wo der heilige Franziskus so oft gebetet hat, allein war, zwang mich etwas, das stärker war als ich selbst, mich zum erstenmal in meinem Leben auf die Knie zu werfen »⁴⁸. Wieder steht das Erleben der Schönheit und der Begriff der Reinheit parallel zueinander wie in ihrem Jugenderlebnis, aber diesmal kommt eine konkrete Geste und das Beispiel eines « Heiligen » hinzu, von dem sie schreibt: « Ich wurde von grosser Liebe zu dem heiligen Franziskus ergriffen, sobald ich von ihm erfuhr »⁴⁹. Schon in ihrem Philoso-

⁴⁴ Vgl. « Cinque lettere à uno studente (e una lettera à Bernanos) », in: *Nuovi Argomenti*, 80-113.

⁴⁵ Eine weitere Verwendung dieses Begriffs taucht nur etwas später in ihrem Philosophieunterricht in Saint-Quentin (Okt. 1937 → Jan. 1938) auf: « Sooft der Schrecken des *Übernatürlichen* die Seele ergreift, gewinnen die Zahlen eine aussergewöhnliche Macht », (zit. *Cabaud*, Logik, 178).

⁴⁶ Vgl. « (2.) Brief aus Florenz », 84-85.

⁴⁷ « Die griechische Religion », — so heisst es in einer Schüleraufzeichnung aus der Zeit von 1932/33 — « von rein menschlicher Essenz, stellt etwas Eigenartiges dar. Die christliche Religion ist eine Art Synthese des griechischen und biblischen Geistes ».

⁴⁸ UG, 49. — Vgl. dieselbe Wichtigkeit des Kniens im « Prolog », in: CS 9.

⁴⁹ UG, 45.

phieunterricht in Roanne 1933-1934 nennt sie ihn « einen reinen Stoiker » aufgrund seiner poetischen Haltung⁵⁰. Er wird für sie dann eine Figur bleiben, der an das Hineinholen der Schönheit in das Christentum nicht verzweifeln lässt⁵¹, womit sie eine Brücke zur Stoa und zum gesamten antiken Erbe schlagen kann. Denn nicht die Kraft (force) zählt letztlich im Universum, sondern die göttliche Liebe, die sich auch in der Materie als Gehorsam erweist⁵². Und für den Menschen ergibt sich daraus die Möglichkeit, sich rein über die « Schöpfung zu freuen », wie es im Armutsideal des Franziskus sichtbar wird⁵³.

Dieser Vorgriff auf spätere Gedanken ist berechtigt durch den Bericht, den sie von ihrem Assisibesuch in den schon zitierten « Briefen an Jean Posternak » gibt. Sie bewundert wiederum die Schönheit der Architektur, so dass sie ausruft, fast wäre sie da geblieben. Aber nichts lässt das religiöse Ereignis erahnen, das oben zitiert wurde. Dieses Schweigen ist schwer zu erklären, weil sie in demselben Brief über ihre Ansicht betreffs der Unsterblichkeit spricht⁵⁴ — und wie schon aufgeführt — über die katholische Liturgie. Man dürfte also durchaus ein religiöses Verständnis auf Seiten des Briefempfängers voraussetzen können.

Sie spricht nur davon, mit Hilfe der « Fioretti » (Blümlein) den Spuren des heiligen Franziskus folgen zu wollen, und zitiert einen Text aus diesen altitalienischen Legenden, wonach Franziskus die Armut durch « das erbettelte Brot, den schönen Tisch aus Stein, den klaren Quell » als Geschenk der göttlichen Vorsehung preist. Simone Weil schliesst dann selbst mit den Worten: « So verstehe ich reine Freuden »⁵⁵, was schon hier die Einsicht vermittelt, was es bedeutet, « sich rein über die Schöpfung zu freuen », wie es vorher hiess.

Wenn S. Weil daher schreibt, von der « evangelischen und franziskanischen Landschaft » und den « ergreifenden Oratorien » wie « geblendet » gewesen zu sein⁵⁶, dann vermag man in etwa die Bedeutung dieses Aufenthaltes in Assisi für ihre religiöse Entwicklung ermessen. Alles scheint auf eine noch grössere Glaubens-Begegnung hinzudeuten. Die Schönheit wie auch die Armut und Heiligkeit muss nur noch auf ihren transzen-

⁵⁰ LPH, 228; vgl. 232 und 215.

⁵¹ UG, 164 und 173.

⁵² Vgl. PSO, 60.

⁵³ CIII, 15. — Über diesen Aspekt vgl. auch CII, 325; EL, 179; IPC, 69; VS, 63.

⁵⁴ Vgl. den « (3.) Brief an einen Studenten », 91-94.

⁵⁵ Vgl. « (2.) Brief an einen Studenten », 87-88. — S. Weil zitiert die « Fioretti » im Urtext, wir folgen der Übersetzung von Max Kirschstein, in: *Franz von Assisi*, Die Werke, Hamburg 1958, XIII., 79. — In ihren « Fragmenten und Notizen » aus London (Ende 1942-1943) kehrt diese Episode aus dem Leben des hl. Franziskus wieder, im Zusammenhang von Armut, Nacktheit und Liebe (vgl. EL, 182). Es ist für sie übrigens bezeichnend, dass Texte, die sie einmal tief beeindruckt haben, immer wieder, und zwar unverändert in ihrer Interpretation, zitiert werden, um für sie grundlegende Wahrheiten auszudrücken. Die Konstanz mancher Zitatwiederholungen ergibt damit einen konkreten Hinweis für den Kontinuitätsnachweis ihres Denkens.

⁵⁶ Vgl. « (3.) Brief an einen Studenten », 91-92.

denten Urheber hin durchbrochen werden. Dann wird nicht nur das Empfinden, sondern die *Teilnahme* an dieser Wirklichkeit entscheidend.

Die Verse Dantes über die Vermählung des Franziskus mit der Armut, die

« ...so standhaft todesmutig
dem Heiland folgte bis hinauf ans Kreuz,
wo selbst Maria unten stehen blieb »,

begrüßt Weil mit den Worten: « Ich glaube, dass es in der Dichtung nur wenige, ebenso so gewaltige Schönheiten gibt wie diese Verse über die Armut »⁵⁷.

Erst im nächsten Jahre (1938) sollte die *Passion Christi*, vermittelt durch die Schönheit des gregorianischen Gesanges der Karwoche « ein für allemal Eingang in (sie) finden ». Den Hergang dieser Erfahrung in der Benediktinerabtei Solesmes beschreibt sie so: « Ich hatte bohrende Kopfschmerzen; jeder Ton schmerzte mich wie ein Schlag; und da erlaubte mir eine äusserste Anstrengung der Aufmerksamkeit, aus diesem elenden Fleisch herauszutreten, es in seinem Winkel hingekauert allein leiden zu lassen und in der unerhörten Schönheit der Gesänge und Worte eine reine und vollkommene Freude zu finden. Diese Erfahrung hat mich auch durch Analogie besser verstehen lassen, wie es möglich sei, die göttliche Liebe durch das Unglück hindurch zu lieben »⁵⁸.

Wenn man ihre Schriften vor diesem Ereignis besonders auf ihr Christusbild hin untersucht, so scheint keine direkte Vorbereitung einer Christusbegegnung vorzuliegen. Die öfters genannten Briefe an den Studenten Jean Posternak lassen ausser den zitierten Hinweisen auf Christus, im Zusammenhang mit Dante, L. da Vinci und Brera und einer wahrscheinlich fortgeschrittenen Kenntnis des Evangeliums⁵⁹, keinen weiteren Schluss zu.

Ein Jahr früher allerdings führte sie bei der notwendigen Unterscheidung von Selbstachtung und Achtlosigkeit von seiten anderer an: « *Epiktet*, wie ein Spielzeug von seinem Herrn behandelt, und *Jesus*, gegeißelt und mit Dornen gekrönt, waren dadurch in keiner Weise in ihren eigenen Augen herabgemindert. Den Tod der Selbstverachtung vorziehen, ist der Grund einer jeden Moral. Aber den Tod der Demütigung vorzuziehen, ist etwas ganz anderes, nämlich nur eine Frage feudaler Ehre »⁶⁰. In einer

⁵⁷ « (2.) Brief an einen Studenten », 87. — Später (1940-1943) führt sie diese Verse bei Dante in einer eigenen Übersetzung noch einmal an, um sie mit dem Platontext (*Gastmahl*, 202 E — 203 A) über die Liebe, die immer die Armut als Begleiterin hat, zu vergleichen: SG, 127-128; EL, 179-180. — Die Übersetzung der hier zitierten Verse ins Deutsche erfolgt nach *Karl Vossler: Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie*, (Paradies: Elfter Gesang), München 1962, 338.

⁵⁸ UG, 49-50.

⁵⁹ Vgl. « (3.) Brief », 94, betreffs des Unsterblichkeitsproblems; *Cabaul, Logik*, 78-79, schon für die Zeit in Auxerre (1932-33): « (Sie) kannte die Evangelien sehr genau und sprach mit Ehrerbietung von ihnen, unterlegte ihnen jedoch ziemlich freie und symbolische Bedeutungen ».

⁶⁰ EHP, 107, mit Var. 109, woraus letzteres Zitat stammt. In den beiden,

späteren Variante zu einem Brieffragment findet sich ein ähnlicher Hinweis: « Jene, die sich nur in Augenblicken der Schwäche nach langem Widerstand erniedrigen und sich wieder aufzurichten wissen, können als mit göttlicher Kraft ausgestattet betrachtet werden. *Christus* ist im Evangelium kaum weitergegangen. Ich habe es oft bedauert, dass man nichts von *Epiktets* Leben weiss: er ist fast das einzige Beispiel einer wirklich unglücklichen Lebenslage, sowie ich weiss..., bei der man gewichtige Gründe hat vorauszusetzen, dass sie in jeder Hinsicht wirklich ertragen wurde, wie es einem Menschen geziemt ». Dies sind nur gelegentliche Hinweise; sie dürfen aber eine gewisse positive Deutung der Passionsgeschichte von Jesus als Typus des rein und ungerecht Leidenden schon beinhalten und eine Art Modell durch die Figur Christi verdeutlichen. Die Frage des Todes — und damit der Lebenshingabe als Opfer — wird ebenfalls ein zentrales moralisches und damit existentielles Thema. Im März des Jahres 1936 heisst es: « Nur allein in dieser Jahreszeit vergesse ich nie, dass 'Christus auferstanden ist' »; sie fügt dann aber schnell hinzu: « (Ich spreche in einem Bild natürlich) »⁶¹. Wie diese Stelle auch zu deuten ist, — eine gewisse Scheu über religiöse Themen in der Ichform zu sprechen, ist ihr immer eigen geblieben —, so wird doch insgesamt deutlich, dass die Offenbarung durch das Kreuz ihr als das Wichtigste am christlichen Glauben erscheint. Wer dem wirklichen Unglück verfällt, der verfällt zwangsläufig der Verachtung, aber « die Revolution des Christentums besteht eben darin, die Schwachen nicht zu verachten. Der Gott der Christen ist schwach »⁶². In seinen Anfängen war das Christentum damit für die damalige soziale Ordnung gefährlich⁶³. Dieser Gesichtspunkt ermöglichte eine Durchdringung ihrer sozialen Kritik nach kantischen Prinzipien mit christlichen Gedanken, so dass sie schon 1934 schreiben konnte: « eine Gesellschaft freier Menschen, wo ein jeder nicht als Sache, sondern als ein anderes Selbst behandelt würde, verwirklicht den Grundsatz des Evangeliums »⁶⁴. In ihrem Philosophieunterricht erkennt sie zu gleicher Zeit explizit an: Die Formel Kants « von der Unterscheidung von Mittel — Zweck im Verkehr mit anderen Menschen ist der des Evangeliums analog: 'Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!' »⁶⁵. So ist es nicht weiter erstaunlich, wenn sie in einem Brief an Emmanuel Mounier festhält, dass die christliche Moral die Moral kurzhin sei⁶⁶, und an anderer Stelle klarstellt: « Wären Sie katholisch, so könnte ich nicht der Versuchung widerstehen, Ihnen zu zeigen, dass der Geist, der meinen Artikel⁶⁷

Varianten (vgl. ebd., 394-395 und 396-397) fehlt dieser Hinweis. — Für einen früheren Hinweis (1933-34) auf Epiktet vgl. CI, 28.

⁶¹ CO, 148.

⁶² CO, 142.

⁶³ CO, 191. S. 192 führt aus, dass sich dies aber wieder schnell nach ihrer Ansicht geändert hat.

⁶⁴ OL, 132.

⁶⁵ LPH, 221; vgl. *Cabaud*, Logik, 55.

⁶⁶ Manuskript (1936-1938?), zit. *Vetö*, S. 15, Anm. 26.

⁶⁷ Es handelt sich um einen damals unveröffentlichten « Appel aux ouvriers

inspirierte, und an welchem Sie Anstoss genommen haben, nur einzig und allein der christliche Geist ist »⁶⁸.

In einem weiteren Brief an denselben Empfänger vom Juni 1936 schrieb sie betreffs der damaligen ereignisreichen Streiks in Frankreich: « Ich denke im Augenblick nicht an den materiellen Vorteil... sondern an den moralischen Vorteil, an *das Heil der Seele*. Ich denke, dass es für die Unterdrückten gut ist, einige Tage hindurch ihre Existenz behaupten, den Kopf emporgehoben, ihren Willen auferlegt, Vorteile erlangt haben zu können, die sie etwas anderem verdanken als nur einem Sich-gnädigen-Herablassen. Und ich denke auch, dass es für ihre Vorgesetzten gleichfalls gut ist — für das *Heil ihrer Seele* — sich einmal in ihrem Leben, ihrer Stellung gemäss, der Kraft beugen und eine Demütigung haben ertragen zu müssen ». Damit wird für sie in die sozial-gesellschaftliche Wirklichkeit deutlich eine neue Sprache eingeführt, welche durch die aktuellen Ereignisse hindurch eine für alle Menschen notwendige « Heilserkenntnis » fordert. Im Grunde geht es um ein richtiges Verhalten den Problemen der Welt gegenüber, hier vor allem der Gerechtigkeit. In der Folgezeit ändert sich diese Option nicht, aber man kann sagen, dass S. Weil noch mehr mitzuteilen hatte und dazu ein neues Vokabular brauchte. Nimmt man alle diese Aussagen zusammen, die über die einzelnen Schritte ihrer religiösen Entwicklung noch vieles unklar lassen, so ist einerseits ihr Agnostizismus und Atheismus der Jugendzeit zwar ernst zu nehmen, aber andererseits wird auch verständlich, was sie später, ihr konkretes Leben interpretierend, behauptet: « Ich bin sozusagen im christlichen Geiste geboren, aufgewachsen und darin verblieben »⁶⁹.

Konkrete Spuren religiöser Fragen waren bis hinein in ihren frühesten philosophischen Artikel sowie in ihren Unterricht verfolgbar⁷⁰. Diese offenbaren sowohl den Versuch eines Gesamtverständnisses des Phänomens der (christlichen) Religion, wie auch eine besondere Hinneigung zum « schwachen Gott » des Christentums, wohinter jedesmal noch stark das philosophische Erbe Alains sichtbar bleibt. S. Weils Bewunderung für den christlichen Glauben wurde mit der Zeit auch nach aussen offenkundig, soll aber gemäss den Zeugnissen, die auf das Jahr 1937/38 verweisen, mehr den Eindruck eines vorübergehenden Interesses als einer tiefen Überzeugung hervorgerufen haben⁷¹. Dies vermag sowohl auf ihre

de R »: CO, 128-132, worin Weil aufruft, alle Probleme und Kritiken, ohne Hemmung, der eigenen Fabrikzeitschrift « Entre Nous » mitzuteilen.

⁶⁸ CO, 125.

⁶⁹ UG, 42.

⁷⁰ Cabaud, Logik, 78, schreibt von ihrem Unterricht in Auxerre 1932-1933: « Bei jeder möglichen Gelegenheit finden wir Anspielungen auf das Problem Gott, das in diesem Zeitpunkt ihres Lebens erscheint ». S. 80 spricht er von ihrer « religiösen Unruhe », was für diese Zeit noch übertrieben erscheint. R. Rees' Behauptung (S. Weil, 50), « dass bis zum Ende ihres Spaniaufenthaltes « nichts, oder fast nichts, in ihren Schriften darauf hinweist, dass der Name Gottes in ihrem Denken eine Rolle spielt, übertreibt auf der anderen Seite.

⁷¹ Cabaud, Logik, 189-190.

Zurückhaltung betreffs der Mitteilung ihrer tiefsten Gefühle zurückgehen als auch auf die (Ver)Weigerung ihrer Vernunft, der Offenbarung zuzustimmen⁷², der sie, wie noch zu zeigen ist, teilhaftig wurde.

BESTIMMUNG GOTTES ALS PERSONAL SICH MITTEILENDE LIEBE

Christi Leiden und Tod war der hauptsächliche Ausrichtungspunkt ihres Denkens, wenn S. Weil bisher vom Christentum sprach, und er wird es bleiben. Die Erlebnisse aus Portugal, Assisi und Solesmes sind jeweils Höhepunkte der korrelativen Armuts— und Schönheitserfahrung, die sie das christliche Geheimnis als ein « Nicht-Anders-Sein-Können »⁷³ erfahren lassen. Aber noch ist es eine vermittelte Erkenntnis, die besonders an religiös-ästhetische Kategorien⁷⁴ gebunden ist, was vielleicht ohne weitere Untersuchungen psychologischer Art ein tiefes Empfindungsvermögen und eine Hochschätzung der Urteilskraft neben der rationalen Abstraktionsfähigkeit bei Simone Weil verrät. Besonders die Briefe von ihrer Italienreise sind dafür ein gutes Beispiel. Es gibt darin Stellen von überquellender Lebensfreude betreffs der Schönheit der Dinge und der Menschen. Im Zurückblick darauf schreibt sie auch: « Italien... (hat) in mir die Berufung für die Poesie wiederauferstehen lassen, die in meiner Jugendzeit aus mehreren Gründen zurückgedrängt worden war »⁷⁵.

Lassen sich diese Jahre 1935 und 1936 als die erste entscheidende Wende zum Christentum hin verstehen, welches dem Unglück in der Welt keine bloss utopische Revolution gegenübersetzt, so bringt das darauffolgende Jahr, gekennzeichnet durch die Italienreise, eine für sie noch unbekanntere Vertiefung: die Anerkennung des « Übernatürlichen ». In diesem Sinne kann man mit R. Rees darin übereinstimmen, dass jetzt « die geheimnisvollste Phase ihres Lebens begann », welche sich auch in einer Änderung und Erweiterung ihrer Sprache ankündigt⁷⁶.

Das Jahr 1938 bringt für sie mit dem Aufenthalt in Solesmes die lebendige *Begegnung* mit der Wirklichkeit des « Übernatürlichen » in der « Person » Christi, woran sich dann ihre letzten « Jahre metaphysischer

⁷² Vgl. UG, 51.

⁷³ Vgl. ebd. 49, « dass die Sklaven *nicht anders können*, als dem Christentum anhängen, und ich mit den übrigen ». Dies spricht eine sie plötzlich überwältigende Einsicht aus. Vgl. ebd. « (Es) *zwang* mich etwas, das stärker war als ich selbst..., auf die Knie... ». — Die dritte Erfahrung geschieht durch eine *Analogie*: d.h. die religiöse Gewissheit wird ebenfalls über eine existentielle « Nötigung » erreicht, die in den Bereich der Begegnung verweist.

⁷⁴ « Die Vorherrschaft der ästhetischen Faktoren in ihren Erfahrungen » vermerkt *Cabaud*, *Logik*, 185, z.B. erst bei ihren Gedichten: « Das Meer », « Zu den Sternen », « Die Pforte ». — Aber nicht erst die *Wiedergabe* dieser Erfahrungen bedient sich der Poesie, sondern das Moment der Schönheit ist ein *Konstituens* dieser Erfahrung selbst.

⁷⁵ « (5.) Brief an einen Studenten » (Paris, Frühjahr 1938), in: *Nuovi Argomenti*, 100.

⁷⁶ S. Weil, 48; vgl. 56, 59.

und religiöser Suche »⁷⁷ anschliessen. Der Aufenthalt mit ihrer Mutter in Solesmes barg nicht nur diese wesentliche Mitteilung der « Liebe durch das Unglück hindurch », sondern eine « plötzliche Übermächtigung durch Christus », « eine wirkliche Berührung von Person zu Person zwischen dem menschlichen Wesen und Gott »⁷⁸.

Sie hatte in der genannten Abtei zunächst einen jungen katholischen Engländer kennengelernt, der ihr « zum ersten Male eine Vorstellung von der übernatürlichen Kraft der Sakramente vermittelte; von einem derart engelhaften Glanze schien er nach dem Empfang der Kommunion umkleidet ». Wieder erscheint hier das Moment der theophanen Schönheit oder der Herrlichkeit und wird zum Offenbarungsmedium. Natürlich schreibt Simone Weil auch diese Erfahrung aus dem Rückblick, so dass schon an dieser Stelle ihr Sakramentsverständnis und ihr besonderes Verlangen nach der Eucharistie, welches ihre letzten Jahre kennzeichnet, mit einzubeziehen ist. Diese Mitteilung scheint auch insofern wichtig, weil sie der gleich darauf folgenden Schilderung ihrer « mystischen » Erfahrung voransteht, und somit von vorneherein ein falscher Dualismus von innerer und äusserer Religion vermieden ist. Die Sakramente gehören so zum Innersten des Glaubens, wie die mystische Begegnung. Diese leibhaftige Konkretisierung sprüht für eine implizite Inkarnationsbasis ihres philosophischen Denkens.

Der angeführten Begegnung verdankt Simone Weil auch, dass sie die englischen Dichter des siebzehnten Jahrhunderts kennenlernte, die man die metaphysischen Dichter nennt. Das Gedicht « Love »⁷⁹ von George Herbert (1593-1632) lernte sie später auswendig⁸⁰, um es auf dem Höhe-

⁷⁷ So überschreibt *Cabaud*, *Logik*, 155ff, mit Recht den dritten Teil seiner Biographie. — Dass das Jahr 1938 für ihre religiöse Entwicklung bedeutsam ist, ergibt sich wohl auch aus ihrem « *Brief an Georges Bernanos* », welcher meist in diese Zeit datiert wird, und worin S. Weil sagt: « nichts Katholisches, nichts Christliches ist mir jemals als fremd erschienen », obwohl sie nicht katholisch sei (EHP, 220).

⁷⁸ UG, 50ff.

⁷⁹ Der englische Text und die deutsche Übersetzung befinden sich u.a. in UG, 254-255, sowie *Cabaud*, *Logik*, 182-183. — Eine Empfänglichkeit für englische Poesie brachte sie mit: vgl. LPH, 79.

⁸⁰ « Als ich (die Gedichte) später las, entdeckte ich das Gedicht..., das den Titel « Liebe » trägt », heisst es wörtlich in diesem autobiographischen Brief. — Es ist also eine bereits konventionelle Periodisierung, wenn man das im Folgenden dargestellte Ereignis die « *Offenbarung von Solesmes* » nennt. Wahrscheinlich war Weil zu diesem Zeitpunkt nicht mehr dort (so F. *d'Hautefeuille*, *Le tourment de S. Weil*, Paris 1978, 29, Anm. 1). — *J. Malan*, *L'Enracinement de S. Weil*, Paris 1964, 27, meint, es sei unmöglich, Datum und Dauer dieser Erfahrung zu bestimmen. Er beachtet aber nicht den Brief an Joë Bousquet wo es heisst: « vor ungefähr dreieinhalb Jahren »; vom 12. Mai 1942, also um einige Tage früher als bei P.Perrin. — Bei *Cabaud*, *Logik*, 181, steht: « Wieder in Paris, teilte sie ihrer Mutter ihre Bewunderung für diese Gedichte mit; gemeinsam tragen sie — auswendig — das Gedicht « Love » von Herbert vor ». Die Christusbegegnung kann daher im Herbst des Jahres 1938 stattgefunden haben (vgl. ebd., 183). In ihren CI, 97f, erwähnt eine Notiz Anfang 1941 das Gedicht « Love » von G. Herbert als ein Beispiel unter wenig vollkommenen Gedichten.

punkt ihrer heftigen Kopfschmerzen zu rezitieren. Dazu sammelte sie ihre ganze Aufmerksamkeit und « stimmte von ganzer Seele der Zärtlichkeit zu, die es in sich schliesst ». In diesem Gedicht lädt die Liebe den Geliebten ein, der sich unwürdig weiss, aber sie ergreift ihn bei der Hand und bedient ihn selbst:

« You must sit down, says Lord, and taste my meat:
so I did sit and eat ».

So wird verständlich, was Simone Weil meint, wenn sie von der « Zärtlichkeit » spricht. Trotz all unserer Schwächen und Zweifel besteht eine ewige Einladung, der nur zuzustimmen ist, weil immer schon alles bereit ist. Der gregorianische Gesang war ein Schönheitserlebnis, und auch hier überwiegt der ästhetische Faktor zunächst: « Ich glaubte nur ein schönes Gedicht zu sprechen, aber dieses Sprechen hatte, ohne dass ich es wusste, die Kraft eines Gebetes ». Für die systematische Reflexion ergibt sich daraus, dass für sie die vollkommene « Aufmerksamkeit », sowohl für die Kunst wie für die Religion, die entscheidende Vorbedingung des Heils ist. Die geübte Aufmerksamkeit auf dem Höhepunkt ihres persönlichen Leidens und deren Beantwortung durch Gott muss eine Illustration dessen sein, was in ihrem Denken als das *Herab« zwingen »* Gottes durch die totale Leere des Menschen erscheint. Ohne weitere Einzelheiten zu erwähnen, heisst es daher im autobiographischen Bericht weiter: « Einmal, während ich (das Gedicht) sprach, ist... Christus selbst herniedergestiegen und hat mich ergriffen. « Nur an *einer* anderen Stelle spricht sie noch einmal direkt von diesem Ereignis; und zwar in dem schon zitierten Brief an den Dichter-Freund Joë Bousquet: « Ich füge Ihnen das englische Gedicht « Love » bei, welches ich Ihnen vorgetragen hatte. Es hat in meinem Leben eine grosse Rolle gespielt, denn in dem Augenblick, als ich es mir selbst hersagte, ist *Christus* zum ersten Male *gekommen, um mich zu ergreifen*. Ich glaubte nur, ein schönes Gedicht zu wiederholen, aber es war, ohne dass ich darum wusste, ein Gebet »⁸¹. Diese Diskretion ist sicher auch ein Zeichen für die Authentizität ihrer mystischen Erfahrung. Weiterhin ist es interessant, dass der Wortlaut hier und im zuvor zitierten Brief an P. Perrin fast identisch ist. Dies mag an der zeitlichen Übereinstimmung ihrer Abfassung liegen (12. und 15. (?) Mai 1942), aber wohl auch an der inzwischen gewonnenen religiösen Sprache, die ihr jetzt natürlicherweise zur Verfügung stand, um das Ende 1938 Geschehene zu beschreiben. Sie sagt selbst, dass vorher das Wort Gott keinen Platz in ihrem Denken gehabt habe; erst « von diesem Augenblick an haben sich der Name Gott und derjenige Christi mit meinen Gedanken immer unwiderstehlicher verbunden »⁸².

⁸¹ PSO, 84.

⁸² PSO, 81.

Das Ergriffen-Werden, die « plötzliche Übermächtigung » durch Christus, wie sie selbst sagt, schliesst « eine wirkliche Berührung von Person zu Person » ein bzw. « eine persönlichere, gewissere und wirklichere Gegenwart als diejenige eines menschlichen Wesens »⁸³. An dieser Wahrnehmung solcher Gegenwart hatten die Quellen aller Täuschung, nämlich Sinne und Einbildungskraft, keinen Anteil: « Ich empfand nur durch das Leiden hindurch die Gegenwart einer Liebe — gleich jener, die man in dem Lächeln eines geliebten Antlitzes liest »⁸⁴. An anderer Stelle⁸⁵ heisst es ähnlich: « In einem Augenblick intensiven physischen Schmerzes... habe ich eine Gegenwart gespürt, die der Liebe gleicht, welche im zärtlichsten Lächeln eines geliebten Wesens erscheint ».

Als einziger hat bisher R. Rees darauf hingewiesen, dass dieses « Lächeln eines geliebten Antlitzes » an eine Episode erinnert, die Weil in ihrem « Fabrikstagebuch » aufzeichnete: Sie arbeitet Anfang 1935 an einem Industrieofen und verbrennt sich; jedesmal wenn das geschah, « lächelte ihr ein Schweisser voll Sympathie zu »⁸⁷. In einem Brief an A. Thévenon von 1935 kommt sie noch einmal darauf zu sprechen: « Jedesmal, wenn der Schmerz mein Gesicht zusammenzieht, schickt mir (der Schweisser) ein trauriges Lächeln zu, voll brüderlicher Sympathie, was mir unsagbar gut tut »⁸⁸.

Später wird Weil auch von einem « Lächeln auf dem gesamten Universum » aufgrund der Schönheit sprechen, oder vom *Lächeln Christi* durch die *Materie* hindurch⁸⁹. Die Schönheit ist somit die « Falle Gottes », um die Zustimmung des Menschen einzufangen.

Das Unglück in der Welt ist damit nicht nur kein Hindernis mehr für ihre Liebe zu Gott, sondern bevorzugter Ort der Mitteilung dieser Liebe. — S. Weil sagt nicht ausdrücklich, dass das « Geliebte Antlitz » Christus als Person ist, aber dies darf wohl aus dem Zusammenhang dieser und anderer Stellen entnommen werden. Ausserdem verweist darauf auch eine jetzt einsetzende intensive Reflexion über das Verhältnis von Unglück und Passion Christi. Aber es ist an dem Charakter der Transzendenz und Uneinholbarkeit dieser Erfahrung festzuhalten. « Die göttliche Liebe, die man auf dem Grund des Unglücks berührt..., (die) das nicht-sinnliche Wesen und den Zentralkern der Freude ausmacht, ist keine Tröstung ». Das menschliche Dasein erfährt in dieser « Ekstase » also keine Erleichterung, nur der Glaube in den personalen und liebenden « Freund » der Welt wird eine Gewissheit. Und hier verquickt sich bei Weil dann *metaphysische Analyse und mystische Metaphorik der Liebe*: « Der Raum hat sich aufgetan und gespalten. Indes der elende Leib

⁸³ PSO, 81.

⁸⁴ UG, 51.

⁸⁵ PSO, 81.

⁸⁶ S. Weil, 59.

⁸⁷ CO, 42.

⁸⁸ CO, 20.

⁸⁹ CII, 361.

verlassen in einem Winkel lag». — Dieser Satz erinnert direkt an den ersten Teil ihrer Erfahrung in Solesmes; denn es « wurde der Geist an einen Ort ausserhalb des Raumes getragen, der keinen Gesichtspunkt darstellt, von woher es keine Perspektive mehr gibt, von wo aus diese sichtbare Welt als wirklich gesehen wird, ohne Perspektive... Der ganze Raum, selbst wenn noch etwas hörbar ist, ist dennoch mit dichtem Schweigen erfüllt, welches nicht Abwesenheit des Tones ist, sondern positiver Gegenstand der Wahrnehmung, wirklicher als ein Ton, es ist das geheime Wort, *das Wort der Liebe, die uns seit Beginn in ihren Armen hält* »⁹⁰. In diesem Text wird deutlich, dass die religiöse Erfahrung, wie sie in autobiographischen Teilen ihres Werkes sichtbar ist, zu einer theoretischen Weltansicht ausgestaltet wird. Dies ist ein Vorgehen, welches bei S. Weil immer wieder zu beobachten ist, aber dadurch gerade die Frage aufwirft, ob der auf Erfahrung gründende Boden auch tragfähig ist.

Dieses Verhältnis von Denken und Ereignis, Geschehen und Interpretation, ist von entscheidender Bedeutung in jeder Wirklichkeitserkenntnis. Bei der Betrachtung einer « *mystischen Erfahrung* » erweitert sich das Problem sogar noch zur Frage nach der *Authentizität* des Absoluten darin. Simone Weil scheint diese Schwierigkeiten deutlich vorausgesehen zu haben, denn sie führt selbst dazu mehrere Gründe an.

In beiden Briefen, die von diesem Ereignis berichten, betont S. Weil; dass sie bei ihren « Überlegungen über die Unlösbarkeit des Gottesproblems die Möglichkeit einer wirklichen Berührung, von Person zu Person, hienieden, zwischen dem menschlichen Wesen und Gott nicht vorausgesehen hatte ». Sie gibt zwar zu, unbestimmt von dergleichen gehört, aber niemals daran geglaubt zu haben. Geschichten von Erscheinungen und Wundern, auch im Evangelium, seien ihr « zuwider » gewesen. Auch mystische Schriften habe sie nie gelesen, so dass bei dieser, von ihrer Seite « völlig unerwarteten Berührung », weder « Sinne noch Einbildungskraft » beteiligt waren, und sie somit nicht « aus Eigenem erdichtet » sein kann. Es gibt, ausser M. Moré⁹¹, *keinen Kritiker*, der diese *mystische Erfahrung Simone Weils in Frage stellt*. J. Kaelin, der vor allem die Echtheitsfrage im Verhältnis zu ihren, mit den explizit ekklesialen Glaubensformulierungen angeblich unvereinbaren Überzeugungen stellt, argumentiert folgendermassen: Es liegt ein theologisches a priori und ein anthropologisches Schema vor, wenn man « *motifs de crédibilité* » und « *expérience interne* » gegenüberstellt, anstatt sie im Zusammenhang zu sehen. Natürlich deckt sich die Totalität des Denkens S. Weils nicht mit der Totalität der gesamten Glaubenswirklichkeit. Wie könnte diese selbst ein gläubiger Mensch je erreichen? Aber es lässt sich einsichtig machen, dass die Intention ihres Denkens in der Folgezeit diese innere Erfahrung mit allen Mitteln begründen und entfalten will. Man darf auch nicht vergessen,

⁹⁰ PSO, 74-75; eine Parallele dazu in: UG, 54-55. Vgl. auch « *Vorchristliche Schau* », 38, und CIII, 104-105; zum Folgenden UG, 50f.

⁹⁰ bis Vgl. UG, 50f. — Vgl. auch PSO, 81.

⁹¹ La pensée..., 59-61.

dass die Darstellung der mpstischen Erfahrung bei Weil eine « apologetische » Absicht enthält, die der « kirchlichen » entgegengesetzt ist, weil dort oft verschwiegen wurde, dass auch die Welt « draussen » nicht ohne Gnade ist⁹². Dieser « Widerspruch » ist bewusst, wie es der Rest des Briefes zeigt: « Denn schliesslich handelt es sich bei all dem nicht um mich. Es handelt sich nur um Gott. Ich habe keinen Teil daran. Wenn man in Gott die Möglichkeit eines Irrtums annehmen könnte, so würde ich denken, dies alles sei mir versehentlich zugefallen. Vielleicht aber gefällt es Gott, die Abfälle, die missratenen Stücke, die Ausschussware zu benützen ».

Aber es heisst auch: « Was die Lenkung meiner Seele betrifft, so denke ich, dass Gott selber sie von Anfang an in die Hand genommen hat und sie behält »⁹³.

Gaston Kempfner sieht, in den von ihr aufgeführten Hinweisen eine zusätzliche Garantie für ihr Zeugnis, denn es sei wie eine Ironie zu verstehen, dass die Gottesbegegnung einer anarchistischen und agnostischen Philosophieprofessorin von breiter Kultur und kritischem Geist zuteil wurde. Sie sei so gezwungen gewesen, ein Zeugnis abzugeben, welches sie vor dieser Erfahrung als erste verworfen hätte. Somit ist sie ein « idealer Fall » der Möglichkeit mystischer Erfahrung, weil sie alle gewollten Garantien bietet⁹⁴. S. Weil gibt indirekt zu verstehen, wie hartnäckig ihr eigener Widerstand war, indem sie schreibt: « Ich verharrete noch bei einer halben Weigerung, nicht meiner Liebe, sondern meiner Vernunft »⁹⁵. Nur sehr langsam setzt sich in ihrem Denken die neue Erkenntnis durch. Ein erster literarischer Niederschlag nach der Offenbarung waren ihre Gedichte « La mer », « Aux Astres » und « La Porte »⁹⁶, und, neben den Artikeln zu Tagesereignissen, die längere Studie « *L'Iliade ou le poème de la force* » (1939/40), die in ihren Schriften eine Art Neubeginn anzudeuten scheint. Sie selbst verzeichnet übrigens diese Konsequenz, wenn sie schreibt, nach ihrer mystischen Erfahrung habe sie empfunden, « dass Platon ein Mystiker, die ganze « *Ilias* » von christlichem Licht durchflutet ist »⁹⁷. Sie wendet sich religionswissenschaftlichen Studien zu und bemerkt, « dass Dionysos und Osiris in gewisser Weise Christus selber sind. Und meine Liebe wurde hierdurch verdoppelt ». In demselben Geist las sie dann im Frühjahr 1940 die « *Bhagavad-Gita* ». Anstatt hierin einen Beweis für ihren unorthodoxen Glauben zu sehen, sollte man den universalen Ansatz ihres Versuchs beachten, der auf alle religiöse und profane Wirklichkeit die empfangene Mitteilung Christi anwenden will und in dem Geheimnis seines Kreuzes einen neuen Wirklichkeitshorizont

⁹² L'expérience mystique de S. Weil et la foi théologique, in: Réponses aux questions..., 63-87.

⁹³ UG, 55.

⁹⁴ La philosophie mystique de S. Weil, Paris 1958, 11-13; 30-39.

⁹⁵ UG, 51.

⁹⁶ PSO, 11-12. Zur Datierung: Cabaud, Logik, 185.

⁹⁷ UG, 52. Vgl. G. Aubourg, Lettre à Mme Weil (30. Mai 1962), 105, 106.

erahnen lässt. Trotz aller Kritik im Detail scheint hierin ein theologischer Konsens erreichbar zu sein⁹⁸. Dadurch wird auch deutlich, dass die Mystik nicht in einen Ästhetizismus aufgeht, sondern vom Realismus der Erlösung bei ihr getragen wird. Dass *Christus im Mittelpunkt* ihrer Erfahrung steht, zeigt auch noch eine andere Erfahrung, die sie im September 1941 während ihres Arbeitsaufenthaltes im Weinberg machte. Sie hatte mit Gustave Thibon das Vaterunser im griechischen Urtext durchgearbeitet und dann auswendig gelernt. Sie sprach es hierauf jeden Morgen vor der Arbeit und hat es oft am Tage während der Arbeit wiederholt. « Seitdem habe ich mir als einzige Übung die Verpflichtung auferlegt, es jeden Morgen einmal mit unbedingter Aufmerksamkeit zu sprechen ». Jedesmal erfährt sie die Kraft dieses Gebetes und sie beschreibt mit ähnlichen Worten wie im Brief an Joë Bousquet, wie der Raum sich öffnet und sich mit einem unendlichen Schweigen erfüllt. Dieses Beten war sicher zunächst unbewusst, denn sie war nur von « der unendlichen Zartheit dieses griechischen Textes ergriffen »⁹⁹. Aber dann wird es wieder zu einem entscheidenden Ereignis, das diesmal deutlicher von der Person des Anwesenden spricht: « Mitunter auch ist während dieses Sprechens oder zu anderen Augenblicken *Christus in Person anwesend*, jedoch mit einer unendlich viel wirklicheren, durchdringenderen, klareren und liebevolleren Gegenwart als jenes erste Mal, da er mich ergriffen hat »¹⁰⁰.

Diese weitere Christusbegegnung — ohne äussere Ekstase und mit ähnlicher Einfachheit wie eine Formel wiedergegeben — ist während der Monate des Winters 1941 zum Frühjahr 1942 anzusetzen, also in der Zeit ihres Aufenthaltes in Marseille, der so reich an entscheidenden Begegnungen für sie war, um ihr Denken reifen zu lassen. Obwohl dieses « nur kurze Zeiträume lang in Gott verweilen kann »¹⁰¹, ist anzunehmen, dass sie in die bedeutsame letzte Phase des geistlichen Lebens eintritt, wo die Erfahrung der Gegenwart Gottes permanent ist. Dass diese keine unbestimmte Gefühls-Empfindung darstellt, sondern « sakramental » ausgerichtet ist, zeigt folgendes Bekenntnis: « Ich hoffe, dass nunmehr mein Herz für immer in das Allerheiligste versetzt wurde, welches auf dem Altar ausgesetzt ist »¹⁰². Damit stellt sie selbst die engste Verbindung zum

⁹⁸ Zu einer solchen Position gelangt z.B. *St. Breton*, in: « La Passion du Christ et les philosophies », Teramo 1957, 76-78.

⁹⁹ Ebenso sagte sie hin und wieder das « *Salve Regina* » auf, « doch nur als ein schönes Gedicht » (UG, 53). — Ebd. führt sie an, dass sie die Suggestionenmacht des Gebetes fürchtete, deretwegen Pascal es empfiehlt. Vgl. über die Bedeutung des « Vater Unsers » auch EL, 234. — Da chronologisch gesehen, S. Weils Gotteserfahrung ihrer Christuserfahrung gleichzeitig ist, ja beide sogar wesentlich miteinander verbunden sind, kann *G. Aubourg* darin ein zusätzlich erstaunliches Moment ihrer echten religiösen Erfahrung sehen. Man kann sagen, dass Christus unmittelbar als zentraler Zugang zum Gottesgeheimnis begriffen wird.

¹⁰⁰ UG, 55.

¹⁰¹ PSO, 82.

¹⁰² UG, 60.

inkarnierten und eucharistisch gegenwärtigen Christus her. Auch hierin kann man bei aller Problematik, welche die ihr nahegelegte, aber nicht vollzogene Taufe aufgibt, ein Moment echter «*ekklesialer*» *Mystik* sehen, die sich nicht in die Innerlichkeit zurückzieht, sondern Gebet und Sakrament pflegt. Das andere Element mystischer Echtheit ist die Selbsthingabe, die sich als Bereitschaft zur «*dunklen Nacht*» und in der liebenden Beziehung zu den anderen manifestiert¹⁰³.

EIN BEISPIEL METAPHYSISCHER MYSTIK

Ein letzter Text, der ihre mystische Erfahrung direkt voraussetzen scheint, aber eine überpersönliche und -zeitliche sowie poetisch-metaphysische Darstellung derselben bietet, ist ihr «*Prolog*»¹⁰⁴. Dass man seine Bedeutung ziemlich hoch ansetzen kann, geht unter anderem aus der Tatsache hervor, dass es ein zweites, fast identisches Manuskript davon gibt, welches den sehr aufschlussreichen Titel «*Anfang des Buches*» trägt mit dem weiteren Vermerk: «(das Buch, das diese Gedanken und viele andere enthalten würde)». Und am Ende dieses zeitlich ersten Manuskriptes heisst es: «*Es folgt eine Menge nicht geordneter Fragmente*»¹⁰⁵.

¹⁰³ Vgl. *J.-M. Perrin, L'expérience mystique de S. Weil et son témoignage*, bes. 531-533; *G. Aubourg, Lettre sur S. Weil*, 298.

¹⁰⁴ CS, 9-10. — Eine deutsche Übersetzung befindet sich z.T. in: *Cabaud, Logik*, 184-185, und ganz bei *A. Krogmann, S. Weil*, 157-158.

¹⁰⁵ CIII, nach S. 340 (mit Faksimiliewiedergabe). — Diese Version befindet sich nach Aussage des Hrsg. (vgl. ebd.) am Ende des 12. Heftes ihrer Notizen aus Marseille, die S. Weil J. Thibon bei ihrem Abschied übergab. Die Niederschrift ist also spätestens für Mai 1942 anzusetzen. — Die mit «*Prolog*» überschriebene Version befand sich auf 2 losen Blättern ohne jeden Bezug zu den dortigen Aufzeichnungen in der Mitte eines Cahiers (vgl. *Note de l'éditeur: CS*, 7-8). Es wird hier nicht gesagt, um welches «*Cahier*» es sich handelt.

S. Weil verliess Marseille am 14. Mai 1942 und kam über Oran (17. und 18. Mai) am 20. Mai in Casablanca an und verbrachte dort siebzehn Tage im Flüchtlingslager Ain-Seba. Ihr Aufenthalt in New York dauerte vom 6. Juli bis zum 9. Nov. 1942. Aus dieser Zeit gibt es sieben «*Cahiers*» und ein «*Carnet*», welche den wesentlichen Inhalt von «*CS*» bilden. Die zweite Version ist also in diese Zeit einzuordnen. Wahrscheinlich hat Weil sie noch in Marseille auf die 2 losen Blätter übertragen, was die geringen Varianten erklären würde. In der Einleitung A. Davids (S. 101) zum Artikel «*Un poème en prose de Simone Weil*» von H. Honnorat wird noch folgende Angabe gemacht: «*Simone Weil übergab (dieses «geistige Testament») ihrer Mutter, als sie New York verliess, wobei sie bemerkte, sie wünsche, dass dieser Text an erster Stelle erscheine, sollte von ihr etwas veröffentlicht werden*». Damit ist auch keine genaue Datierung der Niederschrift zu ermitteln, wohl aber die Bedeutung dieses Textes für S. Weil selbst.

Wir folgen der zweiten Version des «*Prologue*», in: CS, 9-10.

Hier eine *Aufstellung der Varianten* im Vergleich zur Version in CIII. Darin:

- a) Zusatz: «*Es gab in dieser Mansarde nur einen Tisch und zwei Stühle*».
- b) Zusatz: «*Wie es alte Freunde machen*».
- c) «*einen Teil*» an der Stelle von «*ein wenig*».

Bis auf a) hat die Änderung keine wesentliche Bedeutung!

Simone Weil wollte also sicher ein Zeugnis von dem entscheidenden Ereignis der auf dem Grund des Daseins sich mitteilenden Liebe geben, die den Menschen trotz aller Zweifel zu einer Grundentscheidung auffordert. Dies wird besonders am Ende sichtbar. Da der Text ein wichtiger Schlüssel zum Leben und Werk S. Weils ist, soll er hier ganz übersetzt wiedergegeben werden unter möglichster Wahrung seiner poetisch-metaphysischen Synthese¹⁰⁶:

« Er trat in mein Zimmer und sagte: « Unglückliche du, die nichts versteht, nichts weiss. Komm mit mir, und ich werde dich Dinge lehren, von denen du nichts ahnst ». Ich folgte ihm.

Er nahm mich in eine Kirche mit. Sie war neu und hässlich. Er führte mich vor den Altar hin und sagte zu mir: « Knie nieder ». Ich sagte zu ihm: « Ich bin nicht getauft ». Er sagte zu mir: « Falle auf die Knie an dieser Stelle, aus Liebe, als an dem Ort, wo die Wahrheit ist ». Ich gehorchte.

Er hiess mich hinausgehen und zu meiner Dachkammer hinaufsteigen, von wo man durch das offene Fenster die ganze Stadt sah, ein paar hölzerne Baugerüste, den Fluss, wo Schiffe entladen wurden. Er hiess mich niedersitzen.

Wir waren allein. Er redete. Zuweilen trat jemand ein, mischte sich ins Gespräch und ging dann wieder fort.

Es war nicht mehr Winter. Es war noch nicht Frühling. Die Zweige der Bäume waren kahl, ohne Knospen, die Luft kalt und voller Sonne. Das Licht nahm zu, wurde strahlender und schwand, dann traten die Sterne und der Mond ins Fenster. Dann stieg von neuem das Morgenrot herauf.

Zuweilen hielt er inne, holte aus einem Schrank ein Brot, und wir teilten es. Dieses Brot schmeckte wirklich nach Brot. Niemals mehr habe ich diesen Geschmack wiedergefunden.

Er schenkte mir und schenkte sich Wein ein, der nach Sonne schmeckte und nach der Erde, auf der diese Stadt gebaut ist.

Zuweilen streckten wir uns am Boden der Dachkammer aus, und die Süssigkeit des Schlafes senkte sich auf mich herab. Danach erwachte ich wieder und trank das Sonnenlicht.

Er hatte mir eine Lehre versprochen, aber er lehrte mich nichts. Wir plauderten von allen möglichen Dingen, ohne Vorbehalte, wie es alte Freunde tun.

Eines Tages sagte er zu mir: « Nun geh ». Ich fiel ihm zu Füssen, umschlang seine Knie, ich flehte ihn an, mich nicht fortzujagen. Aber er warf mich die Treppe hinab. Wie ich hinunter kam, weiss ich nicht, das Herz war mir wie in Stücke gerissen. Ich wanderte durch die Strassen. Da fiel mir ein, dass ich gar nicht wusste, wo sich jenes Haus befand.

Ich habe niemals versucht, es wiederzufinden. Ich begriff, dass er mich aus Versehen mitgenommen hatte. Mein Platz ist nicht in jener Dachkammer. Er ist, einerlei wo, in einem Kerkerverlies, in einem dieser bürgerlichen Salons voller Nippes und rotem Plüsch, in einem

¹⁰⁶ CS, 9-10.

Bahnhofswartesaal. Einerlei wo, aber nicht in dieser Dachkammer. Manchmal kann ich nicht anders, als mir, unter Angst und Gewissensbissen, etwas von dem zu wiederholen, was er zu mir gesagt hat. Wie soll ich wissen, ob ich mich genau erinnere? Er ist nicht da, um es mir zu sagen.

Ich weiss wohl, dass er mich nicht liebt. Wie könnte er mich lieben? Und dennoch kann irgend etwas in meinem Innern, ein letztes bisschen meiner selbst, nicht aufhören, furchtbebend daran zu denken, dass er mich vielleicht, trotz allem, liebt ».

Es ist ohne weiteres deutlich, dass dieser Text direkt an ihre mystische Erfahrung aus dem Jahre 1938-1940 anknüpft. Der Bezug auf die geheimnisvolle Person, die Weil nur « Er » nennt, dürfte aus dem Zusammenhang sicher Christus gelten. Es bleibt aber dem Leser überlassen, dieses Personalpronomen zu identifizieren als die ihm je zugängliche absolute Wahrheit. Der Hinweis auf die Taufe, die Eucharistie und die « Lehre » verweisen einerseits auf die Gespräche mit P. Perrin in Marseille ab Juni 1941. Aber es ist andererseits daran zu erinnern, dass sie schon 1938 in Solesmes die Eucharistie schätzen lernte und das für sie bedeutsame Gedicht « Love » einen deutlichen Bezug auf das Mahl der Liebe am Schluss enthielt. Sogar ein Teil des Aufbaues dieses englischen Gedichtes: — Einladung durch die Liebe, Verweis auf das eigene Elend, gehorsame Annahme, Kommunion — scheint bei S. Weil ein Echo zu finden¹⁰⁷, wenn der Prolog S. Weils durch das Verstossen-werden in die Welt und im bleibenden Hoffen gegen alles Hoffen auch einen für sie typischen Abschluss findet.

Alle diese Einzelheiten erlauben trotzdem keine *genaue Datierung*, denn die Angaben im Text selbst lassen nur einen unsicheren Aufschluss zu: Der Hinweis auf die Stadt und den Fluss, « wo Schiffe entladen wurden », lässt eher an Paris als an Marseille denken, und damit an das Ende des Jahres 1938 oder Anfang 1939¹⁰⁸. Die schon zitierte Stelle aus dem Brief an Joë Bousquet vom 12. Mai 1942 spricht von einer solchen Begegnung « vor ungefähr dreieinhalb Jahren » und bringt sie mit der Rezitation des Gedichtes « Love » in Verbindung¹⁰⁹. Der ungefähr gleiche Aufbau in diesen beiden Texten würde dafür sprechen.

Die weiteren Anhaltspunkte aus dem « Prolog » — ihr Zimmer und die nicht mehr auffindbare Mansarde, wie auch die neue und die hässliche Kirche¹¹⁰ — bieten ebenfalls keine weitere Hilfe, um das mitgeteilte

¹⁰⁷ Das hat A. Krogmann, S. Weil, 160, grundsätzlich richtig gesehen.

¹⁰⁸ Vgl. Fr. Heidsieck, S. Weil, 140, Anm. 6 (auch 184).

¹⁰⁹ PSO, 81 und 84, dazu die Angabe aus UG, 50: « als ich (die Gedichte) später las... (nach Ostern 1938). Die Angabe der Jahreszeit im « Prolog »: « Es war nicht mehr Winter. Es war noch nicht Frühling » würde damit übereinstimmen.

¹¹⁰ Eher eine *Pariser Vorortkirche* (so Fr. Heidsieck, S. Weil, 140, Anm. 6), als die Dominikanerkapelle in Marseille. Es kann aber auch sein, dass S. Weil nunmehr der Schönheit als « Vermittlung » nicht mehr bedarf: überall erfährt sie Gottes Gegenwart.

Ereignis und seine anschliessende Redaktion zeitlich und örtlich genauer festzulegen. Es könnte daher sein, dass die scheinbar konkreten Angaben eine symbolische Interpretation verlangen, denn z.B. scheint der Satz: « Es gab in der Mansarde nur einen Tisch und zwei Stühle » entbehrlich zu sein, wie es die zweite Version (« Prologue ») zeigt. Die Nennung dieses Ortes in beiden Versionen als eine Analogie des « Aufstieges zum Berge Karmel » könnte nach Johannes vom Kreuz verstanden werden¹¹¹, selbst wenn sie 1938-39 die bekannten Mystiker noch nicht ausführlich gelesen hatte¹¹². Ein quellenmässiger Hinweis findet sich erst in Briefentwürfen an ihren Bruder aus der Zeit von Januar bis April 1940, wo sie den griechischen Mystizismus und ihre Bewunderung für die heilige Theresa von Avila erwähnt, aber ebenso auch der Meinung ist, « dass es Dinge gibt, die man nicht ansprechen soll », und der Ekstase wenig Bedeutung zumisst¹¹³. Zwar bezeugt ihr Bruder André, schon früher von einer Spanienreise (1934?) Schriften der spanischen Mystiker, vor allem der genannten hl. Theresa, mitgebracht und mit seiner Schwester darüber gesprochen zu haben, aber erst ab 1939-40 bestätigt sie selbst ihre Kenntnis, wenn sie z.B. schreibt, dass sie nach ihrer Christusbegegnung empfunden habe, dass Platon ein *Mystiker* sei¹¹⁴. Um diese Aussage machen zu können, muss sie eine Vergleichsmöglichkeit gehabt haben, die der Lektüre und ihrem Erlebnis entstammte. Da sie aber auch in dem schon zitierten Brief sagt, nicht alle Dinge sollten ausgesprochen werden, und dazu eigens den « Dialog der Seele mit sich selbst » nennt, so darf als sicher angenommen werden, dass S. Weil ihre eigene Erfahrung nicht sofort niedergeschrieben hat, sondern dazu wahrscheinlich der Anstoss durch mystische Schriften nötig war. So wie es später erst das Verlassen Frankreichs war, welches sie zur brieflichen Mitteilung ihrer « Christus-Übermächtigung » veranlasst hat, und es ist bemerkenswert, dass es keine weitere direkte Aufzeichnung von diesem Geschehen in ihren « Cahiers » gibt. Daher muss auch für den « Anfang des Buches » oder « Prologs » die Absicht einer von ihr zu vermittelnden Botschaft angenommen werden. Denn beide Titel beinhalten, dass etwas folgen soll¹¹⁵. In ihrem letzten Brief an P. Perrin aus Casablanca (26. Mai 1942) kommt sie einmal zurückhaltend auf ihr gewünschtes Zeugnis zu sprechen: « Die

¹¹¹ Vgl. H. Honnort, Un poème en prose de S. Weil, 104-105, 107. Diese Autorin integriert den gesamten Weg S. Weils mit Hilfe dieses Textes, ohne sich allerdings um Entstehungszeiten zu sorgen.

¹¹² « Ich hatte nie irgendwelche Mystiker gelesen » (UG, 51).

¹¹³ Vgl. SC, 233.

¹¹⁴ Vgl. UG, 52 und « Extraits de Lettres à André Weil » (Marseille, 1941-1942), SC, 256-257: « Hast Du den hl. Johannes vom Kreuz gelesen? Im Augenblick ist das meine hauptsächliche Beschäftigung. Man hat mir auch einen Sanskrit-Text der « Gita » in lateinischen Buchstaben gegeben. Das Denken dieser beiden gleicht sich ausserordentlich. Die Mystik aller Länder ist identisch. Ich glaube, dass Platon auch dazu gezählt werden muss, und dass er die Mathematik als Anlass mystischer Kontemplation nahm ». Vgl. zu diesen letzten Gedanken auch SC, 266; 121ff.

¹¹⁵ Vgl. UG, 75-76.

Erkenntnis dieser Gegenwart Gottes... hinterlassen ». Daher ist die Abfassungszeit aus allen diesen Gründen frühestens in das Jahr 1940 anzusetzen ¹¹⁶, weil von diesem Zeitpunkt an bei Simone Weil die Behandlung aller Themen mit Gegebenheiten der christlichen Botschaft erfolgt. Jedes Zeugnis einer zu gottführenden Begegnung dürfte eine irgendwie geardete « theologische » Sprache verwenden. Selbst wenn es, wie bei Simone Weil, kaum eines gänzlich neuen Vokabulars bedarf, um von einer agnostizistisch-axiologischen Aussagen zu einer « mystisch »-christlichen zu gelangen, so bedarf es doch einer Erweiterung derselben Begriffe, einer genaueren Orientierung auf eine hinzugetretene Wirklichkeit hin.

Aber insgesamt gesehen, vermittelt der « Prolog » einen angemessenen Eindruck von den quellenmässigen Schwierigkeiten des gesamten Werkes bei S. Weil, das viele solcher Datierungsfragen aufwirft, die kaum bis heute im einzelnen behandelt wurden. Andererseits steht der hier behandelte « Prolog » an einer Nahtstelle zwischen ihrer Erfahrung und der philosophisch-religiösen Reflexion aus den letzten Lebensjahren von 1939 bis 1943. Daher kann man mit Recht in diesem Zeugnis einen Schlüssel zum Gesamtverständnis sehen, weil « Person und Werk, Biographie und Theologie, Wesen und Glauben eine untrennbare Einheit » darin bilden. Weiterhin sieht A. Krogmann ¹¹⁷ hier richtig eine Art *heilsgeschichtliche Parabel für die Situation des Menschen*, womit Weils gesamtem Denken eine einheitssuchende Bestimmung gegeben ist. Als Hinweis auf den überpersönlichen Charakter des « Prologs » gilt daher bei allen Kritikern vor allem die Form: « *Je n'ai pas été baptisé*, weil man dort, grammatisch gesehen, eine feminine Endung erwartet (« Je... baptisée »), falls es sich um einen rein autobiographischen Bericht handeln sollte. Aber beide Manuskripte bieten die hier wiedergegebene Partizipialform. Wenn jetzt vom Aufbau und Inhalt dieses poetischen Prosatextes gesprochen werden soll, so ist gleich zu sagen, dass dieses « Ich » (Je) zunächst nur im Gegensatz zu der geheimnisvoll gegenwärtigen Person zu verstehen ist, die S. Weil allein mit « Er » (II) bezeichnet. Daher scheint die Behauptung ¹¹⁸, man habe bei diesem « Ich » an den Begriff des griechischen *Noûs* zu denken, — welcher eine dem Maskulinum und Femininum gegenüber indifferente Kategorie sei —, eine nicht gewollte Aussage in den Text hineinzutragen. Was könnte es bedeuten, der « unpersönliche Geist » in ihr sei nicht getauft? Heisst es nicht zum Schluss, « ein Punkt meiner selbst » sei sich

¹¹⁶ Diese Datierung von 1940-1942 findet sich auch bei A. Krogmann, S. Weil, 158 und 173, jedoch ohne jede Begründung.

E.W.F. Tomlin, S. Weil, 28, gibt mit Berufung auf einen Brief von P. Perrin an, dass der « Prolog » in Marseille niedergeschrieben wurde (also von Okt. 1940 bis Mai 1942). Die Behauptung, dass dieser Text « in einem Augenblick plötzlichen Dranges » geschrieben wurde, lässt sich nicht nachweisen. Die verwandten « Symbole » lassen auf jeden Fall auf ein langsames Reifen schliessen, da sie, aus der früheren Reflexionsstufe herstammend, jetzt integriert werden.

¹¹⁷ S. Weil, 160-161.

¹¹⁸ Fr. Heidsieck, S. Weil, 139 und 177, Anm. 2.

der Liebe gewiss? Das Selbst des Ichs kommt vielmehr zu einer Gewissheit in der Hinsicht eines existentiellen « Hoffnungsaktes »! Stimmt es auch, dass dieser Text keine philosophischen Aussagen im konzeptuellen Sinne macht, so ist doch wohl zu beachten, dass das « *Je* » bei Simone Weil meist eine negative Bedeutung hat, etwa der « *sarx* » in den paulinischen Schriften vergleichbar. Scheint es auch hier diese besondere religiös-anthropologische Bestimmung der auf Autonomie beharrenden Person nicht zu besitzen, so ist es doch eng an die Elendserfahrung geknüpft, mit welcher der « Prolog » anhebt.

S. Weil hat immer wieder ihre eigene Unvollkommenheit bekannt. Sie spricht davon, zu den « Abfällen, den missratenen Stücken, der Ausschussware » zu gehören, die Gott gern benützt¹¹⁹. Das « Du verstehst nichts » des nicht genau benannten Gastes scheint hier auf jenes Erlebnis zurückzuweisen, von dem Simone Weil sagt, dass sie hätte sterben wollen, wenn ihr das « transzendente Reich der Wahrheit » für immer verschlossen geblieben wäre. Die *versprochene* « Lehre » von den unerahnten Dingen musste sie also unwiderstehlich anziehen, und die mystische Erfahrung hat diesen Eindruck ihrer Unwissenheit und damit auch ihrer Unvollkommenheit sicher nur noch verstärkt. Obwohl nichts darauf hinweist, dass sie gerade *diesen* Gast eigens erwartet, ist das Zimmer wie selbstverständlich offen, und sie folgt ihm *gehorsam*. Die beiden kurzen Sätze, die jeweils den ersten und zweiten Abschnitt beschliessen, drücken diese ihre fundamentale Haltung ohne Umschweif aus: « Ich folgte ihm. — Ich gehorchte », und später noch einmal: « Ich habe niemals versucht, (das Dachzimmer) wiederzufinden ». Diese absolute *Disponibilität* für eine Bestimmung, die das Imaginäre aufhebt¹²⁰, ist die Grundlage einer jeden Inspiration und des geistigen Lebens bei S. Weil. In ihrer Autobiographie schreibt sie zu ihrer Auffassung des Gehorsams: « Von allen möglichen Arten des Lebens erschien mir immer jenes als das höchste, wo alles entweder durch den Zwang oder Umstände oder von (solchen) Antrieben bestimmt wird, und wo niemals Raum bleibt für irgendeine Wahl »¹²¹. Natürlich spielt in ihrer Gehorsamsauffassung die Lehre der Stoa von der *amor fati* eine Rolle, wie sie es selbst gesteht¹²², aber sie ist auf den Willen Gottes in der Weltnotwendigkeit hin geordnet, wie es eine an das Evangelium erinnernde Notiz zu verstehen gibt, die den Gehorsam durch die einfache wie bewegende Formel des von seinem Herrn herbeigerufenen Dieners ausdrückt: durch dessen gestammeltes « Hier bin ich! »¹²³.

Dass die Befolgung des Gehorsams den bisherigen Gewohnheiten ge-

¹¹⁹ UG, 55. — Vgl. auch UG, 76 « missratener Gegenstand »
UG, 81 « schäbigsten Dinge »
UG, 89 « moralisches Werkzeug ».

¹²⁰ Vgl. über den Zusammenhang von Gehorsam und Inspiration: CS, 276-277; über die Befreiung durch den Gehorsam, « der uns allein die Gegenwart ertragen lässt »: CIII, 257.

¹²¹ UG, 43-44.

¹²² Vgl. ebd., 46.

¹²³ Vgl. CS, 75.

rade entgegenstehen kann, zeigt der folgende Abschnitt des « Prologs ». Der fremde Besucher führt sie in eine Kirche und heisst sie vor dem Altar *niederknien*. Ist an das Assisi-Ereignis zu erinnern, wo S. Weil sich zum erstenmal in ihrem Leben auf die Knie warf? Dort war es etwas Stärkeres als sie selbst, was sie dazu zwang. So auch hier. Aber diese Kirche ist kein « unvergleichliches Wunder an Reinheit » aus dem 12. Jahrhundert, sondern « neu und hässlich ». Kann man darin eine Eigenkorrektur ihres Schönheitserlebnisses sehen, welches die religiöse Erkenntnis noch zu sehr an das Empfindbare band? Vielleicht will S. Weil andeuten, dass diese neue Haltung sich auf kein menschliches Motiv gründet¹²⁴. Auch der Hinweis auf das Nichtgetauftsein, ist nicht stichhaltig. « Der Ort, wo die Wahrheit ist », darf mit keiner noch so berechtigten Einschränkung umgeben werden. Deshalb ist hier wohl indirekt ein Aspekt ihrer Kritik an der Kirche zu sehen, obwohl ihr erster konkreter Schritt nach der « mystischen Einführung » ein ekklesialer Akt ist. Die Kirche ist der universale Sammlungsort, der jeder Liebe zugänglich sein muss. Deshalb ist anzunehmen, dass das unpersönlich gehaltene *Ich* hier ausserdem für all das steht, was *praktisch ausserhalb der Kirche* sich befindet. Sie sagt ja ausdrücklich, dass « das Christentum *de jure* und nicht *de facto* katholisch ist »¹²⁵. Simone Weil leidet im Innersten an diesem persönlichen und allgemeinen Zustand. So war der Verzicht auf die Eucharistie für sie schwer zu ertragen; ihr Platz ist « vor dem Altar », wie es der hier besprochene Text schon eindeutig zu verstehen gibt. Man ist oft geneigt, ihre Weigerungen, in die Kirche einzutreten, als Starrheit aufzuassen, aber gibt es eine grössere Redlichkeit, als zu einem bestimmten Zeitpunkt alle empfundenen und bewussten Uneinstimmigkeiten mit der Lehre der Kirche Punkt für Punkt aufzuschreiben, wie es zuerst in ihrem « Questionnaire »¹²⁶ und dann (1942) in « Lettre à un religieux » (1942) geschieht?

Sie wird dabei von einem tiefen Bewusstsein getragen, welches nicht mehr allein die Wahrheit als « transzendentes Reich » betrifft, sondern die Wahrheit als die Person Christi selbst: « Um *Christus* zu dienen, insofern er die Wahrheit ist, beraube ich mich dessen, dass ich Anteil habe an seinem Fleisch, auf jene Weise, die er eingesetzt hat »¹²⁷, denn es scheint ihr gewiss, « dass man Gott niemals genug widerstehen kann, wenn es aus reiner Sorge um die Wahrheit geschieht. Christus liebt es,

¹²⁴ So H. Honnorat, Un poème de prose de S. Weil, 104.

¹²⁵ Diese Stelle lautet insgesamt: « Ich bleibe auf seiten aller Dinge, die nicht in die Kirche, diesen universellen Sammelort, eintreten können » (UG, 61-62). — Das Verhältnis S. Weils zur Kirche, welches sich besonders durch die Begegnung mit P. Perrin als Problem gestellt hatte, unterliegt auf persönlicher Ebene vielen Schwankungen, aber der gerade zitierte Satz gibt in etwa den konstant bleibenden Standpunkt in dieser Auseinandersetzung wieder, die natürlich eng an das Problem der Taufe gebunden ist. Vgl. daher insgesamt in diesem Brief die Seiten 57-68.

¹²⁶ PSO, 69-72, mit Faksimiliewiedergabe.

¹²⁷ UG, 72-73.

dass man ihm die Wahrheit vorzieht, denn ehe er Christus ist, ist er die Wahrheit. Wendet man sich von ihm ab, um der Wahrheit nachzugehen, so wird man keine weite Strecke wandern, ohne in seine Arme zu stürzen »¹²⁸. Dieser an die Christologie gebundene Aspekt der Wahrheit führt in die Mitte der philosophisch-theologischen Diskussion. Man erahnt die « Lösungen » der Probleme, die das Verhältnis des Menschen zu Welt und Gott betreffen, und zwar von einem Inkarnationsdenken her, welches unendlichen Schwierigkeiten begegnet, weil es das einmalige historische Geschehen in Jesus Christus auf metaphysische Wahrheiten des Daseins hin auslegen will. Immer schwingt in solchen christozentrischen Entwürfen eine Grösse mit, die nicht von fast notwendig verfehlten Details verkürzt werden darf. Die ganze erfahrbare Welt wird in eine solche totalisierende Sicht hineingeholt: « Sie dürfen mir auch mein Wort glauben, dass Griechenland, Ägypten, das alte Indien, das alte China, die Schönheit der Welt, jeder reine und echte Abglanz dieser Schönheit in den Künsten und in der Wissenschaft, der Anblick der Heimlichkeiten des menschlichen Herzens in solchen Herzen, die von religiösem Glauben leer waren — dass alles dieses ebenso viel wie alles ersichtlich Christliche dazu beigetragen hat, mich Christus als Gefangene zu überliefern. Ich glaube sogar, sagen zu dürfen: noch mehr »¹²⁹. Kommt zu dieser universalen Christusliebe das « vertrauliche Zwiegespräch » hinzu, so wird die Schwierigkeit noch erhöht, weil die *Kollektivsprache* der sozialen Form der *Kirche* notwendigerweise mit der mystischen Sprache des Geistes im *Einzelnen* nicht ganz übereinstimmt. S. Weil verweist auf Meister Eckhart und schreibt: « Wenn authentische Freunde Gottes dergleichen Worte wiederholen, die sie im Verborgenen, im Schweigen, während der liebendsten Einigung vernommen haben, und diese Worte dann mit der Lehre der Kirche nicht übereinstimmen, so liegt dies nur daran, dass die Sprache des Marktes nicht die des Brautgemaches ist »¹³⁰.

Wie es die dritte Stufe des « Prologs » zeigt, ist die Mansarde, das Dachzimmer, wohin « Er » sie führt, der Ort, welcher mit diesem *Brautgemach* vergleichbar ist¹³¹. Die Atmosphäre ist die des vertraulichen Gesprächs, ohne direkte Lehrabsichten, der Ruhe sowie des Essens und Trinkens von Brot und Wein. Es wurde schon gesagt, dass dieser Ort in seiner Entzogenheit und durch seine Lage an die Bedeutung der Berg-

¹²⁸ Ebd., 51-52. — Diesen Gedanken, Christus sei vor allem Wahrheitslehre, wiederholt sie öfters. Vgl. ebd., 84. Im genannten Prolog geschieht es implizit und in einer späteren Stelle, EN, 361-362, geht sie auf einen bekannten Gedanken von Dostojewskij ein: Nahrung ist sowohl Zeichen des Hungers wie aber auch des unreinen Besitzenwollens. Es wird deutlich, wie S. Weils Kritik der Religion, des Sakraments, etc. der Stillung eines blossen Bedürfnisses gilt. Diese Linien laufen zusammen in der Metapher von der « nackten Wahrheit », die der Mensch nur im äussersten Unglück oder im Tod kennen kann. Vgl. PSO, 32.

¹²⁹ UG, 82.

¹³⁰ Ebd., 64. — Vgl. CS, 25, 76.

¹³¹ Vgl. A. Krogmann, S. Weil, 160.

metapher bei Johannes vom Kreuz erinnert. S. Weils strenges Leben ist nur als Vorbereitung hierauf zu verstehen, wie alle Mystiker das Gesetz von « Nichts und Allem » gelebt haben.

Aber die erste Aussage, die S. Weil zunächst von diesem Zimmer macht, besteht darin, dass man « durch das offene Fenster die ganze Stadt sah », die durch zwei Bilder aus der Arbeitswelt skizziert wird: Baugerüste und Schiffe; Schiffe, die entladen werden. Ihr ganzes sozial-politisches Engagement, ihr Verlangen nach Solidarität mit allen Unglücklichen, Geknechteten und Ausgebeuteten in der Welt der Notwendigkeit, wird hier mit in das persönlichste Erlebnis hineingenommen. Aber es stimmt wohl auch, da ja der Besuch anderer nicht ausgeschlossen ist, wie der Text zeigt, dass hinter diesem Bild eine weitere Absicht steht, nämlich, dass nichts profan ist, das Christentum überall implizit vorhanden ist¹³². Keine besondere Welt wird daher um dieses « Brautgemach » herum aufgebaut, die mystische Begegnung findet im alltäglichsten Dasein statt. Dies ist eine gewisse Neuerung in der Symbolik der mystischen Schriften. Weils theoretischer Versuch um das Problem der « Einwurzelung », welches besonders in ihren letzten Lebensmonaten die systematischste aller ihrer Schriften hervorbrachte, dürfte hier anzusiedeln sein. Auch das innerlichste Erleben Gottes baut auf den « Geschmack der Sonne und der Erde auf ». Es ist wahr, dass Simone Weil in den meisten anderen ihrer Aufzeichnungen vom « Verschwinden » (*disparaître*) spricht, um so eine vollkommene Liebesvereinigung zwischen Gott und der Schöpfung zu ermöglichen. Sie hält ihre eigene Existenz für eine Störung des Schweigens zwischen Himmel und Erde. Aber auch dahinter steht keine Negation des Bestehenden zugunsten der Transzendenz, sondern ein Gefühl der Unmöglichkeit, die Fülle dieser Welt für ein um sich besorgtes « Ich » auszuschöpfen: « Ich begehre keineswegs, dass diese erschaffene Welt mir nicht mehr fühlbar sei, sondern dass nicht mehr ich es sei, der sie fühlbar ist. Denn mir kann sie ihr Geheimnis nicht sagen, das zu erhaben ist. Dass ich fortginge — und der Schöpfer und das Geschöpf könnten ihre Geheimnisse austauschen! »¹³³. In den Augenblicken des Zusammenseins mit ihrem Gast ist das Geheimnis der äusseren Welt erfahrbar, sie hat sozusagen am Blick Gottes auf seine Schöpfung teil; es gibt keinen eigenen Blickpunkt mehr: alles wird durch das *Schweigen* hindurch, welches das Liebeswort Gottes ist, wahrgenommen¹³⁴.

So spiegelt denn auch im « Prolog » die gehorsame Natur das innere und äussere Schweigen. Ebenso vergegenwärtigt sie die nackte Notwendigkeit und die darin sich offenbarende Schönheit im Symbol der Kälte und des Lichtes. Alles ist umgriffen vom Gesetz der Zeit. Diese transzendental-religiös relevante Präsenz der Welt in ihrer « Theologie » wirft einen Lichtblick auf die philosophischen Voraussetzungen Kantscher Erfahrungs-

¹³² Vgl. *H. Honnorat*, zit. Art., 105.

¹³³ Vgl. ZG, 202.

¹³⁴ Vgl. UG, 54f; PSO, 92, 129ff; CIII, 208: Christus als das Schweigen Gottes.

konstitution. Und noch einmal wird auch die Bedeutung der Eucharistie für S. Weil deutlich. Sie ist der Kreuzpunkt von Welt und Gott, von mystischer Einsicht und Liebe zur « Erde, auf welcher diese Heimstadt (*cité*) erbaut ist »¹³⁵. Ein wichtiger Artikel, den man zwischen ihren Aufzeichnungen aus Marseille (Okt. 1940 — Mai 1942) wiedergefunden hat, ist zu diesem Aspekt ihres Eucharistieverst ndnisses « *Le Christianisme et la vie des Champs* »¹³⁶. Zu diesen Überlegungen darf man ihre persönliche Erfahrung von der Arbeit auf dem Land voraussetzen, worin die Symbolik des Lichtes und der Natur ausgeschöpft wird und dadurch « jede Nahrung (als) ein Bild der Kommunion, (als) ein Bild des Opfers *par excellence*, d.h. der Inkarnation Christi », ausgelegt werden kann¹³⁷. Und wie sehr das Symbol des Brotes aus dem « Prolog » Christus vertritt, wird ganz deutlich in der Meditation über die Brotbitte aus ihren Betrachtungen « *A propos du Pater* »¹³⁸. Den « Geschmack, den sie nie mehr wiedergefunden hat », ist der des «  bernat rlichen Brotes », wie sie das *epi usion* gemäss ihrer Sicht immer übersetzt, da es für den Menschen einer unentbehrlichen, « transzendenten Energie » entspricht. Das Wort Energie verweist im übrigen auf ihre anthropologischen Analysen, und — wie ihre sehr konkrete Sprache im « Prolog » — daran erinnert, gibt sie damit wiederum ihre inkarnatorische Methode von Verlangen und Gnade zu verstehen.

Nimmt man die folgenden Zeilen aus dem « Prolog » hinzu: das *vertrauliche Gespräch zwischen Freunden*, welches weder direkte Lehre noch denkerische Auseinandersetzung ist, die S. Weil fast stets über allem auszeichnet — so muss jener « Er » *Christus* sein, sich hingebend in Wort und Speise, die er allein selbstverf gend austeilen kann. Vielleicht ist auch die Überschrift « Prolog » als Hinweis auf den « Logos », das fleischgewordene Wort, zu verstehen¹³⁹, dem sie in ihrem Denken überall nachspüren will.

Damit wäre unterstrichen, was sie an anderer Stelle sagt: « Niemals legte ich mir die Frage vor, ob *Christus* eine Inkarnation Gottes war oder nicht; aber in der Tat war ich ausserstande, an ihn zu denken, ohne ihn als Gott zu denken »¹⁴⁰. In einem anderen Text, den sie einen Monat früher verfasste, im April 1942, bekennt sie ausdrücklich unter anderem

¹³⁵ « *Cité* » hat hier eine viel intensivere Bedeutung als *Stadt*; es ist das  quivalent der antiken *Polis*, wo die Menschen « eingewurzelt » sind in ein « *menschliches Milieu* », wie Weil an anderer Stelle sagt. Ihr Drama « *Venise Sauv e* » (Gerettetes Venedig) kreist um dieses Thema. CII, 239-240, verweist darauf, wie auch die Nennung des « heiligen Ilion » (*Ilias*, IV, 46; IV, 448): « Eine *Cité*... ist ein menschliches Milieu, das einem nicht bewusster ist als die Luft, die man einatmet. Ein Kontakt mit der Natur, der Vergangenheit, der Tradition, ein *met xu* ». Vgl. ebd. 242 und CIII, 84, 310; UG, 190 (= AD 181); EN, dt.  bers., 18-21 und 240ff (frz. 140).

¹³⁶ PSO, 21-33. — Vgl. auch CS, 226-231.

¹³⁷ PSO, 29.

¹³⁸ UG, 235-248.

¹³⁹ So vermutet es *Fr. Heidsieck*, S. Weil, 177, Anm. 1.

¹⁴⁰ UG, 52.

ihren Glauben an die Inkarnation¹⁴¹. Ebenso beginnt sie ihren « Letzten Text » (1943?), den man als ihr Credo bezeichnen könnte, mit ähnlichen Worten: « Ich glaube an Gott, an die Trinität, die Inkarnation, die Erlösung, die Eucharistie und an die Lehren des Evangeliums »¹⁴². Diese späten bekenntnishaften Formeln sind als ihr ausdrückliches Zeugnis zunächst ernst zu nehmen und decken sich mit den verschiedenen Beschreibungen ihrer Christusbegegnungen. An den zwei früher schon zitierten Stellen, an denen S. Weil von dem sie plötzlich ergreifenden Christus spricht, ist nie die Rede von einer Ekstase¹⁴³, sondern nur von einer höchst bewusst wahrgenommenen Gegenwart einer Person, die jede menschliche Präsenz übersteigt, obwohl sie mit der Anteilnahme im « Lächeln eines geliebten Antlitzes » oder eines Freundes, wie der « Prolog » zu verstehen gibt, verglichen werden kann. S. Weils Zustand war jedesmal bei diesen Begegnungen durch ihre Elendserfahrung bedingt, und dies lässt sich mit der « Vorbereitung » des Christusbildes, welches weiter oben bei ihr bis 1938 untersucht worden ist, in Zusammenhang bringen. Sie erkannte Christus damals schon als Beispiel des Leidensgeheimnisses an; das Skandalon des Kreuzes war damit bereits in ihr Denken hineingenommen. Damit scheint auch die Annahme von Christi Inkarnation grundsätzlich ermöglicht, und das auslösende Moment zur Verbindung dieses Gedankes mit seiner Gottheit ist die Begegnung mit Gott « von Person zu Person » gewesen. Nur so lässt sich verstehen, dass die Gottes- und Christuserkenntnis zusammen geschah. « Die göttliche Liebe durch das Unglück hindurch lieben » zu können, — wie die erste « Offenbarung » betreffs des Ereignisses von 1938 heisst —, impliziert ebenfalls das Geschehen der Inkarnation, weil in einer solchen Formulierung grundsätzlich die Möglichkeit liegt, dass die göttliche Liebe selbst « Verdammung » werden kann, wenn das Unglück zur einzigen letzten Situation der Liebe wird. Das Ende des « Prologs » ist ein Echo auf diese Überzeugung: « Er, der mich trotz allem liebt », ist derselbe wie jener, der im unbeantwortbaren « Warum » des Sohnes den Vater geliebt hat. So liegt hier in der Bejahung

¹⁴¹ « Questionnaire » in: PSO, 69 und 72 (Faksimilewiedergabe, 70 und 71). Dieser Text stellt ihre Überzeugungen der christlichen Zentralgeheimnisse jenen betreffs anderer Religionen gegenüber. Wegen ihrer Unvereinbarkeit vermerkt sie, redlicherweise nicht in die Kirche eintreten zu können. Es scheint ihre Gespräche in der Abtei En-Calcat aus der Karwoche 1942 widerzuspiegeln (Note de l'éditeur: PSO, 7-8).

¹⁴² Unter dem Titel « Dernier Texte » in: PSO, 149-153. Das Originalmanuskript (Paris, Bibl. Nat., Ms. Nouv. Acq. 14257) trägt allerdings keine Überschrift. Es handelt sich um 5 beschriebene Seiten (vgl. Faksimile PSO, 154-158), wobei die letzte Rückseite eine Aufschrift von fremder Hand trägt: « Décédée 1945 avant que je n'aie pu répondre ». Der Irrtum des Empfängers dieses Textes betreffs ihres Todesjahres (1943) spricht für eine sehr späte Abfassung in London, die auch anderweitig bestätigt ist (vgl. PSO, 9: Note de l'éditeur).

¹⁴³ M. Moré, *La pensée religieuse de S. Weil*, 59, stellt als einziger Kritiker die Interpretation S. Weils von einer persönlichen Christusbegegnung in Frage, wobei er fälschlicherweise von « Ekstasen » (bes. Anm. 17 dort) spricht, « die wenig versichernd » sein sollen. Er übersieht geflissentlich die Kriterien der Authentizität, die Weil selbst zur Eigenversicherung heranzog.

der menschlichen Existenz in der Welt, ja des So-Seins der Welt selbst, eine implizite Annahme Christi vor, der, als gültige Zusage Gottes an diese Welt, ein solches Vertrauen letztlich begründet, welches im Glauben explizit wird¹⁴⁴.

Die Diskussion der christologischen Gedanken S. Weils muss daher von der Realität des expliziten Inkarnationsgedankens bei ihr ausgehen. Im « Prolog » offenbart sich ihr eine einzige Person, jener « Er », der Christus selbst ist, wie aufgezeigt wurde. Dies scheint sehr wichtig zu sein, weil sie in jenem autobiographischen Brief, worin sie ihre Begegnung mit Christus mitteilt, unmittelbar darauf bekennt, nicht nur dass Platon ein Mystiker ist, sondern « *Dionysos und Osiris in gewisser Weise Christus selber sind* », und in der Bhagavad-Gita « einer Inkarnation Gottes » Worte von christlichem Klang in den Mund gelegt werden¹⁴⁵. Diese Aussagen haben immer Kritik hervorgerufen, ohne dass jedoch jeweils S. Weils Einschränkungen mitgelesen würden. Sie verharrte zwar bei einer halben Weigerung der Vernunft, nicht aber der Liebe, die schon ganz Christus gilt, und von dem sie weiss, dass er sie am Ende der Wahrheitssuche ganz erwartet. Sie spricht eben dort davon, ihre Empfindungen bezüglich der nichtchristlichen Religion und Israel *aufrichtigerweise* nicht aufgeben zu können. Sind diese ganz unvereinbar mit ihrer Annahme der Einzigartigkeit der Person Christi, wie es durch die Wendung « in gewisser Weise » doch deutlich wird? Diese Diskussion müsste eigens geführt werden, aber es darf schon sicher gesagt werden, dass nicht Dionysos und Osiris es waren, die sie ergriffen haben, und dass damit nicht deren Ebene oder jene der Hindugottheiten der letzten Offenbarung angehört¹⁴⁶. Es bleibt eine Frage, wie diese Positionen betreffs der nichtchristlichen Religionen und des Abweises Israels als « Auserwähltes Volk » mit einer besonderen Offenbarung, die sie auch bei anderen Völkern im Wesentlichen — und z.T. ihrer Ansicht nach noch reiner — findet, mit der persönlichen Offenbarung Christi vereinbar ist. Es gibt psychologische Gründe, wie das Weiterbestehen bisherigen Empfindens und Denkens. Aber es scheint auch eine positive Erklärung zu geben, die heuristischen Wert besitzt. Spricht sie von ihren Entdeckungen scheinbar nichtchristlicher Wahrheiten, so zielt sie auf eine noch unverwirklichte universale Weite ab... Christi Wahrheit wird ja dadurch bestätigt, oder wie sie persönlich sagt: « Meine Liebe

¹⁴⁴ K. Rahner, Ich glaube an Jesus Christus, Einsiedeln, 1968, (Theol. Meditationen, Band 21), sieht diese implizite vertrauensvolle Hingabe auf Christus hin als den Grund, der vor allem in der zwischenmenschlichen Relation der Liebe verwirklicht wird. Aber es lässt sich ähnlich von der Annahme des Daseinsbereichs her für eine implizite Inkarnationshoffnung argumentieren; denn auch diese ist ein uneinholbarer Akt der Freiheit auf einen tragenden Grund hin.

¹⁴⁵ UG, 52. — Vgl. auch PSO, 69-72: « Steht man unter dem Anathema, wenn man als möglich und sogar wahrscheinlich annimmt, dass es Inkarnationen des Wortes vor Christus gegeben hat, die von Offenbarungen begleitet waren...? ». Sie führt dann als Beispiel Melchisedech und die antiken Mysterienreligionen an. Vgl. AD (Livre de poche), 251.

¹⁴⁶ Vgl. J. Kaelin, Réponse, 74-75.

wurde dadurch verdoppelt »¹⁴⁷. Christus ist also der *Referenzpunkt*; er erweitert ihre Universalitätssicht noch: die Gegenwart seiner personalen Liebe wird zur Gegenwart seiner Wahrheit in dieser Welt, und zwar überall und zu allen Zeiten¹⁴⁸. Von daher gibt es dann notwendigerweise schwierige Auseinandersetzungen mit einem kirchlichen Offenbarungsverständnis, welches konkret die Katholizität (*kath'olon*) noch nicht verwirklicht hat, und noch nach einer Lösung sucht.

Der « Prolog » scheint mit diesem Exkurs vergessen zu sein, aber gerade die Weltdimension der Christusbegegnung forderte dazu auf. Die *letzte Stufe* in diesem Text ist allerdings die dunkelste.

Eines Tages muss sie trotz allen Flehens den Raum der sie erleuchtenden Begegnung verlassen; ihr Gast zwingt sie dazu; ja, er verjagt sie sogar, indem er sie « die Treppe hinabwarf ». Warum diese brutale Trennung? Was bedeutet sie? Kein bestimmtes Ereignis lässt sich dafür finden. Nur die Feststellung in diesem Text, dass ihr « Herz wie zerstückelt » war, erinnert an eine ähnliche Aussage betreffs ihres Zustandes nach ihrer Fabrikerfahrung in Paris: « Meine Seele und mein Körper waren gewissermassen wie zerstückelt »¹⁴⁹. Damit scheint der entsprechende Ausdruck in dem hier uns beschäftigenden Text auf die zentrale Erfahrung des *Unglücks* im Zusammenhang mit der *Gottesliebe* hinzuweisen. Der letzte Satz gibt dies ja auch mit einem erschütternden wie zerreisenden Akzent zu verstehen. Diese Thematik, welche den Titel einer der wenigen deutschen Übersetzungen abgegeben hat, zieht sich in der Tat durch ihr gesamtes Werk hin. Nur eine Stelle sei zitiert: « Das Unglück lässt Gott auf eine zeitlang abwesend sein, abwesender als ein Toter, abwesender als das Licht in einem völlig finsternen Kerkerloch. Eine Art von Grauen überflutet die ganze Seele. Während dieser Abwesenheit gibt es nichts, was man lieben könnte. Das Schreckliche ist: wenn die Seele in diesen Finsternissen, wo nichts ist, was sie lieben könnte, aufhört zu lieben —, die Abwesenheit Gottes dann endgültig wird. Die Seele muss fortfahren, ins Leere hinein zu lieben, oder zumindest, lieben zu wollen, sei es auch nur mit dem winzigsten Teil ihrer selbst »¹⁵⁰. Es gibt keinen Zweifel, dass S. Weil diese Erfahrung der alleräussersten menschlichen

¹⁴⁷ UG, 52; vgl. 82. — Dass diese Gedanken nicht von vorneherein abzulehnen, sondern religionswissenschaftlicher und theologischer Reflexion wert sind, zeigt z.B. *Raymond Panikkar*, *Christus der Unbekannte im Hinduismus*, Luzern-Stuttgart 1965, besonders die beiden Kapitel « Das Problem des Išvara » und « Das christologische bhāṣya », (134-145). Hier wird gezeigt, dass dem Hinduismus die Idee einer göttlichen Vermittlung zwischen Gott und Welt nicht fremd ist, auch wenn die Schwierigkeit der historischen Identifizierung Christi mit Jesus bestehen bleibt (vgl. 43).

¹⁴⁸ Eine ähnliche Stellung wie hier vertritt *K. Epting*, *Der geistliche Weg der S. Weil*, 85. Er unterscheidet die « inspirierten Aussagen », wo Christus im Mittelpunkt steht, und die « exegetische » Behandlung ihrer eigenen Erfahrung.

¹⁴⁹ UG, 47. — Dies ist allerdings auch aus dem Rückblick geschrieben, so dass die Sprachform für eine Nähe der Redaktionszeit spricht.

¹⁵⁰ « Die Gottesliebe und das Unglück », in: UG, 114-115.

Hingabefähigkeit gemacht hat, so dass man von dem « Eintritt in die Dunkle Nacht » gesprochen hat¹⁵¹. Man könnte z.B. den folgenden Text aus dem gleichnamigen Werk des Johannes vom Kreuz anführen: « Da sich (die Seele) aber so elend sieht, so kann sie nicht glauben, dass Gott sie liebe, noch dass er Ursache habe oder haben werde, sie zu lieben... »¹⁵². Bei dieser Parallele, die also auch die mystische Echtheit bestärken würde, bleibt jedoch diese Frage bestehen: warum führt Simone Weil hier¹⁵³ die « dunkle Nacht » *nach* ihrer mystischen Begegnung an und Johannes vom Kreuz *vorher* — als unabkömmliche Notwendigkeit einer letzten Loslösung für die « vollkommene Liebesvereinigung mit Gott »? Hängt es damit zusammen, dass es für S. Weil keine endgültige Gottesvereinigung geben kann, solange die Existenz nicht durch die « letzte Nacht », den Tod, hindurchgegangen ist und ihrer Sicht nach dann die « Existenz » aufhört? Ein sehr früher Text von ihr gibt eine gewisse Richtung für diese Lösung an: « Die Mystiker, die aus dem Raum und aus der Zeit heraustreten, bleiben unbeweglich. Der Zustand der Ekstase setzt Unbeweglichkeit voraus. Es gibt aber eine andere Art, in die Ewigkeit einzugehen, nämlich von Raum und Zeit Besitz zu ergreifen ». Genau diese Besitzergreifung ist aber nicht möglich ohne Aufgabe der eigenen Perspektive, die unser Ich als solches konstituiert¹⁵⁴.

S. Weil spricht ausserdem von der « falschen Mystik », welche darin besteht, dass man einen besonderen Zustand erstrebt¹⁵⁵. Man kann somit ihr Wahrheitsverlangen bis in die mystische Begegnung selbst hinein verfolgen: « Mein Platz ist nicht in der Mansarde », sondern « irgendwo ». Dieser Satz verweist darüberhinaus auf das Verständnis ihrer Berufung¹⁵⁶, der sie unaufhörlich folgen wollte: « Das über die ganze Erde verbreitete Unglück verfolgt mich und drückt mich nieder... Verschaffen Sie mir, ich flehe Sie an », so schreibt sie 1942 aus New York an Maurice Schumann, « das Mass des Leidens und der nötigen Gefahren, die mich davor bewahren werden, ohne Nutzen vom Kummer verzehrt zu werden »... Und damit dies nicht nur psychologisch verstanden wird, fügt sie hinzu: « dass (sie) an diesem, ihr wesentlichen Punkt nichts ändern kann, weil es nicht nur eine Frage des Charakters, sondern der Berufung ist »¹⁵⁷. S. Weil kann also angesichts einer brennenden Welt nicht im inneren Frieden verharren und darin aufgehen. Die tiefe Gewissheit von der Liebe,

¹⁵¹ Vgl. H. Honnorat, zit. Art., 107.

¹⁵² Des hl. Johannes vom Kreuz sämtliche Werke, Zweiter Band: Dunkle Nacht, München 1926, 95 (Kap. « Die dunkle Nacht des Geistes » § 3, 7. Kap.: Weitere Leiden und Bedrängnisse des Willens).

¹⁵³ Sie kennt sie auch als Vorbereitung, vgl. UG, 228.

¹⁵⁴ Vgl. Cabaud, Logik, 55 (Philosophieunterricht, Le Puy 1931-32). Vgl. auch LPH, 219 (1933-1934): « Jene die glauben, durch mystische Erfahrung mit Gott in Berührung zu treten, begehen eine Art Gotteslästerung. Man zerstört auf diese Weise das Göttliche », schreibt sie dort in Abhängigkeit von Kant.

¹⁵⁵ Vgl. UG, 181 und CIII, 70; CS, 150.

¹⁵⁶ Vgl. CI (1970), 139-140.

¹⁵⁷ EL, 199-200. Vgl. ebd., 208.

die sie durch die mystische Begegnung mitgeteilt bekam, und die an anderer Stelle deutlicher betont wird¹⁵⁸ als im « Prolog », will also nicht in der mystischen « Trunkenheit » und Freude von der Barmherzigkeit Gottes sprechen, sondern im Unglück, weil sie in ihm erstrahlt, « auf seinem innersten Grunde, im Zentrum seiner untröstbaren Bitternis »¹⁵⁹. Niemand ist da, um in diesem Augenblick das erlösende Wort zu sagen, und doch bleibt eine sich erinnernde Hoffnung. Alle anderen Behauptungen auf dem Wege ihres vorwärtsschreitenden Denkens werden in diese Unsicherheit mit hineingenommen; mit « Furcht und Vorwürfen » vorgestellt: « Wie soll ich wissen, ob ich mich erinnere? ». Erst in dieser Macht des Geistes erwacht das letzte echte Wort der Liebe, trotz aller Gegenbeweise, zu wissen, auch ohne Erinnerung, dass « Er mich liebt ». Somit scheint S. Weil ein wirkliches Zeugnis « übernatürlicher Mystik » darzustellen, weil sie nicht eine « Erfahrung des Selbst »¹⁶⁰, d.h. einen natürlichen Endpunkt des inneren menschlichen Absoluten anstrebt, sondern weil sie das *freie* Geschenk des sich mitteilenden Gottes als uneinholbare Liebe erfuhr.

Der « Prolog » ist mithin eine allegorische Fassung¹⁶¹ im « Text » der Erfahrung und Philosophie S. Weils insgesamt. Die darin benutzte Reihenfolge muss nicht unbedingt mit der Ordnung der theoretischen Aussagen übereinstimmen. So hatte sie z.B. die Unglückserfahrung schon vor der Christusbegegnung gemacht, aber beide gehören nach diesem Text innig zusammen, sind zwei Seiten desselben Geschehens. Ihr Verhältnis

¹⁵⁸ Vgl. den letzten Brief an P. Perrin (26. Mai 1942) aus Casablanca, in: UG, 74: « Ich bedarf keiner Hoffnung, keiner Verheissung, um an Gottes überreichliche Barmherzigkeit zu glauben ».

¹⁵⁹ Ebd., 75f.

¹⁶⁰ Die Unterscheidung von « Erfahrung des Selbst » und « Erfahrung der Tiefen Gottes », die gleichzeitig der Abgrenzung für *natürliche* und *übernatürliche* Mystik dienen soll, befindet sich bei L. Gardet, *Mystische Erfahrung in nicht-christlichen Ländern*, Paris-Colmar 1956, 8, 20ff.

¹⁶¹ Man mag z.B. in dem Verjagen aus der Mansarde ein Bild der Paradiesvertreibung sehen (E.W.F. Tomlin, S. Weil, 30; A. Krogmann, S. Weil, 161); aber im « Prolog » eine « spirituelle Allegorie » anzunehmen, worin « die Ereignisse aus Marseille ineinandergeschoben werden » und deren Mitte « eindeutig die Begegnung mit Thibon » sein soll, ist wohl pure Einbildung. Dies ist gegen E.W.F. Tomlin, ebd., 28 und 30, bes. Anm. 1, zu sagen, auch wenn die Offenheit der Bezeichnung « Er » zuzugeben ist. Diese offene Struktur ist eher die Eingangsbedingung eines Prologs zu einem « Buch », das metaphysische Totalität anstrebt.

Das gleiche gilt für G.L. Arnold, S. Weil, 329, der aus S. Weils *Brief an G. Thibon* vom Mai 1942 aus Oran (in: *Wir kannten S. Weil*, 172-173) herauslesen will, dass dieser ihr einen *Heiratsvorschlag* gemacht habe. In diesen Zeilen ist aber nur die Rede von der Freundschaft. Alle diese Interpretationen gehen davon aus, dass der « Prolog » in Marseille geschrieben wurde, was nicht sicher ist. Zum anderen sind alle von Weil darin verwandten Bilder — die Stadt, Kirche, endlose Gespräche in irgendwelchen Zimmern, das Schlafen auf dem Boden, die Freundschaft — auf langjährige Gewohnheiten zurückführbar. E.W.F. Tomlin, ebd. 30-31, wendet sich mit Recht gegen eine psychologische Interpretation S. Weils, denn es lässt sich keine Neurose feststellen.

kann somit umgekehrt werden, weil Christus in jedem Unglück angetroffen werden kann. Dies aber ist streng zeitlich erst eine Frucht ihrer besprochenen mystischen Erfahrung.

Die Echtheit derselben ist schon besprochen worden, und wird von niemandem ernsthaft in Frage gestellt, auch wenn der äussere Widerspruch von Christuszugehörigkeit und ihrer bewussten Nichteilhabe an der sichtbaren Kirche immer ein Problem bleiben wird.

Unter berechtigter Annahme dieser Echtheit ist in die Mitte dieser ebenso konkreten wie spekulativen Mystik vorzudringen, um von daher nach der religionsphilosophischen Bedeutung S. Weils im Zusammenhang mit den christlichen Geheimnissen zu fragen. Dieses Vorgehen legt sich von ihren entsprechenden Texten her von selbst nahe, denn nirgendwo ist darin die Rede von Visionen, Erscheinungen oder « besonderen » Offenbarungen, sondern es handelt sich um die « bewusste und auf Erfahrung beruhende Vereinigung mit Gott »¹⁶², welche allzumal das Ziel von Religion darstellt. Auch nach dem Zeugnis der Theologen und Mystiker ist dies das formale Ziel einer jeden glaubenden Existenz in der Gnade. Nichts kann also bei S. Weil besser den Sinn ihrer neuen Erfahrung erschliessen als ihre eigene immanente Auslegung davon in immer wiederholten Anläufen, wie es vor allem ihre Notizbücher zeigen. Diese Erfahrung ist der Kern, über welchen sie in persönlicher Hinsicht sehr schweigsam bleibt, aber auf welchen¹⁶³ alles andere frühere wie spätere Leben und Denken sich bezieht. Es ist also richtig, von einem « Anstoss » zu sprechen¹⁶⁴, welcher bisherige Lebenserfahrungen und ein intensives spekulatives Denken zu einer Synthese bringt, worin auch ein konkret zu gestaltendes Verhältnis zur Welt gesucht wird. Alles Licht und alle Halbschatten darin sind auf nur eine Lichtquelle zurückzuführen. Dieses klassische Bild führt sie an, um das Folgende zu rechtfertigen: « Die Mystik muss also den Schlüssel aller Erkenntnisse und aller Werte liefern ». Und sofort daran anschliessend findet sich wieder die Konkretisierung dieser persönlich-theologischen Erfahrung in der Aussage: « *Christus* ist dieser *Schlüssel* », so wie deren weltweite philosophische *Verifizierung*: « Die Harmonie ist dieser Schlüssel (Philolaos) »¹⁶⁵, womit sie auf die von ihr oft besprochene repräsentative pythagoräische Lehre verweist. Ein Artikel¹⁶⁶ aus ihren letzten Lebensmonaten in London zeigt, wie ihr Denken eine wirkliche « Transformation » voraussetzt, welche allein erlaubt, die Ebene des Gegensatzes von Gut und Böse zu überwinden, dank der « Vereinigung der Seele mit dem absoluten Guten ». Und es findet sich hier nicht nur wieder der Hinweis auf das Vorhandensein dieser « Mystik » hauptsächlich

¹⁶² M. Frénaud, *La pensée...* (feuilleton No. 3, 1) (engl. Übers., 349); vgl. auch *Fr. d'Hautefeuille*, *Le tourment de S. Weil*, 32-34.

¹⁶³ Sie geht sogar soweit zu sagen: « Alle diese Phänomene des inneren Lebens sind völlig ausserhalb meiner Kompetenz... » (CS, 205-206).

¹⁶⁴ Karl Pfleger, S. Weil, in: *Kundschafter...*, 27. — CS, 43.

¹⁶⁵ IPC, 108.

¹⁶⁶ EL, 98ff: « Cette guerre est une guerre de religions ».

bei den antiken Völkern, sondern auch der Versuch, die individuelle innere Veränderung auf die eines Volkes hin zu übertragen. S. Weils Zivilisations— und Sozialkritik ist so schonungs— und illusionslos wie keine andere, auch mitten im Kriege: «Werden wir nur durch das Geld und die Fabriken Amerikas befreit, so werden wir auf die eine oder die andere Weise in eine neue Knechtschaft zurückverfallen, jener gleichwertig, die wir gegenwärtig erleiden». Das Wesen der Umkehr ist allerdings schwerlich von einem Volk zu verwirklichen; es sei denn, dass «das ganze Leben eines Volkes von einer *Religion* durchdrungen werden kann, die gänzlich auf *die Mystik hin ausgerichtet ist*». Dieses fordert die Anwesenheit des Samenkornes oder des Sauerteiges in seiner Mitte, das unendlich Kleine, welches aber, da es Gott selbst ist, unendlich mehr vermag als alles andere. Damit hat Simone Weil sich und uns ein Problem aufgegeben, welches in den letzten Jahren immer neue Antworten herausgefordert hat. Die Gnade formt den Menschen um und, gemäss dieses «übernatürlichen» Gehorsams, auch die Gesellschaft, selbst wenn diese Durchdringung ein Geheimnis bleibt.

Hier sollte nur verdeutlicht werden, wie S. Weils besondere Erfahrung *alle* Dimensionen des Daseins von innen her erfassen will¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Ein ähnlicher Vorgang ist wohl bei allen grossen Versuchen einer Synthese zu beobachten; vgl. z.B. diese Aussage von *Teilhard de Chardin*: «Die Mystik ist die Wissenschaft aller Wissenschaften..., die einzig fähige Macht, die durch die anderen menschlichen Aktivitäten zusammengetragenen Reichtümer in einer Synthese zusammenzufassen» (Brief an Abbé Henri Breuil, 9.9.1923, in: *Lettres de voyage, 1923-1939*, Paris 1956, 47; zit. nach *H. de Lubac*, *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, Lyon 1962, 14). Für eine systematische Studie ihres Gesamt Denkens vgl. demnächst *R. Kühn*, *Weltmit-schöpfung durch Ichentwertung. Die religionsphilosophische Bedeutung S. Weils*, in: *A. Zottl* (Hrsg.), *Weltfrömmigkeit*, Eichstätt 1985.