

Josef Nolte

Vorgriff und Entzug

Epochale Ansätze im Denken von Simone Weil (1909–1943)

Vorauszuschicken ist eine Beobachtung: Wir können uns Jahre, ja Jahrzehnte am kulturellen Leben Europas beteiligt haben, und dennoch kann uns eine Gestalt wie Simone Weil fast völlig verborgen geblieben sein. Allerdings stand bald nach ihrem frühen Tod 1943 fest, daß sich in der Existenz der französischen Philosophielehrerin und Widerstandskämpferin Simone Weil eines der gütigsten Lebensexperimente dieses Jahrhunderts vollzogen hat. Kein Geringerer als Albert Camus sagt an herausgehobener Stelle seines Werks, sie habe „das Zeitalter der Technokraten in einer Form beschrieben, die man als vollendet betrachten kann“. Und er präzisiert dies dahingehend, daß er feststellt: „Den überlieferten Formen der Unterdrückung, welche die Menschheit kennt, der durch die Waffen und das Geld, fügte Simone Weil noch eine dritte hinzu: die Unterdrückung durch die Funktion“ (Der Mensch in der Revolte). Beinahe noch persönlicher bemerkt Jean Paul Sartre in seiner Autobiographie: „In Le Puy lebte sie in einem elenden Hotel und legte das Geld, das sie hatte, auf den Kamin; die Tür blieb offen; wer wollte, konnte es nehmen; das ist besser. Der Wohltäter tauscht eine Aktie gegen ein Verdienst ... die Generosität ist die hauptsächliche Tugend des Besitzers. Simone Weil erwarb keine Tugend, noch nicht einmal ein Verdienst: sie gab nichts, da sie sich nicht vorstellte, das Geld gehöre ihr ... Diesbezüglich spreche man nicht von ‚Entsagung‘ oder ‚Heiligkeit‘. Simone Weil dachte ganz einfach nicht, daß das Geld ihr gehöre, weil sie das gegenwärtige System der Arbeiterentlohnung als absurd ansah“ (Die Wörter).

Fragen wir uns zunächst: Wer ist diese Frau, welche die Aufmerksamkeit dieser beiden vielleicht bedeutendsten Köpfe ihrer Generation auf sich zieht? Da jedoch bald klarwerden wird, daß alles an ihrer Existenz ein großer Wille ist, wird die weitere Frage lauten: Was wollte Simone Weil, worauf war sie aus? Und abschließend mag dann nach der Bedeutung dieser rätselhaften Ausnahmeerscheinung gefragt werden.

Wer war Simone Weil? Um es gleich eingangs zu sagen: Um dieses Leben ranken sich Mythen. In seiner hohen Dramatik liefert es Stoff zur Verklärung, und in seiner bewegenden Radikalität fordert ihr Existenzentwurf bis heute Kritik heraus, so daß nicht selten Liebe oder Ablehnung an die Stelle einer ruhigen Beurteilung treten.

Simone Weil selbst hielt nichts von Erbaulichkeit. Es entspricht ihrer eigenen Einstellung, wenn das Leben und die Schriften dieser leidenschaftlichen Kritikerin mit Verstand betrachtet werden. Hier sollen deshalb, soweit dies ohne Indiskretion möglich ist, die einzelnen Stationen ihres Lebens aufgezählt werden, bevor dann im Näheren versucht wird, die innere Biographie und die Eigenart ihrer Existenz zu begreifen.

Wer war Simone Weil?

1. Simone Weil wurde am 3. Februar 1909 in Paris geboren. Ihr Vater war Arzt und stammte aus einer deutsch-jüdischen Rabbinerfamilie, die über Jahrhunderte in Straßburg ansässig gewesen war. Im Elternhaus der Simone Weil spielte das Judentum nach seiner religiösen Seite hin jedoch keine Rolle mehr. Vielmehr sieht ihr Vater auf die bestmögliche Erziehung seiner beiden hochbegabten Kinder: der spätere Mathematiker André Weil, der nach seinen Studien an der École Normale Supérieure in Paris sowie nach einem Aufenthalt in Göttingen Professor in Amerika werden wird; und eben Simone, die nach dem Besuch des renommierten Lycée Henri IV ebenfalls die École Normale Supérieure absolviert. Sie ist dort Mitstudentin von Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir und Maurice Schumann, dem späteren Außenminister unter General de Gaulle.

Nach dem Staatsexamen und der Promotion erhält Simone Weil im Herbst 1931 ihr erstes Lehramt am Gymnasium in Le Puy in der Auvergne, nicht weit von Saint-Étienne entfernt. Hier interessiert sie sich mindestens ebenso wie für ihre Fächer Mathematik und Philosophie für die sozialen Existenzbedingungen der Bergarbeiter und schließt sich der Bergarbeitergewerkschaft dieses Distrikts an. Bei unentgeltlichen Kursen, die sie in der Arbeiterstudiengemeinschaft erteilt, gewinnt sie das Vertrauen und die Freundschaft von Albertine Thévenon, der Frau des überregional bedeutenden Gewerkschaftsführers Thévenon. Diese hält noch 1950 im Vorwort zu den sozialpolitischen Schriften Simone Weils fest: „Nichts Zufälliges ist an dem Umstand, daß die kleine Gruppe der revolutionären Syndikalisten des Loire-Departements Simone Weil im Jahr 1932 kennenlernte. Nach ihrer eigenen Darstellung war sie frühzeitig durch soziales Unrecht ergriffen, und instinktiv befand sie sich auf der Seite der Entrechteten. Die Beständigkeit dieser Entscheidung verleiht ihrem Leben Einheit.“

Bereits im Herbst 1931 hatte sich Simone Weil für die Forderungen der Arbeitslosen und Arbeiter beim Bürgermeister und im Stadtrat von Le Puy exponiert, was einen Skandal hervorrief. Am 23. Dezember 1932 erhielt sie eine Vorladung zur Schulbehörde von Clermont-Ferrand. Zum neuen Semester wird sie strafversetzt nach Auxerre. Im Herbst 1932 wieder strafversetzt nach Roanne, beteiligt sie sich am 21. und 22. Oktober 1932 bei Demonstrationen der Bergar-

beiter in Saint-Étienne und trägt die rote Fahne der Bergarbeiter. Ende 1933 findet eine Zusammenkunft mit Leo Trotzki im Haus ihrer Eltern statt. Bei dieser Gelegenheit bemerkt Trotzki: „Sie können sagen, daß die Vierte Internationale in Ihrem Hause gegründet wurde.“

Im Herbst 1933 wird ihr Philosophiekurs in Roanne für überflüssig erklärt, so daß Simone Weil mit allen Folgen arbeitslos wird. Einem unbezahlten Urlaub folgt die Einstellung als Hilfsarbeiterin bei der Elektrofirma Alsthom in Paris. Die literarische Frucht dieser Phase, die bis 1935 andauert, ist das bis heute wichtige Protokoll, das auch als „Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem“ auf deutsch erschienen ist (Suhrkamp-Taschenbuch 940). Darin finden sich Sätze wie diese: „Die Arbeit ist menschlich dadurch, daß sie das Denken voraussetzt.“ Und: „In den dunklen Morgen- und Abendstunden des Winters, wenn nur das elektrische Licht scheint, nehmen alle Sinne an einer Welt teil, wo nichts der Natur ähnelt, wo es nichts umsonst gibt, wo ... alles auf die Verwandlung des Menschen in den Arbeiter hinzielt.“ Deprimiert kann sie auch notieren (an Albertine Thévenon): „Ich weiß nur zu gut, was es heißt, den Tod in seinem Leben zu kosten.“ An anderer Stelle des Fabriktagbuchs ist zu lesen: „Die freiwillig geleistete körperliche Arbeit ist, nach dem freiwillig erlittenen Tod, die vollkommenste Form der Tugend des Gehorsams. Der Sühnecharakter der Arbeit, auf den der Bericht der Genesis hindeutet, ist nie recht begriffen worden.“

Der Arbeiter, so meint Simone Weil, sühnt im Schweiß seines Angesichts die Erbschuld, indem er sich mit seinem Körper gegen den großen, permanenten Fall der Menschheit stemmt. Und in ihrem zentralen Manuskript „Einwurzelung“ heißt es: „Es ist ein leichtes, die Stelle zu bestimmen, welche die körperliche Arbeit in einem wohlgeordneten gesellschaftlichen System einnehmen soll. Sie soll dessen geistige Mitte sein.“

An dieser zentralen Stelle bricht das große Fragment „Einwurzelung“, das so etwas wie die soziale Utopie und Kulturtheorie der Simone Weil darstellt, einigermassen abrupt ab. Doch schon zu Beginn ihrer Darlegungen hatte sie darauf bestanden, daß eine Erkenntnistheorie der Arbeit ihr wichtigstes philosophisches Postulat sei. „Eine Kultur, die auf eine Spiritualisierung der Arbeit gründete, wäre der höchste Grad der Einwurzelung des Menschen im Universum und folglich das Gegenteil des Zustands, in dem wir uns befinden und der in einer beinahe völligen Entwurzelung besteht.“

Nach einer kurzen, von Herbst 1935 bis Frühsommer 1936 dauernden Lehrtätigkeit in Bourges und ihrer glücklosen Beteiligung am spanischen Bürgerkrieg auf republikanischer Seite erholt sich die zu diesem Zeitpunkt bereits gesundheitlich stark angeschlagene, jedoch zu immer radikaleren Experimenten geneigte Simone Weil für kurze Zeit im Elternhaus sowie auf einer für ihr weiteres Denken bedeutsamen Kunstreise in Italien. Bei Ausbruch des Zweiten Weltkriegs reiht sie sich sofort und wie selbstverständlich in die vorderste Linie der Rési-

stance ein. Nach glücklosen Einsätzen im Widerstand verläßt sie mit ihren Eltern zunächst das Land, kehrt jedoch aus eigenem Antrieb Ende 1942 aus dem sicheren Exil in Amerika nach England zurück, um sich dort im Kreis um General de Gaulle einsatzfähig zu halten. Ihr Wunsch, als Partisanin nach Frankreich zurückzukehren, wird ihr nicht erfüllt. Auch ihre Pläne, einen Pflegeorden für die französischen Truppen bei der bevorstehenden Landung aufzubauen, der in allernächster Nähe zur Front seinen Dienst verrichten sollte, wurden verworfen. De Gaulle hatte zu diesen Plänen persönlich angemerkt: „Sie ist verrückt geworden.“ Simone Weil hat unter diesen Zurücksetzungen aufs äußerste gelitten. Ihrem Heroismus blieb kein anderer Ausweg als das individuelle Selbstopfer. In buchstäblicher Solidarität zur französischen Zivilbevölkerung verweigerte die Schwerkranke unbeirrbar jede zusätzliche Nahrung und starb an den nachfolgenden Entzugserscheinungen am 24. August 1943 in Südengland.

2. So gesehen sind die äußeren Stationen des Lebens der Simone Weil nicht frei von rigorosen und paradoxen, ja absurden und pathologischen Zügen. Diese Beobachtung steigert sich, wenn auf die weitere Entwicklung ihrer inneren Biographie und ihrer geistigen Entwicklung geachtet wird. Den Studien an den nationalen Eliteschulen Frankreichs folgen bei Simone Weil ja nicht die für das französische Führungspersonal vorgesehenen ruhigen Jahre eigenen Lehrens, sondern sie durchbricht diese Zeit in Le Puy, Auxerre, Roanne und zuletzt in Bourges immer wieder zugunsten ihrer eigenen sozialen und politischen Experimente. Dabei entsteht ihre Philosophie und Mystik der Arbeit. Vor allem aber kommt sie bei diesen existentiellen Selbstversuchen in der Arbeiterbewegung sowie im Licht ihrer eigenen Erfahrungen in der Fabrik zu dem Ergebnis, daß die sozialistischen und kommunistischen Bewegungen angesichts der realen Lage des Arbeiters und im Hinblick auf das Ausmaß der Entfremdung in der modernen Industriearbeit scheitern müssen. Vor allem sieht sie ein: „Es gibt kein kollektives Denken.“ Und sie kann sagen: „Der Teufel ist bei der Masse Mensch zu Hause.“ Schon ihr bedeutender Lehrer Chartier hatte behauptet: „Der Mensch denkt in Einsamkeit und Stille. Sobald die Menschen in Gesellschaft denken, wird alles mittelmäßig.“

In solchen Einsichten, die auf den Kreis von Simone Weils Freunden schockierend wirkten und als Verrat an der Revolution bewertet wurden, wurzeln nicht zuletzt die religiösen Erfahrungen, die sie Zug um Zug seit ihrer Heimkehr aus dem spanischen Bürgerkrieg an sich herankommen läßt. Hatte sie vorher bereits festgestellt, daß „das revolutionäre Gefühl bei den meisten schnell zu einem Imperialismus der Arbeiterschaft und zu einer völlig uneingeschränkten Herrschaft einer bestimmten Gruppe über die ganze Menschheit und über alle Bereiche des menschlichen Lebens wird“, so muß sie in Spanien überdies begreifen, daß die Linke zu den gleichen Untaten fähig ist wie die Rechte.

Auf der Italienreise von 1937 mit den hauptsächlichen Stationen Rom und Assisi entdeckt sie die Wirklichkeit der Kunst und die Realität des Religiösen. Na-

mentlich die Gestalt des Franz von Assisi prägt sich ihr von nun an bleibend ein, und sie erkennt die Bedeutung dieser Gestalt schlagartig und sofort. Während des Jahres 1938 immer noch krankheitshalber vom Schuldienst suspendiert und fast beständig von schweren Migränezuständen geplagt, wächst ihr religiöses und theologisches Interesse. Sie verbringt die Karwoche dieses Jahres zusammen mit ihrer Mutter in der belgischen Benediktinerabtei Solesmes und läßt sich hier in den Bann der katholischen Liturgie ziehen. Später verdichten sich ihre religiösen Erfahrungen; und sie selbst spricht immer deutlicher von Christusvisionen, deren sie gewürdigt wird. In diese Jahre fällt auch die geistliche Freundschaft mit dem Dominikanersuperior Jean-Marie Perrin, dem sich Simone Weil – wie ihre Briefe an ihn bezeugen – rückhaltlos anvertraut.

Gleichzeitig und im Zug ihrer Annäherung an das Christentum betreibt Simone Weil sehr intensive Studien über die griechische, jüdische und indische Religion. Sie kommt dabei zu dem theologisch bedeutsamen Ergebnis: „Christus liebt es, daß man ihm die Wahrheit vorzieht. Denn ehe er Christus ist, ist er die Wahrheit.“ Und sie richtet sich wie schon zuvor in ihren sozialen und politischen Experimenten auch hier nach der Wahrheit. Dies bedeutet: Sie versagt sich den Weg zur Taufe und zur eucharistischen Gemeinschaft der Christen mit dem bis dahin unerhörten Argument der Solidarität gegenüber denjenigen religiösen und geistigen Kräften ihrer Zeit und aller Zeiten, die bisher nicht Aufnahme gefunden haben in die Kirche. Sie entscheidet sich demgemäß für eine Existenz auf der Schwelle zum Christentum und damit für eine religiöse Existenz, die im Hunger und in der Enthaltensamkeit gegenüber derjenigen Wirklichkeit verharret, der sie so nahegekommen ist. Simone Weil hält es dabei für möglich, „daß das Verlangen nach den Sakramenten und die Enthaltung von ihnen eine noch reinere Berührung darstellen können als die Teilnahme daran“. In ihren wichtigen Betrachtungen über das Vaterunser – einem Text von zwingender Konzentration und unbeirrbarer Konsequenz – äußert Simone Weil sich im Zug der vierten Bitte („Unser tägliches Brot gib uns heute“) notwendigerweise auch zu ihrem höchsten und tiefsten Lebensgeheimnis, dem Hunger, dahingehend, „daß die Wirklichkeit des Hungers kein bloßer Glaube ist, sondern eine Gewißheit“. Und sie folgert: „Wer sagen könnte: ‚Meine Speise ist es, daß ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat‘, der besäße jenes einzige Heilmittel: ein Chlorophyll, das erlaubt, sich von Licht zu ernähren.“

„Sich von Licht zu ernähren“, diese geheime und eher katharische Sehnsucht der Simone Weil, stellt den äußersten Punkt ihrer Existenz dar. Wir haben diesen Punkt bisher mit dem Ausdruck „Entzug“ bestimmt. An anderer Stelle müssen wir noch bedenken, ob dieser Entzug nicht ein Vorgriff ist auf die Verlegenheiten unseres Jahrhunderts und ob Simone Weils religiöses Selbstexperiment demnach nicht so sehr ein Paradox als vielmehr ein Paradigma darstellt für religiöses Existieren auf der Schwelle zu Religion, Christentum und Kirche.

Was wollte Simone Weil?

Was wollte Simone Weil? Das ist die eine Frage, die oftmals und gerade von ihren Freunden und Eltern an sie selbst gerichtet wurde und die sie bis zuletzt immer wieder beantwortet hat. Eine Antwort also ist zu erwarten, vor allem aus ihren Schriften. Dabei ist jedoch zu bedenken, daß diese Schriften größtenteils privaten oder fragmentarischen Charakter haben und überdies in der Überlieferung nicht in allen Fällen gesichert sind. Ihre Tagebuchnotizen, Briefe, Essays, Artikel, Redemanuskripte und Entwürfe stellen trotz ihrer inhaltlichen Schärfe und sprachlichen Genauigkeit im engeren Sinn keine Literatur dar, sondern bilden in jeder Hinsicht – also auch im Hinblick auf ihr Lebenstempo und ihre Radikalität – die eigene Weise des Existierens ab. So gesehen stellt die Herausgabe, Übersetzung und Kommentierung dieses Schrifttums bis in die Gegenwart eine Reihe von schwer lösbaren Aufgaben dar.

1. Unumstritten in der Authentizität und in ihrer Überlieferungsform sind die frühen sozialkritischen und sozialtheoretischen Schriften sowie die damit zusammenhängenden Materialien und Briefe aus den frühen dreißiger Jahren. Diese Werkstufe ist repräsentiert in dem bereits erwähnten „Fabriktagbuch und anderen Schriften zum Industriesystem“. In diesen sozialtheoretischen Zusammenhang gehört des weiteren ihre auf Systemüberwindung und radikale Gesellschaftsreformen bedachte Reflexionsserie, die 1956 auf deutsch unter dem Titel „Einwurzelung“ erschienen ist. Die englische Ausgabe unter dem Titel „The need for roots“ hatte 1952 kein Geringerer als T. S. Eliot mit einem Vorwort versehen, in dem es heißt: „Simone Weil hatte das Zeug zur Heiligen... Ein potentieller Heiliger kann eine sehr schwierige Persönlichkeit sein; ich habe den Verdacht, daß Simone Weil bisweilen unerträglich war. Hie und da ist man betroffen von dem Gegensatz zwischen einer fast übermenschlichen Demut und dem, was ärgerniserregende Anmaßung zu sein scheint.“

Der nähere Entwurf der „Wiedereinwurzelung“ der Arbeiterschaft, den Simone Weil sehr konkret bedacht hat, erscheint uns heute – 50 Jahre nach seiner Ausformulierung – erstaunlich klarsichtig und berührt uns in seiner Geistesgegenwart, wenn wir darin lesen, daß „nicht industrielle Ballungszentren, sondern über das Land verstreute Kleinbetriebe“ diese Einwurzelung begünstigen. In jedem dieser neuen Wohn- und Produktionsdistrikte soll eine Arbeiterhochschule (der Sache nach eine Volkshochschule) liegen. Die Arbeit soll nur den halben Tag in Anspruch nehmen, die restliche Zeit ist der Fortbildung sowie der Einsichtnahme in die Gesamtzusammenhänge des Betriebs und der Ausbildung einer werkbezogenen Kameradschaft unter den Betriebsangehörigen vorbehalten. Ferner tritt sie für Vollbeschäftigung ein und dafür, daß „ein Haus und ein Garten, der ihm einen großen Teil seiner Nahrung liefert, und das für ihn ein offenes Fenster in die Welt hinein bedeutet“, Eigentum des Arbeiters sein solle.

Nur ein zynischer Pessimismus und Immobilismus wird diese tapferen Vorschläge Simone Weils als idyllisch oder grotesk abtun. Allerdings muß zugegeben werden, daß ihr Projekt einer Wiedereinwurzelung der sich selber und der Wirklichkeit entfremdeten Industriearbeiterschaft nicht auf das sogenannte „Interesse der Verbraucher“, also ausdrücklich nicht auf Konsumismus ausgerichtet ist, sondern auf die Würde des Menschen bei seiner Arbeit, also einen geistigen Wert. Es ist deshalb kein Wunder, wenn Simone Weil sich auch mit diesem sozial- und kulturethisch so überzeugenden Vorschlag zwischen alle Stühle gesetzt hat. Insbesondere sind es die dogmatischen Sozialisten, die der höchst unerschrockenen Einzelkämpferin Revisionismus, Individualismus und Idealismus vorwerfen. Leo Trotzki kritisiert Simone Weil darum mit deutlicher Schärfe: „Einige Zeit hat sie mehr oder weniger mit uns sympathisiert, dann hat sie allen Glauben an das Proletariat verloren; sie schrieb nun absurde idealistisch-psychologische Artikel, worin sie die Verteidigung der ‚Persönlichkeit‘ übernahm; mit einem Wort, sie entwickelte sich zum Radikalismus. Es ist möglich, daß sie sich von neuem nach links wendet. Aber lohnt es die Mühe, noch länger davon zu reden?“

2. In der Tat wendet sich Simone Weil nach ihren sozialen und politischen Experimenten der „Persönlichkeit“ zu. Doch ist dies nicht, wie Trotzki in seiner revolutionsfixierten Dogmatik meint, ein subjektivistischer Rekurs auf das eigene Wohlbefinden bzw. ein „allerreaktionärstes Spießertum“, sondern Simone Weil treibt in einsamer Stellvertretung ihre unerbittliche Suche nach dem Absoluten weiter und gelangt ganz folgerichtig bei diesen kühnen Selbsterkundigungen auf den Grund der eigenen Existenz.

Diese Erfahrungen und die Zug um Zug vorangetriebene Existenzanalyse sind vor allem in den Schriften der späten dreißiger und frühen vierziger Jahre greifbar und finden sich in der deutschen Teilsammlung „Das Unglück und die Gottesliebe“ (1953 und 1961). Dabei ist es auch hier so, daß der Buchtitel nicht von Simone Weil selber vorgesehen und gleichwohl gut getroffen wurde. Denn das Unglück (*malheur*) wird je länger ja mehr die Zentralerfahrung und mithin die Zentralkategorie im Denken der Simone Weil. Ja, sie kann in einem herausragenden Sinn sogar als Denkerin des Unglücks angesprochen und bezeichnet werden.

Wie alles in ihrem kurzen Leben, so hat auch dies mit ihrem unersättlichen Hunger nach Sinn und geglücktem Leben zu tun. Doch obwohl sie auf das Glück aus ist, wird ihr das Unglück zur Gewißheit. In ihm kennt und spricht sie sich aus. Unglück in diesem fundamentalphilosophischen Sinn ist nicht eine psychologische Empfindung, sondern eine metaphysische Urgegebenheit menschlichen Seins. Es ist eben jenes „Zerriebenwerden der Seele von der mechanischen Brutalität der Umstände“, wie sich Simone Weil ausdrückt.

Oft äußert sich dieses Unglück auch in physischem Schmerz und in Traurigkeit. Christus selbst, der um unseretwillen – wie Simone Weil nicht aufhört zu

sagen – zum Fluch gemacht wurde und in Traurigkeit geriet, und Hiob, der an seinem Schicksal verzweifelte, sind die religiösen Angelpunkte dieses Denkens. „Die Unglücklichen sind vor allem die, die nicht zählen und die – was noch schlimmer ist – wissen, daß sie nie zählen werden“, sagt Simone Weil. So ent wurzelt das Unglück nicht nur, es legt auch bloß und offenbart uns unser innerstes Wesen, unsere Misere und unsere Gottesverlassenheit. Unglück gehört zur *Conditio humana*. Da es uns jedoch innerwerden läßt, was wir letztlich sind, will es ausgehalten sein. Sich dem Unglück stellen – dem fremden wie dem eigenen – ist deshalb die menschliche Aufgabe schlechthin.

Dabei haben wir bereits bei der Betrachtung ihrer sozialen und politischen Experimente gesehen, daß Simone Weil vehement dafür eintritt, daß das Unglück nach Möglichkeit zum Verschwinden gebracht wird. Denn darauf zielen ja ihre politischen Utopien und Projekte alle: daß der Mensch nicht mehr leidet als er muß. Aber leiden muß er doch, und das dem Menschen wesenseigene Unglück wird auf dieser Erde nicht und niemals zu beseitigen sein. ✂

3. An dieser Stelle ihres Denkens, an der nicht nur die Antinomie von der Glückssehnsucht und Unglückserfahrung des Menschen, sondern die Absurdität menschlichen Existierens überhaupt aufbricht, schlägt die Philosophie der Simone Weil um in religiöse Erfahrung und Mystik. Ihre Erkenntnis geht nämlich dahin, daß das Unglück sich nicht überwinden läßt, es sei denn, man findet die Kraft, in es einzuwilligen. Das aber übersteigt unser natürliches Vermögen, und so verwundert es nicht, wenn sie in gleichsam empirischer Dichte das „Übernatürliche“ denkt und fordert. Dieses „Übernatürliche“ ist keine theologische Konstruktion, kein postuliertes System im Sinn einer Dichotomie von Natur und Gnade, sondern dieser Begriff beschreibt fürs erste eine Erfahrung dem Unglück gegenüber, die wir Akzeptation nennen können. Diese Haltung der Akzeptation findet Simone Weil – und dies allein ist der Grund für ihre religiöse Umkehr – im christlichen Glauben an das Kreuz abgebildet. Denn „den Gipfel des Unglücks erstieg Christus, der vollkommen Unschuldige“. Deshalb werden, wie sie betont, „diejenigen Gott schauen, die es vorziehen, die Wahrheit zu suchen und zu sterben, statt ein langes glückliches Leben zu führen“.

Allerdings muß theologisch nochmals herausgestellt werden: das Unglück ist nicht als ein pädagogisches Mittel zu verstehen, welches Gott zu unserem Heil einsetzt. Um dessen gewahr zu werden, bedarf es zunächst der liebenden Aufmerksamkeit und der Erwartung. Einzig diese liebende Erwartung kann vom Unglück nicht zerstört werden, weil sie sich aus Überweltlichem und aus Kräften nährt, die das unglückliche Bewußtsein und das darin verstrickte Subjekt überschreiten. Dieses zugleich transsubjektive und überweltliche Sein benennt Simone Weil mit biblischen Worten und spricht von Leben, Licht und dem Wort. Auch kann sie sagen, dieses Überweltliche sei „die Gegenwärtigkeit Gottes auf Erden“ oder „der ungeschaffene Teil einer jeden Kreatur“.

4. Es entspricht der Intelligenz und Konsequenz Simone Weils, daß sie ihre Erkenntnisbahn an dieser Stelle nicht abbricht und sich nicht nach Art anderer Konvertiten in die Arme der Kirche wirft, sondern sie begibt sich aus der Einsicht um das Wesen des Christlichen um einige Grade entschiedener auf den Weg eigener Selbstentäußerung und Selbstvernichtung. Die Selbstabtötung, der Selbstentzug, die Selbstauslöschung sind für sie eine unabweisliche Folge ihrer bisherigen Erkenntnis, daß alle „Geometrie und alles Wissen vom Kreuz ausgehe“. Diese Lehre vom Kreuz, von der schon Paulus gesagt hatte, daß sie den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit sei, greift Simone Weil in existentieller Härte und Klarheit auf und gelangt somit in einen Zustand radikaler Christusnachahmung, die wir am ehesten bei Gestalten wie Franz von Assisi und Pascal finden, über die sie ja immer wieder nachgedacht hat.

Am Ende ihrer eigenen Erkenntnisbahn steht dann auch weniger die Gewißheit als die Verzweiflung Christi, die sich in der nur zwischen Gott und Gott beantwortbaren Frage äußert: „Warum hast du mich verlassen?“ Ihre grauenhafte Erfahrung lautet: „Das Universum ist ohne Zweckmäßigkeit und die Antwort auf die Frage des gekreuzigten Gottes ist Gottes Schweigen, welches zugleich Gottes Abwesenheit und seine geheime Gegenwart hier und jetzt manifestiert. Um dieses göttliche Schweigen zu lösen, muß man gezwungen sein zur vergeblichen Suche nach Zweckmäßigkeit.“

Und nochmals bringt sie an dieser höchsten Stelle ihres Denkens die Philosophie des Unglücks ein, gestaltet diese aber im Hinblick auf den Christus am Kreuz in eine Theologie des Unglücks und des Scheiterns um, wenn sie sagt: „Erst wenn das Leiden in den neuen Zustand des Unglücks übergeht und die Seele dennoch nicht zu lieben aufhört, dann berührt sie in ihrer Qual und Einsamkeit des Kreuzestods, in dem Punkt, wo der Schrei nicht mehr zurückzuhalten ist, am Ende etwas, das nicht mehr Unglück ist und auch nicht Freude, sondern das reine, übersinnliche, innerste Wesen und die Liebe Gottes selbst.“ „Doch einstweilen“, so kann Simone Weil fortfahren, „liebt die Seele ins Leere.“

5. Angesichts solcher Äußerungen wird sich die Frage auftun, ob und in welchem Sinn diese Religionsphilosophie christlich zu nennen ist. Dabei ist jedoch zu bedenken, was bei der biographischen Darstellung Simone Weils bereits erwähnt wurde: Sie hat sich unter Aufbietung aller Verstandes- und Gefühlskräfte der förmlichen Konversion und der äußeren Annahme des Christentums entzogen, obwohl sie ein großes Verlangen nach der Teilnahme an den Sakramenten der Kirche besaß.

Ihre Gründe sind plausibel und theologisch im höchsten Sinn belangvoll. Schon ihr Lehrer Henri Chartier hatte sie gelehrt: „Und so ging ich zu den Göttern: Tausend Wege führen dorthin.“ Tausend Wege hat Simone Weil nicht beschritten. Aber sie hat es als der Wahrheit abträglich betrachtet, durch die Übernahme der Taufe den dogmatischen Satz „Außerhalb der Kirche kein Heil“ an-

zuerkennen. Zu tief war ihr Wissen und zu konkret ihre Erfahrung von einer *Communio sanctorum* in dem Sinn, daß alles Heilige verschwistert und auf Eini-gung aus ist, gleichgültig aus welchem Teil der Welt es kommt und in welcher Sprache es begegnet. Vor allem aber lag ihr daran, die Griechen, denen sie so vieles verdankte, und die indische Philosophie, die sie sich erarbeitet hatte, nicht in die Vorhölle der Ungetauften und damit der Unvollkommenen zu verbannen. Und ihr tief ausgeprägter Sinn für Gerechtigkeit und Solidarität wollte nicht in die Vorstellung einwilligen, die ungetauften wahrheitssuchenden Intellektuellen Europas aus ihrer eigenen Generation seien in ihrem Kampf Wahrheitssuchende zweiter Klasse.

Ein solcher Weg muß ins Ungebahte des Neuen führen und kann nur im Vorgriff und Entzug zugleich begangen werden. Die christliche Theologie sollte eine Bewertung und Deutung dieses Weges nicht vornehmen, ohne sich den obersten Grundsatz aller Theologie vor Augen zu halten, wonach Gott stets größer ist als der jeweilige Gott, den wir meinen. Dies wäre gerade in der Gegen-wart zu bedenken, da unsere Kirchen erneut in die Enge eines bangen und exklu-siven Dogmatismus flüchten wollen.

Rang und Bedeutung

Was Simone Weil selbst angeht, so hat sich diese eher mit ihrer literarischen Lieblingsgestalt, der griechischen Tragödienfigur Antigone, verwandt gefühlt. In einem Aufsatz von 1936, der die Überschrift „Antigone“ trägt, stellt sie heraus, daß in dieser Gestalt „nicht eine moralische Fabel für kluge Kinder“ zu sehen ist. Sondern: „Sie (Antigone) ist ein menschliches Wesen, das ganz allein, ohne Hilfe Widerstand leistet gegen ihr eigenes Land, gegen die Gesetze ihres Landes, gegen das Staatsoberhaupt; ein vollkommen reines, völlig unschuldiges Wesen, das sich freiwillig dem Tod ausliefert, um einen schuldverstrickten Bruder vor einem un-glücklichen Schicksal in der anderen Welt zu bewahren.“ Und Simone Weil hofft in ihrem Beitrag, den sie für die Werkzeitschrift einer Eisenhütte verfaßt hat, man werde „nicht so weit gehen, Sophokles – den Dichter der ‚Antigone‘ – sub-versiv zu finden“. Sie selbst jedenfalls ergreift einstweilen Partei für den „Wahn-sinn der Liebe“ (folie d’amour), der Antigone bewegt hat.

Wir wissen und haben es bereits gehört, daß zu dem frühen Bild der Antigone spätestens seit ihrer Italienreise und dem Besuch in Assisi 1937 die Gestalt des Franziskus für sie von prägender Bedeutung wurde. An ihm erkennt sie den „rei-nen Geist des Christentums“ jenseits hebräischer und römischer Rechtlichkeit und Machtbegierde. „Daß Franz von Assisi vom Recht spräche, ist nicht vor-stellbar“, notiert sie genau und bekennt, in Assisi sei sie zum ersten Mal in ihrem Leben niedergekniet. Und bedeutsam ist auch ihre in Italien gewonnene Er-

kenntnis: „Die Freude, wenn sie eine vollkommene und reine Zustimmung ist zur Schönheit der Welt, ist ein Sakrament (das Sakrament des heiligen Franziskus) – ebenso wie die Schönheit der Mathematik. Außer bei Sankt Franziskus hat das Christentum die Schönheit der Welt fast verloren.“ Und wir können im Zug ihrer Systematik vom Unglück und der Gottesliebe hinzufügen: Einmal in der Geschichte des Christentums – eben in der Gestalt des Franz von Assisi – scheint die Freude (und damit auch das Glück) über das Leiden und das Unglück Herr geworden zu sein. Das Christentum selbst aber in seiner jüdisch-römischen Kirchengestalt muß sich nach Simone Weil fragen lassen, ob es je aus dem Pessimismus der Stärke – und damit aus dem Unglück – heraustreten oder die Welt aus dem Unglück herausführen kann.

Nach Antigone und Franziskus tritt – wenngleich verborgen und zuweilen sogar abgelehnt von ihr – noch eine dritte Gestalt zunehmend ins Blickfeld der Simone Weil: Blaise Pascal, der ihr bereits als Mathematiker und Philosoph und dann als „Christ en rigueur“ (als welchen Nietzsche ihn bezeichnet hat) mit seinen mystisch-religiösen Erfahrungen vorangegangen war und sich zu seiner Zeit nicht gescheut hatte, den Raum der Erkenntnis zugunsten transzendentaler Erfahrungen offenzuhalten. So gesehen bewegt sich auch Simone Weil in ihrer triadischen Erkenntnisbahn, die von der Natur über die Seele zum Absoluten vorgeht, durchaus in einem klassisch-philosophischen Muster, das vorher Pascal und lange zuvor Augustinus geprägt hatten. Bei ihr tritt jedoch zu diesen klassischen Erkenntniszielen noch der Wille zur Reinheit, Heiligkeit und Vollkommenheit hinzu, wie ihr diese bei Jesus und Franziskus und wohl auch in der indischen, buddhistischen und katharischen Religion begegnet waren.

Wenn abschließend nach der Bedeutung von Simone Weil gefragt wird, so wird in unserem näheren Zusammenhang vielleicht zweierlei in den Blick zu rücken sein: Zum einen beweist sich an ihrer Existenz, daß die Realität des Religiösen auch in unserer gottscheuen Zeit stets virulent bleibt, wenn Intelligenz und Offenheit in so reiner und besonderer Weise zusammentreffen, wie dies bei Simone Weil der Fall ist. Diese Virulenz äußert sich – und hierin liegt die epochale Bedeutung der Simone Weil – zunehmend auf der Schwelle und vor den Türen der christlichen Kirchen. Allerdings bleibt die religiöse Existenz, die ein christusförmiges Leben außerhalb der Kirchen riskiert, auf einen Stützpunkt angewiesen, der in letzter Reinheit und symbolischer Deutlichkeit nur im Christentum begegnet. Es ist dies – wie Simone Weil unaufhörlich sagt – das Kreuz. „Gib mir einen Stützpunkt, und ich werde die Welt aufheben“, kann sie fordern. „Dieser Stützpunkt ist das Kreuz. Es kann keinen anderen geben“, folgert sie buchstabengetreu.

Man hat angesichts solcher Radikalität von anonymem Christentum sprechen wollen oder von der Weltlichkeit des Glaubens. Doch würde Simone Weil beide Formeln für sich nicht gelten lassen wollen. Und beide Formeln sind auch wenig

geeignet, die Situation der Christenheit und die Bedeutung des hier ausgebreiteten Lebensexperiments hinreichend zu begreifen. Denn bei Licht betrachtet geht es Simone Weil nur um ein einziges Ziel: Sie will die Wahrheit herausfinden und dabei das Letzte geben. Daß dies nur um den Preis eines vermeintlichen Narrentums geht, hatte sie schon früh in ihrem Antigone-Aufsatz einkalkuliert. In einem von großer Einsamkeit und bemerkenswerter Seelenstärke zeugenden Brief – an die Eltern vom Krankenlager aus – heißt es zuletzt in hellsichtiger Genauigkeit: „Bei Shakespeare sind die Narren die einzigen Personen, welche die Wahrheit sagen.“ Und weiter merkt sie an: „In dieser Welt haben allein die Wesen, welche bis zum letzten Grad der Erniedrigung, weit unterhalb der Bettlerschaft, gefallen sind, die nicht nur ohne gesellschaftliches Ansehen, sondern auch in jedermanns Augen selbst der Menschenwürde und der Vernunft entblößt sind, nur diese besitzen in der Tat die Möglichkeit, die Wahrheit zu sagen. Alle anderen lügen.“ Ihrer Mutter vertraut sie deshalb zuletzt noch an: „Empfindest Du nicht auch die Ähnlichkeit, die Wesensverwandtschaft zwischen diesen Narren und mir?“ Und nicht ohne Erschütterung wird man lesen, wenn sie als von ihren Entbehrungen schwer geschädigte junge Frau der Mutter in einem Abschiedsbrief offen darlegt: „Niemals lese ich ohne Schaudern die Geschichte vom unfruchtbaren Feigenbaum. Ich glaube, er ist mein Bildnis ...“

Wir haben bereits vorher erkannt, daß Simone Weil in ihrem Hang zur Selbstanalyse und Selbstwahrnehmung große Proben persönlicher Wahrhaftigkeit erbracht hat. Doch können wir im Hinblick auf ihr Leben sagen, daß der Selbstvorwurf der Unfruchtbarkeit sowohl im Hinblick auf ihr Wirken als auch auf ihre Unersättlichkeit unzutreffend ist. Vielmehr wird in ihrer metaphysischen Unersättlichkeit und in ihrem moralischen Rigorismus eine Existenzform sichtbar, die im Vorgriff und Entzug zugleich Möglichkeiten des religiösen Existierens für eine zukünftige Generation herausexperimentiert hat. Sie tut dies als ein „vollkommen reines, völlig unschuldiges Wesen“, das sich, wie sie es über Antigone sagt, „freiwillig dem Tod ausliefert, um einen schuldverstrickten Bruder vor einem unglücklichen Schicksal in einer anderen Welt zu bewahren“.

So verwundert es nicht, wenn die ernsthaften Kenner ihres Lebens immer wieder angemerkt haben, Simone Weil sei aus dem „feuergefährlichen Stoff, aus dem die Heiligen stammen“ (T. S. Eliot). Auf jeden Fall steht ihr der Trost zu, daß sie die sind, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Und ein so scharfsichtiger und zugleich pessimistischer Kritiker wie Jean Améry, der den Existenzentwurf der Simone Weil unter den analytischen Hauptnennen der Autodestruktion gebracht hat und ihr Denken demgemäß als irrationalistisch hinstellt, kommt weder an das Mysterium ihres Lebens noch an die Wahrheit ihres Denkens heran. Denn gerade der Vorwurf der Autoaggression und Destruktivität zählt hier ebensowenig wie der von Améry erhobene Verdacht auf Abnormalität. Statt dessen wäre vielleicht zu sagen, daß Simone Weil früher als andere

die Haltlosigkeit der rein rationalistischen Vergewisserung über das Dasein und gerade die daraus folgenden Nihilismen deutlich durchschaut hat. Hierin am ehesten Nietzsche verwandt (dessen denkerische Nähe sie aus Unkenntnis und Furchtsamkeit meidet), zielt ihr Denken in seinem Grundzug auf eine Kritik der Neuzeit und deren spezifische Modernität.

Wenn dieses Verständnis zutrifft, so kann bei der Gesamtbewertung der Gestalt Simone Weils an Reinhold Schneiders einfühlsame Rede aus Anlaß der fünfzigjährigen Wiederkehr des Geburtstags von Simone Weil 1958 erinnert werden. Nur daß dieser sich vielleicht in dem wichtigen Punkt einen Einspruch gefallen lassen mußte, wo er sagt: „Simone Weil war Christin in einem heute kaum noch faßbaren Sinne.“ Nach den Erfahrungen der Welt und der Christenheit, welche diese in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts hinter sich haben, wäre eher zu sagen: Simone Weil ist Christin in einem uns zunehmend faßbaren Sinn. Denn sie war, und da können wir Reinhold Schneider uneingeschränkt folgen, „verzichtend, frei, gänzlich allein zwischen allen Mächten und Stellungen, ausgeliefert jedem Mißverständnis, Herausforderung an Gläubige und Ungläubige, überantwortet der Beschränktheit, dem Haß aller, die unsere Zeit nicht vollziehen können“. Und er fügt an: „Ihre Tat ist eine christliche Antwort schlechthin: aus dem Abgrund der Sünde, der den Abgrund des Himmels ruft; sie ist das dieser unserer tragischen Welt angemessene tragische Christentum, das ausdrücklich darauf verzichtet, zu richten und seine Selbstbehauptung statt in der Verteidigung, in schrankenloser Hingabe, im vernichtenden Opfer sucht.“

ANMERKUNGEN

Die Schriften von Simone Weil sind bisher nur in starker Zerstreuung faßbar. Inzwischen ist eine französische Gesamtausgabe bei Gallimard im Entstehen, die von A. Devaux und F. de Lussy betreut wird. Erschienen sind bisher Bd. 1: *Premiers écrits philosophiques*, hrsg. v. G. Kahn u. R. Kuhn, und Bd. 2: *Écrits historiques et politiques*, hrsg. v. G. Leroy (beide Paris 1988). Benutzt wurden folgende Arbeiten über Simone Weil: J. Améry, Simone Weil – Jenseits der Legende, in: *Merkur*, Jan. 1979; I. Bachmann, Das Unglück und die Gottesliebe. Der Weg Simone Weils, in: *Werke*, Bd. 4 (München 1978); S. de Beauvoir, *Memoiren einer Tochter aus gutem Hause* (Reinbek 1968); H. M. Enzensberger, *Der kurze Sommer der Anarchie* (Frankfurt 1972); A. Moulakis, *Simone Weil. Die Politik der Askese* (Stuttgart 1981); S. Sontag, Anmerkung zu Simone Weil, in: *Kunst und Antikunst* (München 1980).