

Reiner Wimmer

Simone Weils christlicher Universalismus

Am 3. Februar 2009 wäre Simone Weil 100 Jahre alt geworden. Sie starb aber schon am 24. August 1943 als 34-jährige fern ihrer französischen Heimat in England, wo sie ihre Arbeitskraft der französischen Exilregierung unter General Charles de Gaulle zur Verfügung gestellt hatte.

Eine der fruchtbarsten Denkerinnen des 20. Jahrhunderts

Trotz ihres aufreibenden öffentlichen Lebens als Gymnasiallehrerin, Gewerkschafterin und Streikführerin, als Fabrik- und Landarbeiterin, als Widerstandskämpferin gegen das Vichy-Regime und die deutschen Besatzer und als Beraterin der Exilregierung in London hat Simone Weil ein geistiges Werk geschaffen, das seinesgleichen sucht. Sie selbst publizierte nur das tagespolitisch Aktuelle: Analysen zur sozialen Lage der Arbeiter in Frankreich oder zur politischen Situation in Deutschland, das sie im Sommer 1932 bereiste. Die meisten ihrer größeren gesellschaftskritischen und politiktheoretischen Abhandlungen, alle ihre philosophischen und spirituellen Texte, ihre Arbeitshefte und ihre Korrespondenz wurden erst nach ihrem Tod veröffentlicht, dann aber in rascher Folge. Durch Übersetzungen vermittelt, konnte auch die deutsche und die italienische, die britische und die amerikanische Öffentlichkeit schon früh von der philosophischen und religiösen Denkerin sowie der politischen Aktivistin Kenntnis nehmen.

Seither hält das Interesse an ihrer Person, ihrem Werk und ihrem Leben unvermindert an. Gerade die von ihr gelebte Einheit von Denken und Handeln, Wissenschaftlichkeit und Spiritualität, Geist und Gefühl, Selbstbewußtsein und Hingabe fesselt die durch das moderne Leben beruflich, gesellschaftlich und spirituell zersplitterten, überforderten und haltlos gewordenen Individuen. Die von Simone Weil in einem cartesianischen Geist der Klarheit und Kühle, zugleich aber mit Pascalscher Leidenschaft formulierten Gedanken üben eine eigentümliche und anhaltende Faszination aus. Die Originalität dieses Denkens ist unbestritten: Simone Weils früher deutscher Übersetzer, Friedhelm Kemp, bemerkte, daß sie uns „ein so bedeutendes wie einzigartiges Werk“ hinterließ¹. Einer der prominentesten englischen Philosophen aus der Schule Wittgensteins, Peter Winch, nannte sie „thinker of a radically innovative kind“², und ein anderer britischer Philosoph, ein Freund Wittgensteins, Rush Rhees, schrieb: „The more I read Simone Weil, the more I admire her.“³

Das gewaltige denkerische Werk Simone Weils, das innerhalb weniger Jahre entstand, harrt, zumindest in Deutschland, trotz mancher Bemühungen immer noch der tieferdringenden philosophischen und theologischen Analyse und Auseinandersetzung. Seit Beginn der Publikation all ihrer Schriften in einer kritischen Gesamtausgabe bei Gallimard⁴ – von den geplanten 16 Bänden sind bisher neun erschienen – ist eine solche Auseinandersetzung auf eine solide Basis gestellt. Hilfreich sind dazu auch die großartige, bei Hanser erschienene Übersetzung ihrer Arbeitshefte⁵ und die jüngst erfolgte Übersetzung der Standardbiographie Simone Pétrements⁶, einer Mitstudentin und Freundin Simone Weils während der gemeinsamen Collegezeit.

Das Christliche – Zentralthema ihrer letzten Lebensjahre

Von den vielen möglichen Themen und Problemen sozialpolitischer, philosophischer, theologischer und spiritueller Art, die bei Simone Weil studiert werden können, sei hier jenes in den Mittelpunkt gestellt und näher untersucht, das nicht nur eine besondere Aktualität beanspruchen kann, weil es im interreligiösen Gespräch von grundlegender Bedeutung ist, sondern auch für Simone Weil selbst von zentraler lebensgeschichtlicher Bedeutung war: ihr Ringen um ein angemessenes Verständnis des Christlichen im Verhältnis zu anderen Religionen, sei es der Antike, sei es der Gegenwart.

Simone Weil hatte jüdische Vorfahren. Ihre Eltern praktizierten die Religion ihrer Vorfahren aber nicht. So kam auch sie selbst mit ihr nicht mehr in nähere Berührung und betrachtete sich zeit ihres Lebens nicht als Jüdin. In ihrer Jugend- und Studienzeit verstand sie sich als Atheistin, und erst allmählich gewann sie ein Verhältnis zu den verborgenen christlichen Voraussetzungen der sie umgebenden säkularen Kultur. In einem mehr als 20 Seiten umfassenden, ein gutes Jahr vor ihrem Tod an den Dominikanerpater Jean-Marie Perrin, ihren geistlichen Berater in Marseille, gerichteten Brief, den sie später ihre „autobiographie spirituelle“ nannte, schreibt sie, daß ihr – sie hatte sich 1934 zum ersten Mal von der Schulbehörde beurlauben lassen, um die Arbeitsbedingungen in der Schwerindustrie kennenzulernen – in der Fabrik „für immer der Stempel der Sklaverei aufgeprägt worden (sei), gleich jenem Schandmal, das die Römer den verachtetsten ihrer Sklaven mit glühendem Eisen in die Stirn brannten“, und daß ihr später bei einer Prozession von Fischerfrauen in Portugal angesichts der Härte ihrer Arbeits- und Lebensbedingungen aufgegangen sei, „daß das Christentum vorzüglich die Religion der Sklaven ist und daß die Sklaven nicht anders können als ihm anhängen, und ich unter den übrigen“⁷. Aus dieser Berührung mit dem körperlichen, psychischen und sozialen Elend der Menschen erwächst Simone Weil eine persönliche Verbundenheit mit Christus, der sich ihr mit wachsender Intensität kundtut.

In den folgenden Jahren widmet sie sich neben ihrer beruflichen und politischen Tätigkeit dem Studium der jüdischen und der christlichen Bibel. Zugleich vertieft sie sich in die Zeugnisse vor- und außerchristlicher, vergangener und gegenwärtiger Religionen. Sie lernt Sanskrit, um die heiligen Schriften des Hinduismus kennenzulernen: die *Upanischaden* und die *Bhagavadgita*. Sie beschäftigt sich mit den mythischen und religiösen Zeugnissen der vorchristlichen Kulturen des Mittelmeerraums, macht sich mit den vom Christentum unterdrückten, weil als häretisch angesehenen Auffassungen der Katharer vertraut, liest die Schriften von christlichen und nicht-christlichen Mystikern und Mystikerinnen, deutet Platons Philosophie im Sinn des Neuplatonismus als religiöse Philosophie und analysiert die Märchen der Völker auf die in ihnen verborgenen anthropologischen und spirituellen Auffassungen hin.

Diese Studien weiten ihren Geist, schärfen aber zugleich ihre Fähigkeit zu kritischer Unterscheidung. Sie wendet dem Kerngehalt des christlichen Glaubens die ganze Kraft ihres Denkens und ihrer Hingabe zu: dem trinitarischen Geheimnis Gottes, seiner Inkarnation, seinem Tod und seiner Gegenwart in der Eucharistie. Zugleich aber stößt sie sich am Exklusivitätsanspruch der römisch-katholischen Kirche, daran, daß sie die in anderen Religionen und Konfessionen gelebten religiösen Wahrheiten nicht oder nur unzureichend anerkenne, ja sie häufig unterdrückt habe, und so ihrem Anspruch auf Universalität, den sie in ihrem Namen führe, nicht gerecht werde. Das habe zweierlei zur Folge: zum einen die Entwurzelung der indigenen Religionen durch die Missionstätigkeit der Kirche und die Dominanz der atlantischen Zivilisation, zum anderen die Entwurzelung des Christentums selbst, das sich als unfähig erweise, die wissenschaftlich-technische Weltzivilisation mit ihrem Geist zu durchdringen. Daraus zieht Simone Weil die persönliche Konsequenz, in Solidarität mit den von der Kirche nicht anerkannten religiösen Wahrheiten und den von ihr ausgeschlossenen Glaubenden „auf der Schwelle der Kirche“ zu verharren und sich nicht taufen zu lassen, obwohl sie sich als eine Christusgläubige und als eine von Christus Ergriffene versteht und nichts sehnlicher wünscht, als am eucharistischen Mahl teilzunehmen.

Simone Weil ist sich des Prekären ihrer Situation bewußt. Deshalb berät sie sich in langen Gesprächen mit Pater Perrin, und als dies nicht mehr möglich ist, richtet sie Briefe an ihn mit ihren Fragen. In New York macht sie Bekanntschaft mit einem anderen Dominikaner, Pater Marie-Alain Couturier. Als sie sich von ihm verabschieden muß, überreicht sie ihm einen langen Brief mit Anfragen zum genaueren Verständnis des Christlichen. Dieser Brief wurde unter dem Titel „Lettre à un religieux“ erstmals 1951 veröffentlicht und 1988 von Friedhelm Kemp ins Deutsche übersetzt⁸. Weil der Brief eine ansatzweise systematisierte Zusammenfassung der christlichen Kernauffassung Simone Weils und der Kritikpunkte an jenem Bild darstellt, das sich Simone Weil zum damaligen Zeitpunkt, ein knappes Jahr vor ihrem Tod, vom Christentum und von der römisch-katholischen Kirche machte, eignet er sich besonders gut dazu, ihren Standpunkt kennenzulernen und sich mit ihm auseinanderzusetzen⁹.

Wahre und falsche Religion

Für die Beurteilung der Wahrheit einer Religion bedarf es eindeutiger Kriterien. Weils Brief an Pater Couturier enthält zwei derartige Maßstäbe: 1. *Gott, der wesentlich gut ist, ist das Heil aller Menschen und Völker*. Deshalb sieht Simone Weil zum Beispiel all jene Aussagen in der jüdischen Bibel als mit dem Wesen Gottes unvereinbar an, in denen Jahwe den Stämmen Israels beim Einzug ins Gelobte Land befiehlt, die Völkerschaften Palästinas auszurotten, wenn sie sich ihnen nicht unterwerfen:

„Denn die wesentliche Wahrheit über Gott ist, daß Er gut ist. Zu glauben, daß Gott den Menschen gräßliche Akte von Ungerechtigkeit und Grausamkeit befehlen könnte, ist der größte Irrtum, den man in bezug auf Ihn begehen kann.“¹⁰

Simone Weil denkt hier natürlich zunächst an das Buch Josua und an das Buch der Richter. Aber sie weitet ihren Vorwurf einer grundfalschen Auffassung von Gott aus auf die Mehrzahl der überkommenen Texte Israels, nimmt aber einzelne Stellen im Pentateuch, das Buch Hiob, das Hohelied, bestimmte Psalmen sowie die Mehrzahl der prophetischen und der Weisheitsbücher von ihrem Verdikt aus. Im Anschluß an die Worte Jesu aus der Bergpredigt „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist: Er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute“ formuliert sie ihr Kriterium auch so, daß Gott „alle – in Israel und außerhalb, in der Kirche und außerhalb – *gleichermaßen* mit Gnade überflutet. ... Er schuldet es seiner eigenen unendlichen Gutheit, einem jeden Geschöpf die Fülle des Guten zu gewähren.“¹¹

Ihr zweites Kriterium lautet: *Überall dort, wo eine Religion beansprucht oder dazu mißbraucht wird, ein menschliches Interesse oder ein Bedürfnis der menschlichen Natur zu befriedigen, handelt es sich um Götzendienst*. Im Brief an Pater Couturier formuliert Simone Weil dieses Kriterium im Anschluß an eine Stelle aus dem Brief des Paulus an die Kolosser, wo es heißt, die Habsucht sei der wahre Götzendienst (3,5), und wendet es auch hier zunächst auf die jüdische Religion an:

„Das jüdische Volk, in seinem Durst nach fleischlichen Gütern, machte sich (des Götzendienstes) schuldig in eben den Augenblicken, als es seinen Gott anbetete. Die Hebräer waren einem Götzen zugetan, der nicht aus Metall oder Holz war, sondern (ihr Götze war) eine Rasse, eine Nation, eine ebenso irdische Sache. Ihre Religion ist ihrem Wesen nach nicht zu trennen von diesem Götzendienst, aufgrund des Begriffs vom ‚auserwählten Volk‘.“¹²

Der Begriff der Erwählung spielt auch im Christentum eine prominente Rolle – man denke nur an die paulinische Theologie. (Simone Weil bringt ihn hier mit ihrem zweiten Kriterium in Verbindung; näher liegt, ihn im Widerspruch zum ersten Kriterium zu sehen.) Ob die Erwählungsvorstellung, recht interpretiert, den genannten Kriterien wirklich widerspricht und ob das Judentum sich als ganzes oder in Teilen – zu welcher Zeit auch immer – des Götzendienstes im von Simone Weil bezeichneten Sinn schuldig gemacht hat, ist eine Frage, die hier nicht beantwortet

werden muß, wo es um ein *systematisches* Verständnis ihrer Religionsauffassung geht. Um dieses Verständnis zu erlangen, bedarf ihr zweites Kriterium jedoch noch der Verdeutlichung, die aber weniger aus ihrem Brief an Pater Couturier zu gewinnen ist, als aus ihren anthropologischen Schriften, vor allem aus ihrem letzten großen, Fragment gebliebenen Werk *L'enracinement – Die Einwurzelung*¹³. Dort unterscheidet Simone Weil drei Arten von menschlichen Grundbedürfnissen: solche des Leibes, der Seele und des Geistes¹⁴. Mit Ausnahme derer des Geistes lassen sie sich vom Menschen befriedigen und *sollen* auch von ihm befriedigt werden; ihnen entsprechen also moralische Verpflichtungen auf Seiten derer, die zu ihrer Befriedigung imstande sind.

Die Bedürfnisse des Geistes sind die nach der Wahrheit der menschlichen Existenz, nach dem unbedingt Guten und nach der Schönheit der Welt. Vor allem die Befriedigung des Bedürfnisses nach dem unbedingt Guten ist nicht in die Hand des Menschen gelegt; denn es ist nicht von dieser Welt – es ist ontologisch transzendent. Keine irdische Macht und kein immanent, innerweltlich Gutes können dieses Bedürfnis stillen; denn dann wäre es nur ein bedingt, kein in jeder Hinsicht und über jedes Maß hinaus Gutes. Aber ob es dieses unbedingt Gute wirklich gibt (oder ob eine transzendente Macht wirklich existiert, die das Bedürfnis nach ihm stillen kann), können wir Menschen aus eigenem Vermögen nicht wissen – es ist auch erkenntnismäßig transzendent. Es ist beispielsweise logisch unerlaubt, von der Existenz eines Bedürfnisses, zumal eines solchen nach dem unbedingt Guten, auf die Existenz ihres Gegenstands (oder einer Macht, die es erfüllt) zu schließen. Nur durch übernatürliche *Offenbarung* und den übernatürlichen *Glauben* an dieses Gute (bzw. eine Macht, die es zu realisieren imstande ist) können wir davon Kenntnis haben, daß es wirklich besteht – wobei „Offenbarung“ und „Glaube“ korrelative Begriffe sind: Offenbarung geschieht *als* solche nur im Glauben an sie; der Glaube ist die von der Offenbarung selbst gewirkte Annahme ihrer selbst im Menschen (wobei dieser Glaube zugleich Akt und Einstellung des *Menschen* sein muß, um als *sein* Glaube angesprochen werden zu können).

Wenn Simone Weil die Auffassung von Christen kritisiert, daß „das religiöse Leben ihnen etwas bietet, wonach sie ein Bedürfnis haben“, und hinzufügt, daß „das Bedürfnis kein rechtmäßiges Band zwischen dem Menschen und Gott“ darstellt¹⁵, dann hat ihre Kritik dreierlei im Auge: erstens die Depotenzierung der Bedürfnisse des menschlichen Geistes zu solchen des Leibes und der Seele, als gehe es bei der wahren Religion um die Befriedigung seelischer und leiblicher Bedürfnisse (eine solche Kategorienverwechslung bzw. Instrumentalisierung der Religion für die Befriedigung leiblicher und seelischer Bedürfnisse erfüllt für sie den Tatbestand des Götzendienstes); zweitens die Verwechslung des Bedürfnisses des Geistes nach der Wahrheit des menschlichen Daseins und nach dem unbedingt Guten mit einem angeblichen Bedürfnis des menschlichen Geistes nach Religion im allgemeinen oder nach einer bestimmten Religion, zum Beispiel der christlichen, im besonderen; denn

jene Bedürfnisse des Geistes begründen kein *religiöses* Bedürfnis (denn die Wahrheit seines Lebens könnte ja auch in der Antwortlosigkeit auf seine Fragen nach dieser Wahrheit und nach der Wirklichkeit des unbedingt Guten bestehen); und drittens die Suspendierung der Freiheit der Hingabe von Seiten Gottes und von Seiten des Menschen; denn erst, wenn sich Gott aus seiner freien Verfügung heraus dem Menschen als die Wahrheit seines Lebens und als die Fülle des Guten zeigt, kann und soll der Mensch sich Gott ebenso frei und „bedingungslos dahingeben und aus dem einzigen Grunde, weil er ... endlich die Gewißheit erlangt hat, in der Hinwendung zu Gott die Wahrheit gefunden zu haben“¹⁶. Die *Wahrheit*, nicht ein noch so tief in der Natur, in der Kultur oder in der Seele verwurzeltes Bedürfnis ist in Simone Weils Augen das generelle, allen, auch den beiden genannten speziellen Kriterien vorgeordnete Kriterium der Lebensführung und der Glaubensgewißheit. Dostojewskij schreibt sie „die gräßlichste Lästerung“ zu, weil er gesagt habe: „Wenn Christus nicht die Wahrheit ist, so will ich lieber mit Christus außerhalb der Wahrheit sein“ – wo Christus doch „zuerst als Wahrheit und dann erst als Nahrung“ – d.h. als Erfüllung eines Bedürfnisses – begehrt werden dürfe¹⁷! Und von Pascal sagt sie: „Er hat niemals den Glauben empfangen, und dies eben darum, weil er ihn sich zu verschaffen strebte“; er hätte bereit sein müssen, ohne das Christentum auszukommen¹⁸!

So ist deutlich, daß sich Simone Weils heilsgeschichtlicher Universalismus, wonach Gott für *jeden* Menschen und *alle* Völker *aller* Zeiten nichts als „die Fülle des Guten“ will¹⁹, einerseits gegen einen anthropologisch-naturalistischen Universalismus richtet, der die Religion in einem universalen Bedürfnis des Menschen begründet sieht, andererseits gegen einen Erwählungspartikularismus und -exklusivismus, sei er nun jüdischer, christlicher oder muslimischer Provenienz.

Vor- und außerchristliche Inkarnationen des Logos

In ihrem Brief an Pater Couturier schreibt Simone Weil:

„Die Zeremonien der Mysterien von Eleusis und des Osiris galten in dem Sinn als Sakramente, wie wir sie heute verstehen. Und *vielleicht* waren es wahre Sakramente, von der gleichen Kraft wie die Taufe oder die Eucharistie, indem sie diese Kraft aus derselben Verbindung mit der Passion Christi bezogen. Die Passion lag noch in der Zukunft. Heute ist sie vergangen. Vergangenheit und Zukunft sind symmetrisch. Der Chronologie kann keine entscheidende Rolle zukommen in einem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, einem Verhältnis, dessen eines Glied ewig ist.

Wenn die Erlösung mit den sinnlichen Zeichen und Mitteln, die ihr entsprechen, auf Erden nicht von Anfang an gegenwärtig gewesen wäre, könnte man Gott – falls es erlaubt ist, solche Worte ohne Blasphemie zu gebrauchen – das Unglück so vieler Unschuldiger, Entwurzelter, Geknechteter, Gefolterter und Gemordeter in den Jahrhunderten vor dem christlichen Zeitalter nicht verzeihen. Christus ist auf dieser Erde gegenwärtig ... überall dort, wo es Verbrechen und Unglück gibt.“²⁰

Simone Weil unterscheidet selbstverständlich zwischen der *Meinung*, eine religiöse Handlung sei ein Sakrament, und der *Wirklichkeit* eines Sakraments. Sie nimmt an, daß im heidnischen Altertum dasselbe Verständnis vom Sakrament herrschte wie im Christentum, nämlich als *Realsymbol*, d.h. als ein Symbol, das die göttliche Wirklichkeit nicht nur bezeichnet, sondern hier und jetzt präsent sein läßt, wenn die sakramentale Handlung vollzogen wird – real sein läßt natürlich nicht für die Sinne, sondern nur für den Glauben. Sie fragt, ob es sich bei gewissen heidnischen Kulthandlungen nicht doch um eigentliche Sakramente handelte, und gibt als Kriterium an, daß sie, wie die christlichen Sakramente, aus der gleichen Kraftquelle schöpfen, nämlich der Passion Christi. Aber schöpfen sie wirklich aus dieser Quelle? Offensichtlich ist diese Frage schwer zu beantworten: Welche Art von Sachverhalt könnte überhaupt als Grund gelten, diese Frage zu bejahen? Wie dem auch sei – ein Einwand scheidet für Simone Weil von vornherein aus: daß nämlich eine solche Verbindung erst zeitlich *nach* dem geschichtlichen Ereignis der Passion Jesu real möglich geworden sein könne. Vielmehr seien aufgrund der Ewigkeit und Allgegenwart Gottes seine Menschwerdung und damit auch seine Passion mit der Menschheitsgeschichte koextensiv. Allerdings beweist dieses Argument (wie auch Weils zweites, theodizeeartiges Argument: Gott *könne* aufgrund seiner Gutheit die Leiden der vor- und außerchristlichen Menschheit nicht unbeantwortet lassen) nicht genau das, wonach gefragt ist: die *Realität* der Verbindung von Christus bzw. von Christi Passion mit bestimmten heidnischen Kulte. Die beiden Argumente zeigen zu wenig: Sie artikulieren lediglich einen sich in Menschwerdung und Passion verwirklichenden *universalen* Heilswillen Gottes, liefern aber keinen spezifischen Nachweis der *sakramentalen* Realität Christi im heidnischen Kult.

Für die Plausibilisierung dieser Möglichkeit zieht Simone Weil die Gestalt des Priesterkönigs Melchisedek heran, die in Gen 14,18–20 eine geheimnisvolle Rolle spielt, welche auch im Neuen Testament betont und auf Christus bezogen wird²¹. Melchisedek ist für Simone Weil der Beweis, daß außerhalb Israels ein Gottesdienst und eine Gotteskenntnis bestanden, die dem Christentum ebenbürtig waren und „unendlich allem überlegen, was Israel je besessen hat“²²; und sie findet im Neuen Testament Anhaltspunkte für die Vermutung, daß „Melchisedek bereits eine Inkarnation des Logos war“²³. Schließlich meint sie ganz allgemein, es lasse sich nicht ausschließen, daß es zeitlich vor Jesus Inkarnationen des Logos gab und daß Osiris und Krishna dazu zählen²⁴. Simone Weil operiert hier sehr vorsichtig: Sie möchte lediglich behaupten, daß sich nicht *ausschließen* lasse, d.h. daß sie keine definitiven Gründe *gegen* die These sehe, daß es solche Inkarnationen auch außerhalb der beiden Testamente gebe; sie will nicht *positiv* behaupten, Osiris und Krishna seien solche Inkarnationen. Vielmehr gestattet sie sich die Anfrage an Pater Couturier, ob die in den vorderasiatischen und indischen Mythologien geläufige Vorstellung von der vielfachen Inkarnation der Gottheit nicht auch christlich möglich sei. Ihre Ausdrucksweise läßt es so erscheinen, als rechne sie zwar nicht mit verschiedenen sich

inkarnierenden Gottheiten, wohl aber mit verschiedenen Inkarnationen einer einzigen Gottheit – christlich: des Logos. Es sei nicht gewiß, daß es vor Jesus keine Inkarnationen des göttlichen Wortes gegeben habe. Als solche kommen für sie Melchisedek, Osiris und Krishna in Frage. Damit ist für sie zwar der Polytheismus der griechischen, ägyptischen und indischen Religion ausgeschlossen, sollte man ihn beim Wort nehmen müssen. Sie plädiert aber dafür, dies nicht zu tun, sondern schlägt im Geist religiöser Aufklärung die naheliegende symbolische, später auch, ergänzend dazu, die mystische Lösung²⁵ vor: Die in die Zehn- und Hunderttausende gehende Zahl der Gottheiten im hinduistischen Pantheon und ihre mannigfachen Inkarnationen sind der *symbolische* Ausdruck für die unendliche göttliche Fülle.

In einem strengen Sinn kann aber christlich nicht von einer Vielzahl von Inkarnationen – sei es Gottes, sei es der zweiten Person in der Gottheit, sei es des Heiligen Geistes – die Rede sein. Es gibt christlich nur die eine Inkarnation Gottes in Jesus von Nazaret. Dadurch aber, daß er mit seiner Auferstehung von den Toten eine neue, überirdische – Paulus sagt: „pneumatische“ – Existenzform angenommen hat, kann er auf vielfältige Weise allen Räumen und Zeiten gegenwärtig sein: in der Eucharistie, im Leib der Kirche, im Kosmos²⁶, in der sakramentalen und der mystischen Vereinigung mit jedem auf ihn getauften, an ihn glaubenden und sich ihm hingebenden Menschen. Die eine Inkarnation des einen und selben Gottes erstreckt sich in alle Dimensionen der Schöpfung und durchwirkt sie. Deshalb können auch Nichtchristen und nichtchristliche Religionen und außerchristliche Lebensbereiche in der Sicht des christlichen Glaubens, gleichsam anonym, die inkarnatorische Realität bezeugen.

Mit der Möglichkeit einer sich im angedeuteten Sinn ausfächernden einmaligen Inkarnation des Logos schlägt Simone Weil aber nicht nur eine Brücke zu polytheistischen Religionen, sondern gemeindet sie, ihres strengen Polytheismus entkleidet, christlich ein. Ein naheliegender Einwand gegen ihr Verfahren der christologischen Deutung heidnischer Mysterien scheint der folgende zu sein: Ist eine solche Deutung nicht gewalttätig? Sie geht ja in der Regel über das Selbstverständnis der betreffenden Religionen oder ihrer Anhänger hinweg – oder besser gesagt: hinaus! Mir scheint, daß dieser Vorwurf nur dann berechtigt ist, wenn die christologische Deutung intolerant auftritt, d. h.: wenn sie aus der behaupteten Falschheit der Selbstdeutung einer Religion beispielsweise die Konsequenz zieht, ihre Anhängerschaft im traditionellen Sinn zu missionieren, nämlich sie dazu zu bringen, ihre eigene Religion aufzugeben und die christliche anzunehmen. So verstehe ich auch den Kern von Weils Einwänden gegen die christliche Missionstätigkeit²⁷.

Demnach kann eine im christlichen Sinn missionarische Tätigkeit, wie sie auch für Simone Weil gültig in Jesu Beauftragung seiner Jünger am Ende des Matthäus- und des Markusevangeliums ausgesprochen wird: „Geht hin und lehrt die Völker und tauft sie!“, nicht die *Ersetzung* der indigenen Religion durch die christliche zum Ziel haben; denn laut Voraussetzung ist diese Religion ja im christlichen Sinn deutungsfähig! Die missionarische Tätigkeit könnte sich lediglich auf das vom christlichen ab-

weichende indigene Selbstverständnis beziehen. Und natürlich läßt sich eine solche Tätigkeit nur dialogisch denken; denn es ist schon aus begrifflich-logischen Gründen ausgeschlossen, das, was Gabe Gottes und zugleich ureigenste Entscheidung, individuelle Einstellung und personaler Vollzug ist und nur in der Wahrhaftigkeit des Herzens vor Gott und vor sich selbst Gültigkeit haben kann – nämlich religiöser Glaube und religiöse Liebe –, durch physische oder psychische oder gesellschaftliche Gewalt verursacht zu denken.

In einer solchen dialogischen Begegnung ist natürlich auch der umgekehrte Vorgang denkbar und darf in der Praxis nicht ausgeschlossen werden: daß nämlich nicht-christliche Dialogpartner den christlichen Partnern ihr eigenes Verständnis der christlichen Religion vortragen. Dann kann es geschehen, daß Christen sich von diesem Verständnis überzeugen lassen – der interreligiöse Dialog ist ja keine Einbahnstraße!

Christlicher Universalismus

Welcher Art ist Simone Weils christlicher Universalismus? Wie ist er näherhin zu verstehen? Dazu sei zwischen exklusivem, inklusivem und offenem Universalismus unterschieden. *Exklusiv* ist ein religiöser Universalismus dann, wenn eine bestimmte religiöse Lebensform – d.h. ein (kulturell, lehramtlich oder sonstwie) bestimmter Zusammenhang von religiösen Sätzen und Praktiken – *allein sich selbst* für wahr und jede andere religiöse Lebensform als unwahr ansieht. Ein *inklusive* Universalismus liegt dann vor, wenn eine religiöse Lebensform auch anderen religiösen Lebensformen oder Aspekten von ihnen unter der Voraussetzung Wahrheit zuspricht, daß deren Wahrheitsansprüche sich *inhaltlich* auf die eigenen zurückführen lassen, daß also jene zunächst als fremd (und unwahr oder illegitim) angesehenen religiösen Behauptungen und Praktiken sich auf eigene zurückführen und so als eigene identifizieren lassen. Ein *offener* Universalismus liegt vor, wenn eine religiöse Lebensform offen für die Anerkennung und Übernahme religiöser Wahrheiten aus anderen religiösen Lebensformen ist, wenn sie also auch für ihr zunächst inhaltlich fremde Wahrheiten zugänglich ist, sie in reflexiver Weise – d.h. selbstkritisch und mit sich selbst, nach kritischer Analyse, konsistent – übernimmt und sich aneignet und so ihren Gegenstands- und Wahrheitsraum erweitert.

Aus neutraler religionswissenschaftlicher Sicht hat Simone Weils religiöser Standpunkt teil an allen genannten Fassungen eines religiösen Universalismus²⁸: Ihre beiden im Abschnitt über „Wahre und falsche Religion“ genannten Kriterien schließen solche Religionen aus dem Universum möglicher christlicher Wahrheiten aus, die die wesenhafte Güte Gottes leugnen oder einschränken (z.B. streng dualistische Konzeptionen der Wirklichkeit) oder die neben und außer Gott noch andere Götter anerkennen und anbeten (strenger Polytheismus) oder die Gott oder das Göttliche mit der Wirklichkeit schlechthin identifizieren (Pantheismus)

oder mit einer irdischen Wirklichkeit gleichsetzen oder verwechseln (sogenannter „Götzendienst“). Einen inklusiven Universalismus vertritt Simone Weil dort, wo sie von der Übersetzbarkeit außerchristlicher in christliche Wahrheiten spricht, etwa wenn sie das im jüdischen Tempeldienst, bei Deuterojesaja und bei den griechischen Tragikern sowie in Märchen, Mythen und Riten präsenste Motiv des stellvertretenden Opfers – auch des Tieropfers – christologisch deutet und, wie im Abschnitt über „Die vor- und außerchristlichen Inkarnationen des Logos“ gezeigt, ein sakramental-christologisches Verständnis gewisser außerchristlicher religiöser Praktiken vorschlägt. Einem offenen Universalismus folgt sie dort, wo sie unterstellt, daß außerchristliche religiöse Einstellungen Wahrheiten kennen und umfassen, die das Christentum nicht kennt oder vergessen oder verloren oder unterdrückt hat. Zu denken wäre hier zum Beispiel an die hinduistische Auffassung von der Identität der mystischen Erfahrung des Göttlich-Absoluten trotz der Unterschiedlichkeit der religiösen Bekenntnisse und Praktiken – eine Auffassung, die sich Simone Weil zu eigen macht (auf die aber hier nicht eingegangen werden konnte).

Da beim offenen Universalismus die eigene religiöse Wahrheit nicht als Kriterium für die Annahme und Integration einer (angeblichen) religiösen Wahrheit fungiert, besteht hier natürlich ein besonderes Problem des Ausweises dieser (angeblichen) Wahrheit. Von dieser grundsätzlichen Problematik abgesehen könnte auch der moralische Einwand erhoben werden, ob eine im Horizont des offenen Universalismus vollzogene religiöse „Selbstbereicherung“ sich nicht der Usurpation anderer religiöser Einsichten und Praktiken schuldig mache. Doch mir scheint, daß dieser Vorwurf dann unberechtigt ist, wenn die Übernahme in Achtung, Ehrfurcht, Demut und Liebe erfolgt. Im übrigen arbeitet der Universalismus ja nicht nur in eine Richtung: Die Wahrheitsbedingung sorgt ja nicht nur für den Ausschluß des Unwahren beim Anderen, sondern auch für den Ausschluß des Unwahren im Eigenen, nicht nur für den Einschluß des fremden Wahren im Eigenen, sondern auch für den Einschluß des eigenen Wahren im Anderen. Da aber in den uns am nächsten stehenden und uns am ehesten angehenden Religionen wie dem Judentum, dem Christentum und dem Islam nicht religiöse Erfahrung, sondern nur göttliche Offenbarung und reiner Glaube und bedingungslose Hingabe die religiöse Wahrheit garantieren, kann die Kritik scheinbarer Wahrheiten nur *negativ* und nur *intern* – aus eigener religiöser Einsicht heraus – geschehen; denn eine neutral-externe – zum Beispiel empirisch-wissenschaftliche oder areligiös-weltanschauliche – Bewährung oder Bewahrheitung kann es hier schon aus begrifflichen Gründen nicht geben.

ANMERKUNGEN

¹ Nachbemerkung von Kemp zu: Simone Weil, Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin, übers. u. hg. v. F. Kemp (Zürich 1998) 285; diese Sammlung von Schriften Weils erschien schon zuvor mehrfach, jedoch mit anderem Untertitel und abweichender Seitenzählung.

² P. Winch, Simone Weil: „The Just Balance“ (Cambridge 1989) 1.

³ R. Rhees, Discussions of Simone Weil, hg. v. D. Z. Phillips (New York 2000) 105.

⁴ S. Weil. Œuvres complètes, hg. v. A. A. Devaux u. Fl. de Lussy (Paris 1988 ff.)

⁵ S. Weil, Cahiers, Aufzeichnungen Bd. I-IV (München 1991–1998); frz. Original: Œuvres complètes VI 1–4 (Paris 1994–2006).

⁶ S. Pétrement, Simone Weil – Ein Leben (Leipzig 2007); frz. Original: La vie de Simone Weil I-II (Paris 1973 u. 1997).

⁷ Weil, Zeugnis für das Gute (A. 1) 104–125, hier 109f.

⁸ S. Weil, Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche (München 1988). Sowohl der Titel als auch die Zwischenüberschriften stammen von Kemp. Kemps Übersetzung ist nicht immer zuverlässig. Deshalb übersetze ich aus dem französischen Text nach der Ausgabe Paris 1976 (Gallimard: Livre de vie, no. 120), gebe aber die Seitenzahlen auch nach Kemps Übersetzung an. Dabei bezieht sich die erste Stellenangabe auf diese Übersetzung, die zweite auf die genannte französische Ausgabe von Lettre à un religieux.

⁹ Allerdings kann hier nicht im Detail auf Weils Kritikpunkte eingegangen werden. Eine ins einzelne gehende Präsentation und Interpretation ihres Briefs an P. Couturier findet sich in R. Wimmer, Simone Weil: Person u. Werk (Freiburg 2009) 147–194.

¹⁰ Weil, Brief an P. Couturier (A. 8) 10 bzw. 15.

¹¹ Ebd. 56f. bzw. 76f.

¹² Ebd. 12 bzw. 19.

¹³ S. Weil, L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain (Paris 1949, 1977; Gallimard: Idées, no. 10); dt.: Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber (München 1956).

¹⁴ Vgl. Wimmer (A. 9) 69–96.

¹⁵ Weil, Einwurzelung (A. 13) 361.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd. 361f.; ebenso in Weil, Zeugnis für das Gute (A. 7) 112: „Christus liebt es, daß man ihm die Wahrheit vorzieht, denn ehe er Christus ist, ist er die Wahrheit.“

¹⁸ Weil, Einwurzelung (A. 13) 363. – Auch hier geht es nur um die grundsätzliche Position Simone Weils und nicht darum, ob ihre Kritik an Dostojewskij und Pascal berechtigt ist.

¹⁹ Weil, Brief an P. Couturier (A. 8) 57 bzw. 77.

²⁰ Ebd. 13 u. 19f.

²¹ Vgl. vor allem die Kap. 5 u. 7 im Brief an die Hebräer.

²² Weil, Brief an P. Couturier (A. 8) 14 bzw. 21.

²³ Ebd. 14 bzw. 22.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd. 31f., 38–40, 48–50 bzw. 44–46, 53–55, 65–67. Weils mystische Deutung der christlichen Geheimnisse kann hier nicht mehr dargeboten und erörtert werden; vgl. dazu Wimmer (A. 9) 168–172.

²⁶ Vgl. die Briefe an die Gemeinden in Ephesos und in Kolossai.

²⁷ Weil, Brief an P. Couturier (A. 8) 23–26 bzw. 34–38.

²⁸ Damit differenziere ich meine Einschätzung in Wimmer (A. 9) 188f. Außerdem habe ich den Ausdruck „relationaler Universalismus“ durch den mir angemessener erscheinenden Ausdruck „offener Universalismus“ ersetzt.