

REINER WIMMER · TÜBINGEN

TRANSZENDENZ UND ÜBERNATUR

Zu Simone Weils antimoderner Modernität

Kennzeichen der Moderne sind Immanenz und Autonomie: Wissenschaftliches Forschen kennt keine inneren und äußeren Grenzen; es ist ein grenzenloses Fortschreiten, das seine Autorität aus einer sich fortwährend selbst kontrollierenden Vernunft gewinnt. Ähnlich das ethische Denken: Es anerkennt keine äußeren, gar transzendenten Quellen für seine Geltung und seine Inhalte, sondern stützt sich allein auf die personale Selbstzwecklichkeit des Menschen und seine Vernunft. Schließlich Religion und Theologie: Auch sie haben oft längst ihre anthropologische Wende eingeleitet oder schon hinter sich. Nicht nur, dass sie, wie Moral und Ethik, nur so weit akzeptabel zu sein scheinen, als sie um des Menschen willen gelebt und betrieben werden, sondern seit Feuerbach, Nietzsche, Marx und Freud gilt jeder Glaube an die Transzendenz des Ursprungs religiöser Geltung als bodenlos, nichtig. Das Wesen der Moderne – ihre Immanenz und Autonomie – lässt systematisch von Gott absehen. Gott hat in ihr nicht nur seinen Ort verloren, sondern schon die Rede von ihm scheint ihren Sinn eingebüßt zu haben.

Umso mehr überrascht, dass eine Denkerin vom Format der Simone Weil – Peter Winch nannte sie «thinker of a radically innovative kind»¹ – das obsolet gewordene Vokabular von «Gott» und «Gnade», «Transzendenz» und «Übernatur» wieder aufgreift, ja erneuert. Sie tut dies allerdings so, dass sie die Immanentisierung und Autonomisierung der wissenschaftlichen, moralischen und religiösen Lebens- und Praxisformen einerseits vom Grunde aus mit- und nachvollzieht, zugleich aber in einer ihr ganz und gar eigentümlichen, die Immanenz und Autonomie nicht nach außen hin aufhebenden, sondern gewissermaßen nach innen hin überschreitenden Weise Transzendenz und Übernatur wieder ins Spiel bringt. Was hat es

REINER WIMMER, Professor für Philosophie an der Universität Tübingen. Schwerpunkte von Lehre und Forschung: Philosophische Anthropologie, Allgemeine Ethik, Religionsphilosophie.

damit auf sich? Begründet ihr Denken eine Art (antimoderner theologischer Modernität)? Die folgenden Darlegungen dienen der Erhellung dieser unzeitgemäß erscheinenden Paradoxie.

Simone Weil starb vor sechzig Jahren, am 24. August 1943. Sie war 34 Jahre alt, als sie im Sanatorium von Ashford, Kent, ihr Leben abschloss. In jahrelanger physischer Überanstrengung und frei gewählter Entbehrung hatte sie ihre körperlichen Kräfte völlig erschöpft. Nicht aber ihre intellektuellen und spirituellen Kräfte: Sie waren bis zuletzt so rege und kreativ wie stets in den zwölf Jahren ihrer Tätigkeit als Lehrerin der Philosophie, als Gewerkschafterin, als Arbeiterin, als Streikführerin, als Theoretikerin des Sozialismus, als Analytikerin der geistigen und gesellschaftlichen Lage der Menschen im vom Faschismus und Nationalsozialismus bedrohten Europa ihrer Zeit, als vom spirituellen Reichtum des Christentums und der vor- und außerchristlichen Religionen angezogene und von ihm zehrende Mystikerin. Seit 1988 erscheint ihr Gesamtwerk in einer auf sechzehn Bände angelegten kritischen Ausgabe bei Gallimard², von der bisher sieben Bände erschienen sind. Und in Deutschland existiert neben der immer wieder aufgelegten Auswahl aus ihren Abhandlungen, Briefen und Arbeitsheften mit dem Titel *Zeugnis für das Gute* seit 1991 im Hanser-Verlag die Übersetzung ihrer *Cahiers / Aufzeichnungen* in vier Bänden³.

1. Das torlose Tor

Zu Beginn von Weils Aufzeichnungen in ihrem Londoner Notizbuch vom Sommer 1943 heißt es⁴: «Die eigentliche Methode der Philosophie besteht darin, die unlösbaren Probleme in ihrer Unlösbarkeit klar zu erfassen, sie dann zu betrachten, weiter nichts, unverwandt, unermüdlich, Jahre hindurch, ohne jede Hoffnung, im Warten».

Es ist jenes interesselose, aber leidenschaftliche, jenes unermüdliche, aber zweckfreie, jenes hoffnungslose, trotzdem nicht verzweifelnde Warten auf den Durchbruch zur eigentlichen Wirklichkeit, auf die Erleuchtung durch die wesentliche Wahrheit, auf die Ankunft der göttlichen Gnade, das zu Weils Grundhaltung in ihren letzten Lebensjahren wurde. Diese Haltung erhebt sie hier zur «eigentliche[n] Methode der Philosophie». Das erinnert an einen der letzten Sätze in Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung*, wo es (in § 6.53) heißt: «Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend – er hätte nicht das Gefühl, daß wir ihn Philosophie lehrten

– aber *sie* wäre die einzig streng richtige».

Von diesen und anderen Sätzen des *Tractatus* nahm die neopositivistische Wissenschaftstheorie des Wiener Kreises ihren Ausgang, die mit dem Sinnlosigkeitsverdacht gegen metaphysische, speziell theologische Sätze schon die Möglichkeit der *Sinnhaftigkeit und Sachhaltigkeit* religiöser Rede (und Praxis), nicht erst die Möglichkeit ihrer erkenntnistheoretischen Bewahrheitung in Frage gestellt hatte. In den Gesprächen des Wiener Kreises wehrt sich Wittgenstein gegen die in Bezug auf Moral und Religion gezogenen nihilistischen Folgerungen aus seiner Auffassung: Moralische und religiöse Äußerungen seien keine theoretischen Sätze, sondern bekundeten Einstellungen; sie sagten nichts über die Welt oder über Gott, seien keine Beschreibungen, sondern Ausdruckshandlungen, z.B. moralische oder religiöse Bekenntnisse⁵.

Ein im Sinne Weils für den Menschen unlösbares Problem stellt der Zugang zu den Sphären des Moralischen und des Religiösen dar: Wenn man nicht schon in diesen Sphären lebt – und das tun wohl die meisten intellektuell wachen Menschen in der westlichen Welt nicht mehr unbefangen –, dann scheinen sie unzugänglich, transzendent zu werden, und die Frage kann bedrängen, wie man denn in sie (wieder) hinein gelangen und wie man sich ihrer vergewissern könne. Wie gelangt man dazu, dass das moralische oder religiöse Bekenntnis nicht nur eine übernommene, sondern eine eigene Möglichkeit des persönlichen Lebens wird? Nach Simone Weil ganz und gar nicht aus eigener intellektueller oder moralischer Kraft, sondern nur in der eigentümlich aktiven Passivität des *Wartens!* Der Mensch kann nicht durch eigene Bemühung die Immanenz nach oben, zum Transzendenten hin, überschreiten – das wäre ein Widerspruch in sich, besagt doch, transzendent zu sein, für theoretisches und praktisches Bemühen verschlossen zu sein –, sondern es kann dem Menschen im erkenntnis- und zweckfreien Ausharren vor der für ihn undurchdringlichen Wand nur dies geschehen, dass sie sich auftut, ja dass das gesamte Kräfte- und Ereignisfeld der Immanenz sich, unvorhersehbar, in einem Nu umgestaltet und die Wand sich aufhebt und auflöst, als habe es sie nie gegeben. Im obigen Notat zur «eigentlichen Methode der Philosophie» ist dieser Einbruch der Transzendenz in das heillose Diesseits mit Hilfe des Bilds der Schwelle gefasst: «Der Übergang zum Transzendenten vollzieht sich, wenn die menschlichen Fähigkeiten – Verstand, Wille, menschliche Liebe – an eine Grenze stoßen und der Mensch auf dieser Schwelle verharret, über die hinaus er keinen Schritt tun kann, und dies, ohne sich von ihr abzuwenden, ohne zu wissen, was er begehrt, und angespannt im Warten».

Ohne zu wissen, was man begehrt – und trotzdem angespannt im Warten? Das Warten ist von einer Art, dass es nichts vorwegnehmen kann – das Warten wartet ins Leere hinein! Und da der Mensch die Schwelle nicht –

auch nicht in der Erwartung! – überschreiten, sondern nur auf ihr verharren kann, ist nicht *er* es, der zum unerkennbar und unerforschlich Transzendenten gelangt, sondern die Schwelle selbst hat sich gewissermaßen unter seinen Füßen hinwegbewegt, so dass er sich unversehens, unvermutet, unvorhersehbar im Raum des Transzendenten findet. So *vollzieht sich der Übergang zur Transzendenz aus dieser selbst!* Sie ist reine Selbstmitteilung, reines Widerfahrnis.

Dieselbe Aussage enthält Weils Gedicht *La Porte/Die Pforte*⁶. In den Strophen 3, 4 und 5 heißt es:

«... Wir erblicken die Pforte; sie ist verschlossen, unüberwindlich.
Wir heften unsere Augen auf sie; wir weinen unter der Qual;
Wir sehen sie immerfort; das Gewicht der Zeit lastet auf uns.

Die Pforte ist vor uns; was nützt uns zu wollen?
Es wäre besser, davonzugehen und die Hoffnung aufzugeben.
Niemals werden wir eintreten. Wir sind es müde, sie zu sehen.
Die Pforte, als sie sich auftat, ließ so viel Schweigen hindurch

...

nur der unermessliche Raum, in dem die Leere und das Licht sind,
war plötzlich überall gegenwärtig, erfüllte das Herz
und wusch die Augen, fast erblindet unter dem Staub».

Es gibt keine Wand mehr, keine Grenze, keine Pforte – und kein Problem, keine Frage mehr! Ist dies die Antwort? Jedenfalls ist da nichts Gegenständliches mehr, nichts, was sich auf Gehalte *in* der Welt beziehen könnte. Sondern die Welt als ganze zeigt sich: Sie schweigt, sie ist leer, aber nicht dunkel! Nicht Finsternis erfüllt sie, sondern Schweigen, Leere und Licht. Das Licht, das die Welt erleuchtet, erleuchtet auch «die Augen des Herzens»⁷. Wittgenstein schreibt im *Traktat* (§§ 6.52–6.522), unmittelbar vor dem schon zitierten Text:

«Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.

Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist dies nicht der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand.)

Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische».

Was ist das Mystische? «Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist» (§ 6.44). Nicht ihre Beschaffenheit, ihr Sosein, sondern ihr reines Dasein ist das schlechthin *Gegebene*, Unerklärliche, Wunderbare, das zu

Dank und Lobpreis Anlass gibt. Und da in transzendentaler Hinsicht die Welt und das Leben *Eins* sind (§ 5.621), gilt auch für das Leben: Seinen Sinn erhält es nicht davon, wie es ist, sondern dass es ist; es hat seinen wesentlichen Sinn allein aus sich selbst⁸. Und der kann ihm durch nichts genommen werden, nicht durch Not, nicht durch Tod. Deshalb gilt auch für das Leben: Schweigen – Leere – Licht.

Das Bild von der geschlossenen Pforte, die sich nach langem, inständigem, nichts Bestimmtes, Benennbares erwartendem Warten plötzlich auftut, erinnert an die Bildsprache des Zen. Der chinesische Zen kennt eine Sammlung von 48 Koan, die den Übenden vorgelegt werden. Sie trägt den Titel *Mumonkan*, den man mit *Das torlose Tor* wiedergeben kann⁹. Da ist kein Tor in der Wand, das sich auftun könnte – aber gibt es überhaupt eine Wand?

In einer prosaischeren Sprache kann das Erörterte auch so wiedergegeben werden: Die ethische und die religiöse Sicht des Lebens kommen darin überein, dass sie – sei es je für sich, sei es in Verbindung miteinander – einen eigenen Verstehens- und Handlungshorizont darstellen, der sich nicht mit anders gearteten Bezugsrahmen verträgt oder sich aus alltäglich gelebten Praxisformen umstandslos ergibt. Deshalb konnte in bezug auf solche Horizonte in der Wissenssoziologie oder Ideologiekritik von «Glaubenssystemen» die Rede sein. Im religiösen Diktum spricht man beim Eintritt in ein neues Bezugssystem von «Offenbarung», «Metanoia» oder «Wiedergeburt», vom Erwerb eines «neuen Sinnes», eines «neuen Herzens» eines «neuen Lebens». Dieser Eintritt oder dieses Einbezogensein kann sich ereignen, zwar nicht ohne den Menschen und sein zweckfreies Warten, wohl aber ohne sein Zutun, das von sich her in reiner Immanenz verharren muss.

Die folgenden beiden Abschnitte sollen exemplarisch und mehr ins Einzelne gehend einerseits Weils Verständnis des Zugangs zum eigentlich Ethischen anhand der Gerechtigkeit, andererseits ihr Verständnis des Zugangs zum religiösen Raum anhand des religiösen Glaubens verdeutlichen.

2. Das Übernatürliche der Gerechtigkeit

Weil bedient sich der Schilderung einer Episode des Peloponnesischen Kriegs durch Thukydides, um das kategorial Anders- und Neuartige des unbedingten und universalen Maßstabs des Ethischen gegenüber allem bedingten und selbstbezogenen Urteilen und Handeln herauszustellen¹⁰:

«Als die Athener sich mit Sparta im Kriege befanden, wollten sie die Bewohner der kleinen Insel Melos, die seit alters den Spartanern verbündet und bis dahin neutral geblieben waren, auf ihre Seite zwingen. Vergeblich beschworen die Melier angesichts des athenischen Ultimatums die Gerechtigkeit, vergeblich flehten sie um Erbarmen mit dem Alter ihrer Stadt. Da sie nicht nachgeben wollten, schleiften die Athener die Stadt, brachten alle

Männer zu Tode und verkauften alle Weiber und Kinder in die Sklaverei.

Die hier in Betracht kommenden Sätze werden von Thukydides diesen Athenern in den Mund gelegt. Als erstes erklären sie, sie wollten nicht zu beweisen versuchen, daß ihr Ultimatum gerecht sei: «Laßt uns vielmehr von dem reden, was möglich und tunlich sein wird. ... Ihr wißt wie wir, daß man, so wie der menschliche Geist nun einmal beschaffen ist, das, was gerecht ist, nur dann zu untersuchen pflegt, wenn für beide Teile gleiche Nötigung dazu besteht. Handelt es sich aber um einen Mächtigeren und einen Schwächeren, so befiehlt jener das Mögliche, und der Schwächere muß sich darein fügen». Die Melier entgegneten, sie seien zuversichtlich überzeugt, daß ihnen im Falle der Schlacht die Götter beistehen würden, weil ihre Sache gerecht sei. Hierauf erwiderten die Athener, sie sähen keinen Grund, dies anzunehmen.

«In Ansehung der Götter sind wir des Glaubens, und in Ansehung der Menschen haben wir die Gewißheit, daß, einer natürlichen Notwendigkeit zufolge, immer jeder überall dort gebietet, wo er die Macht dazu hat. Wir haben dieses Gesetz weder aufgestellt, noch haben wir es zum ersten Mal in Anwendung gebracht; wir haben es bereits vorgefunden, und wir bewahren es, als sollte es ewig dauern; und darum richten wir uns nach diesem Gesetz. Wir wissen wohl, daß auch ihr, wie jeder andere, sobald ihr erst einmal in den Besitz der gleichen Macht gelangt wäret, ebenso handeln würdet».

Zum Zwecke einer klaren terminologischen Kennzeichnung des Auffassungsunterschieds zwischen den Athenern und den Meliern bezeichnet Weil die athenische Einstellung als «natürliche», die melische als «übernatürliche Gerechtigkeit». Die sogenannte «natürliche Gerechtigkeit» kommt ihr zufolge in zwei Varianten vor: als Macht des Stärkeren, der sich gegenüber dem Schwächeren durchsetzt, wenn ein Ungleichgewicht der Kräfte besteht, oder als Kompromiss der Ansprüche und Interessen dann, wenn Machtgleichgewicht herrscht. Was aber bedeuten hier die Termini «Gerechtigkeit» und «natürlich», wo es sich doch der Sache nach um das reine Macht- oder Gewaltprinzip handelt? Um sich dem Verständnis von Weils Terminologie zu nähern, schlage ich zwei Betrachtungsweisen dieses Prinzips vor, die an den beiden Verwendungsweisen des Wortes «unmoralisch» illustriert seien: Das Gewaltprinzip ist unmoralisch im Sinne von «außermoralisch» (d.h. außerhalb des Raumes liegend, der durch die Bedeutung von «gut» und «böse» bzw. «[moralisch] richtig» und «[moralisch] schlecht» oder «falsch» umschrieben ist); oder es ist unmoralisch, insofern es vom ethischen Standpunkt selbst aus geurteilt (moralisch) böse oder (moralisch) schlecht oder falsch ist (also innerhalb des ethischen Raums liegt). Mir scheint, dass, wenn Weil das Gewaltprinzip als «natürlich» und die (moralische) Gerechtigkeit als «übernatürlich» bezeichnet, sie aus der ersten Perspektive heraus spricht; denn «natürlich» und «übernatürlich» sind keine ethischen Termini, sondern

mit diesen Bezeichnungen stellt Weil zwei diametral entgegengesetzte Lebensformen einander gegenüber. Erst *innerhalb* der ethischen Lebensform ist eine moralische Wertung möglich: Die Herrschaft des Stärkeren allein aufgrund seiner Übermacht ist (moralisch) ungerecht; ebenso ist ein Kompromiss allein aufgrund eines Machtgleichgewichts – zumindest formal, wenn auch nicht notwendig material – (moralisch) ungerecht. Sieht man sich vor die *Wahl* zwischen dem Gewalt- und dem Gerechtigkeitsprinzip gestellt, bewegt man sich schon *innerhalb* des Bereichs des Ethischen. Die Athener sehen sich nicht vor einer solchen Wahl. Sie halten das Gewaltprinzip für ein Gesetz der Natur und das Gerechtigkeitsprinzip für un- oder widernatürlich, und aus dem Bewusstsein ihrer Übereinstimmung mit der Natur gewinnen sie die (naturalistische) Überzeugung, recht zu haben und im Recht zu sein. Das Un- und Widernatürliche hat für sie überhaupt keinen Geltungsgrund. Dass das Ethische nicht in der Natur gründet, ja gründen kann, geben auch die Melier zu. Deshalb bezeichnet Weil es als «über-natürlich». Simone Weil versucht, die Quelle der Geltung dieses übernatürlichen Ethischen aufzuzeigen. Sie schreibt¹¹: «Dort, wo die Kräfteverhältnisse zwischen den Menschen ungleich sind, gerät der Unterlegene, von einem bestimmten Grade der Ungleichheit an, in den Zustand von etwas Stofflichem und geht seiner Persönlichkeit verlustig. Die Alten sagten: «An dem Tage, wo ein Mensch zum Sklaven wird, verliert er die Hälfte seiner Seele»».

Man könnte sagen: Der Mensch verliert die notwendige Bedingung seines Menschseins, ohne die er nicht im eigentlichen, sondern nur im biologisch-physiologisch-ökonomischen Sinne Mensch wäre: seine Persönlichkeit. Sie nennt Weil «das Heilige»¹². Es ist das Unbedingte, Unveräußerliche. Trotzdem kann es verloren gehen, vernichtet werden, z.B. durch Folter oder durch konstanten Entzug der sozialen Anerkennung oder durch Versklavung. Andererseits muss es erworben werden; denn es ist keine natürliche Gegebenheit. Wir erwerben es gewöhnlich von der Geburt an wie von selbst, dem Anschein nach automatisch, jedoch nur so, dass man uns *als Personen oder Persönlichkeiten ansieht und anerkennt, ohne dass wir solche schon wären!*

Das Symbol der Gerechtigkeit ist die im Gleichgewicht schwebende Waage. Es meint jene wechselseitige, vollkommen freie, also bedingungslose Zustimmung als das Richtmaß aller an einem Austausch Beteiligten. Es gibt dieses Maß auch bei Machtungleichgewicht:

«Ist man bei ungleichem Kräfteverhältnis der Überlegene, so besteht die übernatürliche Tugend der Gerechtigkeit darin, daß man sich genau so verhält, als wären die Kräfte gleichmäßig verteilt. Und zwar genau so in jeder Hinsicht, bis in die geringsten Einzelheiten des Tonfalls und der Haltung, denn eine Kleinigkeit kann genügen, den Unterlegenen in den Zustand der

Materie zurückzustoßen, der ihm in dieser Lage natürlich ist, wie die geringste Erschütterung das unter null Grad flüssig gebliebene Wasser zum Gefrieren bringt.

Für den derart behandelten Unterlegenen besteht diese Tugend darin, nicht zu glauben, daß die Kräfte wirklich gleichmäßig verteilt seien, und anzuerkennen, daß die Großmut des anderen der einzige Grund dieser Behandlung ist. Das ist es, was man Erkenntlichkeit nennt. Für den anders behandelten Unterlegenen besteht die übernatürliche Tugend der Gerechtigkeit darin, zu erkennen, daß die Behandlung, die er erleidet, einerseits von der Gerechtigkeit verschieden ist, daß sie jedoch andererseits mit der Notwendigkeit und dem Mechanismus der menschlichen Natur in Übereinstimmung steht. Er soll sich weder unterwerfen noch auflehnen.

Wer diejenigen, die das Kräfteverhältnis weit unter ihn stellt, als seinesgleichen behandelt, macht ihnen wahrhaft das Menschsein, dessen das Schicksal sie beraubte, zum Geschenk. Soweit dies einem Geschöpf möglich ist, wiederholt er hinsichtlich ihrer die zeugende Großmut des Schöpfers. Diese Tugend ist die christliche Tugend *kat exochen*¹³.

Bemerkenswert, dass nach Simone Weil auch der Unterlegene gerecht oder ungerecht sein kann und worin für ihn ihrer Auffassung nach gerechtes und ungerechtes Verhalten besteht!

Weils Gegenüberstellung eines «natürlichen» und eines «übernatürlichen» Gerechtigkeitsbegriffs soll die gekennzeichnete kategoriale Unterschiedlichkeit der entsprechenden Grundhaltungen ins Licht rücken, indem sie dartut, dass sich Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, ethisch verstanden, nicht *innerhalb* eines moralischen Selbstverständnisses ansiedeln lassen, bspw. so, dass das Laster der Ungerechtigkeit neben Tugenden wie Barmherzigkeit, Hilfsbereitschaft, Demut in der Brust desselben Menschen beheimatet sein könnten. Vielmehr handelt es sich um Grundhaltungen, die eine kategorial verschiedene Sicht des Menschen, der Welt und des Lebens voraussetzen, wie Thukydides uns zeigt. Es wäre ein totaler Perspektivenwechsel bei den Athenern notwendig, eine Umkehrung ihrer Wertordnung, damit ihnen der Standpunkt der Melier nicht mehr lächerlich, mit Nietzsche gesprochen: nicht mehr als ressentimentgeladene Kompensation ihrer Schwäche und Unterlegenheit erscheinen würde. Wie ist ein solcher Wechsel der Perspektive möglich? Es ist klar, dass er nicht aus der Immanenz des Natürlichen kommen kann.

3. Negativer Glaube

Im Dezember 1941 notiert Weil in ihr Arbeitsheft über den Inhalt des von ihr so genannten «negativen Glaubens»¹⁴: «Glauben, daß nichts von dem, was wir begreifen können, Gott ist. [...] Aber genauso glauben, daß das,

was wir nicht begreifen können, wirklicher ist als das, was wir begreifen können. [...] Und schließlich glauben, daß das Unbegreifbare trotzdem erscheint, und zwar verborgen».

Was ist es, das wir nicht begreifen, nicht verstehen können? – «Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott, zwischen der Zeit und der Ewigkeit, dem Relativen und dem Absoluten sind in jedem Fall unverständlich. Es gibt keine Stufen der Unverständlichkeit; in diesem Bereich ist alles so unverständlich wie die Eucharistie».

Weshalb sind diese Beziehungen unbegreifbar, unverständlich? Offenbar deshalb, weil in ihnen das Unvereinbare, das einander Widersprechende zueinander kommt und sich miteinander verbindet. Nach den Regeln der Logik schließt das sich kontradiktorisch zueinander Verhaltende einander wechselseitig aus. Wie kann es dann aber eine reale Beziehung konstituieren?

Im Oktober 1942 notiert Simone Weil: «La contradiction est le levier de la transcendance»¹⁵. In der deutschen Übersetzung heißt es: «Der Gegensatz ist der Hebel der Transzendenz»¹⁶. Deutlicher wäre: «Der [logische oder begriffliche] Widerspruch ist der Hebel der Transzendenz». Dieser Satz schließt einen Gedankengang ab, der so beginnt: «Die vermuteten Eigenschaften Gottes sind menschliche Eigenschaften, die durch das An-der-Grenze-gehen umgewandelt werden». «Les attributs supposés de Dieu sont des attributs humains transformés par l'opération du passage à la limite.»¹⁷ Um was für eine opération und um was für eine Grenze handelt es sich? Negativ gesprochen geht es um «eine überaus strenge Methode» («une méthode tout à fait rigoureuse»). Ein wenig früher gibt Weil Hinweise für ein positives Verständnis, indem sie für den hier einschlägigen Begriff des Mysteriums einen legitimen und einen illegitimen Gebrauch unterscheidet und seine strengste Definition fordert. Als erstes Kriterium seines legitimen Gebrauchs gibt sie an¹⁸: «Wenn der logischste, strengste Gebrauch des Verstandes in eine Sackgasse führt, zu einem Gegensatz [contradiction], dem man nicht ausweichen kann, und zwar in dem Sinne, daß die Vermeidung eines Begriffs den anderen seines Sinns beraubt, daß die Setzung des einen Begriffs zur Setzung des anderen zwingt. Wie ein Hebel überträgt dann der Begriff des Mysteriums das Denken auf die andere Seite der Sackgasse, auf die andere Seite der nicht zu öffnenden Tür, jenseits des Bereichs des Verstandes, darüber. Aber um jenseits des Bereichs des Verstandes zu gelangen, muß man ihn bis ans Ende durchquert haben, und zwar, indem man einem mit unanfechtbarer Strenge vorgezeichneten Weg folgt. Sonst ist man nicht jenseits, sondern diesseits. [...] Wenn das Mysterium auf diese Weise bestimmt ist [défini], sind die Mysterien des Glaubens für den Verstand kontrollierbar».

Weil bietet hier für den Begriff des Mysteriums keine Definition im üblichen Wortsinn an, nämlich mittels sprachlicher Bedeutungen, sondern

mittels eines Verfahrens: Was diesen Test besteht, erfüllt die Bedingungen dafür, es rechtens als «Mysterium», als «Geheimnis» zu bezeichnen. (Die am Schluss des Zitats stehende Aussage, wenn der Begriff des Mysteriums auf diese Weise definiert werde, seien die Glaubensgeheimnisse für den Verstand kontrollierbar, ist missverständlich. Recht verstanden, kann der Verstand nur sich selbst bzw. seinen Weg vor die Wand des Geheimnisses kontrollieren, nicht aber dieses selbst. Das hält Weil im Folgenden dann auch ausdrücklich fest.)

Bevor dieses Verfahren, diese Methode, dieses Kriterium näher erläutert wird, sei das zweite angeführt, das Weil vorschlägt: «Ein anderes Kriterium besteht darin, daß der Geist [l'esprit], der sich in einer langen und liebevollen Betrachtung [contemplation] vom Geheimnis [mystère] genährt hat, feststellt, daß er durch die Beseitigung, die Leugnung des Mysteriums dem eigenen Verstand Schätze raubt, die dieser erfassen kann, die sein Bereich sind, die zu ihm gehören».

Der darauf folgende Absatz hebt, wie angekündigt, ein naheliegendes Missverständnis einer zuvor gemachten Aussage, führt aber zwei Schritte weiter, indem er die Fähigkeit des Verstandes, sich selbst zu überschreiten, als «übernatürliche Liebe» und seine Einwilligung in diese Befähigung als «Glaube» bezeichnet: «Der Verstand kann nicht das Mysterium selber kontrollieren, aber er besitzt die vollständige Macht der Kontrolle über die Wege, die zum Mysterium führen, die zu ihm aufsteigen und die von ihm herabführen. Indem er die Existenz einer höheren Fähigkeit in der Seele, die das Denken über sich hinausführt, anerkennt, bleibt er sich selber vollkommen treu. Diese Fähigkeit ist die übernatürliche Liebe. Die Einwilligung in die Unterordnung aller natürlichen Fähigkeiten der Seele unter die übernatürliche Liebe ist der Glaube».

Nun zur Deutung im Einzelnen! – Das erste Kriterium einer gerechtfertigten Verwendung des theologischen Begriffs des Mysteriums ist dann erfüllt, wenn ein (kontradiktorischer) Widerspruch bei der Ausformulierung einer grundlegenden religiösen (d.h. nur im religiösen Glauben und Lieben annehmbaren) Wirklichkeit unvermeidlich ist, weil man auf die einander widersprechenden Begriffe bzw. Aussagen nicht verzichten kann, ohne diese Wirklichkeit selbst zu bestreiten. Als solche Wirklichkeiten können die «Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott, zwischen der Zeit und der Ewigkeit, dem Relativen und dem Absoluten» angesehen werden – in christlicher Konkretion: die Inkarnation Gottes, die Kirche als Leib Christi und die Eucharistie. Deren strenge Unverständlichkeit (inintelligibilité) beruht darauf, dass das einander Widersprechende und deshalb einander Ausschließende eine einzige dynamische, lebensvolle Wirklichkeit darstellt. Der (übernatürliche) Glaube, die (übernatürliche) Liebe transzendieren diese Schranke der strengen Unverständlichkeit; der Glaubende wird jenseits

dieser für seinen Verstand unüberwindlichen Grenze platziert. Der Widerspruch bleibt, nichts wird verständlicher; aber das, was in sich unverständlich ist und bleibt, wird nun als höchste Wirklichkeit in Gott geglaubt und geliebt. Solcher Glaube, solche Liebe kann nur *übernatürlich* sein – ein *Wunder* im strengen, theologischen Sinn: «Das Wunder des guten Schächers war nicht, daß er an Gott dachte, sondern daß er Gott in seinem Nächsten erkannte. Petrus erkannte Gott nicht mehr in Christus, ehe der Hahn krächte, sonst hätte er ihn nicht verleugnet»¹⁹.

Die innere Widersprüchlichkeit des Geglaubten ist nicht der *Grund* des Glaubens – *credo quia absurdum* –, wohl aber sein *Kriterium*. Der Grund von Glaube und Liebe ist die (übernatürliche, transzendente) *Wirklichkeit*, die sich dem Menschen mitteilt, die Wirklichkeit des Menschen in Gott – eine Wirklichkeit allerdings, die nicht widerspruchsfrei beschrieben werden kann²⁰.

Vieles im menschlichen Leben ist unverständlich, manche menschlichen Aussagen sind trivialerweise widersprüchlich oder unsinnig, wenn sie sich bspw. einer Kategorienverwechslung verdanken. Wie lässt sich jene als «streng» apostrophierte Unverständlichkeit von dieser «banal» oder «trivial» zu nennenden unterscheiden? Weils Kriterien sollen diesem Anliegen einer intellektuell redlichen und tragfähigen Unterscheidung dienen. Deshalb fragt sie, die «Logik im Hinblick auf die transzendenten Dinge» bedenkend: «wann können zwei einander widersprechende Dinge [choses contradictoires] wahr sein?»²¹ In diesem Zusammenhang untersucht sie dann aber nur *gegensätzliche* Behauptungen (affirmations contraires) wie die, dass Gott sowohl persönlich als auch unpersönlich sei, und bemerkt hierzu, dass beide Aussagen sowohl zugleich wahr als auch zugleich falsch sein können je nach der Ebene, auf der sie gemacht werden. Aber derartige Fälle sind ersichtlich andere als die im obigen ersten Kriterium angesprochenen, bei denen ein *Widerspruch* vorliegen soll, und zwar ein *notwendiger*: «une contradiction qu'on ne peut éviter», insofern «die Vermeidung eines Begriffs den anderen seines Sinnes beraubt, daß die Setzung des einen Begriffs zur Setzung des anderen zwingt»²². Zu Versuchen, solche wirklichen Widersprüche im religiösen Bereich zu eliminieren, bemerkt Weil²³: «Die Spekulationen, die man rechtmäßigerweise als ketzerisch verurteilen kann, sind jene, die die Wirklichkeit der göttlichen Dinge vermindern, indem sie unter dem Anschein der Versöhnung jene Gegensätze [contradictions] verschleiern, die ihr Mysterium darstellen.

Zum Beispiel aus dem Sohn ein nur halb göttliches Wesen machen. Oder Göttlichkeit und Menschlichkeit in Christus vermischen, um sie miteinander zu versöhnen. Oder Brot und Wein der Eucharistie zu einem bloßen Symbol herabsetzen.

Die Mysterien hören dann auf, Gegenstand der Betrachtung [contem-

plation] zu sein; sie haben keinerlei Nutzen mehr».

Die letzte Bemerkung führt auf das oben angeführte zweite Kriterium, wonach der Geist feststellt, dass er sich durch die Beseitigung des Mysteriums des Zugangs zu jenen Wirklichkeiten beraubt, die sein Bereich sind. Welcher Art sind diese Wirklichkeiten? Eine Antwort ist in der unmittelbaren Textumgebung nicht zu finden. Aber wenig später, noch im gleichen Monat (Oktober 1942), schreibt Weil²⁴:

«Den Wert einer Form religiösen, oder allgemeiner geistigen Lebens [vie spirituelle] bewertet man durch die Beleuchtung, die auf die Dinge hier unten fällt.

Die fleischlichen Dinge sind das Kriterium für die geistigen Dinge.

[...] Wenn man unter dem Vorwand, nur die geistigen Dinge hätten Wert, sich weigert, die auf die fleischlichen Dinge fallende Beleuchtung zum Kriterium zu nehmen, läuft man Gefahr, als Schatz nur noch ein Nichts zu haben.

Allein die geistigen Dinge haben Wert, aber nur die fleischlichen Dinge haben ein feststellbares Dasein. Deshalb ist der Wert der ersteren nur als Beleuchtung feststellbar, die auf die zweiten fällt».

Das heißt: Indem man dem Irdischen das transzendente Licht nimmt, nimmt man dem Verstand jenen Schatz, den er in diesem Licht erfassen kann, nämlich den transzendenten Wert des Irdischen. Aber es gilt auch die Umkehrung: Wollte man sich weigern, am Irdischen das reine Licht wahrzunehmen, so würde das Licht selbst wertlos, zum Nichts: «Les choses charnelles sont le critérium des choses spirituelles». Ohne das Irdische, die Immanenz hätte das Himmlische, die Transzendenz keinen wirklichen Wert (für uns), und ohne das Himmlische wäre das Irdische ohne wirklichen Wert (für uns). Setzt man eine der beiden Seiten zu Gunsten der anderen herab, um diese angeblich in ihrem Eigensein und in ihrer Eigenbedeutung zu wahren, mindert man sie gerade oder vernichtet sie gar. Beide Seiten sind in ihrer begrifflichen Unvereinbarkeit festzuhalten und aufeinander zu beziehen – nur so sind sie in unüberbietbarer Weise wirklich (für uns). Mit diesem Gedanken weitet Simone Weil die Struktur des christologischen Dogmas auf die gesamte Wirklichkeit des Menschen aus: «Das WORT ist das Licht, das jeden Menschen erleuchtet [vgl. Joh 1,9]. Welchen gültigeren Text könnte man sich noch wünschen?»²⁵ Für sich genommen ist jede der Seiten widerspruchsfrei beschreibbar: das Irdische z.B. in wissenschaftlicher, das Überirdische z.B. in metaphysischer Sprache. So aber, getrennt voneinander, haben sie nichts miteinander zu tun – schlimmer noch: Zumindest das Überirdische verliert sich, da es keinen Anker im Irdischen hat, und wird (für uns Menschen) belanglos. Der *Glaube* fügt das Irdische und das Himmlische zu einer Widerspruchseinheit zusammen – der *denkende* Glaube!

Das obige zweite Kriterium verbindet mit der Kontemplation des un-

vermeidlichen Widerspruchs positive Wirkungen. Weil kennt aber auch gewisse negative, jedoch zu begrüßende Wirkungen: «Die diskursive Vernunft zerstört sich durch die Betrachtung der klaren und unvermeidlichen Gegensätze. Koan. Mysterien». «L'intelligence discursive se détruit par la contemplation des contradictions claires et inévitables. Koan. Mystères»²⁶. Der Nachdruck liegt hier auf der Diskursivität der Vernunft: Die vom Glaubenslicht erleuchtete Vernunft vermag die übernatürliche Wirklichkeit nicht zu leugnen; zugleich aber vermag sie das Widersprüchliche in der Erfassung dieser Wirklichkeit nicht abzutun, garantiert es doch geradezu, dass sie in der Wahrheit ist – und das löscht ihre Diskursivität aus! Die Vernunft wird fähig, die Einheit des Himmlischen und des Irdischen in einfacher, ungeteilter und unbewegter Aufmerksamkeit zu betrachten. Aus ihrer Lektüre vor allem der Zen-Essays von D.T. Suzuki hatte Weil Kenntnis der Koan-Methode in gewissen Schulen des Zen-Buddhismus gewonnen, die genau diese Zerstörung der diskursiven Vernunft zum Ziel hat. Für den Willen formuliert sie dasselbe Ziel: «Der Wille zerstört sich durch die Ausführungen unmöglicher Aufgaben»²⁷, z.B. durch die sich selbst gesetzte Aufgabe, sich zu vergessen und ganz im Betrachteten aufzugehen.

4. Schluss

Die Kennzeichen der Moderne – Immanenz und Autonomie – sind formale Kennzeichen des Denkens selbst. Daran ändert auch seine Beschäftigung mit sogenannten «transzendenten» oder «übernatürlichen» Gegenständen nichts. Das zeigt die traditionelle Theologie, wenn sie innerhalb ihres Bezugsrahmens rational verfährt, aber auch die Ethik, die sich um vernünftige Argumente bemüht, den letzten Grund ihrer Geltung jedoch nicht selber bereitzustellen vermag. Wie aber vergewissert man sich dieses (ethischen) Grundes, jenes (theologischen) Rahmens? Simone Weils Antwort lautet: Diese Vergewisserung ist keine Sache der Vernunft und des Denkens mehr, sondern einer ihnen gegenüber jenseitigen Quelle, über die der Mensch nicht mehr verfügen kann. Diese Quelle muss sich von sich her dem Menschen auftun, aber er vermag sich auf das Ereignis ihrer Enthüllung vorzubereiten, indem er jene Grenze seines Denkens bewusst wahrnimmt und anerkennt. Über die Notwendigkeit dieser Grenze muss er sich selber *rationale* Rechenschaft geben können. (Dafür ist Kants transzendente Kritik der spekulativen und der praktischen Vernunft das große Vorbild.)

Dass das Denken an seine wesentliche Grenze kommt, kann auf zwei Weisen geschehen: zum einen dadurch, dass es den formalen Rahmen und damit das Ganze einer Lebensform ins Auge fasst, zum anderen dadurch, dass es *innerhalb* einer solchen Lebensform eine nicht-triviale Widerspruchser-

fahrung macht, d.h. eine Erfahrung z.B. anthropologisch oder theologisch unaufgebbarer, aber einander anscheinend widersprechender Sachverhalte (das Zugleich von Selbstbestimmung und Naturdetermination, von Freiheit und Gnade, von Gottheit und Menschheit in Jesus). Wenn die Vernunft sich im «Anrennen gegen das Paradox»²⁸, im Anrennen gegen die eigene Grenze erschöpft, kann sie in Verzweiflung geraten. Sie kann aber auch in Demut innehalten. Dann wird das Denken *Kontemplation, ungegenständliche* Kontemplation; es wird zu einem Warten «in Geduld» (Lk 8,15) – eine Lieblingsformulierung Weils²⁹ –, das kein Erwarten ist, kein Erwarten von etwas Bestimmtem. In fast blasphemischer Rede formuliert Weil: «So zwingen wir Gott, indem wir ihn durch unsere Geduld ermüden, die Zeit in Ewigkeit zu verwandeln. – Geduld, die imstande ist, Gott zu ermüden, geht aus einer unendlichen Geduld hervor»³⁰. Dann kann es geschehen, dass die undurchdringliche, unübersteigbare Wand sich aufhebt, dem reinen Licht weicht.

Weils Darlegungen lassen es so erscheinen, als gebe es hier so etwas wie eine Theorie, nach der man das Geschehen – aber ist es überhaupt ein Geschehen, ein kontinuierlicher Vorgang «in Raum und Zeit»?³¹ – voraussehen, oder gar eine Technik, nach der man sein Verhalten einrichten könne, als lehrte die Erfahrung, dass es, bei angemessener Einstellung (Geduld, Demut, Gelassenheit) und mit dem Ergreifen geeigneter Mittel und Wege (Sich-Abarbeiten an Letztbegründungsversuchen, Wesenswidersprüchen), so kommen *müsse*, als gebe es einen Metastandpunkt, der es uns erlaubte, das Ganze zu überblicken und in der Hand zu behalten. Doch das ist Illusion. Die Kontemplation verspricht nichts! Und das eigene Bemühen scheitert schon an der Paradoxie der Selbstaufgabe: Solange wir die Wand, unser Selbst, unser Wollen noch «weghaben» *wollen*, solange sind wir noch an die Wand, an unser Selbst, an unser Wollen geschmiedet. Wir müssen die Leiter wegwerfen, nachdem wir auf ihr hinaufgestiegen sind. Dann sehen wir die Welt, unser Leben richtig³².

ANMERKUNGEN

¹ Peter Winch, *Simone Weil: «The Just Balance»*, Cambridge/New York 1989, 1.

² *Oeuvres complètes*, Paris 1988ff.

³ *Cahiers/Aufzeichnungen*, München/Wien 1991–1998.

⁴ Ebd., Bd. 4, 317.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Schriften*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1967, 117f.

⁶ Vgl. *Zeugnis für das Gute*, Zürich/Düsseldorf 1998, 8f.

⁷ Vgl. Eph 1,18.

⁸ Vgl. auch Meister Eckhart, Predigt Nr. 6 und 49, in: Josef Quint (Hrsg.), *Meister Eckhart. Deut-*

sche Predigten und Traktate, München 1977, 180; 384.

⁹ Heinrich Dumoulin (Hrsg.), *Mumonkan. Die Schranke ohne Tor*, Mainz 1975, 23.

¹⁰ «Formen der impliziten Gottesliebe», in: *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1953, 139f. Ebd., 142.

¹¹ Vgl. «La personne et le sacré», in: *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris 1957, 11–44.

¹² «Formen der impliziten Gottesliebe», a.a.O., 142f.

¹³ *Cahiers*, a.a.O., Bd. 2, 127.

¹⁴ *La connaissance surnaturelle*, Paris 1950, 83.

¹⁵ *Cahiers*, a.a.O., Bd. 4, 123.

¹⁶ *Cahiers*, Bd. 4, 122/*La connaissance surnaturelle*, a.a.O., 82.

¹⁷ Ebd., 117–119 bzw. 78–80.

¹⁸ *Cahiers*, Bd. 2, 78.

¹⁹ Das zeigt in Bezug auf den Glauben an die Auferweckung Jesu durch Gott sehr schön Ingolf U. Dalferth («Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten», in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 95 [1998], 379–409): Dieser Glaube umfasst die beiden gleichermaßen erfahrungsbedingten, einander jedoch anscheinend ausschließenden Aussagen «Jesus ist tot» und «Jesus lebt», auf die der Zeuge seines Todes und seines Erscheinens nach dem Tode aber nicht verzichten kann und sich deshalb im Glauben an Gott zu dem «kreativen Schluss» «genötigt» sieht, Gott als den Urheber von Jesu neuem Leben anzusehen und zu bekennen.

²⁰ *Cahiers*, Bd. 2, 175.

²¹ *Cahiers*, Bd. 4, 118/*La connaissance surnaturelle*, 79.

²² Ebd., 121 bzw. 81f.

²³ Ebd., 139 bzw. 98.

²⁴ Ebd., 118 bzw. 79.

²⁵ Ebd., 181 bzw. 295.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. Wittgenstein, *Schriften*, Bd. 3, a.a.O., 68f., 92f., 117f.

²⁸ Vgl. Register der Bibelstellen in den *Cahiers*, Bd. 4, 358.

²⁹ Ebd., 76/*La connaissance surnaturelle*, 46f.; ebd., 274: «A force de patience, laisser la patience de Dieu».

³⁰ Vgl. «Wittgenstein's Lecture on Ethics», in: *Philosophical Review* 74 (1965), 3–12, wo es auf S. 10 – in Aufnahme Kierkegaardscher Terminologie – heißt: «It is the paradox that an experience, a fact should seem to have supernatural value» (dt. Übersetzung in: Joachim Schulte [Hrsg.], *Ludwig Wittgenstein. Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Frankfurt a.M. 1989, 9–19, hier S. 17).

³¹ Adaption der bekannten Worte Wittgensteins in § 6.54 seines *Traktats*.