

---

# Unglück und Schönheit als Wege zu Gott

## *Selbsttranszendenz im Werk Simone Weils*

Regine Kather / Freiburg

In ihrem Traktat „Die Gottesliebe und das Unglück“<sup>1</sup> greift Simone Weil ein Thema auf, das in den hoch technisierten, westlich geprägten Gesellschaften, die sich darum bemühen, Risiken jedweder Art zu minimieren und ein Höchstmaß an Sicherheiten in allen Lebenslagen zu garantieren, äußerst unpopulär ist: das Unglück als Moment der *conditio humana*. Das moderne Lebensgefühl beruht auf der Vorstellung, dass man das Leben planen und die Identität durch die Identifikation mit dem eigenen Entwurf, mit Interessen und Zielen begründen kann. „Der Mensch“, so schrieb Sartre, „ist nichts anderes, als wozu er sich macht.“<sup>2</sup> „In den siebziger Jahren“, so eine zeitgenössische Diagnose, „hieß das Ziel des Menschen Selbstbestimmung, in den achtziger Selbstbehauptung, in den neunziger Jahren Selbstdurchsetzung.“<sup>3</sup> Für die utilitaristische Ethik, die das Lebensgefühl inzwischen dominiert, entsteht Leid, wenn die Verwirklichung der eigenen Interessen misslingt.<sup>4</sup> Alle Handlungen, die das Glück der größtmöglichen Zahl maximieren, gelten deshalb als legitim. Die Welt ist nichts, dem man sich zugehörig fühlt, dem man begegnet und das einen Eigenwert hat, sondern ein weitgehend berechenbares Gegenüber, eine Ressource, die man benutzen kann. In freier Abwandlung von Wittgenstein kann man sagen, dass der Horizont der Welt die eigenen Interessen sind. Wenn das Leben nur den Sinn hat, den man ihm selbst verleiht, dann ist er radikal endlich, begrenzt auf die eigene Lebensspanne. Unter diesen Voraussetzungen kann die Erfahrung der Grenzen des Machbaren nur als Scheitern bewertet werden, als Selbstverlust und Ausdruck von Ohnmacht.

<sup>1</sup> S. Weil, *Die Gottesliebe und das Unglück*, in: Dies., Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Übers. und hrsg. von F. Kemp. Olten u.a. <sup>2</sup>1979, 13–49; zit. als *Gottesliebe*.

<sup>2</sup> Vgl. J.P. Sartre, *Drei Essays*. Frankfurt u.a. 1977, 11.

<sup>3</sup> W. Oelmüller, *Negative Theologie heute. Die Lage der Menschen vor Gott*. München 1999, 90.

<sup>4</sup> Vgl. M. Quante, *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip biomedizinischer Ethik*. Frankfurt 2002, bes. 193.

## 1 Selbstüberschreitung und Identität

Die Kehrseite dieses einseitig praktizierten Ideals zeigt sich inzwischen darin, dass die Fähigkeit, Leid, Behinderung und Tod in das soziale Leben zu integrieren, trotz materiell relativ gesicherter Verhältnisse alarmierend abnimmt. Der Wunsch von etwa 50% der bundesdeutschen Bevölkerung nach aktiver Sterbehilfe ist ein Indiz für das Bedürfnis, auch das Lebensende zu kontrollieren. Man will selbst entscheiden, wie viel Leid man ertragen kann. Schon die kleinen Probleme des Alltags gelten nicht mehr als Herausforderung, sondern als Unbequemlichkeiten, die es zu vermeiden gilt. In dem Maße, in dem die Aufgeschlossenheit für Neues abnimmt, wächst die Angst vor realen und vor möglichen, rein hypothetischen Gefahren. Refugien, in denen man die Grenzen der eigenen Fähigkeiten noch erproben kann, bieten heute zahlreiche Freizeitaktivitäten. Motorsport, Bungeejumping und Free-Climbing erfreuen sich großer Beliebtheit. Hier gilt das Motto: No risk – no fun. Dabei wird oft nicht nur das eigene, sondern auch das Leben anderer gefährdet, – ein Symptom dafür, dass die Fähigkeit zur Differenzierung zwischen Leichtsinn und Mut, der einst-mals zu den Kardinaltugenden zählte, verloren gegangen ist.

Wieso aber ist die Durchsetzung der eigenen Interessen als Bestimmung des Menschen unangemessen? Unter anthropologischer Perspektive betrachtet ist der Mensch das einzige uns bekannte Lebewesen, das *Selbst- und Zeitbewusstsein* hat. Menschen fühlen nicht nur ihre vitalen und emotionalen Bedürfnisse, sondern wissen auch von ihnen; sie können sich von ihnen distanzieren und sie im Licht ethischer Normen beurteilen. Dadurch erleben sie sich als ein Ich, das zu einem anderen Menschen als einem personalen Gegenüber, einem Du, in Beziehung treten kann, ja sogar muss, um eine eigene Identität zu entwickeln. Der Mensch, so schrieb Martin Buber, „wird erst am Du zum Ich“. Durch das Bewusstsein von Zeit ist der Welthorizont nicht mehr auf das unmittelbar Erlebte eingeschränkt; er erstreckt sich über das eigene Leben hinaus auf die Vergangenheit und die Zukunft der Menschheit und des Universums. Paläoanthropologische Funde dokumentieren, dass sich die menschliche Spezies seit mindestens 50.000 Jahren nicht mehr darauf beschränkt hat, nur vitale Bedürfnisse, Hunger, Durst, Sexualität und Schutz zu befriedigen, sondern auch nach Erklärungen für Ereignisse gesucht und symbolische Formen geschaffen hat, in denen sie ihr Erleben für andere verständlich darstellen konnte.<sup>5</sup> Sprache und Schrift, Farben und Töne sind das Medium, in dem Menschen mit anderen über das Erlebte kommunizieren und versuchen, ihre Stellung in der Natur und der Kultur zu verstehen. Sie sind, so betont Helmuth Plessner, „von Natur aus auf Kultur an-

<sup>5</sup> Vgl. I. Tattersall, *Wir waren nicht die Einzigen*, in: Spektrum der Wissenschaft, Dossier 3/2000: Die Evolution des Menschen, 40–47.

gelegt“. Weder physisch noch geistig gründen sie nur in sich. Durch seinen Geist ist der Mensch Schöpfer einer eigenen Lebensphäre, der Kultur; durch seinen Leib bleibt er ein integraler Teil der Natur. Schon die bloße Selbsterhaltung ist nur möglich durch Selbstüberschreitung. Die Erfahrung der eigenen Endlichkeit ist daher nur die eine Seite der Medaille; ihr entspricht die Fähigkeit, an etwas, was den eigenen Horizont überschreitet, leiblich, emotional und kognitiv Anteil zu gewinnen. Die Identität beruht nicht nur auf dem, was man selbst aus sich macht, sondern auch auf der Beziehung zu etwas, was man nicht ist.

Was aber kann die Bewegung der Selbstüberschreitung auslösen? Weder Sicherheitsvorkehrungen noch der technische Fortschritt können alle Schicksalsschläge verhindern: Alle Menschen sind sterblich – auch wenn der Tod hinausgeschoben werden kann; sie können Opfer einer Naturkatastrophe werden, unbegreifliches Unrecht oder eine tiefe Demütigung<sup>6</sup> erleiden. Auch die Erfahrung von Schuld lässt sich nicht immer psychologisch in Schuldgefühle auflösen. Es gibt demnach Ereignisse, die irgendwann im Leben jeden treffen, einfach weil er ein Mensch ist. Doch nicht jedes Leid, so argumentiert Weil, ist bereits ein Unglück, das einen Menschen in seinem Innersten trifft.<sup>7</sup> Während das Leid vorübergeht und keine Spuren hinterlässt, durchdringt das Unglück jede Faser unseres Seins. Tiefer seelischer Schmerz wird auch körperlich gefühlt, ein lange anhaltender körperlicher Schmerz gräbt sich in die Seele ein. Das Unglück trifft den Menschen als leib-geistige Einheit, – eine Einsicht, die inzwischen die moderne Psychosomatik bestätigt.<sup>8</sup>

Immer wieder hat man Simone Weil vorgeworfen, dass sie eine fast krankhafte Sehnsucht nach dem Leiden gehabt habe. Doch zum einen sieht sie selbst die Suche nach dem Unglück als „wider die Natur“<sup>9</sup> an; zum anderen ist sie ungeachtet ihres biographischen Hintergrundes nicht die einzige, die Grenzerfahrungen thematisiert. Sie steht damit in der Tradition des Existentialismus, die von *Kierkegaard* bis ins 20. Jh. reicht. Angst, Leid, Schuld und Tod, so lehren *Heidegger*, *Jaspers* und *Sartre*, zwingen zur Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit. Obwohl auch in Antike und Mittelalter Leid und Tod allgegenwärtig waren, hat sich in der Neuzeit eine bemerkenswerte Verschiebung vollzogen. Nicht die Erfahrungen von Schönheit und Liebe, nach denen man sich sehnt, führen an die Grenzen des Machbaren, sondern tiefes Leid, das jeder gerne vermeiden würde. Es ist, wie wir noch sehen werden, ein Verdienst von Weil, an beide Traditionen anzuknüpfen.

Die Ursache für diese Verschiebung ist ein verändertes Verhältnis zum Absoluten und damit auch zwischen Mensch und Natur. Als erster gründete *Descartes*

<sup>6</sup> Vgl. *Gottesliebe*, 13.

<sup>7</sup> Vgl. *ebd.*

<sup>8</sup> Vgl. J. Bauer, *Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern*. München 2005.

<sup>9</sup> Vgl. *Gottesliebe*, 32.

die Identität nicht mehr in der Beziehung zur Natur und zur Gemeinschaft, sondern nur noch im sich selbst denkenden Ich. In dem Maße, in dem die äußere Natur und der menschliche Körper ausschließlich naturwissenschaftlich erklärt wurden, erschienen sie als geistlose, kausal determinierte Mechanismen. Die Natur galt nicht mehr als Widerschein der göttlichen Schönheit, als Fußstapfe oder Spur Gottes, die letztlich zu ihrem Schöpfer führt,<sup>10</sup> sondern als „Weltmaschine“, als naturgesetzlich funktionierendes, sinnleeres Kräftespiel, dem kein Verweis auf Transzendenz innewohnt. Fortan stand die menschliche Vernunft mit ihren Zwecken und der Suche nach Sinn der Natur vermittlunglos gegenüber. Zum ersten Mal beklagte *Pascal* die kosmische Einsamkeit des Menschen.<sup>11</sup> Werte und Ziele werden nur noch durch das Bewusstsein konstituiert; sie beruhen auf individuellen Entwürfen, kulturellen Gewohnheiten oder einem mit rationalen Argumenten erzielten Konsens. Das Verhältnis zur Welt erscheint als begriffliche Konstruktion, die keine Grundlage in den Dingen hat. Der Mensch, schreibt Sartre, „taucht in der Welt auf“, er fühlt sich, so formuliert Heidegger, in sie „hineingeworfen“. In ihrer Massivität und Trägheit erscheint sie ihm als Mittel für seine Ziele, als bloßer „Zeugzusammenhang“. In dem Moment freilich, in dem jemandem diese grenzenlose Freiheit bewusst wird, verändert sich sein Verhältnis zu sich schlagartig. Nicht, dass ihm konkrete Situationen Furcht einflößen würden. Es ist die Entdeckung vollständiger Bindungslosigkeit, die Angst macht. Der Mensch, so wiederholt Sartre die Einsicht Kierkegaards, „ist Angst.“ Verschwunden ist das Vertrauen, das noch Leibniz und Kant beseelte, dass eine höhere Macht das Geschick auch gegen den menschlichen Willen immer wieder zum Guten lenkt. Das menschliche Leben, so betont Plessner, ist „auf Nichts gestellt“. „Die geschaffene Welt“, resümiert Jonas, „offenbart nicht mehr des Schöpfers Absicht durch ihre Einrichtung, noch seine Güte durch den Überfluss der geschaffenen Dinge, noch seine Weisheit durch deren Zweckmäßigkeit, noch seine Vollkommenheit durch die Schönheit des Ganzen. Dahin ist der Kosmos, mit dessen immanentem Logos sich mein eigener verwandt fühlen kann; dahin die Ordnung des Ganzen, worin der Mensch seinen Platz hat. Dieser Platz erscheint jetzt als nackter, unbegreiflicher Zufall. Es liegt aber mehr in dieser Situation als die bloße Stimmung der Heimatlosigkeit, Verlorenheit und Angst. Die Indifferenz der Natur bedeutet auch, dass sie kein Verhältnis zu Zwecken mehr hat. Als Funktion des Willens sind Zwecke meine alleinige Schöpfung. Wenn einmal der Transzendenzbezug wegfällt, hinterlässt das einen Begriff vom Menschen, der nur noch charakterisiert ist durch Wille und Macht, durch den Willen zur Macht, den Willen zu wollen.“<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Simplicios, *In phys.* 4,17–5,21; zit. n. S. Sambursky, *Religion und Naturwissenschaft im spätantiken Denken*. Heidelberg u.a. 1981, 110f.

<sup>11</sup> Vgl. B. Pascal, *Gedanken*. Übertr. von W. Rüttenauer. Leipzig 1937, 14 (S. 15).

<sup>12</sup> H. Jonas, *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, in: Ders., *Das Prinzip Leben*. Frankfurt u.a. 1994, 349–351.

## 2 Existentialistische »Theologia negativa«

Selbstbehauptung erscheint unter diesen Voraussetzungen als das einzige mögliche Fundament der Existenz. Solange jemand Erfolg hat und sich durchsetzen kann, wird die Umwelt zum Spiegelbild seiner Entwürfe. Sie bestätigt ihn in dem, was er sein will. Doch trotz immer neuer Reize und wechselnder Ziele kreist er letztlich nur um sich selbst. Unverbindlichkeit und Beliebigkeit sind die Kehrseite des Verlustes des Bezuges zur Welt. In seinem autobiographischen Werk „Schicksalsreise“, das die Flucht vor den Nationalsozialisten schildert, schreibt Alfred Döblin: „Wer in seinem Alltagstrott hintreibt, wird nichts oder nur Plattees, Banales erfahren. Seine Ohren bleiben auf das Alltägliche eingestellt und nehmen nichts anderes wahr. Aus dem Alltagstrott muß man herausgeworfen werden, darum gingen Asketen in die Wüste, und Mönche schließen sich in Klosterzellen ein und fasten. Was ist der tägliche Komfort, der unser Leben leicht macht, was bedeutet er, was ist seine Rolle? Man sollte glauben, er begünstigt Besinnung und Vertiefung. Aber er führt faktisch nur ins Spielerische und zur Aesthetik.“<sup>13</sup>

Erst wenn die Welt gestaltenden Entwürfe zerbrechen, wenn sie durch Krankheit, Unfall oder Unrecht scheitern, wird man in schmerzhafter Weise aus den Beziehungen herausgerissen, die das Alltagsleben und das Selbstbild stabilisieren. Das Unglück, so schreibt Weil, trifft einen Menschen auf allen Ebenen seiner Existenz: Es „ist eine Entwurzelung des Lebens, etwas, das in mehr oder minder abgeschwächter Form dem Tode gleichkommt. (...) Wahrhaftes Unglück liegt nur dann vor, wenn das Ereignis, das ein Leben ergriffen und entwurzelt hat, es unmittelbar oder mittelbar in all seinen Teilen, in seinem sozialen, psychologischen und physischen Teil, getroffen hat.“<sup>14</sup> Das gewohnte Planen, Berechnen, die Suche nach Strategien der Problembewältigung und die Orientierung an Erfahrungen und eingespielten sozialen Regeln sind unmöglich. Die eigenen Kräfte sind in physischer wie psychischer Hinsicht überfordert; jeder Ausblick auf eine mögliche Zukunft ist verwehrt. Jaspers spricht von Grenzsituationen, die wie eine undurchdringliche Wand wirken.<sup>15</sup> An eine Grenze zu stoßen bedeutet, es gibt etwas jenseits dieser Grenze – aber es ist für einen selbst unzugänglich, man kann nicht erkennen, wie und ob es überhaupt weitergeht. Durch das Unglück erfährt man in radikaler Form seine Endlichkeit, die Unfähigkeit, die eigene Identität zu begründen. Indem sich alles, was einen bisher getragen hat, als brüchig erweist, entsteht das Gefühl absoluter Ohnmacht, vollständiger Einsamkeit und Sprachlosigkeit. Auch andere können nicht helfen, wieder einen Grund zu finden, auf dem man steht. „Diejenigen, die von einem jener Schicksalsschläge

<sup>13</sup> A. Döblin, *Schicksalsreise. Flucht und Exil 1940–1948*. München 1986, 122–125 u. 144–146.

<sup>14</sup> Vgl. *Gottesliebe*, 14.

<sup>15</sup> Vgl. K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2: Existenzherstellung. Berlin u.a. <sup>3</sup>1973, 203–207.

getroffen wurden, nach welchen ein Wesen sich wie ein halb zertretener Wurm am Boden windet, haben keine Worte, um auszudrücken, was ihnen widerfährt. (...) Und diejenigen, die selber vom Unglück verstümmelt worden sind, sind außerstande, irgend jemandem Beistand zu leisten, und fast unvermögend, auch nur Verlangen danach zu tragen. So ist das Mitleid mit den Unglücklichen eine Unmöglichkeit.“<sup>16</sup>

Durch die soziale und psychische Entwurzelung stürzt ein Mensch in eine – im ursprünglichen Sinne des Wortes – Krise, eine Entscheidungssituation: Er könnte vollends zerbrechen und zu Grunde gehen. Mögliche Reaktionsweisen sind Verzweiflung, die mit Selbsthass und seelischer Lähmung einhergeht, oder Verhärtung, die sich in blindem Hass und der Lust am Bösen äußert.<sup>17</sup> Das Vertrauen in sich und die Welt ist so abgrundtief zerstört, dass nichts mehr als liebenswert erscheint. Durch den Verlust aller Beziehungen, jeder Form von Einbettung schwebt ein Mensch in diesem Moment buchstäblich über dem Abgrund des Nichts. „Das Schreckliche ist, daß, wenn die Seele in diesen Finsternissen, wo nichts ist, das sie lieben könnte, aufhört zu lieben, daß dann die Abwesenheit Gottes endgültig wird. (...) Hört ... die Seele auf zu lieben, so stürzt sie schon hienieden in etwas ab, das fast der Hölle gleichkommt.“<sup>18</sup> Nach traditionellem Verständnis war die Hölle der Ort der größten Seinsferne, der Ort, an dem alles Leben erstarrt.

Doch für Weil muss die unerbittliche Konfrontation mit der eigenen Grundlosigkeit nicht in Selbstzerstörung münden. Im Gegenteil: Nur indem die Flüchtigkeit und Bedingtheit des, mit Kant gesprochen, empirischen Ich erfahren wird, indem die „Persönlichkeit“<sup>19</sup> in ihren sozialen und psychischen Bezügen zerstört wird, kann ein über „das Scheinleben der Seele“<sup>20</sup> hinausgehendes Leben in den Blick treten. Von *Plotin* bis zu *Kant* war die Unterscheidung zwischen dem äußeren und dem inneren Menschen, von empirischem und intelligiblem Ich vertraut. Sie geriet in dem Maße in Vergessenheit, in dem die Orientierung an empirischer Überprüfbarkeit zur Norm wurde. Erst durch den Zusammenbruch des auf Identifikationen beruhenden empirischen Ich, der auf Erfahrungen, Vorstellungen, Wünschen und sozialen Funktionen beruhenden Form der Identität kann sich die Einsicht einstellen, dass das eigene Selbst, obwohl nicht in sich gegründet, dennoch nicht grundlos ist. Voraussetzung ist für Weil freilich, dass es die Seele des Menschen auch angesichts der Konfrontation mit dem Nichts schafft, „ins Leere hinein zu lieben, oder zumindest lieben zu wollen, sei es auch nur mit dem winzigsten Teil ihrer selbst.“<sup>21</sup> Diese Art der Liebe ist für Weil keine

<sup>16</sup> Vgl. *Gottesliebe*, 15.

<sup>17</sup> Vgl. *aaO.*, 17 u. 18.

<sup>18</sup> Vgl. *aaO.*, 16.

<sup>19</sup> Vgl. *aaO.*, 39.

<sup>20</sup> Vgl. *aaO.*, 37.

<sup>21</sup> Vgl. *aaO.*, 16.

Emotion und kein Zustand, sondern eine Grundrichtung der Aufmerksamkeit.<sup>22</sup> Wenn ein Mensch nicht aufhört, sich auf etwas hin auszurichten, das er weder erkennen noch begreifen kann, dann kann die Dezentrierung des Ich in eine neue Zentrierung umschlagen. „Man kann diesen Tod der Seele nicht hinnehmen, wenn man nicht ... sein Herz außerhalb seiner selbst hat; nicht nur außerhalb aller Gedanken, aller Gefühle, jenseits alles Erkennbaren, in den Händen unseres Vaters, der im Verborgenen ist.“<sup>23</sup> Es handelt sich um eine Neugeburt „aus Wasser und Geist“.<sup>24</sup> Obwohl Jaspers Grenzsituationen nicht so christlich-mystisch deutet wie Weil, spricht auch er davon, dass durch sie ein Mensch „neugeboren“<sup>25</sup> wird.

### 3 Zusammenfall der Gegensätze

Weil entwickelt eine Art existentialistischer Deutung der Negativen Theologie, wie sie erstmals *Pseudo-Dionysius Areopagita* skizziert hatte: Um sich Gott überhaupt nähern zu können, müssen alle endlichen Vorstellungen von ihm negiert werden; in einem zweiten Schritt muss dann freilich auch noch die Negation dieser Vorstellungen negiert werden, da sich auch diese noch auf endliche Vorstellungen bezieht. Für Weil zerstört das Unglück alle „Illusionen“,<sup>26</sup> die man von sich und der Welt hat. Dadurch wird alles vernichtet, was einen Menschen daran hindert, ein anderes Sein jenseits seines Spiegelbildes zu erkennen. Die Freiheit von endlichen Vorstellungen erweist sich als die notwendige Bedingung für die Öffnung zum absoluten Sein. Damit sich die Leere, die das Unglück erzeugt hat, füllen kann, bedarf es jedoch der Liebe. In ihr manifestiert sich die Suche nach einer die endlichen Beziehungen übersteigenden Art von Verbundenheit. Sie kann freilich allein aus eigener Kraft nicht realisiert werden. Wie in jeder Form der Begegnung<sup>27</sup> bedarf es auch in diesem Fall der Aktivität des Liebenden und der Zuwendung des Geliebten. Die Sammlung der Aufmerksamkeit ist die Voraussetzung für das Vernehmen des göttlichen Wortes, das die ganze Schöpfung durchdringt und sie in ihrem Sein erhält. „Die ganze Schöpfung ist nichts als sein (des Wortes Gottes) Erklingen. (...) Die in der Liebe ausdauern, hören diesen Ton auf dem tiefsten Grunde ihrer Verlorenheit, wohin das Unglück sie hinabgestoßen.“<sup>28</sup> Nur wenn der menschliche Geist frei ist von allen Gedanken und Bildern, wenn er leer und still geworden ist, so bezeugen die mystischen

<sup>22</sup> Vgl. aaO., 30.

<sup>23</sup> Vgl. aaO., 37.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 37.

<sup>25</sup> Vgl. K. Jaspers, *Philosophie* (Anm. 15), 207.

<sup>26</sup> Vgl. *Gottesliebe*, 32.

<sup>27</sup> Vgl. M. Buber, *Ich und Du*, in: Ders., *Das Dialogische Prinzip*. Heidelberg 1979, 15.

<sup>28</sup> Vgl. *Gottesliebe*, 19.

Traditionen aller Religionen, kann er die Gegenwart des Göttlichen in sich selbst erfassen. Indem sich ein Mensch auf etwas hin überschreitet, das er nicht ist, gewinnt er Anteil an etwas, das unverfügbar ist und ihn gerade dadurch tragen kann: am göttlichen Sein.<sup>29</sup> Durch das Unglück, durch den Zusammenbruch aller endlichen Beziehungen, erschließt sich der wahre Grund des eigenen Seins. Der Mensch ist nun nicht mehr der *homo curvatus in se ipso*, der auf sich selbst zurückgebeugte Mensch, der nur um seine Interessen und Bedürfnisse kreist und der deshalb für den Kirchenlehrer *Augustinus* der sündige Mensch war, der sich von der Teilhabe am Sein absondert. Die Welt wird nun nicht mehr um das eigene Ich zentriert; dieses ist nur noch der unhintergehbarer Ausgangspunkt für die Erschließung der Wirklichkeit in ihrer ganzen Fülle. Nur in einem aus der Kontinuität der eigenen Biographie unableitbaren Sprung, so betont auch *Jaspers*, „sieht ein Mensch das Nichts und ist sich doch seines Seins gewiss“.<sup>30</sup> Noch in der Zeit erfährt er sich schon in Zeitlosigkeit gegründet. Dieser Zusammenfall gegensätzlicher Momente, diese *coincidentia oppositorum*, kann sich in jeder Grenzsituation wiederholen. Dadurch entsteht ein Prozess der Vertiefung der eigenen Existenz, der während des ganzen Lebens fortduert. Die Ganzheit des eigenen Seins kann nur im Durchleben der unaufhebbaren Spannung zwischen Endlichem und Unendlichem erworben werden.

Grenzerfahrungen öffnen zwar zur Transzendenz, aber sie erklären nicht die Ursachen von Leid und Tod. Damit durchbrechen sie nicht nur wissenschaftliche Schemata, die nach Kausalursachen suchen, sondern auch ein in den Religionen weit verbreitetes Denken: dass nur der leide, der sich schuldig gemacht habe, dass Leid eine Strafe und Wohlergehen eine Belohnung für gute Werke sei. Schon das biblische *Buch Hiob*, auf das Weil immer wieder eingeht, schildert die Spannung zwischen dem Versuch, Leid kausal zu erklären und dem bedingungslosen Vertrauen in Gott. Das bewusste Annehmen des Leids, so auch der Kerngedanke der Passion Christi, kann zum Übergang in ein neues, qualitativ höheres Leben werden.

Die Erkenntnis, dass Grenzerfahrungen den Menschen innerlich unabhängiger machen, ist freilich nicht neu. Noch in Mozarts „Zauberflöte“ galt der Durchgang durch Nacht und Finsternis als Voraussetzung für den Sieg über Widerstände und die endgültige Verbindung der Liebenden. Und schon im 2. Jh. hatte der Römer *Apuleius* dasselbe Motiv in seinem Roman „Amor und Psyche“ unter Rückgriff auf antike Einweihungsmysterien bearbeitet: Psyche, die Seele, ist durch ihre Neugier aus dem nächtlichen Schlummer erwacht. Ein Verbot durchbrechend, schaut sie beim Licht einer Öllampe ihren Geliebten an, der uner-

<sup>29</sup> Vgl. auch V. Frankl, ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. München 1979, 105–110.

<sup>30</sup> Vgl. K. Jaspers, Philosophie (Anm. 15), 229.

kannt bleiben will. Eros aber wird wach und flieht. Erst nach einer mühevollen Reise, auf der sie schwierige Aufgaben bewältigen muss, die sie immer wieder an die Grenzen ihrer Kräfte und sogar bis hinab in die Welt der Toten führen, erlangt Psyche endlich die Versöhnung mit dem Geliebten. In vielen Kulturen wurde vor allem der Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenleben durch oft martialisch anmutende Initiationsriten symbolisiert.<sup>31</sup> Doch auch moderne Studien zeigen, dass Grenzerfahrungen die Intensität und Bewusstheit des Lebens steigern können. Wegweisend hierfür sind die Studien von *William James* mit dem bezeichnenden Titel „Die Vielfalt religiöser Erfahrung“. In einer umfassenden Materialsammlung über verschiedene Typen religiöser Erfahrung zeigt James, dass sie oft sprunghaft zu einer wachsenden Integration der Persönlichkeit und vertieften ethischen Orientierung führen. Auch die Untersuchungen zu so genannten Nahtoderfahrungen zeigen, dass sie bei etwa 80% der Menschen eine Abkehr von materiellen Zielen und eine Hinwendung zu ethisch-spirituellen Werten auslösen.<sup>32</sup>

#### 4 Medien der Gotteinung

Wie Wissenschaft und Kunst beruht auch die religiöse Erfahrung auf einer bestimmten inneren Einstellung. Als Grund des eigenen Seins lässt sich Gott nicht wie ein dem Erkennenden gegenüberstehendes Objekt erfassen, so dass er für die empirisch-wissenschaftliche Form der Erkenntnis unzugänglich bleiben muss. Schon im zwischenmenschlichen Bereich setzt die Fähigkeit zu hören die Fähigkeit zu schweigen voraus. In analogem Sinne kann auch das Wort Gottes erst vernommen werden, wenn die rastlose Flut der Gedanken abebbt. Ohne dass wir es bemerken, ist es im eigenen Inneren immer schon mit gegenwärtig. „Unsere Seele macht beständig Lärm, aber es gibt einen Punkt in ihr, der Schweigen ist und den wir niemals vernehmen. Wenn das Schweigen Gottes Eingang findet in unsere Seele, sie durchdringt und dort sich jenem Schweigen verbindet, das heimlich in uns gegenwärtig ist, dann haben wir hinfert in Gott unseren Schatz.“<sup>33</sup> Das Wort Gottes wird für Weil zwar als Gegenwart spürbar, es darf jedoch nicht im diskursiven Sinne als ausgesprochenes Wort mit einer bestimmten Bedeutung verstanden werden. „Die Geschöpfe reden mit Lauten. Das Wort Gottes ist Schweigen.“<sup>34</sup> In der Sprache Gottes, so hatte *Walter Benjamin* in seinem Essay „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“ vor

<sup>31</sup> Zu einer modernen Verarbeitung dieses Motivs vgl. I. Allende, *Die Stadt der wilden Götter*. Frankfurt 2004, 192–194.

<sup>32</sup> Vgl. A. Serwaty/J. Nicolay (Hrsg.), *Nahtod und Transzendenz – eine Annäherung aus Wissenschaft und Erfahrung*. Norderstedt 2008.

<sup>33</sup> *Gottesliebe*, 48f. u. 19.

<sup>34</sup> AaO., 48.

dem Hintergrund der jüdischen Kabbala geschrieben, koinzidieren Sein und Erkennen, Wort und Name, Subjekt und Objekt.

Wenn die Welt nicht mehr über sich hinaus verweist, dann kann sich die Öffnung zur Transzendenz nur noch im eigenen Inneren vollziehen. Da jedoch Grenzerfahrungen unabänderlich zum Leben gehören, kann jeder, der sich auf sie einlässt, den Grund des Seins in sich selbst erfassen. Doch für Weil hat nicht nur das Unglück die Macht, die Befangenheit in sich zu durchbrechen, sondern auch die Schönheit: „Es gibt nur zwei Spitzen, die durchbohrend genug sind, um derart in unsere Seele Eingang zu finden: das Unglück und die Schönheit.“<sup>35</sup> Als erster hatte *Platon* die beflügelnde Kraft von Schönheit und Liebe beschrieben; stufenweise sollten sie bis zur Erkenntnis des höchsten Seins führen, das nicht mehr zum Bereich der Seienden gehört und sich „plötzlich“, „schlagartig“ zeigt.<sup>36</sup> Weil kommt dem platonischen Denken sehr nahe, wenn sie Schönheit und Liebe unter einer doppelten Perspektive beschreibt: Vom Seinsgrund ausgehend und unter der Perspektive der Endlichkeit. „Gott ist vor allem Liebe.“<sup>37</sup> Liebe ist weder die blinde Leidenschaft noch ein bloßes Gefühl, geht sie doch mit vollkommener Erkenntnis einher.<sup>38</sup> Sie ist die Kraft, die das Getrennte verbindet und so der Vielheit eine innere Einheit verleiht. „Die Liebenden, die Freunde haben ein doppeltes Begehrn. Einmal das Begehrn, sich so sehr zu lieben, daß sie ineinander aufgehen und nur noch ein einziges Wesen bilden. Und das andere Begehrn, sich so sehr zu lieben, daß, ob auch der halbe Erdball zwischen ihnen liegt, ihre Vereinigung dennoch keine Minderung erleidet.“<sup>39</sup> Sieht man die Welt, mit *Spinoza* gesprochen, „unter dem Blickwinkel der Ewigkeit“, dann ist sie eine Manifestation der göttlichen Liebe. „Gott hat seine Schöpfung aus Liebe, um der Liebe willen erschaffen. Gott hat nichts anderes erschaffen als die Liebe selbst und die Mittel der Liebe. Er hat alle Formen der Liebe erschaffen. Er hat in allen möglichen Abständen Wesen erschaffen, die der Liebe fähig sind. Und er selbst ist, weil kein anderer es tun konnte, bis in die äußerste Entfernung, den unendlichen Abstand von sich selber hinausgegangen.“<sup>40</sup> Alle endlichen Wesen haben daher bis zu einem gewissen Grad an dem Anteil, was sie gründet, an der göttlichen Liebe. Deshalb sind auch sie fähig, zu lieben und die Trennung zu anderen Wesen zu überwinden. Die Liebe, die von Gott ihren Ausgang nimmt, wird dadurch zu der Kraft, die die Menschen wieder zu ihm hinführt. Auf diese Weise sind Agape und Eros aufeinander verwiesen.

<sup>35</sup> AaO., 48f.

<sup>36</sup> Vgl. G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Frankfurt 51983, 157–283, bes. 200f.

<sup>37</sup> *Gottesliebe*, 21.

<sup>38</sup> Vgl. ebd.

<sup>39</sup> Ebd. u. 22.

<sup>40</sup> AaO., 19.

Alles, was mit sich eins ist, so lehrte *Plotin*, ist schön; alles, was zerspalten, zerrissen und zerstreut ist, ist von sich selbst entfremdet und hässlich.<sup>41</sup> Schönheit erschöpft sich daher nicht in der äußerlichen Erscheinung, sie ist kein Durchschnittswert, nichts, das messbar ist. Sie ist die Kraft, die verschiedene Momente zu einem Ganzen verbindet. Im Sinne der platonischen Tradition ist auch für Weil die Welt nicht, wie für *Kant*, nur aufgrund unserer Begriffe und Anschauungsformen geordnet; sie ist geordnet, weil sie von der schöpferischen Dynamik des Gotteswortes durchdrungen ist. Alle Wesen haben, wie geringfügig auch immer, an ihm Anteil. Ihre Schönheit kann dadurch zu einem Weg zu Gott werden. Allerdings bedarf es auch hier der entsprechenden inneren Einstellung. In diesem Fall ist es nicht der Schmerz, sondern die Freude, die den Menschen an etwas Anteil gewinnen lässt, was er nicht selbst erzeugt hat. „Durch die Freude dringt die Schönheit der Welt in unsere Seele ein.“<sup>42</sup> Die Schönheit der Welt zeigt sich für Weil in der Natur und in der Kunst.

Schon in der Antike wurde die Natur als Chiffre der Transzendenz erlebt. „Erhaben“, so formuliert noch Kant, „ist die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt.“ Kant denkt dabei freilich an „tiefe Schlünde“ und die „tobende See“, an Ereignisse also, die „jeden Maßstab der Sinne übertreffen“. Sie lösen im Menschen das Gefühl aus, seiner Freiheit beraubt und ohnmächtig zu sein. Die Erfahrung des Erhabenen erschüttert die Sicherheit des Weltgefühls und wird so zu einer „schmerzlich-schönen Grenzerfahrung“. Eine andere Art der Grenzerfahrung löst die Schönheit der Natur aus, die sich für Weil allerdings vor allem in abstrakter Weise zeigt: Mathematik gilt ihr als eine verlängerte Funktion der Sinnesorgane, durch die man die Gesetze der Notwendigkeit erfassen kann. Gleichsam durch sie hindurch wird der Blick auf die verborgene göttliche Ordnung gelenkt. Die Mathematik verleiht der Erkenntnis der Natur ihre unverzichtbare Strenge und unbestechliche Objektivität. Die der stoischen Philosophie entlehnte Vorstellung einer ehernen Notwendigkeit in allem Geschehen macht es Weil allerdings unmöglich, die Ergebnisse der Quantentheorie, in deren Zentrum der Begriff der Wahrscheinlichkeit steht, zu akzeptieren. *Einstiens* berühmter Ausspruch „Gott wußt nicht“, entspricht ganz ihrer Überzeugung. „Grundsätzlich bildet die Mathematik ..., d.h. wenn unter diesem Namen jedes theoretische, strenge und reine Studium der notwendigen Beziehungen einbegriﬀen wird, zugleich die einzige Erkenntnis des stofflichen Universums, in dem wir leben und die offenbare Spiegelung der göttlichen Wahrheiten. (...) Um den Umfang dieses Wunders zu begreifen, muß man sich klar machen, daß selbst die Wahrnehmung der Sinnesdinge sogar bei den weniger entwickelten Menschen stillschweigend eine

<sup>41</sup> Vgl. Plotin, *Enn.* V 8,13,88, in: Ders., *Schriften*, Bd. 3. Hamburg 1964, 67.

<sup>42</sup> AaO., 27.

große Menge von mathematischen Zusammenhängen einschließt, die die Bedingung dazu sind; daß selbst die primitivste Technik immer, zumindest stillschweigend, angewandte Mathematik ist.“<sup>43</sup> Die ästhetische Dimension der Natur lässt sich mit der Methode der Physik allein nicht erklären, da sie die Beziehung auf das erlebende Individuum methodisch ausblendet. Doch für Weil schließen sich Naturwissenschaft und religiöse Erfahrung nicht aus. Im Gegenteil: Das aufmerksame Betrachten der Natur in ihrer Gesetzmäßigkeit öffnet den Blick für den transzendenten Grund dieser Ordnung.<sup>44</sup> Wie für die Verfasser der *Psalmen*, *Franz von Assisi*, *Bonaventura*, *Emerson* und den amerikanischen Naturalisten *John Muir* wird die Natur zu einer Erscheinung der unsichtbaren göttlichen Vernunft. Dadurch kann der endliche Geist auch in der Natur etwas erkennen, was mit ihm selbst verwandt ist. Die Ordnung der Natur löst nun nicht mehr das Gefühl der Verlorenheit aus; sie flößt Vertrauen ein und ihre Schönheit erweckt ein Gefühl von Achtung und Demut.

## 5 Kunst als mystische Erfahrung

Die sinnliche Schönheit erlebt Weil vor allem in der Kunst, in Musik und Malerei: Im Frühjahr 1937 unternahm sie eine Reise, die sie über Mailand, Bologna, Ravenna, Florenz und Rom bis nach Assisi führt. Dort wurde die Betrachtung eines Kunstwerkes zu einem religiösen Erlebnis. „Als ich dort in der kleinen romanischen Kapelle aus dem zwölften Jahrhundert, Santa Maria degli Angeli, diesem unvergleichlichen Wunder an Reinheit, wo der heilige Franz so oft gebetet hat, allein war, da zwang mich etwas, das stärker war als ich selbst, zum erstenmal in meinem Leben auf die Knie.“<sup>45</sup> Noch ein zweites Mal wird die Kunst zum entscheidenden Impuls für eine religiöse Erfahrung. 1938 verbrachte Weil gemeinsam mit ihrer Mutter die Karwoche in der berühmten Benediktiner-Abtei Solesmes. Beim Hören gregorianischer Musik unter sinnesberaubenden Kopfschmerzen erfuhr Weil den Einbruch der Transzendenz, die mystische Extasis. „Ich hatte bohrende Kopfschmerzen; jeder Ton tat mir weh wie ein Schlag; und da erlaubte mir eine äußerste Anstrengung der Aufmerksamkeit, aus diesem elenden Fleisch herauszutreten, es in seinen Winkel hingekauert allein zu lassen und in der unerhörten Schönheit der Gesänge und Worte eine reine und vollkommene Freude zu finden.“<sup>46</sup> Völlig unabhängig von diesen biographischen Schlüsselerlebnissen beinhaltet die Deutung der Schöpfung „von oben“ als Erklingen des göttlichen Wortes zugleich die anagogische Perspektive von „un-

<sup>43</sup> Vgl. Dies., *Vorchristliche Schau*. München 1959, 143.

<sup>44</sup> Vgl. Dies., *Lettre à un religieux*. Paris 1951, 54–56.

<sup>45</sup> Zit. n. A. Krogmann, *Simone Weil*. Hamburg 1970, 45.

<sup>46</sup> Zit. n. aaO., 53.

ten“. Das Sinnliche wird zum Symbol des Geistigen. Die eigentliche Aufgabe der Kunst besteht daher darin, im platonischen Sinne *metaxy* („zwischen“), Vermittlung zum wahren Guten zu sein: „Wenn die menschliche Musik in ihrer größten Reinheit uns durch die Seele dringt, so ist es dies, was wir durch sie hindurch vernehmen.“<sup>47</sup> Wie das Unglück erfasst auch die Schönheit den Menschen als leib-geistige Einheit. Die Erfahrung überwältigender Schönheit erzeugt eine Art körperlichen Schmerz, das Gefühl, in seinem Innersten getroffen zu sein, in gewisser Weise entmächtigt zu werden. Dadurch wird sie zu einer Grenzerfahrung, die den Menschen aus der Verschlossenheit in sich befreit und über sich hinausführt. „Es ist die gleiche Wahrheit, die in das fleischliche Empfindungsvermögen als körperlicher Schmerz eindringt, in die Intelligenz als mathematische Beweisführung und in die Liebesfähigkeit als Schönheit.“<sup>48</sup>

Wenn man Grenzerfahrungen nicht nur der Härte von Schicksalsschlägen und zufälligen Ereignissen überlassen will, muss man sie einüben. Zum ersten Mal entwickelte die stoische Philosophie systematische Übungen für den Umgang mit der Endlichkeit. Man müsse, so lehrte der Philosophen-Kaiser *Marc Aurel*, „die gegenwärtige Zeit begrenzen“, um den Druck der Vergangenheit und die Angst vor der Zukunft zu überwinden. Als die wirksamste Übung, um die Konzentration auf die Gegenwart zu erreichen, galt die *praemeditatio malorum*, das „Nachdenken über das größtmögliche Übel“, den Tod. Indem die Aufmerksamkeit sich auf das sammelt, was nur in diesem Augenblick getan werden kann, scheiden sich Wesentliches und Unwesentliches voneinander. Präsenz stellt sich ein, reine Aufmerksamkeit für die Gegenwart. Wie in einem Brennglas ist in ihr alles, was war und was möglich ist, mitgegenwärtig. Auch für Weil wird die Sammlung der Aufmerksamkeit in Schule und Studium, Freundschaft und Zwischenmenschlichkeit, in der Politik und vor allem im Gebet zu einem Weg zu wachsender Klarheit und Bewusstheit. In seltenen Momenten kann der Mensch, davon ist Weil überzeugt, für ein Nu dem Gesetz der Notwendigkeit entrinnen und wird einer übersinnlichen Erkenntnis, der „connaissance surnaturelle“, teilhaftig: „Der Mensch entrinnt den Gesetzen dieser Welt nur für die Dauer eines Blitzstrahls. Augenblicke des Innehaltens, der Kontemplation, der reinen Intuition. (...) Durch diese Augenblicke ist er des Übernatürlichen fähig.“<sup>49</sup>

\* \* \*

Die Menschen, so kann man zusammenfassend sagen, würden ihren Möglichkeiten nicht gerecht, solange sie ihre Identität nur auf Selbstbehauptung und die Identifikation mit Interessen stützen. Das Unglück und die Schönheit sind für Weil die entscheidenden Impulse, die aus der Befangenheit in die Sorge um sich

<sup>47</sup> *Gottesliebe*, 19.

<sup>48</sup> *Ao*, 35.

<sup>49</sup> Vgl. Dies., *Zeugnis für das Gute* (Anm. 1), 171.

selbst befreien. Während das Unglück entwurzelt und mit der Möglichkeit des Nicht-Seins konfrontiert, leiten Schönheit und Liebe stufenweise zur Erkenntnis immer tieferer Dimensionen der Wirklichkeit. Durch beide Formen der Erfahrung weitet und vertieft sich der Lebenshorizont, bis schließlich die Gottheit als die alle endlichen Beziehungen überschreitende und tragende Seinsdimension in den Blick tritt.