

SIMONE WEIL:
PHILOSOPHIE · RELIGION · POLITIK

Herausgegeben von
HEINZ ROBERT SCHLETTE und
ANDRÉ-A. DEVAUX



VERLAG JOSEF KNECHT · FRANKFURT AM MAIN

1985

JÜDISCHES DENKEN IN GELEUGNETER TRADITION

Nach dem »autobiographischen Brief« (AD 34, AD³, 39) ist die grundlegende, das Gute betreffende Erfahrung bei Simone Weil im Alter von 14 Jahren anzusetzen. Und es sieht ganz so aus, als sei das, was die anderen Erfahrungen von 1938 bis 1941, die im strengen Sinne mystisch sind, der ursprünglichen Erfahrung hinzufügen, nur eine immer stärkere Wahrnehmung von Anwesenheit, und zwar in der Weise, daß »der Name Gottes und derjenige Christi sich immer unwiderstehlicher in (ihre) Gedanken hineingedrängt haben« (PSO 81).

Wenn man sich an das Wesentliche hält, muß man also folgern, daß bei Simone Weil weder der Gedanke Gott von der mystischen Erfahrung zu trennen ist noch diese Erfahrung einerseits von einem Vollkommenheitsanspruch, den man sicherlich, wenn auch weniger kategorisch, ebenfalls anderswo antrifft (er charakterisiert vielleicht die Heiligen), und andererseits von einer Platonischen Konzeption der nicht sinnlichen Schönheit zu lösen ist. Und wenn der Vater im Verborgenen bleibt und wenn Christus nur durch seinen Geist anwesend ist, dann ist es nicht sicher, daß die explizite Liebe Gottes etwas anderes ist als die Fülle — und vielleicht die Sammlung — der impliziten Formen dieser Liebe.

¹ Vgl. G. Kahn, Simone Weil et le christianisme, in: Simone Weil — philosophe, historienne et mystique, hrsg. v. G. Kahn. Paris 1978, 33–53.

² Vgl. Simone Weils Gedicht »La Porte« in: PSO 11 f.; französisch/deutsch in: S. Weil, Zeugnis für das Gute. Freiburg 1976, 8f.

³ Vgl. Mystique, culture et société, hrsg. v. Michel Meslin. Paris 1983, 94.

⁴ »El alma que de veras desea sabiduría divina, desea primero el padecer para entrar en ella, en la espesura de la cruz«. (Die Seele, welche die göttliche Weisheit wirklich begehrt, begehrt in erster Linie das Leid, um in die Dichte des Kreuzes einzudringen.) – Meister Eckhart wird öfters erwähnt. Aus Heinrich Seuse ist in einem noch unveröffentlichten Text folgende Stelle zweimal abgeschrieben: »... der Mensch sich selber recht ist geblieben, und sich in das Eins hat vergangen und Eins ist worden; und da wirkt der Mensch nicht als Mensch. Und aus diesem Grunde ist zu verstehen, wie dieser Mensch inne hat alle Kreatur in Einigkeit und als Wollust, ja dennoch die, die man hat in leiblichen Werke, ohne leibliche und geistliche Werke, denn er hat es selber in der vorgesprochenen Einigkeit. — ... es hellet, als ob die Seele zwei Ichs sei, geschaffen und ungeschaffen, wie mag das seyn? —.«

(Übersetzt von Martina Yadel)

»Versuche, jemandem die Hungerkunst zu erklären! Wer es nicht fühlt, dem kann man es nicht begreiflich machen.«

»Warum kannst du denn nicht anders?« fragt der Aufseher den sterbenden Hungerkünstler, und dieser flüstert »gerade ins Ohr des Aufsehers hinein, damit nichts verlorengehe«, »weil ich nicht die Speise finden konnte, die mir schmeckt. Hätte ich sie gefunden, glaube mir, ich hätte kein Aufsehen gemacht und mich vollgegessen wie du und alle.«¹

Franz Kafkas »Hungerkünstler« als Parabel für Simone Weil? Dieser Text in seiner Verschlüsselung Schlüssel zur aufwühlenden Ungereimtheit dieses Lebens, welches in unersättlichem Wahrheits hunger alle Speisen kostete und als ungenügend verwarf? Es gab wohl eine Speise, die Simone Weils Hunger, den Hunger nach »Einwurzelung« vor allem, den sie selbst als Grundbedürfnis des Menschen erklärt hatte, hätte stillen können. Diese eine Speise, von der sie zu wenig und in falscher Dosierung und Auswahl gekostet und die sie in Unkenntnis ihres Gehalts radikal verworfen hatte, war ihr eigenes Judentum.

Als Paul Giniewski 1978 seine großangelegte Studie über Simone Weils antijüdische Haltung publizierte (die er an den meisten Stellen als Antisemitismus bezeichnet)², da beanspruchte er, nach allen unkritischen und irrigem Apologien endlich die »Wahrheit« aufzudecken. Dieser Anspruch — in die Widmung an Robert Aron eingepackt, dessen Wahlspruch eben »Wahrheit« war — sollte durch die lückenlose Aufzählung aller im Werk verstreuten antisemitischen Stellen eingeholt werden; auch die Anorexie-Diagnose und deren psychoanalytische Deutung fehlte nicht, ebensowenig wie die Er-

mittlung einzelner Unvereinbarkeiten zwischen Simone Weils philosophischem und sozialpolitischem Werk und ihrem Unverständnis gegenüber der jüdischen Tradition und dem durch Verfolgung und Ausrottung gezeichneten Mit-Judentum.

Giniewskis Buch ist eine Anklage, und die Anklage läuft auf die Erklärung der Unglaubwürdigkeit aller theoretischen und praktischen Äußerungen Simone Weils hinaus; weder die Unterrichtstätigkeit noch das anarchistische Engagement noch der Einsatz im Rahmen der Arbeiterbewegung um Verbesserung der rechtlichen und praktischen Arbeitsbedingungen sind davon ausgenommen. Diesbezüglich kann Giniewski nicht Unvollständigkeit vorgeworfen werden, doch überführt sich, gerade vor dem Anspruch auf Wahrheit, diese Vollständigkeit ihrer Scheinbarkeit. Die offensichtlichste und einfachste Unvollständigkeit ergibt sich auf der Ebene der Weilschen Textrezeption, wo Giniewski diejenigen Stellen, die seiner These widersprechen, einfach ausläßt, so z.B. die Stelle aus dem 4. Brief an J.-M. Perrin vom 15. Mai 1942, wo Simone Weil zu verstehen gibt, daß sie sich der Unaufhebbarkeit ihres Judentums wohl bewußt ist³; oder wo er die zahlreichen Äußerungen des Zweifels, der inneren Zerrissenheit und der daraus resultierenden Trauer nicht beachtet. Darauf werde ich noch eingehen. Ungenügend ist die Studie vor allem auf der Ebene des Verstehens. Giniewski »versteht« nicht, weil er der Sym-pathie mit Simone Weil nicht fähig ist; denn »Verstehen« heißt ja, über das Mit-leiden aus der Kenntnis aller erkennbaren Zusammenhänge auf das Werten und Ver-urteilen verzichten. Um Simone Weils Judentum und Leugnung des Judentums gerecht zu werden, genügt weder die Summierung der entsprechenden Stellen noch die psychoanalytische Deutung des Anorexie-Phänomens im Zusammenhang ihrer Kinder- und Jugendentwicklung und der Geschichte ihrer engeren Familie. Unerläßlich ist es, für diesen Fall von Selbstablehnung den weiteren Rahmen jüdischer Assimilationsgeschichte ernstzunehmen, was Paul Giniewski wohl versucht, aber auch dies ohne Empathie, von der Ebene des selbst nicht angefochtenen Richters aus. Die demütigende

Erfahrung des Macht- und Majoritätsdiktats im wechselnden, immer konditionalen Zugeständnis der Menschen- und Bürgerrechte und das Bedürfnis der jüdischen Bevölkerung nach deren ununterschiedenen Zuerkennung und nach Aufhebung der entwürdigenden gesellschaftlichen Sonderstellung, die nicht nur als Unglück, sondern auch als Schande empfunden wurde, dies macht den einen Teil aus.⁴ Ebenso schwer wiegt der andere Teil, den Hannah Arendt aufgearbeitet hat (und jüngst auch Boris Groys)⁵, der mit dem Verlust des jüdischen Gottesbildes zusammenhängt, welches vom Christentum als christliches beansprucht und in der Konsequenz der Aufklärung zu einem Element europäischer (nicht jüdischer) Kulturgeschichte erklärt wurde, wodurch die Juden ihrer Verwurzelung im Ursprung beraubt wurden, wodurch sie, nach einem Wort Hannah Arendts, zu den »Geschichtslosen in der Geschichte« wurden.

Daß Simone Weil überschwer an dieser doppelten Tragik mitträgt, mag ihren Selbsthaß wenn nicht entschuldigen, so doch in einen Zusammenhang und Rahmen allgemeiner Relevanz stellen: in den des individuellen Leidens am Verlust geschichtlicher Identität, wie ihn noch andere bedeutende Menschen gleich ihr empfunden haben, Rahel Varnhagen, Karl Marx, Otto Weininger, Maximilian Harden und Ungezählte mehr. Doch »etwas anderes ist die Frage, ob ein Jude, der seine Herkunft verleugnet, sein unverkürztes Bestes geben kann, und ferner — außerhalb seines Judentums ans Werk gegangen — nicht buchstäblich maßlos wird, selbst wenn die eigene Kraft sich nicht ändert.«⁶ Hermann Levin Goldschmidts »Frage« trifft bei Simone Weil voll in den wahrnehmbaren Zusammenhang ihrer Kompensationsbestrebungen, welche sich wohl als Maßlosigkeit, jedoch vor allem als Maßlosigkeit des Leidens zeigen.

Was dahinter steht, der unversöhnbare existentielle Widerspruch — unversöhnbar, weil der eine der Widerspruchspole nicht anerkannt wird —, das soll hier Gegenstand philosophischer Aufarbeitung sein. In einem weiteren Teil wird die Übereinstimmung mit Themen jüdischen Denkens aufgearbeitet werden, die in Simone Weils Werk ungeachtet aller

Abwehrbestrebungen Gestalt angenommen haben, aus einer zwar geleugneten, aber nicht zerstörbaren Teilhabe am Erbe ihres Volkes.

»Der Widerspruch ist unser Elend, und das Gefühl unseres Elends ist das Gefühl der Realität.«⁷

Es gebrach Simone Weil nicht an Mut, den existentiellen Widerspruch, der aus historischen, politisch-zeitgeschichtlichen und familiären Komponenten entstanden war, den sie aber zweifellos aus einer Praxis der Leugnung ihres Judentums selbst schuf, existierend durchzustehen. Zwar ist es »der Widerspruch, der die Freiheit verbürgt«⁸, so wie auch Simone Weil sie versteht, als Möglichkeit, die sich am Widerstand und durch den Widerspruch aktualisiert. Hier aber handelt es sich um einen Widerspruch, der innerhalb der Freiheit selbst erwächst, ist Freiheit doch auch jenes »principe de violence« (CIII², 4), das sich als »Ich« zu konstituieren sucht, das nach Machtentfaltung drängt. Das Gegenteil dazu ist die Verwirklichung der Freiheit als Gehorsam, als — vernunftbegründete — Zustimmung zum Status der Existenz als Teil einer Ordnung, welche jenseits der Zeit und der in der Zeit zu erreichenden partikulären Zwecke (wie Ichentfaltung, Machterfüllung) in zweckfreier Finalität *ist*. Aus diesem Verständnis von Freiheit folgert Simone Weil: »Une créature ne peut pas ne pas obéir. Le seul choix offert à l'homme comme créature intelligente et libre, c'est de désirer l'obéissance ou de ne pas la désirer« (PSO 98). Daß sie einerseits, im Sinn dieser Freiheitsdefinition, die Zustimmung zum Gesetz der Schöpfung und damit zur Realität philosophisch erbringt, daß sie andererseits im besonderen, bezüglich ihrer Herkunft und ihrer Zugehörigkeit, diesen Akt der Zustimmung nicht erbringen kann, dieser Widerspruch macht die besondere Trauer ihrer eigenen Existenzerfahrung aus, jene besondere Erfahrung von Leere und von Schuld, die sich zunehmend verdichtet, allem religiösen Suchen, allem philosophischen Ergründen und allem praktischen Einsatz zum Trotz. »Si j'ai de la tristesse«, schreibt sie im schon zitierten Brief an J.M.

Perrin (AD³ 54), »cela vient d'abord de la tristesse permanente que le sort a imprimé pour toujours dans ma sensibilité à laquelle les joies les plus grandes, les plus pures, peuvent seulement se superposer, et cela au prix d'un effort de l'attention« . . .

Traurigkeit und Freude haben bei Simone Weil nicht die Bedeutung gegensätzlicher Stimmungen, die ein erlebnisexpansioniertes Ich befallen; sie haben das ganze Gewicht fehlender oder vorhandener Realitätsgewißheit. Je vollkommener die Freude ist, je unwichtiger wird das erfahrende Ich; unabgegrenzt wird es Element der Wirklichkeit selbst. »La joie parfaite exclut le sentiment même de joie, car dans l'âme, emplie par l'objet, nul coin n'est disponible pour dire »je« (CII², 53). Die Traurigkeit dagegen isoliert das Ich, sie hebt die Selbstvergewisserung als Teil umfassender Seinszustimmung auf. In dieser Isolation wird sich das Ich, dieser fragile Kern individueller, verantwortlicher Existenz, seiner Nichtigkeit im Leiden bewußt. So ist » . . . pas de *je* dans la plénitude de la joie« (CII², 192f.) zu lesen, und in der Folge: »Au contraire *je* souffre. La joie est la conscience de ce qui n'est pas moi en tant qu'être. La souffrance est la conscience de moi-même en tant que néant«. Das Bewußtsein der Nichtigkeit entsteht nicht anders als aus der Erfahrung der Verringerung oder des Verlusts des sich als Freude zeigenden Schöpfungs- und Wirklichkeitszusammenhangs mit dem Ich.

Wie kommt Simone Weil zu ihrer einseitigen Ich-Definition?

An zahlreichen Stellen finden wir den Rekurs auf den Satz aus Platons »Politeia«, welcher von der »unendlichen Distanz zwischen der Natur des Notwendigen und des Guten« spricht.⁹ Aus dieser »Distanz« ergibt sich die Zerrissenheit der Existenz als ihre unaufhebbare »conditio«; denn »la notion de »condition d'existence« est pour nous le seul lien entre le bien et la nécessité« (CII², 163). Während absolutes Sein nicht anders denn als transzendente Einheit des Guten und des Notwendigen gedacht werden kann, steht die Existenz in der Spannung des Werdens und der Freiheit zwischen beiden Bereichen. So ist sie einerseits in der Notwendigkeit verhaftet,

wie sie sich am unerbittlichsten in der Zeit zeigt, »la nécessité sous la forme la plus pure, le temps« (CI², 61), vom Tod her als ein Werden zum Tod hin, von der Aktualität her ein Durchstehen von erschöpfender Arbeit, von Elend, Verzweiflung und Not (CIII², 13). Vom Erkennen her aber ist die Notwendigkeit Vermittlerin zwischen dem ungeschaffenen Ursprung ihrer selbst, soweit sie Teil des umfassenden Gesetzes ist, und ihr selbst, soweit sie Materie ist; sodann ist sie Vermittlerin zwischen dem Schöpfer und der menschlichen Autonomie, die sich nicht anders als im Rahmen der Notwendigkeit und im Maß des Widerstands gegen sie verwirklichen kann; schließlich ist sie Vermittlerin zwischen allem Geschaffenen untereinander. Damit wird die Notwendigkeit, selbst Gegenstand der Erkenntnis, Vermittlerin der Erkenntnis des Guten. Und hier zeigt sich die andere Zugehörigkeit der Existenz, Zugehörigkeit zum Guten im Wissen darum (aus der Erkenntnis der Zusammenhänge) und im Streben danach, nicht anders letztlich denn als Zustimmung zur Notwendigkeit selbst, als Umwandlung des Widerstands gegen sie in eben nichts anderes als in Gehorsam, der als »vertu suprême« (CI², 222) nicht Aufhebung der Freiheit, sondern deren Verwirklichung als Liebe ist.

Und damit stoßen wir wieder auf die jüdische Tradition philosophischer Deutung der Wechselwirkung zwischen individueller Existenz, Schöpfung und Schöpfer. Dies wird noch zu vertiefen sein.

Leere und Schuld

Wir stellen fest, daß Simone Weil auf der Ebene der philosophischen Formulierung — wie übrigens auf derjenigen der sozialen Verantwortlichkeit — die Durchdringung und Deutung existentieller Zerrissenheit und deren Versöhnung durch Bejahung eben dieser »conditio« auf überzeugende Weise gelingt, ein leidenschaftlicher Versuch, die Absurdität der Existenz und deren Entwurzelung zu überwinden: im Denken in einer »Logik des Absurden«, in der Liebe durch

»Einwurzelung« in einem zu schaffenden Sinnzusammenhang. Ebenso stellen wir fest, daß ihr eigener Existenzbezug, ihr Herkunfts- und Zugehörigkeitsbezug, auf tragische Weise im Widerspruch zu diesem Ansatz existentieller Zustimmung steht.

Wir müssen nochmals auf ihre Erklärung existentieller Traurigkeit zurückgreifen. Diese Traurigkeit lehnt sie entschieden ab, jedoch nicht nur als Ausdruck der Ich-Verhaftung und der Uneinigkeit der Existenz mit sich selbst und ihrer »conditio«, sondern ebenso als Verhaftung der Existenz im Illusorischen auf Grund einer ungezügelter Tätigkeit der Vorstellungskraft. Damit aber lehnt sie sich selbst ab. Freiheit kann sich nur im Maß klarer Erkenntnis als Zustimmung verwirklichen, d.h. nur im Maß der Zügelung der Vorstellungskraft.

Als Kartesianerin, die sie von ihrer Ausbildung her *auch* ist, unterscheidet Simone Weil zwischen den beiden Wirkungen der Vorstellungskraft: Insofern die Vorstellungskraft »reine« Vermittlung zwischen den Sinneseindrücken und dem sinngebenden Denken ist, insofern sie die »klaren Ideen« vermittelt (Räumlichkeit, Gestalt, Zahl usw.), ist sie »le bâton de l'aveugle«, der dazu dient, die Welt gegenständlich zu machen; insofern wird sie als »non-lecture« gutgeheißen. Da aber, wo sie »Weltbemächtigung«¹⁰ bewirkt (»l'emprise sur le monde«), da, wo sie im Prozeß des Vorstellens das Vorgestellte wertet und zum Gegenstand von Gefühlen macht, welche vom Subjekt auf das Objekt übertragen werden und damit nicht zu einer gegenstandsgemäßen Vermittlung des Erkannten, sondern zu dessen »lecture«, zu dessen Deutung führen, ist sie etwas »Schlechtes« und daher abzulehnen. In diesem Sinn gilt: »Ce qui est imaginaire — n'est pas réel — n'existe pas — n'a pas une certaine force — est mauvais« (CI², 266).

Gerade dieser Erkenntnis gegenüber, die sie mit der ihr eigenen Scharfsicht vertritt, versagt sie in allen Belangen und Fragen des Judentums. Gefühlsbelastet ist ihr ungenaues Bibelstudium und ihre Bibelkritik, gefühlsverwirrt ist die Leugnung ihres Herkommens wie ihre Abwendung vom Leid der ungezählten verfolgten, gequälten und ermordeten Mit-

juden ihrer Zeit. Wohl spricht sie, wenn auch in anderem Zusammenhang¹¹, vom »Brandmal der Sklaven«, das sie auf sich spüre, doch scheut sie davor zurück, es auf ihr Judentum zu beziehen (so wie Rahel Varnhagen in ihrer Jugend an David Veit und in späteren Jahren an Heinrich Heine schreibt, daß »nur die Galeerensklaven sich kennen«).

Der tragische Zustimmungsmangel ihrer besonderen »conditio« gegenüber erklärt die Tiefe des existentiellen Widerspruchs¹², der sie in immer größere Vereinsamung führt, um die sie auch wußte, stellte sie doch in Fragen intellektueller Redlichkeit höchste Ansprüche an sich.¹³ Selbsttäuschung ist daher nicht anzunehmen. Mag sein, daß der befremdlich-hoffnungslose Satz, der als Aussage zur Methode der Philosophie die Aufzeichnungen aus London einleitet, ihre Haltung entschlüsseln hilft: Da schreibt sie, daß die unlösbaren Probleme in ihrer Unlösbarkeit klar zu erfassen seien, um sie so, unablässig und unermüdlich, vor dem geistigen Auge zu behalten, in reiner Erwartung — ohne jegliche Hoffnung.¹⁴ »Reine Erwartung« kann nur vom Tod her Finalität des geistigen Lebens bedeuten; denn während Hoffnung immer in der Zeit steht, eine auf Erfüllung in der Zeit gerichtete Spannung und Ausrichtung des Sehnsens ausdrückt, ist im Warten die Zeit der Zeithaftigkeit enthoben und zur »leeren«, zeitenthobenen Spannung geworden, »une tension acceptée à perpétuité« (CS 59).

»Leere« ist hier nicht in der epistemologischen Bedeutung des Deutungsfreien und Reinen zu verstehen, »une notion de valeur transcendante« (CIII², 142), sondern in der existentiellen Bedeutung: als das schwere Gewicht der »finsternen Nacht«, des »Unglücks«. Wie kann der Mensch diese Leere ertragen? Simone Weil macht deutlich, daß der eigentliche Weg dazu über die Gottesliebe führt; der andere aber, der Ersatzweg, über die »imagination combleuse de vides«.¹⁵ Hier langen wir wieder da an, wo die Realitätsverleugnung ihren Anfang nimmt, wo Realitätsverdrängung und -verfälschung eine fiktive Realität und eine fiktive Sinngebung schaffen. So wie die Leere aus der Unfähigkeit entsteht, die Realität in ihrer Härte anzunehmen, so wird eine fiktive Realität anstelle der

Leere gesetzt, weil auch die Leere nicht ertragen werden kann. Nie aber kann ein Gleichgewicht aus dem Abtausch von Leere entstehen; denn das scheinbare, fiktive Gleichgewicht verursacht von neuem Leiden und Erniedrigung durch Gefühle von Bitterkeit, Haß und Selbsthaß, eine noch trostlosere und dunklere Form der Leere. Diese kann sich in der Dauer zu einem Zustand seelischer Erschöpfung verhärten, in der jedes Streben erlischt, selbst dasjenige nach Aufhebung des Unglücks. »Un long malheur tue le désir de délivrance« (CI², 272).

Einmal mehr stößt man hier auf die erstaunliche Übereinstimmung zwischen Simone Weils theoretischen Äußerungen und ihrem eigenen Lebenszusammenhang, wie auf den ebenso erstaunlichen Widerspruch zwischen der Erkenntnis der Ursachen ihres Unglücks, zwischen der Erkenntnis des Wegs zu dessen Behebung und ihrer Unfähigkeit, diesen Weg zu gehen.

In welchem Maß dieses »Versagen« das Bewußtsein von Schuld mitbedingt, welches Simone Weils Existenzverständnis in besonderer Weise prägt, ist schwer nachzuweisen und kann nur vermutet werden. Simone Weil erklärt Schuld im sokratischen (und auch kartesischen) Sinn zuerst vom Irrtum her. Irrtum ist Schuld, nicht nur als erkenntnistmäßiges Ungenügen, sondern als Versagen der Existenz überhaupt. Der größte Irrtum der Existenz ist, wie dies schon erwähnt wurde, ihre Subjekthaftigkeit, ihre (uneigentliche) Ich-Deklaration. Diese aber hat das eigentliche, das göttliche Ich in seiner vollkommenen Subjekthaftigkeit selbst verursacht, indem es die einzelne personale Existenz denkt, wodurch diese zum denkenden, auch gott-denkenden Ich wird, in ursprünglicher Schuld. So ist für Simone Weil die Beziehung Gott-Mensch von Anfang an eine Co-Autorschaft *und* eine Korrelation der Schuld. »Le grand crime de Dieu envers nous, c'est de nous avoir créés; c'est que nous existions. Notre grand crime envers Dieu, c'est notre existence« (CS 162). Daher, folgert sie, »La personne en nous, c'est la part en nous de l'erreux et du péché« (EL 17); und an anderer Stelle: »Le seul fait qu'il existe des êtres *Autres* que Dieu implique la possibilité

du péché. Ce n'est pas à la liberté que cette possibilité est attachée. . . , mais à l'*Existence*: l'existence séparée.«¹⁶ Da wird also, nach einer Formulierung Kierkegaards, Schuld »aus dem Existieren (selbst) erklärt«.¹⁷ In diesem Verständnis von Schuld liegt Simone Weils Ansatz der Dekreation begründet.

Wenn nun der philosophisch definierte Gott identisch ist mit dem einen Gott des Judentums, so läßt sich denken, daß Simone Weil auch die Dekreation nicht nur als philosophisches Programm, sondern ebenso sehr als religiöse Aufgabe verstand, durch deren Erfüllung sich Schuld verminderte und größere Gottnähe erwachsen konnte.

In der Kontinuität jüdischen Philosophierens

Was macht das Besondere des jüdischen Beitrags zur Philosophie überhaupt aus?

Alles jüdische Philosophieren, durch alle Jahrhunderte hindurch, ist auf Gott hin und von Gott her bezogen. Kein Gegenstand des Denkens, auch nicht das Denken selbst, steht außerhalb dieses Zusammenhangs; keine Erfahrung, weder Existenz-erfahrung im Werden und Tod, weder Welterfahrung im Erkennen und Handeln noch Gemeinschaftserfahrung in der mitmenschlichen und politischen Abhängigkeit und Verantwortlichkeit sind davon ausgenommen; keine Frage kann außerhalb dieses Zusammenhangs gestellt oder geklärt werden. Alle überhaupt möglichen Fragen haben ja mit dem Erkennen, Denken und Handeln des Menschen vor dem Hintergrund der transzendenten Wahrheit zu tun, die als Allwissen, als schöpferisch-dynamische Seinsvollkommenheit sich dem abbildhaften, seinshungrigen menschlichen Geist annäherungsweise offenbart. Diese Seinsoffenbarung ist in der Schöpfung in vielen Manifestationen immer als umfassende Ordnung erkennbar, als Ordnung des Kosmos, als mathematisches Gesetz, als Sprache, vor allem aber als Liebe. Auch das größte Geheimnis menschlichen tätigen Geistes, die Freiheit, stellt sich als Geheimnis allein vor dem Hintergrund der sich als Notwendigkeit offenbarenden Schöpfung dar, als

Geheimnis *und* als Aufgabe, eine menschlichere Gesellschaft zu schaffen.

Wo genau das Nachdenken über das göttliche Gesetz und dessen Deutung Philosophie wird, ob dies mit Philon von Alexandria und dessen eigenständiger Einverwebung griechischer philosophischer Bestände in die jüdische Denktradition stattfindet, muß hier nicht definiert werden. Wichtig ist, daß bei allen großen jüdischen Denkern, die wir zum Vergleich heranziehen können, bei Philon angefangen über das spanische Wirkungsfeld mit Gabirol, Maimonides und Jehuda Halevi, den großen Dichter¹⁸, bis zur Neuzeit, die mit Baruch de Spinoza einsetzt und über Moses Mendelssohn, Salomon Maimon, Hermann Cohen und viele andere Bedeutende sich in unser Jahrhundert hinüberzieht, in das Jahrhundert der großen Zerstörung, — wichtig ist, daß bei allen großen jüdischen Denkern auch noch dieses Jahrhunderts die Aufarbeitung ontologischer, erkenntnistheoretischer, ethischer, naturwissenschaftlicher und anderer philosophisch lösbarer Fragen von etwas Erkenntnis- und Zeitübergreifendem getragen wird: von der Gott-Gewißheit am Grunde allen Fragens.

In dieser Tradition hat Simone Weil deutlich ihren Platz. Da gibt es kein Fragen und kein Streben, welches nicht vom Gott-Denken ausgeht oder in das Gott-Denken einmündet. Dieses selbst ist einer der Hauptgegenstände ihres Philosophierens; in ihm gründen die ethischen Grundwerte, die sie am Ende ihres Lebens in »L'Enracinement« als Postulate zusammenfaßt; hier ist das Richtmaß für ihre Forderung nach sinnstiftender Entfaltung der Existenz in bejahter Verantwortlichkeit im Denken, Leiden und Handeln.

Da, wo Simone Weil sich am meisten von der jüdischen Tradition entfernt, in der Annahme göttlicher Inkarnation im Menschen (nicht nur in *einem* Menschen, sondern potentiell in jedem zutiefst Erkennenden und damit Erlösenden), kommt letztlich weniger Gegensatz zum Ausdruck als extreme Weiterführung des biblischen Gedankens von der Gott-Ebenbildlichkeit jedes Menschen. Zwar ist hier Simone Weil wohl vom Christentum berührt (wie auch von altägyptischer, hinduistischer und taoistischer Religiosität), jedoch nicht im

Sinn eines Bekenntnisses, sondern im Sinn der nach Versöhnung suchenden Synthese; »gestimmt« aber, als Stimme im Chor der Denker, ist sie zweifellos jüdisch.

Parallelen

Diese zwar abgelehnte, aber nicht aufzuhebende Jüdischkeit bestätigt auch Wladimir Rabi, und dies nicht in Unkenntnis der schmerzlich negativen Äußerungen Simone Weils ihren Mitjuden und Israel gegenüber. Seine Stellungnahme war 1971 unter den vielen jüdischen Reaktionen der Enttäuschung und Empörung ein seltener Beweis persönlichen Muts und tieferer Weisheit: »Mais elle est nôtre«, schrieb er, »nôtre dans les douleurs et les tourments, nôtre comme l'ultime et géniale expression d'un judaïsme français (...), nôtre parce que nous sommes tous solidaires les uns des autres en Israël dans la gloire et le déshonneur.«¹⁹ Und 1978 stellt er sich in einem schönen Essay, in dem er deutlich die Parallele zwischen Simone Weils Schöpfungskonzeption und der kabbalistischen Schöpfungstheorie herausarbeitet, von neuem an ihre Seite: »... il s'agit d'une relation précise avec son peuple d'origine, une relation conflictuelle, qui a déterminé à la fois sa démarche singulière à l'égard du peuple juif, et ses grandes thèses.«²⁰ Eine dieser »grandes thèses« betrifft den Ursprung alles Geschaffenen sowie dessen Aufgabe und Zweck. Hier entwickelt Simone Weil ihre Theorie vom Selbstrückzug und Selbstverzicht Gottes in kaum erklärbarer Übereinstimmung mit der kabbalistischen Lehre des Tsimtsum, wie sie sich bei Cordovero, bei Luria und bei Haïm Vital findet.²¹ Die Dekreation als ein verinnerlichter Akt der Schöpfungsvollendung zum Zweck der Wiederherstellung der göttlichen Seinsvollkommenheit durch das menschliche »Entwerden« mag dem kabbalistischen Tikun entsprechen als der dem Menschen aufgetragene Teil der Mit-Schöpfung. Da Wladimir Rabi sich eingehend damit befaßt und da ich schon in der »Logik des Absurden« auf Bedeutung und Unterschiede eingegangen bin, soll dieser Zusammenhang hier nicht weiter

erörtert werden. Lediglich der Kritik Emmanuel Levinas' gegenüber, Simone Weil verstehe die Schöpfung nicht als Co-Autorschaft von Gott und Mensch²², muß entgegengehalten werden, daß Schöpfung bei ihr gerade nicht-abbrechende Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch bedeutet. Denn die Ebenbildlichkeit mit Gott ist dem Menschen nicht mit der Schöpfung, nicht mit dem Beginn der Existenz »fertig« gegeben, sie ist ihm aufgegeben und kommt zustande mit dem Abschluß der Schöpfung durch den Menschen. Dies ist der Sinn dessen, was als »tissu du monde« die Existenz trägt, indem sie das tragende Geflecht selbst knüpft, immer wieder Gegenwart mit dem Kommenden verknüpft. Die Zeit ist das Schöpfungswerk des im Werden und Ent-werden denkenden Menschen. »Que seraient le présent et l'avenir sans moi qui les pense? Et s'ils ne sont rien, l'univers n'est rien, car qu'est-ce qu'être un seul instant? Comment ne serais-je pas dès lors associé à la création? Mais il faut que je pense le temps comme un co-créateur« (CI², 135f.). Wie aber? »Mais comment?« fragt Simon Weil weiter. Sie findet zur Antwort, indem sie die Gott-Ähnlichkeit des Menschen selbst zur Aufgabe werden läßt. Und sie löst diese mit zunehmender Erfahrung und Besinnung auf zunehmend verinnerlichte Weise: von der Auflehnung über das methodische Erfassen bis zur bedingungslosen Akzeptation. Dies eben ist der Weg der Dekreation, das mit-schöpferische Entwerden, durch welches Ausgesetztheit in der Zeit — das »Exil« der Seele — durch die Leistung der Zustimmung zu verstehender Vertrautheit wird.

»On peut dire que pour l'âme ce lieu de son exil est précisément sa patrie, si seulement elle sait le reconnaître.«²³

Levinas aber kann bei Simone Weil diesen zutiefst jüdischen Denkweg nicht anerkennen. Er stellt sich, wie Giniewski, auf die Seite derjenigen, welche Simone Weil richten und nur verurteilen können, mit der gleichen Einseitigkeit, mit der Spinoza von Levinas als »Verräter«²⁴ und von Giniewski als »Renegat«²⁵ verurteilt wird.

Es gälte, um dieser Haltung nicht zu verfallen, das tragend Untergründige vom verneinend Vordergründigen zu unterscheiden.

Gerade zu Spinoza hin weist bei Simone Weil eine starke Linie, wie Alain Goldschläger in einem kürzlich erschienenen Werk nachgewiesen hat²⁶, in dem er mit besonderer Sorgfalt die Spinoza-Vermittlung, die Simone Weil über Léon Brunschvicg, Alain und indirekt über Jules Lagneau, Alain's Lehrer, erhalten hatte, herausgearbeitet hat. Für alle diese »Lehrer« traf zu, was Bergson schon 1927 Brunschvicg geschrieben hatte, daß »tout philosophe a deux philosophies, la sienne et celle de Spinoza«.²⁷ Daß Spinoza aber auch heute noch mit dem Bann seiner Amsterdamer Gemeinde behaftet ist, weil er, zwar ganz auf dem Boden des Judentums, in beispielhaftem Mut und in selbstverantworteter Freiheit gedacht und gelebt hat, zeigt die ängstliche Voreingenommenheit und Ablehnung vieler seiner jüdischen Interpreten; und daß die Kohärenz seines ontologischen und moralischen Gott-Welt-Entwurfs noch immer in Fortsetzung eines alten Mißverständnisses — auch von Goldschläger — als Pantheismus gedeutet wird, weist ebenfalls auf die voreingenommene Befassung mit seinem Werk hin.

Simone Weil aber, die, unverwurzelt, sich sogar den Trost jüdischen Rückhalts versagt, stößt sich an keiner Art geistesgeschichtlicher Verfemung. Spinoza anerkennt sie nicht nur als großen Denker, sondern auch als großen Juden. Mit ihm teilt sie jene ontologisch begründete Erkenntnislehre, die zugleich Heilslehre ist, »le salut par la connaissance«, wie Simone Weil Spinoza zitiert (CIII², 40), die alles Erkennen aus der göttlichen Seinsteilhaftigkeit ableitet, und dessen höchste Stufe, »la connaissance intuitive«, immer auch übernatürliche Erkenntnis ist, Erkenntnis der Seinswirklichkeit; denn Gott ist der erste Grund und Ursprung der Wirklichkeit.²⁸ Diese höchste Stufe der Erkenntnis ist bei beiden Denkern eins mit der unumstößlichen Gewißheit, die im umfassenden Vernunfttrekurs auch Glaube bedeutet (in undogmatischer Weise), d.h. Seinsverbundenheit mit dem Göttlichen im Erkennen. Diese Seinsverbundenheit wiederum ist Gottesliebe, d.h. Wissen um die Seinszugehörigkeit im Seinsverlangen. Bei Spinoza und bei Simone Weil sind daher Wissen und Glaube einerseits, Wissen und Liebe andererseits

weder Gegensätze noch Elemente einer schwer durchschaubaren Mystik, sondern verschiedene Bezeichnungen zutiefsten Erkennens, zu dem, infolge des immer gleichen Menschseins, jede Existenz im Maß des freiheitlich verwirklichten Strebens vorzudringen vermag.

Dieses gleiche Menschsein begründet nicht nur den ethischen, sondern auch den politischen Entwurf beider Denker, das Postulat eines demokratischen Staatsgefüges: bei Spinoza als weit in die Zukunft weisenden Auftrag an den Staat, seine Legitimität durch den Schutz der Freiheit und der Menschlichkeit zu begründen; bei Simone Weil als unaufschiebbare Forderung nach politischer Versöhnung und nach Wiederaufbau zerstörter Menschlichkeit und Gerechtigkeit, »justice (qui) consiste à veiller à ce qu'il ne soit pas fait de mal aux hommes«.²⁹ Die Unterdrückung der einzelnen Menschen zu verhindern, darin bestehe der Zweck des Staates, erklärt Simone Weil, »d'empêcher ou au moins de limiter l'oppression à laquelle la force incline naturellement«. Denn »quand il y a oppression, ce n'est pas la nation qui est opprimée. C'est un homme, et un homme, et un homme.«³⁰ Knappe dreihundert Jahre früher bestimmt Spinoza als »den letzten Zweck« des Staates, »nicht zu herrschen noch die Menschen in Furcht zu halten oder sie fremder Gewalt zu unterwerfen, sondern vielmehr, den einzelnen von Furcht zu befreien, damit er so sicher als möglich leben und sein natürliches Recht zu sein und zu wirken ohne Schaden für sich und für andere vollkommen behaupten kann. (...) Der Zweck des Staates ist in Wahrheit die Freiheit«³¹, für Spinoza wie für Simone Weil der Schutz der Freiheit jedes einzelnen Menschen.

Gebet und Mitleid in philosophischer Herleitung

Während für die junge Simone Weil die anschauende Seinskenntnis, die Intuition, noch ein unerreichbares Ziel ist³², wird sie mit zunehmender Erfahrung Gewißheit in der Annäherung. Die Erfahrung, die hier gemeint ist, hat mit der Einübung des Intellekts »dem Unverstehbaren gegenüber«

(CIII², 91, 243; CS 305) zu tun, einer Art Denkkaskade der reinen Bereitschaft, allein das zu denkende Objekt zu betrachten und sich von jedem Ich- und Selbstbezug zu lösen, »exercice de détachement par l'intelligence« (CII², 221). Indem so die Grenzen des Verstehbaren erfaßt werden, werden sie überschritten. Simone Weils Erkenntnisweg geht über die Versammlung, die zugleich Leere ist: über die Aufmerksamkeit. In »attention« ist die Bedeutung von »attente« deutlich mitgehalten, Warten als Grundhaltung des geistigen Lebens, als Passivität des tätigen Denkens³³, als Haltung der Demut der Zeit gegenüber, die so in Ewigkeit umgewandelt wird, als Unterordnung des erkenntnistüchtigen Geistes unter die unausweichliche, letztgültige Gottbezogenheit des Menschen. »L'attention est transmutatrice de temps en éternité« (CS 47), schreibt sie, und wenig später: »Dieu est l'attention sans distraction. Il faut imiter l'attente et l'humilité de Dieu« (CS 92). In dieser Nachfolge ist Aufmerksamkeit die Haltung des Gebets. »La prière est faite d'attention.«³⁴.

Die Übereinstimmung mit der Bedeutung des hebräischen Ausdrucks »Kawana« ist offensichtlich. Nach Hermann Cohen, als Philosoph wie als gläubiger Jude gleichermaßen anerkannt³⁵, bedeutet das Wort »allgemein Festigung, Gründung und somit Gesinnung. Aber es ist zur vorherrschenden Bedeutung gekommen für die Vorbereitung und die Absonderung des Gemütes für das Gebet. Es ist das Wort für Andacht geworden.«³⁶ Diese Haltung erklärt Simone Weil als eine dem Verlangen vergleichbare Spannung, ein Verlangen, jedoch ohne Wunsch nach Besitz, ins Leere ausgesetzt, ohne zeitliche Begrenzung angenommen. »Attendre implique toute la tension du désir, mais sans désir, une tension acceptée à perpétuité« (CS 59). Damit vergleichbar ist bei Cohen zu lesen, daß »das Gebet die Sehnsucht nach Gott (ist), der überhaupt nicht in einer sinnenartigen Wirklichkeit begehrt werden darf (. . .). Das Verlangen des Gebets nach Gott ist ein Suchen Gottes, und will immer nur ein Suchen sein. Denn das Finden kann ja nicht die Wirklichkeit, sondern nur . . . die Annäherung an Gott zum Ziele haben. Aber diese Annäherung ist

immer Liebe, immer Sehnsucht, immer Affekt, niemals nur ein intellektuelles Verhalten.«³⁷

Man kann annehmen, daß Simone Weil Hermann Cohens 1919 posthum erschienenenes Spätwerk nicht kannte, nicht nur ihrer Ablehnung des Jüdischen wegen; ohne Zweifel hätte sie in ihren Arbeitsnotizen irgendeinen Hinweis hinterlassen, wie sie dies zu allen wichtigen Lese-Erfahrungen zu tun pflegte. Da dies nicht der Fall ist, kann auch die wichtigste Übereinstimmung, diejenige, welche die Grundlage ihrer religiösen und politischen Ethik ist, nicht anders als aus einem alten Wissen, an dem sie teilhat, entstanden sein. Wohl verweist sie manchmal auf die platonische Ethik oder auf christliche Quellen, übergeht dabei aber, ihrem affektbeladenen Verneinungsbedürfnis entsprechend, deren jüdischen Ursprung.

Grundlage der Weil'schen Ethik, wie sie insbesondere in »L'Enracinement« ihren Ausdruck findet, ist die korrelative Beziehung zwischen Mensch und Mensch, Abbild und Wiederholung der Korrelation zwischen Gott und Mensch. In der ersten Wechselbeziehung ist der Mensch als Individuum allein, » . . . comme une prison où habite un prisonnier, avec tout l'univers autour« (CI², 139), abgetrennt durch die Schöpfung auch von Gott, der ihn in die mitschöpferische Verantwortlichkeit hineinstellt *und* aussetzt, indem er von seiner eigenen Verantwortlichkeit »abgibt«. Hierin ist nicht nur die ursprüngliche Schuld des Menschen und damit das Leiden an der Existenz begründet, sondern auch die Fähigkeit zur Sühne. Nun aber ist jeder Mensch in dieser Vereinzelung jedem anderen gleich, jeder ist Abbild des anderen in dessen Abbildhaftigkeit von Gott und somit auch in dessen Leiden, » . . . et la misère humaine est une quantité constante et irréductible et est en chaque homme aussi grande qu'elle peut l'être; et la grandeur vient d'un seul Dieu, de sorte qu'il y a identité entre un homme et un homme« (CII², 128).

Davon nun leitet Simone Weil nicht nur das Wissen um die Verbundenheit zwischen Mensch und Mensch ab, sondern, in Wiederholung der Korrelation zwischen Gott und Mensch, das Gebot der Ver-Antwortlichkeit, der tätigen Mit-Menschlichkeit. »Responsabilité au lieu de solidarité« (EL 174) wird

ihre Devise, Mit-Ausstehen des existentiellen Leidens, Mitleiden, »sym-pathos«, Liebe. Dies ist der Sinn des Liebesgebots: Anerkennung der gleichen Geschöpf- und Existenzhaftigkeit, mithin der gleichen Bedürftigkeit beim anderen wie bei sich selbst. »Nourrir celui qui a faim: l'acte de nourrir est seulement le signe qu'on reconnaît qu'il existe« (CII², 199). In dieser Anerkennung, die sich als Mit-Leiden äußert, wird der andere, der Fremde, zum Nächsten. »On ne peut aimer le prochain que d'un amour de compassion. C'est le seul amour juste« (CS 41); denn das Mit-Leiden widerspiegelt die unparteiische Gerechtigkeit, mit der Gott um das Leiden jedes Menschen weiß. Von der Begründung her ist Nächstenliebe damit nichts Außergewöhnliches, sondern die »gewöhnliche« Antwort, welche die vereinzelt und zugleich mitmenschliche Existenz erbringt; im steten Vollzug aber ist sie Tugend und damit jene »Heiligkeit«, welche die Zeit als Verwirklichungsform der Existenz erfordert.

Interessant ist es, Hermann Cohens philosophische Argumentation in der Ableitung des Liebesgebots zum Vergleich heranzuziehen, wie sie sich nicht nur im 8. Kapitel seiner »Religion der Vernunft«, sondern auch in verschiedenen Einzelstudien findet.³⁸ Auch Cohen geht von der »Einzelheit« des Menschen aus, die, weil sie eine je gleiche und allgemeine ist, zur »Mehrheit«, zur Neben-Menschlichkeit und, vom ethischen Standpunkt aus, zur Mit-Menschlichkeit wird. Mitmenschlichkeit heißt Wechselwirkung im Mitleid, nicht theoretisch, sondern praktisch. Daher gilt es, das Mitleid »zum Urgefühl des Menschen (zu) machen, im Mitleid gleichsam den Menschen (zu) erfinden, den Mitmenschen und den Menschen überhaupt.«³⁹

Um Simone Weils »implizites« Judentum zu beweisen, würde es genügen, ihre Nähe zum Geist der Bibel festzustellen, aus dem sie mit jener Selbstverständlichkeit schöpft, wie dies nur dem eigenen Patrimonium gegenüber getan werden kann. Daß sie dieses zugleich verschweigt und gar verleugnet, wirft einen Makel auf sie, hebt jedoch die Zugehörigkeit nicht auf. An uns ist es, aus dem gleichen Geist heraus die Zerrissenheit nicht weiter fortzusetzen, sondern sie als Aus-

druck ihres rastlosen Suchens anzunehmen, als ihr Leiden und als ihren Weg, den sie besser nicht zu gehen vermochte. »Nous errons sans savoir et ne trouvons nulle place«, schrieb sie in ihrem Gedicht »La porte« (PSO 11). Der »Ort«, den sie von ihrem Werk her, das bleibt, noch finden kann, ist derjenige der Versöhnung zwischen ihrem ungestillten Streben nach Wahrheit und unserem verstehenden Wissen um dieses Streben, Versöhnung, die durch uns geschieht.

Anmerkungen

¹ F. Kafka, *Der Hungerkünstler* (1913), in: ders., *Erzählungen*. New York (Schocken Books) und Frankfurt (Fischer) 1963.

² P. Giniewski, *Simone Weil ou la haine de soi*. Paris (Berg International) 1978.

³ AD³ 46: »Pourtant je ne croyais pas pouvoir même me poser la question du baptême. Je sentais que je ne pouvais pas honnêtement abandonner mes sentiments concernant les religions non-chrétiennes et concernant Israël — et en effet, le temps et la méditation n'ont fait que les renforcer — et je croyais que c'était un obstacle absolu.«

⁴ Vgl. J. Katz, *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden*. Darmstadt 1982.

⁵ H. Arendt, *Aufklärung und Judenfrage*, in: dies., *Die verborgene Tradition*. Frankfurt 1976; B. Groys, Vorwort zu: Th. Lessing, *Der jüdische Selbsthaß*. München 1984.

⁶ H.L. Goldschmidt, *Das Vermächtnis des deutschen Judentums*. Frankfurt 1965, 172.

⁷ CIII², 24.

⁸ H.L. Goldschmidt, *Freiheit für den Widerspruch*. Schaffhausen 1976, 22.

⁹ Platon, *Politeia*, 6. Buch, 493c.

¹⁰ S 73: »saisie des choses« und »emprise sur le monde«; die gleichen Begriffe werden von G. Gusdorf verwendet, um das Zustandekommen der Mythologien zu erklären, vgl. *Mythe et métaphysique*. Paris (Flammarion) 1953.

¹¹ AD³ 42 (4. Brief an J.-M. Perrin, die sog. »Autobiographie spirituelle«); der Zusammenhang findet sich in der Schilderung ihrer Erfahrung der Armut im kleinen portugiesischen Fischerdorf.

¹² CIII², 24: »La contradiction est notre misère, et le sentiment de notre misère est le sentiment de la réalité.«

¹³ AD³ 41: »J'ai de la probité intellectuelle une notion extrêmement rigoureuse, au point que je n'ai jamais rencontré personne qui ne m'ait paru en manquer à plus d'un égard; et je crains toujours d'en manquer moi-même.«

OTTO BETZ

SPIRITUALITÄT UND GEBET BEI SIMONE WEIL

am Beispiel ihrer Vaterunser-Erklärung

Bei der Lektüre der Schriften Simone Weils fällt einem auf, daß sie — im konventionellen Verständnis — eine Nicht-Beterin war. In ihrem autobiographisch geprägten Brief an Pater Perrin schreibt sie: »Während dieses ganzen geistlichen Fortschreitens habe ich niemals gebetet. Ich fürchtete die Macht der Suggestion des Gebetes.«¹ Offensichtlich kannte sie nicht nur keine Gebetszeiten, sondern hatte auch keinen ›Gebetsschatz‹ und keine Methode, sich im Gebet zu versammeln. Es ist sogar ein Mißtrauen spürbar, das Gebet könne zu einer Form der Autosuggestion werden, so daß der Beter nur zu eingebildeten Gewißheiten kommen könne. »Bis zum vergangenen September«, schreibt sie, es handelt sich um den September 1941, »war es mir in meinem ganzen Leben niemals geschehen, daß ich auch nur ein einziges Mal gebetet hätte, zumindest nicht im buchstäblichen Sinne des Wortes. Niemals hatte ich mich laut oder in Gedanken mit Worten an Gott gewandt. Niemals hatte ich ein liturgisches Gebet gesprochen.«² Natürlich kannte sie überlieferte Texte, das Salve Regina zum Beispiel, sie sagte es aber eher als »schönes Gedicht« auf, nicht als Gebet.

Es war für Simone Weil selbst eine Überraschung, daß sie nicht nach langem Suchen und gleichsam tastend und experimentierend auf Gott stößt und in eine betende Verbindung zu Gott gelangt, sondern daß sie die Erfahrung macht, von ihm berührt und angestoßen zu werden. »Ich kann sagen, daß ich mein ganzes Leben lang niemals, in keinem Augenblick, Gott gesucht habe.«³ Mit Verwunderung konstatiert sie, daß sie

¹⁴ CS 305: »La méthode propre de la philosophie consiste à concevoir clairement les problèmes insolubles dans leur insolubilité, puis à les contempler sans plus, fixement, inlassablement, pendant des années, sans aucun espoir, dans l'attente.«

¹⁵ Auch »imagination fabricatrice« (CI², 82); der Begriff ist verwandt mit Bergsons »fonction fabulatrice«.

¹⁶ CII², 69 (Groß- und Kursivschreibung bei S.W.).

¹⁷ M. Wicki-Vogt, Simone Weil. Eine Logik des Absurden. Bern 1983, 62.

¹⁸ J. Halevis Hymnen und Gedichte liegen in einer großartigen Übersetzung F. Rosenzweigs aus dem Jahr 1928 vor.

¹⁹ W. Rabi, Nouveaux Cahiers, Nr. 26, Herbst 1971.

²⁰ W. Rabi, La conception weillienne de la création. Rencontre avec la Kabbale juive, in: Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique, hrsg. v. G. Kahn. Paris 1978, 142.

²¹ Vgl. G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt 1967.

²² Aus einem Gespräch mit W. Rabi, zitiert in (19); vgl. auch: E. Levinas, Simone Weil contre la Bible, in: Difficile liberté. Paris (Albin Michel) 1976.

²³ Aus einem Brieffragment an A. Weil von 1940, in: S 237.

²⁴ Vgl. E. Levinas, Difficile liberté, a.a.O. 144.

²⁵ P. Gîniewski, Simone Weil ou la haine de soi, a.a.O. 42.

²⁶ A. Goldschläger, Simone Weil et Spinoza. Essai d'interprétation. Québec 1982; vgl. auch M. Wicki-Vogt, Von den notwendigen und nicht-notwendigen Widersprüchen einer freiheitlichen Gesellschaft, a.a.O. 52–60.

²⁷ H. Bergson, Mélanges. Paris (PUF) 1972, 1483.

²⁸ CIII², 145: »Dieu est la source de la réalité«.

²⁹ La personne et la sacré, in: EL 38.

³⁰ Nouveau projet de constitution, in: EL 86.

³¹ B. de Spinoza, Theologisch-politischer Traktat. Hamburg 1976, 301.

³² LP 260: »La connaissance intuitive est pour nous un idéal qui n'est jamais atteint.«

³³ CS 47: »L'attente est la passivité de la pensée en acte.« Vgl. CS 57.

³⁴ Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu, in: AD³ 85.

³⁵ Vgl. als Beispiel die Äußerungen F. Rosenzweigs: »Cohen war der erste und einzige lebende Philosophieprofessor, den ich ernstnahm.« (Aus einem Brief an Ernst Simon, August 1922, in: F. Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I, 2. Den Haag 1979, 808); und: »Cohen war ein Mensch ohnegleichen und der größte Jude, dem ich je begegnet bin.« (Aus einem Brief an Martin Buber vom 8.8.1923, ebd. 918).

³⁶ H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Lizenzausgabe Wiesbaden 1978 (nach der Ausgabe Darmstadt 1966), 432.

³⁷ H. Cohen, ebd. 435.

³⁸ H. Cohen, Der Nächste. Vier Abhandlungen. Berlin 1935.

³⁹ H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, a.a.O. 166.

