

Das Geheimnis des Bösen und die Verborgenheit Gottes

Überlegungen zu Simone Weils Theodizee als Theorie und Praxis

Alexander Nava

Auf den ersten Blick erscheint der Gedanke, daß das Böse irgendwie faszinierend ist, seltsam und gefährlich. Könnte nicht die Faszination des Bösen zum Schwelgen im Leid oder gar zur Freude am Leiden Anderer führen? Ist diese Faszination vielleicht nichts anderes als *schlimmer Voyeurismus*? In der Tat, es ist schwierig zu verstehen, warum die Vernichtung personalen menschlichen Lebens und ganzer Völker wie z.B. in der Spanischen Eroberung der „Neuen Welt“ oder im Holocaust etwas anderes sein könnte als eine abstoßende Untat. Die Schrecken und Schandtaten in der Geschichte der Menschheit als „faszinierend“ zu beschreiben, vermag lediglich unsere Befürchtungen und Schmerzen noch zu verstärken, während dadurch jegliche Hoffnung auf Widerstand angesichts des Bösen erlischt.

Vielleicht war diese Gefahr einer der Gründe, warum Platon die tragischen Dichter aus seiner Republik verbannt wissen wollte: Die Beschreibung von Leid und Unheil in ihren Dramen bringt den Zuhörern, die die Schauspieler klagen und leiden sehen, Genuß. Für Platon ist ein solch emotionales Schwelgen im Elend anderer geeignet, das Streben nach einem gerechten und tugendhaften Leben zu untergraben. Die Liebe zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit und zum

Guten wird dadurch von einer emotionalen *Katharsis* verdrängt, die die Menschen total in Anspruch nimmt. Eine selbstgefällige und egozentrische Faszination durch das Böse herrscht dann über ein tugendhaftes Leben.

I. Das Ringen mit dem verborgenen Gott

Von einem anderen Gedankengang her erscheint jedoch eine Faszination durch das Böse weniger fragwürdig. Läßt sie sich nämlich als Ausdruck einer echten Sensibilität für die Nachtseite und Härte menschlichen Lebens verstehen, dann kann eine Vertiefung in die Frage des Bösen durchaus ein Weg sein, um christlichen Glauben authentischer und verantwortlicher zu leben. Sich der Tatsache voll bewußt zu sein, daß in Geschichte und Gesellschaft etwas mit Sicherheit von Grund auf verkehrt ist, und ihr Beachtung zu schenken, macht den Kern des christlichen Glaubens an eine sog. „Ursünde“ aus. Im Gegensatz zu optimistischen und romantischen Beschreibungen menschlicher Existenz hält das Christentum aufgrund der Schuldverstrickung des Menschen daran fest, daß Geschichte und Natur von einem Riß durchzogen und entstellt sind. Gewalt, Leid und Terror machen

diesen gebrochenen Status menschlichen Lebens deutlich. Ob man jedoch die Wirklichkeit des Bösen einfach nur auf die Wirkungen menschlicher Schuldverfallenheit (und damit auf die Sünde des Menschen) zurückführen kann oder nicht, bildet den „springenden Punkt“ der Frage nach dem Bösen.

Die jüdische und christliche Tradition bringen Bosheit und Leid in der Geschichte der Menschen in der Tat oft mit deren Auflehnung und Sünde in Zusammenhang. Auf der anderen Seite gibt es in dieser Tradition noch einen anderen, nicht unbedeutenden Strang, der sich angesichts der *Allmacht und Allgüte Gottes* mutig dagegen sträubt und sich auf seine Weise weigert, die Präsenz des Bösen auf die Sünde des Menschen zu reduzieren. Auf verschiedenste Weise kommen in dieser Tradition Furcht, Schrecken und Hoffnung gegenüber dem zum Ausdruck, den sie den „verborgenen Gott“ nennt. Wie dieser Beitrag zu zeigen hofft, gibt es zwischen einem Bewußtsein *vom* bzw. der Faszination *durch* das Böse und dem Ringen mit dem verborgenen Gott durchaus einen Zusammenhang. Im Denken von Simone Weil verbindet sich Sensibilität für die Verborgenheit Gottes mit einer trübsamen Sicht der Gegenwart, die von Zwang, Gewalt und Unterdrückung in Geschichte und Gesellschaft geprägt ist. Für sie fordert eine solch tragische Vision der Geschichte als Antwort unser Mitleiden und unsere Gerechtigkeit, was alle rationalen Erklärungen des Bösen zum Verstummen bringt.

1. Die Wirklichkeit weltweiten Leids

Im Licht der erschreckenden Gegenwart von Unglück und Bosheit in Natur und

Geschichte stellt sich der Theologie dringend und unumgänglich die Frage nach der Verborgenheit Gottes. Angesichts vielfachen ungerechten Leidens kann man der Wirklichkeit des Bösen nur um den Preis theologischer Unredlichkeit bzw. Selbstgefälligkeit aus dem Wege gehen. Religion verkommt zum bloß vertröstenden Opium, wenn sie das Dunkel menschlicher Existenz unbeachtet läßt. Noch schädlicher freilich in dieser Hinsicht wäre der Verdacht, die Theologie sei gar außerstande, ein zentrales Symbol des Christentums, nämlich das Kreuz, seiner Bedeutung gemäß auszulegen. Ein solches Versagen würde dann auch für die Auslegung der Hebräischen Bibel gelten, insbesondere für die Psalmen, das Buch Ijob, die Klagenlieder und Propheten. In diesen Texten drängt sich aus den Erfahrungen von Unterdrückung und Leid, die Israel machen mußte, die Interpretation eines sich verbergenden Gottes geradezu unabweisbar auf. *Gott erscheint* in den Kämpfen und Schreien der Bedrängten *als abwesend*.¹ Die Deutung, daß Gott sich verbirgt, ergibt sich daher sowohl aus den Erfahrungen des Leids und des Bösen im menschlichen Leben wie auch

Der Autor

Alexander Nava promovierte vor kurzem zum Doktor der Philosophie an der Universität von Chicago und ist zur Zeit Assistant Professor of Theology an der Universität von Seattle. Seine Dissertation trägt den Titel: *The Mystical-Prophetic Thought of Simone Weil and Gustavo Gutiérrez: Reflections on the Mystery and Hiddenness of God*. Anschrift: 7152 E. Brooks Dr., Tucson, AZ 85730, USA.

direkt aus den Schriften von Juden und Christen selbst.

Eine unter den verschiedenen Formen zeitgenössischen theologischen Den-

kens, die sich mit der weltweiten Wirklichkeit von Leid und Unterdrückung unter dem Aspekt der Verborgenheit Gottes ehrlich und konstruktiv auseinandersetzt, ist die Befreiungstheologie. Sie legt ihre Reflexion über Gott im Licht der Kämpfe der ausgegrenzten, an den Rand gedrängten und kolonisierten Völker, insbesondere der „Dritten Welt“, aus. Menschen, die wie sie in Kategorien der Befreiung denken, befassen sich intensiv mit den Auswirkungen von Macht und Gewalt in Geschichte und Gesellschaft (wie zum Beispiel im Kolonialismus).

Für *christliche Befreiungstheologen* offenbart sich Gott in diesen Lebensbereichen gerade dort, wo er am meisten abwesend erscheint: im Antlitz ans Kreuz geschlagener Völker. Er zeigt sich, verborgen unter Armut, Tod und Leid. So muß die Theologie, wie es zum Beispiel Gustavo Gutiérrez sieht, aus dieser Art der Offenbarung Gottes, nämlich in menschlicher Schwäche und im Ärgernis des Kreuzes, ihre Impulse und Kraft schöpfen. „Aber wie Ijob können auch wir nicht den Mund halten, sondern müssen – in aller Bescheidenheit – Jesu Schrei am Kreuz weiter in die Geschichte hinein hallen lassen und darauf achten, daß er unser Bemühen um Theologie speist.“²

So weisen viele Befreiungstheologen auf einen für sie zentralen Gedanken hin: um vom lebendigen und befreienden Gott so überzeugend wie möglich sprechen zu können, muß man sich auf die Realität des todbringenden Bösen einlassen. Angesichts des Bösen scheint Gott im Leiden der Menschen, wie es in Natur und Geschichte über sie hereinbricht, abwesend zu sein, ja ihm gleichgültig gegenüberzustehen. Die Realität des Unglücks in der Welt zwingt zu einer Reflexion

über die Verborgenheit bzw. Abwesenheit Gottes im Kontext unserer Zeit.

2. Heidnische Formen der Theodizee

Diese Sensibilität für die Verborgenheit Gottes führt bei Simone Weil wie bei den Befreiungstheologen keineswegs zu einer apathischen Philosophie oder selbstgefälligen Faszination durch das Böse; im Gegenteil, sie lenkt unseren Blick schöpferisch dorthin, wo Gott in unüberbietbarer Wahrheit offenbar wird: im Kreuz, in der Negativität, im Konflikt und im Leid. Ganz anders als gewisse Formen des Theismus hält Simone Weil daran fest: Wer mit dem verborgenen Gott ringt, der widersteht auch der Versuchung, das Böse theoretisch erklären zu wollen bzw. die Existenz Gottes rational zu rechtfertigen. Dieser Versuchung erliegen zeitgenössische Formen des Theismus nur allzuoft, wenn sie der Realität des Leids aus dem Wege gehen, trotz, oder gerade weil sie moderne, argumentative Lösungen für das Problem des Bösen bzw. der „Theodizee“ anbieten.³ So geht auch der philosophische Atheismus und Agnostizismus der Frage des Bösen sicher nicht weniger aufmerksam nach als der moderne Theismus. Die Existenz Gottes wird von ihnen häufig aus explizit rationalen Gründen geleugnet oder ignoriert. In ihren Erwägungen vermißt man jedoch eine konstruktive Reflexion, die dem Crescendo des Bösen in unserer Zeit entgegentritt und zum Widerstand herausfordert.

Mit etwa den gleichen Gedanken begründet Simone Weil, daß moderne Formen der Theodizee *oft nur Ausflüchte* sind, die eher eines *Götzen* als eines Gottes würdig sind, und die unseren Blick vom Leid der Menschen ablenken und

ihm ausweichen. Will man solche Götzen stürzen, so gilt es, sich mit dem Übel bzw. dem Bösen in Geschichte und Natur und mit Gott selbst theologisch und philosophisch auseinanderzusetzen. Daher ist ein solches Ringen mit dem verborgenen Gott für Simone Weil alles andere als Apathie und Gleichgültigkeit den Unglücklichen oder Gott selbst gegenüber, wie dies im Atheismus und Agnostizismus häufig der Fall ist. Ja, sie pocht darauf: Nur wer Gottes lebendige Nähe erfahren hat, kann auch von seiner Abwesenheit überzeugend reden. Mit dem verborgenen Gott zu ringen, das ist der Weg, mit ihm in Berührung zu kommen. „Denn es schien mir gewiß, und ich glaube es auch heute noch, daß man Gott niemals genug widerstehen kann, wenn es aus reiner Sorge um die Wahrheit geschieht. Christus liebt es, daß man ihm die Wahrheit vorzieht, denn ehe er Christus ist, ist er die Wahrheit. Wendet man sich von ihm ab, um der Wahrheit nachzugehen, so wird man keine weite Strecke wandern, ohne in seine Arme zu stürzen.“⁴ Nach ihrer Auslegung der griechischen Tragödie entsteht Weisheit nur aus Leid, Schmerz und Kampf; die Gnade nimmt von der Seele gewaltsam Besitz.

Nur ein Ringen mit Gott und konkrete Leiderfahrungen bringen Licht in das Dunkel und erhellen ein wenig den Konflikt zwischen der Liebe Gottes und dem Leid der Menschen. Das Problem des Bösen läßt sich nach Simone Weil nicht losgelöst von *existentieller Konfrontation* mit den Unglücklichen reflektieren. Es widersetzt sich allen Versuchen, es theoretisch zu erklären, und zwingt den Intellekt zur Kapitulation. Nur wer dem Leid konkret begegnet, erahnt ein wenig von seinem verborgenen Sinn. „Ich emp-

finde in mir, im Verstand wie zugleich inmitten meines Herzens, eine Zerrissenheit, die immer schlimmer wird, da ich nicht imstande bin, das Unglück der Menschen, die Vollkommenheit Gottes und den Zusammenhang zwischen beiden als absolut wahr zusammenzudenken. Ich habe die innere Gewißheit, daß mir diese Wahrheit, wenn sie mir je zuteil wird, nur dann gegeben wird, wenn ich mich im Zustand physischen Unglücks befinde.“⁵ In einer solchen Sicht der Dinge entsteht aus Leiden Weisheit.⁶

3. Kontakt mit den Unglücklichen

Im mystischen Denken Weils hat die Schulung des Geistes eine doppelte Aufgabe: Sie soll Seele und Geist als erstes von allen Götzen entleeren und dann unsere Sensibilität vertiefen. Dies gilt bei ihr auch für die Frage des Bösen und des Leids. Eine solche Schulung mache es uns möglich, selbst im Elend der Welt das Bild Gottes zu erkennen (*Theoria*). Mit Nachdruck betont sie, daß rationale Spekulation allein nutzlos sei, um in dieses Problem ein wenig Licht zu bringen. Theorie und Praxis voneinander loszulösen, macht den gedankenlosen und unkritischen Umgang mit dieser Frage, wie sie uns in modernen Theodizee-Entwürfen begegnen, nur noch schlimmer. Hinzuhorchen auf die Verborgenheit Gottes, ist daher bei Simone Weil eine Frucht *geistiger Schulung* (im intellektuellen, ästhetischen und ethischen Sinn) sowie qualvollen Ringens, das Leid zu ertragen und umzuwandeln. Der lebendige Kontakt mit den Unglücklichen (den noch lebenden und denen aus der Vergangenheit) ist für sie der einzige Weg von Bedeutung, um Gott zu erfahren. Gerade

hier zeigt sich in der scheinbaren Ferne Gottes seine verborgene Nähe. Im Antlitz der Unglücklichen entdecken wir, daß die Leere Gottes von größerer Fülle ist als die Fülle aller Angebote der Welt.⁷ In der Verborgenheit rührt uns Gott mit seiner lebendigen Gegenwart an. „Die Berührung mit den Geschöpfen ist uns durch das Gefühl für die Gegenwart gegeben. Die Berührung mit Gott ist uns durch das Gefühl für die Abwesenheit gegeben. Im Vergleich zu dieser Abwesenheit wird die Gegenwart abwesender als die Abwesenheit.“⁸

II. Die zwei Gesichter „Gottes“

1. Die Propheten

Die klassischen Propheten Israels waren „Experten“ im Kampf mit der Abwesenheit bzw. Verborgenheit Gottes, und sie waren fasziniert von ihr. Im Buch Deuteronomium zum Beispiel sagt Jahwe zu Mose (dem Archetyp eines Propheten): „Ich werde ... mein Angesicht vor ihnen verbergen ... und dann sehen, was in Zukunft mit ihnen geschieht.“ (Dtn 31,17; 32,20) Mit einem solchen Sinn für Gottes Verborgenheit klagt Jeremia über das Elend seines Lebens, über sein unverdientes Leid: „Warum denn kam ich hervor aus dem Mutterschoß, nur um Mühsal und Kummer zu erleben und meine Tage in Schande zu beenden?“ (Jer 20,18) Und in der Gestalt des „leidenden Gottesknechtes“ bringt Jesaja die Schreie und Wehklagen eines unschuldigen, verachteten und von allen gemiedenen Mannes, eines Mannes voller Schmerzen zum Ausdruck (Jes 53). Sein Leiden wird also nicht als Strafe für Sünde und Ungehorsam gesehen.

An anderer Stelle klagt Jesaja über Gottes scheinbare Abwesenheit: „Wo ist der, der den Hirten seiner Schafe aus dem Meer herausgeführt hat? ... Reiß doch den Himmel auf, und komm herab ...“ (Jes 63,11-64,2). Und Jesaja zieht die Schlußfolgerung, daß Gott sein Angesicht vor uns verborgen hat (64,6). Ein solches Ringen mit dem verborgenen Gott ist bei den Propheten untrennbar verknüpft mit ihrem Bewußtsein, daß Geschichte und Gesellschaft von Macht, Gewalt und Unterdrückung beherrscht sind. So gesehen, zeigt sich bei ihnen eine tiefe Sensibilität für die Verborgenheit Gottes, oder anders ausgedrückt, wie sehr sie von ihr fasziniert waren.

2. Martin Luther: Theologie des Kreuzes

Nach B.A. Gerrish gibt es im Denken Luthers in der Frage der Verborgenheit Gottes eine beunruhigende *Spannung*: nämlich die zwischen der Erkenntnis des verborgenen Gottes aus der geschichtlich greifbaren Offenbarung in seinem menschgewordenen und gekreuzigten Wort (*verbum Dei*), und der Erkenntnis des verborgenen Gottes, wie er in sich selbst ist (*Deus ipse*), ohne und unabhängig von Jesus Christus. Er unterscheidet diese beiden hilfreich als erste bzw. zweite Verborgenheit.⁹ Die erste Verborgenheit findet sich klar in der klassischen Kreuzestheologie ausgesagt, wie sie Luther konstruktiv verfochten hat. In dieser Tradition erschließt sich Gott als einer, der sich in der Torheit und im Ärger von Kreuz und Tod verbirgt. Die Herrlichkeit Christi zeigt sich weder in dramatischen noch in besonders anziehenden Handlungen. Der geschichtliche Jesus ist alles andere als ein Gegenstand der Anbetung, eher der

Verachtung, des Abscheus und Widerwillens. Seine Herrlichkeit verbirgt sich unter der Gestalt des Leids.

Die sog. zweite Verborgene ist beunruhigender und problematischer. In den quälendsten Augenblicken seines Lebens deutet Luther an, daß auch nach Gottes geschichtlicher Offenbarung in Jesus noch vieles an ihm *dunkel bleibt*.

„Jener verborgene und furchterregende Wille Gottes ...“, sagt Luther, „ist nicht zu erforschen, sondern in Ehrfurcht anzubeten als das ehrfurchtgebietendste Geheimnis der göttlichen Majestät.“¹⁰ Warum ist der verborgene Wille Gottes für Luther so sehr zu fürchten? Ein Aspekt seiner Antwort betrifft die Frage der Vorherbestimmung. Der furchtbare Wille Gottes ist kein anderer als die Entscheidung Gottes, einen Teil der Menschheit dem Verderben anheimzugeben. Während der menschengewordene Gott den Tod des Sünders nicht will, verdammt der *Deus absconditus* eine Mehrheit des Menschengeschlechts. Luther: „So will er nicht den Tod des Sünders - d.h. in seinem Wort, doch er will ihn durchaus in seinem unerforschlichen Willen.“¹¹ Gibt es vielleicht in Gott selbst einen Streit zwischen widersprüchlichen Elementen, zwischen Gnade und Zorn bzw. der ersten und zweiten Verborgenen? Enthüllt der Kreuzestod Jesu einen Gott, der zugunsten der Menschheit dem Zorn eines unbekanntes Gottes widerstreitet?

Während sich bei Luther die Erfahrung der zwei Gesichter Gottes und des angeblichen innergöttlichen Konflikts auf die Frage der Vorherbestimmung bezieht (die er mit dem tragischen Begriff des Schicksals in Zusammenhang sieht!), tritt für Simone Weil und viele Befreiungstheologen der Konflikt am stärk-

sten in der Frage des Bösen und des Unglücks in Erscheinung. Gewalt und Zwang, die in Geschichte und Natur eine anscheinend chaotische Herrschaft ausüben, sind für Simone Weil die Quelle, aus der sie ihre Überlegungen über den verborgenen Gott schöpft. Warum läßt er es zu, daß Gewalt und Leid menschliches Leben vernichten? Aus dieser quälenden Frage entspringt ihr Denken über den scheinbaren Konflikt Gottes mit sich selbst.

„Das große Rätsel menschlichen Lebens ist nicht das Leiden, sondern das Unglück“ ... Es ist nicht „verwunderlich, daß die Krankheit zu langen Leiden verurteilt, die das Leben lähmen und es in ein Bild des Todes verwandeln, denn die Natur ist einem blinden Kräftespiel mechanischer Notwendigkeiten unterworfen. Verwunderlich aber ist es, daß Gott dem Unglück die Macht verliehen hat, die Seele selbst der Unschuldigen zu ergreifen und sich zum unumschränkten Herrn und Meister über sie aufzuwerfen.“¹² So verwundert es Simone Weil keineswegs, daß die Christen von einem sich offenbarenden und zugleich verbergenden Gott sprechen. Und sie zitiert Jesaja in Latein: „Vere tu es Deus Absconditus“ ... Gott wird durch das Universum offenbart und verborgen.“¹³

David Tracy faßt die Bedeutung der Frage nach Gottes sog. zweiter Verborgenen sehr gut zusammen: „Zumindest ist diese buchstäblich furchteinflößende und *doppelgesichtige* Verborgene Gottes so überwältigend, so machtvoll, daß Gott bisweilen als rein schreckenerregend und keineswegs als zärtlich erfahren wird: das eine Mal als unpersönliche Wirklichkeit von purer Macht und Wirkkraft, die mit den Metaphern Abgrund, Schlund, Chaos, ja Horror umschrieben

werden, ein anderes Mal als gewaltsame personale Realität ... Und es ist Luther, der hier (ganz anders als Augustinus und Pascal) den Ausdruck „Schicksal“ der alten griechischen Tragödiendichter wieder aufgreift, so wie Aischylos und Sophokles, wenn nicht gar Euripides ihn verstanden hätten.“¹⁴ So gesehen, läuft das Problem der zweiten Verborgenheit Gottes auf die Frage hinaus, wie die Abwesenheit bzw. Gewalt Gottes, mit der man sich konfrontiert sieht, gedeutet werden muß. Angesichts der Zerstörungskraft des Bösen rückt so die Frage der Theodizee unabweisbar in den Vordergrund.

3. Die Dunkelheit des Lebens: den Griechen wohlbekannt

Simone Weil vertritt die Auffassung, der Genius der „Bitterkeit“, den sie bei den Griechen vorfindet, habe seinen Ursprung darin, daß sie sich der Präsenz von Elend und Leid im menschlichen Leben voll bewußt waren. Das gilt besonders für die Tragödiendichter. Solche Bitterkeit dürfe jedoch nicht mit hoffnungslosem Fatalismus oder mit Trauer gleichgesetzt werden. Mit Bezug auf die griechische Poesie bleibt sie dabei: „Daher hinterlassen diese Dramen, wiewohl voller Schmerz, in uns niemals den Eindruck von Trauer.“¹⁵ Vielmehr seien es die modernen Tragödien, deren Deutung von hoffnungsloser Trauer bestimmt ist. Kurzum, die griechische Tragödie ist in Weils Lesart keineswegs nihilistisch. Für sie besteht ihr Genius in der Schönheit der Poesie. Ehrlich und kunstvoll erhellt sie auf ihre Art die Wahrheit vom Zustand menschlicher Existenz, die sich den dunklen und brutalen Mächten in Geschichte und Natur nicht entzieht. Die Größe der Griechen sollte also im

Licht ihrer genialen Begabung gesehen werden, die destruktive Präsenz der Gewalt im Leben des Menschen, wie zum Beispiel im Krieg, ein wenig aufzuhellen, sie aber gleichzeitig abzuwerten. Für Simone Weil ist ihre tragische Sicht der Dinge ein Konstrukt, das den Terror in der Geschichte und die grausamen Realitäten von Leid und Gewalt zu erhellen vermag. In der griechischen Tragödie, und besonders bei Homer, werde deutlich, wie Gewalt alle, die sie trifft, zu einem „Ding“ entwürdigt. Und in ihrem Essay über die *Ilias* weist sie überzeugend auf, daß *Gewalt alle Wurzeln der Erinnerung* sowie jede Neigung zur Auflehnung zerstört. „Ein solch grausames Schicksal läßt bei denen, die es trifft, alle Flüche verstummen, löscht jede sich regende Auflehnung aus, jeden Vergleich, jeden Gedanken an die Zukunft und die Vergangenheit, ja fast die Erinnerung.“¹⁶ Wie in der „Dunklen Nacht“ bei Johannes vom Kreuz geht in der Konfrontation mit dem Unglück die Erinnerung verloren und wird das Gedächtnis leer.

III. Theodizee: Theorie oder Praxis?

Immer wieder während ihres Lebens richtete Simone Weil ihre kritische Aufmerksamkeit auf Fälle zerstörerischer Gewalt, wie zum Beispiel auf den Kolonialismus in der heutigen Welt.

1. Die heutige Situation

Ohne Unterlaß tadelte sie die französische Regierung und ihre eigenen Landsleute wegen ihrer Grausamkeit und Gleichgültigkeit gegenüber dem algerischen Volk.¹⁷ Sie machte den Europäern harte Vorwürfe, weil sie die Völker Afri-

kas unterdrückt und ausgebeutet haben. Und was die Kolonisierung der beiden Amerika betrifft, so strafte sie jene mit Verachtung, die diesen rechtswidrigen Akt in irgendeiner Weise zu rechtfertigen oder zu beschönigen suchten. Vor dem Zweiten Weltkrieg deutete sie sogar an, daß ein Weltkrieg, obschon alles andere als wünschenswert, sich als *Strafe für die Greuelthaten* heutiger europäischer Staaten gegenüber den kolonisierten Völkern erweisen könnte. „Wenn ich über die Möglichkeit eines Krieges nachdenke, dann löst diese Aussicht in mir nicht nur ein Gefühl von Abscheu und Entsetzen aus, sondern es überkommt mich auch, ich muß es gestehen, ein in gewissem Sinn tröstlicher Gedanke. Nämlich der, daß ein europäischer Krieg den Kolonialvölkern als Signal für eine große Vergeltung dienen könnte, als Strafe für unsere Sorglosigkeit, Indifferenz und unsere Grausamkeit ihnen gegenüber.“¹⁸

Kolonisierung und Krieg in unserer heutigen Welt waren für Simone Weil ein Hauptgrund dafür, warum sie den Fortschrittsgedanken so schroff zurückwies. Wer der Tatsache von Gewalt und Leid in unseren Tagen offen und ehrlich ins Gesicht sieht, für den bricht jeder optimistische Glaube an Vernunft und Fortschritt zusammen. „Jene, die davon geträumt hatten, die Gewalt gehöre dank des Fortschritts schon der Vergangenheit an, konnten in der Ilias einen Beweis dafür sehen. Diejenigen jedoch, die inmitten jeder menschlichen Geschichte, heute wie früher, die Gewalt zu entdecken vermögen, sehen in ihr den schönsten und reinsten Spiegel.“¹⁹ Der angebliche Fortschritt der modernen westlichen Welt hat eine *dunkle Kehrseite*. Die Unterdrückungsgeschichte (oder

besser Nicht-Geschichte) ganzer Völker mache das selbstbewußte Loblied auf die Aufklärung und den Fortschritt zur Farce. Gewalt und Leid sind nach wie vor härteste Realitäten in der heutigen Welt.

2. Das Kreuz Christi

„So rechtfertigen die Götter das Menschenleben, indem sie es selbst leben – die allein genügende Theodizee!“²⁰ Simone Weil würde diesen Worten Nietzsches durchaus zustimmen: Wirklich, die allein genügende Theodizee besteht für sie in der Solidarität Gottes mit dem Unglück der Welt. „Die einzige Lichtquelle, die hell genug ist, das Unglück zu erhellen, ist das Kreuz Christi.“²¹ Damit soll keineswegs gesagt sein, das Geheimnis des Bösen lasse sich theoretisch erklären, eben in der Form des Kreuzes Christi. Vielmehr ist das Kreuz die Antwort Gottes auf das Böse und zugleich ein *Modell für unsere Antwort* auf das Unglück. Und es ist eine Antwort, die sich durch praktische Solidarität auszeichnet, die nicht nach dem Warum des Leidens fragt, sondern stumm bleibt.

Für Simone Weil gibt es eine Möglichkeit, die erste und zweite Verborgenheit Gottes miteinander zu versöhnen: Man sollte das Kreuz Christi nicht allein als Tat der Erlösung von den Sünden, sondern in seinem Kern als Tat der Liebe deuten, die das Unglück umfängt und das Böse von seiner Wurzel her umwandelt. Aus ihrer Sicht läßt sich das Leiden Christi nicht als bloße Konsequenz eines sog. „Sündenfalls“ verstehen. „Deshalb ist es richtig zu sagen, daß Inkarnation und Passion Folgen von Adams Ungehorsam sind und es zugleich nicht sind.“²² Das Elend des Menschen, so erklärt sie in diesem Zusammenhang,

wird mißverstanden, wenn man es lediglich zu einer Angelegenheit der Sünde macht. Gottes Leiden am Kreuz ist mehr als die Antwort auf eine moralisierende Lesart des sog. „Sündenfalls“. Vielmehr ist es eine Antwort auf das menschliche Leid, die darin besteht, daß er es auf sich nimmt.

Simone Weils Sicht schließt hoffnungsvoll. Eine christliche Reflexion über das Unglück ist, so betont sie nachdrücklich, kein „krankhaftes Wohlgefallen am Leiden, am Schmerz“²³. Vielmehr ist das Kreuz Christi der Weg, um die Präsenz des Bösen und des Übels in Geschichte und Natur von innen her zu verstehen und ihnen gegenüber sensibel zu werden. Verbindet sich diese Sensibilität dann noch mit liebender Hinwendung zu den vom Unglück getroffenen Menschen (agápe), so wird die Anteilnahme am Kreuz Jesu zum Ort, wo Gott sich mit der Menschheit und seinem innersten Wesen versöhnt. Damit dies möglich wird, muß man das Geheimnis des Bösen als unlösbar stehen lassen und auf rationale Erklärungen verzichten. Das Beispiel Gottes, der sich in Christus uns erschlossen hat, wird dann zur Inspiration für eine liebende Antwort auf das Böse, die gerecht ist und die Warum-Frage auf sich beruhen läßt.

„Wenn der Wohltäter Christi einem Unglücklichen gegenübersteht, fühlt er keinen Abstand zwischen ihm und sich selber; er überträgt sein ganzes Sein auf den Anderen; dann führt der Antrieb, ihm zu essen zu geben, ebenso instinktiv, ebenso unmittelbar zur Tat, wie das Bedürfnis, selber zu essen, wenn man Hunger hat. Und er fällt fast unverzüglich dem Vergessen anheim, wie man die Mahlzeiten der vergangenen Tage

vergißt. Ein solcher Mensch käme nicht auf den Gedanken, zu sagen, er nehme sich der Unglücklichen an um des Herrn willen; das schiene ihm ebenso sinnlos, wie wenn er sagen wollte, er esse um des Herrn willen. Man ißt, weil man nicht anders kann ... damit die übernatürliche Wirkung des Almosens eintritt, bedarf es ... keiner völligen Erkenntnis. Denn diejenigen, denen Christus dankt, antworten: ‚Wann denn, Herr?‘ ... Sie wußten nicht, wen sie gespeist hatten.“²⁴

3. Umwandlung des Leids

Das Geschenk der Liebe und Gerechtigkeit befreit von der quälenden Frage nach dem Warum. Ebenso wie es kein „Warum“ hinsichtlich der Frage nach dem Bösen gibt, gibt es kein „Warum“ für ein Mitleiden mit den Unglücklichen. Die Suche nach Erklärungen für das Geheimnis des Bösen ist auf ihre Weise nur schädlich für die Liebe. „Und es ist genauso schädlich für die Liebe, zu versuchen, Ausgleich, Rechtfertigungen für das Böse zu finden, wie zu versuchen, den Inhalt der Mysterien auf der Ebene des menschlichen Verstandes darzulegen.“²⁵

Daher *weigert sich* Simone Weil, für das Problem des Bösen *Lösungen zu suchen*. Vielmehr komme es auf konkretes und gerechtes Handeln an, das mit den Leidenden mitleidet. Ein solches Handeln empfängt seine Inspiration gerade daraus, daß es alle Warum-Fragen, die nur erklären wollen, zum Verstummen bringt. Wenn diese Frage aufkommt, dann müssen sich unsere Gedanken der praktischen Sorge zuwenden, um das Unglück anderer zu lindern oder, wenn möglich, zu wandeln. „Warum wurde zugelassen, daß er Hunger hat? Während das Denken noch von dieser Frage ganz

in Anspruch genommen wird, geht man ganz automatisch und holt Brot für ihn.²⁶ Liebendes und gerechtes Handeln ohne ein Warum hat für Simone Weil etwas mit der christlichen Näch-

stenliebe (agápe) zu tun. Im Antlitz Anderer, die uns unbekannt und fremd sind, wird die Gegenwart der Liebe greifbar.

Das
Geheimnis
des Bösen
und die
Verborgenheit
Gottes

¹ „Herr, warum bleibst du so fern, verbirgst dich in Zeiten der Not? In seinem Hochmut quält der Frevler die Armen. Er soll sich fangen in den Ränken, die er selbst ersonnen hat ... Herr, steh auf, Gott, erhebe deine Hand, vergiß die Gebeugten nicht!“ (Ps 10,1-2.12). Bei den Propheten ist die Verborgenheit Gottes oft Ausdruck seines Zornes über die Sünden des Volkes. Jesaja fleht Gott an, seinen Zorn zu vergessen und sich seinem Volk wieder zuzuwenden. „Niemand ruft deinen Namen an, keiner rafft sich dazu auf, festzuhalten an dir. Denn du hast dein Angesicht vor uns verborgen und hast uns der Gewalt unserer Schuld überlassen.“ (Jes 64,6)

² G. Gutiérrez, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid - Ijob, Mainz 1988, 154.

³ Diese Grundgedanken verdanke ich David Tracys unveröffentlichtem Essay: Evil, Suffering, Hope: The Search for New Form of Contemporary Theodicy.

⁴ S. Weil, Briefe an P. Jean-Marie Perrin, in: F. Kemp (Hg.), Zeugnis für das Gute. Traktate - Briefe - Aufzeichnungen, Olten/Freiburg 1979, 107.

⁵ S. Weil, Dernières lettres à Maurice Schumann, in: Ecrits de Londres et dernières lettres, Paris 1957, 213.

⁶ In diesem Zusammenhang erwähnt Simone Weil des öfteren Aischylos. Vgl. Orestie: Agamemnon, in: O. Werner (Hg.), Aischylos, Tragödien und Fragmente, Darmstadt 1988, 19 (VV. 176-183). Für den Ausdruck „aus Leid geborene Weisheit“ beruft sie sich auch auf Hesiod. Vgl. A. von Schirnding (Hg.), Hesiod. Werke und Tage. Griechisch und Deutsch, München 1991, 99 (V. 217).

⁷ In: The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine, London 1964, stellt L. Goldmann fest, daß die Spannung zwischen Gottes Nähe und Ferne den zentralen Gedanken einer tragischen Weltansicht ausmacht. Das gilt seiner Meinung nach besonders für Pascal. „Wir müssen freilich hinzufügen, daß für Pascal, und für den tragischen Menschen allgemein, dieser verborgene Gott in einer tieferen und wesentlicheren Weise gegenwärtig ist als jedes empirische und wahrnehmbare Seiende und daß Seine Abwesenheit die einzig wesentliche Gegenwart ist, die es gibt. Daß Gott stets nah und fern zugleich ist, ist der eigentliche Kern einer tragischen Sicht der Dinge.“ (37)

⁸ Vgl. S. Weil, Cahiers. Aufzeichnungen II, hg. und übersetzt von E. Edl und W. Matz, München 1993, 154.

⁹ Vgl. B.A. Gerrish, The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage, Chicago 1982, 134.

¹⁰ AaO. 136. Vgl. auch: M. Luther, De servo arbitrio, in: O. Clemens (Hg.), Luthers Werke in Auswahl III (Schriften von 1524-1528), Berlin 1966, 177: „Quae voluntas non requirenda, sed cum reverentia adoranda est, ut secretum longe reverendissimum maiestatis divinae...“

¹¹ M. Luther, aaO. 178: „Sic non vult mortem peccatoris, verbo scilicet, vult autem illam voluntate illa imperscrutabili.“

¹² Vgl. S. Weil, Die Gottesliebe und das Unglück, in: F. Kemp (Hg.), Zeugnis für das Gute, aaO. 15.

¹³ Vgl. S. Weil, Cahiers. Aufzeichnungen II, aaO. 13.

¹⁴ Vgl. D. Tracy, The Tenderness and Violence of God: The Return of the Hidden God in Contemporary Theology, in: Lumière et Vie (Frühjahr 1996). Luther hatte ein wirkliches Verständnis für die Tragik des Schicksals. In: *De servo arbitrio* erörtert er ausdrücklich die Frage des Schicksals bei den Dichtern (er erwähnt vor allem Vergil). Dort heißt es: „Senserunt illi sapientes viri, id quod res ipsa

cum experientia probat, nulli hominum unquam sua consilia processisse, sed omnibus alio quam cogitarunt, rem cecidisse.“ (Jene Weisen wußten wohl, was die allgemeine Lebenserfahrung beweist, daß keines Menschen Absichten sich jemals ohne Abstriche erfüllt haben, sondern daß die Dinge bei allen anders gekommen sind als sie gedacht hatten.) Vgl. M. Luther, De servo arbitrio, aaO. 110.

¹⁵ S. Weil, Antigone, in: La Source grecque, Paris 1953, 57-62, hier 57.

¹⁶ S. Weil, L'Iliade ou le poème de la force, in: La source grecque, aaO. 11-42, hier 16f.

¹⁷ Vgl. S. Pétrement, La vie de Simone Weil II, Paris 1973, 175ff., 185.

¹⁸ AaO. 138; vgl. auch J. Cabaud, Simone Weil. Die Logik der Liebe, Freiburg i.Br. 1968, 161.

¹⁹ S. Weil, L'Iliade ou le poème de la force, aaO. 11.

²⁰ F. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie. Schriften zu Literatur und Philosophie der Griechen, hg. und erläutert von M. Landfester, Frankfurt a.M. 1994, 122.

²¹ S. Weil, Die Gottesliebe und das Unglück, in: F. Kemp (Hg.), aaO. 44.

²² S. Weil, Cahiers. Aufzeichnungen II, aaO. 149.

²³ S. Weil, Die Gottesliebe und das Unglück, aaO. 42.

²⁴ AaO. 39-42.

²⁵ S. Weil, Cahiers. Aufzeichnungen II, aaO. 294.

²⁶ Vgl. S. Weil, Cahiers d'Amerique, in: La Connaissance surnaturelle, Paris 1950, 39.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz