

# Der immer fremde Christus. Simone Weils interkulturelle Spurensuche als apophatische Theologie

THOMAS SOJER

ABSTRACT · Während ihrer Flucht 1942 verfasst die Jüdin Simone Weil eine ungewöhnliche Konstellation von ‚Christusfiguren‘, die *images du Christ*, von denen die meisten außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition stehen: Neben mathematischen und philosophischen Theoremen wählt sie aus antiken Mythen, Märchen und sakralen Texten, quer durch mediterrane, ost-asiatische und amerikanisch-indigene Kulturräume. Weils Liste sprengt ein eurozentrisches, monolithisches Christusbild der großen Kirchen, das Kolonialisierung und (Zwangs-)Missionierung als pankulturelles Gedächtnis installiert haben. Demgegenüber malt Weil im Schreibakt der Auflistung eine ‚diffraktierte‘ Christusikone, die nicht mehr den *einen* Jesus Christus in dogmatischer Klar- und Reinheit darstellt, der lediglich in verschiedenen kulturellen und historisch kontingenten Kleidern *gebüllt* auftritt, sondern blickt stattdessen auf eine Leerstelle, markiert und umrahmt von einer figuralen Assemblage. Diese öffnet in ihrer unabgeschlossenen Gesamtheit den Zwischenraum eines *negativen* Christus-Begriffes und bietet ein Übungsinstrument der eigenen Imagination. Die Schulung des Blicks hilft, den paradoxen Universalismus als Folge eines radikalisierten Inkarnationsdenkens ‚auszuhalten‘ ohne aus der irreduktiblen Vielheit eine Einheit zu formen. Der vorliegende Beitrag fragt nach Kriterien und Praktiken figuraler Wahlverwandtschaft in Simone Weils Liste und diskutiert anschließend exemplarisch drei indigene ‚Christusfiguren‘ aus Indien, Schottland und Kanada.

KEYWORDS · Simone Weil; Apophatische Theologie; paradoxer Universalismus; Diffraction; Perichorese

## I. Simone Weil und ‚anonymes Christentum‘

Die interkulturelle Spurensuche Simone Weils (1909–1943) wird jüngst gerne im Licht des von Karl Rahner SJ geprägten Begriffs des ‚anonymen Christentums‘ gelesen (vgl. Von der Ruhr 2006, 89; Betz 2009, 175; McCullough 2014, 234). ‚Anonyme Christen‘ sagen nach Rahner (vgl. 1995, 494; 1984, 176) „nicht einfach trotz ihrer nichtchristlichen Religion Ja zu Christus, sondern – anonym, fragmentarisch, aber wirklich – gerade in ihr, ihren Narrativen und Praktiken. Diese sind anzuerkennen, insofern sie dem entsprechen, was Christinnen als Offenbarung bekennen.“ (zit. n. Dürnberger 2020, 392) Begründet wird der Kurzschluss zwischen dem deutschen Jesuiten und der französischen Mystikerin mit Weils literarischer Verzahnung von biografischen Reflexionen und zeitdiagnostischen Beobachtungen: Darin schildert Weil, wie sie im Kontakt mit Textzeugnissen aus nichtchristlichen Kulturen und

vorchristlichen Epochen dem begegnet, von dem auch der christliche Glaube als dem ‚Christus‘ in fraktaler Weise zu sprechen versucht.

Der katholische Glaube enthält explizit Wahrheiten, die andere Religionen implizit enthalten. Umgekehrt aber enthalten andere Religionen explizit Wahrheiten, die nur implizit im Christentum enthalten sind. Ein noch so gelehrter Christ kann immer noch viel über die göttlichen Dinge in anderen religiösen Traditionen lernen, obwohl das innere Licht ihn auch dazu bringen kann, alles innerhalb seiner eigenen Religion zu sehen. Dennoch wäre es ein irreparabler Schaden, wenn andere Traditionen von der Erdoberfläche verschwinden würden. Die Missionare haben bereits zu viele von ihnen verschwinden lassen. (übers. n. Weil 1951<sup>1</sup>, 38–39)

Simone Weils interkulturelle Religionsphilosophie droht besonders aufgrund ihres christlich-mystischen Stils dahingehend missverstanden zu werden, dass sie den Kulturen, denen sie die Inhalte für ihre interreligiöse Kartographie entnimmt, eine ‚christologische‘ Lesart aufzudrängen versucht. Auch wenn sich Weil von Vorwürfen, selbst ebenfalls ein Programm christlicher Appropriation zu verfolgen, niemals ganz befreien kann, benennt sie in der Theologiegeschichte Praktiken künstlicher und missbräuchlicher Befüllung von Leerstellen und sieht in diesen das gewaltstiftende Potential des Christentums fußen. Sie verurteilt hier besonders den Kolonialismus und damit verbunden das, um mit Michel de Certeau SJ (vgl. de Certeau 1974, 46) zu sprechen, historiografische ‚Überschreiben‘ indigener Identitäten.

Um im Angesicht der notwendigen Leerstelle nicht in die Beliebigkeit abzugleiten, betont Weil das ethische Kriterium eines *übernatürlichen Effekts*, der sich in den Selbst-Welt-Beziehungen des Menschen ausdrückt und in der Überwindung von Gewaltstrukturen besteht:

Überall dort, wo sich zwischen einem Menschen und einem anderen ein übernatürlicher Effekt vollzieht, ist Gott gegenwärtig, ist Christus gegenwärtig. Die Haltung einer Seele gegenüber Gott ist nichts Feststellbares, nicht einmal für die Seele selbst, denn Gott ist anderswo, in den Himmeln, im Verborgenen. Wenn man Gottes Anwesenheit festzustellen meint, dann ist irgendetwas Irdisches unter dem Label ‚Gott‘ verschleiert worden. Man kann nur feststellen, ob das Verhalten der Seele gegenüber dieser Welt über Gott gegangen ist oder nicht [...] Wenn in der Weise, wie ein Mensch gegenüber Dingen und Menschen handelt, oder einfach in der Weise, wie er auf sie blickt, ein übernatürlicher Effekt erscheint, dann weiß man, dass die Seele nicht mehr jungfräulich ist, das heißt, dass sie mit Gott geschlafen hat. (Weil 2017<sup>4</sup>, 136–137)

Dieser Effekt ist übernatürlich, weil er für die Begegnung mit Gott die Aufmerksamkeit für die Leerstelle voraussetzt: Allein unverstellte Schau auf Gott als Leerstelle, ohne ideologische Deutungsmuster und Überbau erlaubt es, Gewaltstrukturen zu überwinden. Dem französischen Künstlerpriester Marie-Alain Couturier OP schreibt Weil in diesem Zusammenhang, dass nicht der religiöse Deutungsrahmen, sondern die Haltung des Herzens für den übernatürlichen Effekt ausschlaggebend ist:

Der Heilige Geist wirkte in der Seele dieses Menschen, nicht aber so, dass dieser seinen bisherigen religiösen Traditionen entsagen müsste, sondern indem er ihm im Herzen seiner eigenen religiösen Tradition Licht schenkte – im besten Fall die *Fülle des Lichts* sogar. (übers. n. Weil 1951<sup>1</sup>, 34–35)

Was augenscheinlich einem religiösen Pluralismus unter dem Primat des Christentums gleicht, muss in Hinblick auf einen *übernatürlichen Effekt* auf zwei Ebenen unterschieden werden: Zwar setzt Weil das Nicht-Christliche auf einer ersten Ebene in das Deutungsmuster des Christlichen. Gleichzeitig betont sie einen vom christlichen Deutungsmuster unabhängigen, vorausgehenden *übernatürlichen Effekt*, der in der Differenz zwischen dem ursprünglich Angerufenen und dem tatsächlich Antwortenden entsteht.

Wesentlich für Weils Religionsbegriff, dem eine innere Opposition zu allen Formen des Fortschrittsdenkens eignet, ist dessen Funktion der Idolatriekritik: „Der vermeintliche Fortschritt versucht [für Weil] gegenwärtige Formen gleichsam zu sakralisieren, erhebt sich gar in ein Absolutes, nach dessen Maßstäben die gesamte Vergangenheit gemessen wird.“ (von Barloewen 2019, 135–136) Weils Gott verhält sich der Welt gegenüber zu keiner Zeit näher oder ferner, nicht einmal zu Lebzeiten des irdischen Jesus, wie es Weil im nordamerikanisch indigenen Märchen ‚Dirty Boy‘ auf den Punkt gebracht findet. Dies folgt aus ihrem miteinander verknüpften Gottes- und Schöpfungsbegriff, des ‚schöpferischen Verzichts Gottes, Gott zu sein‘ um der Existenz von Welt willen. Entgegen der ambivalenten epistemischen Gottferne unter dem Gesichtspunkt der Welt bleibt Gott raum- und zeitunabhängig überall und immer gleichermaßen ‚inkarniert‘. (Vgl. Weil 1951<sup>1</sup>, 22)

Allein Gewalt, die von außen auf das Subjekt einwirkt, schafft neben der epistemischen auch ontologische Gottesferne. Religionspolitische Agenden dürfen deshalb die unverfügbare Beziehung zwischen Gott und Subjekt nicht dem gewaltgenerierenden Prinzip einer teleologischen Zuspitzung von Zeit unterwerfen. Weil verfehlet entgegen einer kosmischen, Apokalypse eine die Subjektivität transformierende Apokalypse in den Selbst-Welt-Beziehungen des Individuums unabhängig vom religiösen und kulturellen Bezugssystem. Nichtsdestotrotz benötigt das Subjekt kulturelle Bezugssysteme, um die widerfahrene Gnade sich selbst und anderen gegenüber zum Ausdruck zu bringen. (Vgl. Weil 2017<sup>2</sup>, 309–310)

Christliche Theologien und insbesondere der Katholizismus unterliegen in Weils Beobachtung (in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts) dagegen immer noch der selbstverschuldeten Blindheit eines illusorischen ‚Einheits-Universalismus‘. Das dominierende Konzept von vermeintlicher Interkulturalität christlicher Akteure aller Jahrhunderte setzte das Gros des ihm Fremden bzw. mittlerweile Fremdgewordenen in eine alles normativ bewertende Relation. Tatsächlich weigert sich Weil, dem Christentum *Katholizität* [i. S. v. weltumspannend] zuzuerkennen, solange es nicht seine dogmatischen Reduktionen überwindet und anerkennt, dass

aber alles derart mit allem verwoben ist, dass das Christentum nur dann wirklich inkarniert werden kann, wenn es katholisch ist [...] wie soll es durch das gesamte Fleisch der europäischen Staaten zirkulieren, wenn es nicht alles, absolut alles in sich enthält? (übers. n. Weil 1966, 43)

Weil kritisiert hier Formen institutionalisierten Inkarnierens und warnt besonders vor der symbolischen Gewalt im Konzept einer Kirche als dem ‚mystischen Leib Christi‘. Mit Gal 2,20 appelliert sie gegen diese spirituelle Bewegung in den 1940er Jahren, dass

wir nicht mehr für uns selbst leben, sondern Christus in uns lebt; so dass durch unsere Vollendung Christus in seiner Gesamtheit und in seiner unteilbaren Einheit gleichsam ein jeder von uns wird, wie er ganz in jeder eucharistischen Hostie gegenwärtig ist. Die Hostie ist aber nicht Teil seines Leibes. (übers. n. Weil 1966, 80)

Weil bezieht sich hier auf das katholische Eucharistieverständnis, nach dem Christus in jeder einzelnen konsekrierten Hostie in seiner unabgeschlossenen Gesamtheit als ganzer ‚Leib Christi‘ ‚realpräsent‘ ist, ohne aus der irreduktiblen Vielheit der Milliarden anderen geweihten Hostienblättchen in den hunderttausenden Tabernakel auf der ganzen Welt eine materielle Einheit formen zu können. Sie entdeckt darin eine aus der Glaubenspraxis geronnene Denkfigur *paradoxe Universalität*, die keiner Rekonstruktion des Ganzen bedarf. Trotz einer Unabgeschlossenheit im Partikularen erhebt es universalen Anspruch.

Die interkulturelle Spurensuche Simone Weils ist werkgeschichtlich eine Konsequenz ihrer neutestamentlichen Exegese: Im Geist des *paradoxen Universalismus* fordert sie auch die gewaltinspirierte eurozentrische Exegese von Matthäus 28 zu überwinden und Jesu ‚Missionsauftrag‘ als zärtliche Aufmerksamkeit zu praktizieren, die in anderen Kulturen das *Evangelium von der Überwindung aller Gewaltmechanismen* ‚untermischt‘ ohne die bestehende Kultur oder Religion zu verletzen:

Wahrscheinlich wollte Christus, dass alle Apostel die gute Nachricht von seinem Leben und Tod der Religion des Landes, in dem sie sich befinden würden, untermischen [*ajoutât*] [...] er sagte aber nie: ‚Zwingt sie all das, was ihren Vorfahren heilig war, zu verleugnen.‘ (übers. n. Weil 1951<sup>1</sup>, 35;37)

Simone Weil sucht keine Kompatibilität der fremden Textinhalte mit dem christlichen Glauben. Sie sieht die gegebene *Differenz* ihrer Lebenswelt einer im zentraleuropäischen Kulturchristentum verankerten Bildungsbürgerin zum Nicht-Christlichen und Nicht-Europäischen als Begegnungsort mit jener Leerstelle, die in einer Inkarnation Gottes markiert wird. Die praktische Umsetzung dieser *Differenz* vollzieht Weil im Abfassen und Meditieren der verschiedenen Figuren der *images du Christ*. Die Liste enthält sowohl Göttergestalten aus der griechischen, ägyptischen und nordischen Mythologie als auch hebräische Figuren und Symbole, deutsche, schottische und nordamerikanische Märchenfiguren, Theoreme aus der Mathematik und philosophische Konzepte aus Okzident und Orient. Die in den *images du Christ* vollzogene vermeintliche Abtrennung indigener Inhalte von ihren ursprünglichen Kontexten bleibt zurecht mit dem Ruch kolonialisierender Ignoranz behaftet. Weil zahlt diesen Preis für eine Kulturtechnik, *gegenseitige Kontaminationen* aufzudecken bzw. neu zu produzieren. (vgl. Lowenhaupt Tsing, 2015, 27–28) Damit entlarvt sie die konzeptuelle

Einheit sowie Reinheit eines Christus-Begriffs ohne Leerstelle als einen Götzen eurozentrischer Vorherrschaft.

## II. Die Liste der *images du Christ*

Die *images du Christ* (vgl. Weil, 2006, 224–225) lauten übersetzt nach dem Originalmanuskript [hier eigens ergänzt mit den jeweiligen Kontexten, aus denen sie entnommen sind, in eckigen Klammern]:

- Prometheus*. [Aischylos - Griechische Tragödie]  
*Die mittlere Proportionale der griechischen Geometrie*. [Pythagoras – griechische Philosophie]  
*Proserpina*. [lateinischer Name für Persephone – ursprl. griechische Mythologie]  
*Osiris*. [ägyptische Mythologie]  
*Dionysos*. [griechische Mythologie]  
*Attis*. [griechische Mythologie]  
*Adonis*. [griechische Mythologie]  
*In Grimms Märchen: Schneewittchen*. [deutsches Märchen]  
*Und die Schwester der Sieben Schwäne*. [deutsches Märchen]  
*Das tote, gegessene und auferstandene Kind im Machandelboom, das an das Osterlamm erinnert*. [deutsches Märchen]  
*und an tote, gegessene und dank ihrer Knochen auferstandene Tiere in den Märchen der Indianer*. [nordamerikanische indigene Märchen]  
*„Dirty Boy“, Inkarnation der Sonne in einem Indianermärchen*. [nordamerikanisch indigenes Märchen]  
*Orest*. [griechische Mythologie]  
*Hippolytos*. [griechische Mythologie]  
*Der Gerechte in der Politeia*. [Platon - griechische Philosophie]  
*Die Weisheit im Phaidros (wenn die Weisheit sichtbar würde)*. [Platon - griechische Philosophie]  
*Hiob (tot und auferstanden in einer anderen Fassung?)*. [hebräische Bibel]  
*Die eberne Schlange*. [hebräische Bibel]  
*Zagreus (identisch mit dem Mond?)*. [griechische Mythologie]  
*Der geschlachtete Widder, in dessen Gestalt Zeus sich dem ägyptischen Herakles gezeigt hat*. [griechische Mythologie]  
*Odin („ich weiß, ich hing...“)*. [nordische Mythologie]  
*Melchisedek („dem Sohn Gottes gleichgesetzt“)*. [hebräische Bibel]  
*Noah*. [hebräische Bibel]  
*Krishna und Rama (vor allem Krishna)*. [indische Mythologie]  
*Die Ehefrau in „The Bull o' Norway“ (Far hae I sought ye, near am I brought to ye; Dear Duke o' Norway, will ye not turn and speak me?)*. [englisches Märchen]  
*Antigone*. [griechische Tragödie]  
*Tao („ich bin der Weg“)*. [Taoismus; Neues Testament]

Die Liste findet sich im handgeschriebenen *Cahier* Nr. 15. Simone Weil fasste es im New Yorker Exil in der dritten Oktoberwoche 1942, zeitgleich zum Angriff auf Stalingrad ab. Gemäß der Eigenart ihrer Notizbücher bleibt die Liste potentiell unabgeschlossen und kann

deshalb nicht als feststehender Kanon betrachtet werden. Die Relationen zwischen den einzelnen Figuren bleiben prozessartig, dynamisch, fragmentiert und ambivalent und können deshalb nicht außerhalb der Liste bzw. aus der Liste heraus (weiter-) bestehen. Damit ist die Liste weder Ausgangspunkt, Ausdruck, noch Anwendung eines religiösen Relativismus, sondern schlicht ein privates Instrument, erschaffen zum Einüben subjektiver Differenzwahrnehmung für den Eigengebrauch.

Die Blickpolitik des Manuskripts lenkt die Imagination in den Weisen der *lecture*. *Lecture* bezeichnet für Weil den latenten Bewusstseinszustand permanenten ‚Lesens‘ von Bedeutungen der Welt und all ihren Einzelteilen, die das Subjekt als immer schon als gegeben ‚wahr-nimmt‘, jedoch ständig zuvor selbst zuspricht. Als *attente* beschreibt Weil demgegenüber jene seelische Disposition, die in ‚zärtlicher Aufmerksamkeit‘ und im Ausharren die Ambivalenz, den Widerspruch und die Fragilität der eigenen Bedeutungszuschreibung bzw. Weltdeutung aufbricht.

Vor dem Hintergrund dieser Praktiken drängen die *images du Christ* spielerisch dazu, Perspektiven im Denken zu hinterfragen. Diese funktionale Eigenart entspricht auch dem allgemeinen Charakter Weils handschriftlicher Aufzeichnungen, den *Cahiers*. Sie sind persönliche Dokumente unmittelbar verschriftlichter Denkprozesse, die eine ständige Relektüre verlangen und aufgrund ihrer ‚Ungeschliffenheit‘, Widersprüchlichkeit und Fragmentierung von einem ‚performativen Denkspiel‘ einerseits *zeugen* und andererseits eben dieses immer wieder neu *entfachen*. Begriffe und Kategorien werden hier innerhalb bestehender symbolischer Ordnungen in neu entworfenen Bedeutungssystemen relational zueinander ‚zerschrieben‘, die ursprüngliche Bedeutung von Zeichen und Zitaten durch eine in ihrer Anordnung neu kreierte Relationalität mit anderen bestenfalls völlig fremden Inhalten in Frage gestellt. Weil sucht nicht zur verborgenen Struktur *dahinter* vorzudringen, und bestehende Beziehungen aufzudecken, sondern lotet größtmögliche neue Assoziationspotentiale wie auch onomatopoetische Klangfarben aus, um in den damit neuerschlossenen Zwischenräumen schöpferische, noch nicht dagewesene Denk-Räume und Sinn(es)-Räume zu erschließen. Weils Schreibpraktiken auf der Suche nach sinnlicher Erkenntnis ähneln denen der ihr vertrauten Pariser Surrealisten, mit denen gemeinsam sie sich in die Tradition Ramon Llulls (1232–1316) *Ars Combinatoria* stellt. Die Liste als moderne Spielart einer *Ars Combinatoria* zu sehen, erklärt zwar das innovative Potential, emotionale Wirkung und poetische Realität zu erzeugen, bleibt aber ratlos gegenüber Weils Ausrichtung auf die Leerstelle, die in der Meditation der Liste zu Tage treten soll.

Die geradezu surreale ‚Architektur‘ der Liste, die nicht zuletzt durch Schneewittchen gesichert ist, wird mit den positiven Gehalten des angeketteten Prometheus bei Aischylos an erster Stelle und Sophokles‘ Antigone an der vorletzten Stelle umrahmt, während die Gründe für die Reihenfolge der weiteren Einzelfiguren zumindest dem positiven Gehalt nach dunkel bleiben. Die beiden Tragödienfiguren interpretiert Weil an anderer Stelle mit einer sich selbst entäußernden Liebe: der ohnmächtige männliche Gott Prometheus steht am Beginn als lebendiges Mahnmal zum Attribut der göttlichen Allmacht, der Tod der selbstermächtigten Frau Antigone schließt den Zirkel des Lebens als Figur radikalisierte Nächstenliebe. Die Liste

verzahnt damit den Machtverzicht des geketteten Prometheus mit Antigones tödlicher Solidarisierung und setzt in der Folge sowohl die göttliche als auch die menschliche Liebe beider Tragödienfiguren als Vermittlerrollen des Tao. Dieses ‚grundlegende‘ Zwischen im Tao, das von Weil als ‚Weg‘ übersetzt wird, steht vor der verkürzten johanneischen Christusformel ‚Ich bin der Weg [die Wahrheit und das Leben]‘ (Joh 14,6) und verweist auf den μέθοδος [méthodos, Weg zu etwas hin] als die praktische Methode des Meditierens. Die darin eingeschriebenen Figuren, Theoreme und Narrative oszillieren um „den Weg, die Wahrheit und das Leben“ und setzen diese im Kreisen als nicht schreibbare, ‚apophatische‘ Wunden menschlicher Existenz. Die Übung mit der Liste führt zu einer „Vorstellung vom menschlichen Leben, keiner Theologie.“ (Weil 2017<sup>4</sup>, 139) Damit treten die Figuren in den christlich-theologischen Diskurs ein und produzieren eine Geschichte der Kontamination.

### III. Auswahlkriterien

Schon ein erster Blick auf die Liste wirft die Frage auf, nach welchen Auswahlkriterien Weil hier vorgegangen ist und welche Praktiken eines möglichen Vergleichens und Ordners hier ihre Anwendung gefunden haben? Seit ihrer ersten Veröffentlichung 1950 durch Albert Camus (1913–1960) in der Anthologie *Connaissance Surnaturelle* haben die *images du Christ* trotz ihrer privaten Funktion ihre Leserschaft erstaunt, irritiert und manche davon zu ‚Inquisitoren‘ werden lassen. Der österreichische Philosoph Peter Strasser meint beispielsweise, die Aufzählung könne

entgegen ihrer christologischen Absicht, auch im Sinne des religiösen Pluralismus eines John Hick gelesen werden. Sie zeigt dann, dass der *Rainbow of Faiths* jenen Gläubigen – oder soll man sagen: Metagläubigen? – definiert, dessen Glaube gerade nicht konfessionell ‚verengt‘ ist. Was aber ist das für ein Glaube, der von Prometheus über Schneewittchen bis zum Tao reicht? Die richtige Antwort lautet, dass das gar kein Glaube ist, und dass Weils monströser Symbolmixture keine Glaubenspraxis entsprechen kann. (Strasser 2002, 27)

Strasser übt sich gekonnt in klarer eurozentrischer Stringenz, den kleinsten gemeinsamen Nenner einer Bruchrechnung bestimmen zu wollen, die nie Rechnung, sondern immer nur eine Übung des ‚Brechens‘ sein wollte. Im Bruch stehen Exzess und Entzug des paradox-universalen ‚Christus‘ vereint. Beide Momente stellen jeden Versuch menschlicher Dokumentation des Bezeichneten als historische Größe vor die Entscheidung zwischen Ohnmacht oder Götzenbild. Festzuhalten ist, dass Simone Weil nur Jesus von Nazareth eine Geschichtlichkeit des ‚Christus‘ zuschreibt, obwohl für sie alle Dokumentationspraktiken dieser Geschichtlichkeit, angefangen mit dem Neuen Testament, unvermeidbare Reduktionen und blinde Flecken produzieren. Damit konstituieren sie unfreiwillig die bleibende, unüberwindbare Leerstelle dieser Christusfigur, die Glaubende wie Nicht-Glaubende von Paulus bis heute herausfordert und zu Zerrbildern verleitet. Wenn Simone Weil die Inkarnationen in nicht-christlichen Kulturen diskutiert, nennt sie wie in den *images du Christ*

keine historischen Personen, sondern greift auf die epistemische Eigenwelt des Mythos und abstrakter Theoreme zu. Diese erzeugen für Weil innerhalb ihrer spezifischen kulturellen und religiösen Eigenlogiken den übernatürlichen Effekt, Entzug und Exzess zusammenhaltend zu imaginieren und jenseits der Ohnmacht gegenüber Jesu Geschichtlichkeit Gottes In-der-Welt-Sein in der Seele gegenwärtig zu setzen.

Im Essay *Betrachtungen über den rechten Gebrauch des Schulunterrichts und des Studiums im Hinblick auf die Gottesliebe* empfiehlt Weil ihren Schülerinnen in diesem Zusammenhang, in der klaren ‚Wahrheitskraft‘ mathematischer, besonders geometrischer Theoreme, den religiösen Wahrheitsbegriff, mit dem das Christentum positiv von Christus spricht, aufzubrechen und neu zu überdenken. Weil schreibt beispielsweise über die Geometrie:

Als ein kleines Fragment einer besonderen Wahrheit ist sie ein reines Gleichnis [*une image pure*] der einen, ewigen und lebendigen Wahrheit, jener Wahrheit, die eines Tages mit Menschenstimme gesagt hat: Ich bin die Wahrheit. (zit. n. Wimmer 2009, 206)

Diese ‚Wahrheit‘ geometrischer Theoreme hilft uns nach Weil innerhalb unserer raumzeitlichen Wirklichkeit Orientierung zu finden, obwohl nichts, das existiert, mit dem geometrischen Satz ganz identisch ist. In diesem Sinne existiert der geometrische Satz in einer gewissen Weise gar nicht: Ein rechter Winkel besitzt zwar genau neunzig Grad und kann mithilfe technischer Verfahren auf der zigsten Kommastelle dem Ideal entsprechen, letztlich wird er materiell aber immer abweichen, und sei es auf atomarer Ebene. Dennoch existiert für Weil die Geometrie nicht nur als entrückte Ideenwelt jenseits der materiellen Welt, sondern es ist unser Alltag, der uns diese entzogene, aber ubiquitäre Wirklichkeit der Geometrie offenbart. Somit trifft auch für die Geometrie eine paradoxe Universalität zu: Geometrische Theoreme sind allgemeingültig, dennoch manifestiert sich jede ihrer Erscheinungsformen aufgrund der notwendigen materiellen Abweichung als einzigartig und unabhängig voneinander. Nun ist es aber nicht die mathematische Idee von Geometrie, die uns von ihrer Wirklichkeit überzeugt, sondern die Wirkung, die sich in der Anwendung am Partikularen tagtäglich verwirklicht.

#### IV. Die ‚Schönheit der Welt‘ als negative Episteme

Die Leerstelle eines negativen Christus-Begriffs verdichtet sich für Weil abseits der ‚imaginären‘ *images du Christ* real im aufmerksamen Wahrnehmen des Schönen, denn „die Schönheit der Welt ist die Gottes selbst.“ (zit. n. Müller 2009, 80) Schönheit steht als das verborgene Ur-Sakrament Gottes in der Welt, das den ‚gefallenen Blick‘ des Menschen im Anschauen und Angeschaut-werden der Welt erlöst. Weils soteriologische Ästhetik nimmt den Weg Kants, um das uns Unerkennbare im Erkennbaren kenntlich zu machen. (vgl. Müller 2009, 127) An Joseph-Marie Perrin OP (1905–2002) schreibt Weil über die Vielfalt an künstlerischen Ausdrucksformen der ‚Schönheit der Welt‘:

Sie haben auch mein Wort dafür, dass die alten Kulturen, Griechenland, Ägypten, Indien, China, die Schönheit der Welt kannten. Die reine und authentische Wiedergabe dieser Schönheit in Kunst und Wissenschaft, die innere Haltung des Verzichts des menschlichen Herzens, die ich dort kennengelernt habe, wo religiöser Glaube unbekannt ist; all diese Dinge haben mindestens gleich viel dazu beigetragen, mich in Christi Hände als Gefangene auszuliefern wie die sichtbaren Dinge des Christentums. (übers. n. Weil 1966, 59)

Mit den ‚sichtbaren Dingen‘ des Christentums bezieht sich Weil auf die Liturgie, Musik, religiöse Kunst, Produktion und Vermittlung theologischen Denkens, Architektur, usw. als Produktionen geistlicher Erkenntnisse im christlichen Glauben und der inneren Haltung des Verzichts. Sie stimmt Perrin zu, dass die Wiedergabe dieser Schönheit in Kunst und Wissenschaft ein Zeugnis für den übernatürlichen Charakter des Christentums darstellt und betont die ‚Schönheit der Welt‘ als Ur-Sakrament im Kontext der christlichen Schöpfungstheologie. Gleichzeitig betont sie, dass diese *außerhalb* des Christentums *mindestens eine ebenso* ‚authentische Wiedergabe‘ erfahren hat wie *innerhalb*. Weil löst die Frage nach Christus von der Frage nach positiven Glaubensinhalten und bindet sie stattdessen an die Frage nach einer synästhetischen Aufmerksamkeit für die verborgene ‚Schönheit der Welt‘. (Vgl. Allen 1993, 103) Sie setzt letztere als einen *negativen* christologischen Erkenntnisgrund: Die ‚Schönheit der Welt‘ zeigt auf die epistemische Unbekannte des innerhalb der Grenzen des historisch und sozio-kulturell kontingenten Christentums stets ‚unsichtbar Bleibenden‘. Weil entgrenzt damit den positiven Christus-Begriff mit einer zärtlichen Aufmerksamkeit für die oft verborgene ‚Schönheit der Welt‘ jenseits positiver Aussagen.

Im Licht der sinnlichen ‚Negativität‘ wäre es eine Verkürzung Weils Erkenntnistheorie, die ‚Schönheit der Welt‘ und ihre künstlerischen Darstellungsformen selbst als die Inkarnation Gottes kurzzuschließen und damit zu verkennen, dass eine sakramentale Funktion im thomistischen Verständnis zwar das bewirkt, was es bezeichnet, aber als Bezeichnendes nicht mit dem Bezeichneten identisch sein kann. Die Erkenntnis von Schönheit bleibt dabei mit ihrem Endprodukt ‚Sehnsucht‘ negativ, weil sie für Weil zwar auf Christus verweist, sich der Bezeichneten aber immer gleichsam wieder als apophatische Leere offenbart: „Die Schönheit der Welt, das ist das Lächeln der Zärtlichkeit Christi für uns durch die Materie“ (zit. n. Wimmer 2009, 245) – eine Leerstelle, die aber gleichzeitig nicht ignoriert werden kann: „Die Schönheit ist ein Mysterium; das Geheimnisvollste hier unten. Aber sie ist eine Tatsache.“ (zit. n. Müller 2009, 127). Schönheit spricht unmittelbar in je eigener und oft geheimnisvoller Weise ‚zu allen Herzen‘, bleibt aber gleichzeitig im äußeren Zugriff unverfügbar wie auch im subjektiven Erleben ephemere, fragil, und letztlich eine entzogene Wirklichkeit. Weils Konzept von Schönheit besitzt eine konzeptuelle Nähe zu de Certeaus Begriff des *corps manquant*, des fehlenden Körpers des Auferstandenen im leeren Grab, der nach de Certeau das Christentum einerseits dazu zwingt immer neu weitere ‚Körper Christi‘ zu produzieren, andererseits diese Produktionen wiederum als immer unzulänglich entlarvt und in dieser Dialektik eine Dynamik des kontinuierlichen Aufbruchs in Gang hält. (de Certeau 2010, 124f.)

## V. Entzug und Exzess

Die Devianz gegenüber positiven Christologien irritiert innerhalb der theologischen und religionsphilosophischen Rezeptionen (vgl. Farina/Vito 2015) und lässt christliche KommentatorInnen Häresie schmecken (vgl. de Lussy 2020), nicht zuletzt weil die Verwendung des Begriffs ‚Christus‘ traditionell als offenbarungstheologische Größe selbst immer schon eine positive Form voraussetzt und damit an diese rückgebunden bleibt. Indem Weil die positive jüdisch-christliche Offenbarung im Christustitel und deren Rückbindung an positive Religion als Leerstelle setzt, stellt sie ihre LeserInnen bewusst in einen Zustand des Widerspruchs. Dieser Widerspruch stellt für Weil wiederum die Voraussetzung dar, sich ‚Christus‘, d.h. dem als *historische Person* verdichteten Inkarnationsgeschehen Gottes in die Welt hinein und damit in die Zeit hinein, als einer Dialektik von *Entzug* und *Exzess* zu nähern. Inkarnation bleibt für Weil immer *Entzug*, weil Gott, der als Materie in der Welt gegenwärtig geworden ist, in seiner transzendenten Ursprünglichkeit jede Vorstellung von In-der-Welt-sein auflöst und unbegreiflich immanent bleibt: uns näher als wir uns selbst. Gleichzeitig beinhaltet die ‚Schönheit der Welt‘ in Weils Augen eine absolute Sicherheit, dass Gott auch ‚ganz‘ Teil seiner Schöpfung ist und wir ihm begegnen können. Die ‚Schönheit der Welt‘ konfrontiert uns als Ur-Sakrament mit dem *Exzess* ununterbrochener ubiquitärer Weltlichkeit Gottes, weil schon ein unendlich kleiner Teil des Weltseins Gottes radikale Bezogenheit zu allen anderen Teilen von Welt, uns miteingeschlossen, verlangt. Entzug und Exzess gipfeln in die Radikalisierung göttlicher Immanenz bei gleichzeitiger Totalopposition zwischen Gott und Welt, wie es das Vierte Laterankonzil 1215 auf den Punkt bringt: „Zwischen Schöpfer und Geschöpf lässt sich keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen nicht noch eine größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ (Denzinger 2007, 359)

Entzug und Exzess verlangen eine negative Umdeutung des ‚Christus-Begriffs‘, eben als Leerstelle, die folglich wie eine klaffende epistemische Wunde notwendigerweise offenbleiben muss. Ein negativer Christus-Begriff als Leerstelle lässt Kurzschlüsse zwischen Weil und Rahners ‚anonymen Christentum‘ jedoch mehr als fraglich werden und verbietet alle apologetischen Wiedererkennungsstrategien, die eigene Wahrheitsformel ins Fremde hineinzulesen. Selbiges gilt für alle Spielarten eines anonym-christologischen Archetyps im Sinne der *logoi spermatikoi*, nach denen der *eine* göttliche Logos als anthropologische Konstante im Vor- und Außerchristlichen bruchstück- und spurenhafte vom Prisma kultureller Farbenspiele verzerrt wiederauffindbar ist. Anders als für Rahner und sein Postulat der transzendenten Gottverwiesenheit aller Menschen lassen sich für Weil hinter ausgewählten nicht-christlichen Elementen keine latenten Strukturen oder ein transzendentes Ganzes dingfest machen.

## VI. Figurales Denken und Diffraction

Zwar knüpft Weil mit alttestamentlichen Figuren und dem Gerechten bei Platon an bestehende positive Christustypologien an. Arbitrarität und Absurdität der ganzen Liste sprengen dennoch die für sich genommen positiven Typologien: Die *images du Christ* sind trotz an sich positiven Einzelfiguren insgesamt *negativ*, weil der ständige Fluss aus Ambivalenz, Widerspruch und Pluralität keine stabile *lecture* mehr zulässt. Die Liste belässt das Denken ständig in der Schwebel. Ihre Meditation zwingt an der Schwelle als Ort der *attente* auszuhalten: Das Ziel ist, durch *attente* vom Zustand der *lecture* in den Zustand der *non-lecture*, als Disposition für den übernatürlichen Effekt, überzugehen.

Wenige Jahre vor Weil schreibt Erich Auerbach (1892–1957) seinen Aufsatz *Figura* im Istanbuler Exil über die neu entfachten Debatten um Allegorese und Typologie und deren Einsatz bei der christlichen Appropriation der hebräischen Bibel. (Vgl. Mayer 2019, 199–200) Auerbach hat erkannt, dass, um vor einer Beliebigkeit allegorischer Interpretation gefeit zu sein, die Geschichtlichkeit der Quelle wie auch die Geschichtlichkeit der rezipierenden Seite ihre beiden Gültigkeiten bewahren müssen. Lesen wir Simone Weils *images du Christ* als verdichtete figurale/typologische Assemblage, muss sich diese ebenfalls dem Vorwurf der Beliebigkeit allegorischer Deutung aussetzen. Die *images du Christ* sind jedoch gegenüber Auerbachs hermeneutischen Rettungsanker ‚beiderseitiger Innergeschichtlichkeit‘ resistent, da die Autorin den historischen Boden verlässt und Figuren wählt, die zwar kulturelles Gedächtnis darstellen aber deren Begründung im Bereich des Außerzeitlichen, d.h. im Mythos bzw. Imaginären liegt. Weil setzt hier als Kriterium das Auftreten eines übernatürlichen Effekts verbunden mit der *non-lecture*.

Während uns Auerbachs figurales Denken und Lullus/Reverdy's *Ars Combinatoria* zwar erlauben, manche Parallelen bzw. ähnliche Ausgangsfragen in Zeitgenossenschaft festzustellen, macht der Anspruch der *non-lecture*, d.h. eine Leerstelle zu erschaffen, die *images du Christ* einzigartig und schwer zu konzeptualisieren. Eine Möglichkeit, Weils Programm der Leerstellen-Produktion dennoch theoretisch zu verorten und damit jenseits einer eigenwilligen Skurrilität zugänglich zu machen, sehe ich in Donna Haraways Konzept der ‚Diffraction‘ gegeben. ‚Diffraction‘ konzeptualisiert flüssige epistemische Netzwerke von *Differenzen*, zu denen auch die *images du Christ* gezählt werden können:

Diffraction does not produce ‘the same’ displaced, as reflection and refraction do. Diffraction is a mapping of interference, not of replication, reflection, or reproduction. A diffraction pattern does not map where differences appear, but rather maps where the effects of difference appear. (Haraway 1992, 300)

Diffraction, angewandt auf die *images du Christ*, meint die Art wie die (übernatürlichen) Effekte in der Interferenz der Einzelfiguren aus den verschiedenen Differenzen heraus sichtbar werden. Die Differenz entsteht zwischen der *originären Bedeutung* der einzelnen Figur in Bezug auf den historisch und kulturell kontingenten Entstehungskontext und der *relationalen Bedeutung* in Resonanz zu einer bzw. mehreren anderen Figuren wie auch zur ganzen Liste. Die

*Differenz* zwischen originärer Bedeutung und relationaler Bedeutung der Einzelfigur bleibt dabei als Fraktal immer auf das Ganze der Liste verwiesen bzw. das Ganze der Liste bildet sich immer in der Differenz stellvertretend ab. Diese Topologie der Differenzen soll in den *images du Christ* schließlich die Leerstelle sichtbar machen, in der die Effekte der Differenz zu Tage treten: Sie tut dies im *Moment der Begegnung*, der als Geschichte wechselseitiger Kontaminationen neue Differenzen produziert, damit kontinuierlich transformiert und ständig wieder aufgesucht wird. Ich möchte den speziellen Effekt der Differenz in den *images du Christ* mit dem griechischen Wort *Perichorese* [περιχώρησις, περι i.S.v. umfassend; χωρέω i.S.v. ‚Raum geben‘] einen eigenen Begriff geben, der das besondere Schaffen einer Leerstelle bezeichnet: *Perichorese* denkt Differenz als Ausdehnung eines zweiten Inhalts über einen Raum, den ein erster Inhalt schon aufgespannt und eingenommen hat. Als deren Ergebnis ist dann der zweite Inhalt überall da, wo der erste Inhalt ist, und umgekehrt. Beide Inhalte heben sich in der Perichorese ineinander auf, aber doch so, dass sie und ihre Eigenschaften bewahrt bleiben. Damit ist der erste Inhalt im zweiten Inhalt als Leerstelle verwirklicht, und umgekehrt. (Vgl. Stemmer 1983, 11–12) Nun zählen die *images du Christ* 27 Listeneinträge, von denen jede einzelne vom übertitelten positiven Christus-Begriff zur Leerstelle gemacht wird und umgekehrt. Während jedes einzelne *image du Christ* einmal zur Leerstelle gemacht wird, wird der positive übertitelte Christus-Begriff 27 Mal zur Leerstelle gemacht. Es bildet sich eine Kartografie der Interferenz aller Differenzen untereinander und zeigt schließlich die Leerstelle des Christus. Für Weil bleibt dieser Effekt unverfügbar und damit ‚übernatürlich‘.

Die *images du Christ* verzeichnen als Perichorese nicht die Differenzen zwischen den Einzelfiguren, sondern die Leerstelle, an denen die (übernatürlichen) *Effekte* der Differenzen erscheinen, nämlich in der Interferenz der verschiedenen Differenzen. Simone Weil wählt ebenfalls eine Lichtmetapher. Wo die Kartografie der Interferenz fehlt, d.h. wo *non-lecture* nicht zustande kommt, fehlt die Fähigkeit, die Sonne außerhalb des eigenen Fensterrahmens als paradox-universale Größe zu denken, die in viele Fenster gleichzeitig scheint:

[...] wie Katholiken zu Andersgläubigen immer zu sagen pflegen, eine Religion kann man nur von innen heraus verstehen. Es ist, als ob sich zwei Menschen in zwei eigenen, aber verbundenen Räumen befinden. Beide sehen die Sonne durch das eigene Fenster. Doch, wenn sie jeweils auf die von den Strahlen erleuchtete Wand des Nachbarn blicken, denken beide, dass nur sie allein direkt die Sonne sehen können und dass der Nachbar lediglich eine Reflexion des eigenen Lichts besitzt. (übers. n. Weil 1951<sup>1</sup>, 39)

Im nächsten Teil wenden wir uns beispielhaft den Gehalten von drei *images du Christ* im Detail zu, wobei Einzelfiguren nicht außerhalb der Liste bzw. aus der Liste heraus (weiter-) gedeutet werden können. Diese exemplarische Auswahl soll vielmehr veranschaulichen, wie die *images du Christ* ein hohes Maß an Hintergrundwissen in Verbindung mit sehr individuellen Interpretationen voraussetzen und schwer für jemanden anderes als Simone Weil zugänglich sind.

## VI.a. Krishna

Krishna ist in seinem ursprünglichen Kontext eine der Hauptfiguren in der *Bhagavad Gita*, einem heiligen Text im Hinduismus. Die überlieferten siebenhundert Doppelseiten schildern die Selbstoffenbarung des Vishnu in der Gestalt des Krishna an den Menschen Arjuna, der sich im Angesicht einer großen Schlacht gegen seine Verwandten befindet und über die Notwendigkeit von Krieg und Gewalt nachsinnt. Weil beschäftigt sich eingehend mit dem Text im Frühjahr 1940, während der deutschen Westoffensive, und beginnt gleichzeitig ein autodidaktisches Sanskritstudium, um die Texte bestmöglich in Originalsprache zu verstehen. Ihre Vertraute Simone Pétrement berichtet rückblickend davon, dass die ‚Gita‘ für Weils politische Theorie

von brennender Aktualität [gewesen] sei, da es darin um die Frage geht, ob Arjuna, der Mitleid mit seinesgleichen hat und für den Krieg ein Gräueltat ist, trotzdem in den Krieg ziehen müsse [...] aber auch die Möglichkeit], dass es eine gewisse Art des Kämpfens gibt, bei der der Mensch rein zu bleiben vermag. (Pétrement 2007, 502)

Krishna steht in Weils Lektüre für unumgängliche Gewalt, die es jedoch schafft, frei von Herrschaft, Begierde und Illusionen zu bleiben. Weils persönlicher über Jahre schrittweise vollzogener Wandel von einer Pazifistin zur Befürworterin des gewaltsamen Widerstands gibt ihrer Lektüre eine existenzielle Dimension. Die Lehre des Krishna an Arjuna birgt für Weil eine Geisteshaltung, im Dilemma von Gewaltspiralen durch nicht-handelndes Handeln (vgl. Müller 2009, 114–115) als performatives Äquivalent zur *non-lecture* einen Ausweg zu ermöglichen, ohne selbst Gewaltlogiken zu reproduzieren. Krishna mahnt für sie, dass ein rein pazifistisches Denken zum verhängnisvollen Götzenbild werden kann, das bestehende Unterdrückung stärkt. So schreibt Weil, dass Aktivität und Passivität gegenüber Gewalt kulturell konstruierte Größen sind: „Bei den zur Gewalt neigenden Abendländern musste der göttliche Erlöser ausschließlich ein Opfer sein. Bei den zur Passivität neigenden Hindus musste der König ein Krieger sein.“ (zit. n. Kühn 2014, 248–249) Weil knüpft damit an die moralischen Debatten ihrer Zeit über Tyrannenmord, gerechten Krieg und bewaffneten Widerstand gegen Hitler an. Die einzige Möglichkeit für Weil, Gewalt auszuüben ohne selbst in die ansteckende Gewaltspirale hineingezogen zu werden, besteht in Anlehnung an Krishna darin, nichts von einem Sieg zu erwarten, sondern den Krieg unabhängig vom Ausgang lediglich als die schuldige Erfüllung einer ‚übernatürlichen Pflicht‘ zu betrachten. Diese Haltung wirft die Frage auf, wie die ‚übernatürliche Pflicht‘ eines Dietrich Bonhoeffers oder eines Grafen von Stauffenberg von der ‚übernatürlichen Pflicht‘ eines Wehrmachtssoldaten unter Hitler unterschieden werden soll. Weil orientiert sich hier am übernatürlichen Effekt: ‚Notwendige Gewalt‘ erniedrigt Gott niemals zum Partisanen welcher Seite auch immer. Jede ‚notwendige‘ Gewaltausübung strebt unmittelbar nach ihrer eigenen Aufhebung:

Die Berührung mit der Gewalt, von welcher Seite man auch immer mit ihr in Berührung kommen mag (Griff oder Spitze des Schwertes), beraubt einen für einen Augenblick Gottes. Deshalb die Bhagavad Gitâ. Die Bhagavad Gitâ und das Evangelium ergänzen einander. (Weil 2017<sup>1</sup>, 185)

## VI.b. The Bull o'Norroway

Das Folktales „The Bull o'Norroway“ ist eine schottische Erzählung, die sich bis in das 16. Jahrhundert zurückverfolgen lässt. Simone Weil las zwei verschiedene Versionen des Stoffes und vermutete eine keltische Vorlage. (vgl. Weil 2017<sup>3</sup>, 10) Den für sie wesentlichen Inhalt paraphrasiert sie in mehreren Manuskripten folgendermaßen: Ein Prinz hat tagsüber eine tierisch-monströse, nachts, in der Dunkelheit aber eine menschlich-schöne Gestalt. Trotz seiner vermeintlich unheilbaren Metamorphosen heiratet ihn schließlich eine mutige Prinzessin. Eines Nachts verschwindet der Prinz jedoch plötzlich. Weil weiß nicht, warum es zur Trennung der beiden Geliebten kommt, glaubt aber, dass analog zum Mythos von Amor und Psyche die Prinzessin unerlaubterweise versucht hat, die menschliche Gestalt des Prinzen mit eigenen Augen zu sehen. Auf ihrer verzweifelten Suche nach dem Prinzen erhält die Prinzessin vom Himmel drei Nüsse mit der Verheißung, dass diese sie einmal retten werden. Schließlich findet sie ihren Prinzen in einem entlegenen Schloss, jedoch nur wenige Tage vor der Hochzeit mit einer anderen Frau. Durch die lange Suche ist die Prinzessin ganz entstellt und findet am Hof ihres einstigen Gemahls anonym Anstellung als Magd. Eine zentrale Stelle, die Weil oft in ihre Aufzeichnungen im englischen Original transkribiert, ist die Umschreibung der beim Anblick des Prinzen innerlich ‚zerbrechenden‘ Prinzessin mit den Worten: ‚Till her heart was like to break, and over again like to break.‘ Durch das ‚Zerbrechen‘ einer der magischen drei Nüsse erhält die Prinzessin schließlich drei seltene Kostbarkeiten, für die sie mit der Braut aushandelt, drei Nächte allein mit dem Prinzen verbringen zu dürfen. Die künftige Braut verabreicht dem Prinzen jedoch in jeder der drei Nächte vorab ein Schlafmittel. So verharrt die Prinzessin jede der Nächte neben dem abwesenden Prinzen und singt dabei ohne Unterlass: ‚Far hae I sought ye, near I brought to ye: Dear Duke o'Norroway, will ye turn and speak to me?‘ Kurz vor Tagesanbruch am Ende der dritten Nacht erwacht schließlich der Prinz wenige Augenblicke vor Sonnenaufgang und erkennt seine ehemalige Gemahlin gerade als sie sein Gemach verlassen will. Weil kommentiert dies mit: „diese Szenen des ‚Wiedererkennens‘ sind wegen der verborgenen Wirklichkeit so packend. Wenn die Wirklichkeit zur Seele kommt und nicht wiedererkannt wird ...“ (Weil 2017<sup>3</sup>, 11)

Gott versucht in den Augen Weils als die Prinzessin im Menschen das Göttliche zu erblicken, wobei der Mensch flüchtet. Findet er den Menschen nach langer schmerzhafter Suche, dann wacht er als ‚entstellte Küchenmagd‘ bei ihm, der im Schlaf verharrt. Erlösung ist für Weil keine Leistung oder ein Ereignis. Die Erlösung wacht verborgen, im Geheimen neben uns, die entscheidende Frage ist aber, ob wir aufwachen. Weil notiert dazu:

Die Tatsache, dass der Prinz erst einen kurzen Augenblick vor der dritten und letzten Morgendämmerung aufwacht, zeigt, dass im maßgeblichen Moment der Unterschied zwischen der geretteten und der verlorenen Seele nur ein unendlich kleiner ist, verglichen mit dem gesamten psychologischen Zustand der Seele. Dies zeigt sich auch im Vergleich des Evangeliums vom Himmelreich in den Gleichnissen der Senfkörner, des Sauerteigs, der Perlen usw. sowie dem Granatapfelkorn von Proserpina. Das miserable Erscheinen der Prinzessin, die als Kochmädchen im Palast innerlich gebrochen wurde, deutet darauf hin, dass Gott zu uns nicht nur in völligem Verzicht auf seine Macht kommt, sondern auch ohne seine Pracht. Er kommt, um sich vor uns zu verbergen, und unsere Erlösung ist es, ihn trotzdem zu entdecken. (übers. n. Weil 2009, 155)

### VI.c. Dirty Boy

Der mythische Stoff des ‚Dirty Boy‘ stammt ursprünglich aus der indianischen Stammesgruppe der Okanogan, die im Süden der späteren Provinz British Columbia und im Norden des späteren Bundesstaates Washington sesshaft waren. Weil hatte 1942 in New York die Gelegenheit die *Memoirs of the American Folklore Society* zu studieren, die den Stoff dokumentierten und kommentierten. Die Handlung von ‚Dirty Boy‘ wird darin folgendermaßen zusammengefasst: Die einzigen beiden Töchter des Stammeshäuptlings haben alle Brautwerber abgelehnt. Da beschließen die himmlischen Geschwister Sonne [männlich] und Stern [weiblich] auf die Erde zu kommen und wohnen als Großmutter [Stern] mit ihrem blinden, bettlägerigen Jungen, genannt ‚Dirty Boy‘ [Sonne], in einem alten, verfallenen Zelt am Rande des Dorfes. Der Häuptling ruft schließlich zum Wettbewerb auf und verspricht dem die Hand seiner beiden Töchter, der mit Pfeil und Bogen einen Adler schießt. Sonne bittet Stern, ihm Pfeil und Bogen zu schmieden. Stern antwortet jedoch, er solle zuerst wieder lernen zu gehen. Doch dann erbarmt sich Stern und schmiedet die Waffe. Sonne schießt, krank vom Bett aus, einen Adler. Der Häuptling ist entsetzt über die Erbärmlichkeit des Siegers und ruft einen weiteren Wettbewerb aus, diesmal die Jagd eines Fischermarders. Wieder bittet Sonne Stern, wieder ermahnt ihn Stern, willigt aber schließlich ein und Sonne fängt das Tier. Der Häuptling schickt seine beiden Töchter schließlich ins verfallene Zelt. Die ältere Tochter flüchtet jedoch zuvor ins Zelt des kriminellen ‚Raben‘ und heiratet darin den hässlichen Sohn, weil sie diesen immer noch dem ‚Dirty Boy‘ vorzieht. Die jüngere Tochter tritt dennoch ins verfallene Zelt ein und die Großmutter verbietet ihr jemals bei ‚Dirty Boy‘ zu schlafen, weil dieser zu heftig stinke. Die Tochter solle ihn aber tagsüber pflegen. Nach drei Tagen enthüllen Sonne und Stern ihr göttliches Wesen und fahren mit der demütigen Tochter in den Himmel auf. (vgl. Teit 1917, 85–90)

Für Weil handelt es sich bei ‚Dirty Boy‘ um

einen Mythos der Inkarnation und der Erlösung. Das Wunderbare ist, dass Sonne und Stern nach ihrer Inkarnation teilweise das Bewusstsein von ihrer göttlichen Natur verloren haben. Das beweisen die Antworten der Alten: ‚Du kannst doch nicht bogenschießen ... steig erst einmal aus deinem Bett‘ und ihre Nachgiebigkeit aus Mitleid. Festhalten, dass es auch während der

Inkarnation der Sonne dennoch Sonne am Himmel gibt, denn es gibt Tag und Nacht. Außerdem festhalten, dass ein junges Mädchen alle Bewerber zurückgewiesen haben muss, damit die Sonne um ihrer Liebe willen herabsteigt. (Weil 2017<sup>4</sup>, 24)

## VII. Fazit

Simone Weils *images du Christ* zielen auf die *Imagination* und zwingen ihre LeserInnen, eigene Perspektiven im Denken zu wählen und gleichzeitig immer wieder zu hinterfragen. Wesentlich für Weils interkulturelle Methode im Auflisten der *images du Christ* ist das eingeübte Aushalten der Zwischenräume, die jeder pluralen Gesellschaft eignen, als Voraussetzung für die Disposition der *attente*, die gleichzeitig Aufmerksamkeit und Warten beinhaltet. Eine interkulturelle Theologie, die sich an dieser Methode orientiert, ist folglich immer auch eine apophatische Theologie, die für die Leerstelle aufmerksam ist. Das Apophatische im Denken Weils gründet aber nicht auf einer entrückten Transzendenz, sondern auf einer radikalen Immanenz der tagtäglich erlebten Leerstellen, markiert von Ambivalenz, Widerspruch und Pluralität. An diesen gilt es festzuhalten und sie nicht als zwar notwendige aber nur zwischenzeitliche *Passage* hin zu einer endgültigen Auflösung aller Widerständigkeit zu betrachten. Erst in den stillen Zwischenmomenten der interkulturellen Polyphonie, die im Wechselspiel zwischen den Resonanzen und Dissonanzen, d. h. in der *Perichorese* [i.S.v. umfassend Raum geben], erwächst, wird der Klang paradoxer Universalität umfassend hör-, schau- und spürbar.

## BIBLIOGRAPHIE

- Allen, D. 1993. "The concept of reading and the 'Book of Nature'." In *Simone Weil's Philosophy of Culture. Reading toward a divine humanity*, hrsg. v. Richard H. Bell, 93–115. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Auerbach, E. 1984. „Figura.“ In *Scenes from the Drama of European Literature*, hrsg. v. Erich Auerbach, 11–76. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Barloewen, C. von. 2019. *Zur Ambivalenz des Fortschritts in der Pluralität der Kulturen*. Göttingen: Wallstein.
- Certeau, M. de. 1974. *Le christianisme éclaté*. Paris: Le Seuil.
- . 2010. *Die mystische Fabel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Denzinger, H. 2007. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg: Herder.
- Dürnberger, M. 2020. *Basics Systematischer Theologie. Eine Anleitung zum Nachdenken über den Glauben*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Farina, P. & Vito, M. A. 2015. *In dialogue con Simone Weil. Le provocazioni della Lettera a un religioso*. Catanlupa: Effatà.

- Haraway, D. 1992. "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others." In *Cultural Studies*, hrsg. v. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula A. Treichler, 295–336. London: Routledge.
- Kühn, R. 2014. *Leere und Aufmerksamkeit. Studien zum Offenbarungsdenken Simone Weils*. Dresden: Text und Dialog.
- Lowenhaupt Tsing, A. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Lussy, F. de. 2020. „Simone Weil: un goût pour l'hérésie?“ In *Dissidences en Occident des débuts du christianisme au XXe siècle Le religieux et le politique*, hrsg. v. Jean-Pierre Albert, Anne Brenon et Pilar Jiménez, 155–166. Toulouse: Presses universitaires du Midi.
- Mayer, T. 2019. Geschichtsbegriff und Wirkungspotential der Typologie. Welchen Sinn hat der Zusammenhang von Schriftauslegung und Geschichtstheologie? *Theologie und Philosophie* 94, 192–210.
- Müller, W. W. 2009. *Simone Weil. Theologische Splitter*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Rahner, K. 1995. *Sämtliche Werke*. Band 19. Freiburg: Herder.
- . 1984. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg: Herder.
- Stemmer, P. 1983. Perichorese: Zur Geschichte eines Begriffs. *Archiv Für Begriffsgeschichte* 27, 9–55.
- Strasser, P. *Der Gott aller Menschen: Eine philosophische Grenzüberschreitung*. Graz: Styria.
- Teit, J. 1917. *Folk-Tales of Salishan Tribes*. Lancaster: American Folk Society.
- Von der Ruhr, M. 2006. *Simone Weil. An Apprenticeship in Attention*. London: Continuum.
- Weil, S. 1951<sup>1</sup>. *Lettre à un religieux*. Paris: Gallimard.
- . 1951<sup>2</sup>. *Intuitions pré-chrétiennes*. Paris: La Colombe.
- . 1966. *Attente de Dieu*. Paris: Éditions Fayard.
- . 2006. *La Connaissance Surnaturelle. Œuvres complètes VI,4*. Paris: Gallimard.
- . 2009. *Écrits de Marseille. Grèce – Inde – Occitane. Œuvres complètes IV,2*. Paris: Gallimard.
- . 2017<sup>1</sup>. *Cabiers. Aufzeichnungen 1*. München: Hanser.
- . 2017<sup>2</sup>. *Cabiers. Aufzeichnungen 2*. München: Hanser.
- . 2017<sup>3</sup>. *Cabiers. Aufzeichnungen 3*. München: Hanser.
- . 2017<sup>4</sup>. *Cabiers. Aufzeichnungen 4*. München: Hanser.
- Wimmer, R. 2007. *Simone Weil interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- . 2009. *Simone Weil. Person und Werk*. Freiburg: Herder.