

Ius talionis? : Simone Weils biblische Kritik der Macht

Autor(en): **Sandherr, Susanne**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **47 (2000)**

Heft 3

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761087>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

SUSANNE SANDHERR

Ius talionis?

Simone Weils biblische Kritik der Macht

*«Il n'est possible d'aimer et d'être juste
que si l'on connaît l'empire de la force et
si l'on sait ne pas le respecter.»¹*

I. Simone Weil gegen die Bibel

«Simone Weils Intelligenz, von der nicht nur ihre, sämtlich posthumen, Schriften Zeugnis ablegen, kam nur ihre Seelengröße gleich. Sie hat gelebt wie eine Heilige und von allen Leiden der Welt. Sie ist tot. Vor den drei Abgründen, die uns von ihr trennen – und von denen ein einziger überschreitbar ist –, wie soll man da über sie, und vor allem gegen sie sprechen?»²

Emmanuel Lévinas stellte diese Überlegungen zu Beginn der 50er Jahre an, als Simone Weil in Frankreich und international Beachtung fand. Seine Frage ist nicht rhetorisch, doch die Antwort steht fest. Lévinas sieht sich verpflichtet, gegen Simone Weil zu sprechen, denn diese spricht «gegen die Bibel». Was spricht, für Simone Weil, gegen die Bibel?

In aller gebotenen Kürze vorab einige Hinweise auf Etappen, Wegmarken und Beiträge zur Frage eines Antijudaismus bzw. einer Nähe Weils zu Traditionen Israels. Robert Chenavier unterläuft in seinem sonst kenntnisreichen Beitrag – er rekonstruiert zeitgeschichtliche Zusammenhänge und informiert über die Debatte zu Weils vermeintlichem Verrat am Judentum – eine erstaunliche Fehldeutung. Ihm zufolge sind die von

¹ WEIL, Simone, «L'Iliade ou le poème de la force», in: DIES., *Oeuvres complètes*. Édition publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy, Tome II: *Écrits historiques et politiques*, Volume 3: *Vers la guerre (1937–1940)*, Paris 1989, 227–253, 251.

² LEVINAS, Emmanuel, *Simone Weil gegen die Bibel*, in: *Akzente* 45 (1998) 331–340, 331. Frz.: «Simone Weil contre la Bible» (1952), in: DERS., *Difficile liberté*, Paris 1976, 189–200.

Lévinas angesprochenen unüberwindlichen Abgründe Weils Haß des Alten Testaments sowie ihr Abscheu vor dem jüdischen Volk, der überschreitbare aber ist die Gottesliebe.³ Tatsächlich spricht Lévinas jedoch mit den beiden unüberwindlichen Schranken die überragende «Intelligenz» der Philosophin einerseits, ihre «Seelengröße» andererseits an; allen Menschen steht bevor, die von Simone Weil bereits überwundene Schwelle zwischen Leben und Tod zu überschreiten.

Offensichtlich fällt es schwer, die starke Spannung zwischen Lévinas' hoher Anerkennung für Weils Leben und Denken und seiner harten Kritik ihrer «antibiblischen Passion»⁴ zu halten. – Martin Buber macht es sich einfacher. Wie Lévinas wirft auch er Weil vor, sich von einem ihr unbekanntem Judentum, oder vielmehr «von einem konventionellen, vom Christentum geschaffenen Begriff des Judentums» abgewandt zu haben.⁵ Für Buber vollendet sich das Judentum bekanntlich nicht im talmudischen Rabbinismus, sondern in der chassidischen Lebenslehre. Wie nahe Weil den von Buber als deren Inbegriff vorgestellten Grund-Sätzen steht «Der liebende Mensch bringt Gott und Welt zusammen» und «Um dieses Anfangens willen hat Gott die Welt erschaffen. Er hat sie aus sich entfernt, damit du sie ihm nahebringst»⁶, scheint nicht nur der Gerügten, sondern auch dem Kritiker entgangen zu sein. Der, wie Buber andeutet, vom Leben überforderten und wirklichkeitsflüchtigen Denkerin sei in Fragen der Religion, insbesondere der jüdischen, «freilich kaum eine Viertelwahrheit»⁷ zuzutrauen.

In Gustave Thibons 1948 aus den später als *Cahiers* 1–3⁸ veröffentlichten Aufzeichnungen destillierter Sammlung *La pesanteur et la grâce*⁹ findet sich als 37. von insgesamt 39 Kapiteln das Stichwort «Israël». Ohne sein Prozedere – Auswahlkriterien, Schnitte, eventuell den argumenta-

³ Vgl. CHENAVER, Robert, Simone Weil, «La haine juive de soi?», in: *Cahiers Simone Weil* XIV (1991) 291–328, 292, Anm. 6.

⁴ LEVINAS, Simone Weil 331 (s. Anm. 2). Übersetzung leicht verändert.

⁵ BUBER, Martin, «Die heimliche Frage», in: DERS., *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Gerlingen 21993, 160–169, 166.

⁶ Ebd. 168.

⁷ Ebd. 164.

⁸ Vgl. WEIL, Simone, *Cahiers*, Vol. 1–3. Nouvelle édition, revue et augmentée, Paris 1970, 1972, 1974 (im folgenden: *Cahiers* F 1–3). Deutsch: WEIL, Simone, *Cahiers. Aufzeichnungen*, Bd. 1–4, hrsg. und übers. von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, München 1991, 1993, 1996, 1998 (im folgenden: *Cahiers* 1–4). Die dt. Ausgabe bezieht (Bd. 4) die in den frz. *Cahiers* noch nicht berücksichtigten Hefte 13 bis 18 sowie das *Londoner Notizbuch* mit ein.

⁹ WEIL, Simone, *La pesanteur et la grâce*, avec une introduction de Gustave Thibon, Paris 1948, 189–193.

tiven Kontext der Stücke, gegebenenfalls Ergänzungen – transparent zu machen, stellte Thibon aus den in ihrer intellektuell-moralischen Kompromißlosigkeit an prophetische Klagen und Anklagen gemahnenden Notizen zum biblischen Israel eine Blütenlese zusammen. Thibons Sistierung und Unkenntlichmachung des lebendigen Erkenntnisprozesses, der die *Cahiers* auszeichnet, auch wenn viele prägnante Formulierungen sentenzenhaft leuchten und aphoristisch funkeln, erzeugt Eindimensionalität und beziehungslose Massivität, eine aus heutiger Sicht eher fragwürdige Preßblumensammlung. Das von Thibon angewandte Verfahren trug gewiß zum Bild eines Weilschen Antijudaismus oder Antisemitismus bei; ebenso sicher ist das Zerrbild als ganzes nicht diesem Herausgeber anzulasten. Die deutsche Ausgabe¹⁰ entledigte sich des Problems; das 37. Kapitel entfiel.

Nach einem impliziten Judentum Weils, einer uneingestanden Prägnanz, fragt Maja Wicki-Vogt.¹¹ Mehrere Interpreten, wohl zuerst Maurice Blanchot¹², beobachten eine sachliche Nähe der Weilschen Begriffsbildung «décréation» zum Schöpfungsverständnis der lurianischen Kabbala.¹³ Als weitere Indizien einer Nähe zum Judentum gelten die Bezogenheit des Denkens auf Gott und das göttliche Gesetz, der Primat des Zwischenmenschlich-Ethischen, die Gesinnung der Aufmerksamkeit, die Korrelation Gott-Mensch und die Bedeutung des Individuums. Richard A. Freund unterstreicht die Übereinstimmung zwischen Simone Weil und Abraham Heschel in beider Betonung unbedingter Verantwortung des einzelnen Menschen und seiner göttlichen Beauftragung mit der Su-

¹⁰ WEIL, Simone, *Schwerkraft und Gnade*, übers. und mit einem Nachwort versehen von Friedhelm Kemp, München 1952.

¹¹ WICKI-VOGT, Maja, «Jüdisches Denken in geleugneter Tradition», in: SCHLETTE, Heinz Robert/DEVAUX, André (Hg.), *Simone Weil: Philosophie – Religion – Politik*, Frankfurt a.M. 1985, 137–156.

¹² BLANCHOT, Maurice, *Die Behauptung (das Verlangen, das Unglück)*, in: *Akzente* 45 (1998) 297–320, bes. 311–314. Frz.: «L'affirmation (le désir, le malheur)», in: DERS., *L'entretien infini*, Paris 1969, 153–179, bes. 169–172.

¹³ Entsprechendes findet sich bei RABI, Wladimir, «La conception weilienne de la création. Rencontre avec la kabbale juive», in: KAHN, Gilbert (Hg.), *Simone Weil. Philosophin, historienne et mystique*, Paris 1978, 141–160, bes. 142; WICKI-VOGT, *Jüdische Tradition*, bes. 148f. (s. Anm. 11).; FREUND, Richard A., *La tradition mystique juive et Simone Weil*, in: *Cahiers Simone Weil X* (1987) 289–295, bes. 292; BEYER, Dorothee, *Sinn und Genese des Begriffs «Décréation» bei Simone Weil*, Altenberge 1992, bes. 144; BROY, Inge, «Emmanuel Levinas, Simone Weil und ihre Anregungen für die christliche Schöpfungstheologie», in: WOHLMUTH, Josef (Hg.), *Emmanuel Levinas: eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn u.a. 1998, 63–80, bes. 72–76.

che nach sozialer Gerechtigkeit.¹⁴ Freunds Empfehlung lautet: «Les écrits de Simone Weil ... devraient figurer dans les programmes d'étude de philosophie juive.»¹⁵

Zu *vordergründig* scheint der Vorschlag, in Weils Beziehung zum Judentum «das tragend Untergründige vom verneinend Vordergründigen zu unterscheiden»¹⁶. Außer Acht bleibt die Möglichkeit, Weils antibiblische «Verneinungen», eine komplexe Motivlage zugestanden, gründeten ihrerseits tief in Biblisch-Jüdischem.

Schließlich sei Paul Giniewskis materialreicher, jedoch nicht zuletzt in seinem Popularpsychologismus unzulänglicher Versuch erwähnt, Simone Weil zu einer Leidensgenossin und Geistesverwandten Otto Weiningers zu machen.¹⁷ Daniel Boitier scheint es weitaus besser zu gelingen, sich Weils schwieriger Beziehung zum Judentum mit Hilfe psychoanalytischer Denkformen zu nähern. Am Leitfaden der Oppositionen Entwurzelung-Einwurzelung, Nahrung-Nahrungsverweigerung, Schmutz-Reinheit werden Leben und Werk in Beziehung gesetzt.¹⁸

Die Frage eines Weilschen Antijudaismus (Antisemitismus, Antiblismus ...) ist offensichtlich überaus vielschichtig und wird nach wie vor kontrovers diskutiert. Was hat Simone Weil, in nuce, gegen die Bibel vorzubringen? «Israel ist der Versuch eines übernatürlichen gesellschaftlichen Lebens.» Dieser Versuch, so urteilt Weil, mußte scheitern. Dem biblischen Israel wirft sie vor, in seinem Gott die eigene Gemeinschaft und deren Macht verehrt zu haben. Die Verabsolutierung des Sozialen erhöhe bloß ein kollektives Ich, das den Menschen zum Götzendienst verführe. Das Gesellschaftliche ist nur eine Karikatur Gottes, «der unendlich weit von mir entfernt ist und der Ich ist» (Cahiers 3, 341). Auch das Kollektiv, bemerkt Weil, läßt sich zwar mit dem Mose geoffenbarten biblischen Gottesnamen benennen.¹⁹ Doch die Parallele zwischen der

¹⁴ Vgl. FREUND, *La tradition* 293f. (s. Anm. 13).

¹⁵ Ebd. 294.

¹⁶ WICKI-VOGT, *Jüdisches Denken* 149 (s. Anm. 11).

¹⁷ GINIEWSKI, Paul, *Simone Weil ou la haine de soi*, Paris 1978. Die Untersuchung umfaßt zwei Partien: «Les faits» (23–153) und «L'explication» (155–298). Nach der Darlegung der antisemitischen «Tatsachen» in Simone Weils Leben und Werk rekonstruiert die mit psychoanalytischen Motiven versetzte «Erklärung» (v.a. 241–298) frühkindliche Kränkungen und Traumatisierungen, die zu einem (weiblichen) Selbsthaß geführt hätten, der sich in Weils Antisemitismus zugleich durchgesetzt und maskiert habe.

¹⁸ BOITIER, Daniel, *L'impossible enracinement de Simone Weil. Simone Weil entre «judaïsme» et «catholicisme»*, in: *Cahiers Simone Weil* XVI (1991) 329–340.

¹⁹ Weil spielt hier auf Ex 3,14 an. Die – von heutiger Exegese in Frage gestellte – Deutung des Tetragramms im Sinne souverän-selbstgenügsamen Seins entfaltet nicht nur im Christentum, sondern auch im Judentum eine reiche Wirkungsgeschichte.

freigiebigen Selbstgenügsamkeit Gottes und der mörderischen des vergotteten Kollektivs führt nicht weit. «Ihm reicht es zu sein, aber es kann sich weder vorstellen noch annehmen, daß etwas anderes ist. Es ist immer totalitär» (Cahiers 3, 343). Kennzeichen Gottes aber ist der Verzicht darauf, die eigene Macht ganz auszuüben. Die Schöpfung deutet Weil als Rückzugsbewegung, die das Universum sein läßt (vgl. Cahiers 3, 388 u. ö.).

Weil konzediert zwar im Blick auf Israel: «Ihm ist vermutlich das Beste gelungen, was es in dieser Art gibt.» Aber dieses Beste ist noch nicht das Gute, sondern von ihm unendlich verschieden. In Platons *Politeia* konfrontiert Sokrates denjenigen, der sich mit der erfolgreichen, sogar zur Manipulation des Sozialkörpers befähigenden Anpassung des Menschen an die Gesellschaft, das große Tier, zufrieden geben will, mit dem Bedenken, «wie weit das Wesen des Notwendigen von dem des Guten entfernt ist» (Cahiers 3, 23, vgl. *Politeia* 493c). Das Vergessen dieses Abstands, die voreilige Identifizierung des «Notwendigen» mit dem «Guten», ist der Kern des Götzendienstes.²⁰ Es ist in Weils Analyse in einzigartiger Weise das Gesellschaftliche, das die Abwesenheit des Guten zu verschleiern vermag (vgl. Cahiers 3, 24).

Der Großversuch Israel braucht nicht noch einmal unternommen zu werden, schon gar nicht in den monströsen Formen, welche die politische Gegenwart hervorbringt. Die Menschheit sollte endlich ihre Schlüsse ziehen. «Das reicht. Unnötig, noch einmal zu beginnen» (Cahiers 3, 165). Zwar ist dem biblischen Experiment eine Berührung mit der Transzendenz nicht abzuspüren. «Das Ergebnis zeigt, zu welcher göttlicher Offenbarung das große Tier fähig ist. Die Bibel ist die ins Gesellschaftliche übertragene Offenbarung. Abraham konnte sich vor Melchisedek erniedrigen.»²¹ Aber der Weg über das Kollektiv und die gesellschaftliche Macht ist überaus bedenklich. Dieser Weg ist zum einen lang und beschwerlich: «Jesaja brachte als erster reines Licht» (Cahiers 3, 165). Er ist zweitens äußerst gefährlich. «Moses, Josua, so ist der Anteil am Übernatürlichen bei jenen beschaffen, die viel gesellschaftliche Energie eingefangen haben» (Cahiers 3, 164): Weil sieht in den beiden biblischen

²⁰ Die Einheit beider wäre auf einer anderen Ebene zu finden als ihre Verschiedenheit (vgl. Cahiers 3, 163). Die Überhöhung der gesellschaftlichen Macht berücksichtigt dies nicht und bewirkt darum eine «schlechte Vereinigung der Gegensätze» (ebd. 319).

²¹ Cahiers 3, 165. Abram erkennt und würdigt die geistig-geistliche Autorität des Gruppenfremden (vgl. Gen 14,18–24). – In Übereinstimmung mit jüdischem Sprachgebrauch nennt Weil hier das im Christentum als «Altes Testament», in jüngerer Zeit auch als «Erstes Testament» bezeichnete Textkorpus «die Bibel».

Gründergestalten, Bundesmittlern zwischen Gott und Israel (vgl. Ex 24; Jos 24) auch politische Gewalttäter. Der Weg über das Volk ist drittens eine blutige Sackgasse: Die politischen Totalitarismen der Gegenwart enthüllen das Gesicht der Macht des Kollektiven und seine Entfernung vom Guten. Zwischen diesen drei Stufen bzw. Aspekten bewegt sich Weils Kritik an Israel als dem Versuch, das Soziale ohne die Vermittlung – ohne die Unterbrechung – durch das Individuelle für das Göttliche zu öffnen.²² Zumal im Blick auf Hitlerdeutschland betont Weil: «Es wäre der richtige Augenblick, den Unterschied zwischen kollektiver Seele und Gott ins Licht zu stellen» (Cahiers 4, 199).

Dieser Kampf «gegen die Bibel» ist also vor allem ein Ringen mit der Bibel und um deren Wahrheit. Hätte Weil aber nicht doch anders wahrgenommen, gewichtet, gelesen, nachdem das historische Maßstäbe sprengende Grauen der Schoa zu Tage getreten war? Aber mißt sich Weils Denken nicht bereits an der Erfahrung vom Un-Maß menschlicher Macht und Ohnmacht? Radikale Selbstkritik war ihrer intellektuellen Redlichkeit sicher nicht fremd. Davon zeugt etwa, als der Charakter der Hitlerschen Aggression unübersehbar geworden war, Weils Abkehr von der zuvor bis zur Empfehlung der nationalen Selbstaufgabe vertretenen pazifistischen Option. Ihre genaue Einschätzung der Schrecken des Krieges und ihre Verkenning der Natur des deutschen Antisemitismus ließen Weil noch 1938 eine Art Judenstatut in der Tschechoslowakei als Preis des Friedens bzw. des Nicht-Krieges annehmbar erscheinen. «Les Tchèques peuvent interdire le parti communiste et exclure les Juifs des fonctions quelque peu importantes, sans perdre quoi que ce soit de leur vie nationale. Bref, injustice pour injustice, puisqu'il doit y en avoir une de toutes manières, choisissons celle qui risque le moins d'amener une guerre.»²³ Robert Chenavier diagnostiziert hier ein ebenso folgenreiches wie unter auch jüdischen französischen Intellektuellen verbreitetes Mißverständnis. Der geläufige und noch für Hitlerdeutschland vorausgesetzte Rahmen der Judenfeindschaft sei die Dreyfus-Affaire gewesen. Zwar habe auch der französische Antisemitismus unter der III. Republik den «Tod des Juden» gewollt, aber, so bemerkt Chenavier mit Sartre, «une foule antisémite croira avoir assez fait lorsqu'elle aura massacré quelques

²² Diese Kritik ist unerbittlich und unstrategisch. Doch sollte Simone Weils Kraft zur Unterscheidung in der rücksichtslosen Härte nicht unterschätzt werden, eine Härte, die sich zuerst an und gegen das eigene Wahrnehmen und Denken richtet. Die Lektüre dieser befremdlichen Wahrheitssuche ist eine Lektion, die gelernt werden muß!

²³ WEIL, Simone, «L'Europe en guerre pour la Tchécoslovaquie?», in: DIES., *Oeuvres complètes* II.3 (s. Anm. 1), 81–86, 82f.

Juifs et brûlé quelques synagogues.»²⁴ Daß sich von dieser traditionellen republikanischen Judenfeindschaft der Antisemitismus Hitlerdeutschlands als ein systematischer «antisémitisme judéocide» (ebd. 303) verhängnisvoll unterscheiden sollte, sei auch Weil entgangen.

Was Lévinas als Weils Antibiblizismus und Antijudaismus brandmarkt, resultiert in den Augen des Schülers von Husserl und Heidegger und der Rabbinen aus einer radikalen Unkenntnis der talmudischen Tradition. Die Fremdheit Weils gegenüber deren intellektuell anspruchsvollem Schriftkommentar und streitbarer Weisheit ist keinesfalls singulär, sondern gilt Lévinas zufolge für die westeuropäische Judenheit seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Dieser Ausfall aber treffe das Judentum in seinem Mark. «Jude sein bedeutet, an die Intelligenz der Pharisäer²⁵ und ihrer Meister zu glauben. Durch die Intelligenz des Talmud zum Glauben in der Bibel»²⁶, formuliert Lévinas pointiert. Die lebendige rabbinische Tradition, in seinen Augen Mitte und Maß des Judentums, charakterisiert Lévinas mit dem Terminus «intelligence». Eben dieser Begriff ist, wie zitiert, das erste Wort seines kämpferischen Textes und gilt Simone Weil.²⁷

II. Kritik der Macht

Simone Weils Werk kann, schaut man auf die kurze Frist dieses in steter Fühlung mit den bedrängendsten politischen Fragen der Zeit geführten, früh abgebrochenen Lebens, nur Fragment sein. Nur einen Bruchteil ih-

²⁴ CHENAVIER, Simone Weil 303 (s. Anm. 3).

²⁵ Bewußt verwendet Lévinas hier die in christlich geprägter Kultur, vermittelt durch das *Matthäusevangelium*, zum Scheltwort gewordene Bezeichnung «Pharisäer» als rabbinischen Ehrennamen. Vgl. auch DERS., «Le pharisien est absent», in: DERS., *Difficile liberté* 47–50 (s. Anm. 2). Weils Wortgebrauch hingegen entspricht ihrer Aufmerksamkeit für den Radius gesellschaftlicher Macht, besonders im Blick auf das biblische Israel (vgl. auch *Cahiers* 3, 165). «Pharisäisch ist ein Mensch, der aus Gehorsam vor dem Großen Tier tugendhaft ist» (*Cahiers* 3, 10).

²⁶ LEVINAS, Simone Weil 334 (s. Anm. 2). Übersetzung leicht verändert. Möglicherweise entspräche im Deutschen ein Begriffspaar wie «Verstand und Verständnis» am ehesten dem, was der französische Begriff «intelligence» ausdrückt. Lévinas' Gebrauch geht auch darüber hinaus. Die enge Verbindung von Geistigem und Geistlichem, Reflexion und Religion, intellektueller Durchdringung und ethischer Durchformung der Lebenswelt, ist ein Kennzeichen gerade des mitnaggdischen Judentums, in dessen Tradition sich der litauische Jude und französische Philosoph stellt.

²⁷ Welche Funken hätte ihre Begegnung mit der «talmudischen Intelligenz» geschlagen, wäre sie denn ambivalenzfrei oder -arm möglich gewesen? Das Gewebe, das eine bewußte Berührung nicht nur erschwert und behindert, sondern verhindert hat, ist überaus dicht und vielfältig. Man denke nur an das in den *Cahiers* zu Tage tretende Gefälle zwischen Weils zumindest partieller Nahrungsverweigerung in judaïcis und ihrer «boulimie de culture» (BOITIER, *L'impossible enracinement* 334, s. Anm. 18).

rer Schriften, Artikel und Abhandlungen hinterließ sie abgeschlossen, nur wenige waren bereits veröffentlicht. Ein in Theorie und Praxis gegen den Strom der Konventionen gelebtes Leben, ein politisch-spirituell beunruhigtes philosophisches Oeuvre, das in der so anregenden wie entmutigenden Vielfalt der Engagements und Begabungen mehr einer Werkstatt denn einem Werk zu gleichen scheint. Ein konsequentes Leben, und darum ein Leben im Widerspruch, Zeichen einer selbstbewußten Individualität, einer nicht machtgeschützten, sondern ausgesetzten Innerlichkeit.²⁸ Als Unruheherd, bleibend treibendes Motiv, ist im folgenden die Frage nach der Macht der Macht und ihre Kritik herauszustellen.

In den 1939 entstandenen fragmentarischen *Réflexions sur la barbarie* notiert Weil: «Ich glaube nicht, daß man klare Gedanken über die menschlichen Beziehungen fassen kann, solange man nicht den Begriff der Macht in den Mittelpunkt gestellt hat.»²⁹ Die Klärung dieses zentralen Begriffs werde, wie sie sogleich hinzufügt, nicht leichtfallen. Es bedarf einer überwachen und vielschichtigen Aufmerksamkeit für das, was Macht – hier ist das semantische Gewebe der deutschen Termini Macht,

²⁸ Heinz Abosch bestreitet eine solche Konsequenz, wenn er eine Existenz beschreibt, die, gewisse Verbindungslinien zugestanden, doch «gleichsam aus zwei Hälften – einer revolutionären und einer religiösen – zusammengesetzt ist.» (ABOSCH, Heinz, Simone Weil zur Einführung, Hamburg 1990, 9). Der vermeintliche Dualismus Weils dürfte nicht zuletzt ein Problem ihrer Interpreten sein, die entweder den Akzent auf die spirituelle Suche legen und das gesellschaftliche Engagement als vorläufig oder uneigentlich abwerten oder aber umgekehrt Weils sich lebensgeschichtlich intensivierenden bzw. explizierenden religiösen Diskurs als Verfallsprozeß einstufen. Diesem Deutungsmuster verhaftet, kennzeichnet Abosch die vermeintliche religiöse Kehre der politisch engagierten Philosophin als Verlustgeschichte: «Jahre vor Sartre praktizierte sie das »Engagement«, schrieb theoretische Abhandlungen und politische Manifeste, lehrte Philosophie und kämpfte als Revolutionärin, meditierte ([,] Ergänzung: S. Sandherr) und arbeitete in Metallfabriken. Endlich gab sie das rationale Denken preis, verzweifelt und beglückt zugleich suchte und fand sie den Tod» (ebd. 8). Ob das literarische Genre einer Einführung derartige Klischees erfordert, kann bezweifelt werden.

²⁹ WEIL, Simone, «Réflexions sur la barbarie», in: *Oeuvres complètes* II.3 (s. Anm. 1) 222–225, 223. Das hier mit dem Begriff «Macht» wiedergegebene frz. «force» kann Kraft, Macht, Stärke, Gewalt, Wucht, Zwang, Vermögen heißen. «Macht geht vor Recht» heißt frz. «la force prime le droit» bzw. «force passe droit». Ein Aspekt von Weils Bevorzugung des Begriffs «force» vor den ebenfalls, aber in geringerem Umfang gebrauchten Synonyma «pouvoir» oder «puissance», am deutlichsten und titelgebend in ihrem Essay *L'Iliade ou le poème de la force* (s. Anm. 1) dürfte die Rolle des Begriffs der Kraft (frz.: force) in der klassischen Mechanik sein. Immer wieder kommt Weil in den *Cahiers* auf das Wort Thukydides' zurück: «Durch eine Notwendigkeit der Natur übt jedes, ganz gleich welches Wesen, all die Macht, über die es verfügt, soweit es kann, aus.» (Cahiers 1, 272). Der Tendenz zur Machtausübung und -erweiterung kommt eine Art Naturgesetzlichkeit zu. Der Verzicht darauf, «überall zu befehlen, wo er die Macht dazu hatte», ist hingegen Kennzeichen Gottes (Cahiers 3, 388).

Kraft, Gewalt, Stärke, Zwang, Herrschaft, Unterdrückung bzw. der französischen Begriffe *force*, *pouvoir*, *puissance*, *violence*, *domination*, *oppression* zu denken – in den einzelnen Menschen und zwischen ihnen, zwischen Mensch und Kosmos, Mensch und Gott bewirkt. Solche Aufmerksamkeit zeichnet Weils politisches Handeln wie ihre Theoriebildung aus.

Offensichtlich steht die Macht-Frage im Zentrum von Weils anarcho-syndikalistischem Einsatz.³⁰ In der Kolonialherrschaft Frankreichs sieht sie einen nicht nach Recht und Unrecht fragenden Willen zur Bemächtigung und Selbstermächtigung am Werk.³¹ Daß Messianismus³² und Vorsehungsglaube ihm die Frage der Macht verengt bzw. verstellt habe, steht im Zentrum der Weilschen Kritik des Marxismus.³³ Im Krieg kommt die Macht offen an die Macht. Dieser Diagnose entspricht Weils pazifistische Option bis zum Beginn von Hitlers Eroberungskrieg.³⁴ Weil warnt vor der staatlichen Zentralgewalt und der unentrinnbaren Macht des Gesellschaftlichen, das sie mit Platons *Politeia* und der *Johannesapo-*

³⁰ Schriftliche Niederschläge dieses Engagements finden sich in: WEIL, Simone, *Oeuvres complètes*. Edition publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy, Tome II: *Écrits historiques et politiques*. Volume 1: *L'engagement syndical (1927–juillet 1934)*, Paris 1988. Eine gewisse Nähe Weils zu den Theoretikern bzw. Aktivisten des Anarchismus Pierre J. Proudhon und Michail A. Bakunin ist unübersehbar; vgl. dazu auch ABOSCH, Heinz, «Simone Weils Marxismus-Kritik», in: SCHLETTE/DEVAUX, Simone Weil: *Philosophie* (s. Anm. 11) 218–234, 228.

³¹ Vgl. die Artikel und Entwürfe in: *Oeuvres complètes* II.3 (s. Anm. 1) 121–155, sowie das Kapitel «Entwurzelung und Nation» in: WEIL, Simone, *Die Entwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber*, München 1956, 151–272 (im folgenden: Erklärung der Pflichten; nach dem ursprünglichen frz. Titel: *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*). Die Unterwerfung und soziokulturelle Zerstörung menschlicher Gemeinschaften lasse sich nicht durch Staatsräson rechtfertigen, der Kolonisator heiße Rom, Frankreich oder Deutschland. Weils Vergleich der kolonialen Gewalt mit der Hitlers hält Frankreich und Europa einen unwillkommenen Spiegel vor.

³² Eine «*foi messianique*» bescheinigt Weil dem Marxismus u.a. in ihren *Réflexions sur la barbarie* 223 (s. Anm. 29).

³³ Die Auseinandersetzung mit dem Marxismus zieht sich wie ein roter Faden durch Weils Werk. Im folgenden wird die von Weil als ihr «*grand oeuvre*» bezeichnete erste Summe dieser Beschäftigung zu Rate gezogen: «*Reflexionen über die Ursachen der Freiheit und sozialen Unterdrückung*» (im folgenden: *Reflexionen*), in: DIES., *Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften*. München 1975, 151–240. Frz.: *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris 1955 (im folgenden: *Réflexions*).

³⁴ Einen guten Überblick bieten die unter der Überschrift «*Guerre et paix*» in *Oeuvres complètes* II.3 (s. Anm. 1) 41–118 gesammelten Entwürfe und Artikel.

kalypse «Großes Tier» und «Tier» nennt.³⁵ Ihr Fundamentalmißtrauen gegenüber der Macht des Gesellschaftlichen findet sich in zahlreichen Reflexionen und pointierten Formulierungen der *Cahiers* ausgemünzt.³⁶ Das biblische Israel und die römische Kirche sind in Weils Augen zwei grundverschiedene, doch vergleichbar gefährliche historische Ausformungen der Vergötzung des Gesellschaftlichen.³⁷ Die Frage nach Macht und Gewalt leitet Weils Blick auf die römische und griechische Antike. Er ist nie archivalischer Natur, immer wird Aufschluß über die Gegenwart und ihre politisch-gesellschaftlichen Konstellationen gesucht. Ob Weils Bemühen, den expansiven NS-Totalitarismus in die Linie des antiken römischen Imperialismus zu stellen, Hitler und den deutschen Nationalsozialismus verharmlost, muß nach der Schoa tatsächlich gefragt werden. Vor einer raschen Antwort aber sollte man sich Weils historio-graphisch-ikonoklastischer Arbeit in ihrer Kraft zur Umwertung und ätzenden Desillusionierung gestellt haben.³⁸ Im Ausgang von der Wirkung

³⁵ Die Verbindung zwischen dem «Tier» (Offb 17) und dem «Großen Tier» (vgl. Platon, *Politeia* 482d–493e) als Beschreibungen des Sozialkörpers wird sowohl in den *Cahiers* (vgl. *Cahiers* 2, 95) als auch in der *Erklärung der Pflichten* (vgl. ebd. 426f., s. Anm. 31) hergestellt.

³⁶ Gustave Thibon hat unter dem Stichwort «Le gros animal» (Thibon, *Pesanteur* 182–188, s. Anm. 9) Einschlägiges aus Weils Aufzeichnungen zusammengetragen.

³⁷ Weil sieht die politischen Totalitarismen ihrer Zeit in der Nachfolge eines spätestens mit der Konstantinischen Wende eroberrungssüchtig gewordenen Christentums. «Der Totalitarismus ist ein Ersatz für das Christentum.» (*Cahiers* 3, 194; im frz. Text findet sich das Lehnwort «ersatz» [*Cahiers* F 3, 134]). Daher die Mahnung: «Die unbedingte Liebe zur Kirche ist Götzendienst. Das Recht, unbedingt zu lieben, hat man nur gegenüber dem Unbedingten» (*Cahiers* 4, 118). Glaube als umfassende Zustimmung zu allem, was die Kirche lehrt, gelehrt hat und lehren wird, sei hingegen gesellschaftlicher Götzendienst (vgl. *Cahiers* 4, 121). Vgl. dazu auch MOULAKIS, Athanasios, «Simone Weil und das «Große Tier», in: SCHLETTE/DEVAUX, *Simone Weil: Philosophie* (s. Anm. 11) 252–260.

³⁸ Vgl. etwa die aus dem Jahre 1939 stammenden, 1940 partiell publizierten «*Quelques réflexions sur les origines de l'Hitlérisme*», in: DIES., *Oeuvres complètes* II.3 (s. Anm. 1) 167–219. Weils Überlegungen zum Verständnis historischer Größe in der im Winter 1942/43 in London verfaßten, von Albert Camus 1949 unter dem Titel: *L'enracinement* publizierten unvollendeten Studie: *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (dt.: *Die Einwurzelung*, 320–338, s. Anm. 31) münden in der Einsicht: «Unsere Auffassung der Größe ist eben jene, die Hitlers ganzes Leben bestimmt hat» (ebd. 320). Da es auf der Erde keine andere Macht gibt als die Macht (vgl. ebd. 322), ist die Geschichtsschreibung «nichts anderes als eine Anhäufung von Aussagen der Mörder über ihre Opfer und sich selbst» (ebd. 327). Dieser Schärfe des Blicks auf das Eigene wegen lassen sich Weils Analysen kaum als Vorhut einer Partei des bundesrepublikanischen «Historikerstreits» deuten bzw. ausbeuten. Aus der Parallelisierung Nazideutschlands mit dem Rom der Cäsaren folgt nicht ein beruhigtes «Nichts Neues unter der Sonne», sondern eine äußerste Beunruhigung im Hier und Jetzt.

der Macht der Waffen beschreibt der Ende 1939 verfaßte Essay *L'Iliade ou le poème de la force*³⁹ Grenzenlosigkeit und Grenze der Macht von Menschen über Menschen. Die Verwechslung von Größe und Macht im christlich geprägten Geschichtsdenken Europas prangert Weils *Erklärung der Pflichten* an, ein Entwurf zur Vorbereitung einer französische Verfassung für die Nachkriegszeit.

Weils Denken bündelt sich in ihrer Kritik der Macht wie in einer Linse. Folgt man der Präzision und spekulativen Kraft ihres niemals teilnahms- und gerade darum illusionslosen Blicks auf das gesellschaftlich-geschichtliche Phänomen der Macht, so gelangt man unversehens in die Mitte einer biblischen «Optik»⁴⁰. Diese soll am Leitfaden einer religiösen Überschwangs durchaus unverdächtigen frühen Schrift, der 1934 erarbeiteten, im Folgejahr publizierten *Reflexionen über die Ursachen der Freiheit und sozialen Unterdrückung* vorgestellt werden.

III. Dialektik der Macht

Die *Reflexionen über die Ursachen der Freiheit und sozialen Unterdrückung* stellen eine erste Summe in der Befassung Weils mit Theorie und Praxis des Marxismus dar. Sie führen über die Marxismuskritik hinaus zur kritischen Analyse der entwickelten Industriegesellschaft und zur Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Moderne.

Kritik des marxistischen Vorsehungsglaubens

Weder in seiner Konzeption von Freiheit noch in seiner Analyse sozialer Unterdrückung, so lautet Weils Verdikt, denke der Marxismus hinreichend konsequent. Als Hindernis entpuppt sich die marxistische Revolutionsgewißheit, die Weil als Symptom eines Vorsehungsglaubens erkennt. Sei man bereit, auf die Tröstungen der Produktivkräfterreligion zu verzichten, so werde einem nicht nur die sichere Antwort auf die Frage nach den Ursachen der Freiheit aus der Hand geschlagen, sondern es stelle sich erneut die Frage nach den Ursachen der sozialen Unterdrückung.

Marxens Versuch, das Hegelsche Fortschrittsprinzip vom Kopf auf die Füße zu stellen, vom Geist auf die Ökonomie zu übertragen, entspricht, so Weils Diagnose, der kapitalistischen Produktionsideologie vollkommen. «Der Aufstieg der Großindustrie hat die Produktivkräfte in die Gottheit einer Art Religion verwandelt, deren Einfluß Marx bei der

³⁹ S. Anm. 1.

⁴⁰ Vgl. «Die Ethik ist eine Optik» (LÉVINAS, Emmanuel, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 1987, 23).

Ausarbeitung seiner Geschichtsauffassung unbewußt unterworfen war» (Reflexionen 158). Zugleich bleibe im materialistischen Glauben an die Mission des Proletariats der Hegelsche Ursprung präsent, setze doch Marx ebenso wie Hegel einen im Verborgenen wirkenden Weltgeist voraus. Wie alle Religionen aus dem Menschen ein einfaches Mittel der Vorsehung machten, so stelle auch der Sozialismus den Menschen in den Dienst des vermeintlichen historischen Fortschritts, nämlich des Produktionsfortschritts (vgl. ebd. 159). Die Aufgabe der Revolution besteht in Marxens Verständnis nicht etwa in der Emanzipation der Menschen, sondern der Produktivkräfte. Mit der fragwürdigen Annahme, beides komme überein, sobald der Entwicklungsgrad der Produktivkräfte eine mühelose Produktion ermöglicht, erreiche Marx «einen für seine moralische Ruhe notwendigen Ausgleich zwischen idealistischen Bestrebungen und materialistischer Geschichtskonzeption» (ebd. 156f.). Nur selten jedoch, fügt Weil hinzu, seien beruhigende Glaubenssätze zugleich vernünftig.

Der Mythos der Revolution

Ein historischer Mechanismus, demzufolge ein Regime seine eigenen Totengräber hervorbringt, existiert für Weil nicht.⁴¹ Die geschichtliche Erfahrung lehrt im Gegenteil: «Jede Macht verbreitet, kraft ihrer Existenz, bis an die Grenze des Möglichen die sozialen Beziehungen, auf denen sie beruht» (Reflexionen 188). Auch das kapitalistische Machtsystem formt Ausbeuter wie Ausgebeutete nach seinem Bilde (vgl. ebd. 233). Simone Weil weigert sich mit einem noch für anarcho-syndikalistische Kreise ungewöhnlichen Freimut, zu übersehen, daß auch dieser Kaiser nackt ist.⁴² Die sozialistische Revolutionshoffnung zeigt sich ihr als Illusion, genauer, als Opium der Unterdrückten.⁴³ Das Sakrileg nicht scheuend, zerstört Weil den nicht weniger national-französischen als marxistisch-internationalen Revolutionsmythos. Sowenig wie beim Untergang des Römischen Reiches waren 1789 die gewaltsamen Umwälzungen entscheidend; «der Sieg krönt nur jene Kräfte, die schon vor dem Kampf den entscheidenden Faktor des kollektiven Lebens bildeten» (Reflexionen 192).

⁴¹ Marx stellt den Mechanismus der Unterdrückung im kapitalistischen Regime schlüssig dar, «aber er tut es so gut, daß man sich nur mit Mühe vorstellt, wie dieser Mechanismus je zu funktionieren aufhören könnte» (Reflexionen 154).

⁴² Vgl. ABOSCH, Heinz, Vorwort zu WEIL, Unterdrückung und Freiheit (s. Anm. 33), 7–19, 17.

⁴³ «Revolution ist ein Wort, für das man tötet, für das man stirbt, für das Volksmassen in den Tod geschickt werden – das aber jedes (sic) Inhalts ermangelt» (Reflexionen 169).

So verliert das Zauberwort Revolution seinen Glanz. Es bezeichnet Disparates und Unvereinbares, vor allem aber einen religiösen Befund, nämlich «einen Augenblick, da die Letzten die Ersten sein werden»⁴⁴. Eine plötzliche Umkehrung der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse wäre aber nicht nur ein in der Geschichte unbekanntes Phänomen, sondern schlechthin unvorstellbar, «denn dies wäre ein Sieg der Schwäche über die Stärke, das Äquivalent einer Waage, deren leichteste Schale sich senkte.»⁴⁵ Marxens Hoffnung, daß «Sklaverei freie Menschen hervorbringen» könne, war eitel; die Sklaverei erniedrigt den Menschen so lange, bis dieser sie liebt (Reflexionen 232). Das Proletariat ist darum nicht zukunfts-trächtiger Widerpart des Regimes, sondern dessen Geschöpf. Der marxistische Traum von der herrschaftsfreien Gesellschaft erweist sich als kraftlos (ebd. 169). Wie Schnee an der Sonne zergeht die Hoffnung auf eine Umwälzung der Machtverhältnisse. Diese nämlich hätte nicht nur eine bestimmte Gruppe von Mächtigen zu entmachten, sondern die der Macht spezifische Macht zu brechen. Sie müßte einen Sieg der Schwächeren über die Stärkeren ermöglichen und die Entstellung der Unterdrückten durch die unterdrückende Macht rückgängig machen. Daß die Nutznießer des kapitalistischen Systems vertrieben oder vernichtet werden, liegt im Bereich des Denkbaren. «Aber wie soll man glauben, daß die Sklaven, die sich in Fabriken und Bergwerken quälen, mit einem Schlage Bürger einer neuen Wirtschaft sein werden?» (ebd. 257).

Fatalität der Macht

Die Antwort des Marxismus auf die Frage nach Befreiung und Bedrückung ist als unzulänglich, als Fabel und fromme Fiktion erwiesen. In Weils Einsicht, daß die Unterdrückung von Menschen durch Menschen nicht zugleich mit einer bestimmten Form ökonomischer Beziehungen aufgehoben wird, schlägt sich auch die Erfahrung mit der sowjetischen Staatsbürokratie als einer neuen, totalen Form von Herrschaft nieder. Das ernüchternde Fazit lautet: «Überblickt man die Gesamtheit der menschlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, ... dann gewinnt man den Eindruck, daß der Mensch das Joch der Naturnotwendigkeiten nicht vermindern kann, ohne im gleichen Ausmaß, als handele es sich um ein

⁴⁴ WEIL, Simone, «Kritische Prüfung der Revolutions- und Fortschrittsideen», in: DIES., Unterdrückung und Freiheit (s. Anm. 33), 251–257, 254.

⁴⁵ WEIL, Reflexionen 192. Das in Weils Werk so häufig gebrauchte Bild der Waage bestätigt hier die naturgesetzliche Unwiderstehlichkeit der Macht. «Finden gewaltsame Kämpfe statt – und das geschieht nicht immer –, dann üben sie die Funktion einer Waage aus: sie geben denen die Macht, die sie schon besitzen» (ebd. 256).

Spiel geheimnisvollen Gleichgewichts, das Joch der gesellschaftlichen Unterdrückung zu verstärken» (ebd. 193).

Weil unternimmt nun einen dem Projekt von Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung*⁴⁶ vergleichbaren Versuch, herauszufinden, warum die geschichtlichen Prozesse zunehmender Naturbeherrschung nicht zur Befreiung des Menschen von Furcht und Zwang führten, sondern die Bedrückung der einzelnen perpetuierten oder noch verstärkten. Die Menge des vom Menschen erlittenen Zwangs, so Weils Urteil, scheint in der Geschichte unveränderlich zu sein. Hat die menschliche Gesellschaft die Bedrückung des Menschen durch die übermächtigen Naturkräfte gebrochen, so nur, um gleichsam die Nachfolge der Naturmacht anzutreten und die Individuen auf neue Weise niederzuhalten (vgl. Reflexionen 193f.). Was im Blick auf das Kollektiv als ein Sieg über die Übermacht der Natur erscheint, verwandelt sich im Blick auf den einzelnen «in eine Knechtschaft, die der der Primitiven nahekommt» (ebd. 194). Wie ein Jahrzehnt später Horkheimer und Adorno, betont Weil, ungeachtet der Entwicklung der kollektiven technischen Naturbeherrschung habe «der Mensch den knechtischen Zustand nicht verlassen, in dem er einst, schwach und nackt, allen blinden Kräften des Kosmos ausgeliefert war»⁴⁷. Denn das innere Gesetz der Gesellschaft, in der sich die Menschen gegen die Übermacht der Natur organisieren, ist der Machtkampf. Die Gesellschaft spaltet sich in Befehlende und Gehorchende. Aus der Perspektive des Individuums gesehen, tritt der Zwang der Gesellschaft an die Stelle der Naturgewalt. Durch die Übermacht, welche die Gesellschaft im Prozesse anwachsender Naturbeherrschung dem einzelnen gegenüber gewinnt, wird sie, auch darin Nachfolgerin der äußeren Natur, zum Gegenstand religiöser Verehrung (vgl. Reflexionen 195). Aber auch der Traum von den unbegrenzten Möglichkeiten ist rasch ausgeträumt, wo die technischen Entwicklungen zu einer anwach-

⁴⁶ HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente (1944), Frankfurt a.M. 1981.

⁴⁷ Ebd. 195. Im Ausgang von der Erfahrung eines geschichtlichen Perennierens von Herrschaft steht für die Autorin der *Reflexionen* wie für die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* fest, daß Kritik der Macht mehr und anderes zu leisten hat als die Kritik der politischen Ökonomie. Eine erste Zusammenschau dieser beiden epochalen Versuche einer Kritik der Macht wird im folgenden versucht. Ein umfassender Vergleich der beiden Entwürfe, deren Beweggrund die Wahrnehmung bedrohlicher zeitgenössischer Totalisierung von Macht und Herrschaft ist, wäre ebenso lohnend wie ein Vergleich von Weils geschichtsphilosophischen Analysen mit Benjamins Thesen «Über den Begriff der Geschichte» (vgl. BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften* Bd. I.2, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser [Werkausgabe Bd. 2], Frankfurt a.M. 1980, 691–704).

senden anonymen Abhängigkeit aller von allen führen und wo sich zugleich die Befugnisse in den Händen weniger Machthaber konzentrieren, die zur Koordination und Kontrolle der komplexen Abläufe und Funktionen unfähig sind. Wie in der Urzeit erfährt sich der Mensch, ungeachtet der neuen Gestalt, die ihnen der naturwissenschaftlich-technologische Fortschritt gegeben hat, als Spielball der Naturkräfte.⁴⁸

Ebensowenig wie später die *Dialektik der Aufklärung* erwarten die *Reflexionen*, durch ein «Zurück zur Natur» sei der scharf herausgearbeiteten geschichtlichen «Fatalität» (Reflexionen 179.182) der Macht zu entkommen. Wäre es einer gesellschaftlichen Gruppe möglich, die Monopole des technischen, wirtschaftlichen, sozialtechnologischen Wissens, der Rüstung, des Geldes zu beseitigen, und hinter den zuvor erreichten Grad gesellschaftlicher, technischer, wirtschaftlicher Organisation und Konzentration zu einem nicht durch Herrschaft von Menschen über Menschen entstellten Zustand zurückzukehren, so «entspräche dies einem Todesurteil» (ebd. 184). Mensch wie natürliche Umwelt haben sich durch menschliche Naturbeherrschung so stark verändert und voneinander entfernt, daß der naive Versuch, zwischen beiden Nähe herzustellen, für den Menschen in einem Desaster enden müßte (vgl. ebd. 184f.).

Ihre gründliche Kritik des vermeintlichen Fortschritts zerstört für Weil nicht die Hoffnung auf eine Wandlung, die seinen Namen endlich verdiente. «Man könnte sich die Möglichkeit irgendeines Fortschritts im wahren Sinne des Wortes, d. h. einen Fortschritt im Bereich der menschlichen Werte, nur dann vorstellen, wenn man als ideale Grenze eine Gesellschaft entwerfen kann, die den Menschen gegen die Welt rüstete, ohne ihn von ihr zu trennen.»⁴⁹ Diesem Ziel nähert sich Weil zunächst in einer Revision des Freiheitsbegriffs.

Gesetzesfreiheit

Weils Begriff mustert das gleichsam schlaraffische Wunschbild aus, das noch der Kommunismus vor Augen hat. Dieser Menschheitstraum ist angesichts der objektiven Zwänge, die durch die Einbindung in einen der Notwendigkeit unterworfenen Kosmos auf dem Menschen lasten, absurd. «Solange der Mensch leben wird, d. h. solange er ein winziges Fragment dieses erbarmungslosen Universums ist, wird der Druck der Notwendigkeit nie auch nur einen Augenblick nachlassen» (Reflexionen

⁴⁸ «Universal sind Ahnung und Angst, Naturbeherrschung webe durch ihren Fortschritt immer mehr mit an dem Unheil, vor dem sie behüten wollte; an jener zweiten Natur, zu der die Gesellschaft gewuchert ist.» (ADORNO, Theodor W., *Gesammelte Schriften* Bd. 6, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1977, 75).

⁴⁹ Reflexionen 212/Réflexions 107. Übersetzung leicht verändert.

199). Die geträumte Freiheit ist aber nicht nur unrealistisch, vor allem wäre sie ein Danaergeschenk. Ein Leben ohne Hindernisse, also ohne Disziplin, ohne Genauigkeit, ohne Gewissenhaftigkeit, ohne Bindung an Gesetzmäßigkeit, brächte nicht Freiheit, sondern Willkür. Das dem Traum vom Goldenen Zeitalter entlehnte Freiheitsverständnis orientiert sich an einem Unmündigen ohne Pflichten und Regeln, der mit der Notwendigkeit und ihrem Gesetz niemals bekannt wurde, darum aber, so Weils Urteil, um so strikter den eigenen Launen und Leidenschaften unterworfen bleibe. Freiheit ist nicht konsistent zu denken als Abwesenheit von Notwendigkeit. Nicht die Beziehung zwischen Wunsch und Wunsch Erfüllung, sondern die gesetzmäßige zwischen Denken und Handeln definiert sie. «Ein ganz freies Leben wäre ein solches, wo alle realen Schwierigkeiten sich als Probleme darstellten, wo alle Siege in Handlung umgesetzte Lösungen sein würden» (ebd. 201). Doch die Methodisierung der Arbeit, die dieses Ziel fördern soll, erweist sich in ihren Formen als ambivalent. Die Automatisierung überträgt die Methode vom Geist auf die Materie. «Man wohnt so dem eigenartigen Schauspiel von Maschinen bei, in denen die Methode so vollkommen zu Metall verfestigt wurde, daß der Anschein entsteht, sie dächten, während die Menschen, die sie bedienen, in Automaten verwandelt sind» (ebd. 207f.). Dem Grenzfall einer Zivilisation, die jede Aktivität mathematischer Strenge unterwirft, ohne daß jedoch die Prozesse menschliches Verständnis begleitete, und der gerade so der Begriff der Notwendigkeit verloren geht, setzt Weil das Leitbild einer freien Produktionsweise entgegen, in der sich das methodische Denken unaufhörlich während der Arbeit betätigen kann. Der Bereich bewußter Arbeit könnte Schritt um Schritt erweitert werden. Doch ein wesentlicher Faktor bleibt in der Analyse noch ausgeblendet: Nicht das Gesetz der Notwendigkeit, das die Natur dem Menschen auferlegt, sondern die Abhängigkeit vom Menschen erniedrigt den Menschen. Und sie erniedrigt, je anders, Ohnmächtige *und* Mächtige. Noch der vermeintlich freie Herr, so Weils Deutung, oder gerade dieser, lebt unmündig, da er befiehlt, d. h. nur infantil wünscht, nicht aber regelgeleitet handelt. Aber auch die unterworfen Dienenden können von ihrer Verbindung zur Materie nicht profitieren, denn nicht deren sachgesetzliche Handhabung, sondern die gesetz- und grenzenlose Willkür der Herren bestimmt ihr Geschick (vgl. ebd. 211).

Macht als Phantom: Nemesis

Macht unterjocht Schwache, aber auch Mächtige. Herrschaftsbeziehungen zwischen Menschen bilden ein ständig sich verschärfendes Un-

gleichgewicht. Macht gibt es nicht.⁵⁰ Was es sehr wohl gibt, wie Weils Analyse des kapitalistischen Systems zeigt, ist ein endloser Wettlauf bzw. ein Behauptungskampf um die Macht. Ihm ist keine innere Grenze gesetzt. «Da es nie Macht gibt, sondern allein einen Kampf um die Macht, und da dieser Kampf ohne Ende, ohne Begrenzung, ohne Maß ist, kann es weder Begrenzung noch Maß für die von ihm geforderten Anstrengungen geben» (ebd. 182). Weil sich Macht nicht haben, nicht halten läßt, sind die Machthaber zu endloser Machtsteigerung gezwungen; jeder Sieg über Menschen aber ist zugleich die Grundlage einer Niederlage, denn «die Menschen sind vor allem aktive Wesen mit einer Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen, auf die sie nie, sogar wenn sie es wünschten, verzichten können bis zu dem Tage, wo der Tod sie in einen leblosen Stoff verwandelt» (ebd. 181).

Allein der Tod des Gegners kann dessen zukünftigen Triumph ausschließen. Mit dem anderen Menschen aber wäre das Objekt der eigenen Macht vernichtet. «So ist im Wesen der Macht ein fundamentaler Widerspruch vorhanden, der sie eigentlich zu existieren verhindert.»⁵¹ Weil erklärt ihn aus dem «Gegensatz zwischen dem notwendig begrenzten Charakter der materiellen Machtgrundlagen und dem notwendig unbegrenzten Charakter des Machtkampfes als einer zwischenmenschlichen Beziehung» (ebd. 190). Das Erfordernis der Sicherung einer wesentlich unsicheren Macht nach innen und außen treibt «die gesamte Gesellschaft, im Gefolge ihrer Herren, in einen wahnwitzigen Tanz» (ebd. 180f.). Das zwischen Menschen immer instabile Phänomen der Macht ist selbstzerstörerisch. «So entsteht der seine Tochter opfernde Agamemnon in den Kapitalisten wieder auf, die für die Bewahrung ihrer Privilegien frohen Mutes Kriege billigen, in denen ihre Söhne umkommen können.» Macht entlarvt sich als grausame (Selbst-)Täuschung. Wie im Märchen vom Huhn, das goldene Eier legt, wird jedes Ausbeutungsverfahren, dessen Produktivität in der Expansionsphase ansteigt, durch die Notwendigkeiten der Machtsteigerung immer kostspieliger bis dahin, daß es die eigene Existenzgrundlage vernichtet. Aus der Dynamik der Macht selbst kommt

⁵⁰ «So ist im Wesen der Macht ein fundamentaler Widerspruch vorhanden, der sie eigentlich zu existieren verhindert.» (Reflexionen 181).

⁵¹ Ebd. Dieses Paradox der Macht, die keinen Widerstand mehr findet, legt Hans Jonas am Begriff der Allmacht dar. «Als gegenstandslose Macht aber ist sie machtlose Macht, die sich selbst aufhebt.» (JONAS, Hans, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987, 35). Der Gedanke der Allmacht widerspricht sich selbst. «Macht muß geteilt werden, damit es überhaupt Macht gibt» (ebd. 36). Damit aber ist Macht bereits als wesentlich flüchtig, prekär, ja als unreal gekennzeichnet.

«jene von den Griechen unter dem Namen Nemesis verehrte richtende Gottheit, die Maßlosigkeit bestraft» (ebd. 191).

Individuum und Kollektiv

Zu den Merkmalen des sozialen Lebens der Gegenwart gehört das Mißverhältnis zwischen individuellem und Kollektiv; «offenkundig sind die Ohnmacht und Angst aller Menschen angesichts der gesellschaftlichen Maschine, die Herz und Geist vernichtet, Unbewußtheit, Dummheit, Korruption, Trägheit und vor allem Schwindelgefühl erzeugt»⁵². Noch nie in der Geschichte war der einzelne dem gesellschaftlichen Ganzen so blind unterworfen und darum so unfähig, (es) zu denken. Die geschichtliche Dialektik der Macht führt Weil zufolge zur Spaltung der Menschheit in Herrschende und Beherrschte, schließlich jedoch in die radikale Abhängigkeit aller einzelnen von der Gesellschaft, mit den Worten Adornos, in eine «Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere, der Gesellschaft über ihre Zwangsmitglieder»⁵³.

Ersetzung der Ziele durch die Mittel

Der wohl auffälligste Defekt der gegenwärtigen Gesellschaft ist für Weil der Verlust menschlicher Proportionen. Die den Menschen umgebende Dingwelt entspreche in nichts mehr jenen Maßstäben, wie sie Körper und Geist, Lebenszeit, Tag und Jahr, Kapazität und Geschwindigkeit der menschlichen Auffassungsgabe vorzeichnen. Ein zerstörerisches Umschlagen von Quantität in Qualität sei zu bemerken. Um des Ziels der Beherrschung der übermächtigen Natur willen passe der Mensch seine Natur an die äußere Gewalt und deren menschliche Maßstäbe zerbrechenden Maße an.

Der historisch erreichte Stand der Rationalisierung von Wirtschaft, Staat und Gesellschaft ist in Weils Augen bloßer Schein. Tatsächlich nehmen die Komplexität der einzelnen Bereiche und deren Verflechtung in einem Maße zu, das methodische Durchdringung und zweckmäßige Formung unmöglich macht. Die Resultate sind absurd: Die Maschinen arbeiten nicht, um den Menschen das Leben zu ermöglichen, vielmehr

⁵² Reflexionen 223. Das angesichts der Undurchschaubarkeit des gesellschaftlichen Apparates allgegenwärtige «Gefühl einer schwindelhaften Angst» (ebd. 234) notiert auch Adorno. «Die Verselbständigung des Systems gegenüber allen, auch den Verfügenden, hat einen Grenzwert erreicht. Sie ist zu jener Fatalität geworden, die in der gegenwärtigen ... frei flutenden Angst ihren Ausdruck findet; frei flutend, weil sie an keine Lebendigen, an Personen nicht und nicht an Klassen, sich länger zu heften vermag.» (ADORNO, Theodor W., Gesammelte Schriften Bd. 8., hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1980, 369).

⁵³ Ebd. 14.

müssen die Menschen wohl oder übel ernährt werden, damit sie die Maschinen bedienen können. Statt den Austausch der Waren zu erleichtern, sei deren Absatz vor allem ein Mittel zur Geldzirkulation. Die bürokratische Verkehrung des Verhältnisses von Individuum und Kollektiv lähmt die Urteilsfähigkeit; Werturteile beruhen schließlich nur noch auf einem rein äußerlichen Kriterium, das des urteilenden Subjekts entraten kann: dem bloßen, leeren Erfolg. Mehr und mehr verlagert sich so die Kontrollfunktion vom Denken auf die Dinge (vgl. Reflexionen 235). Das Denken zeichnet nicht länger das menschliche Individuum aus, sondern wird zum Bestandteil von Mechanismen, durch die das Kollektiv denkt, wenn es denn denken könnte.

In der Ersetzung der Ziele durch die Mittel, gemeinhin Merkmal repressiver Gesellschaften, in der gegenwärtigen aber ubiquitär, erkennt Weil das Erbübel, die «folie fondamentale»⁵⁴. Ob Krieg, Reichtum oder die Produktion im Vordergrund stehen, ein unbegreiflich scheinendes Gesetz verlangt, «daß jeder in sich und im anderen, das menschliche Leben Dingen opfert, die nur Mittel sind, um besser zu leben» (Reflexionen 183). Macht, zunächst Mittel par excellence, das die beschränkte Kraft des Einzelnen vergrößert, wird zum Zweck, gerade weil Macht zwischen Menschen stets ungewiß und flüchtig, der Machtkampf also prinzipiell unbegrenzt ist. Das Mittel, das nicht ergriffen werden kann, ersetzt und vernichtet schließlich den ursprünglichen Zweck, ja alle möglichen Zwecke.

Totalisierungstendenzen

Die komplementären Bewegungen der Zentralisierung und Ballung von Macht einerseits, der Entwertung des Individuellen andererseits, prägen die Gegenwart. So liefert die wachsende Macht und Konzentration der Rüstung alle Menschen der staatlichen Zentralmacht aus (vgl. Reflexionen 227). Um ihr Leben zu fristen, sind die Menschen fast ausnahmslos auf die Distributions- und Tauschmechanismen der Gesellschaft und des Geldes angewiesen.⁵⁵ Die Großindustrie mit ihren Formen zentralisierter

⁵⁴ Réflexions 61. Ähnlich bemerkt Adorno, daß «die Subjekte heute Objekte der Gesellschaft sind, nicht ihre Substanz». Substantiell sei dagegen, «in einer durchgebildeten und hochrationalisierten Warengesellschaft, die zusammengeballte gesellschaftliche Macht, der Produktionsapparat, und der von diesem kontrollierte der Verteilung. Was, dem eigenen Begriff nach, das erste zu sein hätte, ist zum Appendix geworden, die lebendigen Menschen.» (ADORNO, Theodor W., Gesammelte Schriften Bd. 14, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1980, 399).

⁵⁵ Vgl. die parallele Beobachtung bei Adorno: «Der totale Zusammenhang hat die Gestalt, daß alle dem Tauschgesetz sich unterwerfen müssen, wenn sie nicht zugrunde

kollektiver Produktion nimmt Arbeitswillige an oder weist sie ab; der einzelne sucht eine *Stelle*⁵⁶. Allenthalben ist ein Gefälle hin zu totalitären Formen gesellschaftlicher Organisation zu beobachten, die neuen Massenmedien arbeiten dem zu.⁵⁷ Die im Liberalismus zurückhaltende staatliche Gewalt tritt in den Vordergrund.⁵⁸ Zur Achse des Gesellschaftslebens, konstatiert Weil, ist die Kriegsvorbereitung geworden, die ökonomische Rivalität entwickle sich zum bewaffneten Konflikt (zurück). Das Heraufkommen von Kriegen, die einen ungeheuren Verbrauch an Rohstoffen, industrieller Ausrüstung, und eine kaum eingrenzbare Zerstörung des von den vorherigen Generationen materiell und immateriell Aufgebauten mit sich bringen, ist in der Logik der von Weil aufgezeigten politisch-ökonomischen Entwicklung kaum abzuwenden (vgl. Reflexionen 232).

Zur Welt kommen?

Die vorgetragenen Diagnosen des Welt- und Wirklichkeitsverlustes verlören ihr Recht erst in einer Gesellschaft, in deren Mitte eine Tätigkeit stünde, die am arbeitenden Menschen und nicht an einer zum Fetisch erhobenen Produktivität Maß nimmt. Es ist die nichtmaschinelle, die

gehen wollen, gleichgültig, ob sie subjektiv von einem «Profitmotiv» geleitet werden oder nicht.» (ADORNO, Gesammelte Schriften Bd. 8, 14, s. Anm. 52).

⁵⁶ «Arbeit wird nicht mehr mit dem stolzen Bewußtsein vollbracht, daß man nützlich ist, sondern mit dem erniedrigenden und angstvollen Gefühl, dank einer vorübergehenden Gunst des Schicksals ein Privileg zu besitzen, von dem mehrere Menschen, gerade weil man es genießt, ausgeschlossen sind: kurzum eine Stelle» (Reflexionen 151). Adorno beobachtet analog: «Jeder fast kann an sich erfahren, daß er seine gesellschaftliche Existenz kaum mehr aus eigener Initiative bestimmt, sondern nach Lücken, offenen Stellen, «jobs» suchen muß, die ihm den Unterhalt gewähren, ohne Rücksicht auf das, was ihm als seine eigene menschliche Bestimmung vor Augen steht, wenn anders er von einer solchen noch etwas ahnt» (ADORNO, Gesammelte Schriften Bd. 8, 16, s. Anm. 52).

⁵⁷ Die Folgen massenmedialer «Verwendung von Verdummung und Lüge als Propagandamittel» und ihrer technisch vervielfachten manipulativen Macht der Fernsteuerung zeichnen sich bereits ab. «Mit Hilfe der Massenpresse und des Rundfunks kann man ein ganzes Volk, beim Frühstück oder Abendbrot, fertige und folglich absurde Meinungen hinunterschlucken lassen» (Reflexionen 235).

⁵⁸ Die neu erwachte Aufmerksamkeit für den Begriff der Herrschaft verknüpft Adorno mit der Wahrnehmung der «Tendenz ..., daß die gegenwärtige Gesellschaft, wenn ihre politischen Formen sich unter Zwang radikal an die ökonomischen anschließen sollten, unmittelbar im prägnanten Sinn meta-ökonomischen, nämlich nicht mehr durch den klassischen Tauschmechanismus definierten Formen zusteuert (...). Dann gewinnt aber tatsächlich der Begriff der Herrschaft erneut eine gewisse Präponderanz gegenüber den rein ökonomischen Prozessen.» (ADORNO, Gesammelte Schriften Bd. 8, 583f., s. Anm. 52). Die Erfahrung des Faschismus lehre nur zu deutlich, «was der erneute Übergang in unmittelbare Herrschaft bedeuten kann» (ebd. 584).

Handarbeit, der Weil zutraut, den im machtsteigernden Denken und in spaltenden Herrschaftsstrukturen gebrochenen Bund des Menschen mit der Welt wieder herzustellen (vgl. Reflexionen 218). Weil warnt vor der Automatisierung, die, vom technischen Standpunkt betrachtet, segensreich wirken könnte, wegen ihrer Verbindung mit einer äußerst zentralisierten Wirtschaftsorganisation aber faktisch Unterdrückung verstärkt (vgl. Reflexionen 238).⁵⁹

Die angezielte nicht-repressive Gesellschaft könne nicht zugleich den einzelnen Menschen und der «Produktionsreligion» dienen, die in Amerika und nun, so urteilt Weil, auch in Rußland herrsche (vgl. Reflexionen 219). Weil skizziert ein dezentralisiertes gesellschaftliches und wirtschaftliches System mit Kleinunternehmen und maßvoller Produktion, das dem verschwenderischen und ausbeuterischen Umgang mit den natürlichen Ressourcen ein Ende setzte. Die Menschen können die Verbindung mit der Welt wiederfinden. «Es würde genügen, daß der Mensch aufhörte, seine Kenntnisse und seine Macht unbegrenzt auszudehnen, um statt dessen im Studium wie in der Arbeit ein gewisses Gleichgewicht zwischen dem Geist und dem Objekt – auf das der Geist sich bezieht – herzustellen» (Reflexionen 210f.).

Am Individuum Maß nehmen: Erneuerung des Bundes

Wiederholt charakterisieren die *Reflexionen* das Verhältnis von Mensch und Natur mit dem Bild des Bundes. Grund zur Hoffnung auf seine Erneuerung besteht allein in dem Maße, in dem der einzelne sich in einer intellektuellen Anstrengung kritischer Analyse gegen die Idolatrie des Gesellschaftlichen, die Vergötzung der Macht, entscheidet. Zum Innehalten, zur Besinnung auf Grenzen und Bedürfnisse⁶⁰, d. h. zum Lösen des Bannes der Macht, wollen die *Reflexionen* einladen – im Angesicht einer Zivilisation, deren Grundlagen Streben nach Selbstvergrößerung und Rivalität sind, und angesichts der das Individuum schwächenden Tendenz der gesellschaftlichen Maschine zu wachsender Zentralisation (vgl. Reflexionen 236. 240).

Erste Schritte werden aufgezeigt, die Ohnmacht und Unterdrückung der Menschen zu mindern und ihren verlorenen Kontakt mit der Welt wiederzugewinnen. Dazu soll am Individuum Maß genommen werden,

⁵⁹ Adorno setzt auf den dienenden Charakter von Automatisierung: «Im Bestehenden fungiert sie zentralistisch; an sich vermöchte sie es anders» (ebd. 16).

⁶⁰ Weils *Erklärung der Verpflichtungen* geht nicht von Menschenrechten aus, sondern entfaltet leibliche und seelische Grundbedürfnisse des Menschen, aus denen solche Pflichten des Menschen gegen den Menschen abgeleitet werden, die die Befriedigung der genannten Bedürfnisse sichern.

an seinen umgrenzten und vielgestaltigen Bedürfnissen, an einer wesentlich begrenzten intellektuellen und körperlichen Leistungskraft. Es geht darum, seine Stellung gegenüber einem anonymen Kollektiv grundlegend zu stärken. Der Leitsatz lautet: «Das Leben wird um so weniger inhuman sein, je größer die individuelle Denk- und Handlungsfähigkeit ist» (*Reflexionen* 237). Das Denken ist nach Weils Überzeugung der einzige Bereich, in dem der einzelne dem gesellschaftlichen Ganzen unendlich überlegen ist. «Kollektive denken nicht» (ebd. 213). Wären intellektuelle Koordinationsfunktionen nicht länger an Macht und Privilegien gebunden, könnten die entgleitenden technischen Entwicklungen eingeholt werden. Weil kommt zu dem Schluß: «Die am wenigsten schlechte Gesellschaft ist jene, die den durchschnittlichen Menschen am häufigsten verpflichtet, in der Tätigkeit zu denken, die ihm die größte Kontrollmöglichkeit auf [sic] die Gesamtheit des kollektiven Lebens und die größte Unabhängigkeit gewährt» (ebd. 218).

IV. Grenzen der Macht

Die skizzierten Momente einer Weilschen Theorie der Macht lassen sich nun ausdrücklicher mit der Frage nach biblisch-jüdischen Motiven dieses Denkens verknüpfen. Dies soll als Frage nach den Grenzen der Macht unter drei Aspekten geschehen: Denken heißt für Weil Differenzieren, unterscheidend In-Beziehung-Setzen. Eminent machtkritisch ist Denken als verbindliches Auseinanderhalten von Endlichem und Unendlichem (1). Das unterscheidende Verbinden von Endlichem und Unendlichem geschieht in einem Bund, für den die Verflechtung mit dem Gesetz konstitutiv ist. Die fast unwiderstehliche Versuchung der Macht ist das Vergessen des Bundes (2). Im Talionsgesetz zeigt sich eine strikt innerweltliche und zugleich göttliche Ordnung, an der sich Macht bricht (3).

Simone Weil: Biblische Lektüre

Was in der *Dialektik der Aufklärung* als erhoffte Beziehung des Menschen zur Natur, «gegen die ausgepinselte Utopie»⁶¹ in Fragmenten und Paradoxien vorscheint, die Versöhnung von Geist und Natur als Selbstaufklärung der Aufklärung, deutet sich in Weils *Reflexionen* nicht weniger diskret an. Ist in Horkheimers und Adornos Nicht-Antizipation von Erlösung das biblische Bilderverbot zu erkennen, so scheint Weils Vision noch spröder gegen das Heilsbild. Das Schlüsselwort der Weilschen *Dia-*

⁶¹ ADORNO, Theodor W., *Gesammelte Schriften* 10.2, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1977, 627.

lektik der Aufklärung ist nicht «Erlösung»⁶², auch nicht «Versöhnung», sondern «Bund»⁶³. Die angesichts der Geschichts- und Gegenwartsdiagnose fast hoffnungslos erhoffte Beziehung des Menschen zu Kosmos, Natur, Welt wird mit einem nüchternen Terminus der juristischen Sphäre, zugleich einem Grundwort der Bibel⁶⁴ – zumal Alten Testaments⁶⁵ – gekennzeichnet.

Wenn «absolute Naturbeherrschung ... absolute Naturverfallenheit»⁶⁶ bedeutet, so liegt der Grund Weil zufolge in dem ersten Attribut «absolut». Die Menschen verwechselten die Eindämmung der Übermacht der Natur mit der Entgrenzung ihrer eigenen, menschlichen Macht; sie wirkten Selbstvergötzung, Selbstversklavung und Selbstopfer: Fatalität oder Falle der Macht, die menschlicher Geist nicht nur nicht zu überwinden vermochte, sondern tatkräftig ausgebaut hat. Der menschheitliche Sündenfall ist nicht die Zähmung der Natur, ist keinesfalls deren Entzauberung. Unheilvoll ist vielmehr die Trennung von Mensch und Natur, der durch ungerechte zwischenmenschliche Beziehungen bewirkte Bundesbruch. Dem katastrophischen «Fortschritt», der Aufkündigung des Bundes des menschlichen Geistes mit dem Universum (vgl. *Reflexionen* 214), setzen die *Reflexionen* darum einen Fortschritt entgegen, dessen Entwurf sich an der idealen Grenze einer Gesellschaft orientiert, «die den Menschen gegen die Welt rüstete, ohne ihn von ihr zu trennen» (*Reflexionen* 212).

1. Denken als Differenzieren

Auf den ersten Blick scheint Weils cartesianisch geprägte Konzeption von Freiheit als Frucht einer methodischen Durchformung der Wirklichkeit wenig gemein zu haben mit der Entlarvung der historischen Komplizität von Erkenntnis und Herrschaft in der *Dialektik der Aufklärung*. Doch die *Reflexionen* decken kompromißlos die Irrationalität der in der Geschichte herrschenden, machtfixierten Rationalität auf. Sie ist an ihren Früchten zu erkennen, dem in totalitäre Herrschaft und Krieg münden-

⁶² Noch dem reflektierten Fortschrittsgedanken attestiert Adorno: «Das Moment der Erlösung, wie immer auch säkularisiert, ist unutilitar an ihm» (ebd. 623).

⁶³ «Pacte»: Pakt, Abkommen, Abmachung, Vertrag, Bund, Bündnis.

⁶⁴ Bibeltexte werden im folgenden nach der «Einheitsübersetzung» wiedergegeben.

⁶⁵ Ist die Bundestheologie des Alten Testaments selbstverständliche theologische Voraussetzung für die theologische Entwicklung der frühen Kirche, so finden sich die griechischen Äquivalente von *brítz* im Neuen Testament eher selten. Etwa die Hälfte der 33 Belegstellen entfallen dabei auf alttestamentliche Zitate (vgl. MÄRZ, Claus-Peter, Art. Bund, III: Im Neuen Testament, in: ³LThK, Bd. 2, Sp. 785–788, 786).

⁶⁶ ADORNO, Gesammelte Schriften 10.2, 627 (s. Anm. 61).

den absurden Triumph der dinghaften Mittel über die humanen Zwecke.⁶⁷ Die von Weil ins Auge gefaßte Schaffung von dem Denken, und das heißt hier betont, dem Denken des einzelnen Menschen, durchsichtigen und zugänglichen Strukturen der Vergesellschaftung, der Ökonomie, der Arbeitsorganisation, verlangt die Abkehr von einer maß- und orientierungslos gewordenen Zivilisation der Machtsteigerung.

Die Möglichkeiten des Denkens sind hoch ambivalent. Die geistige Tätigkeit kann im Überspringen des Leiblichen zum gewaltträchtigen Verrat an der Endlichkeit des Menschen werden.⁶⁸ Die Maßlosigkeit eines vom Materiellen und Sinnlichen abgetrennten Denkens droht die Wirklichkeit außerhalb des Ichs zu leugnen und nach seinen irrlichternden Wünschen zuzurichten, sie läßt die Mittel über die Ziele triumphieren und das Denken schließlich an die Dinge übergehen.⁶⁹ Als herrschaftliches verfügt das Denken achtlos über Wirklichkeit, verzerrt ihre Proportionen, zerreißt das Netz ihrer Beziehungen und fördert die menschliche Selbstvergötzung. «Unser Denken, durch das wir das Universum beherrschen, läßt uns in jedem Augenblick, in dem wir nicht den beißenden Schmerz der Notwendigkeit spüren, *sicut dei sein*», notiert Weil (Cahiers 2, 148).

Zugleich ist im Denken die genuine Kompetenz des Individuums und das Feld seiner Überlegenheit dem gesellschaftlichen Ganzen gegenüber zu erkennen. Denken setzt Einhalten und Innehalten voraus, es bricht triumphierende Totalität auf. Kritik sich verabsolutierender Macht ist auf unterbrechendes Denken angewiesen. Der bleibenden Versuchung des Kollektivs, der Absolutsetzung des Relativen, vermag der einzelne zu begegnen, indem er dem Wirklichen als einem Gewebe von Verhältnissen verpflichtet bleibt.⁷⁰ Zum emphatischen Begriff individuellen Denkens und Ausdrucks gehört wesentlich die Fähigkeit, der Schwerkraft der herrschenden Machtverhältnisse, auch dem eigenen

⁶⁷ Wie angedeutet, sieht auch Adorno das Kennzeichen der gegenwärtigen Gesellschaft «im Übergewicht von Verhältnissen über Menschen, deren entmächtigte Produkte diese nachgerade sind» (ADORNO, Gesammelte Schriften 8, 9, s. Anm. 52).

⁶⁸ «Ursachen der Kriege: jeder Mensch, jede Menschengruppe fühlt sich mit vollem Recht als legitimer Herrscher und Besitzer des Universums. Aber dieser Besitz wird falsch verstanden, weil man nicht versteht, daß der Zugang dazu – soweit er dem Menschen auf Erden möglich ist – für jeden durch seinen eigenen Körper geht; (durch das Endliche)» (Cahiers 1, 196).

⁶⁹ Weil erkennt nicht nur die Machtförmigkeit des Denkens, sondern notiert: «Die Macht ahmt das Denken sehr gut nach» (Cahiers 1, 274).

⁷⁰ «Die Relation holt einen mit Gewalt aus dem Gesellschaftlichen heraus. Sie ist das Monopol des Individuums (...). Die Relation gehört dem einsamen Geist zu. Keine Masse hat einen Begriff von der Relation» (Cahiers 3, 306).

Macht- und Kompensationsverlangen, standzuhalten (vgl. Cahiers 2, 20. 22). In der Unterscheidung, im Scheiden des Bedingten vom Unbedingten, des Unendlichen vom Endlichen und Gottes von den Götzen, liegt die eigentliche Herausforderung des Denkens. Sie verlangt die Wiederaufnahme des verlorenen Kontakts zur Materie. «Für den Menschen ... ist die wahrnehmbare Materie – bewegungslose Materie und Fleisch – der Filter, das Sieb, das universelle Kriterium für das Wirkliche im Denken; der gesamte Bereich des Denkens, ohne daß irgend etwas angenommen ist. Die Materie ist unser unfehlbarer Richter» (Cahiers 4, 353).

2. Vergessen und Gedenken des Bundes

«Sich an die Bestandsaufnahme oder die Kritik unserer Zivilisation zu machen, was soll das heißen? Versuchen, ganz genau die Falle aufzuzeigen, die den Menschen zum Sklaven seiner eigenen Schöpfungen gemacht hat. (...) Die Flucht in die Wildnis ist eine bequeme Lösung. Man muß den ursprünglichen Bund zwischen Geist und Welt in der Zivilisation selbst wiederfinden, in der wir leben» (Cahiers 1, 109).

Die menscheitsgeschichtliche «Falle» erkennt Weil in der Totalisierungs- und Spaltungslogik der Macht. Sie führt zur Aufspaltung der Menschen, zu jener fundamentalen Ungerechtigkeit zwischenmenschlicher Beziehungen, die zugleich den Verlust des ursprünglichen Bundes mit der Welt verschuldet. Der biblischen Deutung der Arbeit als eines den Menschen erniedrigenden und versklavenden Fluches⁷¹ setzt Weil das Wort Francis Bacons entgegen, der Mensch befehle der Natur durch Gehorchen. Bacons Losung impliziere eine «wirkliche Charta der Beziehungen der Menschen mit dem Kosmos» (Reflexionen 222). Gegen die Wirkungsgeschichte der Formel will Weil beide Aspekte zur Geltung bringen, menschliches Befehlen und Gehorchen, beider enge Verknüpfung. Die Erneuerung des Bundes wird erhofft von einer neuen Auffassung der Arbeit⁷², die eine Tat bewußter Unterwerfung des Menschen unter die Notwendigkeit sein müsse. In noch unerprobten Formen freier körperlicher Tätigkeit könne sich die Kluft zwischen leerer Theorie und blinder Praxis, zwischen Geist und Welt schließen. Wegweisend ist für Weil Goethes Faust, der am Ende seines Weges der eigenen Zauberkraft, Symbol jeder Art von Macht, ledig zu sein verlangt: «Stünd' ich, Natur,

⁷¹ In der *Erklärung der Pflichten* (s. Anm. 31) korrigiert Weil diese Lesart radikal. Der Bericht der *Genesis* wird nun gerade als Inspirationsquelle empfohlen, er erschließe die körperliche Arbeit als spirituelle Mitte des sozialen Lebens in der neu konzipierten Gesellschaftsordnung (vgl. ebd. 433–437).

⁷² Arbeit ist «der ursprüngliche Bund des Menschen mit der Natur, der Seele mit ihrem Körper» (Cahiers 1, 96; vgl. 111).

vor dir, ein Mann allein/Da wär's der Mühe wert, ein Mensch zu sein» (Reflexionen 222). Wirksam aber wurde eine andere ‹faustische› Lesart dieses Wortes wie der Formel Bacons.⁷³ Das von Weil scharf herausgestellte Element des bewußten Gehorsams, der Anerkenntnis der eigenen Endlichkeit, aus der Erfahrung menschlicher Machtverfallenheit der Verzicht auf ‹Zaubermacht›, auf imaginäre Entschädigungen und Erhöhungen, kurz, auf den gewaltträchtigen Dienst der Macht, blieb hingegen ein mißachtetes und ungenutztes menschliches Potential.

Der Bund zwischen Mensch und Welt zeigt sich Weil aber nicht nur im bejahten Gehorsam der Arbeit, sondern in menschlicher Sinnlichkeit und Emotionalität, in deren Beziehung zur Materie, in einer Art Transsubstantiierbarkeit der menschlichen Empfindungen. ‹Diese Macht, in bewegungslose Materie überzugehen, gehört zum Wesen wirklicher Gefühle› (Cahiers 4, 353). Pointiert beobachtet Weil: ‹Die Freude und die geistige Bedeutung des Festes liegt in der für das Fest typischen Leckerei›. Hinter der eminenten Bedeutung der Mahlzeiten bei festlichen Gelegenheiten steht ein ‹Bündnis (alliance) zwischen der Materie und den wirklichen Gefühlen› (ebd.). Wer den Geist gegen den Leib, gegen Materie und Sinne auszuspielen meint, setzt den Bund aufs Spiel und spielt das Spiel der Macht.

Im Alten Testament (dem ‹Alten Bund›) prägt die Vorstellung des Bundes (b^erît) zwischen Gott und der ganzen Erde (Gen 9,13), Gott und den Menschen (Gen 9,1–17), Gott und seinem Bundesvolk (Lev 26, 12; Dtn 29,11.12), Gott und einzelnen Erwählten (Gen 26,5; 1 Kön 3,6), Gottesbeziehung, menschliches Selbstverständnis, zwischenmenschliche und interkreatürliche Wirklichkeit. In den *Reflexionen* verheißt der Bund zwischen Mensch und Welt die Begrenzung sich verabsolutierender Macht, er verheißt Frieden. Zugleich erlegt er dem Menschen Verzicht auf, die Relativierung, die Erdung seiner Macht. Der Bund ermöglicht dem Menschen die Verbindung zu den anderen Menschen, zur Welt und ihren Geschöpfen, die gewaltherrscherlicher Distanz verwehrt bleiben muß. Indessen sind die *Reflexionen* gerade durch das Motiv des Bundes denkbar weit entfernt von romantischen Verschmelzungsphantasien.

⁷³ Francis Bacon gilt als Gründervater einer machtorientierten, wenig um Ambivalenzen besorgten naturbeherrschenden Aufklärung. Als dieser wurde er gerühmt, komplementär wird das harmonische Baconsche Bündnis von Geist und Natur angezweifelt. ‹Die glückliche Ehe zwischen dem menschlichen Verstand und der Natur der Dinge, die er im Sinne hat, ist patriarchal: der Verstand, der den Aberglauben besiegt, soll über die entzauberte Natur gebieten›, argwöhnen Horkheimer und Adorno (Dialektik der Aufklärung 10, s. Anm. 46). In der Versklavung der Schöpfung wie in der Willfährigkeit gegen die Herren der Welt sei das von Bacon als Macht erkannte Wissen wahrhaft grenzenlos (vgl. ebd.).

Bund und Gesetz

So wenig sich das Alte Testament ein Gesetz ohne einen zu Grunde liegenden Bund vorstellen kann, so wenig ist ihm ein Bund ohne Gesetz denkbar. Gotteserkenntnis geht biblisch mit Rechtseinsicht einher.⁷⁴ Das Bundesverhältnis der *Reflexionen* beruht auf Gerechtigkeit. Die durch die Übertragung der Naturmacht auf die Gesellschaft installierten Unrechtsverhältnisse scheiden nicht nur Mensch und Mensch, sondern Mensch und Welt. «Zwischen Mensch und Kosmos ... bilden die Unterdrückungs- und Knechtschaftsverhältnisse eine undurchdringliche Wand menschlicher Willkür» (Reflexionen 212). Auch hier entwirft Weil keinesfalls nostalgisch das Bild heiliger Frühe als Epoche ungetrübten Einvernehmens zwischen Mensch und Natur. Die Unterscheidungslogik des Bundes ist bedroht, wo immer Wirklichkeit nicht durch das Gesetz, sondern durch die Despotie eines gesetzlosen göttlichen oder menschlichen Willens bestimmt scheint. Dieser Gefahr entkamen auch die «Primitiven» (Reflexionen 211) nicht, da sie die Beziehung von Mensch und Welt nicht unter dem Aspekt der Arbeit, sondern der Magie begriffen und so ebenfalls eine Trennwand zwischen sich und der Natur errichtet hätten.

Zur Erneuerung des Bundes zwischen Mensch und Welt bedarf es in den *Reflexionen* der Achtung des «Gesetzes». Drei engstens verknüpfte Elemente lassen sich unterscheiden: das Auffinden und Anwenden der Naturgesetze zum Zwecke der methodischen Durchformung der Wirklichkeit; grundlegend die Einfügung des Menschen in eine kosmische Bundesordnung – biblisch gesprochen, die Anerkennung der eigenen Geschöpflichkeit und damit der Verbindung zu den Mitgeschöpfen, die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf; schließlich die Rechtspflege als Bemühung um gerechte Verhältnisse unter Menschen. «Alles liegt im Abstand der Willkür von der Regel.»⁷⁵

⁷⁴ Vgl. Hos 2,21f.: «Ich traue dich mir an,/ich traue dich mir an auf ewig;/durch Gerechtigkeit und Rechtspruch,/durch Liebe und Erbarmen (...): Dann wirst du den Herrn erkennen» (Einheitsübersetzung leicht verändert). Hosea weiß von einem Bund, den JHWH «mit den Tieren des Feldes/und den Vögeln des Himmels/und mit allem, was auf dem Erdboden kriecht», für Israel schließen wird (Hos 2,20).

⁷⁵ Cahiers 1, 77. «Schrecklich an der Macht ist das, was sie an Unbegrenztem enthält. Es ist schrecklich für den Tyrannen, den es verrückt macht. Aber es ist auch für den Sklaven schrecklich. Gibt es auf der Welt einen Stoiker, den man durch die einfachsten Grausamkeiten – Hunger, Schläge – nicht erniedrigen könnte, vorausgesetzt, daß man ihn völlig maßloser Willkür unterwirft? (The taming of the shrew). Zum Glück gibt es eine soziale Ordnung. Größe der Gesetze, selbst der unmenschlichsten» (Cahiers 1, 74). Auf Weils Verständnis von menschlicher Freiheit als Selbstbindung an Regeln fällt so neues Licht.

Vergessen – Erinnern

Im Alten Testament ist Erinnern/Gedenken/Eingedenken (*zākar*) eng mit dem Bund verknüpft, den Gott mit den Menschen, mit einzelnen und dem Volk geschlossen hat. Bundeszeichen erinnern die Parteien an ihre Selbstverpflichtung. Sabbat, Bogen in den Wolken und Beschneidung sind die Denkmale der drei großen Bünde, die Gott aufrichtet: Schöpfung (Gen 2,3; Ex 31,16f.), Wiederherstellung des Menschengeschlechts nach der Flut (Gen 9,1–17) und Entstehung des Volkes (Gen 17). Von den Rechtssätzen der Tora ist das Gedächtnis der widerfahrenen Befreiung nicht abzulösen. Führt das Vergessen des Bundes, der Gott als Gott anerkennt, Gott und Mensch zugleich unterscheidet und verbindet, zu Ungerechtigkeit zwischen Menschen, so folgt aus dem Bundesgedächtnis ein Leben in Recht und Gerechtigkeit und Barmherzigkeit für den Fremden und Schwachen.

Vergessen/Erinnern⁷⁶ scheint in Weils Werk auf den ersten Blick keine zentrale Bedeutung zu besitzen. Doch die *Reflexionen* als Ganzes erweisen das Vergessen des Bundes zwischen Mensch und Welt als Folge zwischenmenschlicher Unterdrückungsverhältnisse; sie zeigen auf, daß Unterdrückung durch das Vergessen der Bundesbeziehung, durch machtfixierte Flucht aus der Endlichkeit ins Werk gesetzt wird. Das grundlegende menschliche «Vergessen» stammt bei Weil immer aus der berauschenden Erfahrung menschlicher (All-)Macht, sei es der Gewalt der Waffen, sei es der imaginären Macht des Ich, sei es jener des Kollektivs. Verführt und genötigt durch Prestige, Gewalt und Logik der Macht, «vergessen» die Menschen ihr Bündnis mit der Welt und die verbindende Unterscheidung des Endlichen vom Unendlichen.

Kriegerische Gewalt – dies zeigt Weils Essay über die *Ilias* nachdrücklich – provoziert ein erstes folgenschweres Vergessen. Macht über Leben und Tod macht vergessen, daß auch der mächtige Mensch nicht allmächtig ist. Der Sieger fühlt sich unbesiegbar, und «er vergißt, sich des Sieges als einer vergänglichen Sache zu bedienen.»⁷⁷ Die rauschhaft ihre Macht erleben, «vergessen ein Detail; nämlich, daß nicht alles in ihrer Macht ist»⁷⁸. Mit der Erfahrung eigener Macht fast unlösbar verknüpft ist der Verlust der Einsicht, daß Macht über Menschen ephemere, ja chimärisch, daß das mächtige Ich nicht allmächtig ist. Ähnlich wird der Terminus in einer Notiz der *Cahiers* gebraucht. «Wer Kinder tötet (Gilles) und

⁷⁶ Mit Verneinung ist *zākar* im Alten Testament der häufigste Ausdruck für «vergessen» (vgl. EISING, Art. «*zākar*», in: ThWAT, Bd. 2, Sp. 571–593, 573).

⁷⁷ WEIL, *L'Iliade* 237 (s. Anm. 1).

⁷⁸ Ebd.

wer Waisenkinder aufzieht, befindet sich auf derselben Ebene, wenn alle beide vergessen, daß jedes dieser Kinder existiert – das ganze Universum ist.»⁷⁹ «Vergessen» bezeichnet hier die Leugnung einer Wirklichkeit jenseits des – massenmörderischen wie des philanthropischen – Ich und seiner Imaginationen. Das Ich ist nicht alles. Erst die Perspektive, der andere Mensch sei nicht nichts, auch nicht nur ein Stück des Universums, sondern dieses ganz, entreißt das Ich einem nicht nur von außen, sondern von innen drohenden Totalitarismus.⁸⁰ Weil bezieht sich schließlich immer wieder auf «das Vergessen des gewaltigen Abstandes, der das Gute vom Notwendigen trennt» (Platon, *Politeia* 493c). Auch hier führt die Frage des Vergessens oder Eingedenkens ins Zentrum. Wer das «Notwendige» schon für das «Gute» hält, wer ihre Differenz verkennt, hat die Gabe und Aufgabe des Ich, die Unterscheidung, vergessen.

Weil macht in den *Cahiers* darauf aufmerksam, daß die Redewendung «sich erinnern an» im Sanskrit, im Griechischen und Lateinischen für «denken an» steht (vgl. *Cahiers* 3, 11). Es springt ins Auge, daß die Beobachtung eine andere alte Sprache heiliger Schriften, der sie abzulesen wäre, das Hebräische, nicht in Betracht zieht.

Weder, was Weil hier vergißt, noch, woran sie denkt, dürfte zufällig sein. Ihre Suche nach der Wahrheit legt die biblische frei, und nicht immer war der Weg in die Fremde ein Umweg. Im Gegenteil (er-)löst Weil so zentrale Gehalte der Schrift aus ihren vermeintlich christlichen, ihren antibiblischen Zerrbildern.

3. *Ius talionis*

«Dieselbe Sache zugleich als unendlich und endlich begreifen», so lautet die dialektische Aufgabe, der sich Weils Machtkritik stellt (*Cahiers* 3, 140). Wie die *Reflexionen* deutlich machen, ist die *ratio essendi* der gegenwärtigen Kultur Machtexpansion. Was auch immer aus der Geschichte zu lernen ist, es ist gewiß nicht die Unterschätzung der Macht.

⁷⁹ *Cahiers* 1, 308. «Gilles»: Gilles de Rais, bretonischer Landadeliger des 15. Jh., Waffengefährte der Jeanne d'Arc, Marschall von Frankreich, berüchtigt wegen seines Massenmords an Kindern.

⁸⁰ Weils Sicht auf das Ich und seine Mitgift ist ähnlich spannungsreich wie die der Autoren der *Dialektik der Aufklärung*. Heißt es in den *Cahiers*: «Das Gesellschaftliche und das Ich sind die beiden Götzen» (*Cahiers* 3, 386), so notieren Horkheimer und Adorno: «In seiner innersten Zelle stößt das Individuum auf die gleiche Macht, vor der es in sich selber flieht» (HORKHEIMER/ADORNO, *Dialektik der Aufklärung* 257, s. Anm. 46). «Das Erwachen des Subjekts wird erkaufte durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen» (ebd. 15).

Freiheit und Gerechtigkeit wachsen weder auf dem Boden der Macht noch auf dem ihrer naiven Mißachtung. Die Menschen sind mit Haut und Haaren, mit Leib und Seele den Wirkungen der Macht, ihren Verheißungen: Ermächtigung, Steigerung, Erhöhung; Größe, Unsterblichkeit, wie ihren Drohungen: Ausgrenzung, Auslöschung; Schmerz, Qual, Schande, Tod, unterworfen. Dies gilt für alle Sterblichen, wie Weil betont.⁸¹ Man muß den Radius der Macht ausgemessen haben, um Gerechtigkeit üben zu können.

Im Zentrum der Antwort auf die Frage nach den Ursachen der Unterdrückung und der Freiheit steht einerseits die geschichtliche Regel, daß Macht sich unbegrenzt auszudehnen sucht, andererseits die Wiederentdeckung einer Regelmäßigkeit, die expansive Macht aushöhlt. Weil gibt ihr in den *Reflexionen* den griechischen Namen «Nemesis». Überlegt sie im vierten Heft ihrer *Cahiers*: «Der Gedanke des Dharma, der Nemesis, fehlt im Alten Testament vollständig (?)» (*Cahiers* 1, 298), so findet sich im Ilias-Aufsatz neben dem Begriff der Nemesis und des Dharma unerwartet der Terminus «Talionsstrafe»⁸². Dieses Stichwort gehört zum festen Bestand antijüdischer Klischees, zum Arsenal christlicher Überlegenheitsgewißheit gegenüber dem Judentum. Es steht für das vermeintlich ethisch Obsolete und religiös Minderwertige des Alten Testaments.⁸³ Gegenläufig zu seiner Verzerrung zu unbarmherzigem Rachedenken erkennt Weil den Kern des Talionsgedankens im Prinzip der Grenze. Die Frage der (Selbst-) Entmachtung exzessiver Macht ist die Achse, um die sich nicht nur Weils Arbeit über die Ilias, sondern schon die *Reflexionen* und schließlich die *Erklärung der Pflichten* drehen. Talionsgerechtigkeit, so Weils provokative Einsicht, ist nicht die Vorstufe jener vergebenden Liebe, die das Evangelium verkündet und verlangt, sondern Bedingung der

⁸¹ Das antike Epos läßt Weil zufolge an der Reichweite der Macht keinen Zweifel: «Niemand in der Ilias ist ihr entzogen, ebenso wie niemand ihr entzogen ist auf Erden» (WEIL, *L'Iliade* 250, s. Anm. 1). Eben diese Wahrheit zeigt der Essay über die Ilias in äußerster Präzision und Tiefenschärfe auf.

⁸² «peine du talion» (ebd. 235).

⁸³ Das Talionsprinzip, d.h. das Prinzip der spiegelbildlichen Strafe, wird in allen drei Rechtsbüchern des Alten Testaments tradiert (Ex 21,22–25; Dtn 19,21; Lev 24,17–21). Seine Inhalte sind die Begrenzung der zur Maßlosigkeit tendierenden Rache und die Gewähr der Angemessenheit der Wiedergutmachung eines angerichteten Schadens. Die gegenwärtige Exegese betont, daß Mt 5,38–42 nicht auf eine Aufhebung der biblischen Gesetzestexte abziele. Die fünfte sog. Antithese der Bergpredigt (Mt 5,38), pointierter «Protest gegen den Regelkreis der Gewalt» (Ulrich Luz), entwickelte sich faktisch jedoch zu einem antijüdischen Grundtext des Christentums (vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Art. Ius talionis, in: ³LThK, Bd. 5, Sp. 700f.).

Möglichkeit umfassenden Erbarmens und Bedingung der Möglichkeit, der Macht zu widerstehen.

Ist der Gedanke, die Herrschaft in die Hände der Unterdrückten zu legen, ein unmöglicher Traum, wie die *Reflexionen* aufzeigen, so resultiert daraus doch nicht die Unausweichlichkeit von Herrschaft. Alleine durch das Prinzip der Grenze, des Ausgleichs, das ein durch Machtmißbrauch schwer gestörtes Gleichgewicht wieder herstellt, sind die Schwachen stärker als die Starken (vgl. Cahiers 3, 320). Weil zieht die biblischen Berichte von Urflut und Bundesschluß Gottes mit den Menschen und allen Lebewesen der Erde heran (vgl. Gen 9,8–17 sowie Ps 104,6–9): «Der schöne Halbkreis des Regenbogens ist das Zeugnis, daß die Erscheinungen auf Erden, seien sie noch so erschreckend, alle einer Begrenzung unterworfen sind. Die strahlende Poesie dieses Textes besagt, daß er Gott daran erinnere, seine Funktion als grenzsetzendes Prinzip auszuüben.»⁸⁴

Scheint Machtmißbrauch durch die Erfahrung bestätigt, daß das Weltall der unumschränkten Herrschaft der blinden mechanischen Kraft unterworfen ist⁸⁵, so erkennt Weil im Kosmos das Wirken der Weisheit. In feierlichen und freudigen Bundes-Bildern des Alten Testaments wird das Talionsgesetz als «die dem Menschen gewährte Bürgschaft, die Bundeslade, das Bündnis, die hienieden sichtbare und betastbare Verheißung, der sichere Halt der Hoffnung»⁸⁶ begrüßt.

Im Zentrum von Weils Denken steht die Frage, ob Macht letztlich vor Recht geht, ob Gewalt grenzenlos gilt. Ihr Nein widerruft keinesfalls die in den *Reflexionen* wie in *L'Iliade* oder in der *Erklärung der Pflichten* bezugte Einsicht in die Macht der Macht. Weils Diagnose bleibt klar. «Es gibt hier unten keine andere Macht als die Macht. Das könnte als Axiom dienen.»⁸⁷ Die göttliche Weisheit, so Weils Versuch, das Unvereinbare zu vereinbaren, umschließt und durchzieht das Universum mit einem Geflecht von Bestimmungen und Begrenzungen. In höchstem sprachlichen Glanz leuchte diese Erfahrung im Alten Testament auf. «Doch wir sind

⁸⁴ WEIL, Erklärung der Pflichten 417/Déclaration des devoirs 362 (s. Anm. 31). Übersetzung leicht verändert.

⁸⁵ Weil zitiert eine Passage entsprechenden Inhalts aus Hitlers *Mein Kampf* (vgl. WEIL, Erklärung der Pflichten 414, s. Anm. 31).

⁸⁶ Ebd. 414.

⁸⁷ WEIL, Erklärung der Pflichten 322/Déclaration des devoirs 279 (s. Anm. 31). Übersetzung leicht verändert. Daß Menschheitsgeschichte ein Stück Naturgeschichte ist, zeigen Weils *Reflexionen* in aller Deutlichkeit. Der *Erklärung der Pflichten* zufolge herrscht hier «ein noch unerbittlicherer Darwinscher Prozeß als im Tier- und Pflanzenreich. Die Besiegten verschwinden. Sie sind ein Nichts» (ebd. 323/280. Übersetzung leicht verändert).

blind. Wir lesen, ohne zu begreifen.»⁸⁸ Die heute noch verdunkelte Wahrheit der Bundesgerechtigkeit aber «wird vor uns erscheinen, unter unseren Augen, in unserer eigenen Wissenschaft, wenn, eines Tages, wie der Hagar, Gott uns die Augen auftut».⁸⁹

Vorläuferin, Vorbild jener Menschen – «wir» –, die einst ohne Wirklichkeitsverlust die göttliche Weisheit als wirklichkeitsbestimmende Kraft im Sinne der grenzsetzenden Talionsgerechtigkeit erkennen werden, ist eine von der Herrschaft in die Wüste geschickte Sklavin. Weils biblische Einblendung legt den Blick auf die wirkmächtige Hagar-Sara-Antithese des Galaterbriefes nahe. Paulus trennt dort scharf zwischen dem mit Abraham geschlossenen Verheißungs-Bund (vgl. Gen 13,15; 17,8), der transparent ist auf die neue Diatheke des Christusgeschehens und der eschatologischen Sündenvergebung, und dem vom Gesetz bestimmten Sinai-Bund (Gal 3,15.17). Antithetisch veranschaulicht Paulus die unterschiedliche Qualität der beiden Bünde durch den allegorisch-typologischen Rückgriff auf zwei Erzmütter (Gal 4,24). Der alte Bund, bezeichnet durch die Hagar-Ismael-Linie, ist durch Knechtschaft, Unfreiheit und Verhaftung im Irdischen gekennzeichnet; die neue Diatheke, vorgezeichnet in der Sara-Isaak-Linie, erweist sich hingegen als Leben in Freiheit, Geist und himmlischer Lebensgründung (vgl. Gal 4,21–31). Erbe des Vaters soll nicht der Sohn der Sklavin, sondern der Freien sein, betont Paulus im Rückgriff auf Gen 21,10.⁹⁰

Verbindet man weiter Gen 21,9–19 mit der Hagar-Sara-Typologie des Galaterbriefes, so kommt die traditionell kontrastierende bildliche Gestaltung von Ecclesia und Synagoge in den Blick. Die Blindheit der Synagoge, man denke etwa an die verbundenen Augen der Schwesterfigur der Kirche am Straßburger Münster, steht für Verblendung und Verstockung des alten Bundesvolkes gegenüber dem in Jesus Christus erschienenen Heil.

An entscheidender Stelle der Argumentation spielt Weil nun jene biblische Gestalt ein, Hagar, die nicht länger den Blick vom Sterben ihres Kindes, dem schwächsten Opfer der Macht, abwenden muß, weil ihr die Augen geöffnet werden für die Grenze, die entgrenzender Macht gesetzt ist.⁹¹ Damit wird, gegen die christliche Denunziation synagogaler Heilsblindheit, gegen die Macht der Evidenz oder gegen die Evidenz der

⁸⁸ WEIL, Erklärung der Pflichten 413 (s. Anm. 31).

⁸⁹ Ebd.

⁸⁹ WEIL, Erklärung der Pflichten 414/Déclaration des devoirs 359 (s. Anm. 31). Übersetzung leicht verändert.

⁹⁰ Vgl. hierzu MÄRZ, Bund 786f. (s. Anm. 65).

⁹¹ Vgl. Gen 21,9–19.

Macht, ein – wahrhaft göttliches – Sehen sichtbar⁹², in dessen Folge alle Menschen zu bundesgerechtem Handeln gerufen sind.

Um die Wirkung des Talionsgesetzes im Bereich der Natur wie von Gesellschaft und Geschichte zu verdeutlichen, vergleicht Weil die deutsche Aggressionswelle mit einer Meereswoge, die höher und höher steigt, an einem bestimmten Punkt jedoch einhalten und sinken *muß*. «Jede sichtbare und greifbare Kraft ist einer unsichtbaren Grenze unterworfen, die sie niemals überschreiten wird.»⁹³

Die Frage, ob die Gewißheit einer das Universum ins Gleichgewicht bringenden göttlichen Weisheit ein Gedanke ante Auschwitz ist, wiegt schwer. Weil verlangt sich eine Vorstellung des göttlichen Erbarmens ab, die vor einem Überlebenden des Konzentrationslagers bestehen könnte, «ohne für ihn eine Verhöhnung zu sein» (Cahiers 3, 99). In einem Brief aus dem Jahre 1943 an Maurice Schumann beklagt sie eine sich unaufhörlich verschärfende Zerrissenheit an Verstand und Herz, die von ihrer Unfähigkeit herrühre, das Unglück der Menschen und die Vollkommenheit Gottes miteinander zu verbinden.⁹⁴ Weils Entdeckung der Talionsgerechtigkeit ist ein Versuch, die Macht der Macht, d. h. das äußerste Ausgeliefertsein des Menschen an die Macht zu denken, ohne jedoch Macht zu vergötzen. Macht, dies ist die Auskunft der *Reflexionen*, bildet gerade keinen «Regelkreis»! Diese Beschreibung wäre eine euphemistische Verharmlosung. Die innere Tendenz von Macht zur Deregulierung, zum Exzeß, muß ernst genommen werden, mit allen Folgen für die Menschen, die ohne Ausweg und ohne Grenze deren Opfer sind. Weils Lebens-Werk unternimmt eben dies. «Man kann nur lieben und gerecht sein, wenn man die Macht der Macht kennt und sie nicht zu achten weiß.»⁹⁵ Die Fähigkeit zur nicht-naiven Nicht-Achtung der Macht ist biblischen Ursprungs. Die Spaltung, die Macht bewirkt, die Selektionen, die Mächtigen anordnet und Machtlose erleiden und verinnerlichen, gelten nicht; denn – ius talionis – alle Menschen, Mächtigen wie Ohnmächtigen, sind der Macht unterworfen, und sollen es alle nicht sein. Weils Werk ist ein zerreißen Versuch, den Exzeß menschlicher Macht über Menschen, und einen Gott, der um des Menschen willen totaler Macht eine Grenze setzt, zu denken.

⁹² Vgl. auch Gen 16,13f.

⁹³ WEIL, Erklärung der Pflichten 416 (s. Anm. 31).

⁹⁴ Vgl. WEIL, Simone, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris 1980, 201–215, 213.

⁹⁵ WEIL, *L'Iliade* 251 (s. Anm. 1).

V. Kritik der Macht als Idolatriekritik

Kritik der Macht bedeutet in Weils Werk Entzauberung und Entmischung. Zu scheiden und zu unterscheiden ist das Spiel der Mächte der Welt von dem wirklich Mächtigen, dem anders als Mächtigen, das, ablesbar auch an den Spuren der Talionsgerechtigkeit, aller Macht eine Grenze setzt. Wie Weils Gesellschaftsdiagnose erweist, fällt diese Entmischung heute schwerer denn je. Wenn die Abhängigkeit des einzelnen vom «großen Tier» an die Stelle seines Bündnisses mit der Welt tritt, ist der Zugang zur Wirklichkeit, und damit die Mäßigung eigener wie fremder Macht und Ohnmacht, verstellt. Die Idolatrie des Kollektivs eröffnet nicht, sondern verhindert die Erfahrung der Grenze.

Den kultischen Reigen von Volk und Führer ums selbst fabrizierte goldene Kalb (Ex 32,19), die idolatrische Urszene der Bibel, sieht der Schlußsatz der *Reflexionen* gleichsam aus der Position des Mose. «Mose» ist hier nicht mächtiger Repräsentant des Kollektivs, sondern Wahrheit und Gerechtigkeit verpflichtetes Individuum. Das Bemühen des einzelnen um Unterscheidung, heißt es hier, genüge, um «der Ansteckung des Wahnsinns und des kollektiven Taumels zu entgehen und damit für sich, über das gesellschaftliche Idol hinweg, den ursprünglichen Bund des Geistes mit dem Universum zu erneuern» (Reflexionen 240).

Indem und soweit Denken Macht entmischt, verbindet es in Gerechtigkeit Menschen, die Macht trennt, dient es dem Bündnis von Mensch und Kosmos – einer Aufklärung, die diesen Namen verdiente. Die scharfe Kritik eines kryptoreligiösen Marxismus einerseits, das Interesse an Marxens materialistischer Methode⁹⁶ andererseits gelten gleicherweise dem Aufweis von Gesellschaft und Geschichte als endlich, bedingt, nicht-orientiert, nicht-teleologisch, quasi-natürlich. Marxismus wie Utilitarismus bzw. wirtschaftlicher Liberalismus werden als Fiktionen eines Mechanismus kritisiert, mit dessen Hilfe die blinde Naturgewalt, sobald sie in die Sphäre der menschlichen Beziehungen eintritt, automa-

⁹⁶ Die materialistische Methode, in Weils Augen das einzig wirklich Erhaltenswerte in Marxens Werk, sei von den Nachfolgern und Parteigängern vollkommen vernachlässigt worden (vgl. Reflexionen 160). Weil selbst skizziert eine durchgängig materialistische Psychologie und Soziologie, um hinzuzufügen: «Die Wissenschaft von der Seele und die Sozialwissenschaft sind beide völlig unmöglich, wenn der Begriff des Übernatürlichen nicht streng definiert und als ein wissenschaftlicher Begriff in die Wissenschaft eingeführt wird, um dort mit äußerster Genauigkeit gehandhabt zu werden» (WEIL, Erklärung der Pflichten 427, s. Anm. 31). Die Unterscheidung von Natürlichem und Übernatürlichem ist ein anderer Aspekt des Weilschen Entmischungsprojekts.

tisch Gerechtigkeit erzeuge.⁹⁷ Diese Vermischung der Sphären hat fatale Konsequenzen. Erst wenn die innerweltlichen Prozesse, auch Geschichte und Gesellschaft, als überaus mächtige Produkte blinder, überaus mächtiger und in einem gewissen Sinne endlicher Kräfte erkannt sind, können die wechselnden Leitbilder der Macht – Fortschritt, Markt, Revolution, Staat, Volk, Rasse, Erfolg, Ich, Geld, Gesellschaft, Standort Deutschland – als Idole zerbrochen werden, kann sich individuelle Verantwortung abzeichnen. Die Entzauberung der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt steht am Anfang.

Hinter Weils Aufweis einer geschichtlichen Dialektik der Macht wird eine Motivverschränkung deutlich. Ein anthropologisches Motiv, genauer: Weils Kritik steht im Dienste der Rettung des bedrohten Individuellen, das den *Schwindel* der Macht durchschauen und unterbrechen möge. Die Macht-Mischung von Endlichem und Unendlichem, die Mächtige und Ohnmächtige betäubt, gilt es zu entmischen. Kritik der Macht bedeutet Entlarvung falscher Göttlichkeit. Nur so gewinnt der einzelne seine durch nichts zu ersetzende, aber durch Allmacht wie Ohnmacht zerstörbare Verantwortung für Wahrheit und Gerechtigkeit wieder. Was die Menschen zu stärken scheint, die unbegrenzte Ausdehnung ihrer Macht, um «sicut dei» zu sein, schwächt sie. Der Mensch verfehlt sich selbst, nicht weil ihm die imitatio Dei verwehrt wäre, sondern weil er in einem radikalen Selbst- und Gottesmißverständnis befangen bleibt. Nicht in der Ausdehnung, sondern in der Begrenzung seiner Macht ahmt der Mensch Gott nach. Sie erst läßt ihn nicht «sicut dei», sondern «sicut deus» werden.⁹⁸ Das anthropologische läßt sich somit als theologisches Motiv lesen: Menschliche Macht über Menschen zeigte sich in Weils sozio-historischem Aufriß als zugleich unendlich und endlich. Die Verabsolutierung von Welt-Macht, sei es der Naturgewalt, sei es einzel menschlicher, sei es kollektiver Herrschaft, ist Götzendienst, verletzt das

⁹⁷ «Und auch Hitler, nach einer kurzen Anwendung von intellektuellem Mut und von Klarsicht, ist dem Glauben an diesen kleinen Mechanismus verfallen» (WEIL, Erklärung der Pflichten 352, s. Anm. 31). Hitlers Maschine war der Begriff der auserwählten Rasse.

⁹⁸ Cahiers 2, 147. «Ihr werdet sein wie die Götter.» Die Sünde liegt darin, auf andere Weise als durch die Teilhabe an der Göttlichkeit Gottes, wie Götter sein zu wollen» (Cahiers 2, 121). Die Göttlichkeit Gottes erweist sich gerade darin, daß Macht nicht festgehalten werden muß. Anders beschreibt die *Dialektik der Aufklärung* zumindest das geschichtlich wirksame Verständnis menschlicher Gottebenbildlichkeit. «Als Gebieter über Natur gleichen sich der schaffende Gott und der ordnende Geist. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht in der Souveränität übers Dasein, im Blick des Herrn, im Kommando» (HORKHEIMER/ADORNO, *Dialektik der Aufklärung* 15, s. Anm. 46).

Bilderverbot, bricht mit dem Bund das Recht, bricht mit dem Recht den Bund.

Simone Weil gegen die Bibel? Ist ihre intransigente Kritik der Macht nicht eine strenge Observanz des «Höre Israel»? Hört sie nicht auf das biblische Verbot, «das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit»?⁹⁹

⁹⁹ Ebd. 30.