

DER HEILIGE AUGUSTINUS
VOM GOTTESSTAAT XIX, 17.

„Dieser himmlische Staat ... ruft, während er auf Erden pilgert, aus allen Völkern seine Bürger heraus und sammelt unter allen Sprachen seine Pilgergemeinschaft, unbekümmert um die Verschiedenheit in den Bräuchen, Gesetzen und Einrichtungen, mit deren Hilfe der irdische Friede erworben oder aufrechterhalten wird. Nichts von ihnen zerreißt oder vernichtet er. Im Gegenteil, er wahrt das und hängt dem an, was zwar bei den verschiedenen Völkern verschieden ist, aber doch auf ein und dasselbe Ziel des irdischen Friedens hinzielt. wenn es nur nicht die Religion, die lehrt, daß der eine höchste und wahre Gott zu verehren ist, behindert.“ (CSEL XXXX, p 404. Übersetzung von Thomas Ohm.)

DR. EVA MARIA LÜDERS, z. Zt. SPANIEN
IM VORFELD DES GLAUBENS

Seit den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts werden im Abendland immer mehr Stimmen laut, die von einer Problematik und von einem Leiden knden, deren Ursache nicht in einzelnen, durch besondere Umstände bedingten Lebenserscheinungen liegt, sondern in der erschütternden Erfahrung der menschlichen Daseinsituation an sich, die als unzulänglich oder gar als sinnlos erscheint. Im Mittelpunkt des Denkens und der Dichtung stehen weniger die konkreten Erlebnisbereiche, in denen sich menschliche Schicksale erfüllen; die erscheinen mehr und mehr als vordergründig, als ein Schleier, hinter dem sich unabhängig von allen einzelnen Lebensumständen, die wahre, wesensmäßige Not des Menschen verbirgt, die in den Grundbedingungen der Wirklichkeit selbst liegt. Philosophie und Dichtung, alle Kräfte des Menschengeistes, der Einbildungskraft und des Herzens scheinen sich hier — wie selten zuvor in der Geschichte — zu vereinigen, um mit einem elementaren Erschrecken zu ringen, das den Menschen befllt, der sich nach Überwindung aller vordergründigen Illusionen einer Welt gegenüber sieht, die in nichts seinen inneren Ansprüchen antwortet, in der er allein ist, die ihm die Fratze des „Absurden“ zeigt, wie Albert Camus es ausdrückt.

Wohl selten haben sich die im Mittelpunkt des allgemeinen Interesses stehenden Schriftsteller so entschieden in einem, und einem

so wesentlichen Anliegen des Menschen getroffen wie hier; und so sind die modernen literarischen Strömungen, gerade auch in ihren kühnsten und sonderbarsten Versuchen, von großer Bedeutung für eine Kenntnis und ein Verständnis des heutigen Menschen. Die Christen, die sich eine „Missionierung“ des immer mehr anwachsenden Heidentums unserer Zeit zur Aufgabe machen und neue Mittel suchen, könnten hier sicherlich manche Klärung und fruchtbare Hinweise finden; mehr vielleicht als in Statistiken oder in den Äußerungen einzelner Menschen, die sich oft über die eigentlichen Gründe ihrer inneren Not, ihrer Glaubensschwierigkeiten, Feindschaft gegen Kirche und christliche Moral und vieles andere nicht klar sind. Die moderne Literatur läßt etwas von dem tieferen Pulsschlag unserer Zeit spüren, an dem die meisten Menschen, wenn auch oft unbewußt, teilhaben und auf dessen geheimste Regungen der Christ hinhören muß, wenn er für eine neue Begegnung der eigenen Seele unserer Zeit mit der Welt des Glaubens wirken will.

Die folgenden Ausführungen möchten an Hand von zwei Beispielen aus der französischen Gegenwartsliteratur eine Linie skizzieren, die aus dem Innersten der Problematik unserer Zeit in eine Richtung weist, in der wesentliche Gehalte des Christentums liegen. Dabei können und dürfen sie selbstverständlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit und Allgemeingültigkeit erheben. Sie wollen nur einige Hinweise geben, die ein Verständnis und eine Begegnung zwischen den beiden scheinbar so abgründig getrennten Welten des Christentums und dem modernen dem Glauben entfremdeten Menschen erleichtern könnten.

I.

Das Erlebnis des „Absurden“ und die Auflehnung

Das Erlebnis der Fragwürdigkeit und des „Absurden“, das seit dem „Werther“ des jungen Goethe und der Lyrik eines Leopardi in einer vom „Weltschmerz“ beherrschten Dichtung einen reichen Ausdruck gefunden und sich in einer zum Nihilismus neigenden Philosophie verdichtet hat, ist gewiß bis zu einem gewissen Grade eine Folge jener Entchristlichung der Welt des 19. Jahrhunderts, die den Menschen ohne Ausblick auf eine jenseitige und zukünftige Welt mit den Fragwürdigkeiten dieses Lebens allein läßt. Aber auch die christlichen Zeiten haben einen Weltschmerz, ein Erschrecken vor der Begrenztheit und Endlichkeit, dem Unzulänglichen des Lebens gekannt, wie es etwa die Dichtung des „desengaño“ in der spanischen Blütezeit und manche ähnlichen Erscheinungen ganz unmittelbar spüren lassen; und hier wie dort scheint

der Ausdruck dieses Erlebens, sofern er echt und nicht die Posse eines „dandy“ ist, eine letzte Tiefe und Wahrheit zu berühren. Das Bewußtsein der Armseligkeit und Verlorenheit des Menschen in einer fremden und unbegreiflichen Welt kommt der Wirklichkeit um vieles näher als jener aufklärende Optimismus, welcher in seiner Vergottung des Menschen und vorschnellen Erklärung und Harmonisierung aller Probleme und Fragwürdigkeiten den Irrtum einer menschlichen Autonomie und einer irdischen Glückseligkeit begründet hat. Wenn für den Christen Leiden und Enttäuschung an der Welt auch eine ganz andere Bedeutung haben, da sie ihm helfen können, den Blick mehr auf jenseitige Werte zu richten, während der Nichtchrist hier der Verzweiflung entgegentreiben muß, wird doch auch dieser zumindest von Täuschungen und Irrtümern befreit, die ihn hindern müssen, sein wahres Sein und seine wahre Stellung in der Welt zu erkennen. Bis in die ganz unchristliche Literatur des Welt Schmerzes hinein finden sich Züge, die an die christliche Bescheidung vor dem Unbegreiflichen, das Eingeständnis der Vergeblichkeit alles menschlichen Bemühens und der kreatürlichen Begrenztheit erinnern — ja, sogar Töne eines echten Heimwehs, das sich auf eine nur schwach geahnte höhere Wirklichkeit richtet.

Die erste Antwort des Menschen auf die „Absurdität“ der Welt scheint allerdings zunächst noch wenig mit der christlichen Welt- und Selbsteinschätzung zu tun zu haben, wenn man sie nicht im Zusammenhang mit späteren Vorgängen sieht, die mit innerer Notwendigkeit aus ihr hervorgegangen sind. Es ist die Haltung der „Revolte“, wie Camus in seinem „*Homme révolté*“ (1951) eine ganz bestimmte geschichtliche Erscheinung im vorigen Jahrhundert benennt. Der Mensch lehnt sich auf gegen eine von Leiden und Tod regierte Welt, gegen das Leiden zumal des Unschuldigen, die scheinbare Ungerechtigkeit und Widersprüchlichkeit des Weltgeschehens — und erhebt zugleich Anklage gegen den Urheber und Gesetzgeber, der möglicherweise hinter alledem stehen könnte. Camus zeigt in den ersten Kapiteln seines Buches, wie diese Revolte ursprünglich gar nicht atheistisch und anarchisch ist, sondern sogar einen gewissen Gottesbegriff voraussetzt und im Namen einer besseren und gerechteren Weltordnung erfolgt. Sie bekämpft zunächst das Böse und das Unrecht in der Welt und zerstört nur, um ihre Ideale zu verwirklichen; sie ist — „*aspiration à un ordre*“, wie Camus sagt, und erst ihr Scheitern an unüberwindlichen Schwierigkeiten führt solche Verirrungen herauf, wie sie der reine Anarchismus und die Negation aller Werte mit sich bringen.

Der eigentliche Gegenstand des „*Homme révolté*“ ist aber nicht dieser Protest gegen die Welt wie sie ist und der „prometheische“ Versuch, selber eine bessere Weltordnung zu schaffen, sondern vielmehr die geschichtlichen und weltanschaulichen Konsequenzen, die eine solche „*révolte métaphysique*“ heraufbeschwört. Der Mensch, der im Namen seiner Ordnungsidee und seiner Ideale sich gegen das Bestehende auflehnt und Gott anklagt, muß sich selber an die Stelle Gottes setzen und gleichsam die Weltregierung übernehmen. In diesem Anspruch gibt

die in ihrem ursprünglichen Anliegen philosophisch und moraltheoretische Revolte der politischen Tätigkeit, ganz speziell der kommunistischen Revolution und ihren totalitären Machtentfaltungen Raum, in denen viele stehen bleiben. Die konsequente Linie der metaphysischen Revolte führt aber weiter. Der Mensch, der seine bessere Weltordnung verwirklichen, das Böse und das Leiden bekämpfen will, sieht sich im geschichtlichen Handeln gezwungen, selber die Gegebenheiten und Mittel der von ihm abgelehnten Welt zu benutzen; er muß Leiden und Tod verursachen, um andere daran zu hindern; er muß parteiisch und ungerecht sein, wenn er seine Herrschaft begründen will. Und da der Protest gegen Gott auch dessen Autorität als Gesetzgeber und die Sanktionierung aller Gebote und Verbote, alle moralischen Richtlinien und Hemmungen aufgehoben hat, ist der Mensch sich allein Grund und Maß seines Handelns und damit der Willkür und Maßlosigkeit ausgesetzt. Er nimmt die Stelle Gottes ein und muß so nach seinem Dafürhalten Tod und Leiden geben, Schuldigen und Unschuldigen Gerechtigkeit widerfahren lassen, wobei ihn seine beschränkte Einsicht in Widersprüche verstrickt. Zwar glaubt er zunächst alles, auch die von ihm verursachten Übel, durch den zukünftigen besseren Weltzustand gerechtfertigt, die Tatsachen zeigen ihm jedoch, daß er das Leiden in der Welt nur noch vermehrt, daß er selber tut, was er bekämpfen will und so dem angestrebten Ideal nicht näher kommt.

Diese Erkenntnis ist der Angelpunkt des „*Homme révolté*“ und auch der „*Pest*“, die eben dies Problem der Auflehnung gegen das Leiden und die Absurdität in dichterischer Form darstellt. Hier läßt Camus diese widersprüchlichen Verstrickungen der Revolte in dem Journalisten Tarrou Gestalt gewinnen, der die bürgerliche Gesellschaft bekämpft hat, weil in ihrem Namen Todesurteile gefällt und vollstreckt werden, dann aber erleben muß, wie auf Seiten der kommunistischen Kämpfer für eine bessere Gesellschaftsordnung das gleiche geschieht. Der Anblick einer standrechtlichen Erschießung, an der er sich mitverantwortlich fühlt, macht es ihm deutlich, daß er hier wie dort Mörder und Urheber unzähliger Leiden ist und daß es keine Argumente und Zukunftsaussichten gibt, die ein so grausames Geschehen zu rechtfertigen vermögen.

„Schließlich habe ich es begriffen, daß auch die Besten es nicht vermeiden können, andere zu töten oder töten zu lassen . . . Wir können in dieser Welt keine Bewegung machen, ohne in die Gefahr zu kommen, daß wir andere töten“ (S. 276).

In dem Gespräch, wo Tarrou dem Arzt Rieux diese seine Lebensgeschichte erzählt, wird ein solcher Zustand dem der Pestkranken verglichen, die den Erreger ihrer Krankheit durch eine unvorsichtige Bewegung anderen mitteilen und so unzählige Leiden und Tode herbeiführen. Diese Übertragung ist das Naturgegebene — das Vermeiden einer solchen Ansteckung aber erfordert eine große Anstrengung, eine ständige Selbsterziehung und Aufmerksamkeit, die schwer zu leisten ist.

„Es ist sehr anstrengend, ein Pestkranker zu sein“, sagt Tarrou in diesem Sinne während des Gesprächs mit dem Arzt, „aber noch anstrengender ist es, wenn man es dabei nicht sein will. Deshalb sind alle heute so überanstrengt; denn jeder trägt etwas von der Pestkrankheit in sich. Aber diejenigen, die sie überwinden wollen, kennen ein äußerstes Maß von Anstrengung“ . . . Tarrou hat ein solches Leben strengster Selbstbeherrschung und beständigen Verzichts auf alles, das anderen schaden könnte, für sich gewählt und sieht darin den einzigen Ausweg aus der furchtbaren Nötigung der Lebensverhältnisse, die den Menschen trotz seiner höchsten Ideale und Absichten zum Mörder werden lassen.

Er hat dadurch auf alle Wirksamkeit und Bedeutung im öffentlichen Leben verzichtet, sich zu einem „endgültigen Exil“ verdammt; denn die Geschichte wird von denen gemacht, die andere töten können. Es gibt nach seinem Dafürhalten nur zwei Gruppen Menschen — diejenigen, die Tod und Leiden verursachen, und die anderen, die es erfahren. Und um nicht zu den Ersteren zu gehören, muß man das Schicksal der zweiten auf sich nehmen. „Auf Erden gibt es Seuchen und deren Opfer — und man muß so sehr wie möglich vermeiden, auf Seiten der Seuche zu sein . . . Deshalb habe ich mich entschlossen, immer zu den Opfern zu gehören und so den Schaden zu vermindern.“

Der Protest gegen den durch Leiden und Tod gezeichneten Weltzustand, der den Menschen zunächst treibt, sich an die Stelle Gottes zu setzen, führt also aus einer inneren Folgerichtigkeit zum äußersten Gegenteil der prometheischen Tat, zu einer großen Bescheidenheit, einem Leben der Selbstverleugnung und dem freiwilligen Verzicht auf eigenes Handeln.

„La révolte débouche dans l'ascèse“ formuliert Camus im „*Homme révolté*“ in seinem Kapitel über Nietzsche diesen Vorgang gleichsam als ein geschichtliches Gesetz. Das wahrhafte Streben nach einer Verminderung des Leidens, der Ungerechtigkeit und des Bösen in der Welt, kann sich nicht mit einer Haltung und einem Handeln zufriedengeben, die immer wieder neue Übel heraufbeschwören. Es muß sich eingestehen, daß jener Kampf gegen die bestehende Weltordnung vergeblich ist und der Mensch sich in anderer Weise mit dem Gegebenen auseinandersetzen muß, die bei der Erziehung des eigenen Ichs einsetzt. Während Nietzsche diese „Aszese“ in der heroischen Schicksalsliebe des Übermenschen gipfeln läßt, welche die Freuden und Leiden der Erde und die Notwendigkeit des Weltgeschehens gleichmütig auf sich nimmt, geht Camus in dieser Richtung noch weiter, indem er allen Anspruch auf Gottähnlichkeit und Heroismus aufgibt. Unter dem Titel „*pensée de midi*“ fordert er im „*Homme révolté*“ eine ehrliche Anerkennung der menschlichen Begrenztheit, die Besinnung auf die wahren Verhältnisse der Wirklichkeit, das Maßhalten und die Selbstverleugnung im Dienste anderer. Der Mensch muß die Mitte halten zwischen einem Handeln, das der Welt das eigene Ideal gleichsam aufprägen will, und einer nihilistischen Resignation vor dem Bösen und dem Leiden. Er muß begreifen, daß er das Übel in der Welt nur „arithmétiquement“ vermindern kann, daß es außerhalb seines Vermögens liegt, den Weltzustand aus dem Grunde zu verwandeln. In seinem begrenzten Bereich soll er das Böse bekämpfen, zunächst in sich selbst und dann in seiner alltäglichen Umwelt. Es ist eine beständige, mühevolle Arbeit, ohne äußere Größe, ohne augenfälligen Erfolg — wie der unscheinbare Dienst an den Kranken, den der Arzt und der Sanitäter während der Pest leisten und durch den sie die Seuche zwar nicht zu hemmen vermögen, aber doch manchmal lindern.

Camus sieht in dieser Haltung die wahre und notwendige Gestalt, zu der die Revolte finden muß. Der Impuls der Revolte gegen das Böse und das Leiden muß im Menschen lebendig bleiben, aber er muß seinen Kampf als Mensch führen, und „um ganz Mensch zu werden, es ablehnen, ein Gott sein zu wollen“ (S. 377).

II.

Heiligkeit ohne Gott

Die Verwirklichung dieses wahren, maßvollen Menschentums erscheint den Personen der „Pest“ als eine große und schwierige Auf-

gabe, der sie mit Ernst und Bescheidenheit entgegensehen. Sie ist schwerer zu leisten als der Kampf für eine Ideologie, als ein begeisterter Heroismus für eine große Sache. Die fast übermenschliche Anstrengung, die sie erfordert, drückt Tarrou in dem erwähnten Gespräch mit der Andeutung aus, daß er sich fragt, wie man ein Heiliger werden könne. Und auf den Einwurf des Arztes, daß er nicht an Gott glaubt, fügt er hinzu: „Ja. Kann man ohne Gott ein Heiliger werden . . . das ist die Frage, die ich heute kenne“. Es erscheint ihm weniger anspruchsvoll, ein Heiliger sein zu wollen als ein Mensch in jenem höchsten Sinne, obgleich ihm beides im Grunde dasselbe zu bedeuten scheint.

Die Frage, ob es eine Heiligkeit ohne Gott gibt, ist hier nicht als theologisches Problem zu fassen, das im Sinne der christlichen Gnadenlehre zu beantworten ist. Sie muß als Ausdruck einer Sehnsucht begriffen werden, die überall dort entsteht, wo der Mensch unserer Zeit ehrlich und illusionslos die Wirklichkeit der Welt und seiner selbst erkennt und den einzigen Ausweg aus dem Unbefriedigenden, Absurden und Furchtbaren der Lebenssituation in ihrer Überwindung und einer Erhebung ahnt, die ihn von alledem unabhängig macht. — Die Frage nach der Existenz Gottes und einer jenseitigen Welt ist zunächst von einer minderen Bedeutung, ja, sie wird sogar mit einem gewissen Mißtrauen gemieden, da der Mensch der Revolte sich mit den nackten Tatsachen *dieser* Welt auseinandersetzen will und es über alles fürchtet, sich mit Trostgründen und Jenseithoffnungen, einem Bedürfnis nach Geborgenheit über sie hinwegtäuschen zu lassen. Das Christentum wurde von der Revolte ja gerade deshalb abgelehnt, weil es ihr den harten Lebensstatsachen auszuweichen scheint, sie verhüllt und harmonisiert, und zumal dann, wenn es im Dienste einer optimistischen und egoistischen Lebenssicherung das Leiden und die Not zu rechtfertigen versucht und so den Fluch der bürgerlichen Welt auf sich lädt. Die Argumente, die Camus gegen das Christentum anführt, geben der Erfahrung vieler moderner Menschen Ausdruck, die das Christentum nur in einer solchen „verbürgerlichten“ Form kennengelernt haben und die deshalb gerade allen jenseitigen Trostgründen und Hoffnungen besonders unzugänglich sind — einer Seite also, von der her oft die Christen unserer Zeit die moderne Welt anzugehen suchen, wenn sie ihr vorwerfen, die Geborgenheit des Glaubens verlassen zu haben und die Rückkehr ins „Vaterhaus“ als den Ausweg aus ihrer Verzweiflung darstellen. Die Art, in der die „Pest“ das Problem stellt, ob es eine „Heilig-

keit ohne Gott“ gibt, macht es deutlich, wie der moderne Mensch von einer ganz anderen Seite her dem Christentum zugänglich werden kann. Der Mensch, der im Protest gegen die „Absurdität“ der Welt den Gott des Christentums abgelehnt hat, der ihm zudem in unzulänglicher Weise durch eine bürgerliche Frömmigkeit dargestellt worden war, ist nicht in dem Sinne ein Verirrter, daß er den einmal eingeschlagenen Weg verleugnen und zu dem zurückkehren sollte oder dürfte, was er verlassen hat. In seinem Ausgangspunkt ist eine Wahrheit, ein echtes Streben nach Wahrheit, das sich selber treu bleiben muß, wenn es den Grund aller Wahrheit in Gott finden soll. Im Durchdringen aller Illusionen und alles Vordergründigen muß er zunächst die Wirklichkeit in ihrer ganzen Härte und Furchtbarkeit auf sich nehmen — in einer Haltung, die von dem Grunde dieser Wirklichkeit her geprägt wird, die alles Unehnte, alle falschen Ansprüche und Hoffnungen zerstört. Und diese „sachgemäße“, einzig adäquate Einstellung zur Welt und zu sich selbst ist der Verzicht auf alle Anmaßung, das Eingeständnis des eigenen Nichts, das sich zugleich als Selbstverleugnung und selbstlose Hingabe an andere Menschen äußert und bis zum freiwilligen Verzicht auf alle inneren und äußeren Güter führt, da deren Besitz die Leidenschaften erregt und Unruhe und Zwiespalt schafft — ein Ideal also, das dem der christlichen Heiligkeit sehr nahe kommt. Es wird aber nicht als eine Aufforderung Gottes aufgenommen, etwa im Sinne der Nachfolge Christi, und im Hinblick auf jenseitige Verheißungen; es sind lediglich die ganz nüchternen Tatsachen dieser Wirklichkeit, die den Menschen diesem Ideal zutreiben als der einzigen Lösung seiner Situation. Das bedeutet „Heiligkeit ohne Gott“. Durch sie hofft er, den Frieden zu erlangen, der darin besteht, nicht mehr in das stets fortzeugende Böse verstrickt zu sein, und vielleicht einmal einer „dritten Kategorie“ von Menschen — jenseits der „Seuchen“ und ihrer „Opfer“ anzugehören, der der wahren Ärzte ...

Diese Hoffnung liegt in einer nur geahnten Ferne; der Weg dorthin ist das Leben auf der Seite der „Opfer“, mit den Leidenden und Erniedrigten, ein völliges Sichaufgeben und Herausgehen aus den menschlichen Lebenstrieben. Und er wird beschritten in einer Bescheidung und Demut, die sich des eigenen Unvermögens bewußt sind und gleichsam tastend einer Stütze und Kraftquelle entgegenstreben, die jenseits der menschlichen Schwäche liegen. Wohl ist diese Haltung infolge jenes durch die geschilderten Umstände bedingten Mißtrauens gegen die christliche Glaubenswelt der Sphäre

des Übernatürlichen noch fern, aber sie ist ihr zugewandt, geöffnet. In dem Zustand des durch die Revolte hindurchgegangenen und seine Grenzen erkennenden modernen Menschen ist etwas wie ein „Adventsgeist“ zu spüren, eine neue Bereitschaft für die Begegnung mit der Gnade und der übernatürlichen Welt, die Gott immer wieder den Menschen öffnet, die guten Willens sind. Vielleicht liegt es der Absicht Camus' sehr fern, in diesem Zustand des modernen Menschen die Möglichkeit einer neuen Begegnung mit dem Christentum aufzuzeigen. Aber indem er die seelische Lage, in die die konsequent zu Ende gelebte Revolte mündet, mit seiner tieferen Kenntnis und Anteilnahme schildert, werden diese Züge und Hinweise aus den Tatsachen heraus selber sichtbar. Eine Linie wird deutlich, die gerade von dem konsequenten Bruch des modernen Menschen mit allen Formen und Überresten eines „bürgerlich“ entstellten und durch geschichtliche Verhängnisse mißverstandenen Christentums zu einer neuen Bereitschaft führt, die reinen Werte des Übernatürlichen aufzunehmen. Die illusionslose Begegnung mit der Wirklichkeit, zu der die Revolte führt, läßt den Menschen in ihr die Spuren finden, die über sie hinausweisen, ihre Ergänzungsbedürftigkeit, die sich in der Seele des modernen Menschen kundtut vor allem als die Ahnung jener „Heiligkeit“, die von der Welt zu erlösen vermag.

Diese Linie, die wir in dem Werke Camus' nur angedeutet finden, erscheint vollständig in dem Leben und in den Schriften Simone Weils, die sie gleichsam bis zu der wirklichen Begegnung mit der Übernatur fortsetzt. Der große Widerhall, den die posthum veröffentlichten Schriften, Briefe, Tagebuchnotizen Simone Weils, die äußerlich sogar wenig ansprechend und nicht leicht zugänglich sind, in Frankreich und mehr und mehr auch im übrigen Europa finden, machen es unbezweifelbar, daß es sich hier nicht nur um die Zeugnisse eines einzelnen außergewöhnlichen Lebens handelt, sondern auch um den Ausdruck von Problemen und Zusammenhängen, die den Menschen unserer Zeit ganz allgemein betreffen. Im Mittelpunkt des Interesses steht hier die mit heroischer Konsequenz zu Ende gelebte Problematik unserer Zeit, von der die Schriften nur bruchstückhaft zeugen und die alles, auch die oft lückenhaften Argumentationen der theoretischen Abhandlungen, in einen höheren Bedeutungszusammenhang hebt.

Das Grunderlebnis Simone Weils ist die ihr vor allem im sozialen Elend der Arbeiter, im Schicksal der Erniedrigten und Gequälten begegnende Tatsache des Leidens, der sie ständig ihre Aufmerksamkeit, ja gleichsam ihr ganzes Leben zuwendet.

In ihr begegnet ihr jene „Absurdität“ der Welt, gegen die sie zunächst ganz in der Weise protestiert, wie es Camus im „Homme révolté“ und in der „Pest“ schildert. Sie nimmt aktiv an der kommunistischen Revolution teil und bricht schließlich während des spanischen Bürgerkrieges an deren Problematik zusammen. Ihr Leben hätte ein Vorbild für die Gestalt des Tarrou sein können; ganz wie es hier geschildert wird, sieht Simone Weil sich gleichsam von einer inneren Logik gezwungen, auf Seiten der „Opfer“ zu leben. Sie verzichtet auf die Vorteile ihres Standes, gibt ihren akademischen Beruf auf, um die ganze Härte und Erniedrigung des Arbeiterlebens auf sich zu nehmen. Ihr bedingungsloses Streben zur Wahrheit, zur schonungslosen Erfahrung der Wirklichkeit duldet es gleichsam nicht, die furchtbare Tatsache des Arbeiterelends nur zu sehen, ohne an ihr teilzuhaben; ihr Mitleid ist im wörtlichen Sinne eine Solidarität mit dem Leiden anderer. Sie wählt bewußt ein Leben, das sie körperlich und seelisch zerstört — eine Sklaverei, in der der Mensch durch Erschöpfung und Leiden, durch materielle Not, Erniedrigung, Angst und Hoffnungslosigkeit in einen Kreislauf gespannt wird, aus dem es kein Entrinnen, keine Aussicht auf Zukunft und Vergangenheit mehr gibt, sondern nur die übermächtige Belastung des Augenblicks.

Die Motive, die sie zu dieser Selbstopferung bewegen und aus denen sie in dem aufreibenden Alltag des Arbeiterdaseins zu leben vermag, haben eine sehr christliche Note. Die Nächstenliebe — bis zur Identifizierung mit dem leidenden Mitmenschen und zur äußersten Selbstverleugnung — und die Gerechtigkeit, die es gleichsam nicht erträgt, ein besseres Leben als andere zu haben, sind die obersten Gebote, die jede Regung der Natur zum Schweigen bringen. Sie ist zudem von einer gleichsam franziskanischen Liebe zur Armut beseelt, von einer tiefen Verachtung für alle Eitelkeit, allen Ehrgeiz und neigt von ihrer Jugend an zum Ideal der christlichen Jungfräulichkeit. Über allem aber steht das Bewußtsein einer Berufung, der sie gehorsam sein muß und die sie wohl von dem Antrieb der Natur zu unterscheiden vermag. Sie sieht sich gleichsam gezwungen, bis zum Äußersten in der Selbstverleugnung zu gehen, sich dem „Gefängnis des eigenen Ich“ zu entreißen, um in der Wahrheit zu leben.

Es ist ihr wohl bewußt, daß sie in alledem christlich denkt und dem Ideal der christlichen Heiligkeit nachgeht. Obgleich sie außerhalb jeder religiösen Bindung aufgewachsen ist, erscheinen ihr die christliche Moral und Ascese als das einzig adäquate Verhalten zu den Tatsachen dieser Welt — und nur von diesen Tatsachen her.

als Antwort auf sie, erscheint ihr diese Haltung als geboten und gerechtfertigt. Die Frage nach der Existenz Gottes und nach einem höheren Ursprung der Forderungen, die sie zu verwirklichen sucht, stellt sie nicht — ein Umstand, der ihren Heroismus noch erstaunlicher macht. Und zwar ist es eben ihre radikale Selbstverleugnung, die sich auch in einem gegen das eigene Empfinden rücksichtslosen Wahrheitswillen äußert, die es ihr verbietet, auch nur nach der Möglichkeit der Existenz Gottes zu fragen. Sie hält sich mit dem subjektiv reinsten Wollen an den objektiv fehlerhaften liberalen Wahrheitsbegriff, der ihr durch ihre Erziehung und ihr Studium an der Ecole normale zuteil geworden ist, und glaubt ihrem Prinzip der „intellektuellen Redlichkeit“ gemäß, die Frage nach der Existenz Gottes überhaupt nicht stellen zu dürfen, da es (im Sinne des liberalen Wissenschaftsbegriffs) kein zureichendes Beweismaterial gibt, durch das man zu einer exakten Entscheidung gelangen kann. „Ich bejahte nicht und ich verneinte nicht“, charakterisiert sie später ihre Haltung in diesem Punkt. „Es erschien mir unnötig, dies Problem lösen zu wollen; denn ich dachte, da wir in dieser Welt leben, kommt es darauf an, daß wir die beste Haltung zu den Problemen *dieser* Welt einnehmen und daß diese Haltung nicht davon abhängt, wie wir das Gottesproblem lösen.“

Diese Worte ähneln in hohem Maße der Antwort, die in der „Pest“ der Arzt auf die Frage gibt, ob er an Gott glaubt: „Ich bin im Dunkel und versuche, deutlicher zu sehen. Seit langem schon hat diese Frage kein Interesse mehr für mich. Ich weiß nicht, was mich erwartet und was nach alledem hier kommen wird. Im Augenblick gibt es Kranke zu heilen.“ — Diese Einstellung auf die unmittelbare Pflicht, das Bemühen um die „beste Haltung“ zu den Gegebenheiten dieser Welt, wovon gleichsam um dieser Pflicht und Haltung willen jede religiöse Fragestellung ausgeklammert wird, ist eine sehr wesenhafte Erscheinung der modernen Welt, welche von christlicher Seite nicht immer richtig verstanden und bewertet wird. Wohl ist sie bei manchen modernen Menschen ein Vorwand, um sich vor der religiösen Entscheidung zu drücken, die eine tiefgehende Änderung des Lebens verlangen könnte; aber das Beispiel Simone Weils zeigt in besonders reiner Form, wie diese Haltung ihrem Wesen nach in jener Ascese wurzelt, die mit äußerster Selbstverleugnung den unseligen Verhältnissen und der Verwirrung unseres Weltzustandes begegnet, um soviel wie möglich Leiden und Unrecht zu vermindern. Wenn auch der liberale Wahrheitsbegriff, dem hier gehorcht wird, fehlerhaft sein mag, so ist doch dieser Wille zur Wahrheit, zu einer Wahrheit vor allem des Tuns und

der Einstellung zur Welt, ein Ansatzpunkt, von dem sich die Möglichkeit einer tieferen Begegnung mit der Wirklichkeit eröffnet, in der Gott dem Menschen entgegenkommt.

III.

Implizite Formen der Gottesliebe

Im Leben Simone Weils hat dieser „Ansatzpunkt“ gleichsam eine Anerkennung und Bestätigung von oben erfahren. Bei der Entschiedenheit, mit der sie im Sinne ihres Begriffs von „intellektueller Redlichkeit“ sich gegen alle Beweggründe wehrte, die zum Glauben führen können, vermochte nur eine unmittelbare Kundgabe des lebendigen Gottes den „Problemstand“ zu ändern, indem sie ihm ein neues, unvorhergesehenes Moment hinzufügt. In dieser Weise versteht Simone Weil die mystische Gnade, die ihr im Jahre 1938 zuteil wurde: Bei der Rezitation eines Gedichtes, auf das sie manchmal während ihrer starken Migräneanfälle ihre Aufmerksamkeit zu sammeln suchte, um durch den physischen Schmerz hindurchzustoßen, stellt sich ihr Gott als eine gegenwärtige Wirklichkeit dar. Sie weiß dieses Erlebnis deutlich von allen Sinnesindrücken und jedem Spiel der Einbildungskraft zu unterscheiden. „Ich fühlte nur durch den Schmerz hindurch die Gegenwart einer Liebe, die der vergleichbar ist, die wir in dem Lächeln eines geliebten Menschen erkennen.“ Die Gottheit Christi und seine Erlöserliebe werden ihr unmittelbar zur Gewißheit — trotz ihres besonderen Widerstrebens, das sie stets gegen den Gedanken einer Manifestation des Übernatürlichen empfunden hat. Sie sagt, daß Christus sich hier ihrer bemächtigt habe. Diese mystische Gnade, die ihr seitdem noch öfter, und in reinerer und intensiverer Weise, geschenkt wird, ändert ihren bisherigen Weg nicht. Sie fühlt sich bestätigt, selbst in jedem Widerstand, den sie im Namen der „intellektuellen Redlichkeit“ Gott entgegengesetzt hat. Und sie setzt diesen Widerstand fort, in der Weise und in dem Maße, wie es nach der Änderung der „Problemlage“ durch das Erlebnis der Wirklichkeit Gottes noch möglich ist. So versagt sie sich weitgehend das Gebet, obgleich es sie innerlich dazu treibt, um sich — wiederum im Sinne ihres Begriffs der intellektuellen Redlichkeit — in ihrem Urteil über die Wirklichkeit nicht von Gefühlsmomenten bestimmen zu lassen. Sie bleibt der Überzeugung treu, daß es in erster Linie darauf ankommt, zu den Gegebenheiten der Welt die richtige Haltung einzunehmen, unabhängig von dem „Gottesproblem“. Was sich aber

ändert, sind die Zusammenhänge und Perspektiven, in denen ihr jetzt diese „Haltung“ zu den Tatsachen des Lebens erscheint. Mit einer ungeheuren Hellsichtigkeit erkennt sie, wie diese Haltung als Streben nach Wahrheit, als Bereitschaft zum Leiden, als Nächstenliebe und Selbstverleugnung — sich im Letzten auf Gott richtet: all das sind „implizite Formen der Gottesliebe“, die unabhängig von dem expliziten Wissen um die Realität Gottes bestehen.

Es entsteht hier eine große Zusammenschau jener Welt des modernen Menschen, der in seinem Streben nach einer „Heiligkeit ohne Gott“ nur den Verhältnissen des Lebens gerecht werden will, und der übernatürlichen Sphäre, die gleichsam in der Richtung dieses Strebens liegt, von ihm intendiert wird, auch wenn der Mensch es nicht will.

Hier liegt die vielleicht einmalige Bedeutung Simone Weils, die — wie sie es selber empfunden hat — auf der Grenze steht zwischen der Welt des Unglaubens und der übernatürlichen Sphäre des Christentums, so daß sie gleichsam als ein Interpret nach beiden Seiten hin die oft nicht verstandenen Beziehungen zu verdeutlichen vermag, die sie miteinander verbinden. In diesem Sinne muß Simone Weil verstanden werden, zumal auf christlicher Seite, wo man sich oft durch das Gemisch von Irrtum und Wahrheit und die oft unzulänglichen Argumentationsweisen in ihren Schriften ablenken läßt von der großen Tatsache, daß hier ein ganz aus den Voraussetzungen der modernen Welt hervorgehendes Leben zu einer Begegnung mit Gott geführt und von ihm das Siegel außergewöhnlicher Gnaden empfangen hat.

An ein solches Verständnis der Schriften Simone Weils möchten diese Ausführungen heranzuführen, die in diesem Rahmen nur skizzieren können, in welchem Zusammenhang die Gedanken stehen, die in dieser Weise zwischen dem radikalsten modernen Denken und dem Christentum zu vermitteln vermögen:

Im Mittelpunkt der Gedankenwelt Simone Weils steht die Tatsache des Leidens — des äußersten Leidens, — das dem Menschen von den blinden, gleichfalls mechanisch wütenden Kräften des Welttriebes zugefügt wird, das sie im sozialen Elend ihres Arbeiterdaseins so tief erlebt hat und mit dem Wort „malheur“ bezeichnet und folgendermaßen beschreibt: „Eine Entwurzelung des Lebens, ein Gleichnis des Todes . . . , welches der Seele in der ganz unmittelbaren Berührung mit dem körperlichen Leiden unwiderstehlich näherückt . . .“ — Aber dies „malheur“, das sie immer wieder darzustellen und in seinem Wesen zu erhellen sucht, ist nicht Selbstzweck, wie manche christliche Kritiker Simone Weils gemeint

haben. Es steht vielmehr in einem Zusammenhang, den man als „Metaphysik des Kreuzes“ bezeichnen könnte und der in manchen Zügen sogar die Kreuzesmystik eines San Juan de la Cruz berührt. Das Leiden hat für sie eine Funktion in der Beziehung des Menschen zu Gott, die den passiven Reinigungen in der juanistischen Theologie ähnlich ist, da es den Menschen von den Bindungen und Täuschungen der Erde radikal befreit und so für eine Transzendierung derselben zumindest bereitmachen kann.

Simone Weil hat aus der reinen Erfahrung der irdischen Gegebenheiten die Überzeugung gewonnen, daß es hier keine im letzten befriedigenden Werte gibt und daß alle menschlichen Versuche, solche zu schaffen oder ausfindig zu machen, von der Wahrheit entfernen und in Illusionen verstricken. Die Wahrheit des menschlichen Lebens besteht darin, daß er sich der Unmöglichkeit bewußt wird, hier eine Befriedigung seiner innersten Wünsche und Ansprüche finden zu können; — er muß sich eingestehen, daß er „Hunger“ hat und seinem Hunger Ausdruck verleihen. Die größte Gefahr, das eigentliche Elend liegt für sie da, wo sich der Mensch einredet, „keinen Hunger zu haben“, wie es in relativ angenehmen und sicheren Lebensverhältnissen leicht geschehen kann. Hier spinnt sich der Mensch in Illusionen und Irrtümer ein, die ihn das einzig mögliche Glück verfehlen lassen, das im Streben nach der Wahrheit und in einer „wahrheitsgemäßen“ Lebenshaltung ist. — „Das menschliche Elend enthält das Geheimnis der göttlichen Weisheit, nicht die Freude. Jedes Streben nach Freude ist Streben nach einem künstlichen Paradies, einem Rausch, einer Vermehrung des Ich. Sie gibt uns aber nichts als das Erleben unserer Nichtigkeit. Einzig die Erfahrung unseres Elends, unserer Ohnmacht hebt uns aus dieser Täuschung auf eine höhere Stufe“, sagt sie in der für diese Zusammenhänge vielleicht wichtigsten Schrift, der Aphorismensammlung „La Pésanteur et la Grâce“¹.

Indem sich nämlich der Mensch sein Elend und seinen „Hunger“ eingesteht, wendet er sich von den illusionären Werten ab, von denen er eine Befriedigung erwartete. Und diese „Umwendung seines Begehrens“ ist zugleich eine Einstellung auf etwas, das außerhalb, jenseits des Irdischen liegt. Es kommt hier gar nicht darauf an, daß der Mensch um das Vorhandensein übernatürlicher Güter weiß. Die Haltung, die Richtung seines Begehrens ist entscheidend. Ihrer eigenen Erfahrung gemäß sagt sie, daß der Mensch

¹ Paris (Plon) 1948, 182 s.

zunächst „ins Leere hinein“ lieben muß, in einem Zustand der Bereitschaft. Damit leistet er alles, was ihm möglich ist. Und es liegt bei Gott, ob er sich zum berechten Gegenstand dieses schon unwissentlich auf ihn gerichteten Verlangens macht. Diese Verhältnisse werden an dem Bilde eines kleinen Kindes verdeutlicht, das auf dem Arm seiner Mutter sich mit der ganzen Anspannung seines Verlangens nach einem blinkenden Gegenstand ausreckt. Es weiß nicht, wonach es verlangt und kann den Gegenstand aus eigener Kraft nicht erreichen. Aber die Mutter, die sein Verlangen bemerkt, trägt es hin . . .².

Dieser aus innerstem Erleben durchleuchtete Zusammenhang von Glaubensbereitschaft und Gnade, der hier in einer für den „Advent“ des modernen Heidentums so gültigen Weise erfaßt wird, führt noch tiefer in die Bedeutung des Leidens hinein. Im äußersten Leiden, das dem Menschen jeden Halt und jede Hoffnung im Irdischen nimmt, wird ihm eine besondere Gelegenheit gegeben, sein ganzes Verlangen in eine Richtung auf Gott zu lenken. Es genügt hier eine kleine Bewegung der Seele, um die Voraussetzung für eine Begegnung mit Gott zu schaffen — alle Irrtümer und Umwege sind hier ausgeschlossen, da das Leiden alle Illusionen im Irdischen vernichtet. „Wenn das gesamte Universum auf uns lastet, gibt es kein anderes mögliches Gegengewicht als Gott selber — den wahren Gott, denn die falschen Götter sind hier machtlos“³. Deshalb versteht sie das Leiden als einen „Kunstgriff der göttlichen Liebe“, durch den der Mensch aus der äußersten Gottesferne, in die seine natürliche Schwerkraft, sein Wille zum „Ich“, ihn bringt, wieder zur Gemeinschaft mit Gott zurückgeführt wird. Diesen „Kunstgriff“ sieht sie in einem engen Zusammenhang mit dem Kreuzestod Christi, in dem Gott gleichsam das höchste Vorbild und den stets wirksamen Rahmen dieser Erlösung durch das Leiden gegeben hat. — In diesen Gedanken mögen sich Irrtum und Wahrheit in schwierig zu lösender Form verweben; das Entscheidende aber ist, daß sie das größte Problem der neueren Zeit, das Skandalon des Leidens und der Absurdität des Weltgeschehens hier an den christlichen Heilsgedanken zu knüpfen vermag. Aus den Voraussetzungen des modernen Ringens mit diesem Problem heraus, vermag sie das Christentum in einer Tiefe neu zu erschließen, die vielen Christen verborgen sein mag — wenn sie etwa der gewohn-

² Vgl. La Connaissance surnaturelle, 295.

³ La Pésanteur et la Grâce, 183.

ten Trostidee, die in der modernen Welt so großem Mißtrauen begegnen muß, die Deutung gegenüberstellt: „Die gewaltige Größe des Christentums liegt darin, daß es nicht ein übernatürliches Heilmittel gegen das Leiden sucht, sondern vom Leiden einen übernatürlichen Gebrauch macht.“

DR. THEODOR GRENTRUP SVD, BERLIN

BISCHOF ALBERT VON RIGA (1199—1229)

(Standort und Beginn seines Lebenswerkes)

Unter den Glaubensboten des Mittelalters nimmt Bischof *Albert von Riga*, vordem Kanonikus in Bremen, einen hohen und eigenartigen Rang ein. Der protestantische Kirchengeschichtler A. Hauck nennt ihn „den letzten großen Missionsbischof Deutschlands“. An seinen Namen knüpft sich der Durchbruch des Christentums und der abendländischen Kultur in Livland. Sein Andenken zu erneuern, hat im Hinblick auf die gegenwärtigen Beziehungen zwischen Westen und Osten auch einen zeitbetonten Wert. Allerdings müssen wir uns hier auf das Vorgegebene und Einleitende seines Werkes beschränken¹.

Das Vorgegebene

Das alte *Livland* (Livonia, Ifflandia, Nieflant) umfaßte das heutige Lettland und Estland. Bis in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts war es weltgeschichtlich ein toter Winkel. Zwar griffen seit dem 9. Jahrhundert skandinavische Wikinger als Krieger und Handelsleute auf die livländische Küste über, aber es blieb bei einer bloßen Randberührung. Der Bann wurde gebrochen durch deutsche Kaufleute, die ihre Koggen in die Düna steuerten, mit den Uferbewohnern Freundschaft schlossen und einen regelmäßigen Handelsmarkt eröffneten. Jahr und Tag der „Aufsegelung“ Livlands sind in keine zeitgenössische Urkunde eingeschrieben worden, es muß aber bald nach der von Heinrich dem

¹ *Quellen*: *Heinrici Chronicon Lyvoniae*, ex M. G. in usum scholarum v. Pertz; *Arnoldi Chronica Slavorum*, ex M. G. in usum schol. v. Pertz. Livländische Reimchronik. hrsg. v. L. Meyer, Paderborn 1876; Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten (abgek. LUB), hrsg. v. Fr. G. v. Bunge, Reval u. Riga 1852/73. — *Literatur*: H. Hildebrand, Die Chronik Heinrichs v. Lettland. Dorpat 1857; Fr. Schonebohm, Die Besetzung der livländischen Bistümer, in: Mitteilungen aus der livländischen Geschichte, Bd. 20 (Riga 1910); H. Laakmann, Zur Geschichte Heinrichs v. Lettland u. seiner Zeit, Reval 1933; A. M. Ammann, S. J., Kirchengeschichtl. Wandlungen im Ostbaltikum, Rom 1936; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands⁶, Bd. IV, 654 ff., Leipzig 1953.