

JÖRG DISSE (Fulda)

„...wie sehr sich das Wesen des Notwendigen
jenem des Guten unterscheidet“ –
Zur Frage der Platonrezeption bei Simone Weil

Platon ist zweifelsohne der für Simone Weils Denken bedeutendste Philosoph. Besonders ausführlich hat sie sich in ihrer philosophisch bzw. philosophisch-theologisch intensivsten Periode von 1941/42 mit Platon auseinandergesetzt. Ihr Interesse gilt dabei vornehmlich dem Verständnis Platons im Lichte der christlichen Offenbarung. Eine zentrale Stellung nimmt Platon vor allem in ihren umfassenden Studien über vorchristliche Zeugnisse der Liebe zu Gott ein, die ihren schriftlichen Niederschlag in „La source grecque“,¹ in den „Intuitions pré-chrétiennes“² und in den diese Schriften vorbereitenden „Cahiers“³ gefunden haben. Er ist insbesondere da gefragt, wo es um die ontologischen bzw. metaphysischen Grundlagen ihres Denkens geht.⁴

Im Zusammenhang hiermit taucht in den „Cahiers“, vor allem im letzten Halbjahr von 1941 und noch mehr im ersten Halbjahr von 1942, genauer gesagt in den Heften 7–12, immer wieder ein Zitat aus Platons ‚Politeia‘ auf – insgesamt zwölf Mal. Es lautet: „...welches der Abstand ist zwischen dem Wesen des Notwendigen und dem des Guten“,⁵ bzw. „... wie weit das Wesen des Notwendigen von dem des Guten entfernt ist“,⁶ oder wie Simone Weil auch übersetzt: „...wie sehr sich das Wesen des Notwendigen von jenem des Guten unterscheidet“,⁷ „... wie verschieden das Wesen des Notwendigen von dem des Guten ist“,⁸ bzw.

1 Simone Weil, *La source grecque*. Gallimard 1955 (fortan = SG).

2 Simone Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*. Fayard 1951 (fortan = IP); dt.: *Vorchristliche Schau*, München 1959 (fortan = VS).

3 Simone Weil, *Cahiers*. Aufzeichnungen. Hrsg. von E. Edl u. W. Matz. 4 Bände. München 1993–1998 (fortan = C mit Bandangabe).

4 Zur Situierung und Genesis von Simone Weils Platonrezeption im Rahmen ihres Gesamtwerkes siehe Michel Narcy, *The Limits and Significance of Simone Weil's Platonism*. In: E. Jane Doering; Eric O. Springsted (Hg.), *The Christian Platonism of Simone Weil*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2004, 23–41. Zu Simone Weils Platonrezeption siehe auch Eric O. Springsted, *Christus Mediator*. Platonic Mediation in the Thought of Simone Weil. Chico 1983 (American Academy of Religion academy series; 41), 137–193; E. Jane Doering, Eric O. Springsted (Hg.), *The Christian Platonism of Simone Weil*. Notre Dame 2004; François Heidsieck, *Platon Maître et Témoin de la Connaissance Surnaturelle*. In : *Cahiers Simone Weil* 5 (1982), S. 241–249; Michel Narcy: *Le Platon de Simone Weil*. In: *Cahiers Simone Weil* 5 (1982), 250–267.

5 C II 306.

6 C III, 23.

7 C III, 219.

8 C III, 70, 163 (2x).

„... wie sehr unterscheidet sich die Natur des Notwendigen von der des Guten“.⁹ Im Original bei Platon heißt es: ... τὴν δὲ τοῦ ἀναγκαίου καὶ ἀγαθοῦ φύσιν, ὅσον διαφέρει τῶ ὄντι ...¹⁰ Folgende Eintragung aus Heft 7 vom Januar 1942 belegt, wie grundlegend dieses Zitat für ihr Denken ist: „Identität zwischen dem Wirklichen und dem Guten. Notwendigkeit als Kriterium für das Wirkliche. Abstand zwischen dem Notwendigen und dem Guten. Muss entwirrt werden. Das ist von allergrößter Bedeutung. Darin liegt der Ursprung des großen Geheimnisses.“¹¹ An anderer Stelle heißt es noch, auf diesen Satz Platons müsse man immer zurückkommen.¹²

Im Folgenden soll Simone Weils Umgang mit diesem Platonzitat und dessen Stellenwert im Zusammenhang ihrer Platonrezeption und der Bedeutung dieser Rezeption für ihren eigenen Denkansatz untersucht werden. Dabei bringt Simone Weil mit dieser Stelle – von nun an Politeia-Zitat genannt – vor allem drei Themenkomplexe in Verbindung: die Auffassung, dass 1) ihr Dualismus des Notwendigen und des Guten schon in Platon gründet, dass es 2) bei Platon Vorbilder der Trinität gibt, dass 3) Platon das Fundament für ihr eigenes, doppeltes Inkarnationsverständnis liefert. Die Untersuchung schließt mit ein paar Anmerkungen zu Simone Weils allgemeiner Methode der Platoninterpretation.¹³

1. Dualismus

a. Simone Weil und die platonische Zweiweltenlehre

Simone Weils dualistischem Wirklichkeitsverständnis gemäß besteht eine strenge Trennung zwischen Gott und Welt, mit einerseits der durch den Begriff der Notwendigkeit qualifizierten Welt bzw. Schöpfung, die jenseits von Gut und Böse einem blinden Spiel von mechanischen Notwendigkeiten unterworfen ist,¹⁴ die die Menschen ohne Rücksicht auf geistliche Vervollkommnung im für Simone Weil spezifischen Sinn ins Unglück stürzen kann,¹⁵ und andererseits Gott als das ganz Andere als diese Notwendigkeit, als das schlechthin Gute bzw. das sich als Trinität äußernde, liebende Selbstverhältnis.¹⁶ Platons Zweiweltenlehre unterscheidet zwischen einer Sinnenwelt und einer Ideenwelt. Die Sinnenwelt besteht aus

9 C III, 57, 101, 102, 177, 205. Nur angedeutet ist der Satz in C II 110. Er wird auch erwähnt in IP 83 f., 156, SG 80 oder in Simone Weil, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, 211 (dt.: *Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber*. München 1956, 361).

10 Pol. 493 c

11 C II, 326.

12 C III, 101.

13 Zugleich mit den bereits genannten Schriften werde ich mich auch auf die wohl zwischen Januar und Juni 1942 und damit zeitgleich mit den Heften 7–12 verfassten, aber erst 1949 veröffentlichten Schriften *L'Amour de Dieu et le malheur* und *Formes de l'Amour implicite de Dieu*, sowie die 1942 geschriebene und 1951 veröffentlichte *Lettre à un religieux* beziehen.

14 Simone Weil, *Attente de Dieu*. Fayard 1966 (fortan = AD), S. 101; dt.: *Zeugnis für das Gute*. Spiritualität einer Philosophin. Übers. und hrsg. von Friedhelm Kemp. Zürich 1998 (fortan = ZG), 5.

15 AD 107/ZG 20.

16 AD 109/ZG 21f.

körperlichen Wirklichkeiten, die dem Werden ausgesetzt sind, die Ideenwelt hingegen ist eine der Sinnenwelt gegenüber höher gestufte Wirklichkeit geistigen und ewigen, vollkommenen Seins. Dieser Unterscheidung entspricht auf erkenntnistheoretischer Ebene diejenige zwischen δόξα, Meinung, und ἐπιστήμη, Wissen oder Erkenntnis.¹⁷ Dabei haben die Dinge der Sinnenwelt nur dadurch Wirklichkeit, dass sie an den Ideen teilhaben. Sie sind etwas zwischen Sein und Nichtsein (ὄν und μὴ ὄν), während die Ideen das vollkommene Sein bzw. das vollkommen Seiende, das in jeder Hinsicht Seiende sind (τὸ ὄν). Da aber die Dinge der Sinnenwelt nie ganz sind, was sie sind, ist zugleich das auf die Sinnenwelt bezogene Erkennen keine volles Erkennen, sondern nur ein Mittleres zwischen Unwissenheit und Wissen, d.h. ein Meinen (δόξα) im Gegensatz zur wahren, von aller Sinneswahrnehmung unabhängigen, völlig gewissen Erkenntnis der Ideen (ἐπιστήμη).

Simone Weil nun setzt die platonische Sinnenwelt mit dem Bereich des Notwendigen gleich und die Ideenwelt mit dem des Guten, zugleich identifiziert sie das Notwendige mit dem Geschöpf und das Gute mit dem Schöpfer. Betrachten wir mit Bezug auf Platon zunächst ihre Gleichsetzung der Ideen mit dem Bereich des Guten. Für Platon ist die Idee des Guten bekanntlich die höchste aller Ideen. Im Sonnengleichnis im 6. Buch der „Politeia“ wird die Rolle der Idee des Guten im Bereich der Ideenwelt mit derjenigen der Sonne in der Sinnenwelt verglichen. Die Sonne ist die Ursache dafür, dass wir die Dinge sehen. So aber wie unser Sehen vom Sonnenlicht abhängig ist, erkennt auch unsere Seele nur das, worauf das Licht der Idee des Guten fällt; nur dann erfassen und erkennen wir die Gegenstände des Denkens richtig. Die Idee des Guten ermöglicht allerdings nicht nur die Erkenntnis der Ideen, sondern verleiht den Ideen auch ihr Dasein, so wie die Sonne uns nicht nur das Sehen ermöglicht, sondern den Sinnesdingen auch Werden, Wachstum und Nahrung ermöglicht. Die Idee des Guten ist somit die Ursache sowohl der Erkenntnis als auch des Seins der Ideen. Sie ist dem Sein der Ideen gegenüber etwas Überseiendes, sie ragt „an Würde und Kraft noch über das Sein (οὐσίᾳ) hinaus“.¹⁸ Simone Weil hebt demgegenüber das Gute nicht noch einmal vom Rest der geistigen Wirklichkeit ab, sondern identifiziert es mit der Ideenwelt als solcher. Auch wenn sie den Unterschied der Idee des Guten zu den anderen Ideen durchaus wahrnimmt und zum Teil auch ausdrücklich erwähnt,¹⁹ versteht sie das Gute – sowohl für sich selbst als auch für Platon – grundsätzlich als Bezeichnung für die geistige Wirklichkeit überhaupt. Von Platon her gesehen ist dies insoweit berechtigt, als die gesamte geistige Wirklichkeit als von der Idee des Guten durchdrungen gedacht werden kann. An einer Simone Weil bekannten Stelle, setzt Aristoteles das Gute bei Platon mit dem Einen seiner mündlichen Lehre gleich.²⁰ Das Eine aber ist das, was alle anderen Ideen durchdringt, weil auch alle anderen Einheiten sind und damit am Einen teilhaben.

Weiter identifiziert Simone Weil das Gute mit Gott. Man habe die Eleaten, Heraklit und Platon falsch verstanden, „weil man nicht auf den Gedanken kam, dass der Gegenstand, an den ihr Denken sich heftete, nichts anderes als Gott sein konnte“.²¹ Die Ideen sind nichts

17 Pol. 475 d–480 a.

18 Pol. 509 b.

19 Vgl. SG 82 ff., IP 87 f./VS 79.

20 Eud. Eth. 1218 a 24. Vgl. SG 87.

21 C III 223, vgl. III 12.

anderes als die Gedanken Gottes.²² D.h., Simone Weil verlegt schon bei Platon die Ideen in Gott, ein Gedanke, der erst für den mittelalterlichen Platonismus seit Augustinus bestimmend geworden ist. Es ist eine strittige Frage der Platoninterpretation, ob die von allen anderen getrennte Idee des Guten mit Gott gleichgesetzt werden kann. Vieles spricht rein von Platons Dialogen her gesehen dagegen. Vor allem ist die Idee des Guten in der „Politeia“ nicht die Ursache der Sinnenwelt, sondern nur der Ideen, und kann daher nicht ohne weiteres mit dem Demiurgen, dem Weltbildner, von dem im „Timaios“ die Rede ist, gleichgesetzt werden, da dieser wesentlich die Ursache der Sinnenwelt ist. Simone Weil geht auf diese Aspekte nicht ein. In ihrer Begründung für die Identität von Ideenwelt und Gott beruft sie sich vor allem auf den Mythos des „Phaidros“. Dort wird die durch Zeus angeführte Götterfahrt hin zur Rückseite des Himmels beschrieben, wo man die Ideenwelt betrachtet. Die einzelnen Seelen und Götter, die an dieser Fahrt teilnehmen, werden mit einem geflügelten Wagengespann mit Lenker verglichen, das von zwei Pferden bezogen wird. Diese Seelen und Götter sind in elf Rotten geordnet, die von Zeus angeführt werden. Die Betrachtung der Ideen auf der Rückseite des Himmelsgewölbes aber wird von Platon als ein zum Fest und zum Mahle Gehen und die Schau der Ideen als ein Sichnähren an den Ideen beschrieben.²³ Simone Weil nun nimmt dies wörtlich, d.h. Gott und die Götter „verzehren die Gerechtigkeit selbst, die Vernunft selbst, die Wissenschaft selbst und die anderen wirklichen Wirklichkeiten“. Dadurch aber werde klar, dass Gerechtigkeit usw. als Attribute Gottes zu verstehen seien.²⁴ Sie zieht zur Begründung auch noch eine Stelle aus dem „Theätet“ heran, wo davon die Rede ist, dass der Mensch aus dieser Welt dadurch fliehen soll, dass er sich so weit wie möglich Gott verähnlicht, eine solche Verähnlichung aber besteht darin, dass man gerecht und fromm wird, dass man sich also gewissermaßen der Idee der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit angleicht. Wenn aber die Angleichung an die Gerechtigkeit und die Frömmigkeit einer Angleichung an Gott gleichkommt, liegt es nahe, dass diese Ideen und Gott von Platon als identisch gedacht werden.²⁵

Das Politeia-Zitat wird in diesem Zusammenhang erst relevant, wo es um Simone Weils Gleichsetzung von Sinnenwelt und Notwendigkeit geht. Befassen wir uns zunächst mit dem Kontext des Politeia-Zitates bei Platon selbst. In einer kritischen Auseinandersetzung mit den Sophisten wird der Sophist im 6. Buch der „Politeia“ als jemand beschrieben, der so redet, dass er damit dem Vorurteil der großen Menge zu gefallen sucht. Diese große Menge, d.h. die gesellschaftliche Wirklichkeit, wird dabei – ein zentraler Begriff für Simone Weil selbst – das große Tier oder die große Bestie genannt. Indem jedoch die Sophisten so vorgehen, d.h. indem sie den Vorstellungen und Begierden der großen Menge zu gefallen suchen, lernen sie niemals, wie diese Vorstellungen und Begierden einzuschätzen sind, ob sie gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht sind. Vielmehr gilt: Was die Menge als gut erachtet, ist auch dem Sophisten gut. Was aber die Menge als gut erachtet, ist damit für den Sophisten das Notwendige, es ist, so Platon etwas weiter im Text, die „diomedische Notwendigkeit“. Die „diomedische Notwendigkeit“ ist der Zwang, der von der Menge ausgeübt wird.²⁶ Ob

22 C III 81, vgl. SG 72, 104.

23 Phaidr. 246 e ff.

24 C III 29, vgl. C III 61, SG 104.

25 Theät. 176. SG 70–72.

26 Pol. 493 d. Der Ausdruck wird zurückgeführt auf den Zwang, den Diomedes nach dem Raub des Athene-Standbildes aus Troja auf Odysseus ausgeübt haben soll.

das, wozu der Sophist sich gezwungen fühlt, wirklich gut ist oder nicht, davon hat er keine Ahnung. Mehr noch, und hier ist das Politeia-Zitat verortet: Der Sophist merkt gar nicht, wie weit „die Natur des Notwendigen und des Guten voneinander verschieden sind“.²⁷

Hiermit wird zunächst einmal deutlich, dass der Gegensatz zwischen dem Guten und dem Notwendigen im 6. Buch der „Politeia“ keine unmittelbar ontologischen Implikationen hat. D.h., er steht hier nicht für zwei verschiedene Wirklichkeitsbereiche. Er deckt sich nicht mit dem Gegensatz von Ideenwelt und Sinnenwelt, sondern es handelt sich um den Gegensatz zwischen dem, was die Menge verlangt, und dem, was wirklich gut ist. Wenn Simone Weil die Differenz von Gott und der geschaffenen, sinnlich-wahrnehmbaren Welt unmittelbar mit der Differenz zwischen dem Guten und dem Notwendigen identifiziert durch die Aussage: „Der Abstand zwischen dem Notwendigen und dem Guten ist genau der Abstand zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer“, wobei diese Aussage als ein Kommentar zum Politeia-Zitat gemeint ist,²⁸ so ontologisiert Simone Weil Platons Gegensatz über Platon hinaus. Diese Identifikation besteht zwar mit Blick auf Platon selbst nicht ganz zu Unrecht, wenn man bedenkt, dass das, was die Menge verlangt, dem Bereich der δόξα, also der Meinung zugeordnet werden kann, das hingegen, was wirklich gut ist, der den Ideen selbst zugewandten Erkenntnis (ἐπιστήμη). Dennoch ist die Sinnenwelt bei Platon nicht ontologisch mit dem Notwendigen gleichzusetzen. Das Notwendige ist an dieser Stelle nur die falsche Meinung der Masse, die durch die Ausrichtung des Menschen auf die sinnlich-wahrnehmbare Welt statt auf die Ideen entsteht. D.h., das Notwendige ist keine Auszeichnung der Sinnenwelt als solcher, sondern nur eine Möglichkeit, wie das sinnlich Gegebene auf uns Einfluss nehmen kann.

Simone Weils Verständnis von Notwendigkeit stützt sich über diese Stelle aus der „Politeia“ hinaus in den Heften 3 und 4 der „Cahiers“ von 1941 auch noch auf den Begriff der Notwendigkeit in Platons „Timaios“.²⁹ Und im „Timaios“ ist sehr wohl von einer Notwendigkeit mit Bezug auf die geschaffene Wirklichkeit die Rede. Die in diesem Dialog thematisierte Weltentstehung geschieht durch einen Demiurgen, einen Weltbildner, der einen vorgegebenen Stoff nach dem Vorbild der ungeschaffenen Ideen gestaltet. Der Demiurg, der ausdrücklich mit dem Guten und der Vernunft identifiziert wird, ist aber nicht die alleinige Ursache der Welt. Hinzu gesellt sich die Notwendigkeit (ἀνάγκη). Er versucht die bestmögliche Welt zu schaffen, es muss aber immer eine schweifende, sozusagen frei herumirrende (πλανωμένης von πλανῶ) Ursache hinzugedacht werden,³⁰ welche die Beschaffenheit der Welt ebenfalls bestimmt, und zwar im Hinblick auf ihre Notwendigkeit. Gemeint ist eine Beschaffenheit der Dinge, die der Demiurg nicht bestimmen kann, die ihm bei der Weltbildung vorgegeben ist, auf die der Demiurg Rücksicht nehmen muss. Er hat die notwendigen Ursachen, so der Text, beim Gestalten der Welt zum Guten hin als helfende Dienerinnen gebraucht.³¹ Auch dies rechtfertigt allerdings noch nicht, die vom Demiurgen geschaffene Welt als ganz von Notwendigkeit durchdrungen zu denken, wie Simone Weil es mit ihrer Ontologisierung tut. Die Notwendigkeit, auf die der Demiurg Rücksicht nimmt, ist eine Notwendigkeit relativ zu

27 Pol. 493 a–c.

28 C III 23.

29 Vgl. C I 241, 293 f.

30 Tim. 48 a.

31 Tim. 68 e.

dessen freien Schöpferwillen und legt die von ihm geschaffene Wirklichkeit nicht auf einen Mechanismus der Notwendigkeit fest.

Simone Weil versteht das Verhältnis zwischen der göttlichen und der notwendigen Ursache im „Timaios“ anders als Platon nicht im Sinne eines Miteinanders zweier getrennter Ursachen: Gott wirkt und eine frei schwebende Ursache wirkt mit. Vielmehr sind für sie beide Ursachen dasselbe in zweierlei verschiedener Hinsicht: „Platon. Timaios. Er erklärt die Welt zweimal, einmal durch die göttliche Ursache, einmal durch die notwendige Ursache. Die Erklärungen sind lückenlos und überschneiden sich nicht. Das Gute (...) und die Notwendigkeit sind jedes für sich eine ausreichende Ursache für dieselbe Wirkung“.³² Für Platon ist der Demiurg nicht die Ursache der Notwendigkeit, sie existiert getrennt von ihm, unabhängig von ihm, auch wenn der Demiurg auf sie Einfluss nehmen kann, durch Überredungskunst, wie es im Text heißt.³³ Simone Weil hingegen sieht den Demiurgen als den Schöpfer des Notwendigen an. Gott hat die Notwendigkeit aus Güte geschaffen. Gott ist Ursache für das, was aus Notwendigkeit verursacht wurde.³⁴ Von daher spricht sie von einer doppelten Kausalität Gottes³⁵. Damit wird es möglich, den Schöpfungsakt des Demiurgen als Schöpfung einer von Notwendigkeit durchdrungenen Wirklichkeit aus Güte zu denken.

Es gibt gewisse Aussagen im „Timaios“, die für Simone Weils Ansatz zu sprechen scheinen. So heißt es an der wichtigen Scharnierstelle des „Timaios“, um die es hier geht, bisher sei die Welt als das durch die Vernunft Hergestellte aufgewiesen worden, dem müssten nun „die Werke der blinden Notwendigkeit an die Seite gestellt werden.“³⁶ Ein paar Zeilen weiter ist davon die Rede, die Darstellung müsse noch einmal von vorn beginnen.³⁷ Man könnte dies so auslegen, dass jetzt, in einem zweiten Schritt, die vorher aus der Vernunft hervorgehende Weltordnung als aus der Notwendigkeit hervorgehend dargestellt wird. Gemeint aber ist wohl lediglich eine Ergänzung: Was vorher rein auf die Vernunft oder Güte des Demiurgen zurückgeführt wurde, muss nun auch noch auf die Notwendigkeit als zusätzliche Ursache zurückgeführt werden. Die Entstehung der Weltordnung ist erzeugt worden, so ausdrücklich im „Timaios“, „aus dem Zusammentritt von Notwendigkeit und Vernunft“.³⁸ Simone Weil deutet die Ursächlichkeit des Demiurgen gewissermaßen von vornherein mit Blick auf den biblischen Schöpfungsgedanken. Nur so kann sie ihre Ontologisierung des Gegensatzes von Notwendigkeit und dem Guten in den „Timaios“ hineinlesen.

b. Die Unmöglichkeit des Guten

Simone Weil kommt es nun wesentlich darauf an, das Verhältnis beider Wirklichkeitsbereiche so zu bestimmen, dass die eigentliche, höhergeordnete Wirklichkeit, auf die es letztlich allein ankommt, das Gute ist, und dass das Notwendige und das Gute sich zugleich radikal aus-

32 C I 293.

33 Tim. 48 a.

34 C I 294.

35 C III 338, IP 31/VS 30.

36 Tim. 47 e.

37 Tim. 48 b.

38 Tim. 48 a.

schließen, keine Vermischung beider Sphären in irgendeiner Form denkbar ist, und damit ein unüberbrückbarer Graben zwischen beiden besteht, der nur durch eine Inkarnation des Guten selbst überwunden werden kann. Simone Weil knüpft auch hiermit unmittelbar an die qualitative Abstufung von Sinnenwelt und Ideenwelt an, wie sie bei Platon selbst gegeben ist. Die Sinnenwelt ist für Platon gegenüber der eigentlichen, höheren Wirklichkeit der Ideen nur eine abgeleitete, minderwertige Wirklichkeit. Die Dinge der Sinnenwelt haben ja nur dadurch Wirklichkeit, dass sie an den Ideen teilhaben. Sie sind etwas zwischen Sein und Nichtsein ($\delta\upsilon\nu$ und $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$), während die Ideen das vollkommene Sein bzw. das vollkommen Seiende, das in jeder Hinsicht Seiende sind ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$). Wirklichkeit im eigentlichen Sinne ist nur die der Sinnenwelt gegenüber transzendente Ideenwelt. In diesem Sinn macht Simone Weil die Aussage: „Das Wirkliche ist transzendent; das ist die wesentliche Idee Platons“.³⁹ Gerade im Kontext dieser Aussage aber erwähnt sie in den „Cahiers“ wiederum das – von ihr ontologisch verstandene – Politeia-Zitat.⁴⁰ Das „wie verschieden“ im Politeia-Zitat soll in diesem Kontext darauf hinweisen, dass – platonisch gesehen – die Wirklichkeit der Sinnenwelt bzw. der Schöpfung mit der des Guten nichts zu tun hat, dass sie an die des Guten in keinerlei Weise heranreicht, dass eine strenge Trennung zwischen beiden besteht. Die Wirklichkeit des Guten ist Gott, die Wirklichkeit des Notwendigen ist die Schöpfung. Nicht wissen, „wie verschieden das Wesen des Notwendigen von dem des Guten ist“, aber nennt Simone Weil „das eigentliche Verbrechen des Götzendienstes“.⁴¹

Näher ausgeführt wird diese unversöhnliche Differenz auf anthropologischer Ebene durch die Bestimmung der Unmöglichkeit des Guten, gemeint ist die Unerreichbarkeit des Guten für das menschliche Streben.⁴² Vor allem in den Februar- und März-Heften von 1942 ist ausführlicher davon die Rede. Jeder Mensch will das Gute, und zwar in dem Sinne, dass Wollen und das Gute Wollen dieselbe Sache sind.⁴³ Anders gesagt: „Wir bestehen aus einer Bewegung hin zum Guten.“⁴⁴ Das Gute ist zunächst das Wünschenswerte überhaupt, gleich was der Mensch gerade für wünschenswert hält. Das eigentlich Wünschenswerte aber, wonach jeder Mensch im Grunde immer strebt, ist das Gute an sich, das Gute, das Simone Weil mit Gott bzw. mit der Wirklichkeit oder der Liebe identifiziert.⁴⁵ Es kommt jedoch darauf an, dass der Mensch zu dem Wissen gelangt, „dass nichts von dem, was wir berühren, hören, sehen etc., nichts von dem was wir uns vorstellen, nichts von dem, was wir denken, das Gute ist. Wenn man Gott denkt, ist es auch nicht das Gute. Alles, was wir denken, ist unvollkommen wie wir, und das Unvollkommene ist nicht das Gute“.⁴⁶ Das Gute erweist sich somit, mit Husserl gesagt, als das, was unerreichbar jenseits aller unserer intentionalen Akte zu stehen kommt, mit denen wir uns auf Güter beziehen können. Alles, was existiert, alles der Notwendigkeit Unterworfenen, ist nur ein relativ Gutes, das immer mit dem Schatten des Bösen behaftet ist,⁴⁷ und ist damit nicht

39 C III 163.

40 Ebd.

41 Ebd.

42 C III 101.

43 C III 102.

44 C III 175

45 C III 175 f.

46 C III 176.

47 C III 74 ff.

der Liebe als dem Streben nach dem absolut Guten würdig.⁴⁸ Die Verwechslung dieses relativ Guten mit dem Guten selbst ist wohl das, was Simone Weil unter Götzendienst versteht. Das Gute an sich aber erscheint damit notwendig als ein Nichts, als Leere.⁴⁹ Da wir das Gute an sich nicht aus eigener Kraft erreichen können, da wir aus eigener Kraft uns nur relativ Gutem zuwenden können, können wir nur ins Leere lieben.

Die Liebe, die dies verschleiert, gelangt nicht zu Gott, denn, und hier wird wieder das Politeia-Zitat eingeschaltet, „man muss wissen, wie sehr sich das Wesen des Notwendigen von dem des Guten unterscheidet“.⁵⁰ Anders gesagt: „Sich immer der Unmöglichkeit des Guten bewusst sein, das heißt (wissen), wie verschieden das Wesen des Notwendigen von dem des Guten ist“.⁵¹ Liebt die Liebe aber ins Leere, so offenbart sich uns irgendwann das Gute an sich bzw. Gott: „Die Offenbarung, dass dieses Nichts die höchste Fülle ist, die Quelle und der Ursprung jeder Wirklichkeit. Dann kann man wahrhaft sagen, dass man an Gott glaubt.“⁵² Die Unmöglichkeit, das Gute an sich von sich aus zu erreichen, und die Angewiesenheit des Menschen auf eine Offenbarung bzw. auf die Gnade des Guten selbst, war Simone Weils Auffassung nach schon für Platon ein zentrales Anliegen. Platon gehe es letztlich um nichts anderes, wie es in „La source grecque“ heißt, als um „die Ausrichtung der Seele auf die Gnade“, also auf das, was der Mensch aus eigener Kraft nicht erreichen kann. Zur Begründung wird – recht weit hergeholt – ein Text aus dem 6. Buch der „Politeia“ herangezogen. Dort geht es um die Frage der Erziehung einer philosophisch begabten Natur. Die Ausführungen gipfeln in der Aussage, dass es menschlich gesehen eine von der großen Masse unbeeinflusste Erziehung nicht gibt, dass diese begabte Natur nur mittels eines göttlichen Geschicks von der Verderbnis seiner Seelenanlagen durch eine falsche Erziehung gerettet werden kann.⁵³

Die auf das Gute an sich gerichtete Liebe nennt Simone Weil „eine Fähigkeit des übernatürlichen Teils der Seele“.⁵⁴ Dem „Symposion“ gemäss ist die Liebe hervorgegangen aus den Göttern Poros und Penia. Penia ist die Dürftigkeit, Poros aber übersetzt Simone Weil mit „Hilfe“ und bringt diesen Begriff mit dem Gnadenbegriff bzw. mit dem Heiligen Geist in Verbindung.⁵⁵ Die Liebe ist hervorgegangen, so heißt es an einer anderen Stelle, aus dem menschlichen Elend und der göttlichen Fülle.⁵⁶ D.h., als Penias Sohn ist die Liebe, der Eros, arm und in der Welt umherirrend, die Liebe, die nicht weiter gelangt als sich das relativ Gute zum Gegenstand zu machen, als Poros Sohn aber stellt sie dem Guten und Schönen nach,⁵⁷ was nur heißen kann, dem absolut Guten als das, worauf man sich nur beziehen kann, wenn sich Gottes Gnade dem Menschen mitteilt, d.h. wenn Gott selbst seine Liebe in uns

48 C III 177.

49 C III 176 f.

50 C III 177.

51 C III 70.

52 C III 177, vgl. SG 69.

53 Pol. 492 e f., SG 78 f.

54 C II 156.

55 IP 67/VS 61, vgl. C III 210.

56 C II 269.

57 Symp. 203 c–d.

wirksam werden lässt.⁵⁸ Die Gnade bzw. die Liebe selbst ist das Gesetz einer absteigenden Bewegung.⁵⁹ Sie ist – rein vom Menschen her gesehen – unmöglich wie das Gute unmöglich ist,⁶⁰ denn sie ist das Gute selbst.⁶¹

Paradox zu Ende geführt wird die strikte Trennung des Notwendigen und des Guten durch die Aussage: „Insofern die Notwendigkeit etwas völlig anderes als das Gute ist, ist sie das Gute selbst“ bzw. „insofern die Welt ganz und gar leer von Gott ist, ist sie Gott selbst“.⁶² Diese Aussage scheint zunächst einmal auf den Menschen gemünzt zu sein: Nur dann, wenn man keinerlei Vermischung der Bereiche vornimmt, d.h. nur dann, wenn man sein Leben so gestaltet, dass man das Relative relativ und das Absolute absolut sein lässt, kann auch das Leben in der Notwendigkeit mit seinen relativ guten Zielen, (absolut) gut genannt werden. Man kann auch sagen: Das Gute ist unmöglich in der Welt der Notwendigkeit, durch die Anerkennung dieser Unmöglichkeit und die strikte Einhaltung der Trennung beider Bereiche aber wird auch das Notwendige gut. Es wird (absolut) gut als das vom Guten völlig Getrennte: Darin liegt, so Simone Weil, „das Geheimnis der Geheimnisse“.⁶³

2. Trinität

Das Politeia-Zitat spielt bei Simone Weil weiter eine Rolle in Bezug auf ihre trinitarische Platonauslegung. Fragen wir uns zunächst, inwiefern für sie der Trinitätsgedanke als solcher bei Platon schon gegeben ist. Im Zentrum steht hier wiederum der Dialog „Timaios“. In diesem Dialog geht es wie gesagt um die Weltentstehung als einem Prozess, in dem ein Demiurg die Welt aus einem vorgegebenen Stoff nach dem Vorbild ungeschaffener Ideen gestaltet. Dabei erschafft der Demiurg den Kosmos als Ganzes als ein lebendiges Wesen, dem er eine Weltseele einfügt, die ihren Sitz in der Mitte des Kosmos hat und die zugleich über das Ganze ausgebreitet ist und den Kosmos auch noch von außen umhüllt.⁶⁴ Auf die hiermit gegebene Dreiheit von Demiurg, Weltseele und Vorbild kommt es Simone Weil an. Sie setzt sie mit der christlichen Dreieinheit von Vater, Sohn und Geist gleich.⁶⁵ Im „Timaios“ sei zwar nicht von der inneren Beschaffenheit Gottes die Rede, sondern von Gott im Verhältnis zur Welt, nichts aber beweise „dass der Dreiheit Vater, Weltseele, Vorbild nicht etwas entspricht, was außerhalb des Verhältnisses zur Welt liegt, im Wesen Gottes; dies könnte der esoterischen Lehre vorbehalten sein“.⁶⁶ Sie beruft sich also auf Platons ungeschriebene Lehre, worin der Gedanke einer immanenten Trinität entfaltet worden sein könnte. Er widerspiegelt sich ihrer Auffassung nach in jedem Fall aber schon im „Timaios“.⁶⁷

58 AD 118/ZG 29.

59 C III 252, 109.

60 C III 112.

61 C III 225.

62 C III 89.

63 Ebd.

64 Tim. 34 b.

65 IP 24–26/VS 24 f.

66 C II 189.

67 Vgl. SG 119, 121.

Simone Weil betont, sowohl der Demiurg als auch die Weltseele und das Vorbild würden im „Timaios“ als Person gedacht.⁶⁸ Tatsächlich tritt nicht nur der Demiurg als schöpferisches, personales Subjekt in Erscheinung, und der Kosmos als ganzes als ein lebendiges, beseeltes und damit personales Wesen, das Platon prägnanterweise einen seligen Gott⁶⁹ und sogar *μονογενῆς* nennt,⁷⁰ sondern auch das Vorbild, die Ideen, nach denen alles geschaffen ist, werden als ein lebendiges, beseeltes Gesamtwesen aufgefasst, das alle denkbaren Wesen bzw. Ideen umfasst und in sich enthält.⁷¹ D.h., das Vorbild, nach dem die Welt geschaffen ist, ist selbst ein personhafter Inbegriff von allem.⁷² Weiter behauptet Simone Weil, von der Weltseele im „Timaios“ werde nie gesagt, dass sie einen Ursprung habe. In der Tat ist an der Stelle, wo die Weltseele erstmals erwähnt wird, nicht davon die Rede, dass der Demiurg die Weltseele erschaffen hat, sondern nur, dass er sie in die Mitte des Weltkörpers setzt.⁷³ Von Bedeutung ist für Simone Weil weiter, dass der Demiurg die Seele um den Kosmos herum ausgebreitet hat. Im Mythos des „Phaidros“ nämlich, wo die Götterscharen, die man dem „Timaios“ nach als von Gott geschaffene Bewohner des Kosmos denken muss, unter der Führung von Zeus zum Himmelsgewölbe hinauffahren, ist der Bereich außerhalb des Himmelsgewölbes und damit des Kosmos der Bereich der ewigen Ideen, des Göttlichen. Dies deutet für Simone Weil darauf hin, dass auch die über die Grenzen des Kosmos hinausreichende Weltseele als ewig wirkliches Wesen, als Gott zu denken ist.⁷⁴

Aus Platons „Parmenides“ liest Simone Weil so etwas eine Rechtfertigung für einen dreieinigen statt einen schlechthin einen Gott heraus. Der zweite Teil von Platons „Parmenides“ befasst sich mit einer Anzahl von Antinomien, die sich sowohl ergeben, wenn man behauptet, das Eine sei, als auch das Eine sei nicht. Simone Weil greift daraus sehr selektiv den Argumentationsstrang heraus, in dem es darum geht zu zeigen, dass das Eine nur dann sein kann, wenn es nicht das schlechthin Eine ist. Dem schlechthin Einen nämlich kann nicht einmal das Sein zugesprochen werden, da ihm sonst Einssein und Sein zukämen. D.h., wenn vom Einen überhaupt die Rede sein soll, muss das Eine als am Sein teilhabend gedacht werden. Damit aber gibt es zwei, das Eine und das Sein, an dem das Eine teilhat. Wenn es aber zwei gibt, gibt es so etwas wie Verschiedenheit zwischen dem Einen und dem Sein, und diese Verschiedenheit ist das Dritte, denn sie ist weder das Eine selbst noch das Sein selbst.⁷⁵ Das Eine als Sein ist somit drei. Von da aus wird dann im „Parmenides“ in einem weiteren, sich vom Vorangehenden etwas abhebenden Schritt die Vielheit im Einen gefolgert. Wenn aber mit dem Einen Gott gemeint ist, was ja in Bezug auf Platon nicht abwegig ist, bedeutet dies, dass entweder Gott als das schlechthin Eine nicht ist, oder aber, wenn er ist, ist er wenigstens drei. Von daher Simone Weil: „Parmenides. Das Eine als eines ist nicht. Gott, der ausschließ-

68 C III 12.

69 Tim. 34 b.

70 Tim. 31 b. Vgl. IP 25/VS 25.

71 Tim. 31 c.

72 C II 163, C II 189, IP 25/VS 25 = Heiliger Geist.

73 Man vergleiche allerdings Tim. 34 b und c, wo sehr wohl ein Verb verwendet wird (*συνίστημι*), das ein Herstellen bedeuten kann, und wo vom Kontext her ein Herstellen auch nahe liegt.

74 C III 13.

75 Parm. 143.

lich eins ist, ist Gott unter dem Gesichtspunkt des Nicht-Seins, der Leere. Gott als Sein ist drei (...)“.⁷⁶

An einer anderen Stelle nun geschieht die Rechtfertigung des trinitarischen Gottes unmittelbar in Verbindung mit dem Politeia-Zitat. Weil das Wesen des Notwendigen von dem des Guten so entfernt ist, kommt, wie es etwas merkwürdig heißt, „die Trinität im Verhältnis zur Welt“, d.h. wegen der Trennung des Notwendigen und des Guten erweist Gott sich als trinitarisch im Verhältnis zur Welt, was Simone Weil wie folgt spezifiziert: „Gott als Schöpfer, Gott als Erleuchtender, und der Vermittler zwischen beiden“. Es folgt so etwas wie eine Begründung: „Gott nur als einer verstanden und nicht als zwei (und deshalb als drei), das zwingt einen, wenn man ihn sich als Schöpfer vorstellt, das Notwendige und das Gute miteinander zu verwechseln. Israel. Islam. Neger“.⁷⁷ Wie ist dies zu verstehen? Eine Möglichkeit ist folgende: Nur wenn Schöpfer und Erleuchtender als zwei Verschiedenes bewirkende Urheber gedacht werden, kann die Gnade, die Erlösung des Menschen von seinem weltlichen Ich, als etwas sich von der Weltwirklichkeit radikal Abhebendes gedacht werden. Wäre Gott nur der eine Gott, gäbe es gewissermaßen keine Rechtfertigung dafür, dass seine Gnade das ganz Andere als seine Schöpfung ist. Dieser Auslegung würde das allerdings nicht ohne weiteres einleuchtende Prinzip zugrunde liegen: Nur weil es in Gott Verschiedenheit gibt, kann er auch in seinem Wirken kategorial verschieden sein. Plausibler ist vielleicht die Erklärung, die Simone Weil selbst in den „Intuitions pré-chrétiennes“ liefert, wobei sie sich hier allerdings nicht unmittelbar auf Platon bezieht: „Denkt man Gott nur als einen, denkt man ihn entweder als eine Sache ohne Handeln oder als ein Subjekt, und dann (wenn man ihn als ein Subjekt denkt; JD) bedarf er zum Handeln derart eines Objektes, dass die Schöpfung Notwendigkeit und nicht Liebe wäre. Gott wäre nicht ausschließlich Liebe und Güte.“⁷⁸ Man müsste Gott also, wenn man ihn lediglich als den Einen denkt, sich als derart auf ein Objekt bezogen denken, dass er von diesem Objekt abhängig ist, und er damit einer Notwendigkeit untersteht, die seiner völlig freien Güte widerspricht.⁷⁹

Letzterer Gedankengang hat Simone Weil an verschiedenen Stellen immer wieder beschäftigt. In den „Cahiers“ etwa unterstreicht sie mit Verweis auf Aristoteles' Definition Gottes als νόησις νοήσεως, als sich selbst denkendes Denken,⁸⁰ dass Gott als Gedanke zu verstehen ist, und stellt zugleich fest, die Tatsache, Gott sei Gedanke, sei der „Sinn der Trinität“.⁸¹ Der Begriff des Gedankens steht dabei in folgendem Kontext: Jeder Gedanke hat ein Subjekt und ein Objekt, in Gott aber, als das sich selbst denkende Denken, gibt es keine Trennung von Subjekt und Objekt, denn das Objekt ist das Subjekt selbst. Mit Simone Weils Worten, wobei hier Platon dem Namen nach erwähnt wird: „Gott als Subjekt. Aber Objekt und Verbindung der beiden in ihm.“⁸² Die Beziehungen zwischen den göttlichen Personen des trinitarischen Gottes als Ausdruck dieses sich selbst denkenden Denkens aber – denn „was Gott denkt,

76 C II 268.

77 C III 23; vgl. C II 326.

78 IP 128/VS 113.

79 In noch eine Richtung deutet Simone Weil in C II 189.

80 Vgl. allerdings Simone Weils Kritik an der Formulierung von Aristoteles (IP 127 f./VS 113).

81 C II 190.

82 C III 393. Ähnlich in den „Intuitions-préchrétiennes“ (vgl. IP 46/VS 43, IP 128/VS 113).

ist noch ein denkendes Wesen⁸³ – sind Ausdruck dieser Überwindung der Trennung von Subjekt und Objekt. Von einer etwas anderen Warte her gesehen wird dies von Simone Weil so formuliert: Die (irdische) Liebe „ist das Bedürfnis, das zu überwinden, was die Hindus den Zustand der Dualität nennen, die Trennung von Subjekt und Objekt“. Gott aber ist die Liebe, in der dieses Bedürfnis erfüllt ist, und zwar der dreieinige Gott, „in dem Geliebtes und Liebendes nur eins bilden, in der das Liebende, durch denselben Akt, das Geliebte schafft, erkennt und liebt, das es selbst ist“, so dass die Überwindung der Trennung von Subjekt und Objekt in der irdischen Liebe einem „die Trinität nachahmen“ gleichkommt.⁸⁴

Der eine Gott, wenn er als ein einzelnes Subjekt gedacht wird, dem lediglich die Welt, die Schöpfung als ein Objekt gegenübersteht, bleibt gewissermaßen in der – für den Bereich der Notwendigkeit charakteristischen – Subjekt-Objekt-Trennung gefangen. Der trinitarische Gott aber umfasst nach Simone Weils Vorstellung noch diese Trennung von Gott und Schöpfung, indem die Schöpfung als in die Trinität eingebunden gedacht wird, indem sie als ein „unendlicher Abstand zwischen Gott und Gott“⁸⁵ verstanden wird, wie Simone Weil in „Attente de Dieu“ ausführt: „Dieses Weltganze, in dem wir leben, von dem wir Teilchen sind, ist dieser Abstand, den die göttliche Liebe zwischen Gott und Gott gesetzt hat“.⁸⁶ Die Subjekt-Objekt-Trennung von Schöpfer und Geschöpf wird umfasst von dem die Subjekt-Objekt-Trennung überwindenden trinitarischen Selbstverhältnis. Mit Bezug auf Platon wird dieser Sachverhalt am Beispiel des „Timaios“ exemplifiziert: Die Weltseele wird im „Timaios“ als aus zwei Hälften bestehend gedacht, d.h. als eine Vereinigung von unteilbarem ewigen Sein und von teilbarem, zeitlichem Sein konzipiert.⁸⁷ Bei Simone Weil heißt es, die Weltseele sei eine Synthese (synthèse) aus der göttlichen Substanz und dem Prinzip der Materie.⁸⁸ Diese aus zwei Hälften bestehende Weltseele aber wird im Timaios umgeben von der Kreisbewegung,⁸⁹ und diese Kreisbewegung ist für Simone Weil das vollkommene Bild der Trinität. Man kann sagen: Der Bereich des Guten, der sich durch ein Selbstverhältnis ohne Subjekt-Objekt-Trennung auszeichnet, umfasst, beinhaltet und hebt damit in gewisser Weise die für den Bereich des Notwendigen charakteristische Subjekt-Objekt-Trennung (in sich) auf.⁹⁰

3. Inkarnation

Schließlich tritt das Politeia-Zitat noch in Verbindung mit Simone Weils Inkarnationsverständnis in Erscheinung. Simone Weil geht von einer doppelten Inkarnation der zweiten

83 IP 128/VS 114.

84 C III 112.

85 AD 109/ZG 22.

86 AD 110/ZG 23.

87 Tim. 34 c–35 a.

88 IP 27/VS 26.

89 Tim 36 b.

90 IP 27/VS 26. Simone Weil bringt die Trinität auch noch mit dem bereits erwähnten Mythos von der Götterfahrt zum Himmelsgewölbe im *Phaidros* in Verbindung (C III 61, 88, SG 129, 131, IP 82 f./VS 91 f.), was aber als der Bezugaufnahme auf den „Timaios“ untergeordnet angesehen werden muss (von noch anderer Warte her wird der Trinitätsgedanke etwa in SG 87, IP 87/VS 79, IP 130/VS 115 auf Platon bezogen).

göttlichen Person aus,⁹¹ d.h. neben der besonderen Inkarnation an einem Ort zu einem Zeitpunkt in der Welt wie im Fall von Jesus Christus ist die die gesamte Wirklichkeit durchdringende Weltseele als eine allgemeine Inkarnation zu verstehen. Dabei manifestiert sich die Inkarnation sowohl als Kreuz als auch als Schönheit.

a. Das Kreuz

Beginnen wir, was das Kreuz betrifft, mit der besonderen Inkarnation in Jesus Christus. Die prägnanteste Stelle bei Platon, die Simone Weil heranzieht, und in der auch das Politeia-Zitat vorkommt, ist die bemerkenswerte Gestalt des Gerechten im 2. Buch der „Politeia“. Thema dieses Dialogs ist wie bekannt die Frage: „Was ist Gerechtigkeit?“ als die Frage nach der Idee der Gerechtigkeit, der Gerechtigkeit an sich bzw. der vollkommenen Gerechtigkeit. Die Suche nach der Gerechtigkeit an sich wird dabei an verschiedenen Stellen als Suche nach einem vollkommen gerechten Menschen verstanden.⁹² Im 2. Buch der „Politeia“ aber zeichnet Platon unmittelbar im Anschluss an die Erzählung vom Ring des Gyges das Idealbild eines solchen Menschen. Das Gewicht liegt dabei auf der Aussage, dass ein Mensch, der die völlige Gerechtigkeit zu verkörpern versucht, in dieser Welt den größten Schein der Ungerechtigkeit auf sich nehmen wird, denn würde er anderen als gerecht erscheinen, würde die Gesellschaft ihn wegen seiner Gerechtigkeit loben, und er wäre der Gefahr ausgesetzt, nur um dieses Lobes willen gerecht zu sein. D.h., so wie die Ungerechtigkeit ein Zustand ist, der nur dann vollkommen ist, wenn der Ungerechte nach außen hin als völlig gerecht erscheint, so ist auch die Gerechtigkeit ein Zustand, der nur vollkommen ist, wenn der Gerechte nach außen hin als vollkommen ungerecht erscheint. Es darf, so Simone Weil in den „Intuitions pré-chrétiennes“, kein „Schein der Gerechtigkeit“ entstehen, der es dem Gerechten ermöglicht, sich gewisse Vorteile zu verschaffen, denn dieser Schein geht aus dem „Räderwerk der Notwendigkeit“ hervor, d.h. es würde eine Verwechslung des Notwendigen mit dem Guten stattfinden. Es besteht aber – hier das Politeia-Zitat – „ein unendlicher Abstand zwischen dem Wesen der Notwendigkeit und dem des Guten“.⁹³ Damit es also nichts gibt, was den vollkommen Gerechten der Gerechtigkeit entfremden kann, nimmt er den höchsten Schein der Ungerechtigkeit auf sich. Was aber wird mit so einem Gerechten geschehen? Er wird, so weiter bei Platon, „gefesselt, geißelt, gefoltert, geblendet werden an beiden Augen, und zuletzt, nachdem er alles mögliche Übel erduldet, wird er noch aufgeknüpft“ werden.⁹⁴ Der Gesprächspartner von Sokrates, Adeimantos, fordert anschließend sogar noch, man solle die Gerechtigkeit preisen, d.h. an ihr festhalten, auch unabhängig davon, ob sie den Göttern verborgen bleibt oder nicht, d.h. der Gerechte muss gewissermaßen, so interpretiere ich Simone Weil, an der Gerechtigkeit auch unabhängig von jeglicher Gunsterweisung durch Gott festhalten. Hieraus aber folgert Simone Weil die letzte christologische Konsequenz, der Gerechte

91 C III 30. Vgl. C III 41.

92 Pol. 472 c. SG 136 f., IP 79 f./VS 71 f.

93 IP 83 f./VS 76.

94 Pol. 361 e f. SG 72 f.

müsse sogar von Gott verlassen werden.⁹⁵ Platon nimmt ihrer Auffassung nach hier das Evangelienwort vorweg: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“⁹⁶ Auch die Gottesnähe darf nicht der Grund gerechten Handelns sein, auch das hieße, die Gerechtigkeit mit einem Schein der Gerechtigkeit umgeben.⁹⁷

In den „Cahiers“ stellt Simone Weil sich die Frage, ob Platon – über die Weltseele hinaus – nicht auch im „Timaios“ die besondere, orts- und zeitgebundene Inkarnation schon mitdenkt. An einer Stelle ist von zwei Festkörpern die Rede, die nur durch ein Drittes als Band zwischen beiden zusammengefügt werden können, wobei das beste Band dasjenige ist, das am meisten Einheit zwischen sich selbst und den verbundenen Dingen bringt.⁹⁸ Im Sinne eines solchen Bandes ist der Sohn der Vermittler der zwei Wirklichkeiten des Guten und des Notwendigen, der Vermittler zwischen Ewigkeit und Zeit, Gott und Mensch, und er ist das Band der Einheit zwischen diesen Gegensätzen und damit deren Vermittlung, indem er in sich selbst der Widerspruch dieser Gegensätze ist: „Der Widerspruch ist die Vermittlung.“⁹⁹ In diesem Sinn ist auch Christus der Widerspruch zwischen absoluter Gerechtigkeit und dem Anschein äußerster Ungerechtigkeit, indem er, wie der Gerechte Platons, die Behandlung eines Verbrechers erhalten hat, d.h. das Kreuz ist der höchste Ausdruck dieses Widerspruchs.¹⁰⁰ Der Timaiostext geht aber noch weiter: Das beste Band zwischen zweien ist das Zahlenverhältnis. Gemeint ist die sogenannte mittlere Proportionale: Wenn von drei Zahlen die erste im gleichen Verhältnis zur mittleren steht, wie die dritte: 1 verhält sich zu 3 wie 3 zu 9 ($1/3 = 3/9$). In den „Intuitions pré-chrétiennes“ wendet Simone Weil dieses Verhältnis ebenfalls auf Christus an: Es gibt drei Elemente: Vater, Sohn und Mensch. Die Vermittlung geschieht dort, bzw. die absolute Gerechtigkeit geht dort in die Welt ein, wo der Mensch zum Sohn Gottes wird, wie der Sohn in seinem Vater ist.¹⁰¹ Auch für Platon sei diese mittlere Proportion nicht einzig in der Mathematik anwendbar.¹⁰² Und die Mathematik selbst könnte, so vermutet Simone Weil, bei den Griechen von Anbeginn an die Suche nach der Vermittlung gewesen sein.¹⁰³ In diesem Sinne ist sie selbst Vermittlung mit dem Göttlichen. Simone Weil schließt sich den Worten Proklus' an: „Platon unterweist uns mittels mathematischer Begriffe über viele wunderbare Lehren der Gottheit.“¹⁰⁴

Doch nicht nur Christus ist Vermittlung im Sinne des sich im Kreuz zeigenden Widerspruchs, sondern auch die allgemeine Inkarnation, die Weltseele wird mit dem Kreuz in Verbindung gebracht, auch hier in Anspielung an eine Stelle im „Timaios“, wo von den

95 SG 73.

96 IP 85/VS 77.

97 Bezeichnend für Simone Weils Umgang mit Platon ist, dass sie das 10. Buch der *Politeia*, wo Platon die Auffassung vom Gerechten aus dem 2. Buch z.T. zurücknimmt (s. Pol. 612 b–d), ignoriert (vgl. hierzu Michel Narcy, *Le Platon de Simone Weil*. In: *Cahiers Simone Weil* 5 [1982], 250–267, hier 263–265).

98 Tim. 31 b–c; C III 41.

99 C III 31.

100 C III 31, C III 76.

101 IP 119/VS 105 f.

102 IP 118–120/VS 105–107.

103 IP 121 f./VS 107 f.

104 IP 120/VS 106. Vgl. hierzu Eric O. Springsted, *Christus Mediator*. Platonic Mediation in the Thought of Simone Weil. Chico 1983, 164–180.

beiden Kreisen von Äquator und Ekliptik des Kosmos die Rede ist, die sich, wie dort ausdrücklich beschrieben wird, überkreuzen, ein χ (chi) bilden. Als solche sind sie für Simone Weil das Abbild des Kreuzes Jesu.¹⁰⁵ „Gedanke von betäubender Größe“, wie sie hinzufügt. In „Intuitions pré-chrétiennes“ heißt es noch: „Das Kreuz ist schief, aber trotzdem ist es ein Kreuz“.¹⁰⁶ Die gekreuzigte Weltseele wird zugleich mit dem zerstückelten und ausgestreuten Gott Dionysios identifiziert,¹⁰⁷ weil an der gleichen Stelle im „Timaios“ nicht nur von dem Überkreuzen von Äquator und Ekliptik die Rede ist, sondern auch davon, dass die Weltseele so in den Kosmos eingeht, dass sie dabei in nach mathematischen Verhältnissen bestimmte Teile auseinandergenommen und im Kosmos verteilt wird.¹⁰⁸ Das Wort ist von Urbeginn an das geopfert Lamm, heißt es an anderer Stelle in den „Cahiers“,¹⁰⁹ bzw. „die Schöpfung ist bereits eine Passion“ mit Verweis auch auf Offb 13,8.¹¹⁰

Dabei erweist sich die Weltseele selbst als in zwei Hälften geteilt, „was zum Geschöpf gehört und was zum Schöpfer gehört“.¹¹¹ Wir haben gesehen, dass die Weltseele eine Vereinigung von unteilbarem ewigen Sein und von teilbarem, zeitlichem Sein ist,¹¹² eine Synthese aus der göttlichen Substanz und dem Prinzip der Materie,¹¹³ d.h. der Vermittler ist zwischen dem Guten und dem Notwendigen zerrissen. Auf Christus als die besondere Inkarnation bezogen, wird dies in „L'Amour de Dieu et le malheur“ und in den „Formes de l'Amour implicite“ wie folgt begründet. Gott ist zwar einerseits die Trinität, in der es keine Distanz, keine Trennung gibt, sondern nur unendliche Nähe, Identität, er ist aber zugleich derjenige, der durch Schöpfung und Kreuzigung seines Sohnes eine unendliche Distanz zu sich selbst geschaffen hat.¹¹⁴ Eine unendliche Distanz zwischen Vater und Sohn ist dadurch gegeben, dass Jesus am Kreuz zum Fluch wurde: „Nichts kann Gott entfernter sein als das, was zu einem Fluch gemacht wurde“.¹¹⁵ Was zum Fluch gemacht wird, fällt gewissermaßen vollkommen aus Gottes Liebe, d.h. aus dem Guten heraus. Auch dies jedoch hat Gott aus Liebe getan.¹¹⁶ Die Liebe Gottes zu sich selbst ist somit eine widersprüchliche Doppelliebe: Sie ist einerseits das Band, das zwei Wesen so sehr vereinigt, „dass sie ununterscheidbar und wirklich eines sind“, sie ist andererseits das Band, „das sich über den Abstand spannt und eine unendliche Trennung überwindet“.¹¹⁷ Diese Zerrissenheit zwischen dem absolut Guten und dem Notwendigen, der Christus ausgesetzt ist, und für die das Symbol des Kreuzes steht, betrifft aber genauso die Weltseele. Sie leidet, obwohl sie vollkommen glücklich ist. Raum und Zeit, die zwischen Gott und Gott bzw. zwischen Vater und Weltseele gesetzt sind, sind das Kreuz, das

105 C III 20. IP 26 f./VS 26

106 IP 27/VS 26.

107 C III 185.

108 Tim. 35 b–36 b.

109 C III 164.

110 C III 24, IP 27/VS 26.

111 C III 24.

112 Tim. 34 c–35 a.

113 IP 27/VS 26.

114 AD 109/ZG 22.

115 AD 106/ZG 19.

116 Ebd.

117 AD 109/ZG 22.

Kreuz des Himmels, wie es heißt. Der Himmel steht im „Timaos“ immer wieder für die Weltseele.¹¹⁸ Die Schöpfung ist, wie Simone Weil in den „Cahiers“ mit Verweis auf die Weltseele im „Timaos“ bemerkt, das in Stücke gerissene und über das Böse hinweggestreute Gute.¹¹⁹

b. Das Schöne

Die Weltseele ist jedoch nicht nur als Ausdruck des Kreuzes Vermittlung zwischen dem Guten und dem Notwendigen, sondern ganz wesentlich auch als Inbegriff des Schönen. In „Les Formes de l'Amour implicite de Dieu“ wird das Schöne auf eine „Mitwirkung der göttlichen Weisheit an der Schöpfung“ zurückgeführt,¹²⁰ d.h. Gott hat das Universum geschaffen, Gottes Sohn – das ist die Weisheit Gottes¹²¹ – aber hat die Schönheit für uns geschaffen, und zwar in dem Sinne, dass die Schönheit der Welt das zärtliche Lächeln Christi an uns durch die Materie hindurch ist.¹²² Dies ist nicht allein so zu verstehen, dass der Sohn der immanenten Trinität die Schönheit als etwas von ihm Getrenntes geschaffen hat, sondern dass er als Weltseele zugleich die Schöpfung selbst durchdringt. Christus selbst ist, so auch in den „Formes de l'Amour implicite“, real präsent in der Schönheit des Universums als Ganzem.¹²³ Die Sehnsucht in einem Menschen, die Schönheit der Welt zu lieben, ist nichts anderes als die Sehnsucht nach der Inkarnation,¹²⁴ bzw. wie es in den „Cahiers“ mit Bezug auf Platon heißt: „Es gibt eine Art Inkarnation Gottes in der Welt (Timaos) (also die Weltseele; JD), die an der Schönheit zu erkennen ist.“¹²⁵

Was allerdings von Simone Weil im Zusammenhang mit dem Inkarnationsgedanken als schön bezeichnet wird, ist das Notwendige, nicht das Gute. Indem die Welt uns zum Gegenstand der Liebe wird, erfahren wir die Notwendigkeit in ihrer Schönheit. Die Schönheit kommt der wahrnehmbaren Welt zu, weil die Welt ein in seinem Einzelablauf nicht von Gott gelenkter, ein dem Guten gegenüber gleichgültiger Mechanismus ist. Gerade die Tatsache, dass im Meer Schiffe versinken, dass das Meer zerstörerisch sein kann, weder Rücksicht auf den Menschen noch auf sonst etwas nimmt, sondern ein rein mechanischer Ablauf ist, lässt es uns als schön erscheinen, wie die bekannte Stelle in „L'Amour de Dieu et le malheur“ lautet.¹²⁶ D.h., im Schönen muss, so in den „Cahiers“ mit direktem Verweis auf das Politeia-Zitat, „das ‚Wesen des Notwendigen‘ immer offenbar sein.“¹²⁷ Das Notwendige aber ist die Weltordnung. Die zweite Person der Trinität ist der Weltordner,¹²⁸ genauer gesagt: als Welt-

118 C III 24.

119 C III 75. Vgl. C III 185.

120 AD 154.

121 IP 128/VS 114. Vgl. C III 23.

122 AD 154.

123 AD 168, SG 129.

124 AD 163.

125 C III 109.

126 AD 112/ZG 24.

127 C III 110.

128 Vgl. IP 151/VS 134.

seele ist sie die Weltordnung, die dem „Timaios“ gemäß zugleich als Weltordner, als Person gedacht werden muss.¹²⁹

Das Schöne versteht Simone Weil allerdings zugleich als das Abbild des Guten, denn der Sohn „ist das Bild des Vaters, und das Schöne ist das Bild des Guten“.¹³⁰ Diese Aussage verweist einerseits auf den Dialog „Timaios“, wo der gute Demiurg eine schöne Weltordnung nach dem Vorbild der Ideen schafft, Vorbild, das „offensichtlich“ das Gute bezeichnet,¹³¹ die Aussage verweist aber vor allem auf Platons „Phaidros“,¹³² wo dem Schönen eine Sonderstellung unter alle Ideen zukommt, weil sie die sichtbarste und anreizendste ist, d.h. weil sie als einzige in den sinnlichen Dingen als den Abbildern in ihrem Glanz aufscheint, während Ideen wie die der Gerechtigkeit oder Besonnenheit für viele Seelen, denen im irdischen Leben nur eine schwache Erinnerung an die einstmalige Ideenschau bleibt, nur mit Mühe erkannt werden können.¹³³ Die Schönheit im „Phaidros“ ist das, so Simone Weil, was die Höhlenbewohner in der „Politeia“ von ihren Fesseln löst.¹³⁴ Sie ist das „einzige Wesen der intelligiblen Welt, das sich den Sinnen zeigt“,¹³⁵ sie ist die „offenbare Gegenwart des Wirklichen“, d.h. des Guten, d.h. Gottes.¹³⁶

Ausdruck dieses Schönen bzw. „Spiegelung der Schönheit der Welt“¹³⁷ ist für Simone Weil insbesondere die Mathematik. Die Wissenschaft im Allgemeinen ist Suche nach dem Wesen des Notwendigen.¹³⁸ Die notwendigen Gesetze der Mathematik aber erlauben es, „die Welt wie ein Uhrwerk zu rekonstruieren“,¹³⁹ d.h. die Mathematik lehrt uns, die Welt als einen notwendigen Mechanismus verstehen. Es besteht eine geheimnisvolle Angemessenheit zwischen der Mathematik, die völlig a priori in unserem Kopf entsteht, und dem wahrnehmbaren Universum.¹⁴⁰ Das wahrnehmbare Universum ist für uns allerdings nicht nur blinde, mechanische Notwendigkeit. Für den, der die Welt auf Gott bezogen sieht, d.h. wer Gott als die Ursache der Welt sieht, der versteht sie zugleich als von Gott gewollt und damit als in ihrem (von Gott nicht unmittelbar gelenkten) Mechanismus Gott gehorchend: „Was Notwendigkeit schien, wird Gehorsam. Die Materie ist völlige Passivität und also völliger Gehorsam gegen den Willen Gottes“, heißt es in „L'amour de Dieu et le malheur“.¹⁴¹ Als Gott gehorsam betrachtet, aber wird die Welt für uns Menschen zum Gegenstand der Liebe, und indem sie uns zum Gegenstand der Liebe wird, erfahren wir sie in ihrer Schönheit. Die Mathematik ist den „Cahiers“ nach nichts anderes als „der Beweis, dass alles Gott gehorcht“.¹⁴² In diesem Sinne

129 IP 25 /VS 25, IP 152/Vs 135.

130 IP 37/Vs 35.

131 C II 189.

132 C II 165, C III 128 f.

133 Phaidr. 250 b–d.

134 C III 28.

135 C II 269.

136 C II 320.

137 IP 134/Vs 119.

138 C III 112.

139 C III 202.

140 C III 205.

141 AD 112/ZG 24.

142 C III 320.

ist die Mathematik Spiegelung der Schönheit der Welt und damit Abbild des Guten bzw. Gottes.¹⁴³

Wenn allerdings das Schöne Abbild des Guten ist, wie kann Simone Weil dann zugleich sagen, wie sie es an einer Stelle in den „Cahiers“ tut, dass es die Mathematik selbst ist, welche das Politeia-Zitat bestätigt. Die Mathematik mache offenbar, „wie sehr sich die Natur des Notwendigen von der Natur des Guten unterscheidet“.¹⁴⁴ Dabei macht sich dieser Unterschied bemerkbar „durch die Unzufriedenheit, welche die (mathematische; JD) Beweisführung zurücklässt“.¹⁴⁵ Diese Aussage will sicher zu verstehen geben, dass die Schönheit der Mathematik auch als Abbild des Guten noch nicht das Gute selbst ist. Sie ist noch nicht das absolut Gute, nach dem der Mensch verlangt, und kann ihn von daher nur unbefriedigt zurücklassen. Abbildhaftigkeit des Guten im Schönen bedeutet vielmehr, dass Gott im Schönen für uns nur als abwesend anwesend ist. So ganz ausdrücklich in den „Cahiers“: „Gott kann in der Schöpfung nur in Form der Abwesenheit anwesend sein.“¹⁴⁶ Wegen der Abwesenheit Gottes ist „die vom Guten so offensichtlich unterschiedene Notwendigkeit“ so schön.¹⁴⁷ D.h., obwohl die Schönheit ein Abbild des Guten ist, ist sie dem Guten als solchen nicht gleich. Wer die Schönheit betrachtet, ist erst fast am Ziel seines Verlangens, nämlich beim Guten angekommen.¹⁴⁸ So verstanden *verweist* die Schönheit der Welt höchstens auf die Güte Gottes. Dieser Verweischarakter macht die Schönheit, da sich alle Menschen von Natur aus nach der Schönheit sehnen, zum „gewöhnlichsten, einfachsten, natürlichsten Weg“ zu Gott.¹⁴⁹ Dennoch spricht Simone Weil zugleich ausdrücklich von der Schönheit als einer „realen Anwesenheit Gottes“,¹⁵⁰ sie ist die „offenbare Gegenwart des Wirklichen“, d.h. des Guten bzw. Gottes.¹⁵¹

Was darauf hindeutet, dass Simone Weil letztlich beide Aussagen zusammendenkt, ist folgende Eintragung in die „Cahiers“: „Timaios. Der Demiurg und die Weltseele. Das Schöne ist auf zwei Arten an die geistige Vollkommenheit (= das Gute; JD) gebunden. Man sieht eine vollkommen schöne Statue und denkt an das Genie des Bildhauers. Man sieht einen vollkommen schönen Menschen und denkt an die Vollkommenheit seiner Seele. Die Schönheit der Welt zu Gott hat beide Beziehungen gleichzeitig, und man muss Gott durch das Universum hindurch mit beiden Arten der Liebe lieben.“¹⁵² Die Schönheit verweist also

143 Zum Vermittlungscharakter der Mathematik siehe ausführlicher Eric O. Springsted, *Christus Mediator. Platonic Mediation in the Thought of Simone Weil*. Chico 1983, 180–193.

144 C III 205.

145 Ebd.

146 C III 82.

147 C III 61. Vgl. Gerd Haeffner, *Simone Weils „Gottesbeweis“ aus der Erfahrung des Schönen*, in: ThPh 70 (1995), 526–542, hier 539.

148 IP 87 f./VS 79, vgl. SG 116.

149 AD 152. Das Schöne wird in den *Cahiers* geradezu als eine Falle beschrieben, der Gott sich bedient, um die Seele von Gott ergriffen werden zu lassen (C III 26). Vgl. auch C III 324: „Einzig das Gute ist mehr als das Schöne, aber es liegt nicht jenseits, es liegt am Ende des Schönen, wie der Punkt, der das Segment einer Geraden beendet.“ Bezüglich dieses „Weges zu Gott“ insgesamt siehe auch Gerd Haeffner, *Simone Weils „Gottesbeweis“ aus der Erfahrung des Schönen*, in: ThPh 70 (1995), 526–542.

150 AD 168, SG 131 f.

151 C II 320. Vgl. C III 109, 113, 128 u.a.

152 C II 272.

zugleich auf den vom schönen Gegenstand selbst verschiedenen Gott, und Gott ist zugleich das, was den schönen Gegenstand „beseelt“. In diesem Sinne ist die Welt das von Gott ganz Verschiedene, und sie ist doch im Hinblick auf ihre Schönheit von Gott selbst durchdrungen, oder wie Simone Weil selbst es unmittelbar im Kontext des Politeia-Zitates ausdrückt: „Gott und die Schöpfung sind eins, Gott und die Schöpfung sind unendlich voneinander entfernt; dieser grundsätzliche Widerspruch spiegelt sich zwischen dem Notwendigen und dem Guten wieder“.¹⁵³

4. Zur Methode

Ich möchte meine Ausführungen mit ein paar Anmerkungen zu Simone Weils allgemeiner Methode der Platoninterpretation abschließen. Festzuhalten ist zunächst, dass sie Platon auf sehr selektive Weise liest. Ihr Anliegen ist es nicht, eine Platons Gesamtwerk gerecht werdende Interpretation vorzunehmen, sondern sie liest ihn bewusst mit Blick auf einen bestimmten Aspekt, nämlich auf die mystische Dimension seines Denkens, und bezeichnet Platon dementsprechend als den „Vater der abendländischen Mystik“.¹⁵⁴ Es überrascht von daher nicht, dass die Texte, auf die sie sich bezieht, wesentlich aus dem Bereich der mittleren Periode Platons stammen, d.h. im Vordergrund stehen Dialoge wie das „Gastmahl“, „Phaidon“, die „Politeia“ oder der „Phaidros“. Aus der späteren Zeit findet vor allem der „Timaios“ Berücksichtigung.¹⁵⁵

Es geht Simone Weil allerdings nicht einmal um Platons mystische Dimension als solche, sondern darum, in Platon Denkmuster zu finden, die das theoretische Selbstverständnis ihrer eigenen mystischen Erfahrung bestätigen. Der Platon, den Simone Weil liest, ist ein Jünger Simone Weils, wie François Heidsieck es zugespitzt ausdrückt.¹⁵⁶ Da Simone Weils mystische Erfahrung ganz wesentlich eine christliche Gotteserfahrung ist, liest sie Platon vor allem als ein Vorausbild des Christlichen. Sie tut es um so mehr, als sie eine z.T. sehr schroff ablehnende Haltung gegenüber dem Alten Testament einnimmt und anstelle des Alten Testaments die vorrömische Antike für sie eine Art Ersatzfunktion hat. Mit vorrömischer Antike meint Simone Weil verschiedene geistig-religiöse Strömungen des Mittelmeerraumes, vor allem die griechische Geisteswelt. Diese vorrömische Antike aber findet, wie sie in einem Brief an den Forscher Déodat Roché schreibt,¹⁵⁷ ihren vollendeten Ausdruck in Platon. D.h., Platon tritt bei ihr geradezu an die Stelle des Alten Testaments.

So aber wie einem alten Prinzip christlicher Hermeneutik nach das Alte Testament vorausdeutend auf das Christusereignis interpretiert wird, gemäß Joh 5,39: „Durchforscht die Schriften, sie sind es, die Zeugnis von mir geben“, so wie diesem Prinzip nach im Alten

153 C III 57.

154 SG 70.

155 Vgl. näher hierzu Michel Narcy, *Le Platon de Simone Weil*, in: *Cahiers Simone Weil* 5 (1982), S. 250–267, hier 250–257.

156 François Heidsieck, *Platon Maître et Témoin de la Connaissance Surnaturelle*, in: *Cahiers Simone Weil* 5 (1982), 241–249, hier 242.

157 C I 31. Siehe Huguette Bouchardeau, *Simone Weil. Biographie*, Julliard 1995, 264.

Testament τύποι, d.h. Vorprägungen der Gestalt Christi bzw. des christlichen Glaubensinhalts überhaupt ausgemacht werden, indem etwa das Opfer Isaaks als Vorausdeutung auf das Opfer Christi ausgelegt wird, so vollzieht in gewisser Weise auch Simone Weil eine typologische Auslegung Platons: Der nicht ontologisch gedachte Gegensatz zwischen dem Guten und dem Notwendigen bei Platon wird zum Typos für das Prinzip ihrer eigenen Ontologie, das Verhältnis des Menschen zur Idee des Guten wird zum Typos für das christliche Gnadenverständnis bzw. der platonische Eros zum Typos für die christliche Liebe, die Kosmologie – vor allem des „Timaios“ – enthält Typoi der Trinität und der Inkarnation. Dabei scheut sie sich nicht, Texte Platons aus ihrem Zusammenhang herauszureißen, wie etwa das Beispiel des Gerechten im 2. Buch der „Politeia“ gezeigt hat.

Ausdrücklich angesprochen wird diese Vorgehensweise in Simone Weils „Lettre à un religieux“, wo sie eine ganze Reihe außerbiblischer Typoi nennt: Osiris, Prometheus, Dionysios, Vishnu, Krischna u.a. werden als Inkarnationen des Wortes bzw. als Prophezeiungen der Inkarnation des Wortes in Christus verstanden; Demeter und Isis erweisen sich als Bilder oder Symbole (figures) Mariens und auch auf die mittlere Proportionale bei den Griechen und insbesondere bei Platon als Symbol (symbole) der göttlichen Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen wird hingewiesen.¹⁵⁸ Von Platon wird generell gesagt, er habe in seinen Werken durch Andeutungen (par allusions) auf die Dogmen der Trinität, der Vermittlung, der Inkarnation und der Passion verwiesen.¹⁵⁹ Dabei handelt es sich bei den Traditionen, in denen diese Vorausbilder vorkommen, für Simone Weil nicht um unvollkommene Vorstufen der christlichen Offenbarung, sondern in ihnen kommt die eine Wahrheit, auf die es ankommt, im Sinne eines eher religionspluralistischen Ansatzes genauso adäquat zum Ausdruck, wie in der vom Neuen Testament festgehaltenen Offenbarung.¹⁶⁰ Diese quasi typologische Auslegung ermöglicht es Simone Weil, Platon – entgegen der heute überwiegend rationalistischen Interpretation seines Denkens – als *praeparatio evangelica* zu lesen. Simone Weils Verwendung des Politeia-Zitates, das zur Klärung christlicher Kategorien wie die Differenz von Schöpfer und Geschöpf, Liebe, Trinität und Inkarnation herangezogen wird, hat dies bestätigt. Befremdend bleibt allerdings, dass sie mit dieser Vorgehensweise zugleich Israel streitig macht, die eigentliche Wurzel des Christlichen zu sein.¹⁶¹

158 Simone Weil, *Lettre à un religieux*, 25, 27 f.

159 Ebd., 31 f.

160 Ebd., 39.

161 Vgl. in diesem Sinne Xavier Tilliette, *La Semaine Sainte des Philosophes*. Desclee 1992, 103, sowie ders., *Le Christ de la Philosophie*. Cerf 1990, 48 (dt.: *Philosophische Christologie*. Eine Hinführung. Einsiedeln 1998, 50 f.).