

Wir halten heute die endgültige Wirklichkeit in den Zeichen

Tropologische Hermeneutik bei Henri de Lubac und Simone Weil

von Thomas Sojer

In den Nöten des Zweiten Weltkriegs entdecken Henri de Lubac und Simone Weil unabhängig voneinander das Potential tropologischer Selbsttechniken und versuchen mit biblischen Ressourcen die Krisen und Katastrophen ihrer Zeit anders zu durchleuchten und mögliche Auswege daraus zu formulieren. Im Hintergrund der tropologischen Hermeneutik steht ein eigenständiges Offenbarungsverständnis. Dieses sieht den Interpretationsgegenstand der göttlichen Offenbarung anstatt in offenbarten Inhalten im gelebten Jetzt und verwendet die Heilige Schrift als dessen Interpretationswerkzeug. Der Beitrag konturiert die jeweiligen Perspektiven von Henri de Lubac und Simone Weil mit einem Vorschlag, wie dieses Offenbarungsverständnis im historischen Horizont des Zweiten Weltkriegs beschrieben werden kann.

Den Franzosen Henri de Lubac (1896–1991) und die Französin Simone Weil (1909–1943) verbindet mehr als ihre Zeitgenoss:innenschaft: Die Liebe zum Buddhismus¹, die Option für die Paradoxie², Sympathie mit dem Anarchismus von Proudhon³, eine wache Zeitdiagnose über den Zustand der französischen Gesellschaft in den Zwischenkriegsjahren sowie der Dialog zwischen Christentum und Marxismus.⁴ Der folgende Beitrag möchte die Perspektiven beider woanders zusammenbringen und den Blick auf ein kaum beachtetes gemeinsames Anliegen werfen: die Heilige Schrift als Ressource und Quelle einer lebhaften Zukunft für eine krisen- und kriegsgebeutelte Gegenwart. De Lubac und Weil waren auf je eigene Weise von der transformativen Kraft der Heiligen Schrift überzeugt, deren Erneuerungspotential beide für eine stabile und lebensfördernde Gesellschaft nach dem Grauen des Zweiten Weltkriegs als Grundvoraussetzung betrachteten.⁵

De Lubac beruft sich dazu auf seinen Lebensfreund Hans-Urs von Balthasar und unterstreicht dessen Worte:

¹ Vgl. *Henri de Lubac, Aspects du bouddhisme* (Œuvres complètes XXI), Paris 2012; vgl. ders., *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, (Œuvres complètes XXII), Paris 2000.

² Vgl. ders., *Glaubensparadoxe*, Einsiedeln 1972, 7–10; sowie u. a. ders., *Paradoxe et mystère de l'Église suivie de L'Église dans la crise actuelle* (Œuvres complètes IX), Paris 2010, 11.

³ Vgl. ders., *Proudhon et le christianisme*, (Œuvres complètes III), Paris 2011.

⁴ Vgl. *Bryan C Hollon, Everything Is Sacred. Spiritual Exegesis in the Political Theology of Henri de Lubac*, Cambridge 2009, 182.

⁵ Vgl. dazu de Lubacs Aufruf zum geistigen Widerstand und de Lubacs Mitarbeit in den *Cahiers du Témoignage chrétien*, sowie u. a. *Henri de Lubac, Résistance chrétienne à l'antisémitisme*, Paris 1988.

„Wenn menschliche Existenz zutiefst Dialog mit Gott ist, wenn aber in diesem Dialog das Wort Gottes an den Menschen unendlich wichtiger ist als das Wort des Menschen an Gott, wenn die menschliche Antwort nur richtig sein kann aus einem ständigen Hören des Wortes heraus (Kontemplation würde hier besser als Audition bezeichnet werden), wenn ferner Gott alles, was er einem Menschen zu sagen hat, ein für allemal in Christus gesagt hat, und es somit nur darauf ankommt, alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft, die in Christus verborgen sind, zu erkennen und sich anzueignen, wenn endlich die göttliche Bezeugung Christi die Heilige Schrift ist, dann muß die Lesung und Betrachtung der Schrift das sicherste Mittel sein, den konkreten Willen Gottes über mein Leben und Schicksal in der gottgewollten Weise zu erkennen.“⁶

Die wiederentdeckte Akzentuierung der Bibel als einem „mehr-als-nur-religiösen“ Erkenntnis- und Reflexionsmittel im konkreten Lebensvollzug inmitten einer noch todgeweihten Welt sollte jedoch nicht mit dem heute bekannten Slogan „What would Jesus do?“ der 1990er Jahre verwechselt werden. Sowohl de Lubacs Untersuchungen als auch Weils gelebte Selbstpraxis beinhaltet ein davon scharf abzugrenzendes, eigenständiges Offenbarungsverständnis: Während im Paradigma des „What would Jesus do?“ ein schon offenes Modell imitiert und an diesem Maß genommen wird, suchen de Lubac und Weil im Horizont einer bestimmten Hermeneutik der durch die Schriftmeditation vermittelten, individuellen, möglicherweise unbekannten Offenbarungen Gottes im konkreten Jetzt der Einzelnen. Der Beitrag schlägt dafür das Konzept eines semiotischen Offenbarungsverständnisses vor.

Die zwei Perspektiven von Simone Weil und Henri de Lubac können sich wechselseitig ergänzen: De Lubacs Forschung erlaubt eine Einordnung der gemeinsamen Hermeneutik, die ihn mit Simone Weil verbindet, in klassische theologische Kategorien und lässt diese damit für den theologischen Diskurs anschlussfähig werden – etwas, das Weils gelebte Praxis und ihr Schreiben darüber kaum zulässt. Weils Beispiel, am eigenen Leib das Lesen als ein radikales Lebensexperiment zu vollziehen, erlaubt hingegen die Beleuchtung des entscheidenden performativen und körperbezogenen Wesenskerns dieser Hermeneutik, die im konkreten Lebensvollzug liegt und letztlich in keiner theoretischen Form abschließend umfasst werden kann.

1. Der Jesuit und die Philosophin

Es gibt keine Aufzeichnungen von Simone Weil, die darauf hinweisen würden, dass sie überhaupt Notiz vom jungen Jesuitenprofessor in Lyon genommen hat. Andersherum jedoch schon: De Lubacs Mitbrüder Jean Daniélou (1905–1974), Erich Przywara (1889–1972) und Xavier Tilliette (1921–2018) beschäftigen sich nach Weils Tod intensiv mit dem Denken der „roten Jungfrau“.⁷ Bei de Lubac selbst lassen sich aber nur spärliche Erwäh-

⁶ Vgl. ders., *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origines*. Einsiedeln 1968, 506.

⁷ Vgl. u. a. *Erich Przywara*, Edith Stein et Simone Weil. Essentialisme, Existentialisme, Analogie, in: *Les Études philosophiques* 3 (1956) 458–472; vgl. u. a. *Jean Daniélou*, Hellénisme, Judaïsme, Christianisme, in: Joseph-

nungen zu Simone Weil finden und das vor allem in Hinblick auf die Frage ihrer kirchlichen Zugehörigkeit als ungetaufte Jüdin und mit Bezug auf Weils Themen wie Aufmerksamkeit und Kontemplation.⁸ Es existiert in seinen Memoiren eine persönliche Notiz de Lubacs vom 28. Dezember 1981, in der er von seiner Weil-Lektüre erzählt. Er schreibt:

„Aber eine Sache scheint mir wichtiger zu sein als alle anderen, die S. Weil am besten in einem Text ausdrückt, über den ich oft nachdenke: ‚Es gibt Menschen, die acht Stunden am Tag arbeiten und die große Anstrengung auf sich nehmen, abends zu lesen, um sich zu beruhigen. Sie können nicht in den großen Bibliotheken das Gelesene prüfen. Sie glauben dem Buch (der Zeitung) aufs Wort. Es ist nicht erlaubt, ihnen etwas Falsches zu essen zu geben.‘“⁹

De Lubac bewundert Weils Sorge um guten Lesestoff, der für die Philosophin alles andere als eine Geschmacksfrage, sondern eine Heilsfrage darstellt. Die entscheidende Verbindung zwischen de Lubac und Weil, die Gegenstand dieser Ausführungen ist, betrifft deren gemeinsame wie auch jeweilige Sichtweise und Lesepraxis, welche die Bibel als Erkenntnis- und Reflexionsmittel im konkreten Lebensvollzug bestimmen, sowie ein Vorschlag, wie das darin implizit zum Tragen kommende Offenbarungsverständnis beschrieben werden kann.

De Lubac erforschte im Zuge seiner Suche nach einer geistlichen Erneuerung unterschiedliche Auslegungspraktiken der mittelalterlichen Exegese¹⁰, besonders den sogenannten vierfachen Schriftsinn. Seine Auseinandersetzung mit Schrifthermeneutik ist schwerpunktmäßig in seinem Hauptwerk *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* dokumentiert, das zwischen 1959 und 1964 veröffentlicht wurde. Ein weiterer bedeutsamer Anlass stellte die Gründung der Sammlung *Sources chrétiennes* mit kritischen Ausgaben patristischer Texte dar, die de Lubac u. a. mit Jean Daniélou 1942 in Lyon ins Leben rief.¹¹

Der vorliegende Beitrag attestiert Henri de Lubac und Simone Weil ein gemeinsames Interesse an einer sogenannten *tropologischen* Schrifthermeneutik. Ryan McDermott zieht die Spuren tropologischer Diskurse bis weit vor ihre christlichen Anfänge zurück. In der griechischen Klassik wurde der Begriff *τρόπος* (*trópos*) sowohl als sprachliche Wendung, tatsächliche physische Kehrtwendung und als Synonym für ‚Lebensform‘ beziehungsweise

Marie Perrin (Hg.), *Réponses aux Questions de Simone Weil*, Paris 1964, 2–39; vgl. u. a. Xavier Tilliette, *Les philosophes lisent la Bible*, Paris, 2001; ders., *Philosophische Christologie*, Einsiedeln 1998, 271.

⁸ Vgl. z. B.: *Henri de Lubac*, *Bouddhisme*, [wie Anm. 1], 161: „Fr. C. [Coppellotti] m'expliquera que cet étudiant travaille en même temps comme ouvrier pour faire vivre sa famille et qu'il est influencé par Simone Weil“, ders., *Carnets du Concile* (Vol. I), Paris 2007, 59; weitere Einträge zu Simone Weil bei de Lubac finden sich bei dems., *Le mystère du surnaturel* (*Œuvres complètes* XII), Paris 2000, 288; ders., *Sur les chemins de Dieu* (*Œuvres complètes* I), Paris 2006, 334; ders., *Méditation sur l'Église* (*Œuvres complètes* VIII), Paris 2006, 131 und 217.

⁹ Im Original: „Mais une me paraît primer toutes les autres, qu'exprime au mieux S. Weil dans un texte que je médite souvent: ‚Il y a des hommes qui travaillent huit heures par jour et qui font le grand effort de lire le soir pour s'instruire. Ils ne peuvent pas se livrer à des vérifications dans les grandes bibliothèques. Ils croient le livre (le journal) sur parole. On n'a pas le droit de leur donner à manger du faux.‘“ (*Henri de Lubac*, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* [*Œuvres complètes* XXXIII], Paris 2006, 349).

¹⁰ Vgl. ders., *Medieval Exegesis* (Vol. III: *The Four Senses of Scripture*), Grand Rapids 2009, 278.

¹¹ Für eine Einordnung der Werkgeschichte de Lubacs mit Rücksicht auf die historischen Bedingungen, unter denen de Lubac geschrieben hat, vgl. *Karl H. Neufeld*; *Michel Sales*, *Bibliographie Henri de Lubac S.J. 1915–1974*, Einsiedeln 1974; besonders 10–25.

„Lebensstil“ gebraucht.¹² Der Begriff ‚Tropé‘ als Überbegriff für sprachliche ‚Wendungen‘ prägt bis heute die Sprachwissenschaften und versammelt darunter bestimmte Klassen rhetorischer Figuren und sprachlicher Stilmittel. Für das frühe Christentum und die Alte Kirche erwies sich die gängige Doppelbedeutung von τρόπος – Wendung und Lebensform – als äußerst geeignet, um die Bedeutung der Heiligen Schrift im Sinn eines Weges der performativen Umkehr zu verstehen. McDermott betont:

„According to tropological theory, interpretation is never complete without action and that action can take the form of writing. Tropology, in other words, is never simply an analysis of one text. It is also an invention of another – a fruitful activity – acted out in the production of life and literature even profane literature.“¹³

Auch de Lubac stößt auf die Doppelbedeutung von Tropologie. Vor dem Hintergrund von Texten des scholastischen Theologen Robert von Melun erklärt de Lubac, dass ein Tropus im weitesten Sinne des Wortes eine Redewendung bezeichnet, eine sprachliche Wendung, durch die man einen Ausdruck ‚dreht‘, um etwas anderes als seine natürliche Bedeutung zu bezeichnen.¹⁴ Die Tropologie besteht für de Lubac neben einer semantischen auch in einer moralischen Drehung im Sinne von Umkehr, eine verleiblichte und aktiv vollzogene Metanoia. Wohin diese Umkehr im konkreten Fall jedoch geschehen soll, ist keineswegs vorab definiert.

Während de Lubac in seinen historischen Untersuchungen also wenig überraschend den traditionellen Begriff der *tropologia* verwendet und beleuchtet, schafft Weil vielfältige Bezeichnungen für ihre experimentellen Selbsterkundungen, unter anderem den Ausdruck der *métaphores réelles*. Trotz ihrer intensiven Auseinandersetzung mit der Bibel nimmt Simone Weil generell kaum direkt Bezug auf die Geschichte der Bibelauslegung oder konkrete Formen der Exegese. Sie theoretisiert auch selten die eigenen Vorgehensweisen oder ihre Motivationen hinter ihrer Bibellektüre. Stattdessen versucht sie sich schon während ihrer ersten Studienjahre in Selbstexperimenten und notiert ihre spontanen Gedankengänge dabei, wobei sich ihr Fokus auf biblische Passagen mit ihrer Hinwendung zum Christentum ab 1935 stark verdichtet.

Für eine erste Hinführung zu Weils nicht systematischem Konzept einer tropologischen Hermeneutik können folgende Passagen aus ihren Denktagebüchern Ende 1942 erhellend sein:

„Christi Geschichte ist ein Symbol, eine Metapher. Aber früher einmal glaubte man, daß die Metaphern geschehen wie Ereignisse in der Welt. Gott ist der höchste Dichter. [...] Versuchen, Gott in die Welt zu bringen, anstatt die Welt zu verlassen [...] Man muß den Begriff der wirklichen Metapher wiederfinden. Sonst verliert z.B. die Geschichte Christi entweder ihre Wirklichkeit oder ihre Bedeutung [...] Das gesamte Universum ist nichts als eine große Metapher.

¹² Vgl. dazu weiterführend Jörg Villwöck, *Metapher und Bewegung*, Hamburg 1999.

¹³ Ryan McDermott, *Tropologies. Ethics and Invention in England, c.1350–1600*, Notre Dame 2016, 15.

¹⁴ Vgl. Henri de Lubac, *Typologie, Allegorie, geistlicher Sinn*, Einsiedeln 1999, 320.

Die Astrologie etc. bilden degradierte Spiegelungen dieser Erkenntnis des Universums als Metapher, möglicherweise Versuche – aber unrechtmäßige (scheint mir) – materielle Beweise dafür zu finden.“¹⁵

Mit dem Ausdruck der *métaphore réelle* beschreibt Simone Weil in diesen Abschnitten wie bestimmte Metaphern, in diesem Fall Symbole, Situationen oder Erzählungen im Neuen Testament, die Wirklichkeit der Welt klarer sehen und durchdringen lassen. Es geht Weil mit dieser Feststellung nicht um den Wirklichkeitsstatus oder den Wahrheitsgehalt der Metaphern selbst, z. B. dass vor der Grundlegung der Welt tatsächlich ein Lamm geschlachtet wurde (vgl. Offb. 13,8).¹⁶ Sie fordert für ihre Zeitgenoss:innen die Besinnung auf eine existenziell-performative Hermeneutik, nämlich, auf eine Art und Weise mit Welt in Beziehung zu treten, in der sich immer und überall das Göttliche offenbart.

Weil beschreibt die biblischen Texte in diesem Zusammenhang auch als Taschenlampe, die man am besten immer mit sich trägt und während dem gefährlichen Gang durch die Nacht einschalten kann.¹⁷ Sie betont, dass die Qualität einer Taschenlampe dadurch zu bemessen sei, wie gut die Gegenstände, die sie beleuchtet, in Erscheinung treten. Den biblischen Kanon sieht Simone Weil, mit großen Ausnahmen im Alten Testament, als über Jahrhunderte erprobte Sammlung von Texten, die sich gut als Taschenlampen für Gottes situative Offenbarungen in der Welt eignen. Dabei handelt es sich nicht um ein statisches Geschehen, bei dem Fallbeispiele im Licht biblischer Texte beurteilt werden, sondern in der unmittelbaren Konfrontation erhalten die biblischen Ressourcen den Resonanzraum, den sie benötigen, um Gottes Offenbarung konkret in der Welt wahrnehmbar werden zu lassen. Diese Praxis setzt auf einer praktischen Ebene zumindest voraus, dass die biblischen Passagen auswendig und jederzeit abrufbar zum Einsatz gebracht werden können. Nicht zufällig verbrachte Weil Zeit in Klöstern um dort die Kunst der *ruminatio*, des Wiederkauens zu erlernen. Gleichzeitig kritisiert Simone Weil jene Lesarten der Bibel, die diese mit der göttlichen Offenbarung gleichsetzen – was für sie einer Selbstblendung durch den direkten Blick in die Taschenlampe gleichkommt.¹⁸

Weils Plädoyer, das gesamte Universum als eine große Metapher zu lesen,¹⁹ lässt sich an die antike und mittelalterliche Bibelallegorese anknüpfen, die im Zentrum de Lubacs Untersuchungen stehen.²⁰ Weder Simone Weil noch Henri de Lubac geht es um eine erneute Verzauberung der Welt, vielmehr geht es beiden darum, die Zeichen Gottes in der Not der Zeit neu lesen zu lernen. In diesem Sinne schreibt de Lubac in *Méditation sur l'Église* 1953:

¹⁵ Vgl. Simone Weil, *Cahiers, Aufzeichnungen*, Band 4, München 2017, 40–41, 55, 72.

¹⁶ Vgl. dies., *Cahiers, Aufzeichnungen*, Band 3, München 2017, 271.

¹⁷ Vgl. dies., *Aufzeichnungen* 4 [wie in Anm. 15], 139.

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Vgl. dazu weiterführend Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000.

²⁰ Letzterer betont jedoch aus einem christologischen Interesse heraus mit Nachdruck die wichtige Differenz zwischen einer heidnischen und christlichen Allegorie, u. a. in seinem vielbeachteten Aufsatz „Typologie“ et „Allégorisme“ aus dem Jahr 1947, vgl. Henri de Lubac, „Typologie“ et „Allégorisme“, in: *Recherches de Science Religieuse* 34 (1947) 180–226.

„Gegen das Blendwerk aller Zukunftsträume ist auf jeden Fall nüchtern festzustellen: Die Zeiten der Zukunftsverkündigung liegen für uns Christen hinter uns. Wir halten heute die endgültige Wirklichkeit in den Zeichen, und solange diese Weltzeit dauert, kann dieser Zustand nicht wesentlich überschritten werden. Im Maße, als wir dies verkennen, fallen wir aus der christlichen Hoffnung in die Mythologie zurück.“²¹

In den folgenden zwei Abschnitten wird die theoretische Erörterung de Lubacs und die praktische Umsetzung Weils skizziert, wie beide durch eine tropologische Hermeneutik neu lernen versuchen, die Zeichen Gottes in der Welt zu lesen.

2. Die Tradition der Tropologie

Jenseits der unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen im Laufe der Geschichte des Christentums kommt der Heiligen Schrift in ihrer kanonischen Verfassung für Christ:innen eine besondere Autorität und ein normativer Charakter zu. Als von Gott inspiriertes Wort gilt die Bibel in den Vollzügen der christlichen Kirchen als maßgeblicher Interpretationsgegenstand der göttlichen Offenbarung. Sie dient jedoch nicht nur als inhaltlicher Maßstab und Koordinatensystem weiterer Offenbarungsinhalte, sondern wird selbst als ein Interpretationswerkzeug von Offenbarung gebraucht. Ein Beispiel dafür findet sich in der tropologischen Hermeneutik: Oft verkürzt als moralischer (moralisierender) Sinn des vierfachen Schriftsinns beschrieben, weisen die unterschiedlichen tropologischen Traditionen auf ein Offenbarungsverständnis hin, das im alltäglichen Vollzug des Lebens einen zentralen „Ort“ der göttlichen Offenbarung ausmacht und die Bibel als Interpretationswerkzeug dieser Selbstoffenbarung Gottes im konkreten ‚Jetzt‘ jedes Menschen anzuwenden versucht.

Tropologie wird innerhalb der Geschichte der Bibelauslegung unter die vormodernen, nicht kritischen Exegesen gereiht, die oft mit dem Ausdruck *sensus plenior* verschlagwortet wurden.²² Der lateinische Ausdruck *sensus* (Sinngelalt, Fühlen, Wahrnehmen und Verstehen) deutet neben einen inhaltlichen Aspekt des Interpretationsgegenstandes auf eine sensorisch-somatische Interaktion zwischen Gegenstand und lesender Person hin, die sich im mittelalterlichen Verständnis insbesondere als eine verleblichte Begegnung zwischen dem fleischlosen Körper des Textes und dem wahrnehmenden Körper der Lesenden entfaltet und damit einen lebendigen Text erschafft.²³ Die Lebendigkeit des Textes bedingt zudem über die wörtliche Sinnenebene hinausgehend eine unabgeschlossene Anzahl verborgener Schriftsinne, die bestenfalls miteinander interagieren und somit laufend kreativ und im Sinnüberschuss bleiben. Das Motiv der dynamischen Verborgenheit verweist zudem

²¹ Ders., Die Kirche, Einsiedeln 1968, 185.

²² Vgl. John C. Cavadini, From Letter to Spirit. The Multiple Senses of Scripture, in: Paul M. Blowers; Peter W. Martens (Hg.), The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation, Oxford 2021, 126–148, vor allem 128.

²³ Vgl. Christian Kiening; Cornelia Herberichs (Hg.), Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte. Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 3, Zürich 2008; vgl. auch Paul Ricoeur, Eberhard Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974; vgl. Paul Ricoeur, Die lebendige Metapher, München 1986.

schon in seinem Spiel mit dem Geheimnisvollen auf einen impliziten Charakter der Offenbarung, der den Techniken und Konzepten rund um den *sensus plenior* zu eigen ist.²⁴

De Lubac sieht neben Origines' viertem Buch von *De principiis* in Johannes Cassian (ca. 360–435) eine bedeutende und oft unterschätzte Grundlage für den *sensus plenior*.²⁵ Cassian unterscheidet zwei übergeordnete Zweige der Schriftsinne, nämlich die des buchstäblichen und des spirituellen biblischen Erkennens und unterteilt letzteres in die drei Unterzweige des tropologischen/moralischen, allegorischen/typologischen und anagogischen/eschatologischen Erkennens ein.²⁶ Niki Kasumi Clements fasst Cassians Systematik des *sensus plenior* bei Johannes Cassian folgendermaßen zusammen:

„[Cassian] frames his four types of interpretation in relation to Paul's words: ‚Now, brothers, if I come to you speaking in tongues, what use will it be to you unless I speak to you by revelation or by knowledge or by prophecy or by instruction?‘ (Conf. 14.8.4). Cassian assumes the historical narrative, first, as ‚a historical exposition in which there is no more hidden meaning‘ (Conf. 14.8.6). Second, he correlates allegorical interpretation with revelation by which one can read passages from the Hebrew Bible as a ‚prefiguration of the body and blood of Christ‘ (Conf. 14.8.5). Third, he correlates knowledge with the tropological, as ‚a moral understanding‘ by which one engages ‚practical discretion, in order to see whether it is useful and good‘ (Conf. 14.8.6.). It is important to note how Cassian stresses one's need to ‚judge for oneself‘ and with such critical discernment (discretion), we see how tropological concerns and critical reflection are bound. Fourth, he correlates prophecy with anagogy ‚by which words are directed to the invisible and to what lies in the future‘.“²⁷

Es ist bemerkenswert, dass jenseits der Quadriga die Bezeichnungen, Beschreibungen, Definitionen und Funktionen der verschiedenen Schriftsinne in der Regel fließend ineinander übergehen und oft an bestimmte körperliche Praktiken und Kulturtechniken (z. B. liturgische Gesten und Rituale) gebunden sind.²⁸ Dabei kommt dem Literalsinn, dem wörtlichen Sinn, keineswegs eine geringe Stellung in der bunten Polyphonie der sich verbindenden Schriftsinne zu. Im Gegenteil, der wörtliche Schriftsinn ist nicht nur die anfängliche Grundlage, die nicht einfach spirituell überschritten werden soll, sondern wird als beständiger Referenzpunkt und Fundament angesehen, wenn nicht sogar das Ziel der hermeneutischen Bewegung, in den die anderen *sensus pleniores* eine tiefere Einsicht geben sollen.

Wie Henri de Lubac in *Exégèse médiévale* herausarbeitete, beförderte die umfangreiche Rezeption von Cassian in der mittelalterlichen Exegese-Landschaft die Idee eines strukturierten Erkennens durch die Schichtungsleistung der *Quadriga*, des vierfachen Schrift-

²⁴ Vgl. Brenda Machosky, *Structures of Appearing. Allegory and the Work of Literature*, New York 2013; vgl. Anna Tzetkova-Glaser, Origines. *De principiis*, in: Oda Wischmeyer (Hg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origines zur Gegenwart*. Berlin 2016, 13–22, hier 15.

²⁵ Vgl. Henri de Lubac, *Typologie*, [wie Anm. 13], 320.

²⁶ Gerd Summa, *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian*, Würzburg 1992, 224–229; Steven D. Driver, *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture*, New York 2002, 113–116.

²⁷ Niki Kasumi Clements, *The Asceticism of Interpretation. John Cassian, Hermeneutical Askesis, and Religious Ethics*, in: Bharat Ranganathan; Derek Alan Woodard-Lehmann (Hg.), *Scripture, Tradition, and Reason in Christian Ethics. Normative Dimensions*. Cham 2019, 67–88, hier 72.

²⁸ Vgl. Henri de Lubac, *Typologie*, [wie Anm. 13], 329.

sinns. Beda Venerabilis prägte schließlich, was im Mittelalter als Distichon folgende Bezeichnungen zu Tage förderte: *Littera gesta docet, quid credas Allegoria, Moralis quid agas, quo tendas Anagogia* (der Buchstabe lehrt die Ereignisse; was du zu glauben hast, die Allegorie, die Moral, was du zu tun hast; wohin du streben sollst, die Anagogie).

Die Quadriga wurde zur zentralen Referenzformel und erstarrte schließlich zum bloßen Schema, das des größeren Anliegens antiker Exegese und Praxis kaum gerecht wird. Die erstarrte vierfache Taxonomie ließ die weitaus größere und lebhaftere Vielfalt an Schriftsinnen, ihr kreatives Zusammenspiel sowie deren Auslegungspraktiken in Vergessenheit geraten. Gegen diese Entwicklung richtet sich das exegetische Projekt der *lecture plurielle* Henri de Lubacs.

Ryan McDermott argumentiert in diesem Zusammenhang dafür, dass in der mittelalterlichen Exegese „Tropologie“ im Kontext der scholastischen Analogietheorie nicht einfach bedeuten konnte, moralische Modelle im Sinne eines „What would Jesus do?“ zu imitieren:

„[A]s every imitative action, as Lateran IV insists, evinces an ever greater dissimilarity from the model for the action – not because imitation subverts the model, but because the model itself transcends any possible likeness it inspires [...] Imitation does indeed produce alterity, but it also produces sameness – or, more accurately, correspondence. The challenge of interpretation is not to determine whether ethical inventions reflect literal or figural modes of interpretation, but how – since invention is never the same – to be sensitive to the diverse rendition models undergo as they are reinvented in unforeseeable copies [...] and are not just models, but models of how to be copies.“²⁹

Mit der scholastischen Analogietheorie ließe sich auch besser verstehen, warum es Henri de Lubac ein Anliegen war, dass es keine gelingende tropologische Performativität ohne allegorischen Intellekt geben könne. Dazu schreibt de Lubac:

„Es gibt demnach keine rechtverstandene, geschweige denn wirksame Tropologie außer durch Vermittlung der Allegorie; in der Sprache von heute: keine echte Spiritualität außer als *dargelebtes* Dogma, wie entsprechend kein Geheimnis geglaubt werden muß, das nicht seine Übersetzung, seinen Widerhall, ja seine Vollendung im Leben der Seele findet. Vom Leben, Sterben und Auferstehen des Herrn gilt: ‚Das alles ist geschehen, damit das christliche Leben ihm gleichgestaltet werde‘ (*omnia haec gesta sunt, ut ei christiana vita configuretur*). So verstanden wäre die Tropologie der ‚geistige Sinn‘ par excellence.“³⁰

Vor diesem Hintergrund möchte ich mit Blick auf die weitere Debatte um die tropologische Hermeneutik in Frankreich anmerken, dass Emmanuel Falque meiner Meinung nach Paul Ricœur missverstanden hat, wenn Falque behauptet, dass dieser den tropologischen Sinn gegenüber dem allegorischen Sinn bevorzugen würde, während Falque selbst darauf abzielt, dies umzukehren und den allegorischen gegenüber dem tropologischen Sinn zu betonen. Folgt man der Argumentation von Falque wohlwollend, könnte man sagen, dass Ricœur den allegorischen Sinn nicht so ausreichend akzentuiert, wie es Henri de Lubac

²⁹ Ryan McDermott, *Beatus qui verba vertit in opera*. Langland's Ethical Inventions and the Tropological Sense, in: *Yearbook of Langland Studies* 24 (2010) 169–204, hier 186.

³⁰ Henri de Lubac, *Typologie* [wie Anm. 13], 330.

betont hat. Jedoch den einen Sinn gegen einen anderen auszuspielen, wie es Falque unternimmt, geht meines Erachtens völlig am Grundverständnis des *sensus plenior* vorbei – was Ricœur gerade nicht tut. Ein Grund für die Fehlinterpretation der Tropologie sehe ich in Falques Verständnis von Tropologie als Selbstaneignung, die den Text ausschließlich an mich als Lesenden adressiert. Falques alternative Lösung der Allegorie – als gelebte Verschiebung oder Desorientierung meines Ichs angesichts meiner eigenen Alterität, die eine paradoxe Interkorporalität in der Abkehr vom Text als Vermittlung ermöglicht – unterstreicht in meinen Augen die Bedeutung der Tropologie als Vollzug der allegorischen Erkenntnis, wie dies Henri de Lubac ausführlich beschreibt.³¹

Im nächsten Abschnitt werden die theoretischen Perspektiven auf die Tropologie um die gelebte Praxis Simone Weils ergänzt.

3. Notizen zur Praxis einer tropologischen Hermeneutik bei Simone Weil

Simone Weil verfasste keine theoretischen Überlegungen, welche Prinzipien und Vorstellungen ihre Praxis leiteten. Gleichzeitig durchzieht eine tropologische Hermeneutik ihre Schriften und Notizen und kann implizit in den unterschiedlichen Kontexten festgemacht werden. So stellt Wolfgang W. Müller fest, dass Weil bei ihrer „Bibellektüre mit der Theorie des vierfachen Schriftsinns“³² arbeitet, jedoch nicht im Sinne einer *Eisegesis* (Hineinlegen eigener Gedanken in fremde Texte). Müller betont die stringent historisch-philologische Betrachtung Weils,³³ die immer das *Novum Testamentum Graece* nach Nestle (Ausgabe 1928) bei sich trug. Während Müller Simone Weil in die klassische Praxis des vierfachen Schriftsinns nach Beda Venerabilis einschreibt, betont Ruth Ewertowski die moralische Bedeutung von Metaphorizität in Weils Denken und Handeln als tatsächlich vollzogener Standortwechsel, um in der Unmöglichkeit einer moralischen Widerspruchslosigkeit, mit anderen Worten, in der Unmöglichkeit, in den Konflikten des Zweiten Weltkriegs selbst unschuldig bleiben zu können, nicht irre zu werden.³⁴ Es geht um die dringende Suche nach einem Umgang mit der moralischen Sackgasse einer unaufhörlichen Gewaltspirale.

Ein gutes Beispiel für Weils implizite Theorie einer tropologischen Hermeneutik bietet ihr Text *Condition première d'un travail non servile* (Grundbedingungen einer nicht-servilen Arbeit), in dem sie eine massive Antriebskraft des Faschismus in einer entwurzelten und desorientierten Arbeiter:innenschaft ausmacht und das Antidot in einer biblischen Lesep Praxis entdeckt. Mit einem längeren Abschnitt soll an dieser Stelle Simone Weil selbst dazu ausführlich zu Wort kommen:

³¹ Vgl. Emmanuel Falque, *Crossing the Rubicon. The Borderlands of Philosophy and Theology*, New York 2016, 36–38.

³² Wolfgang W. Müller, *Simone Weil. Theologische Splitter*, Zürich 2009, 60.

³³ Vgl. Müller, Splitter, [wie in Anm. 30], 62.

³⁴ Vgl. Ruth Ewertowski, *Das Außermoralische. Friedrich Nietzsche, Simone Weil, Heinrich von Kleist, Franz Kafka*, Heidelberg 1994, 212–213.

„Das Universum, in dem die Arbeiter leben, verweigert sich der Sinnhaftigkeit. Es ist unmöglich das Ziele hierhin durchdringen, außer höchstens für sehr kurze Zeiträume, die an besondere Umstände geknüpft sind. [...] Die Menschen gehen in die Kirchen, eigens um zu beten; und trotzdem weiß man, dass sie es selbst nicht könnten, wenn man ihnen nicht Vermittler zur Seite stellen würde, die ihre Hinwendung zu Gott unterstützten. Die Architektur der Kirche selbst, die Bilder, von denen sie voll ist, die Worte der Liturgie und des Gebets, die rituellen Handlungen des Priesters sind ihre Vermittler. Indem sie darauf ihre Aufmerksamkeit richten, wenden sie sich an Gott. Wieviel grösser noch ist die Notwendigkeit solcher Vermittler am Arbeitsplatz, wo man doch nur hingeht um seinen Lebensunterhalt zu verdienen! Hier hält alles das Denken an Irdischem fest. Nun kann man dort nicht einfach religiöse Bilder aufhängen und denen, die dort arbeiten, empfehlen, sie anzusehen. Ebenso wenig kann man ihnen vorschlagen beim Arbeiten Gebete zu sprechen. Die einzigen sinnlichen Gegenstände, auf die sie ihre Aufmerksamkeit richten können, sind die Materialien, die Werkzeuge, ihre Handgriffe. Wenn diese sich nicht selbst in Spiegel des Lichtes verwandeln lassen, ist es unmöglich, während der Arbeit seine Aufmerksamkeit auf die Quelle allen Lichts zu richten. Nichts ist notwendiger und dringlicher als genau diese Transformation. Sie wird möglich wenn sich in dem Material, wie es den Menschen auf der Arbeit zur Verfügung steht, eine spiegelnde Eigenschaft findet. Denn es geht nicht darum, Fiktionen zu fabrizieren oder willkürliche Symbole. Fiktion, Imagination, Träumerei sind nirgendwo weniger angebracht als dort, wo es um die Wahrheit geht. Doch zu unserem Glück besitzt die Materie eine spiegelnde Eigenschaft. Sie ist ein Spiegel, der sich durch unseren Atem trübt. Es genügt den Spiegel abzuwischen und die Symbole zu lesen, die aus der Ewigkeit in die Materie geschrieben sind. Das Evangelium enthält einige davon. [...] Es wäre einfach, zahlreiche weitere Symbole zu entdecken, die von der Ewigkeit her in die Natur der Dinge eingeschrieben sind und die nicht nur Arbeit im Allgemeinen, sondern jede Aufgabe in ihrer Einzigartigkeit umzuwandeln vermögen. Christus ist die eherne Schlange, die man nur anschauen muss, um dem Tod zu entgehen. Aber man muss in der Lage sein, ihn auf eine vollkommen ungebrochene Art zu betrachten. Dazu müssen die Dinge, die man aufgrund der Bedürfnisse und Verpflichtungen des Lebens zwangsläufig vor Augen hat, dasjenige widerspiegeln, das sie uns abhalten, direkt zu betrachten. Es wäre recht erstaunlich wenn eine durch Menschenhand erbaute Kirche voller Symbole wäre, das Universum selbst aber nicht unendlich voll davon. Es ist unendlich voll davon. Man muss sie nur lesen.“³⁵

Simone Weil ergänzt die Praxis, biblisch inspiriert die Welt neu zu lesen, in ihren Denktagebüchern um die Feststellung, dass es sich bei dieser Methode nicht um eine Form der Interpretation, sondern um Anschauung handelt. Ziel ist es, die Dinge so lange anzuschauen bis aus ihnen das Licht selbst hervortritt. Sie nennt es eine „Methode, den Verstand zu schulen, die im Schauen besteht“³⁶. Die besondere Form des Sehens beinhaltet für Weil eine Unterscheidung des Wirklichen von der Täuschung. Sie nennt dazu folgendes Beispiel: Um sich über die Wirklichkeit eines Gegenstandes zu versichern, kann man seine Stelle im Raum verändern und diesen aus einer anderen Perspektive betrachten. Hält man während der Bewegung den Blick fortwährend auf dem Gegenstand gerichtet, kann eine Täuschung in der Regel ausgeschlossen werden. Mit diesem Beispiel veranschaulicht Weil

³⁵ Simone Weil, *Vor der Schwierigkeit den Kopf zum Himmel zu heben*, Frankfurt a. M. 2023, 92, 96–97, 99.

³⁶ Dies., *Cahiers. Aufzeichnungen*, Band 2, München 2017, 286.

die Verbindung zwischen einer existenziell-performativen Standortänderung und der inneren Haltung der Aufmerksamkeit.³⁷ In ihrem letzten großen unvollendeten Werk, *Verwurzelung*, beschreibt sie zwei Frauen. Eine inhaftiert, die andere zu Hause und schwanger. Die erste näht, weil sie gezwungen wird, die zweite für ihr Kind. Weil schreibt:

„Das ganze soziale Problem besteht darin, alle Arbeitenden aus der einen in die andere dieser zwei Situationen zu versetzen. Es müssten also diese Welt und die andere in ihrer doppelten Schönheit während der Arbeit selbst gegenwärtig und mit ihr verbunden sein, wie das Kind im Mutterleib mit dem Nähen des Wäschestücks. Diese Verbindung lässt sich schaffen: durch eine Darstellung der Gedanken, die diese mit den Handgriffen sowie den besonderen Vorgängen jeder einzelnen Arbeit verknüpft, aber auch durch eine Umwandlung, die so tief geht, dass sie bis zur Substanz des Wesens vordringen und außerdem durch eine Gewohnheit, die dem Gedächtnis eingeprägt ist und die diese Gedanken an die Bewegungen bei der Arbeit bindet.“³⁸

Eine Möglichkeit, diese Methode einzüben sieht Simone Weil im Schulunterricht. Zwar lehnt sie den konfessionellen Religionsunterricht ab, beschreibt aber einen Unterricht, in dem die Kinder „Stellen aus der Heiligen Schrift lesen und vor allem das ganze Evangelium und alles im Geist des Textes kommentieren, wie es immer geschehen sollte“³⁹. Auch für die Land- und Fabrikarbeiter:innen entwickelt sie tropologische Techniken, wie diese in ihrer alltäglichen Arbeit mit biblischen Ressourcen ihre Wirklichkeit und die Sinnhaftigkeit ihres Lebens durchdringen können, jedoch ohne den eigentlichen Text zu studieren. Ihre Lektüre geschieht allein durch ihre Körperbewegungen und Arbeitsabläufe, weil sie die biblischen Bilder und Erzählungen durch eine hervorragende Pädagogik der Aufmerksamkeit einverleiben konnten.⁴⁰

In ähnlicher Weise wie Henri de Lubac ist Simone Weil überzeugt, dass die Heilige Schrift die Sicht auf den Alltag, konkrete Lebenssituationen und Bereiche, die vordergründig wenig mit dem christlichen Glauben gemein haben, auf eine positive Weise verändern kann.

Im abschließenden Teil wird ein Vorschlag gemacht, wie das darin implizit zum Tragen kommende Offenbarungsverständnis verstanden werden kann.

4. Entwurfsskizze für ein semiotisches Offenbarungsverständnis

Rolf Kühn, der Simone Weil als Lebensphänomenologin nach der *Façon* von Michel Henry (1922–2002) zu lesen versucht, verdichtet ein Offenbarungsverständnis am Grund ihres Denkens wie folgt:

„Schließt nämlich unsere Sinnlichkeit nach den fundamentalen Einsichten Simone Weils eine wirklich göttliche Offenbarung ein, dann umfasst gerade unsere rein passive Affektivität als

³⁷ Ebd.

³⁸ Dies., *Die Verwurzelung*, Zürich 2011, 90.

³⁹ Dies., *Verwurzelung*, [wie in Anm. 36], 87.

⁴⁰ Vgl. Dies., *Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin*, Zürich 1998, 52–62.

phänomenologische Materialität jenen genannten Gehorsam, mit dem der Sohn Gottes in seinem Tod selbst Materie wurde [...] In dieser rein passiblen Sinnlichkeit als dekreativer Entleerung jeglicher Objekt- und Wertgestalt bedeutet dann Christus den Zugang zum absoluten Leben, der keines Blickes oder keiner Intention mehr bedarf, weil die phänomenologische Materialität dieser rein individuierten Sinnlichkeit qua christologischer Ipseisierung bereits das Leben schlechthin ist, mit anderen Worten, Leben mit all seinen weiteren sich entfaltenden (Könnens-)Möglichkeiten [...] damit würde Simone Weil auf ihre Weise durch den Dekreati-
onsgedanken jenes entscheidende phänomenologische Prinzip bezeugen, welches nach Jean-Luc Marion heute besagt, dass die Gebung umso grösser ist, je radikaler die Reduktion ausfällt um auf diese Weise der Phänomenologie ihre reichsten Möglichkeiten zu eröffnen.“⁴¹

Kühn figuriert hier ein Offenbarungsdenken, das die Erschließung und Enthüllung des Verborgenen gerade in Verlusterfahrung und Entbehrung erwartet.⁴² Dieser von Weils Schreibstil mitgeprägten Weltuntergangsstimmung aus Leere und Entäußerung kann nun auch etwas Positives abgewonnen werden, wenn nämlich Offenbarung nicht mehr mit einem Offenbarungsinhalt gleichgesetzt wird, sondern als ein allein in Zeichen vermitteltes Begegnungsgeschehen und in Form eines In-Beziehung-setzens durch Zeichen gedacht wird, das im performativen Vollzug einer verlebendigenden Tropologie sich laufend neu aktualisiert und transformiert. Offenbarung ist dann ein kreativer und innovativer Zeichenprozess, insofern sie gerade nicht *etwas* neu erschafft, sondern das Ungesehene, Übersehene, und bisher Unsichtbare in der Welt und in den Menschen neu zu sehen *gibt*.

Was Rolf Kühn in komplexer Weise für die Neuverfassung einer radikalen Lebensphänomenologie entlang von Simone Weils Schreiben herauskristallisiert, bietet in einer etwas einfacheren Spielart hilfreiche Aspekte, um über ein mögliches semiotisches Offenbarungsverständnis nachzudenken, das im Anschluss an Überlegungen Henri de Lubacs und Praktiken Simone Weils als tropologische Hermeneutik zum Tragen kommt.

Göttliche Offenbarung ist, solange diese Weltzeit dauert, leer, weil sie nicht die Form von ewigen, universal wahren Inhalten innerhalb der Vergänglichkeit und Kontingenz des alltäglichen Lebens annimmt, sondern aufgrund der Mehrdeutigkeit von Zeichen die Form von polyphonen Zeichenprozessen, die in der Überfülle der endlosen Zeichenkomplexe und im kreativen Konstellieren der auslegenden Subjekte, Lesende und Gelesenes gleichermaßen laufend transformieren und neue Verhältnisse schaffen. Offenbarung kann in diesem ständigen Aushandlungsprozess nicht mehr schlicht als die (eindeutige) Enthüllung von *etwas* oder *jemanden* gedacht werden, sondern vielmehr rückt das Geschehen des Offenbarwerdens selbst in den Fokus als eine Spurenlese, die aus ständiger Neuorientierung und Bewegung besteht, hin auf die endgültige Wirklichkeit in den Zeichen. Die Zeichenwelt bildet die Grenze und kann nicht wesentlich überschritten werden. Eine tropologische Hermeneutik, die als Auslegungsgegenstand nicht mehr einen offenbaren Inhalt wählt, sondern Offenbarungsgeschehen als laufende Neujustierung im Licht biblischer Ressourcen versteht, antwortet damit auf eine Zeit, in der es keine offensichtlichen Auswege oder klaren Handlungsoptionen mehr gibt.

⁴¹ Rolf Kühn, *Leere und Aufmerksamkeit. Studien zum Offenbarungsdenken Simone Weils*, Dresden 2019, 149–150.

⁴² Vgl. Patrick Ebert, *Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 81)*, Tübingen 2020, 317–319.

So kann auf die Frage nach dem eigenständigen Offenbarungsverständnis hinter einer tropologisch gestalteten Lebensform zugleich kryptisch und wegweisend mit Roland Barthes' Umschreibung dessen geantwortet werden, was ein Zeigen eigentlich ausmacht:

„Das Zeichen ist ein Riss, der sich stets nur auf dem Gesicht eines anderen Zeichens öffnet.“⁴³

During the horrors of the Second World War, Henri de Lubac and Simone Weil both discovered the potential of tropological self-techniques and applied biblical resources to shed light on the crises and catastrophes of their time to develop possible ways out. There is an original understanding of revelation at the heart of tropological hermeneutics. According to this understanding, the object of interpretation regarding divine revelation is the lived now and it applies Scripture as its interpretative tool. The paper outlines the individual perspectives of Henri de Lubac and Simone Weil by suggesting a concept how this understanding of revelation can be described within the historical horizon of the Second World War.

⁴³ Roland Barthes, *Das Reich der Zeichen*, Frankfurt a. M. 1974, 76.