

## L'intelligenza dell'amore: Simone Weil e Etty Hillesum

Wanda Tommasi \*\*

Vorrei mostrare come nelle due autrici che prenderò in esame, Simone Weil e Etty Hillesum, l'amore di Dio sia legato all'amore per il prossimo e come vi sia in entrambe, sia pure in modi diversi, una sovversione dell'immagine di Dio rispetto alla tradizione patriarcale. Mi è necessaria una breve premessa, prima di addentrarmi nel confronto con i loro testi: scelgo di trattare insieme di queste due autrici, perché le considero entrambe scrittrici mistiche e fra le più grandi. È vero tuttavia che l'esperienza mistica è presente sicuramente in Simone Weil, che ne parla sobriamente, mentre è dubbia nel caso della Hillesum, per la quale possiamo parlare sì di esperienza vissuta di Dio, ma non di estasi mistica. È vero anche che i loro testi propriamente "mistici" sono pochissimi: si limitano al Prologo dei Quaderni e a qualche poesia nel caso della Weil e a qualche sporadica annotazione nel caso della Hillesum. Tuttavia, per entrambe, si può parlare di scrittura mistica in un senso più ampio e non "tecnico", cioè come scrittura che salvaguarda un vuoto, una presenza-assenza, che prende talvolta il nome di Dio, ma anche di infinitamente piccolo, di scintilla di luce, di granello di senape ecc.

\*

In Simone Weil, l'esperienza di Dio è strettamente legata alla relazione con l'altro, con il prossimo: l'immagine di Dio che si delinea nei testi weiliani indica anche l'orientamento dell'amore verso l'altro. Per la Weil, possiamo partire dall'esperienza mistica di Solesmes del 1938. Come Simone stessa precisa nella lettera a padre Perrin nota come Autobiografia spirituale (in *Attesa di Dio*, Rusconi, pp. 42-43), è recitando una poesia di George Herbert che s'intitola *Love* (Amore), che lei ha un'esperienza di contatto, da persona a persona, con il Cristo. Ecco la poesia:

L'Amore mi accolse; ma l'anima mia indietreggiò,  
colpevole di polvere e peccato. Ma chiaroveggente l'Amore, vedendomi esitare  
Fin dal mio primo passo,  
mi si accostò, con dolcezza domandandomi  
se qualcosa mi mancava.  
"Un invitato" risposi "degnò di essere qui".  
L'Amore disse: "Tu sarai quello".  
"Io, il malvagio, l'ingrato? Ah! mio diletto,  
non posso guardarti".  
L'Amore mi prese per mano, sorridendo rispose:  
"Chi fece questi occhi, se non io?"  
"È vero, Signore, ma li ho insozzati; che vada la mia vergogna dove merita".  
"E non sai tu" disse l'Amore "chi ne prese il biasimo su di sé?"  
"Mio diletto, allora servirò".  
"Bisogna tu sieda," disse l'Amore "che tu gusti il mio cibo".

Così mi sedetti e mangiai.

Il tema della poesia è quello dell'amore che accoglie: con l'accoglienza dell'amore inizia infatti il primo verso; ma l'invitato alla mensa si ritiene indegno, mancante, "colpevole di polvere e di peccato"; solo alla fine, dopo l'insistenza di Amore, l'invitato accetta di sedersi alla mensa e di mangiare, nonostante le propria indegnità. Di questo testo, vorrei sottolineare il fatto che l'invitato è accolto proprio nella sua "mancanza" (peccato, ingratitudine, malvagità ecc.); è amato nella sua singolarità (sono amati i suoi occhi), è amato proprio nella sua mancanza e impurità.

\*

Il motivo di fondo di questa poesia, così importante nell'esperienza mistica di Simone Weil, è ripreso in uno dei pochissimi testi mistici scritti da Simone, nel Prologo dei *Quaderni*. Anche qui troviamo il motivo dell'amore che accoglie, con una risonanza rispetto alla poesia di Herbert, che ne riproduce e ne reinterpreta originalmente le sequenze, come spesso accade nella letteratura mistica. Ma, accanto al tema dell'amore che accoglie (qualcuno - Amore o Cristo - invita chi scrive a condividere il cibo, la luce del sole, le parole scambiate in una mansarda), troviamo quello, presente nella Weil ma non nella poesia *Love*, dell'amore che rifiuta. Anche qui c'è un mangiare insieme, una comunione: i due personaggi, entrambi designati al maschile, mangiarono insieme un pane che "aveva davvero il gusto del pane" e bevvero del vino "che aveva il gusto del sole e della terra dove era costruita quella città" (*Quaderni*, Adelphi, vol. I, p. 104). Nel Prologo, c'è sì l'accoglienza dell'amore, ma alla fine c'è la cacciata dal paradiso, dalla mansarda. Il testo si conclude con una riflessione esitante sull'amore di Dio: "So bene che non mi ama. Come potrebbe amarmi? E tuttavia in fondo a me qualcosa, un punto di me, non può impedirsi di pensare tremando di paura che, forse, malgrado tutto, mi ama" (Ivi, p. 105). L'amore di Dio (come quello di chiunque) non è certo, garantito, suggerisce la fine del Prologo: è mancanza che può sperimentare sì istanti di pienezza, ma, al di fuori dei brevi momenti di grazia dell'esperienza mistica, si è ricacciati nel mondo, rigettati nella durezza della necessità. Dio "accade" in brevi lampi di grazia, ma questo "accadere" non è garantito, può ripetersi o no. In questa conclusione, che presenta il dono dell'amore di Dio sospeso fra la speranza e il timore, c'è un accenno alla "prova" della perdita dell'amore di Dio (ribadita dalla Weil nel suo commento al "Padre nostro"): la "prova" è il *malheur*, che può intaccare l'animo dello sventurato fino a farlo sentire abbandonato anche da Dio. La "prova" è la perdita dell'amore di Dio, ben sintetizzata, nel finale del Prologo, nell'immagine dell'amore che rifiuta. Amore, protagonista della poesia di Herbert, viene evocato dalla Weil, alla fine del suo testo mistico, in forma dubitativa: all'esperienza dell'amore di Dio segue il dubbio, perché Dio non può essere per noi uno stabile possesso; dobbiamo restare in attesa, attendere che la grazia di Dio discenda. Alla fede segue il dubbio, necessario alla fede per non trasformarsi in idolatria.

\*

Un altro testo della Weil che vorrei brevemente prendere in esame è una preghiera personale, scritta da Simone stessa, in cui lei chiede al Padre, nel nome di Cristo, di essere ridotta alla paralisi fisica, di diventare "paralizzata, cieca, sorda, idiota e guasta"; chiede inoltre che le sia tolta la capacità di collegamento fra i pensieri, fino a diventare "comme un de ces idiots complets qui non seulement ne savent ni compter ni lire, maia n'ont meme jamais pu apprendre à parler". ("Cahiers Simone Weil", 1983, n. 1, p. 55). Questa preghiera può essere interpretata in chiave masochistica, come alcuni interpreti della Weil hanno suggerito, ma può anche essere interpretata diversamente: essa si conclude infatti con un'invocazione della Weil, la quale chiede che tutte le sue doti fisiche, umane e intellettuali siano "divorate" da Dio e messe a disposizione di tutti coloro che ne hanno bisogno. In altri termini, Simone Weil chiede, nell'ultima parte della sua preghiera personale, che sia fatta la volontà di Dio: se questa prevede la conservazione dei suoi doni, lei chiede che la sua intelligenza, nella pienezza della sua lucidità, colleghi fra loro tutte le idee in conformità perfetta con la volontà divina. Chiede, in altri termini, la morte dell'io, la totale decreazione: chiede che le sue qualità divengano impersonali, proprietà di Dio, e che siano messe a disposizione di tutti. Certo, c'è un fortissimo desiderio di kenosi, ma esso riguarda solo l'io e la sua volontà di potenza: è l'io (il "moi" degli attaccamenti) ciò che la Weil chiede che diventi "paralizzato, cieco, sordo, idiota e guasto". Questa preghiera personale della Weil mostra una relazione strettissima fra l'amore di Dio e l'amore del prossimo: il desiderio di giungere all'impersonale, alla morte dell'io, fa tutt'uno con l'amore di Dio, pensato a sua volta come impersonale (esso, precisa la Weil citando il Vangelo, cade, come la pioggia, sui giusti e sugli ingiusti). Anche per questo la Weil considera l'ateismo come una forma di purificazione rispetto a un Dio che ci assiste e ci protegge quando ne abbiamo bisogno: per questo Simone non ama Teresa di Lisieux, perché la piccola Teresa conosce solo un Dio personale, compreso in una visione che lei considera, a mio parere a torto, troppo infantile.

\*

Quello di cui Simone Weil ci parla è un amore che ha in sé della distanza, dell'impersonalità, sia rispetto a Dio sia rispetto al prossimo. Nei *Quaderni*, vediamo infatti come lei miri alla purezza dell'amore nei confronti dell'altro, depurando sostanzialmente l'amore fisico da sensualità, piacere e voluttà, e affermando che la castità è indispensabile all'amore. Appena c'è bisogno (dell'altro), appena c'è desiderio, anche reciproco, c'è oltraggio, scrive (*Quaderni*, vol. I, p. 117). Inoltre, sottolinea come l'amore sia spesso un mezzo per dominare l'altro, uno strumento di potenza, un modo di accrescere il proprio io. Denuncia la commistione di amore e potere, che impedisce ogni purezza nell'amare: ogni volta che un uomo pensa una donna in funzione del proprio piacere, egli in realtà non l'ama (Ivi, p. 142). La Weil non accetta la dipendenza in cui chi ama si viene a trovare dall'essere amato: questa è per lei una situazione di mendicizia, di dipendenza intollerabile (Ivi, p. 144). Di qui la necessità di una grande distanza nell'amore, di quell'impersonalità che, come si notava sopra, la Weil sottolinea anche nell'amore di Dio: amore puro è per Simone quello che non vuole subordinare l'altro, che non vuole appropriarsene; è amore per un altro di cui si desidera l'esistenza indipendente e di cui non si vuole mutare nulla.

Il motivo di fondo che la Weil valorizza nell'amore è il rispetto di chi si desidera, di chi si ama. È evidente che Simone ha riflettuto come donna su questo tema: infatti, anche se parla della necessità di non subordinare l'altro, in realtà sa bene che la donna è piuttosto colei che si è sempre subordinata all'altro per amore, che ha patito la dipendenza, che è stata trattata come oggetto. Scrive ad esempio: "miscuglio di fraternità dolorosa e di gelosia tra donne ugualmente sottoposte all'arbitrio della violenza maschile" (Ivi, pp. 142-143). Rispetto a questa degradazione dell'amore, in cui esso si fa strumento di dominio e di asservimento dell'altro (ma bisognerebbe dire dell'altra), Simone Weil imposta i temi dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo in assoluto parallelismo: in entrambi i casi, si tratta d'un amore che cerca il consenso dell'essere amato, che non è mescolato con il potere, che rifiuta la forza. Tale è l'amore di Dio, che cerca e mendica il consenso dell'essere amato, tale è l'amore vero per l'altro, che non cerca di asservirselo, ma che resta in paziente attesa e che ne rispetta l'alterità; così è, ad esempio, nell'amore cortese, che la Weil apprezza molto e di cui lamenta l'assenza nella nostra epoca. Come l'amore di Dio rinuncia all'onnipotenza per lasciar essere il mondo, così noi dobbiamo rinunciare alla nostra piccola potenza umana per lasciar essere l'altro nella sua alterità. Amore di Dio e amore del prossimo hanno la stessa struttura. La forza di quest'intuizione di fondo, assolutamente centrale nella Weil, comporta una sovversione dell'immagine di Dio, che fa capire come Simone abbia pensato Dio proprio a partire dalla sua sensibilità di donna. C'è innanzitutto la sovversione dell'immagine del Dio onnipotente tramandata dalla tradizione patriarcale: Dio non è pensato come onnipotente, ma come colui che rinuncia alla potenza per amore del mondo, fino all'impotenza sulla croce. Soprattutto in un passo dei *Quaderni*, Simone sovverte l'immagine tradizionale di Dio e fa capire di mettere in gioco la sua sensibilità femminile nel pensare Dio: è un passo in cui Dio viene paragonato a "una donna importuna che se ne sta incollata al suo amante e gli sussurra all'orecchio, per ore, senza fermarsi 'Io ti amo - Io ti amo - Io ti amo...'" (*Quaderni*, Adelphi, vol. III, p. 69).

\*

Possiamo aggiungere a questo passo le immagini del Dio carnefice ne *La Grecia e le intuizioni precristiane* (Zeus nei confronti di Prometeo, nella rilettura weiliana del mito). C'è, nei testi della Weil, anche un Dio violentatore (nel mito di Demetra e Core). È come se, dopo avere a lungo lottato contro gli attaccamenti e l'umiliazione che derivano dalla dipendenza, Simone Weil, a un certo punto, dopo l'esperienza mistica, smettesse di combattere contro tutto questo e l'accettasse, mirando solo a trasferire l'attaccamento da degli esseri particolari all'universo intero e a Dio. Simone scrive infatti che ciò che occorre è un mutamento di livello: non un amore più grande, ma un altro amore (*Quaderni*, vol. I, p. 282). Sappiamo da lei cosa può portarci a un tale mutamento di livello: la contemplazione del limite, delle contraddizioni insolubili, la porta stretta della contraddizione come passaggio al soprannaturale. La mistica è per lei infatti il passaggio al di là della sfera dove bene e male si contrappongono, e questo per l'unione dell'anima con il bene assoluto. In questo, la mistica non è diversa dalla filosofia, intesa dalla Weil come pratica, come metodo

spirituale di purificazione dell'anima, come contemplazione delle contraddizioni insolubili fino a che da esse non sgorgi la luce. Qui ritroviamo di nuovo l'amore, perché la Weil sottolinea che non c'è conoscenza se questa non è sorretta dall'amore.

\*

Dunque, per concludere sulla Weil, sottolineo ancora una volta che c'è in lei sinergia fra l'amore di Dio e l'amore del prossimo: in entrambi, c'è rinuncia alla potenza per rispettare l'alterità dell'altro. Ma ci sono anche dei passi che contrastano con questo parallelismo e che presentano piuttosto la forma del capovolgimento: quello che è inaccettabile se fatto da un uomo a una donna (violenza sessuale) o a un altro uomo (uso della forza, omicidio, schiavitù) diventano desiderabili se l'autore ne è Dio. Ho l'impressione che questi ultimi passi, per me molto inquietanti, affondino le radici nel vissuto religioso e mistico di Simone Weil, il quale ci mostra una donna che ha in parte interiorizzato il Dio della tradizione patriarcale nei suoi aspetti anche più crudeli, arbitrari e violenti, in contrasto con l'immagine di Dio generalmente prevalente nella Weil, quella di un Dio che rinuncia alla potenza per amore.

\*

Anche in Etty Hillesum c'è una sovversione dell'immagine di Dio tramandata dalla tradizione patriarcale, e tale sovversione orienta anche la sua relazione con il prossimo. Etty scopre Dio come la parte più riposta di sé, come il silenzio interiore che le consente di dare senso alle cose drammatiche che le accadono, che le permette di non lasciarle sprofondare nell'insensatezza. In lei, Dio è il nome del silenzio, di un "varco nell'essere" che lascia esserci l'essere: da questo punto di vista, la questione che ponevo all'inizio in forma dubitativa, cioè se Etty Hillesum si possa o meno definire mistica, trova una risposta proprio nella relazione di Etty con l'esperienza, con l'accadere dell'essere. L'ineffabile, il mistico, non è in realtà per Etty Dio (a Dio lei parla con grande facilità e confidenza, al punto da dire che "saltella qua e là con Dio come se fosse una cosa da nulla") (*Diario 1941-1943*, Adelphi, p. 217), ma è l'immediato della presenza: la vita nel suo scorrere, la bellezza di un momento... Occorre del silenzio - Dio - affinché l'essere possa venire al linguaggio, affinché, nelle circostanze drammatiche in cui lei vive, l'esistenza non sprofondi nell'insensatezza, affinché lei possa arrivare a rispettare l'alterità del bello senza volerlo possedere. Così è anche nell'amore (concretamente, l'amore per il suo psicoterapeuta e amante, Julius Spier, che per Etty è propedeutico rispetto alla sua scoperta di Dio): costretta a lottare per venire a capo dentro di sé della possessività nei confronti di Spier e della gelosia verso la fidanzata di lui, che lo aspetta a Londra, Etty fa dello scacco del suo sogno d'amore l'occasione d'un passaggio a un livello più alto: "Oh, lasciar completamente libera una persona che si ama, lasciarla del tutto libera di fare la sua vita, è la cosa più difficile che ci sia. Lo sto imparando per lui" (Ivi, p. 147). Etty si ritrae, rinuncia al possesso esclusivo (cioè a consegnarsi tutta a lui), e arriva ad amare tollerando l'autonomia dell'altro: a quel punto, accetta di "perdersi per Dio o

per una poesia" (ivi, p. 89), non per un uomo. Lascia del vuoto come spazio di relazione fra sé e l'altro.

\*

La sovversione dell'immagine di Dio tradizionale in Etty è notevole: non solo Dio non è concepito come onnipotente, ma è visto addirittura come impotente di fronte al dilagare di un male, la cui responsabilità grava interamente sugli uomini. Dio è visto come inerme, bisognoso di aiuto: nell'intuizione straordinaria di "aiutare Dio" a non assentarsi del tutto da questo mondo, cioè dal cuore degli esseri umani induriti dalla sofferenza, Etty Hillesum sintetizza una relazione con Dio che ha tratti femminili e materni. Etty, che nella sua vita personale aveva rifiutato la maternità, si assume infine una maternità simbolica rispetto a Dio. Dopo aver cercato a lungo riparo e contenimento (in uomini tanto più maturi di lei, poi in parole che la potessero ospitare e contenere), Etty, alla fine, capovolge questo suo bisogno in disponibilità a offrirsi lei stessa come riparo, conforto e aiuto per Dio. Dev'essere riuscita davvero a ospitare Dio in sé, a essere incinta di Dio, visto che è riuscita a erodere le radici dell'odio dentro di sé e che è arrivata ad amare i propri nemici, mettendo in pratica questo così difficile insegnamento evangelico. Se il rifiuto dell'odio, nelle terribili circostanze in cui è vissuta, l'avvicina alla santità, la maternità simbolica rispetto a Dio attesta una relazione femminile con Dio che non è verticale, ma circolare: benché Dio sia colui che l'ha creata e che può tenerla per mano nei momenti più difficili, tuttavia egli non può esistere senza di lei.

\*

Proponendosi di aiutare Dio, Etty suggerisce che la parte divina della creatura è proprio quella più fragile, inerme, bisognosa, piena di peccati e di debolezza. È là che abita Dio, nella fragilità della creatura, nella sua mancanza. Quest'immagine di Dio, che sovverte radicalmente quella tradizionale del Dio onnipotente, è strettamente correlata alla relazione con l'altro, con il prossimo: a Westerbork, il campo di smistamento in cui fu internata prima di finire ad Auschwitz, Etty parla d'un amore per il suo prossimo, sofferente e disperato, che non è misurato sul merito dell'oggetto amato ("la gente di Westerbork non ti offre molte occasioni di amarla", scrive nelle *Lettere 1942-1943*, Adelphi, p. 114), ma che è come un "ardore elementare" che alimenta la vita. Secondo Helene Cixous, qui entra in gioco un'economia libidinale femminile, un'economia del dono, creatore di legame: Etty non teme d'impoverirsi donando, perché il dono, che crea relazioni, innesca uno squilibrio positivo, al rialzo, un gioco che non è a somma zero. Infatti, a Westerbork, Etty registra come ricchezza e non come impoverimento, nel libro dei conti della vita, il fatto di provare nostalgia per gli affetti da cui è stata separata: mentre tutti gli altri vivono questa terribile situazione come una privazione violentemente imposta, lei invece vi coglie una ricchezza, perché il fatto di essere ancora capaci d'amare e di provare nostalgia in quelle circostanze significa che si è ricchi d'amore, di capacità di dare (Ivi, p. 118).

L'amore per gli altri che Etty pratica concretamente a Westerbork è un amore che crea l'altro, facendolo esistere: è proprio quell'attenzione creatrice, che restituisce esistenza all'altro, di cui ci parla Simone Weil. La strategia esistenziale di Etty Hillesum tiene insieme l'amore di Dio e l'amore del prossimo: Dio è il silenzio interiore, lo spazio vuoto, la distanza dall'immersione totale nell'esistenza che le permette di non lasciar sprofondare gli avvenimenti che vive nell'insensatezza e nell'orrore, ma di dar loro senso nella scrittura, pur continuando a "esserci al cento per cento" e a viverli fino in fondo (Diario, p. 222).

\*

C'è una qualità femminile nel sentire religioso di Etty Hillesum che a me sembra più limpida e inequivoca di quella di Simone Weil. Questa qualità femminile si percepisce, ad esempio, nel suo non separare mai, nel proprio itinerario spirituale, sessualità e spiritualità, corpo e spirito, ma nel farli crescere sempre insieme. Ciò si coglie nella consapevolezza dell'importanza delle pratiche femminili quotidiane, viste come un ancoramento del corpo all'esistenza che, mettendo ordine nel corpo, ordinano anche lo spirito. Si coglie anche, in Etty, nella "cura con cui ha vissuto" (l'espressione è di Carla Lonzi, *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*, Rivolta femminile, p. 63): cura delle relazioni, delle amicizie e insieme, sempre, lavoro di scrittura per non perdere il filo di se stessa e per dare senso agli eventi. La strategia esistenziale della Hillesum ha puntato sul silenzio interiore - Dio - sia nella cura nel vivere sia nel salvare dall'insignificanza i gesti di cui il vivere è intessuto, dal rammendare una calza all'apparecchiare la tavola, dal ritirarsi nella "cella" della preghiera al piacere di coltivare le amicizie. Cura nel vivere significa anche che niente può avere senso se il semplice fatto di essere vivi non ne ha: questo senso viene alla Hillesum dal mettere la vita in prospettiva, dal guardarla da un punto di silenzio, a cui lei dà il nome di Dio. È questo silenzio la distanza che le permette di dare respiro all'esistenza, cosicché ogni momento che ancora le resta da vivere è percepito come un dono, tanto più prezioso perché sta per esserle tolto.