



ciclo di incontri - Settembre 1996

Quaderno n. 70

I volti della memoria

chiudi



Simone Weil: tappe e significato di un percorso spirituale

Giancarlo Gaeta

P R O L O G O

Entrò nella mia camera e disse: "Miserabile, che non comprendi nulla, che non sai nulla. Vieni con me e t'insegnerò cose che neppure sospetti!". Lo seguii.

Mi portò in una chiesa. Era nuova e brutta. Mi condusse di fronte all'altare e mi disse: "Inginocchiati!". Io gli dissi: "Non sono stato battezzato". Disse: "Cadi in ginocchio davanti a questo luogo con amore come davanti al luogo in cui esiste la verità". Obbedii.

Mi fece uscire e salire fino ad una mansarda da dove si vedeva attraverso la finestra aperta tutta la città, qualche impalcatura in legno, il fiume dove alcune imbarcazioni venivano scaricate. Nella stanza c'erano solo un tavolo e due sedie. Mi fece sedere.

Eravamo soli. Parlò. Talvolta qualcuno entrava, si univa alla conversazione, poi se ne andava. Non era più inverno. Non era ancora primavera. I rami degli alberi erano nudi, senza gemme, in un'aria fredda e piena di sole.

La luce sgorgava, splendeva, diminuiva, poi le stelle e la luna entravano dalla finestra. Poi di nuovo sorgeva l'aurora.

Talvolta taceva, prendeva da un armadio un pane e lo dividevamo. Quel pane aveva davvero il gusto del pane. Non ho mai più ritrovato quel gusto.

Mi versava e si versava del vino che aveva il gusto del sole e della terra dove era stata costruita quella città.

Talvolta ci stendevamo sul pavimento della mansarda, e la dolcezza del

sonno scendeva su di me. Poi mi svegliaivo e bevevo la luce del sole.

Mi aveva promesso un insegnamento, ma non mi insegnò nulla. Discutevamo di tutto, senza ordine alcuno, come vecchi amici.

Un giorno mi disse: "Ora vattene". Caddi in ginocchio, abbracciai le sue gambe, lo supplicai di non scacciarmi. Ma lui mi gettò per le scale. Le discesi senza rendermi conto di nulla, il cuore come in pezzi. Camminai per le strade. Poi mi accorsi che non avevo affatto idea di dove si trovasse quella casa.

Non ho mai tentato di ritrovarla. Capii che era venuto a cercarmi per errore. Il mio posto non è in quella mansarda. Esso è ovunque, nella segreta di una prigione, in uno di quei salotti borghesi pieni di ninnoli e di felpa rossa, in una sala d'attesa della stazione. Ovunque, ma non in quella mansarda.

Qualche volta non posso impedirmi, con timore e rimorso, di ripetermi un po' di ciò che egli mi ha detto. Come sapere se mi ricordo esattamente? Egli non è qui per dirmelo.

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.

Questo testo famoso, a cui Simone Weil dovette attribuire particolare importanza e significato dal momento che volle assegnargli la funzione di "prologo" alla massa dei frammenti raccolti nei suoi "Quaderni"^[1], è certamente ed innanzi tutto la rappresentazione poetica di una effettiva esperienza mistica, risalente probabilmente al 1938. Si tratta dell'episodio menzionato in due lettere inviate rispettivamente al domenicano Perrin e all'amico Joe Bousquet, nel 1942. "Il Cristo stesso è disceso e mi ha presa"^[2], scrive al primo, e all'altro: "In un momento di intenso dolore fisico, mentre mi sforzavo di amare ma senza credermi in diritto di dare un nome a questo amore, ho sentito, senza esservi in alcun modo preparata, - perché non avevo mai letto i mistici - una presenza più personale, più certa, più reale di quella di un essere umano, inaccessibile sia ai sensi sia all'immaginazione, analoga all'amore che traspare attraverso il più tenero sorriso di un essere amato"^[3]. Tuttavia è evidente che la trasfigurazione poetica del prologo solo nella sua parte centrale riguarda espressamente tale episodio; direi piuttosto che in questo testo Simone Weil abbia inteso ricapitolare alla luce di quell'esperienza il suo percorso umano e il significato della sua ricerca spirituale.

Una domanda percorre il testo: “Quale è il mio posto?”. Non è la chiesa, perché non è battezzata; non è la mansarda dell’esperienza amorosa, della comunione spirituale, perché non si sente degna di essere amata; il suo posto è invece non importa dove nel mondo quotidiano. Il luogo d’elezione, la mansarda luminosa, sospesa in un tempo che non è più il tempo della vita comune, - un’unica dolcezza nella veglia e nel sonno, - riempito dalle parole dell’amicizia, nutrito dal gusto di un pane e di un vino inimitabili, quel luogo appena trovato e subito perduto è infine un luogo fuori dallo spazio, fuori dal tempo, a cui solo un punto dell’anima può restare agganciato: “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”. Ebbene, quel sottile, dubbioso legame ha prodotto il miracolo di un pensiero nuovo, meglio di una cascata di pensieri, di una grande opera filosofica e spirituale.

Ma prima di dire qualcosa introno ai caratteri di questo pensiero, occorre soffermarsi sugli altri due luoghi enunciati dal prologo: la chiesa e il mondo della vita comune. La chiesa “nuova e brutta” innanzitutto, perché in questa immagine si ricapitola l’impossibilità per Simone Weil di riconoscersi come parte di un qualsiasi ordine costituito, ma manche e contraddittoriamente l’intimo desiderio di vedere riconosciuta la sua visione della società, e in particolare la propria fede cristiana da parte della chiesa. Dunque una doppia impossibilità. L’una sperimentata nell’impegno politico, legato, nei primi anni trenta, al progetto rivoluzionario, e infine, durante l’esilio londinese, espressosi nella ricerca di una cultura politica radicalmente rinnovata a cui ispirare la ricostruzione dell’Europa dopo la guerra.

L’altra impossibilità, Simone Weil la sperimentò nei rapporti con l’istituzione ecclesiastica, nella misura in cui questa le si manifestò come impermeabile a una concezione religiosa che ne riduceva drasticamente la funzione di controllo sugli esiti della ricerca intellettuale e spirituale.

Certo, l’immagine della “chiesa nuova e brutta” simboleggia innanzitutto l’istituzione ecclesiastica moderna, più precisamente quella concezione autoritaria della chiesa definita al Concilio di Trento, ma la cui radice avvelenata Simone Weil fa risalire al tredicesimo secolo, quando “la chiesa ha stabilito un inizio di totalitarismo”^[4] nella misura in cui ha inteso sottoporre il libero esercizio dell’intelligenza alla sua giurisdizione. Ma questa stessa concezione, e di gran lunga potenziata, Simone Weil scorgeva operante a tutti i livelli nelle moderne società civili, anch’esse “nuove e brutte”, perché concepite nell’ignoranza di

quello spirito di verità che al contrario aveva a suo avviso informato la totalità delle espressioni intellettuali, civili e religiose, nell'antichità preromana e che, grazie al cristianesimo, era rifiorito in quello che essa chiama il primo rinascimento, cioè l'età romanica, quando nell'arte come nell'amore e nella vita pubblica si espresse al livello più alto il rifiuto della forza come regolatrice dei rapporti umani. Di questo rifiorire dello spirito delle antiche civiltà mediterranee sono, a suo avviso, testimonianza l'equilibrio miracoloso dell'architettura romanica, la monotona sublimità del canto gregoriano, l'amore cortese, la purezza della poesia trobadorica, lo spirito di libertà e insieme di obbedienza nella vita pubblica, l'esaltazione della povertà nei movimenti evangelici. Tutto questo, constata Simone Weil, fu spazzato via nel tredicesimo secolo; si posero invece allora le basi di un modello culturale, religioso e civile informato allo spirito di parte, al dogmatismo, al centralismo, che ha prodotto una frattura mai più ricucita nel nostro linguaggio: all'unità di linguaggio, si pensi a Francesco d'Assisi, intesa come circolazione di idee, come molteplicità di espressioni nella ricerca di forme di vita spirituale e sociale più alte, si sostituirono linguaggi univoci e spesso contrapposti.

Linguaggi con il passare dei secoli sempre più frammentati e specializzati, atti a circoscrivere ambiti del sapere oramai vissuti come distinti e pressoché incomunicabili tra loro: arte, filosofia, scienza, politica, , religione. Uno statuto di separatezza che ha infine comportato una scissione nella coscienza e nei comportamenti: tra soggetto e oggetto, privato e pubblico, spirituale e secolare, e quindi la pratica impossibilità a trovare un punto di equilibrio personale, a riconoscere il proprio valore di individuo, fisico e morale, nell'insieme delle espressioni della vita quotidiana.

E' questa in definitiva, secondo Simone Weil, la malattia della nostra epoca: un male venuto da lontano e infine esploso nel nostro secolo in forme devastanti. La scura cella della prigione, la vacuità del salotto borghese, l'anonimo grigiore della sala d'aspetto della stazione, quei luoghi di comune emarginazione e alienazione che Simone Weil è costretta a riconoscere come il proprio posto nel mondo, sono dunque i simboli quotidiani di tale male diffuso, che non risparmia nessuno. Luoghi ben distanti da quelli che essa aveva eletti per la propria militanza politica nel corso della prima metà degli anni trenta: la classe operaia, il sindacato e i circoli rivoluzionari, la fabbrica in cui era andata a lavorare come operaia, la guerra civile in Spagna; a testimonianza di una frattura interiore, di un mutamento nella sua visione della questione sociale su cui occorre soffermarsi per meglio comprendere l'esito della sua vicenda umana ed

intellettuale.

L'attività rivoluzionaria, espressasi soprattutto nell'ambito di un sindacalismo su posizioni critiche nei riguardi del partito comunista e dello stalinismo, segna il primo impatto di Simone Weil con la questione sociale subito dopo gli studi universitari, cioè a partire dal 1931 e, con varie vicende, fino alla caduta nel '36 del governo espresso dal Fronte popolare. Peraltro la sua scelta della classe operaia non appare affatto motivata ideologicamente, ma piuttosto determinata dal convincimento, già maturato negli anni di studio, che il lavoro manuale costituisse l'espressione più alta della condizione umana, in quanto sintesi di pensiero e di azione, ma anche e più soggettivamente a motivo di un forte sentimento di affinità con un mondo più umano e reale di quello borghese in cui era cresciuta. E tuttavia essa dovette ben presto scontrarsi con problemi e contraddizioni insuperabili nella situazione storica di quegli anni. In particolare, il fallimento del movimento operaio in Germania, con la conseguente vittoria del nazismo, le rese del tutto evidente l'incapacità delle organizzazioni politiche, partiti e sindacati, a sviluppare un'azione rivoluzionaria autonoma dagli interessi dell'Unione Sovietica. D'altra parte dovette scontrarsi con il dogmatismo ideologico ed il verticismo burocratico delle organizzazioni di partito inconciliabile con la propria concezione, che assegnava loro piuttosto una funzione di educazione politica delle masse e di collegamento tra le varie componenti politiche ed espressioni ideologiche, lasciando alla base la responsabilità dell'azione politica.

Dunque, la ricerca di ciò che unisce al di là dei principi di parte, il rilievo dato ad ogni contributo che porti ad una più adeguata comprensione della situazione, la volontà di mantenere attivi i contatti anche con forze dalle quali è peraltro giusto distinguersi; e tutto questo nella consapevolezza che "la rivoluzione è un lavoro, un compito metodico", finalizzato alla costruzione di un ordine sociale completamente nuovo, alla quale è il campo operaio nel suo insieme a dover partecipare consapevolmente, pena il fallimento anche, e soprattutto, nel caso di una rivoluzione vittoriosa. La novità non è di poco conto, soprattutto nel contesto di una cultura politica in cui il primato dell'ideologia e dell'organizzazione verticistica costituiva un dogma indiscutibile. Essa ci dà già la misura della statura politica di questa giovane donna, e ci consente insieme di cogliere un orientamento del pensiero che pur approfondendosi enormemente resterà immutato. Pensare la rivoluzione come "compito metodico", significa spogliarla immediatamente di ogni elemento irrazionale, di ogni proiezione verso un futuro più sognato che pensato, che si può essere tentati di afferrare a

qualsiasi costo e con qualsiasi mezzo. O ancora, pensare la rivoluzione come “una moralità superiore”, significa porre un limite all’assolutezza della politica, affinché questa torni a radicarsi nei bisogni reali di individui che vogliono realizzare un compito comune in cui ciascuno possa avere un ruolo cosciente.

Pensare la rivoluzione significa dunque pensare innanzitutto la società ed in particolare i meccanismi dell’oppressione sociale. Dopo la deludente esperienza a Berlino nell’estate del 1932 alla vigilia del colpo di stato hitleriano, Simone Weil sa che questo è il problema decisivo per il movimento rivoluzionario. E ad esso dedicata tutte le sue forze attraverso la riflessione teorica, il cui frutto più alto sono le “Riflessioni sulle cause della libertà e dell’oppressione sociale” del 1934, e l’anno successivo attraverso l’esperienza diretta del lavoro in fabbrica come operaia metalmeccanica. E’ qui che in definitiva Simone Weil sperimenta la non conciliabilità tra la sua concezione del lavoro come azione sistematica, e dunque razionale e cosciente, dell’uomo sulla natura, ed il sistema fabbrica, pensato e realizzato esclusivamente in funzione della produzione, al punto da assorbire chi vi opera come parte del processo produttivo allo stesso titolo delle macchine, anzi come appendice per il funzionamento ottimale di queste.

Ma se per un verso i lavoratori sono obbligati a non pensare, perdendo così ogni possibilità di intervento attivo nei processi produttivi, salvo i rari casi di lavoro altamente specializzato, e questo a prescindere che il regime sia capitalista o socialista, e se per il resto tutto o quasi nella vita sociale è finalizzato al funzionamento di quel super apparato che è lo Stato centralizzato, la cultura dominante non potrà essere che quella della guerra; guerra sociale all’interno, guerra economica all’interno ed all’esterno, guerra militare infine come prolungamento delle altre due. In altri termini, la condizione prima della pace tra i popoli risiede nella possibilità di realizzare una radicale trasformazione a un tempo nel modo di produzione e della forma Stato, abbandonando la logica della pura competitività economica per consentire a ciascuno di riappropriarsi della propria dignità di lavoratore e di cittadino cosciente.

Su questo possibile esito positivo naturalmente Simone Weil non si faceva, almeno a breve termine, illusione alcuna. Si tratterebbe infatti di pervenire ad un completo rovesciamento dell’attuale vita sociale, dal momento che “l’unica possibilità di salvezza consisterebbe in una cooperazione metodica di tutti, potenti e deboli, in vista di una decentralizzazione progressiva della vita sociale; ma l’assurdità di una simile idea salta subito agli occhi. Una simile

cooperazione non può essere immaginata neppure in sogno in una civiltà che poggia sulla rivalità, sulla lotta, sulla guerra. Al di fuori di tale cooperazione, è impossibile arrestare la cieca tendenza della macchina sociale verso una centralizzazione crescente, finché la macchina stessa non si blocchi brutalmente a vada in frantumi”[5].

Conclusione amarissima per chi aveva scelto con passione e rigore il compito rivoluzionario, e deve constatarne l'impraticabilità ai fini di una liberazione effettiva dall'oppressione sociale, dal momento che l'alternativa non è più tra capitalismo e socialismo, ma tra l'attuale sistema sociale destinato a sussistere fino all'estremo limite delle sue possibilità e un altro completamente nuovo, che potrà essere costruito solo dopo che quello sarà crollato per cause essenzialmente interne. Non per questo Simone Weil cesserà di dare il suo contributo di idee al movimento operaio, ma dopo la dolorosissima esperienza di fabbrica si fa strada in lei una consapevolezza nuova della questione sociale, nella misura in cui questa è ora pensata sperimentalmente dal punto più basso della scala sociale. Perché ora essa conosce direttamente gli effetti fisici, psichici e morali del meccanismo industriale, e non può restare al lucido pessimismo su cui le *Riflessioni* si chiudevano, deve piuttosto tentare ogni strada utile, compreso il difficile dialogo con il padronato, per allentare quell'insopportabile tensione.

E' peraltro grazie all'acquisizione di questa nuova sensibilità, di questo nuovo punto di vista che Simone Weil matura il distacco definitivo dalla concezione rivoluzionaria modellata sulla lotta di classe. Oramai la classe operaia non le si manifesta affatto come il soggetto rivoluzionario predicato dalle avanguardie intellettuali, bensì come un universo di oppressi in balia di una società malata in cui alla borghesia è assegnato il compito dell'oppressore in cambio del sentimento di contare per qualche cosa. Così e in definitiva la conoscenza sperimentale di una condizione particolare, quella del lavoro operaio, consentirà a Simone Weil di leggere in profondità la questione culturale, sociale e politica della sua epoca, e oltre questa la condizione umana stessa perennemente esposta alla privazione, all'oppressione, alla sventura.

Non fa dunque meraviglia che a questo punto della sua vita essa abbia riconosciuto nel cristianesimo dapprima la religione degli schiavi, una religione “a cui gli schiavi non possono non aderire, ed io tra essi”, come ebbe a scrivere al padre Perrin[6], e che infine sia maturato il contatto col Cristo. Né d'altra parte dovrebbe sorprendere che il suo cristianesimo sia restato fino alla fine un

cristianesimo senza Chiesa. La scena iniziale del prologo riassume perfettamente questa situazione. Sebbene non abbia ricevuto il battesimo, il Cristo le ingiunge di inginocchiarsi davanti all'altare, "come davanti al luogo in cui esiste la verità". E subito dopo essa è portata lontana dalla chiesa; l'unione d'amore col Cristo si consumerà altrove, in una soffitta, che in seguito le sarà impossibile ritrovare. E in effetti per Simone Weil tutta la verità del cristianesimo si compendia nel sacramento eucaristico, ma ciò negli ultimi anni della sua vita avrebbe più desiderato, l'accesso all'eucarestia, non si potrà realizzare, perché questo avrebbe comportato il battesimo, e il battesimo l'adesione incondizionata alla Chiesa.

Si è molto discusso su questo rifiuto di Simone Weil, e soprattutto si è provato a ridimensionarne in ogni modo il significato. Eppure esso è chiarissimo nelle sue motivazioni, che solo in parte minore riguardano fattori culturali e psicologici. Certo, come ho accennato all'inizio, la critica di Simone Weil al cattolicesimo è durissima e d'altra parte per educazione e carattere essa non riusciva, come confessa, a provare alcun amore per la Chiesa; nondimeno tutto questo avrebbe forse potuto essere personalmente superato pur di avere via libera alla comunione eucaristica. Ma per lei, e questa è la cosa importante, la questione non era innanzitutto personale, ma piuttosto culturale e politica.

Vi sono in effetti molte e significative analogie tra la critica al cattolicesimo e quella rivolta negli anni precedenti alle formazioni politiche del movimento operaio, in particolare la critica di inadeguatezza rispetto al compito storico a cui avrebbero dovuto far fronte. Ma nel caso della Chiesa si tratta di una mancanza ben più grave data l'importanza che ella le attribuiva per il futuro stesso della civiltà occidentale. Simone Weil ha a suo modo anticipato di mezzo secolo una situazione storica che solo ai giorni nostri è compiutamente manifestata. Ella aveva capito per tempo la natura totalitaria del regime comunista in Unione Sovietica ed aveva lucidamente constatata l'irrealizzabilità del progetto socialista nell'attuale situazione economica e sociale; tanto più grave ed urgente le apparve allora il compito che la Chiesa avrebbe dovuto svolgere in coerenza con la propria ispirazione e missione. Certo non un compito direttamente politico, bensì spirituale e morale all'altezza di "un'epoca senza precedenti"[7]. Un compito inconcepibile senza una revisione critica della storia passata: "Affinché l'atteggiamento della Chiesa sia efficace e penetri veramente, come un cuneo, nell'esistenza sociale, bisognerebbe che essa dica apertamente che è cambiata o che vuol cambiare"[8], vale a dire che riconosce come un errore e una colpa l'aver di fatto concepito se stessa come una parte, come un corpo a se stante,

sia pure un corpo mistico, venendo meno a quella che, secondo Simone Weil, è la testimonianza propria del cristianesimo, l'amore di Cristo per tutti gli uomini; e la sua specifica missione, ispirare religiosamente l'insieme della vita profana, in tutte le sue espressioni; e la sua vocazione propria, che è quella all'universalità: "Bisogna essere cattolici, vale a dire non essere legati con un filo a niente di ciò che è creato, se non alla totalità della creazione"[9], e dunque neppure alla Chiesa come a una sorta di patria terrena.

Ma si badi, tutto questo non è detto contro la Chiesa; ma vuole essere, soprattutto nelle appassionate lettere al padre Perrin, una domanda, anzi una implorazione a rispondere ai drammatici bisogni umani e spirituali dell'epoca: "Oggi essere un santo non è ancora niente, occorre una santità che il momento presente esige, una santità nuova, anch'essa senza precedenti"[10]. Ma che suona anche come un avvertimento drammatico: se il cattolicesimo non si mostrerà all'altezza di tale compito decisivo rischia la separazione, rischia cioè di apparire praticamente superfluo in una società in cui tutte le espressioni della vita profana si sviluppano a prescindere dall'ispirazione cristiana, e quest'ultima resta sterilmente relegata nell'ambito privato. Né ella si è limitata a svolgere un compito critico. La sua esperienza mistica, il suo colloquio d'amore nella soffitta luminosa ha prodotto una riflessione filosofica e religiosa tra le più alte del nostro secolo; una riflessione, soprattutto quella consegnata ai *Quaderni*, che possiamo leggere come il suo contributo positivo al ripensamento in radice della cultura occidentale nella speranza di un nuovo inizio per la nostra civiltà.

Occorre qui rilevare che Simone Weil non aveva né negato né affermato Dio, prima che la sua realtà le si imponesse per una via imprevista, quella di un contatto personale. Ora proprio il non essersi posta il problema di Dio, proprio l'essere rimasta così a lungo attenta e partecipe ai "problemi di questo mondo"[11], senza cercare per essi una soluzione religiosa, le consentì di imprimere un segno inconfondibile al suo essere cristiana. Se la fede è essenzialmente l'assenso al movimento con cui Dio discende in noi dopo averci lungamente cercato, - "quaerens me sedisti lassus" è la parola tratta dal *Dies irae* che essa non si stanca di ripetere, - la riflessione religiosa non può che concentrarsi su questo rapporto d'amore, escludendo ogni considerazione di ordine speculativo o ideologico.

In particolare, credere non comporta per lei far proprie le proposizioni dogmatiche nella loro formulazione ecclesiastica per affermarle "come si affermano dei fatti di esperienza o dei teoremi di geometria"[12]; tanto meno può

accettare credenze, quali l'immortalità dell'anima o l'ordine provvidenziale degli eventi, che nulla hanno a che fare con la realtà sperimentale del rapporto con Dio; oppure credenze, come nel caso dei miracoli, che violano l'ordine naturale dell'universo. I misteri cristiani: la Trinità, l'Incarnazione, la Redenzione, l'Eucarestia, gli insegnamenti evangelici, non possono essere considerati come parti o capitoli di una dottrina da accettare in blocco con tutti i corollari e commentari imposti dalla tradizione ecclesiastica. Essi sono piuttosto ed essenzialmente espressioni della verità perfetta e inesauribile che occorre "guardare a lungo in faccia, da vicino, con la pazienza dell'attenzione"[13] , affinché l'anima ne sia invasa.

Verità perfetta di cui altre religioni hanno evidenziato altri aspetti, ovvero di cui hanno colto quegli stessi aspetti che il cristianesimo ha espresso nella forma più alta, come per l'Incarnazione e la Trinità. Il cristianesimo rappresenta dunque per Simone Weil un vertice dell'espressione religiosa nella storia dell'umanità, ma non per questo esso può identificarsi con la Verità, che è una persona, il Cristo, e non una dottrina e tanto meno una istituzione, rigettando come errate le altre religioni o anche le forme profane della ricerca della verità.

La rivelazione cristiana viene così ad assumere agli occhi di Simone Weil una nuova centralità storica, e in questo caso effettivamente universale. Essa non si trova più collocata nel punto centrale di una storia della salvezza, con un "prima" costituito esclusivamente dalla rivelazione veterotestamentaria e un "dopo" costituito soltanto dalla Chiesa, bensì nel centro stesso della storia universale. Solo così essa, cioè l'incarnazione e passione del Cristo, può rendere manifesta, tangibile, rispetto a tutto il passato e a tutto il futuro, la Redenzione "presente sulla terra sin dall'origine"[14]. In effetti da un punto di vista storico, la rivelazione cristiana appare a Simone Weil come un altissimo punto di sintesi, in cui convergono le espressioni più elevate della spiritualità che aveva informato di sé l'antica civiltà mediterranea, e questo nel momento in cui il dominio romano la stava soffocando, determinando "la sete ardente di tanti popoli" che nel cristianesimo avrebbero trovato rifugio. Perciò il compito, la vocazione del cristianesimo nascente le appare, rispetto al passato, come la raggiunta pienezza di una conoscenza, di una saggezza, di cui popoli e civiltà precedenti hanno lasciato numerosi e profondi segni; e rispetto al presente e al futuro come l'inequivocabile e viva testimonianza della presenza di Dio sofferente nel mondo, e del potere redentivo che questa presenza ha ovunque vi sia sofferenza e sventura, a meno che non venga rifiutata.

In particolare il cristianesimo appare a Simone Weil l'erede diretto della spiritualità egiziana e greca, oltre che, ma con apporti più negativi che positivi, di quella dell'antico Israele. Eredità che essa evidenzia attraverso un complesso lavoro di scavo esegetico sui testi delle antiche tradizioni spirituali, e che in definitiva si concentra sui due temi che sono per lei costitutivi della rivelazione cristiana. Il tema della trascendenza di Dio, cioè della distanza infinita tra Dio e l'uomo, e il tema della passione di Dio, cioè del movimento discendente con il quale Dio va in cerca dell'uomo.

Il primo è, per Simone Weil, il tema che fonda la spiritualità greca, e trova in Platone il suo punto di approdo. Esso nasce a partire dalla rivelazione della miseria umana; più precisamente della contraddizione insanabile tra la necessità che domina il mondo in tutti i suoi aspetti fisici e spirituali, e il bene indistruttibilmente reale in fondo al cuore degli uomini. Il grande tema che ispira, nell'interpretazione di Simone Weil, l'Iliade; il poema in cui con ineguagliata lucidità e amarezza viene rappresentata "la subordinazione dell'anima umana alla forza, vale a dire, in fin dei conti, alla materia"[15], e poi ancora i vertici della tragedia attica, in particolare l'Elettra e l'Antigone. Di qui l'idea che domina "i migliori tra i Greci: l'idea di mediazione tra Dio e l'uomo, di mediazione nel movimento discendente per il quale Dio va in cerca dell'uomo. Questa idea trovava espressione nella loro nozione di armonia, di proporzione, che è al centro di tutto il loro pensiero, di tutta la loro arte, di tutta la loro scienza, di tutta la loro concezione della vita"[16]. Dunque, l'idea di una mediazione tra il bene e la necessità, tra la divinità e l'uomo, che il pensiero greco tenta di fissare razionalmente come "media proporzionale", meditando sulla natura e la virtù del numero, ovvero cogliendo il "legame", come dice Platone[17]. Ma questo legame non è solo un concetto matematico, è altresì l'amore; come insegna Socrate nel "Simposio", testo per Simone Weil capitale insieme al libro VII de "La Repubblica". La rappresentazione infatti che Platone ci dà di Amore è quella di essere ad un tempo figlio di Dio e figlio della Miseria, per sua scelta. La sua nascita da Miseria lo eguaglia così ad ogni creatura: egli è, come ciascuno di noi, "un vagabondo miserevole", perché "non può esservi miseria più radicale di quella di essere altro da Dio"[18]. Si annuncia così l'idea di un Dio sofferente, seppure in forma essenzialmente concettuale e mitologica, un Dio "che non usa nè subisce la forza, che non fa nè subisce violenza alcuna"[19].

Idea che secondo Simone Weil è giunta alla Grecia attraverso l'Egitto; precisamente attraverso il mito di Osiride, un dio suppliziato che assume

funzione redentrice, i cui caratteri è possibile ritrovare in Dioniso e soprattutto in Prometeo[20].

Si può dunque supporre che l'incarnazione del Cristo sia stata preceduta da altre incarnazioni, come nel caso di Osiride in Egitto o di Krisna in India. Ma anche nella tradizione spirituale veterotestamentaria si incontrano figure che presentano a loro volta i tratti caratteristici di incarnazioni: è il caso di Abele, di Noè, di Melchisedek, di Enoc, del Giusto sofferente di cui parla Isaia, e per certi aspetti di Giobbe e di Daniele[21]. Ciò che infatti accomuna queste figure è, secondo la Scrittura, l'essere giusti e puri, irreprensibili agli occhi di Dio; ma questa purezza, che fa di essi dei figli di Dio, è possibile solo se si ammette che la Redenzione era operante "dopo la disobbedienza, e sin dalla generazione seguente". Resta allora come unica alternativa la scelta tra il riconoscere in queste figure la presenza attuale della Redenzione, dunque delle vere e proprie incarnazioni, oppure di intenderle come rivelazioni di un fatto futuro, come profezie del Cristo[22]. Ma anche in quest'ultimo caso, non è lecito restringere il campo delle figure cristologiche all'Antico Testamento, perché esse sono presenti e con caratteri molto più completi in altre tradizioni. Così, "se Osiride non è un uomo vissuto sulla terra pur essendo Dio, allo stesso modo del Cristo, allora la storia di Osiride è almeno una profezia infinitamente più chiara, completa e prossima alla verità di tutto ciò a cui si dà questo nome nell'Antico Testamento. Lo stesso vale per altri dèi morti e resuscitati Lo stesso vale per Prometeo. La storia di Prometeo è la storia stessa del Cristo proiettata nell'eterno. Vi manca solo la localizzazione nel tempo e nello spazio"[23] In conclusione, tutte queste figure sono, direttamente o indirettamente, dei redentori, perché è grazie al loro sacrificio che l'umanità è stata salvata; e tutte convergono idealmente verso il Cristo, perché è grazie ad esso che "l'idea di mediazione ha ricevuto la pienezza della realtà" e "la saggezza divina, come Platone aveva sperato, è diventata visibile agli occhi"[24], perché è attraverso di esso che Dio si è storicamente abbassato assumendo la figura del servo.

La vocazione universale del cristianesimo non è dunque per Simone Weil innanzitutto ed essenzialmente di ordine missionario, non si tratta di annunciare e tanto meno di imporre la fede nel Cristo ovunque; essa è bensì nella sua capacità costitutiva di accogliere in sé ogni autentica esperienza spirituale, di essere "un ricettacolo universale"[25]. Questa è la sua vocazione e la sua verità propria. Una verità che si riassume completamente nella realtà del Cristo, con la quale ogni altra verità si accorda spontaneamente senza bisogno di abdicare alla sua specificità. Il figlio di Dio che si è incarnato, ha subito l'umiliazione e la

violenza, che ha disperato di Dio sulla croce, che Dio ha resuscitato, è, contemporaneamente e contraddittoriamente, un punto nel tempo e nello spazio e una realtà nell'eterno; per questo egli è da sempre e ovunque riconoscibile; è, come è detto nell'Apocalisse, "l'Agnello che è stato sgozzato sin dalla fondazione del mondo".

-
- [1] S veda Quaderni, I, Milano, Adelphi, 1982, pp.103-105
- [2] Attente de Dieu (AD), Paris, Payard, 1966, p.45
- [3] Pensées sans ordre concernant l'Amour de Dieu, (PSO) Paris, Gallimard, 1962, p.81
- [4] Lettera a un religioso (LR), Milano, Adelphi, 1996, p.63
- [5] Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale, Milano, Adelphi, 1983, pp.124-125
- [6] AD, p.43
- [7] AD, p.81
- [8] AD, p.60
- [9] AD, p.80
- [10] AD, p.81
- [11] AD, p.36-37
- [12] PSO, p.149
- [13] AD, p.51
- [14] LR, p.19
- [15] L'Illiade poema della forza, in La Grecia e le intuizioni precristiane, Torino, Borla 1974, pp.37-38
- [16] L'ispirazione occitanica, in "In forma di parole" II, 1983, pp.95
- [17] Si veda Intuizioni precristiane, cit., p.213
- [18] Ivi, p.166
- [19] Quaderni, III, Milano, Adelphi, 1988, p.166
- [20] Ivi, pp.166-169
- [21] Ivi, pp.282-283, 289
- [22] Ivi, pp.282
- [23] LR, pp.21-22
- [24] L'ispirazione occitanica, cit., p.96
- [25] AD, 55
-



Fondazione Serughetti Centro Studi e Documentazione La Porta

viale Papa Giovanni XXIII, 30 IT-24121 Bergamo tel +39 035219230 fax +39 0355249880 info@laportabergamo.it