

## AANDACHTIG LEVEN

### Simone Weil en de afwezige God

door Frits de Lange

In een opstel over *Spiritual Life in a Secular Age* constateert Louis Dupré (1998, 131 - 142) hoe de westerse cultuur door praktisch atheïsme wordt gekenmerkt. Onze cultuur is onmerkbaar overgegaan van het vage godsgeloof van de Verlichting, het deïsme, in de geleefde ontkenning van het bestaan van God. Niet alleen de Godsvoorstelling zelf, maar ook de overweldigende ervaring van het heilige, het transcendente is langzamerhand afgestorven. De gedeelde symbolische horizon van het christendom brokkelt af, een veelheid van interpretaties is mogelijk, en wie toch nog wil geloven doet dat op grond van een persoonlijke beslissing. De enkeling zegt zelf wat hem of haar heilig is.

Deze ontwikkeling laat zich ook beschrijven als een verschuiving van objectiviteit naar subjectiviteit. Het christendom lag tot voor kort hecht verankerd in instituties. Het christelijke was zichtbaar in de kerk, voelbaar in de opvoeding en onderwijs, hoorbaar in de politiek en de cultuur. Een middel tot persoonlijke socialisatie, maatschappelijke integratie, culturele legitimatie. Een hemels baldakijn, een symbolisch universum, ook voor hen die er niet zoveel boodschap aan hadden. Maar de christelijke traditie is haar objectieve rol kwijtgeraakt. Zij is voorwerp geworden van persoonlijke keuze. En voorzover de rol van religieuze instituties niet is uitgespeeld, is zij ingrijpend veranderd. De kerk is functioneel en instrumenteel geworden, een middel in dienst van de zoekende enkeling, die - met of zonder anderen - de zin en betekenis van zijn leven eclecticisch bijeen sprokkelt. In een cultuur van praktische atheïsme *verinnerlijkt* de religie. Als God buiten niet meer aanwezig is, zoeken we hem binnen.

Deze trend tot verinnerlijking, aldus nog steeds Dupré, is de oorzaak voor de toegenomen belangstelling voor mystiek. De belangstelling voor leven en werk van Eckhart, Johannes van het Kruis, Teresa van Avila of Hildegard van Bingen mag paradoxaal lijken, maar is dat niet. Moderne gelovigen zijn als het ware tot hen veroordeeld. 'Wat de moderne gelovige aantrekt in deze meesters van het geestelijke leven ligt, denk ik, niet zozeer in de ervaren verwantschap of gedeelde aanleg, maar eerder in het feit dat er in een atheïstische cultuur geen andere mogelijkheid is dan om zich inwaarts te wenden ('there is nowhere *but* to turn inwardly'). De mystici kiezen ervoor om hun geestelijke reis in hun innerlijk te starten, maar dat is de enige plek waar de moderne

gelovige *moet* beginnen, of hij dat nu wil of niet.' De hedendaagse Godzoeker wordt in de armen van de mystiek gedreven, tegen wil en dank.

Wat mag hij daar verwachten? Een ontmoeting met de levende God in eigen persoon? Het tegendeel lijkt het geval. De God die men zoekt blijkt ook in de mystiek vaak ver en onbereikbaar te zijn. Een afwezige God. Het is in dit verband dat Dupré Simone Weil (1909 - 1943) nadrukkelijk ter sprake brengt: 'Wat de gelovige in zichzelf ontmoet is dezelfde afwezigheid die hem ook omringt. Zijn eigen hart blijft even zwijgzaam als de wereld waarin de dingen opgehouden zijn hun heilige taal te spreken. En toch, precies in de aanhoudende confrontatie met deze innerlijke stilte ligt volgens mij de werkelijke betekenis van de hedendaagse zoektocht naar geestelijk leven verscholen. Want alleen na zijn eigen atheïsme onder ogen te hebben gezien kan de gelovige hopen op het vitale herstel van zijn religie. De meesters van het geestelijke leven - en zij alleen - zijn in staat geweest een positieve betekenis te verlenen aan wat Simone Weil zo kernachtig omschreef als de heilige "ervaring van afwezigheid" ('sense of absence'). De leegte van het eigen hart kan, als hij ten einde toe doorleefd wordt, veranderen in een krachtige roep om de Ene die er niet is. Het is de tegenspraak van een gelijktijdige aanwezigheid en afwezigheid.' (a.w. 137)

Het is niet toevallig dat Dupré juist in dit verband de naam van Simone Weil laat vallen. Haar mystiek verwoordt immers bij uitstek de religieuze ervaring van de afwezigheid Gods. Als het waar is dat mystiek haar hoogtepunten beleeft in religieuze crisistijden, als mystiek fungeert als 'asiel voor de godsdienst' (Hensen 1960, 134), dan kan men zeggen dat Simone Weil een mystieke taal heeft ontwikkeld voor de gesecculariseerde 20e eeuw, een cultuur die voor de ervaring van God geen woorden meer heeft. Een Godsgeloof voor praktische atheïsten, dat alles in zich verenigt wat 20e eeuwers typeert: een levensbeschouwelijk eclecticisme, een radicaal individualisme, een vreugdevolle toewending naar het aardse, het *diesseitige*. En dat alles in het enige religieuze register dat ons nog openstaat: de intieme taal van de liefde, van de ziel op zoek naar God. 'Ik ben er heel zeker van dat er een God is, in de zin dat ik er zeker van ben dat mijn liefde geen illusie is. Ik ben er heel zeker van dat er geen God is, in die zin dat ik er heel zeker van ben dat er niets in de werkelijkheid is dat lijkt op wat ik op begrip breng wanneer ik die naam uitspreek.' (PG 131)

### *De taal van de liefde*

Simone Weil een mystica? De kwalificatie is omstreden. Is zij niet veeleer de filosofe, die intrigerende concepten ontwierp als

ontschepping (*décreation*), aandacht (*attention*); is zij niet vooral de lucide fenomenoloog van het menselijke lijden en ongeluk (*malheur*), die de kille mechanismen van de sociale macht (*nécessité*) ontrafelde? Is zij niet veeleer de schrijfster die met haar religieuze taal *eigenlijk* iets anders wil zeggen? Ik denk echter dat Simone Weil als mystica gelezen moet worden. Het verhaal dat zij vertelt over de ziel en God, en de liefde die hen aan elkaar verbindt, is niet reduceerbaar. Het taalspel van de mystiek is onvertaalbaar en moet genomen worden zoals het zich geeft.

Haar werk is de spirituele autobiografie van iemand die dat wat haar overkomen is niet anders kan uitdrukken dan met 'le Christ lui-même est descendu et m' a prise'. We lezen die zinnen midden in een tekst waaruit duidelijk wordt dat Simone Weil niet voor mystica in de wieg gelegd is. 'In heel mijn leven heb ik nooit, geen enkel moment, naar God gezocht', schrijft zij in 1941, bij haar vertrek uit Marseille aan pater Perrin met wie zij over de katholieke geloofsgeheimen had gesproken. Vanaf jongs af aan heb ik gedacht, dat God een probleem is, waarvoor ons hier op aarde de gegevens ontbreken om het op te lossen, en dat de enige zekere methode om een verkeerd antwoord te vermijden was, het probleem niet te stellen. (...) Het scheen mij ook nutteloos toe dit probleem op te lossen, omdat ik dacht dat, omdat wij in deze wereld leven, het onze taak is de vraagstukken van deze wereld zo goed mogelijk aan te vatten, en dat deze aanpak onafhankelijk is van de oplossing van het Godsprobleem.' (AD 36) Die laatste zin lijkt me ondertussen een aardige omschrijving van het praktisch atheïsme waarin ook Simone Weil is groot geworden. Opgegroeid in het agnostisch, geassimileerd-joods milieu van het artsengezin van Bernard Weil, vormde religie van huis uit ook voor haar een vreemde wereld. Alle accent lag in haar opvoeding op de intellectuele deugden van de Verlichting, de strenge ascese van de zuivere rationaliteit. Hoewel schijnbaar minder begaafd dan haar broer André (hij werd later een beroemd wiskundige), doorliep ze de Ecole Normale Supérieure. Elitair en excentriek, frequenteerde ze als generatie- en studiegenoot van Sartre, De Beauvoir, Raymond Aron, Georges Bataille de Parijse intellectuele *beau monde*. Ze wordt actief in de communistische beweging en combineert haar werk als lerares filosofie met vakbondswerk. In 1934 werkt ze een jaar lang, ondanks haar zwakke gezondheid, als handarbeider in de fabrieken van o.m. Renault en Alsthom en houdt een dagboek van haar ervaringen bij.

Simone Weil een mystica? Het ligt niet voor de hand. Dan maakt ze in 1935 met haar ouders een reis naar Portugal en is ze in een visserdorp getuige van een processie. Overtuigd van de waarheid van het feit dat de fysieke dwang en economische uitbuiting

waaraan de fabrieksarbeiders, wier bestaan zij had gedeeld, onderhevig zijn, een vorm van slavernij is, overvalt haar daar 'plotseling de zekerheid dat het christendom bij uitstek een slavenreligie is, en dat slaven niet anders kunnen dan zich er bij aansluiten, ik, temidden van anderen, mee inbegrepen.' (AD 43) Een religieuze *disclosure*, die haar ogen voor een andere lezing van dezelfde sociale werkelijkheid openen, een andere dan de lezing van Marx en Machiavelli. De mystieke ervaring wordt later gevolgd door nog twee andere, één tijdens een bezoek aan Assisi (in 1938) en een ander in het klooster van Solemnnes (in 1939). Daar, tijdens de missen van de stille week, gekweld door hevige hoofdpijnen, wordt ze overweldigd door de ervaring van goddelijke liefde, dwars door de fysieke pijn heen. 'Tijdens deze diensten is de gedachte aan het lijden van Christus eens en voor altijd in mij doorgedrongen.' (AD 43) De recitatieve lezing van het gedicht 'Love' van de 17e eeuwse dichter George Herbert bevestigt en intensiveert nog eens die ervaring. 'Wanneer mijn hoofdpijnen op een hoogtepunt van een hevige aanval waren, dan dwong ik mij vaak het gedicht op te zeggen, met al mijn aandacht en met mijn gehele ziel geneigd naar de tederheid, die in de versregels ligt vervat. Ik dacht, dat ik het ópzegde, omdat het een mooi gedicht is, maar zonder het mij bewust te zijn werd dit opzeggen een bidden.' (AD 44) Tijdens zulk een biddend reciteren vervult haar de zekerheid (geen cognitieve, maar een existentiële) dat Christus een 'plotselinge greep naar haar doet, waaraan noch de zinnen, noch de verbeeldingskracht deel hebben.' Weil spreekt van een 'werkelijk contact, van persoon tot persoon ... tussen mens en God. (...) Ik heb door het lijden heen de tegenwoordigheid van een liefde gevoeld, die overeenkomt met datgene, wat men in de glimlach van een bemind gelaat leest.' (AD 45)

Simone Weil ondergaat de beslissende ervaring van een *unio mystica*, waarbij voor één ondeelbaar moment tijd en ruimte er niet meer toe doen, God en de ziel, hemel en aarde met elkaar lijken te vervloeien. De liefdevolle presentie van een tijdeloze Tegenwoordigheid, waarover Weil vervolgens zelf met de nodige scepsis spreekt, maar die ze later niet meer kan en wenst stuk te denken, hoezeer ze ook de intellectuele redelijkheid ('probité intellectuelle') tot één van haar hoofddeugden rekent. Zij, de filosoof, die nog nooit iets van de mystieken had gelezen. De rationalist, die ook later zal blijven zeggen dat 'men nooit genoeg weerstand kan bieden tegenover God, als dit gebeurt uit een zuivere bekommernis om de waarheid. Christus wil, dat men de waarheid boven hem zelf stelt, want alvorens hij de Christus is, is hij de Waarheid.' (AD 45v.) Zij laat zich overweldigen, en verwoordt die ervaring met dezelfde erotische liefdesmetaforiek als haar Middeleeuwse voorgangers. De ziel en God, dat is: bruid en

bruidegom in het bruidsvertrek, die de taal van de liefde spreken, en blijven spreken ook als zij straks weer gescheiden zullen zijn, als er weer een 'oneindige afstand' tussen hen zal bestaan, zo groot als het universum zelf. Maar deze oneindige afstand waarvan het lijden en het ongeluk, de ijzeren wetmatigheden van de zwaartekracht getuigen, zij zullen voortaan worden gelezen als een brief, geschreven in het handschrift van de afwezige geliefde. Een fragment uit *L'Enracinement*:

*'God heeft met zijn vrienden een taal afgesproken. Iedere gebeurtenis van het leven is een woord dat in deze taal worden gesproken. Al deze woorden zijn synoniem, maar elk woord heeft zijn eigen, onvertaalbare nuance, zoals dat geldt voor iedere taal. De gemeenschappelijke zin die aan alle woorden ten grondslag ligt, is: 'Ik bemin je.'*

*De mens drinkt een glas water. Het water is het 'ik bemin je' van God. Hij verblijft twee dagen in de woestijn zonder iets drinkbaars te vinden. Zijn uitgedroogde keel is het 'ik bemin je' van God. God is als een lastige vrouw die haar minnaar omhelst en hem uren lang, zonder ophouden, zachtjes in het oor fluistert: 'ik bemin je, ik bemin je, ik bemin je.'*

*Wanneer een vriend die lange tijd afwezig was en met angstige spanning werd verwacht, ons eindelijk de hand drukt, doet het niet ter zake of die handdruk in zichzelf aangenaam of pijnlijk is; grijpt hij onze hand te vast en doet hij ons pijn, dan merken we het zelfs niet op. We vragen ons niet af of de toon van zijn stem in zichzelf prettig is om te horen. De handdruk, de stem, alles is voor ons slechts een teken van zijn tegenwoordigheid en is ons daarom oneindig dierbaar. Zo ook brengen alle gebeurtenissen in het leven ons in contact met het absolute goed, dat de Goddelijke Wil is.' (En 244, vertaling Berger, 82)*

De mystieke ervaring is onherhaalbaar en onoverdraagbaar. Aan anderen, maar ook - zo lijkt het - aan degene zelf die haar ooit onderging. Dit ene moment van vervoering is voor Weil dan ook het enige ons bekend. Maar het kleurt haar verdere omgang met de wereld ingrijpend en voorgoed. In haar latere teksten klinkt dezelfde grondtoon van de liefde, ook al wordt zij dan literair en filosofisch gemoduleerd. 'Het enige orgaan dat contact kan leggen met het bestaan is de acceptatie, de liefde.' (PG 76) *Consentement*, de instemming met al wat is, zelfs met het harde mechaniek van deze wereld, waaraan wij ons lichaam openhalen en die onze ziel verwondt en verdooft - die basishouding wil Simone Weil ons bijbrengen. Een concept waarin de wijsheidsleer van de Griekse Stoa en de verlichtingsvrijheid van Immanuel Kant elkaar de hand reiken. Het hoogste waartoe een mens kan komen is het in opperste

vrijheid accepteren van de beperking van zijn eigen vrijheid, het zich toevertrouwen aan de zee van *nécessités*, zoals een zeilschip zich aan de golven geeft, een vogel aan de wind. Is zo'n combinatie van Stoa (gehoorzaamheid) en vrijheid (Kant) wijsgerig consistent? Hoe dan ook, zij moet niet alleen op haar logica worden afgerekend. De liefde is zelf een vorm van kennis (*amor ipse notitia*), leert Simone Weil in navolging van Gregorius de Grote: zij toont ons andere dingen, meer, dieper en hoger, dan het intellect reiken kan.

De contradictie, die de logicus probeert te vermijden, wordt in mystieke filosofie van Simone Weil niet vermeden, maar paradoxalerwijs tot een kennisproducerend mystiek concept gemaakt. 'De tegenspraken waaraan de geest zich stoot, dat is de enige werkelijkheid, criterium van realiteit. In de verbeelding is er geen tegenspraak. De tegenspraak is het bewijs van de *nécessité*. De tegenspraak die wordt ervaren tot op de bodem van het zijn, dat is de verscheurdheid, dat is het kruis.' (PG 115)

### *De afwezige God*

Een liefdesmystiek die aan intellectuele nuchterheid wil worden getoetst kan ook niet anders dan daar tegenspraken oproepen. Dat maakt Weil's denken in een cultuur na 'de dood van God' zo interessant: zij probeert van de ervaring van de *afwezigheid* van God *religieus* rekenschap af te leggen. Zij raakt niet verslaafd aan haar ene moment van inzicht, de *unio mystica*. Zij is niet de beminde, die een herhaling van die ene liefdesnacht met haar verdwenen geliefde najaagt, als het moet met een obscure vervanger. Zij is de beminde die zijn afwezigheid doorleeft en haar verdere bestaan in het harde, schelle daglicht ervaart als een aandachtig wachten, een *attente de Dieu*. God is niet anders aanwezig in deze wereld dan afwezig. De mystieke ervaring van de exclusieve goedheid van God maakt Simone Weil ontvankelijk voor Plato's inzicht dat het Goede ook werkelijk transcendent, dat wil zeggen: niet van deze wereld is. Alles verbleekt bij Gods goedheid. En als Hij werkelijk het Goede zelf is, dan is niets in deze wereld werkelijk nog goed te noemen. (PG 56v.) Simone Weil neemt de eerste bede van het Onze Vader letterlijk: Onze Vader die *in de hemelen* is. (AD 216) Alles wat zich op aarde aandient als vervanger is een valse god en wie het aanbidt doet aan idolatrie.

De schepping beschouwt Weil dan ook eerder als een vorm van discreet terugtrekken van God dan als een actieve manifestatie van zijn macht. Zij neemt de speculatieve, maar fascinerende gedachte uit de kabbalistiek, uit het werk F.W.J. Schelling weer op, dat God in een gedeelte van de kosmos afziet van zijn alomtegenwoordige

aanwezigheid en het zo z'n eigen aanzijn geeft. De werkelijkheid van deze wereld is een godloze leegte in het innerlijk van God zelf, waaruit hij zich liefdevol heeft teruggetrokken. Scheppen is eigenlijk een vorm van ontscheppen, *décreation*.

God scheidt zo het godloze, roept het volstreekte Andere dan zichzelf in het leven, als een werkelijk Tegenover. Dankzij zijn liefde zijn wij er, is de wereld er, met onze eigen wetmatigheden en logica. Hij heeft er niets meer te zoeken, behalve onze ziel die hij bemint. 'God trekt zich uit liefde van ons terug opdat wij hem zouden kunnen liefhebben.' (PG 42) God is in de hemel en wij zijn op de aarde, en een oneindige afstand scheidt ons van elkaar.

Als God de enige is die het beminnen waard is en hij is afwezig in deze wereld dan verdient niets in deze wereld ons geloof. Dan is het wellicht ook beter ons van expliciete religie te onthouden. Want de woorden en voorstellingen die de gevestigde religie van God maakt schuiven zich gemakkelijk voor de werkelijkheid van God zelf. Wij plegen dan overspel met het dogma, in plaats van de liefde zelf te beoefenen. 'Men verlaagt de geloofsgeheimen door hen te maken tot voorwerp van bevestiging of ontkenning: zij behoren voorwerp van beschouwing te zijn.' (C II 160v.; vertaling Berger, 187) Geloofsvoorstellingen en dogma's maken de transcendente God immanent. Daarom: 'accepter le vide,' dat is de les die Simone Weil van Johannes van het Kruis wil leren. De leegte van de godverlatenheid, de angst van de donkere nacht, de innerlijke woestijn. 'Men moet in de woestijn leven, want degene die men bemint is afwezig.' (PG 126) Mystiek is te beschouwen een vorm van religieuze *minimal music*.

Het moderne atheïsme wordt door Weil dan ook als vorm van zuivering geduid, een wijze les in religieuze onthouding. Het atheïsme bezit vaak meer uithoudingsvermogen, meer talent voor het respect voor de werkelijke transcendentie van het goddelijke dan het kerkelijke geloof. 'Van twee mensen, die geen ervaring van God hebben, is hij die Hem ontkent, het dichtste bij de waarheid.' (PG 131) Weil's mystiek laat zich in dit opzicht lezen als een moderne vorm van religiekritiek, die Feuerbach's en Freud's wensgod heeft doorzien en achter zich wil laten. In haar filosofie weigert ze voortdurend het transcendente in termen van Zijn, als ontologie te omschrijven. Met Plato houdt ze staande dat het Goede 'aan gene zijde van het Zijn' gezocht moet worden. Alles waarin wij goedgelovig een teken van Gods aanwezigheid zien (de liefde tot de naaste, de religie) wordt ontmaskerd als schijn. Tussen mens en natuur en tussen mensen onderling heersen echter alleen de wetten van de zwaartekracht. Daar kan men niet lucide en cynisch genoeg in zijn. De genade doorkruist de zwaartekracht, als het licht

dat planten omhoog doet groeien. In God geloven, dat is: zich met licht willen voeden. Tussen het natuurlijke en het bovennatuurlijke gaapt en oneindige afstand, een metafysische kloof, die alleen door het licht van de genade Gods zelf, als in een wonder, kan worden overbrugd.

God is werkelijk afwezig in deze wereld, en wat hij ons achterlaat is de *ervaring* van zijn afwezigheid, als een handtekening onder de liefdesbrief die hij met de schepping aan ons heeft willen schrijven. De vreugde en het ongeluk, het is om het even, zij dragen de merktekenen van het goddelijk handschrift, of het nu in vrolijk rood dan wel in bitter zwart geschreven is. Maar de auteur is afwezig. Het bestaan van God mogen we best ter discussie stellen, maar zijn liefde niet. Er is maar één godsbewijs, en dat is dat wij doorgaan met hem beminnen. God is aanwezig is in onze werkelijkheid, zoals het brood aanwezig is in de honger, het water in de dorst. God is aanwezig in het onstilbare verlangen naar God. God is aanwezig in de aanhoudende klacht 'mijn God, waarom hebt gij mij verlaten?' Wij *zijn* daarin de kruisiging van God.

De filosofische kritiek maakt voortdurend opmerkzaam op de fundamentele ambivalentie in het denken van Simone Weil, en zij heeft gelijk. Enerzijds is er het radicale dualisme tussen God en wereld, het Goede en de *nécessité*, het bovennatuurlijke en het natuurlijke, de zwaartekracht en de genade. Een oneindige afstand houdt hen van een. Simone Weil als leerling van Plato. Anderzijds is er ook het ultieme monisme, waarbij de wereld het ons toegewende gelaat van God vertegenwoordigt de *necessité* als enige gestalte van de liefde, de wereld als God zelf in zijn verborgen aanwezigheid. Simone Weil als leerling van Spinoza.

'De schepping, die God is én anders dan God.'

'God en de schepping zijn één.'

God en de schepping zijn oneindig van elkaar verwijderd.'

'Deze wereld die helemaal leeg is aan God is God zelf.'

We lezen zulk soort zinnen in één adem (CII, 412; resp. 390; PG 126), en krijgen ze in ons denken niet bij elkaar. Dat zal ook niet lukken als men Simone Weil alleen wijsgerig leest en niet tegelijk ook als mystica. De eenheid van God en schepping die zij poneert berust tenslotte alleen in de overweldigende ervaring van de Tegenwoordigheid van de liefde. De radicale tweespalt tussen beide, die zij verwoordt, ontspringt aan de ervaring van haar gemis.



## *Het sociale beest*

Simone Weil's mystiek is er één van religieuze onthouding. Haar dubbelzinnige relatie tot de rooms-katholieke kerk vormt daarvan de neerslag. Ze voelt zich meer verwant met de niet-gelovige dan met de katholieke. Zij blijft op religieuze gronden buiten-kerkelijk. 'Geen enkele gedachte kost mij meer pijn dan die mij af te scheiden van de onafzienbare en ongelukkige massa van hen, die niet tot de gelovigen behoren.' (AD 18) Ze ervaart het als haar roeping om solidair met de niet-gelovigen te zijn, de praktisch athëïsten die geen troost vinden in de leer en het sacrament van de kerk, maar hun *malheur* als een donkere nacht doorstaan. Dezelfde verhouding die zij tot de afwezige God heeft, bezit zij tot het kerkelijk sacrament: wachten, niet toeëigenen; kijken, niet eten. 'Honger heeft wel een meer onvolkomen, maar toch een even reële verhouding tot het voedsel als het eten zelf.' (AD 24) Contemplatie, aandachtig toezien, dat is de religieuze grondhouding bij uitstek; wie denkt zich het goddelijke te kunnen toeëigenen, maakt zich schuldig aan religieus kannibalisme. Of, met nog een ander beeld: trekt zich als een vrek terug op zijn bezit. 'God wil niet dat ik toetreed tot de kerk', klinkt het dan ook beslist. AD 52)

Er speelt nog een ander motief mee in haar verzet tegen de kerk. Dat is de gegronde afkeer die zij van groepen en gemeenschappen heeft, haar weerzin tegen de sociale druk van de massa. Ook dit maakt haar voor hedendaagse Godzoekers een interessante gesprekspartner. In haar notoire individualisme appeleert zij aan het onafhankelijkheidsgevoel van de zoekende ziel, die zich de wet niet laat voorschrijven; niet in zijn gedrag, en evenmin in wat hij geloven moet. De kerk vormde voor Weil de belichaming van het Sociale Beest, een beeld dat Plato gebruikte voor de samenleving als geheel. Sociale gemeenschappen kennen hun natuurlijke dynamiek en mechanismen, waarvan individuen hooguit een factor, een resultante van op elkaar inwerkende krachten vormen. Zij zijn per definitie totalitair. De in de lectuur van Machiavelli en Nietzsche gedrenkte Simone Weil maakte zich op dat punt geen illusies meer. 'Het vlees zegt "ik", maar de duivel zegt "wij"'. (AD 25) Om het even of het nu gaat om een onderneming, een staat of de kerk, ook de gemeenschap die zich met het bovennatuurlijke bezighoudt is in dit opzicht natuurlijk. Ook in de geloofsgemeenschap draait het om macht, ook de kerk kent haar pikorde. Wie God in de kerk meent te moeten vinden zal zich op den duur ook gaan richten naar de nukken van dit religieus-sociale beest. Geloofsdwang is het gevolg, ketterjacht. Zolang het *Anathema sit* (vervloekt zij ...) uit de kerkelijke leer nog door de kerk wordt gehandhaafd, schrijft Simone Weil dan ook aan pater Perrin, zal ik niet tot haar toetreden. (AD 55, 61) Wij hebben maar één vaderland, zegt ze de Stoa na, en

dat is het universum. Simone Weil laat zich daarbij niet door de kerk bemoederen. Zij blijft onafhankelijk van het dogma, de taal van het collectief. Haar werk is dan ook een staalkaart van het geestelijk erfgoed van de mensheid, waarvan haar hoogsteigen individualiteit de enige integrerende factor vormt. Niet alleen de christelijke mystiek, de katholieke sacramentsleer, ook Plato en de Stoa, de Bahagavad Gita en de Upanishaden benut Simone Weil in haar zoektocht naar wijsheid. Zij maakt zich ongeneerd schuldig aan een grenzeloos eclectisme, en ontwikkelt haar eigen, hoogst persoonlijke stijl van spreken, los van het collectieve verbalisme van de kerk, waarin de ziel niets te zoeken heeft.

### *Vrije instemming*

Haar onafhankelijksdrang is meer dan een toevallige karaktertrek. Zij vormden de uitdrukking van het moderne beginsel van de individuele autonomie. Simone Weil's werk is even zozeer beïnvloed door Plato en de Stoa als door het verlichtingsdenken van Immanuel Kant. Of is het niet zozeer Kant maar vooral de liefdesmystiek, die elke inbreuk van de minnaar op de vrije instemming van de beminde als een vorm van geweldpleging zal beschouwen, die haar zo'n absolute waarde doet toekennen aan individuele vrijheid? Wellicht beide: er ligt een mystieke en wijsgerige grondbeslissing aan haar nadruk op vrijheid ten grondslag. *Consentement* is één van de centrale concepten uit het denken van Simone Weil. Het staat zowel voor vrijheid als voor gehoorzaamheid. Het duidt op de instemming, het mystieke ja van de bruid tegen de bruidegom. 'Ja, ik wil', zegt de ziel tegen God in het uur van de ontmoeting. 'Ja, il wil' zegt de ziel ook tegen de God, als hij zich terugtrekt uit de schepping, en haar de wereld als een liefdesbrief in vrolijk rood en bitter zwart geschreven achterlaat. 'Ja', zegt de ziel dan ook tegen de wereld zelf, de enige gestalte waarin de afwezige God haar nog verschijnt. Dit ja, deze *consentement*, kan niet worden afgedwongen. Dan is zij zonder waarde. Daarom is 'het hoogste goed voor elk mens de vrije beschikking over zichzelf' ('la libre disposition de soi'). (AD 199) De categorisch imperatief in de ethiek van Simone Weil spoort dan ook aanvankelijk naadloos met die uit de vrijheidsethiek van Kant. Autonomie, daar draait het om in ethiek en mystiek beide. 'Wij bezitten niets op aarde - want het lot kan ons alles ontnemen - dan het vermogen om ik te zeggen.' (PG 35)

Maar wat doen we met dat ik, als we onze autonomie eenmaal hebben verworven? Koesteren we het als een vrek zijn schat? De werkelijke ethiek van de mystiek begint daar waar de verlichtingsethiek ophoudt. De vrijheid van de ziel komt daar tot haar paradoxale hoogtepunt waar zij uit eigener beweging haar

vrijheid ter beschikking stelt aan God. 'Wij bezitten niets anders op aarde dan het vermogen om ik te zeggen,' citeerden we. De zin vervolgt echter met: 'Dat is het wat we terug moeten geven aan God, dat wil zeggen, vernietigen. Er is absoluut geen andere daad die ons is toegestaan dan de vernietiging van ons ik.' (PG 35) Elders lezen we: 'God heeft onze autonomie geschapen opdat wij de gelegenheid zouden hebben om er uit liefde van af te zien.' (AD 173)

Waarom zouden we ons kostbare ik weggeven? Weil's ethiek is door critici later afgedaan als als een ziekelijke vorm van zelfhaat en masochisme. Maar alleen de religieuze ader waaruit haar filosofie vloeit kan het misverstand wegnemen. Want het 'ik' mag bij haar staan voor een illusie, een hinderlijke sta in de weg, de *ziel* van de enkeling is voor Weil daarentegen van een onschatbare, absolute waarde. Het is de ziel die door God wordt bemind, en die alles wat haar bij die liefdesbetrekking in de weg staat als ballast terzijde moet willen schuiven. En ballast, dat is het ik dat zich als een koninkje verschanst in zijn illusionaire koninkrijkje. Het ik, dat denkt dat de wereld om hem draait, en niet in de gaten heeft dat het een speelbal is in de flipperkast van de sociale machtsmechanica. Het ik, dat de wereld met zichzelf wil vervullen. Dat ik, dat kunnen we missen. Het hindert ons in het contact met de werkelijkheid. Het vertroebelt onze waarneming, het vertekent de verhoudingen. Het gunt het andere, de ander geen recht van bestaan door alles in het perspectief van zichzelf te plaatsen. We kunnen het maar het beste terugtrekken uit de wereld waarin het hinderlijk present is. Daarmee geven we de dingen hun eigen bestaan terug. Het ik trekt bovendien een scherm op tussen de ziel en God. Wie het vernietigt, 'ontschept', maakt de verhoudingen tussen de ziel en God weer transparant. De ziel zelf daarentegen, zij is van onschatbare eeuwigheidswaarde, omdat zij door God wordt bemind. Misschien kun je haar daarmee ook wel definiëren: de ziel, dat is dat wat God in ons leefheeft. En omdat zij van de liefde leeft, is zij ook waarlijk vrij. Vrij om het ik, dat illusioire eigendom, op te geven.

De mystiek van Simone Weil, zo begonnen we, draagt de trekken van een cultuur van praktizerende atheïsten, en verenigt alles in zich wat 20e eeuwers typeert: behalve het indringende besef van de afwezigheid Gods ook een radicaal individualisme, een levensbeschouwelijk eclectisme dat zich niet meer aan de gemeenschap van een kerk of de dwang van een traditie wil binden. We noemden nog één aspect, waarmee we nu willen afsluiten: ze wordt gekenmerkt door een vreugdevolle toewending naar het aardse, de liefde voor het *diesseitige* leven. Zij ondersteunt daarin het moderne afscheid van de metafysische voorstelling van

een dubbele werkelijkheid: deze, onze wereld en de verborgen, èchte wereld ergens achter of boven de onze.

Dat mag vreemd lijken. Is mystiek niet synoniem met wereldvlucht? Maar Simone Weil's verplicht ons tot tot een welhaast nietzscheaanse trouw aan de aarde. 'God denken, God liefhebben, dat is niets anders dan een bepaalde manier om de wereld te denken', lezen we in één van haar aantekeningen. (C I, 46) De blikrichting van haar denken blijkt uiteindelijk niet opwaarts gericht. In een hiernamaals geloofde zij ook niet. Het christendom is voor haar geen verlossingsreligie, maar een dieptelezing van het menselijk bestaan. Het helpt ons niet de wereld te ontsnappen, maar brengt ons in de rechte verhouding tot haar. 'Het evangelie bevat een opvatting van het menselijk leven, geen theologie.' (CS 98) Ook de waarde van de mystiek, het intieme verhaal van de ziel met God, wordt niet getoetst aan de vervoering van de unio mystica, maar aan wat het doet met de manier waarop een mens in het leven staat. 'Niet de manier waarop een mens over God spreekt, maar uit de wijze waarop hij over het aardse spreekt kan men het beste opmaken of zijn ziel in het uur van Gods liefde heeft verbleven.' (CS 96) 'De waarde van een vorm van godsdienstig leven wordt bepaald door het schijnsel dat het werpt op de aardse dingen.' (CS 98)

De intense ervaring van de afwezigheid Gods brengt Simone Weil tot een vorm van aandachtig leven. Het wachten op God resulteert in een intensieve toewending naar de schepping waaruit hij zich teruggetrokken heeft, maar die nog steeds de sporen van zijn absentie draagt. Deze houding van aandachtig leven uit zich in een ongemene realiteitszin, in een compromisloze liefde tot de waarheid. 'De waarheid verlangen dat is een direct contact met de realiteit wensen. Contact verlangen met een realiteit, dat is ervan houden.' (En 215) Weil's levenslange voorliefde voor de Stoa is een directe uiting van deze toewending naar het aardse. 'Het antieke stoïcisme was een universele liefde voor alles, geen "stoïsche resignatie" zoals men het vandaag platvloers zegt. De wereld is ons vaderland omdat zij ons vergunt er als mensen te leven. (...) Dus geen resignatie, maar vreugde. (...) Wij moeten *vechten* tegen de wereld zoals een zwemmer vecht tegen het water, zoals de duif strijdt tegen de lucht, maar wij moeten er *van houden* zoals de zwemmer houdt van het water dat hem draagt, enz. De stoïcijnen hebben van deze gevoelens een synthese gemaakt, en degene die het meest van de twee naar voren treedt is de laatste: *de liefde tot de wereld*'. (Lph 188 - 190)

Zowel haar intense gevoel voor schoonheid ('de schoonheid van deze wereld, dat is de tedere glimlach van Christus voor ons

bemiddeld door de materie' (AD 154)) als haar lucide inzicht in de menselijk pikorde zijn een uiting van deze toewending tot het aardse. Alleen wie de vreugde en de pijn doorleeft, alleen wie de beker van dit bestaan tot de bodem toe leegdrinkt, heeft deel aan de waarheid.

### *Aandachtig leven*

De mystiek van Simone Weil staat in een lange traditie. En toch staat zij wellicht dichterbij ons dan die van vele van haar voorgangers. Haar ervaring van de unio mystica met God is geen andere dan die van Teresa van Avilla of Johannes van het Kruis, en zet haar op even grote afstand van gewone stervelingen, die daar geen deel aan hebben. En toch is ze ons nabij in de doorleefde ervaring van Gods afwezigheid, haar individuele zoektocht naar zinnen buiten de kerk om, haar koestering van de menselijke autonomie. Ik keer nog een keer terug naar Louis Dupré en zijn opstel over *geestelijk leven in een geseclariseerde tijd*. Hij schrijft: 'Als de gelovige, die het praktische atheïsme van zijn cultuur deelt, inziet dat hij geen andere keuze heeft dan deze negatieve ervaring tot leven te wekken en Gods afwezigheid recht in de ogen te zien, dan zou het kunnen dat hij zich op dezelfde weg bevindt die de geestelijke pelgrims in gunstiger tijden hebben afgelopen. Wat ooit een moeizame weg voor een religieuze elite vormde, is nu, in menig opzicht, de enige weg die open blijft voor ons.' (Dupré, a.w. 139)

Moeten we dezelfde 'pelgrimage naar het absolute' (Hensen) volgen als Simone Weil deed? Haar radicaliteit wekt weerzin of is op zijn minst voor de meesten van ons te hoog gegrepen. 'Elle est folle!', moet generaal De Gaulle in Londen van haar gezegd hebben, kort voordat zij in 1943 in een sanatorium in Ashford aan uitputting overleed. Hij had wellicht gelijk. Maar de mystieke grondhouding, waarmee zij in het leven stond, is het navolgen waard. Het is de houding van aandachtig leven, in afwachting. Misschien is er geen betere omschrijving voor dan de latijnse term *pietas*. Vroomheid als een schroomvol wachten. Op Wie of Wat? Nog eenmaal Dupré: 'We moeten niet verwachten dat er een nieuwe naam voor het transcendente uit voortkomt, maar we zouden wel een nieuwe ontvankelijkheid kunnen verwerven die ons helpt om het op het spoor te komen.' (a.w. 143).

\* Gebruikte literatuur:

Herman Berger, *De gedachtenwereld van Simone Weil*, Antwerpen 1955

Louis Dupré, *Religious Mystery and Rational Reflection*, Grand Rapids 1998.

Robert Hensen, *Simone Weil, een pelgrim naar het absolute*, Lochem 1960

Frits de Lange, *Totale beschikbaarheid*. Het ethos van Simone Weil, Baarn 1990.

\* Gebruikte afkortingen van werk van Simone Weil:

AD *Attente de Dieu*, Fayard Paris 1949 (1966)

C I *Cahiers I*, Plon Paris 1951 (nieuwe editie 1970).

C II *Cahiers II*, Plon Paris 1953 (nieuwe editie 1972).

C III *Cahiers III*, Plon 1956 (nieuwe editie 1974).

CS *La Connaissance surnaturelle*, Gallimard Paris 1950

En *L'Enracinement*. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain, Gallimard Paris 1949

Lph *Leçons de philosophie* (Roannes 1933 - 1934), présentées par Anne Reynaud-Guérithault, Plon Paris 1959 (1989).

PG *La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris 1947 (1988)