

Simone Weil의 宗教觀에 對한 考察(I)

高 元 禧

目 次

- I 序
- II 그리스도敎의 接近
- III 不幸의 神學
- IV 敎會 批判
- V 結

I 序

Simone Weil(1909—1943)는 現代의 敎會刷新의 先驅者이며 영혼의 殉敎者의인 求道精神을 되살린 哲學者였다. 그래서 그리스도敎 思想史에 바스칼이나 키엘고르와 같이 독특한 存在가 되고 있다. 求道の 背後에 있었던 <不幸>의 經驗, 神秘的인 體驗마저 겪었던 깊은 그리스도愛, 敎會밖에 서 있는 것을 自己의 召命으로 믿었던 그 主體的인 敎會體驗, 求道와 平行해서 形成했던 그 기발한 文明論 이데 問題의 어느 焦點을 살펴 보아도 그녀가 지니고 있는 그리스도敎에 對한 特異한 모습은 우리들에게 새로운 宗教觀에 對한 認識을 불어 일으키게 하고 있다. 유대系 프랑스人인 Simone Weil는 獨逸軍 侵入과 同時 파리를 脫出, 마르세이유로 옮기면서 그리스도敎를 中心으로 하는 宗教的 探求를 本格化 했다. 工場生活이나 스페인動亂 參加의 經驗으로 그녀의 魂속에 투시된 <不幸>의 問題는 <集團과 個人>이라고 하는 課題였다. <不幸한 人間>의 Synonyme이라고 말할만한 <奴隸>의 意識에 의해서 그리스도敎에 共鳴, 그리스도의 十字架를 <不幸>의 原型으로 보고 神秘的인 體驗마저 가졌던 그녀였으나 카톨릭敎會가 一個의 <集團>으로서 全体主義 性格을 띠고 있다는 事實을 默認할 수가 없었다. 또한 敎會에 對한 그녀의 不信은 단지 그 現行的 制度뿐만 아니라 오히려 그 敎理에도 그 歷史에도 미치고 있다. 本稿는 求道の 同伴者인 페랑神父(Père Jean-Marie Perrin)에게 보낸 第四의 편지「靈의自叙傳」(Autobiographie Spirituelle)을 中心으로 해서 Simone Weil가 體得한 人生과 世界에 관한 그리스도敎 思想을 論하고 知的 誠實에 立脚한 敎會批判의 一面을 考察해 볼까 한다.

Ⅱ 그리스도敎와의 接近

Simone Weil에게 있어서 그리스도敎는 그 求道の 主体性에 의해 工場生活 및 스페인 動亂 參加의 經驗에 匹敵하는 하나의 깊은 體驗이었다. 마르세유 生活은 그 經驗의 中心에 位置하고 있다. 그러나 宗教에 接近하게 된 경위는 베랑神父에게 보낸 第四의 편지「靈的 自叙傳」에서 考察할 수가 있다. 베랑神父를 만나 本格的인 求道에 앞서 그녀의 삶 그 自体속에는 徹底하게 眞理를 追求하려는 말하자면 宗教的인 性格을 갖춘 生活原理가 엿보이고 있다. 「시몬느·베이의 經驗」¹⁾의 著者 작꼬·가보는 Simone Weil가 Auxerre 高等中學校(1932—33年)에서 敎편을 잡고 있을 때의 講義노트에서 宗教에 接觸한 一節을 引用하고 소위 Simone Weil의 不可知論은 表面的이고 Auxerre 時代부터 이미 宗教的 不安이 있었다고 示唆하고 있다. 이와같이 Simone Weil의 經驗의 本質에는 人間의 不幸의 意味를 徹底하게 把握하기 위해서는 언젠가 宗教的 求道の 軌跡을 밟지 않으면 안될 絶對에의 慾求가 갖추어지고 있었다는 것을 생각해 한다. 그것은 베랑神父가 말하는 <具體的인 生活을 精神의 觀念과 調和시키는 誠實>²⁾ 일 것이다. 工場生活이나 스페인 市民戰爭의 經驗은 그것만으로 끝나버리는 體驗이 아니라 그녀가 말하는 <奴隸>의 意識을 通하여 神에게 向할 수 밖에 없는 方向이 되었을런지도 모른다. 그러나「靈的 自叙傳」序文에서 그녀는 神의 問題에 對해서 懷疑的인 態度를 表明하고 있다.

“Je peux dire que dans toute ma vie je n'ai jamais, à aucun moment, cherché Dieu. Dès l'adolescence j'ai pensé que le problème de Dieu est un problème dont les données manquent ici-bas et que la seule méthode certaine pour éviter de le résoudre à faux, ce qui me semblait le plus grand mal possible, était de ne pas le poser. Ainsi je ne le posais pas. Je n'affirmais ni me nias. Il me paraissait inutile de résoudre ce problème, car je pensais qu'étant en ce monde notre affaire était d'adopter la meilleure attitude à l'égard des problèmes de ce monde, et que cette attitude ne dépendait pas de la solution du problème de Dieu.”³⁾

그러나 그녀 自身이 神의 問題를 提起하지 않고 兩親도 그녀를 特別한 宗教的인 環境속에 놓이게 하지 않았으나 그녀의 주변에는 西歐의 雄壯한 그리스도敎의 遺産이 갖추어져 있었던 것은 말할 必要도 없다. 高等教育을 받은 女性에게는 當然한 것이지만 世界와 人生에 관한 그리스도敎的인 諸概念을 正確히 把握하고 그들의 知識이 언제 어떻게 주어졌는가를 그녀는 充分히

1) Jacques Cabaud : L'expérience vécue de Simone Weil (plon, 1957)

2) Introduction d'Attente de Dieu, 1ère édition (La Colombe, 1950) p. 9

3) Simone Weil : Attente de Dieu, (Fayard, 1966) p. 36~37

自覺하고 있었다.

“J’ai toujours adopté comme seule attitude possible l’attitude chrétienne. Je suis pour ainsi dire née, j’ai grandi, je suis toujours demeurée dans l’inspiration chrétienne.”⁴⁾

그러나 Simone Weil를 그리스도教의 中心에 突入시키게 한 것은 그녀의 性格上 준엄한 絶對의 慾求였고 더욱 그리스도教에 對한 接近을 本格化 시킨 것은 다음과 같은 Perrin神父의 간절한 指導와 助言이었다고 볼 수 있다.

“Faites bien attention, car si vous passiez à côté d’une grande chose par votre faute, ce serait dommage.”⁵⁾

지금까지 信仰에 對해서 懷疑를 품어왔든 <知的誠實>이 保留的인 態度를 버리고 그리스도 教에 肯定的인 姿勢를 取하게 되었다.

工場生活과 스페인動亂後 心身疲勞의 極限狀況에서 겪은 <카톨릭教와의 接觸>은 “不幸의 神學”이라고 말할 수 있는 獨自的인 宗教思想을 形成하는 契機가 되었다. 카톨릭教와의 接觸은 다음과 같이 세차레나 體驗을 겪었다.

第一回は 工場生活直後 Portugal 旅行을 했던 1935年 여름이었다. 작으만한 漁村에서 土地의 守護聖人의 제사가 보름달이 환히 비치는 밤에 舉行되고 있었다. 촛불을 가린 女人들의 行列이 작은 배 주위를 돌면서 가슴을 파헤치는 것 같은 슬픈 曲調로 讚頌歌를 부르고 있었다. 그 場面을 본 Simone Weil는 다음과 같이 告白하고 있다.

“Là j’ai eu soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres.”⁶⁾

그녀 自身이 奴隸라고 하는 自覺的인 意識을 갖게 된 것은 工場生活을 通해서였다. 그녀가 哲學教師職을 버리고 現實에 처해있는 人生과의 接觸을 希望하기 爲해 工場에 들어갔으나 거기에서 얻은 經驗은 期待와 事實간에는 하나의 深淵이 놓여 있다는 現實的인 不條理를 意識하게 되었다. 이와같은 工場生活의 現實은 지금까지 그녀가 人生 그 自体에 對해서 취해왔든 態度를

4) Ibid., p. 37

5) Ibid., p. 50

6) Ibid., p. 43

全面的으로 전환시키지 않을 수가 없었다. 不幸과 奴隸라는 그녀의 概念은 이러한 現實의인 不條理 狀況을 보고 發見해낸 것이다.

“J’ai reçu là pour toujours la marque de l’esclavage, comme la marque au fer rouge que les Romains mettaient au front de leurs esclaves les plus méprisés. Depuis je me suis toujours regardée comme une esclave.”⁷⁾

그리스도敎는 奴隸의 宗教라고 부르짖는 Simone Weil의 直觀은 그리스도敎의 性格을 잘 포착하고 있는 것 같다. 여기에서 우리들은 그녀의 그리스도敎에 對한 根本的인 接觸의 核心을 考察해야 할 것이다. 奴隸라는 것은 地上의 人間生活의 가장 核心的인 不幸을 몸에 지니고 거기에서 벗어날 수 없는 人間들이다. 그러한 奴隸로서의 體驗과 稀貴한 自覺을 가진 Simone Weil은 奴隸를 구원하는 對象으로서 그리스도敎를 내세우고 있다. 그녀에게 그리스도敎의인 求道의 決定的인 契機가 되지 않았으나 이 漁村의 一夜는 Simone Weil에게 그리스도敎의 本質을 考察하는 豫備的인 邂逅가 되었다. 第二回は 스페인 動亂을 體驗한 그 이듬해 즉 1937년에 이태리 旅行中 Assise에서 二日間 滯在한 때였다. Saint François가 기도하던 낡은 小禮拜堂 속에서 혼자 있을때 生前 처음 神의 모습을 보는 것 같은 강한 충격을 받았다.

“Quelque chose de plus fort que moi m’a obligée, pour la première fois de ma vie à me mettre à genoux.”⁸⁾

第三回は 그 이듬해 1938年 Solesmes에서 부활절을 보내던 때였다. 그녀는 聖枝主日부터 부활절 후의 火曜日까지 十日間의 모든 行事に 參加했다. 마침 그녀의 一生을 괴롭힌 持病의 頭痛이 그녀를 엄습했으나 이 期間의 體驗에서 不幸을 通하여 神의 사랑을 사랑하는 可能性을 類推的으로 보다 잘 理解할 수가 있게 되었다.

“J’avais des maux de tête intenses; Chaque son me faisait mal comme un coup; et un extrême effort d’attention me permettait de sortir hors de cette misérable chair, de la laisser souffrir seule, tassée dans son coin, et de trouver une joie pure et parfaite dans la beauté du chant et des paroles. Cette expérience m’a permis par analogie de mieux comprendre la possibilité d’aimer l’amour divin à travers le malheur. Il va de soi qu’au cours de ces offices la pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes.”⁹⁾

7) Ibid., p. 42

8) Ibid., p. 43

9) Ibid., p. 43

여기에서 그녀는 단지 頭痛이라고 하는 生理的인 고통을 물리친 것이 아니라 스페인 動亂에서 “善의 갈망”을 짓밟힌 惡의 巨大한 重力을 물리치고 그 重力에서 解放할 수가 있었다. Assise의 體驗은 길을 잃어버린者의 無力感이라고 하면 Solesmes의 體驗은 神秘的인 사랑을 얻은 回復感이었다. 上記한 바와 같은 카톨릭教 接觸 以外에 그녀에게 秘蹟의 超自然的인 힘을 생각해 하는 계기를 마련해 준 英國人青年은 그녀에게 福音傳達者가 되었다.

“Le hasard—car j’aime toujours mieux dire hasard que Providence—a fait de lui, pour moi, vraiment un messenger. Car il m’a fait connaître l’existence de ces poètes anglais du XVIIe siècle qu’on nomme métaphysiques.”¹⁰⁾

이 青年을 통해서 17世紀 英國의 〈形而上派 詩人〉 George Herbert가 쓴 〈love〉라는 詩를 압송하는 가운데 놀라운 神의 啓示가 그녀의 魂을 사로잡게 했다.

Je croyais le réciter seulement comme un beau poème, mais à mon insu cette récitation avait la vertu d’une prière. C’est au cours d’une de ces récitations que, comme je vous l’ai écrit, le Christ lui-même est descendu et m’a prise.”¹¹⁾

이상과 같이 三회에 걸쳐 카톨릭教와의 接觸을 經驗하면서도 知的 誠實에 의한 自己抑制에 執着한 그녀는 〈어떠한 때에도 神을 求한 적은 없다〉¹²⁾라고 말한것 처럼 이 三회의 經驗은 아직 本格的 求道라고는 말할 수 없고 그렇다고 感激이나 想像의 과도를 타서 滑走해 본 것도 아니다. 다만 眞理를 追求하려는 Simone Weil 獨自의 生의 發展과 對應하는 것이라고 보아야 할 것이다. 眞理는 끊임없이 苦待하는 魂에 應答하는 것이라고 그녀는 確信하고 있다.

II 不幸의 神學

Simone Weil를 論하는 文章속에 〈不幸〉이라는 言語를 찾아내기란 容易한 일이다. 그만큼 그녀의 生涯는 끊임없이 不幸을 追求하고 또한 그녀의 著作은 그만큼 不幸의 經驗과 密着하고 있는 것이다. 그러나 우리에게 關心을 기울이게 하는것은 그녀가 그 著作속에 始終 그 말을 되풀이 하고 있지 않다는 点이다. 어느 時期에서는 그 말이 偶發的으로 著作속에 나타나고 있을뿐 背景으로서 하나의 論을 反映하는 使用은 보이지 않는다. 하나의 論을 反映하는 使用은

10) Ibid., 43~44

11) Ibid., 44~45

12) Ibid., p. 36

〈마르세이유生活〉에서 포착한 不幸의 神學과 더불어 나타난다. 工場經驗 以後의 그녀는 말하자면 不幸의 學校의 入學志願者에 지나지 않았지만 工場經驗 以後의 그녀는 이미 卒業生이었다. 〈다른 사람들의 不幸이 나의 肉體와 魂속에 스며들었다〉라든지 〈永久的으로 奴隸의 烙印을 찍혔다〉든가 〈그 以後 나는 언제나 自己自身을 노예로 여기고 왔다〉라는 Simone Weil의 告白은 이를 立證할 만한 근거가 될 것이다. 不幸과 더불어 살아온 Simone Weil 自身の 길이 트인 것은 엄밀히 말하면 工場經驗부터였다. 그러나 〈肉體와 魂속에 스며들었다〉를 不幸이라고 불리우는 것은 後日의 일이었다. 工場生活과 그 自体속에서는 使用하지 않았던 不幸이라는 말을 그 生活을 반추하는 時期가 되어서야 使用하기에 이른 것이다. 그 事實은 그녀의 經驗이 如何히 깊었던가를 證明하고 있다. 하나의 體驗이 意識의 밑바닥까지 持續하며 반추되어 그 結果 어떤 眞理가 深層部에서 再發見되는 일이야말로 놀라운 체험이라고 부를만한 가치가 있을 것이다. 工場生活과 스페인 動亂과의 經驗은 그 自体로서는 소위 形而下的인 단계에 止렸지만 그 後의 暗中摸索속에서 반추를 계속한 결과 形而上的인 단계에 到達한 하나의 不幸論이며 不幸의 神學을 嚮가에 이르렀다. 마르세이유生活 以後에 集中해서 나타난 不幸이라는 말은 우리들이 一般的인 言彙로서 받아드리기가 곤란하다. 왜냐하면 暗中摸索을 거쳐 그녀가 하나의 論을 背景으로 使用했기 때문에 Simone Weil 思想의 特異한 術語로서 보아야 하기 때문이다. 그녀가 不幸이라는 말을 사용해서 不幸論의 증거를 보이게 한 것은 「노트 第一卷」序頭에서였다. 即 1940年 後半이라고 볼 수 있다. 工場經驗에서 그때까지 約 五年間의 經驗에서 不幸의 意識을 不幸이라는 말로 代置해서 노예라고 表現했다. 그것은 Perrin神父와 詩人 Jce Bcusquet에게 보낸 편지속에서 찾아 볼 수가 있다. 1938年 Solesmes의 체험을 그녀는 Perrin神父에게 다음과 같이 告白하고 있다.

“Cette expérience m’a permis par analogie de mieux comprendre la possibilité d’aimer l’amour divin à travers le malheur”¹³⁾

이것은 그리스도敎를 하나의 言語로서 다시 말해서 不幸을 말하기 위한 言語로서 驅使하고자 하는 그녀의 不幸의 神學의 한 요소를 나타내고 있다. 暗中摸索을 통하여 그녀는 自己의 全身을 받들고 있는 하나의 現實 또는 實在로서의 不幸을 어떻게 表現해야 하느냐에 깊은 苦心을 겪었다. Solesmes에서 그녀는 그리스도의 受難을 中心으로 하는 그리스도敎를 불행을 전달하는 體系로서의 言語로 간주할 수가 있었다.

“La connaissance du malheur est la clef du christianisme.”¹⁴⁾

13) Ibid., p. 43

14) Simone Weil : Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu (Gallimard, 1952) p. 113

“Le malheur est vraiment au centre du christianisme”¹⁵⁾

그녀가 그리스도教를 不幸에 對한 가장 놀라운 解釋으로 보는 것은 곧 그녀의 不幸論과 그리스도教와의 共感에서 우리나라의 것이라고 볼 수가 있다. 이와같이 해서 그녀의 不幸의 神學은 그리스도教의 깊은 背景을 가지고 하나의 敎理를 試圖해 불려고 하는 點은 그 出發點에서 그리스도教를 〈奴隸의 宗教〉로서 인식하기에 이른 깊은 共感이었다고 볼 수가 있겠다.

“Le malheur consenti, accepté, aimé, est vraiment un baptême”¹⁶⁾

上記 一節은 Simone Weil의 그리스도教的 信仰의 모습을 하나의 不幸의 神學으로서 잘 表現하고 있다. 이와같이 그녀의 不幸의 神學의 諸形態는 不幸에 對한 嫌惡感과 召命感 다시말해서 否定과 肯定이 交錯해서 나타난 것이라고 볼 수가 있겠다. 그래서 이 交錯의 모습이 Simone Weil 獨自의 그리스도教 思想을 形成하고 있다. 그것은 결코 正統의인 敎理와는 一致하지는 않고 있지만 不幸이라는 말을 가장 유효적절한 言語體系로서 그리스도教가 不可缺의 不幸의 言語가 되었든 것이다. 이것은 그녀가 苦痛의 執着을 그리스도教를 빌어서 正常化 시켰다는 意味는 아니다. 그녀는 敎理의으로는 正統의인 그리스도教 信者는 아니었고 오히려 異端에 속하고 있었지만 그 信仰의 眞實性에 對해서는 높이 評價되고 있다. Simone Weil는 Julien Green과 같이 Pascal을 想起시키는 사람이 많다. 그러나 그녀는 오히려 Pascal에 對해서 批判의인 言語를 남기고 있다. Pascal과 Simone Weil 간에는 약간의 유사점이 없지도 않다. 즉 Pascal의 實驗主義와 Simone Weil가 自己觀念을 事實과의 接觸으로 試鍊하려는 態度, Pascal에 있어서의 矛盾統一의 변증법과 Simone Weil에게 있어서 피타고라스流의 意味에 있어서의 調和, 反對命題의 均衡等이다. 하지만 Pascal이 Descartes를 〈無用하고 不確實한 Descartes〉라고 배척하고 있지만 Simone Weil는 오히려 Descartes의 思考의 傳統에 길을 찾으려고 하고 있다. 그래서 Simone Weil는 Pascal에 對해서 엄격한 批判을 加하고 있다. 즉 그것은 信仰과 自己暗示와의 混同, 誠實의 缺如, 確信의 缺如에 對한 批判이다. 그녀에 의하면 Pascal은 知的探求에 直面해서 이미 到着點을 決定하고 있고 意識的이고 計劃的인 暗示에 따라 進진하고 事後에 證明을 求하고 있다. 다시말해서 Pascal의 Apologie를 一貫하는 方法은 잘못된 見解라고 보고 있는 것이다.

“Le mot de Pascal 《Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé》 n'est pas la véritable expression des rapports entre l'homme et Dieu. Platon est bien plus profond quand il dit, 《Se détourner de ce qui passe avec toute l'âme》. L'homme n'a pas à

15) Ibid., p. 121

16) Simone Weil : Attente de Dieu, p. 120

chercher, ni même à croire en Dieu. Il doit seulement refuser son amour à tout ce qui est autre que Dieu”¹⁷⁾

“Celui qui cherche gêne l'opération de Dieu plus qu'il ne la facilite. Celui que Dieu a pris ne cherche plus du tout Dieu au sens où Pascal semble employer le mot de chercher.”¹⁸⁾

“Si on veut provoquer en soi volontairement une adhésion de l'intelligence, ce qui se produit, ce n'est pas une adhésion de l'intelligence, c'est la suggestion. C'est à cela que revient la méthode de Pascal. Rien ne dégrade davantage la foi. Et il se produit forcément tôt ou tard un phénomène de compensation sous forme de doutes et de «tentations contre la foi».”¹⁹⁾

以上的 引用에서 그녀의 批判의 力點은 프라톤을 論證하면서 神以外的 것을 사랑하는 것을 거부하고 神에 對한 待望만을 正統的인 信仰으로 본 그녀 자신의 宗教觀을 考察할 수가 있다.

Simone Weil의 不幸의 神學은 실로 독특하다 그리스文學, 佛典, 神秘思想等 不幸에 對해서 그녀에게 注解를 提供한 點은 적지 않지만 무어라 하더라도 그녀의 不幸의 神學의 形而上學을 낳게 한 것은 그리스도의 十字架를 不幸의 典型으로 삼는 그리스도敎 바로 그것이다. 그러기에 Simone Weil의 不幸의 神學은 하나의 그리스도論이 되고 있는 것이다. 그러나 그녀의 關心은 오히려 不幸의 原型으로서의 十字架에 있기 때문에 史的 예수가 登場하지 않는 그리스도論이 되고 있다. 그래서 그녀에게 있어서 十字架는 그리스도敎에 있어서 最高의 또한 유일한 眞理인 것이다.

“La croix est notre patrie”²⁰⁾

不幸의 神學을 論하는 言語로서의 그리스도敎가 거의 十字架만을 主題로 하는 그리스도論이라는 것을 또한 表明하고 있는 것이다. Simone Weil의 思想이란 1930年代의 全面的인 體驗과 그 最大限의 內面化라고 定義할 수가 있을 것이다. 그녀는 마르세이유生活 以後 그리스도敎의 求道를 깊이 追求한 事實에서 그녀의 關心이 現實을 도피했다고 생각하는 것은 커다란 잘못일 것이다. 스페인 動亂 以前의〈眞理의 不在에 對한 사랑〉은 地上의 現實을 도피하거나 惡의 重力에 굴복하지 않고 暗中摸索을 試圖한 끝에 불행한 이웃에 對하여 참된〈이웃의 사랑〉을 形成하기에 이른다. “나의 探究의 對象은 超自然的인 것이 아니라 이 世界인 것이다”²¹⁾ 그녀의 마르세이유

17) Simone Weil : Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, p. 42

18) Ibid., p. 44

19) Simone Weil : Lettre à un religieux (Gallimard, 1951) p. 64

20) Simone Weil : Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, p. 113

21) Simone Weil : Cahiers I (Plon, 1953) p. 246

生活은 不幸의 神學의 頂點에서 極히 現實的인 <이웃에 對한 사랑> 다시말해서 <이 세계에 對한 사랑>을 인식하기에 이른 點에 커다란 意義가 있다고 보겠다. 工場生活의 體驗이라고 하는 深層部에 뿌리를 갖는 Simone Weil의 사랑의 나무는 그리스도敎를 媒体로 해서 稀貴하게 보이는 과일을 낳게 했다고 생각된다.

Ⅳ 教會 批判

그녀는 工場生活以來 自己의 경험에서 그리스도의 受難을 感得할 수가 있었다. 이러한 經驗은 Pascal의 경우와 같이 回心으로 轉換된 것이 아니라 단지 오랜 그녀의 耐乏에서 하나의 開花를 보게된 것이다. 工場에서 眞理를 發見하고 스페인에서 철저하게 巨大한 惡의 重力을 맞본 Simone Weil는 自己의 體驗과 같은 型의 경험을 그리스도敎 속에서 찾아낼 수가 있었다. 거기에는 類型的인 意味로서의 運命의 共感이라고도 말할 수가 있을 것이다. 그러나 그것은 그리스도의 運命에서 眞理 그 自体의 運命을 보고 眞理의 究極의 勝利를 찾아내고져 自己自身도 그 運命에 同調하려는 그러한 共感이었다. 그녀는 Perrin神父에게 다음과 같이 告白하고 있다.

“C'est après cela que j'ai senti que Platon est un mystique, que toute l'Illiade est baignée de lumière chrétienne, et que Dionysos et Osiris sont d'une certaine manière le Christ lui-même: et mon amour en a été redoublé.”²²⁾

그녀는 以前부터 좋아하고 있는 그리스도 古典의 世界를 擴大解釋하려고 한것은 眞理로서의 그리스도의 運命이라고 하는 原型이었다. 그녀의 그리스도敎는 그리스도만을 구원의 中心으로 하는 回心の 進展으로 보지 않고 그리스도라고 하는 眞理의 運命의 原型을 연쇄적으로 또한 類型的으로 擴大시켜 나가는 方法을 取했다. 그녀의 思想의 밑바침이 되고 있는 恩師 Alain의 영향으로 그리스 古典에 強한 關心을 기우렸다. Simone Weil가 死亡한 後 Alain은 『Table ronde』 1950年 4月號에 『Simone Weil』라고 하는 一文을 두고하면서 다음과 같이 말하고 있다.

“나는 Simone Weil를 잘 알고 있다. 나는 그녀가 같은 世人中에서 아주 놀라운 存在라고 생각했다. 나는 그녀가 쓴 Spinoza 批判을 읽은적이 있는데 그것은 기발한 idea였다고”라고 말할 정도로 Simone Weil를 높이 평가하고 있다. 事實上 Simone Weil의 思想을 理解하기 위해서는 Alain의 영향을 제외한 考察은 거의 그 意義를 상실할 정도인 것이다. Simone Weil는

22) Simone Weil: Attente de Dieu, p. 46

Platon에 對해서 神秘思想의 素材가 있다고 보고 “Ilade”는 宗教的 作品이라고 본 點에 對하여 Alain도 어느정도 認定을 하고 있었다. 그러나 그녀는 이를 古典이나 에집트 其他의 그리스도 以前의 古代宗教 속에 그리스도敎가 부르짖는거와 같은 豫告的인 啓示를 읽을 수가 있었고 侵略的인 이스라엘 民族만을 選民이라고 하는 그리스도敎의 傳統的 解釋을 否定하고 있다. 그녀에 의하면 그리스도敎는 其他의 古代宗教를 排除한 유대敎가 그리스도의 贖罪를 獨占하고 로마帝國의 全体主義와 野合하여 成立되고 있고 에집트 신화의 Osiris나 그리스 신화의 Dionysos나 인도 其他의 古代神들, 創造主가 人類에게 均 贖罪의 豫兆라는 것은 平等한 것이다. 이와같이 그녀 獨特한 Synchrétisme은 그녀의 一生을 통해 變함이 없었다.

“L’Evangile est la dernière et merveilleuse expression du génie grec, comme l’Ilade en est la première.”²³⁾

“Quantité de récits de la mythologie et du folklore pourraient être traduits en vérités chrétiennes sans rien forcer ni déformer, en y projetant au contraire une vie lumière. Et ces vérités aussi s’en trouveraient éclairées.”²⁴⁾

“Si Osiris n’est pas un homme ayant vécu sur terre tout en étant Dieu, de la même que le Christ, alors du moins l’histoire d’Osiris est une prophétie infiniment plus claire, plus complète et plus proche de la vérité que tout ce qu’on nomme de ce nom dans l’Ancien Testament.”²⁵⁾

“Le christ a commencé sa vie publique en changeant l’eau en vin. Il l’a terminée en transformant le vin en sang. Il a ainsi marqué son affinité avec Dionysos. Aussi par la parole : «Je suis la vraie vigne.»²⁶⁾

Simone Weil가 本格的인 求道者로서 信仰에 對해서 肯定的인 姿勢를 取하게 되었으나 Perrin신부가 권유하는 洗禮는 받아들일 수가 없었던 가장 核心的인 장애는 破門이라는 말의 行使였다. Simone Weil는 Perrin신부에게 敎會에 對한 엄준한 批判과 敎會안에 들어갈 수가 없는 理由를 다음과 같이 告白하고 있다.

“C’est qu’il y a un obstacle absolument infranchissable à l’incarnation du Christianisme. C’est l’usage des deux petits mots anathema sit. Non pas leur existence, mais l’usage qu’on en a fait jusqu’ici. C’est cela aussi qui m’empêche de franchir le seuil de l’Eglise.”²⁷⁾

23) Simone Weil : La source grecque (Gallimard, 1953)p. 39

24) Simone Weil : Lettre à un religieux, p. 29

25) Ibid., p. 18

26) Ibid., p. 20~21

27) Simone Weil : Attente de Dieu, p. 55

“Après la Chute de l'Empire romain, qui était totalitaire, C'est l'Église qui la première a établi en Europe, au XIII^e siècle, après la guerre des Albigeois, une ébauche de totalitarisme. Cet arbre a porté beaucoup de fruits. Et le ressort de ce totalitarisme, c'est l'usage de ces deux petits mot : anathema sit.”²⁸⁾

그녀로서는 카톨릭教會속에 있는 많은 秘蹟에 對해서 비록 肯定的인 態度에 입했으나 카톨릭教會가 지니고 있는 組織的인 排他性에 對해서는 그녀의 知的誠實은 最後까지 盲目的일 수는 없었다. 그녀는 이 點에 對해서 Perrin 神父에게 注意를 환기시키고 있다. Simone Weil는 그리스도敎가 그 敎會의 本質때문에 커다란 결함을 가지고 있으며 現代의 課題에 應할 수가 없고 全人類의 것이 될 수 없는 것을 考察했다. 本來 敎會의 權威는 敎理의 純粹性을 固守하기 爲해서 必要한 것이다. 그러나 内部에 安住하는 者는 그것이 그리스도敎의 커다란 모순이라는 것을 認識할 수가 없다. 集團이 犯할 수 있는 惡에 對해서 極히 민감한 Simone Weil는 이 點이 장애가 됨으로서 敎會문턱의 外側에 서고 말았다. 그녀의 敎會批判의 한 要素 가운데 그녀는 Albigeois 十字軍戰爭(1181年, 1209~14年, 1226~29年)은 南歐에 남은 古代文明의 올바른 傳承을 絶滅하게 한 暴擧였다고 신랄하게 敎會에 對해서 반박하고 있다. 이처럼 그리스도敎에 對한 批判的인 態度는 다음과 같이 새로운 宗教의 必要性을 갈파하고 있다.

“아무튼 새로운 宗教가 必要하다. 변모된 다른 모습으로 化한 그리스도敎가 그렇지 않으면 다른 宗教가 必要하다.”²⁹⁾

또한 靈的 自叙傳에서도 그 例를 찾아 볼 수가 있다.

Pour que l'attitude actuelle de l'Église soit effacée et pénètre vraiment, comme un coin, dans l'existence sociale, il faudrait qu'elle dise ouvertement qu'elle a changé ou veut changer.”³⁰⁾

T. S. Eliot도 “L'enracinement”의 英譯의 序文에서 그녀의 著作에는 프로테스탄트 敎會에 접한 것은 없다. 그녀에게는 그리스도敎가 로마 敎會문이었다. 敎會속에는 그녀가 보지 못한 것, 言及하지 못한 것이 많다”라고 말하고 있지만 아무튼 그녀가 프로테스탄트 敎會의 内部를 觀察한다 하더라도 결국은 키엘고르와 흡사한 敎會批判에 到達하고 나아가서는 그녀 獨自의 批判도 加해졌을 것이다.

Simone Weil를 敎會 문턱에서 발걸음을 멈추게 한 重要한 原因을 다음과 같이 세가지 觀點에서 考察해 볼 수가 있다.

28) Ibid., p. 61

29) Simone Weil : La connaissance surnaturelle (Gallimard, 1950) p. 266

30) Simone Weil : Attente de Dieu, p. 60

1. 自己가 갈구하는 自由를 어데까지나 保存할 必要가 있다는 点이다. 즉 Simone Weil는 自己의 使命처럼 어져왔던 高度의 知的 誠實을 教會 內部에서는 維持할 수가 없다고 생각했다. 다시 말해서 그리스도敎와 非그리스도敎와의 交叉點에 서서 自己의 態度 즉 誠實한 待望의 態度를 取하는 것이 必要하다고 느꼈다. 그것은 곧 自己의 使命으로서 賦與된 知性을 自由로 行使할 수가 있다고 보았기 때문이다.

2. Simone Weil는 不信仰者 對象에서 이탈하는 것을 원하지 않았다. 즉 自己는 그리스도敎와 非그리스도敎間의 中間位置에 서서 神의 證言을 해야할 使命이 있다고 믿었다.

3. 그녀는 教會의 重要性을 理解하고 있었지만 教會에 對한 忠誠心을 두려워하고 있었다. 그것은 一般的으로 地球上의 國家에 對해서 우리들이 품고 있는 것과 같은 感情을 教會에 對해서도 느끼지 않을 수 없는 그러한 心情이었다. 다시 말해서 그리스도에 對한 理解와 感動은 매우 깊었으나 教會라고 하는 組織이 가지는 權威의 性格과 集團의 形態는 끝까지 받아드릴 수가 없었다.

이와같이 自己의 反對論을 主張하면서도 그녀는 다음과 같이 말하고 있다.

“教會가 언젠가 가까운 時日에 教會를 위해서 죽을것을 要求한다면 나는 教會에 들어가자 않으면서도 教會를 위해서 죽을 자오가 서 있다.”³¹⁾

이 말은 教會에 소속하는 것을 거부한 宣言文이라고 볼 수가 있으며 그러면서도 보다 密度가 높은 엄밀한 사랑의 향기를 맛볼 수가 있다. 이와같이 그녀는 教會밖에서 神의 意志에 따르며 自己의 知的인 使命을 遂行하기 爲해 苦心했다고 볼 수가 있다.

그녀의 教會觀에 對한 意見과 批判은 “神의 사랑에 關한 雜感”(Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu)과 “어느 修道士에게 보내는 편지(Lettre à un religieux)에 關한 雜感” 속에 수록되어 있는 「質問書」는 1942年 4月初에 베네딕트會 修道士 Dom Clément에게 提出된 것으로 다음과 같은 內容의 五項目이 있다.

1. Quand on a foi dans les mystères de la Trinité de l'Incarnation et de l'Euchariste, mais qu'on ne voit aucune possibilité de jamais parvenir à adhérer à la conception chrétienne de l'histoire, peut-on légitimement songer à entrer dans l'Église?
2. Quelles sont exactement celles des opinions de Marcion auxquelles on ne peut adhérer sans être anathème? Est-on anathème quand on adhère à sa conception de la supériorité des peuples dits païens sur Israël?
3. Est-on anathème quand on admet comme possible et même probable qu'il y ait eu des incarnations du Verbe antérieures au Christ, accompagnées de révélations, que

31) Simone Weil : La pesanteur et la grâce (plon, 1947) p. 24

Melchisédec, d'après les paroles de saint Paul, ait été l'une d'elles; que la religion antique des Mystères soit issue d'une telle révélation, et que par suite l'Église catholique en soit l'héritière légitime ?

4. Est-on anathème quand on pense que la source d'où est issu pour Israël le commandement de détruire les villes, de massacrer les peuples et d'exterminer les prisonniers et les enfants n'était pas Dieu; et qu'avoir pris Dieu pour l'auteur d'un tel commandement était une erreur incomparablement plus grave que les formes même les plus basses de polythéisme et d'idolâtrie; et qu'en conséquence, jusqu'à l'époque de l'exil, Israël n'a eu presque aucune connaissance du vrai Dieu, alors qu'une telle connaissance se trouvait parmi l'élite de la plupart des autres peuples ?

5. Est-on anathème si l'on regarde comme au moins très douteuse, et probablement fausse, l'opinion que la véritable connaissance de Dieu est plus répandue dans la chrétienté qu'elle ne l'a été dans l'antiquité, et qu'elle ne l'est actuellement dans des pays non chrétiens tels que l'Inde ?³²⁾

이들 五項目은 同年 數個月後 New York에서 쓰여진 “어느 修道士에게 보내는 편지” 三十五項目의 梗概과 같은 인상을 준다. 이 五項目은 그녀의 信仰上의 疑念을 적나라하게 表明하고 있다. “어느 修道士에게 보내는 편지”에 나타난 그녀의 宗教思想에는 그리스도에 對한 信仰上의 成熟과 平行해서 擴大되는 教會에 對한 反撥과 그것을 밀바침 하는 하나의 歷史觀 내지는 文明論이 되고 있다. 그녀는 손수 그리스도를 崇拜하는 者로서 이 歷史觀과 教會觀을 내세워 Perrin神父와 Clément神父에게 엄격히 묻고 있다. 이와같은 質問書를 내던진 三十五項目은 그녀의 마음속에 깊이 疑問符가 적혀졌으나 事實上은 生涯不變의 信條의 吐露였다. 언제나 問題는 그녀 個人的 救濟가 아니라 그리스, 에집트, 中國 및 印度의 古代宗教속에서 그리스도 以前의 托身을 追求하려고 했고 이스라엘 民族만을 選民으로 삼는 그리스도教의 傳統的 解釋을 否定하고 그리스도의 속죄를 中心으로 해서 모든 宗教를 平等化하고 있다. 그녀는 教會가 이스라엘과 로마帝國에서 集團의 惡을 받아들임으로서 그리스도教 本來의 資質을 상실했으며 그 選民意識에 依하여 異教文化와의 斷絶을 深化시켰으며 信仰의 길을 좁히게 하고 現代世界에 對해서 그 有効性을 잃게 하고 있다고 主張하고 있다. 또한 아울러 進步의 觀念에 依하여 그리스도教가 行使하는 業蹟을 모두 正常化시키고 있다고 비난하기도 한다. 이와같은 하나의 歷史觀과 教會觀에 立脚하여 奇蹟 其他의 問題에 對해서도 獨自의인 見解를 表明하고 또한 神祕主義의인 그녀의 信仰이 과연 正統의이나 하는 問題는 카톨릭 神父間에 이미 많은 論議가 되고 있다. 아무튼 Simone Weil를 세상에 내놓은 Gustave Thibon이나 Perrin神父는 그 信仰의 立場에서 또

32) Simone Weil : Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu (Gallimard, 1962) p. 69~72

한 그 女流思想家에 對해서 一面 카톨릭敎會의 信仰의 照明을 능후하게 밝히게 했다고 말할 수가 있을 것이다. G. Thibon은 “重力과 恩寵”의 序文에서 “카톨릭敎信者가 非카톨릭敎信者의 思想을 批判할때 두 가지 相反된 見解를 가지기 싫다. 그 첫째는 問題의 思想을 思辯神學의 原理와 매쳐해서 側面으로 보아서 엄밀하게 正統的이라고 볼 수 없는것은 모두 용서없이 斷罪하는 일이다. … 第二의 危險은 그 思想의 是非를 가리기 보담도 카톨릭敎의 眞理에 一致시킬려고 하는데 있다고” 主張한다. 如何튼 Simone Weil의 宗教思想에 對하여 카톨릭敎 神學側의 見解가 一般的으로 그녀의 思想이 새로운 “Les Cathares”派에 속해서 그리스도敎 信者가 犯하기 쉬운 最大의 危險이며 그녀의 信仰이 正統的이 아니라 異端的이라고 力說하고있다.

事實上 “Les Cathares”派에 對한 그녀의 關心은 그녀의 歷史觀 내지는 文明論의 中心을 이루고 있다. “神의 사랑에 關한 雜感”속에 수록되어 있는 “데오다·로쉴에게 보내는 편지”(Lettre à Déodat Roché)에는 “카다리즘”(Catharisme)이라고 하는 思想의 復活은 오늘날의 急先務라고 力說한다. 그녀는 “카다리즘”을 그리스도敎的 “프라토니즘”으로 믿고 있는 Déodat Roché에게 깊이 共鳴을 하고 있다. “Attente de Dieu”, “Lettre à un religieux”의 背景에는 “Les Cathares”派를 現代에 復活시킬려는 그녀의 意圖가 窺 보이고 있는 것이다. 그녀는 古代의 諸宗教가 各各 神話, 傳說에 나타나 있는것은 同一한 信仰·思想이며 그것은 그리스도敎의 母胎였음에도 불구하고 그 傳統에 忠實했던 것은 一般的으로 二元次的 異論者로 칭해지는 Les Cathares派였다고 믿고있다. Albigeois 十字軍에 의해서 몰락된 十二世紀 南프랑스文化는 世界의 美를 意識하는 그리스 精神의 嫡子이며 유럽文明의 精髓를 傳하는 것으로써 重要視했으며 이 文化가 몰락됨으로 말미암아 十三世紀에는 精神史上의 重大한 斷絶을 야기시켰으며 이러한 그녀의 歷史觀은 現代文明 批判의 근거가 되고 있다. Déodat Roché에게 보내는 편지에서 그녀는 다음과 같이 敎會批判을 加하고 있다.

“Jamais il n'a été si nécessaire qu'aujourd'hui de ressusciter cette forme de pensée. Nous sommes à une époque où la plupart des gens sentent confusément, mais vivement, que ce qu'on nommait au XV^e siècle les lumières, constitue— y compris la science —une nourriture spirituelle insuffisante; mais ce sentiment est en train de conduire l'humanité par les plus mauvais chemins. Il est urgent de se reporter, dans le passé, aux époques qui furent favorables à cette forme de vie spirituelle dont ce qu'il y a de plus précieux dans les sciences et les arts constitue simplement le reflet un peu dégradé.”³³⁾

“En fait il y a depuis le début, ou presque, un malaise de l'intelligence dans le Christianisme. Ce malaise est dû à la manière dont l'Église a conçu son pouvoir de juridiction et notamment l'usage de la formule “anathema sit”. Partout où il y a

33) Ibid., p. 66

malaise de l'intelligence, il y a oppression de l'individu par le fait sociale, lequel tend à devenir totalitaire. Au XIII^e siècle surtout, l'Église a établi un commencement de totalitarisme. Par là elle n'est pas sans responsabilité dans les événements actuels. Les partis totalitaires se sont formés par l'effet d'un mécanisme analogue à l'usage de la formule anathema sit. Cette formule et l'usage qui en a été fait empêchent l'Église d'être catholique autrement que de nom."³⁴⁾

이와같은 考察은 一般的인 歷史觀을 顛覆하는 것으로 그녀의 歷史觀을 Perrin神父는 “歷史的方法의 缺如”라고 評하고 있다. 그러나 그녀는 그리스도教 信者中에는 Japhet派와 Cham派가 있어서 Albigeois 十字軍은 이 兩派와의 투쟁이었다고 보고 있다. 그러므로 現實의 教會나 거기 에 뿌리를 박고있는 近代文化는 Japhet派의 支配下에 처해있다. 그녀는 이 惡한 現世紀는 教會와 더불어 十三世紀에서 始作되며 혹은 오히려 로마 帝國과 教會와의 結託으로부터 始作되었다고 考察하고 있다. Perrin神父는 “Attente de Dieu” 序文에서 “Simone Weil는 그녀의 思考의 原理에 의해서 자기가 教會에 끌리는 것을 느끼면 느낄수록 教會의 결합을 宣稱하고 있다. 그것은 그녀의 많은 文章의 올바른 意味를 포착하기 위하여 결코 잊어서는 안될 事實이다”라고 하고 있다. 그녀가 그리스도愛 속에서 人類를 再考察할 때 그리스도教 文化와 異教文化와의 有害無益한 斷絶이 하나의 焦點을 이루워 이 斷絶의 責任이 歷史上的 事實에서 教會의 內部에서 발견하고 있다. 그래서 이 斷絶을 없애는 가장 重要的 必要性은 Les cathares派의 復權을 主張하고 있는것이다. 그러나 問題는 神秘體의 觀念의 背後에 숨어있는 教會의 自己義務가 도저히 容納되지 않고 依然하게 이스라엘과 로마에서 계승한 集團의 惡을 탈피하지 못한 것을 Simone Weil는 痛切하게 느끼고 있는 것이다.

“Attente de Dieu” 序文에서 Perrin神父가 “Simone Weil는 洗禮志願者로서 죽었다”라고 하는 表現은 正確한 表現이라고 말할 수는 없는 것이다. 다만 그녀의 關心은 最後까지 自己自身の 救濟보담도 오히려 重大한 問題 다시 말해서 教會가 그 本質의 資質을 回復할 수 있느냐 없느냐 하는 것이 그녀의 教會觀의 批判에 對한 核心的 要素가 內包되고 있다고 筆者는 믿고 있는 것이다.

V 結

키엘케골이 프로테스탄트教會에 對하여 表明한 바와 같은 非難의 화살을 一世紀를 거쳐 Simone Weil는 카톨릭教會에 던졌다. 그 批判은 한층 辛辣하고 그 表現은 더욱 苛烈하다. 그

34) Simone Weil : Lettre à un religieux, p. 66

러나 兩者가 모두 그리스도와 眞實된 教會觀을 내세우기 위해 社會的인 偶像崇拜와 합쳐하여 비판을 가했던 것이다. Simone Weil는 탐구의 自由와 思想의 客觀性을 구축하는 權威와 偏見에 의해서 自己를 학대하는 環境을 몹시 증오했던 것이다. 그래서 그러한 觀點에서 그녀는 教會의 權威와 裁定 그리고 斷罪等을 批判하게 된 것으로 생각한다. 그래서 Simone Weil는 特히 非그리스도敎 信者에 對한 使命感을 認識하고 있었다. 그리스도敎와 非그리스도敎間의 交叉點에서 宗教에 關한 理性을 疑心하고 形而上學的 神學說을 疑心하는 사람들에게 참된 그리스도敎의 敎理를 전할려고 하는 使命感을 품고 있었다. 아무튼 그리스도敎와의 體驗은 Simone Weil에게 眞理의 사랑과 十字架의 意識과 사랑을 인식하기에 이르렀고 또한 靈魂의 成長의 端緒가 된 것이다. Simone Weil의 思想에 對한 研究는 아직 우리 學界에서는 별로 考察되어 있지않는 實情으로 보고 있다. 그래서 이 分野에 對해서 참신하고 혁신적인 연구가 많이 따라나와야 된다고 생각된다. 事實上 本稿는 이 分野에 對해서 水上一角과 같은 基礎的인 作業을 試圖해 본 것에 不遇하다. 앞으로 紙面을 달리하여 考察해 보고져 한다.

Bibliographie

- 1) Simone Weil : Attente de Dieu, Paris, Gallimard, 1950
- 2) Simone Weil : La connaissance Surnaturelle, Paris, Gallimard, 1950
- 3) Simone Weil : Lettre à un Religieux, Paris, Gallimard, 1951
- 4) Simone Weil : Intuitions Préchrétiennes, Paris, La Colombe, 1951
- 5) Simone Weil : La Pesanteur et La Grâce, Paris, Plon, 1948
- 6) Simone Weil : Cahiers, I, II, III, Paris, Plon, 1951~1956
- 7) Simone Weil : La Source Grecque, Paris, Gallimard, 1953
- 8) Simone Weil : L'Enracinement, Paris, Gallimard, 1949
- 9) Simone Weil : Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, Paris, Gallimard, 1962
- 10) J.M. Perrin et G. Thibon : Simone Weil telle que nous l'avons connue, Paris, La Colombe, 1951
- 11) M.M. Davy : Introduction au message de Simone Weil, Paris, Plon, 1954
- 12) J.M. Perrin, J. Daniélou, C. Durand, etc : Réponses aux questions de Simone Weil, Paris, Aubier, 1963
- 13) G. Kempfner : La philosophie mystique de Simone Weil, Paris, La Colombe, 1960

— Résumé —

Etude sur la recherche religieuse de Simone Weil(I)

Ko Won-Hee

Certains ont pensé et écrit que le christianisme de Simone Weil était, ou tendait à être, une abstraction philosophique de type platonicien, et que son Christ ressemblait aux idées de Platon. Je le sais qu'elle a souvent une manière à elle de parler du Christ, et surtout de Dieu, qui fait penser à un être plutôt impersonnel; l'Absolu, dont elle est dans le monde un des meilleurs témoins, mais qu'elle exprime Souvent avec maladresse, avec des informations parfois erronées ou hâtives, dans une forme empreinte d'esprit mathématique et de spinozisme, est celui de la foi catholique. Par la compassion aux malheureux, Simone Weil, quelques dix ans plus tard, devait faire la découverte de Dieu et de son Christ. L'amour de l'homme et le besoin de partager réellement la peine du plus malheureux était l'un des traits marquants de son être spirituel. La même attraction et le même vertige de l'Absolu se retrouvent dans l'attitude de Simone Weil à l'égard de l'Église catholique.

Dans quelle mesure et à quelle profondeur d'intimité son âme habitait dans la maison de Dieu, c'est là un secret qu'elle ignorait elle-même et qui n'appartient qu'à Dieu seul. L'Église elle-même n'a rien à gagner à ces jeux trop humains. Simone Weil a eu besoin de l'Église(on sait quelle importance eut la méditation sur les dogmes, les sacrements, la liturgie, la vie et l'oeuvre des saints dans la dernière évolution de sa pensée); l'Église n'a pas besoin de Simone Weil. Ce que je veux tenter ici, c'est, non pas certes de résoudre, mais d'éclairer un peu le problème des rapports à la fois si profonds et si tendus entre la pensée de Simone Weil et la doctrine catholique.

Simone Weil veut le but, mais elle refuse le chemin. Elle reproche à l'Église la rigueur et l'étroitesse de son organisation sociale et le caractère inflexible de son autorité. On retrouve là ce levain anarchique toujours présent au fond de son âme et qui la pousse à surestimer l'intelligence et la liberté de l'homme.

Un mauvais arbre ne peut donner de bon fruits. Tout ce que nous savons de Simone Weil, avant tout, ce sillage de lumière et de charité qu'elle a laissé pour jamais dans l'âme de ceux qui l'ont connu d'assez près—nous fait pressentir qu'elle appartenait à cette Église des saints, dont la vie est cachée en Dieu. Simone Weil a aimé passionné-

ment l'âme de l'Église: elle s'en est nourrie, elle y a puisé ses plus hautes raisons de vivre. Il me semble que sa seule erreur a été d'oublier que cette âme traînait après elle un corps, avec sa misère et ses exigences.

En tout cas, je peux trouver le vrai sens de l'illumination qui a fait passer Simone Weil d'un agnosticisme anticlérical à une recherche religieuse qui n'a plus cessé jusqu'à sa mort.