

성서적 범재신론의 가능성

— ‘축의 시대’ 신관의 변화를 중심으로 — *

이 찬 수
강남대학교

〈요 약〉

칼 야스퍼스가 기원전 800년부터 기원전 200년 사이를 인류 정신문명의 기초가 놓인 시기라는 의미로 “축의 시대”(Axial Age)라 명명한 바 있다. 축의 시대 이스라엘에서는 유일신 사상의 기초가 형성되었고, 그것은 유대교, 그리스도교, 이슬람으로 만개했다. 하지만 유일신이 여러 신들 중 ‘하나’ 혹은 여러 신들 가운데 최고신처럼 오해되거나 제왕적 군주의 이미지를 지니면서 배타성과 자기중심성을 강화하는 근거로 작용하기도 했다.

본 논문에서는 먼저 유일신 사상이 형성되던 역사적 흐름을 정리하고, “하나의(mono) 신(theos)”이라는 말의 의미를 오늘날에 어울리도록 적극적으로 천착해보고자 한다. 이를 통해 정작 유일신론이 말하고자 했던 것은 사실상 “모든 것은 신 안에 있다(all in God)”는 사실이며, 그것은 이른바 ‘범재신론’(panentheism)을 통해 더 확실히 전달된다는 사실을 구체적으로 밝혀보려는 것이다.

범재신론은 “all-in-God-ism”이다. 범재신론에서의 신은 모든 것 안에 내재하는 근원이면서 모든 것을 초월하는 전체이다. 모든 것을 품는 범재신론은 신이 여럿이라는 다신론과 모든 것이 신이라는 범신론은 물론 신은 없다는 무신론도 포괄한다. 본 논문에서는 성서적 관점과 다양한 사례를 중심으로 “하나의 신”이라는 말의 의미를 현대사회에 어울리도록 체계적으로 정리함으로써, 범재신론에 기반한 건강한 신 이해를 도모하고자 한다.

핵심 주제어: 축의 시대, 택일신론, 유일신론, 다신론, 범재신론

* 이 논문은 2012년 강남대학교 교내연구비 지원을 받아 연구된 것임.

I. 들어가는 말 - 축의 시대

칼 야스퍼스(karl Jaspers, 1883-1969)는 『역사의 기원과 목적』(*The Origin and Goal of History*)에서 “기원전 900년부터 기원전 200년 사이에 세계의 네 지역에서 이후 계속해서 인류의 정신에 자양분이 될 위대한 전통이 탄생”한 시기를 “축의 시대”(Axial Age)라고 명명한 바 있다. 실제로 중국의 유교와 도교, 인도의 힌두교와 불교, 이스라엘의 유일신교, 그리스의 철학적 합리주의가 이 축의 시대에 태동했다. 붓다, 소크라테스, 공자, 예레미야, 〈우파니샤드〉의 신비주의자들, 맹자, 에우리피데스 등이 축의 시대 대표적인 현자들이다.¹⁾

야스퍼스의 시대 규정에 따라 “축의 시대”의 사상적 특징을 치밀하고 방대하게 정리해 낸 카렌 암스트롱(Karen Armstrong)에 따르면, 이 시대에 이르러 동물을 제물로 바치는 행위 혹은 형식적 의례만으로 세상의 질서가 정비된다는 생각을 벗어나기 시작했다. 이 시대 현자들은 형식적 제의가 아니라 내적 도덕성을 강조했고, 자비의 윤리를 중시했다.²⁾ 사상적 차원에서는 신에 대한 이해가 확장 및 심화되었고, 신관의 보편성이 생겨나기 시작했다.

이전에는 다신교적 세계관 속에서 최고신에 대한 상상을 하거나 민족신 혹은 부족신을 섬기는 정도가 지배적이었으나, 축의 시대에 이르러 자신들의 신이 다른 민족에까지 관여한다는 사상이 싹트고, 신의 영역을 당시 자신들이 생각하던 세계 전체에까지 확장시켜 볼 수 있는 안목도 생겨났다. 물론 한편에서는 다신교적 분위기도 지속되었지만, 자신들이 섬겨야 할 신은 하나라는, 이른바 유일신론(monotheism)의 기초가 이 시기에 형성된 것이다. 신이 하나라는 사상이 후에 랍비 유대교, 그리스도교, 이슬람을 통해 만개했으나, 인류 정신 문명사적 의미는 지대하다 하지 않을 수 없다.

이 글에서는 축의 시대, 이른바 유일신 사상이 형성되어가는 역사적 흐름을 정리하고, 당시 유일신 사상에 담긴 한계도 짚어보도록 하겠다. 무엇보다 유일신이 여러 신들 중 ‘하나’ 혹은 여러 신들 가운데 최고신처럼 여전히 오해되고 있는 오늘의 현실을 비판적으로 의식하고서, “하나의(mono) 신(theos)”이라는 말의 의미를 오늘날에 어울리도록 적극적으로 천착해보고자 한다. 이를 통해 정작 유일신론이 말하고자 했던 것은 사실상 ‘범재신론’(panentheism)이며, 범재신론을 통해 “하나의 신”이라는 말의 의미가 더욱 확실히 전달된다는 사실을 체계적으로 정리하려는 것이 본 논문의 목적이다. 범재신론 연구는 현대 사회에서 소통될만한 건강한 신론을 확보하려는 시도이다.

1) Armstrong, Karen, *The Great Transformation*, 정영목 옮김, 『축의 시대』(서울: 교양인, 2010), 6-7쪽. 야스퍼스가 “축의 시대”를 기원전 800년 정도까지 소급하는 데 비해 카렌 암스트롱은 900년까지 늘려 잡는다. 본 논문의 인용문은 암스트롱의 입장이다.

2) 위의 책, 642, 669, 670쪽.

II. 신 이해의 역사

주지하다시피 그리스도교적 세계관의 기초에는 유일신 사상이 놓여있다. 그리스도교권에서 유일신에게 붙여진 대표적인 이름이 ‘야훼’이다: “우리의 하느님은 야훼시다. 야훼 한 분 뿐이시다.”(신명기 6,4-5) 하지만 성서와 그 배경을 두루 살펴보면 고대 이스라엘에서 신에 대한 이해의 정도는 아주 다양했고, 신에게 붙여진 이름도 마찬가지로였다는 사실을 알 수 있다. 성서에서는 신의 이름이 바뀌어온 사례가 다음과 같이 나온다:

나는 야훼다. 나는 아브라함과 이사악과 야곱에게 전능의 신(엘 샤다이)으로 나를 드러낸 일은 있지만 야훼라는 이름으로 나를 알린 일은 없었다(출애굽기 6,2-3).

이 구절의 역사적 의미인즉, 과거에는 신의 이름을 씨족장의 이름을 따서 “아브라함의 신”, “이사악의 신”, “야곱의 신” 등으로 부르다가, 점차 이들을 한 데 묶어 사용했고, 그 뒤에는 가나안의 최고신인 ‘엘’을 차용해 자신들의 신을 ‘엘 샤다이’(전능의 신) 등으로 부르다가, 이후에는 ‘야훼’라고 부르게 되었다는 것이다.³⁾ 신의 호칭이 달라져갔다는 것은 신에 대한 이해에 변화가 있었을 뿐만 아니라, 신 개념이 시대에 따라 통전적으로 교체되었다는 뜻이다.⁴⁾ “이스라엘도 여러 단계에 걸쳐서 자신들의 신 야훼를 갖게 되었고, 야훼 하나님은 다양한 단계의 종교적 내용을 함께 함유하게 되었음을 알 수 있다.”⁵⁾ 나아가 신 이해의 역사는 서로 다른 신명(神名)을 사용하는 집단들 사이의 수용과 화합, 만남과 대화의 과정을 의미하기도 한다.⁶⁾

그런 점에서 새로운 신의 이름이 하늘에서 갑자기 뚝 떨어진 것은 아니다. 신에 대한 이해는 다양한 문화와 신들에 대한 오랜 역사적 경험을 반영한다. 고대 이스라엘의 야훼도 속성상 가나안의 신 바알과 크게 다르지 않았다.

가나안에서 엘은 결국 최고신 대부분과 같은 운명을 맞아 기원전 14세기에 엘 숭배는 시들해졌다. 대신 사람들은 역동적인 폭풍의 신이자 신성한 전사인 바알을 섬기기 시작했다. 바알은 전차를 타고 하늘의 구름 위를 돌아다녔으며, 다른 신들과 싸움을 했고, 생명을 주는 비를 내렸다. 초기에 야훼 숭배는 바알 숭배와 아주 흡사했다. …… 성경의 아주 오래된 텍스트에서는 야훼도 바알처럼

3) 엘이라는 이름은 이스라엘(신이 거루신다), 이스마엘(신은 들어주소서), 벤엘(신의 집) 등의 이름과 장소에도 그 흔적이 남아있다. 이와 관련된 구체적 내용은 김경재, 『이름 없는 하느님』(서울: 삼인, 2002), 39-63쪽 참조.

4) 위의 책, 46쪽 참조.

5) 이경숙, 『성서의 유일신 사상에 대한 재고찰』, 대화문화아카데미 편, 『성서의 역설적 쟁점』(서울: 동연, 2011), 163쪽.

6) 김은규, 『하느님 새로 보기』(서울: 동연, 2009), 158-159쪽(제2장 “야훼와 엘로힘의 종교간 대화” 전체를 참고할 것).

신성한 전사로 등장한다.⁷⁾

바알에 대한 선이해 속에서 야훼도 ‘전쟁의 신’(야훼 샤바오트)으로 간주되었다. 오늘날 그리스도교인들이 야훼 신앙을 유일신 사상의 원천이자 전형으로 간주하는 경향이 있지만, 신을 야훼라고 부르던 시절도 다신교적 세계관에서 완전히 탈피한 것은 아니었다. 다신교적 세계관에서 탈피하지 않았을 뿐만 아니라, 특히 민간신앙은 전형적으로 다신교적이었고, 이런 세계관은 아주 자연스러웠다.⁸⁾ ‘야훼’만 하더라도 “사마리아의 야훼”, “테만의 야훼”, “헤브론의 야훼” 등 지역별로 다양하게 불렸다.⁹⁾ 고대에 야훼라고 불린 신 자체가 여럿이었던 것이다. 그런 점에서 이스라엘의 모든 신관에 배타적 독점성은 거의 없다.

성서언어학자 주원준에 의하면 “고대 이스라엘 종교의 거의 모든 상징과 요소에 대해 고대 근동적 기원을 논할 수 있다. 고대 이스라엘은 ‘고대 근동 세계의 일부’이기 때문이다.”¹⁰⁾ 초기의 야훼는 여러 신들의 모임에 속한 ‘신성한 자들’ 또는 ‘엘의 아들’ 가운데 하나일 뿐이었다.¹¹⁾ 그 신들 가운데 야훼 신앙인들에게는 야훼가 유력한 역할을 수행했을 뿐이다.

Ⅲ. 초월성의 발견

그러다가 야훼를 자연현상과는 분리된 존재로 여기기 시작했다. 자연 현상 자체를 신처럼 간주하던 다신교적 자연신론 시절과는 차별적인 신 이해가 생겨났다. 자연 현상이 그대로 신이라기보다는 신을 드러내는 ‘수단’이 된 것이다. 성서는 이렇게 묘사한다.

야훼께서 지나가시는데 크고 강한 바람 한 줄기가 일어 산을 뒤흔들고 야훼 앞에 있는 바위를 산산조각 내었다. 그러나 야훼께서는 바람 가운데 계시지 않았다. 바람이 지나간 다음에 지진이 일어났다. 그러나 야훼께서는 지진 가운데도 계시지 않았다. 지진 다음에 불이 일어났다. 그러나 야훼께서는 불길 가운데도 계시지 않았다. 불길이 지나간 다음, 조용하고 여린 소리가 들려왔다. 엘리아는 목소리를 듣고 겹옷 자락으로 얼굴을 가리고 동굴 어귀로 나왔다(열왕기상 19,11-13).

야훼는 자연 자체가 아니었다. 야훼는 더 이상 격렬한 자연의 힘이 아니었다. 자연의

7) Armstrong, 앞의 책, 82-83쪽.

8) Shanks, Hershel, eds., *Aspect of Monotheism: How God is One*, 강승일 옮김, 『유일신 신앙의 여러 모습들』(서울: 한국신학연구소, 2008), 33-75쪽 참조.

9) ibid., 82-85쪽.

10) 주원준, 『구약성경과 신들 - 고대 근동 신화와 고대 이스라엘의 영성』(의정부: 한남성서연구소, 2012), 29쪽.

11) Armstrong, 앞의 책, 88쪽.

힘은 야훼의 흔적이자 야훼를 드러내는 수단이었다. 야훼의 “조용하고 여린 소리”라는 역설적 표현 속에 기존의 자연적 힘으로서의 신과는 다른 이해가 담겨있다. 신에게서 자연 너머, 즉 초월성을 발견한 것이다. “야훼는 자연 세계에 내재한 신성을 드러내는 대신 분리되어 다른 존재가 되었다.”¹²⁾ 신을 나타내는 “어떤 형상도 만들지 말라”(출애굽기 20, 4)는 제2계명도 야훼의 초월성 혹은 초자연성을 전제한다. 축의 시대에 이르러 신의 초자연성이 확보되기 시작한 것이다. 여기에 유일신 개념의 기초가 놓여있다.

IV. 야훼 한 분 뿐, 택일신론

초기의 야훼는 여러 신들 가운데 유력한 신일 뿐이었다. 그러다가 점차 야훼만을 섬기는 이들이 등장하면서 유일신 사상의 흔적이 보이기 시작했다: “이제 여러분은 여러분 가운데 있는 남의 나라 신들을 버리고 이스라엘의 신 야훼께 마음을 바치시오.”(여호수아 24,19-20, 23) 그 흔적은 기원전 9세기 인물인 엘리야(야훼는 나의 신)가 바알의 사제들과 대결하며 야훼의 능력을 보여주려는 장면(열왕기상 18)에서도 보이지만, 이스라엘이 기존 가나안의 세계관과 단절하고 자기들만의 길에 본격적으로 나서면서 좀 더 분명히 드러나기 시작한다.

특히 기원전 8세기 말경 예언자인 이사야는 “인간의 힘, 외국과 맺은 동맹, 군사적 우세에 의존하지 말고 야훼에게 의존하라고 말한다. 오만하게 인간의 군대나 요새에만 의존하는 것이 우상 숭배”라는 것이다.¹³⁾ 야훼만 섬김으로써 멸망해가는 국가적 위기상황을 돌파해야 한다는 정치적 의도가 담긴 주문이다.

이 때 야훼만 섬긴다고 하지만, 야훼 이외의 다른 신은 인정하지 않거나 다른 신은 존재하지 않는다고 본다는 뜻은 아니다. 도리어 다른 신들도 자연스럽게 전제한다: “애굽의 태양신, 바벨론의 일월성신, 가나안의 바알신 등 다른 신들의 존재가 부인되는 것이 아니고 오히려 이들의 존재가 전제되면서 이들을 숭배하지 말 것이 요구되고 있는 것이다.”¹⁴⁾ 다른 민족이야 무엇을 섬기든 우리의 신은 야훼이니, 그 야훼에만 의지하라는 것이다. 모세가 세상을 하직하기 직전에 했다는 당부가 그와 같다: “너 이스라엘아 들어라, 우리의 하느님은 야훼시다. 야훼 한 분 뿐이시다.”(신명기 6,4-6)

다른 신들을 전제한다는 점에서 이런 야훼 신앙은 ‘유일신론’(唯一神論, monotheism)이라기보다는 ‘택일신론’(擇一神論, henotheism)에 가깝다. 유일신론은 물론 택일신론이라는 용어 자체는 근대에 만들어졌지만, 이런 식의 사유 자체는 고대 이스라엘에서도 분명히

12) 위의 책, 120쪽.

13) 위의 책, 177-178쪽.

14) 이경숙, 앞의 글, 153쪽.

보인다. 이 때 ‘택일신론’이란 여러 신들 가운데 하나를 선택해 유일한 신처럼 숭배하는 자세를 의미한다.¹⁵⁾ 야훼는 다른 신도 동시에 섬기는 행위를 극도로 ‘질투한다.’(신명기 6,15) 다른 신의 존재를 부정하지는 않지만, 자신만 숭배할 것을 요구하는 ‘일신숭배(monolatry)’의 신이라 할 수 있다.¹⁶⁾ 위 성서 구절에서 말하는 “우리의 신은 야훼시다, 야훼 한 분 뿐이시다”도 다른 신들을 그 자체로 부정하지는 않으면서도 야훼를 자신의 신으로 선택해(擇) 유일한 분처럼(一) 섬기는 자세를 의미한다. 그런 점에서 택일신론적 신관을 잘 보여준다: “내가 야훼다. 누가 또 있느냐? 나 이외에 다른 신은 없다.”(이사야 5,7)

택일신론은 다른 신의 힘에 의존하지 않고 야훼만 섬기겠다는, 일종의 이스라엘에게 요청되는 실천적 일신론이다. 다른 이는 어떻든 우리는 야훼를 섬긴다는 것이다. “다른 신에게 제사를 드리는 자는 죽여야 한다”(출애굽기 22,20)고 할 때의 죽음의 대상도 야훼 공동체의 배반자를 의미하는 것이지 단순히 이민족 전체를 말하는 것이 아니다. “우리의 신은 야훼”라는 다짐 속에 담긴 택일신론은 다신교적 최고신의 모습을 보이는 가운데, 이론적 차원에서 유일신론의 ‘흔적’을 지니는 신관 정도로 정리하면 무난할 것 같다.

V. 택일신론에서 유일신론으로

그렇다면 유일신론(monotheism)이란 무엇인가. 흔히 “하나의 신”이라는 말에는 신에 대한 수량적 이해에 기반해 다른 신들을 무력한 존재 또는 허상으로 간주하는 배타적인 자기중심성이 들어 있지만, 축의 시대 기록된 성서의 신관이 내내 그런 시각을 띄고 있는 것은 아니다. 성서에서 “야훼 한 분 뿐”이라고 고백적으로 표현할 때는 신에 대한 수량적 이해보다는 질적 이해가 좀 더 강하게 반영되어 있다. 실제로 예레미야(기원전 627-580)나 제2이사야 같은 예언적 사상가들에게는 자신들의 신이 자신만이 아니라 사실은 세계 전체를 다스린다는 사고방식이 등장한다. 이런 사고방식은 대체로 고대 이스라엘이 기원전 6세기 바벨론 포로기에 들어서면서 보이기 시작한다. 구약성서학자 이경숙은 이렇게 정리한다.

단일신론(택일신론)적 야훼 숭배가 유일신론적 성격을 띠게 된 것은 포로 시대이다. 국가가 없

15) ‘유일신론’으로 번역되는 monotheism의 ‘mono’나 이 글에서 ‘택일신론’으로 번역한 henotheism에 담긴 ‘henos’는 모두 그리스어로 ‘하나’라는 의미를 지닌다. monotheism이나 henotheism이나 ‘하나의 신’이라는 뜻을 지닌다는 점에서는 마찬가지이다. 그래서 종종 henotheism을 유일신론과 구분해 단일신론(單一神論) 또는 일신론(一神論)으로 번역하기도 한다. 하지만 우리말에서는 ‘유일’이나 ‘단일’이나 ‘일’이나 별반 차이가 느껴지지 않는다. 그래서 본 논문에서는 ‘단일’ 대신에 역사적 맥락과 의미를 좀 더 살려 ‘택일’(擇一)로 의역했다.

16) Shanks, Hershel, 앞의 책, 86-87쪽.

어지고 포로로 잡혀가게 되면서 야훼의 국가 신으로서의 성격은 사라질 수밖에 없었다. 이제 이스라엘에게는 양자택일의 길밖에 없었다. 즉 야훼를 포기하고 다른 나라의 국가 신에게 굴복하느냐, 아니면 야훼를 국가가 없는 상황에서도 자신들의 하나님으로 섬기느냐 하는 선택이었다. 이스라엘은 물론 후자를 선택했다. 예언자들의 신학적 노력에 힘입어 이스라엘은 야훼의 성격을 국가 신에서 우주 신으로 변화시키면서 자신들의 종교적 위기를 벗어난 것이다.¹⁷⁾

“신이 하나”라는 관념은 고대 이스라엘이 자신들의 역사적 기원과 의미를 되새기는 가운데 자신들의 신이 다른 민족까지 포섭하는 더 넓은 분이라고 상상하면서 시작되었다고 할 수 있다. 그러면서 다신론을 전제하는 자민족 중심적 태일신론을 벗어나기 시작했다. 이러한 입장을 대표하는 인물이 위에서 본 예레미야이다.

예레미야는 조국이 북 이스라엘과 남 유다로 분단된 이후 주변 강대국들의 흥망성쇠를 지켜보았고, 남 유다가 당하는 어려움을 직접 경험했다. 그 과정에 야훼는 자기 민족만의 신이 아니라 다른 민족에도 관여하는 세계의 신이라 느끼게 되었다.

예레미야에 따르면 야훼는 이스라엘의 하나님일 뿐 아니라 세상 전체의 하나님이다. 야훼는 세상의 지배권을 자신이 원하는 자에게 넘길 권리가 있다. 야훼가 느브갓네살을 불러 이스라엘을 벌 하시는 것을 아무도 반대할 수 없다(예레미야 43,10) 이제 바벨론의 느브갓네살은 야훼의 심판 도구로서 야훼가 이스라엘을 위해 준비하신 세력이다. 바벨론은 바벨론의 신의 통치를 받는 것이 아니라 야훼 하나님의 지휘를 받는다는 것이다. 오직 야훼만이 세상의 하나님이시고 유일한 신이다.¹⁸⁾

“종교적 위기 상황에서 이스라엘은 자신들의 정체성 확립을 위해 야훼 하나님을 이 세상의 유일하신 하나님으로 고백하게 되었다.”¹⁹⁾ 야훼는 자신들의 존재의 기원부터 자신들의 흥망성쇠와 함께 해온 분이었음을 나라의 멸망이라는 고통스러운 사건을 통해 확인하면서, 자신들의 정체성과 질적으로 확장된 신관을 확보해간 것이다. 그러니 지금 어떤 일이 벌어져도 그것은 다 신의 섭리 속에서 이루어진 일이라고 해석하게 되는 것이다.

비슷한 시기에 활동한 제2이사야는 이렇게 선포한다: “야훼는 하늘과 땅의 창조주이고 세계 열강의 주인이시다. 그가 페르샤의 왕 고레스를 이스라엘 구원 도구로 쓰셨거늘 누가 그에게 왜 그렇게 하셨는가를 물을 수 있다는 말인가?”(이사야 45, 11-13) “나보다 먼저 지음을 받은 신이 있을 수 없고, 나 이후에도 있을 수 없다. 나, 곧 내가 주이니, 나 말고는 어떤 구원자도 없다.”(이사야 43,10-11) 이스라엘에 대한, 나아가 온 세계에 대한 야훼의 주도권이 인정되고 있음을 보여주는 구절들이다.

“야훼가 하늘과 땅의 창조주”라거나 “나 말고는 어떤 구원자도 없다”는 구절은 그렇게

17) 이경숙, 앞의 글, 170쪽.

18) 위의 글, 같은 쪽.

19) 위의 글, 같은 쪽.

고백하는 이들의 존재론적 기원과 현재 처한 어려운 상황을 모두 설명하려는 가운데 형성되었다고 할 수 있다. 좋은 일만이 아니라 나쁜 일의 기원도 되고, 나만이 아니라 모두의 기원이 되는 이가 바로 야훼라는 것이다. 그런 점에서 유일신론은 일종의 “기원에 대한 애착”을 보여준다고도 할 수 있다.²⁰⁾

Ⅵ. 유일신론의 강화, 내면의 발견

기원에 대한 애착은 현재적 실존 혹은 자신의 내면에 대한 관심과 연결된다. 자기 삶의 근거를 자신의 ‘밖’이나 ‘높이’에서가 아니라 ‘현실’ 혹은 ‘내면’과 연결짓는 자세의 일환인 것이다. 국가적 위기 상황 속에서 유일신 사상의 기초를 놓은 예레미야는 초월적 진리가 하늘에 있는 것이 아니라, 인간 내면 안에 두루 갖추어져 있다는 입장도 함께 보여준다. 특히 남 유다가 바빌론에게 멸망당하기 직전 예레미야는 유다가 하느님의 의를 외면하고 외세의 불의한 권력에 기생하면서 거짓 평화를 누리는 모습을 목도하고는 유다의 멸망을 예언했다. 그러면서도 하느님은 외적 멸망에도 불구하고 사라지지 않을 새로운 법도 주실 것이라며 희망적인 선포도 함께 했다.

앞으로 내가 이스라엘과 유다의 가문과 새 계약을 맺을 날이 온다. 나 야훼가 분명하게 일러둔다. 이 새 계약은 그 백성의 조상들의 손을 잡아 이집트에서 데려 내오던 때에 맺은 것과는 같지 않다. 나는 그들을 내 것으로 삼았지만, 그들은 나와 맺은 계약을 깨뜨리고 말았다. 귀담아 들어라. 그 날 내가 이스라엘 가문과 맺을 계약이란 그들의 가슴에 새겨줄 내 법을 말한다. 내가 분명히 말해 둔다. 그 마음에 내 법을 새겨주어, 나는 그들의 하느님이 되고 그들은 내 백성이 될 것이다. 내가 그들의 잘못을 다시는 기억하지 아니하고 그 죄를 용서하여 주리니, 다시는 이웃이나 동기끼리 서로 깨우쳐주며 야훼의 심정을 알아드리자고 하지 않아도 될 것이며, 높은 사람이나 낮은 사람이나 내 마음을 모르는 사람이 없으리라. 이는 내 말이라, 어김이 없다(예레미야 31,31-34).

예레미야는 바빌론에게 주권을 내어주게 된 민족적 위기 상황 속에서 외부의 적을 향해 분노를 표출하는 방식이 아니라, 내면의 회개로 눈을 돌렸다. 이 때 회개란 야훼의 마음을 회복하는 일, 즉 내면의 종교적 영성을 회복하는 것이었다. 예레미야에게 하느님의 새로운 법은 돌판에 새겨진 문자가 아니라, 유대인들의 마음에 새겨진 살아있는 법이었다(예레미야 31,33a). 마음 안에 있으니, 사람은 외적 기준에 따라 정죄되지 않는다. 용서받지 못할 죄악이랄 것도 없다(31,34c). 이러한 기준대로라면, 작은 자나 큰 자나, 높은 자나 낮은 자가 따로 있지 않다. 이들이 이미 신을 알고 있기 때문이다(31,34b). 신의 법을

20) Ortigues, Edmond, *Le monothéisme*, 전광호 옮김, 『일신론: 성경과 철학자들』(서울: 동문선, 2000), 25-27쪽 참조.

이미 알고 있으니 이제부터 알아야 한다고 새삼스럽게 강조할 이유도 없다(31,34a).

모세의 율법이 인간의 노력을 전제로 하는 조건적 구원론이었다면, 이 새로운 법에는 조건이 없다. 신이 인간에게 먼저 다가왔다고 보기 때문이다. 이런 점에서 예레미야에게 진리는 사람의 외부에서 형식적 규칙에 따라 결정될 수 있을 성질의 것이 아니다. 그것은 내면적인 것이다. 내면에 새겨진 진리는 밖에서 강탈할 수 없다. 돌판에 새겨진 율법은 부서질 수 있고, 종이에 새겨진 율법은 빼앗길 수도 있지만, 마음에 새겨진 법은 그 자체로 든든하다. 그것 하나 붙들면 충분하다. 인간 주체성의 발견인 셈이다.

이제 야훼는 유대인은 물론 이민족에도 관여하는 분이자 세상 전체에서도 유일한 신으로 등극했다. 나아가 그 신이 인간 밖에 머물며 인간에게 율법적 행위를 요구하기보다는 자신들의 내면에서 활동한다는 사실은 신 이해의 역사에서 시사하는 바가 적지 않은 발견이다. 신을 공간적 범주만이 아니라 인간 인식의 차원과 연결지을 수 있는 근거도 여기서 생긴다. 신에 대한 인간적 인식의 상대성도 가늠할 수 있게 해준다. 신의 범주가 넓어질수록, 그리고 내면 안에 있을수록 신에 대한 인간적 이해는 다양해진다.

그러면서도 이러한 유일신론은 다소 일방적이고 여전히 전제군주적이다. 모든 것에 관여하고 인간의 내면에 자신의 법을 심어주는 하지만, 하늘 위 높은 곳에서 인간에게 내려오거나 밖에서 인간 안으로 들어오는 식이다. 높은 곳 혹은 밖에 있는 신이 어떻게 인간 안으로 들어올 수 있는 지에 대한 논리적 분석은 여전히 취약하다. 신과 인간, 신과 만물의 근원적 관계성, 즉 신과 세상의 분리와 연결 간의 연결고리가 애매하다.

이 연결고리를 좀 더 구체적으로 상상할 수 있게 해주는 구절들은 신약성서에 좀 더 본격적으로 등장한다. 우리가 ‘범재신론’이라 부를만한 세계관을 잘 보여주는 구절들이라 할 수 있다. 범재신론에 대한 일반적 해설부터 살펴보자.

Ⅶ. 범재신론

범재신론(panentheism)은 일단 범신론(pantheism)과는 구분된다.²¹⁾ 범신론이 “모든 것이 신이라는 입장”이라면, 범재신론은 “모든 것(pan)이 신(theos) 안(en)에 있다는 사상(ism)”이다. 모든 것이 신 안에 있으니 그 신은 모든 것의 존재론적 근원이 된다. 신이 모든 것에 내재하는 것이다. 아울러 범주상 신은 모든 것 이상이 된다. 그래서 모든 것에

21) 아일랜드의 신학자 존 톨랜드가 1705년 범신론자(pantheist)라는 말을 사용한 이후 1709년 범신론(pantheism)이라는 말이 통용되었고, 범재신론(panentheism)은 1828년에 처음 사용되었다. 범신론과 범재신론의 범(pan)은 모두 만물에 대한 신의 내재성을 강조하기 위해 만들어진 말들이다(William L. Reese, “Pantheism and Panentheism”, *The New Encyclopaedia Britannica*, Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 1978).

대해 초월적이다. 마커스 보그(Marcus J. Borg)의 간명한 해설을 인용해보자.

범재신론은 하느님의 초월성과 하느님의 내재성을 동시에 긍정한다. 범재신론에 있어서 하느님은 “저 바깥에” 계신 어떤 존재가 아니다. 이 말의 그리스어 어원은 그 의미를 가리켜준다. 즉 pan은 “모든 것”을 의미하고, en은 “안”을 의미하며, theos는 “하느님”을 의미한다. 그러므로 범재신론은 “모든 것은 하느님 안에 있다”는 것을 의미한다. 하느님은 모든 것 이상이지만(그리고 그래서 초월적이지만), 모든 것은 하느님 안에 있다(그래서 하느님은 내재적이다). 범재신론에 있어서, 하느님은 “바로 여기에” 계신 것 이상임에도 불구하고, 그 분은 “바로 여기에” 계시다.²²⁾

이 때 좀 더 주의 깊게 보아야 할 것은 “하느님 안”에 있다고 할 때의 “안”(in)의 의미이다. “안”의 의미를 제대로 볼 때 만물과 신의 관계가 정리된다. 가령 티리히(Paul Tillich, 1886-1965)는 “하느님 안(in God)”의 의미에 대해 자신의 주저 『조직신학』의 마지막 부분에서 이렇게 정리한다.

“하느님 안”이라는 말에서 “안”의 첫 번째 의미는 창조적 기원(creative origin)의 “안”이다. 이것은 존재의 신적인 근거 안에 존재해온 모든 것의 현존, 잠재성의 형태 안에 있는 현존을 가리킨다. …… “안”의 두 번째 의미는 존재론적인 의존(ontological dependence)의 “안”이라는 것이다. 여기서의 “안”은 유한한 어떤 것도 —심지어 소외와 절망의 상태도— 영원한 신적 창조성의 지지력 없이는 존재할 수 없다는 것을 가리킨다. “안”의 세 번째 의미는 모든 피조물의 궁극적 성취(ultimate fulfillment)와 본질화 상태(state of essentialization)의 “안”이다. 영원한 것 속에 있는 시간적인 것의 이 삼중적 “내성(threefold in-ness)”은 신적인 생명(Divine Life)과 우주적 생명(life universal)의 두 움직임(rhythm)을 모두 가리킨다.²³⁾

요약하자면, 모든 것은 신에 존재론적 기원을 두고 있고, 소외와 절망조차 신에 의존하며, 존재자들의 구체적 실현도 전부 신 안에서 이루어진다는 뜻이다. 범(all)과 신(God)의 관계도 그와 같이 풀 수 있을 것이다. 마커스 보그가 만물에 대한 신의 내재성과 초월성으로 간명하게 정리한 것도 같은 맥락이라고 할 수 있다.

이러한 범(all)과 신(God)의 관계는 자연물과 자연법칙의 관계와도 유비적이다. 존재하는 모든 자연물들은 자연법칙으로부터 예외적이지 않다. 자연법칙 안에서 이루어지지 않는 행위는 없다. 자연을 파괴하는 행위조차도 자연법칙 안에서 이루어진다. 사람과 자연법칙간의 관계도 비슷하다. 바람에 나뭇가지가 흔들리고 시시각각 구름의 이동 모습을 관찰하고서 모든 것은 자연법칙에 따른다고 말하지만, 그렇게 관찰하고 말하는 사람의 눈과 귀도 자연법칙에 따른다. 자연법칙은 인간의 관찰 대상이기 이전에 그렇게 관찰하는 주체

22) Borg, Marcus J., *The God We Never Knew*, 한인철 옮김, 『새로 만난 하느님』(고양: 한국기독교연구소, 2001), 65쪽.

23) Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), vol.3, p. 421.

인 것이다.

이런 식으로 범재신론에서의 신은 자연법칙과 구조적으로 유사하다. 범재신론에서의 신은 인간적 경험 대상이자 동시에 경험의 주체이며, 인간이 경험한 것보다 언제나 더 크다. 경험의 주체이기에 경험을 외적으로 표현해낸 말 안에 다 담기지 않는다. 그래서 아우구스티누스(Augustinus)도 신의 경험은 말로 할 수 없다 하고, 『도덕경』에서는 “말할 수 있는 도(道)는 영원한 도가 아니라” 하고, 마틴 부버(Martin Buber)는 “신은 이름으로 불릴 수 없고, 오직 탄성이 있을 뿐이다”라고 말했다. 눈에 보이고 귀에 들리는 대상이기도 하지만, 그 이전에 그렇게 보고 듣는 주체이기도 하다. 나의 심층적 주체는 언어로 대상화될 수 없다. 나의 심층인 신은 그런 점에서 ‘초월적’이다. 특히 나의 인식에 내재하면서 동시에 초월적이기도 하다. 본회퍼(D. Bonhoeffer)가 말하듯이, 신은 “우리의 한 가운데 있는 너머”(beyond in our midst)이며, “바로 여기에”(right here) 계신 저 너머(the beyond)의 존재인 것이다.²⁴⁾

과정철학자 화이트헤드(A. N. Whitehead, 1861-1947)도 신을 세계와 동일한 비인격적 실재로 보는 내재적 신관과 세상과 분리된 인격적 실재로 보는 초월적 신관을 조화시키면서, 일종의 범재신론적 신관을 제시한다.²⁵⁾ 그에 의하면, “이 세계와 우주는 신의 실재의 한 국면을 드러내는 표현이며, 신은 이 세계의 질서와 가치 부여자로서 세계의 모든 창조 과정에 내재한다. 따라서 이 세계와 만물은 신의 실재와 ‘함께’, 그리고 그 ‘안에’ 있다.”²⁶⁾ 과정철학자 류기중은 화이트헤드의 신관을 이렇게 정리한다.

화이트헤드에 의하면 신도 구체적 존재로서의 한 현실제(actual entity)이다. …… 그러나 신이 다른 현실제들과 한 가지 다른 점은 신은 모든 실재들 전체를 파악하며 그들 모두에게 관계하고 또한 모든 창조 과정에 형성적 요소로서 작용하는 시간적이면서도 영원한(non-temporal) 현실제라는 것이다. 즉 신은 …… 모든 현실제들의 생성 변화 그리고 새로움(novelty)의 모든 과정에 함께 있으면서, 그것들을 다 포용하며 또한 그것들을 가능케 하는 조정자로서의 현실제를 의미한다.²⁷⁾

신이 현실세계에 내재해 있으면서도 어떤 유한한 것도 초월하는, 즉 내재적이면서 초월적인 현실제라는 입장은²⁸⁾ 범재신론적 사유와 구조를 잘 반영해준다. 신을 존재(being)가 아니라 형성(becoming)으로 이해하는 화이트헤드의 유기체 철학은, 간단하게 설명하기는 다소 힘들지만, 범재신론의 구조를 크게 벗어나지 않는다. 아니 범재신론의 논리를 강화시켜준다. 축의 시대 성서적 신관의 변화를 중심으로 고찰하려는 이 논문에서 자세히 살

24) Borg, 앞의 책, 88, 95쪽. 이 문단은 앞의 책 제2장(“왜 범재신론인가”, 65-96쪽)의 요약이다.

25) Whitehead, A.N., *Religion in the Making*, 류기중 옮김, 『종교론』(서울: 종로서적, 1990), 51-56쪽 참조.

26) Whitehead, A.N., *Process and Reality* (Macmillan Publishing Co., 1978), p.31, 343. 인용문은 류기중 편역, 『종교와 신과 세계』(서울: 황소와 소나무, 2003), 216쪽.

27) 류기중 편역, 위의 책, 217-218쪽.

28) Whitehead, op.cit., pp.93-94.

퍼볼 여유는 없지만, 화이트헤드의 철학은 범재신론에서 ‘범’(all)과 ‘신’(God)의 관계, 즉 ‘신 안에 있다’고 할 때의 그 ‘안’(in)의 의미를 해명하는 데 유용하다.

VIII. 성서적 범재신론, $all \leq God$

앞에서 본대로 범재신론이라는 용어는 1828년에 처음 사용되었지만, 범재신론에 해당하는 내용은 신약성서에서도 발견된다.

“모든 것은 그분에게서 나오고 그분으로 말미암고 그분을 위하여 있다.”(로마서 11,36)

“우리는 그분 안에서 숨 쉬고 움직이며 살아간다.”(사도행전 17,28)

범재신론에서는 나의 마음도, 너의 생각도 모두 신 안에서 이루어지는 일이고, 들꽃도, 하늘의 별도, 내리는 빗물도 모두 신 안에서 이루어진다고 본다. 신을 떠난 것은 없다. 신을 구름 너머 특별 공간에 있는 인간 형상의 어떤 존재처럼 상상하는 데서 머물지 않고, 내 안에 계신 분으로 만난다. 내 옆에 계신 분, 네 안에 계신 분, 나무 한 그루에도 계신 분, 기쁨과 슬픔 안에도 계시는 분으로 만나는 것이다. 그러면서 이 모든 것을 떠받치고 생명력있게 하는 분이다.

이런 신과 만물의 관계를 도식화하면 “ $all(범) \leq God(신)$ ”이 된다. $all=God$ 이 만물에 대한 신의 내재성을 의미한다면, $all < God$ 은 만물에 대한 신의 초월성을 의미한다. 신은 만물에 내재하면서 넘어선다. 본회퍼의 표현처럼, “우리 한 가운데 있는 너머”인 것이다. 내재성과 초월성을 한 데 묶어 간단하게 표현하면, $all \leq God$ 가 된다.

신은 모든 것 안에 있으면서 모든 것보다 더 큰 범주이다. 그래서 ‘전체’이다. 전체를 그리스 기하학자들은 ‘모노’(하나)라는 말로 나타냈다. 기하학에서의 ‘하나’(monad)는 수학적 원형이다. 이 원형이 지니는 상징적 의미는 단순히 하나, 둘, 셋 셀 수 있는 수량적 하나에 머물지 않는다. ‘하나’는 안전성, 완전성, 단일성, 순환 규칙성, 효율성 등을 의미한다. 기하학적으로 ‘하나’는 ‘원점’이자 ‘원’이다.²⁹⁾ 모든 것의 시원이고 모든 것을 지지하는 전체이다. 그 전체를 ‘하나’라는 수학적 상징으로 나타낸 것이다. 수학자 마이클 슈나이더(Michael S. Schneider)의 아이디어는 “신이 하나”라는 말의 의미를 파악하고 정리하는 데 유용하다.

옛 사람들은 1을 하나의 ‘수’로 간주하지 않고, 모든 수의 부모로 간주했다. 그들은 1은 모든 것에 존재하지만 분명하게 드러나지 않을 뿐이라는 사실을 깨달았다. 그들은 모나드와 모든 수의

29) 김정재, 앞의 책, 20쪽.

관계를 간단한 연산에서 보았다. 어떤 수에 1을 곱하면 항상 그 자신의 수가 된다($3 \times 1 = 3$). 어떤 수를 1로 나눌 때에도 똑같은 관계가 성립한다($5 \div 1 = 5$). 1은 마주치는 모든 것의 속성을 그대로 보존시킨다. 1은 각각의 형태 속에서 흔들지도 움직이지도 않고 다른 것과 섞이지 않은 채 모든 것을 떠받치면서 조용히 기다리고 있다고 말할 수 있다. 모나드는 우주의 공통 분모이다.³⁰⁾

1이라는 숫자는 모든 수의 부모이기 때문에 원은 모든 모양의 부모이다. 그것에 뒤따르는 모든 모양과 패턴은 모든 것을 포함하는 이 ‘모나드’ 안에 그려 넣을 수 있다. 세계를 universe(라틴어로 ‘한 바퀴’라는 뜻)라고 부르는 것도 이 때문이다. 이 하나 속에 있는 것 말고는 다른 어떤 우주도 존재하지 않는다. 이 하나의 우주를 플라톤은 ‘전체들 중의 전체’라고 불렀다.³¹⁾

‘하나’는 모든 것에 존재하는, 전체 중의 전체이다. 신학적으로 신이 ‘하나’라고 할 때도 신이 전체이며 모든 곳에 계신다는 뜻이다. 하나는 전체이다. 우리말도 비슷하다. ‘하나’는 ‘흔’에서 나온 말이고, 그 ‘흔’에는 크다, 하나, 전체, 하늘, 빛, 규정할 수 없음 등 다양한 의미가 들어 있다.³²⁾ ‘하나님’이나 ‘하느님’은 같은 어원, 즉 흔에서 나온 말이다. 신이 하나라는 말은 여러 가지 가운데 하나라는 뜻이 아니다. 하나는 전체이다. 그래서 하나(mono)인 신(theos)은 없는 곳이 없다. 즉 무소부재(無所不在)하다. 그것이 ‘유일신’ 사상에서 정말 말하려는, 아니 말했어야 하는 핵심이다.

『장자』에서 “지극히 큰 것은 밖이 없으니 그것을 ‘큰 하나’라고 한다”(至大無外 謂之大一, 『장자』 잡편 천하)고 할 때의 “큰 하나”도 마찬가지이다. 만약 그 어떤 것에 밖이 있다면 그것은 더 큰 것에 감싸여있다는 뜻이다. 따라서 밖이 없을 만큼 크다는 것은 그것이 곧 ‘전체’라는 뜻이다. 그것이 진정한 하나, 즉 “큰 하나”이다. 다시 성서로 돌아가 보자.

그리스도의 몸도 하나이며 성령도 하나입니다. 이와 같은 하느님께서 여러분을 당신의 백성으로 부르셔서 안겨주시는 희망도 하나입니다. 주님도 한분이시고 믿음도 하나이고 세례도 하나이며 만민의 아버지이신 하느님도 한 분이십니다. 그분은 만물 위에 계시고 만물을 꿰뚫어 계시며 만물 안에 계십니다(에베소서 4,4-6).

범재신론에서의 ‘신’은 ‘하나’이다. ‘그리스도의 몸도, 성령도, 희망도, 주님도, 믿음도, 세례도 하느님도 하나’라고 할 때의 그 ‘하나’이다. “만민의 아버지이신 하느님도 한 분”이라고 할 때의 ‘하나’는, 사람들이 신을 어떻게 부르고 표현하든, 그 다양한 신명의 상위 개념, 더 큰 범주이다. 그래서 ‘하나’라고 표현할 도리밖에 없다. 그 하나는 다양성을 포섭하는 근거이자 사실상 전체이다. “그분은 만물 위에 계시고, 만물을 꿰뚫어 계시며, 만

30) Schneider, Michael S., *A Beginner's Guide to Constructing the Universe*, 이충호 옮김, 『자연, 예술, 과학의 수학적 원형』(서울: 경문사, 2007), 3-4쪽.

31) 위의 책, 7-8쪽.

32) 박성수 외, 『한류와 한사상』(서울: 모시는사람들, 2009), 155-160쪽.

물 안에 계신다”는 구절은 “all(범)≤신(God)”의 구조를 잘 반영해준다.

IX. 다신론과 범제신론

이른바 택일신론이 논리적으로는 다신론(polytheism)을 부정하지는 않으면서도 체험적으로는 무시하는 경향이 있고, 일반적인 의미의 유일신론이 다신론과 범신론(pantheism)을 모두 거절하는 경향이 있다면, 범제신론은 다신론과 범신론을 모두 포섭한다. 범제신론의 시각에서 보면 다신론도 우주 전체를 설명하는 한 양식이 된다. 범제신론에서의 ‘신’이 사실상 전체를 의미한다면, 그 전체는 여럿(多)을 포함하는 것일 수밖에 없기 때문이다. 범제신론의 ‘신’과 다신론의 ‘다’는 모순이 아니다. 다신론의 ‘다’는 범제신론에서의 ‘범’의 범주에 있으며, 그 ‘범’의 조화가 ‘신’의 내용이 된다. 다신론이 우주를 설명하는 한 양식이 되는 이유도 여기에 있다. 암스트롱이 그리스 만신전의 의미를 해설하는 다음을 보자.

신들은 한 개인으로서 독립적이고 개별적으로 고립된 인물로 볼 수 없었다. 각각은 전체의 불가결한 구성 요소였으며, 다른 가족 구성원과 비교를 할 때에만 이해를 할 수 있다. 그리스의 만신전은 언어에 비유되어 왔다. 언어에서는 모든 단어의 의미가 사전에 나오는 다른 단어들과의 유사점이나 차이점에 의해서 결정되기 때문이다. 실제로 오직 한 신만을 섬기고 다른 신들 숭배를 게을리 하는 것은 위험한 일이었다. 그리스 세계에서 일신 숭배는 금기였으며, 끔찍한 벌을 받을 수도 있는 행위였다. 어떤 신도 다른 신 숭배를 금지하지 않았다. 오히려 자신이 좋아하는 신을 고르거나 만신전에 소속된 구성원 가운데 단 하나라도 무시하는 일이 금지되었다. 신들은 싸우고 논쟁을 벌일 수도 있지만, 각각은 현실의 진정한 측면을 대표했다. 그런 측면이 없으면 우주가 영구적으로 훼손될 터였다. 다양한 신들 전체를 숭배함으로써 모순들을 함께 끌어안는 통일성을 한 눈에 파악하는 것이 가능했다.³³⁾

다신론도 우주적 전체성을 설명하는 한 양식이다. 우주적 전체성을 담아내려면 다양한 기능들을 설명하는 여러 신들을 용납할 수밖에 없다. 다신론에서는 한 신을 섬긴다며 다른 신을 버리지 않는다. 개별 신들은 전체의 일부이기에 다른 일부를 버리면 전체가 설명되지 않기 때문이다. 가령 그리스 신화에서 최고신 제우스는 아내이자 가정의 신인 헤라의 견제를 받는다. 아폴론은 태양을 주관하고, 아프로디테는 아름다움을, 하데스는 죽음을 관장한다. 갈등과 긴장, 아름다움과 죽음, 태양과 달을 무시하고서 세계를 설명하지 못한다. 세계의 긴장과 역동은 다양한 신들의 역할과 성격을 인정함으로써 설명된다.

인도에서도 브라흐마가 창조의 섭리를 나타내준다면, 시바는 파괴와 죽음의 원리를 나

33) Armstrong, 앞의 책, 197-199쪽.

타내준다. 이들 모두 세상의 존재 방식을 반영한다. 그러기에 다름 혹은 다양성을 거부하고서 전체를 설명할 수 없는 것이다. 다신론(polytheism)은 이런 입장 위에 서있다. 일반적인 의미의 유일신 사상에 근거해 다신론을 폄하하는 경우도 있지만, 다신론과 유일신론은 사실상 신 혹은 세계에 대한 설명 양식의 차이이다. 신의 역할과 범주상의 차이가 있고, 설명의 정도에서 차이가 있지만, 결국 전체를 인정하고 있다는 점에서는 구조적으로 어긋나지 않는다.

다만 다신론의 난점이라면 여러 신들의 관계와 그 여러 신들의 상위적 질서에 대한 분명한 해석이 없거나 부족하다는 것이다. 암스트롱이 그리스 만신전에서는 “다양한 신들 전체를 숭배함으로써 모순들을 함께 끌어안는 통일성을 한 눈에 파악하는 것이 가능했다”고 적고 있지만, 실제로 다신론 체계에서 다(多)를 통일하는 근원에 대한 관심은 크지 않다. 온전한 통일성을 개개 신들의 총합만으로 설명하기는 힘들다. 신들의 유기적 관계까지 말해야 하고, 그 신들을 신들 되게 해주는 근원까지 설명해야 한다. 그럴 때 신들의 존재 의의도 밝혀진다. 축의 시대 문헌인 <우파니샤드>가 다양한 인격적 신들의 배후에서 이들을 하나로 묶는 근원적이고 통일적인 실재, 즉 브라흐만을 설정했던 것도 범재신론과 통하는 사유체계라고 할 수 있다. 모든 것들을 자신 안에 포섭하며 살리려는 범재신론적 신관은 다양성의 원리와 다양한 것들의 관계를 적절히 해명해준다.

X. 범신론과 범재신론

범신론(pantheism)의 경우도 마찬가지이다. 앞서서도 보았지만, 범신론은 단순히 풀면 모든 것(pan)이 신(theos)이라는 뜻이다. 여기서는 신이 모든 것에 철저히 내재하기에 궁극적으로 모든 것이 신과 동일시된다. 범신론자로 알려진 스피노자(Baruch Spinoza)의 입장을 빌려 표현하면, 신은 “법칙의 원리, 즉 존재에 관한 영원 불변의 법칙들의 집약체”이고, “물질적이고 영적인 모든 존재 속에 현존하는 존재 질서의 법칙”이다. “존재법칙의 집약체”로서의 이 신은 모든 존재에 대해 초월적이기보다는 전적으로 내재적이다.³⁴⁾

틸리히는 범신론에 대해 “단순히 모든 것이 그대로 신이라는 것을 뜻하지 않고 그런 적도 없으며 그래서 안 된다”면서, “범신론은 신이 모든 것들의 실체 혹은 본질이라는 교의이지, 신이 사물들의 총체라는 무의미한 주장이 아니”라며 범신론에 대한 세간의 오해를 교정하기도 한다.³⁵⁾ 그럼에도 불구하고 범신론 관련 논의에서 ‘범(all)’과 ‘신(God)’의 관계가 충분히 규명되어오지 않은 것은 사실이다.

34) Armstrong, Karen, *A History of God*, 배국원 외 옮김, 『신의 역사』(서울: 동연, 1999), 550쪽.

35) Paul Tillich, op.cit., vol.1., pp.233-234.

어떻게 ‘모든 것’이 ‘신’일 수 있는가. “신이 모든 것들의 본질”이라는 말로 신의 내재성은 해명되지만, 과연 내재성만으로 충분한 것일까? 다신론에서도 그렇듯이 범신론에서 문자적으로 모든 것이 신이라고 할 때 그 신들 간의 관계와 신들을 신들 되게 해주는 근원이 설명되어야 한다. 개체를 떠받치면서도 그 개체에 갇히지 않는 근원과 전체를 말하고서야 모든 것이 신이라는 논의에 설득력이 확보된다. 그런 문제의식을 지니고 개체들의 근원이면서 언제나 개체를 넘어서는 전체로서의 측면도 살려내려는 것이 범재신론이다. 범재신론에서 신은 모든 개체들 안에 있으면서 개체들을 총합한 그 ‘이상’이다. “all=God” 혹은 “all<God”이라기보다는 “all≤God”인 것이다. 마커스 보그는 범신론과 범재신론을 간명하게 다음처럼 정리한다.

범재신론(panentheism)은 종종 이것과 혼동되고 있는 범신론(pantheism)과는 전혀 다르다. 범신론은 범재신론에 추가로 붙은 en이라는 음절이 없는데, 이것이 그 차이를 만들어낸다. (en이 없는) 범신론은 우주를 하느님과 동일시한다. 즉, 하느님과 우주는 같은 공간을 공유한다(문자적으로는 “모든 것이 하느님이다”). 범신론은 하느님의 내재성만을 긍정하고, 본질적으로 하느님의 초월성은 부정한다. 하느님은 모든 것 속에 현존함에도 불구하고, 모든 것 이상은 아니다. 그러나 범재신론은 초월성(하느님의 타자성 혹은 포월성[moreness])과 내재성(하느님의 현존)을 동시에 긍정한다. 하느님은 사물의 총합과 동일시될 수 없다. 오히려 하느님은 모든 곳에 현존한다 하더라도, 모든 것 이상이다. 하느님은 우리 주변 도처에 계시고 우리들 안에 계시며, 우리는 하느님 안에 있다.³⁶⁾

아울러 범재신론은 무신론(atheism)도 포괄하고 넘어선다. 만일 무신론이 신이 ‘있다’는 주장에 대한 상대적 ‘없음’의 차원에 머문다면, 범재신론에서의 ‘신’은 그 상대적 ‘없음’마저 안으로부터 뒷받침해주는 근원이자 전체이다. 전술한대로 티리히가 “소외와 절망의 상태도 영원한 신적 창조력의 지지 없이는 존재할 수 없다”고 했듯이, 범재신론의 신은 상대적 ‘없음’도 포섭하며 넘어서는 전체이다. 모든 의미를 지탱해주는 근원이다. 이렇게 범재신론에서는 무신론을 넘고 포괄하면서 신의 절대성과 보편성도 확보한다.

“아버지께서는 악한 사람에게나 선한 사람에게나 똑같이 햇빛을 주시고 옳은 사람에게나 옳지 못한 사람에게나 똑같이 비를 내려주신다”(마태복음 5,45)는 예수의 말은 오늘날 그리스도교인들이 자·타 혹은 선·악 이분법을 벗어나 다양성을 살리도록 요청하는 근거가 된다. 선과 악, 의와 불의 모두 신의 비춤 속에 있을 때 선과 악이 되고 의와 불의가 된다. 선과 악, 의와 불의가 상대적 혹은 대립적 차원에 있다면, ‘아버지’는 그 상대성과 대립성을 넘어서신다. 모든 것이 신 안에 있다고 할 때의 그 신이 상대성과 대립성을 내포하면서도 초월하듯이, 예수의 아버지 역시 마찬가지이다. 예수의 메시지 속에 담긴 신론은 범재신론의 구체적이고 실천적인 적용 사례이기도 하다.

나아가 범재신론은 신을 인간의 본성(nature) 밖 또는 높은 곳(super)에 두는 초자연적

36) Borg, 앞의 책, 65-66쪽.

유신론(supernatural theism)의 한계를 극복한다. 결정적으로 “하나(mono)의 신(theos)”이라는 말의 “하나”를 수량적 하나가 아니라 전체이자 근원으로 해석하게 해줌으로써, 유일신론을 사실상 택일신론 수준으로 남겨두는 상당수 그리스도교인들의 오해도 극복하게 해준다.³⁷⁾ 범재신론이 흔히 오해되고 있는 유일신론의 진정성을 확보해주는 것이다. 범재신론은 ‘일신’의 의미를 적극적으로 개진할 때 도달하게 되는 종점이라고 할 수 있다.

XI. 나가는 말 - 두 번째 축의 시대를 향하여

범재신론의 눈으로 보면 모든 곳에 신이 있고 모든 것은 신 안에서 움직인다. 그러기에 신이 주요 주제가 아니거나 그런 낱말이 전혀 나오지 않는 유대인 역사서 『에스텔』(에스터)도 성서로 읽힐 수 있고, 연인 사이의 아름다운 노래 『아가』도 신의 이야기가 되는 것이다. 또 야훼라는 신명이 전혀 등장하지 않는 신약성서도 야훼 신앙의 발전적 연속으로 읽히고, 야훼라는 이름을 몰랐던 예수가 신을 “아버지”라고 부를 때, 그 ‘아버지’도 ‘엘’ 혹은 야훼의 통전적 교체로 해석될 수 있다. 후대에 그렇게 해석되는 것이기도 할 뿐더러, 예수 자신도 조상들의 신과 자신의 신이 연속성 속에 있다고 생각했다. 유대인 예수가 유대인 전통의 연장선에서 신을 엘이나 야훼가 아닌 “아버지”로 부른 것이다.

아레오파고에서 그리스 사람들이 이름 모를 신에게 바쳤던 신전 앞에서 그 이름 모를 신이 바로 예수의 하느님이라고 바울로가 설교한 적이 있는데(사도행전 17,22-27), 그것도 신명(神名) 혹은 신 이해의 다양성의 한 사례이다. 그리스 사람들이 그저 부른 신 이름도 바울로가 보기에는 예수가 아버지라고 부른 존재와 연장선에 있었다. 특정 이름이 그 이름이 지시하는 실재를 온전히 다 드러낼 수 없을 뿐더러, 어떻게 드러나든 그렇게 드러나는 곳에도 신이 있다는 것은 범재신론적 사유 체계로 보면 자연스럽다.

범재신론의 눈에는 한국의 역사도 예수의 신과 어울리는 이야기가 된다. 함석헌이 『뜻으로 본 한국 역사』를 쓰게 된 것도 이런 안목에 따른다. 한국 역사도 이미 신 안에서 이루어져 온 역사가 되는 것이다. 우리말의 하느님, 하나님, 천주, 상제는 야훼 혹은 엘과 전혀 다른 이름임에도 불구하고, 범재신론적 신의 다양한 표현들이 아닐 수 없다. 천(天), 천지신명(天地神明), 도(道), 법(法), 리(理) 등도 범재신론적 사유로 보면, 범주상의 차이는 있을지언정, 신의 반영이다. 어떤 이름이 지시하는 실재든 범재신론적 신은 그 실재를 떠난 적이 없다. 신은 충분히 내면적이기 때문이다. 동시에 어떤 이름이든 신을 온전히 담아내지도 못한다. 신은 늘 초월적이기 때문이다.

이러한 범재신론적 사유 체계가 ‘자비의 윤리’와 만날 때 그곳이 신이 결정적으로 활동

37) Borg, 앞의 책, 제2장에서 이런 내용을 다루고 있다.

하는 영역이 된다. 본회퍼가 “그리스도는 새로운 종교의 창시자가 아니라 새로운 삶의 수여자”라고 말했듯이, 진정한 종교(좁히면 그리스도교)는 무엇보다 삶의 영역에서 찾아지는 것이지, 제한된 문자의 영역에 갇혀있는 것이 아니다. 진리의 보편성에 대한 인식 속에서 자비의 삶을 사는 것이 타자를 살리고 신을 진정으로 신 되게 해주는 행위이다. 암스트롱이 오늘도 ‘축의 시대’의 통찰을 여전히 넘어서지 못하고 있다고 지적한 바 있는데,³⁸⁾ 만일 두 번째 축의 시대가 열린다면 그것은 이런 연대적 자세를 가지고 제한된 기존의 종교 언어를 넘어 범재신론적 사유 체계를 자비의 윤리로 구체화시키는 이들에 의해서일 것이다.

38) Armstrong, 앞의 책, 7쪽.

참고문헌

- 김경재, 『이름 없는 하느님』. 서울: 삼인. 2002.
- 김은규, 『하느님 새로 보기』. 서울: 동연. 2009.
- 류기중 편역, 『종교와 신과 세계』. 서울: 황소와 소나무. 2003.
- 박성수 외, 『한류와 한사상』. 서울: 모시는사람들. 2009.
- 이경숙, “성서의 유일신 사상에 대한 재고찰”. 대화문화아카데미 편, 『성서의 역설적 쟁점』. 서울: 동연. 2011.
- 이찬수, 『인간은 신의 암호』. 왜관: 분도출판사. 2008.
- 주원준, 『구약성경과 신들: 고대 근동 신화와 고대 이스라엘의 영성』. 의정부: 한님성서연구소. 2012.
- 함석헌, 『뜻으로 본 한국 역사』. 서울: 한길사. 2003.
- Armstrong, Karen, *The Great Transformation*. 정영목 옮김. 『축의 시대: 종교의 탄생과 철학의 시작』. 서울: 교양인. 2010.
- _____. *A History of God*. 배국원 외 옮김. 『신의 역사』. 서울: 동연. 1999.
- Borg, Marcus J. *The God We Never Knew*. 한인철 옮김. 『새로 만난 하느님』. 고양: 한국기독교연구소. 2001.
- Ortigue, Edmond, *Le monothéisme*. 전광호 옮김. 『일신론: 성경과 철학자들』. 서울: 동문선. 2000.
- Reese, William L. “Pantheism and Panentheism”. *The New Encyclopaedia Britannica*. Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 1978.
- Schneider, Michael S. *A Beginner's Guide to Constructing the Universe*. 이충호 옮김. 『자연, 예술, 과학의 수학적 원형』. 서울: 경문사. 2007.
- Shanks, Hershel (eds.), *Aspect of Monotheism: How God is One*. 강승일 옮김. 『유일신 신앙의 여러 모습들』. 서울: 한국신학연구소. 2008.
- Tillich, Paul, *Systematic Theology*. Chicago: The University of Chicago Press. 1963.
- Whitehead, A. N. *Religion in the Making*. 류기중 옮김. 『종교론』. 서울: 종로서적. 1990.
- _____. *Process and Reality*. Macmillan Publishing Co., 1978.

원고접수 : 2012년 6월 9일 / 1차 심사 : 2012년 6월 22일 / 게재승인일 : 2012년 7월 18일

연구자소개 : 이찬수

- ① 전공 : 비교종교학 / 소속: 강남대학교 교양교수부
 - ② 관심영역 : 불교-기독교 비교, 한국종교, 일본종교, 종교와 평화
 - ③ 주요논저 : 『인간은 신의 암호』, 『한국 그리스도교 비평』, 『일본정신』, 『불교와 그리스도교, 깊이에서 만나다』, 『종교로 세계 읽기』, 『믿는다는 것』 외
 - ④ E-mail : chansuyi@hanmail.net
-

Abstract

**Possibility of Biblical Panentheism:
By Altering of Understanding God in *Axial Age***

Yi, Chansu

Kangnam University

Karl Jasper refers the period from B.C.800 to B.C.200 to Axial Age, an era that set forth the beginning of moral civilization of human beings. During the Axial Age, the idea of monotheism grew in Israel, and later on developed into Judaism, Christianity, and Islam. Nonetheless, since monotheism dealt with the one and only God, it was misinterpreted as if monotheism meant the belief in the “one” god, or the “highest” god out of “multiple” gods. In fact, monotheism sometimes functioned as a reinforcement of exclusiveness and self-centeredness as the one and the only God reflected the image of absolute monarchy.

This thesis primarily discusses the Biblical events that led to the creation of monotheism along with the events that took place as monotheism was being created to help readers better understand and apply the term “One(mono) God(theos)” to the society today. Through the close understanding of panentheism, or all-in-God-ism, what kinds of religious aspects monotheism was oriented and what it really meant to propose can be distinctly realized.

As God not only exists inside all things but also transcends them, panentheism comprehensively covers up to polytheism (the belief in many gods), pantheism (the belief that everything is god), and even atheism (the disbelief in the existence of god). This thesis analyzes different biblical perspectives along with various historical events so that the term “only God” better suites the modern society and ultimately promotes healthy understanding of God based upon panentheism.

Key words : Axial Age, Henotheism, Monotheism, Polytheism, Panentheism