

존 캡(John B. Cobb Jr.)의 과정 자연 신학 방법론

이 경 호 (감리신대)

【한글요약】

존 캡은 20세기 후반기의 기독교 신학을 창조적으로 선도해온 신학자로 종종 평가되면서 그 기반에 화이트헤드의 과정 철학을 두고 있는 것으로 알려져 왔다. 틀린 말이 아니다. 그러나 그의 신학의 제 주제들이 각각에 상응하는 화이트헤드 철학의 특정 학설들을 떠나서는 표명된 적이 없다는 점과, 결국 같은 말이지만 그 철학으로부터 기독교 신학의 주제들로 나아가야 할 ‘전후(前後) 관련성’을 그가 매우 중요하게 본다는 점에서 필자는 이 글에서 그를 탁월한 정통 과정 철학자로 조명하고 평가한다. 이런 필자의 평가의 이면에는 과정 신학자의 범주에 속하더라도 존 캡 만큼 화이트헤드의 철학에 일관되게 근거하고 적용하고 활용하는 신학자도 드물다는 점이 전제되어 있다. 필자는 이런 근거하고, 적용하고, 활용하는 등의 용어들마저도 캡에게서 신학과 철학의 관계를 설명하거나 표시하는데 부적격이라고까지 생각하곤 하였다. 그리고 본 글 전체가 왜, 그런지(?)에 대한 필자의 입장을 어느 정도라도 제시하고 있다면 다행이겠다. 물론 캡 본인은 이런 용어들을 그의 여러 저술들에서 광범위하게 사용하고는 있지만 말이다. 본 글은 이런 그의 사상적 특징 두 가지, 즉 이원론의 극복과 자연의 범위의 확대에 주목하여 이런 그의 사상의 특징을 집약해 보고자 하는 나름의 미약한 시도이다.

[주요어] 과정신학, 과정철학, 자연신학, 철학적 신학, 이원론, 자연, 초자연, 극자연, 상호간 부합성, 인과적 관계, 현실태-가능태, 영원한 객체, 개별적 본성, 관계적 본성, 성서.

1. 들어가면서

존 캡은 현존하는 가장 창조적인 기독교 신학자 가운데 한 사람으로 20세기 후반기의 기독교 신학을 대표하며 획기적이고 인상적인 신학 사상들을 담아낸 이미 고전적 작품들로 평가되는 수많은 명작들을 발표한 우리 시대의 신학적 거인이다. 그는 70년대 이래 우리나라에 과정 신학자로 소개되어 알려져 왔고, 주로 종교 다원주의 신학에 대한 논맥에서 불교와의 대화에 깊이 참여한 ‘그리스도 중심적 다원주의’라는 실로 독특한 관점을 제출한 다원주의 신학자로 진작부터 신학계에 회자되어 왔다.¹⁾ 그리고 기독교 신학의 여러 주제들, 즉 신론, 기독교론, 인간론, 교회론, 종말론 등에 대한 그의 주장들과 입장들이 소개되어 알려져 있기도 하다. 가령, 신의 사랑을 창조적인(creative) 동시에 응답적(responsive)이라고 하여 그 사랑을 창조적인 것으로만 표현한 중세의 안셀무스나 아퀴나스의 신관을 비판적으로 보충한 것은 유명하다.²⁾

-
- 1) 다원주의 신학에 관한 존 캡의 입장을 세계적인 여러 학자들의 입장과 잘 비교 정리한 국내의 저술로는 한인철의 책이 크게 유익하다. 한인철 지음, 『종교다원주의의 유형』, 서울: 한국기독교연구소, 2000, 제8장; John B. Cobb, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*. Philadelphia: Westminster Press, 1982(이하 BD로 표기함); 존 캡의 다원주의 신학에 대한 상세하고 보다 체계적인 분석과 해설을 위해서는 다음의 저술에 그리핀과 스티브 오딘(Steve Odin)이 기고한 논문들을 참조바람(David R. Griffin, eds. *Deep Religious Pluralism*, Westminster Press, 2005).
 - 2) John B. Cobb and David R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia: Westminster Press, 1976, pp.41-62(이하 PT로 약칭함).

그럼에도 불구하고, 그는 뛰어난 정통 과정 철학자이다. 오히려 그가 과정 신학자이기 이전에 먼저 과정 철학자였다고 말할 수 있는 시각이 존재할 수 있다. 그의 여러 기독교 신학의 주제들에 관한 입장들은 거의 대부분 예외 없이 과정 철학의 여러 학설들을 기독교의 신학적 주제들에 전면적으로 적용(?)한 것이기 때문이다. 캡에 따르면, 그 이유는 “화이트헤드 사상의 … 철학적 탁월성”³⁾에 있다. 기독교 신학이 화이트헤드의 과정 철학에 기반을 두더라도 그 이해 방식이나 활용의 범위 및 해석의 차이 등이 여러 과정 신학자들 사이에서 다양하게 표출되고 대립적 관계마저 존재하므로⁴⁾ 과정 신학 운동도 그만큼 스펙트럼의 외연이 넓으며, 그럼으로써 과정 신학의 본래적 유용성에도 영향을 끼치게 된다.

그런데 존 캡은 화이트헤드의 과정 철학에만 거의 배타적으로 근거(?)하여 기독교 신학을 자연 신학으로 또는 철학적 신학으로 구성해 낸다. 이 말을 통해 필자는 존 캡이 다른 사상들이나 학자들로부터는 적극적인 영향을 받지 않았다는 것을 말하려는 것이

3) John B. Cobb, *A Christian Natural Theology: Based on the Thought Alfred North Whitehead*, Philadelphia: Westminster Press, 2007, xviii(이하 CNT.로 표기함).

4) 필자는 이 경우로 로버트 네빌(Robert Neville)을 들겠다. 네빌은 화이트헤드의 철학적 우주론을 상당히 긍정하고 자신의 입장 안으로 깊게 끌어들이면서도 그(하츠혼과 캡을 포함하여)의 신에 관한 이론에는 거의 모든 면에 대해 매우 공격적이다. 네빌은 자신의 신 개념을 과정 신학에 대한 대안으로까지 간주한다. 다음의 저서들을 참조바람. Robert C. Neville, *God the Creator: On the Transcendence and Presence of God*. Albany: State University of New York Press, 1992; *Creativity and God: A Challenge to Process Theology*. New York: Seabury, 1980. 참고로 말하자면, 비교적 최근에 이런 네빌의 과정 유신론 비판에 조목조목 반박하며 오히려 네빌의 비일관성과 깊지 않은 이해 등을 지적하여 과정 유신론을 방어하는 저술이 다음의 저서 제9장에서 제시되었다. David R. Griffin, *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy*. Albany, N.Y.: Suny Press, 2007.

전혀 아니다. 그것들은 보완적인 수준에서 이루어졌다. 이것은 화이트헤드 철학에 대한 그의 특별한 견해를 반영한 것이다. 이런 맥락에서 본고는 존 캡을 자연 신학자로서 또는 철학적 신학자로서 그가 화이트헤드 철학을 취급하는 방법에 주목하거나, 그럼으로써 그가 화이트헤드의 철학의 특정 학설을 기독교 신학으로 재화시키는 사례들도 간단히 살펴보고자 한다.

필자는 제한된 지면 관계상 본 소고에서는 존 캡이 자신의 기독교 신학을 어떻게 독특하게 구성해 냈는지에 대해 두 가지 중요한 그의 신학적 특징들을 제시하여 그의 자연 신학적 방법론을 시사하고자 한다. 형식적인 면은 내용적인 면과 함께 하기 때문이다. 먼저 그의 신학 사상과 화이트헤드 철학과의 관계가 중요하다. 이미 언급했듯이, 화이트헤드의 철학을 얼마만큼 어떻게 활용(?)하는가 하는 문제에서 많은 과정 신학자들이 차이들을 보여준다. 필자는 이를 ‘화이트헤드의 철학은 기독교 신학이다’라는 부제목으로서 존 캡의 신학적 대담성을 포착한다. 다른 신학자들이 신학의 규범과 관련하여 존 캡에게 이점에 대해 많은 지적들을 하고 있기 때문이다.⁵⁾

둘째는 ‘화이트헤드의 철학은 기독교 신학이다’라는 첫 번째 항이 전제된 것이지만 그것의 한 사례로서 그간 철학적 신학들에서 보여진 ‘자연-초(超)자연’의 도식을 ‘자연-극(極)자연’의 도식으로 전

5) 대표적으로 데이빗 트레이시와 슈버트 옥덴의 논문들을 참조바람(David Tracy, "John Cobb's Theological Method," in *John Cobb's Theology in Process*, edited by David R. Griffin and Thomas Altizer. Philadelphia: Westminster Press, 1977, pp.25-38; Schubert M. Ogden, "Process Thought - A Response to John B. Cobb, Jr.," in *Philosophy of Religion in the 21st Century*, ed. D.Z. Phillips and Timothy Tessin. Gordonsville: Palgrave Macmillan, 2001, pp.266-80.)

환시킨다는 점에서 다른 위대한 철학적 신학들 또는 자연 신학들과 존 캡의 자연신학에 중요한 방법론적 차이가 존재한다는 점을 제시하고자 한다. 결국 차이는 초자연과 극자연의 차이이다. 극자연이 무엇인가에 대해서는 관련 부분에서 설명할 것이다. 이에는 기독교 성서와 철학의 상관성의 문제가 중요하게 관련되고, 과거의 기독교 신학들이 두 원천들의 이상적 종합이나 통합을 실현해 냈는가? 하는 문제에 대한 존 캡의 입장이 포함된다. 진정한 자연 신학은 소극적으로는 초자연을 배격하는 방식을 취할 수 있지만, 적극적으로는 새로운 우주론적 비전을 통하여 자연에 대한 정의의 외연을 확대함으로써 가능해 질 수 있을 것이다. 특히 존 캡은 화이트헤드의 과정 철학을 최대한 활용해 후자를 시도하여 전자를 포괄해 낸 것으로 이해될 수 있다고 필자는 본다.

2. 화이트헤드 철학은 기독교 신학이다!?!?

기독교 신학은 역사적으로 철학(특히, 그리스 철학으로부터 출발하여)과의 관계성을 떠난다면 이해될 수 없는 것이어 왔다. 기독교 신학은 기독교 성서로부터 받은 영향력만큼이나 플라톤 이래 서구 유럽 철학들로부터 지대한 영향을 받아 왔기 때문이다.⁶⁾ 크게 보아서 자연 신학의 태동은 초창기부터의 그리스 철학적 영향력이라는 배경에서 찾을 수 있다. 그러나 자연 신학이 학문적인 개념으로

6) 이런 점을 위해서는 다음의 저서가 유익하다. Pannenberg Wolfhart, *Theologie und Philosophie: Ihr Verhältnis im lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996(이 책은 정용섭에 의해 한울출판사에서 『신학과 철학』이란 제호로 번역 출간되었다).

는 중세의 토마스 아퀴나스의 계시(은총)와 자연, 즉 자연과 초자연의 구별에 의한 틀 속에서 발전되어진 것이었다. 토마스의 유명한 “은총은 자연을 파괴하지 않고 성취시킨다”는 명제는 은총과 자연을 구별하지만 자연적 빛, 즉 이성에 의해 은총을 설명할 수 있다는 형이상학적 대답성을 간직하고 있다. 그럼에도 불구하고, 토마스는 은총과 자연, 즉 계시와 자연을 자연과 초자연으로 절대적으로 구별되는 도식을 취함으로써 그 진정한 종합과 통합에 의문을 줄 여지를 안고 있다. 그리고 그는 이를 위해 성서와 그리스 철학(특히, 아리스토텔레스의 존재론)을 각기 활용하였다.

필자가 이번 절을 통해 존 캡의 자연 신학 또는 철학적 신학의 중요한 특징을 제시할 때에는 토마스주의적인 이런 이원화가 부정되어야만 한다는 점이 전제된다. 왜냐하면 캡이 보기에 성서와 그리스 철학(특히, 아리스토텔레스의 철학) 간에는 상당한 긴장과 충돌이 존재하기 때문이다.⁷⁾ “철학적 근거라는 권위에 기초해 교회가 전통적으로 받아들였던 철학적 학설들은 사실상 신·구약 성서와 교회의 기도서 등에서 비롯된 신에 관한 사유 방식들과 심각한 긴장관계에 놓여왔다. 철학의 신은 감동하지도 않으며 변화하지도 않는 반면 성서의 신은 피조물의 고통에 깊이 관여할 정도로 자기 피조물과 불가분리적인 관계를 맺는다.”(CNT 170) 이런 의미에서 앞서도 말했지만, 존 캡은 화이트헤드 철학을 일관되게 너무도 일관되게 취하고서 그 안에서 중요한 성서적 사상들이 전형(典刑)적으로 원리적으로 살아 숨쉬고 있음을 목격한다.⁸⁾ 그래서 강조해서

7) “[그간] 철학적 신학들이 소통되는 데 문제가 되었던 것은 그런 신학들이 해당 신앙 공동체에는 전혀 친숙하지 않은 관념들과 사고방식들을 사용한다는 점이다.”(PT. p.10)

8) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*: corrected edition, edited David R. Griffin and Donald W. Sherburne. New York: Free Press, 1978, p.342. 이하.

말하자면 존 캡에게서 신학이란 형식상 상이한 두 원천들로부터 흘러 들어오는 것이 아니라 한 원천으로부터 흘러오며, 그 원천 자체가 현대적인 기독교 신학으로 평가된다. 이런 점은 화이트헤드가 자신의 형이상학 내에 이미 종교적 경험과 예수의 삶과 그 직관을 심도 있게 고려하여 융해시켜 냈다는 점을 존 캡이 전제하고 있는 것이다. “화이트헤드는 예수를 역사상 최고의 인물로 보았다.”(PT 96).

그래서 “과정신학은 일반 계시와 특수 계시를 날카롭게 대조시키는 것을 거부한다. 철학과 신학은 [부각시키는] 초점에서[만] 차이가 난다.”(PT 159). 이것은 특수 계시로 성서를 취하고 일반 계시로 철학을 취한다는 등의 의미를 거부한다는 것을 말한다. 이런 점을 말할 수 있기 위해 존 캡은 어떤 철학을 채용해야 하는가를 묻고는 다음과 같은 점을 제시하는데 필자는 이 진술을 자연 위에 초자연을 영광의 면류관처럼 씌어놓은 식의 철학적 신학들에 반대한다는 의미로 필자는 읽는다: “신학자는 자신이 적응하고 채용하고자 제안하는 사상 구조가 본래적으로 탁월한지를 고찰해야 한다. … 현대 세계의 제반 비합리주의(irrationalism)에도 불구하고 일관성과 정합성이 비일관성이나 부정합성보다 더욱 우선시 되어야만 한다.”(CNT 174). “신학은 사상의 치열함을 향한 관심을 소홀히 다루지 않는다는 점에서도 철학과 구별될 수 없다.”(CNT 173-74)

이제까지의 필자의 진술은 성서와 화이트헤드의 철학 간에는 그런 상호간의 부합성이 존재하는지에 대한 존 캡의 주장을 요구할

“화이트헤드의 작업은 그리스 철학들이 하려야 할 수도 없었던 방식으로 이미 기독교화 되어 있다. 따라서 … 화이트헤드 철학은 기독교적 활용에 더욱 순응적인 것으로 입증된다.”(CNT. 177)

것이다. 필자는 이에 대해 그의 기독교론이 적절한 한 사례가 될 수 있을 것으로 생각한다. 존 캅의 기독교론은 그의 걸작 『다원주의 시대의 그리스도』(*Christ in a Pluralistic Age*)에서 결정적으로 제시되었고, 필자가 아는 한, 캅이 화이트헤드 철학과 성서를 만나게 한 것이 이 주제에서만큼 적나라하게 제시된 경우도 드물다고 보겠다. 필자는 그 저술의 제2부 5장에 주목한다. 그 부분은 네 명의 역사가들(볼트만, 페린, 콜웰, 마코비취[유일한 무신론자로서])이 신약성서를 인용하며 예수에 대한 다양한 견해들을 제시한 것을 소개하고 그들이 모두 동의한 바를 존 캅이 자신의 트레이드 마크적인 ‘창조적 변형의 원리’의 최상의 사례로 제시하고 있다.⁹⁾

존 캅은 우선 “예수에 관한 우리의 대부분의 지식은 그의 영향력에 관한 것”(CPA 97)이라고 한다.” 이런 말은 그가 통상적 의미의 신약성서 복음서의 보도를 그대로 축자적으로 신뢰하기보다는 그것을 포괄하면서 역사적 예수에 관한 저 네 명의 연구자들의 성과에 의존한다는 의미로 파악된다. 그리고 캅은 예수가 효력을 갖는 두 가지 요점들을 제시하는데, 첫째 예수가 자신의 말로서 직접 끼친 효력(*his message*)이고, 둘째는 후대에 그가 끼친 지속적 효력(*his objective efficacy*, CPA 99)이다. 이 두 가지는 모두 캅이 화이트헤드의 특정 학설인 ‘현실태-가능태’의 도식에서의 ‘추상적 가능태들이 현실의 세계로 질서있게 현실화되는 새로운 질서화’에 직접적으로 근거지운 것으로서 ‘창조적 변형의 능력’과 관련된다. 예수는 자신의 메시지를 통하여 당시에 기존의 사회적 종교적 관습적인 구질서를 흔들면서 새로운 질서의 실현을 촉구하였다고 하는데, 이런 그의 촉구는 당시의 기독교권에 의해 질서파괴자 내지는 유대

9) John B. Cobb, *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia: Westminster Press, p.107(이하 CPA.로 약칭함).

교 파괴자로 인지되었다. 그리고 이것이 그의 처형의 직접 빌미가 된 것을 우리는 성서에서 확인할 수 있다. 그러나 이미 언급한 “네 명의 저자들은 모두 예수를 … 당시의 유대교를 창조적으로 변형시킨 인물로 제시한다.”(CPA 107)¹⁰⁾

존 캡은 이런 점을 예시하기 위해 ‘세리와 바리새인’에 관한 예수의 비유를 심도 있게 분석한다(CPA 107-9). 캡은 예수가 하느님에 의해 의롭다고 인정된 자는 세리라고 말함으로써 당시의 유대교적인 시각과 관습을 역전시킨다는 점을 필자가 각주 10) 끝에서 말했듯이 화이트헤드의 ‘역전의 범주’의 한 사례로 해설해 준다. 물론 캡은 거기서 역전의 범주 같은 용어는 사용하지 않는다. 그런데 캡에 의하면, 이런 류의 예수의 말들은 지속적으로 역사 속에서 동일한 효력을 발휘해 왔다: “사회적이고 정치적인 규모에서 예수의

10) 이 인용문은 다음과 같은 내용으로 계속 이어지는데 명시할 만한 탁월한 가치가 있다고 생각된다. “*한 측면에서 보면*, 그의 가르침의 내용은 대부분 철저하게 유대적인 것이었다. 그가 활용한 개념들은 대부분 그 당시에 널리 통용되고 있던 것들이었다. 예수의 권위 있는 말들 중에 유대교의 다른 자료들에서는 발견되지 않는 것들은 거의 없다. 그러나 *다른 측면에서 보면*, 상호 대응되는 것들은 좀처럼 서로 정확히 같지는 않다. 예수는 다른 사람들로부터 차용한 관념들의 의미를 급진화하고 변형시켰으며 그 관념들을 자신이나 그의 청중들 모두를 위해서 의미가 구체적으로 새로 위치는 방식으로 제시하였던 것이다.”(CPA. p.107. 강조는 필자의 것임). 바로 이 인용에서 “*한 측면에서 보면*”과 “*다른 측면에서 보면*”은 화이트헤드의 범주의 도식에서 개념적 역전의 범주에 관한 일부의 정의, 즉 “정신적인 극의 최초 위상에 있어서 여건을 형성하고 있는 영원한 객체들과 *부분적으로는* 동일하고 *부분적으로는* 상이한 여건들을 갖는 개념적 느낌의 이차적인 발생이 있다”(Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, p.249.)는 정의 중에 나오는 두 개의 “*부분적으로는*”에 나란히 상응하는 것이며 존 캡이 그리스도라고 부르는 ‘창조적 변형의 원리’는 화이트헤드의 개념적 역전의 범주를 신학적으로 전환시킨 것이며, 예수의 말에 의한 효력으로 현실화되는 것이다.

말들은 기존 체계들의 자명성을 흔들어 왔다. 그래서 예수의 말은 체념하는 자들을 변형시켜 혁명적인 저항을 하도록 만들었다. 그러나 옛것들을 대체한 새로운 체계들도 (동일하게) 예수의 말이 지닌 능력에 의해 공격을 받아왔다.”(CPA 109) 이런 점을 통해 필자가 부각시키는 것은 신약성서에서 예수가 한 말의 의미와 그의 일관된 행태가 화이트헤드 철학의 특정 학설과 같은 것을 말하고 있다고 보도록 함으로써 화이트헤드 철학과 성서의 예수가 상호간 부합한다는 것을 확신케 하는 것이다.

또한 화이트헤드 철학의 일관된 활용을 성서와의 상호간 부합성에서 말할 수 있는 또 다른 주제는 기독교 역사가 성서의 신관을 정확히 계승하고 있느냐 하는 문제와 관련된다. 이는 동시에 성서적 신관과 그리스 철학에서 유래한 신관을 종합하는 과정에서 도입된 혼란과 직접 관련된다. 신·구약 성서에서는 “신과 인간 사이에 상호 작용(interaction)의 요소가 존재한다. … 신은 우리의 기도를 ‘들으시는’ 전제 속에서 경험된다. … 이 신은 신이 인간의 행위들이 발생할 때 그 우연적인 행위들을 고려한다는 것”(BD 130)을 의미하는 인격적인 신이다. 그러나 토마스주의 전통(물론 토마스의 신관에는 인격적인 신의 특성도 버려지지 않지만)과 20세기의 폴 틸리히에게서는 각기 그런 신을 아리스토텔레스주의를 보완하는 차원에서 ‘존재의 작용’으로서의 ‘존재 자체’(esse ipsum)나 하이데거적 의미에서의 ‘존재 자체’로 대체시켜 변화를 시도한다. 이런 존재 자체는 위에서 말한 우리의 기도를 듣는 자도 아니고 순간마다 인간의 우연적인 행위를 고려하는 자도 아니다. 그것은 ‘자’라고도 할 수 없는 것이다. 존 캡은 이것이 “신학을 대혼란으로 빠뜨리게 되었다”(CNT 117)고 말한다. 존 캡은 이 존재 자체가 화이트헤드 체계에서는 신이 아니라 창조성이라고 말한다(CNT 117). 그래서

이 주제가 화이트헤드 철학을 활용하는 입장에서는 창조성을 통해서 존재 자체를 말할 수 있게 하고, 신의 두 본성(원초적이고 결과적인) 이론을 통해서 성서의 인격적인 신을 더욱 철저한 철학적 기반에서 말할 수 있게(특히, 결과적 본성으로) 함으로써 화이트헤드의 철학이 성서와의 상호간 부합성을 넘어서 현재의 글로벌한 차원에서의 동서양의 비인격적인 궁극적 실재와의 대화마저도 포괄해낼 수 있는 하나의 중요한 사례로 존 캡은 본다(참조 CNT 81-111).¹¹⁾ 이런 점들은 화이트헤드가 『과정과 실재』와 『생성과정 중의 종교』 등이 드러내듯이 얼마나 깊게 성서와 예수를 현대적으로 포괄해 내고 창조적으로 변형시킬 수 있는가를 웅변한다고 볼 수 있다. “나는 기독교인들이 활용하려고 시도해왔던 여러 철학들의 특징인, 기독교 신앙과의 긴장 관계로부터 매우 자유로운 탁월한 철학을 화이트헤드에게서 갖게 되었다고 믿는다.”(CNT 178)

그럼에도 불구하고, 우리가 이런 점들을 아주 중요하게 간주한다고 하더라도, 화이트헤드의 철학을 오늘날의 기독교 신학으로 간주하는 데에는 중요한 다른 요소들도 존재한다. 필자는 그것들이 신학의 포괄성과 현대성으로 설명될 수 있다고 본다. 이 두 가지 점들에서는 위의 성서와의 친밀한 상호간 부합성을 넘어서는 직접적인 장점이 존재한다. 즉 이런 점들에서는 성서와 과거 기독교 전통도 어떤 면들에서 수정들을 요구받을 수 있기 때문이다. 캡은 신학이 현대의 허다한 주제들과 문제들과 필히 연관되기 위해서는 현대적인 포괄성이 필연적이라고 보는 것 같다. 사실 그가 신학적으로 다루는 많은 주제들과 저술들은 과거에는 존재하지 않

11) John B. Cobb, "Being Itself and the Existence of God," in *The Existence of God*, edited by John R. Jacobson and Robert Lloyd Mitchell, Lewiston, N. Y.: Edwin Mellen, 1988. pp.5-19.

있던 것들이지만 화급하게 해결책이 제시되어야만 하는 현대적인 것들이다.¹²⁾

대표적으로 하느님의 창조물이라고 할 수 있는 생태계의 문제를 성서로부터 직접 그 심각성과 해결책을 이끌어낼 수는 없다는 점을 들 수 있을 것이다.¹³⁾ 20세기 중엽까지의 신정통주의의 신학들마저도 인간론의 문제에만 거의 집중하여 이 문제를 직접적으로 다룰 수 있는 틀을 갖추지 못하고만 실정이다.¹⁴⁾ 하지만 화이트헤드의 포괄적인 체계에서는 신이나 신과 세계와의 상호 구성적 관계성에서 이 두 문제들을 수미일관되게 관련시킬 수 있는 체계가 존재한다. 그런데 판넨베르크는 자연신학에 관한 한 저술에서 화이

12) “나의 신학 정의는 다루어지는 주제들의 측면에서만 신학이 다른 모든 사유방식들과 구별 될 수 없다고 제안 한다. … 신학은 신과 인간과 역사 등의 주제들에 관하여 독백을 할 수는 없다.”(CNT. 166)

13) 필자가 직접적으로 다루지 않았다는 것은 성서가 그 문제에 대해 어떠한 해석이나 암시도 주지 않는다는 것을 말하는 것이 아니라 현대의 일반 생태학자들의 전문적인 논의에 참여할 수 있을 만큼 구체적으로 그 문제를 다룰 수 있느냐 하는 것을 말하는 것이다. 과정 신학자들은 화이트헤드의 존재론으로 이 문제에 전문적인 수준에서 참여하고 있다. John B. Cobb, *Is It Too Late: A Theology of Ecology*, Beverly Hills, Calif.: Bruce, 1972; 존 B. 갑, 김준우 역, 생태학, 과학, 종교: 포스트모던 세계관을 향하여, 『세계의 신학』, 31, 32호, pp.248-271; 데이빗 그리핀은 다음의 저술 제4장에서 전문 심층 생태학자들, 가령, 안 네스, 조지 세션, 폭스 등의 이론들을 화이트헤드의 견해에서 아주 전문적이고 상세하게 비판적으로 다루고 있다. David R. Griffin, *Whitehead's Critically Different Postmodern Philosophy*, Albany, N.Y.: Suny Press. 2007.

14) 이런 지적은 신정통주의 신학들이 갖고 있는 과학에 대한 태도에 근거할 수 있다고 본다. 존 갑은 볼트만의 신학에 대해 다음처럼 지적한다. “사람들은 과학의 계시를 단순한 현상에 관한 정보의 지위로 떨어뜨리며, 그래서 종교와 윤리와 미학을 논의하는데 사용되는 동일한 개념들의 조합 체계의 관점에서 과학을 논의하는 데 실패하는 신학들에는 만족할 수가 없다.”(PT. p.161)

트헤드의 사상에서는 신을 창조자라고 말할 수 없다고 다음처럼 단언한 적이 있다: “화이트헤드는 신을 단지 우주의 체계 내에 있는 여러 요소들 가운데 한 요소라고만 생각했지, 신을 세계의 창조자로는 생각하지 않았다고 말해야만 한다.”¹⁵⁾ 네빌의 과정 신학에 대한 핵심적 비판점들과 유사하게 판넨베르크도 세계 속의 한 존재자로서의 요소일 때에는 그런 존재자는 창조자가 될 수 없다는 전제를 갖고 있다. 그러나 물론 이것은 상이한 개념적 체계 속에서는 신의 창조자됨을 다르게 연표할 수 있다는 점이 간과된 결과이다. 네빌처럼 판넨베르크도 신의 창조를 무로부터라는 전제 위에서만 인정할 수 있을지 모르지만, 존 캡은 이미 화이트헤드의 체계 내에서 우리가 흔히 ‘지속적 창조’의 한 유형으로 부를 수 있는 신의 창조자됨에 대해 논증을 제시한 바 있다.¹⁶⁾

만약 우리가 위에서 말했듯이 화이트헤드의 신이 성서의 신과 동일하다는 점을 전제할 수 있다면, 그의 포괄적 체계 속에서 성서의 신과 오늘날의 생태계 문제에 대한 과정 철학적 견해 사이에 일관성을 발견하여 다른 원천들로부터 생태계 문제를 다루는 견해들과 차별화를 꾀할 수도 있을 것이다. 이것이 포괄적인 체계를 요청하는, 그래서 화이트헤드의 철학을 전체적으로 기독교 신학으로 활용하는 존 캡의 시도는 정당화될 수 있는 근거를 제공할 것이다. 우리는 이미 “철학과 신학의 차이는 [부각시키는] 초점에서[만] 차이가 난다.”(PT 159)는 존 캡의 진술을 인용한 바 있었다. 그렇다면

15) Wolfhart Pannenberg, edited by Ted Peters, *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith*. Philadelphia: Westminster Press, p.58.

16) John B. Cobb, *God and the World*, Philadelphia: Westminster Press, 1969. 물론 판넨베르크도 캡의 이 저작을 과정 신학의 창조론이라고 말한 적이 있었다. 그럼에도 불구하고 네빌처럼 판넨베르크도 이런 신의 역할을 창조자로서의 역할로는 보지 않는 것 같다.

화이트헤드의 철학은 현실적 계기(actual occasions)에 대한 분석에 우선적으로 주목했다면, 화이트헤드 철학을 기독교 신학으로 활용하는 신학은 우선적으로 신론이나 인간론에 초점을 두는 것일 뿐이다. 그럼에도 불구하고 포괄적인 체계는 암묵적으로 가령 신과 식물의 분류(식물학)라든가, 신과 동물의 장기를 치료하는 방식(의학)과 직접적으로 관련이 되지 않을 수 없다. 비록 화이트헤드의 체계가 명시적으로 이런 관계들에 대해 언급하지는 않았다고 하더라도 말이다.

이런 포괄적인 체계성과 더불어, 존 캅에게서는 현대성의 문제 역시 화이트헤드의 철학을 기독교 신학으로 취하게 하는 직접 동기가 되고 있다. 우리는 이미 ‘창조적 변형’이라는 존 캅 특유의 시각을 간단히 도입하였었다. 이것이 현대성의 문제와 깊게 관련되고 있다. 캅은 과정신학의 신학적 성격에 의문을 제기하는 자들에 대해 “우리는 세계가 *진정으로 현대적이며* 진정으로 기독교인 비전으로 조명되어야만 기독교적 의미가 가장 생동감이 넘칠 것”(PT 95)이라고 말한다. 그리고 화이트헤드가 이런 비전을 제공했다고 확신한다. 필자는 이 점에 관한 사례로 그의 다원주의 신학의 내용이 적절하리라고 본다.

존 캅은 종교다원주의 문제와 관련해 자신이 받아들이는 다원주의는 “기독교가 유일하게 올바르고 진정한 길”(CPA 18)이라는 점을 거부하는 것과 관련된다고 『다원주의 시대의 그리스도』 서문에서 시사하고, 그 상세한 내막을 그 저서 제2장 ‘신학에서의 창조적 변형이신 그리스도’(Christ as Creative Transformation in Theology)에서 제시한다. 이 장에서의 그의 최종적인 결론은 기독교가 다종교적 상황 속에 도달하여 자기는 절대적인 종교가 아니라 하나의 종교일 뿐이라는 상대성의 자각을 갖는 것(특히 불교와 만나게 되기까지의

여정)이 신학에 대한 그리스도의 창조적인 변형 사역이라는 것이다. 이것은 신약성서에 문자적으로 기원하고 기독교 전통의 역사 속에서 유지되었던 기독교의 자기-이해를 뒤집는 것이다. 캅은 기독교를 절대적 종교로 보는 것은 적그리스도(antichrist)라고까지 말한다.¹⁷⁾ 그래서 굳이 이런 의미라면 캅의 신학은 성서적이지 않다고 할 수도 있다.

이와 흡사한 것으로 필자를 짐짓 놀라게 했던 존 캅의 평가는 첫 기독교 상대주의자로 자리매김된 트웰치에 관한 부분에서였다. “트웰치는 상대성의 문제와 지속적으로 씨름하였다. 그의 위대한 저작 『기독교의 사회적 가르침』(The Social Teaching of the Christian Churches)은 트웰치로 하여금 기독교 역시 우리가 현실적으로 그렇게 발견하듯이 순수하게 역사적이며, 개별적이며, 상대적인 현상으로써 고전적 문화 영역에서 발생할 수 있었을 뿐이었다. … 불행히도, 트웰치는 이런 상대성에 대한 인식이 기독교 신앙 자체의 창조적 돌파구라는 점을 인식하지는 못하였다. 그는 부분적으로 패배감을 느꼈고 기독교의 상대성을 신학적 과제와 철저히 동일시하는 데서는 움츠러들고 말았다.”(CPA 48, 49 강조는 필자의 것임) 필자도 학부 신학생 시절 트웰치 사상의 대강을 소개받았을 때 매우 낙심했었던 경험이 기억으로 남아 있다. 기독교가 하나의 종교일 뿐이라는 상대주의적인 자각이 창조적 돌파구라니!! 그러나 존 캅은 이를 통해 과거를 현재의 지평에서 창조적으로 변형시킨다는 자신의 그리스도-중심적 원리에 충실한 발언을 한 것이었다.¹⁸⁾ 적

17) “그리스도가 폐쇄성과 배타성과 제한성의 원리가 된다면, 그는 기독교인을 위해 최상으로 중요한 실재가 되지 못하며 예수의 효능도 적절하게 표현해 내지 못한다. 간단히 말해, 이 경우 그리스도란 이름에 상응하는 실재는 실제로는 적그리스도인 것이다.”(CPA. p.19)

18) 존 캅은 다원주의 신학뿐 아니라 정치신학에 관한 중요한 저서에서도 정

극적으로 보자면, 이런 상대성의 자각은 더 현대적으로 기독교를 쇄신시키고 성장시키는데 불가피한 것이라는 점이다.

그러나 일부에서 오해하듯, 존 캡의 이런 ‘창조적 변형의 원리’는 원리적으로는 현대적인 것에 더 중요한 방점을 찍는 것이지만, 과거를 부정하거나 폐기처분 하는 것은 전혀 아니다. 필자가 보기에 그의 이 원리는 앞서도 말했거니와 화이트헤드의 ‘실재적 가능성-추상적(또는 순수한) 가능성’의 관계성을 다시 되풀이해 설명한 것에 지나지 않는다.¹⁹⁾ 과거에는 그에 맞게 최상으로 실현할 수 있었던 가능성이 있었다. 그러나 그 가능성은 현재의 지평에서는 새로운 가능성에게 자리를 양보해야만 한다. 그러나 그것은 새로운 가능성을 위해 반드시 있어야 했었던 것으로 전제되는 것이고 새로운 가능성이 그 덕을 보아야 하는 것이며, 새로운 것이 과거와의 연관성 속에서 출현하는 방식에서 필연적인 것이었다. 그 가능성은 철학적으로 화이트헤드가 신에 의해 무제약적으로 가치평가가 되는 것으로 주장한 ‘영원한 객체’의 ‘개별적 본성’과 ‘관계적 본성’의 도식 가운데 있으면서 특정한 시공간적 상황과 관련해서 최선의 것일 수 있었던 것이었다.²⁰⁾ 그러나 이제는 더욱 이상적인 가능성에게 자리를 내주어야만 하는 것이다. 캡은 이렇게 매순간

치신학자들인, 몰트만, 켈레, 메츠의 신학을 이런 관점에서 비판하고 있다. 이들이 일정한 기독교적 표준으로서의 예수의 수난으로 돌아가거나 그 수난을 회상해야 한다는 주장을 편데 대해 존 캡은 그것을 틀렸다고 하기 보다는 예수는 창조적 변형의 과거적인 최상의 사례일 뿐 현재의 지평에서 성서든 예수든 창조적으로 변형시켜야 한다는 점을 더욱 강조한다. 다음 저서의 제3장 참조. John B. Cobb, *Process Theology as Political Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1982.

19) PT. pp.22-24, 39, 67-8, 83-4, 98-101.

20) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*. 오영환 역, 『과정과 실재』(민음사, 1991), p.79, 81, 88, 111, 154-55, 158, 166-7, 173, 178, 203, 246, 290, 320, 392, 401, 406, 433.(국역본 쪽수만 표기함)

임재하는 최선의 가능성의 실현이라는 관점에서 그리스도를 이해하고 이를 창조적 변형의 원리로 규정한다. 그런 의미에서 그리스도에 관한 과거 사람들의 표현들을 여전히 신봉하는 것은 집착에서 벗어나라는 불교적 비판으로부터 자유로울 수 없다고까지 꼽은 말한다.²¹⁾

이제까지의 점들은 존 캡이 기독교 신학으로의 전유를 위한 화이트헤드 철학의 탁월성을 예시한다. 이제 마지막으로 예시적 차원이 아닌 존 캡이 화이트헤드의 철학을 기독교 신학으로 여기는 가장 중요하다고 필자가 생각하는 두 가지 원리적 측면들에 대해 지면 관계상 간단히 지적하고 이번 절을 마무리 하겠다. 그는 신학을 다음과 같이 정의한다. “가장 광의적인 의미에서 나는 신학을 그 지배적 관심이 신앙 공동체가 수용하는 궁극적 관심의 문제에 대해 *어떤 종합적인 진술의 시도*를 의미하는 것으로 이해한다(강조는 필자의 것임).”²²⁾ 이런 정의의 빛에서 그는 계속해서 자신은 “과거의 축자적인 정식화에서 출발하지 않는다”고 말하고, “과거의 모든 진술들을 무시하더라도 … 신학이 된다.”(CNT 165, 166)고까지 말한다. 단, 저 정의에 부합한다면 말이다. 그리고 이런 *정의하기*가 지닌 특징들 가운데 하나로 “나의 정의는 신학에서 공동체의 창시자의 작업을 배제한다”고까지 말하며 “인간 상황에 대한 이해는 (시대마다) 독립적인 반성의 결과”(CNT 168)라고도 말한다.

이런 존 캡의 진술들에는 신약성서 시대로부터 매 시대의 사상

21) “그리스도 신앙은 여전히 집착의 한 종류일 수 있다. 우리는 그리스도의 과거적 표현들에 집착할 수도 있으며 그리스도 신앙을 특정한 과거의 특정 신념들과 실체들과 동일시해 버릴 수도 있다.”(BD. p.129.)

22) 존 캡은 신학에 대한 자신의 이런 정의가 갖는 다양한 의미들을 자세히 설명하고 있지만, 지면 관계상 여기서는 그 내포된 의미를 최소화하였다 (CNT. pp.165-75.를 참조).

들이 언어, 실재, 역사, 자연 그 외 등등에 관한 다양한 충돌하는 전제들이 암암리에 혼재되어 계승돼 왔다는 점이 전제되어 있으며, “기독교 신학[에는] … 신앙 자체에 의해서는 직접적인 유효성을 얻어내지 못하는 다수의 사항들이 [있다는 점]”(CNT xvi)이²³⁾ 전제되어 있다. 이렇게 신학에 대한 자기-정의(어떤 의미로는 자의적일 수도 있는)를 시도하는 것은 과거에서 계승된 다양한 신조들, 고백들, 정식화들 속의 혼재된 암암리에 갈등하는 전제들을 피하거나 낱고 폐기해야할 고대적 관념들로 더 이상 받아들일 수 없게 되어서, 정의하기의 방식으로 일반성과 일관성과 정합성과 포괄성과 현대성을 갖춘 화이트헤드의 철학을 채택하겠다는 것을 의미한다. 게다가 “기독교 신학을 위한 관심의 전면에 등장하는 문제들은 화이트헤드의 관심의 변방에 있지도 않았다.”(CNT 177)

암암리에 혼재되어 있는 충돌하는 전제들을 피하기 위해 자기-정의를 시도하는데 추가될 수 있는 또 다른 중요한 이유는 다음과 같은 존 갑의 진술 속에서 확인할 수 있다. “나는 성서와 기독교 역사에서 신이 지적이고 문화적인 역사와 전적으로 무관하게 활동한다는 견해에 대해 어떠한 정당성도 발견하지 못한다.”(CNT xvii) 이 진술의 또 다른 표현은 “종교적 경험이란 순수한 것의 투명물이 아니라 인간의 문화와 역사적 사실들에 의해 뿌리 깊게 제약되어 있는 것이다. … [인간이] 사용하는 모든 말과 우리가 보이는 모든 태도는 역사적으로 제약되어 있는 것이다.”²⁴⁾ 아마도 이런 갑의 진

23) “대부분의 신학적 정식화는 출발점으로 기독교 신학자의 관점을 부양시킨 공동체가 승인해온 진술들, 즉 신조들, 고백들, 성서들, 또는 과거의 신학자들이 충분히 명료하게 다듬어놓은 진술들을 취한다. 그러나 신학에 대한 나의 정의에 따르면, 과거의 축자적인 정식화로부터의 이런 출발점을 필요로 하지 않는다.”(CNT. pp.165-6.)

24) John B. Cobb, "In defense of Realism," in *Theology at the End of*

술들은 앞서 거론했었던 첫 기독교 상대주의적 트릴치가 발견한 진리로서 모든 신학적 진리의 표현들이란 특정 시공간의 사람들의 문화적 관념적 사회적 산물이라는 점을 강력히 시사할 것이다. 만약 우리가 이런 진술들이 참되다고 전제하고 우리의 과거 기독교적 유산들에 철저히 적용시킨다면 존 캡이 왜 과거적 유산들의 한계를 직시하고 우리 시대의 문화적이고 관념적인 포괄적인 지평에서 기독교 신학을 화이트헤드의 철학을 통해 재구성하려고 했는지에 대한 그의 나름의 논리를 읽을 수 있을 것이다.

3. ‘자연-초(超)자연’에서 ‘자연-극(極)자연’으로

이번 절은 존 캡이 기독교 신학을 초자연주의에서 자연주의로 이행시킨 사례들을 다루면서 어떻게 화이트헤드의 철학을 활용하는지에 대해 다룬다. 먼저, 자연이란 말이 화이트헤드에게서나²⁵⁾ 존 캡에게서 상이한 문맥에서 다양한 의미들로 사용되고 있지만 그 용어에 근거한 자연주의는 인과적 연쇄나 관계(causal relations)를 깨뜨리는 초개입적인 활동이 존재할 수 없다는 것으로 이해할 수 있을 것이다. 이런 정의는 데이비드 흄(David Hume)이 가한 것인데,²⁶⁾ 흄이 서양 전통에 대해 여러 가지로 회의적이었다는 점에

Modernity, edited by Sheila Greeve Davancy, Trinity Press International, Philadelphia, 1991, p.198.

25) “자연은 화이트헤드에게서 일관되게 사용된 전문 용어가 아니다. 때때로 자연은 발생하는 모든 것을 위한 포괄적인 용어로 사용된다. ... 그러나 가끔 화이트헤드는 자연을 자연 과학자들의 탐구의 관점에서 전형적으로 정의하기도 한다.”(CNT. p.27-8.)

26) David Hume, *Dialogue Concerning Natural Religion*, edited with an

비취볼 때 흙의 극복과 관련된다고 할 수도 있다. 필자는 이를 보다 도식화해서 ‘자연-초자연’을 ‘자연-극자연’으로의 이행으로 더욱 구체화시켜 보겠다.

여기서 극자연이란 자연의 일부지만 사건과 발생이 좀체 일어나기 어려운 여건들과 조건들 속에서 일어나는 자연적 사건들의 발생 영역에 붙일 수 있는 용어로 규정된다. 화이트헤드의 철학적 문맥에서 어떤 사건이 그저 과거의 반복에 그칠 때 그런 사건은 가장 흔하게 일어날 것이다. 그런 것에는 극자연이란 용어가 적용되지 않을 것이다. 그러나 그런 반복을 넘어서 새로운 것이 드물게 발생한다거나 매우 복잡한 요소들이 한 순간의 경험 속에서 극적으로 결합되어 일어날 수 있는 비약적 결과나 우리가 통상 기적이라고 부르는 사건들이 이에 해당할 수 있지만, 여전히 그것은 자연의 일부라고 주장될 수 있다는 말이다. 이번 절에서는 종교적 경험에서 나타나는 일종의 극적인 경험들이 통상 초자연의 범주에서 극자연의 범주로 이행될 수 있다는 점을 중요하게 여긴다.

나아가, 필자는 어떤 동일한 극적인 사건의 발생에 대하여 ‘어떤 사상은 그것을 ‘초자연’이라고 규정할 수 있지만 어떤 사상은 ‘극자연’이라고 기술할 수 있다는 점을 제안한다. 이것은 자연을 어떻게 정의하고 규정하는가 하는 문제와 깊이 관련된다. 따라서 극자연이란 자연에 대한 정의를 확대하는 것이며 그것은 존재론이나 우주론에 대한 규정과 맞물릴게 될 수밖에 없다. 그런 의미로 초자연주의에서 자연주의로 이행한다는 것은 기적들이나 기적적 사건들 같은 사건들이 발생하지 않는다는 것을 단언하는 것이 전혀 아니다. 그런 종류의 자연주의는 화이트헤드 철학이 지지하지 않는 근대의

Introduction and Notes by Martin Bell, Penguin Books, 1990(First published 1779).

기계론적 의미의 자연주의이다.²⁷⁾

가령, 예수의 부활 같은 사건이 실제로 발생했느냐 하는 문제에서 그것이 실제로 발생했다면, 하느님의 초자연적인 개입과 능력에 의해 발생한 것이라고 기독교인들은 믿어 왔다. 이런 초자연주의적인 부활 이해에 반하여 20세기 “볼트만은 예수는 케리그마로 부활하여 말씀의 선포와 동일시될 수 있다고 가르쳤다.”(CPA 232)²⁸⁾ 볼트만주의는 케리그마의 선포를 통해서 부활의 실재성을 부정하였던 것이다. 이런 방식도 어떤 사상적 배경에서는 자연주의적인 사례가 될 수도 있을 것이다. 칸트-하이데거로 이어지는 사상의 배경에서 말이다. 그러나 그런 사건이 실제로 발생했다는 점을 인정하면서도 자연주의적으로 설명할 수 있다면, 이것은 자연에 대한 다른 정의와 그에 따른 존재론이 성립될 때에나 가능할 것이다. 존 캅은 화이트헤드의 철학을 일부 수정한 관점²⁹⁾에서 실제로 그

-
- 27) 그리핀은 화이트헤드주의의 입장에서 근대의 기계론적 자연주의의 중요한 세 가지 특징들로, ‘자기-이동적인 물질을 거부함,’ ‘원거리 영향력을 거부함,’ 그리고 ‘비감각적 지각을 거부함’ 등으로 요약하여 설명해 준다 (David R. Griffin, *Whitehead's Critically Different Postmodern Philosophy*, pp.19-24.) 그렇다면 화이트헤드주의 자연주의는 이 세 가지를 승인한다는 역추론이 가능할 수도 있을 것이다.
- 28) 이런 볼트만의 가르침에 대한 존 캅의 평가는 다음과 같다. “다른 학자들은 부활하신 예수로서의 그리스도가 [볼트만 이론들]의 허용치를 넘어서 까지 예수와 개인적인 연속성을 더 갖는다고 주장한다. 이런 견해에서 보자면, 볼트만주의 이론들은 초기 기독교인들이 부활을 통해 이해하고 있었던 것을 파악해내지 못한 현대 학자들의 직무유기와 무능함을 증언한다.”(CPA. p.232.)
- 29) 이 수정은 인격적 동일성에 대한 화이트헤드의 견해를 수정한 것을 말한다(CNT. p.35-41.) 존 캅의 부활 이해는 이렇게 수정된 견해에 근거해 있다. 그의 부활 이해는 ‘죽음 이후의 삶’의 유형으로 신학적으로는 몸의 부활, 영혼 불멸, 영혼의 윤회를 대체하는 것으로 캅에 의해 ‘영혼의 부활’로 지칭된다(John B. Cobb, "The Resurrection of the Soul," in *Harvard Theological Review* 80, no. 2: pp.213-27.

런 부활의 실재성이 가능하다는 편에 선다.³⁰⁾ 이번 절 후반부에서 필자는 존 캡의 자연주의적인 부활 이해를 핵심적으로 제시할 것이다.

화이트헤드의 철학과 그에 따른 신학 사상인 존 캡의 사상은 여러모로 현대적이다. 그 철학과 사상은 대체로 아인슈타인 이후, 프로이트 이후, 니체 이후, 다윈 이후, 마르크스 이후의 지적인 상황들이 반영된 것이다. 이 중 아인슈타인으로 대표되는 20세기 자연과학은 기독교 신학을 초자연주의를 넘어서 자연주의적으로 구성해야할 필연성을 제시한다고 볼 수 있다. 존 캡은 이런 구성의 필연성과 관련해 다음과 같은 말을 하였다: “화이트헤드주의자에게는 신에 관해 사고한다는 것이 과학의 이론과 정합적이어야 할 필요가 있다. 이런 지적은 화이트헤드주의 신학을 다른 여타의 신학과 구별시킨다. 이것은 신학이 과학의 가설적인 성격에 참여한다는 것을 의미한다. 과학에서 지식이 증가할수록 신학에서는 수정들이 요구될 수 있다.”(CNT 137-38)

바로 이 ‘신학에서의 수정들’이 존 캡의 신학을 자연주의로 특징지워지는 화이트헤드의 사상을 원용하도록 이끌었다. 과정 신학 일반이 대체로 그렇지만 존 캡의 신에 관한 견해에서 극명한 사례를 찾을 수 있다. 소위 과정 신학에서의 신의 능력은 전능성(omnipotence)의 발휘가 아닌 설득적인 힘으로 세계와 인간을 고등한 질서로 유혹하는 것이다. 만일 우리가 어느 극적인 특정 사건과만 관련해 신이 전능하다고 고백한다면, 그 외의 순간들에는 신이 전능하지 않은 것으로 볼 수도 있다. 이런 의미로 그 특정 순간에만 신은 전능한 자의 자격으로 초자연주의적으로 세계에 개입하는 것이 된다. 따라서 이런 의미로 신의 전능성의 학설은 초자연주의

30) John B. Cobb, "The Resurrection of the Soul," p.214.

의 전형적인 사례가 될 것이다.

그리고 이런 초자연주의적 전능성의 학설은 신의 편에서는 ‘임의 처사주의’와 관련된다. 이 임의처사주의란 신이 세계에 초자연적 전능성으로 개입하는 것은 전적으로 신의 맘대로 라는 것이다. 세계로서는 그에 대한 법칙적 체계나 패턴을 알 수 없게 된다. 그리고 이것은 이마 잠깐 언급했지만, 지극히 일상적인 자연적인 사건들에는 신이 역사하지 않는다는 경향성을 질게 드리울 수 있다. 물론 그렇지 않을 수도 있다. 이에 대한 사례로 존 캅은 ‘일차적-이차적 원인들’(Primary-Secondary Causes)이라는 전통적인 이해 방식을 든다. “신의 행위들에 관한 개념은 자연적인 원인들을 갖지 않고 … 모든 사건들은 전적으로 신이 원인인 것으로 이해되었다. … 그럼에도 불구하고 대부분의 사건들은 *세계와 자연적 원인들의 중재를 통해* 신이 원인인 것으로 이해되었다.”(PT 49, 강조는 필자의 것임) 그러나 존 캅에 의하면 이런 관점은 사상사에서 세계의 자유를 위한 자리를 허용하지 않는 계기가 되었으며,³¹⁾ 나아가 세계에 만연한 악의 최초의 원인이 신에게 돌아가게 된다고 볼 수밖에 없게 되지만,³²⁾ 어거스틴 이래로 전통주의자들은 신의 초자연주의적 전능성의 학설을 신앙의 핵심으로 세우기 위해 악의 존재를 희생물로 삼았다.³³⁾

31) “특별히 자유의 문제는 사상사에서 난해한 문제로 입증되어 왔다. 자유에 대한 직관 자체는 인류의 언어와 관습 속에 너무나 뿌리 깊게 내려져 있기 때문에 그것을 가차 없이 부정하는 것은 자기-모순에 빠지는 것이다. … 그러나 자유를 긍정하는 것은 특히 유지되기 어려운 것으로 입증되어 왔다.”(CNT. p.51.)

32) “이런 생각을 고수한다면, 모든 선의 근원뿐만 아니라 모든 악의 근원도 신 속에 있는 것으로 보지 않을 수 없게 될 것이다.”(Alfred N. Whitehead, *Science and the Modern Science*. New York: Free Press, 1925. 오영환 역, 『과학과 근대세계』, 서광사, 1989, p.261.[국역본 쪽수만 표기함].)

이런 신의 초자연주의적인 ‘임의처사주의’는 다음에서 그 절정에 이른다: “신은 자연적 사건들의 ‘일차적 원인’이었고, 자연에서 선행 사건들은 후행 사건들에 대해 ‘이차적 원인’이었다. 그럼에도 불구하고, 몇몇 사건들은 이차적 원인 없이 신에 의해 직접 일어나는 것으로 생각되었다. 이런 사건들이 ‘기적들’이었다.”(PT 49) 여기서 우리가 어떤 사건들은 일차적 원인과 이차적 원인을 모두 거치면서 어떤 사건들은 일차적 원인만 거치느냐 하는 질문을 제기한다면, 우리의 편에서는 결과론적 답변 이외에 어떠한 정당한 답도 얻을 수 없고 신의 임의의 처사일 뿐인 것이 된다.

결과론적 답변이란 어떤 사건들이 일차적-이차적인 것과 어떤 사건들은 일차적인 것은 그저 그 결과를 통해서만 우리가 알게 된다는 것을 의미한다. 이런 전통주의적 초자연주의에는 자연과 초자연 사이에 분명한 연결점이 없고 또한 세계의 편에서는 오로지 신의 임의적 처분 이외의 어떤 것도 할 수 없으므로 현대인들에게는 받아들여질 수가 없다. 따라서 신이 모든 세계의 행위들의 원인들이 된다고 주장하더라도 거기에는 다음과 같은 세 가지 모호성투성이들만이 존재하게 된다. (1) 신의 초자연적 개입이라는 것과 (2) 세계는 어떠한 행위에 대해서도 자유를 가질 수 없다(그래서 책임의식을 가질 필요도 없게 되는)는 것과, (3) 세계의 편에서는 온통 세계가 우연성만으로 채워지게 된다는 것이다. 더불어 일상적인 자연적인 사건들에는 신이 관여하지 않는다는 소극적 태도를 조장하기에 충분할 수도 있다는 약점이 존재한다. 물론 전통주의자들이 모

33) “전통 유신론은 최종적으로는 이 세계에 악이 존재하지 않는다고 말함으로써, 이 문제에 대답하였다. 전통 유신론자들은 현상적 악은 존재하지만 궁극적인 관점에서는 그런 악도 선에 이바지하는 수단일 뿐[이라고 한다].”(PT. p.69.)

든 행위들은 신이 원인이 되어 일어난다고 명시적으로 주장하더라도 말이다.

그러나 우리가 만일 신은 즐지도 주무시지도 않고 모든 시공간에서 항상 활동한다는 전제와 세계도 자유를 갖고 자기를 결정하는 활동을 한다는 전제를 조화롭게 통합할 수 있다면, 신의 힘은 전능성의 방식이 아닌, 세계와의 관계 속에서 설득적인 방식으로 이루어질 것이라고 말할 수 있을 것이다. 그래서 세계가 자기의 자유 행사를 통해 신에게 반응하는 정도와 폭만큼 신의 능력이 비례적으로 현실화될 수 있을 것이다.³⁴⁾ 이렇게 이해되는 신이 바로 존 캡을 비롯한 대부분의 과정 신학자들이 이해하는 자연주의적 신이다. 이런 자연주의의 의미에는 신이 세계의 모든 사건들, 가령 매우 일상적인 반복에 불과한 사건들로부터 매우 이례적이고 특수하며 드문 사건들에 까지 모두 참여한다는 주장이 가능해진다.

이 점에서 중요한 하나의 구별이 설명되어야만 한다. 우리는 세계 속의 행위들이 일차적-이차적 원인들이라는 전통주의자들의 도식에서는 그 원인이 주로 결정이라는 관점에서 이해하였다. 그러나 세계의 고유한 자유를 세계의 행위 속에서 같이 전제하는 입장에서는 신의 원인은 결정이 아니라 참여로 주장된다는 점이 매우 중시되어야만 한다. 신은 세계의 행위를 결정하거나 통제하지 않는다. 오히려 신은 세계의 자유가 올바르게 행해지도록 권유하거나 유혹한다는 의미에서 그 존재의 구성에 참여한다.³⁵⁾ 그래서 매우

34) “그리스도는 피조물이 로고스에 호응하는 결정을 할 때에는 매우 위대하게 현존하지만, 로고스에 대항하는 결정을 내릴 때에는 적게 현존한다. 그리스도는 인간들이 자기의 현존에 철저하게 스스로를 개방할 때 그들에게서 가장 철저하게 현존한다.”(PT. pp.98-9)

35) 이 말은 화이트헤드의 독특한 존재론, 즉 현실적 계기의 합생의 내부를 분석해야만 한다. 그 내부는 여러 위상들로 이루어진다. 신의 참여는 최

일상적인 혼한 사건들조차도 이미 신의 참여에 의해 가능한 것이
 라면, 신이 전혀 참여하지 않는 세계는 그야말로 존재하지도 않
 며, 존재할 수도 없게 된다. 그저 무질서 자체요 상상도 할 수 없
 는 혼돈무의 세계가 될 것이다. 화이트헤드는 절대적 혼돈이란 불
 가능하다고 말한 적이 있다. 왜냐하면 신이 존재하기 때문이다. 이
 점이 출발점이다. 이런 관점이라면 ‘자연-극자연’이라고 이번 절 서
 두에 필자가 제시한 도식은 자연주의적으로 가능한 근거를 갖는다.

우리들은, 특별히 신앙공동체로서의 교회에서 믿음 생활을 하는
 사람들은 대부분 신을 어떤 특별한 사건들과만 관련 지우려는 강
 한 경향이 있다. 자신들의 생활들과 관련시켜서 말이다. 자신들과
 관련해서 특별한 학교, 특별한 직장, 특별한 축복 등등!! 이것은 그
 들이 초자연주의적인 관점에 익숙하다는 것을 의미할 수도 있다.
 오늘도 교회의 지도자들은 그들을 그렇게 길들이고 있다. 그들은
 소위 자연-초자연의 도식을 암암리에 갖고 있는 것이다. 이런 점들
 에 대해 화이트헤드의 철학은 모든 사건들이 자연주의적으로 발생
 할 수 있게 하는 ‘현실태-가능태’의 도식 속에서 우리의 잘못된 관
 점을 바로 잡을 수 있는 학설을 주장하고 있다. 이것은 그의 영원
 한 객체들에 관한 설명을 필요로 한다.

화이트헤드는 이미 『과학과 근대세계』에서 이 학설을 도입하였
 고, 『과정과 실재』에서 완성된 이론들을 제시하였다. 영원한 객체
 들(eternal objects)을 세계와 관련해 가능성들의 기능을 감당한다.
 그것들은 자체적인 ‘개별적 본성’(individual essence)과 다른 가능성

초의 지향이라는 이름으로 그 합성의 첫 위상에 주어지고 현실적 계기의
 고유한 자기 자유는 둘째 위상에서나 가능하다고 일반적으로 말할 수 있
 다(Thomas Hosinski, *Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction
 to the Metaphysics of Alfred North Whitehead*. Lanham, MD.: Row&
 Littlefield, 1993, chapters Three, Four, Five 참조 바람).

들과의 연관성을 갖는 ‘관계적 본성’(relational essence)이라는 두 가지 본성들을 갖는다.³⁶⁾ 현실의 상태와 관련해 이 영원한 객체들은 개별적이고 관계적인 본성들을 함께 동시에 현실화해 낸다. 가령, 예를 들어, 대학졸업이라는 한 특정 순간의 현실은 졸업이전과 관련해 하나의 개별적 본성 속에서의 개별적 차이를 갖지만, 이는 동시에 여러 직장들의 구직란에 있는 자격으로서의 기능도 펼치기 때문에 수많은 각양각색의 직장들과 관련해 삶의 다양한 영역들과 관계하게 되어 다양한 관계성을 제공한다는 것을 의미한다. 모든 무한한 가능성들은 현실화된 실재적 특정 가능성과 연결되어 있고, 이 가능성들은 모든 반복적인 지극히 일상적이고 자연스러운 사건들에서 매우 이례적이고 특수화된 드문 사건들 속에 이르기까지 (신의 참여에 의해) 다양하게 확대되는 자연의 세계에 근거를 제공하는 화이트헤드의 방식이다.

물론 이것은 자연적인 인과 관계에는 이미 신이 참여하고 있는 것이며, 신의 참여에 의해 자연주의가 비로소 가능해진다는 전략으로 화이트헤드의 사상에 의한 자연주의 설명 방식이다. 그러나 누군가 그 방식은 신이 전제되었기에 자연적이지 않다고 말한다면 그 사람은 신을 초자연주의적인 방식으로만 이해하려는 고집을 피우고 있는 것이며, 그럼으로써 세계의 일관된 인과 관계를 모두 해명할 수 있는 다른 방식의 자연주의를 제공해야 한다는 의무감을 남몰래 느끼는 자이다. 그러나 신을 제외시키는 자연주의적 방식이

36) Alfred N. Whitehead, *Science and the Modern World*, 제10장 추상화 참조; *Process and Reality*, p.142, 148, 233, 460. 영원한 객체들이 주체적 종과 객체적 종으로 나뉘고 신에 의해 무제약적으로 가치 평가된다는 것 등의 완성된 이론은 『과정과 실재』를 통해 이루어진다. 가치 평가된다는 것은 신에 의해 그 개별적 본성과 관계적 본성이 추상적으로 확립된다는 것을 의미한다.

불가능하다고 생각하는 사람들은 신의 참여가 전제된 방식(신에 의한 가능성들의 추상적인 무제약적인 질서화)이 세계의 자연스런 인과적 관계를 설명할 수 있다면, 그것 역시 분명 자연주의의 강력한 사례로 평가 받아야만 한다. 화이트헤드가 후기에 자신의 철학에 신을 도입하지 않을 수 없었던 결정적인 동기가 바로 이런 무한한 가능성들의 관계적 본성을 말하지 않는다면 세계에 도입되는 새로움을 설명할 수가 없었기 때문이었다.³⁷⁾ 존 캡은 자신의 중요한 여러 저술에서 이 가능성들의 현실화를 통한 자연주의적 설명 사례들을 제공하였다. 물론 이런 현실화는 어떤 가능성은 실현되기 위해서 이미 많은 다른 가능성들이 실현되어 있어야 한다는 점을 필요로 한다. 우리는 이런 의미에서 현실태-가능태의 도식을 이해해야 한다.

캡의 그리스도론은 이런 관점에서도 주목할 만한 가치가 있다. 그리스도론은 역사상의 예수와 관련된다. 만일 예수를 사람으로는 전혀 보지 않는(물론 기독교의 핵심적 교의인 칼케돈 신조는 명시적으로는 예수를 참 사람이며 참 신이라고 하지만 실제적인 경향성은 예수를 온전한 신의 초자연적인 성육신으로 봄) 관점에 선다면, 예수는 모든 인간들과는 다른 신으로 이 세계에 유일하게 존재한 자가 된다. 이것은 초자연주의의 정확한 사례가 된다. 자연주의에는 예외가 존재할 수 없다. 우리는 이미 앞 절에서 예수가 당시의 유대교를 창조적으로 변형시킨 자라는 점을 간략히 살폈다. 그렇다면 그는 어떻게 구체적으로 그런 일을 했을까? 더구나 화이트

37) “과정 철학은 하느님의 존재 증명을 위해 새로운 논증들을 만들어 내지 않는다. 화이트헤드는 세계에서 질서화 되는 새로움과 새로운 질서를 설명하기 위해 구체화의 원리나 제한의 원리를 도입하지 않을 수 없었던 것뿐이다.”(PT. p.42.)

헤드주의적 설명 체계로서 말이다. 예수도 모든 사람들처럼 동일한 경로로서 이 세계의 어떤 특정 상황 속에서 태어나 살았다.

존 캡은 다음처럼 말한다: “로고스가 예수 안에 성육신 했다고 주장하는 것 자체는 참된 주장이지만, 충분한 주장은 아니다. 로고스는 모든 인간 존재들 속에 성육신하고 실제로는 모든 창조물 속에 성육신한다.”(CPA 138) 이 인용에서 ‘로고스’와 ‘성육신’³⁸⁾이라는 신학적 용어들은 화이트헤드의 용어로는 신의 원초적 본성과 그에서 비롯되는 최초의 지향을 의미한다. 또한 필자가 지금까지 써온 용어로는 성육신은 ‘현실화된 가능성’을 의미하는데, 존 캡은 그의 『다원주의 시대의 그리스도』에서 그것을 그리스도라고 말하고 로고스와 구별한다. 로고스는 가능성 자체만을 지칭한다(CPA 제4장 참조). 로고스가 끊임없이 현실화되어 그리스도로 성육신화 된다고 말하는 것이 정확할 것이다. 이는 ‘실재적 가능성과 추상적 가능성’ 관한 화이트헤드의 구별을 정확하고 어김없이 그리고 변형 없이 적용한 것이다.

이런 ‘현실태-가능태의 구조,’ 즉 ‘그리스도-로고스의 구조’ 속에 있다는 점에서 예수는 다른 사람들이나 특별히 자연의 세계와도 다르지 않다. 모든 것들은 이 구조 속에서 인과 관계적 망에 있다는 점의 사례이다. 말하자면, 예수의 정신적으로나 신체적으로나 상황적으로 그저 ‘자연-극자연’의 도식에서 자연의 한 사례에서 출발하였고 모든 것들도 그러하다. 그러나 존 캡의 설명에 따르면, 예수의 독특함은 가능성들의 끊임없는 현실화를 온전한 새로운 가능성으로 연결시키는 방식으로 자신의 인간성을 현실화시켰고 이것이 다른 어떤 사람도 가보지 못한 이상적인 인간성의 경지로 그

38) 성육신을 화이트헤드의 용어들로 설명한 것을 위해서는 PT. pp.22-4.를 참조 바람.

를 이끌었다는 것이다.³⁹⁾ 그래서 예수는 “신의 과거적 목적들의 구현으로 인식했었던 율법조차도 자유롭게 버릴 수 있었을 것이다 (CPA 141) 따라서 존 캅은 예수를 유일한 예외자처럼 다루는 초자연주의적인 방식이 아닌, 모든 사람들이 적용되는 동일한 원리 속의 두면서 그 원리의 최상의 예증 사례로 보는 방식으로 예수를 자연주의적으로 설명한다고 필자는 생각한다. 예수는 자신의 자유로서 신적인 로고스와 완전히 혼연일체가 되게 함으로써 그리스도가 되었다는 것이다. 이에겐 과연 초자연주의적인 요소의 개입은 전혀 배제되는가? 적어도 기본적 원리들의 적용이라는 관점에서는 그런 개입은 배제된다. 예수는 예외자가 아니라 예증자이다.

39) 이 본문 중의 문장이 의미하는 것에는 존 캅의 두 가지 단서가 전제되어 있다. 하나는 적어도 그러한 것이 가능했던 것은 그의 ‘공생애 동안’이라는 점과 다른 하나는 그런 이상적인 인간성은 특수한 그 역사적 환경적 상황에서 가능한 것으로서의 이상적 인간성이라는 ‘실존적 구조’라는 것이다. 존 캅의 실존 구조의 다양성에 관한 학설은 화이트헤드의 무한한 가능성들이 이미 현실화된 것과 관련하여 다양하게 현실화될 수 있다는 점에 착안한 것으로서 그의 다원주의의 근간을 이룬다. 그리고 존 캅에 따르면, 그리스도의 궁극성은 가능성들이 현실화되는 것 자체로 이해된다. 따라서 존 캅에게 그리스도란 그리스도교의 전유물이 아니다. 물론 용어상으로는 그리스도라는 용어를 사용하지만 말이다. 그것은 다른 종교와 문화권에서는 다른 용어들로 불릴 수 있다. 가령, 정토불교의 아미타 같은 용어로서 말이다(BD. pp.123-8). 그래서 필자는 존 캅이 ‘그리스도’나 ‘그리스도-중심적’이라는 용어들을 핵심적으로 사용한다고 해서 그를 그리스도교를 교묘하게 은연중에 변증하는 신학자로 보는 것은 매우 단견에 지나지 않는다고 생각한다. 존 캅이 진정으로 의도하는 더욱 중요한 점은 그런 용어들이 지시하는 실재의 기능이다. 그 기능이란 다른 어떤 세계 속에서 질서를 유지시키고 새로운 질서를 출현시키는 기능이다. 이런 의미에서 존 캅은 화이트헤드의 철학이 말하는 신은 신에 관한 우주론적 논증의 현대판 사례로 보며, 이 철학을 응용해 ‘로고스-그리스도’ 도식에서 질서의 문제를 해결하는 것으로 이해한다(참조 CNT 106-111). 다 음도 참조바람. John B. Cobb, *The Structure of Christian Existence*. Philadelphia: Westminster Press, 1967; PT. 제2장.

그리고 존 캡은 이 점을 예수의 지상 목회와 이후의 그리스도로서의 효력으로 연결시킨다. “예수가 자신의 목회와 신의 사역을 현저하게 동일시한 것에도 적합하다. 만약 행위하는 자로서 예수의 ‘나’가 예수 자신 안의 로고스의 현존에 의해 공동으로 구성되었다면 신은 참으로 예수의 행동 속에서 직접 일하고 있었던 것이 된다.”(CPA 141) 그리고 이런 예수의 그리스도로서의 효력도 월터 그룬트만(Walter Grundmann)의 ‘(영적인) 힘의 장’(field of force) 이론이 설명하듯이 역사적 계승 속에서 자연주의적인 방식으로 일어난 것이라고 존 캡은 지적한다.⁴⁰⁾ 힘의 장이란 누군가 자신을 구성할 때 과거의 여건들을 수용함으로써 자신을 구성해 낸다는 내적인 의미로서 그리스도의 힘이 미쳐지는 장소이며 화이트헤드의 합생이 과거의 여건들을 객체화하면서 시작하는 존재론을 적용한 것이다. 또한 캡에 의하면 그 힘의 장과 화이트헤드의 존재론은 신약 성서에서의 바울의 ‘그리스도 안에’(in Christ)와도 동일한 것으로 설명된다(CPA 116-7).

과거로부터의 자연스러운 인과적이고 효과적인 소여의 관계의 사례로서 캡은 “그리스도 안에 있다는 것은 우리 실존의 점차적인 중심인 그리스도에게 순응하는 것이다. 그리스도는 신과 독특한 관계를 갖고 있기 때문에 그리스도 안에 있다는 것은 어느 정도 그리스도와 신의 관계에 순응하고 있다는 것을 의미한다. 따라서 그리스도를 통해 우리는 신과 함께 하는 은혜와 평화와 즐거움에 참여한다. 그리스도에게 순응함으로써 그리스도의 의로움이 우리의 의로움이 된다.”(CPA 122) 이런 순응은 화이트헤드가 한 현실적 계

40) “예수가 십자가에 못 박히고 부활하였던 과거의 실제적인 사건은 바울의 전체 존재와 관련되며 사람들이 들어갈 수 있는 효력의 영역이나 힘의 장을 객관적으로 확립시킨다.”(CPA. p.117)

기는 과거의 모든 여건들을 파악한다고 말한 관점에서 과거의 모든 사건들 가운데 그리스도에게 순응하는 것이 포함되며 그런 순응이 다른 것들에 대한 순응보다 특별해질 때 바울이 말한 그리스도로 옷 입는 것이 되며 그리스도에 대한 순응이 다른 순응들(가령, 비윤리적이고 죄된 모든 세속적인 순응들)을 밀쳐내게 순응이 될 것이다.⁴¹⁾

그리고 존 캡의 예수의 부활 이해 역시 ‘죽음 이후의 삶’(life after death)의 한 유형으로 표현되어 지지만, 그 또한 화이트헤드 철학의 자연주의적 상황 속에서 해설된다고 볼 수 있다. 거듭 말하지만 이 글에서의 자연이나 자연주의는 철저히 화이트헤드 철학이 규정하는 의미에서의 자연과 자연주의이다. 이런 의미에서 특히 유물론주의자들의 자연관과는 달리 화이트헤드주의의 의미에서의 자연에서는 죽음 이후의 삶이 가능하냐 하는 점에 대해서는 물을 수 있다(CNT 35). 그럼에도 불구하고 이 문제는 캡에게는 ‘인격적 동일성’의 문제와 연장선상에 있는 것이기 때문에 그 중요성이 과소평가될 수도 없는 면을 지니기도 한다(CNT 35-41) 따라서 존 캡에게 예수의 부활문제(아니, 캡에게는 부활의 보편성 문제)는 화이트헤드의 인격적 동일성에 관한 문제의 빛에서 해당 살아있는 인격을 구성하는 현실적 계기들이 신체를 떠난 죽음 이후에도 추가적으로 계속 발생할 수 있느냐의 문제로 정리될 수 있을 것이다.

존 캡은 화이트헤드의 인격적 동일성에 관한 정식 입장이 그의

41) 역사 속에서 자연스럽게 그리스도인의 순응을 통해 자기 존재를 구성시킨다는 사실은 아마도 병이 전염되어 확산된다는 사실과 비슷한 것을 뜻하는 것 같기도 하다. 보다 상세하고 결정적인 내용들은 독자들이 확인해야 할 것 같다.(CPA. 제6장 참조 바람)

『불멸성』⁴²⁾에 있다고 보고 다음처럼 정리한다. “화이트헤드는 이따끔씩 시간의 지속 속에서 인격적 동일성이 계승하는 계기들을 통해 공통의 성격이 계승되기 때문이라고 하였다.”(CNT 36, 강조는 필자의 것임) 그러나 캡은 “화이트헤드가 생명의 결정적 특징이 새로움에 있지, 과거적 패턴의 반복에 있지 않다는 점을 잘 알고 있으면서”(CNT 37) 공통의 성격이 인격적 동일성의 근거라고 말한 것은 옳지 않다고 하면서 그의 다른 근거, 즉 ‘생명의 독특성은 계승의 독특한 양태의 관점에서 이루어져야 한다.’(CNT 38)고 말한다. 이 영혼이라는 계승의 독특한 양태⁴³⁾가 죽기 이전에는 신체에 많이 의존되어 있었는데 그런 의존으로부터 분리되더라도 영혼 혼자만의 독특한 계승을 할 수 있느냐 하는 의미 속에서 읽혀진다면, 이것은 바로 죽음 이후의 삶으로서의 영혼의 어느 정도까지의 지속적인 생존이 가능한 것으로 보며 그런 생존이 살아 있는 사람들에게 목격될 때⁴⁴⁾ 영혼의 부활이 된다는 것이 캡의 대강의 요지이

42) Alfred N. Whitehead, "Immortality," in Schilpp, ed., *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, pp.682-700.

43) 이 ‘계승의 독특한 양태’에 대한 화이트헤드의 가장 일반적인 근거가 되는 진술은 아마도 “‘사회’의 핵심은 그것이 자립해 있다는 것, 다시 말하면 그것은 그 자신의 근거가 되고 있다는 것”(Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, p.192)일 것이다. 영혼은 화이트헤드의 철학에서 가장 대표적인 사회이며 그런 의미에서 신체적 의존성으로부터 일정정도 자립할 수 있고, 또한 죽음 이전의 신체를 대신하는 어떤 신체(캡은 이것을 바울이 고린도전서 15장에서 말한 영적인 몸이 의미하는 것일 수 있다고 자주 언급함)와 체계적인 환경(가령, 신의 결과적 본성 같은 환경)이 주어진다 면 영혼이 죽음 이후에도 생존이 가능할 수 있다는 것도 논리적으로 성립될 수도 있다. 그럼에도 불구하고, 이런 점들은 자연 신학적 탐구의 범위를 벗어나 있다고 말하기도 한다(CNT. p.35).

44) 화이트헤드의 개조된 주관주의적 원리 등을 포함하는 다수의 원리들과 의미들을 통해 살아 있던 사람들(예수의 제자들)이 왜, 어떻게 죽은 예수의 영혼을 목격할 수 있었는지에 대해서는 아쉽게도 지면의 한계로 더

다. 이런 설명은 화이트헤드 철학 체계의 개념들과 의미들을 통해 죽음 이후의 삶이 가능성을 통해 영혼의 부활을 말하는 것으로서 인과 관계에 대한 화이트헤드주의 체계의 자연주의적 설명 체계 내에 있는 것이다. 물론 존 캡은 화이트헤드 철학 하나만으로 그런 죽음 이후의 영혼의 실재가 가능할 수 있다고 말하는 것은 아니다. 광범위한 경험적 보도들을 검토한 것을 한편으로 또한 전제하고 있는 것이다.⁴⁵⁾

4. 나가며

필자가 이제까지 주로 과정 신학자로 알려지고, 과정 신학 운동의 대표자로 자리 매김된 존 캡을 더욱 근본적으로는 과정 철학 전체에 대해 매우 정통하고 거기서부터 출발한다는 의미에서 과정

이상은 설명할 수 없다. 다만 부활의 실재성 여부에 대해 볼트만주의의 마르크젠의 입장과 판넬베르크주의의 빌켄스의 입장을 대조하면서 곳곳에서 화이트헤드주의적 평가를 시도하고 있는 CPA 제15장(“죽은 자의 부활”)을 참조하고, 죽음 이후의 삶을 부정하는 유물론주의 형태들(가령, 생리학적 심리학)의 견해들을 비판적으로 다루면서 영혼의 부활을 영혼 불멸과 영혼의 윤회와 몸의 부활과 차별화하는 것을 위해서는 존 캡의 “The Resurrection of the Soul” 전체를 참조하라.

- 45) 다음의 저서는 화이트헤드의 개념적 체계(가령, 신체-정신의 관계, 포스트 모던 영성 등)와 광범위한 경험적 보도들(가령, 영매들의 메시지, 빙의, 환생, 유령현상, 유체이탈 등)을 종합하여 죽음 이후의 삶의 실재성을 화이트헤드의 철학으로부터 체계적으로 매우 상세 하게 설명하였다. David R. Griffin, *Parapsychology, Philosophy, and Spirituality: A Postmodern Exploration*. Albany: State University of New York Press, 1997. 이 저서는 초심리학이 이미 학문의 영역으로 인정을 받고 있는 최근의 역사를 개괄하며 진행된다.

철학자로 보는 시각과 그 철학에 신학적 색채를 입혀서 다른 현대 신학들과 비교될 수 있도록 재구성시킨 그의 빼어나고 출중한 솜씨를 제시해 보고픈 의도 하에 이 글을 써보았다. 그러나 필자의 본래의 의도는 질적으로 양적으로 그의 심오한 학문적 깊이를 잡아내기엔 턱없이 못 미쳤다. 그러나 분명한 밝힐 수 있는 것은 그의 깊은 학문적 세계가 필자를 심오하게 설득시켰고 지적인 희열과 감동을 경험시켜주었다는 점이다. 존 캡이라는 산을 등정하는 일은 때로는 거친 숨을 내몰아 쉬게도 했지만 때로는 눈 아래 모든 풍경들의 조화로운 아름다움도 알게 해주어서 매우 은혜스럽고 감사할 만한 점이었다.

필자가 이 글 곳곳에서 지면 관계상이라는 말로서 다른 신학자들이 그에게 제기하는 문제들과 대조하면서 그의 깊고 넓은 신학적 시야를 해명하지는 못했지만 나의 확신으로는 존 캡에 대한 이해가 신학의 과거적 관점(화이트헤드가 추상관념이라고 말한)에서 여전히 취급된다는 인상을 많이 받았다. 그가 비록 많이 다루어졌지만 앞으로도 계속 심도 있게 연구되고 납득되고 이해받아야만 될 미래의 신학자 철학자라고 필자는 확신한다. 이러한 확신의 한 근거는 그가 화이트헤드 철학을 전면적으로 기독교 신학의 현대적 쇄신과 재구성을 위해 활용하자는 그의 제안이 충분히 동의되지 못하고 있다는 점 때문이다.

이 글의 첫 소절은 이런 그의 입장의 일단을 제시하고자 하는 것으로서 그의 비이원론적이고 비환원주의적⁴⁶⁾이고 종합적인 사고

46) 다음을 참조바람. John B. Cobb, "Overcoming Reductionism," in *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*, edited by John B. Cobb and Franklin I. Gamwell, pp.149-64. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

를 제시하는 형식적인 측면에 관한 것이었다. 존 캅에게 전통적 이미지와 철학적 개념의 결합에 통찰을 제공하기도 했지만 자신의 죽은 신에 관해서는 비판받기도 했던 유명한 사신(死神) 신학자인 토마스 알타이저(Thomas Altizer)는 이미 1970년대에 존 캅의 신학에 대해 다음과 같이 평가한 적이 있었다. “캅의 신학은 전체론적인 신학, 즉 성서, 전통, 현대성, 형이상학, 인식론, 윤리학, 세계 종교들, 그리고 자연이라는 명백히 분리된 세계들을 포괄해낸 신학이다.”⁴⁷⁾ 이런 존 캅의 사상은 동양의 종교와 철학에 관한 여러 사상들과 진지한 대화를 통해 결실을 거둘 수 있는 포괄적인 성격의 사상이라는 점에서 긴요한 장점이라고 할 것이다.

두 번째 절은 더욱 실제적인 내용을 제시하고자 했던 것으로서 존 캅의 자연주의적 성격의 철학적 신학에 주된 포인트를 맞추려고 했었다. 이 점은 포괄적인 사상이라는 장점 위에 현대적이고 글로벌한 관점에서 특정 과거에 발목을 내준 신학들에 대해 혁신적이라고 할 수 있는 장점을 올려놓는다. 필자는 자연에 관한 정의의 확대를 간간히 언급했지만 그것을 정식으로 설명하지 못하고 전제하고만 말았다. 이에 대해서는 화이트헤드의 인과적 관계가 비감각적 지각의 차원에서 그리고 미시적 단위의 차원에서 이루어진다는 것 등이 가진 크나큰 장점에 대해 지적하려고 했으나 여의치 못하였다. 다만 화이트헤드의 ‘현실재-가능태’의 도식에서 자연과 극자연은 꼼꼼하게 관계하면서 모두가 자연이라는 범주 안에 자리한다는 점을 존 캅의 신학적 설명을 통해 제시하려고 하였다. 이것은 그가 화이트헤드의 철학에 얼마나 정통하고 관통했는지를 여실히 보여주었다고 생각한다. 누군가 신학자 폴 틸리히에 대해 ‘20세기

47) Davis R. Griffin and Thomas Altizer, eds, *John Cobb's Theology in Process*, Philadelphia: Westminster Press, 1977, p.2.

지성인들을 위한 사도'라는 칭호를 명예롭게 붙여 주었다는데 존
캡 역시 그런 칭호가 툴리히 이상으로 너무도 잘 어울리는 사람이
아닐까 생각해 본다.

참고문헌

- Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*. New York: Free Press, 1967.(오영환 역, 『관념의 모험』, 한길사, 1996)
- _____, *Process and Reality*. corrected edition. Edited by David R. Griffin and Donald W. Sherburne. New York: Free Press, 1978.(오영환 역, 『과정과 실재』, 민음사, 1991)
- _____, *Science and the Modern World*. New York: Free Press, 1967.(오영환 역, 『과학과 근대세계』, 서울: 서광사, 1989)
- John B. Cobb, *Living Options in Protestant Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1962.
- _____, *A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead*. Philadelphia: Westminster Press, 2007.
- _____, *The Structure of Christian Existence*. Philadelphia: Westminster Press, 1967.
- _____, *God and the World*. Philadelphia: Westminster Press, 1969.
- _____, *Is it Too Late? A Theology of Ecology*. Beverly Hills, Calif.: Bruce, 1972.
- _____, *Christ in a Pluralistic Age*. Philadelphia: Westminster Press, 1975.
- _____, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*. Philadelphia: Westminster Press, 1982.
- _____, *Process Theology as Political Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1982.
- _____, "Overcoming Reductionism." in *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*, edited by John B. Cobb and Franklin I. Gamwell, Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- _____, "The Resurrection of the Soul." in *Harvard Theological Review* 80, no. 2: 1987.
- John B. Cobb and David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*.

- Philadelphia: Westminster Press, 1976.
- John B. Cobb and Christopher Ives, eds. *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990.
- David Ray Griffin and Thomas Altizer, eds. *John Cobb's Theology in Process*. Philadelphia: Westminster Press, 1977.
- Wolfhart Pannenberg, edited by Ted Peters, *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith*, 1993.
- David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, First Published 1779, Published in Penguin Classics 1990.

레오 엘더스, 박승찬 역, 『토마스 아퀴나스의 형이상학』, 가톨릭출판사, 2003.
조지 S. 핸드리, 강성두 역, 『자연신학』, 대한기독교서회, 1993.

[Abstract]

John B. Cobb's Natural Theology in Process: A Survey of Method

Lee, Kyung-Ho (Methodist Theological Univ.)

It has been generally known that the preeminent process theologian, John B. Cobb(1925-) has developed a christian theology which is based upon the thought of Alfred North Whitehead(1861-1947), This is true but not enough. Because, in the writer's estimation, he seems to insist on the point that Whitehead's Process Philosophy is directly the christian theology today. John Cobb has not spoken of christian theological themes without specific doctrines(equivalent to them) in Whitehead Philosophy. For him, therefore, to give an explanation of christian theology is equal to expounding some aspects of Whitehead's Process Philosophy. With this essay, the writer presents the two points, firstly, how Cobb does overcome the dualism of traditional theologies by Whitehead's virtue of thought and, secondly, that Cobb introduces and systematizes the sufficient naturalism for the christian theology of our time. Because of these, for Cobb theology and philosophy are not distinctive mutually. They are distinctive in the order of themes which must preferentially be paid attentively.

Key-words: natural theology, philosophical theology, process philosophy, process theology, dualism, naturalism, supernaturalism, ultranaturalism, causal relations, actuality-possibility, eternal objects, individual essence, relational essence, scriptures.

접 수 일 : 2013년 11월 9일

심사기간 : 2013년 11월 15일 ~ 18일

게재확정일 : 2013년 11월 30일

