

떼이아르 드 샤르댕의 인격적 인간 - 우주 이해와 그리스도 중심적 생태신학의 원리*

곽진상

수원가톨릭대학교, 기초·교의신학

서론

1. 떼이아르의 인간현상 이해
 - 1.1. 인간화와 인격화
 - 1.2. 떼이아르의 인간이해의 새로움과 공헌
2. 떼이아르의 신학적 특성과 생태신학적 원리들
 - 2.1. 떼이아르 신학의 인격주의적 특성
 - 2.2. 생태신학적 원리들

결론

서론

프랑스의 툴루즈가톨릭대학(Institut catholique de Toulouse)의 명예교수이자 교황청 과학위원회 산하 국제과학학술원(Académie pontificale des sciences)의 회원인 장-미셸 말다메

* 이 논문은 수원가톨릭대학교 교내연구비의 지원으로 작성된 것이며, 2013년 9월 26일 천주교 서울대교구 환경사목위원회가 주최한 제10회 가톨릭에코포럼에서 발표한 것을 주최 측의 허락을 받고 수정 보완한 것이다.

(Jean-Michel Maldamé, op) 신부는 최근에 “뵘에르 뎀야르 드 샤르맹은 과학으로부터 얻은 세상에 대한 새로운 비전을 통해서 신학의 쇄신을 추구했다.”¹⁾라고 지적한다. 과학적 지식으로 얻은 새로운 비전은 무엇이며, 그것을 통해 이론 신학적 공헌은 무엇인가?

본 연구자의 우선적 관심은 그의 신학적 공헌들 중에서도 인간학과 관련한다. 인간은 어디서 와서 어디로 가는가? 인간의 기원과 목적에 관한 이 질문은 삶의 궁극적 질문이요, 이 질문에 대한 답을 찾지 못한다면 우리의 삶은 의미를 잃어버릴 것이기 때문이다. 뎀야르는 어떤 방식으로 인간에 대해 탐구했으며, 그의 인간이해가 갖는 새로운 비전은 무엇인가?

연구자의 두 번째 관심은 뎀야르의 인간이해에서 얻은 그의 새로운 비전이 오늘날 활발히 논의되고 있는 생태신학의 측면에서 어떤 기여를 할 수 있는가에 있다. 연구자의 눈에는 아직도 ‘생태신학’이 진정한 의미의 ‘신학(théologie)’으로서 자리매김을 하지 못하고 있는 것으로 비춰진다. 많은 경우 인문과학으로서의 생태학(écologie)과 신학으로서의 생태신학(échothéologie)을 구별하지 못하거나 생태학적 진술을 신학적 숙고 없이 그대로 받아들이는 경우가 있기 때문이다. 이에 연구자는 신학자로서, 뎀야르의 사상이 진정한 의미의 생태신학을 구축하고 발전시키는데 어떤 신학적 기초를 혹은 원리들을 제공해 주는지 숙고할 것이다.²⁾

뎀야르의 사상은 복잡하고 다양하지만 서로 유기적인 관계 안에서 ‘일관성’을 이룬다. 물론 시간의 흐름에 따라 한 사람의 사상도 발전한다는 것을 부인할 수 없지만 (우리도 이점을 분명히 보게 될 것이다.) 그가 가졌던 일관성을 우리가 간파하지 못한다면, 그동안의 역사가 보여주었던 것처럼 우리도 그의 사상을 변질시키거나 폄하할 수 있다.³⁾ 따라서 이 소고에서는 그의 일관된 사상을 존중하고 유지하면서 인간에 대한

1) Jean-Michel Maldamé, *Prêtres et scientifiques*, (Paris: DDB), 2012, 10.

2) 이 논문은 신학적 관점을 취한다. 급속한 과학의 발달은 뎀야르의 과학적 탐구의 결과들을 수정하지만 여기서는 자연과학적 측면을 논외로 하고, 오히려 그의 사상에 흐르는 신학적 사상에 집중하여 우리의 주제를 발전시킬 것이다. 그러나 이 논문의 2부에서는 비판적 관점에서 신학적 반성을 견지할 것이다.

3) 이러한 측면에서 그의 동료이자 위대한 신학자였던 앙리 드 뤼박(H. de Lubac)의 역할, 『뎀야르의 종교사상』, 이문희 역, (대구: 대구가톨릭대학출판부, 2012)은 매우 중요하다. 이 책은 *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, (Paris: DDB, 1965)을 원본으로 번역한 것이다. 본래 이 책은 뎀야르를 제대로 이해하지 못해 ‘범신론자’ 혹은 ‘일원론자’, ‘이상주의자’라고 비난하고 비판했던 이들을 염두에 두고, 그의 사상을 형성하는 핵심 주제들을 분석하면서도 과학적 탐구를 통해 획득한 그의 사상이 어떻게 그리스도교적 사상과 부합하는지를 분명하게 보여준다. 드 뤼박 신부는 뎀야르가 과학자일 뿐만 아니라 진정한 신학자요 신비가(영성가)이며 당대의 그리스도교 사

이해를 파악할 것이다. 사실 페이아르에게 인간이해는 그의 전체 사상 안에서 곧 물질, 생명, 세계, 우주, 정신(영), 그리스도, 신(하느님) 등에 관한 사상들 중에서 매우 중요한 위치를 차지한다. 1931년 “L'Esprit de la Terre(땅의 영)”에서 “내가 본 것은 우선 인간만이 인간에게 세계를 파악하는데 도움을 준다.”⁴⁾라고 말했고, 그 이듬해 『자연 안에서의 인간의 위치』(1932)에서는 “우리는 사람이 우주 속에서 그 비밀을 푸는 열쇠의 자리, 중심 축, 극점의 위치에 있다는 사실을 깨닫게 되었다.”라고 고백한다.⁵⁾ 그리고 이 우주는 “최고의 인격자(Le Personnel suprême)”의 이름에 의해서 “수렴을 통해 인격화한다.”⁶⁾라고 밝히고 있다. 한 마디로 페이아르의 인간이해는 세계와 우주, 그리고 하느님에 대한 이해의 열쇠이며 중심축이다. 그러므로 그의 인간이해를 중심으로 그의 주요 사상을 종합하고 그로부터 생태신학적 의미를 도출하는 것은 정당하고도 필요한 것으로 보인다.

이제 연구자는 두 단계에 걸쳐 페이아르의 인간이해의 독특성을 탐구한다. 첫 번째 단계에서는 그가 어떤 관점에서 인간현상을 바라보고, 그로부터 획득한 인간의 특성들이 무엇인지 개괄한다. 이어서 그의 인격주의적 인간이해가 어떤 새로움을 선사하고, 그리스도교 신학발전에 어떤 공헌을 했는지 지적할 것이다. 두 번째 단계에서는 페이아르의 인간학적 사상을 신학적 전장에서 조망한다. 여기서는 범신론을 극복하는 열쇠로서의 인격주의적 특성이 부각될 것이다. 이어서 그의 사상으로부터 생태신학적 원리들을 도출할 것이다. 마지막 결론에서는 페이아르의 사상이 오늘날 한국교회에 주는 실천적 영성의 방향을 제시할 것이다.

1. 페이아르의 인간현상 이해

페이아르에게 ‘인간현상’에 대한 탐구는 일종의 ‘현상학적’ 탐구요 ‘경험론적’ 탐구로서, 우주의 역사 속에서 어떻게 인간이 출현하게 되었는지를 과학적으로 탐구하는 것이

상가임을 밝힌다(이하 『페이아르의 종교사상』으로 표기).

- 4) “L'Esprit de la Terre”(1931), in *L'Energie humaine, Œuvres complètes*, t. 6, (Paris: Seuil, 1962), 26(이하 *L'Energie humaine*로 표기).
- 5) 『자연 안에서의 인간의 위치』, 이병호 역, (왜관: 분도출판사, 2006), 20. (이하 『자연 안에서의 인간의 위치』로 표기); 이문희 편, 『인간현상의 이해』, (대구: 대건인쇄출판사, 2010), 19: “세계 안에 있는 인간이 세계를 알고자하면 우선 인간을 보아야 하고 또 자신을 보아야 한다. 그래서 인간은 이중으로 세계의 중심이 되고 세계를 아는 열쇠가 된다.”(이하 『인간현상의 이해』로 표기, 단 이 책의 원본은 *Le phénomène humain* 으로 표기)
- 6) 『물질의 심장』, 이병호 역, (왜관: 분도출판사, 2003), 52, n. 9(이하 『물질의 심장』으로 표기).

다.7) 그는 우주의 역사 안에서 인간의 출현을 ‘인간화(hominisation)’라 칭하면서, 인간화는 다른 생명체의 출현과는 전적으로 다른 고유한 특성을 드러내고, 인격화(personnalisation) 과정에서 완성을 향해 나아간다고 주장한다. 이러한 주장은 진화론의 발견에 근거한다.

1.1. 인간화(hominisation)와 인격화(personnalisation)

1.1.1. 인간출현(물질, 생명, 정신의 일체화)

생명화(지구의 생명권)

우주의 역사를 현상학적으로 보면, 수많은 우주적 요소들이 시간의 흐름에 따라 ‘복잡화’ 과정을 거친다. 복잡성이 일정한 단계에 이르면, 물질이 생명체가 된다. 이를 생명화(vitalisation)라 한다. 물질(Matière)에서 생명(Vie)이 출현되는 생명화 현상은 “우리의 경험세계에서 더없이 특이한 현상이다.”8) 과학적으로 볼 때 생명은 “복잡성의 물질적 결과”9)로 이해된다. 복잡성이란 여러 요소들의 질서 없는 단순한 집합이 아니라 일종의 ‘조합(combinaison)’으로서, 일정한 요인들이 자기 쪽으로 연결시키는 현상이다.10) 그러므로 생명은 물질의 ‘부대현상’ 내지 ‘변이적 현상’이 아니라 진화의 과정에서 “우주적 특성이 특별히 좋은 조건을 만나 한껏 꽃피어난 현상”이며, “현상의 본질자체”11)

7) 『인간현상의 이해』, 19; 『자연 안에서 인간의 위치』, 19, 22-23. 페이야르는 1947년 *Le Phénomène humain*의 「프롤로그」를 새로 첨가하면서 자신의 관점을 다시 한 번 강조한다. “지금까지의 진술에서 나의 유일한 목표요 나의 진정한 노력은 다시 한 번 반복하는데, 단순히 보려고 노력하는 것, 곧 인간에게까지 확장된 우리의 일반적 경험의 순수하고 일관적인 관점을 발전시키는 것이다.”, “Prologue”, in *Le Phénomène humain*, 29. 이미 1925년 샤르맹은 “L’hominisation. Introduction à une étude scientifique du Phénomène humain”, in *La vision du Passé, Œuvres complètes*, t. 3, (Paris: Seuil, 1957), 77과 89에서 ‘순수 자연주의적 관점’으로 인류에 대해 가능한 한 ‘객관적인 시각’을 갖는다고 밝힌바 있다.

8) 『물질의 심장』, 31.

9) Ibid., 33.

10) Ibid., 34.

11) Ibid., 31-32. “생명은 어떤 진동이나 미립자와 같이 물질의 부분적이고 제한된 속성이 아니다. 생명은 세계의 요소들 사이에서 고정되거나 정지된 관계가 아니다. 그와 반대로 우주적 과정의 혼적과 같이, 전체적 진화의, 전체적 우주 진화의 기능자체이다.”, “L’Esprit de la Terre”, in *L’Energie humaine*, 1931, 28.

이다. 이런 측면에서 생명은 물질계의 진화과정에서 ‘최종점’이다. 달리 표현하면, 우주적 재료가 변화과정을 거쳐 만들어 낼 수 있는 가장 완성된 모양이다.

페이아르에 따르면, 진정한 과학자는 생명이라는 ‘우연성’과 물질의 ‘복잡화’라고 하는 엄청난 우주적인 현상에서 이 둘을 묶어주는 내밀하고 구조적인 끈을 탐색하는 일이라고 지적한다.¹²⁾ 그렇다면 그가 발견한 물질과 생명을 연결하는 끈은 무엇인가? 페이아르는 진화의 원리를 통해 전 생애를 바쳐 그것을 찾는다.

인간화(지구의 정신권)

전술한 바와 같이, 지구의 역사 안에서 물질에서 생명이 나타나는 현상이 실로 혁명적 우주의 사건이라면, 생명체에서 ‘인간발생(homogenèse)’은 그에 버금가는, 아니 그보다 더 위대한 현상이다. 생명체는 오랜 시간을 걸쳐 점점 조직화되고 복잡화 과정을 거치는데, 특히 정신(그리스어 *noûs*)현상의 출현과 자기 반성적 능력의 고도화된 진화는 ‘자기중심화’ 곧 ‘자기내면화’ 과정의 ‘정점’으로 이해된다. 정신작용은 인간 이하의 동물들에서부터 계층구조의 한 요인을 이루고, “생명화 정도를 가늠할 수 있는 척도”¹³⁾이다. 절지동물이나 척추동물이라는 후생동물의 두 주요계통을 결정짓는 것은 정신적 강도이다. 척추동물 계통의 역사를 거치면서 인간발생(homogenèse)이라는 관점에서 특이한 사실은 ‘두뇌화’가 점점 발달한다는 것이다. 포유류 중에서도 인간이 속하는 영장류가 다른 집단들을 물리치고 단연 두각을 나타내는데, 이 영장류의 집단이 진화의 “특전적 축”¹⁴⁾을 드러낸다.

인간의 출현은 그전까지 이루어진 것들과 단절하지 않으면서도 매우 독창적인 단계를 형성한다. 페이아르는 인간이 지상에 나타날 때부터 점진적인 변화(transformation)을 거쳤다는 것을 지적했다. 처음에는 ‘인격의 밑그림’ 밖에 없었으나 시간이 흐름에 따라 일치를 위한 시도들이 정규화 되었고, 세포들의 협력은 정확한 그룹의 형성으로 이어지면서 마침내 고등동물에 이르러 정신현상의 전성기가 왔다고 본 것이다. 그러나 중요한 것은 “가장 영리한 원숭이에게조차 한 가지 근본 특성, 곧 자신을 이의 의식의 가능성은 없었다.”¹⁵⁾ ‘반성’(réflexion)이라는 이 돌연한 단계는 ‘분산된 것이 한 점에

12) Ibid., 32.

13) 『자연 안에서의 인간의 위치』, 8.

14) Ibid.

집중되는 현상'으로써, 완전히 새로운 의식상태의 진화를 보여주는 것이다. 역사가 주는 정보는 인간 이전에는 개체성이 약했고, “인격성으로 나아가는 성숙은 오랜 시일이 걸렸으며, 인간에서부터 완성된 인격분자의 일체성(통합성)이 처음 나타났다”는 것이다.¹⁶⁾ 이러한 측면에서 페이아르는 인간이야말로 생명계 진화의 ‘정점’이며 진화의 축이라고 말한다. “이제 인간 (더 정확히 말해 인간적인 것(l'humain)) 은 나의 내적 우주라고 하는 건축물 전체를 떠받치고, 옹아매며, 통합시켜 주는 추축(pivot, 樞軸, 가장 중요한 부분)이다.”¹⁷⁾ 이와 같이 인간의 출현은 역사 안에서 연속성과 비연속성이 동시에 나타나는 가장 중요하고도 특이한 현상이다.

이제 인간의 출현으로 말미암아, 사고(pensée)가 폭발하고 ‘인간화된 생명’이 참으로 대지를 차지하게 됨으로써 “지구의 생명권 위에 사고권, 곧 정신권(Noosphère)이 세워졌다.”¹⁸⁾ 인간은 자신의 출현과 함께 등장한 정신권 안에서 ‘두뇌화’의 노력으로 사회화, 집단화의 방향으로 발전한다.¹⁹⁾ 처음의 인간은 생존을 위해 가족이나 부족을 형성했으나, 인간의 지성과 의지를 통해, 곧 의식화와 집중화를 통해 기술과 문명을 발전시키면서 진화한다. 여기서 ‘인격화’의 개념이 등장한다.

인격화 과정

페이아르에 따르면, 인간의 고유한 특성이 인격화(personnalisation)의 과정에서 분명히 드러난다. 그는 인격을 이루는 중요한 요소로 반성하는 인간의 의식을 꼽는다. “의식은 생물을 통해 발달되어왔으며, 반성하는 인격의 형태는 인간에게 특유한 것”²⁰⁾이라는 생물학적 가설에서 출발하여 “덜 집중되고 덜 반성적이며 덜 의식적인 것 다음에는 더 의식적인 것(더 반성적이고 더 집중된 것)이 온다는 것”²¹⁾을 과학적으로 입증함으로써 인격의 고유한 특성을 설명한다. 그에 따르면, 물리학(Physique)이 분해되고 원

15) 『인격적 우주와 인간 에너지』, 22. 이 책은 1936년의 작품 “Esquisse d'un univers personnel”과 1937년의 “L'Energie humaine”을 이문희 대주교가 하나의 책으로 엮어 2013년 분도출판사에서 번역 출판한 것이다(이하 『인격적 우주와 인간 에너지』로 표기).

16) 『인격적 우주와 인간 에너지』, 23.

17) 『물질의 심장』, 51.

18) 『인격적 우주와 인간 에너지』, 22; 『자연 안에서의 인간의 위치』, 8.

19) 『자연 안에서의 인간의 위치』, 9.

20) 『인격적 우주와 인간 에너지』, 14.

21) Ibid., 14.

소화 되는 현상에 집착하지만, 생물학적 진화의 관점에서 실재하는 것의 주된 운동은 종합(synthèse)이며, 종합되는 과정에서 다수(pluralité)는 점점 더 복잡해지고 유기적인 형태를 보인다. 인간 인격의 경우, 현재의 고도화된 인간에서 출발해서 시원을 향해 내려가면 의식은 분해되고 분산되어 알 수 없는 것이 되지만²²⁾, “**시간의 축이 인간을 향해 올라가면, 자주성(spontanéité)은 ‘인격적인 것(Personel, 인격 혹은 인격성으로 번역할 수 있다.)’ 안에 출현하면서 일깨워지고, 조직화되며, 결국은 자신에 대해 반성하게 된다.**”²³⁾ 다시 말해, 인간이 “점점 더 통합으로 나아가면 **내적 의식(conscience interne)과 자유(liberté)가 증대된다.**”²⁴⁾ 인간의 의식과 자유는 기술과 문명의 발전을 이루고 전체화, 곧 일체화를 향해 나아간다.

그런데 페이아르는 일체화, 곧 완성을 향해 진행된다는 진화론적 원리가 인간의 지성적(이성적) 발전을 통해서 분명히 드러났지만 두 가지 측면에서 한계에 부딪힘을 느낀다. 첫째는 인간 육체의 물리·화학적 불안정성이다. 지성적 발전의 명징성에도 불구하고 인간 육체의 불안정성을 어떻게 설명할 것인가? 구체적인 인간의 ‘개체성(l'individuel)’, ‘우연성(l'accidentel)’, ‘인위적(l'artificiel)’ 특성이 분명하게 나타나지 않는가?²⁵⁾ 이것은 ‘다수’와 ‘하나’의 형이상학적 문제와 결부된다. 인간의 다수성(multiplicité)이 전체성 혹은 보편성과 모순되는 것으로 보이기 때문이다. 두 번째는 인간의 지성과 자유에도 불구하고 개체화에 따른 에고이즘(egoïsme)이나 개인주의화(individualisme)가 진행된다. 개별인간은 사고를 많이 하면할수록 자기 안에 고립되려는 경향이 있고, 타인의 침투를 거부하는 경향이 증대된다. 개별화의 증대로 주변의 사람들과 소통하지 못하고, 무의식적 행동으로 퇴행하기도 한다. 페이아르는 이러한 현상을 “지성의 현기증, 자유의 도취로 인격분자는 이기주의, 자주성의 유혹에 떨어진다”²⁶⁾라고 표현한다. 그에 따르면, 이러한 다수화가 한편으로는 ‘자연적 발전의 종결’로 이해되고 동시에 분산의 ‘위험기’로 이해된다. 일종의 한계인 것이다. 그러나 “더 상위의 종합(수렴)에서는 반대되는 양상이

22) 이것은 “합체는 분해된다”는 원리를 말한다. “이 형이상학적 원리의 구체적 표현이 바로 사랑이다.” (『인격적 우주와 인간 에너지』, 127).

23) “Esquisse d'un univers personnel”(1936), in *L'Energie humaine*, 72; 『인격적 우주와 인간 에너지』, 17 참조.

24) 『인격적 우주와 인간 에너지』, 17.

25) 『물질의 심장』, 53.

26) 『인격적 우주와 인간 에너지』, 24.

보인다.”²⁷⁾ 라고 지적함으로써 ‘더 상위의 인격화’, 더욱 완전한 인격체로의 진화가 요청된다는 것을 상징하고 이를 입증한다. 모든 물리학과 철학, 그리고 종교의 근본문제인 ‘다수성(pluralité)’과 ‘단일성(unité)’의 문제를 ‘인격화의 과정’ 안에서 해결하는 것이다. “인격화의 흐름에서 보면, 다수성과 단일성에는 대립이 없다. 다만 양면이 있을 뿐이다”²⁸⁾라고 말하면서 하나의 인격화의 과정 안에서 특히 미래의 ‘상위의 인격적 수렴’ 안에서 인격의 일치와 완성을 발견한다. 왜냐하면 개별 인격자들을 통합하고 수렴하는 상위의(초월의) 인격이 있기 때문이다. 그리하여 그는 자신이 발견한 진화론적 법칙에 의거하여 이렇게 말한다. “자주성의 분산은…미래의 최종적 집중(Convergence)을 향해 나아가야 한다.”²⁹⁾ 결국 페이아르는 모든 인격이 초월적 실체인 최고의 인격 안에서 수렴되고 통합됨으로써 완성에 이르게 된다고 말하며 ‘위로(en haut)’와 ‘앞으로(en avant)’의 진화가 동시에 성취될 것으로 바라본다. 이것이 바로 인간의 인격화 과정이다.

이러한 페이아르의 진화론적 입장은 정적인 우주관을 표방했던 부동론자의 입장과 다르다. 부동론자들에 따르면 일단 구성적 요소들이 모여 일체를 이룬 것은 언젠가 그 결합된 일치가 분해되고 말지만, 진화론적 관점에서 보면 “우주 안에서 늘 증대되는 집중은 하나의 극점을 향해 계속 나아갈 뿐이다. 그런 우주는 시간의 화살이 거꾸로 가지 않는 한 분해되지 않는다. 불후성(immortalité)은 단순성이 아니라 비가역성이다.”³⁰⁾ 그렇다면, 인격화 과정에서 인격을 통합하고 완성시켜주는 상위의 인격자는 무엇인가, 아니면 누구인가?

1.1.2. 오메가(Oméga)와 초-인격화(Supra-Personnalisation)

페이아르에 따르면, 인격화는 고정된 것이 아니다. “인격화는 본질적으로 진화론적 변화”를 통해 그 완성을 향해 나아간다.³¹⁾ “반성적 인간 안에서 그리고 집단의식의 더 높은 단계로 가는 방향 안에서, 진화는 사람들이 우선적으로 생각했던 것과는 달리 중

27) Ibid., 24.

28) Ibid., 18.

29) Ibid., 25.

30) Ibid., 21.

31) “Esquisse d'un univers personnel”, 74, n.1.

지되는 것에서 멀리 있고, 자기-진화(self-évolution)의 형태 아래서 (수렴의 효과를 통해) 더욱 아름답게 재도약한다.”³²⁾ 이러한 주장은 많은 ‘지식인들’로부터 인정되고 있는 현실이지만, 페이아르의 눈에는 “아직도 진화의 과정에서 인간의 육체화와 얽힌 에너지 질서의 깊은 변화를 파악하지 못하는 이들이 있다”³³⁾라고 진단하면서, 인류의 궁극적인 목적은 “영적인 태양인 그리스도로부터 가속화되는 인력(引力, 끌어당기는 힘)에 의해 융합된다.”³⁴⁾는 것을 보여준다. 바로 이것이 에너지의 질서 안에서 파악되는 인간의 진화과정이다.

여기에는 두 가지 조건이 필요하다. 첫 번째는 인간이 자기 발전의 자연적 절정에 다다르기 위해서는 에너지의 필요에 의해 전체화의 길에서 인력 혹은 종교적(영적) 온도가 점점 더 상승한다는 것이 입증되어야 하고, 두 번째는 종교의 상승하는 힘들에 의해 시간에 따라 자기진화의 힘들을 최고도에 이르게 하는 과정이다.

인격적 통합

페이아르는 우주가 인격(Personne)으로 수렴된다고 주장한다.³⁵⁾ 그런데 어떻게 우주적인 것이 인격적인 것이 될 수 있는가? 인격적인 것이 다른 한 인격과 합쳐질 수 있는가? 비인격화되지 않고, 말하자면 한 인격이 파괴되지 않고 하나가 될 수 있는가? 이러한 모순적 난제들에 대해서 페이아르는 ‘인간 에너지’의 법칙을 통해 설명하면서 해결을 시도한다.

이 문제를 해결하기 위해서 페이아르는 먼저 현대과학에서 연원하는 인격적인 것(개별적인 것)과 보편적인 것(전체적인 것)의 대립사상에서 탈피하는 것이 필요하다고 본다. 이러한 관념은 “전체를 부동의 결정적 형태”로 보는 것에 간혀있기 때문이다. 인격적(개별적)이면서 동시에 보편적인 것이 있기 위해서는 이러한 부동적 관념을 거슬러 “이 세계에 ‘수렴하는 구조’만 있으면 충분하다”³⁶⁾라고 말하면서, 이 세계의 구조자체

32) “Contingence de l'univers et goût humain de survivre”(1953), in *Comment je crois* (1935), *Œuvres complètes*, t. 10, (Paris: Seuil, 1969), 265(이하 *Comment je crois* 로 표기).

33) “Contingence de l'univers et goût humain de survivre”, 265.

34) *Le Milieu divin*, *Œuvres complètes*, t. 4, (Paris: Seuil, 1957), 195-197 참조(이하 *Le Milieu divin* 으로 표기).

35) 『물질의 심장』, 86 참조.

36) 『인격적 우주와 인간 에너지』, 114.

가 수렴하는 구조를 떠나는 것을 입증한다. 물리학적으로 “인격적인 것이 다른 인격적인 것과 합칠 때는 인격체의 일부를 잃지 않을 수 없다.” 하지만 “그 반대의 경우”, 곧 수렴의 경우, 각 개체들을 “고차원으로, 정신[영]으로 향하고 그 요인들을 융합하여 고유한 완성”³⁷⁾에 이르게 하는 경우가 있다는 것이다. 인격적으로 수렴되기 위해서는 “합체하는 중심과 또 ‘다른 중심’, 곧 그와 하나 되게 하는 인격체와 그와 하나 되는 또 다른 인격체”가 있어야 하는데, 그것이 바로 모든 것을 자신으로 이끄는 “우주의 오메가 점”이다.³⁸⁾ 이 ‘최고의 중심’에 합체될 때에는 “인격의 융해와 분해가 없다. 그 중심은 필연적으로 그들과 구별되어 독립적 인격체가 된다.”³⁹⁾

이와 같이 인간과 함께 우주의 진화는 인격적 본성을 떠난다. “우리 안의 주변 세계의 요소들은 더욱 인격화되어 종국에는 인격화된 통합에 이른다.”⁴⁰⁾ 그렇다면, 인격적 통합을 이루는 힘, 곧 원동력은 무엇인가? 페이아르에 따르면, 그것은 곧 ‘사랑(amour)’이다.

“사랑은 정의상 인격적 속성을 띤 유인력이다. 사고하는 우주의 모든 것은 결국 인격적인 것 안에서 인격적인 것을 향해 움직이는데, 그것은 반드시 사랑에 의한 것이므로 사랑이 순수 인간 에너지의 소재를 형성하고 형성할 것이다.”⁴¹⁾

페이아르에 따르면 인격적 사랑이 인간 에너지의 요소로써 인간 인격의 본성을 이룬다. 사랑의 유인력에 의해서 “개별 인격체들이 인격성 아래서 조직화되면 될수록 그 개별인격체들은 그 힘으로 인격체가 될 것이다. 그런데 이것은 자연적으로, 우리의 노력 없이, 사랑의 특성들에 의해 가능하다.”⁴²⁾ 바로 여기서 우리는 페이아르가 인간인격의 출현과 함께 물질과 생명을 이어주는 끈에 대해 제기했던 문제의 해답을 얻는다. 그것은 곧 사랑이다.

37) 『인격적 우주와 인간 에너지』, 115.

38) Ibid., 116. 페이아르는 인간현상에서 오메가 포인트의 4가지 속성에 대해 말한다. 그것은 ‘자율성 (autonomie)’, ‘현실성(actualité)’, ‘불가역성(irréversibilité)’, ‘초월성(transcendence)’이다. *Le phénomène humain*, 298-303, 특히 301.

39) 『인격적 우주와 인간 에너지』, 116.

40) Ibid., 117.

41) Ibid.; “L'Energie humaine”(1937), in *L'Energie humaine*, 181 참조.

42) Ibid., 188.

“결정적으로 사랑만이, 곧 복잡한 것들을 인격화하는 자신의 특별하고도 유일한 능력 때문에, 인간을 전체화하는 능력들을 통해, 단계적으로 인격화하는 기적을 행할 수 있다. 그리고 사랑만이 더욱 결정적인 위상의 과정에서 오메가로 나아가도록 출구를 열어줄 수 있다.”⁴³⁾

이와 같이 페이아르는 인간 현상에 대한 경험론적 관점에서 ‘사랑’을 인간 진화의 역사적 산물로 확인하고, 인간 에너지의 최고 형태로 소개한 후, 마지막으로 ‘그리스도교의 현상(Le phénomène chrétien)’을 언급한다. 물질로부터 생명체가 나왔고, 생명의 출현으로 사고(생각)가 나왔으며, 사고의 출현으로 정신계(nosphère)가 나온 것처럼, “최종적 변형은 사랑의 그리스도가 탄생함으로써 일어난다.” 이는 곧 “신적 세계(théosphère)의 출현”⁴⁴⁾이다. 그리스도는 우주의 전체화 방향에서 인간에너지를 이끄는 최고의 인격이다. 그리스도의 사랑의 에너지는 순수 인격적 특성이 있어서 소멸시키지 않고 통합하는 진정한 일치와 완성을 이루게 한다. 이런 의미에서 그리스도교 현상은 인격화로 진화하는 우주에 관한 “진리의 최종 증명”이고 “그것이 계시다.”⁴⁵⁾ 그리스도는 무한한 시간과 공간에 알파요 오메가로 공존하며, 세계에 생명을 불어넣고 대지를 지배한다. 그리고 자신 안에서 수렴을 통해 완성을 성취한다. 그리하여 페이아르는 말한다. “그리스도교는 전형적인 인격의 종교다.”⁴⁶⁾

요약하면, 페이아르는 물리학적이고 생물학적 관찰을 통해서 물질로부터의 생명의 출현(1단계), 그리고 생명권에서 “정신권”의 출현(2단계), 마침내 정신권의 초-인간적 단계로의 점진적 발전(3단계)이라는 진화의 법칙을 간파하게 되었으며, 이 “세 단계”⁴⁷⁾가 하나의 오메가 포인트(그리스도)를 향해 초-인격화(ultra-personnalisation) 된다는 것을 알려주었다. 그의 인간이해에 나타나는 근본적 특징은 인격적 인간이해다. 생물계 진화의 정점인 인간만이 반성적 의식과 자유를 지닌다. 인격화 과정에 있는 인간과 우주에서 사랑은 진화의 핵이고, 이 사랑에 의해 ‘하나’가 되려고 열망한다. 그러나 궁극적으로는 사랑의 원천인 그리스도의 초인격에 의해서 인간과 우주는 완성된다.

43) “La centrologie. Essai d’une dialectique de l’union”(1944), in *L’activation de l’énergie, Œuvres complètes*, t. 7, (Paris: Seuil, 1963), 126; H. de Lubac, *Théologie dans l’histoire*, vol. 2, (Paris: DDB, 1990), 352-353.

44) 『인격적 우주와 인간 에너지』, 138. “L’Energie humaine”의 결론부분이다.

45) Ibid., 70.

46) “Esquisse d’un univers personnel”, 112.

47) 『물질의 심장』, 53-54.

1.2. 페이아르의 인간이해의 새로움과 공헌

1.2.1. 인간의 고유한 가치로서의 인격성

페이아르는 1917년부터 집필하기 시작한 “Milieu mystique(신비의 영역)”에서 인간 영혼 안에 있는 신비적 요소 다섯 가지 혹은 다섯 단계⁴⁸⁾를 “변증법적”으로 묘사하면서, 가장 마지막에 ‘인격(personne)’에 대해 언급했다. 인간의 인격적 본성을 언급한 것이다. 또 다른 데서는 ‘인격을 지키는 것’과 ‘인격의 우월성을 지키는 것’⁴⁹⁾이 당연하다고 했을 뿐 아니라 인격과 그 결정적인 가치를 구축하는 것이 그의 목표라고 했다. 1934년 9월에는 브뤼노 드 솔라주(Mgr Bruno de Solage) 몬시뇰의 요청으로 호교론적 인 글, *Comment je crois*(나는 어떻게 믿는가)를 저술할 때에도 “세계의 신장하는 인격에 대한 믿음”을 말했다.⁵⁰⁾ 1935년에도 “우주는 거대한 것이므로 인격(Personel)으로 수렴하지 않으면 길을 잃게 될 것”⁵¹⁾이라고 진술했다. 이와 같이 인격은 그의 사상 전반에 나타나는 중요한 개념 중의 하나다. 인격의 우월성과 그 가치를 구축하는 그의 노력은 결국 인간에 대한 이해에서 출발해서 우주와 하느님의 이해로 확장되며, 각각의 인격적 특성이 그 중심을 이룬다. 그렇다면 인간의 인격적 본성은 무엇을 의미하는가?

1937년 『인간에너지』를 완성할 때, 페이아르는 물리학의 ‘질량보존의 법칙’이나 ‘에너지보존의 법칙’과 같이 ‘인격보존의 원칙(Le principe de la conservation du personnel)’을 ‘부록’으로 첨부하였다. 그에 따르면, 인격보존을 위해서는 세 단계가 필요하다. 첫 번째 단계는 우주 속에 있는 ‘정신(영)의 상승’이 ‘비가역적’이라는 것이다. 일단 물질 속에서 생명이 나타난 다음에 우주는 더 이상 ‘비-생명화(dé-vitaliser)’의 길로 떨어지지 않으며, 생명으로부터 사고(pensée)가 태어난 후 우주는 더 이상 ‘비-인간화(dés-hominiser)’ 되지 않는다는 것이다.⁵²⁾ 두 번째 단계는 이 세계가 우주적 진화 속에서 ‘비 인격’ 상태에서 ‘인격적 상태로’ 변화할 때, 첫 번째 비 인격 상태에서 있었던 ‘일정한 에너지의 양(양자)’이 인격적 상태로 변화된 상태에도 보존된다는 것이다.

48) 5가지 요소는 현존, 존속, 에너지, 영 그리고 인격이다. Lettre du 14 août 1917, in *Ecrits du temps de la guerre, Œuvres complètes*, t. 12, (Paris: Seuil, 1976), 156.

49) Lettres du 1929. 2. 25; 1929. 8. 23, in 『페이아르 신부가 장마 여사에게』, 최영인 역주, (왜관: 분도출판사, 2002), 150; 1936. 8. 15.

50) *Lettre du voyage, 1923-1939*, (Paris: Seuil, 1958), 179.

51) *Ibid.*, 1923-1939, 194.

52) *L'Energie humaine*, 199.

인격화는 ‘질량’의 법칙에 따라 새로운 것을 계속 산출하는 일종의 진화적 변화다. “그 영의 수만큼 그만큼 물질이 요구된다. 다수성만큼 유일성이 요구된다. 어느 것도 소멸되지 않지만, 모든 것이 창조된다.”⁵³⁾ 마지막 단계는 인격성의 개별적 정수(精髓)가 일단 형성된 뒤에는 ‘그 자신으로’ 영원히 형성된다는 것이다. 개별 인격의 영구성(불멸성)은 “유일하고 전달할 수 없는 것”⁵⁴⁾이다. ‘최고의 인격(Personel suprême)’에게로 나아가는 초인격화(supra-personnalisation) 과정에서도 개별인격들은 그 고유성 안에서 구별된다. 마찬가지로 “우리가 나아가는 보편적이고 초인격적인 종점(진화)은 변질되지 않고 동시에 인격적인 것으로 우리에게 나타난다.”⁵⁵⁾ 이와 같이 그는 우주적 진화론에 입각하여, 인간의 도약, 인간에너지의 출현을 간파했고, 인격적인 것의 비가역적 상승을 끊임없이 주장했다.

인격보존의 법칙은 인간이 우주 안의 자연적 진화의 정점임을 드러내는 표지다. 여기서 중요한 것은 인격의 비가역적 특성이고, 영구적 특성이며, 완성을 향해 나아가는 것이다. 페이아르는 개별 인간의 인격성(개체성) 뿐만 아니라 우주의 인격성, 그리고 최종 수렴으로서의 최고의 인격을 향해 진화한다는 사실을 강조한다. 그는 1935년 *Comment je crois*(나는 어떻게 믿는가)에서 자신이 믿는 것(Credo)을 진술한 바 있었는데, 말년에 이르러 『물질의 심장』(1950)을 저술하면서 그 신경에 몇 마디를 더 첨가해야 했다고 고백한다. “...나는 진화가 ‘영’ 쪽으로 가고 있음을 믿는다. 나는 영이 ‘인간 안에서’ 인격으로 완성됨을 믿는다.”⁵⁶⁾ 여기서 인간이 완성을 향해 나아가는 ‘영(Esprit)’은 인격적 실재다. 인간이 영으로 진화하여 이 영과 일치를 이룸(spiritualisation, 영성화)으로써 참된 인간의 본성을 완성하게 된다. 그래서 그는 주저 없이 다음과 같이 말한다. “내가 완전한 의미의 사람이 되기 위해서는 그리스도인이 될 수밖에 없었을 것이다.”⁵⁷⁾ 여기서 그리스도인이 된다는 것은 그리스도의 영과 일치를 이룬다는 것이며, 그때 비로소 인격이 완성된다는 것이고 구원을 이룬다는 것이다. 이것이 바로 인간 인격의 궁극적 목표다.

53) Ibid., 199.

54) Ibid., 200.

55) Ibid.

56) 『물질의 심장』, 52, n. 9.

57) Ibid., 76.

페이아르가 인격적 일치 혹은 인격의 완성에 대해 언급하는 대목에서 우리는 **인격의 본성**을 더 잘 간파할 수 있다. “우리 자신의 완성, 우리의 고유성의 절정은 우리의 개별성(individualité)이 아니고 우리의 인격(personne)이다. 이 우주의 진화 구조로 볼 때 우리가 일치함으로써만 이 인격을 발견할 수 있다.”⁵⁸⁾ 바로 이 마지막 구절이 인격의 본성을 극명하게 드러낸다. 인격은 타자와의 일치를 지향하며, 타자와의 일치를 통해서 자신의 인격성이 온전히 드러난다는 것이다. 이를 인격의 일치적 본성이라 할 수 있다. 그리하여 페이아르는 『인간현상』에서 “인격은 인격화 안에서 그리고 인격화를 통해서 인격[이] 된다.”⁵⁹⁾라고 강조한다. 한 마디로, **인격은 타자와 만남과 일치를 이루고자 하는 인간의 고유한 본성이며, 이 인격이 최고의 인격과 만나 그와 일치를 이룰 때 완성에 이른다**고 말할 수 있다. 뿐만 아니라 개별 인격은 우주의 인격화를 통해서 궁극적 완성에 이른다. 우주의 인격화와 개별 인간의 인격화는 함께 간다.

인격화(personnalisation)는 전체화(totalisation)를 지향하고 전체화는 인격화를 통해 성취된다. 인격화와 전체화는 불가분리적이다. 중요한 것은 개인인격의 완성만이 아닌 우주 전체의 완성이 성취된다는 것이다. 여기서 우리는 페이아르의 인격주의적 전체화가 주는 진정한 가치를 간파할 수 있다. “인격은 진화 과정에서 생성되고 지속되며, 우주의 인격화는 결국 ‘인격들’의 총합이 구축되는 ‘최고의 인격[그리스도]’ 안에서 이루어진다.”⁶⁰⁾ 이렇게 볼 때, 페이아르에게 인격은 그리스도교가 전통적으로 이해해왔던 “유일하다든가 대치될 수 없다는 것뿐 아니라 다른 페르소나[인격]에게 또 신께(그리스도교 인에게 있어서 세 인격체인 성삼위 하느님께) 자신을 열 수 있다는 것이다.”⁶¹⁾ 이와 같이 **인간본성으로서의 인격은 초월적 개방성을 의미한다고 할 것이다.**

58) *Le phénomène humain*, 292. 『인간현상의 이해』, 105 참조. 인격 개념의 개별적 특성은 서구 신학과 철학에서 매우 중요한 요소로 이해된다. 특히 “인격은 이성적 본성을 지닌 개별적 실체이다”라는 보에티우스(Boetius)의 정의는 인격개념의 근본을 이룬다. 광진상, 「초세기 교부들의 저서에 나타난 ‘인격’의 신학적 의미: 페르소나, 프로소폰, 히포스타시스의 용어를 중심으로」, 『이성과 신앙』, 50(2012, 봄), 47, 68, 73, n.72 참조.

59) *Le phénomène humain*, 190.

60) 『인격적 우주와 인간에너지』, 40.

61) 『페이아르 신부가 장따 여사에게』, 152. 여기서의 인용문은 위의 서간집을 편집 발간한 삐에르 느와르(Pierre Noir, sj) 신부가 덧붙인 해설이다. 최영인, 「페이아르 신부가 레옹뎬느 장따 여사에게 보낸 서간에서」, 『페이아르 연구』, 창간호(2012), 61 참조.

페이야르의 인격적 인간이해는 인류 사상사에 어떤 공헌을 이루었는가? 이 물음에 답하기 위해서는 페이야르의 문제제기로 다시 돌아 가야한다. 당시 페이야르는 유럽의 전체주의(totalitarisme)와 인격주의(personnalisme)의 대립사상과 마주하고 있었다.⁶²⁾ 전체주의의 문제는 무신론적 유토피론에 입각한 공산주의의 확산과 함께 개별적 인격존재가 ‘전체’라는 미명 아래서 소외되고, 전체를 위해서 희생해도 된다는 것이었다. 페이야르의 눈에는 이러한 전체주의적 이데올로기가 지향하는 궁극적 전체화가 “개별적 영혼이 없는 몸, 얼굴이 없는 조직체, 희미한 인류, 곧 비인격적인 것”으로 보였다. “만일 인간진화의 정점이 비인격적인 본성으로 비취진다면, 그것을 받아들이는 요소들(개별인간들)은 피할 수 없이 자신의 인격성이 감소하는 것을 보게 될 것이다.”⁶³⁾ 이것은 분명히 “우리 자신의 가장 가치 있는 부분, 곧 우리의 자율성과 자유를 잃게 만든다.”⁶⁴⁾ 이러한 지적은 당시의 정치적, 경제적, 생물학적 결정론의 사상이 전체주의 안에서 극대화되는 것을 강력하게 저지하는데 공헌하였고, 오늘날에도 여전히 유효하다. 신학적이며 철학적 입장에서가 아니라 자연과학적 입장에서 출발하여 ‘비인격화 없는 전체화’를 주장한 것은 실로 대단한 업적이라 할 수 있다.

1.2.2. 그릇된 과학적 인간학의 교정

우리가 살펴 본 페이야르의 인간이해는 과거의 전통적 형이상학적 인간이해에 새로운 전례를 제공한다. 과거에는 우주 안의 인간을 ‘특이한 변이존재(anomalie)’로 보았지만, 경험론적 관점에서 보면, ‘미립자의 배열’과 ‘정신적 내면화’ 사이의 결합과정이 “극점에 이른 존재”로 파악되고 있다.⁶⁵⁾ 이러한 페이야르의 진화론적 인간이해는 과거의 과학적 인간이해를 보완하고 교정한다. 인간현상을 ‘우연’ 혹은 돌연적 ‘사고’, ‘무가치한 것’이라고 여기는 ‘그릇된’ 과학적 사고에 있는 이들의 인간개념을 바꿔놓았다. 그들은 생물학자이며, 최초의 ‘자연의 역사가’로 불리는 스웨덴의 린네(Carl von Linné, 1707-1778)의 뒤를 따라, 인간을 “동물 가운데 하나”이고 “우주 요소가 내선회 운동을 하는 가운데 시도된 수많은 것 가운데 나타난 것의 하나”(우연)라고 여기며, 같은 종

62) *L'Energie humaine*, 186-187.

63) *Ibid.*, 188.

64) *Ibid.*, 186.

65) “Contingence de l'univers et goût humain de survivre”(1953), in *Comment je crois*, 265.

(genre)에 속하는 가지(espèce, 계통) 가운데 하나인 침팬지의 또 다른 가지일 뿐이라고 여긴다.⁶⁶⁾ 이들에 따르면, 인간이 되기 위해 “동물에게 더해진 것은 동물이 출현할 때에 비해서는 별것이 아니다.”(비교유성) 라고 주장한다. “인간에게 독특한 신비가 있다면, 그것은 동물의 집단적 신비에 비해서는 보잘 것 없는 것이다.”⁶⁷⁾

그러나 페이아르에 따르면, 이러한 주장들은 비과학적이다. “19세기 과학자들은 인간의 동물적 근원들을 탐구하여 물질계와 연결하는 노력을 기울였는데 지금은 ‘인간화로 의 비약’의 본질을 규명하는 노력에 집중하고 있다. 그러나 인간을 동물계 안의 한 지류로만 취급하는 것으로는 충분하지 않고, 그것은 오히려 비과학적이고 부조리한 것이다. 물리-생물학적으로 볼 때, 인간은, 지구상의 상태에 의하면, 고전적 조식체계를 초월한다. 왜냐하면 인간은 우주 안에서 생명의 다른 층, 다른 형태, 다른 종에 속하기 때문이다.”⁶⁸⁾ 페이아르는 ‘온전한 의미의 인간’을 이해할 때 우주의 신비를 알 수 있다는 입장을 견지하면서, 온전한 의미의 인간이란, “단지 육체적 구조만”을 고려하는 것이 아니라 “인간 특유의 현상인 ‘생각(사고)’도 같이 고려”⁶⁹⁾하는 것이라 강조한다. “정신(Esprit)과 물질(Matière)이 따로 있지 않다. 정신-물질이 있다. 이것 말고 다른 어떤 실체도 인간의 분자(molécule)가 될 수 없다.”⁷⁰⁾ 이것은 정신과 물질의 이원론적 사고에 대항하여, 특히 정신의 물질화(matérialisme)에 대항하여, 정신과 육체의 합일체로서의 인간을 강조하는 것이다. 한 마디로 그의 인격적 인간이해는 인간의 통합성을 잘 드러내준다.

페이아르가 취한 이러한 새로운 비전은 ‘인간의 존엄성’을 되찾는데 공헌하였다. 인간은 고정된 지구중심주의처럼 자연의 ‘중심’에 있는 것이 아니라 ‘정상’으로 나아가고 있

66) “Comment je vois”, in *Les directions de l'avenir, Œuvres complètes*, t. 11, (Paris: Seuil, 1973), 189-190; Henri de Lubac, 『페이아르의 종교사상』, 1948, 136.

67) Jean Rostand(1894-1977), *Ce que je crois*, (Paris: Grasset, 1953), 58과 19; 『페이아르의 종교사상』, 136-137.

68) “La Convergence de l'Univers”(1951) in *L'Activation de l'Energie, Œuvres complètes*, t. 7, (Paris: Seuil, 1963), 298. 페이아르가 바라 본 영장류의 한 지류인 유인원에서 사고력을 가진 종, 인간의 등장에 대해 백경옥, 「인간현상 3부를 통해 본 페이아르 드 샤르맹의 문화관」, 『페이아르 연구』, 2(2013), 68-73.

69) 『자연 안에서의 인간의 위치』, 22; *Le phénomène humain*, 179-180 참조. 여기서 페이아르는 물리학과 생물학에 근거한 과학적 인간이해(린네이후)가 아직까지 인간의 실재와 거리가 멀고, 인간의 사고력에 집중할 필요가 있다고 지적한다.

70) 『인격적 우주와 인간 에너지』, 19.

는 ‘화살’과 같은 존재다. 여기에도 중심이 있으니, 그것은 우주적 존재를 통합하는 최고 인격이고, 사랑의 에너지다. 육체의 진화뿐 아니라 정신의 진화, 엄밀히 말하면, 영적인 변화로 진화(정신화, 영성화)의 완성까지 바라봄으로써 인간의 특수성을 과학적으로 입증하였다. 그는 “우주가 정신 요소로 구성되었다.” 라는 것과 “자연 안의 인간도 정신의 성장 효과 없이는 설명할 수 없다.”⁷¹⁾라고 항상 강조한다. 그는 인간을 우주 내 진화의 ‘정점’, ‘정신화로 나아가는 우주의 지상적 중심’, ‘진화의 열쇠’, ‘우주의 구조상의 열쇠’⁷²⁾, ‘생명계통수의 선봉’, ‘신장하는 세계의 첨단’, ‘집중화하는 세계의 중심을 향해 나아가는 화살’로 봄으로써 인간을 단지 동물들 가운데 하나로 보는 관점에서 탈피한다.

1.2.3. 전통적 창조론의 심화

인격의 자이반성적 능력과 영적 능력에 대한 페이아르의 강조는 그리스도교적 인간이해를 더욱 확고히 해준다. 그리스도교의 전통적 인간관인 ‘하느님의 모상’으로서의 인간, 곧 하느님(영)과의 유사성과 일치를 향하는 인간관을 보증한다. 알렉산드리아의 클레멘스(Clément d’Alexandrie)는 인간을 “우주의 조직적인 능력의 최고의 작품”으로 보지 않았는가!⁷³⁾ 앙리 드 뤼박은 이러한 페이아르의 공헌에 대해서 이렇게 표현한다. “『인간 현상』의 근본적인 기여는 ‘인간이라는 동물 집단’이란 사실에 대한 고유한 성질의 실험적 연구에 의해 영성적 철학과 그리스도교 전통을 새롭게 효율적으로 지지한 것이다.”⁷⁴⁾

다른 한편, 페이아르는 고전적 창조론, 곧 무로부터의 창조(Creatio ex nihilo)에 새로운 이해를 가져다준다. 무로부터의 창조란, 이미 존재하는 어떤 것으로부터의 자발적 출현이 아니라 모든 것이 하느님으로부터 기인한다는 것을 강조하는 전형적인 스콜라적 표현이었다. 그러나 그는 창조론이나 진화론이나 모두 무로부터의 출현이 아니라 태초에 ‘불’ 혹은 ‘힘’이 있었다고 말한다.⁷⁵⁾ 1923년 『세계 위에서 드리는 미사』에서 이렇게 표현한다.

71) 『인격적 우주와 인간 에너지』, 82와 89. 같은 글에서, 페이아르는 “정신이 물질의 가장 원초적 질료로 선택된 것이다.”, “우주가 물질로만 이루어졌다면 인간을 포함하지 못한다. 인간은 가장 내밀한 정신적 소재에서 탄생했다”(Ibid., 82).

72) “Evolution de l’idée de l’évolution”(1950), in *La vision du Passé*, 348-349 참조.

73) Clément d’Alexandrie, *Le Pédagogue*, l. 1, c. 2, n. 6(éd. M. Mari, *Sources chrétienne*, t. 70, 121). Henri de Lubac, *La pensée religieuse du père Pierre Teilhard de Chardin*, (Paris: Cerf, 2002), 110에서 재인용.

74) 『페이아르의 종교사상』, 139.

75) 무로부터의 창조에 대한 앙리 드 뤼박의 해설을 참조하라. 『페이아르의 종교사상』, 318-323.

“태초에 지성과 사랑을 갖추고 활력을 불어넣어주는 ‘힘’이 있었습니다. 태초에 ‘말씀’이 있었는데, 이 말씀은 물질세계에 존재하게 되는 것들을 다 지배하고, 그것들에 꼴을 갖추어주는 능력을 가지고 있었습니다. 태초에 차가움이나 어두움이 아니라 ‘불’이 있었습니다. 이것이 진실입니다. 그러므로 어둠 속에서 빛이 서서히 솟아오른 것이 아니라, 어떤 것도 만들어지기 전에 이미 ‘빛’이 있어서, 끈질기게 그러나 어김없이 저희의 어둠을 밀어내고 있습니다. [...] 시간의 흐름도 공간도 없는 이 중심에서 우주는 솟아나오고 마지막 완성을 향해 성장해 갑니다.”⁷⁶⁾

여기서 불은 ‘존재의 원리’이며 창조적 힘(에너지)이고 ‘하느님의 영’과 상통한다. 태초에 “땅은 아직 꼴을 갖추지 못하고 비어있었는데, 어둠이 심연을 덮고 하느님의 영이 그 물 위를 감돌고 있었다.”(창세 1,2)

“Esquisse d'un univers personnel(인격적 우주에 관한 소묘, 1936)”에서 페이아르는 같은 주장을 한다. “인간은 우주 안에서 특정 위치에 특수한 존재로 태어났지만, 그 전부가 무에서 창조되었다고 단순하게 말할 수 없다. 창세기도 진화론도, 육신의 물질이 선제하는 요소였다고 말하기 때문이다. 영혼은 생명을 주지만 그 지체가 홀로 있는 것은 아니다. 그것은 인간 존재의 일치의 원천이고, 결합행위의 작용에서밖에 드러나지 않는 것이다.”⁷⁷⁾ 벨기에의 초월신학자 조셉 마레샬(Joseph Maréchal) 신부의 말대로, “이와 같은 개념은 정통 가톨릭에서 뿐만 아니라 토미즘 철학에게도 보편적으로 수용되는 것이다.”⁷⁸⁾ 이러한 측면에서 우리는 페이아르가 새로운 과학적 비전을 통해서 신학적으로도 풍요로운 이해를 가져다주었다고 확증할 수 있다.

2. 페이아르의 신학적 특성과 생태신학적 원리들

여기서는 인간이해를 통해 드러난 페이아르의 주요 사상들을 신학적 측면에서 반성한다. 이 신학적 반성은 그의 사상적 독특성과 가치를 그리스도교의 독특성 안에서 재해석하고, 그로부터 생태신학적 원리들을 도출하기 위한 것이다.

76) 『세계 위에서 드리는 미사』(1923), 김진태 옮김, 이병호 감수, (서울: 가톨릭출판사, 2001), 24(이하 『세계 위에서 드리는 미사』로 표기).

77) 『인격적 우주와 인간 에너지』, 23.

78) N. M. Wildiers, in 『인격적 우주와 인간 에너지』, 23.

2.1. 페이아르 신학의 인격주의적 특성

2.1.1. 범신론을 극복하는 열쇠로서의 인격성

페이아르 생존 당시 적지 않은 사람들은 그의 사상을 ‘일원론’ 혹은 ‘범신론’이라 비난했다. 특히 그가 ‘우주’를 신격화한다고 생각했다.⁷⁹⁾ 페이아르 자신도 1917년, *Le Milieu divin*(신의 영역)의 초고라고 할 수 있는 “Le milieu mystique(신비의 영역)”에서 “나를 자연경배자라고 보는 사람들 가운데 많은 사람이 나를 비난하며 고개를 저을 것이다”⁸⁰⁾라고 말하면서 이러한 비판을 예견하고 염두에 두었다. 자기 스스로도 ‘자연주의적 신비주의’나 범신론으로 격하될 수 있다고 본 것이다. 과연 그런가?

페이아르는 “*Panthéisme et christianisme*(범신론과 그리스도교, 1923)”에서, 스피노자의 범신론이 그리스도교의 범신론과 대립된다는 것을 분명히 밝힌다. “이 모든 우주에 퍼져있는 인격적 일치(l’union hypostatique, 스피노자의 범신론적 개념이다)는 그 자체로 대립적이거나 우스꽝스러운 것이 아니지만 개인적 자유(liberté individuelle)와 인격적인 구원(salut personnel)이라는 그리스도교적 관점과 반대된다. 그러나 물리주의(physicisme)에 떨어진 이 개념의 남용은 예수 그리스도 안에 세계의 일치(일체화)를 표현하면서 쉽게 피할 수 있다.”⁸¹⁾ 그리하여 그는 그리스도교의 구원관에서 인격적인 측면이 나타난다는 점을 ‘물리학적으로(physiquement, 자연학적으로)’ 뿐만 아니라 신학적으로도 개진한다. 그리스도교 안에서는 구원받는 이들이 자신들의 ‘실체와 인격성’이 “유기적 전체로서의 그리스도 안에서 재발견될 수 있다.”⁸²⁾ 전체성 안에서 개체성들이 보존되는 것, 하나를 이루는 전체와 개체들이 서로의 ‘차이성(différence)’과 ‘개별성(individualité)’이 보존된다는 것이다.

페이아르는 사도 바오로를 따라서 인격으로서의 그리스도가 만물의 근원이고, “만물이 그분 안에 존속한다(콜로 1,17).”라는 점을 견지한다. 이 전체, 그리스도 자체는 미

79) Le R. P. Bosio, *Documentation Catholique*, (22 jan 1956), coll. 117.

80) “Le milieu mystique”(1917), in *Ecrits du temps de la guerre*, 167. 특히 불교의 자연관과 대립되는 페이아르의 입장에 대해, *Lettre* 8 oct. 1933.

81) “*Panthéisme et christianisme*”(1923), in *Comment je crois*, 86.

82) 같은 글, 87; 그리스도의 인성과 우리 사이에 존재하는 물리적 관계들을 강조하는 페이아르는 사도 바오로의 그리스도 안에서의 신적인 충만함 혹은 완성(Pleroma)은 ‘신비체’로서, ‘공동체적으로’ 이루어지는 일이지만 그 몸 안의 각 선택된 이들은 “개별적으로” 이해되어야 한다고 강조한다. 개별성이 보존되는 하나의 신비적 몸인 것이다. “*Note sur l’union physique entre l’humanité du Christ et les fidèles au cours de la sanctification*”(1919), in *Comment je crois*, 22-23.

래의 완성을 위해 만물을 지지하고 끌어들이는다. 그리하여 “자유로운 사상가요 철학자와는 달리, 그리스도인은 세계의 중심(Milieu)인 그리스도와 함께 인격적인 관계에 있다고 말할 수 있다. 그리스도인에게 이 중심이 바로 그리스도이고 그리스도가 실제로 우주를 지탱한다.”⁸³⁾ 페이아르는 같은 사상을 사도 바오로의 “그리스도의 몸”, 그리스도를 머리로 하는 신비스런 몸(신비체)에 연결시키면서 계속해서 이러한 그리스도 안에서 ‘한 몸’을 ‘물리학적으로’ 이해한다. “복된 상태는 결정적으로 ‘영원한 성체성사적 일치(union eucharistique permanente)’ 상태로 이해되어야 하는데, 이는 모든 이가 몸 안에서 ‘하나로(per modum unius)’ 곧 ‘그리스도의 몸 안에서(in corpore Christi)’ 드높여지고 유지되는 것으로 이해되어야 한다.”⁸⁴⁾

이렇게 볼 때, 페이아르가 범신론적 이데올로기나 자연주의적 신비주의를 넘어서는 결정적 요인이 있다면, 그것은 ‘인격주의’라고 할 수 있다. 이와 관련하여 앙리 드 튀박은 “페이아르의 인격주의를 뒷받침하는 종합은 설득력을 갖고 있다”⁸⁵⁾라고 평한다. 사실, 최고의 범신론자인 스피노자에 대항하여, 페이아르는 모든 것을 하나의 덩어리(평면적)거나 하나의 무더기(입체적)가 아니라, 인격적인 “사랑의 결과”⁸⁶⁾라고 본다. ‘인간 에너지의 최고의 형태’이고 ‘보편적인 내면의 유인(끌어들임)을 정화한 최고의 형태’로서의 사랑만이 ‘우주의 인격화를 끝까지 추구’하게 하는 것이다.

앙리 드 튀박은 1967년 “L’apport de Teilhard à la connaissance de Dieu(하느님 인식에 대한 페이아르의 공헌)”이라는 글에서 페이아르가 그리스도교 신앙에서 비롯되는 “개별화(혹은 구별화)하는 일치”와 “인격화하는 일치”를 변증법적으로 조화시킨 것에 대해 찬사를 보낸다.⁸⁷⁾ ‘인격화하는 일치’ 혹은 인격적 일치는 그리스도교 신비사상의 고유성과 관련하여 매우 중요한 원리다. 페이아르가 “구별화하는 행위와 일치시키는 사랑”을 고려하는 것은 모든 실재에 대한 지성적 원리로서 계시로부터 받아들인 진리다.

83) “Panthéisme et christianisme”(1923), in *Comment je crois*, 87-88.

84) “Note sur l’union physique entre l’humanité du Christ et les fidèles au cours de la sanctification” (1919), in *Comment je crois*, 23.

85) 『페이아르의 종교사상』, 257. 페이아르는 스피노자(Spinoza)나 헤겔(Hegel)의 철학 등을 엄두에 두고 있다. 그는 신 플라톤적 유출설에 입각한 범신론과 해체시키는 범신론에 강하게 반발한다. Ibid., 253.

86) Ibid., 257.

87) H. de Lubac, “L’apport de Teilhard à la connaissance de Dieu”, in *Théologie dans l’histoire*, vol. 2, (Paris: DDB, 1990), 350, n. 51.

본래 구별 되면서 일치로 이루는 삼위일체, 곧 신적인 삼위(persona)의 일치는 그리스도교 신비의 가장 중요한 핵심이 아닌가?

이미 페이아르는 “Le milieu mystique(신비 영역)”에서 ‘이교적 범신론’과 ‘자연주의적 신비’와 구별되는 그리스도교적 신비사상에 대해 말하면서 그 특징을 ‘사랑’으로 제시하였다. “모든 신비적인 것들의 바탕은 하나의 근본적인 감성밖에 없는데, 그것은 곧 인간 인격에 내재된 사랑, 모든 우주에 퍼져있는 사랑이다.”⁸⁸⁾ 이처럼 사랑은 인간인격의 근본적 특성이다. 흔히 인간 안에 내재된 사랑이 신적인 사랑으로 들어가는 출구라고 말할 수 있지만, 바르텔레미-마돌르(Barthélemy-Madaule)가 지적하는 것처럼, 페이아르에게 있어서는 “신적인 사랑이 존재 안에 나타나게 하기 위해서 인간적 사랑을 통해 출구를 열어주었다.”고 보아야한다.⁸⁹⁾ 이런 일치의 ‘수동성(pssivité)’은 그리스도교 신비사상의 중요한 핵심인 ‘인격적 특성’과 함께 중시되어야 한다.⁹⁰⁾ 하느님이 “사랑의 분화와 합치는 활동”을 통하여 “모든 것 안에 모든 것”이 된다는 것은 하느님이 ‘모든 것’이 된다는 흡입의 과정과 전적으로 다르다. 사랑하는 하느님은 흡수하는 하느님이 아니다.⁹¹⁾

이미 아우구스티누스는 “우리는 한 분이신 그분께 나아가야 하고, 한 분이신 그분과 함께 즐겨야 하며, 한 분이신 그분과 하나가 되어야 한다.”라고 가르쳤다. 한스 우르 폰 발타사르(Hans Urs von Balthasar)는 여기서 ‘신비체 신학’의 흔적을 발견하고, 그것을 일종의 “그리스도론적 범신론”이라고 평한 바 있다.⁹²⁾ 그리스도 안에 하나가 되는 것, 그리스도 안에서 일치로 이루는 것이야말로 그리스도교 신앙의 목표다. 성 그레고리우스(Saint Grégoire le Grand, 540경-604)나 9세기의 요한 스코투스 에리우제나(Jean Scot Erigène, 810경-877/80경), 12세기 썬 티에리의 기욤(Guillaume de

88) “Le milieu mystique”, in *Ecrits du temps de la guerre*, 161.

89) Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, (Paris: Seuil, 1963), 306; “Le milieu mystique”, 162.

90) 페이아르의 영성사상이 잘 나타나 있는 『신의 영역』에서 그는 이렇게 말한다. “우리 안에 하느님으로부터 받은 능동성보다 더 큰 ‘수동성’은 ‘측량할 수 없이 더 넓고, 더 깊은 것’이다.” *Le Milieu divin*, 73, 『페이아르의 종교사상』, 64; 그리스도교 신비사상의 특성에 대해서, 광진상, 『앙리 드 튀박의 신학사상에 나타난 그리스도교 인간이해』, 『가톨릭신학』, 16(2010, 여름), 29 이하 ‘그리스도교 신비성의 특성’을 참조하라.

91) 『페이아르의 종교사상』, 258.

92) Hans Urs von Balthasar, *Introduction à saint Augustin, Le Visage de l'Église*, (Paris: Cerf, 1958), 11; 『페이아르의 종교사상』, 258.

Saint-Thierry, 1075-1148)도 사도 바오로를 따라 “주님과 결합하는 이는 그분과 한 영(esprit)이 됩니다(1코린 6,17).”라고 주장한다. 여기서 관건이 되는 것은 ‘하나’가 되더라도 다른 존재자를 소멸시키거나 해체시키면서 하나가 되는 것이 아니라 그 존재를 유지시키면서 하나가 되는 것이며, 그 존재자가 전적으로 새롭게 변화되는 가운데(영적인 변화) 하나가 되는 일치를 말하는 것이다. 만일 소멸이라 한다면, 완전히 없어지는 것이 아니라 새롭게 되는 것이다. 페이아르의 인격적 특성이 이러한 사상을 유지시키고 공고히 한다.

페이아르는 미사에 대한 묵상에서 같은 점을 반복한다. “저는 모든 것을 품에 끌어 안는 ‘하나’ 속에 깊이 잠겨듭니다. 그러나 그 ‘하나’는 너무나 완벽하여, 그것이 저를 받아들이고 제가 그 안에 함몰될 때, 저는 그 안에서 제 개별성을 가장 완벽하게 이루어내게 됩니다.”⁹³⁾

이런 의미에서 그가 말한 ‘범 그리스도론(panchristisme)’, 곧 우주 안에 편재하는 그리스도요 미래에 모든 것을 자신 안에 수렴하여 변화시키는 ‘새로운 우주생성’의 그리스도 사상⁹⁴⁾은 일반적 의미의 범신론(pantheisme)이 아니다. 그가 말한 그리스도의 보편적인 영향력은 “해체와는 먼 것이고, 오히려 공고히 하는 것이다.”⁹⁵⁾ 혼합도 아니고 ‘막연한’ 합체도 아니다. 그리스도 인격 안에서 이루어지는 신적인 일치다. 모두가 그리스도 예수 안에서 하나다. 1955년 성 목요일, 선종하기 사흘 전, 페이아르는 성 바오로의 말을 되 내었다. ‘Christ tout en tous(그리스도는 모든 것 안에서 모든 것이다)’⁹⁶⁾. 간단히 말해, 페이아르를 순수 자연경배자나 범신론자로 보는 것은 그의 사상을 왜곡하는 것이다. 그는 인격주의적 그리스도를 통해 범신론을 넘어선다.

2.1.2. 외부론적 신학의 극복

페이아르는 정적인 우주관에 대항하여 동적인 우주관을 표방하는데, 진화하는 유기체적 우주 안에서 ‘정신발생’이 “인간화의 길을 통해 육체를 거쳐 되는 것”⁹⁷⁾을 깨달았

93) 『세계 위에서 드리는 미사』, 37.

94) 『물질의 심장』, 100, 111-112 참조.

95) *L’Energie humaine*, 66.

96) “Dernière page du Journal”(1955. 4. 7), in *Avenir de l’homme, Œuvres complètes*, t. 5, (Paris: Seuil, 1959), 404-405.

97) 『물질의 심장』, 52.

으며, “의식의 모태인 물질, 물질에서 태어난 의식이 우리 주변에서 계속 ‘앞으로’ 진행하고 어떤 초-인간(super-human)을 향해 달려가는 모습”을 적시하였다. 그는 자신이 발견한 진리를 다음과 같이 설명한다. 우주의 진화가 진행되다 어떤 임계점에 도달하면 어느 순간 새로운 정신권에 진입하는데, 이 “정신(Esprit)은 곧 바로 우리 머리 위로 나타나는 것이 아니고, 우리를 가로질러서, 또 저 지평선으로부터 떠오르는 것이다.”⁹⁸⁾ 이와 같이 페이아르는 물질과 정신의 단절성이나 비연결성이 아니라 양자 간의 연결성 내지 궁극적 합일을 주장한다. 이것은 근본적으로 자연과 초자연의 만날 수 없는 심연을 강조했던 스콜라신학의 외부주의(extrinsécisme)를 극복하는 전형적인 예다. 자연적인 것과 초자연적인 것의 분리 내지 대립이 페이아르에게서 극복된다. “하느님은 모든 물질을 통해 자신을 모든 인간에게 연결시켜 무한시간을 향해 앞으로 이끌어간다.”⁹⁹⁾ 정신화(Noosfication) 혹은 영성화(spiritualisation, 영적인 것으로의 변화)가 비-물질화라고 여겼던 과거의 신학방향에서, 이제는 ‘인격화(personification)’를 통해 하나로 합쳐짐으로써, 하느님과 인간, 우주가 한 몸(corpus)을 이루고, 종말의 완성을 향해 나아간다는 사상을 전개한다.

사실 페이아르는 자연 안에서 변하지 않는 ‘단단함’을 찾았고, 물리적으로 더 이상 해제될 수 없는 극도의 단순성에서 그것을 발견하려했으나, “우주의 유일하고 귀중한 정수가 진화의 형태를 취하고 있고 그 안에서 물질이 정신권의 연장 효과로 말미암아 사고(의식)로 변화되기 때문에 “만물의 극한적 ‘단단함’은 ‘극한의 유기체적 복잡성’에서 찾을 수밖에 없었다.”라고 고백한다.¹⁰⁰⁾ 뿐만 아니라 우주 안에 ‘복잡화를 통한 공고화’의 능력, 곧 영(정신)이 나타나는 것을 발견함으로써 진화론적 사상에 확신을 갖게 된다. 페이아르에게 **영(Esprit)은 광물이나 원자 대신 우주의 변하지 않는 정수와 우주를 감싸는 존재로 인식된다.**

이러한 사상은 외부주의적 초월성(transcendence extrinsèque)의 개념을 넘어서는 것이다. 앙리 드 튀박이 그리스도교 신앙의 **진정한 초월성**을 숙고하면서, 이렇게 말한다. 그리스도교의 초월성을 역사성과 무관하게 여기거나, 그리스도교의 역사 내 실재만을 바라보면서 초월성을 간과하는 입장에 대항하여, 진정한 그리스도교 초월성은 **내재적**

98) Ibid., 87.

99) Ibid., 86.

100) Ibid., 47.

초월성으로서, 초자연적인 것이 자연(인간의 역사)에 신비롭게 파고들어와 새롭게 변화시키는 것(창조)으로 이해한다.

“사상이나 신조들의 계보로 촘촘히 짜인 조직을 가로질러, 균열이나 찢김도 없이, 새로운 영(Esprit), 곧 성령이 지나갔다. 성령은 부드럽게 스며들어왔으나 강력하게 드러났다. 성령은 인간의 역사를 파고들어(관통)왔고, 그러자 모든 것이 변하였다. 땅의 얼굴(세상의 모습)이 새롭게 되었다. 이것은 새로운 이루어짐(Fiat), 진정한 창조(création)다. ‘당신의 영(숨)을 보내시면 그들은 창조되고, 당신께서는 땅의 얼굴(세상의 모습)을 새롭게 하신다.’ 그리스도의 영이 온전히 새로운, 그리스도의 종교를 세웠다. 그리고 전 인류의 역사가 준비했고 전 인류의 사상이 오랫동안 짜왔던 직물에서 이 그리스도의 종교가 갑자기 사람들 사이에 아비지도 없이 어머니도 없이 계보도 없이 우뚝 솟는다.”¹⁰¹⁾

앙리 드 튀박에게 있어서, 아니 교부들의 공통적 신앙에 따르면, 그리스도 육화사건은, 페이아르가 강조했던 것처럼, 연속성과 비연속성(단절성)을 모두 포괄한다. 연속성 가운데 비연속성! 육화사건은 세계 내 “유일한 사건이다. 세상의 모든 일이나 사건처럼 시간 안에서 단 한 번 일어난 사건이라는 일반적 의미에서 뿐만 아니라, 온전히 다른 의미에서 유일하고도 고유한 사건이다.(비연속성) 그러나 모든 것 가운데 유일한 이 사건은 역사 안에서 옛 계약의 여러 사건들의 오랜 여정 속에서 준비되고 예표 된 후에 일어난 사건이다(연속성). 이제 그리스도 사건은 역사의 첫 순간에서부터 그리고 마지막까지의 시간 안에서 열매 맺는 일을 중단하지 않는다.”¹⁰²⁾ 영원이 시간 속에 스며든 사건이고, 시간 속에서는 마치 원천(source)과도 같이 항상 새롭게 열매를 제공한다. 이러한 의미에서 “우리는 이미 그리스도의 시간 속에 살고 있다.” 그리스도의 시간이란 하느님의 구원사적 관점에서 파악되는 시간으로서 교회의 시간과도 같다. “교회의 시간인 그리스도의 시간은 성령의 시간이다. 그리스도는 모든 것을 통합하며, 그의 성령은 모든 것을 새롭게 할 수 있다.”¹⁰³⁾

101) H. de Lubac, “La lumière du Christ”, in *Affrontement mystique*, (Paris: Témoignage chrétien, 1950), 194-195. 이텔릭체는 시편 104,30의 구절로 성령강림대축일에 장엄하게 노래한다. “Emittes spiritum tuum, et creabuntur et renovabis faciem terrae”.

102) Saint Bernard, *In vigilia Nativitatis Domini*, sermo 6, n. 6 (PL, 183, 112 A); 아우구스티누스, *In psalmus*. 149, n. 1(CCL, 40, 2178).

103) H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 3, (Paris: Aubier-Montaigne, 1961), 558.

그리스도의 초월성과 그리스도교의 초월성은 외부론적 입장에서 파악되는 ‘비정상적’이나 ‘기적적’인 것이 아니라, 페이아르가 이해하는 것처럼, 태초부터 역사 안에 ‘스며들어 왔으며’ 우주의 중심(Milieu)안에서 끊임없이 활동하고, 마침내 ‘때가 차면’ 초월하여 완성하는, 내재적 초월성이다.

우리는 여기서 페이아르가 사용하는 용어 중에서 영(Esprit)과 정신(nous)를 때때로 혼용하고 있음을 지적하고 넘어가자¹⁰⁴). 그의 고유한 표현들 중에서, 인간 인격의 존엄성을 표현하는 인간의 자기반성 능력, 내면화, 의식화 등은 그리스어의 누스(nous) 곧 정신(이성)과 상응하지만, 정신과 전적으로 구별되는 ‘영(spiritus)’과 혼용하기도 한다. 우주의 진화의 핵(정수) 혹은 중심인 ‘영’은 ‘정신’이 아니며, 인간의 최종 목적인 ‘영’과의 합체 혹은 합일을 뜻하는 영성화(Spiritualisation)는(이는 영적인 변화(transformation), 존재론적인 변화를 의미한다) 정신화(Nousfication)가 아니다. 그러나 그가 표현하고자 했던 근본적인 내용들은 그리스도교적 전통과 부합한다는 것을 지적하고 싶다.¹⁰⁵)

2.2. 생태신학적 원리들

오늘날 생태계의 위기 앞에서 자연을 보호하고 유지하는 것을 목표로 삼는 일종의 시민단체나 정치단체의 일은 정당하고 꼭 필요하다. 이를 위해 페이아르를 공부하고, 그로부터 중요한 원리들을 차용하는 것도 필요하다. 다만, 그의 사상을 왜곡하거나 축소시키지 않는 한에서 그렇다. 이제 페이아르로부터 생태신학적 원리들을 도출해보자.

104) 앙리 드 튀박은 페이아르에 대한 개념적인 분석물들이 가끔 불충분한 것이었고, 가끔 오해를 불러일으켰다는 사실을 지적하면서, “이 가벼운 결합”은 혹자에게는 성가신 일이 될 수 있다고 지적한다. 『페이아르의 종교사상』, 150 참조. 드 튀박은 같은 지적을 다른 작품에서도 강조한다. “페이아르 신부의 약점들 중 하나는, 그가 우선적으로 고려했던 것이 유물론적 일원론의 환상을 제거하는 것이었기 때문에 영적인 것(spirituel)과 정신적(psychique, 또는 영혼적)인 것 사이에서 용어의 혼란이 어느 정도 있었다는 것이다”(“Anthropologie tripartite”, in *Théologie dans l'histoire*, vol. 1, (Paris: DDB, 1992), 198-199).

105) 영(spiritus)과 영혼(anima), 정신(nous, mens)의 구별에 대해서는 Henri de Lubac, 『삼분법적 인간학(Anthropologie tripartite, 몸, 영혼, 영)』, 사도 바오로에서부터 교부시대까지, 광진상 역, 가톨릭신학 22(2013, 여름), 245-296; 『삼분법적 인간학(Anthropologie tripartite, 몸, 영혼, 영)』, 아우구스티누스 이후의 중세에서 현재까지, 광진상 역, 『가톨릭신학』, 23(2013, 겨울), 179-256 참조; 이성효, 「오리게네스의 인간이해 안에 나타난 'νοῦς'의 번역문제」, 『이성과 신앙』, 50(2012, 봄), 5-40 참조.

2.2.1. ‘물질-생명’과 자연주의적 생태영성의 극복

“물질은 생명의 모태다.”¹⁰⁶⁾ 물질이 의식을 갖게 되었다는 페이아르의 통찰로부터 우리는 물질이 더 이상 무가치한 실재이거나 경멸의 대상이 될 수 없고, 오히려 존경과 찬양의 대상이 된다는 것을 알 수 있다. 우리가 살고 있는 우주는 변하지 않는 정적인 우주가 아니라 복잡하게 얽혀있는 ‘유기체’이며, 끊임없이 진화하고 발전하는 실재다. 우주는 생명이 없는 하나의 ‘대상(objet)’이 아니라 오히려 생명을 품고 있는 주체(sujet)다. 자연을 하나의 대상으로 파악하지 않고 주체로 인식하는 것은 물질세계 혹은 자연세계에 대한 우리의 그릇된 관점을 쇠신시킨다. 페이아르는 훗날 물질에 대한 묵상에서 이렇게 물질을 찬양한다. “그 옛날 너의 무의식을 품에 안고 얼러주었던 것은 바로 그 물질이다. 너를 하느님에게까지 데려다 줄 것 또한 그 물질이다.”¹⁰⁷⁾ 그러나 주지할 것이 있다. 페이아르는 “물질의 영역과 정신의 영역이 따로 없고 오직 정신-물질의 영역만 존재한다.”¹⁰⁸⁾ 라고 반복하여 주장하며, 물질의 심장인 우주적 ‘영’의 존재를 발견하고 나서는 이렇게 적는다. “세계, 하느님께서 사랑하시는 세계가 개인들보다도 더 구원해야 할 영혼을 지니고 있음을 깨달은 너, 너는 나의 영감에 네 존재를 활짝 열어라. 그리고 구원해야 할 땅의 영을 받아라.”¹⁰⁹⁾

물질 속에 숨어있고, 물질에 생명을 주며, 생명을 지배하고 새롭게 변화(창조)시키는 영을 고려하지 않고, 물질 자체만을 숭상하는 것은 유물론과 다를 바가 없다. “사물의 현실적 구조에 대해서 지나치게 영광을 돌릴 필요는 없다.”¹¹⁰⁾ 페이아르는 ‘물질의 신

106) 이 페이아르의 명제를 마치 “물질에서 정신이 생겨나는 것처럼” 또는 “정신이 물질들로 이루어진 것”으로 이해해서는 안 된다. 설사 우리 눈에 그렇게 보인다하더라도 말이다. 페이아르는 “모든 의식이 영에서 온다.”는 것을 결코 망각하지 않으며, “물질적인 것들이 유지되고 지탱된다면, 그것은 *위로부터* 오는 복잡성의 힘에 의한 것일 뿐이다.”라고 끊임없이 주장한다. *Le phénomène humain*, 37. 그는 이미 1917년에 이렇게 적었다. “물론 의식[영의 의식]을 어떤 결과물로 여겨져서는 안 된다. …[그것은] 일종의 새로운 것이며…[그것은] 새로운 실체다.”, “L’union créatrice”, in *Ecrits du temps de la guerre*, (Paris: Seuil, 1965), 177-178; Lettre du 4 mai 1931, in *Lettres de voyage*, 149. 결국 여기서 중요한 것은, 우리가 위에서 지적한 것처럼, 물질과 정신의 비구별성이나 이원론도 아니며, 정신이 물질에서 기원한다는 일원론적 사고나 정신의 물질화 등은 페이아르의 사상과 거리가 멀다는 것이다. 이점에 대해 Henri de Lubac, “Tradition et nouveauté dans la position du problème de Dieu chez le P. Teilhard de Chardin”, in *Théologie dans l’histoire*, vol. 2, 310-311.

107) 『물질의 심장』, 140.

108) 『인격적 우주와 인간 에너지』, 40.

109) 『물질의 심장』, 135.

110) *Le Milieu divin*, 200-202 참조.

기루'를 해소하려했던 것이다. 그가 자주 강조하는 우주 내 '편재(Omniprésence)'도 결국은 “그리스도를 모든 것의 유기적인 중심에 있게 하는 것이다.”¹¹¹⁾ 이러한 측면에서 페이아르의 표현인 ‘땅의 영’에 주목할 필요가 있다. ‘땅의 영’은 ‘땅 위의 영’과 분명히 구별된다. 전자가 우주 안에 있는 영이라면, 후자는 우주 밖에 있는 영이다. 달리 표현한다면 물질 위의 영이 아니라 물질의 영이다. 그가 강조하는 것은 땅의 영이다. 땅의 영이란 땅 속의 영, 땅 안에 깃들여 있는 영을 말하는 것이다. 그는 다른 곳에서, ‘땅 위의 생명’과 우주 속에 펼쳐있는 ‘땅의 생명’을 구별하면서 후자를 강조한다.¹¹²⁾ 중요한 것은 ‘우주 안의 영’이나 ‘땅의 영’은 하느님의 영과 다르다. 우주 안의 영도 하느님에게서 온 영이지 땅으로부터 발출된 영이 아니기 때문이다. 이렇게 볼 때, ‘땅의 영’이나 ‘땅의 생명’과 같은 표현들은 과거의 외부론적 이원론, 곧 물질과 정신(혹은 영)이 만날 수 없는 두 층으로 이해했던 신-스콜라신학을 뛰어넘는 새로운 사상이다. 이러한 표현들로부터 생태학이 자연에 대한 존중이나 보호 사상을 근간으로 하는 것은 정당하고 또 필요하다. 그러나 만일 생태학자나 생태운동가 혹은 생태영성자들이 이러한 페이아르의 표현 속에 담긴 진정한 신학적 의미를 간과하여 마치 자연이 신적 생명을 산출한 것처럼 여기면서 자연보호를 주장한다면, 그것은 페이아르와 멀리 있는 것이다. 오히려 페이아르가 강력히 저항했던 범신론이나 내재주의적 자연주의(naturalisme immanentiste)에 떨어질 위험이 있다.

다른 한편으로, 물질과 정신의 합치, 결합, 상호 불가분리적 연관성을 주장하는 페이아르의 사상은 신적인 것, 초자연적인 것에 대한 우리의 부족한 관점을 채워준다. 신적인 것은 저 멀리 하늘에만 존재하는 것이 아니라(외부론적 초월성) 우주를 관통하고 들어와 내재하면서 창조적으로 활동한다는 것이다.(내부적 초월성) 초월(외부)과 내재(내부)의 만남이 우주 안에서 일어났고 현재에도 일어나고 있으며 미래의 종말에 이르러서는 ‘하나’가 될 것이다. 하느님은 우주와의 관계에서 피안의 초월성으로만 존재하지 않는다. 따라서 생태신학이 진정한 신학이 되기 위해서는 자연을 신격화하는 범신론적 접근이 아니라, 그리고 자연주의적 내재주의(l'immanentisme naturaliste)나 자연주의적 영성에 머무르는 것이 아니라,¹¹³⁾ 자연의 진화과정 안에 있는 초월적이

111) Lettre du 20 fév. 1920.

112) “L'Esprit de la Terre”(1931), in *L'Energie humaine*, 31; “아직까지 우리는 땅 위의 영만을 알고 있지만, 여기서는 강력한 힘으로 우주 안에 퍼져 있는 생명의 영이다.”

고 인격적인 하느님의 흔적을 분별(discernement)하는 일이 필요하다. 신비적으로 이해되는 하느님의 ‘내재적 초월성’을 온전히 견지함으로써 범신론적 위험과 자연주의적 내재주의에서 벗어나야한다. 모든 것 안에 내재하는 그리스도와 모든 것을 끌어안아 당신과 하나를 이루게 된다는 페이야르의 사상은 사랑의 에너지, 통합적 실재로서의 인격적 그리스도 안에서 온전히 이해되어야 한다. 앙리 드 루박은 『인간현상(*Le phénomène humain*)』 보다 『신의 영역(*Le milieu divin*)』 이 먼저 쓰였음을 강조하면서 『인간현상』에만 국한시켜 그의 사상을 논하는 것에 주의를 환기시키고 있다는 사실을 간과해서는 안 된다.¹¹⁴⁾

이러한 전제 위에서 우리는 생태학과 구별되는 진정한 의미의 생태신학적 원리들을 숙고할 수 있다.

2.2.2. 그리스도 중심적 생태신학의 원리

페이야르는 후기의 저서, 『물질의 심장』(1950)에서 자신의 과학적 관점과 사상을 종합하는 가운데 의미심장한 말을 하였다. “우주의 궁극적 단단함을 찾아 떠난 내 내적 탐사과정의 자연적 부분은 ‘오메가’의 발견으로 성취되었다. [...] 막연한 ‘영’ 쪽만이 아니라 분명하게 규정된 초-인격적 초점의 형태로 물질의 심장이 발견되었다.”¹¹⁵⁾ 우선 이 말은 이전의 탐사과정에서 발견한 것들이 아직 미완성이라는 것을 반영하는 것이며, 이 성취로부터 이전의 것들을 바라보아야한다는 의미로 해석해야 한다. 오메가란 무엇인가? 성경적 용어에서 차용된 오메가(묵시 1,8)는, 그의 과학적 정의에 따르면, “세계의 반성적 요소들이 모여 이루는 유기체적 총화가 초월적 초자아 안에서 불가역성을 띠게 되는 복잡 단위”¹¹⁶⁾이다. 그가 고백하는 것처럼, 비교적 후대에 발견한¹¹⁷⁾ 이 오

113) “내가 보전대, 우주의 생성에는 일종의 내재적이고 구원적인 덕이 있다고 하는데, 사실 지금까지 내 글들은 그리스도적 핵(인격적이고 초월적인)에 진화의 ‘구원적’인 특성이 속해있다고 한 것을 그 필자는 잘 모르는 것 같다.” Claude Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin les grandes étapes de son évolution*, (Paris: Plon, 1958), 329, 『페이야르의 종교사상』, 204에서 재인용.

114) 『페이야르의 종교사상』, 39-40; 세계의 구조에 대한 초안을 그리면서, 그가 말하고자 했던 것은 세계의 “가장 내밀한 데에 가장 인격적인 존재가 있다”는 것이었다. 45.

115) 『물질의 심장』, 75.

116) *Ibid.*

117) ‘우주적 감각과 그리스도적 감각’이 페이야르 안에서 각기 ‘독립적으로’ 발생했으나, 인간출현의 과정을 거쳐 “이 둘 사이의 연계, 수렴 그리고 마지막으로 근본적 동일성을 깨닫기까지 긴 시간과 많은 노력”이 필요했다고 고백하고 있다(*Ibid.*, 76-77).

메가 포인트는 일종의 생물학적 전체화와 공고화 과정이 도달한 최종의 핵으로써 ‘막연한’ 실체가 아니라 초월적 초차아로 ‘분명히 규정된’ 실체다. 그는 이미 ‘Mon Univers (나의 우주, 1924)’에서 역사 안에 제시된 예수 그리스도를 오메가라고 정의했다.

“**제시된 그리스도는 오메가 외에 다른 것이 아니다.** [...] 이 근본적인 제안을 논증하기 위해서 내가 볼 때에는 일련의 요한계 문헌과 특히 바오로계 문헌으로 돌아가는 것으로 족할 것이다. 거기에는 우주에 대한 그리스도의 물리적 주도권이 훌륭한 언사들로 주장되고 있다. [...] 모든 것은 다음의 두 본질적인 주장으로 종합된다. ‘그분 안에 모든 것이 존속’하고(In eo omnia constant, 콜로 1,17), ‘그분만이 모든 것을 채우신다.’(Ipse est qui replet omnia, 콜로 2,10, 에페 4,9 참조) 결국 ‘그리스도는 모든 것 안에 모든 것’(콜로 3,11)이다. 이것이 바로 오메가의 정의.”¹¹⁸⁾

또 다른 곳에서 페이아르는 오메가인 최종 핵이 “‘반성의 단계’에 이른 생명체 집단의 진화를 위해서는 반드시 필요하다.”¹¹⁹⁾ 라고 말한다. 바꿔 말하면, ‘그리스도’라는 초-인격적 실체로서의 오메가 없이 생명체 집단의 진화를 설명할 수 없다는 것이다. 그가 분명히 말하는 것처럼, 우주 진화의 핵은 다름 아닌, 다시 한 번 강조하지만, ‘막연한’ 실체가 아니라 초월적이고 인격적인 그리스도다. 오메가는 인간과 구별되는 초인격으로서, 그리고 우주와 인간을 유인하는 힘을 지닌 인격일 뿐만 아니라 자신 안에 모든 것을 수렴하고 마침내 새롭게 변화시키는 그리스도를 말하는 것이다. 이러한 통찰은 그리스도와의 연관성을 배제한 그 어떤 인간이나 자연 그리고 우주에 대한 이해가 페이아르의 사상과 멀리 있다는 것을 가르쳐 준다. **생태신학의 기본원리는 그리스도 중심적이어야 한다.** 그리스도 중심적 생태신학을 펼치기 위해서 우리가 페이아르로부터 배워야 할 원리가 있다면 그것은 무엇인가? 세 가지만 지적하자.

118) “Mon Univers”(1924), in *Science et Christ, Œuvres complètes*, t. 9, (Paris: Seuil, 1965), 82. 성서신학자 백운철 신부는 제5회 가톨릭 에코포럼에서 요한계 문헌과 바오로의 문헌이 생태신학적 관점에서 중요하다는 것을 각주에서 밝힌다. “요한계 문헌은 예수의 부활이라는 종말사건을 시원론과 만나게 함으로써 그의 선제사상을 신앙성경의 다른 저자들(1코린 8,6; 콜로 1,15 이하, 히브 2,10)보다 명확하게 표현하였다. 로고스는 본시 창조의 원리였기에(요한 1,1-18) 구원의 원리가 될 수 있었으며, 그리스도는 알파요 오메가이고 시작이요 마침이다(1코린 5,18). 모든 것 안에서 모든 것이 되리라(1코린 15,26)는 궁극적인 희망을 선포한다.”, 「창조와 새 창조: 생태신학적 그리스도론의 시도」, 제5회 가톨릭 에코포럼: 성경에서 드러나는 생태적 관점, 천주교서울대교구환경사목위원회, (2011. 6 자료집), 47, n. 5.

119) 『물질의 심장』, 76.

첫째, 그리스도의 육화(incarnation)원리다. 페이아르는 육화의 실제성과 “육화한 말씀으로 규정된 인격적인 실재”, “수렴의 넓은 발원지”¹²⁰⁾에 근거하여 세계나 우주발생의 비전을 보았다. 그는 인간의 육신을 취한 하느님의 육화를 “그리스도의 물질화” 혹은 “신적 사랑의 물질화”¹²¹⁾라고 표현한다. 이는 물질의 ‘심장’인 그리스도가 물질을 취함으로써 물질의 가치가 더 이상 배척해야 할 것이 아니라 오히려 필수적인 실재로 고양된 것을 뜻한다. 이제 물질세계의 경멸과 그리스도교의 그릇된 초탈개념은 더 이상 의미를 상실하게 되었다.¹²²⁾ ‘그리스도의 물질화’ 안에서 페이아르는 인간을 포함한 전 우주진화의 ‘위로(en haut)’와 ‘앞으로(en avant)’의 종합이 이루어졌다.¹²³⁾ 그리스도의 육화는 “하느님과 세계의 만남”¹²⁴⁾, 영원과 시간의 만남, 영과 육의 만남, 정신과 물질의 만남, 한 마디로 전통적 그리스도교의 가르침에 따르면 하느님과 인간의 만남이다.

둘째, 그리스도의 우주적 본성이다. 페이아르는 법적이고 형식적 언어를 통해 숙고되었던 당시의 그리스도론(인성, 신성)을 탈피하여 제3의 관점인 ‘우주적 그리스도’를 강조한다. 그리고 충만(Pleroma)이라는 바오로의 표현을 받아들이면서 그리스도 안에서 그리고 그리스도를 통하여 이루어지는 궁극적 완성의 상태를 표현함으로써 창조와 구원을 하나로 연결한다. 그리스도-오메가의 영광 속에 올 재림을 표현하는 이 충만은 현재 역사 안에서 희미하게 진행 중인 것들의 최종적 영광이다.

“지금까지 신자들의 생각은 확실히 그리스도의 두 관점, 인간-예수(인성)와 하느님의 아들(신성)을 실제적으로는 구별하지 않았다. 그런데 이 복잡한 신-인의 세 번째 모습이 어둠 속에 있었다는 것이 분명하다. 나는 가장 기본적인 제도들이나 교의적 주장들 어디에나 전제로 된 신비적인 인물, 초-인간에 대해 말하고 싶다. 모든 것이 그분 안에서 창조되었고, 그분 안에 모든 것이 존속하며, 탄생과 피를 통해 모든 피조물을 당신의 아버지께로 모으시는 분. 성체의 그리스도와 재림의 그리스도, 사도 바오로의 완성자요 우주적인 그리스도 지금까지 나는 육화한 말씀의 제3의 관점이 두 관점들로부터 잘못 분리된 채 남아있다고 줄곧 반복하여 말했다.”¹²⁵⁾

120) “Hérédité sociale et progrès”(1938), in *Avenir de l'homme*, 51.

121) 『물질의 심장』, 80.

122) 로버트 페리시, 『페이아르 드 샤르맹의 신학사상』, 이흥근 역, (왜관, 분도출판사, 1972), 29 참조.

123) 『물질의 심장』, 84.

124) “그리스도교의 본질은 강생에 의해 세계가 하느님과 합일했음을 믿는 것이다. 나머지는 모두 부차적인 설명이다.”, 『인격적 우주와 인간 에너지』, 69.

125) “Le christianisme et l'évolution”(1945), in *Comment je crois*, 209-210.

셋째, ‘그리스도의 몸’인 우주의 종말론적 원리다. 페이아르는 인간의 인격화만을 말하지 않고 우주의 인격화, 전체화, 일체화를 강조한다. 그에 따르면, 우주가 그리스도의 몸이다.¹²⁶⁾ 그러나 여기서도 주의할 것이 있다. 이를 일의적으로 해석해서는 안 된다. 유비적으로 이해해야 한다. 지금의 우주와 그리스도의 몸이 자연적으로 동일한 것이 아니다. 페이아르가 말하는 완성된 층만의 우주는 ‘그 너머’에 있는 초월적 우주이며, 그리스도에 의해서 근본적으로 변화될 우주이다. “역사적인 것은 초월자에 접속되는 단 한 번의 최상의 대사건으로 일어날 것이다.”¹²⁷⁾ 여기서의 변화는 일종의 존재론적 변화이지 우연적 변화가 아니다. 그가 『세계 위에서 드리는 미사』에서 말한 ‘그리스도의 몸으로서의 우주’에 대한 이해¹²⁸⁾는 종말론적 표상이며, 그리스도 안에서 마침내 일치될 이르게 되는 ‘층만’의 성사(sacrement)다. 이러한 전체 위에서 생태신학은 우주를 하나의 몸으로 바라보는 페이아르로부터 중요한 원리, 곧 **우주의 공동체성**을 자신의 것으로 삼아야 한다. 모든 것이 유기적으로 연결되어 있고, 모든 것이 하나로 수렴된다는 사상이야말로 구원의 공동체성을 보증한다.

2.2.3. 생태신학의 교회론적 원리

우리는 앞에서 페이아르가 ‘그리스도의 몸’으로서의 우주를 과학적 탐사의 결과로 제시하고, 그것이 계시된 진리로부터 입증된다는 것을 보았다. 이제 생태신학이 신학으로 자리매김하기 위해서 연구자가 발견한 교회론적 원리, 특히 성사론적 원리를 설명해 보자.

페이아르는 중국에서 지질학적 탐구활동을 진행할 때, 성체성사를 봉헌할 수도 없는 사막 한 가운데서 미사에 대한 묵상을 하게 된다. 미사에 봉헌할 빵도, 포도주도, 제대도 없고, 제병과 포도주를 담은 성반과 성작도 없었다. 성작과 성반은 우주의 창조적 에너지인 ‘불’ 혹은 ‘영’을 받아들이는 자신이다.¹²⁹⁾ 그리고 수많은 밀알들이 모여 만

126) Sallie McFague, *The Body of God. An Ecological Theology*, (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 16.

127) *L’Avenir de l’Homme*, 402.

128) 『세계 위에서 드리는 미사』, 36. “당신의 몸이 섭취하신 이 세계, 당신의 몸이 된 이 세계”, “이것은 내 몸이다.”, “이것은 내 피다.”

129) 『세계 위에서 드리는 미사』, 16. 이어서 페이아르는 빵을 봉헌하며 이렇게 기도한다. “주님, 새날의 첫 새벽에 당신께서 만드신 창조계 전체가 당신의 이끄심에 따라 움직이며 모든 것을 다 올려 봉헌하는 이 거대한 제병을 받으소서. 저희의 노동인 이 빵이 그 자체로서는 너무나 보잘 것 없는 부스

들어진 빵은 개별인격이 모여 하나가 된 인류이다. 빵을 봉헌한다는 것은 빵이 있기까지 필요했던 우주적 요소들과 “인간의 노동과 업적”을 포함한 인류전체의 봉헌이다.¹³⁰⁾

“주님, 저는 지금 저를 먹여 길러주고 또 저의 삶을 풍요롭게 하도록 당신께서 저에게 주신 사람들 하나하나를 보며 사랑합니다. 그 다음으로 저는 또 다른 가족을 떠올리며 한 사람 한 사람을 기억합니다. 그들은 마음, 학문연구, 사상 등의 동질성을 통해 너무나 다른 요인들을 묶어 하나의 가족을 이루고 있습니다. … 일일이 그 이름조차 알 수 없는 살아 있는 인류전체를 저의 눈앞에 세웁니다.”¹³¹⁾

페이아르는 빵의 축성을 위해 성령을 청하는 부분에서 이런 묵상을 하였다. “타오르는 영, 위격적이고 본원적인 불, 합일의 실제적 지향점, 범신론자들이 꿈꾸는 열아적 융합에 비하면 이 실제야말로 비교할 수 없이 더욱 사랑스럽고 바람직합니다. 그러하오니 영이시여, 불이시여, 다시 한 번 내려오시어 새로 만들어진 이 가냘픈 물질덩어리에 혼(魂, âme)을 불어넣어주소서. 세상은 오늘 이 새로운 피조물로 새 단장을 하게 될 것입니다.”¹³²⁾ 그리고 “오늘 하루 동안에 새로이 돌아나고, 자라나고, 꽃피고, 익어 갈 모든 생명체들 위에 다시 한 번 말씀해주소서. ‘이것은 내 몸이다.’ 또 모든 죽음의 힘, 분해되고, 시들고 갈라나갈 모든 것들 위에 (가장 숭고한 신앙의 신비가 아닌가?) 명령하여 주소서. ‘이것은 내 피다.’”¹³³⁾ 실제변화라는 ‘중심신비’ 둘레에는 “우주 전체의 신화(神化, deification)”¹³⁴⁾가 숨어있다. 모든 것에 작용하시는 그리스도는 모든 것을 자신 안에 받아들이며 동화(assimilation)시키는 것이다.

페이아르는 축성기도 다음에 “주님, 저는 이제 타오르는 불길로 변화된 우주 안에서 당신의 현존 앞에 엎드립니다.”¹³⁵⁾라고 기도하면서 우주 전체에 현존하는 그리스도를 묵상한다. 그리고 마침내 영성체(communion)를 통해서 그리스도와 한 몸을 이룬다. 그

러기일 뿐임을 저는 잘 알고 있습니다. 저희의 고통인 이 술 역시 다음 순간에 사라질 하찮은 것임을 저는 잘 알고 있습니다. 하지만, 이 불품없는 물질덩어리 그 깊이에 당신께서는 거룩함을 향한 어떤 억누를 수 없는 갈망을 숨겨두셨습니다. 저는 그것을 느낌으로 감지합니다.” 18.

130) 교황 요한바오로2세는 성찬례에 관한 페이아르의 이 관점을 자신의 것으로 삼아 사제서품 50주년을 맞아 강조하였다. *Ma vocation, Don et Mystère: en ce cinquantième anniversaire de mon ordination sacerdotale*, (Paris: Bayard-Cerf-Mame-Flours-Téqui, 1996).

131) 『세계 위에서 드리는 미사』, 18.

132) *Ibid.*, 25.

133) *Ibid.*, 27.

134) *Prêtre*(1918), 『세계 위에서 드리는 미사』, 9에서 재인용.

135) 『세계 위에서 드리는 미사』, 45.

에게 영성체는 우주적 에너지인 그리스도와 의 인격적 일치(communion)다.¹³⁶⁾ 자신에서 벗어나(중심탈출) 그 우주적 “힘에 자신을 내어맡기는 것”이며, “저 혼자 힘으로는 올라갈 꿈조차 꿀 수 없는 높이에까지 오르는 것”¹³⁷⁾이라 고백한다.

이렇게 볼 때, 물질을, 자연을, 그리고 인류 전체를 자신의 몸으로 변화시키는 성체 성사의 신비는 교회의 신비를 드러낸다. 교회는 ‘그리스도의 몸(corpus Christi)’으로서 그리스도를 머리로 한 몸을 이루는 ‘일치의 신비’이기 때문이다.¹³⁸⁾

페이아르는 진화중인 이 세계가 아직까지 완성에 이르지 못하고 있다는 것을 여러 번 강조하였다. 미사 안에서도 다시 한 번 강조한다. 현재의 이 세계는 ‘만물에 앞서 계시는’, ‘존재’와의 ‘합일’을 이루기 위해서 곧 완성을 성취하기 위해서 산고를 치르는 것과 같이 ‘죽음’의 과정, ‘소멸’의 과정을 거쳐야 한다. ‘전적으로 새로운 변화’를 통한 합일에 이르기 위해서 거쳐야 하는 필연적 과정이다. 그래서 그는 이렇게 “지상적 가치를 위해 한 생을 바친다 해도, 그것만으로는 우주의 불타는 중심에 결코 도달하지 못합니다. [...] 저의 존재가 결정적으로 당신의 존재에 합치하려면, 제 안에서 몇몇 구조뿐 아니라 세계 자체가 죽어야만 합니다. [...] 소멸의 과정을 통과해야 하는 것입니다.”¹³⁹⁾ 죽음으로써 다시 태어나는 신비가 페이아르가 진화과정에서 강조하는 ‘회귀’, 곧 ‘중심탈출’이다. 초월적 완성을 향해 나아가는 우주와 함께, 교회는 종말의 완성을 고대하는 종말론적 공동체임이 함께 고려되고 있다. 생태학의 원리는 이 세계의 보존에만 관심을 두는 것이 아니라 이 세계의 완성, 곧 종말론적 완성의 빛으로부터 조명되는 현세적 사명을 실천하는 것이다.

이상과 같이 페이아르는 우주를 한 몸으로 바라보는 것뿐만 아니라 우주가 그리스도의 몸으로 변화되는 궁극적 신비를 그리스도교 현상 안에서 특히 성체성사 안에서 발

136) 발터 카스퍼는 교회와 성찬의 관계를 이렇게 표현한다. “성찬례를 거행하는 것은 한 영혼이 개인적이며 사적으로 하느님과 관계를 맺는 것만이 아니라 성찬례를 거행하는 우리 모두를 하나로 연결시켜주는 예수 그리스도와 가장 위격적 일치를 이루는 통교(通交, *communio*)에 있다.” 「일치의 성사인 성체성사」, 최창무 역, 『가톨릭신학과사상』, 2(1989, 12), 9.

137) 『세계 위에서 드리는 미사』, 47.

138) “교회는 곧 하느님과 이루는 깊은 결합과 온 인류가 이루는 일치의 표징이며 도구이다. 인간과 하느님의 깊은 일치를 이루는 성사가 되는 것, 이것이 교회의 첫 번째 목적이다. 사람들 사이의 친교는 하느님과의 일치에 뿌리박고 있기 때문에, 교회는 또한 인류일치의 성사이기도 하다.” 『가톨릭교회교리서』, 775항.

139) 『세계 위에서 드리는 미사』, 50.

견한다. 그리스도의 육화사건과 구원사건은 교회 안에서 매일 현실화된다. 그리스도교의 영성이야말로 이러한 보편성을 보증하며 거기에서 모든 신학적 활동의 영양분을 섭취한다. 그리스도인 생활의 ‘정집’이며 동시에 ‘원천’인 성체성사는 생태신학 안에서도 중요한 자리를 차지한다고 하겠다.¹⁴⁰⁾

결론

여기서는 지금까지 전개한 내용의 요약을 뒤로 미루고 페이아르로부터 배울 수 있는 실천적 방안을 거시적 차원에서 두 가지만 제시한다. 오늘날 요청되는 생태영성이 있다면, 그것은 인간을 포함한 온 우주 안에 내재하는 하느님의 ‘영’을 의식하면서 사랑하는 일이다. 자연과 우주를 순수 과학의 ‘대상’으로만 취급하는 것이 아니라, 그 주체들 안에 내가 있고, 그리하여 그 주체들을 인격적으로 ‘사랑’하는 일이다. 과학적 탐구를 통해 얻은 지식과 그 지식을 사랑하는 것은 구별된다. 사랑하는 일은 자유와 의식에서 온다. 페이아르는 과학적 탐구로 얻은 진리가 계시된 진리와 부합한다는 것을 깨닫고 그 진리를 온 몸으로 의식하며 사랑하였다. “인간 에너지는 [...] 고차원의 사고와 자유를 향해 늘 신비스럽게 전진하고 있다.” 우리는 여기서 무엇을 할 것인가? “한가지 길 뿐이다. 행동하고, 행동의 결과가 축복임을 신뢰하고, 세계가 영을 향해 진화한다는 것을 내면적으로 의식하는 것이다.”¹⁴¹⁾ 의식화 작업은 인간의 고유한 영역이고, ‘분별’하는 능력이며 거기에는 사랑을 함축한다. “정신계의 운동을 감지하는 사람에게는, 주의를 기울일 가치가 없어 보이는 사소한 사실들도 의미를 지닌다.”¹⁴²⁾ 페이아르는 “우리가 속한 세계의 진보를 이성적으로 실천하는 것은, 자연 안에 사고의 위치와 의미를 아는 사람들이 수행해야할 근본 과제”라고 천명한다. 인간과 우주가 초월적 세계로 나아

140) 이상에서 논의된 생태신학의 원리와 과제들은 본 연구의 관점이 제시하듯 페이아르에게서 발견되는 것들이다. 그 밖에도 생태신학적 원리들이 더 활발히 개진될 필요가 있다. 심상태 신부는 생태계의 위기 앞에서 생태신학이 어떤 신학적 원리들을 발전시켜야 하는지 그 비전을 제시한 바 있다. 그는 특히 삼위일체신비를 가장 중요한 요소로 부각시키고 있다. 『생태계 위기’와 그리스도 신앙』, 『신학 전망』, 92(1991, 3), 87-113, 특히 104-108 참조.

141) 『인격적 우주와 인간 에너지』, 87-88.

142) Ibid., 86.

가고 있다는 사실이 진정한 과학적 탐구의 결과라면, 우리는 과학과 종교의 분리가 아니라 모두 함께 참된 진리를 발견하고 자유와 의식으로 사랑해야 할 것이다.

두 번째는 우주의 공동체성, 일치성을 의식하는 일이다. 페이아르는 여러 번 우주가 ‘그리스도의 몸’임을 강조했다. 물질 속의 정신을 보았고, 인간의 육체를 통해 인류와 하나가 된 하느님을 강조했다. 이 하나의 몸은 분해나 해체가 아니라 보다 상위의 인격적 존재로 완성을 향해 나아간다. “우리를 어디로 끌고 갈지 아직 모를 수 있어도, 어떤 최상의 가치로 나아간다는 사실을 의심하는 것은 어리석은 일이다.”¹⁴³⁾ 그렇다고, 과거처럼 본성적으로만 사는 것이 아니라, 다시 말해 개인이나 가정이나 국가와 세계를 위해서가 아니라, “우주 자체의 구원과 성취를 위해, 현대인들은 주위의 인간 에너지를 더욱 효과적으로 유지, 배분, 발전시킬 수 있도록 조직해야 한다.”¹⁴⁴⁾ 그리스도교 구원관은 결코 개인주의적 구원관을 표명하지 않고, 인류전체의 구원관을 표방한다.¹⁴⁵⁾ 인류전체의 조직화와 하나 됨을 위해 노력해야한다.

“나의 하느님, 저의 모든 기쁨과 성취, 제 존재의 목적과 제 삶의 의미는, 당신과 우주가 하나로 일치되어 있다는 이 단순하고도 기본적인 깨달음에 달려 있습니다. … 저희를 둘러싸고 있는 모든 것들 속에서 투명하게 드러나 보이는 ‘영혼’이시여, 저는 당신 ‘몸’의 신비 이외에는 아무것도 선포할 수가 없습니다.”¹⁴⁶⁾

143) Ibid., 88.

144) Ibid.

145) 앙리 드 튀박은 그리스도교의 근본 사상이 개인주의적 구원관이 아니라 공동체적 구원관을 표방한다는 사실을 성경과 전통 그리고 교의들로부터 도출하여 당시 커다란 반향을 일으켰다. H. de Lubac, *Catholicism. Les aspects sociaux du dogme*, (Paris: Cerf, 1938¹, 1952², 2003) 참조. 이 책의 부제, 「교의의 사회적 관점들」은 그리스도교 교의의 공동체적 특성을 나타내는 것이다.

146) 『세계 위에서 드리는 미사』, 63.

참고문헌

1. 페이아르 드 샤르댕의 저서

원작품명을 논문과 책을 구별하고 소괄호 안에 저술연대를 표기한다. 그리고 1955년 이후 Seuil 출판사에서 발행한 페이아르의 전집(*Œuvres complètes*)에 수록된 쪽수를 명기한다. 번역서의 경우, 원작품명을 먼저 표기하고 콜론(:) 다음에 번역서의 서지사항을 적는다.

“Le milieu mystique”(1917), in *Ecrits du temps de la guerre, Œuvres complètes*, t. 12, Paris: Seuil, 1976, 153-192.

“Note sur l'union physique entre l'humanité du Christ et les fidèles au cours de la sanctification”(1919), in *Comment je crois, Œuvres complètes*, t. 10, Paris: Seuil, 1969. 19-26.

“Panthéisme et christianisme”(1923), in *Comment je crois, Œuvres complètes*, t. 10, Paris: Seuil, 1969, 71-91.

“La messe sur le monde”(1923) in *Hymne de l'Univers*, Paris: Seuil, 1961, 11-37; 『세계 위에서 드리는 미사』, 김진태 옮김, 이병호 감수, 서울: 가톨릭출판사, 2001.

“Mon Univers”(1924), in *Science et Christ, Œuvres complètes*, t. 9, Paris: Seuil, 1965, 63-114.

“L'hominisation. Introduction à une étude scientifique du Phénomène humain”(1925), in *La vision du Passé, Œuvres complètes*, t. 3, Paris: Seuil, 1956, 75-111.

“L'Esprit de la Terre”(1931), in *L'Energie humaine, Œuvres complètes*, t. 6, Paris: Seuil, 1962, 23-57.

“La place de l'homme dans la nature”(1932) *Œuvres complètes*, t. 8, Paris: Seuil, 1963; 『자연 안에서의 인간의 위치』, 이병호 역, 왜관: 분도출판사, 2006.

“Esquisse d'un univers personnel”(1936), in *L'Energie humaine, Œuvres complètes*, t. 6, Paris: Seuil, 1962, 67-114.

- “L’Energie humaine”(1937), in *L’Energie humaine, Œuvres complètes*, t. 6, Paris: Seuil, 1962, 141-200.
- “Hérédité sociale et progrès”(1938), in *Avenir de l’homme, Œuvres complètes*, t. 5, Paris: Seuil, 1959, 39-54.
- “La centrologie. Essai d’une dialectique de l’union”(1944), in *L’activation de l’Energie, Œuvres complètes*, t. 7, Paris: Seuil, 1963, 103-134.
- “Le christianisme et l’évolution”(1945) in *Comment je crois, Œuvres complètes*, t. 10, Paris: Seuil, 1969, 201-216.
- “Comment je vois”(1948), in *Les directions de l’avenir, Œuvres complètes*, t. 11, Paris: Seuil, 1973, 177-203.
- “Evolution de l’idée de l’évolution”(1950), in *La vision du Passé, Œuvres complètes*, t. 3, Paris: Seuil, 1957, 347-350.
- “La Convergence de l’Univers”(1951), in *L’Activation de l’Energie, Œuvres complètes*, t. 7, Paris: Seuil, 1963, 293-309.
- “Contingence de l’univers et goût humain de survivre”(1953), in *Comment je crois*, 263-272.
- Le phénomène humain, Œuvres complètes*, t. 1, Paris: Seuil, 1955; 『인간현상의 이해』, 이문희 편저, 대구: 대건인쇄출판사, 2010.
- Le Milieu divin, Œuvres complètes*, t. 4, Paris: Seuil, 1957; 『신의 영역』, 이문희 역, 분도출판사, 2010.
- Lettre du voyage 1923-1939*, Paris: Seuil, 1958.
- Avenir de l’homme, Œuvres complètes*, t. 5, Paris: Seuil, 1959.
- Lettres à Léontine Zanta*, Paris: DDB, 1965; 『메이아르 신부가 장따 여사에게』, 최영인 역주, 분도출판사, 2002.
- Ecrits du temps de la guerre, Œuvres complètes*, t. 12, Paris: Seuil, 1976.
- Le coeur de la Matière, Œuvres complètes*, t. 13, Paris: Seuil, 1976, tr. 『물질의 심장』, 이병호 역, 분도출판사, 2003.
- 『인격적 우주와 인간 에너지』, 이문희 편역, 분도출판사, 2013.

2. 2차자료

- Balthasar, Hans Urs von, trad. Th. Camelot et J. Grumel, *Introduction à saint Augustin. Le Visage de l'Eglise*, Paris: Cerf, 1958.
- Barthélemy-Madaule, Madeleine, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris: Seuil, 1963.
- Cuénot, Claude, *Pierre Teilhard de Chardin les grandes étapes de son évolution*, Paris: Plon, 1958.
- Faricy, Robert L. (로버트 패리시), 『메이야르 드 샤르댕의 신학사상』, 이흥근 역, 왜관: 분도출판사, 1972.
- Jean Paul II, *Ma vocation, Don et Mystère: en ce cinquantième anniversaire de mon ordination sacerdotale*, Paris: Bayard-Cerf-Fleurs-Mame-Téqui, 1996.
- Kasper, Walter, 「일치의 성사인 성체성사」, 최창무 역, 『가톨릭신학과사상』, 2(1989, 12), 8-18.
- Lubac, Henri de, “La lumière du Christ”(1941), in *Affrontement mystique*, Paris: Témoignage chrétien, 1950, 185-213.
- _____, *Exégèse médiévale*, t. 3, Paris: Aubier-Montaigne, 1961.
- _____, *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, Paris: DDB, 1965, tr. 『메이야르의 종교사상』, 이문희 역, 대구: 대구가톨릭대학교출판부, 2012.
- _____, “Tradition et nouveauté dans la position du problème de Dieu chez le P. Teilhard de Chardin”, in *Théologie dans l'histoire*, vol. 2, Paris: DDB, 1990, 303-339.
- _____, “L'apport de Teilhard à la connaissance de Dieu”(1967), in *Théologie dans l'histoire*, vol. 2, 340-362.
- _____, “Anthropologie tripartite”, in *Théologie dans l'histoire*, vol. 1, Paris: DDB, 1990, 115-199, tr. 「삼분법적 인간학(Anthropologie tripartite, 몸, 영혼, 영). 사도 바오로에서부터 교부시대까지」, 곽진상 역, 『가톨릭신학』,

22(2013, 여름), 245-296; 「삼분법적 인간학(Anthropologie tripartite, 몸, 영혼, 영). 아우구스티누스 이후의 중세에서 현재까지」, 곽진상 역, 『가톨릭신학』, 23(2013, 겨울), 179-256.

Maldamé, Jean-Michel, *Prêtres et scientifiques*, Paris: DDB, 2012.

McFague, Sallie, *The Body of God. An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Rostand, Jean, *Ce que je crois*, Paris: Grasset, 1953.

곽진상, 「앙리 드 튀박의 신학사상에 나타난 그리스도교 인간이해」, 『가톨릭신학』, 16(2010, 여름), 9-62.

_____, 「초세기 교부들의 저서에 나타난 ‘인격’의 신학적 의미: 페르소나, 프로소폰, 히포스타시스의 용어를 중심으로」, 『이성과 신앙』, 50(2012, 봄), 41-83.

백경옥, 「인간현상 3부를 통해 본 페이아르 드 샤르댕의 문화관」, 『페이아르 연구』, 2(2013), 2013, 67-76.

백운철, 「창조와 새 창조: 생태신학적 그리스도론의 시도」, 제5회 가톨릭 에코포럼: 성경에서 드러나는 생태적 관점, 천주교서울대교구환경사목위원회, 2011(자료집), 32-52.

심상태, 「‘생태계 위기’와 그리스도 신앙」, 『신학전망』, 92(1991, 3), 87-113.

이성효, 「오리게네스의 인간이해 안에 나타난 ‘νοῦς’의 번역문제」, 『이성과 신앙』, 50(2012, 봄), 5-40.

최영인, 「페이아르 신부가 레옹뎀느 장파 여사에게 보낸 서간에서」, 『페이아르 연구』, 창간호(2012), 57-66.

페이아르 드 샤르댕의 인격적 인간-우주 이해와 그리스도 중심적 생태신학의 원리

곽진상

본 논문은 과학으로부터 얻은 지식과 비전을 통해서 신학의 쇄신을 가져왔던 피에르 페이아르 드 샤르댕의 인간이해의 독특성을 탐구하고, 그로부터 오늘날 한국에서 새롭게 부상하는 생태신학적 원리들을 도출하는 것을 목적으로 한다. 페이아르의 주요저서들을 세밀히 분석한 제1부에서는 그의 인간과 우주에 대한 이해가 근본적으로 인격주의적 특성이 있다는 것을 밝힌다. 제2부에서는 그의 인격주의적 인간과 우주이해로부터 오늘날 생태신학이 근거해야할 중요한 원리들을 신학적으로 조명한다. 첫째, 생태신학은 자연주의적 생태영성을 극복해야 한다. 물질이 생명의 모태일 뿐만 아니라 물질의 심장이 우주적 ‘영’임을 간과해서는 안 된다. 둘째, 생태신학은 자연을 신격화하는 범신론적 접근이나 자연주의적 내재주의에 머물러서는 안 되며, 오히려 초월적이고 인격적인 하느님의 흔적을 분별해야 한다. 셋째, 생태신학은 그리스도 중심적이어야 한다. 그리스도의 육화의 원리에 정초한 그리스도 중심의 생태신학은 그리스도의 우주적 본성을 자기 것으로 삼아야 하며, ‘그리스도의 몸(*corpus Christi*)’인 우주의 종말론적 원리를 취한다. 넷째, 생태신학은 교회론적 원리로서 성사적 특성을 드러내야한다. 물질, 자연, 인류 전체를 그리스도의 몸으로 변화시키는 성체성사의 신비는 그리스도의 몸인 교회의 신비를 드러내는 장이기 때문이다.

주제어: 페이아르 드 샤르댕, 생태신학, 인격화, 범신론, 자연주의적 신비주의

Teilhard de Chardin's Human–Universe as Personal and Principles of Christ–centered Eco–theology

Kwak, Jinsang

This article aims to explore the characteristics of Pierre Teilhard de Chardin's understanding of human and universe, and, from his view point, to draw the principles of eco-theology that newly emerges today in Korea. The analysis of his major texts shows that his understanding of human and universe is essentially personal. His understanding of personal human and universe gives us several principles of eco-theology: The first principle is to repulse the eco-spirituality based on naturalism. The fact that material is a fountain of life points out the need of respect for material, but we should not fail to understand the existence of the universal 'spirit' which is essential for material. The second principle is that eco-theology should discern God's transcendental and personal footprint from pantheism and the intrinsicism of naturalism. The third principle is that eco-theology should be Christ-centered. The Christ-centered eco-theology uses the principle of God's incarnation and the eschatological principle of the universe which is 'body of Christ'. The fourth principle is that eco-theology should reveal the ecclesiological principle and the sacramental natures. The mystery of Eucharist which transforms material, nature and humans into the body of Christ reveals the mystery of the Church that is also the body of Christ.

Key Words: Teilhard de Chardin, Eco-theology, Personalisation, Pantheism, Natural mysticism

논문 접수일 2014년 2월 15일
논문 수정일 2014년 5월 8일
논문게재 확정일 2014년 4월 4일
