

신-없는(got-lose) 신적인 신(der göttliche Gott)

김완중(연세대 철학과 외래교수)

서론

오늘 날 현대인들에게 신¹⁾은 누구 인가? 고대 그리스 철학학자들인 소크라테스 이전 철학자들(자연철학자들)에게 신은 대부분의 만물이 생성되고 돌아가는 물질이나 원리였고 플라톤에게 신은 이데아의 모든 근본적 속성들이 부여된 살아 있는 개별자²⁾이며 아리스토텔레스에게 신은 모든 실체들의 궁극적 근거나 원리인 부동의 동자, 즉 제일 실체를 말한다. 중세 특히 아우구스티누스, 안셀무스, 토마스 아퀴나스에게 신은 기독교 신 그 자체였다. 근대인들에게 신은 그 신의 자리를 대신한 극단적으로 말하면 알고자 하는 이성이었으며 현대를 알리는 니체에게는 힘에의 의지였다. 양차 대전 이후 인간에게 폭력적 이성과 힘의 의지는 더 이상의 신의 자리를 차지 할 수 없었다. 20세기 분석철학이나 언어철학자들로 인해 만물의 근원인 아르케, 이데아적인 신, 제일실체, 기독교 신, 이성으로서의 신이 이제 언어로 대체시켰다. 현대인들은 이것도 저것도(either/or) 아니라 둘 다(both/and) 모두를 인정하는 가치관과 신념을 추구하는 회의론적 상대주의를 선호하며 심신론을 설명하는 심리철학적 지평에서는 정신 보다는 몸이나 육체 혹은 보이는 것(visible)에 더 많은 관심이 있으며 이것에 근거하여 정신을 설명하며 정신을 물질로 환원시키는 경향이 있다.³⁾ 예나 지금이나 여전히 자본이나 명예 혹은 공간은 이들의 궁극적 목적이다. 신은 고도로 발달한 기술 문명 앞에서 자본이나 물질로 대체된 물질주의적 신이다. 또한 온라인을 통한 SNS의 사용과 TV나 영화를 통한 과잉 보기를 통해 현실과 가상현실을 구분하기 힘들 정도의 현실을 맛보며 살고 있다. 흥미로운 것은 이러한 과잉 보기를 중시하는 사회에서 그 보는 것의 주체인 나조차 인간 존재자의 본래적 고유성⁴⁾을 제대로 인식하지 못한다. 나의 본래적 고유성을 인식하지 못한다는 것은 타자나 자연 세계 또한 바르게 인식하지 못할 가능성도 있다. 왜냐하면 자신의 고유성을 인식하지 못하는 것 때문에 타자나 외부 세계의 모든 것들을 자기로만 환원하며 내면화시키고 표상화시키는 왜곡된 인간 존재자가 될 수밖에 없는 가능성이 더 크기 때문이다.⁵⁾

이러한 현상 속에⁶⁾ 살지만 이러한 현상들을 조금 이나마 극복하며 인간의 본래성(종교성)

- 1) 필자가 말하는 신은 광의적 지평에서 경험과 비경험을 통한 우주의 근원, 개인의 인생과 가치관의 원리나 기준, 윤리적 기준, 학문의 방법론과 협의적 지평에서는 종교적 신을 말한다. 그러나 본 논문에서는 종교적 신 특히 기독교 신을 의미할 것이다.
- 2) Etienne Gilson, *God and Philosophy* (New Haven & London: Yale University Press, 2002), p. 28.
- 3) 그러나 아무리 정신을 물질로 환원하여 설명하고 정신이나 영혼이 없다고 말할 지라도 인간은 과거의 아픈 기억에 눈물 흘리고 마음 아파한다. 물을 마시는 이유가 염분을 다량으로 섭취하여 신체내의 삼투압 현상으로 몸 안에 있는 수분이 자주 소변으로 빠져나가는 물리적 원인도 있지만 건강을 유지하기 위해 20~30분마다 물을 마시거나 물리적 원인을 동반하지 않는 (정신적 원인으로 인해) 물을 마시는 경우도 있다.
- 4) 인간 존재자의 본래적 고유성이 무엇인지는 본 논문이 전개 되면서 드러날 것이지만 간략하게 말한다면 하이데거가 말하는 존재 사유나 존재물음을 던지는 인간을 말한다. 이 존재가 탈은폐 되는 곳이 영적이고 신령하고 성스러운 것이 드러나는 곳이다. 즉, 신이 있는 자리이다.
- 5) 하이데거는 이러한 인간 존재자를 그들-자아로 간주하며 이곳에서 자신의 본래적 고유성으로 이동하는 자아를 본래적 자아로 간주한다.

을 추구할 수 있는 가능성이냐 대안은 없는 것일까? 그 대안이나 가능성은 하이데거의 사유를 따른다면 존재 사유이다. 필자가 관심을 가지는 것은 이러한 존재 사유를 통해 존재가 탈은폐 되는 곳에 다시 말하면 신성하고 성스러운 경험이 있는 자리에 다름 아닌 신에 대한 경험이 나타날 수 있다고 주장하는 하이데거의 사유 방식이다.⁷⁾ 인간 존재자는 신이 도래하는 성스러운 차원을 사유할 지도 모른다가 아니라 사유해야한다. 왜 인간 존재자는 신적인 것의 성스럽고 신성한 것을 사유할 수밖에 없는가? 신에 대한 사유 가능성을 우리는 어떻게 확보할 수 있는 가? 왜 우리는 신의 도래를 사유해야 하는 가? 신을 사유하는 것이 오늘날의 인간의 과잉욕구로 인한 과잉자본과 과잉지식, 과잉지배, 과잉표현, 과잉공간 등을 극복할 수 있는 대안이 될 수 있는 가? 본 논문에서는 그러한 대안과 가능성을 전통 형이상학을 비판하는 하이데거의 사상을 근거하여 모색해 볼 것이다. 이를 위해 필자는 니체의 신은 죽었다는 의미와 하이데거가 니체의 신에 대한 사유를 어떻게 비판하고 왜 비판하는지, 그리고 하이데거의 신-없는데와 니체의 신은 죽었다라는 선언의 구조적 측면과 내용적 측면의 연속성과 불연속성을 먼저 고찰해 볼 것이며 하이데거가 말하고 있는 신-없는데의 의미와 신적인 신의미의 의미를 살펴보고 그것이 오늘날 우리 그리스도인들에게 주는 함의가 무엇인지를 비판적으로 고찰해 볼 것이다.

1. 신이 죽었다.

니체는 『즐거운 학문』, 108, 125, 343장에서 특히 125장에서 미친 사람을 등장시켜 신의 죽음을 선포한다. 필자는 신은 죽었다(Gott ist todt)는 선언을 형이상학적 지평과 신학적 지평 두 가지를 구분하여 고찰해 볼 것이다. 먼저 형이상학적 지평에서 신이 죽었다는 의미를 살펴보자. 무신론자인 니체에게 그 신은 일차적으로 기독교 신이다. 그러나 하이데거에 따르면 니체가 선언한 신은 죽었다는 표현에서 신은 초감성적 영역을 지칭한다. 기독교의 믿음의 대상이나 예배의 대상이 아니라 “서구적 인간정신과 이러한 정신이 표출된 근세적 문화 속에서 형성된 교회와 그것의 세력 요구의 역사적 현상”을 의미할 것이다. 탈레스의 만물의 원리로서 물이나 아리스토텔레스의 실체들의 궁극적 원리와 근원을 말하는 것이다. 그래서 신이 죽었다는 선언이 단순한 비신앙이나 무신앙이라고 말하는 것은 니체의 말을 오해한 것이다. 또한 신의 죽음은 감성적 영역과 대비되는 초감성적 세계가 영향력을 상실했다는 뜻이다. 플라톤의 초감성적 영역인 참다운 세계(이데아), 즉 형이상학적 영역은 그 의미를 상실했다. 신의 죽음은 기존 형이상학의 전복이며, 초감성적 영역의 상실과 종말이다. 이러한 점에서 하이데거는 “니체가 플라톤주의라고 이해하였던 서양 철학은 그 종말에 이른 것이다”고 보고 있다.⁸⁾ 필자가 보기에는 자크 데리다(Jacques Derrida, 1990-2004) 또한 기원이나 시작을 해체하고 현전의 형이상학(metaphysics of presence)을 비판한다는 점에서 이러한 노선에 서 있다.

니체의 신의 죽음은 니힐리즘을 의미하는 “신, 참으로 존재하며 모든 것을 규정하는 세계로서의 초감성적 세계....” 이러한 “최고의 가치들이 그 가치를 잃어버렸다”⁹⁾가 자연스럽게 연결된다. 니힐리즘은 최고의 가치들이 그 의미를 상실하고 모든 가치들이 새롭게 전환되는 이

6) 필자는 이러한 시기를 포스트모던 시대 혹은 후기세속주의 시기라고 명명할 것이다.

7) 하이데거는 존재와 신과의 비동일성을 주장하지만 서로 어떤 관계를 가지고 역할을 하는지는 설명하지 않는다.

8) 마르틴 하이데거, 「신은 죽었다는 니체의 말」 『숲길』, 신상희 옮김, 파주: 나남, 2010, p. 322.

9) Ibid., p. 329.

행과정이다.¹⁰⁾ 하이데거에 따르면 힘에의 의지를 통해 새로운 가치정립의 원리로 제시한 것이 니힐리즘의 극복이 아니라 니힐리즘의 완성이다.¹¹⁾ 하이데거는 힘에의 의지의 형이상학을 통해 존재를 가치로 전도시킨 니체를 극복하는 것이 진정한 니힐리즘의 극복이라고 보고 있으며¹²⁾ 최상의 가치로서 신을 존재에서 해석하지 않고 존재자로 해석하는 것을 비판한다. 하이데거가 볼 때 니체의 니힐리즘의 극복은 초감성적 영역을 부정하고 힘에의 의지가 가치를 새롭게 만드는 것을 통해서 되는 것이 아니다.

하이데거에 따르면 힘에의 의지에 의해 가치가 정립되는 사유 행위는 “극단적인 살해행위”라고 여기는데, 그 이유는 니체의 “가치사유는 전적으로 존재 자체가 솟아 나와 자신의 본질의 생생함 속으로 도달할 수 없게 하기 때문이다.”¹³⁾ 하이데거에 따르면 “모든 것을 가치에 따라 사유하는 그런 사유가 니힐리즘이라고 한다면” 최상의 가치들이 무가치화되는 니힐리즘의 경험은 니체에게 “허무적인 경험”이 될 수밖에 될 수 없다.¹⁴⁾ 하이데거는 니체의 “가치에 따르는 사유는 처음부터 존재 자체가 자신의 진리 속에서 현성하는 그런 자리에 도달할 수 없게 한다”¹⁵⁾고 비판한다. 니체는 신은 죽었다는 선언을 통해 자신의 니힐리즘을 극명하게 보여 주려고 하였다. 그 동안 전통 형이상학에서 중요한 위치를 점유했던 초월적 영역 혹은 초감성적 영역을 해체하고 그 자리에 감성적 영역을 만들어 그가 주장하는 힘에의 의지를 통해 새로운 가치를 정립하는 의도에서 신은 죽었다라는 선언을 한 것이다. 이것이 철학 전공자가 니체 철학을 평가하는 특히 하이데거의 관점에서 신은 죽었다는 선언의 일반적 의미이다. 니체에게 좋은 것과 행복은 힘에의 의지이며 힘이 증가된다는 기분이다. “인간 안에서 힘 그 자체를 증대시키는 모든 것.”¹⁶⁾ 이것이 니체에게는 좋은 것이다. 반면에 그에게 나쁜 것은 “약함에서 유래하는 모든 것”¹⁷⁾이다. 이러한 힘에의 의지를 주장하기 위해 니체는 그리스도교의 신은 죽었으며 약자를 동정하는 그리스도교가 해가 되는 것이다.

다음으로 신학적 지평에서 신은 죽었다는 의미를 고찰해 보자. 니체는 중세시대 이후로(근대시대) 초감성적 영역이 막강한 위력을 가진 이성의 시각을 통해 전통이나 권위를 부정하는 것처럼 부정되고 경험 영역에 포섭되지 않은 신의 영역을 인간 내면에서 부정할 수 없었기에 그 자리를 윤리와 도덕,¹⁸⁾ 생(Leben)의 의지¹⁹⁾로 대신하였다는 것을 모를 리가 없었을 것이다.²⁰⁾ 그가 말한 신은 죽었다는 선언이 초감성적 영역을 해체하고 힘에의 의지로 새로운 가치

10) Ibid., p. 368.

11) “가치가 존재로 하여금, 그것(존재)이 존재 자체로서 존재하는 그런 존재로 존재할 수 없게 한다면, 이러한 극복이야말로 니힐리즘의 완성이다.” Ibid., p. 379.

12) Ibid., pp. 378-79

13) Ibid., p. 384.

14) Ibid., p. 380.

15) Ibid., p. 385.

16) 니체, 『바그너의 경우 · 우상의 황혼 · 안티크리스트 · 이 사람을 보라 · 디오니소스 송가 · 니체 대 바그너』, 백승영옮김, 서울: 책세상, 2016, p. 216/2

17) Ibid., p. 216/2

18) 니체는 칸트의 실천이성의 영역에 있는 신, 자유의지, 영혼의 불멸성에 새로운 정당성을 제공해야한다고 생각했으며 이성 따위를 필요로 하지 않는 영역을 위해 특별하게 고안된 상위의 이성을 우리에게 제시하고 있다고 냉소적으로 비난한다. 키스 안셀 피어슨, 『How to Read 니체』, 서정은 옮김, 서울: 웅진지식하우스, 2007, p. 48.

19) 니체는 쇼펜하우어의 사상에 한 때 경도되었지만 생의 의지 개념을 비판한다. 그러나 생의 의지 혹은 삶의 의지는 그에게도 그 의지를 부정하는 기독교보다는 더 좋게 평가한다. 니체, 『이 사람을 보라』, p. 449.

20) 물론 스피노자와 라이프니츠와 같은 철학자들은 신을 통해 자신의 철학적 원리를 설명하고 이용하였다. 스피노자, 『에티카』와 라이프니츠, 『모나드론』, 『이성에 근거한 자연과 은총의 원리』, 『변신론』 참조.

를 정립하고 니힐리즘을 제시해 보려는 데만 관심이 있었을 까? 니체의 신은 죽었다는 선언이 단순히 기독교 신을 부정하거나 예배의 대상이나 신앙의 대상으로서의 고백적 신을 부인하는 차원을 넘어서는 것뿐일까? 하이데거 말대로 “신이라는 낱말과 기독교적인 신은 초감성적 세계를 통틀어 지칭하기 위한 그런 표현으로서 사용되고 있다는 점이다. 신은 이념이나 이상들의 영역을 지칭하기 위한 이름이다”²¹⁾는 것뿐일까? 한편으로는 신은 죽었다는 선언이 그런 의미일 수 있다. 이러한 관점에서 신은 죽었다는 의미는 하이데거에 따르면 “형이상학적으로 사유된 말의 형이상학적 의미이다.”²²⁾ 그렇다면 니체는 무신론자가 아니라 필자의 용어로 건전한 유신론 없는 유신론자이다. 신이 죽었다는 명제를 통해 단순히 신의 죽음 그 자체를 언명한 것이 아니라 이 보다 더 중요한 것들을 드러내려고 했다면 신의 죽음은 예배의 대상인 기독교 신을 부정하는 것에는 목적이 없다고 볼 수 있다. 신은 죽었다는 명제를 통해 이 명제가 함의 하고 있는 형이상학적 의미만을 제시하려고 했다고 주장해도 무방할 것이다. 신은 죽었다는 선언이 무신앙을 말하고 있는 것이라면 신학적 지평에서나 유의미한 것이다. 그래서 하이데거는 “신은 죽었다라는 말을 오직 무신앙의 형식에 불과할 뿐이라고 파악하는 한, 우리는 그것을 신학적이고도 호교적인 입장에서 생각하는 있는 것이며, 이런 경우에는 니체가 말하고자 하는 바를 완전히 놓쳐버리게 된다”²³⁾고 주장한다. 과연 신은 죽었다는 의미가 형이상학적 지평으로만 의미가 있을 까? 필자는 이것을 부정하는 것도 니체가 이것을 일차적으로 의도 했다는 것도 부인하지 않는다. 그러나 신은 죽었다는 명제가 형이상학적 함의보다도 신학적 함의가 더 클 수 있다는 점을 무시할 수 없다는 것이다. 그 이유는 간단하다. 니체가 신은 죽었다고 선언하기 위해 얼마나 많이 기독교 교리나 기독교적 신 개념을 왜곡시키고 희생시키고 있는지를 그의 작품을 통해서 볼 수 있기 때문이다.

니체의 신은 죽었다는 선언은 그리스도인에게 현세 보다는 내세에 소망을 두고 살도록 요구하고, 이 세상에서 적극적으로 강한 힘에의 의지를 가지고 사는 것이나 고통에 맞서 사는 것을 요구하는 것이 아니라 인내하고 참아가며 순종하는 착한 자로, 힘에의 의지가 나약한 사람들로 살아가도록 요구하는 기독교의 비판이다. 기독교는 이런 자를 위해 존재한다는 것이다. 그래서 니체는 “기독교는 약자, 천한 자, 실패자 전부를 옹호했으며, 강한 삶의 보존 본능에 대한 반박을 이상으로 만들어냈다”²⁴⁾고 비판하며 “정신의 최고 가치를 죄가 된다고, 오도한다고, 유혹이라고 느끼도록 가르치면서 가장 정신적인 인간의 이성마저도 망쳐버렸다”²⁵⁾고 강하게 기독교를 비판한다. 그에게 기독교는 “동정의 종교”(Religion des Mitleidens)²⁶⁾일뿐이다. 기독교가 주장하는 교리들은 니체에 따르면 실재성(Wirklichkeit)과 접촉 불가능하다. 그래서 그 교리나 신학들은 상상적(혹은 공상적, imaginäre) 내용들이며 꿈의 세계와는 구별되는 허구 세계이고 결국 기독교 신 또한 실재를 왜곡하고 현실과 무관한 신의 개념이라고 비판한다.²⁷⁾ 니체는 인간이 왜 종교를 필요로 하는 지, 왜 인간이 신을 요구할 수밖에 없는지에 대한 몇 가지 이유를 거론하면서, 신이 강력한 힘이나 모든 힘에의 욕망을 나타냈지만 이제 신은 나약하고 선한 신이 되어 무기력한 선한 신이 되든지 아니면 민족의 신들을 의미하는 힘에의 의지로서의 신 밖에 없다고 주장한다. 힘에의 의지가 없어진 신은 약자들의 신이 되며 이

21) 마르틴 하이데거, 「신은 죽었다는 니체의 말」 『숲길』, p. 321.

22) Ibid., pp. 372-73.

23) Ibid., p. 325.

24) 니체, 『안티크리스트』, p. 218/5

25) Ibid., p. 218/5

26) Ibid., p. 219/7.

27) Ibid., p. 230/15.

약자들은 자신을 약자라 하지 않고 선한 자로 부른다.²⁸⁾

강한 것과 용감한 것과 탁월한 것과 금지가 신개념에서 제거된다면 신 개념이 지친 자들을 위한 지팡이라는 상징으로, 물에 빠진 모든 자를 위한 구조대라는 상징으로 한 걸음 한 걸음 침몰해 간다면, 신개념이 가난한 자들의 신, 죄인의 신, 병자의 신의 전형이 되면 그리고 구세주, 구원자라는 술어가 말하자면 신에 대한 술어로 남게 된다면 이런 변신은 무엇에 대해 말하고 있는 것인가?²⁹⁾

이러한 신은 약자를 위한 신이며, “병자의 신”³⁰⁾이다. “가장 부패한 신 개념 중에 하나”³¹⁾이다. “신이 생에 대한 미화이자 생에 대한 영원한 긍정이 되는 대신 생에 대한 반박으로 변질”³²⁾이며 “신 안에서 생, 자연, 생애의 의지에 대한 적대가 선언된다.”³³⁾ 그래서 니체는 기독교의 신은 힘에의 의지를 추구하는 신 개념이 아니라 “무에의 의지”(Wille zum Nichts)³⁴⁾를 추구하는 신이 된다. 니체에게 기독교 신은 약자의 신이며 기독교는 공상적이며 허구적이며 증오의 대상이고 교회는 그러한 사람들이 모여 있는 곳이며 성직자는 영혼 불멸, 피안, 죄 등의 개념을 사용하여 생존하며 신 개념이나 도덕 개념³⁵⁾을 변형시켜 살아가는 “성스러운 기생충”³⁶⁾이다.

니체에게 신의 죽음은 형이상학적 지평과 신학적 지평에서의 두 가지 의미를 가질 수 있다. 형이상학적 의미에서 신이 죽었다는 것, 즉 형이상학적 신의 죽음은 기존의 가치를 전복시키어 그 가치를 전도시키는 것이며 힘에의 의지를 주장하기 위한 발판이다. 신학적 지평에서의 신의 죽음은 신의 존재를 부정하는 것이거나 무신론을 의미하는 것이 아니다. 신의 존재는 인정한다. 니체의 신의 죽음은 기독교가 주장하는 전통적 신개념의 부정이며 기독교의 전통 교리 개념의 해체이다. 그는 신이 존재한다는 것을 믿고 인정한다. 그러나 그 신은 기독교적 의미의 신이 아니다. 기독교와는 다른 신이다. 죄, 최후의 심판, 영혼 불멸, 구원자, 대속자와는 무관한 신인데, 이러한 신은 인간을 나약한 무력의 의지로 만들기 때문이다. 신학적 지평에서 우리가 니체에게 의문을 제기할 수 있는 것은 어떻게 기독교의 교리나 성경에 나와 있는 신의 개념을 부정하고 무시하면서 기독교 신을 믿을 수 있고 인정 할 수 있는지이다. 물론 니체는 성경에 나온 기독교적 신의 개념이 변형되었다고 말한다. 그러나 성경 또한 사제 권력을 유지하기 위해 필요한 “문헌 위조”³⁷⁾라고 보고 있다. 사제들은 자신들이 기생하기 위해 기독교 교리 특히, 피안, 영혼 불멸 등을 만들어 냈다고 보고 있다. 이런 점에서 볼 때 신학적 지평에서는 특히 기독교적 지평에서는 기독교 신은 진짜 죽은 것이다. 나는 내 마음 속에서 나 자신을

28) Ibid., p. 230-232/15-17

29) Ibid., p. 233/17.

30) Ibid., p. 234/18.

31) Ibid., p. 234/18.

32) Ibid., p. 234/18.

33) Ibid., pp. 234-35/18.

34) Ibid., p. 235/18.

35) 니체에게 도덕은 그 반대 개념인 비도덕의 의미를 파악하면 쉽게 이해된다. 니체는 비도덕주의자를 두 가지 부정을 의미한다고 말한다. 첫째는 “선한 인간, 호의적인 인간, 선행하는 인간을 부정한다” 것이며 둘째로는 긍정하는 생과는 맞지 않고 노예의 도덕이기 때문에 “그리스도교 도덕”의 부정이다 (Ibid., p. 459). 도덕은 인간에게 생을 부정하게 한다. 그리스도교 도덕은 생에 바탕을 둔 도덕이 아니라 생을 파괴한다. 그래서 니체는 도덕 자체는 부정하지 않지만 생에 근거를 두지 않은 도덕, 삶을 부정 하는 도덕을 비도덕이라고 말하는 것이다.

36) Ibid., pp. 247-48/26.

37) Ibid., p. 248/26.

포함해 우주를 만들고 우주의 원리를 만드는 신이라는 존재를 믿는다. 그러나 이 존재는 나약한 신이다. 생을 긍정하며 이 생 속에서 어떠한 어려움과 역경 속에서도 견디어 내며 살 수 있는 생의 의지, 힘의 의지를 인간에게 갖게 해준 신이다. 이런 이유에서 피안이 필요 없으며 성직자들(바울)이 그리스도인에게 이 세상에서 고통을 참아가며 선하고 착하게 살아 갈 때 피안에서 복을 받을 것이며 영원한 삶을 살 것이라는 말은 교언이설이며 교설일 뿐이다.³⁸⁾ 그의 표현을 사용하자면 기쁜 소식이 나쁜 소식이 된 것이다.³⁹⁾ 이런 주장은 무신론자도 말할 수 있으며 실제로 우리 주변에는 신이 존재한다는 믿음을 가지고 있다. 이러한 믿음은 명제적 믿음이다. 전능하사 천지를 만드신 하나님 아버지를 믿는 예배의 대상이나 찬양의 대상인 고백적 신앙의 대상으로서의 신이 아니다. 죄, 십자가, 부활, 심판, 피안과는 무관한 막연하게 신이 존재하는 명제적 믿음일 것이다. 그래서 필자는 니체를 명제적 유신론자이며 동시에 기독교적 무신론자로 여긴다. 이러한 점에서 필자가 보기에 니체의 신은 죽었다는 의미에서 신은 무신론자의 신일뿐만 아니라 유신론자의 신일 수 있다.

니체가 선언한 신은 죽었다의 의미가 형이상학적 신의 죽음뿐만 아니라 신학적 신의 죽음도 내포하고 있다. 신의 죽음은 그 동안의 서양 형이상학의 전복이며 동시에 초인, 영원회귀, 힘에의 의지(강자), 주인(군주)도덕 등과 반대되는 기독교와 기독교 신은 없다는 것이다. 그러나 과연 신학적 지평에서 기독교의 신이나 기독교의 교리를 니체가 비판한 것이 정당한 비판인가? 그가 말하고 있는 기독교의 신과 교리의 의미가 정당한 것인가? 기독교는 나약한 종교가 아니다. 오히려 강한 의지를 가지고 이 세상에서 신이 인간에게 준 명령을 고통에 맞서며 살아간다. 그런 자에게 보상으로 주어진 것이 피안이 아니다. 피안은 그리스도와 신비한 연합관계 속에 들어간 참 신자라면 믿음의 결과를 통해 주어지는 것이며 기독교 교리에 따르면 피안, 하나님 나라는 단지 마음속에만 있는 것⁴⁰⁾이 아니라 이미와 아직(already not yet)의 구조 속에서 이 세상에서 구현되고 이루어지고 장차 오는 세상에서 완전하게 실현된다. 성과 속을 구분한 이원론적 사고는 기독교가 아니다. 그래서 피안만을 추구하지 않는다. 피안은 죽어서만 가는 나라가 아니다. 피안을 추구하기 때문에 이 세상의 삶이 무가치가 하고 노예의 도덕에 얽매어 살아가는 것이 아니다. 생의 퇴폐나 몰락 즉 데카당스가 아니라 하나님 나라를 이 세상에서 실현하며 앞으로 있을 미래가 현재에 도래한 생 즉 미래적 현재의 생을 산다. 이것처럼 적극적인 생의 태도가 어디 있겠는가? 니체는 믿음보다 실천이 중요하다고 역설한다.⁴¹⁾ 그러나 기독교 교리에 따르면 그리스도와 무관한 선행은 무의미하다. 기독교인이 하나님을 신앙한다고 하면서 이 세상에서 그 도리를 실천하고 행동하지 못하는 것을 비판하는 것은 당연하지만 그 비판으로 기독교 진리까지 왜곡하는 것은 고전문헌자인 니체에게 어울리지 않는 어불성설이다. 생의 퇴폐나 몰락 다시 말하면 생을 부정하는 내용을 담고 있는 성서 또한 자신에게는 문헌일 뿐이며 노예의 도덕이나 생의 부정에 반하면 해체되어야 할 내용들이다.

최고의 가치나 초감성적 영역인 신의 영역이 니체의 신은 죽었다는 선언을 통해 가치가 전도된 것이다. 니체는 이러한 최고의 가치로서 간주된 신을 해체하고 그 자리에 힘에의 의지를

38) Ibid., p. 270-271/41.

39) Ibid., p. 272/42.

40) 니체에 따르면 “천국은 마음의 특정한 상태이다.” “하나님 나라는 마음속의 특정한 경험이다”(Ibid., p. 261/35).

41) 그는 다음과 같이 말한다. “그리스도를 통한 구원에 대한 믿음에서 그리스도교인의 표지를 찾는 일은 터무니없을 정도로 잘못된 것이다. 오로지 그리스도교적 실천만이, 즉 십자가에서 죽었던 그가 살았던 것처럼 사는 것만이 그리스도교적이다...” “신앙-나는 이것을 이미 진정한 그리스도교적 교활이라고 부른다.”(Ibid, pp. 266-67/39).

대체 시켰다.⁴²⁾ 그러나 하이데거의 관심은 니체가 그리스, 기독교 전통이 최고의 가치로 여겼던 것을 해체한 것마저도 존재자의 존재를 구분하지 못했을 뿐만 아니라 존재자의 힘에의 의지에만 매달린 존재망각의 철학이라고 비판하고 싶었던 것이다. 더욱 더 중요한 것은 니체의 이러한 신의 죽음 선언에 나타난 그의 사유가 도저히 거기-있음(Da-sein)이 탈은폐되는 근원적 혹은 시원적 열림의 장(Lichtung)에 이를 수 없다는 데에 있다. 그렇다면 하이데거는 자신의 존재망각을 일으키지 않으면서 신적 담론의 영역을 어떻게 확보하고 있는가? 니체가 신의 죽음을 선언하고 그 자리에 힘에의 의지를 대체하고 하이데거가 신-없음을 말하고 그 자리에 앞으로 살펴볼 신적인 신을 놓은 것은 형식적 구조에서 유사하다. 내용적 측면에서 다른 것이 있다면 니체는 신의 죽음에 인간의 힘에의 의지를 하이데거는 신-없는데 신의 속성(신성)을 배치하였다는 것이다. 니체가 신의 죽음을 선언하고 그 자리에 힘에의 의지를 놓은 것처럼 하이데거의 신-없음은 전통적인 종교적 신 특히 도그마화된 기독교적 신앙이나 신을 제거하고 그 자리에 존재의 탈은폐와 그것과 함께 다가오는 신성의 탈은폐를 대치하였다고 볼 수 있다.

2. 하이데거의 존재-신-론 비판

하이데거는 『동일성과 차이』(*Identität und Differenz*)에서 신적인 신(*der göttliche Gott*)⁴³⁾을 말한다. 그가 신적인 신이라는 표현을 통해 말하려고 한바는 무엇일까? 하이데거는 이 물음 이전에 먼저 “어떻게 하여 신이 철학 속으로 들어와 문제로 등장하게 되는가? 라는 물음에 존재-신-론의 구성틀을 통해 답한다. 필자는 그의 사유를 따라 신이 철학 속으로 들어오게 된 이유가 무엇이고 왜 그는 그것을 비판하고 있는 지를 살펴보면서 그에게 신적 담론의 여지가 무엇인지 생각해 볼 것이다.

하이데거는 『동일성과 차이』에서 존재와 존재자의 차이를 존재-신-론(Ono-Theo-Logie)의 틀 안에서만 사유되었고 이것이 다름 아닌 존재망각이라고 간주한다. 이 때문에 이 차이성은 “존재자의 존재는 토대 짓는 토대로서 사유되며”(존재론)⁴⁴⁾ “토대라는 의미에서의 존재자의 존재는 근본적으로 오직 자기 원인(*causa sui*)으로서만 표상된다. 자기 원인이라는 말은 신에 관한 형이상학적 개념이다.”⁴⁵⁾ “토대로서의 존재는 그 토대가 최초의 토대로서 즉, 프로테 아르케(*πρώτη ἀρχή*)로서 표상될 경우에만 근본적으로 사유된다”(신론).⁴⁶⁾ 결국 하이데거는 존재-신-론 형이상학이 존재자의 존재자를 드러나게 하는 존재를 단지 근거 짓는 토대로만 간주하여 제일 원인로만 사유하게 되었다고 비판하는 것이다. 이런 점에서 토대로서 존재자의 존재와 그 토대의 최초 토대인 자기원인을 다루는 것이 형이상학이다. 그래서 형이상학은 존재를 다루지만 존재를 근거 짓는 토대로서 근원자나 원인자를 다루기 때문에 신론이면서 동시에 존재론이기도 하다. 이점을 그는 또 다음과 같이 말한다.

존재는 토대로서 나타나기 때문에 존재자는 토대가 놓여진 것이지만 최고의 존재자는 최초의 원인이라는 의미에서 토대를 놓는 자이다. 형이상학이 존재자로서의 존재자 모두에게 공통

42) 니체의 신 죽음을 통한 형이상학적 지평과 신학적 지평의 의미는 포스트모더니즘의 서론을 말한다.

43) M. Heidegger, *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh (Chicago, London: University of Chicago Press, 1969), p. 141. 페이지는 영역본 뒤에 있는 독일어 *Identität und Differenz*의 표기이다.

44) M. Heidegger, *Identity and Difference*, p. 125.

45) Ibid., p. 127. M. Westphal, *Overcoming Onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith* (New York: Fordham University Press, 2001), p. 30.

46) M. Heidegger, M. Heidegger, *Identity and Difference*, p. 127.

되는 그런 토대에 입각하여 존재자를 사유하면 그것은 존재-론으로서의 논이다. 형이상학이 존재자로서의 존재자를 그 전체에 있어서 즉 모든 것을 토대 놓는 최고의 존재자에 입각하여 사유하면 그것은 신-론으로서의 논이다.⁴⁷⁾

그러나 하이데거는 우리가 존재자의 존재를 존재자의 토대 놓음(Gründen)이나 존재의 존재자를 토대 놓여 진 것으로 간주한다면 존재자의 존재는 최고의 존재자 혹은 자기원인으로 간주하는 사유의 사태라고 비판하며, “형이상학의 본질을 해명하기에는 전적으로 부족하다”⁴⁸⁾고 보고 있다.⁴⁹⁾ 신을 이런 식의 최고의 존재자, 제일 원인, 최고 선으로 간주하는 것은 제한된 그리고 제한적인 (아리스토텔레스주의적인) 존재(being) 개념을 단순히 실체화하는 것에 해당된다.⁵⁰⁾ 하이데거 말대로 “신이 철학으로 들어와 문제가 된 것”이며 이러한 명칭들이 “철학에서 문제시되는 신에 대한 합당한 명칭이다.”⁵¹⁾ 하이데거에 따르면 “신학자들은 모든 존재자의 최고 존재자[*das Seiendste alles Seienden*]에 대해 말하며, 따라서 이들은 존재[*Sein*] 자체에 대해 결코 생각하지 못 한다”고 불평한다.⁵²⁾ 이로 인해서, 신에 대한 논의는 하이데거가 진단하기에 아리스토텔레스로부터 현재에 이르기까지의 서구 사상이 처한 곤경인 존재 망각에 이바지한다.⁵³⁾ 이것이 형이상학적 신개념에 대한 하이데거의 철학적 비판이다.⁵⁴⁾

존재자가 존재자로 탈은폐되는 것을 가능하게 해주며 동시에 뒤로 물러나는 존재에 대한 물음을 기껏해야 최고의 존재자나 토대를 놓는 최초의 원인자인 신으로 인식한다면 존재론적 차이가 상실 될 뿐만 아니라(존재망각) 그가 보기에 “이러한 신에게는 기도할 수도 없고 제물을 바칠 수도 없다. 자기 원인 앞에서 인간은 경외하는 마음으로 무릎을 꿇을 수도 없고, 또 이러한 신 앞에서 그는 음악을 연주하거나 춤을 출 수도 없다”⁵⁵⁾고 여긴다(신적인 신의 망각). 왜냐하면 신은 이러한 용어를 사용하는 합리주의적 형이상학으로는 파악될 수 없으며 신은 경험에 의해 결정된다고 보고 있기 때문이다.⁵⁶⁾ 이것이 신개념에 대한 하이데거의 신학적 비판이다.⁵⁷⁾ 따라서 우리는 하이데거가 존재망각과 철학적 신이 아닌 신적인 신의 망각을 존재-신론의 비판을 통해 보여주고 있다고 볼 수 있다.⁵⁸⁾

47) Ibid., p. 139.

48) Ibid., p. 127.

49) 하이데거는 이 이유가 형이상학은 신-론일 뿐 만 아니라 또한 존재-론이기 때문이라고 보고 있다. “형이상학이 그 이전에 단지 존재-론이거나 또는 단지 신-론이거나 이렇게 어느 하나로 존재하는 것이 아니다. 오히려 형이상학은 그것이 존재-론이기 때문에 신-론으로 존재하는 것이며 또 그것은 신-론이기 때문에 존재-론으로 존재하는 것이다...어떠한 통일부터 존재-론과 신-론이 함께 속해 있는 지가 아직도 여전히 사유되지 않고 있다. 즉, 이러한 통일 유래가 아직도 여전히 사유되지 않고 있으며, 또한 이러한 통일에 의해서 통합되는 구분된 것의 구분이 아직도 여전히 사유되지 않고 있다. 왜냐하면 서로 독자적으로 존립하는 형이상학의 두 분과의 결합이 문제시되고 있는 것이 아니라 존재-론과 신-론 안에서 물어지고 사유되고 있는 그 무엇의 통일이-즉 최고의 것이면서도 궁극적인 것에 있어서의 존재자로서의 존재자와 통일 관계에 있는 보편적이면서도 일차적인 것에 있어서의 존재자로서의 존재자가-문제시되고 있기 때문이다. 이러한 통일의 관계의 통일성은 후자가 자기 나름대로 전자를 정초하고 전자가 자기 나름대로 후자를 정초하는 그런 성격을 갖는다.”(Ibid., pp. 127-28)

50) Judith Wolfe, *Heidegger and Theology* (London, New York: T&T Clark, 2014), p. 140.

51) M. Heidegger, *Identity and Difference*, p. 140.

52) Heidegger, ‘Nietzsches Wort “Gott ist tot”’(1943), *GA* 5, 260. 또한 다음을 보라. ‘Vom Wesen der Wahrheit’ (1030, 1043), in *GA* 9, 177-202; pp. 180-2.

53) Judith Wolfe, *Heidegger and Theology*, p. 140.

54) Ibid.

55) M. Heidegger, *Identity and Difference*, p. 140. 또한 다음을 보라. Beiträge zur Philosophie (1936-38), *GA* 65, 437.

56) Judith Wolfe, *Heidegger and Theology*, p. 142.

57) Ibid., p. 141.

58) 이러한 생각을 신상희교수는 다음과 같이 진술한다. “따라서 형이상학의 존재-신-론적 구성틀에 대

일면 존재-신-론적 형이상학의 구성틀 지평에서 존재론은 신론(신학)이며 신론은 존재론일 수 있지만 하이데거의 존재론 관점에서 존재-신-론은 존재자를 존재자로 탈은폐하는 존재 망각일 뿐이다. 이것을 그가 강력하게 주장하고 있다는 것은 존재와 신은 동일할 수 없다는 그의 말을 통해 알 수 있다. 즉 존재와 신의 비동일성을 주장한다. 그래서 그는 다음과 같이 진술한다.

존재와 신은 동일하지 않다. 그리고 나는 존재를 통해(via being) 신의 본질을 결코 사유하려 하지 않을 것이다. 여러분 중 일부는 아마도 내가 신학에서 시작했으며, 신학에 대한 오랜 사랑을 간직해 왔고 당연히 신학에 정통하다는 것을 알고 있다. 만약 내가 신학에 대해 글을 쓴다면-그리고 때로 이런 생각이 나를 유혹하기도 한다-‘존재’(being)란 용어는 나타나지 않을 것이다.⁵⁹⁾

“존재가 신의 근거이자 본질로 결코 생각될 수 없고 신의 존재와 그의 드러남은 (신이 인간을 만나는 한에서) 존재의 차원에서 일어난다. 물론, 이것은 존재가 신에 대한 가능한 술어로서 기능할 수 있다는 것을 의미하지 않는다.”⁶⁰⁾

흥미로운 사실은 위 두 번째 인용에서 존재가 신의 근거 본질로 생각될 수 없지만 신의 존재와 그의 드러남은 존재의 차원에서 일어나며 그렇다고 존재가 신에 대해 말할 수 있다는 것을 의미 하지는 않는다고 보고 있다. 왜냐하면 존재-신론을 비판하는 하이데거의 입장에서는 만일 존재가 신의 근거나 본질이고 신에 대한 가능한 술어로 역할 한다면 자신도 존재-신론을 완성하는 자일 것이기 때문이다. 존재자를 최고의 원인자나 근거 짓는 신으로 사유하고 설명하고 이해한다면 존재자가 존재자로 탈은폐되고 파악되게 하는 존재를 사유할 수 없다. 따라서 그가 말하고 있는 신은 전통 형이상학이나 철학에서 말하고 있는 제일 원인자 같은 개념의 신이 아니다. 그의 초기 사상에서는 기독교 전통의 신도 이러한 맥락에서 수용되어 왜곡되었다고 비판한다. 다시 말하면 그리스 철학의 영향과 근거하에(특히 신플라톤 철학에 영향 받은 아우구스티누스 철학) 기독교 사상이나 신앙은 교리화되고 도그마가 되어 초대 교회의 근원적 종교성이나 현사실적 삶에 대한 경험과 무관하게 되었다.⁶¹⁾ 역사적으로 기독교 신앙은 그리스 철학, 교부철학, 스콜라 철학, 맥락은 약간 다르겠지만 근대철학과 현대철학으로 인해 초대 기독교의 근원적 혹은 시원적인 현사실적 삶의 종교적 경험과 단절되었다. 그가 보기에 위에서 말한 근거 짓는 신, 자기 원인, 제일 원인, 최고 선(니체가 신의 죽음을 통해 최고 가치, 초감성적 영역을 해체하고 가치를 전도시킨 것)은 초대 교회의 현사실적 삶에 대한 근원적인 종교

한 하이데거의 비판은....존재망각에 대한 비판이자, 신적인 신의 망각에 대한 비판 즉 신적인 신을 우리들 터-있음(현존재)의 시원적인 삶의 터전에서 몰아내고 그 자리에 자기존재의 원인을 스스로 가지고 있는 최상의 존재자로서의 철학자의 신을 대체해놓은 인간지성의 오만함에 대한 비판이기도 하다. 그러므로 이러한 자기원으로서의 철학자의 신을 포기해야 하는 신-없는 사유가 어쩌면 신적인 신에게 더욱 가까이 있을지도 모르며 신적인 신에게 한결 더 자유로울 수 있을 것이라고 그는 생각한다.” 신상희, 『하이데거와 신』, 서울: 철학과 현실사, 2007, p. 151.

59) ‘Gespräch mit Martin Heidegger am 6. November 1951’, in *GA* 15, 425-39; p. 436; ‘Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik’ (1957), *GA* 11, 63와 77. Judith Wolfe, *Heidegger and Theology*, p. 142에서 재인용.

60) ‘Gespräch mit Martin Heidegger’ (1951), *GA* 15, 436. Judith Wolfe, *Heidegger and Theology*, p. 141에서 재인용.

61) 이를 위해서 마르틴 하이데거, 김재철 번역, 『종교적 삶의 현상학』, 서울: 누멘, 2011을 참조해라.

적 경험을 제공해 줄 수 없는 것이었다.⁶²⁾ 결국 그가 존재-신-론에서 말하는 신은 기독교적 신과는 거리가 먼 근거자로서의 신인 그리스 철학에 근거를 둔 형이상학적 신이나 철학적 신이다. 그래서 하이데거는 다음과 같이 진술한다.

“철학의 신, 다시 말해 자기 원인으로서의 신을 포기 하는 신-없는(gott-loss) 사유가 어쩌면 신적인 신(göttlichen Gott)에게 더 가까이 있을지도 모른다.”⁶³⁾

위에서 말하는 “신-없는”에서 신은 결국 프로테 아르케로서의 신, 즉 기독교 신앙이 영향을 받은 철학적 특히 그리스적 신을 의미한다. 이런 표현만 본다면 그는 통상 여겨지는 무신론자(atheist)이다. 그러나 여기서 부정하는 신은 철학적 신이 신학적으로 도그마화된 신을 의미한다. 이러한 신 개념이 제거 된, 그러한 신이 없음을 의미한다. 이러한 신을 제거하고 단절 시킨 후에 그 위에 신적인 신을 제시한다.⁶⁴⁾ 이런 점에서 그는 무신론자(atheist)가 아니다. 그래서 우리는 이것을 비-신론자(혹은 탈-신론자(a-theist)로 명명할 수 있다. 너무 성급한 결론적 언급일 수 있겠지만 신상희 교수는 신적인 신의 의미가 “존재의 진리가 역사적으로 생기는 생기의 영역 속에서 펼쳐져 나온다는 결정적 특징을 지니고 있다”⁶⁵⁾고 여긴다. 좀 더 구체적으로 그는 “신적인 신이란 존재이탈과 존재망각으로 물든 탈-생기적 허무주의 시대에 어둠 속을 헤매며 방황하는 인간에게 성스러운 빛을 눈짓으로 선사해 줌으로써 그를 그 자신의 고유한 본질적 처소 속으로 초대하여 인간의 시원적 본질을 되찾도록 구원해 주는 구원자로서의 신이다”⁶⁶⁾

하이데거는 존재-신-론 형이상학에서 신학이 신앙의 신학이든 철학의 신학이든 신에 대해 침묵해야한다⁶⁷⁾고 말하는데, 그 이유는 신학의 신이든 철학의 신이든 “여전히 사유되지 않고 있는”⁶⁸⁾ 사유가 있기 때문이다. 그가 말하는 사유되지 못하고 있는 사유가 무엇일까? 우리는 이미 존재-신-론이 존재자의 존재나 존재의 존재자를 근거 짓는 자로서만 사유했기 때문에 이러한 사유 속에서 등장하는 신개념을 하이데거가 비판하는 것을 보았다. 그렇다면 왜 그는 존재-신-론을 비판하며 신학이 철학에 들어오는 것이 문제가 된다고 하였을 까? 즉, 탈-신론이나 탈-신학을 정립하려고 했을 까? 그에 따르면

“존재는 (있는 것)에게로 나아가며 (있는 것)에게로 밝히면서 건너오고, (있는 것)은 그러한 [존재의] 건너움(Ünverkommnis)을 통하여 비로소 그 스스로 비은닉된 것으로서 도래⁶⁹⁾한다.”⁷⁰⁾

62) 이런 내용이 하이데거의 전기 사상에 나타난 신적 담론일 것이다. 필자는 하이데거의 전후기 사상은 그의 생각이 다르다는 관점에서 전후기의 분리가 아니라 강조점과 맥락에 따라 다르게 보인다는 점에서 전후기의 분리라고 여긴다. 전후기 사상을 구분하여 그의 신개념을 논하지 않을 것이지만 『동일성과 차이성』은 그의 후기 사상에 포함되며 본 글은 주로 1930년대 이후에 나온 그의 작품을 다루기 때문에 후기 사상에 해당되는 신적 담론일 것이다.

63) M. Heidegger, *Identity and Difference*, p. 141.

64) 필자가 보기에 이러한 하이데거의 신-없는 신적인 신 개념은 오늘날 유행하고 있는 종교 없는 종교, 신-없는 신, anatheism의 신적 담론에 근본적 영향을 주었다.

65) 신상희, 『하이데거와 신』, p. 153.

66) 신상희, 『하이데거와 신』, pp. 154-55. 이러한 신적인 신의 의미는 존재의 탈은폐의 측면에서 계속해서 드러날 것이다.

67) M. Heidegger, *Identity and Difference*, p. 121.

68) Ibid.

69) 여기서 도래(Ankunft, 다다름, 도착, 안착)란 하이데거의 말을 따르면 비은닉성 안에서 스스로를 간직함이며 따라서 이렇게 간직된 채로 존속해-있음(anwähren)이고, 결국 존재자로 존재함(Seiendes sein)을 뜻한다. M. Heidegger, *Identity and Difference*, p. 132.

존재가 존재자의 존재라는 것은 존재가 존재자로 건너가는 방식 속에서 현존한다는 것이며 전통 형이상학에서 말하는 바처럼 존재는 초월적이며 존재자로서 존재자를 드러낸다. 그리고 존재자가 존재의 존재자라는 것은 존재자가 존재의 부재 속에서는 있을 수 없다는 것이 아니라 항상 존재의 탈은폐 속에서의 도래이다.⁷¹⁾ 하이데거가 존재-신-론적 또는 형이상학적 사유방식만으로는 존재와 존재자간의 존재론적 차이를 충분히 설명하지 못한다는 맥락에서, 존재는 존재자의 존재이며 존재자는 존재의 존재자라고 말하고 있다는 것을 염두에 두고 존재와 존재자의 차이를 사유해야 한다. 그에게 차이는 “우리가 차이로서의 차이를 사유하려고 시도함으로써 우리는 차이를 사라지게 하는 것이 아니며 오히려 차이를 추적하는 가운데 그것의 본질유래(Wesensherkunft)를 향해 나아가게 된다”⁷²⁾는 의미이다.

하이데거가 보기에 이런 형이상학의 존재-신-론적 구성틀로서는 존재와 존재자간의 차이가 오히려 망각 되고 그 차이가 전혀 사유되지 않고 있다. 이 때문에 한 보 뒤로 물러남의 사유를 통해 존재와 존재자의 차이에 대한 본질유래를 사유해야 할 사태가 필요하다고 보고 있다. 그리고 망각되고 사유되지 않은 것을 사유해할 사태가, 존재는 탈은폐하는 건너움(die entbergende Überkommnis)으로서 스스로를 드러내며, 반면에 존재자는 스스로를 간직하는 도래의 방식으로 드러난다는 점이다. 그가 말하고 있는 사유되지 않고 망각되고 존재-신론으로는 볼 수 없는 존재와 존재자간의 차이는 건너움과 도래의 차이를 품어-줍이다. 이것이 그가 말하고자 하는 존재와 존재자간의 차이에 대해 사유해야 할 사태이다. 이런 결론적 언급을 하이데거는 존재-신론적 구성틀인 존재자의 존재와 존재의 존재자로는 파악할 수 없다는 맥락에서 말하고 있다. 하이데거는 형이상학의 존재-신론적 구성틀의 강연에서 이러한 존재와 존재자간의 차이가 서양철학사에서 존재-신-론(Ono-Theo-Logie)의 틀 안에서만 사유되었다고 보고 있다. 이것이 바로 그가 존재-신-론을 비판하는 이유이다. 형이상학적 신의 틀에서 존재의 사유는 근거나 토대로 사유되기 때문에 존재망각을 일으킨다. 그러나 존재의 진리가 드러나는 곳에 신 또한 탈은폐된다. 그래서 그는 다음과 같이 말한다. “존재의 진리에 입각해서만 비로소 성스러운 것의 본질은 사유될 수 있다. 성스러운 것의 본질에 입각해서만 비로소 신성의 본질은 사유될 수 있다. 신성의 본질의 빛 안에서야 비로소 신이란 낱말이 무엇을 명명해야 하는지의 여부가 사유되고 말해질 수 있다.”⁷³⁾ 하이데거는 존재가 탈은폐되는 열림의 장에

70) M. Heidegger, *Identity and Difference*, p. 132. Ankunft는 곧 비은닉성 안에 스스로를 간직함이며 따라서 이렇게 간직된 채로 존속해-있음이고 결국 존재자로 존재함을 뜻한다(Ibid., p. 132). 이것을 도표화하면 다음과 같다.

	Sein	Seiende
탈은폐	건너움	비은닉성, 도래
차이 사이-나눔	탈은폐하는 건너감, 건너움	스스로 간직하는 도래
공속관계 (품어-줍)	서로 나누어줍(Das Auseinander)과 서로-마주봄(Das Zueinander)	
철학	말 걸어움	응대함

71) 이런 점을 Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heidegger*, pp. 150-151에서 매우 쉽게 잘 설명해 주고 있다.

72) M. Heidegger, *Identity and Difference*, p.133.

73) 마르틴 하이데거, 「휴머니즘 서간」 『이정표』 2, 이선일 옮김, 한길사, 2005, p. 127; M. Heidegger, *Wegmarken*. hrsg. F.W. von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976 in *GA 9M*. Heidegger. 1998. *Pathmarks*. ed. W. McNeill. Cambridge University Press, 1998.

서 성스러운 것, 신성, 그리고 신을 말할 수 있다고 본 것이다.

3. 신이 떠남(신의 부재)

하이데거는 존재-신-론의 구성들을 존재론적 차이를 해명할 수 없다는 관점과 존재-신-론 형이상학에서 말하는 신은 형이상학적 신이며 기독교적 신이 이러한 개념에 근거하여 교부시대 이후로 도그마가 되었다는 관점에서 비판한다는 점에서 무신론이 아니라 비-신론(혹은 탈신론)을 견지하며 무신론자가 아닌 비신론자(혹은 탈신론자)의 입장을 취했다. 그리고 1935년 『형이상학 입문』(*Einführung in die Metaphysik*)에서 “도대체 왜 존재자이며 무가 아닌가?”⁷⁴⁾라는 철학적 물음은 신적 계시를 믿는 것을 통해서는 물을 수 없다고 보고 있다. 이러한 물음을 제기하는 것은 기독교에서는 어리석은 짓이다. 그러나 하이데거가 보기에 “이러한 어리석음이 철학을 구성한다”고 보고 있다. 그래서 “기독교 철학은 나무로 된 철(hölzernes Eisen)이며 오해이다.”⁷⁵⁾ 1927년 강의인 『현상학과 신학』에서, 하이데거는 신앙을 가리켜 철학의 ‘철저한 대립자(적대자)’ ‘불구대천의 원수’라고 불렀으며,⁷⁶⁾ 1928년에 하이데거는 ‘실존의 철학적 문제 안에는 필연적으로[···]모든 기독교에 대한 절대적인 대립이 있다’고 주장했다.⁷⁷⁾ 1920년대 말에 공식화된 지적 대립은 1930년대에 중요한 변화가 없이 계속되었다.⁷⁸⁾

그가 철저히 철학과 신학을 분리하여 생각하고 철학 안에 신학이 개입하는 것을 거절한 이유는 단순하다. 신학은 존재론을 다룰 수 없으며 다룬다고 해도 이미 우리가 고찰해 본 것처럼 존재자의 근거로서의 존재를 다룰 뿐이다. 그리고 신학은 『현상학과 신학』에서 그가 주장하고 있는 것처럼 존재론 안에 포함된 다른 기타 물리학, 심리학의 학문 분과처럼 존재론의 하위 분과이다. 그렇다면 왜 그는 후기에 와서 더욱 더 신적 담론을 언급하며 철학과 신학의 대척관계를 상쇄하는 것처럼 보일까? 신상희 교수처럼 필자는 하이데거의 사상 전체를 통해 신적 담론에 대한 생각이 바뀌었다고 여기지 않는다.⁷⁹⁾ 그의 사상 전반에 신적 담론은 연속성이 있었지만 강조점만이 상이했을 뿐이다.⁸⁰⁾ 하이데거는 1930-1940년대에 훔볼트의 시를 통해 이 세계는 신의 부재 혹은 신의 결여(Fehl Gottes)로 규정한다.⁸¹⁾ 현 시대를 특징짓거나 특징지어야만 하는 지배적 기분 중 하나는 신의 떠남(god-forsakenness)이다. 그렇다고 이러한 신의 떠남은 기독교의 사망의 결과가 아니며, 무신론과 동일한 것도 아니다. 오히려 전통적인 (형이상학적) 기독교는 현대의 무신론만큼이나 신의 떠남의 징후다.⁸²⁾ 신의 떠남은 현존

74) “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?.” M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1983 in *GA 40*(M. Heidegger, 2000. *Introduction to Metaphysics*, trans. Gregory Fried and Richard Polt. New Haven & London: Yale University Press, 2000), p. 8/7.

75) *Ibid.*, pp. 5-6/7-8.

76) 마르틴 하이데거, 『이정표』 1. 신상희 옮김, 한길사, 2005, p. 109.

77) Heidegger to Julius Stenzel, 14 April 1928, 이것은 다음에서 인용된다. Ott, *Heidegger*, p. 159.

78) Judith Wolfe, *Heidegger and Theology*, p. 135.

79) 신상희 교수는 『하이데거와 신』에서 “하이데거의 존재물음의 길이 시원적인 삶 혹은 종교적인 삶(신앙)의 차원에 이르려는 주된 동기에 의해 시종일관 점철되었다”고 보고 있다. 신상희, 『하이데거와 신』, pp. 16-27.

80) 이것은 그의 저서 몇 권만 읽어 보아도 알 수 있는 사실이며 그의 사상 전반에 걸쳐 있는 하나의 맥이다.

81) 마르틴 하이데거, 『숲길』, p. 395.

82) Judith Wolfe, *Heidegger and Theology*, p. 143.

과 부재(presence and absence) 둘 모두를 통합한다.⁸³⁾ 신의 부재는 궁핍의 시대이다. “세계의 밤의 시대는 궁핍한 시대이다. 왜냐하면 그 시대는 더욱더 궁핍해지고 있기 때문이다. 그 시대는 이미 너무도 궁핍해져서, 이제는 더 이상의 신의 결여를 결여로서 감지할 수조차 없게 되어 버린 것이다.”⁸⁴⁾ 궁핍한 시대는 단지 19세기 유럽의 정신문화적 빈곤함을 보여줄 뿐만 아니라 현재 첨단과학문명 속에 있는 우리의 현실을 보여준다.⁸⁵⁾ 우리의 현실을 하이데거를 따라 간략하게 말한다면 근대적 의미의 주체가 주체 외부의 것들을 자기 앞에 세워(vorstellen) 모든 존재자들을 무제한적으로 대상화하며 계산적 방법을 통해 존재자 전체를 장악하는 것을 목표로 삼는 현실일 뿐만 아니라 기술문명이나 과학의 발전으로 말미암아 오늘날에 너무나 바쁜 현대인들은 도발적 요청(Herausforderung)에 따라 모든 존재자를 몰아세움(Ge-stell)으로 주문 생산이 가능한 부품(Bestell)이 되는 현실이다.⁸⁶⁾ 이러한 궁핍의 원인을 신상희 교수는 “시원적인 삶의 성스러운 차원의 부재 혹은 신의 부재에 의해 각인되기 때문이”라고 보고 있다.⁸⁷⁾ 현 시대는 궁핍의 시대이다. 궁핍의 시대는 신이 부재한 시대이다. 하이데거는 궁핍의 시대를 홀덜린의 시를 통해 읊으면서 신이 떠나 간 신성하고 거룩한 자리(차원)를 찾고 있다.

“[...]존재의 진리에 입각해서만 비로소 성스러운 것의 본질은 사유될 수 있다. 성스러운 것의 본질에 입각해서만 비로소 신성의 본질은 사유될 수 있다. 신성의 본질의 빛 안에서야 비로소 신이란 낱말이 무엇을 명명해야 하는지의 여부가 사유되고 말해질 수 있다.”⁸⁸⁾

물론, 이것이 기독교로의 복귀는 아니다. 장차 올 신의 본성에 관한 하이데거의 급진적 부정 신학(apophaticism)은 신(God)의 계시에 의한 그리고 계시를 향한 기독교적 방향설정과 기본적으로 충돌한다.⁸⁹⁾ 존재의 진리가 탈은폐되는 곳, 이곳이 바로 신성하고 성스러운 것의 본질이 사유되는 곳이다. 신의 도래가 있을 수 있는 곳은 다름 아닌 존재의 열림의 자리(Lichtung)이다. 성스러움의 본질은 존재의 진리로부터 사유하고 있다. 성스러움은 신의 흔적이나 자취이며 신성의 본질공간이다. 하이데거의 사유에서 신의 현현은 존재 사유를 통해 이루어진다. 우리가 이미 살펴보았지만 존재와 신이 동일하지 않지만 존재사유를 통해 신성하고 성스러운 차원이 드러나는 것은 분명하다. 1966년에 『슈피겔』(Spiegel)지와 인터뷰(그가 죽은 후 1976년에 출판된다)에서 하이데거는 다음과 같이 말한다.

83) Ibid. 이것을 하이데거는 다음과 같이 말한다. “신과 신적인 것의 결여는 부재(Abwesenheit)입니다. 그렇지만 부재는 아무것도 아닌 것이 아니라 오히려 [이미 오래전부터] 있어 왔기에 이렇게 집결된 채 현성하는 것의-즉 그리스 문명과 예언적 유대교 그리고 예수의 설교에서 [나타난] 신적인 것의-은닉되니 충만의 현존성(Anwesenheit)이며, 이러한 은닉된 충만의 현존성은 아제 비로소 [우리 자신의 것으로서 고유하게] 동화되어야 할 것입니다. 이러한 더 이상 아님은 신적인 것의 결코 고갈될 수 없는 본질의 감추어진 도래의 아직은 아님입니다.” 마르틴 하이데거, 「보탬말」 『강연과 논문』, 239. 또한 다음을 보라. Heidegger, ‘Was heißt Denken?’ (1952), GA 7, 132; Heidegger, ‘Hölderlins Erde und Himmel’ (1959), GA 4, 152-81; pp. 169-70 and 178. Judith Wolfe, *Heidegger and Theology*, p. 143에서 재인용.

84) 마르틴 하이데거, 『숲길』, p. 396.

85) 신상희, 『하이데거와 신』, p. 22.

86) 이를 위해 마르틴 하이데거, 「기술에 대한 물음」 『강연과 논문』, 이기상외 옮김, 서울: 이학사, 2011을 참고 해라.

87) Ibid., p. 23.

88) 마르틴 하이데거, 『이정표2』 이선일 옮김, 서울: 한길사, 2005, p. 167.

89) Judith Wolfe, *Heidegger and Theology*, p. 145.

철학은 세계의 현 상태에 즉각적인 변화를 가져올 수 없을 것이다. 이것은 철학에 대해서뿐만 아니라, 모든 인간 사상과 열망에 대해서도 그러하다. 오직 신만이 이제 우리를 구원할 수 있다(nur noch ein Got kann uns retten). 나는 사유와 시를 통해서 이 신의 출현을 준비하거나 또는 우리의 몰락 속에서 이 신의 부재를 준비하는 데에서 구원의 유일한 가능성을 본다 [...]철학과 개인이 할 수 있는 것은 이와 같이 신의 도래 또는 불출현(non-appearance)에 대해 열려있을 준비를 하는 것뿐이다. 불출현의 경험조차도 무(nothing)가 아니라, 내가 『존재와 시간』에서 존재-하는-것(that-which-is)에 대한 집착이라고 부른 것으로부터의 인간의 해방이다.⁹⁰⁾

하이데거는 오직 신만이 우리를 구원할 수 있다고 말한다. 신의 도래는 성스러움의 도래이다. 성스러움이 도래할 수 있는 것은 존재의 진리가 생기하는 곳에서부터 성스러운 것의 본질이 드러날 수 있다. 신학이 아니라 철학이 존재의 열림의 장으로 안내하는 생기(사건)를 통해 신성의 본질 공간을 경험할 수 있다. 이러한 경험을 통해 현존재의 평균적, 일상적 실존범주인 그들-자아(das Man-selbst)는 일상성 속에서 모두가 그들이기에 아무런 책임도 없고 익명의 자아로 편안함만을 추구하며 분주하게 살아가는 자기 아닌 자아(비자아)에서 본래적 자기(eigentlichen Selbst)로 이행할 수 있다. 또한 타인들과 함께 살면서 그들과의 차이를 극복하고 부족하면 채우고 뛰어나면 굴림하고 굴복시키며 대립하는 거리감(Abständigkeit)이 평균성(Durchschnittlichkeit)이 되어 내재성에 안에 갇힌 고립된 자아나 자아주체에서 벗어 날 수 있다. 이런 자아는 존재자 전체를 도발적 요청으로 몰아세움으로써 부품으로 변모시키려는 자아이며 이런 자아는 기술의 도구로 사용된다. 존재자는 모두 다 이런 똑 같은 형태(Gleichförmig)의 자아로 균일화(균일성, Gleichförmigkeit) 되었다. 성스러운 것의 차원을 사유함으로써 인간 현존재의 실존범주인 비본래적 그들-자아는 또 다시 자신의 있음의 가능성을 문제시하고 자신이 누구 이고 어떻게 있어야 하는지를 경청할 수 있는 존재가 열리는 장소(Lichtung)인 거기-있음(Da-sein)으로 계속 해서 나아가 서 있으려고 하는 단독적 자기이면서 현존재의 본래적 자기 모습을 경험하며 본래적 자기이기도 한 이런 자기로의 이행이 가능해 진다.

4. 사방(das Geviert)과 신

하이데거에 따르면 죽을 자들(Die Sterblichen)인 인간은 땅 위, 하늘 아래, 신적인 것들(Die Göttlichen) 앞에서 머무르는 한에서 사방(das Geviert) 세계에 거주한다. 사방세계는 죽을 자들, 땅, 하늘, 신적인 것들이다. 넷이 하나로 포개져 있는 것을 하이데거는 사방이라고 부른다.⁹¹⁾ 넷의 내적이고 내밀한 관계망 혹은 내적인 상호관계성이 바로 사방이다.⁹²⁾ 죽을 자들인 인간은 땅, 하늘, 신적인 것들과 “서로 합일되어, 합일된 사방의 하

90) “‘Nur noch ein Got kann uns retten’: Spiegel-Gepräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966’, *Der Spiegel* 30, 23 (31 May 1976), pp. 193-219; rpt. in Günther Neske and Emil Kettering (eds.), *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch* (Pfullingen: Neske, 1988), pp. 81-114; pp. 100-1. Judith Wolfe, *Heidegger and Theology*, p. 145에서 재인용.

91) 마르틴 하이데거, 「건축함 거주함 사유함」 『강연과 논문』, p. 191.

92) 신상희, 『하이데거와 신』, p. 173, 190; 이수정·박찬국, 『하이데거 그의 생애와 사상』, 서울: 서울대학교 출판부, 2004, pp. 302-303

나로 포개짐(Einfalt)에서부터 함께 속한다.”⁹³⁾ “이들 각각은 고유화 안에서 하나의 고유 하에로 탈고유화된다. 이러한 탈고유화하는 고유화가 사방의 거울-놀이이다.”⁹⁴⁾ 포개짐과 거울-놀이의 관계성이 일어나는 곳이 다름 아닌 세계이다. 사방의 통일은 넷의 합일(Vierung)이며 둥근 원을 그리며 거울-놀이 속에서 윤�무한다(reigen).⁹⁵⁾ 신적인 것들을 포함하여 하늘과 땅은 고유한 영역을 차지하고 있지만 탈고유화하여 서로를 비추고 하나로 포개져 공속하며 머무른다. 다시 말하면 사이-나누어진 것(das Unter-Schiedene)으로 있지만 이 넷을 서로서로 어우러지게 하는 근원적 차원으로서의 사이-나눔의 사이의 차원 안에 친밀하게 공속하며 머무른다.⁹⁶⁾ 이것을 신상희는 공속적인 공속놀이라고 명명한다.⁹⁷⁾ 사방의 세계가 이러한 사이-나누어져 있지만 서로 겹쳐지거나 포개져 내적인 공속적 공속놀이를 하는 가운데 사물의 사물화가 된다.⁹⁸⁾ 이러한 신적인 것들을 하이데거는 다양하게 표현하고 있다.

신은 스스로를 은닉하며 알려져 있는 앎은 미지의 신(der unbekante Gott)⁹⁹⁾이지만 스스로를 개방적으로 비밀스럽게 드러낸다. 그래서 하이데거는 훔덜린의 시 지음의 본질을 설명하면서 “미지의 신으로 남아 있는 신은, 스스로를 그 자신이 존재하는 그로서 내 보임으로써 미지로 남아 있는 자로서 현상해야한다”¹⁰⁰⁾고 말한다. 신은 은닉되어 있지만 스스로를 은닉하며 비밀스럽게 드러낸다. 이것이 신의 속성이다. 신이 존재하는 방식이다. “스스로를 은닉하고 있는 것을 스스로 은닉하고 있는 것으로 현상하게 하는 것”¹⁰¹⁾과 같은 방식으로 신은 우리에게 보여 진다. 이러한 말들은 신의 초월성과 내재성을 동시에 말하고 있는 표현들이다.¹⁰²⁾ 그러나 여기서의 초월성은 세계를 초월하는 것, 다시 말하면 세계 내의 초월성이 아니라 신의 본질 속에서의 초월성인 내재적 초월성을 의미한다. 자기를 스스로 나타내 보이며 스스로 은닉하는 현존과 부재를 드러내는 신성의 속성을 말한다. 신의 내재적 초월성은 신이 우리를 초월해 있다는 것이 아니라 내재적 초월성으로 우리에게 다가온다는 것이다. 하이데거는 이러한 미지의 신을 『철학의 기여』에서는 궁극적(마지막) 신(der letzte Gott)이라고 명명한다.¹⁰³⁾ 존재의 진리를 파수하면서 터다지는 거기-있음(터-있음, 현-존재)에게 말없이 눈짓(Wink)하며 스쳐 지나가는 신을 하이데거는 궁극적 신이라고 부른다.¹⁰⁴⁾ 신은 최고의 존재자로 환원되거나 그러한 의미의 명칭을 필

93) 마르틴 하이데거, 「사물」 『강연과 논문』, p. 231, 233.

94) Ibid., p. 232.

95) Ibid., p. 233.

96) 신상희, 『하이데거와 신』, p. 172.

97) Ibid., p. 174.

98) 흥미로운 것은 하이데거의 사유에서 사물(thing) 안에서는 네 가지 방역들이 깃들여 있다는 것이다. 이 네 방역들의 역동적 상호관계성을 통해 사물이 된다. 이것은 그의 사물이란 글에 나오는 던지와 포도주의 예를 통해서 사물 안에 신, 땅, 하늘, 인간이 머물고 있다는 것을 제시한다. 독일어 고어에서 thing은 본래 모음의 의미이다. 그래서 “사물로-됨은 모은다. 사물로-됨은 사방을 일어나게 하면서, 사방의 머뭇을 그때그때마다의 머무는 것 안으로, 즉 이 사물 안으로, 저 사물 안으로 모은다.” 마르틴 하이데거, 「사물」 『강연과 논문』, pp. 215-230; Andrew J. Mitchell, *The Fourfold: Reading the Late Heidegger*, Northwestern University Press, 2015, pp. 204-210.

99) 마르틴 하이데거, 「인간은 시적으로 거주한다」 『강연과 논문』, pp. 257-258.

100) Ibid.

101) Ibid., p. 262.

102) 이것을 신학에서는 범신론(pantheism)과 구별되는 범재신론 혹은 만유내재신론(panentheism)이라고 부른다.

103) Martin Heidegger, Beiträge zur philosophie(Vom Ereignis), Frankfurt am Main: Klostermann, GA 65, 1989, pp. 410-411

104) 신상희, 『하이데거와 신』, p. 87.

요하지 않는다. 그렇다고 최고의 존재자로 표현되는 신의 명칭이 죽은 것은 아니다. 하이데거는 이러한 신의 표현을 모든 이름과 의미의 궁극적(마지막) 신으로 표현한다. 여기서 궁극적(마지막)은 “종결이나 종료가 아니라 가장 심오한 시원적인 것, 즉 가장 아득하게 성큼 걸어 나가 가장 어렵게 자신을 맞이하는 가장 심오한 시원적인 것이다”¹⁰⁵⁾ 머물며-있어 온 신(gewesene Götter)은 오직 생-기(Er-ignis, 존재사건)를 필요로-함으로써만이 인간에게 다시 나타날 수 있다고 여긴다.¹⁰⁶⁾ 이것을 하이데거는 “완강한 거부로서 존재의 진리”는 “자기은폐의 드러나 있음이 존재의 진리의 근원적 본질을 구성한다. 이러한 방식으로만 존재는 놀람 그 자체이다. 즉, 궁극적 신이 스쳐 지나가는 고요함이다”¹⁰⁷⁾고 말한다. 존재의 비은폐성과 은폐성은 궁극적 신이 지나가는 자리이다. “생-기는 인간을 신에게 바친다는 점에서 이 생-기는 신을 인간에게 건네준다.”¹⁰⁸⁾ “궁극적 신이 생기 자체는 아니다. 그러나 궁극적 신은 터를 근거 짓는 자(Dagriinder)가 귀속한 그것으로서의 생기를 필요로 한다.”¹⁰⁹⁾ 이러한 그의 언급은 존재가 탈은폐하는 곳에 신성한 것이 또한 탈은폐한다고 말하는 것이다. 하이데거에 따르면 존재가 탈은폐 되고 뒤로 물러나는 특성과 신적인 것의 은닉과 드러내 보임의 특성이 유사하다. 하이데거는 신성이 드러날 때 존재가 탈은폐된다고 말하기 보다는 존재가 탈은폐될 때 신성이 드러난다고 주장한다. 존재의 사건이 발생할 때 신이 다시 나타날 수 있다는 것이다. 신의 존재는 현존재를 믿는 실존을 통해서만 항상 알려질 수 있다.¹¹⁰⁾ 존재의 진리가 탈은폐하는 곳에 “존재하는 모든 것 속에 신성의 찬란한 광채가 비치기 시작하여”¹¹¹⁾ 인간은 이러한 신성을 경험한다. 그래서 신상희는 하이데거에게 “신적인 신이란 존재이탈과 존재망각으로 물든 탈-생기의 허무주의적 시대에 어둠 속을 헤매며 방황하는 인간에게 성스러운 빛을 눈짓으로 선사해 줌으로써 그를 그 자신의 고유한 본질적 처소 속으로 초대하여 인간의 시원적 본질을 되찾도록 구원해 주는 구원자로서의 신이다. 오직 이러한 신만이 고향을 상실한 채 살아가는 우리를 구원할 수 있다 본다”고 잘 지적해 주고 있다.¹¹²⁾ 하이데거에게 이러한 신은 기독교적 신일 수도 있다.¹¹³⁾

5. 신-없는 신적인 신

하이데거가 말하는 신 없는 신적인 신은 여러 가지 면에서 우리에게 다양한 시각을 제공해 준다. 1) 신-없는은 행함이 없이 믿는 신이다. 우리는 우리가 믿고 있는 도그마에만 갇혀 우리와는 다른 공동체나 타자들을 나와 자신의 공동체로 환원시켜버리고 타자를 자기로 내면화하며 동질화시키는 경향이 있다. 우리는 우리가 믿고 있는 신앙과의 차이나

105) GA 65, p. 405(한글번역, 마르틴 하이데거, 『철학에의 기여』, 이선일 옮김, 새물결, 2015, p. 571)

106) GA 65, p. 88.

107) So allein wird das Seyn die Befremdung selbst, die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes. GA 65, p. 406.

108) GA 65, p. 280.

109) Ibid., p. 409.

110) Laurence P. Hemming, *Heidegger's Atheism: The refusal of a Theological Voice*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2002, p. 202.

111) 마르틴 하이데거, 『숲길』, p. 270.

112) 신상희, 『하이데거와 신』, pp. 154-155

113) 그래서 하이데거는 다음과 같이 말한다. “그리스 문명과 그리고 예언자적 유대교에서 그리고 예수의 설교에서 [나타난] 신적인 것의 현존성이다.” 마르틴 하이데거, 『사물』 『강연과 논문』, p. 239.

번호를 위해 타자를 증오하고 배제하고 심지어 희생시키려고 한다. 기독교 진리를 강요하고 강요하다 못해 이것을 가지고 배제나 억압이나 폭력을 정당화하여 타자를 해치는 경우가 있다(물론 오늘 날은 이와 반대로 전혀 기독교 진리에 무관심하며 신앙을 악세사리 정도로 간주하는 경우가 더 많이 있다). 이러한 의미의 그리스도교 신은 없다. 만일 우리가 믿는 신의 믿음 때문에 타자를 이런 저런 방식으로 울타리를 만들어 배제하고 타자의 타자성을 인정하지 않는다면 그런 우리의 행위로 인해 신-없음이 될 수 있다. 2) 신 없이는 사유만으로 믿는 신이다. 하이데거가 보기에 존재론(형이상학)은 신론이며 신론은 형이상학이다. 즉, 존재-신-론이다. 그러나 존재론을 신론의 관점에서 신론을 존재론적 관점에서 고찰할 수 없다. 그렇게 한다면 그가 보기에 철학적 관점에서는 존재망각이요, 신학적 입장에서는 경험(기도, 예배)의 대상과 무관한 신이다. 존재자의 존재를 토대, 근거 혹은 원인자(신)의 관점으로만 이해한다면 존재를 올바르게 숙고할 수 없는 존재 망각에 빠질 수밖에 없으며(철학적 비판) 경험과 무관한 이러한 신 개념의 신은 기도와 경배의 대상이 될 수 없다(신학적 비판). 이런 점에서는 그는 철학에 신학이 들어오는 것은 둥근 삼각형과 같이 터무니없는 말이 될 수밖에 없으며 모든 학문의 토대는 존재론이다.

3) 하이데거는 철학에 종교나 신학을 개입시키려고 하지 않았다. 철학에서 신학이나 신을 말할 수 없다면 어떤 식으로 그것을 말할 수 있을 까? 그에게 철학에 신학이나 신이 들어 올 수 있는 가능성은 무엇인가? 그는 신을 칸트처럼 윤리적 영역으로 비트겐슈타인처럼 말할 수 없는 영역으로 넘기지 않았다. 그는 적극적으로 학문 특히 철학에서 신을 언급한다. 그 방식은 자신의 존재론에 근거한 사유의 길을 걸을 때 성스럽고 신성한 영역이 도래할 수 있다고 믿는 것에서 나온다. 인간이 그의 철학의 핵심인 존재물음이나 존재의 사건이 일어나는 곳에 그의 표현대로 존재의 목소리를 경청할 때 신성의 한 부분인 성스러운 것이 드러난다. 그가 학문에서 나온 확실한 신념(믿음)을 종교라고 간주 하여 누구나 학문에 대한 확실한 신념(믿음)을 가지고 있지 않은 사람은 없기 때문에 종교 없는 사람은 없다고 생각하는 이유도 이 때문일 것이다. 신성의 도래는 존재의 진리 사건이 일어나는 곳이다. 신을 직접적으로 말하지 않고 자신이 주요 철학인 존재의 탈은폐를 경험할 때 인간은 신성의 한 부분인 신성하고 성스러운 속성의 드러나는 것을 경험한다. 하이데거는 존재를 사유할 때 전통 형이상학의 존재망각과 서양철학사에 나타난 왜곡된 인간관이나 자연관 특히 근대 이후의 인간관과 자연관을 해체하고 본래적 인간, 자연에 대한 관점을 회복할 수 있다고 믿었다. 하이데거는 이런 점에서 신만이 인간을 구원한다고 주장한 것이다. 여기서의 구원은 신학적 의미의 구원은 아니다. 여기서의 구원은 필자가 생각하기로는 하이데거가 “구원은....본래적으로는 어떤 것을 그것의 고유한 본질로 자유롭게 놓아둠을 의미한다”고 말한 것의 의미라고 생각한다.¹¹⁴⁾

6. 결론

모두다 신앙인 이지만 모두가 신앙인이 아닐 수 있는 상황 속에서 우리들은 살고 있다. 온라인 상에서 보고 듣고 만나고 정보를 수집하는 것들과 다양하게 쏟아지는 신학서적 등이 우리가 믿고 고백하는 성경(특별 계시)보다 권위와 논리적 탁월성이 더 크고 지적 호

114) 그는 죽을 자들이 땅을 구원하는 한에서 거주한다라고 말하면서 레싱의 의견을 따라 이러한 구원의 의미를 언급한다. 이를 위해 마르틴 하이데거, 「거주함, 건축함, 사유함」 『강연과 논문』, 192를 참조.

기심의 만족도가 보다 크기 때문에 성경은 이제 금융자본주의 사회에서 자본의 획득에 별도움을 주지 않는 플라톤의 국가론처럼 고전학과에서나 배우는 고전이 되었다.

진리가 없는 것이 진리인 시대 속에 사는 우리들은 모든 것을 심지어 성경조차도 우리의 상황이나 문화나 맥락에 환원시키어 재형성하려는 경향이 강하다. 오늘 날 포스트모던 그리스도인들은 과거 신앙의 선배들의 신앙고백이나 성경의 내용들에 귀를 기울이는 것은 근본주의적, 독단적인 것이라고 본다. 그래서 이러한 성경이나 교리에 얽매어 있기 보다는 새롭게 등장하고 등장할 정치적, 문화적, 철학적, 종교적 통찰들을 수용하고 이것에 개방적 자세를 취하여 이러한 통찰력에 권위를 부여한다. 기독교의 특수성, 유일성에는 무관심하다. 오히려 성경의 권위와 그 권위에서 나온 통찰력보다는 누구에게나 호소력 있는 사랑, 평화, 정의 등의 주제를 문화, 사회, 경제, 정치 등과 관련시키어 나온 보편적인 지적 통찰력이 우리의 실존적 상황의 판단과 실천의 근거가 된다. 이런 포스트모던 시기, 포스트 세속시기에서 관연 하이데거의 철학에 나타난 신적 담론은 우리에게 어떤 의미를 줄 수 있을 까? 포스트모던 시대의 그리스도인들에게는 우리가 전통적으로 그 동안 경험적 인식적으로 믿고 있는 신이 우리가 우리의 자신의 필요 따라 만든 신의 개념이 아닌가를 숙고해 보며 만일 그렇다면 그런 신은 없고 그 자리에 성경이 요구하는 신을 대체할 기회일 것이다. 그러나 부정적 측면에서는 과거 전통적 신의 개념(신앙 고백서나 성경 66권에 근거한 신 개념)은 낡고 현시대에 맞지 않기 때문에 이 자리에 오늘날의 문화적, 정치적, 철학적 등의 상황에 어울리는 신이나 여기에 맞는 신개념을 놓는 것이다. 신이 죽은 자리에 단순하게 말하자면 니체의 신의 죽음 선언 이후 신의 자리는 힘에의 의지, 마르크스시즘에게는 자본가와 노동자와 계급간의 투쟁, 페미니스트에게는 남성과 동등한 여성의 사회적, 문화적, 경제적, 정치적 권리 주장 등, 종교가 가지고 있는 덕목들 예를 들면 사랑, 평화, 정의, 인권, 환대 등이다. 물론 근대시대에 인간의 이성이 신의 자리를 차지한 것도 한 예가 될 수 있다. 니체 이후 하이데거는 철학의 영역에서 철저하게 계시로 접근할 수 있는 신학적 의미의 신을 배제하였지만 그렇다고 철학에서 신성이나 신을 말할 수 없는 것이 아니라 자신의 철학을 통해 신성의 도래를 준비하였다. 이러한 영향은 프랑스 철학자들(특히 해체론이 대변가 데리다에게) 많은 영향을 주었다.

니체와 하이데거의 신적 담론은 이제 오늘날 유행하는 신 이후의 신(anatheism), 종교 없는 종교, 신없는 신에게(adieu ans Dieu)라는 신적 담론에 큰 영향을 주었다. “만일 근대성의 경향이 세속주의와 신의 죽음에 대한 니체의 선언에서 극에 달했던 종교비판을 향해 있었다면 포스트모더니즘은 흥미롭게도 후기세속(post-secular)이 될 것이며 하나님의 죽음 이후가 되기 때문에 오히려 포스트모던 시기는 도그마나 교리에 갇혀 있는 신은 사라지고 새로운 신이 자리할 수 있는 종교나 신이 마련될 수 있는 좋은 시기이다.”¹¹⁵⁾ 성경의 신보다는 철학이나 인간의 종교성에 근거하여 성경에서 말하는 신적 속성을 들어내는 신은 하나님 나라 영역에만 속한 사람들의 신은 아니다. 하나님 나라와 하나님 나라의 영역이 아닌 곳을 넘나들 수 있는 신이다. 성과 속의 구분이 없는 신이다. 실제로 성경의 하나님은 무소부재하신 분이기 때문에 이러한 개념은 무의미할 수 있다. 니체나 하이데거 이후에 신 이후의 신, 종교 없는 종교, 신 없는 신에게의 신적 담론에 따르면 하나님의 나라의 멤버됨을 구성하는 것은 진리가 일어나도록 하는 것이나 환대를 실행한다는 것이 그 나라 멤버됨을 구성하는 것이다. 비록 무신론자로 통할지라도 그 나라와 세계를 구분하는 경계나 선은 기독교적 유신론자나 무신론자를 나누는 경계나 선이 아니다. 이것은 사건¹¹⁶⁾의 문제이지 영역이나 비영역의 문제가 아니다.¹¹⁷⁾ 하나

115) 존 D. 카푸토, 『포스트모던 시대의 철학과 신학』, 김완중, 박규철 옮김, 서울: CLC, pp.193-194.

님 나라의 경계는 막혀 있지 않으며, 그리스도인, 유대인, 무슬림 사이에서 유신론, 무신론, 신학, 무신학, 하나님(Dieu)과 하나님 없음(sans Dieu), 종교 없는 종교간의 일종의 '신성한 비결정성'(holy undecidability)을 결정하지 못하게 하여 낯선 자를 사랑하시는 하나님의 명칭 속에 있다.¹¹⁸⁾

왜 그러면 무신론자(atheist)가 아니라 비신론자들(a-theist), 좀 더 극단적으로 anatheisit 들은 이러한 주장을 하는 것일까? 특정한 종교나 성경의 신을 믿고 주장하는 사람들은 도그마나 교리를 가지고 그것을 믿지 않는 사람들과 심지어 같이 믿고 있는 사람들에게 편 가르기를 하며 배재와 폭력을 행사한다. 이러한 현상을 카푸토는 다음과 같이 잘 말해 주고 있다. “제도화된 공동체는 자신들의 정체성과 그 정체성을 유지하는 힘에 의해 규정되며 이러한 힘이 다른 것을 파문할 권력을 포함하고 있다.”¹¹⁹⁾ “이러한 공동체가 너무 많은 타자를 환대한다면 그것은 공동체를 단념하게 될 것이다. 타자를 환영하는 환대는 종교적 기관들이 열정적으로 설교하지만 주의 깊게 계산된 신중함으로 실천한다.”¹²⁰⁾ 이러한 카푸토의 지적은 고백적 신앙을 가진 사람들에게 일침을 가하며 그릇된 언행으로 다른 공동체를 자신의 공동체로 환원시키고 타자를 자기로 내면화시키고 동질화시키는 것에 경각심을 갖게끔 해준다.¹²¹⁾ 자신들이 믿고 있는 종교 특히 기독교 공동체의 고백적 신앙을 위해 신에게서 파생되는 이웃사랑을 통해 종교의 차이를 말하고 변호하는 것이 아니라 그 변호와 차이로 인해 타자를 증오하고 배제하고 심지어 희생시키는 비기독교적인 현상은 문제이다.¹²²⁾

그러나 특정 종교의 현상을 비판하는 것과 다른 종교와 현저하게 다른 고백적 신앙이나 신앙공동체가 있을 수 있으며 그것을 지키고 유지하며 생존할 수 있다는 것은 별개의 문제이다.¹²³⁾ 중요한 것은 그리스도인이 알고 믿고 있는 신과 자연인이 알고 있는 신의 차이점을 구분이나 구별하지 않고 동일한 신으로 간주하는 경향이다. 중생한자가 믿는 신과 중생하지 않는 자가 알고 있는 신은 그리 중요하지 않은 시대가 되어 버렸다. 정치, 문화, 종교, 국가, 경제, 인종 계급간의 갈등과 차별을 해소하고 중재해 주는 신은 중생자의 신과 자연인의 신간의 구별을 무의미하게 만든다. 마치 이것은 데리다에게도 최소한의 종교적인 것, 기도하는 것, 신앙적인 것, 소망하는 것이 있으며 아우구스티누스에게 있는 것처럼 똑같이 있다고 해서 데리다의 무규정적 신과 아우구스티누스의 전통적 기독교적인 규정된 신이나 하나님이라는 고정된 대상과 같다고는 말할 수 없을 것이다. 이것을 K. A. 스미스는 데리다와 아우구스티누스가 하나님에 대한 열정 때문에 둘 다 종교적일 수 있다고 말한다면 아우구스티누스의 종교관은 계시 없는 아우구스티누스, 죄를 말하지 않는 아우구스티누스가 될 수밖에 없다고 주장한다.¹²⁴⁾ 성경에 철저히 근거한 신학이나 신앙인 그리스도교 유신론이 아니라 후기세속주의나

116) 무신론자로 통하면서 우리가 하나님 나라 밖에 있지 않을 수 있는 가능성은 아뒤(to God) 속에서 우리에게 들이닥치는 하나님의 이름에 의해 확립된 경계를 넘어가게 해주기 때문이다. 그에게 하나님의 이름은 사건이며 이것이 사건을 제공한다. 신학은 사건의 해석학이다(lbid., p. 2000; J. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2006, pp. 264-266.

117) 존 D. 카푸토, 『포스트모던 시대의 철학과 신학』, p. 202.

118) 존 D. 카푸토, 『포스트모던 시대의 철학과 신학』, p. 203.

119) John D. Caputo, *On Religion*, New York, N.Y: Routledge, 2011, pp. 32-33; 존 D. 카푸토, 『포스트모던 시대의 철학과 신학』, p. 219.

120) John D. Caputo, *On Religion*, p. 33; 존 D. 카푸토, 『포스트모던 시대의 철학과 신학』, p. 219.

121) 존 D. 카푸토, 『포스트모던 시대의 철학과 신학』, p. 2016, 220.

122) 존 D. 카푸토, 『포스트모던 시대의 철학과 신학』, p. 220.

123) 존 D. 카푸토, 『포스트모던 시대의 철학과 신학』, p. 220.

124) 존 D. 카푸토, 『포스트모던 시대의 철학과 신학』, p. 214; K. A. 스미스, 『급진정통주의 신학』, 한

종교 없는 종교, 신-없는 신적인 신의 지평에서 주장하는 신을 그대로 수용한다면 말하지 않는 것보다는 이런 식으로 영성이나 신성을 말하는 것이 좋은 기회일 수 있는지는 숙고해 보아야 할 것이다. 왜냐하면 오늘날의 사람들은 신을 믿지는 않지만 기도할 대상의 신, 평화나 사랑을 말하는 신은 필요로 하고 그리워한다. 마치 데리다가 나는 정당하게 무신론자다. 그러나 누구보다 더 기도하고 더 아파하고 평화와 사랑을 추구하기 때문에 아우구스티누스의 신앙이 아브라함과 이삭의 하나님인 규정되고 연표가능한 신이지만 데리다의 신은 무규정된 연표불가능한 대상을 연표하고 규정하는 다양한 방식 중에 하나이다. 기독교, 유대교, 이슬람교, 불교 등 어느 특정 종교나 도그마에 매달리지 않아도 있을 수 있는 종교, 이러한 종교를 가지지 않아도 종교가 자리 잡을 수 있는 종교, 이것이 종교 없는 종교이다.¹²⁵⁾

포스트모던 시대는 분명 그리스도인들에게 어떤 방식으로든 인간에게 있는 신없는(규정된 신) 신(무규정된 신)을 통해 영적 속성들을 표현하며 믿음 없는 믿음의 믿음, 의심하는 의심의 믿음을 드러내는 자연인이나 그리스도인들이 다방면에서 다양하게 있다는 것을 인식하고 이것을 수용한다면 오히려 성경의 하나님을 선포할 좋은 기회이다. 문제는 우리가 가진 종교(기독교)를 강요하고 강요하다 못해 이것을 가지고 배제나 억압이나 폭력을 정당화하여 타자를 해치고, 반대자들의 목소리에 침묵하며 자신들의 공동체나 기관들과 다르다고 애원하는 사람을 배제하고 파문하고 다른 것을 고백하는 사람들과 싸우며 일반적으로 자신들에게 동의하지 않는 사람들을 나쁘게 보이도록 애쓰는데 상당한 사악한 시간을 보내고¹²⁶⁾ 표면적 현상으로 드러날 수밖에 없는 종교적 다양성을 무시하는 것이 문제일 뿐이지 기독교의 배타적 진리를 중하는 것이 문제는 아닐 것이다. 오히려 기독교의 배타적 진리를 고백하는 사람들이 고정되고 연표가능한 하나님, 즉 성경의 하나님에게 기도하고 예배하며 타자의 고난과 고통 앞에서 같이 공감하지 않는 모습이 이상할 따름이다.

요약본/

(요약) 신-없는(got-lose) 신적인 신(der göttliche Gott)

오늘 날 현대인들에게 신¹⁾은 누구인가? 고대 그리스 철학학자들인 소크라테스 이전 철학자(자연철학자)에게 신은 대부분의 만물이 생성되고 돌아가는 물질이나 원리였고 플라톤에게 신은 이데아의 모든 근본적 속성들이 부여된 살아 있는 개별자²⁾이며 아리스토텔레스에게 신은 모든 실체들의 궁극적 근거나 원리인 부동의 동자, 즉 제일 실체를 말한다. 중세 특히 아우구스티누스, 안셀무스, 토마스 아퀴나스에게 신은 기독교 신 그 자체였다. 근대인들에게 신은 그 신의 자리를 대신한 극단적으로 말하면 알고자 하는 이성이었으며 현대를 알리는 니체에게는 힘에의 의지였다. 양차 대전 이후 인간에게 폭력적 이성과 힘의 의지는 더 이상의 신의 자리를 차지 할 수 없었다. 20세기 분석철학이나 언어철학자들로 인해 만물의 근원인 아르케, 이데아적인 신, 제일실체, 기독교 신,

상화 옮김 서울: CLC, 2011.

125) 존 D. 카푸토, 『포스트모던 시대의 철학과 신학』, p. 217.

126) Ibid., p. 219.

1) 필자가 말하는 신은 광의적 지평에서 경험과 비경험을 통한 우주의 근원, 개인의 인생과 가치관의 원리나 기준, 윤리적 기준, 학문의 방법론과 협의적 지평에서는 종교적 신을 말한다. 그러나 본 논문에서는 종교적 신 특히 기독교 신을 의미할 것이다.

2) Etienne Gilson, *God and Philosophy* (New Haven & London: Yale University Press, 2002), p. 28.

이성으로서의 신이 이제 언어로 대체시켰다. 현대인들은 이것도 저것도(either/or) 아니라 둘 다(both/and) 모두를 인정하는 가치관과 신념을 추구하는 회의론적 상대주의를 선호하며 심신론을 설명하는 심리철학적 지평에서는 정신보다는 몸이나 육체 혹은 보이는 것(visible)에 더 많은 관심이 있으며 이것에 근거하여 정신을 설명하며 정신을 물질로 환원시키는 경향이 있다.³⁾ 예나 지금이나 여전히 자본이나 명예 혹은 공간은 이들의 궁극적 목적이다. 신은 고도로 발달한 기술 문명 앞에서 자본이나 물질로 대체된 물신주의적 신이다. 또한 온라인을 통한 SNS의 사용과 TV나 영화를 통한 과잉 보기를 통해 현실과 가상현실을 구분하기 힘들 정도의 현실을 맞보며 살고 있다. 흥미로운 것은 이러한 과잉 보기를 중시하는 사회에서 그 보는 것의 주체인 나조차 인간 존재자의 본래적 고유성⁴⁾을 제대로 인식하지 못한다. 나의 본래적 고유성을 인식하지 못한다는 것은 타자나 자연 세계 또한 바르게 인식하지 못할 가능성도 있다. 왜냐하면 자신의 고유성을 인식하지 못하는 것 때문에 타자나 외부 세계의 모든 것들을 자기로만 환원하며 내면화시키고 표상화시키는 왜곡된 인간 존재자가 될 수밖에 없는 가능성이 더 크기 때문이다.⁵⁾

이러한 현상 속에⁶⁾ 살지만 이러한 현상들을 조금 이나마 극복하며 인간의 본래성(종교성)을 추구할 수 있는 가능성이나 대안은 없는 것일까? 그 대안이나 가능성은 하이데거의 사유를 따른다면 존재 사유이다. 필자가 관심을 가지는 것은 이러한 존재 사유를 통해 존재가 탈은폐되는 곳에 다시 말하면 신성하고 성스러운 경험이 있는 자리에 다름 아닌 신에 대한 경험이 나타날 수 있다고 주장하는 하이데거의 사유 방식이다.⁷⁾ 인간 존재자는 신이 도래하는 성스러운 차원을 사유할 지도 모른다거나 아니라 사유해야한다. 왜 인간 존재자는 신적인 것의 성스럽고 신성한 것을 사유할 수밖에 없는가? 신에 대한 사유 가능성을 우리는 어떻게 확보할 수 있는 가? 왜 우리는 신의 도래를 사유해야 하는 가? 신을 사유하는 것이 오늘날의 인간의 과잉욕구로 인한 과잉자본과 과잉지식, 과잉지배, 과잉표현, 과잉공간 등을 극복할 수 있는 대안이 될 수 있는 가? 본 논문에서는 그러한 대안과 가능성을 전통 형이상학을 비판하는 하이데거의 사상을 근거하여 모색해 볼 것이다. 이를 위해 필자는 니체의 신은 죽었다는 의미와 하이데거가 니체의 신에 대한 사유를 어떻게 비판하고 왜 비판하는지, 그리고 하이데거의 신-없음과 니체의 신은 죽었다라는 선언의 구조적 측면과 내용적 측면의 연속성과 불연속성을 먼저 고찰해 볼 것이며 하이데거가 말하고 있는 신-없음의 의미와 신적인 신의 의미의 의미를 살펴보고 그것이 오늘날 우리 그리스도인들에게 주는 함의가 무엇인지를 비판적으로 고찰해 볼 것이다.

-
- 3) 그러나 아무리 정신을 물질로 환원하여 설명하고 정신이나 영혼이 없다고 말할 지라도 인간은 과거의 아픈 기억에 눈물 흘리고 마음 아파한다. 물을 마시는 이유가 염분을 다량으로 섭취하여 신체내의 삼투압 현상으로 몸 안에 있는 수분이 자주 소변으로 빠져나가는 물리적 원인이 있지만 건강을 유지하기 위해 20~30분마다 물을 마시거나 물리적 원인을 동반하지 않는 (정신적 원인으로 인해) 물을 마시는 경우도 있다.
 - 4) 인간 존재자의 본래적 고유성이 무엇인지는 본 논문이 전개 되면서 드러날 것이지만 간략하게 말한다면 하이데거가 말하는 존재 사유나 존재물음을 던지는 인간을 말한다. 이 존재가 탈은폐 되는 곳이 영적이고 신령하고 성스러운 것이 드러나는 곳이다. 즉, 신이 있는 자리이다.
 - 5) 하이데거는 이러한 인간 존재자를 그들-자아로 간주하며 이곳에서 자신의 본래적 고유성으로 이동하는 자아를 본래적 자아로 간주한다.
 - 6) 필자는 이러한 시기를 포스트모던 시대 혹은 후기세속주의 시기라고 명명할 것이다.
 - 7) 하이데거는 존재와 신과의 비동일성을 주장하지만 서로 어떤 관계를 가지고 역할을 하는지는 설명하지 않는다.