

종교 없는 종교시대의 신앙:

포스트모더니즘과 카푸토의 데리다 신담론을 중심으로

김완중 백석대 교수

카푸토(John D. Caputo)의 철학은 포스트모더니즘이나 해체(탈구축, Deconstruction)철학으로 평가된다. 본 글은 카푸토의 데리다 읽기(종교성)와 카푸토의 종교성 관점에서 종교 없는 종교의 의미가 무엇인지 숙고해 본다. 이들의 생각을 통해 그리스도교 특히 고백적 신앙을 가진 공동체는 그들의 목소리를 경청하여 비판적 성찰이나 수용의 가능성이 무엇인지와 그리스도교 공동체의 정체성을 유지하며 우리와 다른 공동체를 차별하지 않고 환대할 수 있는 것이 무엇인지에 대한 작은 숙고의 방향을 고민한다. 카푸토의 데리다 관점의 종교적 의미를 보기 전에 먼저 다양한 특징으로 다양한 분야에서 포스트모더니즘이 등장했지만 공유하고 있는 특징들이 무엇이며 모던, 모더니티, 모더니즘의 의미, 그리고 그 성격과 특징이 무엇인지를 카훈(Lawrence Cahoon)이 편집한 『모더니즘에서 포스트모더니즘: 선집』(*From Modernism to Postmodernism: An Anthology*)으로 요약 정리해 보고 고찰한다.

1. 포스트모더니즘의 역사

근대(modern), 근대성(modernity), 근대주의(modernism)은 무엇을 의미하는가? 모던이라는 말은 현대를 전통적인 방식과 구별하기 위해서 다양한 시기와 장소에서 사용되어 왔다. 마치 근대영어(modern English)를 고대 영어, 중세 영어와 구별하고 20세기 춤의 스타일을 발레와 구별하기 위해 모던을 사용했던 것처럼 말이다¹⁾ 모더니티(Modernity)는 지난 몇 세기 동안 유럽과 북미에서 발전된 새 문명을 언급하는 말이며 20세기 초기에 더욱 분명해진다. 모더니티는 이런 문명이 인간의 역사에서 유일하다는 의미에서 모던을 함의한다. 유럽과 북미가 물질적 생활 수준의 전례 없는 발전을 이끈 새로운 기계 기술, 산업 생산 유형, 그리고 자연 개발을 위한 새로운 강력한 기술을 개발했다는 것은 누구나 인정한다. 오늘날 비서양사회에서 근대화(modernization)나 개발로 묘사되는 것은 이러한 형태의 모더니티이다. 근대 서양 문명은 자본주의, 세속문화, 자유민주주의, 개인주의, 합리주의, 인본주의의 특징(이것들이 유일한 특징인지는 논쟁거리이다)을 지닌다. 모더니티가 16세기에서 19세기 중 어느 세기에 시작되었는지는 논쟁의 여지가 있다.²⁾ 카훈은 언제 모더니티가 시작 되었는지 보다는 그것의 성질과 운명, 이러한 새로운 삶의 방식의 타당성이 무엇인지가 더 중요하다고 보고 있다.³⁾

1) Lawrence Cahoon (ed), *From Modernism to Postmodernism: An Anthology* (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1997), p. 11.

2) Ibid.

3) Ibid., p. 13.

모더니즘(Modernism)이란 용어는 양의적(ambiguous) 방식으로 사용된다. 이 용어는 모든 모던 시대의 철학 혹은 문화와 1850에서 1950년 기간 동안 역사적으로 국한된 예술의 운동을 가리킨다.⁴⁾ 이 시기는 여러 분야에서 전례 없는 실험의 시기라고 볼 수 있다. 예술분야 즉 회화에서 구스타프 쿠르베(Gustave Courbet)의 사실주의(realism)와 콜로드 모네(Claude Monet)의 인상주의(impressionism)로부터 잭슨 폴락(Jackson Pollack)의 추상적 표현주의까지, 문학에서는 버지니아 울프(Virginia Woolf)와 제임스 조이스(James Joyce)의 객관적 서사의 단념과 어니스트 헤밍웨이(Ernest Hemingway)가 주제(subject matter)를 이상화시켜 처리하는 방식을 단념한 것, 음악에서는 아놀드 쇤베르크(Arnold Schönberg), 알반 버그(Alban Berg)의 무조주의(atonality)와 이고르 스트라빈스키(Igor Stravinsky)의 불협화음, 무주제적 구조, 건축학에서는 르 코르뷔지에(Le Corbusier), 루드비히 미스 판 데어 로에(Ludwig Mies van der Rohe), 그리고 발터 그로피우스(Walter Gropius)의 모더니즘이 중요한 역할을 했다.⁵⁾ 모던, 모더니티, 모더니즘이란 용어의 관계를 이해하는 한 가지 방식은 심미적(aesthetic) 모더니즘이 고도화된 혹은 현실화된 혹은 후기(late) 모더니즘의 예술적 특징의 한 형식이라는 점이다. 다시 말하면 모더니티는 가장 광의적 의미에서 사회적, 경제적, 문화적 삶에 대변혁이 일어난 그 기간의 미학적 특징의 한 형식이라는 점이다.⁶⁾

논자는 모더니즘의 특성을 문화와 사회 속에서 드러낸 현상이 모더니티이며 모더니즘은 그 모더니티를 철학, 문학, 경제, 예술 등 학문 전반에서 공유하는 사상이라고 정의한다. 아마 포스트모더니티와 포스트모더니즘도 이와 마찬가지로일 것이다. 포스트모더니티를 구체화하는 철학적, 문학적, 예술적 기타 상황을 언급하는 것이 포스트모더니즘이다.⁷⁾ 이런 점에서 포스트모더니티는 포스트모더니즘의 문화적, 사회적, 기타 현상이며 포스트모더니즘은 위에서 카훈이 말하고 있는 포스트모더니티의 특징을 공유하는 철학적, 문학적, 예술적, 신학적 사상이나 기획이다. 카훈은 포스트모더니티를 포스트모더니즘과 구분하지 않고 포스트모더니즘이 문화적 현상이라고 말하고 있지만 논자는 포스트모더니즘의 문화적 현상이나 특성이 포스트모더니티이며 철학적, 문학적, 예술적 사조나 이즘이 포스트모더니즘이라고 여긴다.

현대(contemporary)의 상황을 근대(modern)와 구별하는 포스트모던(postmodern)이라는 용어는 처음에 독일 철학자 판비츠(Rudolf Pannwitz)가 20세기 서양 문화의 허무주의(그가 니체에게서 가져온 주제)를 묘사하기 위해 1917년에 사용한 것처럼 보인다.⁸⁾ 이것은 또다시 스페인의 문학 비평가 오니스(Federico de Onis)의 작품에서 문학 모더니즘(literary modernism)에 대한 반동을 언급하기 위해 나타났으며 포스트모던은 1939년에 신학자 Bell(Bernard Iddings Bell)이 세속 모더니즘의 실패에 대한 인식과 종교의 회복을 의미하기 위해 그리고 역사학자 토인비가 1차세계대전 이후 대중 사회의 발흥을 의미하기 위해 사용하였다. 또한 1950년대와

4) Ibid.

5) Ibid.

6) Ibid. 그렇다고 모더니스트 예술이 근대화를 찬성한다는 것이 아니라 모더니티의 목적들을 단지 표현한다는 것을 의미한다(Ibid).

7) *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views*, ed. Myron B. Penner (Grand Rapids: Brazos Press, 2006), p. 16.

8) Ibid., p. 3. 신승환 지음, 『포스트모더니즘에 대한 성찰』 (서울: 살림, 2003).

1960년대에 가장 두드러지게 문학비평에서 심미적(aesthetic) 모더니즘에 대한 반동을 언급하기 위해 나타났으며 1970년대에는 건축학에서도 사용되었다.⁹⁾ 철학에서 포스트모던은 1980년대에 일차적으로 프랑스 후기구조주의 철학을 가리키며 두 번째로 근대 합리주의, 유토피아주의 그리고 7세기 데카르트 이후 철학의 선취가 되어왔던 지식과 판단의 토대들을 확립하는 시도, 즉 토대주의(foundationalism)에 대한 일반적 반동을 언급하기 위해 등장하였다. 또한 포스트모던은 새로운 방법론적 접근을 나타내기 위해 사회과학과 자연과학에 적용되었고 진보된 산업 사회들이 후기(post)-2차세계대전 기간에 그 사회들의 초기 산업 성격을 변화시킨 후기-산업주의(post-industrialism) 개념과 연관된다.¹⁰⁾ 1960년대에 프랑스 철학은 주요한 변화를 겪는다. 프랑스 학계와 정계를 비판할 뿐만 아니라 급진적 형태의 철학 즉 마르크스주의, 실존주의, 현상학과 정신분석을 비판하는 새로운 젊은 지성인 그룹이 등장한다.¹¹⁾ 이러한 마르크스주의, 실존주의, 현상학은 이 세기 중반의 철학자들, (프로이트[1856-1939]의 정신분석과 함께) 특히 사르트르,龐티(Maurice Merleau-Ponty[1908-1961])와 결합되었다.¹²⁾ 이러한 지성적 운동들은, 사회와 자아에서의 소원(疏遠)의 근원이 자본주의이든지, 근대 서양문화에 퍼져 있는 과학적 자연주의이든지, 과도하게 억압된 사회적 관습이든지, 관료적으로 조직된 사회적 삶과 대중문화 혹은 종교이든지, 자아의 경험과 존재의 본래적 양태로부터 소원한 현대 사회에서 소외된 개별적 인간 주체 혹은 의식을 그렸다.¹³⁾ 이들은 인간성 연구가 자연과학에 바탕이 되고 환원될 수 있다는 믿음을 거부하며 그 결과 행동주의나 자연주의를 피한다. 자연과학과는 다르게 인간학은 이 연구 대상인 먼저 인간의 관점과 경험을 이해해야 한다. 다시 말하면 사실들에만이 아니라 인간 주체에 대한 사실들의 의미와 관계한다. 현대적 소외를 진단하기 위해, 이들은 어떻게, 왜 근대 문명이 잘못되었는지를 보기 위해 어떻게 인간 사회와 인간의 자아가 오랜 시간동안 발전되어 왔는지에 대한 역사적 분석을 한다. 요구되는 것은 실전 경험의 중심인 참되거나 본래적이거나 자유롭거나 통합된 인간 자아로 회복하는 것이다.¹⁴⁾

이것은 근대 산업, 기술, 세속화의 단념을 의미하는 것이 아니라 (마르크스를 대신한)사회와 (프로이트를 대신한)도덕적 문화를 재구성하고 (현상학과 실존주의를 대신한) 우리 자신의 본래적 경험으로의 개방을 재구성하는 것을 의미하다. 마르크스주의, 실존주의, 현상학, 정신분석은 이제 프랑스 사회 혹은 다른 곳에서 학문적 위치를 차지할 수 없었다. 젊은 지성인들은 2차세계대전 이후에 주요한 지적인 유럽의 하부문화를 구성했으며 점차적으로 미국 사상에도 영향을 주었다.¹⁵⁾ 1960년대의 새로운 프랑스 철학자들, 즉 가장 영향력 있는 들뢰즈(Gilles Deleuze, 1925-1995), 데리다, 푸코(Michel Foucault, 1926-1984), 리오타르는 또한 정치계와 학문계와 맞서길 원했다.¹⁶⁾ 그러나 그들의 접근은 사르트르와龐티의 접근과는 다르다. 그들은 다른 이론적 운동, 즉

9) Lawrence Cahoon, *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*, p. 3.

10) Ibid.

11) Ibid., p. 4.

12) Ibid.

13) Ibid., p. 4.

14) Ibid.

15) Ibid., pp. 4-5.

16) Ibid., p. 5.

언어학자 소쉬르(Ferdinand de Saussure, 1857-1913)가 초기에 발전시켰고 인류학자 레비스트라우스(Calude Levi-Strauss, 1908-2009)가 전쟁후에 옹호했던 구조주의(structuralism)에 의해서 교육받았다.¹⁷⁾ 구조주의는 마르크스주의, 실존주의, 현상학, 정신분석의 특징이었던 자아에 중점을 두는 것과 그것의 역사적 발전을 거절하였다.¹⁸⁾ 그 대신에 인류학, 언어학, 철학처럼 사회학과 인간학은 언어의 초-개별적(super-individual) 구조와 전례(ritual)와 개별자를 현재의 그 사람으로 만들어주는 친족관계(kinship)에 중점을 두는 것이 필요했다.¹⁹⁾ 구조주의는 인문학 연구자에게 자연과학으로의 환원을 피하는 방식을 제공하지만 현상학, 실존주의, 정신분석의 명확한 주관적 방향과는 다르게 객관적이고 과학적인 방법들을 보유하고 있다. 동시에 구조주의는 또한 어떤 것도 본래적이지 않으며 문화를 판단할 수 있는 인간 자아의 토대적이고 원초적인 본성이 없다는 것을 함의한다.²⁰⁾ 1960년대의 철학자들은 이러한 인간 자아관에 대한 구조주의의 거부를 수용했다. 그들은 인간의 현상에 대한 구조적-문화적 분석을 인문학들에 적용시켰는데, 이러한 인문학들이 인간의 문화적 구성물이다. 이들이 후기(post)구조주의자들이라고 명명된다.²¹⁾ 후기구조주의자들은 진리에 대한 합리적 탐구의 종말, 통일된 자아의 환상적 본질, 명확하고 일의적 의미의 불가능성, 서양 문명의 위법성, 모든 근대 제도들의 억압성을 알렸다. 1960년대와 1970년대에 이들의 비평은 정치적 의미의 색깔을 띠었는데, 주로 서양의 제국주의와 인종차별주의, 남성의 힘에 대한 페미니스트의 비판과 관련한다. 현상학, 실존주의, 마르크스주의, 정신분석의 영향이 비교적 덜 있었던 영미 철학에도 관련된 변화의 물결이 일어나고 있었다.²²⁾

영국의 관념론(브래들리[F.H Bradley])과 경험론(밀[John Sturat Mill])뿐만 아니라 미국의 실용주의 철학적 전통(제임스[William James], 듀이[John Dewey]등)을 무시했던 실증주의(Positivism)라고 불리는 논리경험주의(Logical empiricism)은 인간적 지식의 조직화가 감각소여(sense data)의 과학적 설명과 연관된 근대적 논리의 확실성에 토대를 둘 때 가능하다고 믿었다.²³⁾ 철학은 전통적으로 완전하게 명확하고 논리적인 “이상적 언어”를 사용하지 못하는 것에 의해 기만당해 왔는데, 논리학의 새로운 발전이 이러한 이상적 언어를 가능케 하였다. 이러한 발전은 프레게의『개념기호법』(*Begriffsschrift*, 1989)과 러셀과 화이트헤드가『수학의 원리』(*Principia Mathematica*, 1910-13)에서 수학을 논리에 환원시키려는 시도에 뿌리를 두고 있으며 비트겐슈타인은『논리-철학논고』(*Logico-Philosophicus*, 1921)에서 명확하게 언급될 수 있는 모든 것을 낱센스와 구별함으로써 전통철학을 비판했다.²⁴⁾

이제 철학은 프레게(Gottlob Frege, 1848-1925)의 수리논리학이나 수학을 논리에 환원시킨 러셀(Bertrand Russell, 1872-1970)과 화이트헤드로 인해 철학이 명확하고 논리적인 언어로 가능케 되었으며 비트겐슈타인에 의해 명확하게 언급될 수 있는 말을 사용하지 않는 전통철학은

17) Ibid.

18) Ibid.

19) Ibid.

20) Ibid.

21) Ibid.

22) Ibid., p. 6.

23) Ibid.

24) Ibid.

혹평을 받았다. 철학의 임무는 형이상학적 사색과 윤리적 주장을 없애는 것이며 언어적 실수들에 대한 주의 깊은 분석을 통해 전통 철학의 물음들을 일축해버린다. 과학의 논리적 분석 방법을 철학에 적용시킨 실증주의는 실재의 궁극적 본성과 신의 존재, 존재의 의미에 대한 철학적 탐구의 모든 가능성을 공격한 20세기 전반의 다양한 철학적 운동 중에 하나이다.²⁵⁾ 이후의 언어, 논리, 과학 철학자들은 실증주의적 묘사에 대한 적절성에 회의를 품는다. 산수를 포함할 정도로 충분히 복잡한 완벽하고 일관된 논리가 괴델(Kurt Gödel, 1906-1978)에 의해 불가능하다는 것이 제시되었고 이상적인 철학언어에 대한 가장 큰 희망들이 이루어질 수 없다는 것을 만들었다.²⁶⁾ 분석적, 논리적 진술과 종합적, 경험적 진술들간의 구별, 관찰가능한 감각소여에 대한 진술들과 이러한 소여들에 대한 이론적 설명간의 구별은 점점 더 허점투성이였다. 다시 말하면 우리가 이해한 것을 말하기 위해 아직 검증되지 않은 이론적 언어를 사용하지 않고서 이해하는 것을 말할 수 있는 방식은 없는 것으로 보였다. 그러나 엄격한 의미에서 검증은 불가능하다는 것을 의미하는데, 왜냐하면 사실(감각 경험)에 대한 진술은 검증할 이론적 관점을 전제해야 하기 때문이다.²⁷⁾ 철학적 탐구』(*Philosophical Investigations*, 1953)에 나타난 비트겐슈타인의 후기철학은 지식의 토대를 발견하려는 모든 시도가 사변적 형이상학의 시도만큼 무의미하다고 제안한다. 대부분의 영미 철학자들은 프랑스 후기구조주의자에게 친근감을 결코 느끼지 않지만 1960년대에 근대 철학의 표준적 목적들과 합리적 탐구에 대한 궁극적 희망에 대해 동일하게 의심하게 되었다. 이러한 경향은 토대들에 의지 하지 않고 철학적 목적들을 추구할 수 있는 폭넓은 시도(무토대주의 [nonfoundationalism])를 초래했다.²⁸⁾

철학에서만 변화가 있었던 것은 아니다. 20세기 전반에 철학 밖에서도 새로운 경향들이었지만 여전히 근대적 경향들을 띠고 아방가르드와 같은 형태가 예술, 문학, 음악뿐만 아니라 건축에서 나타나기 시작하였고 1960년대 즈음에 새로운 세대의 작가, 화가, 건축가는 근대주의에 반동하기 시작했다.²⁹⁾ 문학에서의 모더니즘의 종말은 일찍이 1950년대에 인식되었다. 문학적 아이러니와 캠프(camp)가 소외된 영혼과 실재의 본질을 추구하는 근대의 진지성 이상으로 당시의 정서를 포착하는 것으로 여겨졌으며 가장 진지하고 진실한 문화적 활동으로 아방가르드와 예술에 대한 생각이 점차 포기 되었다. 높은 것과 낮은 것, 좋은 예술과 상업 예술, 진리를 추구하는 근대 아방가르드와 피상적이고 쾌락적 시장 사이의 대담한 구별이 팝 문화(예를 들어 워홀[Andy Warhol]의 반영웅적 지배 속에서 포기되었으며³⁰⁾ 대중문화를 통해 정치와 문화간의 영역이 붕괴 된다.³¹⁾ 2차세계대전 이후 유럽 식민주의의 마지막 흔적들의 종말, 매스컴과 진보된 산업 국가들의 미디어 문화 발달, 많은 비서양세계의 급격한 현대화와 국제적 홍보, 원격통신, 대륙간 미사일에 의한 세계의 위축으로 사회는 급진적 변화를 겪었다.³²⁾ 이것은 새로운 후기산업사회로의 이행의

25) Ibid.

26) Ibid.

27) Ibid., p. 7.

28) Ibid.

29) Ibid., p. 8.

30) Ibid.

31) Ibid.

32) Ibid.

암시였다. 1968년 이후의 10년 혹은 그 이상 동안 프랑스 외부에서의 후기구조주의 영향력은 유럽철학에 이미 전념했던 비교문학부와 철학 진영에 국한되었다.³³⁾

포스트모던이라는 말은 점차적으로 1970년대에 널리 퍼진 용어가 되었다. 포스트모더니즘의 가장 잘 알려진 연설가 중 한사람인 하산(Ihab Hassan, 1925-2015)은 문학, 철학, 사회적 경향을 1971년에 포스트모던이라는 용어로 연결시켰다. 문화적 현상으로서 포스트모더니즘은 1976년 벨(Daniel Bell)에 의해서 공격을 받는다.³⁴⁾ 1970년 후기에 세 권의 책, Jenck의 『포스트모던 건축 언어』(*The language of Post-Modern Architecture*, 1977), 리오타르의 『포스트모던의 조건』(*La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, 1979. 영어번역, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, 1984), 로티의 『철학과 자연의 거울』(*Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979)이 포스트모더니즘을 하나의 운동으로 활기를 띠게 해주었다.³⁵⁾ 로티의 책은 포스트모더니즘 자체를 논의하지 않지만 후기 하이데거의 유럽 철학과 후기 비트겐슈타인의 분석 철학의 발전이 일종의 실용주의적 반토대주의에 집중한다는 것을 논의한다. 로티는 비록 실용적 옷을 걸치고 있지만 미국의 대표적인 포스트모더니즘 사상가이다. 1980년대에 포스트모더니즘이 대부분의 미국 철학자와 건축과 문학 비평가들에게 의미를 부여해준 것은 다른 아닌 부분적으로 로티의 영향을 통해서 이다.³⁶⁾

물론 포스트모더니즘이 1960년대 이후로 현 상황에 반동하는 철학적 이즘(ism)만을 말하는 것이 아니다. 서양 사회 전반에서 더욱 중요한 것은 근대 사회와 문화의 문제에 대응하기 위해 초기 전통적인 문화 형태로의 부분적 복귀나 재통합으로 이전의 상태로 회귀하고자 하는 욕구였으며 이러한 포스트모더니즘은 도덕 개혁 요구, 공동체와 종교로의 복귀에 대한 요청으로 1980년대의 정치적 보수주의에서 나타났으며 극단적 형태로는 (가장 잘 알려진 이슬람과 기독교의) 종교적 근본주의(fundamentalism)에서 나타났다.³⁷⁾ 정치이론에서 공동체주의(communitarianism)와 다른 형태의 신자유주의(neo-liberalism)는 근대 사회구조를 약화시키는 진보적 개인주의(liberal individualism)를 비난했지만 동시에 다른 지성인들은 근대 합리주의적 유산과 진보적 개인주의를 재해석하는 것을 통해 이것을 옹호하고자 하였다.³⁸⁾

포스트모더니즘 발전의 또 다른 요소는 초기 1970년 이후로 마르크스주의의 쇠퇴이다. 1960년대의 새로운 좌파와 새로운 프랑스 철학자 일부는 프로이트, 소쉬르를 통해 자신들의 마르크스주의를 재해석했으며 이미 마르크스-레닌 정통을 버리기 시작했다. 서방 유럽과 북미 교수집단은 마르크스주의와 사회주의에 동정적이지 않았다. 이것은 1980년대 동안에 많은 서양 사회의 우파로의 대중적 전향과 일치한다.³⁹⁾ 많은 비종교적 지식인들에게 유토피아적 사회주의적 미래에 대한 소망은 신의 죽음 이후 삶에 필요한 의의를 주지 못했다. 이러한 소망 상실은 종교의 상실이 이미 전통 사회를 덮친 것처럼 이러한 그룹에 상당이 많은 부분을 공격했다. 다시 말하면 역사적

33) Ibid., p. 9.

34) Ibid.

35) Ibid.

36) Ibid.

37) Ibid., p. 10.

38) Ibid.

39) Ibid.

목적이나 목표가 상실되어 또다시 세계는 중심이 없으며 무의미한 것으로 여겨졌다. 그래서 카훈은 포스트모더니즘을 마르크스주의 의붓자식이라고 보고 있다.⁴⁰⁾ 포스트모더니즘은 중요한 원리들, 방법들 혹은 근대 서양문화의 특징적 생각들을 시대에 뒤지고 정당하지 않은 것으로 간주한다. 이런 점에서 포스트모더니즘은 계몽주의 비판에 대한 가장 최신의 물결, 즉 18세기로 그 유산을 소급해가는 근대 사회의 특징인 문화적 원리들의 비판이며 이 그 시대 이후로 계속 진행되어왔던 비판이다.⁴¹⁾

대부분의 철학자들이 포스트모더니즘을 사용할 때 1960년대 프랑스에서 발전된 한 운동을 언급하는데, 더 정확하게는 차후에 관련한 발전과 더불어 후기구조주의를 말한다.⁴²⁾ 철학자들은 이러한 운동이 실제 세계에 대한 객관적 지식의 가능성, 세계와 텍스트에 대한 일의적(단일한 혹은 일차적) 의미, 인간 자아의 통일성 등을 부정하며 합리적 탐구와 정치적 행위, 문자적 의미와 은유적 의미, 과학과 예술간의 타당한 구별, 심지어 진리 그 자체의 가능성을 부정한다고 생각한다.⁴³⁾ 철학자들은 포스트모더니즘이 근대 서양문명의 대부분의 근본적인 지적 핵심들을 거부하는 것으로 간주한다. 이들은 이러한 거절을 다문화주의, 페미니즘과 같은 정치적 운동과 연관시킨다. 그러나 포스트모더니즘과 다문화주의, 페미니즘이 서로 겹쳐질 수 있지만 다른 지적 운동들이다.⁴⁴⁾

2. 포스트모더니즘의 일반적 특징

지금까지 논자는 카훈의 책을 통해 포스트모더니즘의 역사를 살펴보았다. 포스트모더니즘은 우리가 이미 보아온 것처럼 학문적, 예술적, 정치적인 다양한 영역과 연결되어 있기 때문에 모든 분야의 포스트모더니즘 현상을 단일한 의미로 규정한다는 것은 무리이다. 이는 포스트모던이라 꼬리표가 붙은 저자들 사이에서 많은 포스트모더니즘이 무엇을 의미하는지에 대한 상당한 불일치가 있을 뿐만 아니라 몇몇 포스트모더니스트들은 어떤 이론들이나 학설의 소유를 부정하기 때문이다.⁴⁵⁾ 그러나 분명한 것은 예술이나 문학이나 철학이나 정치 영역에서의 포스트모더니즘 현상은 공유된 현상과 생각들이 있다는 점이다. 카훈은 다음과 같이 지적한다

본질적 공통성을 발견하는 것보다 오히려 더욱 중요한 점은 탐구할 가치가 있는 중요한 새로운 발전들이 있다는 점과 이러한 발전에 포스트모던이라는 꼬리표가 붙여졌다는 것과 포스트모더니스트라고 꼬리표가 붙은 사람들이 기록한 심도 있는 물음을 제기하는 매우 중요한 작품들이 있다는 점이다.⁴⁶⁾

이제 일반적으로 포스트모더니즘이 공유하고 있는 생각들을 또다시 카훈이 지적한 내용에

40) Ibid.

41) Ibid., p. 2.

42) Ibid.

43) Ibid.

44) Ibid.

45) Ibid., p. 14.

46) Ibid., p. 1.

근거해서 정리해 보자.

첫째 현전(presence, 혹은 presentation)과는 반대되는 재현(표상, representation)이라는 특징이 있다. 현전은 즉각적인 경험의 성격이며 그 경험에 의해서 즉각적으로 현전하는 대상을 언급한다.⁴⁷⁾ 경험에 직접적이고 즉각적으로 주어지는 것은 전통적으로 언어적 기호와 개념의 영역인 재현과 인간 발명의 산물인 구성(construction)과 대조되어 왔다. 이러한 이유로 무엇이든 지 인간적 요소에 의해서 매개된다.⁴⁸⁾ 예를 들어 지각이나 감각이나 감각소여는 사유 혹은 언어에 의해서 수정되고 재현되고 대체되는 심적 내용들보다 더욱 신뢰할 만하며 확실한 실재에 대한 즉각적 전달자로 간주된다.⁴⁹⁾

포스트모더니즘은 이러한 구분에 물음을 던지며 때론 거절한다. 그래서 기호, 언어, 해석, 불일치 등과 무관한 어떤 것이 “즉각적으로 현전한다”는 것을 부정한다. 현전의 부정은 포스트모던 주의자에게 사물에 대한 논의를 위해 사물을 재현으로 분석하도록 해준다.⁵⁰⁾ 카운은 이것에 대한 예를 IQ테스트의 사용으로 들고 있다. 지역 학교에서 IQ테스트를 사용해야되는지에 대한 논쟁에서 포스트모더니스트는 지성(intelligence)라는 용어가 어떻게 그 테스트의 지지자들에 의해서 사용되어 왔는지에 대한 오랜 분석을 통해 지성이란 용어의 대상 혹은 지시체(referent)는 우리에게 나타나지 않고 그 용어는 지지자들의 재현과 실제로 쟁점이 되는 지지자들의 정치적 사용의 역사라고 시사한다⁵¹⁾ 현전에 대한 비판은 일반적으로 “텍스트 밖에는 아무것도 없다”(There is no nothing outside the text)라는 말로 표현된다. 이것은 진짜 세계가 없다는 말이 아니라 우리가 텍스트와 재현과 매개를 통해 실제 지시체와 단지 조우할 뿐이라는 것이다.⁵²⁾ 어떤 점에서 현전은 재현을 전제한다. 따라서 데리다는 문자적으로 지각과 같은 것이 있다, 즉 즉각적이고 투명한 소여에 대한 수용이 있다는 것을 부정한다.⁵³⁾

두 번째로 기원(origin)과 반대되는 현상이 있다. 기원을 탐구하는 것은 현상의 배후 혹은 그것을 넘어 그 현상의 궁극적 토대를 보려는 시도이다. 자아에 대한 근대 철학(예를 들면 실존주의, 정신분석, 현상학, 심지어 마르크시즘)이 자아의 기원을 발견하려는 시도는 본래성으로 가는 길이다. 포스트모더니즘은 엄격한 의미에서 이 같은 가능성을 부정한다. 포스트모더니즘은 기원, 출처, 혹은 현상 배후의 더 깊은 실재를 회복하고 재포착하고 재현할 가능성을 부정한다. 어떤 점에서 포스트모더니즘은 엄격한 분석을 회피하는 것을 통해서가 아니라 사물의 표면인 현상을 더 깊고 더 토대적인 것에 대한 준거점으로 요구하지 않음으로써 의도적으로 피상적일 수 있다.⁵⁴⁾ 고대 그리스인들이 “심오성에서 벗어나” 피상적이라는 니체의 주장은 포스트모던의 슬로건일 것이다. 모든 저자가 죽은 저자(author)라는 말은 기원을 부정하는 한 예인데, 왜냐하면 이 말은 어떤 텍스트의 의미는 저자의 의도들의 준거점을 통해 “권위적으로(authoritatively)” 드러나게 될 수

47) Ibid., p. 14.

48) Ibid.

49) Ibid.

50) 현전의 부정과 관련하여 데리다는 『그라마톨로지에 대하여』에서 현전보다는 차연을 강조한다.

51) Ibid.

52) Ibid.

53) Ibid.

54) Ibid., 14-5.

있다는 점을 부정하기 때문이다.⁵⁵⁾ 저자의 의도들은 텍스트의 이해와 무관하고 텍스트의 기원도 아니며 다른 요소들에 비해 특권을 가지고 있지 않다.⁵⁶⁾

세 번째로 단일성(unity), 즉 단일하고 통합적인 실존이나 개념을 복수(plural)라고 주장한다.⁵⁷⁾ 이것은 어느 정도 구조주의를 반영한 것인데, 이 구조주의는 문화적 요소들-낱말, 의미, 경험, 인간 자아, 사회들-이 다른 요소들과의 관계에 의해서 구성된 것으로 이해했다.⁵⁸⁾ 이 같은 관계는 불가피하게 복수적이며 해당 개체들 또한 복수적이다. 모든 것은 다른 것들과의 관계로 구성되며 어떤 것도 단순하고 즉각적이고 전체적으로 현존하지 않으며 어떤 것에 대한 분석도 완성되고 최종적인 것이 없다.⁵⁹⁾ 예를 들어 텍스트는 무기한적인 많은 방식으로 독해될 수 있으며 그 방법 중 어떤 것도 완전하거나 참된 의미를 제공하지 않는다. 인간 자아는 위계적으로 구성되고 견고한 자제심 있는 단순한 단일성이 아니라 다양한 힘과 요소들이다. 나는 하나의 자아(a self)라기보다는 자아들(selves)을 가지고 있다고 말하는 것이 더 맞다.⁶⁰⁾

네 번째로 기준들(규범, norms)의 초월성(transcendence)에 대한 부정이며, 그 기준들의 내재성(immanence)을 강조하는 것은 포스트모더니즘에게 결정적이다. 진, 선, 미, 합리성과 같은 기준들은 더 이상 이것들이 통제하고 판단하는 과정과 무관한 것으로 여겨지는 것이 아니라 이러한 과정 속에 내재하며 이러한 과정속의 산물들이다.⁶¹⁾ 예를 들어 대부분의 철학자들이 정의에 대한 생각(idea)을 사회적 질서를 판단하기 위해 사용하는 곳에서 포스트모더니즘은 그 생각 자체를 그 생각이 판단하도록 역할 하는 사회적 관계의 산물로 간주한다. 즉, 정의에 대한 생각은 어떤 관심을 제공하기 위해서 어떤 시간과 장소에서 만들어지며 어떤 지적이고 사회적 맥락에 의존한다. 이것은 정의가 사회적 관계라는 어떤 주장을 매우 복잡하게 만든다.⁶²⁾ 사실상 이것은 관념론이나 어떤 규범들이 자연, 기호작용(semiosis, sign-production), 경험이나 사회적 관계와 무관하다고 주장하는 이원론을 거부하는 것이다.⁶³⁾ 선이란 개념과 선한 것이라고 부르는 행위는 우리가 좋다라고 부르기를 원하는 것들과 무관하지 않다. 이것은 포스트모더니즘에게 이러한 매우 규범적인(normative) 주장을 낳는 사고, 쓰기, 협상과 힘의 과정을 보여줌으로써 다른 것들의 규범적 주장에 반응하도록 이끈다.⁶⁴⁾ 이것은 포스트모더니즘이 자신들의 규범적 주장들을 만들 수 없다는 것을 의미하는 것이 아니라 모든 규범적 주장이 그들 자신을 포함해서 문제시될 수 있다는 중요한 분석의 한 형태를 불러일으킨다는 것을 의미한다.⁶⁵⁾

카혼이 주장하는 포스트모더니즘의 마지막 요소는 위에 언급한 네 가지 주제들이 복합적으

55) Ibid., p. 15.

56) Ibid.

57) Ibid.

58) Ibid.

59) Ibid.

60) Ibid.

61) Ibid.

62) Ibid.

63) Ibid.

64) Ibid., p. 15-6.

65) Ibid., p. 16.

로 적용된 구성적 다름(구성적 타자성, constitutive otherness)인데, 이것은 어떤 문화적 실체(entity)를 분석하는데 사용된다.⁶⁶⁾ 문화적 단위들로 여겨지는 것들-인간 존재자, 낱말, 의미, 생각, 철학적 체계, 사회 단체들-은 배제, 반대, 위계화의 활동적 과정을 통해서만 명확한 단위로 유지될 수 있다.⁶⁷⁾ 어떤 현상이나 단위는 특권을 가지거나 혜택을 받고 있지만 다른 현상이나 단위는 어떤 식으로든지 평가 절하되는 위계적 이원론을 통해 이질적인 것 혹은 다른 것으로 나타난다.⁶⁸⁾ 예들 들어 계급이나 인종 차별이 있는 사회 조직을 조사하는 데 있어서 포스트모던주의자들은 특권을 가진 그룹이 스스로를 그렇지 못한 그룹의 특성을 가지지 않았다고-사유와 문학과 법과 예술 속에서-나타내고 묘사함으로써 자신들의 지위를 적극적으로 산출하며 유지해야만 한다는 것을 발견한다.⁶⁹⁾ 철학 체계에서 실재(reality)와 현상(appearance)간의 이원론은 쓰레기통이라는 구성을 수반하는데, 그 철학 체계가 특권화된 용어로 실재한다(real)고 인가하지 않는 현상(단순한 현상)은 그 쓰레기통에 버려질 수 있다.⁷⁰⁾ 이상화되고 특권화된 용어의 완전한 통합성은 이러한 방식으로만 유지될 수 있다.⁷¹⁾

이것을 카훈은 은유적으로 표현해서 텍스트를 구성하는 것은 다름 아닌 여백(주변부, margin)이라고 말한다.⁷²⁾ 포스트모던주의자들은 특히 문학 연구에서 자신들의 관심을 잘 알려져 있고 공개적으로 밝혀진 텍스트의 주제들로부터 거의 언급되지 않은 것, 실제로 부재한 것, 암묵적으로 혹은 명확하게 평가절하된 것에 돌리는데, 왜냐하면 현전은 부재에 의해 구성되며 실제적인 것은 현상에 의해 구성되고 이상적인 것은 세속적인 것에 의해 구성되기 때문이다.⁷³⁾ 이것은 진술된 메시지나 텍스트의 주제뿐만 아니라 스타일에도 적용된다.⁷⁴⁾ 일단 우리가 텍스트에서 구성적 다름을 인식한다면 텍스트 자체는 그 의도에도 불구하고 우리에게 특권적 주제가 주변부 요소들에 의존한다는 것을 환기시킨다.⁷⁵⁾

카훈은 포스트모던 유형과 관련해서 포스트모던인들 사이에 있는 다양성을 포착하기 위해 적절한 범주화가 어려울지라도 포스트모더니즘의 세 가지 분류를 통해 이해하기가 쉽다⁷⁶⁾고 말한다. 첫째로 사회적, 정치적, 문화적인 근대의 조직이 근본적으로 바뀌어 이제 새로운 세계에 직면했다고 보는 역사적(historical) 포스트모더니즘과 둘째로 토대들의 확립 가능성을 부정하여 지식은 대상과의 관계에 의해서 타당하게 되는 것이 아니라 우리의 실용적 관심, 필요 등의 관계에 의해서 타당하게 되는 반실재론자(antirealist)의 입장이나 실재론을 정당화하려는 철학적 시도를 약화시키는 반토대론자(antifoundationalist)의 입장인 방법론적(methodological) 포스트모더니

66) Ibid.

67) Ibid.

68) Ibid.

69) Ibid.

70) Ibid.

71) Ibid.

72) Ibid.

73) Ibid.

74) Ibid.

75) Ibid., 17.

76) Ibid.

즘이다. 셋째로 위의 방법론적 비판에 근거한 현상의 실증적 재해석을 포함하며 통일성, 기원, 현존에 대한 비판을 고려할 때 자아, 신, 자연, 지식, 사회, 예술 등을 새로운 방식으로 이해하는 실증적(positive) 포스트모더니즘이다.⁷⁷⁾

카훈에 따르면 포스트모더니즘 작가들을 구분하는 데는 몇 가지 중요한 문제들이 도사리고 있다.⁷⁸⁾ 첫째는 포스트모던주의자들이 근대적 생각과 방법이 현시대에 단념된다는 역사적 주장을 하고 있는지, 근대적 방법의 오류에 대한 명확한 주장을 하지 않거나 그것들이 단념되어야 한다는 것을 제시하지 않고 근대적 방법의 정당성에 물음을 제기하는지, 근대 방식들의 부적절성을 주장하고 다른 것들에 동조하여 그 근대 방식들을 단념하도록 요구하고 있는지를 인식해야만 한다.⁷⁹⁾ 예를 들어 데리다를 서양의 모든 사고를 약화시키는 것으로 해석해왔지만 데리다는 로고스중심주의(logocentrism)나 서양의 전통적 토대주의에 대한 대안이 없다고 진술한다. 다시 말하면 단념될 수 없다고 분명하게 진술한다.⁸⁰⁾ 카훈은 만일 이것이 맞다면 데리다의 비판과 방법론적 포스트모던주의의 모든 형태들은 서양 전통내에서 유사한 다양한 형태(예를 들어 고대 그리스 섹스투스 엠포리쿠스(Sextus Empiricus)와 18세기 영국의 데이비드 흄의 회의주의(skepticism)와 비슷한 것처럼 보인다고 보고 있다.⁸¹⁾ 두 번째는 포스트모더니즘은 과거를 재포착하려는 시도에 상반되는 것처럼 보이지만 항상 그런 것은 아니다. 세 번째로 포스트모더니즘의 정치적 함의에 대한 물음이 있다.⁸²⁾

3. 종교 없는 종교

3.1. 서론적 언급

카푸토에 따르면 근대인들은 모든 것을 보편성이나 이성의 관점에서 사유하며 중심화된 관점을 통해 바라본다. 그의 말대로 근대주의자들은 질서를 추구한다. 그러나 포스트모던인은 혼돈속의 질서를 추구하며 다른 것, 다원화된 것, 다양한 관점, 그리고 프로그램화되지 않은 것을 추구한다. 포스트모던인은 헤겔처럼 역사적 이성이 발전하며 구성하는 하나의 거대한 포괄적 체계를 통해 모든 실재(reality)를 지배하는 궁극적 목적을 포착하거나 추구하지 않는다. 포스트모던의 출현 배후에는 신학적으로 키에르케고어의 이러한 헤겔에 대한 비판이 놓여 있다고 카푸토는 보고 있다. 어느 하나에 고정되어 이것이 누구에게나 적용되는 보편성을 획득하는 것은 포스트모던주의자들은 어울리지 않는 말이다. 근대인들에게 합리적 이성이나 주체적 이성은 꿈이었으며 현실이었지만 포스트모던인들에게는 환상일 뿐이다. 근대이전(premodern)의 신, 전통, 권위 등의 자리를 근대에 와서 이성이 그 자리를 차지했다. 이성은 진리의 최종적 심판자이며 결정자이다. 근대이전의 사유방식처럼 인간 이성은 세계에 참여하며 지식은 인간 이성이 세계를 조우하는 행위였지만⁸³⁾ 이제 근대에 와서 이성 스스로가 세계와 무관하게 세계를 측정하고 범주화하고

77) Ibid., 17-8.

78) Ibid., 18.

79) Ibid.

80) Ibid.

81) Ibid.

82) Ibid., 18-9.

통제하는⁸⁴⁾ 세계의 입법자가 된다. 데카르트의 코기토와 칸트의 초월적 자아는 경험 세계의 자기 외부적 대상들을 내면화시키고 표상하는 절대적 힘을 가진 지식의 최종적 준거가 된다. 이것이 바로 인식론적 전회이다. 그래도 근대에는 각 철학자마다 신에 대한 입장이 다를지라도 니체의 신이 죽었다라는 선언을 통해 초감성적 영역의 무의미성을 주장하며 그 동안 최고로 가치 있었던 것들(신담론과 같은 것)이 그 가치를 상실하고 전복되어(니힐리즘) 새로운 가치, 즉 힘에의 의지로 전도되는 상황을 제외하고는⁸⁵⁾(물론 웨스트팔 같은 학자는 포스트모던 철학자들 하이데거, 데리다, 푸코, 리오타르, 로티를 포함해서 니체의 관점주의를 우리가 하나님이라는 입장에서 변호하고 있다⁸⁶⁾) 칸트와 같은 대표적인 철학자에게 삼위일체 교리와 같은 것은 실천의 영역과 무관하기 때문에 무의미한 것으로 간주하기도 하지만 신의 영역이 도덕성의 담보를 위해 남아 있었으며 헤겔 같은 철학자는 범신론으로 비판을 받지만 칸트보다는 훨씬 더 신적 담론의 가능성이 충분하다(물론 초기 근대보다는 후기 근대가 더욱 부정적 의미의 신담론이 강할지라도 말이다). 심지어 비트겐슈타인에게도 말할 수 없는 영역으로 남아 있었다. 카푸토가 키에르케고어를 포스트모던의 전형으로 간주하고 있지만 논자가 보기엔 오히려 키에르케고어는 자신을 소크라테스라고 여기며 헤겔의 철학 사상에 반대하고 당대의 기독교국가(Christendom)의 실상을 비판하며 인간의 자아관이나 삶을 분석한 것이 결국 신과의 참된 종교적 관계를 회복하려는 이유였지 우리가 이제까지 언급한 포스트모던의 특징을 지닌 그리스도교를 옹호하고 그런 양상을 보이는 것은 아닌 것으로 보인다.

우리가 위에서 카훈이 정리한 포스트모더니즘의 특징과 역사를 살펴본 것처럼 포스트모더니즘은 객관적 지식과 세계와 텍스트의 일의적 의미를 부정하고 진리 그 자체를 인정하지 않는다. 근대성을 탈피하는 포스트모더니즘은 더 이상 형이상학이나 인식론이 핵심이 아니라 언어에 대한 합리적 설명이 핵심이 된다.⁸⁷⁾ 세계와 자아를 구성하는 것은 언어이다. 포스트모더니즘 시기를 언어적 전회라고 부르는 이유가 바로 여기에 있다.⁸⁸⁾ 포스트모던 관점은 사물의 존재 방식을 기술하지 않으며 절대적 확실성이 단념된 후에 사유하고 이론화할 때조차도 사유가 합리적으로 가능하다는 것의 경계를 설정하지도 않는다.⁸⁹⁾ 카훈을 따라 살펴본 것처럼 포스트모더니즘의 특징은 재현을 인정하고 현전을 부정하는 것, 현상의 배후에 대한 기원을 부정하는 것, 존재나 개념의 단일성보다는 복수성을, 초월적 기준보다는 내재적 기준을 긍정하는 것, 구성적 다름 등이 있다.⁹⁰⁾ 이러한 상황 속에서 어떻게 신담론이 자리 잡을 수 있겠는가? 『포스트모던 시대의 신학과 철학』⁹¹⁾에 있는 카푸토의 견해에 따르면 신담론이 가능하다고 보고 있다. 그의 『포스트모던 시대의

83) *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views*, 23.

84) *Ibid.*, 23.

85) 논자는 니체를 포스트모더니즘의 전조라고 생각하는 입장에서 이렇게 말한 것이다.

86) 이를 위해 *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views*, 27-8, 141-153을 참조.

87) 전근대에서 근대성으로의 이동은 형이상학에서 인식론의 변화이며 포스트모던 전회에서는 더 이상 형이상학이나 인식론이 아니라 언어가 핵심이라고 페너(Penner)는 보고 있다. *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views*, 24.

88) *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views*, 24.

89) *Ibid.*, 25.

90) 일반적으로 우리가 말하는 다원주의, 상대주의, 회의주의가 모두 여기에 해당될 것이다.

91) 존 D. 카푸토, 『포스트모던 시대의 신학과 철학』, 김원중, 박규철 옮김, CLC, 2016.

철학과 신학』와 다른 그의 저서를 통해 그가 말하고 있는 포스트모던 시대의 신적담론이 왜 가능한지와 유신론적 특히 개혁적, 고백적 그리스도교 관점에서 그가 말하는 포스트모던의 신담론이 문제가 없는 것인지를 간략하게 살펴보자.

3.2. 카푸토의 데리다 신담론

카푸토의 철학 사상은 철저히 포스트모던이며 그렇기 때문에 해체 철학자이다. 우리가 그의 신학의 입장과 종교 또한 이러한 포스트모더니즘의 맥락에서 해석하는 것은 당연하다. 포스트모더니즘은 해체라는 토대 위에 있다. 전통과 근대를 비판하지만 근대에 발을 딛고 근대를 넘어서는 것처럼 전통에 발을 딛고 전통을 넘어가려는 사상이다. 마치 해체가 모든 것을 무너뜨리고 없애고 부정하는 것이 아니라 하이데거의 언급처럼 해체는 “과거를 무속에 파묻어버리는 것이 아니다”(『존재와 시간』, 41, 22). “해체는 그 반대로 전통을 그것의 긍정적인 가능성에 있어 그것의 한계에 있어 표시해야 한다”(『존재와 시간』, 41, 22). 이러한 하이데거의 포스트모더니티는 이미 1900년에 죽은 니체에게서 가치전도의 사상과 맥을 같이 한다. 니체에게 허무주의 극복은 인생 혹은 생에 대한 강한 애착과 긍정에 대한 의지로 발생하지만 이것이 일어나는 곳은 허무주의로부터이다. 가치전도는 그 전도될 내용의 기반이 있어야 전도이다. 신이 죽은 자리에 다른 새로운 가치가 위치한다. 낡은 그리스도교의 도덕성과 초감성적 영역이 전회나 전복을 통해 그 자리에 새로운 가치가 들어섰다. 논자가 보기에 차별과 혐오를 가능하게 하고 생물학적 성으로 남성과 여성의 성 정체성을 규정하게 하기 때문에 동성애를 찬성하는 것이 혐오와 차별을 없애는 것이며 생물학적 성은 무의미하며 젠더가 오히려 성을 결정한다고 보는 현시대의 성담론도 이러한 해체와 가치전도라는 생각의 맥락에 있다고 본다.⁹²⁾

니체는 이 같은 반신학적 방식으로 포스트모던의 출현을 예고한다고 카푸토는 보고 있다. 그러나 카푸토는 ‘만일 근대성의 경향이 세속주의와 신의 죽음에 대한 니체의 선언에서 극에 달했던 종교비판을 향해 있었다면 포스트모더니즘은 흥미롭게도 후기-세속(post-secular)이 될 것이며 “신의 죽음 이후”가 되기 때문에 오히려 포스트모던 시기는 종교나 신학의 자리가 마련될 수 있다고 보고 있다. 그래서 그에게는 프로테스탄트가 우려하는 특히 개혁파 신학에서 포스트모더니즘에 대해 여러 가지 우려하는 점들과 다르게 포스트모던 시기는 종교와 신학이 다시 한번 출현할 시대라고 보고 있다. 포스트모던 시기는 전근대와는 동일할 수 없지만 근대보다는 종교와 신학의 목소리가 다시 출현할 수 있는 기회를 다시 한번 제공해 준다고 보고 있다. 포스트모던 시대에 나타나는 상대주의나 다원주의는 포스트모던 전회가 종교와 신학에 제공하는 새로운 발언권에 비하면 카푸토에게는 문제가 되지 않는다. 이러한 종교가 없다고 생각되는 시기가 오히려 종교담론이나 신담론을 말할 수 있는 호기이며 기회이다.

카푸토의『포스트모던 시대의 철학과 신학』, 1장에서 8장까지 그가 주장한 철학과 신학간의

92) 주디스 버틀러는 성은 문화와 관습에 의해 결정되며 성은 젠더의 결과이며 젠더가 특정한 공동체 속에서 수행되고(performative) 강제되어 성을 결정한다. 성이 젠더 정체성에 의해 결정된다. 마치 인간의 정신을 물질로 설명하는 유물론이 물리적 환원주의와 유사하다. 그러나 성을 문화적 규범적으로 규정하는 젠더조차도 해체하려고 한다. 시몬드 보브아르가 여성은 태어나는 것이 아니라 만들어진다고 주장한 말이 이러한 생각의 원조이다. 동성애를 그리스도교의 교리에 맞지 않아 반대하지만 그들을 혐오하고 차별하지 않는다.

관계에 대한 통찰력에 논자는 동의한다. 7장에서 데리다의 반유신론적 아우구스티누스를 다룬다. 이를 위해 그가 토마스 아퀴나스가 아니라 아우구스티누스를 선택한 것을 본서 7장에서 다음과 같이 말한다. “필자가 토마스 아퀴나스가 아닌 아우구스티누스로 이러한 대담한 가설을 시험해보고 있다는 것을 주목해라. 아우구스티누스는 포스트모던 신학을 위한 매우 흥미로운 가능성을 대표한다. 이에 대한 근거는 그가 신앙과 이성의 관계성에 대한 더욱 조화로운 생각을 가지고 있기 때문이라는 것이다. 아우구스티누스는 자신의 신앙이 삶 가운데서 무엇이 진행되고 있는지를 이해하게 해주는 유일한 방식이라고 확신했다”. 그래서 카푸토는 데리다와 아우구스티누스와의 관계를 설정하며 아우구스티누스의 종교관과 신앙관이 데리다의 그것과 매우 가까울 수 있다고 주장한다. 아우구스티누스에게서 데리다를 발견할 수 있다고 본다. 데리다의 아우구스티누스이다. 이런 점에서 아우구스티누스는 포스트모던이다. 필자는 그가 이해한 아우구스티누스가 포스트모던에 적합한 이유가 무엇이며 왜 그렇게 주장하는지 그리고 그가 아우구스티누스/데리다의 유비를 그대로 수용할 수 없으며 마치 고딕 성당과 현대 건물의 이상의 조합일 수도 있다고 인정하지만 데리다의 아우구스티누스가 본래 전통적인 아우구스티누스인지에 물음을 던지고 싶다.

카푸토는 데리다와 아우구스티누스를 출생과 삶, 가장 중요한 사랑과 기도의 대상에서 가족유사성을 찾고 있다. 이러한 유비 관계는 가능할 수 있다. 그러나 사랑 혹은 기도의 대상에 대한 그의 논의에 의문점을 제시할 수 없는지 더 나아가 종교에 대한 그의 생각이 데리다와 아우구스티누스와 관련하여 어떤 의미를 지니는지 그의 구체적인 논의를 따라가 보자. 데리다는 아우구스티누스가 『고백록』에서 ‘우리의 마음은 당신(하나님) 안에서 쉴 때까지 쉴 수 없나이다’라고 고백한 그 고백의 대상인 신에게만 한정하여 쉼 없는 마음을 맡기지 않는다. 그래서 카푸토에 따르면 “데리다는 자신의 쉼 없는 마음을 아우구스티누스의 하나님처럼 사랑하는 단일한 대상에 고정된 방식 안에서 쉬게 할 수 없었다. 데리다에게 신의 명칭에 대한 기능은 쉼의 평화를 초래하는 것이 아니라 여전히 더욱 쉼 없는 탐구를 환시키는 것이다. 왜냐하면 그에게 하나님의 향상성은 하나의 고정되고 규정된 명칭을 가지고 있지 않기 때문이다”. 그리스도교의 신에 대한 명칭을 하나님이란 명칭으로만 고정되는 것은 아니다. 문제는 다른 명칭을 사용해서도 그 명칭이 아우구스티누스가 고백하는 그리스도교적 신에 해당하는지는 의문이다. 그리스도교에서 여호와, 야훼가 우리나라에서 신(하나님)이라는 명칭으로 명명되듯이 명칭은 다를 수 있지만 그 명칭의 다름이 동일하지만 명칭만 다른 신을 말하는 것이 아니다. 명칭이 다르지만 아우구스티누스가 고백하는 동일한 신일 수 있다. 여기에서 카푸토가 데리다에게 아우구스티누스의 『고백록』을 적용시켜 말하는 신에 대한 명칭은 이러한 점과는 다르다.

카푸토는 아우구스티누스의 하나님이란 단일한 대상 이외에도 데리다의 관점에서 다른 대상들도 사랑과 기도의 대상이 될 수 있다는 점이다. 카푸토는 『포스트모던 시대의 철학과 신학』에서 뿐만 아니라 『연약한 신: 사건의 신학(*The Weakness of God: A Theology of the Event*)』책에서도 레비나스를 포함하여 데리다를 무신론자로 간주한다.⁹³⁾ 그는 레비나스가 성경의 생각을 adieu(신에게 지향하기)라는 낱말⁹⁴⁾로 전환한 것을 데리다는 또 다시 그의 환대(hospitality)라는 개념의

93) John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2006, 265. 이하 WOG라 약함. 데리다는 『할레고백』에서 자신을 무신론자로 통한다 (rightly passes for an atheist)고 고백한 표현을 카푸토가 사용하고 있다.

토대로 사용한다⁹⁵⁾고 말한다. 데리다는 adieu를 말할 수 있는가? 이것이 그에게는 어떤 의미가 있는가? 만일 데리다가 무신론자로 통한다면 우리는 어떻게 그가 신에게, 하나님 쪽으로 이미 지향되어 있었는지를 생각할 수 있는가?⁹⁶⁾ 그는 신에게 돌아섰는가? 누구에게 그는 기도하는가? 어떻게 무신론자로 통하자는 사람이 신에게 자신을 맡길 수 있는가? 어떻게 우리는 신에게 (adieu)에게 말하고 기도하며 신(하나님)의 나라의 환대를 실행하면서 그 나라에 속하지 않을 수 있는가? 반대로 어떻게 우리가 무신론자로 통하면서 신의 나라의 밖에서 있지 않을 수 있는가? 대답은 사건(event)에 놓여 있다. 이는 adieu 속에서 우리에게 들이닥치는 사건이 신의 이름에 의해 확립된 경계(border)를 넘어가게 해주기 때문이다.⁹⁷⁾ 그에게 신의 이름은 사건이며 이것이 사건을 제공한다(harbor). 신학은 사건의 해석학이다. 신학의 과제는 그 이름 안에서 발생하는 것을 해방시키는 것이다.⁹⁸⁾ 카푸토에게 이런 점에서 신학이 사건의 신학이다.⁹⁹⁾

그 사건이 우리에게 말하는 이름이 무엇이든, 우리가 반응하는 것이 신의 이름 그 자체이든지 아니든지 간에 신의 나라는 하나님의 이름에서 서서히 끓어오르는(simmer) 사건에 의해서, 그 사건에 대한 우리의 반응에 의해서 구성된다.¹⁰⁰⁾ 이 모든 것을 설명하는 한 가지 방식은 adieu가 신의 나라의 경계를 넘어 혹은 밖으로 번역될 수 있는(translated)가?에 답하는 것이다. 데리다와 같은 사람은 그 나라의 국경(borders)을 들리지 않고 건넌 밀입국한 불법적 이민자인가? 누가 그 나라 안에 있고 누가 그 나라 밖에 있는가?¹⁰¹⁾ 카푸토가 보기에 adieu에서 일어나는 사건의 번역(translation)은 데리다에게 환대의 핵심적 요구이며 adieu라는 낱말의 번역, 즉 adieu 안에서 일어나는 사건의 번역에서 데리다는 계속해서 작업해 오고 있다고 본다.¹⁰²⁾ “어떤 이름이나 명칭도 그 사건을 장악 하도록 허락 받을 수 없으며 심지어 하나님이란 명칭 그 자체도 그 사건을 장악할 수 없는데, 왜냐하면 그런 명칭 하에서 전개되는 사건은 많은 다른 명칭들 하에서 드러나들기

94) 레비나스에게 ad deum에서 나온 신에게(to God)라는 adieu는 신에게 지향하기의 의미를 가지고 있다. a-Dieu에서 a는 신을 지향하기(turn toward God)를 의미한다. 이것은 자동적으로 지향하는 자율적 자아의 의식적 자유에 의해 취해지는 지향이 아니라 의식적 자아가 받을 들여 놓고 방향을 돌리기 훨씬 전에 신에게 이미 지향되어 있음(being-already-turned to God)을 의미한다. 그러므로 나는 항상 이미 신쪽으로(by God) 신에게(to God) 지향되어 있다(WOG, p. 264).

95) WOG, p. 264.

96) Ibid., 265.

97) Ibid., 266.

98) Ibid., 2.

99) 사건이 무엇을 의미하고 이 사건이 명칭과 어떤 관계를 지니는지를 그는 상세하게 WOG, 2-7에서 설명한다. 요약해 보면 명칭들은 사건을 포함하지(contain)만 사건은 비포함적(uncontainable)고, 사건들은 명칭들을 약속과 미래, 기억과 과거, 사건이 포함할 수 없는 것을 명칭들은 가지고 있다는 결과로 인해 활동적으로 만들기 때문에 사건은 비포함성(Uncontainability)의 속성을 가지고 있다. 명칭은 자연어이며 역사적으로 구성되지만 사건은 명칭에 출몰하는 으스스한 유령 같은 것이다. 명칭은 사건을 포함하지만 사건은 원칙적으로 명칭에 의해 포함될 수 없다. 사건에 무역제적이고 무조건적인 어떤 것이 항상 있지만 하나님과 같은 명칭은 조건화되고 부호화된 기표의 문자열(strings of signifier)에 속한다. 사건은 명칭에 의한 끊임없는 번역가능성으로 인해 단순한 발생과는 다르다. 명칭은 끊임없이 번역가능한데, 내적인 의미론적 본질이 번역될 수 있다는 의미에서가 아니라 명칭들이 사건을 향해 이행한다는 의미에서 사건은 명칭들이 번역하려고 하는 것이다. 명칭은 번역가능성이며, 명칭은 탈문자(deliteralization)이다. 우리에게 발생하는 사건들은 우리를 넘어서고 능가하여 사건은 과잉(excess)이다. 사건의 과잉은 반드시 좋은 소식일 수만 없다(evil). 사건은 존재를 넘어서선(beyond Being)다. 사건은 명칭의 진리를 구성한다. 사건은 시간적 특성을 지닌다.

100) Ibid.

101) Ibid.

102) Ibid., 267.

때문이다".¹⁰³⁾ 한 사건을 한 명칭이나 이름에서 해방시키고 구속시키지 않으려는 신의 이름 내에서 동요하는 이러한 사건 신학의 주장 중에 하나는 사건의 이름이 무한히 다른 이름들로 번역가능하다는 것이다.¹⁰⁴⁾ 진리가 일어나도록 하는 것, 환대를 실행한다는 것은 그 나라에 멤버됨을 구성하는 것이다. 비록 무신론자로 통할지라도 그 나라와 세계를 구분하는 선은 유신론자나 무신론자를 나누는 선이 아니다. 이것은 사건의 문제이지 영역이나 비영역의 문제가 아니다. 이러한 구분은 명칭들이 품고 있는 사건의 비해체가능성과는 반대로 이러한 명칭들의 무한한 의미론적 번역가능성(translatability)과 해체가능성(탈구축가능성, deconstructibility)의 관점에서 상대화될 수 있다.¹⁰⁵⁾ 그 나라의 바보 같은 논리에 따르면, 이것이 그 나라 안에 있는 외부인들의 방식이지만 그들의 멤버됨을 당연하게 여기는 사람들, 만찬으로의 그들의 초대를 당연하게 여기는 자신들이 밖에 놓여 있다는 것을 발견한다.¹⁰⁶⁾ 하나님 나라의 경계는 막혀 있지 않으며(porous), 그리스도인, 유대인, 무슬림 사이에서 유신론과 무신론, 신학, 무신학, 신(Dieu)과 신 없는(sans Dieu, 종교 없는 종교간의 일종의 "신성한 비결정성"(holy undecidability)을 결정하지 못하게 하여 낯선 자를 사랑하는 하나님의 명칭 속에 있다.¹⁰⁷⁾ 이것이 하나님이란 명칭이 한 사건의 명칭이기 때문에 즉 환대의 사건으로 번역될 수 있고 번역되어야만 하는 우리 문 앞에서 부르고 있는 사건의 명칭이기 때문이다.¹⁰⁸⁾ 카푸토에 따르면 데리다는 하나님이란 명칭을 소멸시키거나 지우는 것(신 금지)이 아니라 그것을 번역으로 개방하는 것이며 그렇게 번역함으로써 이름의 소멸(sauf le nom)를 안전하게 유지하는 것이다.¹⁰⁹⁾ Adieu는 신의 이름을 환대의 사건으로 번역한다는 것을 의미한다.¹¹⁰⁾ 이런 방식이 바로 무신론자로 통하는 데리다가 신 없는 신에게를 말하지만 신에게(a-Dieu)를 말할 수 있는 가능성이다.¹¹¹⁾

카푸토는 데리다의 신 없는 신에게는 신의 죽음과 밀접하게 관련되어 있지만 정확히 니체의 견해가 아니라 사건의 신학에서 가장 중요한 좀 더 레비나스의 견해의 신의 죽음과 밀접한 연관이 있다고 보고 있다.¹¹²⁾ 카푸토는 또한 데리다 못지않게 레비나스도 무신론자로 통한다고 언급한다. 카푸토에 따르면 "레비나스에게 신은 영원(eternity)이 아니라 윤리의 사건, 다시 말하면 나를 낯선 사람에게 명령하고 낯선 사람이 나에게 명령하는 윤리적 명령(ordo ordinans)이다. 신은 최고의 존재자가 아니라 존재 없는 신성한 당위(das heilige Sollen)의 신성한 영(der heilige Geist)이다".¹¹³⁾ 신의 현현은 낯선 자와의 면대면의 관계성 속에서 발생한다.¹¹⁴⁾ 그래서 그에게

103) Ibid.

104) Ibid.

105) Ibid., 268.

106) Ibid., 268-69.

107) Ibid., 269.

108) Ibid.

109) Ibid.

110) Ibid., 275.

111) Ibid.

112) Ibid. 물론 카푸토도 레비나스는 '신의 죽음'을 말한 사상가로 이해되어야 한다는 Jacques Rolland의 주장에 동의하는 것이다(Ibid., p. 336). 레비나스는 나쁜 양심에 대한 니체의 해석에 동조하지 않지만 플라톤주의의 니체적 전도(inversion)와 플라톤적 그리스도교적 형이상학에 대한 니체의 비판에는 찬성한다(Ibid., 269).

113) Ibid., 271.

신의 나라는 현세의 갈등의 상처를 씻기 위한 사후 삶의 약속, 영원한 삶 혹은 눈물의 골짜기에서 타자를 위해 지불했던 비용을 되돌려 받는 영원한 보상을 제공하는 것이 아니라 시간 속에서 살아가는 어떤 방식이며 시간이 다스리는 방식이며 시간의 규범이며 이것이 신의 규범이다. 우리는 죽음을 영원한 삶에 의해 정복할 수 있는 것이-플라톤주의 혹은 그리스도교가-아니라 오히려 타자와의 관계와 출산(생산성, fecundity)¹¹⁵⁾속에서 정복할 수 있다. “타자는 형이상학적 진리의 소재이며 신과 나의 관계에 필수불가결하다. 타자는 중재자의 역할을 하는 것이 아니다. 타자는 하나님의 성육신이 아니라 분명하게 성육신되지 않는 그의 얼굴은 신이 계시되는 고도한 것(the height)의 현현이다”(T&I, pp. 78-79). 레비나스에게 신은 윤리적 사건이다.¹¹⁶⁾ 레비나스는 종교를 윤리로, 전적 타자인 신의 이름을 전적인 윤리적 이름으로 번역하였으며 이러한 윤리적 이름의 중요성은 나와 관계하는 이웃과 낯선 자에게 봉사하는 것이다.¹¹⁷⁾

틀린 말은 아니다. 신은 분명 신국 백성과 신국백성이 아닌 자의 경계를 어떤 교리적이고 율법적인 할례를 통해서 아니라 오순절 사건 이후 성령을 통해 그 경계를 허물고 모두가 신국 백성에 포섭되길 원한다. 우리가 믿는 그리스도교 신은 그런 하나님이다. 그리스도교가 말하는 신이라는 명칭을 통해 야기되는 사건이 그리스도교에서 말하는 신의 나라를 구성하는 요소들이다. 그러나 그리스도교에서 말하는 신의 이름이 이방인과 신의 나라 백성간의 장벽을 허물 수 있는 사건으로 이행할 수 있는 능력을 인정하고 그것을 믿는 것과 그리스도교가 성경을 통해 말하고 있는 신의 이름을 믿는다는 것은 별개의 문제이다. 이방인(낯선 자)과 신국 백성의 장벽을 허물 수 있는 사건들은 그리스도교의 신이란 명칭을 통해만 가능한 것이 아니다. 이것은 그리스도교 이외의 다른 종교의 신도 할 수 있는 능력이다. 환대의 신, 사랑의 신, 정의의 신의 능력을 인정하고 믿는다고해서 부활의 신, 공의와 심판의 신, 삼위일체의 신, 성자인 신을 믿는 것은 아니다. 그렇기 때문에 그러한 이름을 통해 일어나는 모든 사건이 신의 나라 안에 포섭될 수 있는지는 의문이다. 그리고 이 후에 밝혀지겠지만 카푸토가 이해한 아우구스티누스의 신이 실제로 아우구스티누스가 말하는 하나님과 동일할 수 있는지이다. 레비나스, 데리다, 카푸토에게 신 없는 신에게(adieu ans Dieu)서 신은 혹은 종교 없는 종교에서 종교는 고백적 그리스도교 관점에서 보자면 윤리학일 뿐이다.

카푸토에 따르면 오히려 아우구스티누스보다 데리다가 더 고백적 신앙을 가지고 있다. 데리다는 아우구스티누스가 고백한 하나님의 명칭은 “신처럼 사랑하는 단일한 대상에 고정된 방식 안에서 쉬게 할 수 없었다”. 그에게 “믿음과 사랑은 일종의 끝없는 번역가능성(translatibility)에 영원히 계속 관련되어 있는데, 왜냐하면 그는 결코 그 비밀을 알지 못하기 때문이다. 그 비밀은 비밀이 없고, 기밀하게(privileged) 접근하지 않으며, (데리다와 아우구스티누스의 우연의 일치)늘

114) Ibid.

115) “가능성들에 대한 힘으로 환원될 수 없는 그런 미래와의 관계를 우리는 출산이라고 부른다. 출산은 동일한 것의 이중성을 드러낸다. 출산은 내가 움켜잡을 수 있는 모든 것-나의 가능성들을 지시하지 않는다. 출산은 나의 미래를 지시하는데, 이 미래는 동일자의 미래가 아니다-새로운 아바타가 아니다”. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1969, 267-68. 이하 T&I로 약함.

116) 카푸토는 그에게서 신을 사건으로 번역할 수 있는 생각에 신체를 지고 있지만 그 사건의 과잉을 과소평가하여 윤리적 범주에 제한한 것이 자신의 불만이라고 언급한다(WOG, p. 273).

117) WOC, p. 273. 웨스트팔(Merold Westphal)은 이것을 윤리학의 목적을 위한 종교의 목적론적 중지라고 부른다(Ibid., p. 273).

이를 멈출 수 있는 KO펀치는 없다. 데리다의 관점에서 아우구스티누스가 다루는 규정된 명칭은 그 비밀을 사용하는 매우 다양한 방식이며 무규정된 것을 규정하고 언표불가능한 것을 언표하고 그러한 놀이를 멈출 수 있는 매우 다양한 방식들이다”. 카푸토에 따르면 “더욱 상처 입고 더욱 상처 난-주위를 잘라내는 것(할례, circum-cisional)이고 할례고백적(circum-fessional)-날말이며 훨씬 더 고백적이고 더욱 할례고백적”이며 “진정한 기도가 일종의 상처 입은 날말이라고 한다면 데리다의『할례고백』이 아우구스티누스의『고백록』보다 더욱 많은 기도를 열심히 드리고 있다”고 생각한다. “아우구스티누스의『고백록』은 또한 필자가 특정한 신앙 혹은 규정된 신앙을 고백하고 공언한다라는 콘피테오르(confiteor)의 의미에서 고백이라는 것을 기억해라. 반면에 데리다의 신앙은 어떤 점에서 더욱 순수하게 고백적이며 자신으로부터 억눌려진 것에 신앙을 고백한다는 점이다. 그래서 데리다가 무신론자이고 신학자가 아니라 할지라도 그가 다른 곳에서 종교 없는 종교라고 부른 다는 점에서 그에게는 종교적인 어떤 것이 있다”.

이런 점에서 카푸토는 “데리다에게도 최소한의 종교적인 것, 기도하는 것, 신앙적인 것, 소망하는 것이 있으며 아우구스티누스에게 있는 것처럼 똑같이 있다”고 말하고 있다. 그래서 카푸토에 따르면 이 둘의 차이점은 “신앙과 무신앙간의 차이점이나 소망과 절망 혹은 절대주의와 상대주의 간의 차이점이 아니라 두 신앙들, 즉 다른 두 종류의 신앙-구체적인 신앙 공동체에서 나타난 규정된 한 종류의 신앙과 조금 더 패배하고 길을 잃었지만 그리 깊게 고정되고 결정된 것은 아닐지라도 아마 그 자신의 방식 속에서 더욱 순수한 신앙, 신앙 그 자체의 신앙인 또 다른 한 종류의 무규정된 신앙-간의 차이점이다”이라고 보고 있다.

논자가 보기에게 이런 의미가 바로 포스트모던시대(혹은 탈근대 시대)의 신학(종교)의 한 경향이며 신앙일 것이다. 카푸토도 이런 식의 신앙을 선언하는 사람 중에 한 사람이다. 카푸토에게 데리다의 신과 아우구스티누스의 하나님은 기도의 대상과 사랑의 대상이 다른 명칭이며 다른 대상일지라도 이것은 신앙의 유무에 대한 차이가 아니다. 카푸토에 따르면 차이가 있다면 아우구스티누스의 신앙은 아브라함에서 사도들에게 전해 내려온 하나님이며 이 하나님을 믿는 공동체가 다른 신이 아니라 이러한 하나님께, 즉 (규정되고, 고정된) 하나님께 기도하지만 데리다의 신앙의 대상은 아우구스티누스처럼 규정된 대상이나 특정한 하나님이라는 고정된 대상이 아니라 무규정된 대상을 신앙하고 사랑한다는 것의 차이이다. 아우구스티누스가 규정된 대상으로서의 당신(하나님)에게 기도하고 사랑하고 소망하는 것이 데리다의 입장에서는 언표불가능하고 무규정된 대상을 언표하고 규정하는 다양한 방식 중에 하나라고 보고 있다. 그러나 분명한 것은 이 물음이 카푸토에게 삶의 열정이 될 수는 있어도 그가 인용하고 있는 아우구스티누스는 자신의『고백록』에서 “(...)당신을 알지 못하고 누가 당신께 기도할 수(invoco) 있겠습니까? 왜냐하면 당신을 알지 못하는 자는 당신이 아닌 어떤 자로 당신에게 기도할 수 있기 때문입니다”고 말하며 또한 당신을 알기 위해서 기도한다고 말하고 있다.¹¹⁸⁾

3.3. 카푸토의 종교에 대한 관점

『종교에 대하여』(*On Religion*)에 나온 종교에 대한 그의 논의를 통해서 좀 더 논의해보자.

118) St. Augustine, *The Confessions of St. Augustine*, ed. Rosalie De Rosset (Chicago: Moody Publisher, 2007), 19.

카푸토는『고백록』10권에 나타난 아우구스티누스의 물음 즉 “내가 당신을 사랑한다고 할 때 나는 무엇을 사랑 하나니까?”라는 물음과 요한일서4:16절 나오는 “하나님은 사랑이시라”에 근거하여 본서에서 “하나님”은 정의나 평화와 같은 명칭들처럼 사랑해야 할 최고의 명칭들 중에 하나인가? 혹은 정의나 평화처럼 “사랑”은 하나님을 말할 때의 최고의 명칭들 중에 하나인 가?를 묻는다.¹¹⁹⁾ 이와 유사하게 그는『종교에 대하여』에서 “우리가 머리 숙여 온 힘을 다해 신을 사랑할 때, 사랑이 신을 예증하는지 신이 사랑의 예증인지 우리는 알지 못한다. 혹은 정의가 신에 대해 말하기 위해 우리가 사용하는 명칭들 중에 하나인지 아니면 신이란 명칭은 정의에 대해 말하는 하나의 방식인지 알지 못한다”¹²⁰⁾고 말하고 있다. 또한 그는 “내가 당신을 사랑한다고 할 때 나는 무엇을 사랑 하나니까? 그것은 신인가? 정의인가? 사랑 자체인가?”¹²¹⁾라고 묻는다. “나는 이 문제로 고심하는 사람이며, 신의 이름은 내가 고심하고 있는 것의 명칭이다(...)나의 온 생각은 이러한 물음에 ‘대답’이라고 불리는 것이 있다는 점을 의심하기 때문에 우리가 할 수 있는 유일한 일은 대답하는 것이다.”¹²²⁾ 내가 누군가를 사랑하는지 알지 못한다고 할지라도 오히려 무엇을 사랑하는지를 규정하고 결정하는 것은 대답하려는 노력이 없어지는 것이기 때문에 내가 무엇을 사랑하는지를 고민한다면 “우리의 힘, 잠재력, 가능성의 한계를 경험하고 우리의 힘을 초월하는 불가능한 것에 직면하여 스스로를 찾을 수 있는 바로 그 지점에서 종교적인 것의 구조가 우리의 삶 속으로 침입하고 있다”¹²³⁾고 카푸토는 말한다. 그리고 종교는 우리 자신뿐만 아니라 우리가 사랑하는 것에 관해 고심하게 하며 불가능 한 것에 의해 우리 자신이 혼란스럽고 고심하도록 부추긴다.¹²⁴⁾

카푸토에게 모든 사람이 종교적이며 종교성을 가질 수 있는 이유가 여기에 있다. 그래서 카푸토가 위에서 진술한 바처럼 데리다가 무신론자이지만 종교적인 사람이 될 수 있다. 하이데거처럼 무신론자(atheist)가 아니라 비신론자(a-theist)이다.¹²⁵⁾ 종교가 인간의 고유한 구성요이지만 카푸토는 “종교인이라는 말로 나는 인간 경험의 기본 구조와 심지어, 내가 보여주려고 소망하는 바처럼, 인간의 경험을 실제로 발생하는 것으로의 경험으로 최대한 구성하는 바로 그것을 의미한다. 나는 종교를 무슬림 혹은 힌두교, 가톨릭이나 개신교처럼 신앙고백적이거나 종파적인 것으로 제한하지 않는다(...)”고 보기 때문에 “일요일 아침에 교회에 가는 종교적 사람들과 집에서 썬데이 타임즈를 읽는 비종교적 사람을 구분하는 것 대신에 나는 오히려 사람들 속에서, 우리 모두 속에서 종교인들을 말한다”.¹²⁶⁾ 그러나 인간 경험의 기본구조로서의 종교라는 그의 주장이 타당할 수 있는 있어도 이것의 토대를 위해 전거로 들고 있는 아우구스티누스의 종교관이 실제로 카푸토가

119) 카푸토는 데리다도 동일한 질문을 하고 있다고 말한다. “『고백록』을 인용하면서 데리다는 내가 당신을 사랑한다고 할 때 나는 무엇을 사랑하는지를 아우구스티누스에게 물어보며 자신의 일생동안 자신에게 그런 물음 외에는 다른 어떤 것도 하지 못했다는 것을 덧붙인다. 아우구스티누스는 하나님에게 내가 당신을 사랑할 때 내가 사랑하는 것은 무엇인가?라고 묻는다. 내 주변의 세상에 있는 아름다운 것들인가? 하늘에 있는 별들인가? 아우구스티누스는 그것들을 대신해서 아니, 아니라고 대답하는데, 왜냐하면 그것들 모두는 하나님이 우리를 만들었다고 반응하기 때문이다”(본서 7장).

120) John D. Caputo, *On Religion*, New York, N.Y.: Routledge 2001, 24-6. 이하 OR로 약함.

121) Ibid., 27.

122) Ibid., 27-8.

123) Ibid., 29.

124) Ibid.

125) Judith Wolfe, *Heidegger and Theology*, London, New York: Bloomsbury, 2014, 61.

126) OR, p. 8-9.

말하고 있는 종교관의 맥락과 상통하는지는 의심스럽다. 그래서 스미스에 따르면 카푸토가 아우구스티누스의 『고백록』과 데리다의 『할레고백』이 하나님에 대한 열정 때문에 둘 다 종교적일 수 있다고 말한다면 아우구스티누스의 종교관을 계시 없는 아우구스티누스, 죄를 말하지 않는 아우구스티누스가 될 수밖에 없다고 정당하게 주장한다. 카푸토의 종교관은 참된 종교와 거짓된 종교를 구분할 수 있는 기준을 제공할 수 없다는 것이다. 이러한 카푸토의 생각이 바로 포스트모던적이다.

그리스도교적인 것이 종교적인 것이 될 수는 있어도 그 역은 성립되지 않는다. 왜냐하면 그리스도교도 종교이지만 다른 종교와 공유할 수 없는 예컨대 죄와 타락, 그리스도만을 통한 구원, 그리스도의 신성과 인성, 그리스도의 동정녀 탄생, 부활, 재림, 삼위일체론 등이 있으며 이런 교리는 기타 종교와 공유되는 것이 아니라 인간 안에 자리 잡고 있는 종교성을 통해 고백되어야 하기 때문이다. 그리스도교를 믿는 자들은 자신들이 믿는 바가 종교적 다양성 중에 한 종교일 수는 있지만 구원의 측면에서 구원을 위한 유일한 종교라고 가르칠 수밖에 없는데, 왜냐하면 이것이 그리스도교라는 종교이기 때문이다. 문화마다 다양한 종교성이 있을 수 있지만 그리스도교 진리의 지평에서는 그 다양성들, 신의식의 다양한 현상들이 왜곡된 현상들일뿐이다. 그리스도교의 헤게모니나 문화우월주의, 배타성이나 독단주의를 말하는 것이 아니라 불교나 유교, 이슬람교에 비해 그리스도교 진리가 그렇다는 것이다. 이러한 그리스도교 진리를 강요하고 강요하다 못해 이것을 가지고 배제나 억압이나 폭력을 정당화하여 타자를 해치고 표면적 현상으로 드러날 수밖에 없는 종교적 다양성을 무시하는 것이 문제일 뿐이지 그리스도교의 배타적 진리를 주장하는 것이 문제는 아닐 것이다. 오히려 그리스도교의 배타적 진리를 고백하는 사람들에게는 고정되고 (제한적이나) 언표 가능한 하나님 즉 성경의 하나님에게 기도하고 예배하며 고난과 고통 앞에서 통곡하지 않는 것이 이상할 따름이다. 이러한 점에서 데리다의 철학과 아우구스티누스의 신학과의 관계성이 근대 이후의 불행관계에 있었던 철학과 신학간의 관계성을 회복하고 그 관계를 재정립할 수 있는 것인지는, 그의 생각처럼 근대이전의 관계로 철학과 신학이 회복할 가능성이 있을 수 있는지는 의문이다.

우리는 카푸토 말대로 무엇인가를 혹은 누군가를 사랑하려고 하며 그 사랑에 응답하여 무엇인가에 사랑받고 누군가에 사랑받는 것을 추구하면서 그 속에서 불안해하고 염려하는 불안정한 자신을 발견할 수 있다. 무엇을 사랑하는지 누구를 사랑하는지를 완벽히 알지 못하여 계속해서 불안해하고 혼돈스럽고 그의 말대로 종교를 배제하고 평정심(아파테이아, 열정 없음)을 추구하는 스토아학파와는 다르게 “삶의 종교적 의미에서 평온한 모든 것은 불가능한 것에 대한 열정 때문에 신성한(divine) 열정, 신성한 혼란, 신성한 흔들림, 쉽 없는 동요 의해 방해 받는다”¹²⁷⁾고 할지라도 우리는 그 대답을 계속 추구할 수 있다. 이런 상태가 종교의 자리이며 우리 자신이라고 카푸토는 보고 있다. 그리스도교, 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 바로 (데리다가 말하는) 종교 없는 종교인데, 이는 우리가 사랑 자체와 사랑의 욕구와 사랑의 대상과 사랑에 대한 반응과 그럼에도 불구하고 사랑에 대한 무지 앞에서 불안해하고 혼란스러워하는 인간성 때문이다. 이것이 바로 내가 당신(하나님)을 사랑한다고 할 때 나는 무엇을 사랑하니까?

127) OR, p. 29.

라고 아우구스티누스가 물었던 물음이 그의 삶을 사로잡았(*quaestio mihi factus sum*)이며 카푸토에게는 이 물음이 삶의 열정이다.¹²⁸⁾

그에 따르면 “알려고 하는 우리의 추구를 충동질하는 것은” 다름 아닌 사랑이며¹²⁹⁾ “종교적 삶의 의미에서 우리는 어떤 최종적 설명(Final Explanation)을 거부하고 규정된 형식이 되는 것을 거절하는 것을 열정적으로 사랑한다”.¹³⁰⁾ 그는 “정통적 독자들이 아우구스티누스의 『고백록』을 읽고 싶어 하는 것과는 반대로, 종교는 우리 자신 이외의 어떤 것을 사랑한다고 고백하고, 종교의 한 가지 어원학적 의미에서, 우리 자신을 우리 자신 이외의 다른 것을 의미하는 다른 것에 묶고(*re-ligare*), 또 다른 어원학적 의미에서 우리 자신을 모아(*re-legere*) 변화하는 우리의 사랑의 중심에 우리 자신을 놓을 때 효과가 발생한다”고 보고 있다.¹³¹⁾ 그렇다고 그가 고백적 신앙을 거부하는 것은 아니다. 그는 고백적 신앙공동체의 제도적 교회는 수많은 봉사과 관대함을 수행하며 신의 이름을 조직적이고 일관되게 선포하고 찬양함으로써 그 이름을 보존한다고 여긴다. 그러나 그가 문제라고 지적하는 것은 다름 아닌 “그들은 또한 그들의 계급에 질서를 부여하고 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 양의 사악한 시간을 보낸다”¹³²⁾는 것이다. 그에게 “제도화된 공동체는 자신들의 정체성과 그 정체성을 유지하는 힘에 의해 규정되며 이러한 힘이 다른 것을 파문할 권력을 포함하고 있다”¹³³⁾고 보고 있다. 더욱 흥미롭게 그가 제시하는 것은 “만일 이러한 공동체가 너무 많은 타자를 환대한다면 그것은 공동체를 단념하게 될 것이다. 타자를 환영하는 환대는 종교적 기관들이 열정적으로 설교하지만 주의 깊게 계산되는 신중함으로 실천한다”.¹³⁴⁾ 이러한 카푸토의 지적은 고백적 신앙을 가진 사람들에게 일침을 가하며 그릇된 언행으로 다른 공동체를 자신의 공동체로 환원시키고 타자를 자기로 내면화시키고 동일질화 시키는 것에 경각심을 갖게끔 해준다. 우리가 종교 없는 종교를 말하는 사람들의 생각에서 통찰력을 얻을 수 있는 것은 다음과 같을 것이다.

4. 숙고할 문제들

그리스도교가 이웃 사랑을 말하면서 자신의 믿음 때문에 하나님 나라 영역이나 신앙 밖에 있는 사람들과 적대적, 배타적 언행을 한다. 신앙인들의 지적 폐쇄성 다른 말로 하자면 의견에 대한 불일치나 의심을 허락하지 아니함을 의미하는 독단주의¹³⁵⁾를 경계하고 이것 때문에 그들이 복음의 수용 가능성을 아예 차단해 버릴 수 있다는 점을 간과해서는 안 된다. 이것은

128) Ibid., p. 26.

129) Ibid., p. 30.

130) Ibid.

131) Ibid., p. 31.

132) Ibid., p. 32.

133) Ibid., pp. 32-33.

134) Ibid., p. 33.

135) 알리스트 맥그라스, 『복음주의와 기독교의 미래』, 165-171. 논자의 이러한 아이디어는 이 책에서 가져온 것이다.

마치 몽테뉴가 신앙의 독단주의를 차단하기 위해 회의주의를 수용한 것과 유사할 수도 있다. 자신의 믿음에 대한 확신 때문에 그 믿음과 다른(혹은 회의와 의심을 가진) 타자나 그 공동체와 단절하고 고립시키고 심하게는 죄인으로 규정하여 영적 완전주의를 지향하게 된다는 점이다.¹³⁶⁾ 또 다른 하나는 흑백사고의 오류이다. 그리스도교 신앙에 있어서 절대적이고 가장 중요한 진리를 수호하고 변호하는 것은 당연하다.(이것조차도 타자에 대한 배려가 있어야 한다) 그러나 상대적인 요소(좀 광의적으로 말해 아디아포라의 요소)를 변호하고 수호하는 것에 시간을 낭비하고 전자의 변호보다 후자의 변호하다가 반감을 일으켜 복음을 전할 기회를 놓칠 수 있다는 점이다.

그러나 그리스도교 신앙을 가진 신자들이라만 누가 요즘 유행하는 말대로 혐오, 질투, 차별을 부추기고 촉발하길 원하는 사람이 있겠는가? 오히려 이웃을 환대하고 차이를 인정하되 차별하지 않고 나와 (정치적, 문화적, 종교적, 철학적 등이) 다르다고 하여 그다른 타자나 그 공동체를 배제하거나 배척하지 않으려고 하는 것은 그리스도인들에게 기본이다. 그동안 전통적으로 전수되어 오고 신앙의 선배들이 지켜온 그리스도교 교리가 독단이며 차별과 혐오, 유사-근본주의를 드러내어 현 사회에서 평등, 공정성, 환대, 사랑, 정의 등 종교 없는 종교, 메시아주의 없는 메시아성이라는 이름하에 시대와 맥락에 맞지 않다고 주장한다. 텍스트의 저자는 죽고 텍스트를 해석하는 독자나 저자, 상황이나 정황들이 텍스트의 의미와 저자를 지배한다. 시대와 그 시대가 요구하고 그 시대를 지배하는 정치적, 문화적, 종교적 지배 담론이 변하지 않는 종교적 진리들을 잣대질한다.¹³⁷⁾ 성경에서 말하는 하나님에게 기도하고 예배하고 찬송하고 그분의 방법만을 통해 구원을 얻고 역사에 오신 예수 그리스도가 미래에 재림할 것을 소망하지 않는 사람들에게 이와 지적, 문화적, 영적, 종교적(전례적, liturgical) 등등의 유사 행위를 하는 사람이나 무리에게 우리가 반대 목소리를 내는 것이 이들을 적대하거나 혐오하거나 배척하거나 영적 폭력을 이들에게 가하는 것이 아니라는 점을 구별해야 한다.

자신들이 믿고 있는 종교 특히 그리스도교 공동체의 고백적 신앙을 위해 신에게서 파생되는 이웃 사랑을 통해 종교의 차이를 말하고 변호하는 것이 아니라 그 변호와 차이로 인해 타자를 증오하고 배제하고 심지어 희생시키는 비그리스도교적인 현상을 비판하는 것과 다른 종교와 현저하게 다른 고백적 신앙이나 신앙공동체가 있을 수 있으며 그것을 지키고 유지하며 생존할 수 있다는 것은 별개의 문제이다. 다시 말하면 특정 종교를 소유한 자의 언행의 결과와 그런 종교가 존재한다는 것과는 별개의 문제이다. 사람들은 십자군 전쟁을 비판한다. 십자군 전쟁이 성지 회복이나 종교적 이유도 있었지만 다른 관점에서 보자면 그보다는 한편으로는 교황은 동로마 제국 황제를 자신의 휘하에 두려고 했고 다른 한편으로는 11세기에 서유럽 국가의 대외 팽창의 의미가 더 클 수 있다. 성지 회복보다는 이것을 이용한 무자비한 살상이나 약탈 심지어 프랑스와 독일 소년들의 십자군이 노예로 파는 종교를 가진 자들의 잘못된 언행들이다. 결국 종교보다는 사람들이 그 종교를 이용해 더 큰 목적을 이루려고 하는 것이 잘못된 것이다. 고백적 신앙 공동체가

136) 물론 이러한 배타적이고 독단적인 관점은 보수적 그리스도교와 다른 입장을 가진 진영에서도 동일하다.

137) 인간사회와 자연은 자연이 특히 근대와 근대 이후에 과학의 진보로 상상하지 못할 만큼 변하였다. 그리스도교는 2000년 전이나 지금이나 해석은 다양했지만 변한 것이 없다. 변한 것이 있다면 과학의 발전으로 우주관이 천동설, 즉 지구중심설이 지동설 즉 태양중심설로의 이동, 성 아우구스티누스의 성육이나 성관계가 동물적이고 이기적 욕망의 발현이라는 관점이 인간의 기본적 욕망이며 욕구라는 관점으로의 변화이며 해석의 다양성이 있었다면 예수의 가르침 즉 하나님 나라(신국)가 도래하기를 가르쳤지만 이 나라가 실현되지 않았고 결국 그의 가르침은 실패했고 오류였다는 슈바이처의 해석(주장)이다.

그들의 종교적 고백에 철저하여 타자를 희생시키는 것은 오히려 분명 그들의 신앙 고백까지 의심스럽게 만든다. 그러나 오히려 철저하게 신앙 고백적 공동체를 인정해 주지 못하는 현상 또한 그들의 차이성을 인정하지 못하는 처사이다. 비판하는 자도 비판받는 자도 인간이다. 다른 신앙고백과 다른 신앙 공동체에 속한 사람들의 그릇된 행동과 그 신앙으로 인해 나타나는 잘못된 언행을 비판하는 자들 또한 자신들에게 심지어 타자에게 관대하거나 타자를 환대하지 못한다. 이것은 마치 맥그래스가 지적한 것처럼 보수주의 신학이 독단주의에 빠져 있다고 비판하는 자유주의 신학 또한 독단주의에 빠져 있는 것과 같다.¹³⁸⁾

사람들은 종교를 가진 사람들의 그릇된 언행의 결과가 그 종교적 신념이나 신앙에서 나온 것이라고 하여 그들을 더 비판한다. 그들은 어떤 특정한 종교를 가지고 있다는 이유만으로 이러한 공동체에 속한 인간의 언행을 비판하는 것은 그들 자신 또한 이슬람이나 불교, 그리스도교라는 형태의 종교적 양태를 띠지 않을 뿐이지 자신의 신념이나 믿음, 전통, 관습 등에 얽매어서 신앙 고백적 형태를 띠고 있는 타자를 공격하는 것이다. 아니 종교적 형태를 띠지 않은 자들은 더 교묘하게 타자를 파괴하고 타인으로 인해 희생당하고 배제당하는 것이 아니라 스스로가 자신을 희생하도록 하여 타자와의 차이성조차 인식할 수 없게 만들어 버린다. 오히려 더 종교적 형태를 띠지 않는 무신론자나 비신론자들이 더욱 무도덕적이고 비도덕적인 경우가 많다. 정상적이고 건전한 그리스도교 신앙을 고백하는 자는 자신의 종교적 신념으로 타자를 자기로 환원하지 않는다. 신에 대한 사랑을 이웃에 대한 사랑으로 나타내려고 애를 쓴다. 비록 그렇지 못한 사람들이 있을지라도 말이다. 타자에게 이득을 주기 위해 자신의 희생을 감수하는 것이 정상적인 그리스도인이다. 그렇게 살지 못하고 그렇게 살려고 하지도 않으며 종교를 이용해 자신의 이득을 취하려는 것이 문제이지 신앙고백적 믿음이나 교리는 전혀 문제가 되지 않는다.

오늘날은 비겁하게 행동과 말만 강조하지 언행의 원리가 될 수 있는 성경의 교리나 생각들을 회피하는 것이 더 문제다. 이것은 실천하지 않으려고 성경의 교리와 생각들을 강조하지 않는 현상일 수 있다. 마치 죄에 대한 교리가 오늘날의 유신론자들의 입맛에 맞지 않는 귀에 거슬리는 소리이기 때문에 강설자들이 그와 관련한 말씀을 회피하며 번영만을 강조하는 현상처럼 말이다. 이것을 강조하는 것은 도그마나 독단에 갇혀 있고 편협하고 개방성이나 관용이 없고 타자를 인정하지 않는 것처럼 여겨진다. 그러나 논자가 보기에 후자를 강조하지 못하고 강조하려고 하는 것이 이상한 것처럼 보이는 것은 오히려 행동이나 말을 제대로 실천하지 않으려는 현상일 뿐이다. 왜냐하면 바른 교리와 바른 성경의 내용을 강조하면 할수록 자신의 언행은 그것을 더욱더 추구하고 그것에 더욱더 얽매일 수밖에 없기 때문이다. 그래서 후자는 강조하지 않으면서 실천만을 강조하는 현상이 나타난다. 그렇다고 신에 대한 사랑이 이웃에 대한 사랑으로 나타나지도 않는다. 이것은 왜곡된 실천이며 진정한 이웃과 타자에 대한 사랑의 실천이 아니다. 자기가 속한 공동체 특히 그리스도교 공동체를 비판하는 것이 그 공동체가 고백하는 신념이나 믿음을 정당하게 지키고 올바른 생각이나 행동인 것처럼 보여지는 시대이다. 우리의 언행을 비판하는 것도 중요하지만 우리가 믿고 있는 바를 철저하게 강조하지 못하는 것을 더 비판해야 된다. 맥그래스는 포스트모던 주의의 취약성을 고찰하면서 이 사상은 진리는 착각(illusion)이며 억압(oppression)을 드러낸다

138) 알리스트 맥그래스, 『복음주의와 기독교의 미래』, 신상길, 정성욱 옮김, 한국장로교출판사, 1997, 167.

고 주장한다. 구체적으로 상대주의나 다원주의자들은 진리가 없는 것이 진리이며 진리는 상대적이고 착각(illusory)이며 진리를 말하는 것은 억압적(oppressive)이라는 그들의 입장을 소개한다. 그리고 그들은 진리 대신에 관용이나 개방성이 그들의 가치라고 소개한다. 그러나 맥그래스는 오히려 진리가 없는 상태에서 개방성이나 관용을 주장하는 것이 더 위험한 요소가 있다고 주장한다. 그 이유는 사람들이 자신들의 삶을 착각이나 노골적 거짓에 근거해서 살 가능성이 있다는 것과 현재의 억압의 패턴이 거짓된 신념과 관점에서 계속 유지되고 정당화될 수 있다는 점이다.¹³⁹⁾ 그래서 맥그래스는 진리보다 관용과 개방성과 같은 기준에 더 많은 무게를 두는 것은 지적 천박성(intellectual shallowness)과 도덕적 무책임성(moral irresponsibility) 징표라고 주장한다. 그것이 진리인가? 믿고 신뢰할 만한가?라는 물음이 가장 기본적이며 진리는 적실성(relevance)을 보장하지 않는다고 말하며 스탠리 하우어워스가 그리스도인이 되는 유일한 이유는(...)기독교적 확신(conviction)이 진리이기 때문이라고 말한 것을 인용한다.¹⁴⁰⁾

니체에게는 복음이 좋은 소식이 아니라 나쁜 소식이다. 이유는 간단하다. 그가 보기에 당대에 복음이 그리스도가 살았던 삶과는 정반대의 것이 되었기 때문이다. 『안티크리스트』에서 그는 “어떤 사람이 신앙으로 예를 들어 그리스도를 통한 구원의 신앙으로 그리스도교인의 표지를 보여 준다면 말도 안 될 정도로 잘못된 것이다”¹⁴¹⁾고 말한다. 신앙은 니체에게 “교활함”¹⁴²⁾이며 “교활한 눈가림”¹⁴³⁾이다. 이는 “오로지 그리스도적인 실천만이, 즉 십자가에서 죽었던 그가 살았던 것처럼 사는 것만이 그리스도교적인 것”¹⁴⁴⁾인데 이러한 실천은 없고 믿음만 있기 때문이다. 그는 『힘에의 의지』에서도 “그리스도교인은 예수가 그들에게 명령한 행동들을 결코 실천하지 않았으며 뻔뻔스럽게 이신칭의에 대해 수다를 떠다. 이것의 유일하고 최고의 의의는 예수가 요구했던 일들(works)을 고백하려는 용기와 의지가 교회에게는 결여하고 있다는 결과뿐이다. 불교도가 비불교도와 다르게 행동한다. 그리스도교인은 세상 사람들이 행동하는 대로 행동하며 그리스도교의 예배의식과 기분을 소유하고 있다”¹⁴⁵⁾고 그리스도교를 비판한다. 루터(Martin Luther)를 그가 못마땅하게 여기는 것도 상기 내용 때문일 것이다. 그리스도교인보다는 불교도인들이 오히려 세상 사람들과 다르게 종교적 실천을 하고 있지 그리스도인들은 입으로만 이신칭의를 말하고 있다고 비판한다. 그래서 그는 신앙이 아니라 그리스도적인 실천이 진정한 그리스도교라고 본 것이다. 그가 보기에 그리스도인은 오직 한 명 예수 그리스도이다. 왜냐하면 것처럼 실천하는 사람은 그가 보기에 당대에는 아무도 없었기 때문일 것이다. 그에게 그리스도인은 실천하지 않고

139) Alister McGrath, *A passion for Truth: The intellectual coherence of evangelicalism*, IVP, 1996, 189-191; 알리스터 맥그래스, 『복음주의와 기독교적 지성』, 김선일 옮김, IVP, 2012, 207-209. 이것에 대한 예를 16세기 토마스 뮌처가 진리성과는 무관하게 적군의 무기에 상처를 당하지 않을 것이라고 말한 그의 약속(신념)의 매력에 몰입한 독일 농민 반란에 참여한 농민들이 독일 군주의 군대들과 싸워 6000명의 사망자라는 참혹한 결과로 들고 있다.

140) Ibid.

141) 니체, 『바그너의 경우 · 우상의 황혼 · 안티크리스트 · 이 사람을 보라 · 디오니소스 송가 · 니체 대 바그너』, 백승영 옮김, 책세상, 2016, 266-67; Nietzsche, *Der Antichrist* in NietzscheSource.org/

142) Ibid., p. 267.

143) Ibid.

144) Ibid.

145) Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968), p. 113(191).

자신이 죄인이며 그 자신의 죄를 그리스도를 통해 사함받고 하나님 나라 백성이 되기 위해 보장을 받는 믿음은 이 세상에서 적극적으로 삶의 의지를 살아가려는 힘에의 의지에 반하는 나약한 존재라는 것을 고백하며 피안의 세계를 동경하는 사람으로만 보인다. 논자는 여기서 이러한 니체의 그리스도교에 대한 비판을 다시 비판하려는 것이 아니라 실천을 신앙보다도 더 강조하는 니체의 말에 신앙인들이 경각심을 가져야 한다는 것만으로 족하다. 왜냐하면 논자는 모든 것을 실천의 지평에서 그 사람을 판단할 수는 없겠지만 사람들이 실천이 없는 신앙은 신앙이 잘못되었는지 신앙이 없든지라고 간주하기 때문이다. 실천 없는 신앙은 무력하고 맹목적이며 신앙 없는 실천은 공허할 뿐이다. 무신론자나 유신론자가 선행과 이웃에 대한 사랑의 실천에는 동일하게 나약한 존재자로 서 있다. 차이가 있다면 유신론자는 자신이 믿고 있는 신의 명령을 준수하고 그것에 근거하여 인생을 살아간다는 것이며 무신론자는 자신이 정한 기준에 따라 인생을 산다는 것이다. 인생의 목적이나 기준이나 방향이 무신론자의 이것들과 동일하지는 않지만 유신론자도 무신론자도 인생의 목적과 기준과 방향은 동일하게 존재한다는 점에서는 같다고 볼 수 있다. 그렇다면 무신론자나 유신론자나 자기가 믿고 수용한 것에(이것이 신이든지 다른 것이든지 그것에) 근거해서 인생을 산다. 그렇기 때문에 원리적 측면과는 다르게 실천적 측면에서 특별하게 유신론자가 신의 사랑을 강조하면서 그것을 드러내는 이웃에 대한 사랑의 실천을 하지 못하는 현상과 무신론자가 이웃에 대한 사랑을 실천하지 못하는 것의 현상의 차이는 없다.

유신론자는 이웃 사랑이라는 삶의 목적이 일반적인 이해관계와는 무관하게 오직 신의 명령이나 신의 사랑과 신의 믿음에 근거하여 실행된다. 그래서 그 이웃에 대한 사랑을 실천하지 않을 때 그것에 대한 실패가 더 커 보이는 것이며 그것이 실천으로 이어지더라도 신의 명령이기 때문에 당연한 것으로 여겨진다. 다시 말하면 유신론자의 이웃에 대한 실천의 목적은 현상 너머에 있는 신에게 두고 있기 때문에 이웃 사랑의 실패의 결과가 크거나 작게 보일 수 있다. 무신론자는 유신론자보다는 이웃 사랑이라는 삶의 목적이 대부분 이해관계 속에서 실행되며 좋거나 나쁘다는 것을 떠나 넓게는 국가나 작게는 소규모의 공동체의 공동선이나 칸트의 표현처럼 마음속에 도덕법칙에 근거하여 움직여진다. 무신론자의 이웃 사랑은 현상 너머가 아니라 물질계나 형이하학적인 것에 토대를 둔다. 이웃 사랑의 현상적 지평에서는 별 차이가 없겠지만 이웃 사랑의 근원과 그 사랑을 실천하는 목적과 이유는 무신론자와 유신론자간에 극명한 차이가 있다. 이웃 사랑을 유신론자는 신에게 무신론자는 현상에 근거하여 실천한다. 그래서 유신론자의 선행은 작게 보이며 비도덕적 행위는 혹독한 비난과 비판을 받게 된다. 이와는 반대로 무신론자의 선행은 크게 보이며 유신론자의 선행은 작게 보이며(당연하게 여겨지며) 무신론자의 비도덕적 행위는 상황에 따라 다르겠지만 비교적 작게 보이고 유신론자의 비도덕적 행위는 크게 보인다.

비판이 난무한 시대에 무신론자와 유신론자 모두 비판만하지 말고 타자의 비판을 수용해야 한다. 만일 타자에 대한 나의 비판이 가능할 상황에 처한다면 (종교적이든지 비종교적이든지) 그 비판은 타자 혹은 이웃 사랑에 근거해야 한다. 레비나스 말처럼 형이상학적 욕망은 전적으로 타자를 향한 욕망이다. 그러나 타자는 무한히 초월된 상태로 남아 있기 때문에 자기로의 환원은 아니다(T&I, p. 33, 194). 데리다의 무조건적 타자에 대한 환대(hospitality)이다.¹⁴⁶⁾ 흥미롭게도

146) 자크 데리다, 『환대에 대하여』, 남수인 옮김, 동문선, 2004 참조.

이러한 타자를 욕망하고 환대하는 근원적 생각은 배고플 때 먹을 것을 주었고 목마를 때 마실 것을 주었으며 “나그네 되었을 때에 영접하였고”(I was a stranger and you received me as a guest[또는 invited you in]...마25:35)라고 타자에 대해 언급하는 성경에서 나타난다. 그리스도 인들은 철저하게 이웃 사랑이 하나님에 대한 사랑에 근거해야 된다.

| 논찬문 | | 기독교학문연구회 | |
|------------|--|-------------|-----------------|
| 발표논문 제목 | 종교 없는 종교시대의 신앙: 포스트모더니즘과 카푸토의 데리다 신담론을 중심으로 | 발표자 | 김원종 |
| | | 논찬자 (소속) | 양선진 (충남대 교수) |

포스트모던(postmodern)이라는 용어는 처음에 독일 철학자 판비츠(Rudolf Pannwitz)이다. 그는 20세기 서양 문화의 허무주의(그가 니체에게서 가져온 주제)를 묘사하기 위해 1917년에 사용하였다. 포스트모더니즘이 근대 서양문명의 대부분의 근본적인 지적 핵심들을 거부하면서 진리에 대한 합리적 탐구의 종말, 통일된 자아의 환상적 본질, 명확하고 일의적 의미의 불가능성, 서양 문명의 위법성, 모든 근대 제도들의 억압성을 고발한다는 생각에서 출발한다.

카훈이 주장하는 포스트 모더니즘이 공유하는 사실을 몇 가지로 요약할 수 있다. 첫째, 즉각적이고 투명한 소여에 대한 수용이 있다는 것을 부정하면서 현전(presence, 혹은 presentation)과는 반대되는 재현(표상, representation), 즉 반실재론자(antirealist), 을 특징으로 한다. 예를 들면, 데리다의 차연 개념은 현전을 부정하는 표현이다. 둘째, 현상의 배후의 궁극적 토대인 기원을 부정(반토대론자; antifoundationalist)한다는 사실이다. 예를 들면, 예를 들면 실존주의, 정신분석, 현상학, 심지어 마르크시즘 등이 자아의 기원을 발견하려는 시도는 본래성을 부정하는 표현들이다. 셋째, 궁극적이고 단일한 존재의 가능성으로서의 단일성(unity)이 아니라 존재의 문화적 요소들에 의해서 문화적 복수성에 기반한 복수(plurality)라는 점이다. 네 번째로 기준들(규범, norms)이 초월성(transcendence)에 기반하는 것이 아니라 내재성(immanence)에 기반하는 점이다.

카푸토에 따르면, 근대인들(데카르트, 칸트, 그리고 헤겔 등)은 이성에 기반한 보편성과 중심화된 관점을 질서를 추구한다면, 포스트모던인(데리다, 들뢰즈, 뽕띠 등)은 반이성주의적 관점에서 혼돈과 다양성 그 자체를 질서로 인식한다. 두 흐름의 단절을 가능케한 철학자는 바로 니체이다. 그는 신이 죽었다라는 선언을 한 이후에 근대적 가치를 비판하고 전복(니힐리즘)한 이후에 자신 안에서 가치를 창출하는 새로운 가치, 즉 힘에의 의지를 역설하면서 포스트모던의 사상적 기반을 제공하였다.

포스트모던인이자 해체 철학자인 카푸토는 포스트모던 시대의 신학과 철학에서 니체의 허무주의가 기존 가치의 부정하는 토대 위에서 새로운 가치를 정립하듯이, 근대적 가치를 부정하는 것은 근대적 가치를 무로 돌리는 것은 아니라 근대적 전통을 부정하는 기반 위에서 탈근대가 용솟음치는 것이다. 그래서 탈근대를 열었던 니체가 신을 부정하는 방식으로 탈근대를 주장하였다면, 반면에 카푸토는 부정되고 비판받은 신의 자리에 새로운 차원의 종교나 신학의 자리와 목소리가 마련될 수 있다고 보고 있다. 카푸토는 대표적으로 아우구스티누스를 근대적 이성에 기반하는 것이 아니라 이성과 신앙의 절묘한 조화 속에서 철학을 한 반근대주의 신학자로 설명하고 있다. 카푸토는 또한『연약한 신: 사건의 신학(The Weakness of God: A Theology of the Event)』라는 저서에서 아우구스티누스가 하나님(체험에 기초한 하나님)이라고 고백한 언어로는 설명불가능함을 역설한 데리다는 하나님과 인격적 만남을 경험하지 못한 자의 고백이라는 점에서 무신론자이며 윤리적 차원을 강조하기 위해서 신의 명령에 따라서 타인을 환대하라고 주장한 레비나스도 역시 무신론자이다. 신학은 이성의 영역에서 도달할 수 있는 것이 아니라 신의 부름 또는 초대에 대해서 경계(border)를 넘어서는 하나의 신과 나와의 개별적인 신앙적 사건이다.

포스트 모더니티스인 카푸토의『종교에 대하여』(On Religion)에 따르면, 무신론자(atheist)이든 비신론

자(a-theist)이든, 인간의 기본적인 종교적 욕망을 표현한다면, 신앙고백적이거나 종파적인 것으로 제한하지 않고 종교인으로 간주하고 있다. 그는 포스트모더니즘적 사고에 경도된 그는 참된 종교와 거짓 종교를 구분하지 않는다.

위의 내용을 바탕으로 몇 가지 질문을 제기함을 통해서 논자의 생각을 더욱 자세히 알고자 한다.

1) 카푸토는 종교를 판단하는 기준이 복음인가 아니면 이데올로기인가 하는 질문이 제기된다. 알튀세르가 언급하듯이, 인간이 이데올로기를 구성하는지 하는 것이 아니라 이데올로기가 인간(주체)를 결정하는 사고에 지배를 받고 있다. **그에게 기준점은 복음인가 아니면 이데올로기인가?** 만약 시대적 이데올로기가 종교를 설명하는 기준이라면 그는 그리스도인이 아니고 한 시대의 사상가일 뿐이다. 그리스도인이라 논자가 잘 언급하고 있듯이, 죄와 타락, 그리스도만을 통한 구원, 그리스도의 신성과 인성, 그리스도의 동정녀 탄생, 부활, 재림, 삼위일체론 등의 교리를 순전히 수용하는 자이다. 카푸토는 그리스도교를 하나의 이데올로기 또는 문화적 헤게모니 정도로 인정하는 신학자인 듯합니다. 그런 관점에서 **카푸토는 그리스도교의 절대성과 배타성을 문화적 차원에서 그리스도교를 이해는 잘못된 해석의 실수를 범하고 있는 듯합니다.** 이에 대한 논자의 설명을 듣고 싶습니다.

2) 그리스도교 공동체 이외의 집단에 대한 배타성과 차별성을 강조하면서 그리스도의 핵심적인 본질인 복음 이외의 요소들, 즉 논쟁거리가 있는 요소마저 본질적인 요소인듯한 강조점을 두는 행위는 고려해야 할 사항이라고 보는 논자의 지적은 논평자에게도 큰 울림을 제공한다. 그런데도 본질적인 요소와 파생적 요소가 단절적인 부분으로 이해하면서 기독교의 핵심적 본질과 부수적 요소로 보지 않고 뿌리 또는 줄기와 열매로 보는 시각에 대해서 어떻게 생각하는지 궁금합니다.

3) 맥그래스가 지적한 것처럼, 역사적으로 보수주의 신학이 그리스도교의 핵심적 복음 이외의 관점에서 타 종교와 다른 생각을 하는 집단을 배제하고 차별하고 혐오스럽게 낙인찍었던 역사가 안타깝게도 있었다면, **현재의 자유주의 신학은 포스트모더니즘의 논리를 마치 복음(진리)처럼 추종하면서 성경의 내용을 역사적 맥락, 해석학적 맥락이라는 명분으로 재단하고 규정하고 차별하고 혐오하는 잘못을 범하고 있는 것 같습니다.** 논자의 생각은 어떤가요?

4) 논자는 니체가 『안티크리스트』와 『힘에의 의지』에서 그리스도인들이 믿음만 앞세우고 실천이 없다는 점을 비판하는 니체의 입장, 즉 종교적 실천을 하고 있지 입으로만 거룩한척 하는 그리스도인들에 대한 비판, 에 대해서 언급하고 있다. 실천을 신앙보다도 더 강조하는 니체의 말에 신앙인들이 경각심을 가져야 한다는 점에서 니체의 언급에 수긍하고 있다. 논평자 역시 인정한다. 하지만 인간이 죄인임을 인정하는 것이 나약한 인간이라고 규정하는 것과 달리, 기독교는 인간의 나약성과 죄성을 얼마나 인정하느냐의 정도에 따라서 복음을 이해하는 정도의 차이가 존재한다고 본다. 그리고 **기독교의 복음은 인간의 능력으로 이웃 사랑의 실천을 하는 것이 아니라 바로 그리스도의 본질인 바로 나의 나약성과 무능함의 고백에서부터 복음, 즉 그리스도의 능력이 가능하게 한다는 점을 강조하고 있다.** 사도 바울이 죄인 중의 우두머리라는 고백을 하고 나서야 비로소 복음을 깨달았고 로마서의 7장 24절인 <오호라 나는 곤고한 사람이다. 이 사망의 몸에서 누가 나를 건져내라>라는 인간 존재에 대한 철저한 분석(체험) 이후에 복음이 시작되는 것이다. 니체의 생각과 달리, 인간을 나약한 존재로 파악한 것은 인간의 존재에 대한 철저한 분석이 아닌가? 이런 과정이 지나야만 로마서8장 2절<생명의 성령의 법이 죄와 사망의 법에서 너를 해방하였음이라>고 고백하는 것이다. 니체가 자신 안에서 힘을 키워내려고 노력했다면, 바울은 자신 안에서 무능력과 나약성을

철저히 인정하고 예수 그리스도, 즉 성명의 성령의 법, 안에서 참된 능력이 존재함을 인정하는 복음을 이해한다는 사실이다. **자아의 부정이 바로 복음이 가능한 기초이자 토대인 것이다.** 따라서 한때 기독교 안에서 있었던 긍정 심리학, 자아 긍정의 심리학은 반복음적 운동인 것이다. 그런데도 기독교인들을 중심으로 긍정 심리학을 소개하고 학회가 구성되었다는 것은 아이러니가 아닐 수 없다. 기독교 출판사에서 기독교 목사가 <긍정의 힘>이라는 책이 출간되었다는 사실은 바로 기독교의 복음이 변질되고 있다는 것이다. 그 책의 저자가 다음에 <잘된 나>를 출간했다는 사실도 절대 우연이 아니다. 이러한 현실이 우리나라의 복음에 대한 인식 수준이 아니었나 생각한다. 논자는 어떻게 생각하시나요?