

복음주의 정체성과 포스트모던 신학

석종준 목사(Ph. D.)
종교철학/ 현대신학 전공
목원대, 침신대 강사
jj-seok@hanmail.net
016-222-6567
2009년 11월 28일

I. 서론

이 논문은 “포스트모던” (postmodern) 인식론의 기초위에서 잉태된 몇 가지 대안신학 담론의 방향을 포스트모던 복음주의 기독교 입장에서 정리, 평가하는 것을 목적으로 한다.¹⁾ 모던 인식론의 기초는 르네 데카르트(René Descartes: 1596-1650)로부터 시작되었다.²⁾ 그는 “나는 생각한다. 고로 나는 존재한다” (Cogito, ergo sum)는 확실한 제1원리, 즉 생각하는 주체 이성의 기초에 의한 진리추구 방법론을 제창함으로써 합리적이고 논리적이고 수학적인 진리명제들을 확증해 나갈 수 있다고 믿는 모던 기초주의(foundationalism) 인식론의 선구자가 되었다.³⁾

모던 인식론의 지배가 시작된 지난 수세기 동안 신학 조류는 역사상 유래를 찾아 볼 수 없을 정도로 격변의 과정을 거쳐왔다. 독일의 저명한 신학자 슈라이어마허(Schleiermacher: 1768-1834)가 종교의 핵심을 감정이나 체형의 문제로 보아 교리나 성서 본문을 떠난 기독교의 가능성을 타진한 이래, 릿츨(Albrecht Ritschl: 1822-1889)과 하르낙(Adolf Von Harnack: 1850-1931)은 성경을 하나님이 일방적으로 던져준 특별 계시로 보는 전통적인 입장에 반기를 들고 세계 보편 종교로의 가능성을 개진했고 뵐하우젠(Julius Wellhausen: 1844-1918)의 고등비평과 다윈(Charles Robert Darwin: 1809-1882)의 진화론은 서구 신학계에 일대 파란을 일으켰다. 급기야 19세기 후반 소여

1) Dan Stiver, “Theological Method,” Postmodern Theology, ed. Kevin J. Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 170. 댄 스타이버(Dan Stiver)는 모던 주체 이성에 의해 추구되었던 기초주의(foundationalism)와 방법(method)의 반복적 실패가 결국 포스트모던 인식론의 등장을 초래시켰다고 정리했다. 논자는 이것이 오해를 초래할 수도 있는 견해라고 본다. 왜냐하면 포스트모던의 “포스트” (post)가 무엇을 말하는가의 문제는 다음 두 가지를 고려한 균형잡힌 정리가 요청된다고 보기 때문이다. 첫째, “포스트”의 의미를 “모던” (modern)의 “연장선”으로 해석하는 사람들은 “후기”라는 의미를 선호하는데, 이러한 입장에 있는 사상가로는 하버마스(Jürgen Habermas)와 리코어(Paul Ricoeur)가 대표적이다. 이들은 모던 인식론의 성과를 전면 배제하기보다 보완을 통한 극복을 추구하는 경향이 있다. 둘째, “포스트”의 의미를 모던 인식론에 대한 전면적인 “거부” 혹은 “벗어남”으로 받아들이는 입장의 사상가로 미셸 푸코(Michel Foucault), 자크 데리다(Jacques Derrida), 리처드 로티(Richard Rorty) 등이 있다. 이들은 모던 인식론을 보완의 대상이 아닌 해체나 부정의 대상으로 취급한다. 이진우, 「포스트모더니즘의 철학적 이해」 (서울: 서광사, 1993), 11-21, 83-123; 한정선, 「현대와 후기현대의 철학적 논쟁」 (서울: 서광사, 1991), 53-98. 논자는 전자의 입장과 궤를 같이 한다.

2) 낸시 머피(Nancy Murphy)는 모던 인식론의 기초가 데카르트로부터 시작되었다는 인식에 광범위한 동의가 있음을 주시시킨다. Nancy Murphy, Anglo-American Postmodernity: Philosophical Perspectives on Science, Religion, and Ethics (Boulder: Westview Press, 1997), 9. 그리고 그녀는 모던의 시대가 대략 Descartes가 사망한 1650년부터 1950년까지 지속되었다고 기술한다. Nancy Murphy, Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda (Valley Forge: Trinity Press International, 1996), 5.

3) 이미 상식이 된 것처럼 “기초주의” (foundationalism)란 모든 인식에는 가장 기초적인 인식이 있으며 그것으로부터 다른 모든 지식의 근거가 제공된다는 입장의 사상이다. 가령 몇 가지 기본적 체계로부터 공리를 세운 유클리드 기하학, 모든 지식의 확증을 방법적 회의를 거친 주체이성의 기초에서 찾으려는 데카르트, 본질 직관을 통해 엄밀한 학문으로서의 철학을 수립하려는 후설(E. Husserl)의 현상학 등이다. 반면에 주체 이성에 의한 어떤 절대적 기초의 상정도 거부하는 것이 “반기초주의” (nonfoundationalism or antifoundationalism)이다. John E. Thiel, Nonfoundationalism (Minneapolis: Fortress Press), 1994, 81-88참조. 모던 기초주의 인식론에 근거한 신학의 한계를 다른 설명으로는, Stanley J. Grenz and John R. Franke, Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 29-35를 참조.

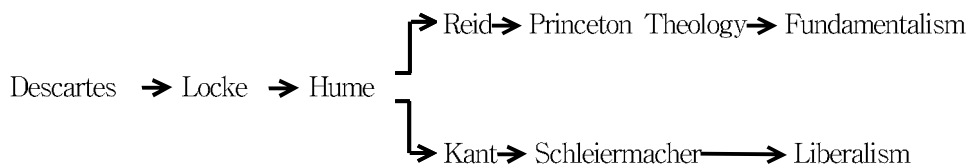
된 “명제적 진리” (propositional Truth)로서의 성경관을 고수하려는 복음주의 진영과 각 시대 마다에서의 문화적, 사상적 “상황” (context)에 보조를 맞추려는 자유주의 진영은 첨예한 대립을 보이게 되었다. 한편 양자의 입장이 첨예하게 대립되어 가는 과정에서, 일각에는 개인의 구원보다 사회구원을 강조하는 사회복음의 주창자들이 목소리를 높이게 되었던 바, 이들에 의한 세력화가 또 하나의 신학 사조의 축으로 자리잡게 되었다.

20세기 신학계는 이 세 가지, 즉 복음주의, 자유주의, 진보주의 사조의 축이 서로 각축을 벌이며 그 선두 다툼을 가중시켜 온 역사로 정리된다.⁴⁾ 이 와중에는 얼마나 많은 대립과 갈등과 아름답지 못한 분열들이 있어왔던가? 그러나 공교로운 것은 이 모든 노선의 주창자들은 자신이 어떤 입장을 채택하던 간에 자기 진영의 입장을 “진리” (Veritas) 인식의 절대 방법론으로 확신하고 있었다. 이것은 복음주의 진영 역시 예외일 수 없었다.⁵⁾

그러나 20세기 중반 이후 북미와 서유럽에서 강력하게 제기되기 시작한 계몽주의 세계관에 다한 철저한 회의와 좌절은 모든 것을 일변하게 만들었다. 바야흐로 “포스트모던”의 시대!⁶⁾ 인류는 이제 진리는 발견되는 것이 아니

4) 논자의 구분법은 다소 비약의 위험성을 내포하고 있다. 가령 “복음주의” (evangelicalism) 범주만 보더라도 근본적 개혁주의, 세대주의, 오순절주의, 신정통주의 등이 다 포괄 될 수 있음을 감안할 때, 이 다양한 분파들을 ‘복음주의’라는 하나의 범주로 몰아# 오시도 자체가 많은 논쟁을 야기시킬 수 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 이와 같은 구획의 설정은 이미 보편적인 것이기도 라는 Donald G. Bloesch, “Evangelicalism,” ge N) 범Handbook of Christian Theology, ed는 Donald Musser and Joseon Price (Nashville: Abingdon 주만 보더라도 근본2), 168-71 D. W. Bebbington and Millard Eric Dn, “Evangelicalism,” gModern Christian Thought, ed는 Alister McGratn (Oxford: Blackwell Publishers, 1993), 183-192 참조.

5) 낸시 머피는 자유주의와 복음주의(근본주의) 노선이 모두 Descartes 모던 인식론의 후예임을 논증하였다.



머피에 따르면, 로크(Locke)는 데카르트의 지식에 대한 기초주의적 관점을 다소 수정해서 취했고, 흄(Hume)은 과학적 지식과 종교적 지식 모두에 대한 로크의 긍정적 이론에 의문을 던진 회의주의적 주장으로 말미암아 이러한 역사적 흐름에서 중요하다. 그리고 토마스 라이드(Thomas Reid)와 칸트(Kant)는 각자의 방식으로 흄의 회의주의에 반응하면서 신학전통의 전개되는데 필요한 철학적 자원을 제공하였다. 다시 말해서 라이드는 프린스턴 학파의 찰스 핫지(Charles Hodge)와 그의 아들 아키발드 핫지(Archibald Alexander Hodge), 벤자민 워필드(Benjamin B. Warfield) 같은 북미 근본주의 신학자들에게 영향을 미쳤고, 칸트는 쉘라이어마허와 19세기 독일의 자유주의 신학자들에게 영향을 미쳤다. Murphy, Beyond Liberalism and Fundamentalism, 5-35. 특별히 주목할 것은 보수적 복음주의(근본주의) 노선과 라이드의 상식실재론(common sense realism)의 연계성이다. 그렌츠(Grentz)와 프랑크(Franke) 역시 쉘라이어마허로 상징되는 자유주의 신학과 찰스 핫지(Charles Hodge)로 상징되는 복음주의 신학이 모두 보편 이성의 합리성에 호소하는 경험적 또는 명제적로 진리를 접근하는 모던 기초주의 인식론의 희생양이었다고 지적한다. 조지 마스든(George Marsden)이 적절하게 지적했듯이 프린스턴 신학은 “정상적이고 올바른 상식을 지닌 사람은 동일한 사물들을 이해할 수 있고 이해해야만 하며, 기본적인 진리는 모든 시간과 공간 속에서 모든 사람에게 동일하다”는 계몽주의적 전제에 깊은 영향을 받았다는 것이다. George Marsden, Fundamentalism and American Culture (New York: Oxford University Press, 1980), 111-2.

6) 논자는 “포스트모던”이라는 용어와 관련한 혼란을 피하기 위해서 “포스트모더니즘” (postmodernism)과 “포스트모더니티” (postmodernity)를 구별하여 인식할 필요성이 있다는 배국원의 주장은 요긴하다. 그에 의하면 포스트모더니즘은 건축, 미술, 문학비평, 음악, 의상, 연극, 영화 등 문화예술의 여러 분야에서 진행되고 있는 논의들을 지칭하고 있는 것으로서 주로 20세기 전반과 중반에 걸쳐 각 분야에서 대두되었던 여러 가지 모더니즘에 대한 반성과 극복을 내용으로 하는 움직임이라 할 수 있다. 반면 포스트모더니티는 보다 넓은 의미에서 파악되는 개념으로서 개별적 분야에서의 논의가 아니라 전반적인 사상사(思想史) 영역에서 발견되는 패러다임의 변화(paradigm switch or shift)를 지시한다고 할 수 있다. 즉 사회학자, 철학자, 신학자들이 거론하는 포스트모더니즘은 보다 정확한 의미에서의 포스트모더니티인 셈이며, 가령 후기 구조주의(post-structuralism), 해체이론(deconstruction theory), 프랑크푸르트 학파의 비판이론(Frankfurt School and the critical theory), 신실용주의(new-pragmatism), 후기 분석철학(post-analytic philosophy) 등에서 진행되고 있는 논쟁은 모두 이

라, 시대의 담론(discourse)에 의해 규정될 뿐이라는 푸코(Michel Foucault: 1926-1984) 식의 회의가 만연된 시대를 맞이하게 되었다.⁷⁾ 즉 짧게는 수세기 길게는 서구 이성적 기초주의 인식론의 관념적 토대를 제공한 플라톤 사상이 사망진단서를 받고, 급기야 인류는 형이상학적 기초주의에 대한 원초적 회의가 지배적 문화현상이 되어버린 시대를 맞게 된 것이다. 따라서 오늘날 많은 사람들은 과학의 지배와 합리적 사고, 진보의 신념과 낙관주의로 특징되는, 데카르트 이후 수세기 동안 서구 사상의 적자로서 맹위를 떨쳐온 절대적 주체 이성애에 의한 진리의 관철이라는 모던(modern) 인식론적 세계관을 벗어나거나 철저하게 극복하려 한다.⁸⁾

그렇다면 이러한 포스트모던 상황에 있어서 복음주의의 위상은 어떻게 되는 것일까? 복음주의의 “정체성”은 어떻게 담보될 수 있을 것인가?⁹⁾ 절대적 담론의 기초들을 전제해 온 상태에서만 전개가 가능한 복음주의 담론의 개진은 여전히 가능한 것인가? 하는 질문이 자연스럽게 제기된다.¹⁰⁾ 논자는 이러한 문제의식이 공유될 수 있다면 소위 포스트모던 지평 위에서 배태되어 나온 몇 가지 신학적 담론의 문제의식과 해법의 방향성에 주목하고 “포스트모던 복음주의”(postmodern evangelicalism)¹¹⁾ 입장에서 그에 대한 간략한 평가를 시도하려 한다. 논자는 다음의 물음에 답하는 것으로 주어진 목적에 다가가려 한다.

첫째, “복음주의”(evangelicalism)라는 개념은 어떤 의미를 가지며, 어떤 특성과 전제, 역사를 가지고 있는가?¹²⁾

둘째, “포스트모던”(postmodern) 세계관의 적극적인 발현인 포스트모던 신학 유형들 - 해체주의, 다원주의, 후기자유주의, 이야기 신학 - 의 문제의식의 요지와 그 해법 방안들의 핵심은 무엇인가?

셋째, “포스트모던 복음주의” 입장에서 어떻게 포스트모던 신학에 제기한 문제의식과 그 해법 방안들에 대한 정리와 평가가 가능할 것이며, 포스트모던 지평에서의 복음주의 기독교 “정체성”을 견지한다는 것의 의미는 무엇인가?

I. “복음주의”(evangelicalism)란 무엇인가?

1. 용어

유형에 속한다고 할 수 있다. 배국원, “포스트모더니즘 소묘 II,” 「복음과 실천」, 15집 (1992): 89.

7) Michel Foucault, 「담론의 질서」, 이정우 역 (서울: 새물결, 1993). 푸코는 이 책에서 진리는 발견되는 것이 아니라 시대 “담론의 질서”(L'ordre du discours)에 의해 규정되는 것이라는 논지를 펼치고 있다. 영어권의 대표 논객 로티(Richard Roty) 역시 “진리는 결코 발견되는 것이 아니라 만들어진 것”이라고 주장한다. Richard Roty, Contingency, Irony & Solidarity (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 3.

8) 김성기, 「포스트모더니즘과 비판 사회과학」 (서울: 문학과 지성사, 1991), 98.

9) “같음”을 뜻하는 라틴어 idem에서 유래된 이 용어는 Elisabeth Clement, Chantal Demonque, Pierre Kahn 등 프랑스 고등교육원 교수들이 1994년 함께 저술한 「철학사전」에서 “시간 속에서 같은 것으로 머무는 특성, 둘 이상의 사물을 똑같은 것으로 만들어 주는 특성”이라고 정의되어 있다. Elisabeth Clement 외 2인, 「철학사전」, 이정우 역 (서울: 동녘, 1996), 81.

10) Stanley J. Grenz, Revisioning Evangelical Theology. (Downers Grove: Intervarsity Press, 1993, 14-15.

11) 논자는 “포스트모던 복음주의”라는 용어를 인식론적 새 세상으로서의 포스트모던 지평을 인정한 상황 속에서 복음주의가 새롭게 도전받는 문제제기들에 적극적으로 대응하는 담론 전개 방향으로서의 복음주의를 의미하는 것으로 사용한다. 논자는 포스트모던의 지평을 인정한다는 것과 포스트모더니즘을 추구한다는 것은 구분되어야 한다고 본다. 포스트모던 지평은 데카르트 이래 수.트모던친 모던 인식론의 거대한 실험의 “위대한 실패” 이후 태생된 인류적 새 지평이라는 역사적 의미를 갖는다. 이성주의 인식론의 한계를 절감한 인류는 더 이상 이성주의 낙관론트 모심취하지 인식론을 전개하지는 못할 것이다. 이것이 “위대한 실패” 의식론트 데카르트 이래 수.트즘의 추구는 모던 인식론의 한계의 지평을 발판삼아르트유성주의 마차트모승차하여르 어서려는 다른 의미의 이성주의적 낙관론에 심취된 담론 전개의 방향이다.

12) 이 부분에서 논자는 복음주의가 곧 근본주의, 신복음주의, 바르트의 신정통주의 모두를 포괄할 수 있는 광의적 범주임을 공유될 수 있기를 기대한다.

“복음주의”(evangelicalism)라는 말은 현대 기독교에서 가장 인기 있는 용어 중의 하나가 되었다. 왜냐하면 이 용어는 신학적, 역사적 그리고 이데올로기적이기도 한, 다양한 개념의 함축으로 현대 기독교에서 가장 난해한 용어로 인식되고 있기 때문이다.¹³⁾ 그럼에도 불구하고 논자는 “복음적”(evangelical)이라는 용어를 다섯 가지 방향에서 접근하는 것으로 논의의 출발선을 마련하고자 한다.

첫째, 어원적으로는 헬라어 “유앙겔리온”(euangelion)에서 파생되었으며 “기쁜소식”, “복된소식”, “복음”의 의미를 지닌다.¹⁴⁾ 둘째, 성서적으로는 초대교회의 케리그마(kerygma), 즉 예수의 생애와 죽음과 부활의 사건이다.¹⁵⁾ 셋째, 역사적으로는 16세기 타락한 가톨릭에 대한 정치적 상대 개념을 의미하는 것으로 사용되었다.¹⁶⁾ 넷째, 19세기 말 이후 개신교 진화론과 고등비평에 기초한 자유주의의 상대개념으로서 근본주의나 근본주의 대조개념으로서의 신복음주의를 지칭한다.¹⁷⁾ 다섯째, 17세기 정통주의 상대개념으로서의 칼 바르트의 신정통주의를 포괄하는 범복음주의 노선의 신학적 입장을 통칭하기도 한다.¹⁸⁾

2. 복음주의 범주의 성격과 담론의 기초

복음주의는 용어 자체가 갖는 의미적 “다양성”¹⁹⁾과 교파적 다양성에도 불구하고 밀라드 에릭슨(Millard J. Erickson)에 따르면 다음의 네 가지 특성을 갖고 있다:

13) Alistair McGrath, 「복음주의와 기독교의 미래」, 신상길, 정성욱 역 (서울: 장로교출판사, 1997), 55-58.; Bloesch, “evangelicalism,” 168.

14) Robert Webber, 「복음주의란 무엇인가?」, 홍성국 역, 서울: 생명의 말씀사, 1978, 30

15) 그래서 퀘베독(Richard Quebedeaux)은 복음주의자를 “하나님이 우리에게 구세주를 보내셔서 예수 그리스도 안에서 하나님의 구속의 은혜에 참여할 수 있다는 기쁜 소식을 믿는 사람”으로 정의했다. Richard Quebedeaux, The Worldly Evangelicals. (San Francisco: Harper & Row, 1978), 6; Stanley J. Grenz, Revisioning Evangelical Theology, 21.

16) Grenz, Revisioning Evangelical Theology, 22

17) George M. Marsden, 「미국 근본주의와 복음주의 이해」, 홍치모 역, 서울: 성광문화사, 1992, 25-27

18) 칼 바르트(Karl Barth)의 신정통주의를 복음주의 범주의 포함시키는 것은 입장에 따라서 견해를 달리할 수도 있다. 그러나 논자는 “자유주의 신학자들의 놀이터에 떨어진 폭탄”(Karl Adams)이라는 별명을 얻은 「로마서 강해」(Der Romerbrief, 1922) 2판, 즉 인간에 의한 하나님 인식의 모든 가능성을 부정하는 반자유주의 신학의 상징적 표현인 “하나님은 하늘에 계시고 너는 땅에 있다”(Gott ist im Himmel und du auf Erden)는 유명한 명제를 남긴 바르트의 신학적 입장을 복음주의적이라고 평가한다.

바르트는 누구보다도 자유주의 신학에 맞서서 예수의 “신성-인성” 본성, 삼위일체론, 성육신, 성서의 절대적 권위... 등과 같은 니케아, 칼케돈 이래 정통주의가 견지한 신학담론의 기초들을 부어잡고자 하였다. 동시에 바르트는 17세기 정통주의 신학의 성서관이 지닌 한계도 넘어서고자 했다. 17세기 정통주의 신학은 인간을 창조한 순서는 P문서로 알려진 1장부터 2:4절에는 6일 동안 다른 것 창조하고 마지막에 인간 창조와 J문서로 알려진 창 2:4절 이하의 흙으로 사람을 먼저 지으시고 다른 동물을 순서; 방주에 넣은 짐승은 창6:19절 이하(한 쌍)와 창 7:3절(일곱 쌍); 마리아가 향유를 부은 부위는 막 14:3절(머리)와 요 12:3(발); 십자가에서 욕한 강도는 막 15:32절(두 강도)과 눅 23:39-43절(한 강도); 예수 무덤의 최초 목격자는 마태복음(막달라 마리아, 다른 마리아 2명)과 마가복음(막달라 마리아, 야고보의 어머니 마리아, 살로메 3명)과 누가복음(살로메 대신 요안나 외 2명)과 요한복음(막달라 마리아 1명); 무덤 막는 돌이 굴러진 시기는 마가, 누가, 요한복음(무덤 도착하기 전)과 마태복음(두 연인이 도착했을 때 천사가 굴리고 있었음); 천사로부터 부활 소식을 들은 때는 요한복음(제자들이 도착한 후)과 마태, 누가복음(여인들이 먼저 듣고 제자들에게 전함) 등과 같은 성서비평 연구결과에 적절히 대응하는데 인식론적 한계를 드러냈다.

따라서 김명용은 다음과 같이 정리한다. “바르트에 따르면 17세기의 옛 정통주의자들의 성서 영감론의 오류는 성서가 하나님의 계시에 대한 인간적 증언이라는 사실을 간과한 데 있다. 성서 속에는 계시의 증언자가 인간이기 때문에 인간이 갖고 있는 한계도 동시에 노출되어 있다. 성서 안에 존재하고 있는 모순과 불일치와 원시적 세계관 등은 인간성이 갖고 있는 한계이다. 하나님의 계시는 놀랍게도 이 완전하지 못한 인간을 통해 증언되고 있다.” 반면 “자유주의 신학의 오류는 성서의 인간적 측면에 너무 집중한 나머지 성서의 본질을 상실한 데 있다. 성서는 결코 인간이 하나님을 찾아가는 내용도 아니고, 인간의 종교적 체험이나 신체험을 기록한 문서도 아니다. 예수 그리스도에 대한 증언인 성서는 역으로 예수 그리스도께서 직접 성서를 통해 말씀하시는 책이다.” 김명용, 「칼 바르트 신학」, (서울: 이레서원, 2007), 110-111.

19) Bernard Ramm, 「복음주의 신학의 흐름」, 권혁봉 역 (서울: 생명의 말씀사, 1985), 14.

첫째, 복음주의는 초교파적이다. 즉 어느 하나의 교파에 한정되지도 지배되지도 않는다. 그래서 복음주의라는 하나의 범주에 성공회 복음주의, 장로교 복음주의, 감리교 복음주의, 침례교 복음주의, 오순절 복음주의, 심지어 가톨릭 복음주의 등이 모두 포괄될 수 있다는 사실이다. 둘째, 복음주의는 특정 교회론을 갖지 않고, 그 자체가 특정 교파도 아니었지만 오늘날 주요 교파들의 핵심적 경향이 되었다. 셋째, 복음주의는 에큐메니칼 운동을 나타낸다. 복음주의자들은 서로 그들이 소속된 교파와 상관없이, 친근한 유대성을 가지고 있어서, 함께 협의회를 구성하여 일할 수 있는 동기가 된다. 넷째, 복음주의는 영어권에서 널리 행해지고 있는 운동이다.²⁰⁾

또한 복음주의는 공동체적 다양성에도 불구하고 공통적으로 다음 세 가지 기본 진리에 기초한 담론의 정체성을 가진다.

첫째, 하나님의 특별계시로서의 성서의 충분성과 권위.

둘째, 인류 속죄에 연결되는 예수 그리스도의 십자가 사건을 통한 구원의 유일성.

셋째, 성령의 주도적 사역을 통한 개인적 회심, 전도, 성화.²¹⁾

3. 복음주의 신학의 역사

위와 같은 복음주의 범주의 성격과 담론의 기초를 기준삼아 복음주의 신학의 전거들을 일일이 열거하자면 한이 없다.²²⁾ 그럼에도 불구하고 의미있는 사건들을 역사적으로 개관하는 것은 무익하지 않다. 중요한 교회사적 사건으로 우선 5세기의 아우구스티누스(Augustinus)와 펠라기우스(Pelagius) 논쟁은 중요하다. 아우구스티누스는 오직 믿음에 의해서만 구원이 가능하다는 바울 노선을 재차 강조했고, 펠라기우스는 인간의 선행을 통한 구원을 강조하였는데, 교회는 공식적으로 후자를 정죄했다.²³⁾ 중세 가톨릭이 타락하자 16세기에는 프로테스탄트 개혁운동이 있었다. 루터(Luther), 칼빈(Calvin), 쾰링글리(Zwingli)에 의해 강조된 주장은 오직 은혜, 오직 믿음, 오직 성경, 오직 하나님의 영광이었다. 이 주장들은 비슷한 시기에 계몽적 합리 은 탄생시킨 데카르트(Descartes)와 라이프니츠(Leibnitz)의 사상이 본격적으로 침투된 18세기까지 확고한 것이었다. 종교개혁 이후에 계속된 복음주의 역사로는

20) Millard J. Erickson, "Evangelicalism," Modern Christian Thought. (Oxford: Blackwell Publishers, 1993), 183.

21) Webber, 「복음주의란 무엇인가?」, 3; 복음주의 담론의 기초와 관련해서는 비슷하면서도 다양한 기준들에 대한 제안이 있다. 그 중 널리 알려진 것은 제임스 패커(James Packer)와 알리스터 맥그라스(Alister McGrath)가 함께 제안한 다음 여섯 가지 기준이다. 1) 성경이 가지는 최고의 권위, 2) 성육신하신 하나님과 주님, 그리고 죄인의 구세주로서의 예수 그리스도의 영광, 3) 성령의 주권, 4) 개인의 회심의 필요성, 5) 복음전도의 우선권, 6) 영적 양육, 친교, 성장을 위한 기독교 공동체의 중요성. James Packer, The Evangelical Anglican Identity Problem (Oxford: Latimer House, 1978), 15-23; McGrath, 「복음주의와 기독교의 미래」, 58. 그러나 논자는 존 스토틀(John Stott)가 "복음주의 정체성을 규정하고자 할 때, 하나님의 행동과 인간의 행동, 우선적인 것과 이차적인 것, 중심에 속한 것과 가장자리에 속한 것 들을 구분하는 것은 중요하다고 생각한다"는 입장을 선호한다. 패커와 맥그라스의 기준에서 4), 5), 6)번은 1), 2), 3)과 별개의 것이라기보다 성령의 사역을 통해 주도된 인간의 신앙적 결과에 해당된다는 스토틀의 주장을 지지한다. John Stott, 「복음주의의 기본진리」, 김현희 역 (서울:IVP, 2002), 33-35.

22) 인성 또는 신성 기독교론에 맞서서 예수 그리스도의 신성과 인성 어느 쪽을 약화시키지 않고 양자를 종합하는 담론을 개진했던, 안디옥의 이그나티우스(Ignatius), 저스틴(Justinus the Martyr), 이레니우스(Irenaeus), 터툴리아누스(Tertullianus), 히폴리투스(Hippolytus), 키프리아누스(Cyprianus), 아타나시우스(Athanasius) 등과 같은 니케아 공의회(325) 이전의 초기 교부들에서부터 일일이 열거하면서 그 공과를 따지는 것은 논문의 범주를 벗어나는 일일 것이다.

23) "펠라기우스주의," 「교회사대사전」, 제3권. (서울: 기독교지혜사, 1994).

17-8세기 독일의 스페너(Philip Spener), 프랑케(August Franke), 진젠돌프(Nicolaus von Zinzendorf) 등의 경건주의(Pietism), 오웬(John Owen), 퍼킨스(William Perkins), 번연(John Bunyan)의 청교도주의(Puritanism), 웨슬리(John Wesley), 윗필드(George Whitefield), 해리스(Howell Harris)의 영식기에 계몽 다즈(Lei 는 공 기)에는 보세기개신교의 경직성을 대표하는 근본주의가 출현하게 되는데, the 자연적 실론 부인하는 과학탄생시킨 진화론시킨고등비평을 내세운이었던유주의 신학에 대한 반작용이었다.²⁴⁾ 2차 대전 이후에는 풀러(Fuller) 신학교의 오켄가(Harold John Ockenga), 헨리(Carl F. Henry), 빌리 그라함(Billy Graham)을 중심으로 신복음주의가 태동되었는데, 이는 양자대전 이후 과학 만능주의, 합리적 계몽주의의 퇴조경향으로 여유가 생긴 일부 복음주의 진영의 반응이었다. 신복음주의는 근본주의가 간과했던 사회복음의 측면과, 세속의 철학적, 문화적, 과학적 성과들을 거부하지 않는 노선으로서, 현재 가장 보편적이고 일반적인 복음주의 세력으로 평가받고 있다.²⁵⁾

II. “포스트모던” (postmodern) 신학의 유형들

포스트모던 신학의 유형들을 살펴보기 전에, 이 신학방법론들에는 다음과 같은 세계관이 전제되어 있음을 인식할 필요가 있다. 첫째, 포스트모던 세계관은 과학을 객관적이고 보편적인 진리의 집합체로 보지 않는다. 즉 과학적 활동은 패러다임(paradigm) 혹은 에피스테메(episteme)에 의해서 규제되고 새로운 패러다임의 출현으로 과학 혁명이 일어난다고 보는 것이다.²⁶⁾ 왜냐하면 과학이 주장하는 소위 객관적 합리성이란 것이 사실(fact)이 아니며 허구

24) Bloesch, “evangelicalism,” 168-71; James Barr, 「근본주의 신학」, 장일선 역 (서울: 대한 기독교서회, 1984). 7. 근본주의 신앙의 대중적 신뢰성 몰락을 가속화시킨 상징적 사례는 이른바 스콧스 “원숭이 재판”이다. 1925년 미국 테네시주 고등학교 과학교사였던 존 스콧스(John Scopes)는 진화론을 가르쳤다는 혐의로 근본주의자들에게 고발당하여 재판에 회부되었다. 고발자 진영의 윌리엄 브라이언(William Bryan) 검사와 스콧스 진영의 유명한 불가론자 변호사 데로우(Clarence Darrow)의 “죽음의 결투” 과정은, 브라이언의 진술이 지질학, 비교종교, 고대 문명에 대한 지식의 무지함을 만천하에 공개하는 공연장이 되었다. 그러나 결과가 브라이언이 승리하여 스콧스에게 100불의 벌금형이 선고되자, 재판의 승리에도 불구하고 이것을 계기로 대중의 정서는 근본주의 신앙인들이 관용이 없고, 퇴행적이며, 무지한 멍청이들로 인식하는 급물살을 타게 되었다. McGrath, 「복음주의와 기독교의 미래」, 35-6.

25) Ronald H. Nash, The New Evangelicalism (Michigan: Zondervan Publishing, 1963). 21-32.; Erickson, “Evangelicalism,” 191-91; John E. Asbrook, 「신중립주의」, 김효성 역 (서울: 기독교문서선교회, 1994). 애쉬브룩(Ashbrook)의 「신중립주의」는 신복음주의 비판을 목적으로 저술되었음에도 불구하고, 흥미롭게도 신복음주의의 전반적인 이해를 잘 선전하고 있는 책으로 평가된다.

특별히 스토트는 복음주의와 근본주의 입장을 다음과 같이 구별하여 정리하였다: 1) 근본주의자들은 학문을 불신하는 반면, 복음주의자들은 지성과 학문의 중요성을 강조한다. 2) 근본주의는 장르를 무시한 문자주의 해석을 하는 반면, 복음주의는 다양한 장르를 고려한다. 3) 근본주의는 성경을 기계적 영감의 산물로 보는 반면, 복음주의는 유기적으로 영감의 산물로 본다. 4) 근본주의는 성경의 문화성과 역사성을 무시하는 반면, 복음주의는 깊이 고려한다. 5) 근본주의는 에큐메니칼을 의심하지만, 복음주의는 W.C.C가 아닌, 복음적 에큐메니칼을 지향한다. 6) 근본주의는 분리주의 교회론을 주장하는 반면, 복음주의는 관용과 이해와 열린 정신을 고취한다. 7) 근본주의는 세상을 도피하거나 동화되는 반면, 복음주의는 변혁하는 소금과 빛의 역할을 감당한다. 8) 근본주의는 인종차별주의를 고취시킨 반면, 복음주의는 인종간의 평등과 일치와 관용을 주창한다. 9) 근본주의는 복음전도와 선교가 복음선포만으로 이루어질 수 있다고 믿는 반면, 복음주의는 여전히 복음전도의 우위성을 인정하면서도 사회적 책임의 중요성을 강조한다. 10) 근본주의는 종말에 대한 지나친 계산에 몰두하는 반면, 복음주의는 주님의 재림을 기다리면서도 그 때와 기한은 하나님께 있다고 믿고 경건한 불가지론을 유지한다. Stott, 「복음주의의 기본진리」, 25-30참조.

26) Thomas S. Kuhn, 「과학혁명의 구조」, 조형 역 (서울: 이화여대출판부, 1980), 143-69; 이광래, 「미셀푸코」 (서울: 민음사, 1989), 146-54. 우리말로 “전형” (典刑), “범례” (凡例), “본보기” 등의 의미로 이해될 수 있는 토마스 쿤(Thomas Kuhn)의 “패러다임”과 미셀 푸코(Michel Foucault)의 “에피스테메” (épistémè)는 종종 비교의 대상이 되고 있다. 차이는 푸코가 객관적 지식(connaissance)의 개념을 인정하지 않는 입장인데 비하여 쿤의 것은 어느 정도 범례적 가능성을 담보한다는 면에서 푸코의 것이 주관적인 개념의 속성을 갖는 것으로 평가된다. Ibid., 146-9 참조. 한편 매스터만(Masterman)은 쿤(Kuhn)이 패러다임(paradigm)이라는 용어를 무려 21가지의 다양한 의미로 모호하게 사용하고 있음을 비판, 지적하고 있다. Magarette Masterman, “패러다임의 성질,” 「현대과학철학 논쟁」, 조승욱, 김동식 역 (서울: 민음사, 1989), 92-7.

(fiction)임이 속속 드러났기 때문이다.²⁷⁾ 둘째, 포스트모던 세계관은 이 세계를 계몽적 합리주의처럼 결정론적이나 기계론적으로 파악하지 않는다. 가령 뉴턴의 세계관은 한 대상이 고립하여 존재할 수 있는 절대 시간과 절대 공간을 가정하는 일이 가능했다. 그러나 아인슈타인의 “상대성 이론”은 절대 시공 개념을 붕괴시켰다. 즉 모든 만물의 중심에는 그 깊이를 알 수 없는 신비가 있어서 미래란 전적으로 미리 결정될 수 없는 미지의 사건이라는 것이다.²⁸⁾ 셋째, 포스트모던 세계관은 전통적인 형이상학적 진리 체계, 주체성, 합리성 등에 반항한다. 그래서 중세의 전통적 진리 체계와 인습에 대한 단절과 비판이라는 목표를 내걸었던 모던 정신이 어느새 새로운 전통과 권위로 자체의 체계를 화석화시켜 나가자 또 다시 이에 대한 반항과 비판을 선언하는 것이다.²⁹⁾

1. 해체주의 신학

“해체주의 신학”(Deconstructionism Theology)은 전통적 “말 중심주의”(le logocentrisme)와 “소리 중심주의”(le phonocentrisme)가 근거하고 있는 기초주의적 중심사상을 부정하는 자크 데리다(Jaques Derrida: 1930-2005)의 해체 사상을 신학적으로 수용한 신학이다.³⁰⁾ 대표적 신학자는 마크 테일러(Mark C Taylor), 존 카푸토(John D. Caputo), 클렘(David E. Klemm), 와이스코그로드(Edith Wyschogrod) 등이다. 특히 테일러는 데리다를 따라서 전통적 로고스주의가 사용하는 양자택일의 논리가 아닌 양자 부정과 양자 부정을 동시에 사용하는 플라톤의 “파르마콘”(pharmakon)의 논리를 차용하여,³¹⁾ 하나님의 존재, 자아의 실존, 신의 창조 세계의 확실성, 진리의 객관성, 선악의 구별, 역사의 의미 등의 전통적인 개념들을 해체시킴으로써 서구의 전통적 철학과 신학에 대한 부정을 시도하고 있다.³²⁾ 해체신학자들의 신학함의 목적은 서구의 전통적 신학을 포함한 모든 신(God)을 향한 학문적 작업, 특별히 체계화 작업들이 고착화되고 중심화 되어질 경우, 야기될 수 있는 다양한 형식의 지배 이데올로기를 고발하고 극복하지는 데 있다.³³⁾

2. 다원주의 신학

“다원주의 신학”(Pluralism Theology)³⁴⁾은 총체적 집약성보다는 다원적 파편성을 지향하는 포스트모던 사상

27) 주체 이성으로서의 모더니티의 기초는 과학의 영역에 있어서 급기야 유클리드(Euclide) 기하학의 붕괴와 함께 최대의 위기에 직면하였다. 가령 직선은 한 점에서 다른 한 점을 잇는 최단거리 선이라는 것과 삼각형의 두 각은 한 각의 크기보다 크다는 등의 5가지 원리가 이성의 기초 위에서 확실한 진리로 인식되어 왔으나 이러한 원리가 1820년대의 로마초프스키(Nikolai Lobachovsky)와 볼레이(Farkas Bolyai), 1850년대의 레이만(G. G. Reimann), 그 후의 아인슈타인(Einstein)의 상대성 이론 등에 의해 무너지게 되었다. William Placher, Unapologetic Theology, (Louisville: John Knox Press, 1989), 29-35.

28) Frederic B. Burnham, 「포스트모던 신학」, 세계신학연구원 역 (서울: 조명문화사, 1990), 34-38.

29) 김옥동, 「포스트모더니즘과 포스트구조주의」 (서울: 현암사, 1991), 67.

30) 김형효, 「데리다의 해체철학」 (서울: 민음사, 1993); Mark C. Taylor, Erring: A Postmodern A/Theology (Chicago: The University of Chicago Press, 1984); John D. Caputo, The Prayers and Tears of Jacques Derrida (Bloomington: Indiana University Press, 1997).

31) 김형효, 101, 109-21; David Wood, Derrida: A Critical Reader, (Oxford: Blackwell Publishers, 1992), 61. “파르마콘”(pharmakon)은 본래, 데리다(Derrida)가 플라톤의 「파이드로스」(Phaedrus)에서 차용하여 자신의 저서 「산중」(La Dissemination: 1972)에서 집중 논의했던 개념이다. 데리다는 파르마콘이 “약”인 동시에 “독”이라는 이중적 의미를 가지고 있다는데 주목했는데, 왜냐하면 이 용어가 서구의 이원론의 해체를 위한 전략적 도구가 될 수 있다고 여겼기 때문이다. 즉 그는 파르마콘 이외에도 이러한 이중적 의미가 함축된 여러 용어들을 사용하여 텍스트의 형식화된 해석을 향한 해체를 시도했다.

32) Mark C. Taylor, Erring: A Postmodern A/Theology, 14-15.

33) Robert P. Schlarlemann, Negation and Theology, (London: University Press of Virginia, 1992), 5-6.

34) 종교다원주의란 근본적으로 종교다원 상황에 대한 신학적 반응이다. Alan Race, Christian and Religion Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions, (Maryknoll: Orbis, 1982); Gavin D'Costa, Theology and Religions Pluralism: The Challenge of Other Religion (Oxford: Blackwell, 1986).

과 종교다원 상황의 배경을 등에 업고 배태되어 나온 또 하나의 포스트모던 신학에 해당한다.³⁵⁾ 대표자로는 폴 니터(Paul Knitter), 존 히크(John Hick), 라이문도 파니카(Raimundo Panikkar) 등을 들 수 있다.³⁶⁾ 주창자들은 주로 구원론과 관련하여 예수 그리스도의 중심성을 유보하거나 거부하고 신중심성으로의 인식적 전환을 주장하고 있다. 가령 히크는 코페르니쿠스가 우주의 중심을 “우리”의 지구가 아닌 태양이라고 가르친 것처럼, 종교들의 중심은 예수 그리스도가 아니라 하나님이라는 인식을 회복한 상태에서 신학이 전개되어야 한다는 것이다.³⁷⁾ 이들의 주장은 세부적으로 별개의 것이어서 자세히 다룰 수는 없지만, 간단히 하면 대략 세 가지의 정리가 가능하다. 첫째, 다원주의 신학은 종교 전통들 사이에 연대감을 형성하여 대화와 만남을 효과있게 하거나 생산적이게 한다고 본다. 둘째, 다원주의 신학은 모든 종교 전통들이 그 “종류”(kind)와 “질”(quality)에 있어서 서로 다르지만, 어느 종교 전통도 다른 것들에 비해 절대적이거나 우월하지 않다고 주장한다. 셋째, 다원주의 신학은 종교 전통들 사이의 만남에 있어, 일체의 개종주의(conversion)를 배제하며, 만남의 궁극적인 목적은 “상호성장”(mutual growth, mutual enlargement) 혹은 “상호변혁”(mutual transformation)에 있다고 본다.³⁸⁾

35) 포스트모던 상황과 종교다원 상황의 도래는 기독교 태동 이래 최대의 위기 국면이 분명하다. 즉 313년 밀라노 칙령이 기독교를 로마 국교로 선언한 이래, 기독교는 서구의 패권종교가 되었고 다른 가치체계의 종교들을 지배하는 기회를 맞게 되었으며, 적어도 천 수백 년 동안 기독교인들은 한 하늘 아래 기독교 이외의 다른 종교가 신앙의 대상이 될 수 있다는 생각을 전혀 불가능한 것으로 간주하였다. 그래서 “보편적”(catholic)인 신앙인이 된다는 것은 곧 “가톨릭”(Catholic) 교인이 된다는 말이었다. 16세기 이 “보편” 교회에 반기를 든 개신교(Protestant)가 등장하여 이름 자체에 담긴 의미를 희석시키긴 하였지만, 이 역시 서구 기독교의 지배적 패권을 지속하는데 기여한 연장선 상에서 파악할 수 있었다. 다시 말해서 서구 기독교는 비교적 단일 문화의 성격을 가지고 있었기 때문에 동양의 종교들을 비롯한 다른 문화와 종교 경험들은 대부분 서구기독교의 배타적 세계관에 의하여 걸러졌다. 나아가 17세기부터 개진된 “모던 정신”(modernity), 즉 계몽주의, 자본주의 형성, 산업혁명, 과학의 괄목할만한 발전들은 서구 문화를 기독교와 동일시하도록 자극하였고 절대적 우월감을 가지도록 하는데 일조하여 다른 종교나 문화를 얕잡아보는 경향성을 유지할 수가 있었다. 그러나 20세기 중반 이후 절대적 기초에 대한 서구 사회 전반의 회의와 좌절은 모든 것을 일변하게 만들었다. 바야흐로 포스트모던 시대요 종교다원 상황 시대가 된 것이다. 배국원, “신학교육에 있어서 종교학의 의미,” 「한국 신학과 종교교육」(서울: 대한 기독교서회, 1994), 95-194; Ninian Smart, “Pluralism,” A New Handbook of Christian Theology, 360-61.

한편 다원주의 신학(Pluralism Theology)의 시대적 당위성은 한스 쾅(Hans Küng)의 다음과 같은 주장에서 잘 표명되었다: “그러므로 나의 논제는 이것이다: 종교들 사이에 평화 없이는 세계 평화는 없다. 종교들 사이에 대화 없이는 종교들 사이에 평화는 없다. 서로에 대한 정확한 지식 없이는 종교들 사이에 대화는 불가능하다.” Hans Küng, “Christianity and World Religion: Dialogue with Islam,” Toward a Universal Theology of Religion, ed. Leonard Swidler (Maryknoll: Orbis Books, 1987), 194. 한국에 가장 잘 알려진 다원주의 신학자로는 존 히크(John Hick)과 폴 니터(Paul Knitter)를 들 수 있다. John Hick, 「하느님은 많은 이름을 가졌다」(God Has Many Names), 이찬수 역(서울: 창, 1991); John Hick, 「성육신의 새로운 이해」(The Metaphor of God Incarnate), 변선환 역(서울: 이화여자대학교출판부, 1997); Paul Knitter, 「오직 예수 이름으로만」(No Other Name?), 변선환 역(천안: 한국신학연구소, 1987).

36) 한인철, 「종교다원주의의 유형」(서울: 한국기독교연구소, 2005), 다원주의의 노선은 크게, 1) 히크(J. Hick), 스미스(Wilfred Cantwell Smithe), 파니카(R. Panikkar) 등에 의해 시도되는 “신중심주의”와 2) 「오직 예수 이름으로만」(No Other Name?: 1985) 이후에 나타나는 니터(P. Knitter), 사마르타(Stanley Samartha) 등의 “구원 중심주의”로 구분된다. Harold G. Coward, 「종교 다원주의와 세계종교」, 오강남 역(서울: 대한기독교서회, 1993), 54-87.

37) 히크(Hick)은 기독교의 예수 중심적 담론의 질서는 “나와 아버지는 하나이다”(요 10:30), “나를 통하지 않고는 아버지께로 올 자가 없다”(요 14:6) 등의 구절에 의해 기초하고 있지만, 이러한 표현이 공관복음서에는 전혀 존재하지 않는다는 점, 그리고 요한복음은 1세기 말의 산물이며, 당시 시대사상이 크게 반영되어 있어서, 이러한 구절들은 문자 그대로 수용할 수는 없는 역사적으로 매우 취약한 자료라는 것을 강조한다. Hick, 「하느님은 많은 이름을 가졌다」, 84-5, 142.

38) 홍정수, 「포스트모던 신학」(서울: 조명문화사, 1993), 258-59. 그러나 분석철학자 정대현은 후기 비트겐슈타인(L. Wittgenstein)의 이론을 적용하여 종교다원주의의 개념을 두 가지로 구분한다. 즉, 1) “모든 종교는 각기 구원의 방식을 갖는다”와 2) “모든 종교는 구원을 갖는다”라는 명제의 구별을 제안하고 진정한 다원주의는 가족 유사성의 개념에 충실한 전자라고 주장한다. 그리고 후자의 혼합주의(ein)비판적으로 고발한다. 정대현, “종교다원주의,” 「철학과 현실」 12호(1992, 봄호), 327-30.

3. 후기 자유주의 신학

“후기 자유주의 신학”(Postliberal Theology)은 서구 계몽적 합리주의의 또 하나의 적자인 “자유주의”(liberalism) 신학의 한계를 뼈저리게 체험한 사람들에 의해 주도되고 있는 포스트모던 신학의 다른 얼굴이다. 대표자로는 프라이(Hans Frei)와 린드백(George Lindbeck), 데이비드 켈시(David Kelsey), 폴 호머(Paul Holmer) 등을 들 수 있다.³⁹⁾ 특히 린드백은 종교 교리의 본질을 이해하는 데 있어서 세 유형을 제시하였다.⁴⁰⁾ 첫째는 “인식-명제적”(cognitive-propositional) 이해로서 교리는 명제적 선포와 수용의 관계를 통해서만 인정될 수 있다는 전통적 입장이다. 이 입장의 극단에 보수적 복음주의(근본주의)가 있다. 둘째는 “경험-표현적”(experiential-expressive) 이해로서, 슐라이어마허(Schleiermacher)부터 가톨릭의 로너간(Bernard Lonergan)까지 이어지는 자유주의 신학의 전형적인 방향이다. 즉 인간에게는 어느 시대, 어느 장소를 초월하는 “공통의 핵심 경험”(common core experience)이 있는데, 교리는 이에 대한 표현에 불과하다는 입장의 이해를 말한다. 셋째는 “문화-언어적”(cultural-linguistic) 이해로서 종교와 그 교리의 본질 자체를 삶과 사유 전체를 형성해 주는 일종의 사회적 또는 공동체적으로 습득되는 “관용어”(idiom)로 파악한다. 언어가 공동체의 산물이듯 종교 교리도 그 공동체를 떠나서는 결코 바르게 이해될 수 없다는 입장이다.⁴¹⁾ 이 중에 린드백은 마지막 입장을 취한다.⁴²⁾ 왜냐하면 첫째 입장은 교리를 명제적 진리와 동일시하려는 경향성으로 말미암아 절대화하고, 둘째 입장은 교리를 종교 경험 주체들의 주관적인 표현으로 간주함으로써 지나치게 상대화하거나 “통약불가능”(incommensurable) 부분들마저도 같은 경험으로 약분하게 되는 오류를 범한다고 판단하기 때문이다.⁴³⁾ 따라서 린드백은 교리를 공동체의 종교 담론의 규칙을 가늠하는 기초로 이해한다. 그리고 신학의 근본 임무는 신앙의 규칙들을 신앙 공동체를 위하여 기술하는 데 있지, 불신자나 타 종교인들에게 변명하거나 설명하는 데 있지는 않다는 “체제 내적 진리관”(intrasytematic truth)을 주장한다.⁴⁴⁾ 이렇듯이 후기자유주의자는 종교다원화 현상이 팽배된 시대적 상황 속에서 기독교 종파 간의 종교담론에 대한 지나친 일방주의나 상대주의를 경계하면서 어떻게 공동체 자체의 담론의 질서를 사수할 수 있는지에 대한 해법을 마련하고자 한다. 즉 후기자유주의는 종교 담론의 정당성 여부가 종교간(interreligious)의 문제라기보다 종교내(intrareligious)의 문제로 이해한다.⁴⁵⁾

4. 이야기 신학

“이야기 신학(Narrative Theology)은 스토리와 플롯을 통한 사건의 재현 공간인 이야기의 중요성을 신학적 과제로 통합해보려는 시도이다. 즉 모던 신학방법론으로 무시되었거나 잊어졌던 신앙 혹은 성서해석의 영역에서 이야

39) Placher, Unapologetic Theology, 161-62; George Lindbeck, The Nature of Doctrine, (Philadelphia: The Westminster Press, 1984), 112. 이들은 모두 예일 학파(Yale school)의 일원으로서 칼 바르트의 신학 방법론, 후기 비트겐슈타인의 언어게임(language games) 사상, 문화인류학자 클리포드 기어츠(Clifford Geertz)의 “두꺼운 기술”(Thick Description) 이론 등을 통한 통찰을 공유한다.

40) Lindbeck, The Nature of Doctrine, 30-42.

41) Ibid., 33. 이러한 입장은 후기자유주의 신학이 텍스트의 해석과 관련해서 “인식-명제적” 접근과 “경험-표현적” 접근이 “본문상관적”(intertextual) 의미를 추구하는 것과는 대조적으로 “본문내재적”(intratextual) 의미를 추구하는 특징을 갖는 해석학의 성격을 지니게 한다. Ibid, 114.

42) 홍정수, 「다원종교 시대와 예수」(서울: 조명문화사, 1994), 291-4. 그러나 트레이시(David Tracy)는 린드백이 “경험-표현적” 모델과 “문화-언어적” 모델을 너무 작위적으로 나누었다고 지적했는데, 즉 린드백이 언어와 인간 실존의 정서적 영역 사이의 관계를 과소평가 했다는 것이다. Placher, Unapologetic Theology, 155-56.

43) 배국원, 「린드백의 「교리의 본질」과 후기 자유주의 신학의 가능성」, 「복음과 실천」, 18집, (1995): 147, 149.

44) Ibid., 158

45) “기독교인이 된다는 것은 체험적인 사건이라기보다 공동체적인 순례(communal journey)이다.....기독교공동체가 사용하는 언어를 배운다는 것은 소수의 특정부류에 속하는 어떤 심원한 경험을 경험하는 것을 의미하기보다는 믿음과 소망 그리고 사랑 안에서 그 공동체의 언어를 자기 자신의 것으로 만드는 것을 의미한다.” Hans Frei, Types of Christian Theology (New Haven: Yale University Press, 1992), 54.

기가 차지하는 중요성과 위상을 재인식하고 그것을 통해서 신앙 나아가 신학의 위기를 극복하려는 신학적 대안 모색이다.”⁴⁶⁾

이야기 신학 주장자들은 이야기에 주목하는 이유는 첫째, 신앙과 이야기 사이에 유사성을 발견하기 때문이다. 기독교 공동체가 공유하고 있는 신앙적 확신들은 명제적이라기보다는 본질적으로 이야기적이다.⁴⁷⁾ 둘째, 성서의 의미는 지시하려는 교훈이나 명제적 내용 뿐 아니라 이야기 양식(form) 자체와 별개의 것이 아니다.⁴⁸⁾ 셋째, 인식론적 측면에서 은유(metaphor)와 같은 비유 언어를 더 이상 담론에 부과되는 장식물이 아니라 어떠한 것으로도 번역되거나 환원될 수 없는 “의미론적 혁신” (innovation semantique)의 공간으로 간주한다.⁴⁹⁾ 넷째, 본문의 배후를 텍스트 의미의 진리가 잣대로 삼으려는 역사비평과 같은 통시적 접근방법론과는 달리 본문의 의미에 대한 텍스트 중심성을 강조한다.⁵⁰⁾ 다섯째, 이야기는 신앙 공동체의 진실성과 정체성을 유통시키는 가장 효과적인 담지 공간이라는 것이다.⁵¹⁾

이야기 신학은 20세기 후반 이후 신학계에서 가장 인기 있는 탐구영역으로서 신학의 각 분야에서 각개 약진이 이루어졌다. 즉 성서신학의 “서사비평” (Narrative Criticism),⁵²⁾ 기독교 윤리에서의 “이야기 윤리학” (Narrative Ethics),⁵³⁾ 설교학의 “이야기 설교” (Narrative Preaching),⁵⁴⁾ “기독교 교육학에서의 이야기의

46) 논자는 Michael Goldberg, *Theology and Narrative*, (Nashville: The Parthenon Press, 1982); Paul Ricoeur, *Temps et Récit* I, II, III (Paris: Seuil, 1983-5); James Wm. McClendon, Jr., *Biography as Theology*, (Nashville: Abingdon, 1974); Stanley Hauerwas & L. Gregory Jones, "From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics," *Why Narrative?*, (Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1989); Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, (New Haven And London: Yale University Press, 1974) 등을 참조하여 정의를 내려보았다. “이야기 신학”은 논자의 학위논문주제이다.

47) Michael Goldberg, *Theology and Narrative* (Nashville: The Parthenon Press, 1982), 35.

48) Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, 278-9 참조. 이들은 또한 성서의 대부분은 이야기(Narrative)이며, 성서의 핵심 사건들 - 출애굽기, 여호수아, 예수의 수난 등 - 은 이야기되어 있다는 것 역시 주목해야 할 대목임을 강조한다.

49) Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 105. 리코르는 이야기 구성요소로서의 상징, 은유 같은 비유 언어의 “의미의 잉여” (The Surplus of Meaning)가 모던 인식론의 주류 담론 토대를 마련한 토마스 홉스(Thomas Hobbes: 1588-1679)나 존 로크(John Locke: 1632-1704) 식의 근대적 편견과는 달리, 오히려 대상을 풍요롭게 인식하는 순기능으로 작용할 수 있다고 보았다. 이들은 일체의 비유 언어들을 진리에 대한 인식을 흐리는 장애물로 단정했다. Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language* (Cambridge: The Blackwell Publishers, 1996), 113-4.

50) Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 156; Gary Comstock, "Truth or Meaning: Ricoeur versus Frei on Bible Narrative," *The Journal of Religion*, vol. 66, no. 2 (April 1986): 118.

51) Erich Auerbach, 「미메시스」, 김우창, 유종호 역 (서울: 민음사, 1987), 24-26. “진실성에 대한 성서의 주장은 한결 절실하고 전체적인 것이다” Ibid, 25.

52) 서사비평(Narrative Criticism)은 성서신학계에서 역사비평의 통시적(diachronic) 접근 방법론의 한계를 절감하고 등장한 문학비평의 여러 공시적(synchronic) 방법론 중의 하나이다. 대표적인 학자들로는 포웰(Mark Allen Powell), 알터(Robert Alter), 스텐버그(Meir Sternberg), 바-에프랏(Shimon Bar-Efrat), 컬페퍼(Alan Culpepper) 등이다. 권종선, “서사비평과 신약성서 해석,” 「복음과 실천」, 18집 (1995): 11-30; Mark Allen Powell, *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis: Fortress Press, 1990) 참조.

53) 이야기 윤리학(Narrative Ethics)은 인간사회의 도덕적 위기가 서구 계몽주의 계획(the Enlightenment project)으로부터 야기된 개인주의 가치관의 폐단에 있음을 지적하고 공동체 가치관의 재발견 및 복원을 도모하려는 학자들에 의해 시작되었다. 대표적인 학자로는 맥킨타이어(Alasdair MacIntyre), 하우워와스(Stanley Hauerwas), 맥클렌돈(James Wm McClendon Jr), 요더(John Howard Yoder) 등이 있다. Gregory Jones, "Alasdair MacIntyre on Narrative, Community and The Moral Life," *Modern Theology*, vol. 4, no. 1 (1987): 53-67; Stanley Hauerwas and David Burrell, "From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics," *Why Narrative?* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989), 158-90. 한국에서는 Vanderbilt 대학교에서 "Toward a Christian Narrative Ethics in Korea: A Methodological Discourse" (1995)라는 논문으로 Ph.D학위를 받은 한기채교수가 있다. 한기채, 「기독교 이야기 윤리학」 (서울: 예영커뮤니케이션, 2006).

역할”(The Role of Narrative in Christian Education) 등이다.⁵⁵⁾ 신학 방법론의 영역에서 이야기 신학은 흔히 두 유형으로 대별되어 왔다. 첫째, 시카고 학파(Chicago School)는 폴 리코르(Paul Ricoeur)로 상징되는데 광범위한 문화적, 철학적 사상의 토대 위에서 전개한다. 예일 학파(Yale School)는 한스 프라이(Hans Frei)로 상징되는데 철저하게 공동체 내부의 텍스트에 대한 이야기적 성질에 초점을 맞추어 전개한다.⁵⁶⁾

리코르는 기독교 공동체 외부와 통약가능한(commensurable) 체제상관적(intersystematic) 진리를 추구한다는 점에서 공공적(public) 신학의 성격을 가지며, 전략적으로 ‘설명’(explanation)의 방법론을 채택한다.⁵⁷⁾ 반면, 프라이는 공동체 구성원 간의 담론의 문법에 충실할 뿐, 공동체 외부와 통약불가능한(incommensurable) 체제내적(intrasystematic) 진리를 추구한다면 점에서 교의(dogma) 신학의 성격을 가지며 전략적으로 ‘기술’(description)의 방법론을 채택한다.⁵⁸⁾ 특별히 리코르는 이야기 신학의 필요성을 세 가지로 목적하였는데, 이는 대조적이라고 평가되어 온 프라이의 이야기 신학의 성과에도 함께 적용될 수 있다는 점에서 주목된다.⁵⁹⁾

54) 이야기 설교(Narrative Preaching)는 포스트모던 시대에 명제중심의 논증적 설교들이 갈수록 청중들의 주의를 끌기에 역부족이 되어가는 상황에서 대안 설교방안으로 모색되었다. 대표학자로는 말러(Donald Miller), 와이즈만(Neil B. Wiseman), 크래독(Fred B. Craddock), 브라운(David M. Brown) 등이다. 이명희, “이야기 설교,” 「복음과 실천」, 18집 (1995): 201-31; Calvin Miller, “Narrative Preaching,” Contemporary Preaching, ed. Michael Duduit (Nashville: Broadman Press, 1992), 103-6.

55) George W. Stroup, “Narrative Theology,” A New Handbook of Christian Theology, ed. Donald W. Musser & Joseph L. Price (Nashville: Abingdon Press, 1989), 323-5.

56) Gary L. Comstock, “Two Types of Narrative Theology,” Journal of American Academy of Religion, 55 (Winter 1986): 687-717. 게리 콤스탁(Gary Comstock)은 이 논문에서 처음으로 이야기 신학의 두 유형을 대조시켰다. 시카고 학파는 트레이시(David Tracy), 킬키(Langdon Gilkey), 커스타프슨(James Gustafson), 예일 학파는 씨만(Ronald Thieman), 하우워와스(Stanley Hauerwas), 켈시(Daivid Kelsey), 플래처(William Placher), 헌싱거(George Hunsinger)가 대표적이다. 그러나 프라이의 대표적인 제자 윌리엄 플래처(William Placher)는, William C. Placher & George Hunsinger, “Introduction,” Theology and Narrative (New York: Oxford University Press, 1993), 16에서 양 학파간의 차이점은 실제보다 과장된 것임을 지적하면서, 차이를 강조하는 이러한 구분은 상당히 편의적이고 왜곡의 소지가 있음을 주장하였다. William Placher, “Paul Ricoeur and Postliberal Theology: A Conflict of Interpretation?” Modern Theology, vol. 4, no. 1 (Spring 1987): 135-6. 또한 Mark Wallace, The Second Naiveté: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology, Studies in American Biblical Hermeneutics (Macon: Mercer University Press, 1990)도 리코르와 프라이의 차이가 익히 알려진 것보다 크지 않다는 것을 주장한 대표적 저작이다. 한편 댄 스타이버(Dan R. Stiver)는 콤스탁의 두 유형에 생활 이야기의 신앙적 확신의 유통 공간으로서의 기능에 관심을 집중시킨 제임스 맥클렌돈(James McClendon, Jr)과 마이클 골드버그(Michael Goldberg)를 주축으로 하는 캘리포니아 학파(California School)의 유형을 추가하였다. Dan R. Stiver, The Philosophy of Religious Language (Cambridge: The Blackwell Publishers, 1996), 134-62.

57) 리코르는 “더 많이 설명할수록 더 잘 이해한다”(expliquer plus, c'est comprendre mieux)고 주장했다. Paul Ricoeur, Du texte à l'action (Paris: Seuil, 1986), 22. 물론 논자가 여기서 의도하는 ‘설명’의 의미는 텍스트 해석학적 차원의 것이 아니다. 즉 여기서 설명은 진리를 확증하는 답으로서의 마침표가 아니라 그것에 이르는 방법론적 전략이다. 일명 수정주의자(revisionist)들로 불리는 시카고 학파 신학자들의 공통된 입장이다.

58) 프라이는 신학자의 임무가 기술(description)이지 설명이 아니라고 주장했다. Frei, Theology and Narrative, 30; 또한 프라이는 기독교 신학의 임무는 궁극적 의미에 대한 보편적, 인간적, 문화적 접근이 아닌 기독교 공동체 담론에 대한 ‘자기-기술’(self-description)에 있다고 주장했다. Frei, “Eberhard Busch's Biography of Karl Barth,” Karl Barth in Re-View, 103. 프라이는 리코르와는 대조적으로 기독교의 진리를 확증하고 전하는 방법론적 전략을 인류 보편 인식론에 호소하는 것이 아닌 공동체 내부 담론의 질서를 있는 그대로 재기술하는 것으로서의 전략적 선택을 하고 있다는 것이다. 이러한 ‘기술’에 의한 신학 방법론적 전략은 소위 후기자유주의자(postliberalist)들로 불리는 예일 학파 신학자들의 공통된 입장이다.

59) Paul Ricoeur, “Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties,” Figuring The Sacred: Religion, Narrative, and Imagination (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 236. 이 논문은 본래 1982년 Haverford College에서 개최된 “이야기 신학”(Narrative Theology)에 관한 심포지움에서 발표되었고, Meedenken Met Edward Schillebeeckx, ed. H. Häring (Baarn: H. Nielissen, 1983), 80-92에 수록되었던 것이다. 한편 터렌스 킬리(Terrence Tilley)는 이야기 신학이 말 유희가 난무하는 포스트모던이라는 “신 죽음 이후 시대”(post-death-of-God age)에 새로운 상황적 대안이 될 수 있음을 피력하였다. Terrence Tilley, “Narrative Theology Post Mortem Dei? Paul Ricoeur's Time & Narrative, III, & Post modern Theologies,” Paul

첫째, 이야기 신학은 이스라엘, 예수, 그리고 초기 교회에 관한 이야기들과 관련한 일체의 언급을 배제하는 사변적인 신학(speculative theology)에 반대한다. 둘째, 이야기 신학은 윤리적 유일신론에 입각한 무시간적 교훈들만을 목표로 삼는 도덕적으로 정향된 신학(morally oriented theology)에 반대한다. 셋째, 이야기 신학은 신앙적 결단의 순간에 따른 말씀의 의미에만 지나치게 관심을 집중함으로써 역사적 차원을 무시하는 실존주의 신학(existential theology)에 반대한다.

이렇듯이 이야기 신학은 모던 인식론이 간과했던 이야기의 인식론적 측면에서의 풍성한 함의와 이를 매개로 포스트모던 신학의 개진을 통하여 모던 신학의 한계를 극복하려는 방법론적 대안 모색의 일환이다.

III. 복음주의와 포스트모던 신학

1. 복음주의와 해체주의 신학

복음주의가 신학적 정체성의 견지를 기대하는 한 어떠한 담론 전개에 기초한 담론 자체를 인정하지 않고, 모든 “담론의 질서”(l'ordre du discours)에 대한 지속적 부정과 해체를 도모하고 있는 해체주의 신학을 전격적으로 수용할 수는 없다. 복음주의가 초기교회 이래로 지속시켜온 “영구적 교리”⁶⁰⁾에 대한 포기를 대가로 치러야 하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 복음주의가 해체주의 신학이 전거로 삼고 있는 해체전략의 문제제기 배경과 의도를 전략적으로 활용한다면 신학 방법론적 교훈을 전혀 발견할 수 없는 것은 아니다. 해체주의가 추구하는 모든 중심주의에 대한 부정과 해체의 전략은 한번 상정된 텍스트 의미산출의 해석학적 접근방안들을 절대화함으로써 범할 수 있는 인식론적 규범주의의 폐해를 경계하도록 한다. 즉 해체주의 신학의 전략적 유용성은 시대적 사명을 다한 해석학적 담론의 질서들이 경직화되고 화석화된 인식론적 폭력의 틀로 강요될 때, 이들에 대한 상대화의 근거를 제공할 수 있다는 것이다.

그러나 해체주의 신학의 방법론이 안고 있는 명백한 한계는 기독교 공동체가 초기교회 이래로 붙잡고 있는, 텍스트 자체의 담론의 질서가 지닌 인식론적 자정 역량을 과소평가하거나 간과하도록 유혹한다는 데 있다. 또한 해체 대상에 대한 설정의 기준과 범위를 제공할 가능성을 전면적으로 부정하는 방법론의 태생적 한계로 인하여 야기될 공동체 정체성의 무차별적 해체를 멈출 제동장치를 지니고 있지 못하다는 것이다. 이것은 모든 담론 공동체의 정체성 해체를 초래할 수밖에 없다. 가령 복음주의 담론전개의 절대적 기초 중 하나인, “예수 그리스도를 통한 구원의 유일성” 교리는 복음주의 기독교 공동체의 정체성 존속을 가능하는 잣대이지만 이 역시 해체의 대상에서 예외가 될 수 없다. 그러나 “예수 그리스도를 통한 구원의 유일성” 교리는 해체주의자들이 기대하듯이 그 자체가 무조건적인 폭력 담론의 전거가 될 수는 없다. 이 교리를 붙들고 세상을 향한 자신의 희생과 헌신을 일관되게 견지하며 보편적 사랑을 실천하는 개인이나 공동체가 가능하기 때문이다. 해체주의 신학은 이러한 반론에 그 대답이 공색할 수밖에 없다.

정리하면 복음주의와 해체주의가 공유할 수 있는 교집합은 문제제기에 있다. 어떠한 담론의 질서도 폭력의 전거가 되어서는 안된다는 것, 그리고 그것이 폭력이 된다면 그 자체로서의 존속보다는 일발의 전략적 해체도 가능할 수 있다는 통찰이다. 그러나 모든 담론의 질서를 무조건적으로 해체의 대상으로 상정하는 것은 해체라는 이름의 또 다

Ricoeur & Narrative: Context & Contestation, ed. Morney Joy (Calgary: Calgary University Press, 1997), 175-95.

60) 린드백은 교리를 크게 “영구적 교리”(사도신조, 니케아 신조, 칼케돈 신조)와 “우연적 교리”(마리아 숭배론)로 구분하고, 전자를 후자와 달리 기독교 공동체 담론전개의 영구적 기초로 이해한다. Lindbeck, The Nature of Doctrine, 73-90 참조.

른 폭력적 담론의 질서가 아닐 수 없다.

2. 복음주의와 다원주의 신학

복음주의가 포스트모던 지평에서 상대하는 가장 강력한 대상은 다원주의 신학일 것이다. 포스트모던 세계관은 배타주의 구원관의 존속을 정체성 사수의 필수 요건으로 간주하려는 복음주의 담론의 질서를 시대 이단아로 취급하도록 추동하기 때문이다.⁶¹⁾ 그럼에도 불구하고 복음주의는 다원주의 신학이 추구하는 모든 종교 전통들에 대한 대등적 가치의 부여에 동의할 수 없다. 여러 종교전통들 사이에 공감할 수 있는 공동기반을 통한 대화의 집착은 때때로 다원주의 신학의 주창자들이 기대하듯이 상호성장과 상호변혁 보다는 각 종교의 정체성만을 파괴당하는 “혼합주의”(syncretism)의 올무에 빠질 수 있기 때문이다. 그러나 다원주의 신학의 문제의식은 복음주의 신학에 적극적으로 고민할 과제를 안겨다주었다. 정치-사회적 측면의 위기의식으로서, 지구촌 전쟁의 8할이 종교전쟁으로 해석될 수 있는 상황에서 종교 갈등의 문제가 결국 지구촌의 공멸을 초래할 수도 있다는 우려의 목소리를 간과할 수만은 없다.⁶²⁾ 또한 관철만 된다면 이교도의 개종은 십자군을 통해서라도 의미있는 것이 될 수 있다는 제국주의적 배타주의 의식의 잔재를 완전히 극복하지 못할 경우 종교다원주의의 명분은 강화될 것이다. 따라서 복음주의는 종교다원주의자들의 평화주의 명분을 반면교사로 삼아야 한다. 초기 기독교 공동체의 상황은 오늘날과 유사했다. 초기 기독교 공동체 역시 예수를 궁극적인 진리로 주장함에 있어서 처음부터 다른 종교들과 갈등에 직면했다. 그러나 그들은 결코 기독교 공동체가 정체-사회적 측면에서 평화를 위협한다는 빌미를 제공하지 않았다. 다른 종교들을 비난하지도 않았다. 다만 가능한 모든 힘과 설득력을 가지고 예수를 전했다.⁶³⁾

다원주의 신학은 평화주의의 기대와 혼합주의의 우려를 동시에 안고 있다. 복음주의가 세계 평화의 기여라는 과제를 공유하지 못할 이유는 없다. 그러나 세계 평화는 반드시 “예수 그리스도를 통한 구원의 유일성” 교리의 포기를 통해서 가능할 수 있다는 종교다원주의의 입장 개진은 맥그라스가 지적한 바와 같이 또 다른 차원의 스탈린주의에 비유될만한 위험한 수사학이다.⁶⁴⁾ 종교다원주의자들의 복음주의를 향한 배타주의 구원 교리 파기의 요청이 복음을 전혀 듣지 못한 사람들(조상, 접촉 불가능의 타종교인, 사망한 유아 등)을 배려한 포석이라면, 복음주의 역시 그들에 대한 구원의 길이 여전히 열려있음을 지적할 필요도 있을 것이다.⁶⁵⁾

정리하면, 복음주의는 종교다원주의의 평화주의 명분을 과소평가하지 말아야 할 뿐 아니라 그 과제에 대한 적극적인 대응이 미흡했던 담론의 방향에 대해 반성해야 한다. 그렇다고 해서 종교다원주의자들의 주장대로 그 해법이 배타주의적 구원관을 포기함으로써만 찾아질 수 있고, “예수 중심성”을 포기하고 “신 중심성”으로의 인식적 전환을 해야 한다는 식의 논리는 설득적이지 못하다. 또한 엄연히 존재하는 각 종교마다 다른 수많은 변별적 요소들을 고려하지 못한 채, 모든 종교의 약분된 교집합 속에서 진리를 관철하려는 입장은 전혀 다원주의적이지 못하다.

61) 레슬리 뉴비긴(Lesslie Newbigin)의 다음의 주장을 참고하라. “우리가 다원주의적인 사회 - 사실상 단순히 사회가 받아들이는 다양한 문화들, 종교들, 그리고 삶의 양식들에 있어서 다원적인 사회일 뿐 아니라 이러한 다원성이 인정되고 수용되어야 할 것들로서 격찬된다는 의미에서의 다원주의적인 사회 - 안에서 산다고 말하는 것은 일상적인 것이 되어 버렸다” Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 1.

62) Kung, “Christianity and World Religion: Dialogue with Islam,” 194.

63) Micheal Green, *Acts for Today: First Century Christianity for Twentieth Century Christian* (London: Hodder & Stoughton, 1993), 38.

64) Alister McGrath, 「복음주의와 기독교적 지성」 김선일 역, (서울: IVP, 2001), 261-3.

65) Alister McGrath, “맥그라스의 주장,” 「다원주의 논쟁」 이승구 역, (서울: 기독교문서선교회, 2001), 246-250 참조. 복음을 전혀 듣지 못한 사람들, 즉 조상, 접촉 불가능의 타종교인, 사망한 유아 등의 무조건 지옥행의 단언을 지향하는 것은 복음주의가 아니라 근본주의이다.

3. 복음주의와 후기 자유주의 신학

복음주의의 후기 자유주의 신학에 대한 입장은 자유주의 신학에 맞선 연대가 가능하다는 점에서 우호적이지만, 기독교 복음의 진리를 고립시킨다는 점에서는 경계하는 다소 이중적인 태도를 띠고 있다. 맥그라스는 복음주의가 후기 자유주의를 긍정적으로 평가할 수 있는 측면을 다음과 같이 정리한다:⁶⁶⁾

1. 기독교의 독특성에 관한 강조와 연구, 그리고 20세기 후반 자유주의적인 미국 문화 규범들과 복음의 진리를 동일시하려는 자유주의의 맹목적 경향을 원칙적으로 따르지 않음.
2. 성서를 기독교 사상과 가치의 최고 자원으로 주장함.
3. 기독교 교회의 삶과 사상 속에서 예수 그리스도라는 인물이 중심이 된다는 점을 재확인함.

이 위에 논자가 한 가치를 덧붙이자면 후기자유주의는 복음주의가 그동안 모던 인식론의 방법론적 틀에 갇혀서 세상을 향한 과학적, 논리적, 합리적 설득의 사명을 강요받았던 신학으로서의 강박관념에서 벗어날 탈출구를 열어주었다는 점이다. 이른바 “변명이 필요없는 신학” (unapologetic theology)으로서의 가능성이다. 프라이(Frei)는 신학자의 임무가 기술(description)이지 설명이 아니라고 주장한다.⁶⁷⁾ 또한 기독교 신학의 임무는 궁극적 의미에 대한 보편적, 인간적, 문화적 접근이 아닌 기독교 공동체 담론의 대한 ‘자기-기술’ (self-description)에 있다고 주장한다.⁶⁸⁾ 공동체 담론의 정당성은 공동체 밖과 통약가능한(commensurable) 수사학을 매개로한 자기 변증에 좌우되는 것이 아니라 공동체 내부의 담론의 질서를 통해 진리 인식 담지자로 유통되고 있는 “본문내재적” (intratextual)의 의미를 있는 그대로 풀어주는데 신학자의 일차적 사명이 있다는 것이다. 즉 이 신학 노선이 추구하는 “체제내적 진리관” (intrasystematic truth)을 두고 하는 말이다. 따라서 후기 자유주의는 이름 자체의 의미에 걸맞게 자유주의와는 달리 공동체 또는 본문 밖의 담론의 질서의 교집합에 기초한 신학방법론의 얽힘에서 벗어난다. 그리고 복음주의 진영 내의 근본주의와 달리 기독교 공동체 담론의 질서를 공동체 밖의 진리 인식의 잣대인 이성과 과학의 영역에 관찰시킴으로서 그 정당성을 확증할 필요도 없다. 왜냐하면 기독교 담론의 정당성은 문화나 언어처럼 공동체 체제 내적인 것이어서, “관용어” (idiom)처럼 자신의 공동체 안에서 습득되어 의미를 가지게 된 것만으로도 완전한 의미를 가질 수 있기 때문이다.

정리하면 복음주의는 후기자유주의로부터 모던 인식론의 틀 속에 스스로를 가두려는 “수인 의식”에서 벗어난 출애굽의 정신을 배워야 한다. 복음주의가 태생적으로 세상과 다른 인식론의 체계를 자체적으로 소유하고 있으면서도 모던 인식론의 틀 속을 여전히 배회하는 한 그 담론의 질서의 고수는 “독선적 배타주의”, “교조적 절대주의”라는 공동체 밖으로부터의 평가에서 자유로울 수 없다. 다만 자유주의 신학방법론의 한계는 진리의 정당성을 공동체 담론의 질서 내에서 확보함으로써, 역설적으로 “만유의 진리”로서 정당성을 관찰할 방안을 스스로 차단하는데 있다. 즉 후기자유주의는 밖으로부터의 안전한 도피성을 보장받는 댓가로 밖을 향한 적극적 복음선포의 당위성을 거세 당한다. 이것은 복음주의 입장에서 후기 자유주의를 향한 가장 큰 아쉬운 점이 아닐 수 없다.

4. 복음주의와 이야기 신학

66) Alister McGrath, “An Evangelical Evaluation of Postliberalism” The Nature of Confession (Downers Grove: IVP, 1996), 35. 이 책은 1995년 복음주의자들이 뢰텐 대학에서 개최한 신학 대회 산물이다. 복음주의자들은 자유주의자들과 끊임없는 논쟁을 벌이고 있는 후기자유주의자들과의 공통점과 차이점을 정리하는 대화를 위해 조지 린드백(George Lindbeck)과 조지 헌싱거(George Hunsinger) 등 후기자유주의 대표 논객들을 초청하여 이 대회를 개최하였다. Ibid, 15.

67) Hans Frei, Theology and Narrative (New York: Oxford University Press, 1993), 30.

68) Hans Frei, “Eberhard Busch's Biography of Karl Barth,” Karl Barth in Re-View, ed. H. Martin Rumscheidt (Pittsburgh: Pickwick Press, 1981), 103.

복음주의는 일단 리코르가 이야기 신학의 목적으로 설정했던 것들과 교집합을 갖는다. 즉 1) 본문을 떠난 사변 신학, 2) 무시간적 교훈들에 경사된 도덕신학, 3) 역사적 차원을 무시하는 실존주의 신학을 극복할 수 있는 신학적 대안의 마련은 복음주의자들 역시 공유했던 문제의식이었다. 나아가 1) 모던 인식론에서 간과되었던 비유 언어들에 대한 인지적 측면에서의 중요성 주목, 2) 본문의 의미를 배경보다 본문자체와 연계시켜 파악할 것을 강조하는 텍스트 중심성, 그리고 3) “이야기”라는 양식 자체가 갖는 본문의미와의 직접적 관계성 등은 복음주의가 모던 신학이 안고 있는 인식론적 한계의 극복을 위해 적극적으로 배워야 할 통찰이다. 사실 모던 시대의 복음주의자들은 낸시 머피가 간파하였듯이 인식론적 측면에서만 보자면 자유주의자들과 마찬가지로 본문의 진리를 본문 밖의 지시대상과의 이성적, 논리적 대응을 통해서 확증받고자 했던 데카르트의 후예들이었다.⁶⁹⁾ 복음주의자들 역시 1) 인지적 측면에서의 비유 언어의 배제, 2) 이성적 논증에 의한 명제 중심적 의미의 산출, 3) 이야기 양식 자체에 내재되어 있는 인식론적 측면의 함의에 주목하지 못했다. 따라서 논자는 복음주의가 모던 인식론의 한계를 벗어나는 데는 이야기 신학이 발굴한 인식론적 자원들을 적극 활용할 필요가 있다고 판단한다.

그러나 이야기 신학은 리코르의 것이든 프라이의 것이든 상관없이 본문과 실제 역사의 관계를 모호하게 다룬다. 비록 두 진영 모두는 “예수는 누구인가?”라는 물음의 답인 예수에 진정한 정체성이 복음서에서 추출한 교훈이나 명제가 아닌 복음서 이야기 자체에서 찾을 때 구해진다는 입장이다.⁷⁰⁾ 이들의 이러한 텍스트 중심주의의 지향성은 본문 밖의 자료를 선호하는 경향이 있는 역사비평가들의 입장과 궤를 달리한다. 또한 본문의 역사성을 실존적 의미의 문제로 환원시킨 볼트만의 실존주의 해석과도 다르다. 그럼에도 불구하고 이들 모두에게 복음서의 예수 이야기는 역사 자체가 아니라 인간의 보편 경험적 원형이나 가능성을 담지하고 있는 “역사-허구”(history-fiction)이든지,⁷¹⁾ 아니면 실제 역사에 대한 객관적 이해의 측면과 체험적 이해의 측면 모두를 담지하고 있는 “역사-같은”(history-like) 것이다.⁷²⁾ 그렇다면 복음서 예수 이야기에서 실제 사실적 역사와 실제 사실적 역사가 아닌 것을 판별하는 기준은 무엇인가? 복음서 예수 이야기는 어느 정도까지 사실이고 허구인가? 복음서의 신앙과 실제 역사적 사건의 적실성(relevance)을 문제 삼으며 복음서를 통한 역사적 예수 탐구의 무의미성을 강변했던 볼트만 식의 한계는 얼마나 극복 가능할 것인가? 이야기 신학 주장자들은 복음서에서 역사의 예수와 신앙의 예수가 공존하고 있다는 자신들의 단순한 통찰을 넘어, 그 적실성 여부에 대한 탐험을 여전히 내려놓을 수 없는 복음주의자들과 분명한 입장의 차이를 드러낸다.⁷³⁾

정리하면 복음주의는 모던 인식론의 극복과 관련해서 이야기 신학이 제공할 수 있는 자원들에 주목해야 한다. 성서 이야기에 대한 재발견과 이야기의 지난 시간의 사건 보전과 인지적 능력에 대한 통찰은 본의 아니게 텍스트 중

69) 자유주의와 복음주의의 차이는 단지 기준점을 어디에 구축하느냐에 따라 그 대응의 여부를 확정하는 방향이 달라졌을 뿐이었다. 자유주의자들은 본문 밖의 자료들에 기준점을 구축하고 본문내의 정보들을 평가해 들어간 반면 복음주의자들은 본문 내에 기준점을 구축한 점에서는 분명한 차이를 확보했지만 역시 본문 밖에서 논리적, 이성적 대응 물을 찾아 그 진리를 확증하려는 강박관념에 천착하는 경향이 있었다는 점에서 동일했다.

70) Paul Ricoeur, *Figuring The Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, 185; Hans Frei, *The Identity of Jesus Christ* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).

71) 리코르는 역사기술의 주체들이 지나간 파편적 시간들을 하나의 이야기로 재형상화하는 과정에서 역사적 상상력을 동원하여 ‘.....라고 그려본다’(se figurer que.....)는 허구적 측면 개입의 불가피성을 실행한다고 본다. Paul Ricoeur, *Temps et Récit III* (Paris: Seuil, 1985), 269-70.

72) Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, 2, 221-2. 프라이는 18세기 역사비평이 시작된 이래 성서 이야기에 기술된 것과 실제 역사적 사실들을 동일시하려는 입장에 대해 범주적 오류의 사례라고 주장한다. Frei, *The Identity of Jesus*, xiv.

73) 이러한 의미에서 최근 역사적 예수에 대한 구탐구(Old Quest)와 신탐구(New Quest)의 한계를 넘어 복음서 속의 예수에 대한 신앙적 측면과 역사적 측면을 철저하게 통합하려는 제3의 탐구에 전념하고 있는 니콜라스 토마스 라이트(Nicholas Thomas Wright)의 입장은 고무적이다. Nicholas Thomas Wright, 「예수와 하나님의 승리」, 박문재 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2004), 29-207 참조.

심성을 떠나 이성주의의 영역을 맴돌았던 복음주의의 지난 수세기 동안의 인식론적 한계를 극복할 새 희망이 아닐 수 없다. 그러나 이야기 속의 실제 사건과 허구적 측면을 가늠할 기준의 미비로 인한 역사성에 대한 애매한 입장은 만유의 진리에 대한 추구를 지속할 복음주의자들의 정체성에 일말의 양보를 강요하는 인상을 또한 지울 수 없다.

VI. 결론을 대신하여

1. 포스트모던 신학과 포스트모던 상황

지금까지 우리는 포스트모던 복음주의 입장에서 해체주의, 다원주의, 후기자유주의, 이야기 신학이라는 포스트모던 신학의 제유형에 대한 간략한 정리와 평가를 통해, 이들로부터 무엇을 자극 받아야 하고 무엇을 특별히 경계하여야 할지를 살펴보았다. 복음주의 입장에서 볼 때 공동체 담론의 핵심이라고 할 수 있는 복음주의의 전제들, 즉 1) 하나님의 특별 계시로서의 성서의 충분성과 권위, 2) 인류의 속죄에 연결되는 예수 그리스도의 십자가 사건을 통한 구원의 유일성, 3) 성령의 주도적 사역을 통한 개인적 회심, 전도, 성화 등의 신학담론의 전제들의 가치를 위협하는 대안의 모색은 아무리 그것이 일말의 설득력을 담보한다 할지라도 정체성 보존의 방향성에 해악이 될 수밖에 없다. 그러나 복음주의가 포스트모더니즘을 경계한다할지라도 포스트모던이라는 시대 지평 자체를 부인하는 것 역시 옳은 방향은 아니라고 본다. 비록 포스트모던 지평 위에서 발현된 포스트모던 신학들의 한계를 절감할 절감 할 수밖에 없고, 설혹 모던 인식론에 대한 문제제기와 해법에 있어서 공유할 수 있는 교집합이 협소하다 하더라도 지난 복음주의의 역사를 돌이켜 볼 때, 모든 신학적 담론의 개진은 그 시대를 지배하고 있는 시대지평, 즉 문화, 사상, 세계관, 인식론과 별개의 것일 수 없음을 유념해야 한다.

가령 초대교회 알렉산드리아의 교부 클레멘트(Clement)와 오리겐(Origen)은 당시 지배적이었던 신플라톤주의(neoplatonism)를, 중세 기독교의 대표적 변증가요 신학자인 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)는 아리스토텔레스 철학을 기독교 변증의 사상적 토대로 활용했다. 나아가 “근대 혹은 현대”(modern)로 불리는 16세기 이후 20세기 중엽까지도 예외는 아니었다. 데카르트의 합리주의와 로크의 경험주의가 공히 주체 이성의 기초에 의한 진리추구 인식론을 정초시킨 이래, 자유주의 신학이든 복음주의 신학이든 양자는 모두 합리성, 논리성, 과학성에 의한 인식론의 개진을 가장 확실하고 신뢰할 만한 진리 확증 방법론으로 선호하였다. 차이가 있다면 자유주의는 “성서”(Text) 밖의 보편적 이성의 기초에 의한 “성서”(Text) 내의 진리를 확증하려 했고, 복음주의는 그 반대의 방법론을 택하였다는 것이다. 우리는 물론 이러한 주체 이성의 시대 혹은 모던 시대가 안겨다 준 선물을 과소평가할 수는 없다. 자유주의 신학은 성서 고고학과 문헌 비평을 통하여 적지 않은 사실(fact)들을 설명해내는 데 성공했고, 복음주의자들은 성서적 “진리”(truth)와 객관적(이성에 의해 확증된) “사실”(fact)의 함수 관계를 재정립할 기회를 갖게 되었다. 그러나 인류가 모더니티(modernity)라는 지난 수세기 동안의 시대정신의 개진을 통해서 얻은 가장 귀한 교훈이자 수학 중의 하나는 인간의 주체 이성에 의해서 확증된 인식 자체가 얼마나 한계적이고 제한적일 수 있는가에 대한 반성이었다. “네 명철을 의지하지 말라”(잠3:5)는 말씀이 크게 시대의 진리로 다가오는 현장 이것이 포스트모던 상황이며, 지난 인류사의 토양을 딛고 선 새 시대의 지평이다.

2. 새 지평의 “파르마콘”

논자는 인간의 주체이성에 대한 철저한 반성을 촉구하고 있는 포스트모던 지평은 우선, 복음주의자들에게 희망의 지평이라는 주장을 강조한다. 특별히 모던 인식론에 스스로를 가둔 “수인”이 되어 공동체의 신앙적 확신과 성서의 의미를 이성적, 논리적, 과학적 언어로 합리적 설명을 확증해 내는 강박관념에서 벗어날 수 없었던 인식론의 지

평으로부터의 해방은 희망의 메시지가 아닐 수 없다.⁷⁴⁾ 즉 복음주의 신앙적 확신의 토대가 이성적이거나 논리적으로 확증된 명제들에 있지 않음과 오히려 초이성적(합리적 설명이 불가능할 수 있다는 의미에서) 회심의 체험이 중요한 위치를 차지하고 있음을 감안한다면,⁷⁵⁾ 그 동안 복음주의가 공동체 밖의 다른 담론의 질서를 지닌 자유주의자들이나 무신론자들, 심지어 타종교인들에게 보편 이성적 사고의 틀 안에서는 설명이 불가능한 신앙적 확신에 대한 설득의 의무를 강요받아 온 것은 분명 불행한 역사적 사실이다.

그러나 포스트모던의 지평 속에서 복음주의는 적어도 두 가지 면에서는 확실한 기대를 할 수 있다. 첫째는 의미의 확장을 통한 성경의 권위 회복이다. 암울한 모더니티의 터널을 통과하면서, 가령 역사비평은 성서에 기록되어 있는 기적 이야기들을 철저하게 현대과학의 잣대로 검증하여 그 진위여부를 판별하거나 성서 고고학을 통해서 밝혀진 사실을 근거로 성경(text) 자체의 진리가(value of truth)를 의심하였다. 그래서 모던 인식론의 틀 속에서 진리확증을 추구하는 사람들은 – 자유주의자이든 복음주의자이든 예외없이 – 성서의 본문을 이성의 한계 내에서의 “과학”이나 “이성논리”의 망원렌즈를 들이대고 기록한 다큐멘타리의 “역사”가 아닐 수 있다 것, 특히 사복음서를 비롯한 적지 않은 부분에서 동일 사건이 성경기자의 계시를 받는 정황이나, 하나님의 작정하심에 따라 다양하게 기록될 수 있다는 것을 여전히 수용하기 어려운 경향이 있었다.⁷⁶⁾ 그러나 21세기 복음주의자들에게 성서의 의미에 대한 정당성의 확보 여부는 모던 인식론의 틀과의 부합 여부에 달려있지 않다. 더 이상 성서 해석학은 현대 과학이나 논리에 의한 보편 이성적 변증이라는 실증주의 인식론의 노예가 되어, 이미 인격적, 체험적으로 공동체의 담론의 질서를 통해 수용된 진리를 붙들고 망설임 필요가 없다. 바로 포스트모던 지평인 것이다.

둘째는 구원론과 관련한 “변명이 필요 없는 신학”의 개진이다.⁷⁷⁾ 일반인의 보편적 이성에 의한 검증에 민감했던 타종교인들 혹은 자유주의 신학의 노선을 지향하던 사람들 중의 일부가 복음주의자들에게 가졌던 가장 큰불만 중의 하나는 배타적 구원관에 관한 것이었다. 2차 바티칸 공의회 이후 가톨릭이 포괄주의(inclusivism)를 공식노선으로 채택한 이래,⁷⁸⁾ 그것의 한계를 지적하는 다원주의(pluralism) 담론이 평화주의에 대한 인식론적 공감대로 발판으로 그 영역을 넓혀가는 상황에서 복음주의자들은 더욱 설 땅을 잃어 가는 것이 아닌가 하는 위기감이 있다. 그러나 포스트모던 복음주의 신학 담론은 배타주의에 대한 구차한 변명을 더 이상 필요로 하지 않는다. 다만 해체주의, 다원주의자들이 지적하듯 교조주의적 패권주의와 제국주의적 배타주의의 울무에 빠지지 않는 “성경적 배타주의”로의

74) 배국원, 「현대 종교철학의 이해」(서울: 동연, 2000), 307.

75) McGrath, 「복음주의와 기독교의 미래」, 77-81.

76) 가령 복음서(막 5: 1-20, 8: 28-34)의 거라사 광인의 귀신쫓음 이야기 같은 예가 대표적이다. “거라사 지방에는 호수도 없었고, 그렇다고 짐승떼가 비탈을 내리달려 호수에 빠져 죽을 만큼 게네사렛호에 가까이 위치해 있지도 않았다.” Alfons Weiser, 「성경은 무엇을 기적이라 하는가?」, 김윤주 역(왜관: 분도출판사, 1987), 112-15; 따라서 리처드 니이버(Richard Niebuhr)는 「계시의 의미」(The Meaning of Revelation, 1955)에서 역사를 “봄”(see)으로서의 역사와 “삶”(life)으로서의 역사로 구분하고, 계시(성경)에 대한 해석은 이 양자를 상호관계적으로 다루는 가운데 이루어져야 한다고 주장했다. Richard Niebuhr, The Meaning of Revelation, (New York: The Macmillan Company, 1955), 59-73, 81-90.

77) “변명이 필요없는 신학”이라는 표현은 플래처(William C. Placher)의 Unapologetic Theology. (Louisville: John Knox Press, 1989)라는 저서의 제목에서 빌어온 말이다. 플래처는 이 책은 모던 인식론이 사상, 과학, 신학 등의 분야에서 한계를 맞이하게 된 정황과 이를 극복하려는 포스트모던 상황에서의 인식론적 대안을 다루고 있다.

78) 주도된, 다른 종교를 가진 자들을 익명의 그리스도인(anonymous christian)으로 간주하려는 주장은 2차 바티칸 공의회(1962-65) 이후 가톨릭의 공식노선이 되었다. 제2차 바티칸 공의회(the Second Vatican Council)에서 주교들은 “교회에 대한 헌장”(Constitution on the church)에서 유대교와 이슬람교를 언급하며(16항), “교회와 비기독교적 종교들의 관계에 대한 선언”(Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions)에서는 힌두교와 불교를 언급한다. 인용문은 칼 라너(Karl Rahner)에 주도된 “Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions”라는 선언문의 일부이다. “가톨릭 교회는 이런 종교들 안에 있는 참되고 거룩한 것을 어느 것도 거부하지 않는다. 가톨릭 교회는 비록 자신이 주장하고 제시하는 것들과 세세한 많은 점들에서 다르다 할지라도, 그럼에도 불구하고 모든 사람을 계몽시키는 진리의 관선을 반사 시키는 그러한 행위와 삶의 방법들, 즉 그러한 규율과 가르침들을 진실한 존경심을 가지고 바라 본다”

적극적 복귀가 요청될 뿐이다. 예수 그리스도를 통한 배타주의 구원관은 복음주의 공동체의 정체성 보존을 위한 전제적 토대이다. 정녕 포스트모던의 지평 위에서 “유대인에게는 거리끼는 것이요 이방인에게는 미련한 것이로되.... 그리스도는 하나님의 능력이요 하나님의 지혜” (고전1:23)라는 구절은 더 이상 세상의 상식화되고 합리화된 논지의 방향성에 눈치를 보거나 변명을 할 필요가 없는 복음주의자들에게 여전히 공동체 정체성의 기초를 뒷받침한다. 물론 이러한 복음주의의 입장, 즉 복음주의가 당당하게 자신의 신학을 개진하고 자신의 신앙적 가르침이나 공동체적 확신들을 세상에 선포할 수 있는 시대적 토양은 다른 노선, 다른 종교들에게도 동일한 권리로써 활용될 수 있는 것이 아니냐고 우려할 수 있다. 논자 역시 이것은 부인할 수 없는 포스트모던의 명백한 “파르마콘” 이라고 판단한다. 그러나 포스트모던 지평의 이데올로기는 중성적이다. 예고 없이 빈번히 찾아오는 감기와 같은 시대의 과제들 앞에서 “감기약” 을 각성제로 활용할 수 있겠지만, 감기약의 본래적 목적은 감기의 치유를 위해 사용되는데 있다. 따라서 포스트모던 복음주의자는 모던 인식론의 몰락을 지켜보면서 모던 시대의 복음주의 담론의 성과에 공과를 검토하되, 결코 포스트모던의 지평을 두려워하지 않는다. 오히려 복음주의가 그 지평을 인정하면서도 정체성의 보전을 위해 지켜낼 것이 무엇이며, 지켜낼 현상이 어떤 조건과 상황과 속성을 띠고 있는가를 냉철히 진단하고, 처한 그대로의 상황을 솔직히 인정한 토대 위에서 미래의 희망을 열어가는 방향 위에 있다.

3. 포스트모던 복음주의 정체성

결국 포스트모던 지평위에서 복음주의의 정체성을 지켜나간다는 말은 무엇인가? 리코르의 정체성이론 개진의 기초는 정체성의 두 가지 용법을 구분하는데 있다.⁷⁹⁾ 그는 이전의 정체성에 관한 논의들이 명료하지 못하고 결국 미궁에 빠지는 일을 반복했던 원인이 “자체 정체성” (identité-idem)과 “자기 정체성” (identité-ipse)을 구분하지 않기 때문이라고 본다.⁸⁰⁾

한쪽에는 자체성(mêmeté; 라틴어 idem, 영어 sameness, 독일어 Gleichheit)으로서의 정체성이 있고, 다른 한쪽에는 자기성(ipseité)으로서의 정체성(라틴어 ipse, 영어 selfhood, 독일어 Selbstheit)이 있다. 내가 여러 번에 걸쳐 언급했듯이, 자기성은 자체성이 아니다. 그리고 이와 같은 주요한 구분이 등한시되었기 때문에 - 우리는 이점을 두 번째 부분에서 확인하게 될 것이다 - 개인의 자기 정체성 문제에 가져온 해법들, 이야기 차원을 무시하는 그 해법들은 실패하는 것이다⁸¹⁾

여기서 자체 정체성은 시간성이 배제된 상태로서의 정체성의 측면이고, 자기 정체성은 시간성이 내재된 상태로서의 정체성이라고 할 수 있다. 논자는 복음주의의 정체성을 포스트모던 지평 위에서 정리하기 위해서는 이 정체성에 대한 두 측면의 구분을 차용하는 것이 필요하다고 본다. 즉 복음주의가 각 시대마다 도전받는 여러 과제들 앞에서 혼란스러운 것은 이 두 측면의 정체성을 마찬가지로 혼동하고 있기 때문이라고 판단한다.

그렇다면 복음주의의 자체 정체성의 측면이란 무엇인가? 이것은 복음주의 공동체가 최초 존속한 이래 시대와 상황의 도전들에 변함없이 고수되어온 정체성의 자원들과 연계된 정체성의 측면이다. 논자는 이것이 존 스토틀가 복음주의의 정체성을 가늠하는 인식론적 명제들로 제안한 다음 기준이라고 가정한다. 즉, 첫째, 하나님의 특별 계시로서의 성서의 충분성과 권위. 둘째, 인류 속죄에 연결되는 예수 그리스도의 십자가 사건을 통한 구원의 유일성. 셋째, 성령의 주도적 사역을 통한 개인적 회심, 전도, 성화가 그것이다. 따라서 이 세 가지는 복음주의 자체 정체성의 필

79) 리코르는 자신의 사상을 종합적으로 가장 잘 집대성한 것으로 자평한, 「타자로서 자기 자신」(Soi-même comme Autre, 1990)에서 정체성 문제를 집중적으로 고찰하고 있다. Paul Ricoeur, *Soi-même comme Autre* (Paris: Seuil, 1990).

80) Ricoeur, *Figuring The Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, 307.

81) Ricoeur, *Soi-même comme Autre*, 140.

수 요건으로서 어떠한 시대적, 상황적 변화와는 무관하게 지켜지는 복음주의 담론 전개에 기초가 되는 지배적 확신들이다.

반면에 복음주의 자기 정체성이란 지난 2000년 기독교 역사의 시간성이 모두 축적된 측면의 정체성이다. 리콰르는 자기정체성과 관련해서 “누구”의 연속성으로서의 정체성이 시간성의 변화 속에서도 시간 속의 연속성이 어떻게 내포될 수 있는지는 설명하기 위해 1) “성격”(caractère)과 2) “지켜진 약속”(parole tenue)이라는 모델을 통한 접근을 제안한다.⁸²⁾ 그리고 1) 성격을 다시 성향의 두 측면 즉, a) “획득된 습관”(habitude)⁸³⁾과 b) “획득된 동일화”(identifications acquises)⁸⁴⁾로 나누어 설명한다. 획득된 습관은 복음주의가 지난 시간의 축적 속에서 성격으로서의 자기 정체성을 유지한다는 것이 가령 초기 교회 이래 수많은 도전들, 에비온주의, 영지주의, 아리우스주의, 펠라기안주의.....등의 시대적 도전들과 조우하면서 자체 정체성을 고수하는 가운데, 그 도전들과의 대결을 통해 스스로 자기성을 완성해 온 측면으로서의 정체성이다. 또한 획득된 동일화는 가령, 복음주의자들이 축적되어가는 시간과 상황의 변화 속에서 개인적으로 예수를, 공동체적으로 사도행전의 초기 교회와 동일화하면서 자기 정체성을 담지해내는 측면으로서의 정체성이다. 2) “지켜진 약속”(parole tenue)은 종말론과 관계된 정체성의 측면으로서 복음주의 공동체가 과거에 전혀 예상치 못한 시대의 도전들과 정황들 속에서조차 자신에게 부여된 소명을 붙들고 기쁨을 준비한 다윗 처녀처럼 지속적인 현재의 “자기”(soi)를 일관되게 지켜나가는 측면으로서의 정체성을 말한다. 포스트모던 지평 속에서 포스트모던 복음주의의 정체성을 지켜나가는 일은 이렇듯이 자체정체성과 자기정체성의 두 측면을 함께 고려하는 것이 절실하다.

82) Ibid, 143.

83) Ibid, 146. 이것은 자신에 의해서 어느 시점부터 획득된 것이며, 이러한 특성으로 말미암아 습관은 성격에 역사성을 부여하는 시간적 의미를 갖는 자기 정체성이다.

84) Ibid., 147. 이것은 한 인간이나 공동체가 어떤 가치관들, 규범들, 이상들, 모델들, 영웅들에 스스로를 동일화하면서 타자성을 자기 안에 내재시키는 자기-정체성이다.

참고자료

1. 단행본

- 김명용 「칼 바르트 신학」, 서울: 아레사원, 2007.
- 김성기 「포스트모더니즘과 비판 사회과학」, 서울: 문학과 지성사, 1991.
- 김영호 「데리다의 해체철학」, 서울: 민음사, 1993.
- 김옥동 「포스트모더니즘과 포스트구조주의」, 서울: 한암사, 1991.
- 배국원 「현대 종교철학의 이해」, 서울: 동연, 2000.
- 서양철학사연구회 편 「반철학으로서의 철학」, 서울: 지성의 샘, 1994.
- 이광래 「미셀 푸코」, 서울: 민음사, 1989.
- 이진우 「포스트모더니즘의 철학적 이해」, 서울: 서광사, 1993.
- 한국신학대학협의회 편 「한국 신학과 종교교육」, 서울: 대한기독교서회, 1994.
- 한기재 「기독교 이야기 윤리학」, 서울: 예영커뮤니케이션, 2006.
- 한인철 「종교다원주의의 유형」, 서울: 한국기독교연구소, 2005.
- 한정선 「현대와 후기 현대의 철학적 논쟁」, 서울: 서광사, 1991.
- 홍장수 「다원종교 시대와 예수」, 서울: 조명문화사, 1994.
- _____, 「일을거리: 포스트모던신학」, 서울: 조명문화, 1993.
- Ashbrook, John, 「신중립주의」, 김효성 역, 서울: 기독교문서선교회, 1994.
- Auerbach, Erich 「마테시스」, 김우창, 유종호 역, 서울: 민음사, 1987.
- Barr, James, 「근본주의 신학」, 장일선 역, 서울: 대한기독교서회, 1984.
- Bumham, Frederic, 「포스트모던신학」, 세계신학연구원 역, 서울: 조명문화사, 1990.
- Clement, Elisabeth 외 2인 「철학사전」, 이정우 역, 서울: 동녘, 1996.
- Coward, Harold G, 「종교 다원주의와 세계종교」, 오강남 역, 서울: 대한기독교서회, 1993.
- Hick, John 「성육신의 새로운 이해, 변산환 역, 서울: 이화여자대학교출판부, 1997.
- _____, 「하나님은 많은 이름을 가졌다」, 이찬수 역, 서울: 창, 1991.
- Kuhn, Thomas 「과학혁명의 구조」, 조형 역, 서울: 이화여자출판부, 1980.
- Kung, Hans & David Tracy, 「현대신학 어디로 가는가?」, 박재순 역, 천안: 한국신학연구소, 1989.
- Foucault, Michel, 「담론의 질서」, 이정우 역, 서울: 셋길, 1993.
- McGrath, Alistar, 「복음주의와 기독교의 미래」, 신성길, 정성욱 역, 서울: 장로교출판사, 1997.
- _____, 「복음주의와 기독교적 지성」, 김선일 역, 서울: IVP, 2001.
- _____, 「맥그래스의 주장」 「다원주의 논쟁」, 이승구 역, 서울: 기독교문서선교회, 2001.
- Marsden, George, 「미국의 근본주의와 복음주의 이해」, 홍치모 역, 서울: 성광문화사, 1992.
- Masterman, Magarette, 「현대과학철학 논쟁」, 조승욱, 김동식 역, 서울: 민음사, 1989.
- Knitter, Paul, 「오직 예수 이름으로」, 변산환 역, 천안: 한국신학연구소, 1986.
- Ramm, Bernard, 「복음주의 신학의 흐름」, 권혁봉 역, 서울: 생명의 말씀사, 1985.
- Stott, John, 「복음주의의 기본진리」, 김현희 역, 서울: IVP, 2002.
- Webber, Robert, 「복음주의란 무엇인가?」, 홍성국 역, 서울: 생명의 말씀사, 1978.
- Weiser, Alfons, 「성경은 무엇을 기적이라 하는가?」, 김윤주 역, 왜관: 분도출판사, 1987.
- Wright, Nicholas Thomas 「예수와 하나님의 승리」, 박문재 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 2004.

- Caputo, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- D'Costa, Gavin. *Theology and Religions Pluralism: The Challenge of Other Religion*. Oxford: Blackwell, 1986.
- Frei, Hans. *The Eclipse of Biblical Narrative*. New Haven And London: Yale University Press, 1974.
- _____. *The Identity of Jesus*. Philadelphia: Fortress. Press, 1975.
- _____. *Theology and Narrative*. New York: Oxford University Press, 1993.
- _____. *Types of Christian Theology*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Goldberg, Michael. *Theology and Narrative*. Nashville: The Parthenon Press, 1982.
- Green, Micheal. *Acts for Today: First Century Christianity for Twentieth Century Christian.*. London: Hodder & Stoughton, 1993.
- Greutz, Stanley J. *Revisioning Evangelical Theology*. Downers Grove: Intervarsity Press, 1993.
- Greutz, Stanley and John R. Franke. *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Hauerwas, Stanley & L. Gregory Jones. *Why Narrative?*. Michigan: Eerdmans Publishing Compnay, 1989.
- King, Hans. "Christianity and World Religion: Dialogue with Islam," *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. Leonard Swidler. Maryknoll: Orbis Books, 1987.
- Lindbeck, George. *The Nature of Doctrine*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- McGrath, Alister. "An Evangelical Evaluation of Postliberalism" *The Nature of Confession*. Downers Grove: IVP, 1996.
- McClendon, James Wm. Jr., *Biography as Theology*. Nashville: Abingdon, 1974.
- Miller, Calvin. *Contemporary Preaching*, ed. Michael Dudit. Nashville: Broadman Press, 1992.
- Murphy, Nancy. *Anglo-American Postmodernity: Philosophical Perspectives on Science, Religion, and Ethics*. Boulder: Westview Press, 1997.
- _____. *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*. Valley Forge: Trinity Press International, 1996.
- Nash, Ronald H. *The New Evangelicalism*. Michigan: Zondervan Publishing, 1963.
- Newbigin, Lesslie. *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Niebuhr, Richard. *The Meaning of Revelation*. New York: The Macmillan Company, 1955.
- Packer, James. *The Evangelical Anglican Identity Problem*. Oxford: Latimer House, 1978.
- Placher, William C. *Unapologetic Theology*. Louisville: John Knox Press, 1989.
- Powell, Mark Allen. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Quebedeaux, Richard. *The Worldly Evangelicals*. San Francisco: Harper & Row, 1978.
- Race, Alan. *Christian and Religion Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. Maryknoll: Orbis, 1982.
- Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.
- _____. *Figuring The Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- _____. *Soi-même comme Autre*. Paris: Seuil, 1990.
- _____. *Temps et Récit I, II, III.*. Paris: Seuil, 1983-5.
- Roty, Richard. *Contingency, Irony & Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Stiver, Dan. "Theological Method," *Postmodern Theology*, ed. Kevin J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- _____. *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- _____. *The Philosophy of Religious Language*. Cambridge: The Blackwell Publishers, 1996.
- Taylor, Mark C. *Erring: A Postmodern A/Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Thiel, John E. *Nonfoundationalism*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Tilley, Terrence. *Paul Ricoeur & Narrative: Context & Contestation*. Calgary: Calgary University Press, 1997.
- Scharlemann, Robert. *Negation and Theology*. London: University Press of Virginia, 1992.
- Vanhoozer, Kevin J. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Wallace, Mark. *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology*. Studies in American Biblical Hermeneutics. Macon: Mercer University Press, 1990.

2. 정기 간행물

- 권종선 “사사비평과 신약성서 해석” 『복음과 실천』, 18집 (1995): 11-30
- 김영한 “해체주의와 개혁신학 1.” 『기독교사상』 1995년 8월호, 121-131
- 배국원 “린드백의 「교리의 본질」과 후기자유주의 신학의 가능성” 『복음과 실천』 18집 (1995) 132-164
- _____. “포스트모더니즘 소묘 2.” 『복음과 실천』 15집 (1992). 83-109
- 이명희, “이야기 설교” 『복음과 실천』, 18집 (1995): 201-31
- 장대현 “종교다원주의,” 『철학과 현실』 12호 (1992, 봄호), 327-30..
- Comstock, Gary “Truth or Meaning: Ricoeur versus Frei on Bible Narrative,” *The Journal of Religion*, vol. 66, no. 2 (April 1986) : 117-40
- _____. “Two Types of Narrative Theology.” *Journal of American Academy of Religion*, 55 (Winter 1986): 687-717.
- Placher, William “Paul Ricoeur and Postliberal Theology: A Conflict of Interpretation?” *Modern Theology*, vol. 4, no. 1 (Spring 1987): 35-52.

3. 사전류

- “펠라기우스주의,” 『교회사대사전』. 제3권 서울: 기독교회사, 1994.
- “evangelicalism,” “pluralism,” “narrative Theology,” *A New Handbook of Christian Theology*, Nashville: Abingdon Press, 1992.
- “evangelicalism,” *Modern Christian Thought*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.