

포스트모던주의의 문제점과 극복에 관한 소고



이종윤 목사

I. 침묵할 수 없는 포스트모던주의, 그러나

포스트모던주의(postmodernism)의 근본적인 의도는 현대주의의 사유체계, 곧 주-객-도식(subject-object-schema)이 가지고 있는 사고 체계의 문제점을 극복하고자 하는 것이다. 왜냐하면 주-객-도식의 현대적 사유체계로서는 다양하게 급변하는 자본의 정치, 경제, 문화 그리고 종교현상을 더 이상 설명할 수 없게 되었기 때문이다. 그래서 혹자는, 포스트모던주

-
- 약력 : • 영국 성 앤드류스대학교(Ph. D.), 독일 튀빙겐대학교 수학
• 군선교연합회(MEAK) 비전2020 실천운동 위원장
• 서울교회 담임 목사

의가 기존의 사유체계를 거부하고 해체한다고 하여, 포스트모던주의를 ‘해체주의(deconstructionism)’라고 특징지어 말한다. 그리고 또한 혹자는 포스트모던주의가, 절대적 ‘일자(一者)’를 전제로 하는 현대의 사유 주체를 거부하고 상대적인 ‘다자(多者)’의 주체를 강조한다고 해서 ‘다원주의(pluralism)’라고도 부른다. 이러한 포스트모던주의 기본 방향과 의도를 신학도 수용하여, 현대후기의 신학은 ‘종교 다원주의적 신학’이 되어야 한다고 주장하는 사람들이 있다. 그래서 그들은 절대적 상대주의에 입각하여 모든 종교는 동일한 것이고, 각 종교의 진리는 서로 충돌되지 않는 동등한 것이라고 주장한다.

그러나 현실적으로 그리고 사실상 포스트모던주의는 ‘현대주의’의 사유체계를 아직도 극복하지 못하고, 문자 그대로 현대의 후기(late modernity), 바꾸어 말해서 ‘현대주의의 한 아류’에 불과하다는 평을 받고 있다. 왜냐하면 현대주의의 특성이 이성중심주의(logocentrism), 인간중심주의적 세속주의(secularism)를 극복하고자 하는 것이 포스트모던주의의 근본 의도였음에도 불구하고, 포스트모던주의 역시 인간 이성 중심의 사유체계에서 아직도 벗어나지 못하고 있으며, 포스트모던주의가 새롭게 제시한 사유체계는 고작 ‘상대적 다원주의’ 그 이상이 못 되기 때문이다. 그래서 포스트모던주의는 전통적인 신학자들로부터 기독교 신학을 ‘상대적 다원주의’ 혹은 ‘종교적 다원주의’로 전락시켰다는 비판을 받고 있다. 그럼에도 불구하고 아직도 포스트모던주의를 몰이해하고 있는 많은 젊은 지성인들, 특히 새것이라면 무조건 좋아하는 신학자들은, ‘포스트모던주의’가 마치 전에 없던 것이 새롭게

나타난 것인 양 떠들썩하며, 은근히 정통적인 기독교 신앙의 진리를 희석시키려 하고 있다.

그러므로 필자는 다음에서 포스트모던주의의 근본 의도가 무엇이며, 포스트모던주의 사상이 가지고 있는 근본적인 문제점이 무엇이고, 그 문제점을 극복하여 인간 이성을 강조해 온 현대주의를 극복할 수 있는 참된 신학적 전망을 부족하나마 제시하고자 한다. 이를 위해서 우선 첫째로 포스트모던주의가 해체, 혹은 극복하고자 했던 ‘현대주의’의 기본 사유체계에 대하여 분석하고, 둘째로 포스트모던주의가 정립하고자 하는 사유체계가 무엇인지 분석하고자 한다. 그리고 셋째로 포스트모던주의가 가지고 있는 문제점을 지적하고, 넷째로 포스트모던주의가 시도하고자 했던 근본정신을 신학적으로 어떻게 발전시켜, 명실공히 현대주의를 극복할 수 있는 새로운 신학적 패러다임을 제시하고자 한다. 이를 통하여 우리는, ‘현대주의’건 ‘현대후기’이건 인간은 끊임없이 이 땅에 육신의 몸을 입고 오신 하나님, 곧 예수 그리스도를 거부하고 인간의 이성을 주장하는 존재임을 다시 한번 인식할 수 있을 것이다.

II. 현대후기가 극복하고자 한 주-객-도식의 현대주의

‘현대후기(post-modernism)’를 말하려면 우선 먼저 ‘현대주의(modernism)’가 어떠한 시대였는가를 먼저 이해해야 한다. 왜냐하면 ‘현대후기’란 ‘현대’를 전제하기 때문이다. 그런데 ‘현대적’이라고 말할 때, ‘현대’란 용어가 단순히 시대

적 구분에 의한 시간상의 ‘오늘’ 혹은 ‘근대’를 뜻하지 않는다. 현대주의는 일반적으로 데카르트(R. Descartes, 1596-1650) 이후의 시대적 사조를 가리키는 말이다. 그래서 콩트(Auguste Comte, 1798-1857)¹⁾가 주장한 것처럼, ‘현대’란 사유의 지평에서 볼 때, 형이상학적 그리고 실증주의적 혹은 합리주의적 사고를 지칭하는 것이다. 그래서 ‘현대적’ 사고 모형은 고대의 이원론과 중세의 스콜라주의와도 구별된다. 따라서 오늘날 우리가 ‘현대적’이라고 명명하는 말은, 고대와 중세의 사고유형과 구별하여 합리주의적 자연과학적 사고를 뜻한다. 이러한 사고유형을 우리는 ‘계몽주의’ 사고라고도 하고, 또한 역사적이고 객관적인 사고라고도 특징짓는다. 그렇다면 ‘현대주의’는 어떠한 사유체계를 갖고 있는가?

현대주의의 창시자라고 할 수 있는 데카르트의 철학적 사유 방법은 회의(懷疑)로 시작한다. 그의 초기 사상 가운데 있었던 회의는 두 가지 종류가 있다.²⁾ 그 첫번째 회의는 우선 우리를 둘러싸고 있는 우주, 곧 세계에 관한 인식에 대한 문제였다. 즉 ‘인간이 감각적으로 인식하고 있는 것이 과연 우리를 둘러싸고 있는 세계 내지 우주냐?’ 하는 것이었다. 왜냐하면 그는 인간의 감각이라는 것은 때로는 잘못될 수 있다고 생각하였기 때문이다. 그래서 그는, 인간이 대상 세계를 감각

적으로 인식하는 것은 철저히 주관적인 것이라고 한다. 다시 말해서 우리의 감각적 경험을 통하여 얻은 인식은, 우리 마음 속에 생긴 심상(心象)에 불과하다는 것이다. 따라서 그는, 인간이 감각을 통하여 인식한 모든 사물에 대한 실체를 의심하게 되었다. 즉 우리가 감각적으로 느끼고 알고 있는 것이, 과연 인간의 감각을 통하여 인식하지 않은 ‘객관적 실체(substance)’ 그대로냐 하는 것이다. 더 나아가 우리가 심상을 통하여 형성한 외부 세계에 대한 인식도 과연 그 세계가 실제로 존재하느냐 하는 회의까지 하게 되었다. 그래서 그는 ‘감각적 경험’은 단지 ‘의식의 양태’ 혹은 ‘마음의 상태’라고 규정하였다. 그리고 실제로 ‘의식의 양태’나 ‘마음의 상태’는 꿈속에서도 느낄 수 있는데, 꿈속에서 느끼는 ‘의식의 양태’가 실재하지 않는 것처럼, 우리들의 ‘의식 양태’도 실재하지 않는다고 주장하였다. 즉 우리가 역사적 삶 속에서 경험하고 있는 모든 심상들은, 꿈속의 심상들과 마찬가지로, 그것을 일으키는 원인의 구실을 하는 외부의 자극 없이 저절로 마음에서 일어나는 것이라고 하였다. 따라서 감각적 경험을 근거로 하여 외부 세계 혹은 사물을 인식한다는 것은 잘못된 것이라고 하였다. 더 자세히 말하면 인식 대상이 되는 사물이 실제로 존재하느냐 아니냐, 혹은 신이 실재하느냐 아니냐 하는 인식이나 판단의 기준을 인간의 감각적 경험에 둘 수 없다는 것이다. 그러나 감각적 경험 세계 외부에 경험을 유발시키는 다른 존재 혹은 ‘신(神)’이 실재하건 실재하지 않건 분명한 것은, 인간은 실재에 대한 모든 것을 ‘의식 속’에, 곧 ‘마음속’에 가지고 있다는 것이다. 그래서 그는 참된 존재는 회의하고 있는 의식의 ‘주체’, 곧 ‘자아’라는 것이다. 여기서 바로 그

1) 참고 A. Comte, *Cours de philosophe positive*, 1830-42.

2) 데카르트의 두 가지 회의 방식은 모두 갈릴레이의 방법에 대한 연구에서 비롯된다. 그는 갈릴레이의 업적을 찬양하고 갈릴레이의 주장을 정당화하고자 하였다. 그런데 데카르트가 갈릴레이의 천문학에 관심을 갖게 된 동기는 자신의 회의를 자연 과학적으로 해결해 보고자 하는 의도에서 비롯되었다.

유명한 명제 ‘cogito ergo sum: 나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다’라는 명제가 나온 것이다. 한마디로 말해서 인간은 모든 실재를 ‘의식의 양태’ 혹은 ‘의식의 심상’으로 가지고 있다는 것이다.³⁾

데카르트의 두 번째 회의는, 우리의 마음이 감각적 경험의 주관성을 넘어서 외부 세계에 관한 지식에 도달할 수 있는 힘, 곧 인식능력을 과연 가지고 있는가 하는 회의이다. 바꾸어 말하면 가장 명백하다고 생각해 온 수학적 제원리가 과연 인식의 기준이 될 수 있는가 하는 회의이다. 그래서 그는 ‘방법서설’에서 다음과 같이 말하고 있다.

“기하학에서 가장 단순한 증명을 음미하는 가운데서 그 증명에 대하여 크나큰 확신을 가지게 되는 것은 오직 그 증명이 명석하게 이해되기 때문이다.……그렇지만 나는 증명을 통하여 논증된 그 대상이 과연 정말 존재하느냐에 대하여는 확신할 만한 아무런 것도 그 증명 속에서 찾아볼 수가 없었다.”

그래서 그는, 비록 대자연의 힘과 그 내용은 막대하고 거대한 것일지 모른다. 그리고 제 수학적 원리는 아주 명료하고 분명하고 단순한 것일지도 모른다. 그리고 그러한 것을 수학적으로 명료하게 증명하고 논증한다고 해도 우리들의 외부 세계의 내용을 명백하게 밝혀냈다고는 말할 수 없다고 주장한다. 그는 무엇이 그것을 보증하겠는가 하고 회의한다. 이

3) 이러한 데카르트의 첫번째 회의는 나중에 칸트의 순수이성 비판에 많은 영향을 준다.

렇듯 대상 세계에 대한 감각적 혹은 이성적 인식을 철저히 회의한 데카르트는 결국 대상세계에 대한 모든 인식은 인간 이성의 산물이라고 단정하였다. 이러한 데카르트의 회의론에 기초하여 ‘현대주의’를 많은 사람들은 인간의 이성중심의 형이상학적 관념주의로 특징지어 말하고 있는 것이다.

그런데 ‘현대주의’를 태동시킨 데카르트의 인간 이성중심의 관념론적 형이상학은 헤겔(G.W.G. Hegel, 1770-1831)에 이르러 그 절정에 이른다. 그런데 헤겔의 관념론적 형이상학은 이미 아리스토텔레스의 「형이상학(Metaphysik)」에서 발견된다. 아리스토텔레스의 형이상학은, 헤겔로 하여금 기독교의 인격적인 하나님을 정신(Geist)으로 해석하는 기초를 마련해 주었다. 헤겔은, 아리스토텔레스의 ‘영으로서의 하나님’ 개념을 현대정신의 아버지인 데카르트의 ‘이성(Ratio)’과 접목시켜 하나님의 영을 ‘시대정신’ 혹은 ‘인간정신(human mind)’으로 변형시킨 것이다. 다만 헤겔은 인간정신과 하나님의 ‘영(spirit)’ 혹은 ‘정신(mind)’으로 존재하는 하나님을 구별하기 위하여, 하나님을 ‘절대정신’로 명명하였다. 이렇게 아리스토텔레스의 ‘형이상학’과 데카르트의 ‘이성주의’ 그리고 헤겔식 ‘관념주의’는 인간정신을 하나의 신적 인격으로 파악하도록 하였고, 현대 관념주의 신학형성을 위한 철학적 근거를 제시해 주었다.

그런데 아리스토텔레스가 하나님의 영을 하나의 실재하는 인격으로 파악한 데는 인격을 ‘영’의 ‘자기관계성(self-relationship)’으로 해석하는 데서 비롯되었다. 영의 ‘자기관계성’으로서의 인격이란 어떠한 존재가 세계 밖에 있음에도 불구하고 세계와 관계하고, 모든 것을 포착하며, 그리고 모든

것을 통제하면서 동시에 자기 자신과 하나로 만드는 그러한 사유(思惟)의 주체를 의미한다.⁴⁾ 아리스토텔레스는 이를 다음과 같이 기술하고 있다.

“사유는 자기 자신으로부터 나와서 자기 자신 안에 있는 지고의 선을 넘어간다. 그래서 보다 깊이 숙고된 사유일수록, 그만큼 더 선한 것이다. 그러나 영은 사유된 것에 참여함으로써 자기 자신을 사유한다. 그래서 영은 사유된 것을 파악하고 생각하기 때문에 사유된 것 그 자체가 된다. 이러한 의미에서 사유하는 영과 사유된 것은 동일하다.”⁵⁾

사유에 대한 아리스토텔레스의 이러한 진술은 다음과 같이 도식화될 수 있을 것이다. ‘사유의 주체인 나(Subject-I) 나의 사유 안에서(in thinking) 객체인 나(Objekt-I)이다’. 이러한 아리스토텔레스의 사유개념에 의하면 ‘영(spirit)’은 사유하는 자신이 사유된 것에 참여하고 또 참여되는 한 자기 자체를 사유하는 능력이 된다. 즉 ‘영’은 ‘사유의 활동성’이다. 그런데 사유의 활동성은 곧바로 영의 ‘자기경험(self-experience)’을 의미한다. 그리고 영의 자기경험이 최고에 이른 것

4) 이러한 인격개념을 아리스토텔레스는 자신의 형이상학 XII, 7에서 전개하고 있다. 이에 관하여 Aristoteles, *Metaphysik* XII (Klostermann Texte: Philosophie), hg. H. G. Gadamer, Klostermann: Frankfurt/M. 41984를 보라. 그리고 이하 아리스토텔레스의 ‘형이상학’에 대한 해석은 M. Welker의 해석에 따른다(Ders., *Gottes Geist, Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchener, 1992).

5) Aristoteles, *Metaphysik* XII, 7, 1072b, 18-31.

이 바로 신적인 것이다. 역으로 말하면 인간은 사유의 활동성을 통하여 지고의 선에 도달함으로써 신적인 지선(至善)에 참여하게 된다는 것이다.⁶⁾

그런데 아리스토텔레스에게 있어서는 바로 이 ‘사유의 활동성’이 신성(divinity)으로 이해된다. 즉 영이 사유된 것에 참여하고, 그리고 그것을 자기 자신에게 귀속시키는 관계과정 속에서 자기를 대상화하고, 자기 자신이 스스로 대상이 되는 영이 바로 신적인 것이라고 한다. 그래서 아리스토텔레스는 다음과 같이 말한다: “생명은 자연히 신성에 귀속된다. 왜냐하면 영의 활동성(energia)은, 곧 생명이기 때문이다. 그래서 저 신성이란, 곧 활동성이다. 자기 자신으로부터 나온 이러한 활동성이 바로 신성이 갖는 지선(summum bonum)의 그리고 영원한 생명이다.”⁷⁾

이것이 바로 아리스토텔레스에게 있어서 신적인 영이며, 영적인 것으로서의 지고의 존재(summun ens)이다. 그래서 그는 ‘하나님은 영이시다’라는 말을 다음과 같이 설명하고 있다.

“그러므로 우리는 하나님은 살아 계신 본질이며, 영원하고 완전하다고 주장한다. 따라서 생명, 지속적이고 영원한 현 존재는 하나님께 속한 것이다. 왜냐하면 이러한 것은 신성의 본질이기 때문이다.”⁸⁾

6) 참고 Ibid.

7) Ibid.

8) Ibid.

이러한 아리스토텔레스의 진술에서 다음과 같은 결론이 나온다. 생명은 ‘영의 활동성’ 내지 ‘사유의 활동성’이다. 그리고 그 영의 활동성이 영원히 지속되는 것 그것이 바로 신적인 것이다.

이와 같이 아리스토텔레스의 형이상학은 헤겔의 관념론적 형이상학 곧 ‘정신현상학’에서 조금도 손색없이 재현된다.⁹⁾ 왜냐하면 헤겔 역시 영의 ‘자기관계성’을 주장하기 때문이다. 즉 헤겔도 사유 안에 있는 주체와 객체의 하나됨을 주장하고 있기 때문이다. 다시 말해서 아리스토텔레스에 있어서, 사유하는 영이 사유된 영에 관계된다는 것은 자신과 하나됨 가운데 있는 ‘나’ 혹은 ‘자아’를 주장하는 헤겔의 ‘정신현상학’과 다른 것이 결코 아니다. 이러한 ‘정신현상학’은 사유의 주체인 ‘내’가 사유의 대상인 객체로서의 ‘나’를 정신의 활동성 속에서 하나로 결합하는 헤겔 철학의 특성이다. 이렇듯 ‘나’라는 ‘자아’를 자기 자신에 대한 타자적 관계를 가능케 하는 영의 활동은 사유 자체를 사유의 주체로 보는 것에 그 기초를 두고 있다. 즉 주객 관계는 사유하는 주체가 자기를 인식하기 위한 인식의 틀이다. 이러한 방식으로 헤겔은 아리스토텔레스의 형이상학을 자신의 방대한 「철학대전」에서 수용하고 있다. 그래서 헤겔은 자신의 「철학대전」을 다음과 같은 문장으로 끝맺는다. 아리스토텔레스의 형이상학 제XII권이 차지하는 위상은 “아리스토텔레스적 형이상학의 최고 절정이

9) 이러한 해석에 관하여 M. Welker, *Gottes Geist, Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchener, 1922, 263(신준호 역, 「하나님의 영」, 대한기독교서회, 1995)을 보라.

며, 존재할 수 있는 것 가운데 가장 사변적인 것이다.”¹⁰⁾

단지 헤겔이 아리스토텔레스의 형이상학에서 한 발자국 앞으로 나아간 것이 있다면, 그것은 그가 ‘정신’ 곧 ‘영의 사유 활동’을 신학적으로 신적인 것과 직접적으로 동일시하고 정신, 곧 영의 활동성을 역사적 연속성 속에서 전개한 것뿐이다.¹¹⁾ 왜냐하면 헤겔은 자신의 「철학사 강의」에서 다음과 같이 말하기 때문이다: “영은 세계사 안에……자신의 구체적인 현실 안에 있다. 그러므로 세계사는 곧……영의 서술일 것이다. 그와 같이 영 자신은 바로 자기 자신이 무엇을 하는 존재 인지를 알아가는 것이다.”¹²⁾ 이와 같이 헤겔에서 아리스토텔레스적 형이상학이 그대로 각인되어 나타나고 있다. 단지 헤겔의 역사철학적 특성은, 영이 자기 자신에 대한 지식 안에서 자신을 주관적이며 동시에 객관적으로, 그리고 인지적이고 실천적으로 계시하기 때문에, 세계사는 단지 영의 서술일 뿐만 아니라, 동시에 ‘영의 실제적인 되어감’으로 나타날 뿐이다. 그러므로 영의 활동성은 끊임없는 자기 변증법적 과정 속에 있는 것으로 나타나는 것이다.

지금까지 살펴 본 바와 같이, ‘현대주의’를 지배해 온 형이상학적, 변증법적 주객-도식의 사고모형은 ‘영’ 혹은 ‘정신’이라는 ‘무자아적(無自我的)’ 사유 주체가 전제되어 있다. 이

10) Vgl. G.W.F. Hegel, *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften* III, Werke 10, 395.

11) 이에 관하여 김군진, 「헤겔哲學과 現代神學」(서울: 대한기독교출판사, 1980), 11 이하를 보라.

12) G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, 29, 31.

러한 아리스토텔레스적 혹은 헤겔적 무자아성 사유 주체가 바로 ‘현대주의’가 전통적인 사유 형태와 표현 기법으로부터 의식적으로 이탈을 시도해 왔던 ‘현대주의’의 사유특성인 것이다. ‘현대주의’가 인간을 이해하는 데 있어서 사회적 존재로서의 인간보다는 무자아적 사유주체로서의 인간 이성을 강조하는 점은, 현대 심리학에서도 그대로 적용되었다. 그래서 현대 심리학은 역사와 사회 속에 있는 인간의 현실적, 실존적 의식보다는 인간의 “무의식”¹³⁾의 세계를 강조하였다. 그리고 문학에 있어서도 현대주의는 ‘사실주의(Realism)’에 반대하여, 인간의 이성이나 일체적 도덕보다는 반지성적, 반윤리적 정열과 의지를 더 중시하였다. 현대신학도 비형이상학적 사유와 자연과학적 역사적 사실을 강조하기보다는 오히려 이원론적 형이상학을 강조함으로써 철저히 관념론적 비현실주의에 빠지고 말았다. 바로 이러한 이유에서 현대주의 신학은 오히려 ‘형태’와 ‘상징’ 그리고 ‘신화’에 더 많은 관심을 갖게 되었던 것이다.

그러나 분명한 것은 ‘무자아성 사유주체’로서의 ‘영’ 혹은 ‘신’ 개념은 기독교의 인격적이고 실재하는 언약의 하나님과는 거리가 멀다. 기독교의 하나님은 틸리히(P. Tillich)의 ‘상징’과 볼트만(R. Bultmann)의 ‘신화’ 속에 계신 하나님이 결코 아니다. 기독교의 하나님은 사유의 주객 도식 속에서 설명될 수 있는 하나님이 아니라, 우리들의 일상적인 삶 속에서 그리고 동시에 하나님의 초월적 사역 속에서 인식되고 경험

13) 프로이트(S. Freud)와 융(Carl Gustav Jung)이 현대주의의 심리학적 기초를 놓게 된 사실을 우리는 주목해야 할 것이다.

될 수 있는 하나님이다. 따라서 예수 그리스도의 십자가의 죽음과 부활의 사역은, 현대주의의, 더 자세히 말하면 헤겔이 이해하듯, 이분법적 사고에 근거한 ‘주객-도식’의 사유 체계 속에 있는 ‘영’ 혹은 ‘정신의 활동성’으로서의 화해사역이 아니다. 예수 그리스도의 사역은 초월적이며 역사적으로 현존해 계시는 하나님의 사건으로 이해되어야 한다. 따라서 분명한 것은 이분법적 사고에 기초한 ‘무자아성 사유주체’를 주장하는 관념론적 혹은 형이상학적 ‘현대주의’ 사고모형은 다가오는 현대 후기를 위한 해석학적 모형으로 적합하지 않았던 것이다. 왜냐하면 현대신학에 이르기까지의 모든 신학적 사고유형은 항상 이분법적 사고구조에 그 기초를 두고 있었기 때문이다. 바로 이러한 이유로 인하여 ‘현대후기’의 신학자들은 이분법적 사고 유형에서 벗어나 작금의 사회현상과 종교체험을 설명할 수 있는 새로운 해석학적 틀을 정립하고자 모색하였던 것이다. 그렇다면 포스트모던주의는 ‘현대주의’의 이분법적 해석학적 사고모형을 어떻게 벗어나려고 노력하고 있는가?

III. 이원론을 다원론으로 극복하고자 하는 포스트모던주의

‘현대후기’ 곧 ‘포스트모던주의’의 특성을 ‘해체주의’로 특징지어 말하는 것은, ‘현대주의’의 사유체계인 ‘이원론적 주객-도식’의 사유체계를 해체하고자 시도하였다는 점에서 붙여진 이름이다. 다시 말해서 역사적(ecpochal) 입장과 사상

적 조류의 맥락에서 볼 때, 포스트모던주의 사상은 현대주의의 한계성을 극복하고 새로운 해석학적 모델을 모색해 보고자 하는 사상적 표출이다. 그런데 현대의 ‘이분법적 사유체계’를 극복하려는 노력은 각계 분야에서 동시다발적으로 일어났다. 우선 그라탄귄네스(Grattan-Guinness)는 토마스 쿤이 주장하는 과학적 모형 변경에 상응하게, 수학(數學)에 있어서도 모형 변경이 일어났음을 지적하고 있다.¹⁴⁾ 그는 우선 수리적인 차원에서 현대주의가 일(一)자를 중심으로 하는 일원론적 ‘획일주의’에 대항하여 다수를 증시하는 다원론적 상대주의를 주장하게 되었다고 말한다. 그리고 공간적인 면에서 현대주의의 ‘주객 구조’에 기초한 수직적 ‘종속 관계’를 현대후기는 자주적 독립 관계에 기초한 수평적 ‘평등 관계’로 변형시키고자 시도하였다. 그래서 현대후기는 현대주의 ‘절대적 주체성’을 파기하고 ‘상호 주체성’을 강조하게 되었다. 가치론에 있어서도 현대주의가 ‘절대적 가치’를 주장한 반면에, 현대후기는 ‘상호가치’ 혹은 ‘상대적 가치’를 주장하게 되었다. 왜냐하면 현대주의는 토마스 쿤에 의하면, 가치중립적인 행위가 아니라, 이론들을 선택하는 데 있어서 이미 적합한 표준들을 전제하고, 인식론적 가치평가에 의해서 객관성과 주관성의 매개를 포함시켰기 때문이다. 그래서 현대후기는 가치기준 설정에 있어서 “사실적 일치성, 비모호성, 효력범위, 단순성, 그리고 유효성”을 주목하게 되었다고 한다.¹⁵⁾

14) Grattan-Guinness, *The Development of the Foundations of Mathematical Analysis from Euler to Riemann*, MIT Press: Cambridge, Ma, 1970, ix-xi.

따라서 현대후기의 가치판단은 주관적인 요소와 객관적인 요소 사이의 지속적인 상호작용 속에서 이루어져야 하고, 사실 판단과 가치판단이 병행되어야 함을 주장한다. 그래서 현대후기는 가치 상대성에서 가치 중립적으로 이해될 것이라는 것이다. 그리고 문화이론에 있어서도 벤하빕(Seyla Benhabib)에 의하면, 현대의 “가부장적 가정, 학교, 문화를 벗어나서 현대후기는 개인의 새로운 사회화를 이루어야 하면, 현대의 산업적 생산양식을 벗어나서 자연과의 새로운 물질적 상호작용이 일어나야 한다”고 주장한다. 그렇지만 그는 “어떤 이론도 미래적 가능성의 한계에 대하여 해명할 수 있지만, 그 한계를 확정할 수는 없다”고 한정하고 있다.¹⁶⁾ 이 말은 가부장적 제도가 한계점을 갖고 있기 때문에 앞으로 어떠한 모양으로든 새롭게 변화될 수밖에 없음을 암시해 주는 것이다.¹⁷⁾ 이러한 점에서 현대후기는 ‘가부장적 남존여비’ 사상에서 ‘남녀 평등의 상호존중’의 사회로 변형되어야 한다고 주장한다. 그래서 앞으로의 사회사상은 개인주의적 혹은 절대적 전체주의에서 시적 연대주의로 변형될 것이라고 예견한다. 즉 제국주의적 대형주의에서 개별적 분파주의로 변경되어야 한다고, 현대후기주의자들은 주장한다.¹⁸⁾ 이와 상응하게 과학사(科學

15) Thomas Kuhn, *The Essential Tension*, University of Chicago, Press: Chicago 1977, 423.

16) Seyla Benhabib, *Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie*, in Wolfgang Boness / Axel Honneth(Hrsg.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorien*, Frankfurt/M. 1982, 166.

17) ‘현대후기’의 가정에 관하여 Kurt Luscher, *Die “postmoderne” Familie*, in *Universitas* 43(1988), 1208-1217를 보라.

史)에 있어서도 툴민(Toulmin)에 의하면, “내면적 과학사”와 “외면적 과학사”의 차별화를 없애고 내면과 외면의 통합적 과학사로 다시 써야 한다고 주장한다.¹⁹⁾ 이와 상응하게 앞으로의 세계의 균형은 제1세계와 제3세계에 의한 상호작용에 의해서 이루어질 것이라고 예측하고 있다.²⁰⁾ 그러므로 미래의 교회는 “경제적 세계공동체는 지속과 화해 그리고 상호요구를 끌어안을 수 있는 능력을 가져야 한다”²¹⁾고 벨커는 주장한다. 끝으로 정치제도에 있어서, 테일러(Charles Taylor)는 다원주의 시대에는 상호인정의 정치와 정치제도가 있어야 한다고 말한다.²²⁾

현대주의의 이분법적 상대개념을 극복하고자 하는 시도는 사회학에서도 나타났다. 예컨대 합리성을 규정하는 데 있어서, 막스 베버(Max Weber)는, ‘목표 지향적인 것’을 합리적인 것으로 그리고 ‘가치 지향적인 것’을 비합리적인 것으로 구분하였다.²³⁾ 그래서 ‘현대주의’는 이분법적 사유모델에 머

18) 시대사상의 변천에 관하여 Hans-M. Schonherr, *Irrationalismus oder “Zweite Aufklärung”-Grundlinien der postmodernen Philosophie*, in Universitas 43(1988), 1106-1116를 보라.

19) Stephen. Toulmin, *Menschliches Erkennen*, Bd. I: Kritik der kollektiven Vernunft, Frankfurt/M 1978, 350-372, 583ff.

20) Karl Popper/J. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, Munchen-Zurich 1982, 47ff., 451ff.

21) M. Welker, *Kirche im Pluralismus*, Gutersloh: Kaiser 1995, 90 [KT 136].

22) Charles Taylor, *Die Politik der Anerkennung*, in Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Hrsg. von Amy Gutmann, S. Fischer Verlag: Frankfurt/M, 1993.

23) Vgl. Anthony Giddens, *Studies in Social & Political Theory*, Basic Books, N.Y. 29-134.

물고 말았다고 주장한다. 즉 현대주의는 ‘경험주의와 관념주의’, ‘자연주의와 실용주의’, ‘언어 논리적 분석철학과 실존철학’, ‘구조주의와 현상학’, ‘행동주의와 인본주의’, ‘기능주의와 상징적 상호주의’, ‘사회생물학과 인간학’ 등의 수많은 이분법적 사고모델을 만들어 내었다고 베버는 분석한다. 뿐만 아니라 베버는 ‘권위’에 대한 분석에 있어서도 현대주의는 관료적인 것은 합리적이고 카리스마적인 것은 비합리적인 것으로 구분하였다고 한다. 그래서 그는 현대의 이러한 이원론적 분리가 극복될 수 있기 위해서는, 우선 객관성과 주관성의 인위적 이분법, 곧 주-객-도식이 폐기되어야 한다고 주장하였다. 다행하게도 과학철학은 이러한 이분법을 극복하기 위한 새로운 가능성을 제시하였다. 즉 과학적 판단에 있어서는, 주관과 객관을 이분법적으로 구별할 수 있는 기준이 더 이상 존재하지 않는다는 것이다. 결과적으로 자연과학과 인문과학의 해석학적 이분법 역시 극복되어야 할 과제라고 그는 주장한다. 그래서 기든스(Anthony Giddens)와 헤세(Mary Hesse)²⁴⁾ 같은 사람들은, 대륙의 과학철학자들이 지나치게 ‘자연과학과 정신과학’으로 구분한 것이 잘못이었다고 지적하고 있다. 다행히도 대륙 과학철학자들의 이러한 극단적 이분법은 영미 계통의 과학자들에 의해서 수정되었다고 해석한다. 즉 영미 과학자들은, ‘객관성’이란, 과학적 실증이나 논리적 경험을 통한 관찰기법, 혹은 조작이나 통제 그 자체에 의해서 입증되는 것이 아니라, 학문적 질문과 대화를 통한 지속

24) Vgl. Mary Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, Indiana University Press: London 1974, 167-186.

적인 결합을 통하여 얻어지는 것이라고 보았다.²⁵⁾ 따라서 학문적인 질문과 대답의 의사소통방법은, 자연 안에서 경험될 수 있는 것에 대한 옳고 그름을 검증할 수 있는 방법이고 모든 지적 사실들이나 법칙들을 산출하고 판별하는 기본토대이며, 동시에 실천적 원리라고 주장하였다. 이러한 이유에서 현대후기는 자연과학도 해석학을 필요로 하게 되었다고 주장한다.

그러므로 한스 쿡은 ‘현대후기’가 기여한 학문적 공헌이 있다면, 그것은 쿡의 자연 과학사적 모형분석을 통하여 제시한 바와 같이, 신학에 있어서도 모형(paradigm) 변경을 발견할 수 있도록 암시해 주었다는 것이며, 한 걸음 더 나아가 새로운 해석학적 모형의 기틀을 마련할 수 있는 길을 제시해 준 것이라고 한다.²⁶⁾ 이와 상응하게 기든스도 쿡의 과학사의 모형분석은 인문과학과 자연과학에도 적용될 수 있는 ‘이증적 해석학’이라고 평한다.²⁷⁾ 과학사적 모형분석이 결과적으로 가져다준 것은, 과학이나 기술공학 그리고 인문과학 사이에는 해석학적 지평 융합을 위한 ‘유비(analogia)’가 있다는 것이다. 따라서 유비를 갖고 있는 두 개의 서로 다른 명제를 하나로 종합하거나 화해시키기 위해서, 다시 말해서 이분법적 사고모형을 극복하기 위한 논리로서 변증법(Dialectic)²⁸⁾이 필연

25) Vgl. Ebd.

26) Hans Kung, *Paradigmenwechsel in der Theologie: Versuch einer Grundlagenerklärung*, in Hans Küng/David Tracy(Hrsg.), A.a.O., 37-75.

27) Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Theory*, Basic Books, N.Y. 1976, p.158.

28) 앞에서 제시한 논리적 사유 모델을 참고하라!

적으로 요청된다고 주장한다.

그래서, 가다머(Hans-G. Gadamer)²⁹⁾의 ‘질문과 대답’의 변증법을 수용하였다. 그리고 가다머의 ‘질문과 대답’의 변증법은 다시 아펠(Apel)³⁰⁾에 의해서 ‘의사소통 공동체’라는 윤리로 발전하였다. 아펠의 변증법에 의하면, 질문하는 자와 대답하는 자가 ‘합목적성’ 혹은 ‘목적합리성’을 공유할 때, 화자들간의 서로 다른 의견은 종합될 수 있다는 것이다. 그러나 이러한 ‘합목적성’에 의한 주체와 객체의 종합은 기든스의 ‘이론과 실천의 변증법’에 의해서 비판을 받았다. 왜냐하면 기든스의 변증법적 분석방법의 핵심은 바로 ‘활동성(activity)’과 ‘구조화(constructionalization)’라는 개념에 있기 때문이다. 그에 의하면 ‘활동성’은 주체와 객체의 이분법적 구별에 선행하기 때문이다.³¹⁾ 따라서 행위는 ‘합목적성’에 의해서 이루어지는 것이 아니라, 사회구조 속에서 이루어진다. 즉 ‘행위는 구조적으로 구성된다.’ 따라서 주체(행위자)와 객체(사회) 양쪽에 관계되는 ‘구조의 변증법적 이원성’이 ‘주체의 능동적인 행위’에 의해서 종합된다고 말한다.³²⁾ 그런데 사회구조와 인간적 활동성의 이원론적 변증법은 무의식적 행동에 따른 의도되지 않은 결과와 능동적으로 행동하는 주체의 사

29) Hans-Georg Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Aufsätze, Frankfurt M., 1976, 348ff.

30) Karl-Otto Apel, *Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics*, in T.F. Geraets(ed), *Rationality Today*, University of Ottawa Press: Ottawa 1979, 329-340.

31) A. Giddens, *Central Problems in Social Theory*, University of California Press: Berkeley 1979. 92.

32) A.a.O., 70.

회구조에 대한 인식 사이의 상호작용을 부각시킨다고 한다. 따라서 기든스의 사회구조와 실천(혹은 활동성)의 변증법은 행위와 사회구조 사이에 있는 인과적 규칙성을 발견하려고 노력하였다. 그렇지만 사실상 기든스의 이러한 ‘이론과 실천의 변증법’은 여전히 아리스토텔레스적 영의 활동성에 머무르고 말았다. 그렇다면 앞에서 살펴본 현대후기의 다원론적 사고모델은 문제점이 없는가?

IV. 종합과 통일이 없이 ‘해체’로 끝나버린 포스트모던주의의 문제점

포스트모던주의는 데리다(Jacques Derrida)의 해체주의로 이미 그 절정에 다다랐다. 그는 현대주의의 언어적 형식주의 혹은 구조주의에 도전한다. 그는 언어를 문법적으로 해석하는 것을 거부하고 텍스트와 해석자의 주관이 서로 맞닿는 새로운 맥락에서 해석해야 한다고 주장한다. 왜냐하면 언어가 문법이라는 구조에 매여 있으면, 언어가 가지고 있는 다양하고 무한한 의미를 충분히 전달하지 못하기 때문이라고 한다. 그래서 그는 언어적 구조주의(structuralism)를 거부하고 텍스트와 해석자 사이의 무의식적 혹은 전사유적(pre-reflective) 관계구조를 주장한다. 레비스트로스(Claude Levi-Strauss)가 일찍이 구조적 원리를 인류학, 언어학, 문헌비평, 역사, 경제, 심리학, 철학, 종교에까지 적용하였다.

그래서 후기구조주의는 텍스트의 구조에 저자의 의미가 담겨져 있다는 사상을 정면으로 거부하였다. 오히려 문장의 참

된 의미는 문장 그 자체에 있는 것이 아니라, 오히려 해석하는 사람이 텍스트와 만나서 대화를 하는 과정에서 생긴다고 주장하였다. 그런데 이러한 데리다의 해석학적 모델은 가다머가 이미 제시한 ‘지평융합’이라는 해석학적 원리에 상응한다. 왜냐하면 가다머는 해석자의 지평과 텍스트의 지평 사이에 대화가 이루어질 때, 두 지평의 융합, 곧 두 지평이 겹치는 부분에서 참된 해석이 이루어진다고 주장하였기 때문이다.

그러나 여기서 문제가 생긴다. 물론 데리다가 이야기하듯, 동일한 텍스트라도 해석자간의 견해 차이가 있고, 텍스트와 해석자 사이의 지역적 혹은 문화적 차이가 있기 때문에 서로 맞닿을 수 없는 침묵의 공간이 있다고 하더라도, 그리고 모든 해석은 상호 혹은 자체적으로 보완되어야 하는 것이 사실이지만,³⁴⁾ ‘과연 서로 다른 해석자들의 수많은 견해가 상호보완의 과정을 걸쳐서 하나의 종합된 해석을 도출해 낼 수 있는가’ 하는 문제이다. 오히려 동일한 텍스트에 대한 해석자의 수가 다양하고 많아질수록 해석의 공통요소는 더욱 적어지는 것이 현 후기 해석학의 문제점이다. 바꾸어 말해서 포스트모던의 해석학은 집합이론으로 말해서, 개 집합의 숫자가 많을수록 공집합의 요소는 상대적으로 적어진다는 논리적 모순을 수용해야 할 것이다. 그리고 텍스트와 해석자간의 지평융합을 이룬다고 하지만, 현대주의 해석학자들의 견해에 의하면, 결국 텍스트의 참된 의미는 해석자의 주관적 견해(perspective)에 종속되는 결과를 낳는다. 왜냐하면 현대후기는 텍스

34) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak(Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1976), 50.

트 그 자체는 아무런 의미가 없다고 주장하기 때문이다. 그리고 텍스트 그 자체 안에는 참된 의미가 담겨져 있지 않기 때문에 반드시 해석되어야 한다고 주장하기 때문이다.

결론적으로 포스트모던의 해석학은 텍스트에 대한 기본 해석은 없고, 해석자의 숫자만큼 동일한 텍스트에 대한 해석이 다양해지게 되었다. 한마디로 말해서 텍스트에 대한 종합되고 통일된 해석이 없어지게 되었다. 이것이 바로 다원주의적 현대후기의 가장 결정적인 문제점이다. 이러한 점에서 포스트모던의 해석학은 해석의 종합 혹은 통일이 없는 무수한 개별적 견해만 있다는 비판을 피할 수 없게 되었다. 그래서 포스트모던은 필연적으로 수많은 분파주의와 철저한 주관주의로 빠질 위험을 그 자체 안에 내포하고 있다. 바꾸어 말해서 포스트모던주의는 해석자라는 주체와 텍스트라는 객체의 주객-도식을 텍스트와 해석자라는 두 지평의 융합으로 극복하였지만, 결과적으로 주체도 없고, 객체도 없는 무책임한 허무주의가 되고 말았다. 그래서 포스트모던의 문학비평이나 해석은 종합된 해석도 없는 아노미적 헛소리라는 비판을 받을 수밖에 없게 되었다.

포스트모던주의의 이러한 무주체(無主體)적 허무주의 현상을 대변이나 하듯이 미셸 푸코(Michael Foucault)는 이론적 학문의 특성을 “의명의 사상적 시스템”이라고 특징짓고 있다.³⁵⁾ 그에 의하면, 텍스트의 저자가 전해주는 의미는 해석의 맥락(kontext)이 변하기 때문에 찾을 수 없으며, 따라서 텍스트의 객관적 의미도 있을 수 없다는 것이다. 그러나 푸코가

결정적으로 잘못 본 것은, 텍스트가 없으면, 그 어떠한 해석도 불가능하다는 사실을 간과한 것이다. 그리고 푸코의 견해에 따르면, 텍스트는 필요 없고 단지 해석자의 주관적이고 추상적인 해석만이 있을 뿐이다. 즉 해석이라는 말은 사용하고는 있으나, 실상은 구체적인 텍스트가 없는 해석, 곧 자기 나름대로 제멋대로 그때 그때의 기분에 따라서 생각한 것을 해석이라고 규정하게 되는 결과를 낳게 된다. 그러나 이러한 해석은 실상은 다른 사람들과 공유할 수 있는 공감대가 없기 때문에 허구일 수밖에 없는 것이다. 이렇듯 포스트모던, 즉 포스트모던주의적 해석학적 모델은 구체적인 진리의 기준도 없고, 대상도 없는 추상화된 주관적 허구에 불과하다. 바로 이 허구의 세계가 악의 세계가 아닌가 생각한다. 왜냐하면 악은 실체가 아니라, 가상적(cyber) 허구이고, 가상은 실재하지 않는 ‘무(nothing)’이기 때문이다.

이상 살펴본 바와 같이 포스트모던주의가 주객-도식에 기초한 이원론적 절대주의를 극복하고자 시도하였지만, 현대주의를 극복하기는커녕, 기존의 사유모델과 가치체계마저 ‘해체’하는 파괴주의로 전락되고 말았다. 그래서 신학적 해석학에 있어서도 성경 텍스트는 아무런 의미가 없고 해석자의 주관적 견해만이 텍스트의 내용을 규정하게 되었다. 그래서 메츠(Metz)는, 기독교 정체성의 위기는……그리스도교적 복음(Botschaft)의 위기가 아니라, 그리스도교의 주체와 제도의 위기³⁶⁾라고 하였다. 이 말이 뜻하는 바는, 기독교의 정체성은

35) 참고 김성원 「신은 허구의 존재인가?」 대한기독교서회, 2003, 369.

36) Johann B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Grunewald: Mainz, 1977, xi.

텍스트의 선포 내용 그 자체가 문제가 있어서가 아니라, 텍스트의 말씀을 해석하는 사람에 의해서 문제가 야기된다는 뜻이다. 곧 성경의 텍스트를 누가 해석하는가? -교회 제도인가 아니면 인간 이성인가 아니면 성령인가? 바꾸어 말하면 ‘말씀 해석의 출발점이 어디에 있는가?’ -올법적인가 아니면 복음적인가? 하는 질문과 이에 대한 답변 사이의 갈등 구조에 있다는 것이다. 왜냐하면 현대의 소위 역사비평학적 성경해석 방법은 성경의 텍스트를 해석자의 견해에 따라서 수없이 분해하고 해체함으로써 성경 증언의 통일성을 거부하고 수없이 많은 주관적 해석들만 양산해 내었기 때문이다. 결국 역사비평적 성경해석방법은 성경의 텍스트를 해석자의 서로 다른 견해로 대치시키고 말았다.

포스트모던주의에서는 모든 사상의 ‘상대적 대등가치’를 주장하기 때문이다. 즉 사상적으로 자본주의적 민주주의나, 공산주의적 독재주의나, 사회주의적 제국주의가 모두 동등한 가치를 갖기 때문이다. 한국사회의 경우, 북한의 김정일 공산주의적 독재체제나, 남한의 자본주의적 민주주의 체제가 상대적으로 동일하다는 결론에 이르기 때문이다. 만일 군인이 이러한 사상에 사로잡혀 있다면, 그가 나라를 위해서 자신의 목숨을 내어던지면서까지 국가와 부모 형제를 위해서 싸우겠는가? 한 걸음 더 나아가 포스트모던주의의 종교학은 모든 종교를 절대적으로 상대화시킴으로써, 각 종교가 역사적으로 전승해 온 고유한 신앙을 말살하고, 모든 종교를 획일적으로 동일시함으로써, 참된 것과 거짓된 것에 대한 분별력을 망각시키고 말았다. 다시 말해서 포스트모던주의의 절대적 상대주의는 참되고 절대적인 종교적 진리를 부인함으로써 신앙의

진리를 위해서 투쟁하고자 하는 의의 능력, 곧 순교적 신앙의 순수성을 해소시켜 버렸다. 예컨대 만일 한국사회에서 종교적 다원주의를 수용한다면, 무신론적 이데올로기에 기초한 공산주의나, 유일신 사상에 기초한 절대적 사랑의 종교인 기독교, 혹은 인간 이성에 의한 자기성찰을 중시하는 불교 그리고 사회적 정치적 윤리를 강조하는 유교, 심지어는 통속적인 샤머니즘이 동일시됨으로써, 종교간의 충돌과 배타성은 극복할 수 있을지 모르겠으나, 가치관의 몰락으로 야기되는 참된 진리를 위한 열정과 아노미적 사회현상, 곧 폭력과 쾌락, 섹스, 금권주의 문화 등의 사회적 병폐를 어떠한 종교적 규범을 기초로 제어하겠는가? 한마디로 말해서 현대주의의 해석학적 문제점을 극복하고자 한 포스트모던주의는 결국 종교적, 정신적, 사회적 ‘해체’ 이외 다른 아무런 창조적인 새로운 모델을 제시하지 못하고 말았다. 그럼에도 불구하고 부인할 수 없는 것은 물려오는 새로운 시대적 현상을 어떠한 사고모델로 설명할 것인가 하는 문제가 아직 우리에게 남아 있다. 그러므로 다음 장에서는 새로운 시대에 부응하는 성경적 사고모델을 제시해 보고자 한다.

V. 유일하신 하나님의 영(성령)에 의한 시공간의 극복

현대주의가 포스트모던주의의 도전을 받게 된 근본적인 동기는, 아리스토텔레스를 비롯하여 헤겔에 이르기까지 형이상학 내지 관념주의 형이상학이 현대신학을 형성하는 데 결정적인 실수를 한 것은 ‘하나님의 영(Pneuma)’과 인간의 ‘오

성(nous)' 혹은 '이성(ratio)'을 구별하지 않은 데 있다고 본다.³⁷⁾ 특히 종교개혁 시대의 츠빙글리(H. Zwingli)는 '세계를 주관하는 영혼(정신)'과 '하나님의 영'을 동일시하였다.³⁸⁾ 그는 세상은 하나님의 영에 의해서 주관되기 때문에, 세상의 정신은 곧 하나님의 영이라고 이해하였다. 이렇듯 현대는 '하나님의 영'과 인간의 '이성'이 분명하게 구별되지 않고 혼합되어 동시적으로 사용되었다. 뿐만 아니라 최근에도 케른(W. Kern)과 콩가르(Y. Congar)³⁹⁾ 그리고 라너(K. Rahner)⁴⁰⁾ 등 가톨릭 신학자들은 하나님의 '영', 곧 '성령'과 생명체의 자기 운동으로서의 아리스토텔레스적 '영혼'을 명백히 구별하지 않고 있다.⁴¹⁾ 이렇게 현대 신학자들은 세계를 주도하는 인간 '정신', 혹은 생명의 자기 운동으로서의 '영혼'과 하나님의 '성령'을 혼돈함으로써, 인간 이성을 하나님의 성령으로 고양시키는 관념주의적 '신' 개념을 창출해 내는 한편, 다른

37) "하나님의 영(pneuma)"과 "오성(nous)"의 혼합에 관하여 N. Berdiajew, *Geist und Wirklichkeit, Heliand*, Luneburg, 1949, 23 이하를 보라.

38) 이 점에 관하여 H. Bamm, *Zwinglis Reformation der Freiheit*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 1988, 42를 보라.

39) W. Kern/Y. Congar, *Geist und Heiliger Geist*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982, 90ff [Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 22].

40) K. Rahner, *Erfahrung des Geistes: Meditation*, Freiburg/Basel/Wien 31981, bes. 24ff.; Ders., *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Schriften zur Theologie, Bd.12, Benzinger: Zurich./Einsiedeln/Koln 1975.

41) 아리스토텔레스는 신체의 '엔텔레케이아'를 영혼이라고 하였다. 그는 자신의 「형이상학」에서 "영혼은 유기적이고 물리적인 물체의 제일 엔텔레케이아이다"라고 하였다.(영혼에 관해서 제2권 1장b,4)(Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie I*, 강성위 역, 대구: 이문출판사, 263에서 재인용).

한편으로는 이 세상의 질서와 하나님의 의지를 동일시하는 '자연신학'을 창출해 내었다. 바로 이러한 근거에서 현대신학을 혹자는 '관념주의 신학', 혹은 '자연신학'으로 특징지어 말할 수 있는 것이다.

그래서 현대 신학자들은 하나님의 '성령'을 인간 '오성' 혹은 세계 '정신' 혹은 자연 속에 내재하고 있는 '에네르기(energies)'로 혼동하여 동일시한 실수를 포스트모던주의도 사실상 반복하고 있다. 예를 들면 레힐러(K. von Lechler)⁴²⁾는 아무런 성경본문의 근거 없이 성령의 인격성을 '객관적 대자적 존재(fursichsein)'로 보았다. 이렇게 레힐러가 자기 자신 곁에 있는 또 다른 '자아', 곧 사유의 대상이 되는 '자아'를 자기 자신과 하나로 묶어주는 사유의 주체성을 하나의 '영적 인격성'으로 보는 것은 철저히 아리스토텔레스적 사고이다. 그런데 이러한 영적 인격개념은 해겔 이후 키에르케고르(S. Kierkegaard)에서도 발견된다. 그는 다음과 같이 말한다: "인간은 영이다. 그러나 영이 무엇인가? 그것은 그 자신이다(das Selbst). 그러나 그 자신은 무엇인가? 그것은 자신이 자기 자신에게 관계하는 그런 관계이다."⁴³⁾ 따라서 포스트모던주의를 극복하기 위해서는 현대주의가 범한 하나님의 '성령'과 인간 '정신' 혹은 '영혼' 그리고 자연의 '에네르기'의 혼합을 극복하고, 역사 속에서 활동하고 계시는 하나님의 성령의 활동을 재발견하여야 한다.

42) K. v. Lechler, *Die biblische Lehre von heiligen Geistern*, Teil I, Bertelsmann: Gutersloh 1899, 254ff. u. 260.

43) S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, hg. H. Diem/W. Rest, Deutscher Taschenbuch Verlag: Munchen 1976, 31.

우선 ‘하나님의 영’과 ‘오성’ 내지 ‘이성’의 혼합을 벗어나기 위해서는 ‘현대주의’의 이원론적 ‘주객-도식’과 식민지 시대의 ‘종속이론’이 극복되어야 한다. 왜냐하면 현대 형이상학적 관념주의의 사고모델은 이원론적 ‘주객-도식’을 ‘영’ 혹은 ‘이성’의 사유 활동성을 통하여 변증법적으로 극복하고자 시도하였기 때문이다. 그런데 ‘주객-도식’이나 ‘주종 관계’의 극복은 하나님의 ‘영’ 곧 ‘성령’의 초월적 활동에 의한 일치 및 종합밖에는 다른 길이 없다. 왜냐하면 하나님의 ‘영’의 초월적 활동에 의한 양자의 ‘일치’나 ‘종합’을 통해서만 ‘시공간의 지평융합’이 이루어질 수 있기 때문이다. 더 자세히 말하면 ‘영원과 시간’, ‘신적 계시와 인간 이성’, ‘하나님 나라와 세상’ 등의 이분법적 사고 구조는 ‘과거, 현재, 미래’의 융합으로 그리고 ‘하늘과 땅’의 융합으로 해소될 수 있기 때문이다. 성경은 시공간의 지평융합을 이미 일찍부터 증언하고 있기 때문이다.

성경이 증언하고 있는 ‘하늘’이라는 ‘공간’은 하나님의 피조물이고 세상의 한 부분이다. 그러나 동시에 ‘하늘’은 분명 하나님의 ‘거처(Wohnstatt)’이다(시 2:4, 123:1, 신 4:36, 26:15).⁴⁴⁾ 성경은 하늘 위에 세우신 하나님의 궁전에 관하여 언급하고 있다(시 104:2; 암 9:6; 출 24:10).⁴⁵⁾ 그리고 시 29:10은 하늘 바다에 세운 하나님의 보좌에 관하여 말한다. 그리고

44) יָרַךְ : 출 19:11, 18, 20, 34:5; 참고 창 11:57, 18:21; 출 3:8, 33:9; 민 11:17, 25, 12:5; 느 9:13; 미 1:3.

45) 그러나 יָרַךְ은 아웨 하나님의 천상뿐만 아니라 지상의 거처를 표현하는데 사용되었다.

하늘 보좌에서 아웨 하나님은 이 지상을 감찰하신다(시 33:13 이하; 참고 시 11:4, 102:19). 이러한 증언들에 근거해 볼 때, ‘하늘’은 하나님의 보좌이다(마 5:33하-35).⁴⁶⁾ 그리고 동시에 이 세상은 하나님의 활동 장소 곧 하나님의 일터이다. 하나님의 성령은 시간을 초월해서 시간 밖, 하늘 보좌에 계시지만, 동시에 예루살렘 성전, 곧 역사적 시간 속에서 활동하시는 분이다. 따라서 하나님 영의 사역은 하늘과 땅의 상대적 대칭적 구조에서가 아니라, 하늘의 초월과 이 지상의 상대적 장소에서 동시적으로 이해되어야 한다. 한마디로 말해서 하나님 영의 사역은 시간과 영원 속에서 동시적으로 일어난다. 즉 성령의 활동 속에서 시공간의 참된 지평 융합이 이루어지는 것이다. 이 점을 우리는 성경의 증언에서 발견할 수 있다.

예수는 “네가 땅에서 무엇이든지 매면 하늘에서도 매일 것이요 네가 땅에서 무엇이든지 풀면 하늘에서도 풀리리라”(마 16:19)고 말씀하고 계신다. 이 말씀들은 ‘시공간’을 초월한 두 사건의 동시성에 근거해 있다. 왜냐하면 여기서 말하는 ‘하늘’은 한편으로는 공간적으로 이 지상과 다른 곳을 뜻하고, 다른 한편으로는, ‘풀리라’는 언어적 표현을 고려할 때 시간상의 ‘미래’를 뜻하기 때문이다. 그래서 사람들이 이 지상에서 하나님께 기도하면(렘 29장; 왕상 8:23 이하), 하나님은 하늘에서 들으신다(왕상 8:36). 따라서 아웨 하나님은 먼 곳에 계신 분이 아니라 가까운 데 계신 분이시고, 우리와 함

46) 마 5:33-35 : “또 옛 사람에게 말한 바 헛 맹세를 하지 말고 네 맹세한 것을 주께 지키라 하였다는 것을 너희가 들었으나 나는 너희에게 이르노니 도무지 맹세하지 말지니 하늘로도 말라 이는 하나님의 보좌임이요 땅으로도 말라 이는 하나님의 발등상임이요…….”

께 계신 분이시다(렘 23:23). 즉 하늘과 땅은 하나님의 성령이 일하시는 장이다(왕상 8:27; 참고. 사 66:1 이하).

하늘과 땅의 서로 다른 곳에서 일어나 사건의 동시성에 관한 것은 성경에 나타난 시간이해를 통하여 더욱 분명히 드러난다. 성경의 증언에 의하면 ‘현재와 미래’의 시간은 구약성서에서 ‘땅과 하늘’이라는 ‘공간’으로 전환되어 표현된다. 그리고 ‘현재와 미래’의 시제는 하나님의 시간 안에서, 그리고 ‘땅과 하늘’은 하나님의 사역 안에서 종합된다. 그래서 루트비히 쾰러(L. Kohler)는 시간에 대한 구약 성서적 개념은, 세상을 통치 유지하시는 하나님에 대한 구약 성서적 진술방식에서 발견할 수 있을 것이라고 한다.⁴⁷⁾ 즉 구약성경의 증언에 의하면, 야웨 하나님은 모든 일을 “자신의 시간”(렘 5:24; 시 145:15)에 행하신다. 구약성경은 과거와 미래(사 46:10)를 아주 특이하게 표현하고 있다. 구약성서가 말하는 ‘미래’는 어떤 사건 혹은 장소의 ‘뒤(後)’에 있는 것으로서, 아직 일어나지 않은 것을(렘 29:11) 뜻하고, 과거는 어떤 사건 혹은 장소의 ‘앞’에 있는 것으로서 누구든지 그 사건을 담지하고 제어 내지 억제할 수 있는 것을(시 143:5) 뜻한다.⁴⁸⁾ 그러나 여기서 뜻하는 ‘과거’ 사건은 막연한 신비적인 전역사(前歷史)가 아니라, 오히려 하나님께서 이스라엘 족장들에게 행하신 구체적인 사건을 뜻한다(시 44:2 이하, 74:2 그밖에 다른 곳). 자

47) L. Kohler, *Theologie des Alten Testaments*, 1935, 41936.

48) 이러한 시간 이해는 애굽의 시간 이해와 유사하다. 이에 관하여 H. Bruner, *Zum Zeitbegriff der Agypter*, StGen 8, 1955; E. Otto, *Zeitvorstellung und Zeitrechnung im Alten Orient*, StGen 19, 1966을 보라.

연히 ‘미래’는 하나님께서 앞으로 행하실 사건을 의미한다. 결과적으로 현재는 하나님의 사역 안에서 과거와 결합되고 동시에 미래를 향하여 개방되어 있다. 따라서 과거, 현재, 미래의 사건은 하나님의 주권 안에서 하나의 사건으로 결합된다. 즉 ‘과거’는 하나님께서 행하신 일, ‘미래’는 하나님 앞에 놓여진 과제를 뜻한다. 그래서 하나님은 어제도 계셨고 오늘도 계시며, 내일도 계실 분으로 인식된다. “주 하나님이 가라사대, 나는 알파와 오메가라 이제도 있고 전에도 있었고 장차 올 자요 전능한 자라”(계 1:8). 따라서 하나님께서 거처하시는 장소에 대한 기술에 따라서 곧 시간상으로 시제가 바뀌어 진다. 즉 ‘하늘’은 시간상으로 ‘과거’와 ‘미래’를 뜻하게 된다. 하나님께서 ‘하늘’에서 감찰하셨다는 것은 ‘과거’에서 오늘까지 하나님께서 계속 관찰해 오셨다는 것이고, ‘하늘’로 되돌아갔다는 뜻은 ‘미래’로 갔다는 뜻이다.

미하엘 벨커는 하늘을 시공간의 융합으로 보고, 하늘은 시간적으로 주로 ‘미래’를 뜻한다고 말한다.⁴⁹⁾ 몰트만(J. Moltmann)도 이를 인식하고, ‘초월의 새로운 모형으로서 미래’에 관하여 이야기하였다.⁵⁰⁾ 동시에 그는 성서가 ‘미래’를 단지 ‘하늘’뿐만 아니라, 또한 ‘하늘나라’로 바꾸어 쓰고 있는 것에 대하여 주목하도록 한다.⁵¹⁾ 그래서 그는 ‘외관상의 초월’

49) M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt: Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozedurdenken nach Whitehead*, Neukirchen 1981, 21988, 208.

50) J. Moltmann, *Zukunft der Schöpfung, Gesammelte Aufsätze*, München 1977, 9ff. bes. 17f. u. 21-23. 또한 J. H. Cone, *Der "Himmel" in den Negro Spirituals*, Conc(D) 15, 1979, 174-177.

과 ‘참된 초월’을 구별하였다. 즉 그는 알려진 세계, 곧 보이는 세계에 대한 경험을 ‘참된 초월’ 경험과 단지 역사적 미래로 끝없이 초월화하는 것을 분리시켰다.⁵²⁾ 여기서 우리는 이와 비슷한 차별화를 ‘하늘’과 ‘하늘나라’의 구별에서 찾을 수 있을 것이다. 즉 ‘하늘’은 단지 감각 세계의 초월을 뜻하지만, ‘하늘나라’는 감각적 ‘초월’과 시간상의 ‘미래’를 동시에 뜻하는 것으로 사용할 수 있을 것이다. 이러한 의미에서 ‘새 하늘’과 ‘새 땅’의 창조는 시간적인 차원에서는 미래의 하늘과 땅을 의미하지만, 신학적인 의미에서는—혹은 질적인 차원에서는—현재의 하늘과 땅에 선행하는 것으로 이해되어야 한다. 이와 상응하게 예수님이 승천하셨다는 것은 한편에는 ‘미래’로 먼저 가신 것을 뜻하고, 신학적으로는 ‘새 하늘’로 가신 것으로 이해되어야 할 것이다. 결론적으로 성경이 증언하는 ‘하늘’은 단순히 공간을 뜻하는 것이 아니라, 시공간이 융합된 하나님의 사역의 장(field)으로 이해되어야 할 것이다.

칼 바르트(K. Barth)도, ‘하늘’은 단지 감각적으로 이해하는 것을 넘어 어느 방법으로도 생각할 수 없는 신적 공간의 의미로, 즉 ‘위에 있는’ 것으로 파악할 뿐만 아니라,⁵³⁾ 또한 우리로서는 시간적으로 도달할 수 없는 ‘위에’ 혹은 ‘미래’

51) 여기에 참고하여 V장, 그리고 P. Althaus, *Die letzten Dinge: Lehrbuch der Eschatologie*, 7. Aufl., Gutersloh 1957, bes. 360f. 그러나 A. Cody, “Himmel” im Neuen Testament. Conc(D) 15, 1979, 156 이하를 참고 그는 하늘나라를 드러내 놓고 “승화된 하늘개념”(158)으로 파악하고자 한다.

52) 참고 Moltmann, *Zukunft der Schöpfung*, A.a.O., 21f.

에 놓여있는 것으로서 이해되어야 한다고 말한다. 시공간적으로 떨어진, 그리고 우리 자신이 보기에 상대적으로 불확실한, 그래서 계시되지 않은 창조의 영역이 ‘하늘’로서 파악되어진다면, 하늘은 구원의 장소로 파악될 수 있다. 이러한 의미에서 하늘과 ‘하나님 나라’의 결합은 신학적인 의미에서 볼 때 필연적이라고 볼 수 있다. 즉 성경은 하늘을 시간화하였다. 그렇다. ‘하늘나라’는 미래의 나라이며 동시에 구원의 나라이다. 그래서 바르트는 “하나님께서 영원을 가지고 계시기 때문에 바로 그 까닭으로 하나님은 시간을 가지고 계시다”⁵⁴⁾라고 말하였다. ‘하늘’의 개념이 시공간적으로 이해될 수 있다면, 그리고 자연적인 하늘이 신학적으로 구원의 처소로서 이해될 수 있다면, ‘하늘’은 ‘위’와 ‘아래’의 예리한 대립사상에서 벗어나 ‘위’와 ‘아래’ 상호 공존의 의미에서 이해되어야 할 것이다. 우리는 이러한 영역으로서의 하늘을 한정되고 제한된 구체적인 사건과 관계해서 생각할 것이 아니라, 구체적인 한 사건의 변화 내지 질적 구별로 생각해야 할 것이다. 즉 과정과 변화의 개념으로 파악해야 할 것이다. 그

53) 아주 특별히 KD III/3 490ff., “하늘이 ‘위에, 이전, 보다 더’로 표현되는 데는 공간적 규정이 지배한다.” 이러한 생각에 관하여 J. Kerkhof, *Du lieber Himmel*, Conc(D) 15, 1979, 142f., 켈코프는 어쨌든 “천상적 상상 세계의 위기”를 하나님과 하늘을 상호 교환하는 것과 접목시키고자 시도하고 있다. 이와 비슷하게 P. Stockmeier, *‘Modelle’ des Himmels im christlichen Glaubensbewußtsein*. Ebd., 163. u. 166(M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt: Theologie Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeß denken nach Whitehead*, Neukirchener Verlag 21981, 209에서 재인용).

54) K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2 Zurich 1940, 689.

러므로 하늘과 땅을 상대주의적 전망에서 대립시키지 말고, 하늘을 “시공간적 영역의 변화”⁵⁵⁾로 해석해야 할 것이다. 그렇다. 성경이 증언하고 있는 ‘하늘’은 분명히 서로 다른 곳에서 일어난 사건의 시공간적 동일 영역을 뜻한다.

이제 지금까지 제시한 하나님의 초월적 역사 속에 있는 ‘시공간’의 지평융합을 우리는 성령론적 보편신학으로 명명할 수 있을 것이다. 왜냐하면 하나님의 성령은 인간의 의식적 인 연대적 공동체, 공동체를 넘어서서 하나님의 영광에 참여하고, 공동체를 확산하여 가는 하나님의 영이기 때문이다. 이러한 의미에서 기독교인이 “하늘에 계신 우리 아버지!”⁵⁶⁾ 하고 부르는 것은, ‘시공간을 초월하여 일하고 계시는 영, 곧 하나님이시여!’ 하고 부르는 것과 같은 의미를 갖는다. 그리고 이러한 부름은 동시에 ‘창조자 영이시여 오시옵소서(veni creator spiritus)’ 하고 부르는 것과 같은 의미를 가지며, 또한 “아멘 주 예수여 오시옵소서”(계 22:21)라고 부르는 것과 같은 의미를 갖는다. 왜냐하면 하늘에 계신 하나님 아버지는 미래에 주 예수의 모습으로 그리고 영으로 오시는 분이기에 때

55) M. Welker, A.a.O., 211.

56) 하나님을 “아버지”라고 부르는 것은 기독교 신자들에게 있어서 아주 보편적인 하나님에 대한 호칭이다. 단지 기독교인들은 하나님을 “나의 아버지”라고 부르지 않고, “우리 아버지(πάτερ ἡμῶν)” 혹은 “우리의 하나님”(마 6:7-15) 혹은 “아버지”(눅 11:1-4)라고 부른다. 이는 히브리어 אב(우리 아버지)를 회람어 πάτερ ἡμῶν으로 번역한 것 같다. 예수의 “아바 아버지(αββα ὁ πατήρ)”(막 14:36)와 성도들의 “우리 아버지”에 관하여 James H. Charlesworth, *Jesus' Concept of God and His Self-Understanding*, in ders., *Jesus with Judaism* (Doubleday: Garden City 1988), 131-164을 보라.

문이다. 이러한 하나님의 성령은 역사적 실존 속에서 “연약한 자에게 힘을 주고, 어두운 세상에 빛을 비추며, 성실과 인내로 형제들을 이끌어주고, 두려운 마음에는 힘을 주고, 슬픔에 싸인 자를 위로하며, 길 잃은 자들을 친절히 이끌어주는”⁵⁷⁾ 부활하신 그리스도의 영이다. 포스트모던주의의 문제점은 바로 이러한 하나님의 영에 의해서 극복되어야 할 것이다.

57) E. P. Parker 작사 작곡, 한국 찬송 346장