

신학의 방법론적 원천으로서의 현상학적 특성

황덕형

서울신학대학교 교수, 조직신학

I. 신학의 근본 문제: 하나님의 계시와 인간의 신앙의 상응의 현실

종교개혁자들의 신학을 자세히 규명해가다 보면 우리는 그들이 일상 세속세계의 현실과는 완전히 다른 세계이해를 갖고 있음을 보게 된다.¹⁾ 그런가 하면 개혁자들이 극복의 대상으로 여겼던 중세교회의 은사론²⁾을 살펴도

1) Martin Luther, "Von der Freiheit eines Christenmenschen," in *Weimar Gesamt Ausgabe* (Weimar: Hermann Boehlhaus Nachfolger, 1897, 1966 재판), Bd. 7, 25 이하. 마르틴 루터 신학의 특성인 동시적 공재성은 내적으로 초월과 순간의 변증법을 형성하여 세계와 하나님의 계시를 하나의 사건 속에서 동시적으로 사유하도록 함으로써 세속적 세계 이외의 다른 초월적 지평에 의하여 이 세계가 새롭게 이해되어야 하는 과정으로 이해한다. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 『기독교 강요』, 양낙홍 역 (고양: 크리스찬 다이제스트, 2008). 기독교 강요를 발생학적으로 살펴볼 때 그의 신학의 중심은 신앙의 경건을 재발견하고 이를 기술하는 데에 있음을 알 수 있으며 경건은 이 세계에서 하나님의 간섭과 섭리를 발견 할 수 있는 참된 근거이다. 참조, W. Niesel, *The Theology of John Calvin*, 『칼빈의 신학』, 이종성 역 (서울: 대한기독교서회, 1982); F. Wendel, *Calvin: Origin and Development of His Religious Thought*, trans. Philip Mairet (Grand Rapids: Baker Books, 1997); Kenneth J. Collins, *The Theology of John Wesley*, (Nashville: Abingdon Press, 2007). 웨슬러의 성화론은 선행 은총론과 더불어서 역동적 세계관을 형성하도록 한다. 현존의 세계와 인간이 정제되어 있는 것이 아니라 새롭게 거듭나는 성령의 세계로 초대받은 것이다.

2) Alister McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

우리는 같은 결과를 얻게 된다. 안세름의 “fides quaerens intellectum”은 신앙의 이성적 해명(sola ratione!)으로서 현 세계를 신앙의 관점에서 보도록 한 탁월한 해명을 제시하고 있으며 이때 얻은 세계상은 21세기의 세속적인 과학이 제시하는 것보다도 더 포괄적인 세계 이해를 제공하고 있다.³⁾ 이들의 공통된 특징은 우리가 경험하는 이 세계의 전체적 의미를 신앙과의 연관 관계 하에서만 파악하는 탁월한 관점을 유지하고 있다는 데에서 찾을 수 있다.

하지만 세속화의 결과 무신론적 세속성을 대화의 전제로 삼아야 하는 오늘의 신학자들이 정통주의의 길을 유지하기에는 매우 어려운 상황에 처해 있다. 신앙의 명료화에 집중 하는 대신 무신성(無神性)의 의미를 밝혀내지 않으면 안 되기 때문이다. 현대는 하나님 없이 이 세계를 이해하는 것을 가장 완벽한 자기이해라고 착각하고 있다. 그리고 그러한 사고의 폐해는 일부 신학자들이 세속적인 가치(개방성, 변화가능성, 주체성 등 형식적 원리들)를 신앙적 진리의 기준으로 오해하는 데에서도 찾을 수 있다. 이 무신적 세계상은 신과 세계 사이의 어떠한 유비적 관계도 인정하지 않으면서 운명 혹은 전체로서의 자연의 사상 속에 모든 신으로부터 오는 초월과 타자의 가능성을 함몰해 버리는 것이다.⁴⁾ 여기에 반해서 전통이 지켜오고 다시금 오늘날 새롭게 부흥되어야 할 신앙의 길은 이러한 문제점을 극복할 수 있어야 한다. 물론 이때 우리가 주의할 점은 이 신앙을 개인의 주관성 안에 폐쇄적으로 갇혀 있는 심리적 해석과 구분해야 한다. 한 인격적 존재가 자신이 가지고 있는 가능성을 기투(己投: Entwurf)하여 자신의 존재를 성취하는 주체의 실존론적 사건으로 이 신앙사건을 해석하는 것은 실존론적 협소화를 가져올 뿐이다. 새롭게 강조될 신앙의 명료성이란 계시적 초월성에 근거한 새로움이다. 이는 먼저 무신성의 세계상과 대립하는 것이다. 신학적 계시의 지평은 기존의 비신앙인들

3) St. Anselmus, “Proslodium,” in *St. Anselm Basic Writings*, trans. S.N. Deane (Illinois: Open Court, 1962). 참조, Klaus Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury* (Freiburg: Herder, 1981).

4) 소위 대화를 지향하고 현대적 삶의 이해를 통하여 신학의 진리를 바르게 찾겠다는 거의 모든 시도들이 사실은 이 무신적 상황이나 다종교적 상황이해를 속에 숨어 있는 전제를 맹목적으로 수용하고 있다는 의심을 갖게 한다. 그것은 하나님의 색다른 낮은 타자로부터 경험되는 진리가 아니라 우리가 익히 알고 있는 상식적 진리의 재발견의 형태로 나타나게 된다. 이러한 경향을 보여주는 다양한 현대적 신학흐름을 정리한 것으로서 참조, 김성원, “포스트모던 종교다원주의와 비교신학 방법론에 대한 연구,” 『한국조직신학논총』 30 (2011), 39-72.

이 가졌던 세계이해의 한계를 보여주고 그것을 수정할 수 있어야 한다. 그리고 또 한 신앙 안에서 주어진 새로운 지평을 덧붙임으로써 기존의 세계이해를 그 내부로부터 새롭게 변화시킬 수 있는 것이어야 한다.

이 신앙의 바른 해석은 그러므로 첫째, 말해질 수 없는 하나님의 신비가 드러나는 것과 연관이 있다. 신앙은 하나님의 신비와 관계가 있는 것이다. 신앙의 사건 속에서 인간에게 이전에는 불명료했거나 무지의 상태에서 아무런 가능성도 가지지 못했던 하나님과의 새로운 관계가 설정되는 것이 투명하게 각성되는 것이다. 그리고 두 번째, 신앙의 계시의 관점은 인간의 주관성의 영역만이 아니라 소위 객관적 존재의 본질적 측면, 즉 세계라는 총칭될 수 있는 존재 전체의 본질적이며 구조적 차원을 새로운 깊이에서 파악할 수 있도록 만들어 준다는 점이다. 즉, 계시 사건이 가진 원초적이며 근원적인 의미는 세계를 인식론적이며 존재론적 차원에서 새롭게 해명할 수 있는 전기를 이루는 것을 의미한다. 새로운 전환은 인간으로 하여금 세계를 변화시키는 각성을 가능하게 한다. 이렇게 각성되어 가능해진 하나님 안에서의 신앙의 행위를 통하여 인간은 결국 참된 자신에 이르게 되는 것이 신앙의 사태라고 할 수 있다.

즉, 바른 신앙의 해석이란 먼저 자신 이전의 하나님과의 새로운 타자적 연관관계를 설정하고 그곳으로부터 이 세계 전체를 하나의 포괄적 전체성하에서 파악하며 그 타자적 만남의 정점으로부터 이 세계를 비판적으로 검토하면서 새롭게 이해하도록 허용하는 신앙적 주체의 수동적 자유를 찾을 수 있는 곳이다. 우리 자신과 이 전체 세계가 하나님이 바라시고 원하시는 대로 의 세계에 대하여 하나의 유비적 연관관계하에 들어가도록 허용하는 것이 바로 신앙의 사건이다. 신학은 이 신앙의 사건을 이성적으로 해명하여 그 신앙의 역동성, 그 신앙 사건의 내적 구조가 우리의 현실에서 반영되는 과정을 과학적으로 서술하는 것이다. 즉, 신앙에서 형성되었던 세계 내적 사건이 우리와 주변 세계를 변형시켜 나감으로써 하나님의 존재에 상응하도록 만드는 그 사건을 드러나는 그대로 다시 드러내야 하는 사명을 갖고 있는 것이다. 이는 우리가 살고 있는 현실을 단순히 받아들이는 것이 아니라 신앙이 보여주고 목표하는바 그 참된 세계의 현실로 변형시키는 종말론적 현실이해를 가능하도록 만드는 것과 연관이 있다.

II. 상대주의의 두 가능성: 성서적 비토대주의인가, 세속적 자유주의적 비토대주의인가?

여기에서 우리에게 하나의 질문이 제기된다. 그것은 우리가 전혀 색다른 것이라고 묘사하였던 이 신앙의 현실이 기존의 철학적이며 해석학적 과정의 전체성과 크게 다르다고 말할 수 없다면, 이 신앙은 단지 세계의 전체성을 파악하는 행위, 즉 세계의 의미를 이해하기 위한 철학적 활동과는 무엇이 다른가? 하는 물음이다.⁵⁾ 아마 인간의 문화 창조의 능력을 강조하는 분들은 인간을 문화의 피조물로 보는 전제하에 기존의 패러다임과의 연속성 안에서만 이해를 형성할 수 있고, 문화체계 상호간의 충돌과 비교 속에서만, 그리고 그 다양한 입장들의 창조적 지평 융합에서만 의미가 발생한다는 설명을 모든 것의 기본으로 여긴다. 인간의 삶 속에서 그 어떤 원천적인 계시적 특이점이 있을 필요가 없다는 것이다. 이런 관점에서 보면 인간은 이미 자기 형성의 과정 중에서 벗어날 수 없는 존재이므로 인간의 모든 경험은 사실 그의 존재형성의 한 통로일 뿐, 그 어떤 것도 원천적이며 처음부터 무엇이든지 가능하게 하는 근원적 진리 같은 것은 존재할 필요가 없다는 주장을 할 수 있게 된다. 기호학적으로 파악된 의미의 형성과정은 오로지 중첩된 시스템의 차이 속에서 그 기원을 찾을 수 있을 뿐, 어떤 아르키메데스적 점은 존재하지 않는다고 말하게 하지 않는가? 이러한 질문은 신학뿐 아니라 절대적 기준을 제공할 수 있다고 믿어온 철학적 입장에 대해서도 근원적인 회의를 제출하고 있다. 그리고 이 회의의 결과는 다양한 형식으로 나타나고 있다. 절대적 토대점은 어디에도 찾을 수 없다는 극단적 상대주의가 있는가 하면 이러한 회의는 이성의 한계를 지적한 것으로서 다시 색다른 길에서 그 절대적 근원성에 대한 접근을 시도해야 할 것이라는 변증적 요구가 있을 수 있다. 그렇다면 우리는 의미의 모든 기원을 하나님에게서 찾을 수 있는가? 그리고 그의 계시에서 그것을 이해할 수 있는가?

먼저 이 후자의 입장, 곧 로고스중심주의에서 벗어나 새로운 담론의 형식을 빌어 절대적 근원에 대한 증거를 찾을 수 있다고 믿는 생각이 신앙적으로

5) P. Ricouer, "Phenomenology and Hermeneutics," in *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. and trans. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 101 이하.

로 표현된 경우를 이해해보고자 한다. 소위 비토대주의의 입장이 바로 그것이다. 그리고 이들의 입장에서 볼 때 로고스 중심주의의 태도를 갖고 절대적 원점을 찾으려는 시도를 포기한 것은 이성에 대한 절대적인 신뢰를 거절한 것과 일맥상통하는 것이다.⁶⁾ 모든 것의 마지막 근거를 (인간의) 이성적 방식으로 규명하려는 시도를 절대화함으로써 신앙의 사건을 인간의 이성의 사건으로 환원시키려는 시도에 대하여 비토대주의는 비판적 대안이 될 수 있는 것이다.⁷⁾ 신앙이 가진 역사성을 통찰하면서 신학적 작업의 한계를 인정하는 겸손한 태도가 바로 이러한 이해를 가능하게 했다. 비토대주의는 계시의 초월성과 배타성을 역사 내의 신학의 담론 안에서 오직 유비적 한계 안에서 담을 수 있다는 것을 강조함으로써 인간언어의 한계를 인정하는 장점을 갖고 있다. 복음주의적 비토대주의자들은 대략 이와 같은 입장에서 대동소이하게 자신들의 입장을 전개해 가고 있다.⁸⁾ 그러면 신앙의 원초적 사건에 대하여서는 그들이 어떤 입장을 취할 것인가? 우리는 그들이 신앙 형성의 과정적 요소를 말하는 점에서 소위 토대주의적 형이상학과는 차이가 있는 다른 길을⁹⁾ 가

-
- 6) G. A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine Religion and Theology in a postliberal Age* (Philadelphia: The Westminster press, 1984). 린드벡이 “cognitive-propositionist나 experiential-expressive symbolist를 비판할 때 이 양자는 기본적으로 절대적이며 로고스 중심의 형이상학적 근원 진리에 대한 주장과 연관되어 있다.
- 7) Rodney Clapp, “How Firm a Foundation: Can Evangelicals be Nonfoundationalists?,” in *The Nature of Confession, Evangelicals & Postliberals in Conversation* (Illinois: InterVarsity Press, 1996), 81 이하. Clapp에 따르면 복음은 모든 것의 합리적 근거를 찾으려는 이성주의와 다른 것이며 오히려 이런 보편적 이성의 자명성에 의존하는 토대주의적 요소가 자유주의와 가깝다고 말한다.
- 8) 복음주의적 비토대주의자들의 신학을 소개하자면 대략 다음과 같다. Stanly Grenz and John Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001); John E. Thiel, *Nonfoundationalism* (Minneapolis: Fortress Press, 1994); Kevin Vanhoozer, 김재영 역, 『이 텍스트에 의미가 있는가?』 (서울: InterVarsity Press, 2003); G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine, Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: The Westminster Press, 1984).
- 9) 소위 비토대주의적 사유의 공통적인 특징들은 근대 이성의 절대주의를 반박하는 것이다. 이들은 성서를 바르게 이해하기 위한 방법론적 기준으로 내러티브의 특성을 주시할 것과, 성서의 내러티브에서 암시된 세계상을 이성적 세계상보다 더 해석학적으로 우선적인 것으로 보고 있으며 세 번째로 경험에 비하여 언어의 우선권을 인정한다. 참조, Alister McGrath, “An Evangelical Evaluation of Postliberalism,” in *The Nature of Confession, Evangelicals & Postliberals in Conversation*, 24-25.

고 있지만 신앙의 원초적 사건의 타자성이나 그 현실성을 거부하지는 않는다고 말할 수 있다.¹⁰⁾ 조지 린드벡이 교리가 어떻게 작동하는가에 대한 연구를 하기 위해서 소위 인식론적-명제주의나 감정적-표현주의적 이해를 극복하고 문화-언어적 접근방법을 제시할 때 결국 그는 기존의 철학적 입장에 의거하지 않고 철저하게 성서의 내러티브가 현실의 세계를 재구성하는 입각점의 역할을 한다는 것을 주요하게 생각 했다.¹¹⁾ 이는 그가 결정적인 순간에 오히려 성서적 토대주의적 입장, 즉 전적인 계시의 진리에 대하여 말하게 되는 것을 의미한다. 다만 그것이 기대하던 명제적 형태의 진술로 나타나지 않았을 뿐이다. 또 다른 그 대표적인 신학을 데이비드 트레이시(David Tracy)의 예에서 찾을 수 있다. 트레이시¹²⁾도 비록 구성력과 역사적 연관관계하에서 주어지는 신앙의 재해석을 강조하지만 거기에서 멈추는 것이 아니라 그것보다 더 깊은 차원을 보여주려고 한다. 신학은 일종의 성공적인 고전처럼 자신 내에 사회적 공공성을 제시할 수 있어야 하지만 이 모든 신학적 진술의 궁극적인 근원은 바로 예수 그리스도의 계시에 달려 있다고 말하는 것이다.¹³⁾ 특히 그에 의하면 하나님의 원초적 말씀사건에 입각하여 그 사건을 다시 비판적 언어로 제시하려는 신학은 유비적¹⁴⁾이며 변증법적 사유구조를 갖추어야 한다.¹⁵⁾

10) McGrath는 바로 이 점에서 G. Lindbeck을 비판한다. 언어의 비언어적 근원에 대한 질문을 린트벡이 대답하지 않는다는 것이다. 참조, Alister McGrath, "An Evangelical Evaluation of Postliberalism," 34 이하. 하지만 이러한 McGrath의 비판은 여전히 그가 전통적인 언어관에 남아 있기에 생긴 오해이다. G. Lindbeck은 이러한 존재론적 지평에 대한 질문을 활용론적 언어환경에서 열린 새로운 관점에서 보도록 강요하고 있다. 참조, G. A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 65; 종교의 진리주장에 대한 그의 논의에서 Austin의 performative한 언어이해와 그에 따른 존재론적 진술을 보게 된다. 존재론적 진술은 활용론적 진술 가운데서 그 참된 존재론적 함축성을 발견할 수 있다.

11) 이러한 견해는 오히려 그를 비판하는 사람들에 의하여 더 선명해지는데 Miroslav Volf에 의하면 세상을 그리스도의 복음으로 흡수한다는 과정이 선명하지 않다는 것이다. 즉 린트벡이 종파주의적 경향을 가진 자로 비판받는 이유는 이 과정이 충분히 보편적이지 못하기 때문이다. 참조, Miroslav Volf, "Theology, Meaning & Power," in *The Nature of Confession, Evangelicals & Postliberals in Conversation*, 45-66.

12) David Tracy, *The Analogical Imagination, Christian Theology and the Culture of Pluralism* (London: SCM Press LTD, 1981).

13) 앞의 책, 131 이하.

14) 앞의 책, 408 이하. 특히 410. 여기 analogy란 비유사성 가운데 유사성을 발견하는 운동이다. 특히 그것은 자신이 먼저 그 하나님과의 원사건과 더불어서 가졌던 유사성 가운데 비유사성을 반성하면서 다른 모든 존재들에서 이러한 관계(비유사성 가운데 유사성)를 발견하는 것이다.

하지만 유비적이며 비판적인 진술이 근거로 삼는 원초적 사건에는 예수 그리스도의 원초적 계시성이 존재하고 있다.¹⁶⁾ 벤후저의 해석학도 이와 거의 동일하다.¹⁷⁾ 그들 모두는 타자론적 개념을 진술하고 있으며 아직 최후의 완성을 보지 못한 생성중인 진리라는 진리의 인간성을 진지하게 말하고 있다. 그리고 이 진리가 낫설고 아직 완성되지 않은 채 지금도 생성중인 이유는 성서의 종말론적 계시가 아직 역사 안에서 완성되지 않았기 때문이다. 그런데도 이들의 견해를 비종말론적 관점에서 파악하고 마치 이들이 비기독교적 입장에서 있는 것처럼 비판하는 것은 성서적이지 않다.¹⁸⁾

지금까지와는 달리 비토대주의적 요소안의 상대주의적 경향이 해체주의로 작용할 수 있다. 그 결과 세속적 무신성에 빠지게 되고 철학과 신학의 한계가 모호하게 변할 가능성도 있다. 이 상대주의의 관점에 의하면 신앙사건은 하나님의 배타적 계시에 근거한 것이 아니라 일반적인 종교의 지평에서 생성된 것으로 오로지 다양한 종교의 연관관계에서만 이해된다는 것이다. 상대주의에 의하여 각인된 기독교 신앙은 종교의 상호비교와 차이 속에서 자기의 주체성을 지켜 나갈 수 있다는 것에 그 목표를 둘 수 있다. 혹 이 다양성을 수용하여 변형해 가면서 자신의 존재의미를 더 깊이 있게 할 수 있다고 믿을 수도 있다.¹⁹⁾ 이러한 입장에서 신학을 전개할 경우 신학의 특수성이 기호학적 사유방식의 특성인 구조주의의 늪에 빠지게 되어 무엇이 참된 기독교인지 구

15) 앞의 책, 413 이하. 유사성의 운동은 자기를 비판하는 변증법적 운동을 내포하는 것이어야 한다. 그것은 사물의 인식에서 가장 철저한 부정성, 즉 지금까지의 모든 것을 비판적으로 검토하여 부정할 수 있는 능력을 의미한다.

16) 앞의 책, 425 이하.

17) 황덕형, “벤 후저의 해석학 연구: 커뮤니케이션 행위이론을 중심으로 한 드라마로서의 성서이해,” 『신학과 선교』(부천: 서울신학대학교 출판부, 2011).

18) Alister McGrath, “An Evangelical Evaluation of Postliberalism,” 35 이하. 유감스럽게도 맥그래스의 복음주의 입장의 비판은 모두 이러한 비판이다. 즉 역사적으로 만질 수 없는 비존재성의 신학을 린드백, 프라이, 그리고 하우어바스가 수행하고 있다는 것이다. 이들을 불트만의 신학과 연관시키는 것은 그의 단견이다.

19) Francis X. Cloony, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders* (Wiley-Blackwell, 2010), 12, 16. 그는 기독교 신학의 자기정체성을 다른 종교의 상징들을 통해서 더 풍성하게 만들어 갈 수 있다고 하면서 그 상징들을 단지 사유의 패인이 아니라 그 실제적 힘으로 받아들여야 할 것을 촉구하고 앞으로의 시대는 이러한 종교의 상호비교를 통한 새로운 각성이 일어나게 될 것이라고 말한다. 참조, 김성원, “포스트모던 종교다원주의와 비교신학 방법론에 대한 연구,” 57

분하지 못하고 거짓 선지자를 양성하게 될 가능성이 다분하게 있게 된다. 결국에는 신학은 상대적 진리를 주장하는 많은 인간적 논의과정중의 하나로써 만 이해될 수밖에 없을 것이다.

이러한 자유주의적 한계를 살피기 위해서 카우프만의 신학을 살피는 것이 유익하다. 그는 비토대주의적이면서도 동시에 상대적인 태도를 갖고 방법론적으로 매우 정교하게 이 세계의 존재론적 지평에서 신의 질문을 확인할 수 있기를 추구하고 있기 때문이다. 고든 카우프만은 신학의 형성과정에서 찾을 수 있는 인간의 상상력의 구성의 원칙²⁰⁾을 강조한다. 여러 가지 기독교 신앙의 본질에 대한 다양한 진술을 하지만 기본적으로 그에게 이 세계라는 전체개념이나 하나님과 같은 개념은 모두 인간의 구성개념으로 평가 절하된다.²¹⁾

그에 의하면 먼저, 모든 개념이 처해 있는 맥락에 대한 개념, 즉 세계개념을 구성하기 위한 조건과 과정을 이해해야 한다. 신학은 세계개념을 명확하게 제시할 사명을 갖고 있다는 것이다. 그에 의하면, 존재의 다양성을 추상화한 여러 모델들을 개괄하여 경험의 모든 요소들과 차원들을 공정하게 평가할 수 있도록 전체개념(whole)을 일괄성 있게 사유하도록 도와주는 것이 형이상학적 작업이며²²⁾ 이 작업에서 신학 작업의 타당성을 검증할 수 있다.²³⁾ 곧 하나님개념을 통하여 이 세계개념이 의미심장하게 상대화되어 수식되도록 해야 하고 이를 통하여 하나님 개념이 갖는 사실적 중요성을 확인할 수 있다고 말한다.²⁴⁾ 우리가 여기서 문제점으로 지적할 수 있는 것은 신학적 인식에 있어서 세계개념이 구성적 역할을 하면서 신학의 작업에 앞서서 이미 선행적으로 진행된 것이라는 점이다. 또한 그가 “세계개념은 형식적으로 하나님개념보다 앞서지만” “내용적으로 하나님개념이 이미 세계개념을 앞선다”고 말했다면 신앙과 아무 상관없어 보이는 이 세계이해를 어떻게 해석해야 하는가?²⁵⁾ 비록 세계개념의 현실성은 우리가 이 세계를 경험하는 바를 목표로 하

20) G. Kaufmann, *Theological Imagination* (Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1981).

그는 L. Gilkey의 신학과 같은 맥이라고 할 수 있다.

21) G. Kaufmann, 기독교통합학문연구소 역, 『신학방법론』(서울: 한들, 1999), 108-109.

22) 앞의 책, 110 이하. 형이상학적 작업이 나타내는 원리로서는 경험 자체의 본성에 대한 문제, 질서를 부여하는 근본 범주들과 경험과의 문제, 상식적 개념과 경험과의 관계문제, 경험개념들과 과학이론이, 시적, 심미적, 종교적 통찰등과의 관계문제 등이 거론된다.

23) 앞의 책, 113.

24) 앞의 책, 113.

기에 부인할 수 없지만 그것이 신학적으로 어떤 의미를 갖고 있는 것인지는 별개의 문제인 것이다.

두 번째 단계로서 그는 하나님 개념을 형성해서 세계개념을 지도하기 위한 초월적 지평을 마련해야 한다고 주장한다. 이는 세계와 그 속에 존재하는 모든 존재들을 상대화시켜 범위를 설정해주는 실재에 대한 보다 적합한 개념을 구성하는 것을 의미한다. 약간 혼동스럽지만²⁶⁾ 카우프만은 먼저 전체/부분의 패러다임이 세계와 하나님의 혼동을 가져온다고 비판하고 양자 사이의 구별이 분명해야 한다는 것을 말한다.²⁷⁾ 이때 하나님 개념은 “세계와는 다른 것, 혹은 세계를 넘어서서 존재하는 궁극적인 것”을 제안하는 개념이다.²⁸⁾ 하나님은 우리와 대자적으로 존재하는 실재 혹은 우리와 구별되는 타자가 아니라 우리의 사유와 경험 속에서 중요한 기능을 수행하는 인간 상상력의 구성개념의 결과라고 평한다.²⁹⁾ 카우프만에 따르면 이러한 주장은 두 가지를 내포하고 있는데 첫째, 우리가 이 세상의 전체성의 개념에 만족하면 안 된다는 것이고,³⁰⁾ 그리고 둘째로, 하나님은 우리가 언표할 수 있고 알 수 있는 모든 것에 대자하여 놓여질 때만 의식될 수 있다는 것이다.³¹⁾ 카우프만의 논의를 따라가면 이미 이 두 번째 단계에서 전체성의 형이상학이 갖는 개념적 혼동을 선명하게 보여주고 있는데 이는 하나님 인식이 철저하게 이 세계라는 개념에 대자적으로 발생한다고 말한 것에서 선명해진다. 왜냐하면 모든 것을 이해하

25) 앞의 책, 108.

26) 앞의 책, 63 이하. “하나님은 우리와 대자하여 존재하는 실재 혹은 전혀 구별되는 타자가 아니라 사실은 우리의 사유와 경험 속에서 특별히 중요한 기능들을 수행하는 인간 상상력의 구성개념”(74)이라는 전제하에 카우프만이 말하는 신학이 소위 1차 신학(지각모델을 중심으로 한 객관화의 신학)이나 2차 신학(세계와 하나님개념이 상상력에 의거한 구성개념이라는 것을 인식한 meta-theory로서의 신학)을 극복하고 3차 신학(다양한 관점에서 주어진 세계관과 종교신학들을 통하여 바람직한 존재이해를 획득하고자 하는 가치 중심의 신학)을 형성하는 것이 가능한가를 물을 수 있다.

27) 앞의 책, 114 이하.

28) 앞의 책, 30, 31. 신학에서의 계시개념은 신학적 논의의 결론이라고 말한다. 앞의 책, 51. 신학은 하나님에게 초점을 맞춘 일종의 형이상학적 규정이다. 71 이하. 그렇기에 하나님의 존재를 표현하기 위한 신학적 개념이 객관화의 오류에 빠져 있어서는 안 된다. 116.

29) 앞의 책, 74.

30) 그래서 카우프만은 자신의 하나님 이해를 위해서 ‘궁극적 상대화 원리,’ ‘지고의 상대화시키는 자,’ ‘침노해 오는 자,’ 그리고 ‘부정신학의 길’을 언급한다.

31) 앞의 책, 120 이하. 하나님의 인격성은 신인동형동성론의 투사로 보아도 무방하다.

게 되는 것이 바로 이 세계개념이고 하나님개념은 이러한 전체성을 표현하는 구성적 개념이라면 세계라는 전체성이외에 어떻게 또 다른 전체성 이상의 것이 존재할 수 있는가? 설혹 그렇게 발견된 것이 신이라면 그는 사실은 또 다른 세계전체성을 표현하는 것이라고 해도 과언이 아닐 것이다.³²⁾

세 번째 단계에서 그는 하나님개념이 비록 구성적 개념이지만 세계내적 연관관계를 가지고 있으면서 보편적인 경험의 관점에서 존재론적으로 확 인될 수 있는 신학을 시도한다. 그가 추구하는 것은 세계의 궁극적 근원과 한 계로 상정되는 하나님과 지적으로 일치할 수 있도록 세계 개념을 재구성해 내는 일이다.³³⁾ 이 작업을 통하여 이제 세계는 더 이상 경험할 수 있고 상상할 수 있는 모든 세부 사항들을 부분으로 삼고 있는 자율적이고 자기 결정적인 실재의 전체로 간주되어서는 안되며 거꾸로 세계는 신의 일부로서 그 자체로 신비를 포함하고 있는 것으로 표현될 수 있어야 한다는 것을 목표로 한다. 이 와 동시에 하나님개념에서 표현되는 것들은 모두 세계 내에 존재하는 것들로 부터 자라난 것이라는 사실을 잊어서는 안 된다는 것이다. 그러므로 문화와 사상, 역사로부터 주어진 조건 속에서 오늘에 적절한 신개념이 재해석된 후 이것이 세상을 어떻게 바꿀 수 있는가를 해석해내는 작업이 요청된다고 말한다.³⁴⁾ 하나님의 담론을 현대인들의 경험을 통하여 재 구성해내는 노력이 있어야 하고 이를 통해서 신학은 이 하나님에 대한 담론이 하나님의 행위인 계시 개념에 적합한 것으로 드러난다는 것이다. 이러한 그의 견해는 상대주의에 입각하여 기독교 복음을 이해한 한계로서 볼 수 있을 것이다.

지금까지의 본 것처럼 상대주의는 상이한 두 개의 신학적 응답을 가져 왔다. 복음주의적 입장의 신학들은 그들이 시원적으로 인정하는 그 원천적 계시성의 의미를 강조함으로써 기독교의 정체성은 지키지만 그 기독교성의 핵심경험이 현존 세계의 존재론적 연관속에서 이해되기 어렵다는 난점을 받아들여야 했다. 반면, 자유주의의적 신학은 그들의 보편적 전체성의 개념에

32) 앞의 책, 122 이하. 참조, 김한경, “고든 카우푸만의 비실재적 하나님의 행동개념,” 한국조 직신학회 제53차 발표회, 2012. 1. 14일 51 이하. 카우푸만의 의도와 상관없이 그는 하나님 을 세계와 구분 하는 데에 실패한 것이 분명하다.

33) 앞의 책, 132.

34) 앞의 책, 136-138. 여기에서 종교적 미사어구로 치장된 신학적 담론은 필연적으로 고립되 고 소외당할 것이며 그 대신 인간의 삶을 이해할 수 있는 새로운 가교개념에서 시작된 신 학이론이 필요하다고 역설한다.

의하여 존재론적 질서 속에서 쉽게 수용될 수 있었지만 기독교의 정체성을 상실할 수 있는 것이 문제로 제기되었다.

III. 토대주의의 새로운 요구³⁵⁾: 성서적 토대주의안의 비토대주의적 요소

비록 비토대주의적 관점과 상대론적인 방법론적 특성을 가지고 있지만 전혀 새로운 시작과 절대적인 원천이 가능할 뿐 아니라 필요하다고 생각하는 토대주의적 이상을 어떻게 실현시킬 수 있을까? 우리가 지금 경험하는 세계 이해는 신앙을 통하여 가능해진 것으로서 신앙사건 그 이전과는 매우 다른 현실이다. 그렇지만 이 세계는 여전히 하나님이 창조하신 그 세계이다. 그러므로 신앙 이전과 이후 사이에는 비연속성이 존재하지만 여전히 연속성이 존재하고 있다. 이 연속성은 단절할 수 없는 것이라면 이 연속성을 형이상학적 관점에서 존재론적 근거로 사용하는 것이 올바른 일일까? 혹 그 반대로 이 차이를 강조하는 것은 앞의 비토대주의적 관점을 따르는 것으로 치부되어 불완전한 존재이해를 재촉할 뿐이라고 비판받아야 할 일인가? 혹시 우리가 이 차이를 포스트모던주의자들이 말하는 폐쇄적 존재구조 내의 발생 원리인 차연의 원리로서가 아니라 하나님이 인간과 더불어 가진 타자적이면서 계시적 차이로 보고 이를 신학적인 관점에서 인정되는 차이로 이해할 수는 없을까?³⁶⁾ 이 차이가 스스로 드러내는 것을 계시의 현실로 보고 이를 세계 내적 관계의 구조적 차이로만 철학적-존재론적 관점에서만 해석할 것이 아니라 현존하는

35) 이에 대하여, 윤철호, “포스트 토대주의 신학에서의 합리성—호이스틴과 솔츠를 중심으로,” 『한국조직신학논총』 16(2006/6), 101-129. 포스트 토대주의자들이 주장하는 4가지 대조점들, 경험과 믿음, 진리와 지식, 개인과 공동체, 설명과 이해 등은 비토대주의의 입장에서 토대주의를 흡수하려는 과정이라고 한다면 본 연구자는 거꾸로 토대주의가 비토대주의의 내밀한 주장이기에 토대주의적 관점에서 비토대주의적 순환성을 받아들이는 것이 더 성서적일 수 있다고 믿는다. 또한 참조, 한상화, “탈 자유주의 신학과 탈 보수주의신학에 대한 비판적 고찰, George Lindbeck과 Stanley Grenz의 신학방법론을 중심으로,” 한국복음주의 신학회 조직신학분과 2003년 3월 논문발표회 자료집.

36) Graham Ward, *Barth, Derrida and The language of Theology* (Cambridge: Cambridge University, 1995), 235 이하. 워드는 바로 이 대목에서 바르트와 데리다의 차연의 원리가 구조적으로 유사한 것으로 이해한다. 정확하게 말해서 그의 차연이 가진 양가적 태도가 바르트의 계시이해와 상응한다는 것이다.

세계의 더 완벽한 종말론적 미래를 향한 목적론적 관점에서 신학적-존재론적 관점에서 보려고 하면 혹시 더 잘 이해될 수 있지 않을까? 지금껏 우리가 계시 사건을 이해하고자 할 때 유감스러웠던 것은 전자의 해석, 즉 비토대주의적 입장에서 계시를 이해하면 그것이 곧바로 포스트모던의 해석학적 통찰을 따르는 것처럼 보이는 한편, 토대주의적 입장의 해석은, 우리의 신앙의 현실에서는 당연한 것으로 파악됨에도 불구하고, 다시 어느덧 형이상학적 철학의 하녀로 전락하는 것처럼 보이는 것이다.

하지만 신앙의 지식에 대한 분석을 진행하면서 우리는 토대주의적 사고는 그 자체로 비토대주의적 요소를 갖고 있다는 것을 확인하게 된다. 그리고 이의 정확한 의미는 성서적인 비토대주의적 계시이해는 토대주의를 전제로 하고 있음을 보여준다는 데에서 발견할 수 있다. 즉, 그 계시의 사건이 시작되면서 나의 총체적 존재와 세계가 이미 괄호 안에 처지고 계시 사건으로 가능해진 그 존재의 원형적 본질로부터 자신의 규정을 다시 획득하기 전까지는 현실적 존재규정은 효과를 상실하였다는 것에 동의한다는 것이다. 더 나아가 이해하고자 하는 이해의 대상이 자기 자신을 우리에게 계시하여 스스로를 드러내고 있을 뿐 아니라 이제 새롭게 계시되어 변화된 상태로 만나게 된 우리의 세계가 과거에 속한 나와 과거의 세계를 이미 규정하고 있었다는 역설을 받아들여야 한다. 그러니까 현재의 나는 하나님과의 관계를 설정받기 직전의 나(자아로서의 주체)와 관계가 설정된 후의 나로 순식간에 분리되었지만 계시의 결과로 주어진 새로운 세계의 측면에서 보면 오직 새로운 자아로서의 나만이 존재하게 된다는 것과 전체 세계와의 관계에서는 이 새로워진 내가 새로운 세계를 구성하는 원초적 작인이 되었다는 것을 말하고자 하며 옛 자아는 이제 새로운 자아 속에서 새롭게 각성된 자아로 변환한다는 사실을 받아들일 수밖에 없고 이러한 해석의 비토대주의적 과정은 사실 계시의 토대주의적 근거를 바탕으로 가능한 것이다.

이는 일반적인 경험의 전체로서 이해될 세계경험과 신학의 하나님 체험이 같은 것인지를 해명해야 할 필요성을 갖고 있다. 즉 모든 사람의 공통적인 특성인 이해라는 해석학적 과정³⁷⁾은 모든 것을 다 포함하는 보편적이며 우주적인 구조적 요소³⁸⁾를 갖추고 있기 때문에 모든 것을 이제 다 해석학이나

37) H.G. Gadamer가 언어라고 하는 보편적 조건에서 해석학의 현실성을 파악한 것이 단적인 예다. 참조, H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tuebingen: J.C.B. Mohr, 1996), 특히 361 이하 언어의 존재론.

기호학적 지평 위에서 다룰 수 있다는 오만을 버려야 한다는 것이다. 즉 해석학의 보편적 일반화의 요구에 복종하지 않고 하나님의 계시라는 이 특수한 사태(事態)를 구분지어 이해해야 한다는 점을 명료하게 할 필요가 있다.³⁹⁾ 실제로 우리는 세계나 인간의 이해를 다루기보다는 십자가에 달리신 하나님이 우리에게 다가오신 기적 앞에서 그 사건의 특수성의 의미를 생각해야 할 자리에 있지 않는가? 물론 이 특수한 사태의 해명과정에서 일반 대상을 이해하려고 하는 사유의 과정이 경계선상에서 도움을 줄 것이다. 하나님이 우리의 현실에 등장할 때 거기에는 인간적 형편이나 상황이 동시에 고려되어야 할 것이기 때문이다. 그러므로 신앙 그 자체는 창조적인 계시의 현실을 드러내며 그 신앙 사건 자신을 통해서 비로소 그 이전의 사실들과 그 이후의 모든 미래들을 새로운 패러다임 속으로 변동시켜 그곳에서 이 모든 만물이 새로운 시작을 할 수 있도록 만드는 것이라고 말할 수 있을 것이다. 그 과정에서 이 토대주의의 본래적 의미가 비토대주의가 밝히고자 한 역사내적 과정을 통하여 더 명료해진다고 할 수 있다. 그런 의미에서 토대주의는 비토대주의의 요소를 갖고 있고 또한 비토대주의가 문제시하는 시원성이나 근원성의 개념 자체가 인간의 해석의 역사 속에서 찾을 수 있는 것이 아니라 새롭게 등장하는 그 사건의 전망에서만 가능한 범주라고 이해할 수 있을 것이다. 즉 비토대주의의 역사적 과정은 토대주의의 비형이상학적이며 신학적인 시간이해로부터 열리기 때문에 토대주의는 형이상학에 의존하지 않는 그 자신의 계시적 생성의 관점에서 새롭게 개념을 형성하게 된다. 즉 우리가 이미 지니고 있는 모든 가능성속에서 아직 생각되지 않은 가능성으로서, 그런 의미의 무근거의 근거로서 이해되어서는 안 되고 오로지 새롭게 형성되는 그 사건의 자체 안에서 스스로 자신을 드러내면서 이 상대적인 것들 사이에서 하나의 새로운 근원성과 시원성으로 이해되어야 하는 것이다.

38) 여기에서 우리는 고의로 보편적 해석학의 요구와 구조주의나 후기 구조주의의 이해의 조건을 동일한 관점에서 파악하고자 한다. 보편적 해석학의 요구가 언어의 동적 측면에서 이해된 것이 가다머의 해석학이라고 한다면 그 언어의 배후의 구조적 조건, 말해질 수 없는 것, 보이지 않는 것, 생각되지 않은 것으로 이해되는 그 구조적 조건과 구조적 충돌의 메카니즘일 수 있는 차연성을 형식적인 측면에서 동일한 선상에서 이해할 수 있기 때문이다. 참조, 김형효, 『구조주의: 사유체계와 사상』(서울: 인간사랑, 2010), 특히 23 이하.

39) K. Barth, *Kirchliche Dogmatik, I/2* (Zuerich: Theologischer Verlag, 1993), 523. 바르트는 우리가 지금 제기한 바로 그 신학적 이유에서 성서해석학은 일반 해석학에서 그 원리를 연역할 수 없는 아주 특수한 위치에 있다고 말하고 있다.

IV. 토대주의적 원천으로서 계시와 신앙사건의 연속성과 현상학적 개념들

비토대주의의 토대주의적 원천을 이해하기 위해서 특히 후설의 현상학적 환원을 논의하는 것은 의미 있을 뿐 아니라 필연적이라는 사실을 앞에서 이미 확인하였다. 후설의 현상학에서 절대적 존재에 이르고자 하는 의도를 찾을 수 있을 뿐 아니라 이를 통해 초월론적 현상학이 갖고 있는 종교적 동기를 발견할 수 있다.⁴⁰⁾ 물론 이러한 절대주의가 어떻게 이해되고 있는가는 그 자체로 하나의 문제⁴¹⁾이다. 과연 후설이 제시하고자 하는 현상학의 절대적 성격이 선천적인 존재에 대한 것과 연결되어 있느냐는 해석의 차이가 있을 수밖에 없다. 더불어 현상학을 전개하기 위해 몇 가지 주의할 점이 있다. 먼저 우리는 후설 현상학의 모든 것을 그대로 받아들일 수 없다. 더욱이 그의 언어가 지칭하는 개념적 대상들이 이념적 대상이니 만큼 신학적 현실개념과는 차이가 있다는 것을 명심해야 한다. 즉, 현상학이 우리 신앙의 사유를 위해 도움이 되어야 한다는 것이다. 그러므로 그의 현상학을 기독교 신앙의 현실의 입장에서 비교하면서 수용하는 태도가 필요하다. 즉 객관적인 방법론적 추구들은 신앙적 역동성에서 나타나는 이해와 해석의 과정에서 전치되어 이해되어야 한다. 마치 프로이트의 꿈의 해석에서 보여주듯이 그 해당개념이 뜻하는 원 의미가 신앙의 역동성 안에서 재규명 되어야 한다는 것이다. 이때 이러한 수용방식이 자의적인 것이 아니며 오히려 철저하게 의미있는 것이다. 이러한 사태에 대한 해석은 사실 어거스틴의 업적에 의하여 이미 가능한 것일 뿐 아니라 신학적으로 가능성이 있는 것으로 확인되었다고 할 수 있다.⁴²⁾

40) 김영한, *Phaenomenologie und Theologie* (서울: 형설출판사, 1987), 31. 김영한은 후설의 현상학을 연구하여 얻은 결과를 토대로 하여 어거스틴의 신학 안에서 기독교 현상학이 이미 드러나 있으며 그것은 또한 사실상의 후설현상학이 목표하는 바라고 암시하고 있다. 이 속에서 이미 절대에 대한 믿음이 전제되어 있기 때문이라는 것.

41) Theodore de Boer, *The Development of Husserl's Thought*, trans. Theodore Plantinga (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978), 341 이하.

42) St. Augustinus, "Confessions," in *Augustine: Confessions and Enchiridion* (The Library of Christian Classics, Vol VII), ed. and trans. Albert C. Outler (London: SCM Press LTD, MCMLV). 특히 10권 이하의 기억에 대한 분석이나 시간에 대한 분석이론은 그의 신학이 지극히 현상학적으로 전개되고 있음을 보여준다. 특히 후설의 후기에서야 도달한 존재론

우리들이 세계를 이해하기 위해서 갖을 수 있는 가장 완벽한 가능성의 근거인 이성보다 더 높은 위치에 있기에 그 이성으로도 이해할 수 없지만 그와 동시에 그 이성의 근거로서 우리에게 드러나는 존재이신 하나님을 우리들은 신앙 안에서 만나게 되는 것이 이 신앙사건의 첫 번째 국면이다. 이제까지 우리에게 전혀 알려지지 않았던 그 하나님의 존재가 급작스럽게 낯설게 그리고 전혀 타자적으로 우리의 의식을 뚫고 나타나는 것이다. 신학적으로 볼 때 이 첫 번째 사건은 우주를 전체로 이해하게 하는 사건이지만 우리의 능력으로 기대할 수 없는 것이 나타나는 것이므로 은총의 사건이 된다. 성령의 사건이요 우리가 아무것도 할 수 없는 전적으로 하나님의 은총의 사건인 것이다. 이 은총의 사건은 자체로 역설적 계기를 가지고 있는데 이는 하나님의 출현의 순간 우리가 지금까지 알고 있던 하나님에 대한 수정이 일어나기 때문이다. 즉 알려지지 않았던 하나님이 드러나는 것이며 또 이제 드러남으로서 스스로 알려지는 것이다.⁴³⁾ 이 은총의 사건이 일어날 때 우리 인간들이 할 수 있는 일은 단지 우리가 이 세계를 이해하기 위해서 가지고 있던 것 중에서 최고의 범주나 최고의 가능성을 통해서 이 하나님을 표현하고자 노력하는 것이다. 이성이나 의지, 권능이나 사랑 더 나아가 최고의 침묵의 가능성이란 이름을 빌어서 표현할 수도 있으며, 아니면 현재 우리를 가운데 유행하고 있는 온갖 네러티브적 방식으로, 즉, 성서의 예수를 직관적으로 여기 다시 소위 비표

적 회의의 길을 통한 환원의 가능성은 사실 어거스틴이 초기부터 시작한 길이다. 그것은 절대적 진리를 하나님으로 동일시할 수밖에 없었던 그의 신학적 배경이 작용했기 때문이었을 것이다. 또한 그가 회의주의자들에 대하여 보여준 내면성의 진리는 이제 후설의 내적 소여성의 순수내재의 존재에서 그 메아리를 찾을 수 있으며 절대자를 추구하는 고백론을 통하여 이전까지의 모든 것에 대하여 판단중지를 요청하는 현상학적 사유의 엄밀성을 찾을 수 있다. 즉 사유의 완성으로서 하나님 인식은 어거스틴에게 현상학적 기초를 통해서 가능했던 것이다.

- 43) W. W. Fuchs, *Phenomenology and the metaphysics of the Presence* (The Hague, 1976); 소광희, “현상학적 자아론,” 『현상학이란 무엇인가?』, 한국현상학회편 (서울: 심설당, 1990)에서 재인용, 109. 현상학의 목표는 사상 자체이고 사상이란 자기증시에서 자기 자신을 드러내는 것(das Sich-selbst-zeigende in seinem Sich-an-ihm Selbstzeigen)이다. 더 나아가 후설의 후기사상에 의하면 세계구성은 초월론적 주관성 자신의 작품이 아니다. 그것은 초월론적 주관성에 대해 극단적으로 주어진 어떤 것이요, 후설이 말하듯이 하나의 경이인 것이다. (Ha VII, 부록, XX, S. 394, 1908) 초월적 주관성이 세계를 생산한다는 것은 그것이 이 생산을 자신의 가능성으로 갖고 있는 것이 아니라 매순간 끊임없이 그것을 수령하기 때문이다. ... 즉 후설에 따르면 이 주관성은 세계를 생산하지만 그것을 창조하지는 않는다. 세계는 주관성에 대하여 지양될 수 없는 타자성의 성격을 갖는 것이다.

상적인 방식인 활용론적 방식으로 현전시키는 것을 통해서 하나님을 우리의 인식의 대상으로 주제화하는 것이다. 이를 현상학적 사유과정과 비교해서 평가할 때 다음과 같은 점을 지적할 수 있을 것이다. 이미 앞에서 말한 것처럼 현상이란 “스스로 자기가 드러내는 것을 드러내도록 하는 과정”이며 인간이 가진 인식을 이성의 구성적 능력이 갖는 적극적 능동성에서 시작하려는 모든 시도에 반하여 후설의 현상학은 가장 근원적인 인식의 첫 출발을 수동성으로 말하고 있다는 점에서 그리고 이 수동적 사건이 일어나는 지평을 모든 인식의 근원적 가능성의 첫 조건으로 본다는 점에서 신학적 이해와 평행적 과정을 갖고 있다고 할 수 있다.⁴⁴⁾ 단지 신앙의 신 인식에서 찾아지는 그 수동성은 계시의 수용으로서 완벽한 수동성의 관점에서 이해될 수 있지만 현상학의 수동성은 어떻게 보면 이미 현상학적 환원의 결과, 즉 환원의 능동적 참여 속에서만이 수동성이 확보되는 것처럼 보이는 차이가 있다.

이 신앙이 발생할 때 두 번째 국면은 그 하나님의 출현으로 이루어진 신앙 내의 구조들과 연관이 있다. 하나님이 우리의 정신 속에 나타나심으로 인해서 이 세계는 갑자기 새로운 빛 가운데서 그 참된 모습을 드러나게 된다. 하나님이 우리에게 드러나신 그 사건으로 인해서 우리가 만나는 세계는 이제 더 이상 과거의 세계와 동일한 것으로 남아 있을 수 없다. 틀림없이 우리들은 방금 전까지도 그 세계 속에서 살고 있고 지금도 그 세계 속에 살고 있는 것이 사실이지만 그럼에도 불구하고 그 둘 사이에는 커다란 차이가 존재한다. 여기에는 두 세계 사이의 불연속성과 연속성의 문제가 등장한다. 그러므로 자연히 판단중지의 엄밀한 요청이 그 안에 내포되어 있다는 것을 알 수 있다.⁴⁵⁾ 지금까지 우리가 만나고 당연하다고 여기는 그런 세계의 모든 전제들이 여하튼 중지되어야 하는 것이다. 그 중지와 새로운 출발을 위한 결정적인 지점을 통과해서야 참된 세계가 이제 신앙의 관점을 통하여 등장한 것이다. 하지만 신앙의 관점을 통해서 드러나는 이 참된 세계의 성격이 발에 숨겨져 있는 보화와 같

44) E. Husserl, *Der Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Denn Haag: Martinus Nijhoff, 1962), 145.

45) 후설이 진행한 판단중지의 과정은 매우 다양한 방식으로 나타나고 있다. 하지만 대표적으로 그가 최초로 현상학의 이념을 규명할 수 있었던 강의에 의하면 데카르트적 회의와 연관해서 진행되는 그 길은 결국 주관적 독아론으로 남아 있을 가능성이 발생하였고 이러한 좁은 결론을 그는 삶의 세계의 현상학에서 변화시키고자 하였다. 참조, E. Husserl, 이영호, 이종훈 역, 『현상학의 이념』 (서울: 서광사), 제3강의, 96 이하; Iso Kem, 배의용 역, 『후설과 칸트』 (서울: 철학과 현실사, 2001).

이 비록 찾아야 하는 것이고 드러내기 위해서 노력해서야 얻을 수 있는 것이더라도, 그럼에도 불구하고, 세계의 참됨의 성격이 초기 후설철학의 관점이었던 현상학적 환원 후에 얻을 수 있는 “현상학적 나머지”(das phenomenologische Residuum) 같은 것이라고 이해해서는 곤란하다. 이는 오히려 더 넓은 차원의 연속성으로의 새로운 진입이라고 할 수 있을 것이다.⁴⁶⁾ 2차원에서 3차원으로, 3차원의 세계가 시공간의 4차원의 세계로 확장될 때 그 세계 내부의 다양한 메커니즘이 더 완벽하게 이해되는 것처럼 더 넓고 온전한 빛 가운데에서 이 세계를 이해하는 길이 바로 이 신앙적 드러남의 길이요 철학적으로는 환원의 길인 것이다. 더욱이 신앙의 관점에서 드러나는 세계의 영역확대는 후설의 생활세계의 선형적 의미가 추구하는 목표와 유사한 것이라고 할 수 있을 것으로 판단된다. 즉, 신앙의 세계는 인간들이 갖고 있는 세속적 세계이해가 올바른 것인지 비판적으로 묻고 그렇게 함으로써 인간들의 편견을 중지시키고 동시에 이 세계를 궁극적 의미의 지평으로 이끌어 오는 힘을 갖고 있는 것이다.

현상학적으로 말하자면, 환원의 길을 통해서 신앙의 절대적 지평을 통한 세계 이해의 포괄적이며 더 넓은 의미에서의 새로운 영역으로의 확대가 이루어진 것이다. 더 중요한 것은 이 과정에서 이루어지는 전반적인 변형의 방식은 놀랍게도 매우 역동적이라는 점이다.⁴⁷⁾ 신앙의 관점에서 볼 때 이성의 근거이신 하나님께서 비이성적 삶을 살고 있는 인간의 유한한 정신 속에 드러나면서 하나님께서는 본래 이 세계에 속하지 않았지만 스스로 다시 이 세계의 근거로서 드러나시면서 이 세계를 자신과 관여시키시는 것이다. 이렇게 비이성적 지평 위에서 계시의 사건 자체로 자신을 드러내시는 하나님은 이 세계를 자신의 본질에 쫓아서 새롭게 구성해 가시므로써 그렇게 하신다. 즉 신앙적으로 볼 때 계시가 발생하는 순간은 하나님께서 종말론적으로 이 세상에 관여하면서 창조적으로 이 세계를 재구성하는 모든 과정인 것이다. 이러한 창조적 변혁이 일어나는 계시의 사건은 인간에게 신앙이라는 존재양태를

46) Iso Kem, 『후설과 칸트』, 258, 293. 결국 후설의 초월론적 환원은 이 세계의 현실성을 문제시하기 위해서가 아니라 그것의 가능한 의미와 진정한 의미를 명시하기 위해서 존재하는 것이다.

47) 후설의 현상학은 점차로 발생학적 현상학으로 발전한다. 즉 그의 선형적 현상학은 이미 1907년 그의 이념의 강의로부터 발생론적 현상학으로 평가할 수 있을 것이다. 참조, 윤명료, “후설에 있어서의 현상학의 구상과 지향적 함축,” 『현상학이란 무엇인가?』, 34 이하.

통해서 직관적으로 주어진다. 즉 인간은 자신의 주체의 활동을 이해함에 있어서 선험적인 환원의 결과처럼 얻어진 신앙적 주체이신 하나님의 사역을 기술함으로써 만족하고 있음을 보게 된다. 신앙의 사건 속에서는 이 개체 인간의 신앙적 주체가 신앙의 보편적 주체의 활동을 반사하면서 기술함으로써 자신의 존재위치를 찾는다는 말이다. 비록 신앙의 종말의 빛이 하나님의 전적인 존재의 빛과 일치하는 것처럼 보이기 때문에 종말의 완성과 역사의 과정 그 모든 것이 하나의 연속적 과정으로 그려지고 있다는 점에서 역사의 과정적인 요소가 어떻게 이해되어야 할 것인지 문제로서 남아 있지만(즉 신앙의 주체와 신앙하는 각 개인의 주체성 사이의 문제) 분명한 것은 절대적 지평에서 새롭게 이해되는 그 요소는 생성론적 과정을 내포하는 것으로 보인다. 즉 계시의 목표는 실제로 우리의 현실 속에서 언제나 약속의 범주위에 주어지고 하나님의 존재 그 자체가 우리에게 허락되는 순간은 언제나 종말론적일 수 있을 뿐이다. 그렇게 하나님께서 종말론적으로 지속적인 생성의 운동 속에서 드러나시기에 우리의 주체성 역시 그 생성에 따른 약속의 자손으로 규정받는 것이다. 성령의 능력이 바로 이 종말의 성취이며 하나님 자신의 존재는 이 생성적 요소를 배제하지 않은 채 자신 안에 여전히 본질 기술적 요소를 가지고 있다면 신앙하는 우리들은 하나님의 본질적 행위의 지평 위에서 그 하나님의 종말론적 행위에 상응하는 방식으로 존재하는 도상의 존재라는 것을 명백하게 한다. 더욱이 현상학적인 관점에서 볼 때 신적 주체성 안에 보여진 생성론적 미래성⁴⁸⁾은 후설이 꿈꾸는 선험적 생활세계의 미래와 상응하며 그 안에서 자신을 형성해가는 초월론적 자아의 시간성⁴⁹⁾은 후설 현상학이 보여주는 인간의 시간적 구조의 특징이기도 한 것이다.

마지막으로 현상학적으로 분석 이해될 수 있는 신앙의 네 번째 국면은 신앙의 순수 소여적 성격이다.⁵⁰⁾ 즉 이는 신앙이 갖고 있는 주관성과 깊은 연

48) Iso Kern, 『후설과 칸트』, 365

49) 시간성을 가지고 있으면서도 자신은 선 시간적 의식으로 존재하는 자아를 이해하기 위해서 소광회는 편재적 지평을 가진 탈아적 시간이라고 표현한다. 참조, 소광회, 『현상학적 자아론』, 124 이하. 또한 L. Landgrede, *Der Weg der Phaenomenologie*, 24. “시간 구성적 근원적 시간의식은 창조적 의식이라는 성격을 가질뿐더러 절대적 주관성으로서 무리라고 이름 지을 수 없는 의식”이다. 소광회, 123에서 재인용. 스스로 작용하면서 초시간적으로 존재하는 주관성은 사실 유한한 주관성과 무한한 주관성 사이의 관계에서 나온 아포리아로 판단된다.

50) E. Husserl, 『현상학의 이념』, 제2장의 여기에서 후설은 이제 초월성 전반을 극복하기 위한

관이 있다. 우리가 앞에서 이미 살펴본 바와 같이 신앙의 관점은 유한한 이 세계의 한계 안에서 역사하시는 하나님을 유일한 주체성으로 확립하는 것이었다. 하나님만이 주체성으로 등장한다면 우리들은 어떤 주체로 등장하게 되는 것일까? 앞에서 간단히 살펴본 것처럼 이 신앙의 사건에서 하나님을 알게 되면서 우리도 비록 수동적인 방식이지만 그 창조의 과정에 참여하게 된다는 점이다. 우리들이 하나님의 주체성에 상응하는 방식은 다름 아니라 우리의 신앙의 구조 안에 놓여져 있는 지향적 수동성이라고 할 수 있다. 우리들이 갖게 되는 신앙은 바로 이 계시의 사건에서 일어나는 인간 전인격적 참여와 변혁이며 인간의 정신은 이때 이 하나님의 존재로부터 그 자신의 새로운 각성을 획득하게 된다.⁵¹⁾ 놀랍게도 이 순간 인간의 주관성처럼 보이는 신앙의 힘은 인간이 세계를 극복하고 하나님의 영광을 이 땅위에 이끌어 들이는 새로운 통로로서 등장하게 되는 것이다.⁵²⁾ 여기에서 우리는 신앙의 지향적 구조가 계시의 하나님과의 상응의 관계에 있음을 발견하게 된다.

내재성의 사유를 시작하고 그 분석을 통하여 순수소여성의 순수의식의 세계에 도착한다. 초기의 이런 사상은 데카르트와 심리학적 분석의 길을 넘어서 존재론적 반성의 영역에 도착하면서 공동-주관성의 순수 내재의 절대적 존재의 세계에 도달하게 된다. 참조, E. Husserl, *Der Krisi der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 145. 보편적 형식구조는 세계와 의식 사이의 상관관계이고 이 관점에서 더 나아가 공동-주관성의 삶의 세계를 구성하게 된다. 158 이하.

- 51) 선험적 영역에서 주체는 선험적 주체 혹은 순수 자아이지만 생활세계의 주체는 인격체이다. 생활세계와 인격체는 지향적 상관관계에 놓여있다. 그러므로 주위세계란 (이미) 인격적 의의를 가진 말이다. 참조, 후설, 『심리학』, 220; 『제 이념 II』, 193, 374, 375; 『위기』, 124, 303. 그런데 인간이 몸을 가지고 있기에 정신-몸의 일치로 보지 않은 채로 육체로만 보려는 시도들이 자연과학적 시도들이다(심리학적 존재화 등). 바로 이런 학문 때문에 위기가 닥치는 것이고 이를 극복하는 것이 생활세계의 선험적 현상학의 길에 있다고 후설은 믿은 것이다. E. Husserl, *Der Krisi der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 119.
- 52) 후설에 따르면 현상학적 각성을 이루기 전과 이후의 자아는 동일하다. 그에 따르면 자아는 사실상 선험적 자아이다. 다만 그것을 의식하지 못할 뿐이다. 참조, E. Husserl, *Der Krisi der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 205. 이 인간의 자아는 이제 언제든지 선험적 자아에서 자연적 상태의 자아로 돌아갈 수 있다. 이제까지 세계의 일부분이라고 생각되었던 그는 이제 사실은 세계를 초월하는 존재이며 세계를 형성하는 존재로서 등장한다. 이 선험적 환원은 그러므로 인간을 해방시키는 역할을 한다. 손봉호, “생활세계,” 『현상학이란 무엇인가?』, 157.

V. 결론을 대신하여

우리는 이 세계를 끝까지 살아보지 못하였기 때문에 결국 희망의 기다림 가운데 종말의 소식을 기다려야 한다. 주님께서 재림하시기를 고대하면서 우리는 우리의 신앙과 삶의 이야기를 전승하고 있다. 그 과정에서 이 세상은 많은 변화와 새로운 도전 앞에 우리를 내몰고 있다. 주변의 작은이들로부터 우주적 변화까지, 사회의 다양한 요구들을 지켜보면서 하나님의 말씀을 전하고 그들에게 하나님을 닮은 인생이 있다는 것을 보여주어야 한다. 그 사명을 다하려고 노력하다 보니 다양성이 생기고 지역마다 역사의 시간 속에서 변종이 생기기도 한다. 비슷한 것을 다르게 말하기도 하고 다른 것을 동일한 것이라고 우기기도 하는 것이 우리의 인간역사인 것이다. 그렇지만 우리는 진리를 믿는다. 하나님이 이 세상의 진리이시고 우리는 그 진리를 더 넓게 증거해서 하나님께서 이 세계 속에서 스스로 드러내시기를 기대한다.

| 주제어 |

후기-구조주의(Post-structuralism), 토대주의(foundationalism), 성서적 비토대주의(biblical non-foundationalism), 현상학적 환원(phenomenological reduction), 하나님의 타자적 계시(Revelation of God's Otherness)

* 접수일: 2011년 12월 30일, 심사완료일: 2012년 2월 16일, 게재확정일: 2012년 2월 18일

참고문헌

- 김성원. “포스트모던 종교다원주의와 비교신학 방법론에 대한 연구.” 『한국조직신학논총』 30(2011), 39-72.
- 김영한. *Paenomenologie und Theologie*. 서울: 형설출판사, 1987.
- 윤철호. “포스트 토대주의 신학에서의 합리성 - 호이스틴과 슐츠를 중심으로.” 『한국조직신학논총』 16(2006), 101-129.
- 한국현상학회 편. 『현상학이란 무엇인가?』. 서울: 심설당, 1990.
- 황덕형. “벤 후저의 해석학 연구: 커뮤니케이션 행위이론을 중심으로 한 드라마로서의 성서이해.” 『신학과 선교』, 서울신학대학교 기독교신학연구소. 부천: 서울신학대학교 출판부, 2011.
- St. Anselmus. “Proslogium.” In *St. Anselm Basic Writings*. Trans. S. N. Deane: Open Court, 1962.
- St. Augustinus. “Confessions.” In *Augustine: Confessions and Enchiridion*. The Library of Christian Classics, Vol VII. Ed. and trans. Albert C. Outler. London: SCM Press, MCMLV.
- Barth, Karl. *Kirchliche Dogmatik*, I/2. Zuerich: Theologischer Verlag, 1993.
- Calvin, John. 『기독교 강요』. 양낙홍 역. 고양: 크리스찬 다이제스트, 2008.
- Clapp, R. et al. *The Nature of Confession, Evangelicals & Postliberals in Conversation*. Illinois: InterVarsity Press, 1996.
- Cloony, F. X. *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, Wiley-Blackwell, 2010.
- Collins, K. J. *The Theology of John Wesley*. Nashville: Abingdon Press, 2007.
- De Boer, Theore. *The Development of Husserl's Thought*. Trans. Theodore Plantinga. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.
- Gadamer, G. W. *Wahrheit und Methode*. Tuebingen: J.C.B. Mohr, 1996.
- Grenz, S. John Franke. *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Husserl, E. *Der Krisi der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaeomenologie*. Denn Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
- Kaufmann, G. *Theological Imagination*, Philaselphia: Westminster John Knox Press, 1981.
- _____. 『신학방법론』. 기독교 통합 학문 연구소 역. 서울: 한들, 1999.
- Vanhoozer, Kevin. 『이 텍스트에 의미가 있는가?』. 김재영 역. 서울: InterVarsity Press, 2003.

- Kienzler, K. *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*. Freiburg: Herder, 1981.
- Lindbeck, G. A. *The Nature of Doctrine Religion and Theology in a postliberal Age*. Philadelphia: The Westminster press, 1984.
- Luther, Martin. "Von der Freiheit eines Christenmenschen." In *Weimar Gesamt Ausgabe*. Weimar: Hermann Boehlhaus Nachfolger, 1897, 1966 재판, Bd. 7.
- McGrath, A. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Niesel, W. 『칼빈의 신학』. 이종성 역. 서울: 대한기독교서회, 1982.
- Ricoeur, P. "Phenomenology and Hermeneutics." In *Hermeneutics and the Human Sciences*. Ed. and trans. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Thiel, J. E. *Nonfoundationalism*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Tracy, David. *The Analogical Imagination, Christian Theology and the Culture of Pluralism*. London: SCM Press LTD, 1981.
- Wendel, F. *Calvin: Origin and Development of His Religious Thought*. Trans. Philip Mairet. Grand Rapids: Baker Books, 1997.

**A Phenomenological Characteristic as the essential aspect
of theological method**

Duk-Hyung Hwang
Professor
Seoul Theological University
Buchon, Korea

Through close examination of representative evangelical theologies from ancient time to the late 20th century which can be called successful to express their own faith, we can establish the fact that they have developed their own theological method to grasp theological object. Although these methods and objects are not regarded as such kind of things which can be acquired through common sensual approach, their reality character is not open to question. This fact shows us that theology needs their own methodological understanding which overcomes the boundaries which the spirit of each times impose on the theologians of each generations.

Under the influences of postmodernism some evangelical theologian, such as G. Lindbeck, Hans Freies etc, tries to establish the essence of Gospel through a so-called non-foundational method. His cultural-linguistic approach earns two different evaluations; as the first reaction to this conception it can be introduced that some theologians give him an applause for his effort to represent the gospel in a non-metaphysical model. According to them this way of explaining the Gospel corresponds with the biblical metaphors very well. But some other, and more conservative theologians, for example A. McGrath, express an anxiety that his method is not enough to reveal the concrete ground of faith obviously. Especially many conservative theologians in Korea follow the opinion of McGrath, in worrying that G.Lindbeck's theological method makes the essence of Gospel obscure, because he fails to illuminate the ground of faith distinctively. But contrary to this negative evaluation, it is ascertain that this non-foundational theological method will fulfill its assignment to proclaim God as the foundation of whole world as the saviour. And secondly this non metaphysical way of thinking has in the end an foundational element to reveal the relationship between God and the world.

It is well acknowledged that phenomenology is a foundational think-system. And with the help of phenomenological understanding which is in some way

transformed for theological use, we can get some hint to construct a theological method to reveal God as Saviour in non-metaphysical way.