# 반 델 레에우의 종교현상학에 대한 재평가

## — 선행 연구 유형들과 새로운 해석의 가능성 —

안 신*

1. 서론
2. 네덜란드 현대종교학의 토대: 제국주의와 자유주의신학?
3. 반 델 레에우에 대한 다양한 해석들: '반 델 레에우들'
4. 결론

## 1. 서론

예일대 종교철학자 뒤프레(Louis Dupré)는 20세기 종교현상학의 '유행'과 '몰락'은 전반부는 반 델 레에우에 의하여 그리고 후반부는 엘리아데에 의하여 주도되었다고 주장한다.[1] 특정종교(기독교의 주변종교)와 역사학적 방법에 머물렀던 종교현상학의 경향을 '원시종교'와 심리학을 수용하는 보다 창조적인 종교연구로 발전시킨 반 델 레에우는 네덜란드를 중심으로 종교현상학을 국제화하는 데 크게 기여하였고, 반면에 인도종교를 중심으로 세계의 다양한 종교를 연구의 대상으로 분석한 엘리아데는 해석학적이며 역사철학적 방법을 토대로 미국을 중심으로 종교현상학을 현대 문화에 대한 인문학적 비평으로까지 발전시켰다. 이러한 학문적 공헌에도 불구하고 최근 종교현상학에 대한 논의는 그들의 학문이 안고 있는 존재론적 전제와 신학적 의도에 대한 비판이 거세지면서 종교현상학 자체에 대한 연구의 침체 현상을 가져왔다.[2]

---

* 서울대학교 종교학과

1) Louis Dupré, *Religious Mystery and Rational Reflection* (Cambridge: W. B, Eerdmans, 1998), 3.

2) Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion,*

최근 캘리포니아대 종교학자 스트렌스키(Ivan Strenski)는 반 델 레에우를 종교현상학자로 가장한 '자유주의 신학자'로, 엘리아데를 불이원론적인 베단타 철학에 존재론을 둔 '급진적 종교주의자'로 평가하고 있다. 그렇다면 우리는 이러한 비판을 그대로 수용하며, 반 델 레에우를 새로운 신학적 표어 아래 다양한 세계종교들을 기술한 '현상학적 신학자'로 평가해야 하는 것인가? 또한 엘리아데를 종교에 대한 '비평가'가 아닌 종교의 '보호자', 심지어 종교의 '창시자'로 평가해야 하는 것인가?[3]

본 논문에서 필자는 반 델 레에우의 종교현상학에 대한 기존의 연구를 유형화하여 그 가치를 재평가하고자 한다. 먼저, 네덜란드의 사회문화적 맥락을 고려한 후에, 반 델 레에우의 종교현상학에 대한 주요 선행연구들을 네 가지 유형으로 구분하고 그 특징을 검토할 것이다.[4] 결론적으로 그의 방법론을 보완할 수 있는 새로운 연구방향을 제시하고, 사회학, 민속학, 심리학 등의 다양한 학문 분야를 종교현상학에 도입했다는 점에서, 반 델 레에우의 종교현상학을 21세기 현대 종교학의 유관학문과의 학제 간 연구에 하나의 가용한 모델로서 제안할 것이다.

---

(London: Cassell, 1999), 플러드는 "모든 담론의 윤리적 중립성은 불가능하다"는 입장을 취한다. 따라서 종교학에서 (종교 혹은 종교학) 담론 자체의 규칙과 맥락의 차원에서 연구하고, 대화의 방법을 통하여 상호주관성을 인정하는 방향으로 나가야 한다고 주장하였다. Robert Segal, *Religion and Social Sciences: Essays on the Confrontation* (Atlanta: Scholars Press, 1989); Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy* (London: Macmillan, 1999); Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Morny Joy, "Beyond Essence and Intuition," ed. by Tim Jensen and Mikael Rothstein, *Secular Theories on Religion* (Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2000), 69-86. 씨갈, 위베, 피트제랄드, 조이 등은 종교학의 신학적 함의와 의도를 강력하게 비판하는 입장을 취하고 있다.

3) Ivan Strenski, *Thinking about Religion*, (Oxford: Blackwell, 2006), 187, 311. 스트렌스키의 엘리아데에 대한 비판적 연구는 *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History* (Iowa City: University of Iowa Press, 1987)와 *Religion in Relation*, (London: Macmillan, 1993)을 참조할 것. 졸고, 「엘리아데의 종교경험과 창조적 해석학의 태동」, 학술대회발표논문집, 한국종교학회, 2007년 6월 15일, 3-18; 「종교학자 엘리아데의 문학적 상상력에 관한 연구」, 학술대회발표논문집, 한국 문학과 종교학회, 2007년 7월 5일, 31-42. 전자는 엘리아데의 인도경험이 그의 종교학 방법론에 미친 영향에 대해서, 후자는 그의 문학적 상상력에 나타난 종교인식을 다루었다.

4) 여기서 제시한 유형들은 주요 경향에 대한 이해를 위한 방향성을 제시하는 것이므로, 유형들이 혼재하는 다양한 사례와 견해를 완전히 배제하는 것은 아니다.

## 2. 네덜란드 현대종교학의 토대: 제국주의와 자유주의신학?

네덜란드에서 종교현상학이 발전한 주요 요인들 중 하나는 네덜란드 정부의 '제국주의'적 팽창정책과 깊은 역사적 연관성을 맺고 있다.[5] '타자'에 대한 이해는 '순수한' 인간학적이며 철학적 의도에서 시작된 것만은 아니었다. 오히려 식민지에서 정치적 억압과 경제적 착취를 목적으로 유럽의 지배종교인 기독교와 다른, 타종교와 타문화에 대한 이해가 절실히 필요했던 시대적 분위기와 이후 탈식민주의를 반영하고 있기 때문이다.[6] 이러한 시대적 요청은 당시 네덜란드의 국교였던 개혁교회의 목회자 훈련과정에도 큰 영향을 주었다.

네덜란드의 현대 종교학 연구는 네덜란드 개혁교회로부터 대학의 신학교육을 분리하는 고등교육법이 개정되면서 본격적으로 시작되었다.[7] "자유주의자들"과 "세속주의자들"이 주축이 되어 1876년 고등교육법을 의회에서 통과시켰고, 그 후 1년 뒤인 1877년 10월 1일에 교육현장에 실제로 적용되었다. 개정된 교육법에 따라, 대학교 신학부에 '고백적 신학'과는 구별되는 종교학(Godsdienstwetenschap) 교수직이 제도적으로 설치되었다. 이제 성서학과 기독교역사와 관련된 "중립적이고 과학적인 과목"은 국가(국왕)가 임명하는 일반 교수들이 지도하게 되었고, "조직적이고 실천적인 과목"은 (네덜란드 개혁) 교회에서 임명한 특별교수가 가르치게 되는 '이중구조'(duplex ordo)가 마련되었다. 따라서 목회후보자들은 4년 동안 국립대학에서 역사적 방법을 토대로 종교일반에 대한 교육을 받은 후, 다시 2년간 추가로 해당 교파 신학교에서 목회현장에 필요한 교리학과 실천신학에 관련된 과목을 배웠다.[8]

---

5) 졸고, "스코틀랜드 종교현상학파의 기원: 니니안 스마트와 앤드류 월스를 중심으로," 한신대학교 인문학 연구소 발표회, 2007년 3월 23일. 영국의 종교현상학파 역시 대영제국의 제국주의의 역사에 이어 탈식민주의화가 진행되면서 현대 종교학의 등장이 가속화되었다. 1970년대를 전후하여 현대적 의미의 종교학과가 잉글랜드의 랑카스터대학교(1967년)와 스코틀랜드의 아버딘대학교(1970년)에 처음 신설되었는데, 그 교수진은 대체로 식민지에서 선교사 혹은 교육자로 경력을 쌓았던 인물들이었다.

6) Lammert Leertouwer, "Primitive Religion in Dutch Religious Studies," *Numen*, vol. 38. (Dec. 1991), pp. 198-213.

7) 졸고, 「잉글랜드와 웨일즈 종교교육의 최근 변화와 그 한계-1988년 교육개혁법을 중심으로」, 『종교연구』 47집, 2007년 여름, 241-261, 교육법 개정이 현대 종교교육에 미친 영국의 사례를 분석하였다.

8) Arie L. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands* (Leiden: Brill, 2005), 49-82.

네덜란드 개혁교회의 획일화된 신학교육은 법제의 개편을 통하여 열리기 시작했다. 1877년 라이덴대학교에 개혁교회 소속이 아닌 알미니안주의자가 최초로 교수로 임명되었다.[9] 그가 바로 영국의 막스 뮐러(Max Müller, 1823-1900)와 함께 '종교학의 아버지'라 불리는 코르넬리우스 틸레(Cornelius Petrus Tiele, 1830-1902)이다.[10] 틸레 이후에 노르웨이사람인 크리스텐센(William Brede Kristensen)이 1901년 후임이 되었다. 암스텔담대학교는 1878년에 드 라 쏘쌔이를, 유트레히트대학교는 1914년에 종교학교수를 채용하였다. 그리고 고등교육법이 시행된 지 40년이 지난 1918년이 되어서야 비로소 보수적 성향을 띠고 있던 그로닝겐대학교가 반 델 레에우를 종교사와 종교교리학(2차 세계대전 이후, 종교현상학) 교수로 임명하였다. 종교학자 조나단 스미스(Jonathan Z. Smith)는 서구 학문의 역사상 최초로 세속대학의 인문학적 종교 연구와 교파적 신학 연구가 병행되는 획기적 체계가 제도화되었다는 점에서, 네덜란드의 교육법 개혁에 큰 의의를 두고 있다.[11]

이 교육개혁은 1796년 정교분리의 원칙을 확립했던 네덜란드 정부가 교회의 목회자 양성에 재정 지원을 하여 종교에 개입하고 있다는 모순적인 당시 상황에 대한 자성의 목소리가 반영된 것이다. 한편, 고등교육법은 자유주의 신학자들이 고백주의 신학자들에 대항하여 "학문적" 신학의 기초를 마련한 사건으로 보기도 한다.[12] 이러한 '이중구조'는 교파적 신학교육이 초래할 수 있는 '종교적 분리주의'와 '무신론'에 대한 예방책으로서 간주되었다.

이 점에서 네덜란드의 종교학은 '제국주의'와 함께 '자유주의 신학'과도 긴밀한 관련을 맺으며, 성서학과 초기 기독교사의 보조과목으로 교수되었다. 당시 거의 모든 종교학교수들은 신학적 배경을 갖고 있었고, 근동종교나 고대종교에 대한 역사학적 혹은 언어학적 접근을 중심으로 원전 연구에 치중하고 있었다. 이러한 네덜란드의 고등교육의 변화 가운데 반 델 레에우는 '제국주의'와 '자유주의신학'을 동시에 극복하며, 당시 서양 문화의 몰락을 비판하고

---

9) 틸레는 1873년부터 라이덴에 위치한 항거파 신학교(Remonstrant Seminary)에서 종교사를 강의하고 있었다.

10) 에릭 샤프, 윤이흠, 윤원철 역, 『종교학 - 그 연구의 역사』(1978) (서울: 한울아카데미, 1986), 57.

11) Jonathan Z. Smith, *Imaging Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 102-103.

12) Jan G. Platvoet, "Close Harmonies: The Science of Religion in Dutch Duplex Ordo Theology, 1860-1960," *Numen*, vol. 45, no. 2. (1998), 115-162.

종교현상학을 보다 학제 간 연구의 가교로서 새롭게 발전시키려고 하였다.

반 델 레에우의 약사를 살펴보면, 그는 1890년 네덜란드의 헤이그에서 출생하였고, 60세의 나이로 유틀레히트에서 사망하였다. 그는 라이덴대학교에서 전통적인 신학 교육과 함께 종교사와 이집트학을 수학했다. 그리고 독일의 괴팅겐과 베를린에서 잠시 연구했다. 1916년에 "고대이집트 피라미드 텍스트에 나타난 신들의 표상"에 대한 연구로 라이덴대학교로부터 박사학위를 받았다. 직후 네덜란드개혁교회의 목사로 2년간 목회활동을 했고, 1918년 그로닝겐대학교에 신설된 종교사, 신학일반, 이집트학의 교수로 임용되었다. 그는 개혁교회의 의례 부흥 운동을 주도했으며, 문학과 음악에도 조애가 깊었다. 2차 세계대전 후 네덜란드 내각에서 초대교육부장관을 지냈고, 1950년 세계종교학회(IAHR) 초대회장으로 선출되기도 했다. 그의 제자 와덴버그는 반 델 레에우가 종교경험의 의미를 경험하는 심리적 기술을 통하여 종교현상의 다양한 유형들과 분류체계를 제시했다는 점에서 그를 "선구적 종교현상학자"로 평가하였다.[13)]

## 3. 반 델 레에우에 대한 다양한 해석들: '반 델 레에우들'(van der Leeuws)

종교경험의 해석에 다양한 이해의 방법들이 있어왔듯이, 현대종교학의 개별학자에 대한 연구에도 연구주체의 관점과 접근 방법에 따라 매우 상이한 평가가 제안되어 왔다. 반 델 레에우의 경우에도 상당히 복잡한 양상을 띠고 있는데, 이제 그 대표적 유형들을 중심으로 종교학자들이 창조한 다양한 '반 델 레에우들'(van der Leeuws)에 대하여 살펴보기로 하자.

### (1) 종교현상학을 통한 윤리신학하기: 와덴버그

반 델 레에우가 살던 당시 네덜란드는 사회의 모든 분야에서 커다란 변화를 경험하고 있었다. 그는 종교학과 신학에 대한 학문적 관심을 넘어 사회개혁에도 깊이 관여하였는데, 네덜란드 개혁교회 안에서 반 델 레에우는 첨예하게 대립하던 "정통주의"와 "근대주의자"의 입장을 택하기보다는, 제3의 그룹

---

13) Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion* (The Hague: Mouton, 1973), 398-431.

인 '종교윤리회'(Religious Ethical Society)에 참여했다. 그는 신의 계시는 공허함에 있는 것이 아니라 인간의 본성과 영적 실존을 통하여 지각되어진다고 믿었다. 반 델 레에우가 회장으로 활동했던 이 그룹에는 드 라 쏘쎄이도 참여하였다. 그의 신학은 초기의 "고백적" 입장에서 "자유주의적이며 근대주의적인" 입장으로 변했다. 그로닝겐대학교 교수로 재직하는 동안에, 그는 종교경험의 '객관적' 측면에 보다 관심을 기울이며 개혁교회 안에서 의례의 부흥에 힘을 썼다. '윤리적' 교회를 지지해 왔던 반 델 레에우는 서서히 의례를 강조하는 가톨릭교회에 근접하는 '고교회'(high church)의 패턴을 지향하였다. 이러한 신학적 입장의 선회로 그는 "정통주의자"와 "근대주의자" 모두에게 비난을 받았다. 따라서 반 델 레에우는 바르트의 성서를 강조하는 '배타적인' 신정통주의 등장을 자신의 윤리신학에 대한 공격으로 보았다.[14]

종교학은 고백적 신학의 교구주의와 사회과학의 환원주의를 동시에 극복하면서 인문학적 종교이해의 학문적 독특성과 시대적 정합성을 주장해 왔다. 그러나 첫 번째 유형은 반 델 레에우가 종교현상학을 통하여 '고백적' 신학은 아니지만, 적어도 광의의 '윤리신학'을 행했다고 주장한다. 정말로 반 델 레에우가 '암묵적인' 형태로 '종교현상학'이 아닌 '신학'을 행했던 것인가? 이러한 해석에 서 있는 대표적 학자가 바로 유틀리히트대학교(현 로잔느대학의 은퇴교수)의 자끄 와덴버그(Jacques Waardenburg)이다.[15] 그에 따르면, 반 델 레에우는 세 단계의 신학적 변화를 거치면서 종교현상의 의미를 윤리신학적으로 설명하였다.[16]

첫 번째 시기에, 반 델 레에우는 『역사적 기독교국』(1919)과 『윤리적: 근대적인가 정통적인가?』(1923)를 출판하며 일종의 (중립적) 윤리신학을 전개하였다. 여기서 "윤리신학"은 19세기에 유행했던 네덜란드 신학으로서, 기독교 신앙이 인격적이며 윤리적인 방법으로 경험된다는 신학을 말한다. 신은 하나의

---

14) Jacques Waardenburg, "Gerardus van der Leeuw as a Theologian and Phenomenologist," *Reflections on the Study of Religions* (The Hague: Mouton Publishers, 1978), 241-243.

15) Jacques Waardenburg, "van der Leeuw as a Theologian & Phenomenologist," 187-247. 와덴버그는 1930년에 네덜란드 할렌에서 출생하여, 암스텔담대학교에서 신학, 현상학, 종교사를 수학한 후, 1961년 이슬람학으로 박사학위를 받았다. 캐나다 맥길대학교(1962-1963), 미국 UCLA(1964-1968), 네덜란드 유트레히트대학교(1968-1987), 스위스 로잔느대학교(1987-1995)에서 이슬람학과 종교학을 교수하였다.

16) Waardenburg, "van der Leeuw as a Theologian & Phenomenologist," 194-219.

인격으로 이해되며, 동시에 신과 인간의 관계도 인간 간의 종교적/윤리적 차원에서 이루어진다. 다시 말해, 인간은 신을 이해하기 위해서 제한된 시간성 안에서 신을 경험해야 한다는 입장이다. 그는 기독교의 "성육신(Incarnation)" 사건을 절대에 대한 신앙의 경험 안에 자리매김하였다. 그는 형이상학적이며 영원한 것과 윤리적이며 인격적인 것이 역사 안에서 연결되는 지점이 바로 "그리스도" 사건이라고 보았다. 모든 기적들은 신과 인간이 통합되는 "그리스도"의 기적에서 이해되어졌다. 따라서 구원사의 관점에서 창조와 섭리의 역사를 해석했다. 반 델 레에우는 구원의 주재자인 그리스도를 동시에 창조의 중재자로 이해했다. 따라서 그의 신학은 신적인 것과 인간적인 것 사이에 "조화로운 긴장"(harmonious tension)을 강조하였다. 그에게 신앙은 역사적 형태가 아니라, 초월에 대한 "실제적 경험"이었다. 따라서 초월적 신론과 역사적 그리스도론을 동시에 포용하는 신비경험을 중시하였고, 성령을 그리스도와 동일시하였다. 마찬가지로, 그의 종말론도 초월의 세계와 현실의 세계를 동시에 지향하며 세계의 이중적 만남을 그리스도 경험으로 설명하였다.[17]

와덴버그에 따르면, 반 델 레에우의 신학은 "신앙의 경험"을 통하여 자연의 영역에서 역사의 영역으로 다시 신의 영역으로 나아갔다(① 자연→역사→신). 마찬가지로 성육신론을 창조론과 종말론을 중재하는 핵심교리로 간주하였다(② 창조론→성육신론→종말론). 와덴버그는 이러한 반 델 레에우의 신학에 당시 네덜란드 문화를 비판하는 "목회적 관심"(pastoral concern)이 반영되었다고 주장한다.[18] 서구의 문화적 위기를 목격하며, 반 델 레에우는 "종교경험"에서 성육신의 구조를 발견하였다는 것이다. 초월적 대상에 대한 경험은 더 이상 자연의 영역이 아닌 신의 영역에서 오는 것이고, 결국 신의 능동적 행위와 인간의 수동적 행위가 만나, "신앙의 역설"(the paradox of faith)이 이루어진다고 보았다. 따라서 역사의 모든 영역에서 인간은 "신앙의 경험을 통하여" 그리스도를 지각하며 역설적인 성육신 사건을 조우하게 된다고 보았다.

이러한 신학적 기초 위에 반 델 레에우는 윤리신학을 역사적 연구와 교리적 연구를 중재하는 학문분야로 인식했고, 이 윤리신학을 종교현상학과 동일시했다. 그는 '순수한' 성서 연구와 '순수한' 이성적 신학 연구 대신에, 윤리신학을 통하여 인간의 전인적 삶을 "기술"하려 했다. 따라서 그의 종교현상학

---

17) Waardenburg, "van der Leeuw as a Theologian & Phenomenologist," 194-195.
18) Waardenburg, "van der Leeuw as a Theologian & Phenomenologist," 196.

은 윤리신학에 기초한 기독교적인 인간론이다. 그는 네덜란드에서 인간을 출발점으로 삼는 "자유주의적인 근대주의자들"과 신을 출발점으로 삼는 "정통주의자들"의 태도에 문제를 제기하며, 두 입장을 절충하는 "윤리적 정통주의"(ethical orthodox)를 주장했다. 그는 문화의 측면에서는 "근대주의자"의 입장을, 종교의 측면에서는 "정통주의"의 입장을 동시에 수용하였다. 그는 "문화주의자"와 "반문와주의자"의 입장을 거부하며 문화와 신의 영역을 동시에 인정했고, 그 사이의 관계를 종교현상학의 방법을 통하여 조명하려고 했던 것이다.[19]

두 번째 시기에 반 델 레에우의 신학은 사적인 종교경험을 "윤리"(ethics)의 차원에서 "이해"(verstehen)의 차원으로 발전시켰다.[20] 종교경험은 인지 가능한 "구조"로, 신앙의 경험은 "이해"의 경험으로 각각 변했다. 첫 번째 시기에서 신학자의 종교경험이 역사신학과 교리신학을 연결하는 역할을 했지만, 두 번째 시기에서는 "현상학적 신학"이 그 역할을 대신하였다. 신학적 문제에 역사적이며 조직적인 관점이 절충되어지면서 현상학적으로 해결된다고 보았다. 역사적 연구는 사실을 규명하는 데에 연구의 초점을 두지만, 교리적 연구는 그 사실의 궁극적 의미를 파악하는 데 집중한다. 따라서 현상학적 신학은 기독교 자료의 의미를 기독교 공동체의 "의미구조"(meaning structure)에 따라 파악하는 데 관심을 기울인다. 첫 번째 시기에는 기독교 공동체의 신학과 종교적 의식을 기술하려 했지만, 두 번째 시기에는 기독교 공동체의 궁극적 의미를 넘어서 종교 일반으로 확대했다. 그의 윤리신학은 이제 종교(에 대한) 신학으로 발전하였다.[21] 이 무렵 반 델 레에우에게 신학의 개념은 세 가지 층위를 의미하게 되었다. (① 사실을 규명하는 역사신학, ② 궁극적 의미를 규명하는 조직신학, ③ 현상의 의미를 이해하는 현상학적 신학)

반 델 레에우의 "현상학적 신학"은 1928년 출판된 『구조심리학과 신학』에서 심리학과 결합하게 되었다. 여기에 주체와 객체 사이의 분리를 극복하는 시도가 보인다. 그는 기독교 신앙에서 주체와 객체의 통일이 "성육신" 사건에서 실현되었다고 주장했다. 전통적인 칼빈주의가 경전을 지나치게 강조하고 의례를 소홀히 하는 경향을 비판하면서, 교리를 이해할 때에 그 진위를 확인

---

19) 윤리신학모델은 리차드 니이버의 『그리스도와 문화』의 다섯 가지 모델들에서 중간 유형들에 속한다.

20) Waardenburg, "van der Leeuw as a Theologian & Phenomenologist," 197.

21) Waardenburg, "van der Leeuw as a Theologian & Phenomenologist," 198.

하는 대신에 "의미경험의 진실성"이 더 중요하다고 보았다.[22] 반 델 레에우가 신앙의 경험에서 주체성을 강조한 것은 이미 그의 초기 윤리신학에서 발견되는 점이다. 윤리신학에서 계시에 대한 신학자의 경험이 중요한 것처럼, 현상학에서 의미에 대한 현상학자의 개인적 경험이 중요하다고 보았다. 그는 이 시기에 윤리신학자로부터 이해의 현상학자로 변화되었다. 현상학자는 주관적 해석을 통하여 이해를 추구함으로써, 사실을 확인하는 역사연구와 계시를 설명하려는 교리신학과 구별되는 방법론을 추구한다고 보았다.

그러나 1935년 출판된 『신학개론』에서 반 델 레에우는 "호교적이며 목회적인 의도"를 분명히 나타냈다. 그는 "자연인"(비신앙인)의 학문과 "신앙인"의 학문을 분리하는 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)에 대항하여 과학과 신학의 독립성을 지키려고 노력했다. 반 델 레에우는 자연과학과 인문과학을 뚜렷이 구별했다. 형이상학과 신학은 궁극적 의미를 설명하고, 자연과학과 역사는 사실을 확인하지만, 심리학과 현상학은 그 경계에서 사실을 확인하고 설명하기 위하여 "이해"의 자리를 마련한다고 보았다. 그는 종말론적 시각에서 "모든 과학은 신에 이르며 모든 과학은 신으로부터 시작한다"고 주장했다. 그의 윤리신학은 실존신학으로 발전하면서, 신앙의 윤리적 경험뿐만 아니라, 계시에 대한 실존적 경험에도 관심을 기울였다. 반 델 레에우에게 계시의 객관성에 관한 문제는 바로 신앙인의 주관성이 결정하는 문제였다.[23]

와덴버그가 지적하듯이, 반 델 레에우의 학문체계는 독특했다. 그는 신학을 ① 역사적 신학(사실), ② 현상학적 신학(이해), ③ 조직적 신학(신앙)으로 구분했듯이, 과학도 ① 자연과학(사실), ② 심리학과 현상학을 포함한 인문과학(이해), ③ 철학과 신학(궁극적 의미)으로 구분하였다. 나아가 인간 존재의 측면도 ① 자연, ② 가능한 실존, ③ 실현된 실존으로 나누어 탐구했다. 그는 신학을 교회의 학문분야로 보았는데 그 신학의 권위를 성서나 제도로서의 교회에 두지 않고, "살아있는 교회"에 두었다. 그는 성육신을 신학의 핵심사상이라고 주장했지만 그렇다고 신학과 동일시하지는 않았다. 성육신의 신학을 통하여 그는 계시와 세상 사이에 "진실한 신학"(a true theology)을 탐색하려 했다.

반 델 레에우는 자연신학에 대하여 칼 바르트와 에밀 부르너의 중간적 입

---

22) Waardenburg, "van der Leeuw as a Theologian & Phenomenologist," 198-199.
23) Waardenburg, "van der Leeuw as a Theologian & Phenomenologist," 202.

장을 취했다. 바르트에 대항하여 자연신학의 필요성을 주장했지만, 부르너의 자연주의적 입장은 단호히 거부했다. 그는 자연과 초자연의 이분법을 반대했고, 인간의 세계와 신의 세계가 성육신의 사건에서 연합한다고 주장했다. 그는 계시에서 세계로서의 길은 신학자가 감당해야 할 길이지만, 세계에서 신으로 나아가는 길은 현상학자의 몫이라고 믿었다. 그에게 인간은 종말론적 의미에서 "종교적 인간"(*homo religiosus*)이었다.

반 델 레에우는 현상학적 신학 없이는 교리신학은 공허해 질 수밖에 없고, 반면에 조직신학 없이는 현상학적 신학은 "심리학적 심미주의"(psychological aestheticism)에 머물게 될 것이라 지적했다. 그는 이해에 도달하기 위하여 구조심리학을 이용했고, 그의 인간학은 윤리신학에 그 기초를 두고 있었다. 그에게 심리학은 인간학으로 환원될 수 있는 것이었다. 모든 신학은 인간학이며 동시에 모든 인간학은 그에게 신학이었다. 현상학적 신학은 현상과 구조를 이해함으로써 의미의 형태들을 탐색하지만, 반 델 레에우는 기독교에 그 사례를 국한하는 경우가 많았다. 따라서 우리는 그의 학문적 구조가 기독교적 영향을 결정적으로 받았다는 사실을 부인할 수는 없다. 그는 현상학적 신학과는 구별되는, 교리/조직신학을 "규범적인" 교회의 신학으로 보았다.[24]

세 번째 시기에서 반 델 레에우의 신학은 다시 "성례신학"으로 발전했고, 신학적이며 철학적 인간학에 보다 깊은 관심을 기울였다. 레비 브륄의 원시심성을 본격적으로 수용하며 출간한 『인간과 종교』(1941)에서, 그는 인간과 신의 상호의존성을 강조하며 인류와 개인의 역사를 분석했다. 그는 신과 세계는 그 자체로 존재하는 것이 아니라, 인간과의 실존적 관계 안에서만 존재한다고 주장했다. 신과의 관계는 신학적으로 신앙을 기초로 탐구되지만, 세계와의 관계는 현상학적으로 이해를 기초로 탐구된다고 보았다. 그의 인간학은 인간현상에 대한 "단순한" 기술적 연구에 머물지 않았다. 오히려 "규범적으로" 구체적인 인간의 표현을 해석하는 데에 기능하였다. 그에게 종교 없는 인간의 실존은 있을 수 없으며, 따라서 탄생과 부흥은 신의 일이며, 문화도 이러한 종교적 근거를 가지고 있다고 보았다.

와덴버그의 지적처럼, 반 델 레에우의 신학은 점차로 "객관적" 성향을 띠게 되었고, 그의 신학은 현상학과 인간학으로부터 구별되지만, 완전히 분리되지는 않았다. 그에게 현상학은 기독교의 인간학으로 남았고, 다시 그 인간학은 본

---

24) Waardenburg, "van der Leeuw as a Theologian & Phenomenologist," 206-209.

질적으로 기독교 신학과 연결되었다. 다시 말해, 실존주의적 인간학, 심리학, 현상학 등이 어우러져 그의 신학을 위한 하부구조를 형성한 것이다. 나아가 그는 학자로만 남아있지 않았고 네덜란드 개혁교회의 의례 부흥을 통한 영적 부흥을 위해 노력한 행동가이기도 했다.[25] 그는 의례의 기본 형식을 성육신의 그것과 비교했는데, 그는 "형식의 훼손"과 "의례의 보수화" 모두를 비판했다. 그는 성찬식과 세례식뿐만 아니라 설교도 본질적으로 "신의 은총의 선포를 통한 죄의 용서"라는 점에서 성례라고 주장했다. 나아가 기독교 공동체인 교회도 신과 인간의 만남이 일어난다는 점에서 성례적 현상이라고 주장했다. 결국 그에게 모든 종교 현상은 성례적 사건이었다.

반 델 레에우는 윤리신학을 중심으로 당시 유행하던 다양한 학문적 해석들을 수용하며 종교현상학의 범주를 넓혀나갔다. 이 점에서 스승 크리스텐센과 제자 반 델 레에우 사이의 학문적 견해와 방법론에서 상당한 차이를 보이고 있다. 크리스텐센은 고대종교자료를 역사적으로 분석하는 데에만 집중했지만, 반 델 레에우는 당시 유행하던 철학적, 심리학적, 사회학적 경향들을 폭 넓게 수용함으로써, 그의 비판자인 크리스텐센에게 '주관주의'를 수용하며 종교현상학의 영역을 일종의 심리학으로 만든다는 비판을 받기도 하였다.[26] 크리스텐센의 판단은 일부 옳았다. 반 델 레에우는 개혁교회 내부에서 "위험인물"로 간주될 만큼 자유로운 신학자로 여겨졌다. 당시 네덜란드의 "기둥화"(pillarization)라 불리는 사회적 분리주의 체제 아래 그의 신학과 종교현상학은 잘 수용되지 않았다. 따라서 반 델 레에우의 사망 후 네덜란드 학자들은 그가 이룩한 종교현상학의 가치를 간과했다.

(2) 이데올로기적 대응: 호프스테와 위베

반 델 레우의 종교현상학을 윤리신학의 관점에서 파악한 와덴버그와는 달리, 그의 학문이 지닌 배후 의도가 이데올로기적인 정치철학사상이라는 주장이 등장했다. 최근 반 델 레에우에 대한 박사논문을 집필한 라이덴대학교의 호프스테(Willem Hofstee)는 반 델 레에우의 종교현상학이 지닌 이데올로기적 함의와 의도를 지적하고 있다. 와덴버그가 반 델 레에우의 신학적 배경을 단계별로 탐색했던 것과는 달리, 호프스테는 반 델 레에우가 가졌던 정치사상과

25) Waardenburg, "van der Leeuw as a Theologian & Phenomenologist," 213.
26) Waardenburg, "van der Leeuw as a Theologian & Phenomenologist," 244.

당시 정치사회적 분위기가 그의 학문적 태도에 두르러지게 반영되었다는 사실에 주목하였다.[27]

호프스테에 따르면, 반 델 레에우의 종교현상학에는 네덜란드의 제국주의적 팽창정책이 반영되어 있다. 네덜란드 동인도회사를 통하여 정복한 인도네시아를 네덜란드 정부는 1945년까지 식민지로 통치했다. 세계 각지의 식민지들로부터 입수된 다양한 종교와 문화에 대한 지식은 네덜란드 지식인들에게 새로운 이해를 촉구하였다. 반 델 레에우가 개입한 윤리운동은 (정통주의자들보다) 문화와 근대성의 문제에 적극적으로 개입하려는 입장을 취했고, 특히 타종교에 대하여 개방적인 입장을 취하고 있었다. 정통주의자들이 강조하는 신에 대한 교리적 지식보다는 종교경험을 신과 인간의 접촉점으로서 보다 중시했다. 그는 계시의 개념을 확장하려했던 드 라 소쌔이나, 이성에 기초한 본격적 이해를 감행했던 틸레와는 달리, 양자의 입장을 아우르는 보다 온건한 근대주의자의 입장을 취하며 기독교를 넘어 타종교에 깊은 관심을 기울였다.

반 델 레에우는 네덜란드 노동당 당원이었고, 2차 세계대전이 종식된 직후 최초로 교육, 문화, 과학 분야의 장관을 1년간 역임했다. 그러나 문화 정치와 교육에 대한 그의 '사회주의'적 입장은 다른 개신교와 가톨릭 정당들과의 연합을 방해했다. 당시 우려대로 노동당은 결국 1946년 선거에서 패했다. 교파별로 문화, 정치, 교육, 복지, 방송, 의료시설 등을 분리하여 운영해 온 네덜란드의 "기둥화"(pillarization)에 기초한 분리주의를 극복하려는 반 델 레에우의 정치사상은 거센 저항에 부딪혔던 것이다. 이러한 정치적 분리주의는 19세기 말에 형성되기 시작하여 20세기 양차대전을 전후로 그 분수령을 이루었다. 독일의 강점기 가운데 이러한 분리주의를 철폐하려는 소수 지식인의 노력이 있었지만, 연합군이 승리하자 다시 원래의 분리주의 상태로 돌아갔다.

호프스테에 따르면, 반 델 레에우는 당시 정치사상과 철학사상에 나타나는 허무주의(Nihilism)에 저항하였다. 독일의 국가사회주의(나찌즘)와 러시아의 공산주의를 서구문명의 거대한 위협으로 간주하였기 때문이다. 그는 이러한 이데올로기들이 인간과 국가를 "신격화"함으로써 '새로운 종교'의 기능을 감당하고 있다고 보았다. 마찬가지로 그는 키에르케고르와 니체의 실존주의 철학

---

27) Willem Hofstee, "Religion and Ideology: Dutch Science of Religions during the Cold War," ed. by Ivan Dolezalova, *the Academic Study of Religion during the Cold War* (Oxford: Peter Lang, 2001), 239-252.

도 허무주의적 성격을 갖고 있다는 이유로 비판했다. 당시 유럽이 허무주의의 위기에 처한 것은 공동체와 권위 그리고 믿음에 대한 신뢰가 결여되었기 때문이라고 믿었다.[28] 따라서 허무주의라는 이데올로기에 대항하기 위하여 반 델 레에우는 새로운 통합의 체계를 만들어 나갔다고 호프스테는 본다.

반 델 레에우는 뒤르껭이 주장한 집단표상의 개념을 원시사회와 현대사회를 이해하는 데 적용하였다. 야스퍼스의 실존철학에서 현상학적이며 문화비평적인 방법론을 수용하였고, 이집트와 그리스 종교를 이해하는 데에는 레비 브륄의 원시적 심성의 개념을 적용하였다. 이러한 그의 노력은 그가 사망한 후에 라이덴대학교의 시에르크스마(Fokke Sierksma)와 크로닝겐대학교의 반 바렌(Th. P. van Baaren)에게 혹독한 비판을 받았다. 이러한 비판은 보아스를 중심으로 한 미국 인류학자들에 의하여 주창된 문화상대주의 영향 아래 진행되었다.[29] 네덜란드가 탈제국주의(de-colonization)의 과정을 경험하면서 '상대주의' 접근이 네덜란드 종교학계에 유행하였고, 대륙철학의 영향력이 감소하고 영미 '경험주의' 접근이 유행하였다.

네덜란드에서는 종교와 정치가 긴밀한 관계를 맺어왔듯이, 반 델 레에우의 종교현상학은 정치적 이데올로기에 대한 대응이라는 것이다. 신학적 입장에 대한 차이가 일상생활에 상당한 영향을 미쳤던 네덜란드의 토양에서 반 델 레우는 신학자로서뿐만 아니라 정치사상가로서 그의 이데올로기를 종교현상학을 통하여 나타냈다는 것이다. 그러나 호프스테는 반 델 레에우의 종교현상학에 '부분적으로' 유럽중심주의에 기초한 식민지적 유산만이 남아 있다고 평가하고 있다. 반 델 레에우는 스승인 크리스텐센을 제외하고는 거의 동시대 학자들로부터 비판을 받기보다는 고대종교의 권위자로 인정을 받았으며 국제적 명성을 누렸다. 그러나 그의 방법론 역시 '제국주의적'이라는 오명을 피할 수는 없다는 논리를 최근 네덜란드 학자들은 발전시키고 있다.

위베는 반 델 레에우의 현상학이 과학적 측면과 "비과학적" 측면을 동시에 담고 있다는 점에서 모순된다고 지적한다.[30] 그에 따르면, 반 델 레에우는 서

---

28) Hofstee, "Religion and Ideology," 240.

29) Willem Hofstee, "Phenomenology of Religion versus Anthropology of Religion: The "Groningen School" 1920-1990," ed. by Sigurd Hjelde, *Man, Meaning, and Mystery: 100 Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen* (Leiden: Brill, 2000), 173-190.

30) Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies* (London: Macmillan, 1999), 173-190.

구문화의 극단적인 세속화 가운데 종교의 위기를 극복하기 위하여, 기독교와 비서구 종교자료를 사용하였다. 이러한 "십자군전쟁/성전"(the crusade)에 종교현상학을 사용함으로써, 반 델 레에우는 종교현상학을 일종의 종교적 탐색(Quest)으로 절락시켰다는 것이다. 나아가 그는 반 델 레에우가 종교현상학에 주관성을 도입하면서, 경험적이며 이론적 과학의 가치를 간과했다고 본다. 경험적 이론이 가져 올 수 있는 종교에 대한 지식 이상의 것, 의미를 종교현상학이 가져온다는 반 델 레에우의 입장에 위베는 회의적이다. 왜냐하면 현상학적 발견은 경험적 사실의 조명 아래 계속적인 수정의 단계를 거쳐야 하기 때문이다. 결국, 반 델 레에우의 후임자인 반 바렌(van Baaren)도 과학의 객관적 지식을 현상학의 주관적 이해로 변경했던 반 델 레에우의 종교현상학을 비판하였다. 결론적으로 위베는 "사회의 복지"와는 무관한 과학적 종교학을 서구의 문화부흥을 위한 도구로서 사용하고, 신학으로부터의 독립성을 종교학 스스로 제거함으로써 반 델 레에우가 결국 과학적 종교학을 "파괴했다"고 주장하였다.[31]

(3) 고백적 신학으로의 회귀: 플라트보에트와 피트제랄드

와덴버그는 반 델 레우의 신학적 입장이 고백적 신학과는 구별됨을 강조했지만, 자유주의신학이 아닌 "고백적 신학"에 오히려 더 가깝다는 평가가 있다. 네덜란드의 아프리카종교 전문가 플라트보에트는 네덜란드에서 종교학과 신학은 전통적으로 "긴밀한 조화"(close harmonies)의 관계를 맺어 왔다고 주장하였다.[32] 이러한 맥락에서 그는 반 델 레에우를 종교현상학을 "고백적 신학"으로 회귀시킨 대표적 인물로 들었다. 그에 따르면, 종교적으로 분리주의의 영향을 받으며 네덜란드의 국립대학은 주로 신학적으로 자유주의자와 중립노선에 있었던 신학자들이 종교학 교수직에 임명되어 왔다. 라이덴 대학교는 크리스텐센(1901-1937)에 이어 '현대종교' 분야에 크래머(1937-1948)와 히딩(1948-1972)을, '고대종교' 분야에 버크(1939-1959)와 하트만(1960-1987)이 임명되었다.

라이덴대학교와 암스텔담대학교에 종교학 교수직이 신설된 한참 뒤인 1918년 그로닝겐대학교에 취임한 반 델 레에우는 네덜란드 개혁교회와 매우 긴밀

---

31) Wiebe, "Phenomenology of Religion as Religio-Cultural Quest," 186.
32) Plavoet, "Close Harmonies," 130-133.

한 관계를 맺으며 종교현상학(처음엔 교리학)을 교수했다. 그는 "고백적 신학"과 종교현상학의 화해를 공개적으로 시도했는데, 이는 네덜란드 개혁교회 소속 학생들을 주로 입학시켰던 그로닝겐대학교와 유트레히트대학교의 교파적 성격을 반영하는 것이라고 플라트보에트는 지적한다. 반면에 라이덴대학교에서는 항의파(Remonstants)[33] 학생들이 목회훈련을 받았고, 암스텔담대학교에서는 루터교와 메노나이트파(Mennonites)[34] 학생들이 수학했다. 이 점에서 라이덴과 암스텔담은 대학생의 구성 측면에서 그로닝겐과 유트레히트 보다 더 개방적이고 자유로웠다. 그로닝겐대학교는 "고백적 신학"과 "윤리 신학"(중도파)의 경향을 아우르는 학생들이 반 델 레에우의 제자가 되어 수학하였다. 1909년 고백론에 기초한 강력한 우익 단체가 네덜란드개혁교회 안에서 등장하면서, 유트레히트대학교를 교파화하는데 심혈을 기울였지만, 그로닝겐대학교에서는 반 델 레에우가 소속된 좌익에 속하는 "윤리신학회"와 우익에 속하는 "고백적 신학" 사이의 관계를 조화롭게 유지하며, (라이덴대학교와 암스텔담대학교의) 극단적인 자유주의 신학에 대항하여 정통 칼빈주의의 교리를 회복하려 했다.[35]

플라트보에트는 그로닝겐대학교의 학문적 영향 아래 반 델 레에우도 종교학과 고백적 신학을 분리하려는 경향에 두 가지 이유로 반대하였다고 주장한다. 첫째, 엄밀한 종교학을 지향하며 신학과의 완전한 분리를 주장하던 동료학자들에 대해서, 그는 종교학이 신의 존재와 신학에 기초한 초경험적인 가정에 기초하고 있다고 비판하였다. 둘째, 반 델 레에우는 인간은 '심리적 통일성'(psychic unity)이 있다고 주장했다. 인간의 사고는 모든 종교에서 동일한 방식으로 기능하기 때문에, 역사학과 어원학에 기초한 "개별종교들에 대한 연구"(history of religions)는 결국 '심리적 통일성'에 대한 연구를 통하여 "유개념으로서 종교에 대한 연구"(history of religion)와 통합될 수 있다고 믿었다. 구체적 관점을 결여한 객관성을 불가능하며 바람직하지 않은 태도로 간주하면

---

33) 라이덴대학교의 개혁주의신학자였던 아르미니우스(1560-1609)는 칼빈의 예정론을 반대하였다. 그는 신의 주권과 인간의 자유의지가 양립할 수 있다고 주장하였는데, 그를 지지하는 45명의 목사들이 1610년 네덜란드 의회에 『항의서』(Remonstrance)를 제출하면서 네덜란드 항의파가 유래하였다.

34) 16세기 네덜란드의 가톨릭 사제인 메논 시몬(Monno Simons)에서 유래한 개신교 교단으로 신약성서에 대한 문자적 해석, 유아세례금지, 종교의 자유와 비폭력 평화주의 등을 주장했다.

35) Platvoet, "Close Harmonies," 131.

서 반 델 레에우는 심리학과 '공감'(empathy)의 기술을 사용하는 종교에 대한 '심리학적' 해석의 중요성을 강조하였다. 반 델 레에우는 종교현상학을 통하여 다양한 종교현상들 가운데 공통된 종교적 요소를 이해하려고 하였는데, 그는 모든 종교현상들은 그 본질에 심리적 기초를 가지고 있다고 보았다.

반 델 레에우는 나아가 자연신학(natural theology)을 종교사 혹은 종교현상학과 통합할 것과, 기독교를 하나의 종교현상으로 간주하며 '비고백적인'(non-confessional) 방식으로 연구할 것을 제안했다.[36] 따라서 그는 종교학을 기독교 신학의 한 부분(precinct)으로 포함시켰다. 개별종교들의 연구를 일반종교학에 포함된다고 인식했고, 일반종교학을 종교적 공감의 심리학에 의하여 통합하는 조직적인 연구로 보았다. 다시 말해, 종교현상학은 고백적이며 실천적인 신학뿐만 아니라 학문적이고 자유주의적 신학을 동시에 포함한다. 반 델 레에우에게 "모든 신학은 인간학이고, 모든 인간학은 신학"이었다. 왜냐하면 "신과 자연에 대한 모든 지식의 원천은 신이며 동시에 인간이었던 그리스도"이기 때문이다.[37] 티모디 피트제랄드(Timothy Fitzgerald)도 이러한 반 델 레에우의 고백적 신학으로의 회귀를 과학적 종교학의 커다란 위협으로 비판하였다.[38]

(4) 종교현상학의 전형적 모델: 제임스

이미 살펴본 윤리신학과 이데올리기적 대응 및 고백적 신학으로서 반 델 레에우의 종교현상학이 갖고 있는 약점을 부각시키는 유형들과는 달리, 조오지 제임스는 보다 공감적으로 그 철학적 기초를 검토하는 유형에 속한다.[39] 그에 따르면, 반 델 레에우는 그의 스승인 크리스텐센과 드 라 쏘쎄이와 함께 전형적인 종교현상학의 특징을 공유하고 있다. 다시 말해, 그의 현상학은 조

---

36) Platvoet, "Close Harmonise," 132.

37) Platvoet, "Close Harmonies," 133.

38) Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 36-37.

39) George Alfred James, *Interpreting Religion: The Phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1995), 201-263; Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, (1933) trans. by J. E. Turner (New York: Harper & Row, 1963), 671-701. 이후 인용된 반 델 레에우의 Epilegomena 부분임.

직적이며 비발전론적이고 반역사주의적이었다. 크리스텐센은 신학자과 종교철학자의 직무를 종교현상학자와 종교사가의 직무와 구분하면서, 신학과 종교현상학을 분리하려고 노력했다. 그러나 그의 제자인 반 델 레우는 양자의 '상호보완적인' 성격 때문에 함께 분리하면서도, 긴밀한 관계를 유지해야 한다는 입장을 선택했다. 그의 철학적 입장은 분명했다. 현상은 드러나는 것으로 "주체와 객체 양자가 관계되는" 것이다. 어떤 인간적인 삶도 "직접적으로" 사고되고 토론될 수 없다. 따라서 지각의 주체는 자신의 과거조차도 타자의 과거와 마찬가지로 직접적으로 재현할 수 없기 때문에, 재구성의 단계를 거쳐야 한다. 새로운 구조 안에서 드러나는 현상은 점차로 이해되어지는 것이다. 개인의 삶이 "재구성"과 "해석"을 통해서만 이해되듯이, 과거의 사람들도 "간접적으로" "이해"될 수 있다. 고대 이집트인의 삶에 대하여 "아는" 것이 힘든 일이긴 하지만, 조금은 "이해"할 수 있다. 고대인을 "이해"하는 것을 이웃집 친구를 "이해"하는 것에 비유하며, 반 델 레에우는 역사의 간극을 뛰어넘어 본질적으로 "인간적인" 현상은 한 인간의 "공감"을 통하여 이해될 수 있다고 주장하였다. 그럼 제임스의 공감적 해석에 따라, 반 델 레에우의 종교현상학의 세 가지 주요 특징을 알아보기로 하자.

첫째로, 반 델 레에우의 종교현상학은 비역사적인(a-historical) 특징을 지니고 있다.[40] 그는 종교현상을 이해하는 체계적인 연구를 했다. 반 델 레에우는 두 가지의 이해의 차원이 있다고 생각했다. "수직적인 차원"은 신에게서 발원한 계시에 대한 것으로 완전히 이해될 수 없다. 그러나 "수평적인 자원"은 인간에서 시작하며 역사에 드러나는 현상에 대한 이해이다. 이 후자의 과정은 "의미"에 대한 "이해"를 추구한다. 인간의 경험 안에 드러나는 신의 계시에 대한 사색을 탐구하기 때문에, 계시 자체에 대한 신학적 연구가 아닌 그 계시에 반응하는 인간현상에 대하여 연구하는 것이다. 현상들은 다른 현상들과 "구조적 관계"를 이루며 이는 다양한 "유형"으로 나타난다. 따라서 반 델 레에우의 연구 목표는 이러한 유형들의 "의미"를 "이해"하는 것이다. 이 유형을 실체 그 자체와 동일시하지는 않지만, 나름대로의 법칙이 있다. 반 델 레우가 이러한 특정 유형들을 체계적으로 파악한다는 점에서 비역사적 특징을 드러낸다. 그 역시 자신의 현상학을 "드러난 것에 대한 조직적인 연구"라고 언명하였다. 이러한 조직적 연구는 역사적 종교연구에서 철학적 종교연구로의 전이

40) James, *Interpreting Religion*, 203-216.

를 뜻한다. 그는 역사적 연구조차도 현상학적 관점이 반영되어 있다고 보았다. 문서를 편집하고 번역하는 과정에 연구자의 주관성이 개입되기 때문이다. 그는 종교의 대상과 종교의 주체에 머물지 않고, 종교의 대상과 종교의 주체가 호혜적으로 만나는 현상을 연구하였다. 그리고 반 델 레에우는 종교사와 종교현상에 대한 발전적 개념에 반대하였다. 그는 헤겔의 역사철학과 진화론적 종교발전론 및 앤드류 랑에 의하여 주창된 지고신 신앙의 퇴화론 등 모든 형태의 발전론을 거부했다. 가장 오래된 형식의 종교를 중시하며 그 기원을 탐구하는 학풍에 반대하며, 과거와 현재의 다양한 종교현상들이 드러내는 유형들을 이해하는 데 집중하였다. 또한 반 델 레우는 반역사주의적 태도를 갖고 있었다. 역사는 직접적인 경험을 그대로 재현하는 것이 아니라 경험의 재구성이다. 수직적 차원에서 신의 계시는 드러나지 않지만, 수평적 차원에서 인간의 경험 안에 나타난 그 계시 사건에 대한 인간적 사색은 파악할 수 있다. 그는 단순한 역사적 사실이 아니라 그 사실에 부여된 인간적 의미를 탐색하려고 했다.

둘째로, 반 델 레에우의 종교현상학은 연구의 대상과 태도 그리고 관점에서 비신학적(a-theological) 특징을 띠고 있다.[41] 반 델 레에우가 신학이라는 용어를 사용할 때에는 광의적 혹은 협의적 차원에서 사용하였다. 그는 종교현상학을 신학과 뚜렷이 구별하였다. 신학자는 신을 조사할 수도 그렇다고 분석할 수도 없으며, 오히려 "순종의 길"을 따를 뿐이다. 계시에서 출발한 것은 지식의 형식으로 알 수 없다. 반대로 종교현상학의 연구대상인 현상은 드러난다. 드러나는 것은 신앙 그 자체가 아니라 신앙을 고백하고 증언하는 인간이다. 신학은 수직적 차원에서 계시를 연구하지만 종교현상학은 수평적 차원에서 현상을 연구한다. 연구 태도에서도 차이를 보인다. 종교현상을 이해하기 위해서는 반 델 레에우는 "냉철한 관찰자의 태도"가 아닌 "애인을 바라보는 사람의 사랑이 깃든 시선"이 필요하다고 주장했다. 그가 이해하려는 대상은 "주체와 연관된 객체이며, 객체와 연관된 주체"이다. 그는 단순히 종교현상이 종교인에게 의미하는 바 그 이상을 이해하려 하였다. 따라서 현상학자는 다른 종교들과의 비교를 위하여 특정종교(기독교)의 독특성을 스스로 포기해야 한다. 이러한 점에서 모든 이해는 일종의 재구성이다. 경험 그 자체는 이해될 수 없기 때문이다. 현상은 현상학자의 삶으로 진입되어 그 자신의 용어로 해석 되어야

41) James, *Interpreting Religion*, 217-239.

한다. 따라서 해석은 살아지는 삶의 본질이다. 해석은 해석 주체인 연구자를 위하여 행해지는 것이며, 실재는 언제나 누구의 실재인 것이다. 그는 에포케(판단중지, 괄호치기)를 수용함으로써 그가 종교현상에 탐구할 때에 신학적 영향력을 최소화하려 하였다. 그가 후설의 현상학을 적용했다고 오인을 한다면, 그의 적용이 잘못되었다는 결론에 쉽게 도달하게 된다. 왜냐하면 그의 에포케는 훗설의 용례와 다르기 때문이다. 에포케가 이해의 과정에서 지적인 판단의 자제를 의미한다면 어떤 이해도 불가능할 것이다. 오히려 현상 뒤의 실재에 대한 물음을 자제하는 것이다. 그는 현상 뒤의 실재, 물 자체보다는 드러나는 현상 자체에 관심을 가졌다. 그리고 현상의 역사성(진화 혹은 발전 등)에 대한 물음이 아닌 그 의미를 중심으로 현상들의 '비역사적' 유형들을 탐색했다. 나아가 그는 현상에 대한 교리적 판단을 지양하였고 기독교의 신적 개념을 다른 종교전통에 강요하지 않으려고 노력했다. 그러나 그는 신학적 지식에 대해서는 에포케를 시행하지 않았다. 신학적 지식은 현상을 해석하는 도구로서 그 필요성을 인식했기 때문에 기독교의 관점에서 다른 종교를 폄하하는 듯이 보이는 "놀라운" 발언을 하기도 했다. 그는 유형들과 구조들이 기독교인으로서 그에게는 기독교 전통의 "보여지는 것"에서 성취된다고 주장하였다.

셋째, 반 델 레에우의 현상학은 반환원주의적(anti-reductive) 특징을 갖는다.[42] 그는 원시종교에서 현대기독교에 이르는 다양한 종교들을 "자기포기적 사랑"(self-surrendering love)의 태도로 접근하였다. 현상을 이해하는 과정에서 기독교적 종교경험뿐만 아니라 다른 종교들의 자료를 사용하였다. 그는 삶을 "힘"으로 경험하는 원시인들이 현상을 인식하는 방식이 현대인들과 현격한 차이가 있다고 보았다. 그는 이러한 차이에 기초하여 유형론을 전개하였지만, 이러한 차이에도 불구하고 그는 종교들 간에는 공유하고 있는 유사한 구조와 근본적인 통일성이 있다고 보았다.[43] 그에게 "종교"(religion)는 학자가 만들어 낸 개념일 뿐이며, 세계에는 구체적인 "개별종교들"(religions)만이 있다고 보았다. 따라서 그가 사용하는 "원시종교"(primitive religion)의 개념도 역사이전의 종교, 종교의 원초적 근원, 현대종교와 구별되는 종교를 의미하지 않는다. 오히려 주물숭배, 정령숭배, 다이나미즘(힘의 숭배), 토템숭배 등을 포함하는

---

42) James, *Interpreting Religion*, 240-263.

43) 게라르두스 반 델 레에우, 손봉호, 길희성 역, 『종교현상학 입문』(1948), (왜관: 분도출판사, 1995), 274-275.

유개념으로 사용했다. 즉 개념으로서의 "원시종교"가 갖는 특징은 발견되는 특정 시대와 특정 지역, 특정 발전 단계와 관련이 있지 않고, 힘이 드러나는 독특한 방식의 차이에 있다. 신이나 초월의 형태가 아니라 위력으로 혹은 인간의 모습으로 실용적인 의도에 부합하는 형태로 경험된다는 것이다. 뚜렷한 고유의 성격을 지닌 종교들에 대하여, 로마인들의 도시에서 나타나는 남과 북으로 나아 있는 길인 "카르도"(cardo)와 동과 서를 연결하는 길인 "데쿠마누스"(decumanus)를 차용하며 아래와 같이 명명한다.

(1) "멀리 떨어져있음의 종교": 중국의 종교(유교), 이신론 등
(2) "탈출의 종교": 무신론, 초기불교, 자이나교 등
(3) "투쟁의 종교": 이원론/이신론, 이집트종교, 조로아스터교 등
(4) "평온의 종교": 신비주의 등
(5) "불안의 종교": 유대교, 기독교, 이슬람
(6) "변형과 형태의 종교": 그리스의 종교
(7) "무한성과 금욕의 종교": 인도의 종교
(8) "무와 자비의 종교": 불교
(9) "의지와 순종의 종교": 유대교
(10) "위대함과 겸손의 종교": 이슬람
(11) "사랑의 종교": 기독교

반 델 레에우는 "카르도"를 힘이 인간에게 드러나는 방식으로, "데쿠마누스"를 인간이 힘의 드러남에 반응하는 방식으로 보았다. (1)부터 (5)까지는 독특한 역사적 형태를 넘어 "모든" 종교들에 보편적인 요소로서 찾아 질 수 있지만, (6)에서 (11)까지는 상호 공유점이 있기는 하지만, 그 독특성이 두드러진 역사적 세계종교들에 적용하고 있다.

반 델 레에우의 이러한 유형론에 대하여 조나단 스미스는 "모호한," "차이점"을 감지하지 못한, "단순한 함성"이며, "거친," "호전적인," "변증적," "부적절한," "부적당한," "인상주의적" 구분이므로 "어떤 가치도 발견할 수 없다"고 평가하였다.[44] 그러나 스미스는 반 델 레에우가 지속적인 에포케를 유지함과 동시에 해석자 자신의 종교경험을 이해의 과정에서 사용하고 있음을 간과

---

44) Jonathan Z. Smith, *Imaging Religion: From Babylon to Jonestown* (London: The University of Chicago Press, 1982), 7.

하고 있다. 오히려 '유대인' 스미스가 전개한 "저항의 현상학"은 유대교의 "율법"과 기독교의 "사랑"을 대비시키는 '개혁주의신학자' 반 델 레에우의 주관적 해석에 대한 한계를 지적하는 것으로 보아야 할 것이다.[45] 조나단 스미스의 주장처럼, 반 델 레에우는 종교를 이해하는 과정에서 본인의 종교경험을 폭넓게 사용했지만, 그것에만 제한을 두지는 않았다. 예를 들어, 정령숭배와 같은 종교현상을 이해할 때에도 인간적 현상으로 이해가 가능하다고 생각했다. "우리 역시 정령주의자들이다. 아무리 그것을 잊기 위해 최선을 다할지라도!" 그는 정령주의를 본질적으로 인간적 경험에 기초한다고 생각했고, 힘에 대한 원시적 지각이 결코 현대인들의 삶과 괴리되어 있지 않다고 보았기 때문이다.[46]

반 델 레에우는 "순전한 이해"에 이르기 위하여 체계적인 과정과 단계를 제시했다. ① 유형의 분류를 위해 현상에 이름을 붙이고(명명하기), ② 분류된 것을 자신의 종교경험 안으로 삽입한 후에, ③ 에포케를 지속적으로 유지하면서, ④ 실제로 관찰된 것을 분류하고, ⑤ 지속적인 수정의 단계를 거쳐야 한다고 주장하였다. 이러한 "이해"의 과정에는 다양한 층위의 의미와 해석의 수준이 있는데, 현상의 세 가지 수준은 ① 은폐, ② 점진적 드러남, ③ (상대적) 투명화로 구분하고, 이와 관련하여 삶의 세 가지 수준은 ① 경험, ② 이해, ③ 증언으로 구분하였다. 분명한 것은 반 델 레에우의 종교현상학이 "설명"보다는 "이해"에 그 초점을 두고 있다는 사실이다. 그는 종교현상을 설명하려는 다양한 '환원론적' 이론들을 반대하였다.[47] 다만 그는 "이해"에 이르기 위하

---

45) 졸고, 「조나단 스미스의 종교현상학 연구」, 『철학과 현상학 연구』, 34집, 2007, 5-29. 스미스는 '저항의 현상학'을 제안하면서 종교학에 나타나는 기독교학자들의 편견을 비판한다. Jonathan Z. Smith, *Relating Religion* (London: The University of Chicago Press, 2004), 35-36; *Drudgery Divine* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990). 스미스는 초기 기독교들과 고대종교들의 비교연구에서 나타나는 기독교 연구자들의 "호교적" 연구태도에 대하여 지적한 바가 있다.

46) 반 델 레에우, 『종교현상학 입문』, 86-87. 반 델 레에우는 정령숭배 부분에서 자신의 경험을 사용한다. "외부의 영향에 의해 감정이 극도로 흥분된 상태에 다다르면 우리도 역시 정령숭배자들이다. 아직 전기가 없을 때(1917년) 나의 목사관에는 카바이트 등을 사용하였다. 그런데 그것이 어떤 때는 잘 타다가 어떤 때는 가물거렸다. 그래서 우리집에는 등이 꺼지면 그 말 안 듣는 램프에게 아주 친절하게 달래보는 재미있는 습관이 생겼다. 우리는 그렇게 하는 것이 도움이 되고 등불이 힘있게 그리고 안정되게 탄다고 상상하였다. 빛이 필요했던 위기상황에서 우리는 말하자면 정령숭배자들을 흉내 내고 있었던 셈이다."

47) van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, vi. 반 델 레에우는 진

여 당시대의 종교에 대한 다양한 "설명들"을 비판적으로 검토하였다. 예를 들어, 그는 내면적 종교 경험을 이해하면서 심리학(야스퍼스와 프로이트)을 언급했고, 특히 프로이트의 이론이 성적 삶의 중요성과 인간내면의 부정적 측면을 드러냈다는 점에 그 가치를 인정했고,[48] 또한 종교의 사회공동체적 측면을 이해하는 과정에서는 사회학(뒤르껭, 막스 베버, 요아킴 바흐)의 이론을 사용했다.[49]

최근 현대 종교학 담론에서 종교 본질에 대한 종교현상학자들의 입장에 거센 비판을 가하고 있다. 현상학자들이 환원주의를 지양하는 것은 그들의 신학적 기초를 숨기기 위한 의도 때문이라는 것이다. 현상학자들이 자신들의 경험을 종교현상을 이해하는 과정에서 사용한다면, 그러한 종교경험을 공유하지 못한 사람들에게 그들의 해석은 어떤 의미가 있다는 말인가? 그러나 반 델 레에우가 다른 사람의 종교경험을 이해하기 위하여 자신의 경험 안에 환원할 수 없는 것이 있다는 확신을 사용한 것으로 보아야지, 새로운 진리를 창출한 것은 아니다. 따라서 종교경험에 환원할 수 없는 어떤 것이 있다는 것을 부정하는 학자는 자신의 확신을 사용할 수도 있는 것이다.

반 델 레에우는 종교의 환원불가능성을 넘어 다양한 종교현상들과 이론들을 이해의 과정에서 사용하였다. 정령숭배에서도 살펴보았듯이, 종교경험뿐만 아니라 모든 인간경험이 종교현상을 이해하는 과정에 동원되었다. 시인과 어린이의 경험, 철학자와 심리학자의 인간존재에 대한 분석, 사회학과 심리분석학의 설명이론들이 포괄적으로 사용된 것은 바로 종교현상에 대한 총체적 이해에 도달하기 위함이었다. 그의 근본적인 가정은 인간 현상은 인간의 경험으로 이해될 수 있다는 것이었다.

따라서 반 델 레에우는 기독교인이 아닌 다른 개별 종교인들도 나름의 종교현상학을 구축할 수 있다고 주장했다. 불교인은 불교적 경험을 통하여 새로운 종교현상학을 고안할 것이라는 것이다. 마찬가지로, 비종교인, 불가지론자, 회의주의자, 세속주의자들도 나름대로 종교현상학을 행할 수 있을 것이다. 연구자의 경험에 따라 새로운 종교현상학이 가능하다면, 종교가 없다고 해서 안

---

화론과 반진화론을 비롯한 다양한 종교이론들을 "오만하게 지배적인 이론"(imperiously dominating theory)으로 규정하고 거부하였다. 이러한 맥락에서 그는 종교의 기원을 밝히는 대신에 현상학적 종교사를 기술하려고 노력하였다.

48) van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, 48-49, 136, 230, 468.

49) van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*,, 269-272.

될 것은 없지 않은가? 그러나 반 델 레에우는 모든 인간은 근본적으로 "종교적 인간"(*homo religiosus*)이라고 확신했으므로, 이러한 물음은 적어도 그에게는 잘못된 물음일 것이다. 어쩌면 그의 이러한 확신이 '제국주의적'이며 '종교주의적'인 전제를 갖고 있다는 비판을 받을 수 있을 것이다. 그러나 다양한 종교현상학들 중에서 어떤 종교현상학이 "보다 적절한 것인가"라는 물음 자체도, 에포케를 유지하는 종교현상학자에게 부적절한 질문으로 보인다.

## 4. 결론

반 델 레에우의 종교현상학에 대한 다양한 해석들이 지금까지 제시되어 왔지만, 21세기 현대종교학의 방법론에서 종교현상학의 필요성과 그 가치는 여전히 유효하다.[50] 앞으로 반 델 레에우의 종교현상학을 보완하는 차원에서 다음과 같은 새로운 연구방향을 제안할 수 있을 것이다.

첫째, 고백적 신학과 철학이 지니고 있는 '규범적' 설명과 해석은 "타자"로서 인간의 새로운 문화와 종교, 그리고 세계관을 이해하는 데 여전히 큰 장애가 되고 있다. 종교현상의 의미를 '왜곡'하고 '무시'하는 전통 중심적 해석을 극복하기 위하여, 종교학자는 타자의 다양한 경험과 의미를 공감적으로 해석할 수 있는 현상학적 태도를 지속적으로 유지해야 한다. 종교현상학적 태도는 기존의 방법론 논쟁에서 진행되고 있는 '환원주의'와 '비환원주의'에 대한 보다 입체적인 조명에도 적용될 수 있다. 환원주의자들의 주장을 그들의 입장에서 공감적으로 이해해 보는 것을 제안해 본다. 즉 종교인을 이해하는 동일한 태도를 가지고 개별종교학자들의 생애와 사상에 적용하여 다시 그들의 입장을 평가하는 것이다. 종교의 이해와 종교학 연구에 대한 '기술적' 접근은 '단순한' 기술적 탐구로 남아 있어서는 안 되며, 종교인과 종교학자의 독특한 관점을 가능한 한 오해 없이 이해하려는 노력이 모든 종교학자들에게 요청된다.

---

50) Steven J. Sutcliffe, ed. *Religion: Empirical Studies* (Aldershot: Ashgate, 2004). 종교현상학에 기초한 한 현장조사방법과 종교연구 자체의 평가방법으로서 종교현상학의 유용성이 제시되고 있다. Douglas Allen, "Phenomenology of Religion," ed. by John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London: Routledge, 2005), 182-207. 알렌은 ① 타자, ② 소여성, ③ 상황화/맥락화가 최근 종교현상학의 발전에 큰 기여를 했다고 지적한다.

물론 이러한 연구는 그 대상에 대한 '존중'과 자신의 방법론에 대한 '겸손'을 동시에 전제하고 있을 때 가능하다는 사실을 명심해야 할 것이다.

둘째, 종교현상학은 종교의 단순한 본질과 구조를 탐색하는 것을 넘어서 그 복잡성과 애매성에 대하여 보다 개방적인 연구태도가 필요하다. '성스러움,' '신비,' '힘,' 등의 종교현상의 본질에 대한 유사성을 강조하는 연구보다는 종교현상들 간의 차이점과 문화적 의미의 변용, 혼합주의 등에 대한 학문적 관심이 요구된다. 종교들을 고립된 문화권 안에서 위치시켜 연구하는 전통과 경전 중심의 연구와 더불어, 종교들의 이동과 조우, 변형과 선교/포교 형태 등에 나타나는 종교의 역동성에 대한 보다 깊은 관심과 연구가 필요하다. 이는 역사주의와 본질주의를 동시에 극복하면서, 종교현상의 보다 구체적인 역사성에 대하여 보다 민감한 경험적 연구태도가 필요함을 의미한다.[51]

셋째, 더 이상 종교현상학은 구체적인 상황 혹은 역사적 맥락과 분리된 구조와 의미의 탐색에만 연구의 초점을 두어서는 안 될 것이다. 연구자 자신이 처한 맥락과 연구 대상의 맥락이 상호 주관성의 관점에서 보다 주의 깊게 연구되어야 할 것이다. 초월적이며 본질적인 의미에 대한 연구도 중요하지만, 문화와 상황에 의하여 제한되고 구체화된 의미들에 대한 탐색도 동시에 필요하다. 종교현상을 인간현상으로 상정하는 공통성에 기초한 탐색도 필요하지만, 개별종교들의 문화적 다양성과 종교인 혹은 종교학자의 상황과 맥락을 이해하는 인간학적이며 전기적 접근도 병행되어야 할 것이다.[52]

넷째, 앞으로 종교현상학은 다양한 현대문화(미디어, 영화, 음악, 스포츠 등)를 통하여 드러나는 종교현상을 이해함으로써 다각적인 인간이해를 시도해야 할 것이다. 반 델 레에우는 예술을 통하여 종교를 이해하려 했으며 동시에 종교를 통하여 예술을 이해하려 하였다.[53] 그의 『종교현상학』(1948)의 사례만

---

51) 졸고, 「좌옹 윤치호의 종교경험과 종교론: 종교현상학적 해석」, 『한국기독교와 역사』 제27호, 한국기독교역사연구소, 2007, 45-69. 1920년대 전후로 좌옹이 종교경험을 통하여 구체적인 종교론이 형성된 사실에 주목하고 있다.

52) 졸고, 「아프리카 종교 연구의 다양성: 에단스-프릿차드와 음비티의 연구를 중심으로」, 『종교학연구』 제25집, 한국종교학연구회, 2006, 1-26; 「인간이해를 위한 '종교적 정체성' 연구의 중요성: 존 녹스의 1550년대 행적을 중심으로」, 『종교와 문화』 제12호, 서울대학교 종교문제연구소, 2006, 73-95. 전자는 연구 주체의 맥락과 관점이 종교연구에 미치는 영향에 주목했고, 후자는 연구 대상의 맥락과 정체성 형성의 중요성을 강조했다.

53) Gerardus van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art* (1932) trans. by David Green, (London: Weindenfeld and Nicolson, 1963); 게라르두스

보아도 많은 시인과 소설가, 그리고 다양한 예술장르의 전문가들이 인용되고 있다. 그는 릴케(51)[54], 괴테(58, 110, 123-124, 135-136, 209, 212, 244, 256-257), 헤벨(59), 키블링(64), 클라우디우스(67), 체스터튼(67, 191), 하이네(76), 게젤레(87), 위고(87), 운센트(91), 우나무노(93), 마이어(102, 186), 입센(104), 셰익스피어(106), 단테(112, 142), 본델(112), 호머(125), 헤시오드(125), 유리피데스(126), 횔덜린(128), 버질(151), 로렌스(159), 벅(163), 바그너(177), 오비드(193), 게르하르트(197), 루크레티우스(220), 게오르그(231), 브라우닝(269) 등의 작가를 인용함으로써 예술을 포함한 다양한 인간경험을 통하여 종교현상을 이해하려 했다. 따라서 앞으로 예술에 대한 종교학적 통찰과 종교학적 미학에 대한 연구가 필요할 것이다.[55]

전술한 다양한 평가의 유형들이 보여주듯이, 반 델 레에우는 당시 네덜란드의 종교적 혹은 문화적 상황에 수용되기에는 독특하고 진보적인 종교현상학을 제안했다. 그는 분명 시대를 너무 앞선 인물이었을지도 모른다. 전통적인 신학과 종교현상학을 '상호보완적인' 관계로 보고 통합하고 화해하려는 반 델 레에우의 시도는 1920년대와 1930년대 네덜란드 개혁교회 안팎에서 발흥한 교리신학의 강세로 결국 학문의 변방으로 소외될 수밖에 없었고, 그의 통합을 지향하려는 사회개혁의 비전도 정치문화면에 깊은 영향을 끼치지 못했다. 종교학자들은 그의 독특한 방법론을 경험적으로 재현불가능하고 자료에 대한 비판적 검증이 결여된 "기술적 현상학"으로 평가하지만, 이러한 한계에도 불구하고 반 델 레에우의 종교현상학은 경험적-역사적 연구와 규범적-조직적 연구 사이를 중재하는 기술적 학문분야로서의 가치에 주목해야 할 것이다. 그의 종교현상학에 대한 보다 전체적 평가를 위해서 앞으로 선별적인 작품의 분석과 함께, 그의 생애와 시대에 대한 상황과 맥락에 대한 심층적 고려가 필요할 것이다. 와덴버그가 아래 언급했듯이, 앞으로도 종교학의 학문적 기여는 종교(혹은 종교학자)에 대한 보다 공감적이며 심층적 이해가 이루어질 때 가능할 것이다.

---

반 데르 레우후, 윤이흠 역, 『종교와 예술』(서울: 열화당, 1988). 이 한국번역판은 내용의 일부를 발췌하여 번역되어 있다.

54) 이후 괄호 안의 페이지는 길희성 역 『종교현상학 입문』의 페이지 번호이다.

55) 종교와 예술 분야 개론서로서 Diane Apostolos-Cappadona, ed. *Art, Creativity, and the Sacred*, (New York: Crossroad, 1989); Doug Adams and Diane Apostolos-Cappadona, ed. *Art as Religious Studies*, (New Yo가: Crossroad, 1993)를 참조할 것.

반 델 레에우를 그의 시대에 한 인간으로서 설명하는 자세한 전기가 필요한 것처럼, 동시에 그의 역사적 상황에서 그의 신학적 그리고 종교적 사상에 대한 보다 주의 깊은 연구가 필요하다. 그 기초 위에 비로소 그의 연구가 적절한 평가를 받을 것입니다. 이 작업은 보다 젊은 학자들이 시도해야할 도전이 될 것이다.[56]

主題語: 게라르두스 반 델 레에우(1890-1950), 종교현상학, 유형론, 종교학과 신학의 관계, 맥락/상황

56) Waardenburg, "van der Leeuw as a Theologian & Phenomenologist," 247.

<Abstract>

# Re-evaluation on Van der Leeuw's Phenomenology of Religion: Typological Studies and New Insights

Ahn, Shin

Gerardus van der Leeuw (1890-1950) was a pioneering phenomenologist of religion, who introduced psychology and 'primitive religion' into the study of religion. For him, phenomenon is the object related to the subject, and the subject related to the object.

This essay explores four types of previous evaluations on van der Leeuw's phenomenology of religion and proposes new insights, which should be developed in the discourse of van der Leeuw's scholarship.

First, Jacques Waardenburg argues that van der Leeuw did an ethical theology through his phenomenology of religion. This ethical theology(or phenomenology/psychology) was an attempt to mitigate the tension between empirical science(or historical theology) and dogmatic science(or systematic theology).

Second, Willem Hofstee and Donald Wiebe claim that by having used his phenomenology as an ideological tool van der Leeuw resisted the nihilistic mood in Europe and attempted to revive ideological foundation based on religious renewal.

Third, Jan Plavoet and Tim Fitzgerald assert that under the close harmonies of theology and scientific study of religion van der Leeuw returned to confessional theology and destroyed the uniqueness of religious studies.

Fourth, George James insists that van der Leeuw's phenomenology has the common characteristics of Dutch school of phenomenology of religion: ① a-historical, ② a-theological, ③ anti-reductive.

In conclusion, van der Leeuw's phenomenology of religion still works in

the 21st century religious studies, but it should be reoriented in terms of balanced sympathy, complexity, context, and interdisciplinary approach to religious phenomena.

Key words: Gerardus van der Leeuw(1890-1950), phenomenology of religion, typology, relation of religious studies and theology, context/situation