

종교 간 고통에 대한 해석학적 성찰과 유동적(liquid) 종교

김대식 (대구가톨릭대)

국문요약

종교의 근본 이상은 사랑과 평화이다. 그러나 그 바탕을 실현하지 못하고 외려 종교 간의 갈등, 폭력, 살해, 전쟁 등으로 그 진정한 정신을 왜곡, 퇴색시킨다면 인류에게 크나 큰 고통이 될 수밖에 없다. 고통이 아무리 물리적인 성격보다는 심리적인 성격이 강하다 하더라도, 종교 간에서 빚어진 고통은 그 둘을 모두 포함한다. 이러한 종교적 고통의 현상을 인식하는 대중들은 종교 안에서 신의 현존보다는 신의 죽음을 더 강하게 느끼게 될 것이다. 분명히 이것은 종교의 역기능이다. 이에 대해 함석헌은 종교가 고착되거나 고체화되는 것을 거부하고 종교 간 유연성을 가져야 한다는 '유동적 종교'를 역설한다. 거리와 간격의 폭력에서 벗어나 상호 침투와 스میم을 두려워하지 않는 액성화(liquidization)는 종교 간 평화로 갈 수 있는 하나의 방법이다. 더불어 유동적 종교가 된다면 신의 죽음에서 신의 있음이라는 탈형이상학의 형이상학의 재건을 가능케 할 것이다. 더 나아가 종교 간에 서로 배려하고 돌보는 정서적 공감 공동체는 타자를 이방인으로 보지 않고 이웃으로 인식하기 때문에, 어떠한 폭력에도 맞서지 않고 상호 행복을 생산하는 종교적 상상력을 공유하게 된다. 이와 더불어 고통의 수사학을 극복하기 위해서는 고통을 신앙적 언어뿐만 아니라 사회적 관계의 언어, 반성의 언어로 보고 대중들이 종교 안에서 신의 현존을 알아차릴 수 있도록 참의 종교가 되어야 할 것이다.

주제어: 고통, 신의 죽음, 편애, 평화, 정서적 유대, 공감, 유동적 종교, 점성적(점액질), 형이상학

I. 들어가는 말

우리나라는 다양한 종교들이 공존하고 있는 현실임에도 불구하고 각 각의 종교들은 그에 대한 깊은 인식을 별로 안 하고 있는 것 같다. 다시 말해 현재의 종교 간 공존이 얼마나 다행스러운 일이며 긍정적인 것인가를 간과하고 있는 것이다. 여기에 조금 더 들어가서 각 종교의 내적인 삶과 교리로 연결하여 생각하면 표면상으로는 서로를 인정하고 있는 것 같아도 실상은 매우 배타적인 것을 볼 수가 있다. 각 종교가 갖고 있는 전통과 관습, 그리고 교리와 삶의 실천에 대해 존중하면서 겸허하게 자신의 종교를 객관화하기보다, 종교 그 자체에 갇혀서 타자의 종교를 바로 보지 못하는 것이다. 전통과 전통의 대결, 서로 다른 신앙 언어의 차이로 인한 편견 등은 각 종교가 가져야 할 종교의 개성화(individualization)가 이루어져 있지 않은 것 같은 인상을 받는다. 적어도 성숙한 종교라면 종교와 종교 사이의 고체적(solid) 상태를 유지하여 갈등과 폭력, 그리고 고통을 양산하기보다는 유동적(liquid)¹⁾ 상태를 가지고 서로 점액질적 관계를 형성하는 것이 옳바르다 할 것이다.

하지만 정작 종교 현실은 그렇지 못하다. 언제 폭발할지 모를 종교적 폭력과 테러, 그리고 살해의 위기에 직면한 것이 우리나라의 모습이라고 보면 과장된 이야기는 아닐 것이다. 앞에서 말한 것처럼 전통이나 신앙, 그리고 언어와 전례의 차이가 있을지라도 종교가 본연의 목적과 역할에 충실할 수 있다면, 그 차이들은 차후의 논의로 해도 될 것이다. 왜냐하면

1) '유동적'(liquid)이라는 표현은 지그문트 바우만(Z. Bauman)의 사회학적 개념인 '리퀴드'에서 모티프를 얻었다. 논의의 내용과 방향은 다르지만, 필자는 그의 저서 『리퀴드 러브』에서 말하는 유동적, 액상적, 액체적 인간상의 경계를 확장하여 종교의 문제를 비판·구성하려고 하였다.

지금은 우리나라를 비롯하여 전 세계가 안고 있는 정치, 경제, 인종, 환경, 원자력 등의 문제에 대해 해방적 관점을 가지고 협력해야 하기 때문이다. 종교는 다양한 지구 문제에 대해서 서로 연대하고 협력하는 실천이 있어야 하고, 해방적 이론을 공유해야만 한다. 비록 각 종교가 서로 다르고 유일하다 할지라도, 지구의 상황에 직면해서는 서로 함께(with) 할 수 있어야만 한다.²⁾ 따라서 필자는 먼저 종교가 갖고 있는 신에 대한 근본 관념을 함석헌을 통하여 추론하여 보고, 종교로 인한 갈등과 고통의 본질이 무엇인지를 고찰하고자 한다. 그리고 난 후에 그에 따른 종교의 부정적 현상으로서 신의 죽음이 지니는 의미를 논하고, 그에 대한 대안으로 환대와 편애의 개념을 확장하면서, 종교적 평화를 위해 나아가야 할 방법을 개진할 것이다.

II. 유동적(liquid) 종교를 위한 함석헌의 사유 방식

신앙의 근원적 토대, 근원적 신학, 혹은 근원적 철학은 ‘초월자의 일하심’이다. 초월자의 일하심의 현실로 인해서 교회가 정체되어 있지 않고 살아 있는 유기체적 존재와 생명체적 존재가 될 수 있는 것이다. 함석헌이 말하고 있듯이, “예수의 하느님은 영원히 일하는 하느님이요, 예수의 인생도 영원히 일하는 인생이다.”³⁾ 그리스도교의 인간학적 차원에서 인

2) Paul F. Knitter, “Toward a Liberation Theology of Religions”, John Hick and Paul F. Knitter, eds. *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Eugene, Oregon: Orbis Books, Wipf and Stock Publishers, 1987), pp.178~197.

3) 함석헌, 『함석헌 전집 19 -영원의 뱃길』 (서울: 한길사, 1984), p.30.

간의 활동과 삶의 신앙, 그리고 철학적 근간은 하느님의 자기 활동성과 예수의 자기 행위에 있다. 종교의 신앙적 지평은 생성하는 힘에 의해 자신의 부패를 방지하고 운동하고 또 운동함으로써 순수성을 위한 탈출구를 마련한다. 교회 안에서, 나아가 삶과 자연, 우주 안에서 일하시는 초월자, 그리고 뜻이신 예수로 인해서 구원이 현재한다.

궁극적으로 구원의 현재성은 ‘뽑힌 자들’(에클레크토이스)이 되는 것이다. 뽑힘, 즉 선택은 부분을 생각하지 않는다. 그리고 뜻에 초점을 맞춘다. 뜻은 자기비판이면서, 자기의 본래성을 확인하는 것이다. 뜻은 밑바탕에 흐르고 있는 정신이자 붙들어야 하는 척도이다. “한 번 뽑히고 날 때 나의 의미는 전체에 있게 된다. 저는 맛에 살지 않고 뜻에 살게 된다. 자기는 유한하면서 무한에 참여하게 된다. 비로소 윤리적이 되고 정신적이 된다. 이상에 살고 자기 초월을 하게 된다.”⁴⁾ 뜻을 자기 과업과 운명으로 받아들이는 사람은 무한을 생각하고 윤리와 정신을 존재 의미의 근거로 보고 자기 초월을 가능케 하는 진리로 산다. 따라서 뜻의 발견은 행위의 자발성을 위한 필연이다. 종교의 토대는 뜻, 곧 바탈(바탕, 근본 본성)을 발견하여 그 뜻을 통하고 교감하며 나누는 데 있다.

함석헌에게 있어 바탈은 고정된 실체가 아니라 변화, 생성하는 마음, 사유의 본체이다. 이른바 유동적 종교, 유동적 철학의 바탕이 되는 것으로, 그는 인간을 ‘나그네’라고 규정하면서 그것의 성격을 다시 한 번 확정한다. 나그네야말로 종교적 삶에서 추호도 의심할 수 없는 인간 실존의 규정이요, 한계라고 말할 수 있다. 나그네, 순례자로서 유동하는 존재는 자신의 행위 규범의 바탈을 찾아서 보편적 인간의 상호작용의 원칙으로 삼는다. 보편적 인간에게 유동하는 바탈은 고유하면서도 생성, 변화하기 때문에 소유적 실체가 아닌 공통된 실체요 통일된 실체를 가능케 하는

4) 위의 책, p.31.

근거다. 따라서 그것은 대상화할 수 없는 인간의 표현성이면서 동시에 종교적 인간(homo religiosus)의 주체적 정신이다.

하지만 바탈은 타자를 소외시키지 않으면서 타자의 바탈로 흘러들어가는 운동성을 지니고 있어서 현재적 미메시스적 구원을 이룬다. 나그네의 바탈은 과거로 흘러들어갈 잠재성과 미래로 기투(企投)할 잠재성을 동시에 지니고 있지만 그 실체의 성격상 타자와 함께 점액질적 구원을 무한한 형식으로 취한다. 그래서 함석헌은 “저를 해매는 존재로 보는 순간 돌아가 뵈 길(巡禮)이 시작되고 그 길은 마침내 아버지 품에 이르고야 만다. 그러므로 인생은 언제나 자기를 나그네요 해매는 자로 규정해서만 제 본 바탈을 찾아 구원을 얻을 수 있다. …… 하늘은 바다를 버리고 오른 구름만이 볼 수 있다.”⁵⁾고 단언한다. 그뿐만 아니라 “삶이란 참말 거친 바다에 한바탕 배질이다.”⁶⁾ 여기에서 인간 실존의 유동성과 아방가르드를 엿보게 된다. 종교가 삶을 해석하고 의미를 부여해 주는 한, 인생이란 바탈의 자기실현을 위협과 위기가 있음을 직시하게 해야 한다. 유동하는 삶, 유동으로 인한 바탈의 불확정성은 곧 자기 실존의 한계를 인식하면서 형이상학을 염두에 두고 자기 주체 정신의 유동성과 화해한다. 이것은 더 나아가서 타자의 바탈 또한 형이상학적 지반 위에 있을 수 밖에 없다는 동정과 미메시스를 인정하면서 타자의 종교적 모범과 자신을 동일시한다.

이와 더불어 유동하는 인간, 유동하는 종교는 유동적인 인생의 아포리아에 대해 단지 종교제국주의적 접근을 경계한다. 그 이유는 간단하다. “인생이란 그 어디서 왔으며 어디로 가는지를 모르는 것이다. 아는 것이 물결의 세상뿐이다. 늘 동요하는 아우성치는 다 보아도 속을 알 수 없

5) 위의 책, p.34.

6) 위의 책, p.35.

는 이 바다뿐이다. 이는 불안한, 언제 빠져죽을지 모르는 이 세상뿐이다. ‘생’은 그 본질상 불안이요 위기다. 이 생이란 배탄 존재다.”⁷⁾ 인생의 아포리아는 자신의 의식을 도구화할 수 없도록 하고, 타자의 의식을 지배하는 것을 포기한다. 그러면서 주체는 스스로 자연과 화해하고, 타자와 조화를 이루려는 경향성으로 바뀐다. 그런 의미에서 생의 유동성에 따른 불안과 위기는 타자의 이성과 종교로 편입되어 가고 종교적 자기 활동을 통해 이 사태 속에서 마비된 상호주관성을 회복한다. 상호주관성을 통한 유동성 회복의 합리적 원인은 생에 대한 자기의식과 자기 이해의 한계에서 비롯된다. 그 자신의 종교 감각조차도 거기에서 깨어나게 마련이다. “인간이 지껄이는 입술을 다물게 되는 시간에 하느님은 입을 여시게 된다.”⁸⁾에서 말하는 인간의 발언 불가능성과 포기 가능성은 초월자의 발언의 현실성이 된다. 이러한 의식의 변화는 신앙이 형성되어 가는 과정으로서 자신의 신앙 본질이 고착화(solid)되어 있다는 생각에서 벗어나서 액성으로서(써) 삶을 생산하는 존재가 단순히 유동적 존재의 유한한 종교가 아니라 신이라는 것을 파악하기 때문이 아니겠는가. 유동하는 인간은 자기 스스로 생산을 할 수 없다. 오직 유동하는 주체인 초월자의 언표에 의해서만이 삶을 형성할 수 있다. 그러므로 인간은 그저 실존의 현실성을 초월자에게만 둘 수 있을 뿐이다.

하지만 “신앙이 들어갔다 하여 익일로 맘이 맑은 물 같아지는 것은 아니요 몸이 천사 같아지는 것도 아니다. 역시 언제나 변함없는 그 부족한 성격이요 그 고통의 사회생활이다. 그렇지만 안심하라는 것이다. 의미가 달라졌기 때문이요 주인이 변했기 때문이다.”⁹⁾ 신앙이란 것도 유동(적)이다. 그것의 관계 맺음의 방식이 어떠한가에 따라 의미가 달라질 뿐이

7) 위의 책, p.37.

8) 위의 책, p.49.

9) 위의 책, p.51.

다. 실존은 의미로 산다. 그것도 유동하는 의미로 살아간다. 사태에 대해서 위협과 위기, 불안과 좌절이 다가오더라도 유동이 존재의 염려를 희망으로 바꾸고, 없음을 있음으로 인식하도록 만든다. 신앙이 완성이나 완벽이 될 수 없다. 인간이 유동하는 종교를 통해 종교 이전의 유동하지 않는 존재를 만나고 삶의 사태, 즉 고통의 현실을 이해하게 될 때 인간 실존은 변하게 된다. 따라서 실존적 삶의 의미를 찾을 수 있는 모티프를 종교가 제시해줄 수 있는가, 그리고 종교와 종교 사이의 상호 유동성을 통해서 진실성을 확보할 수 있는가는, 나그네로서 바탈의 유동성이 실천적 물음의 본질 자리임을 알리고, 상호소통과 유동이 지니는 한계를 직시한다면, 자기 반성적 종교에서 신의 있음을 볼 수 있을 것이다.

대중은 유동하는 인간, 유동하는 종교라 할지라도, 그래서 그 속에 오류가 있다 하더라도, 실존의 근거가 되는 바탈이 고체화되거나 초월의 표상이 되는 종교가 고체가 되는 것을 원하지 않는다. 하지만 지금의 종교는 리퀴드, 즉 유동의 가능성과 현실성을 인정하지 않는 게 문제다. 자기 합리화가 강하고 언표적 진리로 배타성을 띠는 종교는 자기 자신과 타자 모두를 막다른 골목으로 몰고 감으로써 탈출구를 찾지 못하고 헤맨다. 종교의 유동하는 철학과 신앙은 유연성을 전제로 한다. 그리고 상호 침투와 상호 스میم을 존재 본연의 성격으로 받아들인다. 유동성의 종교는 새로운 (정신적) 건축의 잠재성을 가지고 있다. 초월을 향한 건축은 또 하나의 과제일 수 있지만, 신의 있음이라는 형이상학의 토대가 될 것이다. 종교와 인생의 한 가운데서 새로운 세계가 건설되기 위해서라도 말이다.

Ⅲ. 종교 간 고통의 해석학적 의미와 종교의 아스퍼저 증후군

종교가 자신의 본질을 왜곡, 상실하고 전쟁, 테러, 살인, 폭력 등 부정적 행위를 일삼아 왔다는 것을 부정하기는 어렵다. 그렇다고 종교가 내세우고 있는 평화, 사랑, 자비, 인(仁) 등의 긍정적 가치를 실현시키지 않은 것은 아니다. 하지만 종교의 역기능적인 측면의 갈등과 폭력으로 인해서 인간과 종교는 고통으로 치닫는 역사를 경험하여 왔다. 지금도 종교와 종교 간의 갈등과 폭력, 심지어 전쟁이 난무하는 현상을 목도하면서 서로에게 상처와 고통을 안겨주고 있다는 사실을 묵과해서는 안 될 것이다. 존 헤이글(J. Heagle)이 말한 것처럼, 모두가 “고통을 당한다는 것은 육체적 정신적, 혹은 감정적이고 영적인 아픔, 상처, 상실을 경험하는 것이다.”¹⁰⁾ 이러한 종교적 고통의 현상을 단순히 신앙적으로 승화하기 위한 장치나 성숙의 기회로 삼는 것 또한 문제라고 생각한다. 종교 간의 갈등으로 인해서 겪게 되는 일인데도, 자신의 신앙을 실험대 위에다 올려놓고 검증하려는 것은 크나큰 착각이라는 점을 분명히 할 필요가 있다. 고통이라는 것을 “뭔가 잘못된 것이라거나 불의의 사건, 혹은 일종의 범죄로 여기는 감수성, 즉 고통을 고쳐야 할 무엇, 거부해야 할 무엇, 사람을 무력하게 만드는 무엇으로” 여기는 것도 문제이지만, 종교적인 관점이 그렇듯이 “고통을 희생에, 희생을 정신적 고향에 결부”시켜서 생각할 수만은 없을 것이다.¹¹⁾

종교적 불화로 말미암아 생기는 갈등과 전쟁은 분명 비윤리적이며 반인간적 행위임에 틀림이 없다. 그것에는 정당한 전쟁이라는 명분을 갖다

¹⁰⁾ J. Heagle, 이세형 옮김, 『고통과 악』 (서울: 생활성서, 2003), p.21.

¹¹⁾ Susan Sontag, 이재원 옮김, 『타인의 고통』 (서울: 이후, 2004), pp.149~150.

들이한다고 하더라도 인간의 살해, 타자 살해(altericide)¹²⁾에 대한 어떠한 종교적 해명도 유명무실하게 되는 것이다. 마치 타자에게 고통을 주다 못해 타자 살해로 나아가는 것을, 초월자가 인간의 죽음을 즐기는 것뿐만 아니라 자신의 종교적 신념과 신앙을 증명하기라도 하듯이 할 수 없다는 말이다. “윤리문제를 더욱 심각하게 만드는 것은 너무나 많은 사람들이 자신들의 쾌락을 증가시키거나 자신들의 고통을 감소키기 위해서 비도덕적 행위를 하고, 결과적으로 다른 사람에게 고통을 가한다는 뜻이다. 모든 윤리적 갈등은 결국 나의 행복 증진이나 고통 감소가 다른 사람의 행복 감소나 고통 증진과 직접 혹은 간접적으로 연결되기 때문에 일어나는 것이다. …… 다른 사람의 비도덕적 행위가 나에게 고통을 주는 것처럼 나의 비도덕적 행위도 다른 사람에게 고통을 줄 것이다.”¹³⁾ 자신의 종교가 중요하고 유일한 것처럼 타자의 종교 역시 동일하게 중요하고 유일하다는 인식을 가질 때 부지불식간에 저지르는 타자의 종교에 대한 비윤리적인 행위를 저지르지 않게 된다. 또한 자신의 종교적 쾌락을 증대시키기 위해서 타자의 종교적 쾌락을 앗아 가는 것 역시 고통을 안겨 주는 것이요, 온당치 못한 종교적 행위라는 것을 잘 알아야 한다.

손봉호 교수가 거듭 말하고 있듯이, “쾌락은 사람이 능동적으로 선택할 수 있는 것이지만, 고통은 당하는 것이다. 쾌락은 적극적으로 추구하나 고통은 수동적일 수밖에 없다.”¹⁴⁾ 고통을 겪고 싶은 사람이 누가 있겠는가. 인간은 본능적으로 쾌락은 즐기고 싶고 고통은 피하고 싶어 한다. 종교적 차원에서도 마찬가지다. 종교적 기쁨과 쾌락은 향유하고 싶

12) M. Cronin, 이효석 옮김, 『팽창하는 세계』 (서울: 현암사, 2013), pp.88-95. 타자 살해는 반드시 상식적인 개념의 살인을 의미하는 것을 넘어서서 타자를 자기와 동일화, 획일화하여 타자 존재 양식의 특징을 완전히 말살하는 전체주의적 성격으로 확장된다.

13) 손봉호, 『고통받는 인간』 (서울: 서울대학교출판부, 1995), p.128, 132.

14) 위의 책, p.44.

은 능동적 감각이지만, 고통은 완전히 수동적인 것으로 그야말로 ‘당한다’는 인식과 지각, 그리고 감각이 강할 수밖에 없다. 다시 말해서 종교적 고통은, 설령 그것을 신앙적 성숙과 일련의 자기 신앙의 실험을 위한 수단으로 여긴다고 하더라도, 적극적이거나 능동적이지 않으며 과정적, 결과적 성격을 띤 수동적 판단이나 인식이기 때문에 원하지 않는 사태로 볼 수밖에 없다. 그래서 고통이란 생활세계에서 공동체성을 띠기가 어렵다는 것이다. 히브리 민족의 특수한 신앙고백이 아무리 공동체적인 성격, 즉 “자기의 아픔을 가지고서 하느님의 아픔에 봉사하라”¹⁵⁾는 명령을 띠고 있다고는 하나, 그 역시 개별적 주체성의 독특한 고통을 대변할 뿐이지 인간 공동체 일반의 특성을 나타낸다고 볼 수는 없다. 따라서 “고통에 있어서는 공동주체성이란 없고, 고통에 관한 한 생활세계는 원칙적으로 존재하지 않는다. 기쁨의 공동체는 있을 수 있으나 고통의 공동체는 원칙적으로 불가능하다. 고통은 외로이 당한다.”¹⁶⁾

나의 종교로 인해 타자의 종교가 고통을 받음으로써 고통의 공동체가 된다면, 자신의 종교는 적어도 스스로 신앙을 합리화하는 비윤리적인 종교임에 틀림이 없다. 타자의 살해를 즐거워하는 가학적 종교(sadistic religion)와 조금도 다르지 않기 때문이다. 이와 같은 인간의 악함에 대해 수전 손택(Susan Sontag)은 다음과 같이 지적한다. “우리가 타인과 공유하는 이 세상에 인간의 사악함이 빚어낸 고통이 얼마나 많은지를 인정하고, 그런 자각을 넓혀나가는 것도 아직까지는 그 자체로 훌륭한 일인 듯하다. 이 세상에 온갖 악행이 존재하고 있다는 데 매번 놀라는 사람, 인간이 얼마나 섬뜩한 방식으로 타인에게 잔인한 해코지를 손수 저지를 수 있는지 보여주는 증거를 볼 때마다 끊임없이 환멸을 느끼는 사람은 도덕

15) 기다모리 가쥬(北森嘉藏), 박석규 옮김, 『하나님의 아픔의 신학』 (서울: 양서각, 1987), p.74.

16) 손봉호, 『고통받는 인간』, p.60.

적으로나 심리적으로 아직 성숙하지 못한 인물이다.”¹⁷⁾

그렇다면 이러한 현상이 일어나는 근본적인 원인은 어디에 있는가? 종교가 갖고 있는 보수성과 그로 인한 과격성에 있다. 보수적, 혹은 근본적인 신앙을 견지하는 종교 공동체일수록 자신의 신앙을 고수하는 배타성 때문에 타자의 살해를 아랑곳하지 않고 오히려 그것을 정당화한다. 그 수단이 폭력, 테러, 살해, 전쟁 등 어떠한 것이든 종교적 광기로 공동체의 정체성을 견고히 한다. “아마도 미국이 근본적으로 새롭게, 사실 그다지 새롭게도 않지만, 과격해진 가장 중요한 원인은 사람들이 흔히 미국이 지닌 보수적인 가치의 원인이라고 여기는 것, 즉 종교 때문일 것이다.”¹⁸⁾ 우리나라의 종교적 과격성과 보수적인 가치가 어울리는 것 또한 미국과 크게 다르지 않다고 본다. 과격성이라는 것이 종교를 기반으로 하는 사고방식이 됨으로써 얼마나 편협하고 독선적일 수 있는지를 보여 준다.¹⁹⁾

이러한 종교적 고통을 방과(放過)하고 말 것인가? 종교는 서로 공감의 원칙에 따라 상대방의 종교가 의미 있는 존재라는 것을 인정할 수 있어야 한다(호모엠포티쿠스). 그뿐만 아니라 타자의 종교는 나에게도 의미가 있는 존재라는 것을 받아들일 때 자신의 종교적 무지에서 탈출하고 종교적 본질과 실천을 재발견하는 기회로 삼을 수가 있을 것이다. 그래서 “인간을 결속시키는 것은 감정이입, 즉 공감이다. 인간은 감정이입을 통해 타인의 상황을 자신의 일처럼 느끼고, 원하고, 소망하고, 생각하며, 움직일 수 있다. 이와 같이 다른 사람에게 감정을 이입하는 공감이야말로 인간을 발전시키는 원동력이다.”²⁰⁾ 타자의 종교를 자신과 자신의 종

17) Susan Sontag, 『타인의 고통』, p.166.

18) 위의 책, p.202.

19) 위의 책, p.203.

20) Arno Gruen, 조봉애 옮김, 『평화는 총구에서 나오지 않는다』 (서울: 창해, 2012),

교와 연결되어 있다는 감각과 감정, 타자의 종교는 보편적인 인간의 종교이며 동시에 자신의 종교 역시 보편적인 여러 종교 중에 하나라는 인식을 가질 때 이해와 공감의 싹을 틔울 수 있을 것이다. 물론 타자의 종교에 대해서 존중과 배려, 의미가 있다는 것을 배우게 되는 것이 일순간에 이루어질 수 있는 것은 아니다. 그렇기 때문에 더더욱 타자의 종교에 대해서 경직된(solid) 자세, 경계 태세를 갖추는 공격적 자세를 포기할 수 있어야 한다.

이보다 더 중요한 것은 타자의 종교에 대한 권리를 인정하고 고통이 말 걸어오는 것을 외면하지 않는 것이다. “고통 받는 인간은 나 바깥에 엄연히 서서 나에게 도전하는 것이다. 그러므로 고통 앞에서 우리는 냉정하게 객관적 혹은 이론적이 될 수 없고 오히려 윤리적이 될 수밖에 없다. 다른 사람의 고통은 어떤 권리를 가지고 나에게 요구하면서 나의 의무를 일깨우고 나의 행동을 촉구하는 것이다.”²¹⁾ 타자는 나에게 의무의 대상이자 돌봄의 대상이다. 타자의 종교는 자신의 권리를 인정하라고 외치고 독단과 독선, 그리고 경쟁과 몰이해를 통해서 고통을 남발하지 말라고 말한다. 종교의 이념보다 더 중요한 것은 타자의 종교를 자신의 종교와 분리시키지 말고 현실적이고도 이상적인 전망, 신의 빛 아래에서 사랑의 명령을 수행해줄 것을 요청한다는 점이다. 그 무엇보다도 “고통 당하는 사람은 구체적인 인간으로, 고아와 과부의 얼굴로 우리 앞에 나타난다. 그 얼굴은 우리에게 호소하고 항의하고 심판하고 심지어 저주하는 얼굴이다. …… 그러므로 아무도 다른 사람의 고통을 우리는 거리를 두고 관조할 수 없다. 거리를 두고 관조하는 것은 레비나스의 지적대로 다른 사람을 나의 의식 속에 의미로 환원시켜 나에게 종속시키는 것이다.”²²⁾

p.84, pp.84-89 참조.

21) 손봉호, 『고통받는 인간』, pp.204-205.

22) 위의 책, pp.203-204.

종교로 인한 상호 고통은 피해야 한다. 피한다고 하는 것은 적극적인 의미에서 상호 주관적인 얼굴을 제대로 파악하고 확인하는 것을 뜻한다. 갈등, 폭력, 테러, 살해, 전쟁 등의 부정적 수단을 통해서 타자를 소유하려고 한다고 해도 소유가 되기는커녕, 도리어 화해와 일치의 의사를 형성할 가능성을 완전히 잃어버리게 된다. 지구적 실천의 동반자를 무한히 유보하고 적으로 대하는 태도는, 타자의 종교가 영원한 약자의 얼굴로 다가올 때 강제적, 강압적 수단으로 외면하면서 평화적 관계를 아예 체념하는 것이다. 따라서 고통에서 주이상스(Jouissance)로의 비약과 함께 원치 않는 고통의 영원한 제거를 위해서는, 타자의 고통을 외면하지 않는 배려, 타자의 고통은 곧 나의 쾌락으로 인해서 발생한 것이라는 인식이 필요하고, 타자의 고통은 곧 나의 고통과 연결되어 있다는 인식이 절대적으로 요구된다.²³⁾

IV. 현대 종교에 나타난 ‘신 죽음’의 현상

하버마스(J. Habermas)는 종교의 사회적 통합력이 이성의 계몽 과정에서 이성의 능력과 이성의 비판정신에 의해서 그 기능이 마비되었다고 주장한다.²⁴⁾ 인간은 이성의 자기비판 능력을 발견하게 됨으로써 초월자라는 매개자에 의해서 사회가 존재한다고 말할 수가 없게 되었다. 이성의 미몽으로부터 깨어나게 하고 해방하는 일련의 이성의 기획은 오늘날 종교로부터 더 이상 구속되지 않는 인간 자신의 주체성과 독립성을 확보할

²³⁾ 강영옥, 『고통, 신앙의 단초』 (서울: 우리신학연구소, 1999), pp.220~221.

²⁴⁾ J. Habermas, 이진우 옮김, “탈현대로의 진입: 전환점으로서의 니체,” 『현대성의 철학적 담론』 (서울: 문예출판사, 1994), pp.112~113.

수 있었다. 더군다나 ‘신은 죽었다’라는 선언은 신 관념과 제도, 신학에 의해서 지탱되던 근대를 뒤흔들고 이성을 가진 인간 자신이 스스로 삶을 조형하게 되었음을 의미하는 것이다. 하이데거(M. Heidegger)는 비단 신 죽음의 선언이 형이상학의 종언을 의미하는 것이 아니라 인간 실존의 전체 영역을 지배하던 의미 체계의 상실이라는 것을 적시한다.

“기독교의 신은 존재자와 인간의 본분에 대한 그의 지배력을 상실했다는 것이다. 여기서 ‘기독교의 신’이란 동시에 ‘초감성적인 것’ 일반과 이에 대한 여러 해석들, 즉 존재자 전체 ‘위’에 내걸려지면서 존재자 전체에게 목적과 질서, 요컨대 ‘의미’를 부여하는 ‘이상’과 ‘규범’, ‘원칙’과 ‘규칙’, ‘목표’와 ‘가치’를 대표하는 명칭이다. …… 니힐리즘이란 기독교적인 신의 죽음이 서서히 그러나 지속적으로 백일하에 드러나게 되는 존재자 자체의 역사이다.”²⁵⁾

오늘날 이와 같은 신 죽음의 선언이 다시 한 번 표면으로 떠오르는 것은, 종교가 자기 진정성(self-authenticity)을 상실하고 성직자의 자기 발언은 무책임성과 무도덕성을 드러내며, 희망과 행복의 절대성도 상품화되면서, 종교와 형식상 화해했던 인간의 정신이 비판능력으로 작용하여 현실 종교로부터 해방되고 있기 때문이다. 게다가 잘못 유포된 구원의 배타성과 폭력, 그리고 교리적 억압으로 편협한 종교적 실천과 맹목을 생산하는 현상도, 종교에 대한 급진적 계몽주의를 불가피하게 양산하게 된 것이다. 따라서 이러한 계몽 과정이 계속되는 한 종교 안팎에서의 신 죽음의 선언은 니체의 근대적 외침으로 끝나는 것이 아니라 하나의 시대의 식으로, 어쩌면 주체적 자유를 갈망하는 인간의 개혁적 모티프가 될 수도 있다.

신 죽음의 현상 혹은 신 죽음의 선언이 현대에 들어와서 본격적인 담론이 된 것은 아니다. 앞에서 말한 것처럼 니체의 근대 이후에 그리스도

²⁵⁾ M. Heidegger, 박찬국 옮김, 『니체와 니힐리즘』 (서울: 철학과현실사, 2000), p.19.

교적인 모든 규범, 가치, 판단 등이 자리를 잃어버리고 그곳에 인간 이성
에 의한 삶의 가능성이 열리게 되었다. 하지만 오늘의 양상은 사뭇 다른
관점에서 바라보아야 한다. 근대적 이성 중심의 사유를 넘어서 이제는
대중들이 아예 종교 혹은 종교성에 대해 회의를 품고 대놓고 무시하고
있기 때문이다. 물론 새로운 대안으로 종교 감각에 대한 생각과 관심이
동시다발적으로 증대되고 있는 것은 사실이다. 그러나 그것의 물꼬가 지
나친 페티시즘으로 이어져 있거나 사적 관심으로 흐르는 모호성을 갖고
있다는 측면에서 종교학이 난색을 표명한다. 가장 중요한 논의는 대중들
이 종교획일성 혹은 종교단일성, 나아가 종교가 자신의 종교만을 유일하
게 존재하거나 구원의 독보적인 지위를 점한다는 논리를 받아들이지 않
는 성숙성을 갖게 되었다는 데에 있다. 어쩌면 그런 점에서 종교가 맞고
있는 새로운 국면의 니힐리즘이라고 말할 수 있을지 모른다. 이에 대한
하이데거의 생각을 더 들여본다면 다음과 같다.

“니힐리즘은 단지 기독교적인 신이 부인되고 기독교가 투쟁의 대상이 되
고 통상적인 무신론이 설파되는 곳에서 비로소 지배하는 것이 아니다. 니체
가 기독교에 대해서 말할 때의 기독교란 복음과 바울의 서간이 편찬되기 얼
마 전에 한때 모범적으로 수행되었던 것과 같은 ‘기독교적 삶’을 의미하는 것
이 아니라, 서구인과 그의 비본래적인 ‘문화’가 형성되는 데에 있어서 교회의
역할과 그것의 영향력을 염두에 두고 있으며 기독교란 역사적·세계적 그리
고 정치적 현상으로서 이해되고 있는 것이다.”²⁶⁾

이러한 하이데거의 논의의 중심에는 바로 현대 사회의 종교의 종언,
즉 신의 죽음이라는 종말 현상이 있다고 본다. 풍부한 종교문화를 향유
하던 근현대의 한국 사회는 지금 종교 내외부의 갈등과 폭력으로 인해서
서로 고통의 묵시를 체험하고 있다는 것을 인식해야 한다. 건전한 종교

²⁶⁾ 위의 책, p.33.

문화를 통해 사회에 순기능적 역할을 담당하고 정신적인 소비를 가능케 하는 장을 마련하는 선도적인 모습을 보이지 않는다면, 종교문화 자체가 그나마 '문화'적 성격으로서 지니는 가능성마저 사라질 것이다. 대중들로 하여금 정신문화를 통해서 향유하도록 만드는 종교가 되지 못한다면 디오니소스적 축제와 카타르시스적 구원의 햇빛은 고사하고 아폴론적 이념의 세계를 형성하도록 만드는 일조차도 불투명하게 될 것이 뻔하다.

형이상학의 종언은 결국 신의 죽음과 밀접한 연관이 있다. 형이상학적 가치가 설 자리가 없어진 것은 그만큼 사회가 다변화되었고 정보의 습득이 빨라지고 많아졌기 때문에 대중들의 이성적 판단이 더 이상 초월이나 형이상학적 이념이 아닌 가상 혹은 초과실재(hyperreality)로 향할 수밖에 없는 이유이기도 하다. 그렇다고 하더라도 형이상학은 비판적 통찰과 의식의 초월을 지향하고 정신적 삶을 통해 현실과 대결하도록 만들게 하는 것임을 부인할 수가 없다. 그런 점에서 형이상학의 종언은 인간의 탈정신화, 탈영성화와 다르지 않다.

하이데거에 의하면, 형이상학의 종말과 신의 죽음이라는 사건(Ereignis)은 밀접한 연관성을 가진다고 주장한다.²⁷⁾ 종교가 종교로서의 역할을 못하고, 심지어 종교 간의 갈등과 폭력으로 고통을 주는 행위는 형이상학의 종말을 선언하는 또 다른 행위이며, 동시에 종교 안에 신의 살아있음의 흔적을 말살하는 행위라는 것을 명심해야 한다. 니체가 붓다와 예수를 인류의 정신적 교사나 정신적 영웅이라고 칭송하면서 종교적 삶에서 중요하다고 생각한 것은, 지성적 통합과 현실에 대한 존중이다. 종교가 영성적이어야 한다는 점은 말할 것도 없거니와 지성적 통합을 이루어야 한다는 것 또한 지나칠 수 없는 것이다. 마찬가지로 현실감이 없는 종교, 현실을 등한히 하는 종교는 현대 사회에서 환대받기가 어렵다. 유독 그

27) 위의 책, p.20.

런 점에서, 니체가 비판하고 있듯이, 그리스도교는 자신과 타자에 대해서 잔인할 정도로 증오한다(교만, 자유, 용기, 정신의 자유 등).²⁸⁾

그러한 종교적 태도나 행위는 결국 타자에 대하여 고통을 주는 결과를 초래한다. 종교와 종교 사이의 갈등 자체가 가지고 오는 물리적, 심리적 상처와 고통은 자신에게는 물론이거니와 그것을 바라보는 대중들에게도 부정적 이미지를 부각시킬 수 있다. 신의 죽음이라는 현상은 바로 이러한 사건들을 통하여 나타나고, 그것을 목도하는 대중들은 실제로 형이상학의 종언과 맞물린 신의 죽음이라는 선언을 반길 수가 있다. 타종교의 고통이 종교적 갈등과 폭력에서 기인한다는 사실은 그 사회, 특히 특정종교들 사이에 있는 선형적 구조에 있는 의사소통의 문제 때문이다. 종교가 지향하는 유토피아는 인류 전체의 상호이해와 평화에 있음에도 불구하고, 공교롭게도 그와 같은 혁명적 이상이 폭력과 살인, 그리고 고통으로 나타난다. 이와 같은 현상이 지속되면 될수록 종교로 인한 의식의 해방이나 정신의 승화는 불가능할 것이고, 형이상학으로의 복귀, 그리고 그로 인한 새로운 현실에 대한 존중과 종교적 조화는 더욱 어려울 것이다.

V. 탈형이상학의 형이상학과 종교 평화를 위한 편애의 현상학

저명한 독일 사회학자 울리히 벡(U. Beck)과 엘리자베트 벡-게른스하임(Elisabeth Beck-Gernsheim)은 “세계종교가 서로의 내부로 침투하고 대

²⁸⁾ Peter Berkowitz, *Nietzsche: The Ethics of An Immoralist* (Cambridge, Massachusetts: Harvard Uni. Press, 1995), pp.109~110.

립하는 상태에서 일종의 다-유일신 착종 현상이 생겨난다. 그리하여 각 집단마다 서로 보편적이라고 주장하는 집단별 신앙의 다수가 우리 한가운데에서 직접 대면한다. 이 과정은 많은 갈등을 수반하는데, 경우에 따라서는 폭력까지도 수반한다.”²⁹⁾고 말했다. 종교 간에 폭력과 고통이 내면화되어 있는 상황에서 과연 종교 간의 평화화가 가능하기는 한 것일까? 결국 종교 간의 평화란 탈형이상학의 형이상학이 부활하는 난제에 부딪히고 있는 것인지도 모른다. 그렇다고 해서 과거 중세의 형이상학적 위계질서나 지배구조를 답습하고 부활시키자는 의도가 아니라, 앞에서 말한 것처럼 신의 있음이라는 관계적 성찰의 내용과 윤리적 속고로서의 종교의 진정성을 일컫는 것이다. 게다가 종교 간의 상호 공통된 출발점은 그리스도인이나 다른 사람들이 어떻게 함께 공통된 인간성을 위협하는 사태에 대항하여 투쟁할 것인가 하는 해방과 실천에 관심을 기울이는 것이다. 그렇게 하면서 종교는 세계를 파괴할 가능성을 제거하고 세계를 변혁하는 데에 기여한다.³⁰⁾

그럼 왜 다시 형이상학으로의 전환을 피하는 것인가? 그것은 종교의 근본 본질이라 할 수 있는 평화와 사랑, 그리고 조화의 형이상학적 가치들이 종교와 종교 사이에서도 구현되어야 한다는 당위성 때문이다. 또한 그와 같은 형이상학적 가치들이 종교 간에 삶의 양식, 의사소통의 형식과 질료로 나타날 수 있다면, 거듭 이야기하는 신의 있음이라는 존재론적 선언도 공언(空言)이나 허언(虛言)이 아닌 설득력 있는 보편성으로 밝혀질 수가 있다. 그러므로 진정으로 “종교평화학”³¹⁾이 가능할 수 있기

29) U. Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim, 이재원·홍찬숙 옮김, 『장거리 사랑』 (서울: 새물결, 2012), p. 135.

30) Paul F. Knitter, 변선환 옮김, 『오직 예수이름으로만?』 (천안: 한국신학연구소, 1986), pp.309~329.

31) 이찬수, “제3장 대동에서 만나는 종교와 평화,” 서울대학교평화인문학연구단 편, 『평화인문학이란 무엇인가』 (서울: 아카넷, 2013), pp.111~143 참조.

위해서는 타자는 적도, 낯선 이방인도 아니라는³²⁾ 이성의 요청에 부응해야 한다.

타자가 역사적으로 결합이 있는 것 같더라도, 그것 역시 우리 자신과 동일한 역사적 함의가 있다는 것을 인정하고 세계사적 정신의 전승을 공유하고 있음을 잊지 말아야 한다. 자신의 시각으로 타자의 종교를 재단하고 소외시키려 한다면, 그들은 사회 공동체의 안전망으로부터 무방비로 배척됨으로써 극단의 폭력 기제로 자신의 존재를 확인시키고 싶어진다. 자신의 종교적 가치나 명법(明法)으로 타자의 종교를 외면하고 그 공유의 전통을 파괴하는 것 또한 종교적 우월함에 빠져 타자에게 폭력을 행사하고 객체화시키는 것이다. 그와는 반대로 가령 자신의 종교를 붕괴시키고 신앙의 힘을 상실하게 만드는 일이 있더라도 폭력을 폭력으로 맞서서는 안 될 것이다. 우리의 보편적 이성은 종교 평화를 통해서 세계의 보편 정신 혹은 보편적 영성이 사물화되는 위험을 방지하고자 한다는 확신을 가져야 한다.

“비폭력 행위의 목표는 반대자들을 몰락시키거나 진압하는 것이 아니라, 자신들의 회심이 목표이다. 시민의 권리를 쟁취하기 위한 투쟁에 사용되는 비폭력적 방법들은, 비록 그러한 방법들이 별로 유효성이 발휘되지 않더라도, 유린당한 사람들의 존엄성을 높이도록 사용되어야 한다. 그러나 비폭력의 진정한 능력은 그들이 반대자의 존엄성을 보호하는 모습을 통해 더 크게 나타나야 한다. 비폭력은 박해자의 양심에 호소한다. 비폭력은 박해자의 과거와 현재의 죄성을 토대로 박해자를 대하기를 거절한다.”³³⁾

³²⁾ Whalen Lai and Michael von Brück, *Christianity and Buddhism, A Multicultural History of Their Dialogue*, trans. Phyllis Jestice (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2001), p.245.

³³⁾ John H. Yoder, 김복기 옮김, 『교회, 그 몸의 정치』 (대전: 도서출판 대장간, 2011), pp.104-105.

위와 같이 신학자 존 요더(John H. Yoder)가 말하는 종교 평화와 그것을 위한 비폭력의 핵심에는 인간 자신의 내면의 신앙적, 도덕적 보존, 즉 신앙의 내면화의 표출과 타자의 존중에 있다는 것이 분명하게 드러나고 있다. 종교의 주관적, 공동체적 내면화와 타자의 존엄성은 점성적 유동성을 위한 중요한 매개체이다. 그것은 적대 관계를 극복하는 종교적 반성과 실천의 형식이요, 신의 있음이라는 신앙 생산의 잠재력이자, 신의 있음을 나타내는 지표이기도 하다.

유동적 종교, 혹은 유동적 철학은 획일화 부정과 차별의 부정을 위한 잠재성을 담보한다. 마치 액체에 있어 분자와 분자 사이의 상호작용 및 인력의 거리가 고체보다는 강하고 기체보다는 약한 물질을 의미하듯이, 유동적 종교는 종교와 종교의 거리가 먼 듯하면서 가깝고 가까운 듯하면서 먼 상태를 유지하는 것을 의미한다. 따라서 유동적 종교는 어떤 것(상태, 현상)으로 될 수 있는 가능성을 가진 것으로, 이를테면 하나의 종교 혹은 하나의 종교성이 다른 종교 혹은 종교성으로 변할 수 있는 현실성을 가지고 있다고 볼 수 있다. 이것은 종교의 갈등과 고통을 해소하고 평화를 위해서 나의 종교(성)를 타종교화하고, 타종교(성)를 나의 종교화할 수 있는 용기를 말한다. 유동적 종교 혹은 유동적 철학은 종교의 보이지 않는 중립지대, 종교의 완충지대를 마련하고자 하는 것이다. 이는 서로를 억압하거나 소유하지 않고 자신의 종교적 지평에서 자기 이해의 지식을 끊임없이 의심하면서 타자에 대한 이해의 폭을 넓혀나가는 방법이다. 또한 자신의 종교를 객관화하고 타종교를 계몽하겠다는 권력의지를 차단하여 스스로 고체화(solid), 고착화된 것은 물론 타종교를 고체화하는 폭력을 방지하는 것이다.

현대의 종교적 이성 은 타종교를 억압하고 구속하는 도구적 이성이자 고체화된 이성이다. 이것은 본래 이성이 자기 이성을 법정에 세워 비판하고 성찰하는 자기비판적 성격을 망각한 것이나 다름이 없다. 자신의

종교를 합리화하고 반계몽주의적 이성비판으로 일관하게 된다면 이성의 자기 성찰과 함께 타자 인식 또한 요원할 것이다. 역사 이래로 이성의 자기 초월을 향한 열망은 지속적으로 형이상학을 놓지 않으려는 의지로 이어져 왔다. 따라서 우리는 유동적 종교를 통해서 형이상학에 대한 새로운 관심과 시도, 그리고 삶으로 이어질 수 있도록 해야 할 것이다. 그러기 위해서는 ‘종교적 편애(偏愛)’라는 새로운 논의가 필요하다. 편애라는 말을 부정적인 어감으로 인식할 필요는 없다. 편애는 생물학적, 부족주의적 개념을 넘어서 상호 유대를 가지고 서로 돌봐주는 관계라면 혈연이 아니어도 도덕적 감정으로까지 확대된다. 이를테면 앞에서 말한 공감을 비롯하여 사랑으로까지 말이다. 따라서 편애는 특정 집단이나 특정 개인을 다른 공동체와 개인보다 더 편든다는 감정보다는, 상호 돌봄이라는 원칙하에 타자를 우선시할 수 있는 타자 편애의 현상학을 일컫는다. 이것은 특정한 혈연이나 족벌, 부족을 넘어서 인간이 타자와 얼마든지 감정을 공유할 수 있다는 가능성을 열어 놓는다.³⁴⁾

아우구스티누스는 “하느님을 소유한 사람은 행복하다(Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est).”³⁵⁾고 말하면서 더 나아가 “하느님을 이미 발견한 사람은 모두 자비를 베푸는 하느님을 갖고 있고 행복하다.”³⁶⁾고 덧붙인다. 그가 말하는바 신을 소유한다는 자체는 일반적인 욕망을 일컫는 것이거나, 어떤 가변적이고 사물적인 것을 말하는 것이 아니라 영원한 존재를 향유(frui)한다는 것을 의미한다. 그런데 영원한 존재인 신의 속성은 자비, 곧 사랑이다. 그와 같은 사랑은 독식이 아니라 유대, 연대, 공유이다. 신의 현존이 공유와 공동 구원성을 띠고 있다면 신의 소유로 인한 영원

34) Stephen T. Asma, 노상미 옮김, 『편애하는 인간』 (서울: 생각연구소, 2013), pp.81-85.

35) Aureilus Augustinus, 박주영 옮김, 『아우구스티누스 행복론(De beata vita)』 (서울: 누멘, 2010), p.27.

36) 위의 책, p.44.

한 지복(至福)은 특정 종교만의 것이 되어서는 안 된다. 행복과 사랑은 모든 이들을 위한 객관이고 신의 무한한 생산과 평등한 의지의 결과이어야 한다.

그래서 “우리 삶의 목표가 행복이 아니라 좋은 삶이어야 …… 즉 행복에서 벗어나 좋은 삶으로 방향을 재설정해야 한다. …… 개인의 행복만을 추구하는 것이 아니라 이웃과 사회의 행복까지를 생각하는 삶을 의미한다.”³⁷⁾ 행복이 개인적인 차원이 아니라 사회적 차원이라고 주장하는 탁석산의 논변을 종교 간의 대화에 대입해보면, 개별적인 종교의 행복, 혹은 개인의 종교관에 입각한 신앙의 행복도 중요하지만, 전체 사회적 차원에서 생각하는 종교 간의 행복을 추구해야 화해, 평화, 사랑, 이해가 가능하다는 뜻이 된다. 철학자 스티븐 아스마(Stephen T. Asma)는 인간이 정말로 행복할 수 있는 조건은 재산, 명예, 쾌락이 아니라 사회적 유대라고 말한다.³⁸⁾ 이미 예수(애제자 요한)나 붓다(아난다)도 편애를 하였다는 주장을 하는 그는, 편애는 결국 사랑하는 사람에게에는 욕심과 사심 없이, 보답을 생각하지 않고 베푸는 너그러움과 관대함을 가지고 있으며, 진짜 탐욕스러운 인간이라면 자신의 이익과 악덕에 탐닉하느라고 사회적 유대나 환대를 끊어버릴 것이라고 한다.³⁹⁾

마이클 왈쩌(M. Walzer), 찰스 테일러(C. Taylor), 알래스데어 맥킨타이어(A. MacIntyre), 마이클 샌델(M. Sandel)과 같은 공동체주의 철학자들은 특정한 종교 공동체, 혹은 언어적, 의례적, 이데올로기적 공동체가 되면 어떤 특정한 공동체가 발생한다고 주장한다. 그러나 그보다 더 중요한 것은 “정서적 공동체”이다. 다시 말해서 “정서적 유대가 문화적, 역사적, 언어적 전통에 앞선다.” “만약 가톨릭교도나 유대인이 됐는데도 정서적 공

37) 탁석산, 『행복 스트레스』 (서울: (주)창비, 2013), p.241.

38) Stephen T. Asma, 『편애하는 인간』, p.257.

39) 위의 책, p.263.

동체가 없다면 분명 계속해서 그런 공동체를 찾을 것이다. 가톨릭교도나 유대인이 되는 것은 정서적인 목적을 위한 수단일 뿐, 그 자체가 목적은 아니기 때문이다.”⁴⁰⁾ 종교와 종교 사이에 정서적 유대감을 갖는 공동체적 성격은 어떤 특정한 종교인이 되는 것보다 선협적이다. 사랑, 평화, 조화, 공감 등의 정서적 유대는 서로를 돌보아야 한다는 감정과 욕구로 분출된다. 그래서 서로 수단이나 도구의 파괴적 관계가 될 수 있다는 강제와 강압의 의지에서 서로가 신의 필연적 현존이라는 공동체 의식과 공동 실존을 느끼게 된다.

더불어 이와 같은 지각은 모든 종교세계와 생활세계에 침투한 신의 현존과 구원을 보는 테어로 나아간다. 그것은 ‘하느님 자신이 종교다원주의자이다. 하느님은 모든 종교를 초월하는 분이다. 그는 다양한 방식으로 인간과 관계를 맺고 사랑하고 구원한다.’⁴¹⁾는 논리에서도 읽어낼 수가 있다. 신은 모든 종교의 정서적 유대감의 공통분모로서 개별자와 보편자의 통일을 유도한다. 구원의 보편성과 신의 사랑의 보편성은 종교의 배타성으로 인한 혼란을 점성적 관계로 회복할 뿐만 아니라 총체적 주객의 관계를 재편한다. 그러기 위해서는 다른 종교 전통 ‘안에’ 들어갈 용기가 있어야 한다.⁴²⁾ “그리스도교 신학자는 상상력을 갖고 다른 종교들의 신앙에 참여해야 한다.”⁴³⁾ 정서적 유대감을 지닌 공동체 구성원은 서로의 종교 전통 안에서 다른 정신을 경험하는 것을 두려워하지 말아야 한다. 타종교로의 이행은 보다 풍요로운 영성을 가능하게 하면서 세계종교적 전통을 재생하고(reproduktive) 새로운 창조적 영성으로 도약하는 진리와 선을 생산한다(produktive). 그로 인해 공유된 시공간에서 의

40) 위의 책, pp.274~275.

41) 길희성, 『불교와 그리스도교의 창조적 만남. 보살예수』 (서울: 현암사, 2004), p.14.

42) Paul F. Knitter, 변선환 옮김, 『오직 예수이름으로만?』, p.332.

43) 위의 책, p.356.

사소통적 정서적 유대감은 공동의 생활세계뿐만 아니라 종교 세계를 변화시키고 새롭게 구성하게 될 것이다.

Ⅵ. 나오는 말

종교인의 고통은 신앙이 어떻게 개인적·집단적으로 내면화되며, 신앙적 승화의 합리적 장치가 되는가를 보여주는 중요한 신앙적·종교적 정서이다. 설령 종교 간에 벌어지는 고통이라 할지라도 대부분 종교인은 그것을 신앙화, 신정론적 변증화로 객관화시킨다. 종교와 종교 사이에서 발생하는 갈등, 폭력, 상처, 살해 등으로 인한 고통은 분자적 충돌의 결과이다. 수많은 분자적 요소들 혹은 분자적 인간, 혹은 분자적 종교가 기체적 상태에서 맞부딪치는 현상들이 종교 간의 고통을 낳는다. 더불어 기체적 상태에서는 아예 종교 간의 분자적 충돌이 산화, 와해될 수 있겠지만 종교 간 연대와 화해의 가능성은 줄어든다. 그러나 유동적 종교는 점성적(viscous) 관계를 유지하면서 담론의 유연성을 확보할 수 있다. 점성적 유동성은 거리와 간격이 밀착되어 있는 듯하지만 언제든 자신의 경계를 구성하고 새로운 형질과 현실성으로 전환이 가능한 상태이기 때문이다. 수용성과 제3의 물질로의 초월 가능성은 종교 간의 고통이 완충될 수 있으며 형이상학적 고립을 넘어서 스스로 종교 권력화를 반성함으로써 자기 지배와 폭력을 극복함과 동시에 타자 지배와 폭력의 위험을 중(립)화 할 수 있다.

본 논문에서 신의 있음이라는 형이상학적 징후를 거론하는 이유는 단순히 신적 토대주의를 마련하겠다는 것이 아니라, 신의 있음의 흔적조차도 발견하지 못하는 종교 내, 혹은 종교 간 사태에 감각 가능한 기억과

윤곽을 제시하고자 하는 데 있다. 이미 대중의 비판거리가 되어 버린 종교를 변화시키기 위해서, 신의 있음은 정서적 유대를 통한 화해, 평화, 대화에 깃든다는 것을 알아야 한다. 다시 말해서 이는 종교와 종교 사이가 소통 가능한 구조가 되어 상보적 관계를 이루는 것을 말한다. 정서적 소통 공동체, 감정적 공감 공동체는 점성적 친밀감의 형성을 기본으로 한다. 또한 이는 대화적 관계를 통한 진리에 대한 자기개방을 추구한다. “대화는 진리를 발견하기 위한 통로”⁴⁴⁾임에도 불구하고 “대화적 관계의 말살은 독백의 형태로 자신의 내면으로 향한 주제들을 서로에게 대상으로, 그것도 오직 객체로서만 만든다.”⁴⁵⁾ 종교와 종교 사이의 이성적 논의가 성숙한 종교담론이 되기 위해서는 대화를 통한 진리 해명이 되어야 한다. 산적해 있는 종교문제와 신의 부재 현상에 대해 종교는 고통이라는 개인적, 실존적 수사(修辭)에 직면해 있다. 종교 간 폭력, 갈등, 살해 등으로 인한 고통의 수사는 종교 자체의 반성과 폭로로 이어지고, 이는 진리 계시, 진리 현존을 보여주는 종교를 요청한다. 종교 간의 고통이 커지면 커질수록 종교가 갖고 있는 맹목은 벗겨질 것이고 새로운 통찰은 거리의 소멸이 아닌 거리와 간격의 자율성을 통해 서로 존중함으로써 신의 있음이라는 형이상학을 다시 확보하게 될 것이다.

끝으로 종교적 편애와 편견은 다르다는 것을 상기시키고 싶다. 편애를 통한 환대는 고통 받는 이를 없애고 고통 자체(원치 않는 물리적, 심리적 고통)를 제거하기 위해서 고통 받는 이(약자)를 편들어 주는 것을 뜻한다. 편애의 해석학을 통해, 고통이라는 것을 해소하고 서로 종교적 행복을 추구하는 현존제는 상호 배려와 돌봄의 정서적 공감 공동체를 형성한다. 그런 의미에서 고통의 언어는 타종교에 대한 책임적 언어이다. 고통

44) John H. Yoder, 『교회, 그 몸의 정치』, p.155.

45) J. Habermas, “인문과학의 이성비판적 폭로: 푸코”, 『현대성의 철학적 담론』, p.294.

이라는 언어가 해석학을 통하여 그 의미가 해명되고 지금 여기에서의 공통적 종교 이해가 되어야 하는 것은 그것이 갖고 있는 사회적 있는 사회적·공동체적 관계 때문이다. 종교 간의 고통의 언어는 하나의 종교 언어나 철학적 언어이기도 하지만, 오늘날의 신앙 언어이기도 하다. 게다가 고통이라는 신앙의 언어는 개인적 차원의 것을 넘어서 사회적 차원, 관계적 차원, 즉 이웃을 향한 언어이다.⁴⁶⁾ 향후 종교가 고통의 언어가 발생하는 장 안에서 종교 간의 갈등, 폭력, 테러, 전쟁, 살해, 고통 등을 없애려고 하지 않는다면, 인간은 종교적, “도덕적 괴물”⁴⁷⁾이 되어 버리고 말 것이다. 그러므로 종교는 종교 사이에서 일어나는 고통을 어떻게 해석하고 해결할 것인가를 깊이 고민해야 한다. 종교 간의 고통의 해석학은 곧 새로운 반성과 대안으로 작용하게 될 것이고 이는 함석헌이 말한 ‘참’을 살아내는 종교가 진정한 종교가 되는 길임을 인식하게 될 것이기 때문이다.

“함석헌에게 중요한 것은 어느 종교가 ‘참’을 유일하게 독점하는가가 아니라, 어떤 종교가 ‘참’을 제대로 반영해 내고 있는가가 문제였다. 함석헌은 참된 종교의 ‘이름’에는 관심이 없었다. 그는 기독교, 불교, 유교, 도교, 힌두교 등의 기존의 이름은 임시방편의 이름에 불과하다고 보았다. 이러한 임시방편성은 인간의 유한한 이성이 무한한 영원자를 파악하려고 하는 데서 오는 불가피한 한계라는 것이다. 그에게 중요한 것은 참된 종교의 이름이 아니라 그 구조였다. ‘참’이라는 영원자를 향한 수직적 상승 운동을 통해 자신을 변혁시키고 그것을 타자의 고통에 연대하는 자발적 사랑을 통해 현실의 역사에서 모두가 자유·평등한 정치적 공동체를 형성해 가는 수평운동으로 확대시키는 구조를 가지고 역사 현실 속에서 일하는 것이 중요했다.”⁴⁸⁾

46) 서공석, “신앙언어로서 신학의 어제와 오늘”, 『신학전망』, 제177호(2012년 여름), p.26.

47) S. Sontag, 『타인의 고통』, p.25.

48) 양현혜, “함석헌과 무교회를 둘러싼 종교 사상적 모색”, 『종교연구(한국종교학회)』, 제67집(2012년 여름), p.161.

이와 같이 ‘참’은 곧 참된 종교의 표지이고 유동적 종교가 지녀야 할 궁극적인 목표로서, 그것은 타자의 고통, 즉 종교 간의 갈등, 폭력, 살해, 전쟁 등을 극복하면서 고통이 갖는 종교·정치적 역학 관계마저 완전히 끊어버리는 본질임을 자각해야 할 것이다.

■ 접수: 2013년 12월 1일 / 심사: 2013년 12월 10일 / 게재확장: 2013년 12월 10일

【참고문헌】

국문단행본

- 강영옥. 『고통, 신앙의 단초』. 서울: 우리신학연구소, 1999.
- 길희성. 『불교와 그리스도교의 창조적 만남. 보살예수』. 서울: 현암사, 2004.
- 손봉호. 『고통받는 인간』. 서울: 서울대학교출판부, 1995.
- 이찬수. “제3장 대동에서 만나는 종교와 평화.” 서울대학교평화인문학연구원 편. 『평화인문학이란 무엇인가』. 서울: 아카넷, 2013.
- 탁석산. 『행복 스트레스』. 서울: (주)창비, 2013.
- 함석헌. 『함석헌 전집 19—영원의 뱃길』. 서울: 한길사, 1984.
- Asma, Stephen T. 노상미 옮김. 『편애하는 인간』. 서울: 생각연구소, 2013.
- Augustinus, Aureilus. 박주영 옮김. 『아우구스티누스 행복론(De beata vita)』. 서울: 누멘, 2010.
- Beck, U and Beck-Gernsheim, Elisabeth, 이재원·홍찬숙 옮김. 『장거리 사랑』. 서울: 새물결, 2012.
- Cronin, M. 이효석 옮김. 『팽창하는 세계』. 서울: 현암사, 2013.
- Gruen, Arno. 조봉애 옮김. 『평화는 총구에서 나오지 않는다』. 서울: 창해, 2012.
- Habermas, J. 이진우 옮김. “인문과학의 이성비판적 폭로: 푸코.” 『현대성의 철학적 담론』. 서울: 문예출판사, 1994.
- Habermas, J. 이진우 옮김. “탈현대로의 진입: 전환점으로서의 니체.” 『현대성의 철학적 담론』. 서울: 문예출판사, 1994.
- Heagle, J. 이세형 옮김. 『고통과 악』. 서울: 생활성서, 2003.
- Heidegger, M. 박찬국 옮김. 『니체와 니힐리즘』. 서울: 철학과현실사, 2000.
- Knitter, Paul F. 변선환 옮김. 『오직 예수이름으로만?』. 천안: 한국신학연구소, 1986.
- Sontag, Susan. 이재원 옮김. 『타인의 고통』. 서울: 이후, 2004.
- Yoder, John H. 김복기 옮김. 『교회, 그 몸의 정치』. 대전: 도서출판 대장간, 2011.
- Bauman, Zygmunt. 권태우·조형준 옮김. 『리퀴드 러브』. 서울: 새물결, 2013.
- 기다모리 가쵸(北森嘉藏), 박석규 옮김. 『하나님의 아픔의 신학』. 서울: 양서각, 1987.

영문단행본

- Berkowitz, Peter. *Nietzsche: The Ethics of An Immoralist*. Cambridge, Massachusetts:

Harvard Uni. Press, 1995.

Knitter, Paul F. "Toward a Liberation Theology of Religions." John Hick and Paul F. Knitter, eds. *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1987.

Lai, Whalen and von Brück, Michael. *Christianity and Buddhism: A Muticultural History of Their Dialogue*. Phyllis Jestice, trans. New York: Orbis Books, 2001.

국문논문

서공석. "신앙언어로서 신학의 어제와 오늘." 『신학전망』, 제177호(2012년 여름), pp.2~29.

양현혜. "함석헌과 무교회를 둘러싼 종교 사상적 모색." 『종교연구(한국종교학회)』, 제67집 (2012년 여름), pp.139~167.

Hermeneutical Reflection of Interreligious Pains and Liquid Religion

Kim, Dei-Seek (Catholic University of Daegu)

Abstract

The basis ideal of religion is peace and love. However, if the true spirit of religion is faded by religion conflicts, violence, murder, and war, it will bring unimaginable to human beings. No matter how the psychological feature of the pain is bigger than the physical feature, the pain caused by religions includes both of them. The masses who recognize the symptoms of pain in religion will strongly feel the death of God more than the God's presence. This is definitely a dysfunction of religion. Ham Suk-Hun refuses the religion being fixed or solidified, and claims 'Liquid religion' which emphasizes the flexibility between religions. Liquidization, the method that does not fear inter-penetration, is one way to the peace of religion. In addition, if it becomes Liquid religion, the reconstruction of metaphysics of postmetaphysics is possible. Furthermore, consideration and care between religions generate emotional empathy and it recognizes the others as neighbors rather than strangers. They even do not stand against any violence but share religious imagination producing mutual happiness. In addition, in order to overcome the pain and suffering of the rhetoric of the language, the pain should be understood not only with the social and self-reflective language, but also with the religious language, and the

religion should be the true religion for the people to recognize the God's presence.

Key words: pain, death of God, favoritism, peace, emotional solidarity, empathy, liquid religion, viscous, metaphysics

김대식(Kim, Dei-Seek)

서울신학대학교 신학과(B.A.)와 서강대학교 대학원 종교학과를 졸업(M.A.)한 후 대구가톨릭대학교 대학원 종교학과에서 환경과 영성을 연구하여 전현호 신부로부터 박사학위(Ph.D.)를 사사했다. 지금은 가톨릭대학교 문화영성대학원, 대구가톨릭대학교 대학원 종교학과 등에 출강하면서 종교문화연구원 연구위원, 한국종교연합(URI-Korea) 지도위원으로 활동하고 있다. 저서로는 『환경문제와 그리스도교 영성』, 『함석헌의 종교인식과 생태철학』, 『지중해 학성서해석방법이란 무엇인가』(공저), 『생각과 실천』(공저), 『식탁의 영성』(공저), 『영성, 우매한 세계에 대한 저항』, 『함석헌의 철학과 종교 세계』, 『함석헌과 종교문화』 등이 있다.