

MIRCEA ELIADE. 『世界宗教史』 7·8.( 2012. 제2판), ちくま学芸文庫

諸世界の邂逅から現代まで (上·下)

ミルチア・エリアーデ=原案, 奥山倫明·木塚隆志·深澤英隆 =訳

『世界宗教史』 문고판 7·8권은 Mircea Eliade, Geschichte der Religiösen Ideen III /2. Vom Zeitalter der Entdeckungen Bis zur Gegenwart (Freiburg/Br. U. A.:Herder 1991)의 일본어 역본이다. 1986년, M·엘리아데의 죽음으로 인해 대저 『세계종교사』는 완성되지 못한 책으로 남겨졌다. 그의 애제자이자 학문적 후계자인 요한·P·쿠리아누는 엘리아데로부터 최종권의 편집을 부탁받고, 스승의 정신과 구상에 기초하여 작업을 진행하였다. 하지만 그도 완성하지 못한 채 중도에 불의의 죽음을 맞이하였다. 최종 간행물의 독일어 원본 저작회사인 헤루다사는 엘리아데와 쿠리아누의 뜻을 받들어 유명한 종교학자와 민족학자의 협조를 받아 드디어 완성하게 되었다. 여기에는 기 출판된 『세계종교사』에서 논의하지 못한 여러 지역의 종교 상황들이 포함되어 있다. 일본 문고판 제7권에서는 아메리카의 제 종교, 중국 육조시대의 도교, 인도네시아·오세아니아·오스트랄리아의 종교가 수록되어 있으며, 일본 문고판 제8권에는 서·중양아프리카, 남미 인디오, 북미 오구라라스족, 일본의 신도, 계몽주의 이후의 유럽종교 등 각지의 고유한 종교들을 포함하고 있다.

\* 독일판을 일본어로 번역한 번역자들은 번역의 원칙을 다음과 같이 밝히고 있다. 첫째, 본문, 원주, 문헌해제에서 명백한 오류가 인정될 경우에는 수정하여 번역하였다. 둘째, 역주는 [ ]에 넣었고 할주의 형태를 취하였다. 셋째, 역문에서는 원칙적으로 서구문자를 사용하지 않았지만 역문 이해에서 필요한 상황에서는 원어를 삽입하여 원어 병기, 카타가나, 7호 활자를 사용하였다. 넷째, 원전에서 인용한 문헌의 번역은 기존의 번역이 있을 때 출처를 밝히고 그것을 사용하였고, 다른 문헌과 차이나 적합하지 않을 경우에는 독일어판 번역을 하였다.

<최종장: 계몽주의 이후 유럽에서의 종교적 창조성과 세속화>

リヒャルト・シェフラー저(윤승용역)

404 『세계종교사』 전체에서 마지막 장

엘리아데는 그의 『세계종교사』 제1권 서문에서, 「제3권 최종장」에서는 ‘비성화(非聖化)의 궁극적 단계’를 취급할 예정이라고 밝힌 후 다음과 같이 덧붙이고 있다. 「이 과정

은 종교학자에게 커다란 관심사이다. 왜냐하면 그것은 ‘성스러움’의 완전한 위장, 보다 정확하게 말하면 ‘속스러운 것’과의 일체화(一體化)를 설명하고 있기 때문이다。」(본 문고판 1권 18항) 그런데 제3권 서두에서 엘리아데는 또 자신의 의도를 다음과 같이 기술하였다. 「그리고 마지막으로 최종장에서는 ‘현대사회의 종교적 창조성’에 관해 분석해 볼 예정이다。」(본 문고판 5권 22항) 만약 이 양자의 주제 설정이 모순되어서 안 된다면 다음과 같은 전제가 필요할 것이다. 즉 세속화 프로세스는 종교적 표상과 종교적 태도의 움직임에 귀속될 수 있고, 또 바로 그럼으로써 세속화 프로세스는 엘리아데가 말하는 바의 ‘히에로파니(hierophany) 변증법’의 명료한 실례임에 틀림없다는 전제가 그것이다.

히에로파니의 변증법이라고 하는 용어를 엘리아데가 어떻게 이해하고 있는가는 특히 『종교학개론』(Traite d'histoire des religions, Paris, 1949)에서 잘 나타난다. 그에 따르면, 이 변증법은 두 개의 대립성 위에서 성립한다. 우선 「성(聖)과 속(俗), 존재와 비존재, 절대적인 것과 상대적인 것의 역설적인 일치」가 하나의 대립성이다. 이 대립성은 예수의 인간성에서 신의 말씀의 ‘육화(肉化)’이라고 하는 기독교의 가르침에 가장 분명하게 표현되고 있다. 「모든 히에로파니는 육화의 기적의 예형(予型)임에 분명하다고 말할 수 있을 것이다。」 두 번째 대립성은 다음의 사실에 있다. 결국 한편에서는 존재하는 것에는 모두 성스러운 것을 체현할 수 있는데, 다른 한편에서는 무엇인가의 경험적 대상이 성스러운 것의 화신(化身)이 되기 위해서는 「어떤 선택을, 즉 히에로파니가 된 대상을 둘러싼 잔여의 것과 명확하게 구분되는 것을 전제로 한다.」 히에로파니는 원칙적으로 경험세계의 모든 요소에서 출현할 수 있지만, 실제로는 항상 특정한 히에로파니가 됨으로써 눈에 띄게 드러나는 경험세계의 한 부분에서 생긴다. 이 특이성으로 인해 모든 히에로파니는 보편적이 되는 「즉 성의 모든 현현(顯現)을 자기 속에서 체현(體現)하는」 경향성을 보이기에 이르는 것이다. 그러나 바로 이 점을 통해 히에로파니의 변증법은 「속된 영역에 머물지 않고 물러나서 마침내는 지양해 버리는 ……경향」을 보이게 된다. 이 과정 역시 엘리아데의 해석에 따르면, 기독교에서 그런 전형적인 모습을 보인다는 것이다. 기독교에서는 어떤 특정한 인간에게 신의 말씀이 수육(受肉)한 것에 대한 고지(告知)는 「우주적 그리스도」의 이념으로까지 나가고 있기 때문이다.<sup>1)</sup>

이와 함께 하나의 프로세스가 진행되기 시작한다. 엘리아데의 생각에 의하면, 이런 프로세스에서는 모든 종교의 구성요소이어야 할 ‘성과 속’의 경계가 지양(止揚)되기에 이른다는 것이다. 이와 같이 보면, 종교사 전체는 「『성스러운 것』의 완전한 위장, 보다 정확하게는 『속스러운 것』과의 일체화」(前掲)로 흘러가게 된다. 이런 과정은 유럽에서 계몽시대 이후에 오고, 「마르크스와 니체로부터 프로이트에 이르는 환원주의의 대가들」(同上)의 관여에 의해 완성되었다. 엘리아데의 의도를 고려하면서 시도된 이하 종장의 과제는 그러한 것을 확인하는 작업이다.

1) [엘리아데는 레옹 블루아(Leon Bloy, 프랑스 19세기의 소설가, 가톨릭 사상가)를 증거로 제시하고 있는데, 그 이전에 「에베소의 신도에게 보내는 편지」 1-10과 「골로새의 신도에게 보내는 편지」 1-15를 인용할 수도 있을 것이다.]

#### 405 계몽의 종교사적 전제- 신조로서의 종교와 근대 국가교회 체제의 성립

종교개혁과 반종교개혁 양자의 종교의식에서 모종의 변화가 일어났다. 이 변화는 16세기 중반부터 17세기 중반에 이르는 모든 이론과 실천에 영향을 미쳤다. 기독교 신앙은 「신조」(konfession)가 되었고, 그것이 또 복수의 「신조들」이 되었다. 이러한 전개는 「고백=신조」라고 하는 개념의 새로운 의미로부터 읽어낼 수 있다.<sup>2)</sup>

고백=신조라고 하는 용어는 원래 높이 칭찬하는(賞贊) 행위를 의미했다.<sup>3)</sup> 그 후 고백=신조는 신과 구원의 말씀과 사업에 관한 올바른 말씀 내용을 의미하게 되었고<sup>4)</sup>, 더구나 그것에 의해 「신도들의 합의」가 그 말씀의 진리 기준으로 명확해질 수 있는 방식으로 그 내용을 언명하려는 시도를 의미하게 되었다.<sup>5)</sup> 최종적으로는 「고백」이라고 하는 말은 합의에 의해 언명한 본문을 의미하게 되었다. 이 본문은 「올바른 신앙」(「orthodoxy, 정설」)의 기준이 되고, 또한 「고백」의 말은 그 본문을 승인함으로써 고백공동체, 근대적인 의미에서의 「신조=종파」를 구성하는 사람들의 공동체성까지도 의미하게 되었다.

이후 기독교인이 된다는 것은 어떤 종파에 속하는 것을 의미하게 되었다. 그래서 아우그스부르크회의에서 할 수 없었던 것, 즉 기독교인의 성격을<sup>6)</sup>하나의 신앙고백=종파 아래로 통합하려고 하였다. 그것이 개별 연방군주와 연방제 도시의 과제가 되었다. 「세계종교사」에서 종파적 교회와 종파 신조에 바탕을 둔 「연방교회제」에 대한 전개, 바로 여기에서 엘리야데가 히에로파니의 가치상실과 가치회복, 가치전환이라고 이름을 붙인 프로세스를 전형적으로 볼 수 있기 때문에 큰 의미가 있다. 여기서만 다만 이에 관한 두개의 예를 들기로 한다. 하나는 빵과 포도주에 나타난 「그리스도의 비적<sup>7)</sup>적 임재(臨在)」의 문제이고, 다른 하나는 「성서의 말씀에서 그리스도의 구원적(救濟的) 현재(現在)」의 문제이다. 양자는 모두 앞에서 이야기한 전개에서 「신조=종파를 나누는 차이 기준」으로서의 성격을 띠고 있으며, 그 결과 신조=종파에 의해 높게 가치 평가되거나 혹은 폄하되거나 하였다.

예배에서 빵과 포도주라고 하는 예수 임재의 형태는 중세를 통해 고유한 숭배행위의 대상이 되었다. 그런데 「종파 대립의 시대」가 되면 이러한 숭배 형식은 특정 신조=종파에 귀속의 증거가 되었다. 그러한 숭배에 참여하는 일은 가톨릭신앙을 식별하는 특징이 되었고, 그러한 숭배 형식을 버리는 일 -이것은 사용되지 않은 성찬용 포도주를 쏟아 버린다고 하는 과장된 형태로 빈번하게 행해졌다- 은 복음주의 신앙의 식별 기준이 되었다.

2) [아래 설명에도 있듯이 독일의 konfession(영어로는 confession)이라는 말은 원래 문자대로 어떤 신앙을 고백하는 것이 본래 의미인데, 그것이 점차 신앙고백을 조문화한 「신조」를, 게다가 그러한 신조를 신봉하는 「종파」도 의미하게 되었다. 이하에서 이들의 번역어를 적절하게 사용했는데, 원어는 모두 konfession이다.]

3) (「선함 때문에 당신은 주님으로부터 고백=칭찬을 받는다.」)

4) (「예수님은 주님이시라고 입으로 고백하고 예수님께서 죽은 이들 가운데에서 일으키셨다고 마음으로 믿으면 구원을 받을 것입니다.」) [「로마 신자들에게 보낸 서간」 10-9](한국천주교주교회의편 성경, 이하 같음)

5) (「위대한 교회의 합의에서 우리들은 설명한다....」라고. 『아우구스부르크(Augsburg) 신앙고백』 제1조는 시작한다)

6) (여기에서는 신성로마제국 내의 그것을)

7) (秘蹟, sacrament, 신의 은총을 받기 위한 기독교의 의식으로, 가톨릭교회에서는 그 media gratiae=신의 은총이 이것을 통하여 수여되는 수단이 된다고 한다.-역주)

이것을 보완하는 형태로 「신의 말씀 아래로의 모임」, 즉 예배에서만 아니라 가정의 식탁과 가까운 사람들과의 모임, 더 나아가 복음집회에서 함께 성서를 읽는다고 하는 일이 히에로파니적 의미를 갖게 되었다. 여기에서는 신의 말씀의 강력한 현재가 경험되고 그 경험은 인간을 「각성」시키고 「재생」에 이르게 하면서 그것의 위력을 실증하였다. 그리고 성서 강독과 신앙의 증거의 「[히에로파니적 가치 회복]은 동시에 종파가 이해하는 의미에서 바른 신앙(正信)의 증거가 되었다. 따라서 이 같은 종파 고유의 가치 회복을 눈앞에 두고 가톨릭 측에서는 「프로테스탄트적인 신앙의 증거」라고 지목된 성서와의 관계 방식을 「비밀집회주의」(Konventikeltum)와 「섹트주의」라는 혐의를 씌워 「가치 박탈」로서 대응하였다. 가톨릭 측은 성서 해석이 교회로 위탁되어 있다는 점을 증거로 삼으면서 사제가 해석한 신의 말씀을 경청하는 것을 자신의 바른 믿음의 증거로 확보하려 했던 것이다.

그러나 무엇인가를 하고, 하지 않과의 차이는 있지만 어떤 경우에도- 지금은 종파=신조로서 이해된 -바른 믿음에 대한 귀속이 표명되었으며, 그리고 이 바른 믿음의 표명이라고 하는 것이 또 비교적 양의적(兩義的)이라고 생각되는 행위의 선택 -예를 들면 예배에서 향을 사용하는 가 아닌가라는 것 -에도 구원과 관련된 바른 믿음이라고 하는 의미를 부여하게 되었다.

기독교의 신앙공동체는 복수의 종파교회로 변하고 또 그들 교회가 생성기에 있던 국가교회제도와 결부되었을 때<sup>8)</sup> 종파의 대립은 정치적 대립과 중첩되었고, 그것이 보다 강화되었다. 이렇게 해서 발생한 긴장은 종교전쟁으로 발전하였다. 프랑스에서 위그노전쟁, 독일의 30년 전쟁<sup>9)</sup> 그리고 영국에서 청교도와 크롬웰에 의한 혁명<sup>10)</sup>등이 그것이다.

이러한 경험은 영국에서 발전했다. 종파 대립을 버리고 기독교를 「자연적 종교」와 동일한 것으로 증명하려고 하는 새로운 기독교 이해로 확대되는 실마리를 부여했다.<sup>11)</sup>

#### 406 프로테스탄트의 경건주의와 가톨릭의 바로크적 종교성

독일 프로테스탄트 지역에서 연방 지배자가 관리 감독을 게을리 하지 않았던 종교적 바른 믿음(正信)에 대항하여 가장 먼저 등장한 것은 계몽적인 기독교 이해가 아니라 모종의 새로운 신앙심이었다. 그리고 그것을 표현하는 말로서 「경건주의」라는 명칭으로 일반화하였다. P.J. 슈페너(Phillip Jacob Spener 1635-1705)의 「경건의 언약」, A.H. 프란케(Augurst Herman Francke 1663-1727)에 의한 실천지향의 신학과 기독교적인 사랑의 실천과의 밀접한 결합, 쾨젠도르프 백작(Graf Nikolaus Ludwig Zinzendorf 1700-60)의 「형제 자치회」에서의 종교적 각성, 기독교적인 교육 및 실업에 대한 열의의

8) (루터파 연방군주에 의한 「연방교회 지배권」이든, 가톨릭 연방군주에 의한 가톨릭교회의 「보호」이든 간에),

9) (이것은 구교국 프랑스가 신교국 스웨덴에 가담하게 되었다고는 하나 종교전쟁인 사실에는 변함이 없다.)

10) (그것에 기인한 가톨릭교도인 아일랜드인에 대한 탄압)

11) (이것에 관해서는 톨랜드(John Toland) 『신비적이지 않는 기독교』(Christianity not mysterious 1696)와 톨들(Matthew Tindal)의 『창조와 함께 낳은 기독교 혹은 자연의 종교의 재공포로서의 복음』(Christianity as old as creation, or : The gospel as republication of the religion of nature 1730) 등을 참조하고 싶다.)

종합 등이 이 운동의 전형적 현상이다. 이 경건주의 현상은 「루터파 정통주의」의 격렬한 반대에도 불구하고 독일 전역에 확대되었다.

개인의 재생에 대한 기대와 자신의 회심(回心)의 사건을 이야기하는 방법(術)을 터득하며, 또 그 회심에서 신의 말씀의 창조적인 힘을 본 사람들의 일치한 증언들이 그 무게를 더하면서, 고백=신조에서 신학적 명제와의 일치나 비적(sacrament)적 전례와 교회적 직무일반은 이제 신앙의 배경으로 물러나게 되었다. 경건주의자들은 각기 연방교회에 머무르는 것을 존중했음에도 불구하고 상황은 그렇게 되었다.

경건주의의 각성운동(Erweckungsbewegung)은 「천년왕국론」 즉 「목시록」 20장 2-7절에 근거하여 사탄의 천 년간 구금(죄수)에 대한 열망과 혹은 신지학(神智學)과도 결부되었다. 신지학에서는 성서와 혹은 자신의 삶의 경험 속에서 신적인 것의 숨겨진 기호, 특히 4종(終, 죽음, 심판, 천국, 지옥)의 시작이라는 은밀한 지시를 해독하려는 노력이 행해졌다. J.M.한(Johann Michael Hahn 1758-1819)이 구축한 「한(Hahn) 공동체」는 이러한 결합의 실제적 사례다. 게다가 또 폴란드와 서부 러시아의 하시디즘<sup>12)</sup>도 많은 점에서 이것과 유사한 특징을 보였다. 즉 개개인의 종교경험을 중시하는 한편 유대교에서는 기독교의 바른 믿음에 해당하는 율법 준수가 조금 경시되고 곧 있을 메시아 나라의 도래에 대한 열망과 성서와 삶에서의 신의 숨겨진 기호, 특히 종말의 시작에 대한 간접적 표현을 해독하려는 노력 등을 거기에서 발견할 수 있다.

가톨릭 권에서는 종교전쟁 이후 이들과는 다른 특징적인 방식으로 전개되었는데, 「가톨릭적, 바로크적 종교성」이라고 부를 수 있는 영성이 발전하였다. 30년 전쟁의 참화에서 살아남은 이후 삶의 기쁨은 생존자들에게 삶의 귀중함에 대한 의식을 가지게 했다고도 할 수 있다. 그러한 의식은 감각적 신체적인 것에 대한 넘치는 기쁨을 표현함과 동시에 고양된 영원성에 대한 인간의 욕구에도 함께 반영되었던 것이다. 이러한 욕구에 부응하여 새로운 형태의 예배가 생겨났다. 종교개혁파의 교회들이 온전히 말씀(그것과 동시에 개념)을 중시하는 예배 설교로 기울게 되었음에 비해, 반종교개혁파에서는 조형예술과 회화, 음악, 게다가(새롭게 개혁된 신비극이라고 하는 형태의) 연극 등에 의해 감각적 직감의 요소들이 예배에 도입되었다. 이것에 의해 신도들은 예배의 축제성을 가지게 되고, 이미 하늘에 있는 성도의 모임에 함께 참가하는 것과 같은 감각을 품을 수 있었다.

이러한 신앙심에 특징적이고, 또 가끔은 기이하게 생각된 것은 「죽음을 생각하라 memeto mori」는 관념과 「하늘의 지복(至福)」에 대한 예감과의 결합이었다. 순교자의 유골은 숭고함을 표현하는 갖가지 연출을 통해 제공되었으며, 죽음에 의해 쓰러진 인간의 육체는 영원하면서도 지복한 삶이 현존하는 증거가 되었다. 게다가 바로 이렇게 함으로써 육체를 지닌, 죽음에 의해 꺾인 삶은 모종의 새로운 방식으로서 히에로파니적 실천을 획득하고, 다가올 신의 공동체라는 은밀한 예감을 현전(現前)시키는 자리가 되었다. 십자가를 앞세우고 행해진 순례와 지역 주민 대다수가 참여한 수난극 등에 표현된 것과 같은 예수 그리스도의 고난은, 이처럼 생각할 때 그것은 생과 육체를 멸시하는 원천이 되기는 커녕 도리어 삶의 즐거움을 정당화하는 것이 되었다. 왜냐하면 육체를 가진 자로서 죽어

12) (18세기에 시작한 유대교의 신비주의, 열광주의 운동)

야 할 삶이 예수의 고난과 고통을 모두 짊어짐으로써 앞으로 도래할 삶의 충만(充滿)에 대한 조짐을 이미 자신 내부에 가지고 있는 것이 되기 때문이다. 「대립되는 것 아래에서의」 구원의 현재(現在), 즉 구원과 대립되는 죽음과 심판이라고 하는 신앙형식에서 구원의 현전이라는 기독교 교리가 여기서 눈에 보이는 형태로 체험되었다. 그것은 엘리아데가 말하는 「히에로파니의 변증법」의 특별하고 명확한 표현이라고 할 수 있다.

교회의 전면에 마치 거대한 벽처럼 버티고 있는 바로크양식의 파사드<sup>13)</sup>도 동일한 관련성을 지니고 있다. 파사드는 어떠한 임무를 떠맡고 있는 것은 아니다. 그것은 다만 분리하고- 환영하고 있을 뿐이다. 파사드의 벽에는 성자상이 배치되고 있는데, 마치 교회의 내부에서 걸어서 나와, 파사드를 통과하면 성소에 들어가려고 하는 순례자를 환영하고 있는 듯하다. 이 통과는 일종의 「통과의례」이며, 그곳을 통과하는 자는 일상세계를 뒤로 하고 새로운 자유 공간으로 들어가는 것이 된다. 크고 작은 원형 천정에는 프레스코화가 펼쳐져, 푸른 하늘과 거기에 떠 있는 구름 위에는 성인 무리들이 신의 현전(現前)의 증거를 향해 나아간다. 그 증거라고 하는 것은 작은 양이거나 혹은 성인들을 맞이하는 그리스도의 모습이며, 혹은 삼위일체의 상징물이거나 천정에서부터 둥근 천정에 비치는 형태 없는 광선이다. 그리고 모든 통과의례가 죽음의 모멘트를 품고 있듯이, 강력한 파사드를 지나 들어간 사람은 성스러운 공간에서, 예배라고 하는 성스러운 시간 속에서, 죽음으로부터 삶으로 걸어가는 과정에서 자신보다 앞서 간 자들의 공동체에 직접 참여하는 것이다.

바로 이런 경험을 하고 일상으로 되돌아온 사람들의 경험세계는 전혀 새로운 방식으로 마땅히 올 세계를 예시하는 것이라는 의미를 가진다. 교회음악만이 아니라 모든 것이 현재 그에게는 「천상 찬가의 반향」이 되고, 예배 뒤에 마련된 더할 나위 없는 세속적이고 향락적 식사<sup>14)</sup>는 하늘의 축연을 미리 맛보는 것이 되었다. 여기 「미리 맛보는 일」이라고 하는 말은 이 시대를 독해하기 위한 아주 유의미한 말이다.

구원의 예감을 들러 쓴 이러한 경험에서 바로크 예술과 생활양식을 특징지우려 할 때 자주 사용되며, 당연하지만 오해되어 온 한 개념에 새로운 해명의 빛을 던져줄 수 있다. 그 개념이 바로 「재현(再現)」이다. 예배에서의 상징적인 행위와 형상은 재현이라는 수단이 없다면 현전이 전달될 수 없다. 이 재현을 통하여 인간의 경험을 빠져 나오게 하는 현전이 전달된다고 여겨진다. 그래서 예배에서 새롭게 이해된 일상세계도 또 신의 비밀스러운 현전이 재현을 투과해서 빛나고 울려 퍼지는 것 같은 것으로서 그 형태를 갖출 수가 있었다. 그렇지만 여기 저기 편재하는 「죽음의 경고」는 자신만을 전경(前景)에 두는 것을 방해하여 세계와 인간을 영원한 것의 현재(現在)를 위한 찰나 형상(形狀)이라고 이해할 수 있도록 했던 것이다.

바로크적 가톨릭 종교성과 종파적 바른 믿음과의 관계를 보면, 프로테스탄트의 경건주의와 많은 점에서 서로 대조적임에도 불구하고 비교 가능한 발전 과정을 보여준다. 마치 경건주의의 발생에 성서만을 구속의 원리로 삼는다는 종파 고유의 신앙고백이 있는

13) (facade, 건축물의 주된 출입구가 있는 정면부 -역주)

14) (이것은 당시의 단식 습관에서는 밤늦게까지 미루어지는 경우가 있다 해도 그 날 최초의 식사가 되어야만 했다)

것처럼, 바로크적 가톨릭 종교성의 생성을 위해서는<sup>15)</sup> 자연과 은총의 상관성에 관한 종파적 신조가 전제되어 있었다. 더구나 경건주의에서는 성서의 강력한 구속성 신조는 성서와 모종의 관계를 만들어냈다. 종파적 신조가 만들어낸 교리는 신앙 배경으로 밀려나고 개인적인 「재생」의 증언과 이웃사랑의 실천이 신앙 전면에 등장하였다. 이와 마찬가지로 가톨릭 측에서도 자연과 은총의 연관에 관한 신조가 어떤 종류의 신앙태도를 가능하게 하였는데, 거기에서는 시간과 변천의 한가운데에서 마땅히 도래할 영광을 예감케 하는 형상을 만들어 낸 것을 중시하였다. 한편 당시 신학 교설은 -그것이 당시의 교설에서 아무리 상세히 논해졌다 하더라도- 개개인과 교구의 신앙생활에 영향을 미치는 일은 거의 없었다. 이리하여 교구민의 신앙과 학식 있는 자의 신학 사이에는 일종의 간극이 생겨났다.

지금까지 서술해온 이 과정은 엘리아데가 말한 「히에로파니의 변증법」의 하나 사례로 이해할 수 있다. 이 과정은 이중의 결과를 가져왔다. 한편으로 이 간극에 의해 형성된 대중의 종교경험에 대한 갈증은 다양한 형태로 충족되었지만, 이것은 계몽주의적 냉소자만이 아니라 특히 바른 믿음에 입각한 신학자들에 의해서는 「미신적」이라고 단죄 받았다. 다른 한편으로, 바로크적 민중 신앙을 이교적 미신과 같은 류(類)와 결함을 가진 신앙이라고 생각해, 거기에 도전한 신학적 바른 믿음의 대리인들은 계몽철학의 동맹자가 되었다. 오스트리아 세습령에서 토스카나 대공이었다가 후에 황제가 된 레오폴드 2세 (Leopold II)의 영향 하의 「조세피니즘」<sup>16)</sup>은 계몽 군주의 비호 하에 신학과 계몽철학의 동맹으로 미신을 극복하려고 한 시도였다.

#### 407 계몽의 이중 얼굴과 종교사적 사건으로서의 프랑크혁명

유럽에서 근대 계몽주의운동을 성립시킨 힘의 하나는 말할 필요도 없이 근대 자연과학이지만, 그 뿌리가 된 것은 그 중에서도 특히 안넬리제 마이어(Anneliese Maier)가 보여주듯이<sup>17)</sup> 중세 후기까지 거슬러 올라간다. 거기에서는 신학적 기초에 근거한 사물의 기원과 본질, 그리고 목적에 대한 질문을 단념하고 순수한 인과론적 탐구에 집중했다. 이러한 사고에 의하면, 결국 사물생성의 기원, 근본에 있는 신의 의도, 그리고 창조에 방향과 질서를 부여하는 목적 등은 ‘신의 자유’에 속하는 영역으로, 인간의 탐구로는 파악할 수 없으며, 신의 자유로운 자기 계시에 의해서만 알려질 수 있는 것이다. 또한 이것과 대조적으로 인간의 탐구에서는 창조자의 의도를 해명하는 일 등은 불가능하며 오직 피조물의 법칙적 질서만을 기술할 수 있을 뿐이다. 이로 인하여 마침내 구원에 관한 물음은 자연 연구의 영역에서 배제되었고, 나아가 과학은 순수한 세속적인 활동이 되었다. 그러나 그것에 근거를 부여한 것은 바로 신학이었다.

과학의 방법론적 자기 제한에 근거를 부여하기 위해 신학을 불러냈다고 하는 이러한

15) 「은총은 자연을 종속시키고 완성시킨다.」라고 하는)

16) (Josephinismus, 요셉 2세 치하의 18세기 후반 계몽주의적 교회정책, 또는 사회개혁)

17) 「14세기 갈릴레이의 선행자들」 로마, 1949년 참조)

태도는 ‘데카르트’에서도 여전히 볼 수 있다. 데카르트는 이러한 사고(思考)방식에 두 가지 사상(事象)이 덧붙여 있다. 우리들은 모든 논증 행위의 사유로서 필연적인 것은 또한 사상으로 필연적인 것이고, 역으로 사유·사상으로 불가능한 것은 사실에서도 불가능하다는 점을 전제로 한다. 즉, 모든 논증에서 전제가 되고 있는 것은 그 자체에서는 조금도 논증에 의한 근거를 제공받을 수 없다는 것이다. 다만 「신(神)의 성실」을 그 증거로 불러낸다고 한다면 그러한 논증들은 가능해진다. 왜냐하면 완전이라고 하는 것, 또 그것으로 인해 진실성이라는 것을 본질적 속성으로 하는 신이 우리들을 창조할 때, 우리들로 하여금 (사유 필연성은 여하한 사상의 필연성과도 완전히 대응하지 않고) 실제로는 그러하지 않는 것을 필연적으로 그렇다고 생각하게 한다든지, 혹은 실제로 그러한 일이 불가능하다고 생각하도록 강요한다든지 하는 존재로 창조하는 일은 상상할 수 없기 때문이다. 이성에 대한 신뢰 - 보다 엄밀하게 말한다면 사유법칙과 사상법칙의 일치에 대한 신뢰- 는 이와 같은 신과 그 성실에 대한 신뢰에서만 정당화될 수 있다.

게다가 실험의 과정에서 어떠한 새로운 물질도 에너지<sup>18)</sup>도 발생하지 않는다고 하는 모든 과학적 경험의 전제는, 신의 영원성에서 볼 때 신의 창조사업은 모든 경험적 시간점(時間點)과 동시적이라는 생각에서 그 정당성을 찾아내고 있다. 따라서 창조의 순간에 생성하는 것<sup>19)</sup>은 현상세계의 어떤 시점에서 실재적이지 않으면 안 된다.

이와 같이 근대 자연과학은 방법론적 자기 제한에서, 이성에 대한 신뢰에서, 게다가 그 몇 가지 「근본 원칙」에서도 신학적인 기초를 제공받고 있다. 데카르트로부터 칸트 시대가 다른 어떠한 시대보다도 신의 존재를 증명하기 위한 시도에 노고와 예지가 쏟아졌던 것도 이런 점에서 이해할 수 있다. 그렇다고는 하나, 위에서 예를 든 3개의 모멘트, 즉 (물질적) 세계의 상태성과 프로세스의 인과론적 기술에 대한 방법론적 자기 제한, 이성에 대한 무한한 신뢰, 그리고 거대한 보존법칙(保存法則)에 의해 가능해진 실험적 수속이야말로 자연과학의 탐구를 종교와 신앙, 그리고 신학과는 어떠한 관계도 없는 순수한 세속적 과정이 되게 하였다.

이렇게 본다면 여기에서 우리들은 독특한 변증법적 프로세스를 눈앞에 두게 된다. 신학적 이유에서 결국은 첫째로 ‘신의 자유’에 대한 존중<sup>20)</sup>, 둘째로 이성을 신봉하는 정당화 근거가 된 신의 성실에 대한 신뢰, 그리고 셋째로 뉴턴의 제자인 클라크(Samuel Clarke)의 말을 인용한다면, 모든 시간을 신의 영원성의 현상 형태로 이해하고 그것으로부터 재창조된 것의 항존성(恒存性)을 도출한다는 류(類)의 창조개념이라고 하는 이 3개의 신학적 근거에서, 온전히 인과론적 설명에 전념하면서 순수하게 이성적 근거에 입각한 바의 실험적 자연과학이 가능해졌다. 이 과학은 노고에 가득 찬 과정 속에서 처음으로 자신의 세속성을 의식하고, 그렇게 함으로써 비로소 일관성 있는 세속적 과학 실천이 되고 그리고 마침내는 자신의 종교적 신학적 기원을 망각하기에 이르렀던 것이다.

그런데 과학은 항상 소수의 전문가만 관련된 것이었다. 그리고 점차 분명해진 과학의 세속성은 처음에는 일반인들의 의식에 거의 영향을 미치지 않았다. 그것이 많은 대중의

18) (데카르트는 「에너지」가 아니라 막연히 「어떤 양의 운동」이라고 이야기하고 있다.)

19) (어떤 양의 물질과 「어떤 양의 운동」)

20) (이것은 이미 중세 **스코투스(Scotus)**파에 의해 강조되어 형이상학 비판의 논거가 되었다)

종교의식을 유효하게 변화시킨 계기는 이미 서술한 16,7세기의 종교전쟁의 경험으로부터 나온 것 같다. 왜냐하면 이 전쟁의 경험을 통해, 평화를 위해서는 종교를 신학자들의 싸움에서부터 떼어내지 않으면 안 된다고 하는 생각이 싹틔기 때문이다.

홉스가 시사(示唆)한 하나의 방식은 종교를 국가권력에 의해 엄밀한 통제 하에 둔다는 것이었지만, 이런 조치는 국가 내부의 평화가 지켜진다고 해도 국가 간의 평화가 보증되는 것은 아니었다. 또 하나의 방식은 상호 다르고 또 경합하고 있는 「경험적 종교들」을 어떤 하나의, 모든 종교들을 포괄하는 「이성종교」로 개변(改變)시키고, 사유하는 존재가 모두 동의·일치할 수 있는 사항만을 ‘신앙 항목’으로 한다는 것이었다. 근대 초기 과학의 기초 설정과 관련하여 철학자들이 수행했던 일련의 신의 존재 증명은 신앙인들이 계시에 의해 이미 알고 있는 존재를 증명했을 뿐 아니라 일반적인 인간 이성을 앞에 두고 그 타당성을 주장할 수 있는 어떤 새로운 신 개념을 얻기 위한 아주 적절한 작업이라고 생각되었다.

그런데 이성종교라고 하는 사상은 종교 간의 평화에 대한 요구에 따른 것이었다 하더라도 그것은 항상 소수의 지식층에게만 퍼져 있었던 것에 지나지 않았다. 그 원인을 오늘날의 입장에서 되돌아보면, 종교현상학의 용어로 다음과 같이 표현할 수 있을 것이다. 즉 이성종교에는 고유한 종교적 작용에 대응하는 것과 같은 히에로파니적 대상이 없다는 것이다.<sup>21)</sup> 이성종교는 단지 도덕적 실천에 영향력 있는 하나의 형이상학적 이론에 머물렀다. 한편 이성종교에는 본래 종교를 종교로서 차별화시키는 것 즉, 기도와 의례 행위, 공동체를 형성하는 것과 그 같은 전승의 힘, 세속적 경험세계의 한 가운데에서 성스러운 것이 빛나고 있는 종교의 고유한 경험, 이런 것들이 거기에는 없다. 파스칼에 의해 유명해진 구별, 그의 「아브라함, 이삭, 야곱의 신은 철학자와 학자의 신은 아니다」라는 말<sup>22)</sup>은 이성종교에서 결여된 것을 잘 표현하고 있다. 결국 이성종교에는 구체적인 인간과 그 생애, 히에로파니의 종교적 경험 등과의 결합이 결여되어 있다는 것이다.

이 이성종교의 사상은 인도와 특히 고도 중국의 문명이 유럽인에게 경이를 불러 일으켰을 때 비로소 일반인의 의식에 다소의 영향력을 미치기 시작했다. 「중국 취미」의 애호라고 하는 유행 현상의 배후에는 비유럽문화의 고유한 가치에 대한 승인이 깔려 있으며, 그때까지 규범적인 문화공동체라고 자인하고 있던 유럽인조차도 예술과 공예와 생활 스타일 등의 면에서 배워야 할 것을 발견했다. K.폰 볼프(Christian Wolff, 1679-1754. 독일의 계몽주의 철학자)는 후에 유명해진 「중국인에 관한 연설」 속에서 그의 동시대인 다수가 암묵 중에 제기하고 있던 의문을 드러냈다. 그 의문이란 유럽의 기독교도들도 이 이국문화에 형태를 부여하고 있는 종교에 대해 한번쯤은 생각해 볼만한 가치가 있는 것은 아닐까 하는 것이었다. 볼프 자신은 「자연적 종교」(religio naturalis)가 모든 종교의 이성적 핵심이며, 기독교를 포함한 모든 종교를 측정하는 기준이 된다고 생각하고 있었다. 당시 볼프는 프리드리히 빌헬름 1세에 의해 1723년 하레대학의 교수직에서 해고되

21) (종교적 작용 religiöses Akt는 현상학자 막스 쉐러(Max Scheler ; 1874~1928)의 용어, 종교 신앙체험에서의 노에 시스적인 지향작용을 표현하고 고유한 종교적 지향 대상을 가진다고 한다.)

22) (파스칼이 자신의 극적인 종교경험을 기술하면서 자신이 경험한 신을 형용한 말이다.)

고 막부르크에서 새로운 활동의 장을 찾고 있었다, 그런데, 1740년 프리드리히 2세에 의해 재차 부름을 받아 하례로 다시 돌아왔다. 이 일은 계몽사상의 역사에서 일대 전환을 상징하는 사건이다. 프리드리히 빌헬름 1세는, 기독교의 복음은 다른 종교와는 비교할 수 없는 것이라는 확신에 근거하여 연방 군주에 의한 교회 지배를 계속하였다. 이에 대해 프리드리히 2세는 계몽사상을 프로이센 국법에 관한 법 개혁의 원리로 삼았고, 또 그 개혁 원리를 교회 감독의 기초로 삼았다. 기독교는 무엇보다도 우선 「이성적」으로 -결국 무엇보다도 도덕적으로 -해석되지 않으면 안 된다고 하는 것이 이 사상이 함의하는 바이다. 프리드리히 2세는 이 점에서 혼자가 아니었다. 세속군주들만이 아니라 영주주교들도 계몽사상을 예배와 교육제도 개혁의 기초로 삼았다<sup>23)</sup>. 이처럼 세속의 영역에서든 정신의 영역에서든 말하자면 위로부터의 계몽- 스칸디나비아제국 표현을 빌리자면 공무원 문화- 이 성립했던 것이다. 예배와 교육제도는 이성과 이성도덕을 향한 교육으로 재조직되었고, 또 이러한 원리로부터 신하(臣下)인 인간의 생활을 세밀한 점에 이르기까지 상세하게 규정하는 경향을 보였다.<sup>24)</sup>

계몽 신학은 군주와 주교들의 개혁 시도에 신학적 기초를 제공하였다<sup>25)</sup>. 위로부터의 계몽 역시 신학에도 아주 광범위한 영향을 미쳤다. 앞에서 이야기한 대공으로서 후에 황제가 된 레오폴드가 소집한 피스토야(Pistoia) 주교회의(1786년) 결의는 교황의 확실한 승인도 얻지 못하고, 또 교회사적인 영향력도 별로 없었지만, 이 결의는 계몽주의적인 종교개혁에서 교회의 권위와 세속의 권위와의 협력을 전형적으로 표현하고 있다.

이 같은 위로부터의 계몽에 반해 다른 형태의 계몽이 진보의 방향으로 굳히게 되었다. 그 방향은 종교개혁이 아니라 종교비판이었다. 프랑스에서는 돌바크(Paul D'Holbach 1723-89)는 2권으로 구성된 그의 저서 「자연의 체계」(*Le systeme de la nature 1770*)를 통해 종교비판적 자연주의를 대표한 인물이었다. 볼테르(1694-1778)의 논쟁적이고 아이러니에 가득 찬 수많은 저작들은 프랑스를 넘어 큰 영향력을 미쳤다. 백과전서파는 대규모적인 자료 집성에서 이성종교의 형상과 병행하여 일반에게 급진적인 종교비판을 보급하였다.

계몽이 내재적으로 지니고 있는 종교적 동력은 놀랍게도 위로부터의 계몽이나 혹은 정부와 교회의 적대적인 계몽으로부터가 아니라 바로 세속적인 프랑스혁명에서 비로소 표출되었다. 프랑스혁명에서 신약성서의 고지(告知)에 나타난 근본개념들이 정치적 실천이라는 이념을 표현하는 말이 된 것은 결코 우연이 아니었다. 그들 말은 「자유」이며,<sup>26)</sup> 「평등」이며<sup>27)</sup>, 「박애」이다<sup>28)</sup>.

23) [이러한 관련 속에서 두 사람의 이름만 든다면 마인츠(Mainz) 최후의 영주주교였던 폰 달베르크 대주교(Erzbischof Karl Theodor von Dalberg)와 그 총대행 사제였던 콘스탄츠(Konstanz)의 폰 베센베르크(Ignaz Heinrich von Wessenberg)가 중요하다]

24) [안드레아스 호퍼(Andreas Hofer)가 이끌었던 1809년 티롤(Tirol)의 민중운동이 발생한 동기의 큰 부분을 차지하고 있었던 것이 바이에른의 몬트겔라스(Maximilian von Montgelas) 대신이 실시한 계몽적 종교입법에 대한 민중의 저항이었다. 티롤은 1806년 바이에른에 병합되었다.]

25) [이것에 관해서는 복음주의 신학에서는 제믈러(Johann Salmo Semler 1725-91), 가톨릭신학 측에서는 앞에 언급한 볼프의 신봉자이며 자일러(Johann Michal Sailer)의 스승이었던 슈타틀러(Benedikt Stattler 1728-97)의 저작들, 게다가 유럽 전 지역에 널리 퍼졌던 익명의 저작 『시민성직자』(*L'ecclesiastique citoyen*)등을 참조할 것]

26) [그리스도께서는 우리들을 자유롭게 하시려고 해방시켜 주셨습니다(「갈라디야 신자에게 보낸 서간」5-1)]

세속과 교회의 권위 -더 나아가 계몽적인 법과 교회 질서의 이름 아래 양자의 결탁-에 대한 반란들은 신의 영광을 다시 일으키는 것이라고 생각되었다. 「홀과 향로가 결탁해서 하늘을 욕되게 하고 땅을 찬탈하려고 했다」라고 로베스피에르(Robespierre, Maximilien François Isidore de)는 국민회의를 앞두고 절규하였고, 혁명은 진정한 지고 존재에 대한 숭배를 재건하는 행위라고 자찬하였다.

당연하지만, 혁명정치에 대한 이러한 해석은, 고대 이래 종교 실천에서 나타나는 특징적 재앙이라고 되풀이해 비난받던 종교비판 현상이 다시금 나타나게 했다. 즉 열광주의였다. 새로운 신의 의지에 들어맞는 시대의 도래에 봉사하고 또 이 새로운 시대에 적대하는 자에게 신의 의도에 맞는 심판을 내린다는 의식에서, 혁명진영은 기꺼이 테러를 정치수단으로 도입했던 것이다<sup>29)</sup>. 이렇게 해서 혁명은 새로운 시대를 위해 자신의 노고를 아끼지 않을 각오를 가졌던 자들이 스스로 종교적 열정에 사로잡혀 적대자들에게 새로운 종류의 순교를 강요했던 것이다.

그런데 혁명의 희생자들 측도 자신들을 종교적으로 이해했다. 헌법에 대한 서약을 거절했던 성직자들의 비밀 미사에서부터 1793년 방데(Vendée)에서의 농민봉기를 거쳐 앞에 언급했던 1809년 티롤에서의 민중봉기에 이르기까지 십자가 위에서 창에 찔렸던 예수의 심장을 숭배하였다. 이것은 자신을 우상화하는 혁명 권력의 투쟁에서는 죽음도 불사한다는 각오를 상징하는 것이다<sup>30)</sup>.

계몽사상이 17,8세기 종교사에서 수행한 역할을 되돌아 볼 때, 이 시대에 대해 정치적 세속화를 이야기하기에는 아직 시기상조라고 이야기할 수 있다. 시기상조였다고 하는 것은 종교적 제도가 정치에 계속 영향을 미치고 있었다는 점이며, 정치제도의 종교적 해석이 유지된 채 그 위에 새로운 의미를 획득해 가고 있는 상황이었다. 특히 인권의 선언에 기초를 둔 법질서와 종교적으로 이해된 일반의지(후에 보편정신이라고 재해석되었다)가 개별의지의 포기를 요구함과 동시에 개인이- 개인이라고 하는 특질에서는 「종자(從者)」이지만 인간의 일반 이성의 대표자로서는 「주권자」라고 하는- 새로운 자기 이해의 방식을 찾아낸 자리인 의회가 그러한 종교적 의미를 띠고 있었다.

#### 408 『정신과 진리에서의 숭배』-독일관념론에서의 종교와 도덕과 정치의 새로운 관계 설정

계몽주의의 종교적 이해로부터 관념론의 종교적 이해로 이행이 이루어지는 데는 두 가지 계기가 작동했다. 즉 「칸트의 이성 변증법」의 교훈과 독일을 지탱하고 있던 지식층에서의 「스피노자주의」의 수용이다.

27) [(그래서 ……종도 자유이도 없으며 ……여러분은 모두 그리스도 예수님 안에서 하나입니다(동 3-28)]

28) [너희의 스승님은 한 분뿐이시고 너희는 모두 형제다(「마태오 복음서」 23-8)]

29) [이에 관해서는 국민회의에서의 생쥐스트(Saint Just)의 연설 참조]

30) (물론 예수의 심장 숭배는 17세기까지도 거슬러 올라가는 것이지만, 그것이 정치적 의미를 띤 것은 혁명과 반혁명과의 항쟁 속에서였다. 평화로운 시대가 온 후에도 이 숭배가 그런 정치적 뉘앙스를 탈피하는 데 적지 않은 시간이 필요했던 것이다)

칸트는 계몽사상과 완전히 같은 의미에서 도덕성이야말로 진정한 예배라고 생각했다<sup>31)</sup>. 칸트가 확신한 바에 의하면, 우리들은 실천이성의 명령에 대한 복종을 종교적으로 해석하는 동기를 가진다. 그리고 이 해석을 종교라고 하였다. 「종교는 우리들의 의무를 신의 명령이라고 인식하는 것이다」<sup>32)</sup>

그러나 이 해석의 정당성은, 그것만이 이성의 실천적 사용에 피하기 어려운 자기모순과 그에 따른 자기 파괴의 위험으로부터 해방될 수 있다고 하는 사실에 근거하고 있다. 이 희망의 요청에 의해서만 해소될 수 있는 이성의 변증법은 두 가지 문맥으로 표현된다. 즉 도덕적으로 자기를 평가하려는 시도와 도덕적 의지(moral intention)의 순수성을 자기 행위의 유효성과 결합하려는 노력을 통해서이다.

우리들의 도덕적 자기평가는 다음과 같은 입장을 포함하고 있다. -우리들은 기껏해야 도덕성으로 가는 과정에 있으며, 아직은 그것을 소유하고 있지 못하다. 따라서 「우리들 내부에 있는 감찰관(presecutor)」를 침묵시킬 수 없다. 그러나 「은총에 의한 판결」이라는 희망이 있다면, 그것이 우리에게 회심(回心)을 용서하지는 않더라도, 도덕에 관한 위안이 없는 상태에서 이로부터 우리들을 지켜주는 것이다<sup>33)</sup>. 그러한 「은총에 의한 판결」을 기대할 수 있는 것은 「자신들의 의무를 신의 명령」으로 해석하는 일이 허용될 때뿐이다. 그러한 도덕의 종교적 해석만이 우리들의 도덕 실천과 정직한 자기 판단과 일치라는 희망을 줄 수 있는 것이다.

이성의 실천적 용법에서 두 번째 모순은 도덕적 의지의 순수함과 행위의 결과가 구조적으로 서로 다른 두 개의 법칙에 의존하고 있다고 하는 사실에 있다<sup>34)</sup>. 그렇지만, 도덕률은 우리들에게 도덕적 의지의 순수함과 우리들 행위결과에 책임을 지는 것, 두 가지 모두를 요구한다. 이것 자체가 모순이다. 그러나 만일 어떤 「도덕적 자연원인」이 작동하여 우리들이 순수하게 도덕적 의지에 따라 행동할 수 있다면 어떠한 우회로를 가더라도 결국에는 도덕적으로 납득이 되는 결과가 생긴다는 희망이 있다. 그러면 이 모순은 모순이 아니게 될 것이다. 그러나 이 희망은 우리에게 의무로 향하는 의지의 도덕성을 붙여 넣는 것 자체가 우리 행위의 선한 결과를 보증할 수 있고, 또 그 보증하는 것을 바라는, 결국 우리들이 「자신의 의무를 신의 명령」이라고 이해하는 일이 허락된다고 가정할 수 있는 경우에만 근거를 갖게 된다.

이러한 종교 이해는 종교적 작용과 그 본원적으로 주어진 것(原的 所與)인 대상에 광범위한 영향을 미친다. 여기서 종교적 작용은, 그 형식에 의해서 본다면 실천적인 의도를 가진 희망의 작용이다. 또 그러한 작용에 본원적으로 부여된 대상은, 그 내용에 의해서 본다면 그러한 희망의 충분한 근거가 된다. (엘리아데의 표현을 사용한다면) 이러한 종교적 이해를 따른다면, 「히에로파니적 악센트」는 도덕적 행위가 실천이성의 자기 모순적 위기를 벗어날 때 가능한 행위임을 스스로 증명하는 사상(事狀)에 있다고 하는 것이 된다.

31) (『단순한 이성의 한계 내에서의 종교』 B261/1 참조)

32) (同書 229쪽).

33) (同書, B101 참조)

34) (『순수이성비판』 A240 이하)

종교는 「우리들의 의무를 신의 명령과 비슷한 것이라고 인식」하는 것이며, 입법자의 신성(神聖)은 인간을 회심 가능한 존재로 전환하는 일을 통해 증명한다는 사고방식은 특히 유대인 칸트 독자들의 주의를 끌었다. 칸트 자신은 유대교에 대한 지식도 이해도 가지고 있지 않았지만 마르쿠스 헤르츠(Markus Herz)로부터 헤르만 코헨(Hermann Cohen)에 이르는 일련의 유대인 칸트 해석자들은 이론이성에 대한 실천이성의 우월을 주장한 칸트의 가르침에서 유대교의 전승을 현재적으로 이해하는 열쇠를 발견했다고 생각했던 것이다.

그렇다고 해도 왜 이성이 변증법적 자기지양의 위험을 통과하는 것에 의해서만 합당한 종교 이해에 이를 수 있는 것인가. 아직 해결을 보지 못한 이 질문에 대해서는, 우선 칸트의 사고방식에서 다음과 같은 것을 고려해 보면 충분하다. 결국, 신과 자신을 대상으로 인식했다고 굳게 믿은 이성의 「독단적」 확실성을 먼저 해체하여 「회의주의」에 자리를 넘기는 것이야말로 「비판주의」에 이르는 유일한 길이다. 그리고 이 「비판주의」만이 신과 혼을 모든 인식대상으로부터 구별하고 양자의 관계, 즉 종교를 무엇인가의 초월론적인 (대상관계를 가능하게 하는) 희망의 내용으로 파악하는 것을 허용한다. 이와 함께 종교사상사는 현재 일보를 더 내딛게 된다. 즉 종교는 변증법적 운동의 성과일 뿐 아니라 그러한 변증법의 수행으로서 이해되는 것이다. 이러한 이해에서 보면, 독단주의로부터 회의주의를 거쳐 비판주의에 이르는 이성의 흐름 자체는, 초월론적 희망의 근거가 이성이 강요하는 자기해체로부터 자기를 지킴으로써 언제나 힘을 발휘해 왔음을 스스로 증명하는 방법임에 틀림없다. 그렇기 때문에 그 흐름에서 모든 계기는 이성이 결국 비판주의에 이르고 자신이 통과해 온 과정을 비로소 이해하는 그 장소에 보존되고 있는 것이다.

헤겔의 명제 「참된 것은 전체적인 것이지만, 전체적인 것은 발전을 통해 자기를 완성시킨다」<sup>35)</sup>는 변증법의 과정과 그 지향점의 일체성을 표현한 것이다. 종교에 관해 이것이 의미하는 것은, 종교의 본질은 그 역사와 일치한다는 것이며, 또 종교사라고 하는 것은 자기 자신의 변증법적 자기 이해에 이르는 이성의 역사와 동일하다는 것이다. 종교와 이성의 역사적 자기 이해와의 일체성을 독일관념론의 태두들은 「요한복음서」에 있는 예수의 다음 이야기에서 표명되고 있다고 생각했다. 「하느님은 영(=정신)이시다. 그러므로 그 분께 예배를 드리는 이는 영과 진리 안에서 예배를 드려야 한다」(4-24). 왜냐하면 영=정신의 본질이란 자기상실과 자기의 재발견이라고 하는 변증법적 운동에서 자기 자신의 의식에 도달한 점에 존재하기 때문이다. 「정신이란 ……소외가 분명하지만, 자기 자신을 발견하기 위한 소외이다」<sup>36)</sup>

관념론에서 정신과 그 변증법적 운동 개념은 이성의 변증법과 희망의 요청에 의한 지양을 중심으로 한 칸트의 교설에 더해, 또 하나의 보다 오래된 종교 이해가 19세기 초 새롭게 주목받지 않았다면 더 발전할 수 없었을 것이다. 그런 종교 이해는 스피노자 철학으로, 특히 「자연」(natura) 즉 신의 내적 생명성이 한편으로는 물체의 세계에서, 다른 한편에서는 인간의 사유에서 그 표현 형태를 찾아낸다는 사상이다. 이 스피노자 르네상

35) [『정신현상학』 글로크너(Glockner)판 2-24]

36) (헤겔 『철학사』 글로크너 판 17-52).

스의 중요한 원인 중 하나는, 이 사상이 신비주의적인 자연·종교성과 자연과학의 합리성을 조정할 수 있다고 하는 점에 있다. 즉 자연과학의 계량주의는 신의 생명이 외적·감성적으로 표현된 형태, 결국 「창조된 자연」(natura naturata)의 현상과 과정을 그 상호 법칙적 관계로 환원한다. 이것에 비해 신비주의적 종교성은 자연과 정신에서 신의 생의 자기 표현을 보고 「창조하는 자연」(natura naturans)을 인식하여 모든 현상을 그 신적 「내재 원인(causa immanens)」과의 관계에서 기술한다. 그리고 이렇게 보게 되면 자연을 어떤 때는 「시간의 위상 아래에서」 즉 현상의 시간적·인과적 결합이라고 하는 관점에서 보고, 또 어떤 때는 「영원의 위상 아래에서」 결국 신의 영원한 생으로부터 생성하는 것으로서의 자연이라고 하는 관점에서 보는 것은 하등 모순된 것이 아니다.

독일관념론의 대표자들은 신의 내적 생명이 자연의 모든 현상과 인간 주관의 모든 사념에서 자신의 유한한 표현 형태를 얻는다고 하는 교설을 외화(外化), 즉 그 어느 쪽인가의 소외를 통해 자기 자신에 이르는 정신의 변증법적 운동이라고 하는 사고방식과 결합시켰다. 이 결합은 변증법의 사고방식이 함축한 정치적 의미와 스피노자에 의해 방향이 설정된 종교 이해를 결합시킬 수 있게 했다.

이미 일반 인간이성을 위한 개인의 자기 방기로서의 도덕이라고 하는 칸트의 사고방식은 일반의지(volonté générale)'라고 하는 루소의 사고방식에 의거한 것으로, 그러한 한계에서 이미 정치적 악센트를 지닌 것이다. 개인의 도덕성은 소홀히 되어서는 안 된다는 것이지만 동시에 또 어떤 희망의 내용이기 하다<sup>37)</sup>는 생각은 하나의 정치적 계기를 포함하고 있다. 즉 자신의 편만이 도덕성을 가진다고 과신하고 모든 정적들은 도덕적으로 타락한 존재라고 선언하고 마침내 범죄자로 간주하여 법적으로 처벌하는 독선성<sup>38)</sup>에 대한 경고이다. 죄인의 의인<sup>39)</sup>이라는 기독교 교의의 한 철학적 해석과 「연역」<sup>40)</sup>은 혁명을 회고할 때 혁명에서 승리한 승자 이데올로기의 유혹에 빠지지 않도록 하는 대항수단이 된다.

도덕적 근거에서 정치적인 행동을 하는 인간은 확실히 도덕적 세계질서에 봉사하는 것이지만, 그러한 질서를 자신의 노력의 결과로서 만들어낼 수는 없다. 그러한 질서는 다만 도덕적 관념에 빠질 수 없다는 희망의 내용일 뿐이다. 칸트가 위에서 이야기한 테제도 동일한 의미를 가졌다. 왜냐하면 개개의 선한 행위를 하려고 하는 것만이 아니라 도덕적 세계질서도 만들어 내는 것이라는 주장은 정적과의 관계에서 모든 폭력이 정당화되기 때문이다. 이에 비해 새롭고 도덕적으로 보다 더 좋은 공공질서의 형성에 대한 희망이라는 것은 정적(政敵)마저도 똑 같이 공유할 수 있다. 정적은 다른 길을 밟아 동일한 목적에 도달하기를 원하는 존재이기 때문이다.

자기 외화를 통해 자기 자신에 이르는, 정신의 본성을 표출하는 것으로서 변증법이라고 하는 관념론 사고방식은 칸트에게서 기초가 형성된 것으로, 인간이 스스로 달성할 수 있는 것과 도덕적 실천에서 빼놓을 수 없는 희망의 내용에 대한 구별을 역사에 적용할

37) (우리들은 「은총에 의한 판결」은 기대할 수 있지만 「권리청구는 할 수 없기」 때문에)

38) (자코뱅당의 혁명 법정은 그 예였다.)

39) (義認, 하나님은 인간을 의로운 존재로 인정함 - 역주)

40) (=철학적인 권리증명)

수 있게 했다. 역사에 작용하는 인간의 어리석음과 악을 볼 때, 역사의 객관적 이성적 성격은 역사에 참여하는 주관적 이성 내지 비이성보다 무한히 우월한 상태에 머물러 있다는 희망에 근거해야만 비로소 정치생활에 대해 책임 있게 관여할 수 있을 것이다. 그러한 희망이, 어리석음과 악 때문에 완전히 다른 목적을 추구하는 인간도 결국은 신의 섭리에 봉사하고 있다고 하는 성서의 표상<sup>41)</sup>과 결합하고 있음은 분명하다. 혁명과 나폴레옹 전쟁의 끝에 법치국가의 이념이 자기를 관철해서 「나폴레옹 법전」이라는 형태로 제국이 붕괴된 후에도 살아남았고, 또 그것에 계속해서 반동적인 국가형성의 시도에서도 보존되었던 것은 관념론자와 그 동시대인들에게 역사 속에 인간 이성을 넘어선 이성이 작동하고 있다는 것을 보여준 최상의 증거였다. 무엇보다도 정치와 역사에 대한 이러한 이해는 혁명 후 유럽의 폭 넓은 층의 경험에 합치하고 있었다. 그리고 반동적 정치가 시민을 정치상황의 형성에서 배제하려고 한 시기를 극복하고 정치 생활에 적극적으로 참가하는 권리는 「역사적인 시대 요청」으로 고지될 수 있고, 장기적으로 본다면 그러한 권리는 이제 부인되는 일은 없을 것이라고 하는 의미와 그런 희망을 살릴 수 있었던 것도 이러한 이해에 다름 아니었다. 이 움직일 수 없는 희망과 또 1830년 및 1848년의 혁명에서 그 실현이 요구되었을 때 볼 수 있었던 정열은 이러한 희망이 관념론의 영향 하에서 몸에 지니고 있었던 종교적 성격에 근거한 것이었다.

역사를 지배한 정신이 작용에 관여한 것과 비교하면, 이제 신앙의 교설과 예배의 형식 등은 완전히 양의적인 것으로 생각된다. 여기에서, 앞에 이야기해 온 프로세스의 역의 측면이 표현되고 있다는 것은 이어진 시대에서 다음과 같은 질문이 제기되었기 때문이다. 즉 정치적 희망의 기원이면서 보증자로서의 종교의 기능은 시민적 자유와 시민적 미덕이 히에로파니적 가치상승이 이루어지면서 시민의 자유가 헌법에 의해 보증되고, 또 시민적 미덕이 종교적인 뒷받침을 받을 필요가 없어지게 됨에 따라 성스러움이 상실되어 갔던 것이 아닐까. 종교사에서 이러한 전개는 양가적인 것이었다. 왜냐하면 이러한 추이야말로 엘리아데가 「속과의 일체화」에 의한 「성의 위장」이라고 부른 프로세스에 공헌하고 있기 때문이다.

#### 409 「환원주의」-그리고 다른 선택지로서의 낭만주의?

19세기 전반의 정치 이해에 관해 지금 서술한 것은 이후의 시대 문화 전체에 관해 적용된다. 법제사만이 아니라 예술사와 과학사 역시 외화를 통해 자기에 이르는 정신의 현현이라고 간주되기에 이르렀다. 그러나 그렇게 되자 고유한 문화영역으로서의 종교를 다른 문화영역과 구별할 필요가 더 이상 없다고 생각했다. 19세기 인구에 회자되고 있던 표현에서 말하기를, 「과학과 예술을 가지고 있는 자는 이미 종교도 가지고 있다」. 성과 속의 경계는 이미 극복되는 듯이 보였다. 「성의 완전한 위장」에 이르지 않을 수 없었던 성과 속의 일체화는 법과 정치의 영역만이 아니라 문화 전체에 걸친 문제가 되었다.

거기에서 바로 문화의 종교적 해석은 문화 활동 그것에 어떤 작용이 미치는가, 만약

41) (「사도행전」 13-27, 「고린도 코린토 신자에게 보낸 첫째 서간」 2-8 참조)

그렇지 않다면 문화생활(특히 정치)에 관여할 때 신앙자든 불신앙자든 동일하게 행하고 있던 사항에 어떠한 작용도 하지 않는 「사적 해석」인 것인가라는 질문이 제기되었다. 이리하여 문화 전체에서는 우선 고유한 문화영역으로서의 과학에서 관찰된 과정이 반복되었다. 즉 근대의 과학 이해와 마찬가지로 19세기의 문화 이해도 우선은 종교적 고찰로부터 출발해서 그리고 바로 그것을 통해서 결국은 자신의 종교적 기원을 망각하고 세속화했던 것이다.

그 경우 세속과학과 세속문화를 만들어낸 두개의 과정은 비교 가능한 형태로 진행되었을 뿐 아니라 합쳐져서 하나의 전체로서 효과를 발휘했다. 일반적 견해와는 반대로 근대문화의 세속성은 근대과학과 그 결과부터 직선적으로 설명할 수 있는 것은 아니다. 세속화되었던 전체 문화와 결합함으로써 비로소 세속적이 되었던 과학은 소수 전문가의 관심사에만 머물기를 그만두었다. 한편 19세기 초에 성립한 문화 전체의 세속적 자기 이해 쪽은 바로 이전으로 소급되는 세속과학의 성과를 원용해서 그것에서 모든 의문을 해결하는 것처럼 보인 정당성을 확보할 수 있었다.

자연과 문화가- 자연은 신의 지혜와 권능의 현현이고 문화는 자기를 객체화한 신의 정신의 자기표현임에 의해- 원래 히에로파니의 장소였다고 한다면, 히에로파니의 변증법은 마침내 자연과학 및 기술적 자연지배의 세속성과, 더 나아가서는 문화 이해와 문화 실천의 세속성을 불러와 종교를 자기 지양의 직전까지 몰아갔다.

이에 의해 「환원주의」가 종교비판의 고유한 이론적 시도로서 기획되기 훨씬 이전에 이미 사회생활에 어떠한 귀결도 가져올 수 없는 사적인 문화 해석으로서 종교는 「환원」되고 있었다. 적어도 문화 활동을 담당하는 자들의 주변에서는 널리, 정치를 포함한 문화생활의 세속화는 종교의 「사화(私化 Privatisierung)」에 부응하였던 것이다.

이러한 사태를 해석하려고 하는 시도, 「환원주의」를 명확한 강령으로 삼았던 이론에서는 종교적 문화 해석이 정당한가 아닌가는 더 이상 논의할 필요도 없는 문제였다. 질문해야 할 것은 종교가 구속력이 없는 개인적인 일(私事)이라고 설명하는 시도에 대해 문화생활에 종사하는 다수가 보여준 저항이 무엇에서 유래하는 가라는 것이었다.

이러한 이론은 앞서 서술한 고유한 문화영역으로서의 종교가 문화 전체, 특히 정치, 예술, 과학으로 참되게 지양되었다면, 자신의 대상조차 가질 수 없게 되었을 것이다. 그럼에도 불구하고 문화생활에 적극적으로 참가하고 있는 자들 사이에서조차 이러한 지양이 일어나지 않았던 것이 사실이고, 그에 대한 커다란 원인으로 들 수 있는 것이 「낭만주의 운동」의 품속에서 종교에 대해 모종의 새로운 이해와 평가가 성립되고 있었다고 하는 사실이다. 이러한 새로운 이해와 재평가는 계몽의 이성종교뿐만 아니라, 우선은 종교적인 것이라고 이해된 개인의 주관성<sup>42)</sup>을 문제로 삼고, 더 나아가서는 역사적으로 전승된 종교들과 그것을 담당한 전승 공동체- 구체적으로 말한다면 기독교와 교회의 의의를 새롭게 강조하는 것이었다.

낭만주의는 멀리 18세기로 거슬러 올라가며, 그곳에서 계몽의 합리주의에 대한 반동으로 성립했다. 낭만주의는 우선 스피노자에게 의거한 자연 신비주의와 결합함과 동시에

42) [특히 신적 정신(genius)으로 충만한 「천재(Genies)」의 그것]

피히테적 의미에서의 「주관적 관념론」, 「유한한 자아」를 「무한한 자아」의 생의 한 계기로서 생각하는 관념론과도 결합했다. 이러한 철학에 부과된 과제는, 자신이 그러한 무한한 것에 내속하고 있음을 인간에게 의식시키는 일이었다<sup>43)</sup>. 프리드리히와 아우구스트 빌헬름의 슐레겔(Schlegel) 형제는 무한한 것을 향한 이러한 내속 의식을 철학적 반성의 결과로서가 아니라 유한과 무한의 대립을 극복할 수 있는 창조적 판타지의 소산으로 보았다. 이러한 판타지의 소산은 예술적 천재의 작품 속에서 표현됨과 동시에 「민족의 혼」의 산물, 특히 메르헨과 전설과 민요에서도 표출된다(아힘 폰 아르님과 그림형제의 관점). 이들 신화와 메르헨과 민요에서는 혼의 무의식 같은 깊은 곳이 스스로를 이야기한다. 그러한 이야기에 귀를 기울이게 되면, 과학기술시대의 인간에게도 합리적 오성으로는 접근하기 어려운 세계의 비의를 접하는 통로가 열린다고 한다[카루스(Carl Gustav Carus), 1789-1869, 독일 생리학자, 화가]. 이러한 것에서부터 새롭게 신화의 재평가가 행해졌다[F.크로이처(Georg Friedrich Creuzer) 『고대제민족의 상징과 신화』 1810년 참조]. 셸링(Schelling)은 『신화 철학』이라고 제목을 단 강의록에서 신화를 「의식에서의神通보(神統譜)」라고 해석했다. 거기에서 신화는 당연하지만 자연과학적인 프로세스라고 해석되었고 자유에 의거한 계시와는 명백히 구별되어야 하는 것이었다.

지금까지 낭만주의운동은 스피노자주의, 및 특히 셸링이 부여한 형태로서의 독일 관념론과 밀접한 관계를 가지고 있었다. 또 예술을 종교적으로 재평가함에 있어서 낭만주의는 종교와 문화의 동일시라고 하는 관점을 동시대의 다른 정신운동과 공유하고 있었다.

한편 종교사에 대한 낭만주의의 독자적인 공헌은 우선 다음과 같은 점에 있다. 즉 도덕적 정치적 행위로서 인간이 봉사해야 할 또 향후 도래할 신의 나라에 대한 희망이 종래에는 종교의식의 중심점에 있었던 것에 비해 낭만주의에서는 상기(想起, Erinnerung)가 중심적 종교작용이 되었던 것이다. 그러한 상기는 자주 태고적의(archaic) 종교성과 문화 형식이 상실된 사실에 대한 탄식과 결합하고 있었다. 그리고 만약 낭만주의자가 만족할 만한 종교적 미래에 대한 대망이 있다고 한다면 그것은 상실된 것의 복귀였다. 「예감된 황금시대, 진리가 재차 우화<sup>44)</sup>가 되고 우화가 진리가 되는 시대를 가로막고 있는 것은 무엇인가」.<sup>45)</sup>

그렇다고는 하나 근원적·시원적인 것의 신화적 상기는 정신사가 경과해온 단계들의 역사적 회고와 결부될 수 있었다. 이렇게 해서 과거 역사상의 모든 시대들 가운데 특히 중세에 대해 높은 평가가 내려졌다. 그리고 중세 문화에 범례적으로 체현되고 있다고 지목된 기독교의 복음과 그 생성력의 힘이 새롭게 주목받게 되었다. 이것은 우선 역사연구라고 하는 형태로 나타났지만, 머지않아 가톨릭 신앙과 생활에 대한 새로운 동경이 생겨났다. 개혁과 교회들과 비교해서 가톨릭이 중세와 이어지고 있다고 생각되었기 때문이다. 프리드리히 슐레겔이 가톨릭으로 개종(1809년 빈에서)한 것은 「낭만주의적 회심」의 유일

43) (피히테의 『인간의 사명』 참조)

44) (신화의 뜻, 저자의 주)

45) (셸링, 단상집 『세계시대』에의 서언으로부터)

한 예는 아니었지만, 특별히 일반의 주목을 끌었던 사례다,

가톨릭시즘은 프로테스탄트 자유주의와는 대조적으로 정치와 예술과 철학으로 해소되는 일이 없었고, 반대로 이러한 영역들에서 문화 형성력을 가질 수 있는 역사적으로 성장한 종교라고 생각되었다. 이리하여 19세기 중엽 낭만주의는 가톨릭의 정신생활의 쇠신을 위한 중요한 에너지원이 되었고 그러한 영향 하에서 가톨릭은 세속화에 의하여 해체된 수도원 부설학교와 전수대학교로부터 받은 심각한 손해에서 재차 일어섰던 것이다. 그러한 종교적 쇠신의 다수 징후 속에서 특별히 「수도원의 봄」, 즉 이 시기의 수십 년에 걸친 승제<sup>46)</sup> 이데올로기의 재활성화와 다수의 수도원 창건이라는 점을 지적할 수 있다.

「빈의 낭만주의」에서 전형적으로 보이는 이러한 낭만주의의 「가톨릭적 전개」 과정에서, 당연하지만 독일에서는 이미 극복되었다고 생각되던 종파적 대립이 새로이 발생했다. 혁명 후의 정치와 문화를 종교적으로 해석한 자유의 표현형식으로 수용하고 그것을 종교 개혁에서 유래하는 것이라고 생각하고 있던 자유주의적 프로테스탄티즘은 모종의 새로운 형식의 가톨릭시즘이 성립되는 것을 보았다. 이 새로운 형식의 가톨릭시즘은 종교의 문화로의 지양이라고 하는 새롭게 유력해진 자기의식에 대항하여 중세 기독교의 정신생활의 형식을 모범으로 삼고 국가에 대한 자율적 신앙공동체로서의 교회에서 살아 있는 종교성의 구체적인 장을 보았다. 19세기 말 보였던 「문화투쟁」<sup>47)</sup>은 「문화 프로테스탄티즘」과 낭만주의의 유산에 의해 쇠신된 가톨릭시즘과의 최후 항쟁이었던 것이다.

그런데 가톨릭시즘의 새로운 자기의식만이 아니라, (낭만주의의 영향에 의해서) 부활된 종교의 문화로부터의 자립 형식 모두가 종교의 자기붕괴를 예상하고 있던 자들을 경악시켰다. 그리하여 새로운 종류의 종교비판은, 우선 왜 여기에 이르러서도 자기붕괴가 일어나지 않았는가 라는 질문에 답하려는 시도라고 이해해도 좋다. 포이에르바하의 저작 『기독교의 본질』은 종교가 (지금 당장) 사멸해 있지 않다고 하는 사실을 해석하는 최초의 시도였다. 프로이드의 『어떤 환상의 미래』는 20세기 초 다른 조건 하에서 이 시도를 재차 기도했다. 칼 마르크스의 종교이론(그 본래의 단서를 보이는데 머물렀다)은 이러한 종류의 시도에 대해 큰 영향을 미쳤다.

이들 시도 모두에 공통적인 것은 붕괴에 대해 (비교적) 저항력을 갖는 이 종교라는 현상은 결국은 종교적 인간이 자기를 오해하고 있는 사실에 의해 생긴 것이라고 하는 견해이다. 이러한 해석에 의하면 종교는 개인생활과 사회생활에서 다만 중간에서 연결해주는 역할을 하는 것에 지나지 않는다. 종교적 인간은 이에 대해 그러한 역할이 영속적인 것이라고 생각하고 있다. 이 점에서 비판자는 종교적 인간들보다도 종교를 더 잘 이해하고 있고 또 신자들을 그에 상응하는 자기이해로 인도함에 의해 종교는 극복될 수 있다고 주장한다. 이러한 비판이 해석학적 비판이다. 아래에서 볼 수 있듯이, 마르크스의 비판도 해석학적 비판이다. 물론 다른 사람 아닌 마르크스는 해석에 머무는 데에 불만을 가지고 인간의 상황을 현실적으로 변화시키기를 원했던 것이지만.

46) (僧制, 성직자의 기강을 바로잡기 위한 규율-역주)

47) (비스마르크 지도하에 행해졌던 반가톨릭운동)

#### 410 「해석학적 종교비판」의 태두들-포이에르바하, 마르크스, 프로이트

포이에르바하는 명백히 해석학적 종교비판의 프로그램을 표명하고 있다. 「나는 종교 자신에게 말하게 한다. 나는 통역에 힘쓸 뿐 배후에서 대사를 첨부하는 프롬프터가 아니다<sup>48)</sup>. 그의 해석에 의하면 「종교는 인간과 동물의 근본적 차이에 근거한다.<sup>49)</sup> 이 차이는 종 전체로서의 인간과 개체로서의 인간을 구별하는 능력이다. 종 전체로서의 인간은 일반적으로 타당한 인식 즉, 도덕적 의식, 사심이 없는 사랑 등의 작용들을 산출할 수 있다. 개체로서의 인간은 이들 작용에서 개체에 대한 종 전체의 「승리」를 경험한다. 거기에서는 개체는 일반적 인간 이성, 일반적·실천적 이성 법칙에, 사심이 없는 사랑에 대한 의무에 투신한다<sup>50)</sup>.

그러한 경험으로부터 개체 측에서 무한한 차이와 동시에 무조건적인 의존의식이, 용서와 화합(宥和)에 대한 동경과 그러한 용서와 화합이 반드시 일어날 것이라는 확신과 함께 생긴다. 이러한 계기들, 즉 차이, 의존의식, 용서와 화합에 대한 동경, 그리고 용서와 화합에 대한 확신이 종교의 공통 본질을 이룬다. 그러나 종교적 인간은 자기 종교의식의 이 같은 계기들이 무엇에 근거한 것인지 알지 못한다. 그것들은 결국 인간에 있어서의 전체로서의 인간의 본질과 개체성이 대립함과 동시에 일치한다는 점에 근거한다. 그렇기 때문에 인간은 단지 자신의 내부에서 개체와 전체의 일치로서 발견할 수 있는 것을 자신의 외부에서 신과의 용서와 화합으로 구하는 것이다.

이처럼 종교는 자신을 오해하는 것에 근거하고 있다. 그러나 종교의식이 그러한 자기 기만에 사로잡혀 스스로의 철학적 자기 환멸에 항거하는 데는 아주 단순한 이유가 있다. 즉 자기의식은 결코 직접 알 수 있는 것이 아니라 변증법적인 회로를 밟아서 획득되는 것이다. 「인간은 자신의 본질을 우선 자기 안에서 발견하기 전에 자기 밖에서 요구받는다.<sup>51)</sup> 그렇기 때문에 종교는 「인간의 최초의 그리고 비직접적인 자기의식인 것이다<sup>52)</sup>. 그리고 이러한 연관을 간파한 철학자만이, 종교적 인간이 신에 관해 이야기한다고 생각하고 있는 부분에서, 인간이 자기 자신을 어떻게 암호화된 형태로 이야기하고 있는지 아는 것이다. 이 철학적 해석에서 「종교는 인간의 비밀스러운 보물의 엄숙한 노정이며, 인간의 가장 은밀한 사념의 표명이며, 그 사랑의 비밀의 공공연한 고백이다.<sup>53)</sup>

종교사상사에서는 포이에르바하의 이러한 해석 절차는 두 가지 의미에서 의의를 가졌다. 우선 한편으로 그것은 자신이 신봉하지 않은 종교를 연구·이해하는 것도 허용하는, 심리학적 종교학을 가능하게 했다. 여기서 종교 연구는 종교의식의 연구와 같은 의미가 되며, 그러한 의식의 특징은 종교가 고지하는 것의 내용으로부터 읽어낼 수 있다고 여겨진다. 다른 한편 또 전술한 절차는 종교 신자(특히 기독교도)를 특유한 상황으로 몰아간

48) 『기독교의 본질』 제2판 서문

49) (동 37쪽)

50) (동 제1장 40쪽 참조)

51) (동 제2장 53쪽)

52) (동 제2장 53쪽)

53) (동 제2장 53쪽)

다. 즉 이러한 종교 해석이 적절하지 않다고 거부하면, 비판자는 그것을 종교적 인간이 자기의식 발전의 어떤 특정한 단계에 정체하고 있는 증거라고 파악한다. 그 단계는 즉 외부로 향한 「간접적」 자기의식이며, 이 단계에 종교적 인간은 「외부」 내지 「위」에서 발견된 종교적 대상들 내부에서 자기를 아직 재인식할 수 없다는 것이다. 따라서 이러한 해석에서 보면 종교적 인간은 자신의 환상으로서 실재하는 대상을 보았다고 믿으며, 그것을 자신의 반영이라고 파악할 수 없는 아이들과 동일하다.

종교적 인간이 종교의 「진정한」 의미에 관한 계몽을 반대하는 이유로서 거론되었던 것은, 성인들과 적극적으로 문화형성에 참여한 자들에게서도 발견할 수 있는 종교에 대한 자기 고착은 인간 성장에 대한 저항이라는 것이며, 또 그것은 다른 심리학적 근거에서 연역적 설명이 가능하다고 여겨졌다. 포이에르바하의 고찰에서 직접 도출된 이 설명 방법을 80년 후 지그문트 프로이드도 취했다.

프로이드 고찰의 출발점은 아이가 부친에게 품고 있는 감정의 모호함, 양가성(ambivalence)이었다. 부친은 한편으로 아들의 자유를 제한하지만, 다른 한편으로는 자녀를 보호한다. 바로 이 때문에 아버지의 명령에 대한 위반은 사랑의 철회라는 벌을 받을 수 있다. 이 상반된 감정은 보다 넓은 감정의 분열에 대응하고 있다. 성장하는 자는 자신의 새로운 독립성을 자유의 획득과 동시에 보호의 상실로서, 또 익명의 사람들로 구성된 사회에서 사랑 없는 삶으로 느낀다. 그는 이 사랑의 결락에서 별로서의 사랑의 철회라고 하는 유년 시대의 체험을 상기한다. 이로써 그의 내부에 죄의 감정이 용솟음쳐 일어난다. 그 표현이 부친 살해이고 그것에 계속해서 부친을 살해한 아이들이 마음속에 품는, 살해된 아버지의 의지를 계승하려고 하는 결의를 이야기하는 신화와 몽상이다.

성장기에 있는 자의 내부에서 발견된 감정의 앰비밸런스(ambivalence)는 성년을 맞이한 후에도 오랫동안 영향을 미치는 일이 적지 않다. 그러한 감정은 성인이 된 자신을 하늘에 있는 아버지의 아들로 이해하고 아버지의 명령을 실행함에 의해 사랑을 받을 수 있다고 생각하여 지금 획득한 자유를 새로운 보호와 일치시키려고 하는 바람을 만든다. 프로이드에 의하면, 종교는 이러한 바람에서 유래한 것이다. 이러한 바람의 강렬함이 모든 지적 종교비판에도 불구하고 종교적 환상의 미래를 보증한다.<sup>54)</sup>

이렇게 생각하면, 종교는 인간이 성숙하는 과정에서 받지 않을 수 없는 심적 손상의, 픽션에 근거한 보상이다. 따라서 인간이 경우에 따라 심리요법의 힘을 빌려 자신이 성년에 도달했다고 하는 사실을 수용하게 된다면 종교는 당연히 극복되는 것이다.

(혜켈에 의하면) 정신은, 혹은 (포이에르바하에 의하면) 인간의 자기의식은 「대상에 있어서 외화」라고 하는 우회로를 통해서만 가치를 발견하는데, 마르크스는 이러한 변증법을 경제학적 변증법의 단순한 심적 반영에 불과한 것이라고 간주한다. 경제학적 변증법의 사고방식에 의하면, 인간은 자기 자신(정확하게 말하면 자기의 생명력과 노동력)을, 외적 상품을 생산하고 그것을 생산관계의 특정한 발전단계에 따라 시장에서 거래함으로써만 재생산할 수 있다. 포이에르바하에게 인간의 두개의 특성, 즉 개체성과 종적 존재성의 긴장관계였던 것이, 마르크스에게는 인간의 개적 욕구와 생산관계의 일환으로서 행동

54) (프로이드의 2개 논문, 『문화에서의 불만』 및 『어떤 환상의 미래』 참조).

하는 일의 필연성 간의 긴장 관계로 치환되고 있다. 그리고 포이에르바하가 보편타당적·객관적 인식작용, 윤리적 행위, 사심 없는 사랑의 지양에서 발견한 「종의 개체에 대한 승리」는 마르크스에 의하면, 사회의 경제적 사상을 통제하고 있는 법칙에 따르지 않으면 안 된다고 하는 개체에 부과된 강제 의 표현임에 틀림없다.

따라서 종교가 무한한 차이와 절대적 의존의식이 된다면, 이 「종교적 비참함」은 현실의, 더 말하자면 사회적 비참함의 반영임에 틀림없다. 이에 대해 종교가 소외이면서 동시에 무한히 우월한 것으로 느껴지는 힘과 화해하고 싶다는 바람의 표현이 된다면, 그것은 현실의, 사회적 소외가 없는 미래의 예감인 것이다. 「종교는 어떤 자에게는 현실의 비참함의 표현임과 동시에 어떤 자에게는 현실의 비참함에 대한 항의 행동이다」<sup>55)</sup>.

마르크스는 포이에르바하 이후, 종교의 픽션으로서의 성격은 이미 종교적으로 증명되었다고 확신했다. 마르크스에 의하면, 그러나 만약 종교가 현실에서 극복된다고 한다면 그것은 포이에르바하가 생각하듯이 종교적 인간의 계몽과 「자기 환멸」에 의해서가 아니라, 혹은 후에 프로이드가 제안했듯이 「개인의 성숙의 위기를 치료적 방법을 도입하여 극복」하는 것이 아니라 현실의 비참함으로부터 현실적인 해방에 의한 것이며, 그러한 비참함이 있는 한 종교는 반복해서 재생산되는 것이다. 이렇게 말하는 것은 현실의 비참함이 있는 한 「항의 행동」은 항상 온전히 보다 좋은 내세로의 희망에 의한 허구적 충족을 느끼는 일이 되기 때문이다. 그러한 비참함의 해소 욕구는 억누르기 어려운 것이지만 현존 상황 하에서는 픽션에 의해서만 충족할 수 있는 것이다. 그러한 욕구는 허망한 충족이기 때문에 종교는 「민중의 아편」 즉, 보다 좋은 세계를 살짝 엿보는 것과 같은 환각을 야기하는 마약인 것이다. 따라서 이러한 픽션을 극복하기 위해서는 포이에르바하처럼 세계와 인간과 그 종교적 표상을 새롭게 해석하는 것이 문제인 것이 아니라, 현실의 비참함에 대한 항의가 현실에 입각해 행해져, 인간이 더 이상 그런 픽션적인 충족을 필요하지 않게 하는 것이 문제이다.<sup>56)</sup>

포이에르바하 및 마르크스라고 하는 해석학적 종교비판의 두개 형태를 비교하면 시간적 격차는 더 크지만, 프로이드의 종교이해는 포이에르바하의 그것에 보다 비슷한 점이 있다. 양자는 심리학적 해석 경향을 공유할 뿐 아니라, 특히 문화적 유틸리티즘을 공유하고 하고 있다. 세속화한 문화의 발전은 거기에서 출현할 수 있는 모든 「불만」에도 불구하고 그치는 일이 없다고 여겨졌다. 중요한 것은 철학적 계몽과 치료적 노력을 통해 개개 인간에게 자신의 오해를 극복하게 하여, 문화의 이런 세속성을 자유로운 자기결정과 자율적 문화활동의 기회로 이해하는 일을 방해하는 것들을 제거하는 것이다.

포이에르바하와 프로이드의 이러한 구상에 비해 「현실의 비참함의 표현으로서 현실의 비참함에 대한 항의」로서의 종교라고 하는 마르크스의 종교 해석은 더 큰 역사형성 작용을 가질 수 있었다. 이것은 단순히 그것이 정치적·혁명적 실천에 보다 가까운 것이 명백할 뿐 아니라, 특히 제1차 대전의 결과로서 야기된 문화유틸리티즘의 동요를 견디며 살아남을 수 있었기 때문이다(이에 관해서는 다음절에서 논할 예정이다).

55) 『헤겔법철학 비판서론』, 마르크스 엥겔스전집 제1권 378쪽

56) (이것이 유명한 제11번째로서 최후의 「반포이에르바하 테제」, 「철학자들은 세계를 다만 다양하게 해석하는 온 것에 지나지 않는다. 그러나 문제는 세계를 변화시키는 것이다」가 의미하는 바이다).

부르주아적·자유주의적 문화옵티미즘에 대한 이러한 비판에 의해, 마르크시즘은 또한 장기적 안목에서 본다면 낭만주의에도 승리했다는 사실이 명백해졌다. 확실히 낭만주의는 적어도 최초의 범신론적 국면이 지나가자 세속문화의 낙관적 진보주의를 예외 없이 잘못된 오만의 표현으로 간주하며, 이러한 종류의 문화옵티미즘의 위기를 예견하고, 또 종교적 자기이해 및 세계 이해의 재흥을 이 위기로부터의 탈출하는 수단으로 제안하고 있었다. 그러나 낭만주의는 항상 보다 좋은 과거(그것이 여러 민족의 신화적 과거이든 혹은 기독교 중세이든)에 대한 향수에 찬 회고이기 때문에 정치적 미래의 형성에 자신을 열어놓지 않았다는 비판을 받았다. 이에 비해 마르크주의는 보다 실천적인 점과 무엇보다도 미래를 지향하는 희망이 야기한 열광적인 힘에 의해 우선 노동자를 대표하는 자들에게, 게다가 점점 더 증가하는 인텔리들에게 좋은 인상을 주었던 것이다.

이처럼 낭만주의는 19세기 후반에는 분명히 종교적 쇄신을 위한 힘의 원천의 하나였다. 그러나 세속화한 문화에 대한 대안으로서의 낭만주의는 다만 한정된 틀 안에서만 인 지된 데 불과했다.

이미 서술한 사실이지만, 가톨릭시즘이 19세기 말 「문화투쟁」을 성공적으로 이끌어내 었을 뿐 아니라, 비스마르크로부터 양보를 얻어낼 수 있었던 것은 낭만주의의 영향력을 언급하기 이전에 이미 종교성과 교회적 생각과 감정이 광범위한 힘을 가지고 있었음을 보여주고 있다. 이것이 가톨릭 국민에게 세속문화 속에서 종교의 자립성을 그리고 적대 적인 정치상황 속에서 교회의 자립을 끝까지 지킬 수 있게 했던 것이다.

그 외에도 이- 숫자상으로는 그렇다고 할 수 없는 - 소수파에 속하는 자들은 문화적 창조력에 관해서는 자유주의적 시민층의 엘리트 의식과 또한 정치적 행동력에 관해서는 이미 시작되고 있던 마르크스주의 노동자 운동과 각각 어깨를 나란히 할 수 있었던 점을 다양한 형태로 보여 주었다. 전자에 관해서는 일례로서 「괴레스협회」<sup>57)</sup>의 창설을, 또 후자에 관해서는 가톨릭의 노동자 제연합의 활동을 예로 들고 싶다. 이들 연합의 활동은 교황의 회칙, 「레룸 노바룸(Rerum Novarum)」<sup>58)</sup>에 의해 이론적인 기초와 유효한 지원 을 얻었던 것이다. 종교가 세속적·부르주아적 자유주의와 무신론적 프롤레타리아적 마르크시즘과의 사이의 [제3의 길]을 시사할 수 있으리라는 희망은 이들 투쟁을 통해 실증되 기에 이르렀던 것이다.

이리하여 19세기 말에는 실질적으로 3개의 서로 대립하는 종교이론이 존재했다. 첫째 로 시민적·자유주의적 이해는. 특히 복음주의의 기독교에서는 종교를 혁명 이후의 자유주의 문화 원천을 보고 있었다. 이 경우 당연한 일이지만, 이 문화는 종교가 자신의 내부에서 지양되고, 세속성을 관철하는 것처럼 생각하였다. 두 번째로, 프롤레타리아적·무신론적 이 해는 종교를 한편으로는 사회적 소외의 표현임과 동시에 다른 한편으로는 도래할 사회상 태의 예감이라고 보았다. 그리고 그러한 사회상태에서는 소외가 극복됨과 동시에 사회적 비참함의 「반영」으로서 그것에 대한 「항의」인 종교의 실재 기반도 상실된다고 보았 다. 이리하여 이들 어느 쪽의 해석에서도 종교는 스스로가 지양해야 할 운명을 부여받고

57) [Görresgesellschaft 낭만주의 가톨릭 저작가 괴레스(Johann Joseph von Görres)의 이름을 사용하여 1876년 창설 된 학술진흥단체]

58) (노동문제에 관해 교황 레오13세가 1891년 반포한 회칙)

있다고 여겨졌다.

이에 비해 낭만주의 색채를 띤 가톨릭시즘의 이해에 의하면, 종교는 경제와 정치라고 하는 문화에 대해 자율성을 가지고 있고, 또 문화와 정치를 고유한 방식으로 형성하는 근원이기도 한 것이었다. 그렇다고는 하나 그러한 형성의 노력은 일종의 호교적(護敎的)인 긴장을 내포하고 있었기 때문에, 가톨릭시즘의 대표자들은 부르주아 자유주의자로부터도, 무신론적 프롤레타리아·엘리트로부터도 그들과 동등하다고 인정받지 못했으며, 또 그러한 상황을 변화시킨 것도 아니었다. 세속화한 주변 세계와의 관계에서, 종교는 주로 기억을 활동의 근원으로 한 「시대정신」에 대한 반항의 힘으로서, 더 나아가 정해지지 않은 시련의 기간을 거치지 않으면 안 되는, 소수자의 힘의 원천으로 표현되었던 것이다.

세계종교사에서 보면, 이 시대는 종교가 [포위된 탑]의 정신 상태를 경험한 시대라고 밖에 표현할 수 없는 시기일 것이다. 이것은 당시(또 후에는 나치의 권력지배 시대에) 널리 불리던 찬미가의 1절에 잘 표현되어 있다. 「벽 주변에서 광풍이 제아무리 격렬하게 휘몰아친다 해도 짐은 견뎌낼 것이다. 확고한 토대를 힘껏 밟고서」

이러한 상황은 제1차 세계대전에 의해 문화 발전에 대한 신뢰가 무너지고, 바로 그로 인해 많은 동시대인들이 종교에 대한 새로운 방향 설정과 역할을 부여받아야 한다고 생각하게 된 시기에 비로소 변화를 이루었던 것이다.

#### 411 문화옵티미즘의 붕괴 및 신앙과 문화의 관계의 새로운 규정

제1차 세계대전은 역사가 「시간을 통한 세계정신의 발자취」이며 문화는 세속적인 형태를 취한 신의 현현이라는 신념을 산산조각 냈다. 나폴레옹전쟁 이후에는 위대한 윤리적 관념(시민적 법치국가라는 관념)의 승리라고 말할 수 있었다. 그러나 대전 후에는 국제연맹의 모든 노력에도 불구하고 이것과 비교할 수 있는, 그리고 막대한 수의 희생자를 낸 것의 대상(代償)이 될 정치적·윤리적 지도이념은 찾을 수가 없었다. 승리자 측과 패배자 측의 수백만 인간이 무엇을 위해 자신의 생명을 바쳤던 것인가라는 질문은 고통스럽게도 답을 찾지 못한 채 남아 있었다. 이러한 상황을 맞아 종교는 우선 자신의 예전 과제를 재차 수행할 필요가 있었다. 결국 고난과 죄와 죽음의 경험을 해석하고 그러한 경험에 직면한 사람들을 인간적인 삶으로 되돌려 보내는 역할을 수행하지 않으면 안 되게 되었다.

이러한 과제에 우선 대응하려고 한 것이 복음주의 신학이었다. 죄인의 의인<sup>59)</sup> 고지는 루터에게는 성서 중심이었고, 칸트에게는 여전히 철학적인 「연역」의 대상이었다. 하지만 당시 리버럴한 시민주의와 문화옵티미즘의 의인 고지는 중세 이래의 유물로서 옆으로 밀려나 있었다. 그러나 전쟁과 혁명, 그리고 전후 궁핍생활을 체험했던 인간들에게는 그것이 새로운 형태로 실제적인 문제가 되었다. 그리고 의인의 고지를 전파하는 말에 의한 봉사는 동시에 기독교도가 이 시대의 인간과 세계에 대해 수행하는 봉사라고 납득시킬 수 있었다. 이에 대해 「문화 프로테스탄티즘」은 비교할 완벽한 「환상」<sup>60)</sup>의 장치라고

59) (義認, 종교 개혁의 기본 원리로서 하느님이 인간을 의로운 존재로 인정함-역주)

보였던 것이었다.

그 외의 점에서, 두 기독교 진영은 부르주아 자유주의적인 문화옵티미즘에 의해 비교될 수는 있지만 그러나 동시에 서로 다른 회답을 주었다. 양자가 일치할 본 것은 문화 활동 그 자체는 구체에 관련된 활동이 아니라 「순수하게 세속적인 관심사이다」<sup>61)</sup>라는 관점이었다. 문화는 기껏해야 도래할 구원의 표식을 설치하는 것에 지나지 않는다<sup>62)</sup>. 종교와 신앙을 문화일반과 문화사로 지양하려고 하는 모든 시도에서 기독교 고유의 것을 강조하는 일이 중요하다<sup>63)</sup>. 이것은 인간의 일이 아닌 신만의 일을 증언하는 것이었다. 그 일이란 즉, 심판의 한 가운데서 죄인을 의인(義認)하는 것과 세계의 창조 이후 행해져온 약속의 종말론적 실현이었다. 말씀과 비적(秘蹟, sacrament)은 신의 구원 사업을 현재화하고 작동하는 방식이다. 인간의 모든 행위는, 또 그 의미에서 모든 종교(복음주의 측은 점점 더 그 말에 의심을 품게 되었지만)는 인간의 경건한 주관성의 자기표현이 아니라, 객관적이고 인간의 손이 닿지 않는 신만 제대로 할 수 있는 구원의 활동에 봉사해야 하는 것이었다. 「신의 백성이 지상에서 순례를 하면서 인류에게 잘 전달할 수 있는 것은 결국 교회가 동시에 ……신의 사랑의 비의를 인간에게 밝혀 실현하게끔 하는 것으로 출발한다..」<sup>64)</sup>

이러한 공통의 확신이 하나의 틀이 되었던 것이며, 이 시기 신앙이해에서 종교적 특수성도 그 안에서 살펴볼 필요가 있다. 복음주의 측에서는 모든 인간적 행위가 그 아래에 있는 「종말론적 유보」<sup>65)</sup>가 예리하게 강조되었다. 가톨릭 측에서는 세계의 피조적이고 비적적 기호 성격을, 모든 다양성에도 불구하고 하나의 포괄적 전체성의 계기로 이해하려는 노력이 두드러지게 나타나고 있었다. 이리하여 복음주의 측에서는 문화의 「순수한 세속성」이 강조되고, 다른 한편 가톨릭 측에서는 「세속을 그 고향으로 데려가는 일」, 결국 죄 많은 역사에 의해 발생한 신으로부터의 소외를 그 원래 창세에 의해 세상에 오게 된 신과의 관계성으로 되돌리려는 노력이 행해졌다.

이러한 관련 속에 위에서 인용한 현장 중 즉각 인용되지 않았던 1절도 이해할 수 있다. 그 1절은 「교회는 『모든 것을 포괄하는 구원의 비적』이며, 신의 사랑의 비의를 인간에게 고지함과 동시에 현실의 것으로 한다。」고 하는 것이다. 이러한 교회의 자기규정은, 비적의 작동을 기독교도가 세속에서 봉사할 때 모델로 삼고 있다. 이에 의해 이러한 자기규정은 대전기간 동안 「전례운동」으로 이어진다. 「전례운동」의 근본사상은 말과 상징적 행위에 의한 지역 축제를 통해 신의 구체의 힘이 현재 작동하고 있음을 전파하는 일이 신앙자의 책무라는 것이었다. 이러한 사상은 베네딕트파의 오도 카젤(Odo Casel)의 「비의신학(Mysterrienteologie)」에서 신학적인 기초를 발견함과 동시에 로마노 구아르디니<sup>66)</sup>의 저작들과 특히 회의들과 「작업주간(Werkwochen)」에서의 그의 활동에서

60) [프리드리히 고가르텐(Friedrich Gogarten)의 저작 『환상 -문화이상주의와의 대결』, 예나, 1926년에 따름]

61) (고가르텐 『환상』 241쪽)

62) (『교회와 문화』 『바르트저작집』 2권 377쪽)

63) [구아르디니(Romano Guardini) 『기독교적인 것의 구별』 참조]

64) (『환희와 희망』) [제2 바티칸공의회 이후 1965년에 나온 『현대세계현장』] 제1부 45번.)

65) (즉 모든 인간적 행위는 구원을 증언할 수 있어도 그것을 초래할 수 없다고 하는 의미에서의 유보)

66) (1885-1968. 20세기를 대표한 독일 가톨릭의 사상과 실천 양자에서 큰 족적을 남겼다.)

가톨릭 사제와 평신도의 제1세대 전체에게 형성적 작용을 미쳤던 것이다(카젤 『비의적 축제로서의 기독교적 전례』, 『기독교의례의 비의』, 구아르디니 『전례의 정신』, 『성스러운 표지』 참조). 비오 12세(Pius XII, 1876~1958)의 전례에 관한 회칙 「신의 중개자(Mediator Dei)」는 첫 번째 전례자인 그리스도의 구제 중개자로서의 성격을 결정적으로 강조하면서 이 사상을 권위 있는 교회 교의의 한 주제로 삼았던 것이다.

종교사에서 전례운동은 많은 점에서 의의가 있다. 거기에서는 관심의 중심이 종교적 개인의 작용들로부터 제의를 행하는 교구민에게로 이동했다. 그때 첫 번째 과제가 되었던 것은 교구민의 주관적인 신앙경험과 삶의 경험을 맞바꾸는 일 없이 신으로부터 이미 발하고 있는 객관적 작용의 실재적 현전을 위한, 그리고 도래할 종말에 일어날 일을 위한 장을 준비하는 일이었다. 예배에서 말하고 행위 하는 인간은, 예배의 대상이 되는 사건의 구원 작용에 대한 사심 없는 봉사 때문에, 배경으로 후퇴하였다. 이러한 의미에서 해석된 「객관적 신심」이란 개념은 전례운동의 키워드가 되었다. 이 전례운동은 대전 기간 동안 가장 중요한 「종교적 쇄신」으로 여겨졌고 그 영향은 가톨릭교회에만 그치지 않았다. 복음파의 교구에서도 새삼 비적배수(秘蹟拜受)를 높게 평가하기에 이르렀다. 미카엘 형제단<sup>67)</sup>과 베르노이헨(Berneuchen) 서클<sup>68)</sup> 등은 보다 광범위한 이러한 쇄신운동의 눈에 띄는 대표적 사례에 불과하다.

#### 412 마르크스주의적 및 반마르크스주의적 독재와 종교의 「의사형성」의 문제

마르크스주의자들은 신구 양과 기독교도들과는 완전히 다른 방식으로 부르주아 자유주의적 문화옵티미즘의 붕괴라는 경험에 반응했다. 그들 역시 제1차 대전의 희생자들이 무엇을 위해 죽은 것인가라는 질문에 그들 나름의 답을 가지고 있었다. 3개 제국(러시아, 오스트리아-헝가리, 독일)의 붕괴는 세계 모든 나라들의 부르주아사회와 그 법 관념(사실은 부르조아계급의 계급적 이해)에 적합한 국가의 종언의 전조라고 여겨졌다. 그리고 부르주아 문화가 종교를 자신의 내부에서 지양하려고 하는 시도와 동일하게, 계급 없는 사회는 부르주아적 자유의 관념을 지양하는 것일 수 있으리라고 이야기되었다. 즉 시장 및 교환의 자유를 향해 중심화된 부르주아사회의 고유한 형태를 무용한 것으로 만듦으로써 계급 없는 사회가 실현될 것이라고 생각한 것이다.

그러나, 다가올 사회에서 종교는 법의 강제적 권력과 동일하게 잉여가 된다. 개인의 이해와 공공의 이해간 대립이 이미 존재할 수 없는 곳에서는 공공의 이해가 권력에 의해 더 이상 관철될 필요가 없다. 그리고 소외와 의존이 현실적으로 극복되고 있는 곳에서는 보다 좋은 피안에 관해 꿈꾸는 동기도 존재하지 않게 된다. 황제국가의 폐허 속에서 세워진 「노동자·농민국가」는 종교와 국가의 저편에 존립하는 세계 규모의 사회를 위한 장을 확보해두는 역할을 담당할 것으로 보았다.

그러나 「레닌주의」로의 이행은 「만국의 노동자」를 혁명에 연결하지 않는다면, 자국민

67) (Michaelsbruderschaft, 1931년에 창설된 신앙집단. 문화프로테스탄티즘에 이의를 제창했다.)

68) (1923년 창설된 전례주의적 교회쇄신운동)

이 혁명에 무조건적으로 봉사할 이유도 없다는 경험에 규정(規定)하였다. 혁명 정권은 그의 주장에 의하면, 농민과 노동자의 조직형태로서 국가의 소멸에 이르기까지 과도적으로 존재할 것이지만, 자신의 존속을 위해 외부를 향해서는 군사력을, 내부를 향해서는 경찰 권력을 행사하지 않으면 안 되었다. 그리고 반혁명적인 시도의 유효한 거점이 될 수 있는 것이라고 여겨진 종교는 박해를 받았다. 그러한 박해는 사제와 승려와 신도의 투옥과 억류, 교회의 차압, 아동에 대한 종교교육의 금지, 예배 거행의 방해 등, 시간이 지나면서 조직적으로 행해지고 있었다.

이 점이 또 소비에트연방 이외의 지역에서도 마르크스주의 정당은 종교의 박해를 적어도 허용한 것은 아닌가, 경우에 따라서는 권력을 장악하자 타국에서도 박해를 행한 것은 아닌가 라는 의혹과 결부되어 있다. 서구에서 마르크스주의 입장에 선 정치가가 이것을 부정하고 종교의 존속을 보증하더라도, 그것은 권력 쟁탈을 위한 속이 빈히 들여다보이는 변명이라고 간주되었다. 따라서 마르크스주의를 저지하는 것이 종교를 굳게 지키든가 혹은 적어도 종교가 방해 없이 허용되는 모든 노력은 불가피한 과제라고 생각하게 되었다. 그러한 종교 방위가 독재 체제라고 하는 대가를 지불하고서 겨우 이루어질 수 있는 경우, 예를 들면 포르투갈의 카르모나(Carmona) 장군(1926년)과 카르모나로부터 임명된 살라자르(Salazar) 수상(1932년), 더 내려와서는 스페인의 프랑코(1936년 내지 1939년) 등이 종교적인 국민층의 지지를 획득할 수 있었다. 종교사는 여기에서 마르크스주의·혁명주의적인 폭력과 반마르크스주의·독재주의적 폭력과의 항쟁에 대해 고찰했다. 그리고 종교의 고지 내용에 관한 상세한 고찰을 대신하여 「종교」 일반 내지 특정 종교가 마르크시즘에 대한 방위에, 혹은 반마르크스주의적 독재로의 전략에 어떻게 기여할 수 있는가, 혹은 기여했는가라는 질문을 했다. 그 질문 방식은 여러 가지였지만, 종교사상은 이데올로기로서 즉 정치·사회적인 권력관계의 유지와 변동의 도구로서 평가되었다.

반마르크스주의적 독재체제의 도구로서든 독재체제와의 투쟁 수단으로서든 신구 양파 기독교는 독일에서도 이데올로기적으로 남용될 위험에서 벗어나지 못했다. 다만 독일에서는 사정이 복잡했다. 즉 국민사회주의(나치스)정권이 의회선거와 헌법 개정으로 의한 「전권부여법」의 기초 위에 합법적으로 독재권력을 수중에 넣었고, 또 종교와의 관계는 독특한 이중성을 띠고 있었던 것이다. 「신 없는 마르크스주의」의 거부를 명백히 하는 한편, 「프리메이슨, 유대인, 예수회 수도사, 마르크스주의자」가 「인터내셔널리즘」의 대표자로 간주되어 「국민 쇄신」의 이름하에 투쟁의 대상이 되었다<sup>69)</sup>. 이에 더해 히틀러는, 한편으로는 기독교교회를 「우리들의 민족성을 보호하는 데에 가장 중요한 요소」라고 명언하면서, 다른 한편으로는 그렇게 이야기함으로써 기독교 교회를 국민주의 이데올로기에 봉사시키려고 시도했다. 그러나, 원래 이런 이데올로기(「독일민족은 원죄 없고 생래적으로 고귀하다」)는 기독교 복음과는 내용적으로 서로 용납될 수 없는 것이었다. 이들 이데올로기는 적어도 처음에는 기독교와 경합하는 듯한 독자적인 종교적 계기를 잡고 있었다. 이것은 마틸데 루덴도르프<sup>70)</sup>에 의해 시작된 「종에 적합한 독일적 신의 인식」 운동과 이 운

69) (루덴도르프(Ludendorff) 장군의 투쟁단체 「초국가 제 세력에 항거해서」를 보라)

70) (Matilde Ludendorff, 루덴도르프 장군의 아내. 민족주의적 종교운동의 지도자의 1인)

동을 담당한 단체 「선조의 유산(Ahnenerbe)」에 가장 잘 나타나 있다.

분명 고대 게르만의 신화와 의례에 새로운 생명을 불어넣으려고 한 이러한 시도는 나치운동에서조차 협소한 범위의 지지자를 얻는 데 불과했다. 그렇기는 하나 이로써, 종교의 자기인식에 몇 가지 원칙적 질문이 던져졌다. 즉 첫 번째 질문은 예언자와 철학자에 의한 수세기만에 걸친 신화비판 후에 또 세속문화의 시대에, 자연신화는 과연 개인의 삶과 특히 공동체적인 삶을 구성할 힘을 가질 수 있는 것인가, 또 가질 수 있다고 한다면 어느 정도 가질 수 있는 것인가 라는 질문이다. 이 질문은 국민사회주의에서의 에피소드의 범위를 넘어 현재에도 의미 있는 질문이다. 그것은 일부는 에코로지운동의, 다른 일부는 페미니즘운동 하에서 위기에 빠진 「어머니인 대지」를 인류의 초기에 있었던(이라고 억측되고 있다) 모권제 신화와 의례의 재흥을 통해 구제하려고 하는 시도가 현재 여기저기서 행해지고 있는 점에서 볼 때도 분명하다.

나치적인 종교 이해와의 관련에서 생긴 더 심화된 질문은 종교의 유래와 진리 청구에 관한 질문이다. 마르크스주의자는 종교를 이데올로기라고 이해했다<sup>71)</sup>. 한편 「선조의 유산」의 신자만이 아니라 나치신자에게 종교는 유전적 질에 의해 규정된 어떤 인종의 고유성이 표현을 얻는 자리인 「세계관」의 일부였다. 그리하여 종교의 「진리」에 대한 질문은 그 종교 담당자의 인종적 특성에 적합한가 아닌가라고 하는 「종(種) 적합성」에 대한 질문으로 환원되었다. 이러한 사고방식은 오늘날에는 완전히 극복되었고, 이론적 대결을 시도할 가치조차 없다고 생각할지 모른다. 그러나 「발생론적 인식론」의 이론적 원칙에는, 모든 형태의 정보처리와 세계 이해의 방식을 「유전적 코드」와 유적 분화로 환원하여 따라서 다른 이름 아래, 유전적으로 결정되고 그런 의미에서 「종에 적합한」 종교를 다시금 부르짖을 수 있게 하는 사고방식이 포함되어 있다.

나치스 지배 하에서 「종에 적합한 종교」라고 하는 구상은 기독교의 「탈유대화」에 대한 요청에 집중했다. 가톨릭교회에 대해서는, 이 요청은 「외부로부터」, 예를 든다면 당 조직의 출판물 등에, 종교교육의 커리큘럼에서 구약성서의 주제들에 관한 지도를 배제하라는 등의 무리한 요구가 기사화되는 수준에 있다. 이러한 또 이것과 동일한 시도에 대해 파울하버(Michael von Faulhaber) 추기경은 1933년의 강림절<sup>72)</sup>의 설교 「게르만교, 유대교, 기독교」에서 차이를 제창했다. 복음주의 측에 대해서는, 이 요청은 「독일·기독교도」<sup>73)</sup>를 통해 교회 내부에까지 들어왔다. 「독일·기독교도」는 1933년 7월 독일복음주의 교회의 「국민교회회의」 선거와 다수의 주교회의 「교회총회의」에서 절대 다수를 획득했다<sup>74)</sup>

이로써 「신앙고백의 지위」(status confessionis) 즉 기독교의 신앙고백이 전체로서 문제가 되는 지경에 이르렀다는 사실이 명백해졌다. 「제국 감독」 및 그것을 제정한 「제국 교회정부」에 대해 과반수의 교구와 몇 개 주교회가 지지한 「목사긴급동맹」은 저항했다.

71) (즉 표상과 행위양식의 구조체인 종교가, 진이며 선이라는 주장은 어떠한 지배욕구 내지 지배욕구의 거절에 봉사하는 것이라고 생각했다)

72) (Advent, 크리스마스 전 4주간)

73) (히틀러정권 하에서 나치스의 세계관과 정책에 영합 협력했던 프로테스탄트세력)

74) (1933년 11월 13일의 시위집회 요청은 이하에서 기록을 볼 수 있다. A. 부르크스뮐러(Burgsmüller)편 『바르멘(Barmen) 신학선언, 해설과 기록』, 1983년).

그들에 의해 소집된 바르멘 고백회의는 교회를 나치 세계관의 관철을 위해 봉사하게 하려는 시도를 전면 거부했다. 「우리들은 교회가 그 사신<sup>75)</sup>의 존재방식을 ……시대마다 지배적인 세계관적·정치적 확신에 맡기는 일을 허락한다는 잘못된 가르침을 비판한다. ……우리들은 국가가 ……인간생활의 유일하고 전체적인 질서이며, 교회의 사명을 수행해야 하며, 할 수 있는 ……교회 그 자체는 국가의 한 기관이 되어야 하며 될 수 있다는 잘못된 가르침을 비판한다. 이러한 원칙 위에 형성된 「고백교회」(Bekennende Kirche)는 1934년 베를린 달렘(Berlin-Dahlem)에서 열린 제2회 고백회의에서 제국감독 뮐러(Müller)의 추방을 언명했다. 「일시적 교회지도위원회」는 1935년에 인종, 민족, 피와 대지의 우상화를, 1936년에는 강제노동수용소의 설립을 유죄로 선언하고, 1938년에는 체코슬로바키아에 대한 군사개입에 반대하는 예배를 했다.

이렇게 보면, 신구 양파 기독교의 나치 경험의 차이는 아주 단순화해서 말한다면 다음과 같다. 가톨릭교회는 나치즘을 우선 외부의 적으로서 경험했다. 그래서 계약에 근거한 합의에 의해 나치스를 회유하도록 하는 시도가 우선 행해졌는데, 이것은 이탈리아에서는 파시스트의 라테라노(Laterano) 조약<sup>76)</sup>에 의해 명백히 성공했다. 그러나 당연한 일이지만 기독교와 교회에 대한 이 적대자가 절멸을 목표로 하는 투쟁을 하려고 하고 있다는 사실이 머지않아 인식되었다. 이리하여 비오 11세(Pius XI)는 회칙 「격렬한 우려와 함께」에서 (나치스의) 음모는 처음부터 절멸투쟁 이외의 어떠한 목적도 가지고 있지 않았다」고 술회하기에 이르렀다. 그리고 그에 의해 사용된 이 개념은 제국교회 담당대신 케를(Hanns Kerrl)과 「풀다(Fulda) 사제회의」의장 베르트람(Adolf Bertram) 추기경 사이의 격렬한 왕복서한의 중심 내용을 이루었다.<sup>77)</sup>

이에 비해 나치 세계관과의 투쟁을 교회 내부투쟁으로서 어쩔 수 없이 하게 된 복음주의 교회는 이 적대자를 제 일의 내부 유혹자로서 경험하고 성서와 신앙고백에 의해 이것과 대결하지 않으면 안 되었다.

이러한 차이에도 불구하고 나치즘에 대한 공통의 방위투쟁은 독일에서 기독교교파를 그때까지는 생각할 수 없었던 형태로 상호 결합시켰다. 양 교회의 교구는 자신들의 사제와 목사의 체포를 목격했다. 양 교회의 성직자는 평신도와 함께 순교자의 길을 걸었다. 복음주의 신학자 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)와 예수회 사제 루페르트 마이어(Rupert Mayer) 등의 순교자는 양 교파의 모든 기독교도에게 용기를 주었으며, 또 그러한 영향력은 나치정권의 종언 후에도 변함없이 계속되어 기독교적 양심에 충실한 것의 범례로 까지 되었던 것이다. 본회퍼의 서한은 『저항과 복종』이라는 제목으로 1951년 간행되어, 억압의 시대에 충실한 기독교적 양심의 규범적 문서가 되었다. 전후 독일에서 전개된 그러한 신구 양파의 긴밀한 대화와 실천적 협력은 이러한 공통의 위협과 거기로부터의 구원의 경험을 가지고 있지 않았다면 도저히 실현될 수 없었을 것이다.

다시 한 번 말할 수 있는 것은, 나치스와의 대결은 기독교 신앙고백의 자기이해를 변화시켰다는 점이다. 나치스의 공격 동기가 되었던 것은, 기독교가 역사적으로 유대교에서

75) (使信, Botschaft, 하나님의 말씀을 전하는 사명-역주)

76) (1929년 국가와 가톨릭교회 사이에 체결된 협약)

77) (이것은 『격렬한 우려와 함께- 기독교국가 독일 1933-1945』 가톨릭쌍서 제1 분책, 1945년에 수록되어 있다).

발원할 뿐만 아니라 이 「근원」에 의해 지금도 여전히 「일부를 책임지고」 있다는 점이었다. 「당신이 뿌리를 지탱하고 있는 것이 아니라 뿌리가 당신을 지탱하고 있다.」<sup>78)</sup> 그 명확한 증거는 히브리어 성서가 「구약성서」로서 기독교 성서의 일부를 이루고 있다는 점이다. 그래서 「양(兩)계약」의 관련을 고려할 때 분명해지는 것은, 가까워지고 있는 신의 나라에 대한 예수의 고지는 어떤 「영웅적·게르만적」인 것의 고지가 아니라 이스라엘의 예언자들에게 부여된 약속의 고지라는 사실이다. 유대교에 반대하는 자들은 바로 이런 결합 때문에 기독교에 대해 적대했고, 기독교도들 이상으로 이런 결합을 첨예하게 알아채고 있었던 것이다. 그러나 「탈유대화」의 구호와 함께 공격이 행해진 것을 보면서 기독교도들은 나치스의 「반유대주의」에서 바로 자기 자신이 위기에 직면하고 있다는 사실을 알아차렸다. 비오 11세의 「우리들은 모두 정신의 측면에서 본다면 셈족이다.」라는 말은 당시 사태를 명백히 한 것으로, 입에서 입으로 전해졌다.

나치즘의 공격을 계기로 비로소 유대교와 기독교의 본질적인 결합 의식은 강화되었다. 전후에는 유대교와 기독교의 대화가 기독교도 공통의 관심사로서 발견되고 기독교도가 유대인에게 어떻게 많은 것을 빚지고 있는가가 의식되었다. 이리하여 현재는 어떠한 가톨릭회의도 교회회의도 유대·기독교 포럼과 유대·기독교 양교의 합동예배 없이는 열릴 수 없는 것이 되고 있다.

종교사적으로 보면 복음주의 교회가 수행할 수밖에 없었던 나치와의 대결은 모종의 중대한 결과를 가져왔다. 즉 현재 기독교 신앙과 세속화한 문화의 관련을 대신하여, 잘못된 종교형성<sup>79)</sup>을 구별해 내어 기독교신앙을 그 영향력으로부터 지키는 기준은 무엇인가가 관심의 초점이 되었다. 문화의 세속성이 아니라 종교의 사이비성이 인식되고, 그것을 추방해야 할 위험이라고 생각되었던 것이다.

이러한 상황 하에서 다음과 같은 질문이 나왔다. 프리드리히 고가르텐에 의해 강조된 프로테스탄트적 생활 형식의 「순수한 세속성」은 그러한 사이비 종교적 유혹에 대한 최선의 방벽일까. 혹은 중요한 것은 다양한 종교현상 속에서 과거와 현재의 종교 중에 관찰된 그러한 잘못 형성된 다양한 형식과 종교의 「진정한 핵심」을 구별할 것인가. 2개의 경험이 후자의 정확함을 이야기하는 것처럼 생각된다.

첫째로, 사회의 세속화가 심화됨에 따라 기독교의 사신(使信, Botschaft)도 이미 이해하기 어려운 일이 되었다. 종교의 언어가 넓은 범위의 국민에게 거의 외국어와 같이 된 동독에서 선교의 어려움은 그러한 일례이다. 1989년 가을의 사건 이후 교회에 대한 평가가 높아졌다고 해도 현재 세속화한 환경 속에서 복음의 이야기가 많은 사람들에게 이해 불가능하게 된 점은 부정할 수 없다.

이런 사태를 앞두고 세속화한 세계에서 「세속적으로」, 결국 「무신론적으로 신에 관해 이야기하는」 어떠한 시도도 사회적·정치적 프로그램에 대한 기독교적 사신의 교환 불가능한 특질을 보여주는 방법을 명시하지는 않는다. 그러한 시도에는 실제 역으로 개개의 세속영역, 특히 정치·사회적 질서와 그 개혁의 「재성화(再聖化)」로 이어졌던 것이며, 고가

78) (「로마 신자에게 보낸 서간」 11-18)

79) (예를 든다면 「20세기의 신화」라는 형태로 출현하여 종교적 전승으로 포장된 국가 이데올로기)

르텐이 경고하려고 했던 것도 이런 점이였다. 「종교」, 그 자체를 알지 못하는 곳에서는 기독교의 신앙고백은 언어를 상실한다. 그리고 종교적인 것에 대한 일반 전체적 단죄 때문에, 종교의 그런 잘못된 형태와 구별하는 기준을 발견하려고 하는 노력을 게을리 한다면 다양한 형태로 세속적인 것을 우상화하여 새로운 성성(聖性)으로 삼으려는 현상이 만연하게 될 것이다.

두 번째로, 문화들 간의 마주침으로 인해 대화가 요청되는 시대에, 문화의 성성(聖性)은 유럽에서의 특징적인 현상이라는 점이 명백해졌다. 많은 신학자들이 판단한 바에 의하면, 「탈종교적 기독교」를 위해 종교를 원칙적으로 거부하는 것은 부적절하며 오히려 종교 간의 대화가 불가피하다. 그러한 대화는 애초 「종교적인 것」을 단적으로 나쁜 유혹으로 가치평가해서는 성립하지 않는다. 적어도 종교와 그 잘못된 사이비 형성을 비판적으로 구별하는 것이 대화의 전제가 될 것이다.

제2 바티칸공회의<sup>80)</sup>가 취하려고 한 것도 이러한 방향이었다. 그러한 점을 비기독교 종교들에 관한 것을 교령에서 읽어낼 수 있다. -「가톨릭교회는 이들 종교에서 진실하고 성스러운 것 모두를 어느 하나 거부하지 않는다. 성의 있는 진지함으로 교회는 그들 종교들의 행위형식과 생활형식, 삶의 규정과 교설을 고찰한다. 이들은 확실히 가톨릭교회가 진리라고 생각하고 가르치는 사항으로부터는 일탈하고 있지만, 그러나 모든 인간을 비추는 진리의 광선이 거기에서 인식되는 일도 적지 않다. 그렇다고는 하나 가톨릭교회는 끊임없이 그리스도를 고지하며 또 하지 않으면 안 된다. 그리스도야말로 우리들이 넘치는 종교적 생명을 발견하고 또 거기에서 신이 모두와 유화(有和)되기에 이르렀던 「길이며 진리며 빛」인 것이다<sup>81)</sup>.

#### 413 회교와 전망의 시도

지금 인용했던 교령의 언명과 함께 본문에서 취급된 시대의 종언에 즈음하여, 그 시대의 시작에 해당하는 계몽주의 시대에 제기되었던 질문으로 다시 돌아온다. 그 질문은 즉, 민족들의 「경험적 종교」는 어떤 「자연적 종교성」이라고 하는 핵을 내부에 가지고 있는가<sup>82)</sup> 혹은 「계시종교」는 (역시) 이성애 적합한 종교성이라는 핵을 역사 속에서 성립한 그 잘못된 형식화로부터 해방한다고 하는 과제를 떠맡고 있는 것인가 라고 하는 질문이다.

당연하지만 이것과 동시에 엘리아데가 정확하게 세속의 근원이라고 확인한 종교적 창조력의 형태들을 어떻게 평가해야 하는가라는 질문이 새롭게 제기된다. 이 질문은 이 시대에는 점점 더 긴급한 질문이 된다. 왜냐하면 부르주아적 문화옵티미즘과 그 문화 속에서 잠재적으로 존속하고 있던 관념론적 종교 이해가 종언된 후, 세속화 과정을 최종지점까지 일관해서 무리하게 추진하려고 했던 마르크시즘이 현재 신빙성을 상실했기 때문이다. 이 신빙성의 상실은, 이미 마르크스주의가 레닌주의라고 하는 형태로 구체화할 때 생

80) 교황 요하네스 23세 치하, 1959-62년에 행해졌다

81) (공의회 교령 「우리들의 시대에」 nostra aetate, wp2)

82) (물론 이것은 이미 계몽의 시대에 고려되었던 철학자들의 「이성종교」와 동일시될 수 없는 것이지만)

졌다. 결국 원래 이야기되었던 국가의 폐기로 향하는 대신에 마르크스주의는 내부에서는 전제정치로, 외부에서는 일대 군사세력이 되었다. 그리고 현실의 비참함을 해결하여 종교를 무용한 것으로 만든다고 주장하는 것과 관계없이, 마르크스주의는 시간이 지나면서 더욱 혹독해진 박해를 통해 종교로부터 자신을 수호하는 일에 급급했다. 그리고 그들의 신빙성 상실은 마르크스주의에 의해 지배되고 있던 민족들에게도 모조리 밝혀졌다. 거기에서는 경제력과 문화가 개화하기는커녕 「자본주의적인」 민족들보다 분명히 점점 더 뒤떨어지고, 예상치도 못한 국가와 경제의 붕괴라는 처지를 맞게 되었기 때문이다. 이러한 현실 형태 아래에서 마르크스주의는 재생을 수행하는 자유주의적 문화옵티미즘에 대안이 될 수 없었다. 하물며, 위기를 경험함으로써 자신의 중심적 내실을 새롭게 의식하게 되었던 기독교를 대신할 수 없었으며 앞으로도 대신할 수 없을 것이다.

부르주아 자유주의 형태이든 프롤레타리아 혁명의 그것이든, 세속사회가 각각의 위기를 극복하는 능력을 결여하고 있는 것은 명백하다. 다른 한편 회고의 시선 속에서 이상화된 과거시대의 부활을 향한 낭만주의적 동경이 허구<sup>83)</sup>라고 판명된 이상, 경우에 따라서는 유럽문화의 발전 전체가 하나의 잘못된 종교사가 아니었던가 라는 견해가 나와도 이상하지는 않을 것이다.

확실히 본장에서 다루었던 그러한 종교작용과 거기에 「근원적으로 개시된」 히에로파니적 대상들은 아주 의심스러운 종교적 창조력을 증언하는 것이었다. 그런데도 이 특수한 근대유럽 고유의 종교적 창조력은 종교의 자기지양 혹은 종교의 세속화의 산물을 필연적 결과로서 가진 것처럼 보였다. 왜냐하면 우선 종교는 세속문화 속으로 자기를 지양하고 마침내 엘리아데에 의해 묘사된 「성(聖)의 완전한 위장」에 이르렀기 때문이다. 게다가 또 이 세속문화가 부르주아적 형태이든, 마르크스주의적 형태이든 자기 지양의 직전까지 갔다고 한다면, 그것은 강대한 외부로부터의 영향에 의한 것이 아니라 문화의 자기 발전의 논리에 의한 것일 것이다.

이러한 상황 하에서 많은 현대인들이 종교와 문화의 쇠신을 비유럽적 범례의 모방에 기대하는 것은 이해할 수 있는 일이다. 실제로 점점 더 많은 유럽인이 기독교의 사신과 철학적 성찰보다 오히려 인도의 윤회전생의 표상이나 극동의 명상 실천, 더 나아가 지모신과 성스러운 나무와 샘에 관한 고대신화와 의례에서 위기탈출의 수단을 구하고 있다.

그렇다고는 하나, 이러한 시도가 소수의 집단을 넘어 유럽사회에서 종교와 문화의 관계를 규정할 수 있는가라는 의문을 남기고, 또 이 의문에 오히려 회의적으로 답하는 근거도 존재한다. 우선 생각할 필요가 있는 것은, 고대 혹은 극동의 종교에 방향 설정을 구하고 있는 사람과 집단도 세속문화와의 대결을 피할 수 없다고 하는 사실이다. 세속문화의 과학적·기술적 성과와 법적·정치적 자유공간에 그들 역시 피하기 어렵게 관여하고 있기 때문이다. 그리고 조작적이지 않은 거절과는 다른 그러한 대결을 위해서는 비유럽문화권의 종교는 출발점이 될 수 없다. 그것은 이들 종교를 산출한 문화는 세속화의 경험을 처음부터 함께 하고 있었던 것은 아니기 때문이다. 반대로, 오늘날 유럽인의 주의를 끌고 있는 종교적 유산을 낳은 문화는 서유럽과 북아메리카의 세속문화와의 대결을, 유럽인

83) (「선조의 유산」을 부흥하려는 시도는 말할 것도 없다.)

자신보다도 불리한 조건 하에서 강요당하고 있다. 왜냐하면, 이들 문화는 구미문화의 성과, 특히 그 과학기술적 노력의 성과와 모종의 구미적 생활 스타일을 알고 있을 뿐이고, 세속화 프로세스의 종교적 근원은 그들과 그 문화에서는 소원한 것에 머무르고 있기 때문이다. 그러기 때문에 유럽문화의 세속성에 대해 세련된 비판적 관계를 갖는 것은 그러한 세속성의 귀결로부터 도피하여 이문화의 가상의 성스러운 종교성으로 도피하는 것으로는 실현되지 않는다. 그것은, 유럽인이 자신의 전통을 비판적으로 자기 것으로 삼고, 또 이문화에 속하는 자에게도 세속화 프로세스의 결과를 제공할 뿐만 아니라, 이러한 반성의 성과도 보여주어 숙고의 기회를 주는 것에 의해서만 가능해진다.

이 문맥에서 희망의 요청에 관한 칸트의 교설이 하나의 도움이 된다. 칸트가 보여 주었던 것은 다음과 같은 것이었다. 이성의 변증법, 특히 그 실천적 사용은 모종의 지양으로 나아간다. 그러나 정치적·도덕적 행위에 의해 「도덕적 세계질서」를 가져오려는 윤리적 노력의 결과로서 이 지양이 요구되면, 앞에서 보았듯이 프랑스혁명에 전형적으로 나타난 그러한 도덕성의 테러리즘으로의 전화가 일어난다. 이성의 변증법은 다름 아닌 희망의 요청에 의해 해결된다. 희망의 요청은 윤리적 노력을 불필요한 것으로 하는 것이 아니라, 그것을 최초로 가능하게 하는 것이다. 이것과 비교할 수 있는 것을 히에로파니의 변증법에 대해서도 말할 수 있는 것일까.

히에로파니의 변증법 역시 성과 속, 개별과 보편이라고 하는 두개의 대립 항에서, 지양으로 나아가는 것이다. 종교는 전체로서 보면, 성스러운 장소와 시간, 인간과 작용 등을 특히 필요로 하는 한, 여전히 잠정적인 것에 지나지 않는다. 플라톤이 묘사한 소크라테스가 말한 「선량하고 덕이 있는 사람의 섬(Elysium)」에서는 이미 신상(神像)은 없다. 왜냐하면 신들이 인간의 아주 가까이에 존재하기 때문에 더 이상 특별한 의례적 상징 등의 매개를 필요로 하지 않기 때문이다. 그리고 「요한 묵시록」의 「새 예루살렘」에서는 이미 어떠한 신전도 필요 없다. 왜냐하면 「전능자인 주 하느님과 어린양이 도성의 신전이시기 때문입니다」(21-22). 그러나 이 변증법의 지양이 종교적·문화적 노력의 결과로 요구된 곳에서는, 그것이 정치와 문화 일반의 성화(聖化)라는 형태이든, 종교의 - 그제 아니라 그 세속화된 종교의 - 무엇인가의 「포스트종교적」인 세계 형태에서의 자기 지양이든, 종교적인 것의 사이비 형성이 일어난다. 그리고 우리들 세기는 그 가공할 실례를 만들어내고 있다. 히에로파니의 변증법도 또한 오직 희망에서만 해소할 수 있는 것이다.

이 희망의 암호는 「신의 나라」 혹은 「새 예루살렘」 등의 이름으로 불려 왔다. 모든 교회와 모든 지상의 예루살렘은 이런 희망의 단순한 전조에 불과하다. 그리고 모든 세속화 과정은 이 전조가 일시적인 것에 불과하다는 것을 상기시킨다. 「새 예루살렘」과 「신의 나라」라고 하는 말에 드러나 있는 희망은 종교적 신에 대한 예배와 세속 세계에서 일을 쓸데없는 일로 치부하지 않고, 오히려 그러한 희망만이 비로소 모순 없이 이들 행위가 가능하게 한다. 왜냐하면, 희망의 이름을 통해서만이 종교와 또 세속적 문화가 모두 찰나의 존재임과 동시에 불가결한 존재라는 사실을 모순에 빠지지 않고 말할 수 있게 되기 때문이다.

종교든 문화든, 그 해결 내지 해소가 인간의 힘을 크게 넘어서는 그러한 희망의 요청

을 표현하는 것으로서 자신을 이해할 때에만 잘못된 형태에 빠지지 않는다. 근대 유럽에서 특징적으로 나타나는 종교적 창조성과 세속문화의 뒤얽힘은, 다른 제문화와 제종교들과의 대화에서 이것을 명백히 할 절호의 기회를 제공하고 있는 것은 아닐까. 이것은 검토할 가치가 있는 사항이다.\*