

상호문화철학과 자신학화

주광순 교수 (부산대 철학과)

1. 서론

이 논문은 히버트(Paul G. Hiebert)의 책 선교현장의 문화이해(Anthropological Reflections on Missiological Issues)로부터 시작한다. 필자는 상호문화철학에서 하던 많은 고민들이 복음주의 선교신학자의 책에서 발견하고 무척 기뻐다. 과거에 자유주의자가 토착화 신학을 말할 때 복음주의자는 선교사의 신학에만 매달렸었다. 조금이라도 벗어나면 자유주의가 되었다. 비판적 젊은 신학생으로서 필자에게 우리 복음주의자의 태도가 너무 답답하게 여겨졌었는데, 이제는 어느덧 복음주의 선교신학자가 토착화 못지않은, 신학교회들의 ‘**독자적인 신학들**’이 필요하다는 문제를 제기하기 때문이다. 신학생 시절에 이와는 다르지만, 이만열선생님의 **민족주의적** 교회사 강의가 우리의 **주체성**을 강조했다기에 너무 신선했었다. 그런데 철학으로 전공을 바꾸고 상호문화철학을 연구하는 사람으로서 보수신학이 너무 **서구 중심주의**에 물들어 있지만, 복음주의는 어쩔 수 없다고 체념하고 있었는데, 이제 히버트가 자신학화를 논하고 있다. 이 고민은 한편에서 문화 제국주의-서구 중심주의와 또 한편 상황화-상대주의 사이의 갈등이다. 이 양자는 모두 위험하다. 한편 식민주의와 문화 제국주의를 그대로 답습하는 보수 신학의 “비상황화”는 복음의 서구화뿐만 아니라, 새로운 교회들의 “자신학화(self-theologizing)”들을 막는 폐해를 가져왔다. 그러나 또 한편에서 과격한 “상황화”와 자신학화는 복음을 상대화하고 세계적인 차원에서의 교회의 일치를 위협하기 쉽다. 이 논문은 이해, 대화, 소통, 상호영향을 강조하는 **상호문화철학**을 통해서 이 딜레마를 고민하고 해결하는 데에 일조하기 원한다. 히버트가 인류학으로 이룩한 것을 필자는 철학을 통해서 해 보려고 하는 것이다.

우리 국내 상황을 보자면 복음주의권 기독교는 성경을 들여왔을 뿐 아니라, 그 성경을 해석하는 틀조차 선교사들로부터 들여와서 그대로 사용했다. 당시의 무비판적인 선교사들은 “**단일 신학적이었고, 성경을 해석하는 데는 단 하나의 길뿐이며** 그리고 이런 접근에서부터 모든 이탈은 거짓이라고 인식하였다.”(히버트¹ 248 강조는 필자) 신생 기독교로서 성경을 들여 온 것은 당연한 일이다. 그러나 보수교회가 성경을 해석하는 렌즈로 단지 선교사의 것만을 집착하는 것은 문제가 많다. 이것은 **상황화와 자신학화**를 부정하는 것이다. 더욱 이 렌즈 속에는 단지 신학적인 요소들만 들어 있었던 것이 아니라, 문화도 함께 들어 있었기 때문에 더 큰 문제다. 선교사들의 해석학적 렌즈 속에는 그들, 즉 서구인들의 풍습, 문화, 세계관이 같이 들어 있었고 그래서 이것은 단지 성경을 받아들이는 것을 넘어서 한국인이 기독교인이 되기 위해서는 **자신의 전통을 부정하고 서구화되는 것을** 의미했기 때문이다. 그래서 이만열은 **민족을** 그렇게도 강조했던 것이다. 그렇지만 신학에서의 자신 전통의 부정이 교계에서 지속적으로 힘을 얻었던 이유는 단지 신앙/신학적인 상황만이 아니라, 한국 근대화라는 사회적 환경도 있었다. **근대화 담론**이 일제 식민지뿐만 아니라, 그 이후 미군정과 해방된 대한민국에서도 역시 주류 담론이 되었다는 정황도 역시 상황화나 자신학화를 받아들이지 못 하는 데에 중요한 작용을 했다고 필자는 믿는다. 근대화 담론이 판을 치던 상황에서는 서구 것이 다 옳다고 믿었었기 때문에, 보수 신학이 복음화라는 이름으로 실은 서구 선교사들의 서구 문화를 아무러한 비판이나 **상황에 대한 고려도 없이 한국에 그대로 이식**하는 데에 기여하고 있었다는 사실을 눈치 챌 수 없었다.

근대화 담론은 개발 독재시절부터 현재까지 우리나라의 주류 담론이다. 여기서 문제는 산업화에 다름 아닌 근대화가 또한 서구화, 즉 한국의 전통을 무시하고 서구 문화를 이식하는 것이기도 하다는 데에 있다. 사실 서구 문화는 동양의 한국 문화와 너무 다르다. 그럼에도 불구하고 서구 것만이 옳고, 그것만이 문명이기 때문에 전근대적인 한국이 문명화하려면 근대화해서 서구화되어야 한다는 **근대화 담론**은 또한 **서구 중심주의**의 중요한 한 요소이다. 그리고 근대화 담론과 서구 중심주의가 한국 사회에서는 아직까지도 근본적으로 의심받지 않고 있다. 이 문제를 상호문화철학이

¹ 앞으로 히버트의 문화 속의 선교(Anthropological Insights for Missionaries)를 ‘히버트 1’로 줄여서 표기할 것임.

고민한다. 이러한 일그러진 상황은 일제 강점과 6.25의 폐허로부터 압축적으로 근대화 성공했고 이것이 현재 한국의 정체성이 되었으며 자부심의 원천 혹은 -좀 더 비판적으로 보자면- 다른 제 3 세계 국가들에 대한 **멸시의 원천**이 되었기에 더 강화되었을 것으로 추측된다. 물론 근대화와 산업화가 꼭 필요했으며 이를 통해서 보릿고개를 넘어서고 안락과 풍요를 구가하게 되었으며 또한 서구화가 민주주의를 들여오고 인권 사상을 이 땅에 정착시킨 것은 커다란 공헌이다. 하지만 근대화가 -서구가 아니면서도- '서구 되기'이기 때문에 문제다. 마치 메이지 유신의 일제가 '탈아입구(脱亜入欧, だつあにゅうおう 다쓰아뉴오)'를 외쳤던 것처럼. 한국인도 서구 중심주의에 빠져서 자기도 모르는 사이에 서구 중심주의적으로 사고한다. 그리고 이것이 한국 선교에도 그대로 녹아 있다. 한국 선교사들은 종종 **마치 서구인인 것처럼** 선교한다. 그래서 필자가 중미의 코스타리카에 연구원으로 가 있는 동안 아주 어색한 경험을 했다. 한국 선교사들은 산업화와 근대화에 성공한 대한민국에서 왔기 때문에 현지인들에 대해서 우월감을 가지고 있다. 하지만 코스타리카인들은 자신들이 인종적으로 유럽인이라고 믿기에 아시아인들에게 우월감을 가지고 있다. 아주 어색한 상황이었다. 또한 선교를 이렇게 하다 보면 필연적으로 민족주의적인 역풍을 맞게 되지 않을까 의구심도 들었다. 필자 생각으로는 한국 선교사나 코르타리카 현지인 모두 서구 중심주의에 취해 있기 때문에 그렇게 되었다고 믿는다. **'근대화되지 않았거나 혹은 비서구인이거나** 모두 열등하다. 이로부터 벗어나기 위해서 **상호문화철학과 자신학화**를 논해 보고자 한다.

2. 상호문화철학의 입장에서 본 히버트의 자신학화

필자가 이 논문에서 상호문화철학을 들여오는 이유는 자신학화와 여러 측면에서 궤를 같이 하기 때문이다. 히버트는 우선 자신학화를 통해서 서구 중심주의를 비판하려고 했다. 그리고 상호문화철학은 모든 종류의 중심주의를 반대한다. 아쉽게도 한국은 중화주의라는 중국 중심주의를 벗어나게 된 것이 한국이 주체적이 되었기 때문이 아니라, 또 다른 중심주의인 서구 중심주의에 예속됨을 통해서 가능해졌다. 신채호 같은 민족주의자들이 그렇게도 비판하던 중국의 노예로부터 벗어나서 이제는 다시 서구의 노예라는 처지에 빠지게 된 것이다. 그러나 이것은 (선교)신학적으로 보더라도 문제가

많은 방식이었다. 왜냐하면 한국 기독교인들이 서구 선교사들과 그들의 문화 속에 갇히게 되고 이것은 1)“서구옷을 입은 복음의 이질감”(히버트 2² 107)을 가져 오고 또한 2)“복음의 외래성은 복음 전파에 장애가 되며, 혼합주의도 막아낼 수 없”기 때문이다.(히버트 2 103) 1)한국 복음주의권 교회가 서구 신학에 종속되는 것은 한국이 민족주의적 자존감을 외칠 때 복음 자체도 같이 배척당하게 만들 위험이 있다. 선교사의 신학은 ‘서구 문화’의 유산이고 그 때문에 한국 전통에서 보자면 이러한 기독교는 -이미 **상황화한 불교나 유교**와는 달리- 어디까지나 **외래 종교**일 뿐이다. 일반적으로 말해서 선교지의 현지인들이 복음화될 경우에 처음에는 서구화되지만, 몇 세대가 지나면 스스로의 자의식을 갖게 마련이기 때문이다. 이것이 민족주의적 경향이다. 또한 2)상황화에 대한 고민이 없기 때문에 샤머니즘과 같은 “옛 관습은 새로 개종한 기독교의 숨은 문화가”(히버트 2 103) 된다고 하는 일반적인 현상을 제대로 인식하지 못 했다. 이것은 결국 우리의 기독교 신앙이 은연중에 기복 신앙으로 물들게 되는 한 계기가 되었다. 유교나 불교와 마찬가지로 기독교에도 -명목상으로는 부정하지만- 샤머니즘의 현세적 기복주의의 그림자가 깊이 드리우고 있다. 그리고 필자는 1)과 2)의 양 측면이 개신교의 현재의 위축에 일조하고 있다고 믿는다. 그리고 이러한 한국 교회의 취약점은 우리가 선교를 나가는 경우에도 그대로 남게 된다.

상호문화철학자로서 필자는 이러한 문제의 해결책으로서 히버트의 “비판적 상황화”(히버트 1 216)와 “자신학화(self-theologizing)”(히버트 1 246)에 깊이 공감하며 이에 관해서 상호문화철학적으로 해명해 보고자 한다. 한국 보수주의 신학계와는 달리 서구 신학계에서는 이미 문화제국주의와 서구 중심주의에 대한 날카로운 지적 비판이 이루어지고 있다. 예컨대 “인류학자는 ‘문화’에 대해서 말하지 않았고 ‘문화들’에 대해서 말했다.”(히버트 2 105) 또한 “각 문화는 자율적인 패러다임으로서 그 자체의 세계관을 가진 것으로 보여”(히버트 2 106)진 것도 인류학이나 사회학의 공헌이다. 그래서 서구 즉 문명, 비서구 즉 야만의 도식이 무너지고 “각 사회는 서구 사회와의 비교가 아닌 그 자신의 견지에서 이해되어야” 한다는 점이 일반적으로 인정된다. 이것은 서구 중심주의에 대한 강력한 비판으로서 상호문화철학이 주장하는 바이다. 상호문화철학자인 뵘머(Franz Wimmer)는 중심주의적 사고방식을 “모든 사물을 **자기 자신의 기준으로**

² 앞으로 히버트(Paul G. Hiebert)의 선교현장의 문화이해(Anthropological Reflections on Missiological Issues)를 ‘히버트 2’로 줄여서 표기할 것임.

평가하는 것(das Messen aller Dinge am eigenen Maßstab)³(강조는 필자)이라고 규정한다. 서구 중심주의는 자기를 기준으로 생각하기 때문에 비서구 문화를 자기의 개념, 범주 등을 사용하여 타자를 (그리고 자기 자신도) 이해/오해해왔었다. 또 다른 상호문화철학자인 말(Ram Adhar Mall)에 따르자면 그렇게 되면 이해/오해는 결국 “이해해야 할 것을 본질적으로 바꾸어서, 결국 타자는 **자기 자신의 반향(Echo)**이 되고 만다. 진리를 다만 자신의 전통을 통해서만 그리고 자신의 전통을 다만 진리를 통해서만 배타적으로 규정하는 사람은 순환론적 오류를 범하고 상호문화철학적 이해를 위태롭게 만든다. 이 모델에 따르면 이해는 항상 **일종의 폭력**과 결부되어 있다.”⁴(강조는 필자) 이렇게 되면 비서구 문화는 간단하게 일그러트려져서 서구의 아류가 되거나, 그것도 아니면 야만이 되고 만다. 이전에는 선교사들도 -복음과 관련하여- 이렇게 했다. “그들은 복음과 그들 자신의 문화를 동등시하고 다른 문화의 방식들을 나쁜 것으로 판단하려는 경향이 있었다.”(히버트 1 232) 복음을 진리로 믿는 복음주의자들에게 문화를 복음과 동등하게 여긴다는 것은 ‘진리를 다만 자신의 전통을 통해서만 그리고 자신의 전통을 다만 진리를 통해서만 배타적으로 규정하는 순환론적 오류’가 된다. 이러한 중심주의적 태도는 선교지 문화에 “채워야 될 필요가 있는 공백을 남겼다. 그리고 역시 이것은 가끔 선교사의 풍속을 수출하는 것으로 이루어졌다. ... 그래서 기독교가 외국 종교로, 기독교 회심자들이 그들 자신의 땅에서 외국인으로 보여진 것은 하나도 놀랄 일이 아니다.”(히버트 1 232) 그러므로 -상호문화철학에서 볼 때- 서구 신학이 비서구의 신생 교회를 ‘그 자신의 견지에서 이해’하려고 노력하는 것은 중심주의의 의식적인 포기를 의미한다.

서구 중심주의의 포기로부터 히버트가 말하는 **상황화/문맥화(contextualization)**가 등장한다. 우리의 주제인 자신학화는 상황화의 일종이다. 상황화란 선교사의 문화와 선교지 문화의 차이를 인정하고, 신생 교회가 그의 독특한 문화적 문맥에 맞추는 것을 허용한다는 뜻이다. 그런데 상황화가 서구 중심주의를 거부한다는 점에서는 옳지만, 취약점도 존재한다. 왜냐하면 선교에는 다양한 문화라는 **변수**가 있지만, 유지해야만 할 **상수**인 복음도 있기 때문이다. 복음과 신생 교회를 선교지 문화라는 문맥에 맞추다 보면

³ F. M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie - Eine Einführung*, Wien, 2004. S.12

⁴ Claudia Bickmann, R. A. Mall 외 지음, 김정현 역음, 주광순, 박종식, 김정현 외 옮김, *상호문화 철학의 논리와 실천*, 서울 시와 진실, 2010. 52 쪽.

복음의 변질과 교회의 불일치가 생기기 때문이다. 그것이 이 논문의 주축을 이루는, 극복해야 할 딜레마이다. 이 딜레마는 결국 변수를 인정하면서도 상수도 유지해야 한다는 딜레마이다. 상황화는 서구 중심주의를 비판하고 “서구옷을 입은 복음의 이질감을 극복하”는(히버트 2 107) 데에 기여했다. 이것은 제국주의적인 서구 근대를 극복하는 과정이기도 하다. 그러나 이렇게 근대에서 포스트모던으로 넘어가면 극단적인 상대주의로 치우치기 쉽다. 포스트모던은 대체로 어떠한 절대성도 부정하기 때문이다. 그러나 이 점은 우리 복음주의자들에게도 또한 상호문화철학자들에게도 큰 문제이다. **온건한 상대주의**는 필요하지만, **과격한 상대주의**는 진리를 부정하기 때문이다. “분명히 절대성과 진리 자체에 대한 부정은 복음의 진리성과 그리스도의 유일성에 대한 핵심적인 기독교인의 주장을 거스린다.”(히버트 2 108) 우리 선교사 자신이 복음의 진리를 오해할 가능성에 대해 고민하는 온건한 상대주의는 선교에도 많은 도움이 되지만, 극단적 상대주의는 복음의 진리성을 거부하며 또한 -진리라는 기준의 부재 때문에- 정말 다양한 문화들 사이의 소통도 부정하게 된다. 그래서 “다른 문화 안에서 교회 사이의 일치를 위한 근거를 제공하지 못한다”(히버트 2 109)는 약점도 지니고 있다.

히버트의 상황화/문맥화는 우리의 민족주의자 신채호의 작업과 많은 유사성을 보인다. 신채호는 -서구 중심주의는 아니지만- 중화주의, 즉 중국 중심주의를 비판했다. “공자가 들어오면 조선의 공자가 되지 않고 공자의 조선이 되며, 무슨 주의(主義)가 들어와도 조선의 주의가 되지 않고 주의의 조선이 되려 한다.”(신채호 하⁵ 26) 그리고 이것을 “노예의 특성”이라고 비판한다. 민족주의자로서 그는 **공자의 조선**이 아니라, **조선의 공자**를 만들기 원했다. 신채호는 원래 그대로의 유교가 조선을 지배하는 것이 아니라, 유교를 상황화/문맥화해서 조선만의 독자적인 유교를 만들기를 원한 것이다. 그러나 이러한 문맥화는 극단적으로 추구된다. 그 모토는 거대 종교들 모두는 ‘**시비(是非)**(옳고 그름을 따짐)’가 아니라, ‘**이해(利害)**타산’에 의해서 생겨났다는 주장이다. 이 양자택일 문제다. ‘시비뿐만 아니라, 이해도’가 아니라 일면적으로 ‘이해가’라는 단순화가 문제이다. 이렇게 되면 종교는 상대화되고 만다. 그래서 -일반적으로 말해서- “인류는 이해문제뿐이다. 이해문제를 위하여 석가도 나고 공자도 나고 예수도 나고 마르크스도

⁵ 丹齋 申采浩 先生 紀念 事業會: 丹齋 申采浩 全集 上, 中, 下, 別集. 서울 형설출판사. 1987 을 ‘신채호 상’, ‘신채호 중’, ‘신채호 하’, ‘신채호 별’로 줄인다.

나고 크로포트킨도 낫다.”(신채호 하 25 강조는 필자) 물론 기독교인이 아닌 신채호가 기독교의 절대성을 인정하지 않는 것은 당연하지만, 그의 주장은 그것을 넘어선다. 상황화를 극단적으로 일반화해서 모든 종교나 이념이 ‘시비’가 아니라, ‘이해’로부터 생겨났다고 주장하는 것은 극단적인 상대주의이다. 예컨대 복음의 절대성은 부정된다. 어떤 의미에서 포스트모던의 선취라고도 할 수 있다. 서구 중심주의가 상황화를 허용하지 않았다면, 신채호와 같은 민족주의의 상황화는 서로 다른 주장들 사이에 옳고 그름을 따질 기준을 부정하고 그 결과 그 주장들 사이의 진정한, 즉 사태에 근거한, 대화도 불가능하게 만든다.

그러므로 히버트는 ‘비상황화’와 ‘상황화’ 사이의 비판적인 제 3의 길을 모색한다. “제삼의 접근은 비판적인 상황화라 불러도 좋을 것이다.”(히버트 1 234 이하) 이 길은 선교지의 전통을 이중적으로 비판적 관점에서 평가한다. 한편에서 전통을 그것의 “문화적인 배경 안에서 갖는 위치에 연관하여” 평가하며 또 한편 “성경적 빛에 의하여”(히버트 1 235) 평가한다. 물론 이러한 비판적 평가가 선교사에 의해서 주도되어서는 안 된다. 오히려 신생 “교회가 능동적으로 성경연구와 해석에 포함되어 그들이 그들 자신의 능력 안에서 진리를 분별토록 성장되는 것이 중요하다.”(히버트 1 237) 왜냐하면 -상호문화철학적으로 보자면- ‘누가 누구를 평가하느냐는 이해에 있어서 때때로 결정적이기 때문이다. ‘선교사가 선교지의 전통을 평가하는 경우에 우선 선교사의 전통이 자기도 모르는 사이에 스며들어서 **선교지를** 오해할 위험과 더 나아가 **복음도 역시** 오해할 이중의 위험이 있기 때문이다. 이렇게 해서 단순히 신생 교회가 자신의 교회 제도와 삶의 방식을 비판적으로 자신의 문화적 상황에 맞추는 것을 넘어서 자신의 신학도 역시 상황화한다. 이것이 히버트가 말하는 자신학화(self-theologizing)이다. 즉 자신학화는 신학의 상황화이다.

요즈음은 점차 신약성경에 소개된, ‘베드로가 바울의 이방인 교회에 대해서 그리고 ‘복음에 대해서도 유대교적으로 오해하기 때문에 이것을 바울이 바로잡기 위해서 투쟁한 것을 이처럼 비판적 상황화로 이해해가는 추세이다.⁶ 이방인 기독교 공동체는 “유대

⁶ 예컨대 히버트 1 119-122 쪽 참고. 그리고 크리스토퍼 라이트, 정옥배, 하나님의 선교 한국기독교학생회출판부 2010, 241-245 쪽.

기독교인이 복음에 있어서 중요하다고 여긴 할례와 같은 구약 전통의 많은 것을 버렸다.”(히버트 2 120) 그들은 “할례, 음식 규제, 모세의 율법”을 복음과 무관하다고 평가했다.(히버트 2 121) 같은, 하나의 교회이지만 서로 다른 신학들이 생겨난 것이다. 이러한 초대 교회의 모범을 따라서 이제는 ‘신학’이 아니라 ‘신학들’에 대해서 논하게 된다. 그것은 신생 교회들이 자신의 눈으로 성경을 읽고 해석할 권리를 가지는 것을 의미한다. 그러나 히버트는 상황화와 자신학화가 극단적으로 이루어지는 것을 반대한다. 왜냐하면 신학적 다원주의나 급진적 상대주의는 받아들일 수 없기 때문이다. 그래서 히버트는 비판적 상황화를 주장하게 되고 이것을 재세레파의 비판적 실재론을 통해서 인식론적으로 정초하려고 노력한다. 재세레파들은 “객관적인 실재와 객관적인 진리(하나님이 보는 그대로의 실재 있는 그대로의 실재)가 있다고 확신했다. 그러나 그들은 인간에 의하여 알게 되는 모든 진리는 일부분이고 그 안에 주관적인 요소가 있다고 인정하였다. 그러므로 사람이 살고 있는 역사적, 문화적, 사회적 상황에 비추어 진리를 이해해야만 한다고 보았다.”(히버트 2 126) 칸트를 연상시키는- 비판적 실재론은 지식의 객관성을 주장하는 근대의 과학적 사고방식과는 다른 종류의 인식론으로서 자신학화의 토대로 적절하다. 왜냐하면 이 입장은 신학을 포함해서 인간들의 지식은 주관적 요소가 있음을 인정하면서도 객관적인 실재와 객관적인 진리 양 측면을 모두 인정하기 때문이다. 즉 모든 민족들의 **다양한** 신학들을 통해서 끊임없이 가까이 가려고 노력해야만 할 ‘복극성’과 같은, 복음의 **절대성**을 인정할 수 있는 것이다. 이 신학과 저 신학은 오류가 있을 수 있으나 복음은 진리이다.

3. 상호문화주의

이러한 비판적 상황화에 상호문화철학이 기여할 수 있으리라고 여겨진다. 왜냐하면 상호문화철학이야말로 거기에 공감하고 또한 비판적 실재론을 받아들일 수 있기 때문이다. 이제 상호문화철학이 주장하는 바가 무엇인지를 설명하기 위해서 여기 3.에서는 문화에 대한 네 견해를 소개하고 그 다음에 4.에서는 여러 중심주의들을 소개하며 5.에서는 세 가지 해석학적 유형을 소개할 것이다. 이를 통해서 상호문화철학이 자신학화에 기여할 수 있는 부분이 드러나게 될 것을 희망한다.

상호문화철학에서는 문화에 대한 네 가지 견해들을 비교한다. 1) **단일문화주의**(mono-culturalism), 2) **다문화주의**(multi-culturalism), 3) **상호문화주의**(inter-culturalism), 4) **초문화주의**(trans-culturalism)이다.⁷ 그 양 극단에는 하나의 문화만을 주장하는 단일문화주의와 문화들의 경계가 이미 무너진 것으로 여기는 초문화주의가 위치한다. 그리고 그 사이에 다문화주의와 상호문화주의가 놓여 있다.⁸ 선교 신학적으로 고찰할 때 이 네 입장들 중에서 단일문화주의가 문제를 일으킨다. 히버트가 비판하는 상황화를 거부하는 옛 서구 선교사의 태도는 서구 중심주의이고 문화적 제국주의라는 단일문화주의이다. 그러나 극단적인 상황화, 즉 자기 문화와 전통을 통해서만 신학을 형성하려는 노력도 역시 단일 문화주의인데, 이것은 앞의 신채호 분석에서 보았듯이 민족주의적이다. 히버트가 제시한 비상상황화와 극단적 상황화 모두 단일 문화주의적인 태도를 취하기 때문에 선교에 방해가 된 것이다.

네 입장들 중에서 우리의 문제에 중요한 세 가지만을 분석해 보자. 1) **단일문화주의**는 원래 문화에 대해서 전통적으로 지녀왔던 견해로써 ‘우리는 고대로부터 이어져 내려온 동일한 혈통과 문화를 가지고 있다’고 소박하게 믿는다. 여기서 문화는 일정한 지역 내에서 **단일한 정체성**을 지닌 채 지속되어 오고 있는 것으로 파악된다. 즉 세계 속에서 일정한 경계 안에 머무는 문화들이 병렬적으로 존재해 왔다는 믿음이다. 타문화들에 대해서는 마치 섬처럼 분리되어 존재하며 자체적으로는 동질적(homogeneous)이라고 여겨졌다. 그런데 교통과 통신이 발달되지 않아 외부와의 접촉이 없었던 시대에는 이러한 소박한 자의식이 별 문제가 없었으나, 지금과 같이 민족들, 문화들, 종교들 간에 접촉이 잦은 시기에는 문제가 많다. 역사적으로 보자면 단일문화주의가 전통적으로 문화에 대한 일반적인 견해였었지만, 근대에 들어서자 서구는 이러한 소박한 단일문화주의적 의식을 벗어나지 못 하면서 많은 폐해를 일으키기 시작했다. 서구가 군사적, 경제적 힘을 바탕으로 식민주의와 제국주의를 추구했기 때문에, 그들의 이러한 새로운 단일문화주의는 미지의 세계를 눈앞에 두고 문명과 야만이라는 이분법 위에서 중심주의적 태도를 취하게 되었다. 더 큰 문제는 서구적 보편주의이다. 다름을 허용하지 못하는 단일문화주의적인 태도를 취한 채로 보편주의를 주장하는 것은 자기모순이다.

⁷ 이 문제에 관해서는 주광순, (다문화 시대의) 상호문화철학, 부산 부산대학교출판부, 2017 의 ‘2.2. 단일문화주의, 다문화주의, 상호문화주의, 초문화주의’를 참조하였기 때문에 좀 더 상세한 사항은 여기를 참조할 것

⁸ 주광순, 상호문화철학, 26 쪽

단일문화주의적인 서구 문화는 서구라는 지역의 특수 문화에 불과하지만, 힘으로 자기 문화를 보편 문명이라고 관철시키고 -자기들이 보기에 야만적인- 비서구에 자기 문화를 이식하려고 했다. 이때에 그 비서구 지역의 전통과 문화는 부정된다. 그 대표적인 예들 중의 하나가 -불행히도- 선교이다. 비상황화 시대의 서구 선교사들도 역시 서구 중심주의자였기 때문에 선교지에서 **비서구의 서구화**와 함께 **복음의 외래화**를 초래한 것이다.

그러나 근대의 단일 문화주의는 서구 중심주의만이 아니다. 또한 폐쇄적인 민족주의도 단일 문화주의에 속한다. 예컨대 한국의 민족주의 같은 경우에 반만년 동안 같은 혈통과 같은 문화를 ‘자랑’하는 단일문화주의이다. 그러나 문화란 늘 다른 문화들과 영향을 주고받으며 생성, 변화, 발전하기 마련이다. 이를테면 한국 문화란 외래문화인 유교나 불교를 들여와서 상황화해서 형성된 것이다. 그러므로 단일 문화주의는 실제 역사에도 맞지 않는다. 또한 신채호 같은 사람의 단군을 중심으로 한 단일 혈통주의도 실재에 맞지 않기는 마찬가지이다. 한반도에는 단군의 후예만 살고 있는 것이 아니기 때문이다. 물론 신채호와 같이 일제 강점기에는 민족주의가 제국주의적 침략으로부터 민족을 보호한다는 기능을 수행했던 것은 사실이다. 혈통, 언어, 문화 등의 요소 이외에는 자기를 지킬 힘이 없었기 때문에 이러한 ‘상상의 공동체들(imagined communities)⁹’도 나쁘지는 않았다. 실제로 단일 문화는 아니었지만, 소박한 단일 문화주의가 제국주의의 서구 중심주의에 대항하는 힘을 가지고 있었기 때문이다. 그러나 부유하고 강력해진 대한민국의 아직도 단일 문화주의에 사로잡힌다면 서구의 문화 제국주의를 본 따게 마련이어서 우리가 외국으로 선교를 갈 경우에도 우리 속에 있는 이주민들을 선교하기 위해서도 큰 폐해를 낳기 마련이다.

신채호의 민족주의를 예로 들어보자. 그는 중국 중심주의이던 서구 중심주의이던 모든 중심주의를 비판하고 **상황화/문맥화**를 역설했다. 그의 문화관에는 **주체성**이 뚜렷하다. 그가 비록 민족주의자이지만 외래문화 수입을 거절할 수 있는 상황은 아니었다. 청일전쟁에서 ‘대국 중국이 서구화된 ‘오랑캐’, 일본에 패배하는 것을 보면서 민족주의자들이라 할지라도 “‘신학문’에 대한 ‘구학문’의 패배를 나타내는 상징적

⁹ 이것은 베네딕트 앤더슨의 유명한 책 제목이기도 하다!

현상이라는 점에는 동의"¹⁰하지 않을 수 없었다. 서구 제국주의의 침략 하에서 그들은 자기를 지키기 위해서라도 -기독교를 포함하여- 서구 문명을 받아들이지 않을 수 없었다. 외세를 배격하고 민족을 지키려는 그들에게 적들의 문명을 받아들일 수밖에 없다는 운명은 “해결하기 어려운 딜레마”¹¹ 이다. 그래서 신채호는 그 해결책으로서 주체성을 강조했다. “오늘 이후는 서구의 문화와 북구의 사상이 세계사의 중심이 된 바, 아(我) 조선은 그 문화사상의 노예가 되어 소멸하고 말 것인가? 또는 그를 깊이 이해하고 소화하여 새로운 문화를 건설할 것인가?”(신채호 상 34) 그는 이를테면 -역사적 사실은 아니지만 상상해 보자면- ‘예수의 조선’이 아니라, ‘조선의 예수’를 만들려고 노력하는 것이다. 그리고 이것은 -조금 더 상상해 보자면- 상황화와 자신학화로 이어질 수 있었을 것이다. 그러나 정말 그렇게 되었다고 한다면 이것은 복음의 변질과 세계 교회들의 일치를 위협했을 것이다. 왜냐하면 신채호에 따르자면 각각의 종교 창시자들은 자기 민족의 이익을 위해서 종교를 만들었으며 또한 그것이 다른 나라로 전파되더라도, 각각의 민족은 자기 민족의 이익을 위해서 그것을 변형하게 마련이다.(신채호 하 25 참고) 이것은 정말 극단적 상황화이다. 다시 말해서 상황화나 자신학화가 지나치면 단일문화주의가 될 수 있다. 왜냐하면 자신학화가 지구 전체로 보자면 다양한 문화들을 인정하지만, 한 지역에서는 하나의 문화가 있고 이것이 제대로 된 논거에 근거해서 다른 문화들과 소통할 것을 거부하기 때문이다. 성경을 해석함에 있어서도 타전통과 소통하기보다는 자기 전통이라는 렌즈만을 통해서 보려고 노력하는 것이다.

1)단일문화주의를 비판하고 대안을 제시하려고 노력한다는 점에서는 일치하지만, 2)다문화주의와 3)상호문화주의는 -4)초문화주의와는 달리- 개별 문화적 틀들을 폐기하려고 하지는 않는다. 먼저 2)다문화주의를 검토하자. 다문화주의는 단일문화주의의 **폭력성과 억압성**을 비판한다. 서구 중심주의 같은 강자의 단일문화주의가 그렇다는 것은 자명하지만 민족주의 같은 약자의 단일문화주의도 마찬가지이다. 한 사회에서 단일문화주의적 색체가 강하다면, 그 사회가 민주주의를 채택하더라도, 폭력과 억압이 은폐된 채로 존재하게 마련이다. 왜냐하면 단일문화주의의 특징은 다른 문화들이나

¹⁰ 앙드레 슈미드, 정여울, 제국 사이의 한국, 서울 휴머니스트 출판그룹 2007, 159 쪽

¹¹ 주광순, 상호문화철학, 318 쪽

정체성들에 대해서 ‘승인을 거부하고 무시하는 것’이기 때문이다. 그것은 다른 종류의 문화들이나 정체성들을 이해하지 하려고 하지 않고 또한 못 한다! 그러므로 대표적인 다문화주의자 찰스 테일러(Charls Tayler) 같은 경우에 ‘승인투쟁’의 이념에 따라 이것을 비판한다. “**불승인(nonrecognition)** 혹은 오인(misrecognition)은 누군가에게 피해를 줄 수 있을 뿐만 아니라, 그 사람을 잘못되고 왜곡·축소된 존재 양식 속에 가두어 놓는 일종의 억압적 형식이 될 수 있습니다.”¹²(강조는 필자) 왜냐하면 “주위 사람들이나 사회가 가진 상에 비추어 특정 개인이나 집단이 스스로에 대해 제한적이거나 비하적인, 때로는 경멸적인 상을 가지게 된다면, 그 개인이나 집단은 실질적인 피해, 실질적인 왜곡으로 고통받게 될 것”이기 때문이다. 그래서 그는 -여러 가지 오해도 많고 모호하기도 한 개념인- 자유 대신에 “자기충실성(authenticity)”¹³을 추천하고 authenticity는 “모든 인간은 그 혹은 그녀 자신의 ‘척도’를 가지고 있”기 때문에 누구나 **자신의 척도**에 따라 살 수 있는 권리이다. 이 권리를 누리지 못하는 사람은 정말 “왜곡·축소된 존재 양식 속에” 살 수밖에 없다. 이 점은 한 사회를 세계 전체로 확대시켜서 생각해 보아도 마찬가지이다. 서구는 비서구를 인정하지도 승인하지도 않음으로써 일종의 (문화적) 폭력을 행사한다. 또한 다문화주의가 비록 일차적으로 한 사회에 살고 있는 소수 민족들, 문화들을 염두에 두고 생겨난 것이지만, 세계에서 서구와 비서구에 적용해 보아도 타당하다. 이 때문에 다문화주의는 한국 내의 외국인 선교에 적용할 수 있을 뿐 아니라, 해외 선교에도 적용이 될 수 있는 이념이다. 왜냐하면 -서양인이 아니면서도 한국인 선교사도 은연중에 취하고 있는- 서구 중심주의적인 선교사의 태도도 역시 “단일 신학적이었고, 성경을 해석하는 데는 단 하나의 길 뿐이며 그리고 이런 접근에서 부터 모든 이탈은 거짓이라고 인식하”(히버트 2 248)기 때문에 선교지의 문화와 전통을 인정하거나 승인하려고 하지 않기 때문이다. 그래서 서구 중심주의적인 단일문화주의를 비판하기 위해서는 다문화주의적 시각을 들여올 필요가 있는 것이다.

3) **상호문화주의**는 다문화주의의 관용과 인정을 적극적으로 받아들이지만, 부족한 이념이라고 여긴다. 왜냐하면 다문화주의가 이해와 관용과 인정을 통한 문화 간의 병존을 말한다면, 상호문화주의는 문화 상호간의 이해와 대화, 소통 그래서 결국 상호

¹² 찰스 테일러, 「승인투쟁과 인권: 차이의 정치를 향하여」, in: 한상진(편집), 현대사회와 인권, 파주, 2006. 52 쪽. 또한 56 쪽 참고

¹³ 찰스 테일러, 「승인투쟁과 인권」 52 쪽

변화까지 모색하기 때문이다. 상호문화주의가 보기에 다문화주의는 “고유성(originality)의 원칙”¹⁴을 지나치게 강조한다. 고유성의 관점에서 찰스 테일러가 “현재 우리가 제 3세계라고 부르는 민족들이 방해받지 않고 자신의 길을 개척할 수 있기 위해서는 유럽중심적 식민주의가 철회되어야 합니다.”¹⁵라고 주장한 것은 지극히 정당하다. 그러나 이 정도를 넘어서 그가 다문화주의의 목표가 문화적 타자들이 “현재뿐 아니라 앞으로도 영원히 차이를 유지하고 소중히 하자는 것입니다. 결국, 정체성 문제에 관한 한, **어떤 경우에도 그것이 상실되어서는 안 된다**는 열망보다 더 정당한 것이 있을 수 있겠습니까?”¹⁶(강조는 필자)라고 주장할 때는 상호문화주의가 반대한다. 왜냐하면 우선 상호문화주의가 보기에 순수한 외래문화도 없지만, 순수한 고유문화도 없기 때문이다. 문화란 늘 상호 영향을 주고받으며 생성, 변화하기 마련이다. 그런데 다문화주의가 문화적 다원성의 측면에서 단일문화주의를 날카롭게 비판하지만, 문화적 **정체성**의 측면에서는 옛 단일문화주의적 모델, ‘섬 모델’을 적극적으로 벗어나지 않기 때문에 다양한 문화 집단들이 평화적으로 그러나 병렬적으로 존재하는 것에 만족한다. 더 나아가 어떤 문화가 문제가 많은 이데올로기에 얽매일지라도 그것이 전통인 한, 외부자로서는 지켜보는 수밖에 없다. 이것을 선교에 적용하자면 선교사들은 가부장제나 일부다처제 같은 것도 묵인해야 하며 또한 신생 교회가 자기 전통의 렌즈로 성경을 읽는 것을 지켜만 보아야 할 것이다. 그래서 만약에 각 국의 교회들이 이와 같은 태도를 취하게 된다면 복음은 변질되고 또한 교회들이 세계적으로 일치할 수는 없게 될 것이다. 그냥 서로 다른 교회들이 **병렬적으로** 존재하게 될 것이다.

그에 반해서 상호문화주의는 -초문화주의만큼은 아니지만- 단일문화주의적 모델을 본격적으로 벗어나고자 한다. 초문화주의와는 달리- 상호문화주의는 문화들 간의 정체성을 인정하지만, -다문화주의와는 달리- 정체성이 아주 고유하거나 섬처럼 그대로 남아 있다는 점은 부정한다. 왜냐하면 문화란 상호 영향을 주고받으며 생성 변화하는 것이기에 ‘어떠한 경우에도 정체성을 상실해서는 안 되는 것도 아니고 그렇다고 해서 특별한 정체성도 없이 단순히 여러 가지 것들의 잡종이기만 한 것도 아니기 때문이다. 그래서 상호문화주의에 따르자면 문화들의 정체성은 ‘잠정적(tentative)’이다. 문화들은

¹⁴ 찰스 테일러, 「승인투쟁과 인권」 53 쪽

¹⁵ 찰스 테일러, 「승인투쟁과 인권」 54 쪽

¹⁶ 찰스 테일러, 「승인투쟁과 인권」 59 쪽

상호작용 가운데 지속적으로 변해가지만, 그러나 지속적으로 나름의 정체성을 형성해간다. 이 정체성은 섬처럼 고립되거나 고정된 것이 아니라, 잠정적이다. 우리나라의 문화와 전통 형성을 돌이켜 보아도 이것이 사실임을 알 수 있다. 우리나라에 불교가 들어오고 유교가 들어와서 주류 문화를 형성함에 따라 문화의 정체성이 변형되어 가지만, 특정 시기에는 어떤 특정한 정체성이 있어서 사람들을 한국의 그 특정 공동체로 불러 모은다. 보통 문화의 정체성은 사람들의 공통된 정체성을 형성하며 그들을 한 사회에 함께 귀속시키는 역할을 한다. 이를테면 통일 신라 시대나 이조 시대라는 말을 할 때 그 시대, 그 지역에서의 귀속감의 중요한 요소 중 하나가 문화적 정체성인 것이다. 이 입장에서 보자면 우리 한국 기독교인은 일차적으로 서구 선교사들로부터 성경을 보는 렌즈를 배우는 것을 꺼려하지 않는다. 그러면서도 또한 잠정적으로나마 정체성이 계속해서 형성되어 간다. 우리는 함께 한국 기독교인이 되어 가는 것이다. 물론 지난 시대처럼 기독교가 주류를 이루지는 못 하고 천주교나 불교와 함께 서로 병렬적으로 존재하기는 하지만. 우리가 여기서 문화 간의 상호 영향과 상호 변화에도 불구하고 정체성을 언급하는 이유는 변화하는 와중에도 여러 요소가 단지 섞여 있기만 한 것이 아니라 오히려 그것들이 전체로 어떤 정체성을 형성하여 그 지역을 지배하면서 그 지역 사람을 묶어주는 역할을 한다는 것을 주목하기 때문이다. 이 작업이 상호문화주의적으로 성취된다면 한국 교회를 말하면서도 다른 지역 교회들과의 일치를 말할 수 있게 될 것이다. 왜냐하면 상호문화주의란 타자의 이해, 타자와의 소통 그리고 상호 변혁을 꿈꾸기 때문이다.

4. 중심주의 비판

포스트 식민주의 이후에 서구 중심주의는 비판의 주요 대상이 되어왔다. 그리고 상호문화주의는 모든 종류의 중심주의를 비판한다. 왜냐하면 중심주의는 다름을 용납하지 않는데, -빔머에 따르면-“ 지구화되어가고 있는 세계에서 철학이 어떤 역할을 하려면, **의식적이고 생산적으로** 다름(Differenz)을 대하는 것이 필수적¹⁷ 기(강조는 필자) 때문이다. 그런데 중심주의는 하나가 아니라 네 가지이다. 우리나라는 근대화

¹⁷ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, S.12.

이전에는 중화주의 그리고 근대화 이후에는 서구 중심주의에 시달렸다. 우리는 약자로서 이렇게 강자의 중심주의에 지속적으로 시달려 왔던 것이다. 그러나 이렇게 강자의 중심주의뿐만 아니라 약자에게도 중심주의가 있다. 그래서 서구 중심주의인 ‘1)팽창적(expansive) 중심주의’, 중화주의인 ‘2)포괄적(integrative) 중심주의’, 민족주의 같은 ‘3)분리적(separative) 중심주의’와 상호문화철학이 취하고 있는 ‘4)잠정적(tentative) 중심주의’를 열거할 수 있다.¹⁸ 서구 중심주의는 ‘1)팽창적 중심주의’이다. 빔머는 ‘팽창적 중심주의’를 두 가지로 특징짓는다. 즉 “각자 자신의 전통적 합의점을 유일하게 가능한 기준으로 천명하기와 이 기준을 보편적 타당성으로 만들기”.¹⁹ 서구 제국주의는 문명과 야만이라는 이분법으로 사고했기에 자신들의 기준을 “유일하게 가능한 기준”이라고 주장했다. 여기에 맞지 않으면 무조건 야만이다. 그러나 이 주장은 자신의 문화가 지역적, 특수적이지 않고 인류 전체에 “보편적 타당성”을 갖는다는 주장으로 정당화한다. 그래서 문화적 제국주의는 “모든 경쟁하는 의미 제공과 방향 제공을 배제하려고 노력하게” 되고 또한 이 노력을 정당화했다. 즉 서구 문명의 배타성과 “유럽적 보편주의”²⁰ 이다. 빔머는 서구 중심주의가 **다른 모든 가능성을 배제**하려는 적극적인 중심주의이기 때문에 팽창적 중심주의라고 부른다. 이 점이 또 다른 강자의 중심주의인 2)포괄적(integrative) 중심주의, 중화주의와의 결정적인 차이점이다. 그리고 이러한 서구 중심주의는 과거 식민지 경쟁시절부터 현재에 이르기까지 여러 가지 형태로 등장하고 있다. 이것은 “식민주의뿐만 아니라 개발이론과 개발정책(Entwicklungstheorie und -politik)의 과거 역사와 현재로부터 그리고 또한 선교의 역사로부터 알려졌다.”²¹ 서구 중심주의로부터 근대화 담론이 나온다. 즉 ‘어느 국가나 할 것 없이 동일한 방식으로, 즉 서구식으로 개발되고 산업화되어야만 한다. 식민주의는 서구가 비서구를 근대화시키는 과정이었으며 현재 하는 개발 원조는 결국 모든 나라가 서구식 근대화를 달성하도록 돕는다. 이런 서구 중심주의적인 측면은 종교적 활동인 소위 기독교의 선교활동도

¹⁸ 이 문제에 관해서는 주광순, 상호문화철학의 ‘3.2. 중심주의’를 참조하였기 때문에 좀 더 상세한 사항은 여기를 참조할 것

¹⁹ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, S.15.

²⁰ 이매뉴얼 윌러스틴, 김재오, 유럽적 보편주의, 파주 창비 2008, 9 쪽. 윌러스틴은 “유럽적 보편주의(european universalism)”는 “편파적”이며 “왜곡된” 보편주의이고 단지 “강자들의 기본적인 레토릭”일 뿐이다. 이와는 반대로 그는 진정한 보편주의를 “보편적 보편주의(universal universalism)”라고 부른다.

²¹ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, S.15.

마찬가지로 가지고 있다. ‘서구로부터 받아 온 성경뿐만 아니라, 성경을 읽는 렌즈도 서구 것만 옳다!’는 주장이 된다. 여기서 가장 큰 피해는 모든 비서구 국가가 추구하는 그리고 추구해야 할 근대화는 서구화이고 서구화는 바로 자문화의 부정이라는 점에 있다.

서구 중심주의와 중화주의는 -차이는 좀 있지만- 모두 **강자의 중심주의**이다. 그런데 이렇게 강자의 중심주의에 맞서서 근대에 생겨난 것이 **약자의 중심주의**인 3) “다수의 혹은 **분리적** 중심주의(ein *multipler* oder *separativer* Zentrismus)”이다.²² 분리적 중심주의 담론은 팽창적 중심주의 담론의 **대항 담론**(counterdiscourse)으로 등장한 것이다. 분리적인 중심주의자들은 약자이기 때문에 타자에게 자기를 관철시키기는커녕 자신을 지키기도 힘들기 때문에 외부에 간섭하지도 않고 또한 외부에 의해서 간섭받지도 않기를 추구한다. 그 때문에 타자와 대화하려는 의지가 없이 다만 타자들 사이에서 자신의 존재를 인정받으면서 병렬적으로 존재하도록 내버려두는 것에 만족한다. 이를테면 신생 교회의 상황화도 성경에 대한 주체적 고민을 넘어서 극단적으로 가게 되면 이러한 태도를 취할 수 있다. 그러나 이렇게 되면 서구 교회와 비서구 교회는 서로 일치는커녕 대화하기도 불가능해진다. 일반적으로 말해서 “포스트 식민주의적 상황에서의 철학은 종족철학(Ethnophilosophie)로서 서구적 헤게모니로부터 해방(Emanzipation)되려고 노력할 수 있다.”²³ 팽창적 중심주의의 예속 하에서는 이 **해방**은 곧 **분리**이고 -빔머의 견해로는- 아프리카나 라틴 아메리카의 종족철학이야말로 대표적인 ‘분리적 중심주의’이다. 그러나 우리로서는 아시아의 민족주의도 여기에 포함시킬 수 있을 것이다. 구체적으로는 일제 강점기의 신채호의 주체적 한국적 문화창조론이나 1990년대 후반 이후의 지속적인 ‘아시아적 가치 논쟁’ 같은 것들이다.

신채호는 식민지화된 조선에서 ‘공자의 조선’을 비판하고 ‘조선의 공자’를 만들려고 노력했다. 여기서 ‘조선의 공자’는 시비(是非)가 아니라 이해(利害)를 근거로 유교를 조선의 이해관계에 맞게 변형시키자는 것이다. 그에게는 우선 그때까지 자명하게 여겨지던 “중국의 보편문명이 더 이상 보편성을 주장하지 못하고 하나의 토착문명으로 전락해 버렸다.”²⁴ 중국의 보편주의를 허구라고 거부하는 것은 외세의 간섭을 배제하고

²² Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, S.56.

²³ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, S.58.

²⁴ 주광순, 상호문화철학, 347 쪽

민족의 주체성을 확립하고자 하는 시도이다. 이 점은 당연히 분리적 중심주의의 공헌이다. 중국이던 서구이던 외세는 배제하고 우리 민족은 우리가 주도한다! 그래서 “단군의 지위가 격상되는 과정은 ‘민족’이라는 신조어의 이용이 늘어나는 현상과 나란히 진행된다. ‘단군’과 ‘민족’이라는 요소를 결합시켜 민족사를 확장시키는 작업을 최초로 시도한 사람은 바로 「대한매일신보」의 주필이던 신채호였다.”²⁵ 그러나 신채호는 이것을 넘어서서 **분리적인 조선 중심주의**로 가기도 했다. 그는 보편 종교의 지역적 변형에 앞서서 보편 종교들 자체가 다 상대적이라고 평가한다. 그것들 모두가 시비(是非)가 아니라 이해(利害)로부터 생겨났다! 또한 종교의 생성뿐만 아니라 타지역에서의 변형도 모두 자기 민족의 이해(利害) 때문이다. 옳고 그름의 문제가 아니라, 단지 이해타산의 관점으로 모든 것을 평가하는 것은 신채호식 분리적 중심주의의 약점이다. 왜냐하면 이 입장은 문화/종교 다원주의이고 극단적 상대주의이기 때문이다. 물론 그가 민족 단위의 분리적 중심주의자이기는 하지만, 어떤 의미에서는 이 입장을 조금 넘어서는 것 같은 것은 사실이다. 그는 역사를 “인류사회의 아(我)와 비아(非我)의 투쟁이 시간부터 발전하여 공간부터 확대하는 심적 활동의 상태의 기록”(신채호 상 31)으로 규정한다. 그러나 이것이 하나의 민족 대 다른 모든 민족들이라는 단순한 이분법은 아니다. 왜냐하면 그가 아와 비아를 민족 단위를 넘어서 지주와 자본가 대 무산계급 같은 것으로도 분류하기 때문이다. 여기에 그의 민중주의도 보인다. 그래서 아와 비아의 이분법을 더 심화하여 “아의 중에 아와 비아가 있으면, 비아 중에도 또 아와 비아가 있”다고 주장한다. 그렇지만 결국 분리적 중심주의적 입장은 유지된다. “그리하여 아에 대한 비아의 접촉이 번극(煩劇)할수록 비아에 대한 아의 탈투(奪鬪)가 더욱 맹렬하여, 인류사회의 활동이 휴식될 사이가 없으며 역사의 전도(前途)가 완결될 날이 없나니, 그러므로 역사는 아와 비아의 투쟁의 기록이니라.” 그가 ‘민족주의가 분리적 중심주의적이라는 것과 그것이 문제라는 점을 어느 정도는 인지한 것으로 보인다. 그래서 그는 민중주의와 무정부주의로 사상적 전환을 시도했다. 그러나 그의 민중주의가 민족 단위의 분리적 중심주의를 아주 벗어난 것으로 보이지는 않는다. 왜냐하면 그의 민중주의조차도 “‘고유적 조선의 자유적 조선민중의 민중적 경제의 민중적 사회의 ‘민중적 문화’의 조선을 건설’하려는 열망은 포기하지 않기 때문이다.(신채호

²⁵ 슈미드, 제국 사이의 한국, 421 쪽.

하 45)(강조는 필자) 또한 -모든 것을 단지 민중 측으로부터만 평가하기 때문에 어떻게 보자면- 민중주의도 역시 분리적 중심주의가 아닌 것은 아니기도 하다.

신채호의 민족 단위의 분리적 중심주의는 우리 민족이 정말 약자였을 때 하던 고민이어서 저항의 성격이 강했었다. 그러나 아시아적 가치 논쟁은 아시아가 산업화에 성공해서 어느 정도는 **강자**가 된 이후에 -그러나 전통적 강자에 비교하자면 아직도 약자인 때에- 생겨난 분리적 중심주의의 실례이어서 단순한 저항이 아니라 “어떤 의미에서는 ‘나는 너희와 다르다!’는 강력한 자기주장”²⁶이기도 하다. 이 논쟁의 기저는, 새롭게 자부심의 원천이 된, “동아시아 경제 발전을 서구문화의 보편성에 따른 것으로 보기 보다는 유교문화의 특수성에 기인하는 것으로 보”²⁷는 것이었다. 그래서 아시아적 가치론자들은 아시아가 단순히 세계 자본주의에 편입되고 만 것이 아니라, 문화적 전통인 유교가 아시아에서 더 효율적인, 독특한 자본주의를 형성하였다고 주장한다. 그렇다면 이 논쟁은 ‘유럽적 **보편주의**’에 대항하는 ‘아시아적 **상황주의/문맥주의**’가 유발한 것이라고 할 수 있을 것이다. 이를테면 ‘보편적 인권’에 관한 논쟁 같은 것을 예로 들 수 있을 것이다. 서구 중에서도 특히 세계 경찰을 자처하는 미국이 보편적 인권에 근거하여 아시아 각 국의 정치적 상황에 대해서 비판하는 데에 맞서서 싱가포르의 **리관유**(李光耀)나 말레시아 총리 마하티르 모하마드(Mahathir b. Mohammad) 같은 사람들은 자기들의 권위주의적 정치를 서구와는 다른 아시아적 가치, 즉 유교적 가치를 들어서 반박한 것이다. 그들이 보기에 자국 정치를 미국의 인권개념에 맞추면 당면 과제인 경제 개발이 늦춰질 수밖에 없다고 판단하고서 자기 입장을 옹호하기 위해서 ‘서구적 인권 개념은 보편적이지 않다’고 비난한 것이다. 왜냐하면 현실의 인권 개념에는 서구에만 특수한 요소들, 이를테면 개인과 권리 중시, 자유주의와 사회계약론 등이 들어 있는데, 이것은 유교적 가치에 기반을 둔 아시아에는 맞지 않는다고 믿기 때문이다. 그러므로 아시아는 유교적 전통에 따라 인권이나 민주주의를 변형시킬 (혹은 유보시킬) 필요를 역설한다. 여기서도 신채호에게서와 마찬가지로 아시아적 주체성은 강조된다. 그러나 서구와 아시아가 이분법적으로 대립되는 구조는 둘 사이의 진지한 대화를 어렵게 만드는 것이 사실이다. 비록 각각의 문화들의 전체 구조와 전제가 다르기 때문에 어떤 한 부분을 따로 떼어내서 쉽게 비교하기는 어렵지만, 어떤 점에서 그리고

²⁶ 주광순, 상호문화철학, 53 쪽.

²⁷ 국민호, 「동아시아 발전과 아시아적 가치」, 동양사회사상 제 15 집(2007) 184

얼마만큼 다른지는 **경험과 사태와 논리**에 근거해서 지속적으로 대화를 시도해야만 하는 과제이다. 그런데도 아시아적 가치 논쟁 가운데 서구와 아시아는 치밀한 토론을 하는 것이 아니라, 헤게모니 싸움을 하는 것처럼 보인다는 말이다. 이것은 어느 정도 힘의 의식이 생겨난 분리적 중심주의자가 가지기 쉬운 태도이다.

간섭하지도 않고 간섭받지도 않겠다는 분리주의적 중심주의가 팽창적 중심주의의 대항담론이기 때문에 “일반적으로 보편주의적인 노력들에 반대”한다.²⁸ 그래서 그것은 대항담론다운 특유의 장점과 또한 특유의 한계를 지니고 있다. 팽창적 그리고 포괄적 중심주의가 ‘허구적 보편주의라면 분리적 중심주의는 ‘극단적 문맥주의이고 ‘극단적 상대주의이다. 개방적이고 비판적인 온건한 상대주의는 중심주의의 허구성을 깨부술 망치가 될 수 있지만, 분리적 중심주의가 극단적 상대주의로 되면, 우선 타자와의 대화와 소통을 불가능하게 만든다. 왜냐하면 그것의 궁극적 근거는 민족적, 문화적, 종교적 문맥이고 그래서 결국 맹목적이기 때문이다. 더 나아가 그것의 대외적 태도와 대내적 태도는 다르다고 하는 모순도 품고 있다. 대외적으로는 다름에 대해 관용을 포방하지만 대내적으로 그렇지 않다. 왜냐하면 그것이 자기의 구성원들에게는 “가능한 한 동질적(möglichst homogen)”²⁹ 이기를 요구하기 때문이다. 이 점은 신채호도 그랬었고 아시아적 가치론자들도 마찬가지이다. 이 점이 강자의 중심주의들과 마찬가지로 그것도 중심주의라고 규정하는 이유이다. 현재까지의 -이념이 아닌- 현실을 비판적으로 고찰할 때 소위 보편주의와 문맥주의/상대주의는 모두 중심주의들이다. 그것들은 “모두 동일한 ‘중심주의’를 뿌리로 간직한 서로 다른 가지들이라고 할 수 있다.”³⁰ 이것을 선교신학의 고민에 적용해보자면, 비상황화와 극단적 상황화는 -전자는 강자에 의해서 그리고 후자는 약자에 의해서 수행되기는 하지만- 결국은 모두 중심주의적이다.

그래서 네 번째 중심주의가 대안으로 등장한다. 4) ‘**잠정적인(tentative) 중심주의**’이다. 이것은 상호문화철학이 추구하는 중심주의이고 비판적 상황화나 비판적 자신학화가 추구해야 할 길이라고 믿는다. 이 입장도 중심주의가 아닌 것은 아니지만, 빚머에 따르자면 세 가지로 특징지워진다. 이것은 i) “논거들의 설득력 이외의 다른 어떤 것에도

²⁸ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, S.16.

²⁹ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, S.16.

³⁰ 주광순, *상호문화철학*, 54 쪽

의지하지 않”으려고³¹ 애쓰며 ii)“자기의 전통 속에 모든 가치 있는 것이 다 들어있다”고 믿지 않는다. 그래서 iii)“종족적으로, 문화적으로, 종교적으로, 민족적으로 혹은 어떠한 식으로든 한정된 타당성으로 퇴각해 버릴 수 없다”. 이 중심주의는 히버트가 추천하는 비판적 실재론에 가깝다. 우리가 아무리 애를 쓰더라도 우리가 파악하는 것이 실재라고 소박하게 믿지도 않고, 그렇다고 우리의 경험과 의견이 실재와 무관하다고 주장하지도 않는다. 다만 강자의 중심주의들처럼 자기 전통을 기준으로 삼지도 않으며 약자의 중심주의처럼 다른 전통들의 비판에 귀 막지도 않으며 다만 **경험과 사태와 논리**에만 근거하려고 노력한다. 그래서 자기 것이든 아니면 남의 것이든 “신념은 당연히 언제라도 다른 것들에 의해서 비판될 수 있다고 하는 의식 속에서 의도 상으로(der Absicht nach) 항상 보편주의적”이려고 애쓴다. 이제까지 선언되었던 어떠한 보편이라도 아직은 참다운 보편은 아니었다. 우리는 누구라도 자신이 정말 하나님과 우주의 실재에 맞는지는 차치하고서라도, 우선 많은 다른 전통들과 개방적이고 비판적으로 치열하게 대화해보지도 않았다. 현재의 지구화는 이렇게 될 수 있는 가능성을 제공한다. 상호문화철학이 믿기로는 보편은 현재 우리가 달성할 수 있는 것이 아니고 먼 미래의 일이다. 그렇다고 저절로 주어지지도 않는다. 다른 신념들을 이해하고 대화하고 소통하면서 상호 비판하고 상호 변혁되어 가다 보면 언젠가는 실재에 더 가까이 갈 수 있으리라는 **희망**을 가진다. 그래서 아직 보편주의는 아니다. 그렇지만 신앙은 희망 속에 존재하기 때문에 상대주의나 문맥주의도 아니고 ‘보편주의적’이다. 남과 대화하면서 끊임없이 보편을 지향한다.

상호문화철학이나 자신학화도 중심주의라고 규정한 이유는 인간이 아무리 해도 자기중심성을 벗어날 수 없기 때문이다. 기독교적 가르침처럼 하나님을 떠난 인류는 이웃으로부터도 떠나서 자기중심적이 되고 말았다. 우리의 이론과 실천은 모두 자기로부터 출발한다. 이것은 신채호가 말하듯이 이해타산과 이기심에 몰두한다는 주장 이상이다. 자기중심적이어서 자기가 제일 친근하고 당연해 보인다는 말이다. 그래서 필자는 기독교인으로서 창조된 실재와 진리인 복음을 인정하지만 –칸트가 말하는– 주관에 의한 실재의 구성이 우리 경험이라고 주장한다. 또한 –칸트와는 달리– 구성하는 주관에는 단지 이성만이 아니라 문화나 종교 그리고 사회적 계급 등뿐만 아니라

³¹ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, S.16.

인생관이나 취향과 같은 개인적 특성까지 들어간다고 여긴다. 그러므로 시작은 자기가 된다. 그러므로 한 문화의 신념, 개인적 견해를 버리는 것은 불가능하기도 하고 무의미하기도 하고 -신채호의 주장처럼- 노예적이기도 하다. 그러나 여기에 머무는 것은 잠정적 중심주의가 아니라 독단이다. 그러므로 누구라도 어느 민족이라도 **경험과 사태와 논리에** 근거해서 다른 견해들과 개방적이고 비판적으로 그리고 지속적으로 대화를 시도해야만 한다. 이것이 잠정성이다. 물론 빚머는 ‘잠정적인’ 대신에 ‘실험적으로 해보는(versuchsweise) 혹은 ‘임시적인(transitorisch)’이라는 형용사를 붙여서 잠정적 중심주의를 규정하기도 한다. 이 말은 서구 교회나 신생 교회나 모두 자기의 렌즈를 갖기 원하고 그렇게 할 것을 허용하기 원하면 또한 자기의 렌즈의 특이성을 자각하기 원한다. 그래서 각자의 주체성을 추구하며 남의 주체성도 기꺼이 인정하면서 동시에 서로 소통해서 각자의 입장을 검토하기를 원한다.

5. 유비적 해석학

상호문화철학의 모토는 이해, 대화, 소통, 상호번역이다. 가장 기본은 이해이다. 이해에 기반을 두어서만 대화와 소통이 가능하다. 그래서 상호문화철학자는 자기와 남을 제대로 이해하고자 하며 기독교인으로서는 성경을 제대로 이해하기 원한다. 여기서 해석학은 결정적이다. 왜냐하면 해석학이란 제대로 된 이해를 위한 학문이기 때문이다. 그런데 상호문화철학자 말(R. A. Mall)은 해석학을 세 가지 유형으로 분류한다. 1)동일성(Identität)의 해석학, 2)다름(Differenz)의 해석학 그리고 3)유비적(analogisch) 해석학이다.³² 전통적인, 서구적 해석학은 1)동일성의 해석학이다. 동일성의 해석학은 동일한 것을 동일한 것으로 이해하는 것이다. 같은 전통의 사람들끼리는 서로가 서로를 제일 잘 이해한다. 그렇다면 다름이 문제가 된다. 선교사들 그리고 상황화와 자신학화의 문제가 이것이다. 그런데 동일성의 해석학은 “다른 것, 즉 타자를 이해하려고 함에 있어서 자기이해를 기준으로 해서 이해하려고 시도한다. 이 해석학은 이해해야 할 것을 본질적으로 바꾸어서, 결국 타자는 자기 자신의 반향(Echo)이 되고 만다.”³³ 이것은

³² 이 문제에 관해서는 주광순, 상호문화철학의 ‘4.3. 유비적(analogisch) 해석학’을 참조하였기 때문에 좀 더 상세한 사항은 여기를 참조할 것

³³ Claudia Bickmann, R. A. Mall 외 지음, 김정현 역음, 주광순, 박종식, 김정현 외 옮김, 상호문화 철학의

평창적 중심주의 그리고 비상화화의 옛 선교사들이 해왔던 해석의 길이다. 그래서 서구는 비서구 속에서 그리고 서구 선교사가 선교지에서 문명을 발견하지 못 했다. 그는 “낮선 것이 그것을 이해하려고 시도하는 사람의 **사고 범주와 사고 습관**으로 적절하게 자신을 변화시킬 때에 비로소 제대로 이해할 수 있”기³⁴(강조는 필자) 때문이다. 이를테면 ‘아시아적 가치론자’들이 미국의 보편주의적 공세에 대해서 혐오했던 방식이 바로 동일성의 해석학적 태도이다. 그리고 동일성의 해석학적 선교사들의 작업이 자기들의 태도 위에서 복음화에 성공한다면 그 기독교는 결국 ‘외래종교’가 되고 만다. 신생 교회가 토착민들에게는 외국적으로 보여질만한 것 아니라면 그 선교사들에게는 그것이 복음과 교회가 아닌 것으로 보일 것이다. 왜냐하면 교회를 교회로서 알아보게 해 줄 그들의 ‘렌즈’는 자기 문화와 (신학을 포함한) 전통에 고정되어 있기 때문이다.

동일성의 해석학은 이러한 실천들 속에서만 발견되는 것은 아니고 현재 서구 해석학의 정교한 이론들 속에서도 발견된다. 물론 이론은 늘 실천을 앞서기 때문에, 적나라한 평창적 중심주의의 수준은 많이 벗어나 있지만, 아직도 동일성의 해석학적인 것은 사실이다. 그 대표적인 것이 가다머(Hans-Georg Gadamer)의 ‘철학적 해석학’이다. 이것이 동일성의 해석학이어서 문젯거리이긴 하지만, 자신학화로서도 그것으로부터 배울 바가 많다. 가다머는 이해의 객관주의를 거부한다. 그래서 그는 ‘어떠한 렌즈도 없이 맨 눈으로 대상을 보아야만 제대로 볼 수 있다’는 계몽주의의 주장을 착각이라고 평가한다. 그의 견해에 따르자면 i)우리의 ‘렌즈’는 이미 우리 존재 자체의 한 부분이기 때문에 여기서 벗어날 수 없다. 그래서 우리가 ‘맨 눈’으로는 세상도 그리고 성경도 볼 수 없다. 또한 이 렌즈가 폐쇄적인 경우에는 대상을 오해하게 만들 수도 있겠지만, 일반적으로는 ii)대상 이해의 필수조건이며 더 나아가 iii)풍요로운 이해의 필수조건이다. 이것은 이해의 문제에서 매우 생산적인 주장이다. 칸트가 경험에서 주관의 역할을 강조한 것처럼 가다머도 역시 이해에서 주관을 강조함으로써 이해의 가능성을 입증하려고 노력한 것이다. 그러나 칸트의 주관이 보편이성이기 때문에 보편성이 담보되지만 가다머의 주관은 -앞에서 ‘렌즈’라고 불렀던- ‘**선입견(Vorurteil)**’이기 때문에 특수적, 즉 개인적이고 역사적이다. “선입견들이 있더라도 필연적으로 부당하고 잘못되어서 진리를 가로막게 되는 것은 아니다. 단어의 문자적인 의미에서 보자면 선입견들은 ‘우리의 모든 경험이

논리와 실천, 서울 시와 진실, 2010. 52 쪽.

³⁴ R. A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie*, Bremen, 1992, S.31.

가능하기 이전에 우리가 **미리 [특정하게] 방향지워져(gerichtet) 있음**이다. 이 점은 사실 우리의 실존의 역사성을 이룬다.”(GW2³⁵ 224) 이를테면 서구 역사 속에 성경이 뿌리 깊게 자리 잡고 있기 때문에 서구 선교사는 그의 역사성 속에서 이미 성경에 대한 선입견을 지닌다, 즉 특정한 렌즈를 가지고 있다. 그러나 이것이 반드시 그를 오류로 이끌고 진리에 닫히게 만드는 것은 아니다. 그렇다고 해서 그가 성경의 진리를 독점하게 되는 것도 아니다. 또한 성경을 한 번도 접해 본 적이 없는 선교지의 주민들은 성경을 이해할 출발점이 형성되어 있지 않다. 그래서 성경을 소개하기 위해서는 그들이 가진 전통으로부터 출발점을 마련해야 한다. 이를테면 우리나라 선교초기에 출발점을 형성하기 위해서 신약의 *theos*(신/하나님)를 -샤머니즘으로부터 기원한- ‘하느님’으로 번역한 것은 나쁜 것이 아니다. 그리고 이러한 번역과 소개가 한국 기독교의 선입견을 형성한다. 누구도 진공 속에서는 아무 것도 이해하지 못 하기 때문이다. 한 마디로 말해서 서구인은 서구 특유의 렌즈를 가지고 비서구인도 또한 특유의 렌즈를 가지고 있으며 아무도 그것 때문에 성경의 진리에 닿지 못하게 되거나 반대로 성경적 진리를 독점할 특권을 가지게 되지는 않는다.

그래서 가다머는 해석학의 중심동기를 “낯설음(Fremdheit)의 극복이고 낯선 것의 동화(Aneignung)”(GW2 285)로 규정했다. 물론 우리와 다른 것이 정말 다르기만 해서 이해될 리가 없다. 일반적으로 **다른**은 이해가 극복해야 하지만 극복하기 쉽지 않은 한계지점이다. 그러므로 이해하기 위해서는 다른 것의 이질성이 극복되고 자기에게 동화될 필요가 있다는 주장은 일리가 있다. 여기서 동화란 이질적이기만 한 것을 이해를 허용할만한 친숙함으로 바꾸는 것이다. 그리고 동화는 **역사성** 속에서 발생한다. “인식이 진보하면서 진기한 것(*mirabilia*)이 이해되자마자, 그것의 이질성(Befremdlichkeit)을 상실하는 것과 마찬가지로 또한 전승이 성공적으로 동화(Aneignung)될 때마다 그것은 새로운, 고유한 친숙함(Vertraulichkeit)으로 해소되고, 이 친숙함 속에서 전승이 우리에게 속해있으며 이 친숙함 속에서 우리가 전승에 속해있다.”(GW2 237) 과거와 현재는 서로서에게 귀속되어 있다. 과거의 낯설이 우리에게 동화되어 우리에게 친숙한 것이 된다는 것은 전승이 지나가서 없어져 버린 것이 아니라, 우리 속에 들어와서 이미

³⁵ GW2 는 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 2 – Hermeneutik II*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993 을 축약한 것이다.

우리의 한 부분이 되어 있으며 우리도 또한 이 역사의 한 부분이 되기 때문이다. 그러므로 고대인들은 우리에게 동화될 수 있고 그들의 이질성은 우리에게 친숙한 것이기도 하다. 또한 한번 친숙함이 확인되면 우리도 과거로부터 다르기만 한 것이 아니라, 전승은 우리에게 의해 **더 포괄적 의미**를 가지게 된다. 이해란 단지 전승에 정확히 도달하는 것에 불과한 것이 아니라, 전승이 다루는 사태에 대해서 전승 자체보다 더 포괄적인 의미에 도달함을 의미한다. 왜냐하면 제대로 된 이해가 생겨난 곳에서는 전승의 선입견과 이해자의 선입견의 종합이 일어나기 때문이다. 이것을 가다머는 지평융합이라고 부른다. 선입견에는 항상 그것의 지평이 존재한다. 지평이 다르기에 선입견이 다른 것이다. 그리고 역사 속에서 서로 만난다. “따라서 현재의 지평은 과거가 없이는 결코 형성될 수 없다. 현재와 무관하게 추구해야 할 역사적 지평이 존재할 수 없듯이 현재의 지평 역시 독자적으로 존재할 수는 없다. **오히려 이해라는 것은 항상 서로 무관하게 존재하는 것처럼 보이는 상이한 지평들의 상호융합과정이다.** (...) 전통이 존속하는 한 그러한 상호융합을 통해 옛것과 새것은 서로 배타적으로 분리되지 않고 부단히 합쳐져 새로운 타당성을 확보하는 것이다.”(진리와 방법 2, 192) 여기서 어느 정도는 상호문화철학이 추구하는 바에 도달한다. 과거와 현재가 서로를 변형시킨다. 비록 현재가 하는 작업이기는 하지만 자신의 선입견과 지평에 의해 갇혀 있는 현재는 또 다른 선입견과 지평을 가졌던 과거의 재발견에 의해 변화하고 과거 또한 -현재가 그와는 다른 선입견과 지평을 가지고 있기 때문에 그러한- 현재에 의한 재발견에 의해 변화한다. 그리고 이것이 역사의 발전이라 할 것이다. 이것은 이해에 관한 매우 역동적인, 흥미로운 이론이다.

이러한 역동적인 이해 개념이 등장할 수 있는 것은 가다머의 이해가 목표로 하는 것은 텍스트의 의견(Meinung)이 아니라 텍스트가 다루려는 사태(Sache)이기 때문이다. “이해라는 것은 일차적으로 사태에 대해서 이해하는 것이며, 타자의 생각을 그 자체로 또렷하게 만들며 이해하는 것은 그 다음의 부차적인 문제이다.”(진리와 방법 2 176) 우리가 이해하려는 바는 흔히 저자의 견해라고 생각하지만 가다머는 그 견해가 드러내는 사태라고 주장한다. 저자나 우리의 견해들은 우리의 선입견과 그 지평에 종속되어 있는데, 저자나 우리 모두가 진정으로 문제 삼아야 할 것은 이 견해들이 다루려고 하는 사태이다. 크게 말해서 성경 각 부분은 하나님의 인간 구원이라는 사태에 대한 어떤

특정한, 즉 시대적, 지역적 선입견과 지평을 가진, 견해를 보여준다. 그리고 성경을 읽는 선교사나 신생 교회 교인도 모두 선입견과 지평을 가지고 있다. 이 선입견들과 지평들은 서로 다르며 그에 따라 견해들도 다른데, 견해들 자체가 진리인 것은 아니고 진리는 오히려 성경이 제시하는 사태이고 선교사나 새로운 교인 모두 이 사태를 발견해야만 한다. 그런데 이 사태는 단순히 객관적인 것이 아니라, 지평과 선입견에 의해 구성된 주관적인 것이고 성경 기자의 고대 근동적 선입견과 지평은 사태를 오해하기 보다는 문맥화하고 구체화하며 우리도 지금 우리의 문맥 속에서 그 사태를 제대로 이해하면 단순히 견해에 갇히는 것보다 더 풍요로운 의미를 새롭게 발견할 수 있게 된다. 성경 기자의 노예제적 선입견에 의해 구성된 ‘의견’을 그대로 받을 필요는 없다. 신생 교인들도 선교사들의 서구적 ‘의견’에 갇힐 필요는 없다. 왜냐하면 ‘아시아 가치론자’들이 주장하는 것처럼 서구 선교사의 견해는 하나님의 구원을 개인주의적이고 자본주의적으로 재구성한 것이지만 이 견해가 진리인 것은 아니기 때문이다. 그렇다고 해서 이것이 반드시 비진리일 필요도 없다. 다만 서구적 문맥 속에서 발견된 의미들일 뿐이다. 여기서 자신학화의 필요성이 생겨나고 또한 자신학화가 성공적으로 이루어진다면 하나님의 구원에 관한 더 풍요로운 의미들이 산출될 것이다.

그러나 가다머의 해석학은 서구라는 동일 문화권 내에서는 흥미롭지만 서로 다른 문화권들처럼 서로를 매개해 줄 것이 없을 경우에는 문제가 된다. 왜냐하면 이것은 결국 이해하려는 자와 이해되어야 할 대상이 같은 역사에 귀속됨(Zugehörigkeit)을 필수조건으로 가지기 때문이다. 가다머에게는 칸트처럼 순수 이성도 그리고 헤겔처럼 절대적 이성도 존재하지 않고 다만 **역사적 이성**만이 존재한다. “우리 인간에게 이성이라는 것은 오로지 실재하는 역사적 이성일 뿐이다. 다시 말해 이성은 스스로의 주인이 아니며, 언제나 이성의 타당성을 검증하는 준거가 되는 역사현실에 의존하는 것일 수밖에 없다.”(진리와 방법 2 151) 성경 기자와 선교사와 선교지 주민 모두는 각각 자신의 **역사성**에 사로잡혀 있다. 그렇지만 가다머는 성경을 제대로 이해하는 것이 가능하다고 믿었다. 이 가능성을 해명하는 가다머의 길은 이해 가운데 작용하는 역사의 매개이다. 이해의 주체와 대상이 같은 역사에, 같은 작용사(Wirkungsgeschichte)에 귀속되어 과거는 현재의 우리와 다르지만, 과거는 우리를 형성하였으며 우리 역시 이 역사를 이루며 나아가고 있다는 점이 이해의 가능성을 이룬다. 이를테면 서구에서

성경은 서구 역사 속에 깊게 뿌리를 내리고 있다. 즉 서구 작용사의 일부이다. 기독교를 긍정하던 부정하던 그것은 이미 서구 역사, 서구인의 존재의 일부를 형성하고 있어서 현재 서구인이 성경을 이해하려고 시작하기 전에 이미 그것에 대한 어떠한 전이해(Vorverständnis) 내지 선입견(Vorurteil)을 가지고 있다. 그러나 성경 수용의 긴 역사는 성경 기자나 서구인들이 선입견과 그 지평에 갇히지 않게 하고 새로운 지평 속에서 하나님의 구원에 관하여 더 풍요로운 이해를 가능하게 만든다. “해석학적 경험은 [우리가 이해하고자 하는] 어떤 것이 [우리의] 밖에 있어서 [그것이 우리 안으로] 들어오기를 욕구하는 식의 것이 아니다. 오히려 우리는 [우리가 이해하고자 하는 바로 그] 어떤 것에 의해서 [이미] 받아들여져 있으며 바로 우리를 받아들인 이것에 의해서 우리는 새로운 것, 다른 것, 진실한 것에 열려져 있다.”(GW2 225) 이를테면 아우구스티누스가 기독교사에서 대단히 커다란 인물이지만 그는 아직 고대 그리스 철학적 선입견과 지평에 사로잡혀 있기 때문에 ‘삼위일체론’에서 하나님에 관해서 성경적이지 않은, 고대 그리스 철학적 신관을 유지하고 있었다.³⁶ 그래서 그 뒤에 이어진 성경과 서구의 오랜 작용사는 이러한 고대 철학적 견해를 벗어나서 새롭고, 현시대에 맞고, 성경의 사태에도 더 가까이 간 신학을 발전시키게 되었다. 이것이 가다머가 말하는 역사적 간격을 통한 **상대적 보편성**에 도달함일 것이다.

그러나 자신학화 문제를 생각한다면, 선교국과 선교지는 대체로 문화권이 아주 다른데, 이 경우에 가다머의 이해가 필요로 하는 조건, 역사적 이성, 역사적 거리, 작용사 등은 성립될 수 없다는 문제가 생겨난다. 서로 다른 문화권들 사이의 만남은 역사로부터 매개를 얻을 수 없다. 왜냐하면 인류 전체가 인정할 수 있는 역사로서의 세계사는 아직 없기 때문이다. 그러므로 가다머의 이해의 핵심인 ‘동화’와 ‘친숙화’가 상호문화철학자인 말이 비판하는 ‘자기의 아류Echo로 만들기’와 어떻게 그리고 얼마나 다른지가 문제이다. 여기서 **아류화**란 타자를 “자기 자신의 기준으로 평가하는 것(das Messen aller Dinge am eigenen Maßstab)”³⁷에 기초한, 즉 중심주의적인 동화라고 할 수 있을 것이다. 우리가 보기에 가다머의 이론을 문화들 사이에 적용한다면 그의 동화는 결국 아류화를 벗어나기

³⁶ 이에 관해서는 주광순, 「아우구스티누스를 통해 본 그리스 사유와 기독교 신앙의 만남」, in: 기독교학문연구회, 신앙과 학문 5 권 4 호. 2000 105-132 쪽 참고

³⁷ F. M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie - Eine Einführung*, Wien, 2004. S.12

힘들 것으로 보인다. 왜냐하면 서로 다른 문화권들 사이에는 실질적인 작용사가 아직 없기 때문이다.

동일성의 해석학에서 특히 문제가 되는 것은 ‘**통약 가능성(Kommensurabilität)**’에 대한 과도한 확신이다. 전적인 통약 가능성이라는 막연한 전제(assumption) 속에서 중심주의자들은 쉽사리 자기의 문화로 타문화를 평가할 수 있다고 믿지만 -문화적 제국주의에서 보듯이- 실제로는 주체에 의한 타자의 아류화에 불과한 경우가 많다. 이러한 동일성의 해석학의 폐해를 생각해서 이와 정반대의 극에서 통약불가능성(Inkommensurabilität)을 강조하는 것이 2) **다름(Differenz)의 해석학**이다. 전통적으로 합리론자들이 이성의 보편성을 말해왔었으나, 포스트모던은 문화들이나 종교들이나 민족들 사이에서 발견될 수 있는 다름을 주로 강조하기에 다름의 해석학을 말하게 마련이다. 여기서는 새로운 세계를 더 많이 알아갈수록 제대로 해결해치울 수 없는 차이들과 번역 불가능성들에 접하게 되고 그래서 종교다원주의와 문화다원주의가 대세이며 이것은 극단적인 상대주의로 이어지게 된다. 필자도 서구 고대철학과 나가르주나의 불교 철학을 비교 연구해 보았을 때 이 철학들의 근본 패러다임 자체가 다르기 때문에 이것들 사이에 진정으로 서로 대화가 가능한지 의심스러워지곤 했었다. 그리고 앞서 언급했던 다문화주의도 여기에 가까이 간다. 또한 전적으로 다른 문화권으로 선교를 가서 상황화나 자신학화에 몰두하다 보면 극단적으로 추구하는 경우에 이 입장을 취하게 될 수도 있을 것이다. 다름에 대한 적절한 인정은 동일성의 해석학을 극복할 수 있는 길이 될 수 있지만, 과격한 다름에 대한 지나친 강조는 원칙적으로 이해를 불가능한 것으로 만들 것이다. 상황화가 이렇게 극단적이 되면 교회의 세계적인 일치는 불가능해지고 다만 서로서로 대화가 불가능한 ‘교회들’만이 병립하게 될 것이다.

상호문화철학적으로 보자면 동일성의 해석학이나 다름의 해석학은 허구에 근거해 있다. “전적인 통약 가능성이라는 허구가 상호문화적 이해를 광대극으로 만든다면, 완전한 통약 불가능성이라는 허구는 상호적인 이해를 불가능하게 만든다.”³⁸ 동일성의 해석학의 전적인 통약가능성은 해석을 불필요하게 만들고 다름의 해석학의 전적인 통약불가능성은 해석을 불가능하게 만든다. 그 때문에 3) **유비적(anlogisch) 해석학**이 존재한다.

³⁸ Claudia Bickmann, R. A. Mall 외, 상호문화 철학의 논리와 실천, 53 쪽.

상호문화철학자 말은 유비적 해석학을 전적인 동일성과 전적인 다름이 허구라는 점에서 착안했다. 모든 문화들은 다르지만 단순히 다르지만은 않고 그것들 사이에는 **겹침(Überlappung)**이 존재한다. 유비적 해석학은 “여러 가지 이유로 인해서 존재하는 겹침(Überlappung)현상에서부터 출발하는데, 이 겹침이야말로 소통과 번역을 가능하게 한다. 겹침은 생물학적이고 인간학적인 것에서부터 정치적인 것에까지 미친다.”³⁹ 이 겹침은 가다머의 이해의 가능성인 동일한 역사를 대신해서 이해를 가능하게 하는 것이다. 미지의 문화들 사이에는 – 좀 더 든든한 가능성인– 동일한 역사가 존재할 수 없기 때문이다. 여기서 겹침은 교집합처럼 정확히 동일한 것은 아니고 유비적인 것이라는 점은 분명히 할 필요가 있다. 서로 다른 사람을 이해하려면 꼭 같지는 않아도 유사한 것이라도 있어야 한다. 유사한 것조차 없으면 이해는 아예 불가능해진다. 그래서 말은 철갑상어를 즐기는 사람과 시금치를 즐기는 사람의 예를 든다.⁴⁰ 두 사람은 즐기는 것이 다르다. 하지만 어떤 음식을 즐긴다는 점에서는 유사하다. 유비적 해석학에는 이렇게 겹침에서부터 시작한다.

우리는 여기서 즐거움은 철갑상어의 즐거움과 시금치의 즐거움의 유개념이 아니라, **유비적인 공통성**이라는 점을 명심해야 한다. “상호문화적 해석학은 종적(種的)인(gattungsmäßig) 성격을 갖지 않고 오히려 ‘유비적인(analogisch) 성격을 갖는다. 또한 하나의 문화의 대개념(Oberbegriff)으로부터 출발하지 않으며 다른 모든 문화를 특수한 경우로서 이 하나의 경우에 예속시키지 않는다. 유비적인 절차는 축소하지 않고 연역적으로 추론하지 않으며 그와 마찬가지로 적절치 못한 일반화를 하지 않는다. 그 대신에 비교한다.”⁴¹ 이를테면 ‘즐거움’이 유(類)이고 ‘철갑상어 즐거움’과 ‘시금치를 즐거움’을 종(種)으로 보지 않고 유비적으로 본다. 같다고 보지 않고 비슷하기도 하고 다르기도 하다는 것이다. 그래서 철갑상어는 몹시 좋아하지만 시금치는 쳐다 보는 것도 싫은 사람이라도 시금치를 좋아하는 사람을 보면서 자기의 즐거움으로부터 연역적으로 추론하지도 않고 자기의 즐거움을 일반화시키지도 않는다. 연역적 추론과 일반화는 시금치 애호를 철갑상어 애호의 아류, 반향(Echo)으로 만들기 때문이다. 그 대신에 자기의 즐거움을 생각하고 대충 –완전히 이해하는 것은 불가능하다!– 그럴 수 있겠구나 하는 생각을 가질 수는 있다. 그리고

³⁹ Claudia Bickmann, R. A. Mall 외, 상호문화 철학의 논리와 실천, 53 쪽.

⁴⁰ Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. S.63 참고

⁴¹ Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. S.38

자기와 비교해서 생각해 보며 그와 우호적 관계를 맺을 수 있다. ‘너도 무언가를 즐기는, 나와 같은 인간이구나! 그러다가 어느 순간 그가 즐기는 시금치를 맛 볼 수도 있고 그러다 보면 그것을 즐기게 되는 날이 올 수도 있다. 여기서 이해한다는 것은 단지 인지적(cognitive)인 문제가 아니다. 실천과 관련이 되어 있고 타문화와 타문화의 사람과 사귀고 관련이 되어 있다. 사귀어야말로 자기중심적인 연역적 추론과 일반화에 저항해서 어느 정도라도 이해에 도달하게 만들어 준다. “다문화 사회가 실제로 가능하기 위해서는 반드시 [서로 다른 문화그룹들이] 모든 것을 완전한 정도로 이해하는 것이 필요하지는 않다. 다른 사람의 다름에 대한 통찰력은 단지 길러져야(kultiviert werden)만 한다.”⁴² 사귀고 이질성을 그 자체로서 좋은 것으로서 받아들여지게 만들어주고 이질성의 통찰력을 증대시킨다. 그래서 이미 존재하는 겹침을 발견하려고만 하는 것이 아니라, 확대시켜야 한다. “문화와 철학 사이에 다양한 근거로부터 존재하는 겹침을 긍정하고 찾고 발견하며 증대시킨다.”⁴³ 겹침의 발견이 사귀고 이끌어내고 사귀고 겹침을 더 긍정적으로 평가하게 만들며 더 많은 겹침을 찾아 나서게 만든다.

이제 우리는 유비적 해석학을 주체성과 개방성이라는 도식으로 설명해 보자. 말은 어떤 문화의 **‘생성장소에 묶여 있음(Standorthaftigkeit)’-‘생성장소를 벗어남(Standortlosigkeit)’**라는 한 쌍의 개념을 제안한다. 서로 다른 존재들의 만남은 비교를 낳기 마련인데, “비교되는 문화들과 철학들의 생성장소에 묶여 있음은, 개방된 생성장소를 벗어남이 없이는, 맹목적이다. 그리고 확고하게 생성장소에 묶여 있음이 없이 생성장소를 벗어남은 공허하다.”⁴⁴ 팽창적 중심주의는 보편이라는 레토릭으로 약자에게 생성장소를 포기하라고 요구하는데, 분리적 중심주의는 생성장소에 집착한다. 그러나 개방성이 결여된 주체성은 맹목적이고 주체성이 결여된 개방성은 공허할 뿐이다. 이 점은 상황화나 자신학화에도 마찬가지이다. 비상황화는 공허하고 극단적 상황화는 맹목적이다. 그래서 일차적으로 주목해야 할 것은 인간은 누구나 장소에 의존되어 있는 존재라는 점이다. “철학자를 포함하여 우리 인간은 인식, 진리, 도덕, 정당성과 같은 것이 무엇을 의미하는지에 관해서 상이한 표상을 지니고 있다 (...) 심지어 근본적인

⁴² Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. S.63

⁴³ Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. S.3

⁴⁴ Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. S.21

범주체계조차도 교육적인 전통에 구속되어 있다.”⁴⁵ 그래서 팽창적 중심주의는 선교에서도 자기만의 렌즈를 이식하려고 하지만, 신생 교회는 옛 전통을 뒷문으로 들여오게 마련이다. 이렇게 해서는 무의식적인 혼합주의만을 낳게 된다. 오히려 말의 주장처럼 서로 다른 존재들 사이의 겹침을 발견하는 것이 중요하다. 겹침을 발견하고 사귀어 생겨나고 겹침이 증가할 때 주체성에 기반해서 개방성이 생기며 개방성에 기반해서 주체성이 생겨날 수 있다. 이것이야말로 비판적 상황화에 필수적인 것이다. 신생 교회들의 주체성을 인정하더라도 교회들 사이의 세계적인 일치를 추구해야 한다. 여기서 중요한 것은 일치에 관한 상을 미리 상정해서는 안 되고 교회들 간의 이해, 소통 그리고 상호 변혁을 인정하면서 끊임없이 노력할 때 이루어질 먼 미래의 목표인 것이다. 혹은 현실이 아니라, 단순하게 방향성이다. 그렇지 않다면 현재와 같은 경제적, 정치적 힘의 우위에 있는 서구의 중심주의로 귀결될 가능성이 크다. 이미 한국 선교사들이 서구인이 아니면서도 이와 유사한 태도를 보이기도 하는데, 이것은 큰 문제이다.

<토론질문>

1. 보편주의와 문맥주의의 대립에서 한 지역 혹은 한 문화권 사람(들)이 제대로 세계화가 이루어졌다고 볼 수 없는 현재에 보편을 말할 수 있는가? 있다면 어떤 면에서 가능한가?
2. 복음 자체와 그 복음의 상황화가 실제로 얼마나 구분될 수 있는가? 참고로 유대교 기독교인들에게 할례는 어쩌면 복음의 핵심이라고 자동적으로 생각했을 법하다.

⁴⁵ Claudia Bickmann, R. A. Mall 외, 상호문화 철학의 논리와 실천, 80 쪽.