포스트모더니즘 시대의 적대적인 사회종교적 환경과 교회

최승락
(고려신학대학원)

[초록]

포스트모더니즘은 기독교의 적일까 친구일까? 이 질문에 대한 답변은 포스트모더니즘을 어떻게 정의하느냐에 따라 달라질 것이다. 우리는 먼저 리오타르가 포스트모더니즘을 어떻게 정의하고 있는지 살펴보고자 한다. 그가 말하는 거대담론 또는 메타 내러티브는 기본적으로 어떤 이야기의 규모에 따라 정의되는 것은 아니다. 오히려 어떤 이야기를 정당화하기 위해 사용되는 정당화 담론을 가리킨다. 성경의 이야기는 그 자체가 리오타르가 말하는 거대담론에 해당되지는 않는다. 오히려 성경의 이야기는 그것의 정당성을 위해 다른 거대담론에 기댈 필요가 없이 그 자체의 고유한 지위를 가진다. 이런 면에서는 포스트모더니즘과 기독교가 서로 적대적 관계에 놓일 이유가 전혀 없다. 그러나 이 동일한 기준이 많은 이단적 집단들에도 꼭 같이 적용될 때에는 정통 기독교가 훨씬 불리한 입장에 설 가능성이 더 커진다. 뿐만 아니라 교회 내부에서도 포스트모더니즘의 시류에 편승하는 새로운 교회 운동들이 일어나기도 한다. 오늘날 점증하

논문투고일 2018.08.03. / 심사완료일 2018.08.23. / 게재확정일 2018.09.03.

는 '가나안 교인' 현상이나 이머징 교회 운동 등이 그것이다. 우리는 이런 운동들이 왜 일어나며 그 사상적 기저에 놓인 것들이 무엇인지 평가해 보기를 바란다. 동시에 이런 도전들에 맞서서 오늘날의 교회가 성경적 교회의 본질을 회복하기 위해 이 시대의 필요에 맞게 제자도의 길을 어떻게 구현해가야 할 지를 제안해보고자 한다.

키워드: 포스트모더니즘, 리오타르, 거대 담론, 가나안 교인, 이머징 처치, 제자도

Ⅰ. 들어가는 말

미국 칼빈 대학의 철학 교수인 제임스 스미스(James K.A. Smith)는 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』라는 책에서 포스트모더니즘의 대표적인 세 이론가 데리다, 리오타르, 푸코를 교회로 "초청"하고 있다.[63] 이는 포스트모더니즘이 교회에 적대적일 것이라고 막연하게 알려져 있는 인식을 불식하기 위한 시도이다. 물론 적대적인 면도 있다는 것을 스미스는 인정한다. 하지만 포스트모더니즘은 "양날의 검"처럼 "이중의 효과"를 발휘한다.[64] 교회는 포스트모더니즘의 시대적 흐름을 피해갈 수는 없다. 문제는 이것을 어떻게 뚫고 나아가야 할 것인가 하는 점이다. 우리는 포스트모더니즘 사조가 우리에게 주는 도전의 실체와 그 현상들을 살펴보고, 이에 대한 구체적인 대처의 방안들을 모색해보고자 한다.

먼저 우리는 포스트모더니즘의 양날의 칼이 어떤 성격을 가지는지 좀 더 자세히 알아보는 데서부터 출발하고자 한다. 제임스 스미스가 다루고 있는 세 사람의 사상가 모두를 기본적으로 다 다루어보는 것이 좋겠지만,

---

63 James K.A. Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 박삼종·배성민 역(파주: 살림, 2009).

64 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 37, 39.

우리의 목적이 거기에 있는 것은 아니므로, 이 글에서는 주로 리오타르의 사상에 집중해보고자 한다. 푸코나 들뢰즈와 가타리, 데리다 등과 같은 포스트모더니즘 사상가들에 대해서는 다른 곳에서 이미 필자가 논의한 것을 참고할 수 있을 것이다.[65] 특별히 이 글에서는 포스트모더니즘 시대 속에서의 교회의 자기 자리 찾기를 주된 논제로 다루고자 하기 때문에 포스트모더니즘의 특징을 가장 잘 요약하고 있는 리오타르를 출발점으로 삼는 것이 가장 적절해 보인다.

II. 리오타르가 말하는 포스트모더니즘의 특성

리오타르(Jean-François Lyotard, 1924-1998)는 프랑스 베르사이유 출생으로 소르본느 대학에서 철학을 공부하고 알제리에서 철학교사로 일하다가 후에는 파리 8대학의 교수로 정년 때까지 봉직하였다. 그가 1979년에 출판한 책 『포스트모던 조건』은 그의 이름을 세계적으로 널리 알려지게 만들었는데, 이 책은 본래 캐나다 퀘벡주 대학정책 자문위원회의 요청으로 작성한 보고서에서 비롯되었다. 이 보고서가 다룬 핵심적인 주제는 선진 정보 사회 속에서의 지식의 위상 및 조건의 문제이다.

리오타르는 이 책에서 '거대 담론'에 대한 불신을 포스트모더니즘의 가장 큰 특징으로 규정하고 있다. 거대 담론은 리오타르의 grand récit(영어로는 grand narrative) 또는 métarécit(영어로는 metanarrative)의 번역어인데, 제임스 스미스도 잘 지적하는 것처럼 이는 종종 오해를 받고 있는 표현이다. 곧 메타내러티브를 메가내러티브(meganarrative)로 착각하는 경향이 많이 있다. 스미스의 표현을 그대로 빌려보자. "리오타르의 요점은 서사의 규모가 아니라 서사의 본질이다. 다르게 말하면 서사에 포함된 이야기가

65 최승락, 『이 텍스트에 어드레스가 있는가?』(서울: CLC, 2012)와 졸고 "포스트모던 시대의 성경해석에 대한 평가", 「헤르메네이아 투데이」 56(2013), 23-36.

아니라 그 이야기를 풀어가는 방법이 문제다. ... 메타내러티브는 ... 보편적 이성으로 자신의 주장을 입증하거나 정당화할 수 있다고 주장한다."[66] 리오타르의 정의대로 한다면 성경의 이야기는 그 자체가 거대한 규모를 가지기 때문에 거대 담론이 되는 것은 아니다. 그 규모가 아무리 거대하다 하더라도 성경의 이야기가 그 정당성을 위하여 그 상위의 어떤 판단 기준(이를테면 이성이나 합리성 같은 것)에 의존하지 않는 한 그것은 거대 담론이 아니다. 이에 대해서는 잠시 후에 좀 더 자세히 논하고자 한다.

리오타르가 어떤 의미에서 거대 담론에 대한 불신을 이야기하고 있는지 보다 정확히 알고자 한다면 우리는 이 문구가 나오는 그의 글을 조금 넓게 인용해볼 필요가 있다.

> 과학은 본래 이야기와 갈등 관계에 있다. 과학적 기준에서 볼 때 대부분의 이야기는 우화들로 간주된다. 그러나 과학이 유용한 합규칙성을 발언하는 것에 국한하지 않고 진리를 탐구하는 한, 과학은 자신의 게임 규칙을 스스로 정당화해야 한다. 그래서 과학은 자기 고유한 위치를 넘어 철학이라고 불리는 정당화 담론(discours de légitimation)으로 나아간다. 이 메타 담론들(métadiscours)이 정신의 변증법, 의미의 해석학, 사유 혹은 노동하는 주체의 해방, 부의 발전과 같은 거대 이야기(grand récit)에 도움을 호소할 때, 사람들은 스스로를 정당화하기 위해 이것과 연관된 학문을 '모던적'(moderne)이라 부른다.[67]

리오타르가 그의 책 전체를 통해 강조하고자 하는 것은 '이야기'의 지위이

---

66 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 100.

67 Jean-François Lyotard, 『포스트모던적 조건: 정보 사회에서의 지식의 위상』, 이현복 역(서울: 서광사, 1992), 13-14. 필자는 편의상 이 번역본을 사용할 것이지만 필요에 따라 수정을 가하고자 한다. 예를 들어 위에 인용한 문단의 마지막 문장은 이렇게 되어야 옳다. "나는 '모던'이란 단어를 이와 같은 종류의 메타담론에 의거하여 자신을 정당화하는 모든 종류의 과학을 가리키는데 사용하고자 한다." 참고, J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester: Manchester University Press, 1984), xxiii.

다. 사람은 누구나 이야기에 참여한다. 곧 모든 사람은 말놀이(language play)의 참여자가 된다. 리오타르는 이야기를 두 부류로 대비시키고 있는데, 그 하나는 과학적 이야기이며 또 하나는 그냥 이야기 또는 삶의 이야기이다. 리오타르가 '모던적' 지식에 항거하는 주된 이유는 과학이 자신도 하나의 이야기(말놀이)라는 사실을 망각하고 자신에게 보다 우월한 지위를 부여하면서 다른 이야기들을 쉽게 우화적 또는 신화적인 것으로 매도하는 데 있다.

뿐만 아니라 과학은 자신의 진리성을 확보하기 위해 자신을 정당화하는 작업을 하는데, 이때 과학이 의존하는 것이 다름 아닌 '거대 담론' 또는 '메타 담론'이다.[68] 이 거대 담론에는 여러 가지가 있겠지만, 리오타르가 드는 몇 가지 실제적인 예는 위에서 보는 것처럼 헤겔의 '정신의 변증법', 슐라이어마허 등의 '의미의 해석학', 마르크스 등의 '노동자의 해방', 아담 스미스 등의 '부의 발전' 등이다. 이런 부류의 철학적 메타 담론들에 의존하여 자신을 정당화하는 모든 종류의 과학을 리오타르는 '모던적'이라 부르며, 이를 거부하는 것이 포스트모더니즘의 대표적 특성이라 보고 있다.

리오타르가 제시하는 새로운 지식의 방향은 스스로 속에 그 자체의 정당성을 가지는 무한한 이야기적 지식의 세계이다. 이 이야기는 그것이 통용되는 공동체 속에서 그 자체의 정당성을 가진다. 다른 메타 담론을 끌고 와서 이차적 정당화 작업을 할 필요가 없다. 자신의 정당성을 위해 이성에 호소를 할 필요도 없으며 합리적이냐 아니냐를 따질 필요도 없다. 이성이나 합리성에의 호소는 데카르트 이후 서구 사회의 과학적 사고가 만들어 놓은 가장 대표적인 근대적 사고방식이다.

자신을 특권화하는 과학적 지식과 달리 누구나 참여자가 되는 이야기적 지식에는 세 가지의 기본 자질이 필요하다. 곧 "[말]할 줄 앎, 들을 줄 앎, 행할 줄 앎"(savoir-faire, savoir-écouter, savoir-vivre)이다.[69] 단지

68 다른 책에서 리오타르는 거대 담론을 "거대한 정당화 이야기"(grand récit de légitimation)라고 표현하기도 한다. 참고, Jean-François Lyotard, 『지식인의 종언』, 이현복 편역(서울: 문예출판사, 1993), 104.

인지적 진술만을 중시하는 과학적 지식과 달리 이야기적 지식은 "다양한 담론적 대상에 대하여 '적합한' 수행들(performances), 즉 인식하기, 결정하기, 평가하기, 변화하기 등을 가능하게" 한다.[70] 이 속에서는 이야기 참여자들의 인지적 수행력만이 아니라 정의와 행복, 아름다움 등을 누리고 나누는 총체적 역량(compétence)이 중시된다.

리오타르가 예로 사용하기를 좋아하는 카시나와족의 이야기들은 언제나 "여기에 ~에 관한 이야기가 있습니다. 이것은 내가 항상 들어 왔던 이야기입니다"로 시작하여 "여기에서 ~의 이야기가 끝납니다"로 종결되는 구조를 가진다.[71] 여기서 리오타르가 주목하는 것은 이야기의 발화자는 또한 청자가 되기도 하고 동시에 이야기 속의 주인공이 되기도 한다는 사실이다. 곧 '배치'(agencement)에 따라 동일한 한 사람이 발화자, 청자, 지시자 모두가 될 수 있는 것이다. 이런 배치의 개념은 들뢰즈와 가타리의 『천의 고원』에 나타나는 기본 개념이기도 하다.[72] 들뢰즈와 가타리는 한 주체의 동일성이 고정적으로 정해져 있는 것이 아니라 항상 가변적임을 강조하기 위해 이 배치 개념을 사용한다. 한 존재의 무수한 됨(being 보다 becoming)의 갈망 속에 창조의 원천이 있는 것으로 그들은 보고 있다.

들뢰즈, 가타리와 비슷한 방식으로 리오타르는 이야기적 지식의 절차 속에 이런 무수한 가변성의 역할을 부각시키고 있다. 언어 게임 자체가 무한한 다양성을 가진다. 리오타르는 포스트모더니즘 사회가 "언어 입자들의 화용론에 의존"하며 "수많은 서로 다른 언어 게임들, 즉 요소들의 이질성"으로 구성된다고 내다본다.[73] 리오타르는 하버마스(Jürgen Habermas)의 보편화용론(의사소통행위 이론)이 목표로 삼는 대화적 합의조차도 "언어

---

69 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 57.
70 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 52.
71 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 55. 이 카시나와족 이야기는 그의 다른 책에서도 자주 거론된다. 참고, Jean-François Lyotard, 『쟁론』, 진태원 역(부산: 경성대학교 출판부, 2015), 특히 267-72.
72 이에 대해서는 필자의 글 "들뢰즈와 가타리의 자아 및 언어 이해에 대한 성경적 비판", 『이 텍스트에 어드레스가 있는가?』, 73-101을 보라.
73 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 14.

게임의 이질성을 침해한다"는 이유로 강하게 부정하며, 오히려 합의가 아닌 '이의'와 '불일치'가 창조의 근원이 된다고 말한다.[74]

뿐만 아니라 언어 게임의 규칙 또한 그 자체로 고유하다. 다시 말해서 이야기의 규칙은 언어 게임 자체에서 만들어지는 것이지 밖에서 부과되는 것이 아니다. 과학적 지식처럼 그 자신을 정당화하기 위한 메타 담론 같은 것을 필요로 하지 않는다. 이야기는 스스로의 권위를 가지며 스스로 정당화된다. 나아가서 새로운 언어 게임의 규칙은 포스트모던 지식 생산에 필수적이다. 특히 학제적(interdisciplinary) 창의성은 이야기들의 끊임없는 결합과 새로운 규칙들의 탄생 속에서 확보된다.

결국 리오타르는 한 발화자가 자신의 특권적 권리를 정당화하기 위해 메타내러티브 또는 거대 담론(grand récit)을 필요로 하는 과학적 지식(지식 그 자체보다는 그것의 정당화 방식)을 거부하고, 오히려 무수한 작은 이야기(petit récit)들의 세계를 옹호하고 있다. 거대 담론의 끝에는 "~의 이야기"가 아닌 "인류"만 남게 되고, 그런 면에서 거대 담론은 "이름들(특수주의)의 소멸"을 낳는다.[75] 이런 이유 때문에 리오타르는 과학적 지식과 이야기적 지식의 두 세계는 서로 공통분모를 가지지 않는 전혀 다른 세계임을 강조한다. "애초부터 정당화된 일상적 이야기의 화용론과 정당성의 물음...으로 서구에 알려진 언어 게임 사이에는 불가공약성(incommensurabilité)이 존재한다."[76]

이 불가공약성(또는 통약불가능성) 개념은 포스트모더니즘의 이야기적 지식의 세계가 거대 담론에 의존하는 근대의 과학적 지식의 세계와 병립할 수 없다는 것을 나타내는 리오타르의 대표적인 개념이다. 이 개념과 함께 보편적 합의에 대한 근대의 이상은 거부되며, 수많은 이질적인 언어 게임들 속에서의 유일한 합의는 그 게임의 규칙들이 "쉽게 취소될 수 있어야" 한다는 것이다.[77] 그 규칙들은 "최대 유연성"과 "극대 수행성"의 원칙에 따라

---

74 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 15, 144.
75 Lyotard, 『쟁론』, 272.
76 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 59.

설정되며 가변적, 국부적, 상황맥락적 성격을 가진다. 이것이 사회공동체 속에서 가지는 함의는 사람들 사이의 모든 계약이 "임시적 계약"일 뿐임을 인지하는 것이다.[78] 직업을 천직으로 인식하는 것이나 결혼을 영속적인 것으로 생각하는 것, 교수와 학생 관계를 수직적으로 생각하는 것 등이 다 깨어져야할 인식들이다. 그런 면에서 리오타르의 담론이 가지는 함의는 사회윤리적 차원에서도 대단히 급진적이다.

우리는 이와 같은 리오타르의 포스트모더니즘 이해가 기독교에 대하여 가지는 함의가 무엇인지를 좀 더 자세히 살펴보고자 하지만, 일단 여기서는 기독교와 거대 담론의 관계를 먼저 짚고 넘어가는 것이 좋겠다. 기독교는 이 세상 자체의 유지나 발전, 최종성에 관한 거대 담론을 제시하는 것을 목적으로 하지 않는다. 오히려 성경을 따라 그리스도 안에서 새롭게 된 존재의 삶의 이야기를 제시하려 한다. 이 세상 속에서의 어떤 기독교 왕국을 만드는 것이 목적이라면 이를 위한 하나의 이데올로기 또는 거대 담론이 필요할 것이다. 이는 콘스탄틴식 기독교 제국의 이상이 꿈꾸었던 것이며, 일부 맹목적인 기독교인들 중에는 여전히 이런 이상을 꿈꾸고 있는 사람들이 있다. 하지만 성경적 기독교는 처음부터 이런 이상을 제시하지도 않으며 지금도 그런 것을 따르지 않는다. "내 나라는 이 세상에 속한 것이 아니니라"(요 18:36) 하셨던 예수님의 말씀은 우리가 콘스탄틴식 거대 담론을 만들거나 아니면 그런 것에 기대는 것을 처음부터 거부하게 만든다.

그런 점에서 성경적 기독교는 리오타르가 말하는(그리고 거부하는) 거대 담론이 아니다. 최근에 리처드 보캄(Richard Bauckham)은 이런 점을 잘 지적한 바 있다. 리오타르가 표적으로 삼는 것은 "모든 사건들, 모든 관점들, 모든 지식의 형태들을 하나의 포괄적 설명 속에 배속시키고자 하는 전체화하는 이론으로서의 메타내러티브"인데, 성경은 이런 종류의 근대적 메타내러티브에 속하지 않는다는 것이다.[79] 보캄은 성경의 이야기가 만물의

77 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 143.
78 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 144.
79 Richard Bauckham, *The Bible in the Contemporary World: Hermeneutical*

창조자이신 한 보편적 하나님을 이야기하면서도 동시에 그 하나님이 이스라엘의 하나님이요 예수 그리스도의 하나님이라는 특수성을 가진다고 잘 지적한다. 그러면서 그 특수성의 측면은 근대의 보편 이성의 메타내러티브에 포속되지 않는 반면, 그 보편성의 측면은 리오타르 등이 표방하는 포스트모던 상대주의의 규칙을 따르지도 않는다고 강조한다.[80]

우리는 여기에서 하나의 역설을 발견한다. 모든 것을 한 이론 속에 전체화하려는 근대의 기획에 대해서는 성경이 가진 걸림돌들(보편 이성에 포속되지 않는 그 문화적, 역사적 특수성들)이 역설적이게도 성경을 살렸다면, 이제 "전체성에 대한 전쟁"(a war on totality)[81]을 그 특징으로 가지는 리오타르식 포스트모던 기획에 대해서는 성경의 보편성에 대한 재인식이 성경을 살릴 차례가 되었다. 왜냐하면 보캄이 지적하는 "상대주의자의 역설"(the relativist paradox)은 "진리가 없다는 것만이 유일한 진리"요 "모든 목소리가 다 같은 권리를 가진다는 것만이 유일한 정의"가 되는 사회를 남기게 되기 때문이다.[82] 리오타르가 말하는 불일치의 합의만이 유일한 합의가 되는 세상 속에서는 소극적 측면에서는 궁극적 차원의 허무주의(들뢰즈와 가타리의 경우)와 적극적 측면에서는 상충하는 이해관계들 사이의 조화불가능한 싸움(푸코의 경우)만 남게 될 것이다.

Ⅲ. 포스트모더니즘 사조의 구체적 도전 양상들

1. 리오타르의 포스트모던 조건이 주는 효용성과 한계

제임스 스미스는 리오타르를 기독교 신앙의 적이 아니라 "협력자"로 보아야 한다고 말하면서, "정통 기독교 신앙을 유지하려면 우리는 메타내러티브

Ventures (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 9.

80 Bauckham, *The Bible in the Contemporary World*, 11.

81 Lyotard, *The Postmodern Condition*, 82.

82 Bauckham, *The Bible in the Contemporary World*, 16.

를 더 이상 믿지 말아야 한다"고 주장한다.[83] 우리가 위에서 논한 메타내러티브(거대 담론)의 의미를 바로 이해했다면, 스미스의 말에 우리도 일부 공감을 표할 수 있을 것이다. 그가 하는 말은 우리가 성경의 내러티브 자체를 믿지 말자는 것이 아니라, 그 내러티브의 정당성을 확보해준다고 생각하는 내러티브 근저의 또 다른 내러티브 같은 것을 믿지 말자는 것이다. 사실 근대의 이성 중심적 메타 담론은 우리도 모르는 사이 우리의 진리 증명의 방법이 되어 버렸다. 우리는 때로 우리의 신앙이나 선포가 이성이나 합리성에 부합되는 것에 희열을 느낀다. 심지어는 각 시대의 주류 거대 담론에 기생하는데서 안도감을 느끼기도 한다.

리오타르는 우리가 그렇게 할 필요가 없다는 것을 상기시켜 준다. 예를 들어 부활에 대한 기독교의 선포는 교회 공동체 속에서 그 자체의 정당성을 가진다. 부활이 이성이나 합리적 사고에 부합하느냐 아니냐를 따지는 것은 과학적 사고의 틀이 지배하던 시대의 습관일 뿐, 그 사고 틀 자체의 자의성을 생각한다면 굳이 그것이 부활의 진리성 판정에 심판자의 지위를 가질 필요는 없다. 따라서 그리스도인들은 이성이나 합리성의 잣대를 두려워할 것 없이 스스로가 믿고 선포하는 방식대로 살아가면 된다.

그렇다면 이것이 리오타르가 우리에게 주는 선물일까 아니면 함정일까? 여기에는 양면이 있다. 십자가나 부활과 같은 복음의 핵심 이야기가 그 자체의 정당성을 가지고 선포될 수 있다는 것을 말하는 면에서는 리오타르는 분명 아군이라는 느낌이 든다. 그러나 그 동일한 논리 속에 위험성도 내포된다. 우리가 이성이나 합리성 같은 판단 기준을 전적으로 부정하게 되면 극단적인 공동체 상대주의에 문을 여는 것이 될 수도 있다. 예를 들어 어떤 시한부 종말론 집단이 자신들이 믿는 재림의 시간에 대한 이야기를 그대로 믿고 살아가다가 파국을 맞더라도 거기에 대해 우리는 아무런 판단을 할 수 없는 것이 아닌가?

리오타르를 포함한 포스트모더니즘의 논리는 옳고 그름의 문제를 다루고

83 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 99.

싶어 하지 않는다. 그것을 판단할 수 있는 기준을 말하려 하다보면 거대 담론을 언급하지 않을 수 없다고 보기 때문이다. 한 이야기가 공동체 안에서의 이야기로 그 스스로 정당성을 가지는 차원을 넘어 그것의 정당성을 위한 밖으로부터의 기준을 가지고 오기를 거부하는 것이다. 그러나 하나님은 우리가 그분에 대하여 무엇을 믿고 또한 믿지 말아야 할 것인지를 분명히 일러주셨다. 구약의 선지자들은 "하나님께서 이와 같이 말씀하신다"는 이야기 구조를 다 같이 따랐지만, 누가 참 선지자이며 또 거짓 선지자인지의 판별이 필요하였다. 공동체 안에서 정당화되는 이야기라고 해서 모든 이야기가 다 정당한 것은 아니다.

리오타르를 "협력자"로 보기를 원하는 스미스는 이런 점을 별로 부각시키지 않는다. 매우 참신하고 배울 점이 많은 그의 책이 가지는 아쉬운 부분이 이런 점이다. 그의 말처럼 "교회는 포스트모더니즘을 통해 자신이 인간 번영에 대한 성서적 시각과 어긋나는 근대성과 어떻게 공모했는지 똑바로 볼 수 있"어야 한다.[84] 그러나 동시에 교회가 포스트모더니즘의 상대주의나 다원주의를 그대로 수용하고 따라갈 때 성경 자체의 관점을 위배하는 자리까지 나아갈 수 있음도 또한 똑바로 볼 수 있어야 한다.

우리가 리오타르를 적대적인 사회종교적 환경과 곧 바로 직결시킬 수는 없다. 자칫 리오타르가 이런 적대적 환경의 원인자인 것처럼 오해될 수도 있기 때문이다. 리오타르는 거대 담론이 지배하던 근대와는 다른 새로운 시대적 상황을 예고하였고, 그 예고는 거의 그대로 적중하고 있다. 정보화 사회에 대한 그의 예측대로 지금은 정보화되지 않는 지식이 없으며, 조만간 인공 지능의 시대가 실현될 것이다. 이런 정보화된 지식이 완전 개방될 때 리오타르가 말하는 "교수 시대의 종말"도 어떤 형태로든 임하게 될 것이다.[85] 뿐만 아니라 그가 말하는 무한한 작은 이야기들의 발생과 통제 받지

---

84 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 17.

85 Lyotard, 『포스트모던적 조건』, 119; 특히 그의 또 다른 책 『지식인의 종언』은 이 문제를 좀 더 집중적으로 다루고 있다. 지식인의 몰락은 "보편적 이념의 쇠퇴, 심지어 몰락"과 직결되며, 그들에게는 '근대성'의 "편집증"에서 벗어나 그 사고가 "유연하고 관대하고 '날씬'하게 될 것"이 요구되고 있다. 『지식인의 종언』, 229.

않는 그 자체의 언어 게임의 규칙 등은 각종 SNS 장치들을 통해 지금 이미 현실화되어 있다. 우리는 이런 사회적 변화 그 자체를 기독교에 '적대적인 상황'이라 말할 수는 없다.

문제는 상대화될 수 있는 것들에 적용되는 화용론의 규칙들이 절대적인 것들에 대해서도 그대로 적용되어야 한다고 주장하는 데서 나타난다. 언어 게임들 사이의 통약불가능성을 말할 만큼 각각의 이야기의 상대성을 강조하지만, 그 이야기가 그런 상대성의 기준을 허용하지 않을 때는 어떻게 할 것인가? 기독교는 이런 상황 속에서 자신의 대화의 방식을 잘 모색해가야 할 것이지만,[86] 대화나 합의 자체의 불가능성을 전제하는 리오타르식의 상대주의는 쉽게 자본주의적 시장 논리에 진리문제를 떠맡겨야 하는 결과를 낳게 된다. 결국 판단의 기준은 한 가지, 곧 시장의 선택이다. 누가 진리를 사는가이다.

2. 리오타르식 포스트모더니즘의 최대 수혜자는 이단들이다

무수한 언어 게임의 다양성 및 이질성을 강조하는 리오타르의 논리를 그대로 따라가면 기독교 이단들의 공동체 내적 이야기도 그 자체의 권리와 정당성을 가진다. 누군가가 밖으로부터 그 이야기의 내용이나 규칙을 두고 시비를 걸 수 없다. 따라서 포스트모더니즘 시대에는 이단을 이단이라 정죄하는 것이 갈수록 더 어려워진다. 이단 시비는 더 이상 종교적인 문제가 아니라 법적인 문제로 다루어지게 될 것이다. 더군다나 교리 문제를 판결의 근거로 삼지 않는 일반 법정이 정통 교회에 대해 우선적 지위를 부여할 가능성은 점점 더 옅어진다. 정통 교회를 택하든 이단 집단을 택하든 선택은 개인의 문제이며, 그 기준은 개인적 선호와 시장 원리 외에 다른 것이 없다.

그렇다면 여기서 더 전략적 우위를 가지는 쪽은 이단 집단들이 될 수밖에

86 이와 관련해서 "무례한 기독교"를 꾸짖는 리처드 마우는 그리스도인이 복음의 '두터운'(thick) 언어를 말하면서도 동시에 '엷은'(thin) 언어를 사용할 줄 아는 분별력을 길러야 한다고 제안한다. 참고, Richard J. Mouw, *He Shines in All That's Fair* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 87.

없다. 정통 교회는 스스로의 옳고 그름의 기준을 분명히 한다. 다시 말해서 기록된 하나님의 말씀을 자신의 삶의 분명한 기준으로 정하고 거기에서 벗어나는 일을 하지 않으려 하는 것이다. 하지만 이단 집단들은 그럴 필요가 없다. 처음부터 그 출발이 기록된 하나님의 말씀이 아닌 자의적 언어 게임이기 때문에 매우 자유롭게 자신에게 유리한 길들을 찾아갈 수 있다. 리오타르의 표현처럼 무한히 가변적인 규칙의 창조가 가능한 것이다. 시장 또는 소비자들이 원하는 것에 따라 그 이야기의 형태를 가변적으로 바꾸어 갈 수도 있다. 포스트모던 상황에서는 정통 교회보다 이단 집단들이 훨씬 수월한 대처의 능력을 발휘할 수 있다. 이런 점에서 포스트모더니즘의 최대 수혜자는 이단이다. 시장의 관점으로 접근하는 한 정통 기독교는 항상 불리한 위치에 놓이게 된다. 그런 점에서 포스트모더니즘 시대의 사회종교적 상황은 정통 기독교에 대하여 적대적인 방향으로 갈 승산이 훨씬 더 크다.

그렇다고 기독교에 대한 적대적인 환경이 교회 밖에만 있다고 볼 수는 없다. 교회가 스스로의 본질을 잘 지켜가지 못할 때 교회 안에도 포스트모더니즘의 사조가 교회 밖에서와 꼭 같은 방식으로 작용할 수 있기 때문이다. 특히 한국의 교회는 푸코의 지식-권력 논리가 많은 면에서 옳다는 것을 보여주는 하나의 증명의 장이 되고 있다.[87] 계급과 서열 문화에 지배받는 교회 속에서 직분도 계급으로 인식되는 경우가 많고, 많은 성도들이 계급상승을 위해 교회 봉사에 매달리기도 한다. 목회자는 목회자대로 이를 역이용하기도 한다.

이런 구조를 만들어 놓은 현실교회 속에서는 열심을 다해 주를 섬기라는 목사의 설교도 하나의 푸코식 권력 담론 이상이 되지 못한다. 목사와 교인들 간의 불안한 균형이 깨어지는 것은 시간문제다. 이런 것은 교회 밖으로부터의 적대적 환경이 아니라 교회 안에 상존하고 있는 적대적 환경이다. 푸코가 말하는 포스트모더니즘 시대의 권력구조는 안과 밖의 구분을 허용하지 않는

87 이에 대한 보다 상세한 설명을 위해서는 필자의 글 "미셸 푸코와 성경해석", 『이 텍스트에 어드레스가 있는가?』, 13-36을 보라.

다. 모든 사람은 다른 모든 사람에 대하여 권력을 행사하며 지식과 담론(설교 조차도)은 권력 행사의 한 방편이 된다. 이런 인식이 이미 보편화된 시대 속에서 교회의 적은 항상 밖에 있을 것이라고 착각하는 나이브한 인식구조가 교회를 더 적나라한 권력 투쟁의 전쟁터로 만들어 놓을 뿐이다.

교회 안에서 이런 현상들이 낯설지 않게 일어나고 있는 동안, 이런 계급 놀음에 별로 관심이 없는 젊은 세대에게는 교회가 점점 낯선 곳이 되어간다. 정작 그들이 받아야 할 관심은 전혀 받지 못한 채 교회의 주변인으로 맴돌다가 마침내는 교회를 등지는 일이 비일비재하게 일어나고 있다. 이런 틈바구니를 파고드는 것이 이단들이다. 또는 포스트모던 사조에 좀 더 호의적인 새로운 교회 운동에 눈을 돌리기도 한다.

3. '가나안' 교인과 이머징 교회의 문제

최근 주로 청장년층 속에서 일어나고 있는 소위 '가나안' 교인[88]의 급속한 증가는 포스트모더니즘 사조와도 긴밀한 관련성을 가진다. 소위 'n포 세대'라고 불리는 이 시대 청년들의 현실은 기존의 사회 체제에 진입하고자 해도 할 수 없는 답답한 벽이 존재함을 보여준다. 그러나 또 한편 여기에는 힘들게 그 체제에 진입한다고 해도 거기에 쉽게 동화되지 못하는 청년들의 더 깊은 고민의 벽도 놓여 있다. 기존의 사회 체제는 모더니즘의 틀에 아직도 갇혀 있지만, 이들의 삶의 반경은 이미 포스트모더니즘 속으로 깊이 들어와 있기 때문이다. 이들의 눈에 비치는 교회의 모습은 기존의 사회 체제와 깊이 결탁되어 있는 '그들만의 리그'이다. 자신이 발붙이기에는 너무 거리가 먼 남의 세계요 타인의 무대일 뿐이다. 그들이 보는 신앙은 아버지의 신앙이요 어머니의 신앙이지 자신의 신앙이 되지 못한다. 교회 안에서 그들은 항상 주변인들이다. 이런 환경이 싫어서 점차 '가나안' 교인으로 떨어져 있다가 끝내는 신앙과 등지고 마는 청소년, 청장년들이 부지기수로 늘어나

88 '가나안' 교인은 정재영의 정의에 따르면 "기독교 신앙을 가지고 있고 스스로 기독교인으로서의 정체성도 유지하고 있지만 교회에는 출석하지 않는 사람들"을 가리킨다. 참고, 정재영, 『교회 안 나가는 그리스도인』(서울: 한국기독학생회출판부, 2015), 31.

고 있다.

정재영은 한국 개신교회 속에 일어나고 있는 '가나안' 현상의 배후에 지나친 감성주의나, 체제 유지 및 교세 확장을 위한 복음의 수단화의 문제가 놓여 있다고 지적한다.[89] 양희송은 이것을 교회 안에 만연한 속물체제 곧 스노보크라시(snobocracy)라 부르는데, 그가 볼 때 '가나안 교인' 현상은 이런 현상들에 대한 일종의 저항 의식의 표출이다. 좀 더 구체적으로 말하면 "설교의 실패(설교문 표절, 성경 해석의 피상성, 적용의 부적절성 등), 교회 갈등의 격화(세습, 재정, 섹스 스캔들 등) 등을 비롯하여 '성직주의', '성장주의', '승리주의'에 대한 반대"의 표명인데, 이것이 제도교회 내에서 해결될 길을 찾지 못하니까 가만히 교회를 나가는, 그러면서도 신앙인이기를 그만두지는 않는 '가나안' 현상이 가속화되고 있다는 것이다.[90]

양희송은 '가나안' 현상을 기성 교회에 대한 소극적 회피의 한 형태로만 보지는 않는다. 그는 에클레시아 개념을 제도적(institutional) 측면보다는 수행적(performative) 측면에 초점을 맞추어 정의하기를 선호하는 것으로 보인다.[91] 그런데 기성 교회가 "제도의 존속과 치장"에 집중하면서 그 본질적 기능을 수행하지 않기 때문에 이런 "명목상의 에클레시아"에 대해서는 "정면으로 저항하는 몸짓"을 취해야 할 뿐만 아니라, 나아가서 에클레시아의 "이름을 박탈하는 행위"까지도 취해야 할 것으로 보고 있다.[92] 이런 논리를 따른다면 이 시대의 '가나안' 현상은 소극적 회피 차원을 넘어 일종의 교회 개혁적 성격을 가진다고 볼 수도 있겠지만, 그러나 이것이 어떤 형태의 대안을 취할 것인가에 대해서는 뾰족한 답이 없으며, 오히려 많은 우려를 낳고 있다.

---

89 정재영, 『교회 안 나가는 그리스도인』, 145, 157-58.
90 양희송, 『가나안 성도, 교회 밖 신앙』(서울: 포이에마, 2014), 50-51.
91 양희송, 『가나안 성도, 교회 밖 신앙』, 165. 양희송은 '제도적' 요소와 '수행적' 요소를 서로 분리시킬 수 있을 것처럼 생각하지만, 그러나 실제로 양자는 분리되지 않는다. 이는 언어이론상 수행어(performative)가 작용하는 원리에서도 입증되고, 교회를 하나님 나라와 일치시키는 것에 못지않게 양자를 극단적으로 분리시키는 이론이 가진 위험성 속에서도 잘 입증된다.
92 양희송, 『가나안 성도, 교회 밖 신앙』, 166.

단순한 '가나안' 현상을 넘어 보다 적극적인 형태로의 교회 운동이 이머징 교회(emerging church) 운동으로 표출되기도 한다. 포스트모더니즘 사조를 반영하는 이 새로운 교회 운동은 기존의 딱딱한 예배 형식이나 교리적 틀을 버리고 보다 유연하고 자유롭고 기동적이며 참여적인 교회 형식을 추구한다. 건물이나 예식이나 고정적 체제 등에 붙박여 있는 것을 싫어하고 리오타르의 말처럼 "가변적, 국부적, 상황맥락적"인 것을 좋아하며, 잘 정의된 교리 체계보다는 사랑이나 포용 등 규정되기 어려운 포괄적인 용어에 호소하기를 좋아하고, 교단이나 교회 정치 같은 것을 강하게 반대한다. 내적으로는 공동체 역동성을 강조하고, 구성원들 속에서 공유되는 수많은 이야기들의 세계가 모임의 핵을 이룬다.

돈 카슨(Don Carson)이 잘 정리해주고 있는 것처럼, 이머징 교회 운동은 다소 근본주의적인 전통적 복음주의에 대한 비판에 그 뿌리를 가지는데, 그 기본적 특성은 포스트모더니즘의 사조와 대체로 일치한다. 곧 "선형적인 사고나 합리성에 비해 느낌과 감정을, 진리에 비해 경험을, 배제에 비해 포용을, 개인주의와 영웅적인 독불장군에 비해 참여를" 강조한다.[93] 이런 경향이 설교와 연결될 때는 전통적 교회에서와 같이 설교가 예배의 중심의 자리에 서는 대신 설교도 "예배 모임에서의 경험의 일부일 뿐"이며, 나아가 설교가 "진리란 무엇인가에 대한 설명"을 주된 내용으로 하는 대신 성경 이야기가 삶 속에서 경험되는 것을 주된 내용으로 한다. 또한 성경의 이야기는 말의 형태를 통해서만 아니라 "말과 시각 예술과 침묵과 증언과 이야기의 혼합"을 통해 전달되며, 그것도 고정된 교회당 건물 안에서가 아니라 "교회 건물 밖에서 공동체와 관계의 맥락 속에서" 이루어진다.[94]

카슨은 이 운동의 주도자들(대표적으로 Brian D. McLaren)이나 참여자들이 포스트모더니즘의 시대적 흐름에 적극적으로 호응하는데 비해 "포스

93 Don Carson, 『이머징 교회 바로 알기』, 이용중 역(서울: 부흥과 개혁사, 2009), 40. 레너드 스위트(Leonard Sweet)는 EPIC(experiential, participatory, image-driven, connected)이란 말로 이런 경향을 집약하고 있다. 참고, 로저 오클랜드, 『이머징 교회와 신비주의』, 황 스데반 역(서울: 부흥과 개혁사, 2010), 87.

94 Carson, 『이머징 교회 바로 알기』, 52-53.

트모던 사상의 어떤 본질적인 요소에 대한 비판"을 하는 것을 본 적이 없다는 말로 이 운동을 비판한다.[95] 그들에게 있어서 관대함이나 포용, 사랑의 덕목은 성경의 성경에 대한 자기주장보다 더 우월한 지위를 가진다. 사람들을 불편하게 만드는 용어들을 이들은 기피한다. 우상숭배나 지옥, 심판, 형벌 같은 용어들이 그러하다. 자연히 이들에게 있어서 신학적으로 가장 문제가 되는 부분은 그리스도의 속죄론이다. 카슨은 이런 점을 잘 지적하고 있다. "내가 보기에 이머징 교회 운동의 가장 걱정스러운 면은 이 운동의 가장 유명하고 가장 책임 있는 지도자들이 허울뿐인 교만한 태도로 그리스도의 십자가를 다루는 것이다."[96] 카슨은 구체적인 예로 맥클라렌이 대속적 속죄를 두고 "그것은 마치 신적인 아동 학대처럼 보인다"고 말하는 것이나, 스티브 초크(Steve Chalke)가 유사한 용어로 "일종의 우주적 아동 학대"라고 말하는 것을 들고 있다.[97] 카슨은 조심스럽게, 그러나 단호한 어조로 맥클라렌과 초크가 "대체로 복음을 버렸다"고 진단한다.[98] 카슨은 이들이 포스트모던 문화를 위해 복음을 버린 데서 돌아와야 한다면, 복음을 고수하기 위해 포스트모던 문화와 벽을 쌓고 있는 교회는 이들의 실패를 되풀이하지 않으면서도 이 시대의 문화와 함께 걷는 법을 배워야 한다고 제안한다.

제임스 스미스 역시 이머징 교회의 '엷은 고백'을 심각하게 문제 삼고 있다. 그가 볼 때 "이머징 기독교가 광신적 근본주의를 대체로 바로잡지만, 고백을 정의나 사랑에 대한 달콤한 관심으로 환원해 버리는 엷은 '초교파' 기독교로 후퇴"시키고 있다는 것이다.[99] 이와 달리 그가 제시하는 "급진 정통주의"는 포스트모더니즘을 '협력자'로 끌어안으면서도 "'두꺼운' 고백적 정체성을 선포하고 수용"하는 방향을 지향한다고 말한다.[100]

---

95 Carson, 『이머징 교회 바로 알기』, 50. 보다 다각적인 측면에서 이머징 교회 운동을 비판하고 있는 책들로는 참고, 게리 존슨·로널드 글리슨 편, 『이머징 교회는 교회 개혁인가 교회 변질인가』, 김성웅 역(서울: 부흥과 개혁사, 2011); 게리 길리, 『포스트모던 신비주의와 이머징 교회의 도전』, 김세민 역(서울: 부흥과 개혁사, 2011) 등.

96 Carson, 『이머징 교회 바로 알기』, 312-13.

97 Carson, 『이머징 교회 바로 알기』, 249, 275-77.

98 Carson, 『이머징 교회 바로 알기』, 278.

99 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 176.

스미스가 말하는 '엷은 고백'의 또 다른 한 형태로 우리는 포스트모더니즘 시대의 대안적 종교 형태로 제시되는 '종교 없는 종교'를 들 수 있을 것이다. 미국 시라큐스 대학의 종교 및 인문학 교수인 존 카푸토(John D. Caputo)는 데리다를 따라 "종교 없는 종교" 또는 하나의 "사건의 신학"(theology of the event)을 표방하고 있다.[101] 그가 생각하는 기독교의 믿음은 예수에 관한 어떤 고정된 교리를 믿는 것이 아니라 예수의 존재 양식을 취하는 것을 의미한다. 예수는 소위 예수의 사건(사랑이나 용서 등과 같은)이 발생하지 않는 곳에서는 아무런 의미가 없다. 반면 예수의 사건이 발생하는 곳에서는 그 이름의 차이는 무의미하다. 예수 사건들은 "많은 이름으로 많은 횟수로 많은 장소에서 일어나며 ... 예수나 기독교, 종교나 하나님의 이름과 상관없이 일어나기도 한다."[102]

포스트모더니즘 사회가 비종교적 사회로 갈 것이라고 보는 진단은 옳지 않다. 오히려 데리다 같은 해체주의자는 "전혀 새로운 것", "불가능한 것"의 도래를 바라보는 "종교 없는 메시아니즘적 종교"를 추구하고 있다. 그러나 이것이 가진 공허함의 실체는 데리다 자신이 진리에 대하여 가지는 "지움"의 입장 때문에 이내 그 생생한 맨 얼굴을 드러낼 수밖에 없다. 카푸토가 말하는 "사건으로서의 신학"도 결국 예수의 이름을 말하면서도 실제로는 다른 것을 이야기하는 포스트모던식 비유 또는 알레고리에 지나지 않는다.

이런 기류에 편승하는 이머징 교회는 결코 건강한 대안이 되지 못한다. 신앙에 대한 '엷은 진술'은 삶을 변화시킬 힘이 없다. 이는 이머징 교회에 대해 비교적 호의적인 견해를 가지고 있는 사람들도 우려하는 일이다.[103]

---

100 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 176.

101 John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997); idem, "The Sense of God," in Lieven Boeve and Christophe Brabant eds., *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity* (Burlington: Ashgate, 2010), 40.

102 Caputo, "The Sense of God," 40-41.

103 예를 들어 짐 벨처(Jim Belcher)는 전통적인 "경계(울타리) 집합형" 교회나 포스트모더니즘 우호적인 "관계 집합형" 교회를 넘어 "중심(샘) 집합형" 교회를 대안으로 제시한다. 이는

만일 이런 교회 형태가 하나의 주류가 되면 다시 한 번 우리는 사사기의 시대를 경험하게 될지도 모른다. 원하든 원치 않든 이머징 교회의 현상은 이제는 피할 수 없는 하나의 현실로 우리 앞에 다가와 있다. 그리고 이런 형태의 교회 운동은 포스트모더니즘의 사조에 익숙한 젊은 세대에게 점차 더 많은 호감을 얻게 될 것이다. 성경적 기독교가 된다는 것이 무엇인지를 보여주는 더 예리한 노력이 필요한 시점이다. 그러나 젊은 세대를 다 잃어버리고 나서 이렇게 할 수는 없는 일이다. 많은 위험성을 내포한 이머징 교회에 그 자리를 다 내어주기 전에 교회는 자신을 다시 재정비해야 한다. 바뀌지 말아야 할 요소들을 견실히 유지하면서도, 바꾸거나 포기할 수 있는 것들에 대해서는 과감하게 인식의 전환을 이루어 이 시대의 필요들을 잘 수용할 수 있어야 한다.

Ⅳ. 대안의 길 모색

1. 복음적 정신과 삶의 형성

제임스 스미스는 리오타르의 이야기 개념과 푸코의 훈육 개념을 연결하여 기독교적 '형성'(formation)의 중요성에 대해 강조한다.[104] 이는 성경에 나타나는 하나님의 구속의 이야기를 개개인의 새로운 삶과 공동체적 문화로 살아내는 것을 가리킨다. 특히 오늘날과 같은 고도 자본주의 소비사회 속에서는 대중매체를 통한 상품 광고가 인간의 인지 구조보다 더 저변에 놓인 욕망 구조를 자극한다. 스미스의 말을 빌리자면 "마케팅은 사람들을 특정한 인물로 주조한다."[105] 쉽게 말해 사람들이 욕망하는 것을 소유한 사람들을

교회의 외적 경계를 허물면서도 삶의 변화의 원천인 복음을 약화시키지 않는 교회 형태이다. 참고, 짐 벨처, 『깊이 있는 교회』, 전의우 역(서울: 포이에마, 2011), 120-23, 225-27.

104 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 154. 앤서니 티슬턴(Anthony C. Thiselton)의 『기독교 교리와 해석학』(서울: 새물결플러스, 2015)에서도 기독교의 이야기(티슬턴의 경우는 교리)가 가지는 형성(formation)의 역할을 힘주어 강조하고 있다.

105 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 157.

내세워 어떤 것을 가지게 될 때 그 사람과 동일하게 될 것처럼 믿게 만드는 것이다. 그들의 (만들어진) 이야기를 자기 이야기로 이어가게 하는 것이 핵심이다. 이것이 인지적인 방식으로 접근하는 것보다 훨씬 더 은밀하면서도 효과적인 방식인데, 스미스는 교회가 이런 방식을 눈여겨 볼 필요가 있다고 말한다.

푸코의 훈육 개념을 변용하여 스미스는 교회가 "하나님의 형상을 반영하도록 인간을 교육하는 [대안적] 훈육사회"가 되어야 한다고 제시한다.[106] 앞서 그가 했던 말, "마케팅은 사람들을 특정한 인물로 주조한다"는 말을 채용하여 이를 다르게 표현해보자면 성경의 내러티브는 그리스도인을 그리스도의 삶을 살아가는 특정한 인물로 주조한다. 이런 목적을 위하여 교회 안의 모든 설교나 성경공부가 일치된 목적을 지향해야 한다. 단지 인지적 지식에 호소하는 설교나 성경공부가 아니라 새로운 삶을 형성하는 이야기의 주인공이 되도록 성도들을 양육해야 한다. 지식의 체계를 넘어 욕망의 체계가 변화된 그리스도인이 되지 않으면 세상의 문화를 거슬러가는 대안적이고 변혁적인 그리스도인이 될 수 없다.

스미스의 제안은 우리가 귀담아 들어야 할 소중한 방향 제시이다. 그의 말을 조금 길게 인용해보자.

> 복음 이야기에서 우리 자신을 발견하는 법을 가르치려면, 매주 예배에서 복음 내러티브를 불러내는 법을 알아야 한다. 우리 자신이 바로 하나님께서 구속하시는 이야기의 한 등장인물임을 기술하는 능력이 바로 제자도와 신앙 형성의 핵심이다. 하나님의 구속 이야기에서 우리 역할을 이해하고 배역을 찾는 능력이 필요하다.[107]

많은 고민과 지혜가 필요한 부분이다. 대중 집회 형식의 예배에 익숙한 대부분의 한국 교회 현실에서 이를 적용하자면 파격적인 형식의 변화가

106 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 161.
107 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 116.

필요하다. 일방적 전달 형식의 설교와 기껏해야(때로는 유도된) '아멘'의 반응이 전부인 현재의 구도를 넘어 보다 참여적인 형태의 설교나 예배를 어떻게 모색할지 고민해볼 필요가 있다.

이런 고민은 외형적인 틀의 변화 차원에서도 일어날 수 있다. 생각 속에서는 쉽지만 실제로 하려고 하면 쉽지 않은 이런 부류의 고민들이다. 앞만 보고 앉도록 배치된 의자들(일률적인 무거운 장의자들)을 없애고 가변성과 이동성이 가능한 의자 배치를 하는 것부터 과연 시도할 수 있을까? 설교 시간에 질문이 오고 가며 설교자 외에 다른 사람들의 이야기가 일정 부분 끼어드는 것을 과연 허용할 수 있을까? 가상적으로만 아니라 외적 형식들에서조차도 성도들 한 사람 한 사람을 하나님의 이야기의 주역 배우들로 참여하게 만드는 그런 형태상의 변화들을 도모할 수 있을까? 전체가 어려우면 최소한 청년층을 중심으로 부분적으로나마 이런 변화를 적용해볼 수 있을까? 우리가 무엇이 문제이며 또 무엇을 이루어야 할 것인지를 좀 더 분명히 인식한다면 좀 더 기민한 방식으로 형식적인 것들을 여기에 맞추어 가는 지혜를 도출해낼 수 있으리라고 본다.

2. 체화된 이야기들의 증폭

포스트모더니즘 시대에는 알차고 건강한 소형 교회가 대안이다. 대형 교회는 기존의 틀을 바꾸기 어려울 뿐 아니라 수성(守城)이나 현상 유지, 또는 지속적인 성장 추구 이상의 것을 도모하기 어렵다. 기이하게도 한국 교회 안에는 대형 교회가 하나의 추구 모델이 되고 있고, 이유와 목적이 불분명한 '교회 성장'의 허황된 꿈이 지배적인 동인 역할을 하고 있다. 그러다 보니 세속적인 성장의 방식, 경영의 방식 등이 교회 문화를 주도하고 있다. 이는 성경이 말하는 제자 삼기(마 28:18-20)와 그 목표와 방향 또는 방법이 전혀 다르다.

예수님은 제자 삼으라는 명령을 교회에게 주셨다. 사명 중심의 교회는 이 일을 자신의 본질로 잘 고수해가야 한다. 마이클 윌킨스(Michael J.

Wilkins)가 잘 지적하는 것처럼, 복음서가 기록되던 1세기에 와서 제자(maqhth,j)라는 단어는 단순한 '학습자'가 아니라 '모방자'의 의미를 함유하고 있었다.[108] 그가 이해하는 제자는 예수님을 닮은 삶이 형성되어 있는 사람이다. 제자훈련의 과정은 하나의 학습 프로그램이 아니다. 오히려 "제자도란 실제 세상에서 예수님과 함께 걸으며 그분을 닮는 것"이며, "제자도란 종교적, 영적 차원만을 개발하는 것이 아니라, 그 사람 전체에 영향을 미"치는 전인적 형성의 과정이다.[109]

포스트모더니즘 사조가 아무리 짙어지더라도 교회의 제자 삼기의 노력은 결코 포기될 수 없다. 오히려 더 집중적으로 이 일을 교회의 제일차적 목표로 추구해야 한다. 특히 포스트모던 삶의 방식에 이미 깊이 사로잡혀 있는 다음 세대 그리스도인들을 어떻게 예수님의 제자로 양육할 것인지 깊이 고민하지 않으면 안 된다. 이들이 자기화 된 하나님의 이야기를 만들어갈 수 있는 역량을 구비하도록 도와야 한다.

현재 많은 청년 및 청소년들이 급격하게 기존 교회를 이탈하고 있다. 교회에 남아 있는 청소년들도 부모 체면 때문에 교회에 나오는 경우가 많다. 이들에게 교회의 문화는 강요된 적응의 대상이다. 이들 속에 자신들의 이야기가 산출되게 해야 한다. 리오타르 식으로 그것은 작은 이야기(petit récit)의 세계이다. 성경의 하나님의 이야기를 자기화한 것이다. 그것이 그들 속에서 만들어지고 공유되도록 도와주어야 한다. 마치 해커를 잡기 위해 해커를 쓰듯이 청년들, 청소년들을 위한 계층 지도자들(전담 교역자가 아닌 또래 리더들)을 육성해야 한다. 그들이 교회 안에서 자기 목소리를 가지도록 해야 한다. 변질된 당회 중심의 수직적 조직과는 별도로 제자 삼기 사역의 공동 목표를 위한 직능적 회의체가 만들어져야 하고, 이 계층 지도자들도 여기에 참여해서 자기들의 고민과 활동을 함께 나누도록 해야

---

108 Michael J. Wilkins, 『제자도 신학』, 황영철 역(서울: 국제제자훈련원, 2015), 106. Michael J. Wilkins, *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel* (Eugene: Wipf and Stock, 1995, 2nd edn.), 42에서는 이를 학습자(learner)와 추종자(adherent)로 구분한다.

109 Wilkins, 『제자도 신학』, 176-77.

한다.

이런 방향으로의 노력은 설교와 예배 속에서도 나타나야 한다. 설교가 설교자만의 독백이 아니라 하나님의 구속의 이야기에 이어지는 모든 그리스도인의 삶의 이야기가 되도록 목표 설정이 분명해져야 한다. 리오타르가 말하는 방식으로 지식이 정보화되고 이것이 이론상 모든 사람들에게 공개되는 포스트모던 사회 속에서는 "교수(또는 지식인) 시대의 종말"이 불가피한 것처럼, 정보화된 설교 또한 유사한 방식으로 모든 사람들에게 공개된다. 이는 정보화된 지식 전달자로서의 "목사 시대의 종말"을 예고하는 것인지도 모른다. 이 시대에 소위 '설교 표절'에 대해 사람들이 민감한 이유가 여기에 있다. 누구에게나 접속 가능한 정보화된 설교를 왜 앵무새처럼 되풀이 하느냐는 것이다. 이런 민감성을 읽지 못하는 설교자는 도태의 길을 걸을 수밖에 없다.

설교자는 단순히 지식 전달을 위해 존재하지 않는다. 이것이 목적이라면 설교자는 모든 것을 명제화해야 하고 일반화해야 한다. 이는 포스트모더니즘 사조에 익숙한 현대인들에게 가장 거부감을 일으키는 일 중의 하나이다. 성경의 이야기가 자신들의 삶의 이야기로 체화되도록 인도해야 한다. 이를 위해 설교자들의 경우, 최소한 듀웨인 리트핀(Duane Litfin)이 소개하는 일반화-구체화 사다리 오르내리기에 익숙해질 필요가 있다.[110] 바울의 복음 선포에 관한 좋은 박사학위 논문을 쓴 바 있는 리트핀은 언어학자 알프레드 코집스키(Alfred Korzybski)와 하야카와(S.I. Hayakawa)가 발전시킨 "추상화 사다리" 개념을 설교에 접맥시키고 있다. 추상화 사다리의 위쪽에는 추상적인 개념들이 자리하고 있다. 예를 들어 개는 더 위쪽으로 올라갈수록 포유동물→생물→사물이 된다. 그러나 사다리의 아래쪽으로 내려오면 더 구체화 되어서 진돗개나 푸들이 되고 더 아래로는 우리 집 강아지 '복슬이'나

110 참고, Duane Litfin, 『말 vs 행위: 균형 잡힌 복음전파』, 유정희 역(서울: 아가페북스, 2015). 이 한글 번역본의 제목은 마치 리트핀이 말과 행위를 대립적인 것으로 이해하는 것처럼 원 제목을 직역해 놓았는데, 실제로 리트핀이 말하고자 하는 것은 행위로서의 말의 중요성이다. 그런 점에서 말의 선포가 여전히 중요하다는 것을 역설한다.

'베니'가 된다.

이런 개념이 좋은 설교자에게 얼마나 유용한지를 염두에 두면서 리트핀은 이렇게 말한다. "훌륭한 연설가와 평론가는 사다리를 자유롭게 오르내리며, 추상적인 개념이 구체적인 개념에 의미와 맥락을 부여하고, 구체적인 개념이 추상적 개념에 살을 붙이고 생기를 불어넣게" 해야 한다.[111] 문제는 이것이 성경의 개념에 익숙하지 못한 청년, 청소년들의 세계로 내려올수록 더욱 어려워진다는 것이다. 돈 카슨이 말하는 것처럼 이들에게 "하나님 나라"나 "복음"이나 "아마겟돈" 같은 성경의 용어들은 "해체되고 다시 정의될" 필요가 있는 개념들이다.[112] 그 정의는 또 다른 개념을 통해 내려지는 것이 아니라 구체적인 삶의 이야기로 체화되고 연결되는 방식으로 내려져야 한다. 그들의 구체적인 삶의 세계 속에서 구별된 삶이 무엇이며 영적 전쟁의 현상이 무엇인지 실제적이고 적용된 용어 해석이 이루어지지 않으면 안 된다. 그래서 무수한 삶의 이야기 속으로 성경의 언어가 체화되고 실제로 그런 체화된 삶이 계속 일어나도록 설교가 그 목표를 분명히 해야 한다.

예배 또한 이를 도와야 한다. 많은 교회들에서 예배 인도자가 교인들이 감사헌금 드린 것을 일일이 긴 시간을 들여 소개하는 것을 본다. 가끔 그 목적이 무엇인지를 물어본다. 일종의 광고인가? 아니면 더 많은 감사헌금을 하도록 유도하기 위함인가? 차라리 그 시간에 교인들 스스로가 자신의 삶 속에 이어진 하나님의 역사를 직접 나누도록 하면 더 좋지 않은가? 정작 예배하는 주체들인 성도들의 이야기는 다 간접적인 것이 되어버리고 예배가 항상 '예배 보는' 것으로 또는 피동적인 것으로 머물러 있다면 성도들은 자기 이야기를 이어나갈 기회나 역량을 잃어버리고 말 것이다. 교인들 한 사람 한 사람의 이야기가 존중되고, 또한 그 이야기의 역량이 배양될 때 그들 속에 실제적이고 구체적인 삶의 변화가 일어난다.

---

111 Litfin, 『말 vs 행위』, 76-77.
112 Carson, 『이머징 교회 바로 알기』, 52.

3. 변증적 자세를 넘어 본연의 색깔 드러내기

지금 우리는 교회 안팎에서 기독교에 대한 지속적인 공격이 일어나는 것을 직면하고 있다. 안티 기독교 활동도 여러 다른 운동들과 결탁하여 매우 광범위하고 조직적인 방식으로 계속되고 있다.[113] 한 때는 기독교가 이런 비난과 도전을 피하기 위해 이성이나 합리성, 또는 주류 문화에 자신을 끼워 맞추는 '변증적' 방식으로 자신의 자리를 찾아가려 했던 적도 있다. 하지만 포스트모던 시대에는 이런 방식의 접근 자체가 호소력을 잃어버리고 있다.

제임스 스미스가 잘 지적하는 것처럼 "많은 구도자는 대형할인점에서 이미 살 수 있는 상품의 종교판을 원하지 않는다."[114] 복음을 기성 문화에 끼워 맞추기 하는 것은 그 문화에 주도권을 내어주는 일이 될 뿐만 아니라, 교회를 일종의 클럽이나 파티의 대체물로 인식하게 만드는 결과를 낳는다. 교회는 사람들을 자신이 살아내는 하나님의 이야기 속에 들어오도록 초청하고 "환대"(스미스의 용어대로)하는 방식으로 이 시대에 전도의 사명을 수행한다. 그러기 위해서는 교회가 자신의 본연의 색깔을 가장 생생하게 잘 살려낼 필요가 있다. 세상의 문화와 다른 것을 두려워 할 것이 아니라, 다른 그것을 오히려 더 잘 부각시켜야 한다. 스미스의 말처럼 "탈근대적 교회는 바로 하나님의 드라마가 공연되는 무대다. 즉, 기독교인에게는 '공연을 잘할' 책임이 있다."[115]

역사상 교회에 대한 조롱이 없었던 적은 없다. 존 스토트는 로마의 팔라틴 언덕의 한 집에서 발견된 2세기 것으로 추정되는 벽에 그려진 낙서 하나를 소개한다. 거기에는 당나귀 머리를 가진 한 사람이 십자가에 달린 모습을 그려 놓았다. 그리고 어떤 사람이 경배의 표시로 한 쪽 손을 들고 "알렉사메노스는 신을 경배한다"(ALEXAMENO CEBETE THEON)라고 적어 놓았

113 이에 대해서는 필자의 글 "반기독교 운동, 그 실태와 대처", 「개혁신학과 교회」 26(2012), 113-42에서 그 구체적 실태를 보다 상세히 다룬 바 있다.
114 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 119.
115 Smith, 『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』, 121.

다. 곧 그리스도인을 당나귀 숭배자로 조롱하고 있는 것이다.[116] 이런 조롱과 모욕은 1세기에 신약 성경이 기록되던 그 시기에도 일상적인 현상 가운데 하나였다. 로마 교회를 향하여 쓰인 것으로 추정되는 히브리서가 이를 잘 보여준다.[117] 조롱과 공개적 모욕과 박해는 항상 준비되어 있다. 그리스도인은 그것을 무서워할 것이 아니라, 자신이 진정으로 자기가 믿는 것이 무엇인지 바르게 알고 그 시초의 것을 끝까지 잘 견지해가고자 하는(히 3:14) 신실함과 담대함이 살아 있느냐를 물어야 한다.

이 시대 우리에게도 마찬가지이다. 우리는 우리 주변에서 일어나는 교회에 대한 무차별적인 공격이나 조롱을 무서워할 것이 아니라 우리의 본질을 스스로 잃어가는 것을 두려워해야 한다. 우리 안에 하나님의 이야기를 살아낼 능력과 자질이 구비되어 있지 않은 것을 두려워해야 한다. 그런 자질을 구비하도록 다음 세대를 준비시키지 않는 태만을 두려워해야 한다. 다른 사람을 이 복된 이야기의 세계 속으로 초대하고 환대할 자신감마저 잃어버리고 스스로 자조와 비탄 속에 빠져 있는 심각한 병증을 두려워해야 한다. 우리가 살아가는 사회는 어디를 향하여 가는지도 모르는 채 포스트모더니즘의 허무주의와 아나키(무정부)적 무의미의 현실 속에 점점 더 깊이 빠져들고 있는데, 누군가에게 도움의 손길을 구해보지만 정작 교회 자체가 도움이 되기는커녕 환멸과 동정의 대상이 되어 있어서 온 사회가 등불 없는 어둠에 빠져들도록 방치하고 있는 이 현재의 위기를 진정 두려워해야 한다. 이 시대에 교회는 교회 자신이 되어야 한다. 자신의 색깔을 있는 그대로 드러내어야 한다.

Ⅴ. 나가는 말

116 John Stott, 『그리스도의 십자가』, 황영철·정옥배 역(서울: IVP, 1988), 41.
117 참고, 최승락, 『히브리서 산책: 성취와 기다림』(서울: 이레서원, 2018).

우리는 포스트모더니즘 사조의 성격을 이해하기 위해 리오타르를 하나의 출발점으로 삼아 이야기를 시작했다. 그의 주장이 가지는 '양날의 칼' 성격을 이 시대의 교회의 위치와 관련하여 생각해 보았다. 한국 교회는 아직도 많은 면에서 모더니즘의 논리에 사로잡혀 있다. 하지만 모더니즘은 기독교의 안전한 동반자가 아니다. 그것은 포스트모더니즘도 마찬가지이다. 우리는 시대의 사조에 편을 들려하기보다 그것을 초월하는 하나님 나라의 복음이 어떻게 각 시대 속에 효력 있게 선포되어야 할 것인지를 고민하고 있다.

만일 자신이 아직도 모더니즘의 논리에 더 깊은 향수를 느끼는 사람이라면 자신을 넘어 다음 세대를 생각해서라도 포스트모더니즘의 사조의 흐름에 더 깊은 관심을 기울여야 할 것이다. 반면 자신이 이미 포스트모더니즘에 깊이 경도되어 있는 사람이라면 그것이 이끄는 마지막 결과가 무엇일지에 대해 깊이 반성하면서 포스트-포스트모더니즘을 대비해야 한다.

어느 사이엔가 한국 교회의 많은 지도자들 속에 파고들어 있는 하나의 패배주의를 발견한다. 교회가 앞으로 어떻게 될지는 모르지만 내 세대까지는 그럭저럭 굴러가지 않겠는가 하는 보신적 패배주의가 그것이다. 그래서 지금까지 해왔던 익숙한 방식 그대로를 답습해가고 있는 것이다. 하지만 이런 방식이나 지금의 교회 언어에 익숙한 세대가 지나간 다음에 일어날 일은 무엇일까? 더 이상 교회 언어가 통하지 않는 새로운 세대를 어떻게 할 것인가? 교회는 급속하게 대화의 능력을 상실해가고 있다. 지금은 어둡게 우리를 짓누르는 패배주의를 딛고 다음 세대를 위해 길을 뚫어야 할 때이다. 그것은 교회가 자신의 체질을 새롭게 정비하고 진정한 교회다움을 가장 진하게 구현함을 통해 이루어진다.

[Abstract]

Church in the Hostile Socio-religious Situation in the Age of Postmodernism

Seung Nack Choi (Korean Theological Seminary)

Is postmodernism enemy or friend of Christianity? It is a hard question to answer. It depends on how we define postmodernism. So we want to find out how J.F. Lyotard defines it. His idea of metanarrative or grand narrative is not related to the size of a narrative. Rather it is a narrative used to justify a story or stories. Christian narrative in itself is not to be identified with grand narrative as Lyotard defines it. Rather Christian narrative has its own status as a specific story among many stories. There arises, however, a different kind of hostile situation when we accept this postmodern condition as unavoidable. Many heretic groups could take a better advantage with this postmodern condition. We also confront with some new forms of chuch movement around us including non-church going Christians and so-called emerging church movement. We try to evaluate these movements and to check out what makes church a biblical and feformed church. We want to suggest that descipleship is basically important to meet this challenging and sometimes hostile postmodern situations in which the church is placed.

Key Words: Postmodernism, Lyotard, metanarrative, non-church-going Christian, emerging church, discipleship

[참고문헌]

양희송. 『가나안 성도, 교회 밖 신앙』. 서울: 포이에마, 2014.
정재영. 『교회 안 나가는 그리스도인』. 서울: 한국기독학생회출판부, 2015.
최승락. 『히브리서 산책: 성취와 기다림』. 서울: 이레서원, 2018.
_____. "포스트모던 시대의 성경해석에 대한 평가". 「헤르메네이아 투데이」 56(2013): 23-36.
_____. 『이 텍스트에 어드레스가 있는가?』. 서울: CLC, 2012.
_____. "반기독교 운동, 그 실태와 대처". 「개혁신학과 교회」 26(2012): 113-42.
Bauckham, Richard. *The Bible in the Contemporary World: Hermeneutical Ventures*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
Belcher, Jim. 『깊이 있는 교회』. 전의우 역. 서울: 포이에마, 2011.
Caputo, John D. "The Sense of God." In *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity*. Eds. Lieven Boeve and Christophe Brabant. Burlington: Ashgate, 2010.
_____. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*: Religion without Religion. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997.
Carson, Don. 『이머징 교회 바로 알기』. 이용중 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2009.
Gilley, Gary E. 『포스트모던 신비주의와 이머징 교회의 도전』. 김세민 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2011.
Litfin, Duane. 『말 vs 행위: 균형 잡힌 복음전파』. 유정희 역. 서울: 아가페북스, 2015.
Lyotard, Jean-François. 『쟁론』. 진태원 역. 부산: 경성대학교 출판부, 2015.
_____. 『지식인의 종언』. 이현복 편역. 서울: 문예출판사, 1993.
_____. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*.

Manchester: Manchester University Press, 1984.
Mouw, Richard J. He Shines in All That's Fair. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
Oakland, Roger.『이머징 교회와 신비주의』. 황 스데반 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2010.
Smith, James K.A.『누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?』. 박삼종·배성민 역. 파주: 살림, 2009.
Stott, John.『그리스도의 십자가』. 황영철·정옥배 역. 서울: IVP, 1988.
Thiselton, Anthony C.『기독교 교리와 해석학』. 서울: 새물결플러스, 2015.
Wilkins, Michael J.『제자도 신학』. 황영철 역. 서울: 국제제자훈련원, 2015.
_____. *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel*. Eugene: Wipf and Stock, 1995.