

폴 리콰르의 해석학과 여성신학

양명수(이화여대 신학대학원 교수/기독교윤리)

요약

리콰르의 해석학은 기본적으로 하이데거의 존재론적 해석학의 구도를 취하지만, 의심의 해석학을 또 하나의 축으로 하고 있다. 그가 말하는 해석 행위에는, 존재론적 해석학의 계시와 열어 밝힘과 의존과 귀속이 있으면서 동시에 다양한 의심의 방법을 통해 억압하는 구조를 없애는 비판 행위가 일어나는 것이다. 해석학은 이데올로기 비판을 직접하지는 않지만, 밖에서 일어난 이데올로기 비판이 해석의 과정 중에 중요한 단계로 수용될 수 있고 수용되어야 함을 리콰르는 밝혔다.

신학이나 신앙은 성서라고 하는 은유의 세계에 바탕을 두고 있다. 신앙은 성서 앞에서 일어나는 새로운 자기 이해다. 그러므로 리콰르의 은유 이론에 따르면, 기독교의 신앙은 언제나 텍스트가 제안하는 새로운 세상 앞에서 자기의 편견을 버리고 외부에서 밝혀진 구조 약에 대한 비판을 받아들이는 과정이다. 신앙은 이데올로기 비판을 수용한다는 말이다. 이런 점 때문에, 리콰르의 해석학은 해방신학이나 여성 신학 같은 이데올로기 비판을 중시하는 신학에 중요한 영감을 준다. 여성 신학의 경우, 가부장제 비판만을 위해서는 리콰르의 해석학이 필요 없지만, 신앙의 영성을 중시하면서 비판적 신학을 마련하고자 할 때는 그의 해석학이 중요한 역할을 할 수 있는 것이다. 쉬나이더스는 통합의 해석학을 위해, 그리고 맥페이그는 새로운 모델을 통한 여성 해방의 신학을 마련하기 위해 리콰르의 해석학을 이론적 기반으로 사용했다. 그리고 앤더슨은 로고스 중심의 철학보다는 신화의 은유 세계에서 여성의 새로운 역할을 찾기 위해 리콰르 이론의 도움을 받았다. 이것은 몇 가지 예에 불과하지만, 성서를 버리지 않고 여성 신학을 할 때 유용할 것이다. 신앙 경험으로부터 해방의 힘을 끌어내고자 하는 신학에 리콰르의 해석학은 설득력 있는 이론을 제공할 것이다.

주제어: 리콰르의 해석학, 여성 신학, 이데올로기 비판, 은유, 거리두기

1. 서론

이 논문은, 여성 신학의 해방의 관점과 하이데거, 가다머, 리콰르로 이어지는 철학적 해석학의 관점을 어떻게 연결시킬 것인가에 관심을 둔 연구다. 이것은 여성 신학이 이룩한 가부장제로부터의 해방의 의식을 일반인의 종교 경험과 연결시키려는 것이다. 여성 신학이 중요시하는 여성의 경험은 일상생활에서의 억압의 경험인데, 평범한 종교인들의 신앙이 주는 해방의 경험은 위로받고 존엄성을 인정받는 경험이다. 그러한 종교 경험은 일상생활에서 당하는 억압의 경험을 말하는 데 방해가 될 수도 있다. 종교는 일차적으로 투쟁보다는 사랑과 헌신을 말하기 때문이다. 그리고 구조의 악보다는 개인의 죄에 초점이 맞추

어져 있기 때문이다. 실제로, 억압을 벗기 위한 투쟁의 이론들은 대개 교회 밖에서 시작되었다.

그러나 우리는 이렇게 물을 수 있다. 인간을 자유롭게 하는 이론들을 신앙의 경험에서 수용할 여지는 없는가? 신앙이 투쟁의 이론을 직접 내지는 않지만, 하나님 앞에서 무로 돌아가는 신앙 경험이 자유와 평등을 위한 투쟁 이론을 낼 준비를 갖추고 있다고 볼 수는 없을까? 종교의 힘을 해방의 힘으로 연결시킬 수는 없을까? 만일 종교를 포기하지 않고 신앙의 힘을 가지고 모든 억압으로부터의 해방을 추구한다면, 종교 경험이 해방의 투쟁으로 이어지는 지점을 어떻게 설명할 수 있을까? 우리는 리쾨르의 해석학에서 이데올로기 비판의 자리를 찾아봄으로 그런 질문에 대한 답을 찾아보려고 한다. 이것은 여성 해방의 신학이 리쾨르 해석학에 접목됨으로써 얻을 수 있는 효과이기도 하다.

여성 해방의 관점은 일종의 이데올로기 비판에 중점을 둔 것이다. 이데올로기란 인간의 의식을 구성하고 있는 어떤 생각인데, 억압을 정당화하기 위해 만들어낸 생각이다. 그것을 마르크스는 허위의식 또는 거짓 의식이라고 이름 붙였다. 이데올로기는 개인의 문제라기보다는 문화의 이름으로 뿌리 박혀 있는 구조의 문제다. 어떤 계층과 집단이 이데올로기 산출의 주역이 되고, 그들은 지배자로서 다른 계층을 지배한다. 억압은 무의식적으로 이루어지기 때문에 관습적으로 실행되지만, 억압받는 계층 중 어떤 개인들의 반발이 있을 때는 도덕의 이름으로 정죄한다.

여성 신학은 성서에 여성 억압의 구조와 문화가 들어 있다고 본다. 가부장제라고 하는 이데올로기가 그것이다. 만인을 구원한다고 하는 성서가 짐짓 여성 문제는 외면하고 있거나, 또는 여성 억압을 정당화하고 있다. 그것은 많은 경우에 영적인 구원 또는 영혼 구원이라는 이름으로 이루어져 왔다. 그러므로 여성 신학은 영적인 책으로 불리는 성서의 영적인 해석을 거부한다. 성서 본문 안에 당연하게 전제되고 있는 여성 억압적 의식과 거기서 나온 언어들, 골라내고 드러내어 비판함으로써, 성서에 묻히지 않겠다는 것이다. 그것은 성서의 당연한 영적인 권위를 인정하지 않고, 거리를 둔 채 성서를 객관화해서 역사의 산물로 보는 것을 의미한다. 이런 경향은 유럽의 근대 비판 정신의 영향을 받은 역사 비평에서 시작되었음은 물론이다.

한편 하이데거와 가다머의 해석학은 그 관심이 이데올로기 비판에 있다고 할 수 없다. 오히려 서구에서 이데올로기 비판이 한창 진행되고 그 열매로 다양한 사회 변화가 일어난 후, 비판적 인식의 한계를 인정하면서 삶의 깊이를 찾으려고 한 노력이라고 할 수 있다. 그래서 그들은 인식론을 존재론에 귀속시키려고 했다. 철학적 해석학은 인식론을 존재론의 일부로 본다. 주객 관계를 거부하고, 인생을 안다는 것 또는 사물의 진리를 안다는 것은, 거리를 두기 전에 이미 내가 알고 있는 대상에 내가 들어 있음을 보이고자 한다. 이 문제는 이미 딜타이가 자연과학에 반해서 인문과학이라는 하나의 학문을 세우고자 하면서 어느 정도 길을 열었다. 그러나 하이데거가 그의 존재론에서 이해를 존재의 양태로 보면서 강력한 설득력을 얻게 되었다. 하이데거와 가다머나 리쾨르는 떨어뜨려 놓고 보는 인식의 한계를 지적한다. 내가 어떤 대상이나 사태를 알기 전에, 나는 이미 주어진 어떤 삶의 혜택을 받고 있다는 말이다. 이미 알지 않으면 알 수 없다. 이 때 이미 안다는 것은, 물론 대상이나 사태 자체를 아는 것은 아니며, 그런 것들을 알기 위한 어떤 대 전제가 되는 삶이다. 그것은 삶의 의미와의 접촉이다. 모든 삶은 삶의 의미 물음을 중심으로, 거기서 파생된 것이다. 바로 이 부분을 강조하고자 한 것이 하이데거의 존재론이다. 근대정신이 추구한 해방의 주체성의 한계는, 하이데거의 『존재와 시간』에서, ‘전이해’ ‘해석학적 순환’

이라는 명제로 설명된다. 가다머는 이런 사유를 바탕으로, 전통과 역사가 인식에 미치는 효과를 중심으로 존재론적 해석학을 전개했다.¹⁾

리코르르리는 근대의 공허를 인정하면서도 근대를 수정하고자 하는 자기 나름의 문제의식을 갖고, 의지적인 것의 한계와 악의 문제 그리고 상징론에 바탕을 두고, 차츰 텍스트 해석학으로 자기의 이론을 정립해 나갔다. 그 과정에서 기본적으로 하이데거의 영향이 크고 가다머와 만나는 부분이 있다. 그러나 매우 많은 학문을 포섭하면서 해석학을 정립하였다. 그 결과 그는 하이데거식의 존재론을 극복하고자 했다. 인식론과 존재론의 순환을 정립하고, 하이데거의 존재론적 해석학을 존중하면서도 그 맞은편에 의심의 해석학을 정립했다. 여성 신학자들이 많이 사용하는 ‘의심의 해석학’은 그가 1960년대에 많이 쓰던 용어다.²⁾ 바로 그 점에서 리코르르리의 해석학은 이데올로기 비판을 끌어안고 있다. 그래서 리코르르리 해석학은 비판 의식을 가지면서도 신앙의 힘을 존중하려고 하는 신학자들에게 큰 영향을 주었다. 여성 신학자들 역시 리코르르리의 은유 이론과 텍스트 해석학 이론을 통해 통합적 해석학을 정립하는 데 중요한 이론적 기반을 제공받았다.

우리는 먼저 리코르르리가 말하는 해석 행위 안에 이데올로기 비판이 들어갈 자리가 있음을 입증하는 데 초점을 맞출 것이다. 그것은 기독교 신앙이 인간의 허위의식 비판을 유도하며, 결과적으로 억압적 구조를 바꾸는 힘을 가지고 있다는 점을 이해하는 데 도움을 줄 것이다. 그리고 후반부에서는 여성 신학자들이 리코르르리 해석학에서 어떤 도움을 받고 있는지를 살펴볼 것이다. 그 결과 앞으로 비판적 여성 신학이 리코르르리 해석학과 만날 때 어떤 효과를 발휘할 수 있는지를 밝힐 것이다.

2. 해석학적 거리두기와 이데올로기 비판

리코르르리 해석학에서 신앙이란 자기 자신에 대한 새로운 이해다. 이것은 하이데거 식으로 말하면, ‘존재 가능’을 받아들이는 것이다. 존재 가능이란 자신의 본래적 자아를 실현할 가능성을 의미한다. 그런데, 리코르르리에게는 하이데거의 이해에 텍스트 이론이 덧붙여진다. 이해란 텍스트 앞에서의 자기 이해다. 신앙이 단순히 절대 의존 ‘감정’이나 궁극적 ‘관심’이 아니라, ‘이해’라는 말이다. 리코르르리는 계시도 이해로 본다. 리처드 니버의 명제, “계시란 다른 모든 사건들을 이해할 수 있게 하는 이해의 사건이다”를 인용해서 계시를 말한다.³⁾

물론 여기서 말하는 이해는 인식론적인 것이 아니라 존재론적인 것이다. “이해한다는 것은 사실의 파악에 관한 것이 아니라, 존재 가능성의 파악에 관한 것이다.”⁴⁾ 자신을 가능성에서 받아들일 때 자기를 이해한 것이다. 새로운 자아로서만 자아가 되는 것이다. 하이

1) 가다머의 다음 말이 그의 생각을 대변한다. “역사적 전승은 언제나 진리를 매개하며, 중요한 것은 이 진리에 관여하는 것이다”. G.Gadamer, 『진리와 방법』 -철학적 해석학의 기본특징들』, 이길우 외 역, 문학동네, 2000, 22.

2) 1969년에 출판된 *Le conflits des interprétations*, 『해석의 갈등』, 양명수 옮김, 아카넷, 2001에서는 마르크스와 프로이트와 니체를 ‘의심의 대가’라고 지칭하고 그들의 해석방법을 ‘의심의 해석학’이라고 했다. 리코르르리 해석학을 아예 의심의 해석학이라고 부르는 여성 철학자도 있다. 참조, Alice Scott-Bauman, *Ricoeur and Hermeneutics of Suspicion*, Continuum: Great Britain, 2009.

3) “Revelation means this intelligible event which makes all other events intelligible.” Paul Ricoeur, “The Bible and imagination” in Paul Ricoeur, trans. by David Pellauer, ed. by Mark I. Wallace, *Figuring the sacred: religion, narrative, and imagination*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, 146.

4) Paul Ricoeur, 『텍스트에서 행동으로』, 박병수, 남기영 옮김, 아카넷, 1986, 101.

데거에게 있어서 사람은 자기의 존재 가능성을 세계에 투영하고, 다시 그 세계를 통해서만 본래적 자기를 찾아갈 수 있다.⁵⁾ 리콤폴레에게서 그 세계는 텍스트의 세계다. 사람들은 자신이 언제나 관계 맺고 있는 존재에 대한 이해를, 다시 말하면 자신의 존재 가능성을 작품 속에 표현해 놓았기 때문이다. 그런 점에서, 하이데거가 말하는 ‘세계 내 존재’의 ‘세계’는 리콤폴레에게서는 ‘텍스트의 세계’라고 할 수 있다.

신앙의 문제가 성서 텍스트 앞에서 자기를 새로이 이해하는 것이라면, 신앙은 이데올로기 비판을 가능하게 한다. 바로 이 문제가 리콤폴레의 해석학이 신앙과 이데올로기 비판의 문제에 기여하는 부분이다. 신앙을 텍스트 앞에서의 자기 이해로 볼 때, 기독교 신앙은 이데올로기 비판을 포함한다. 어떻게 그것이 가능한가? 그것은 텍스트 해석에 들어 있는 ‘거리두기’의 효과다.

1) 텍스트 앞의 세계에서 일어나는 자기 이해

여기서 리콤폴레 해석학에서 중요한 개념인 ‘거리 두기’를 간단히 언급하면, 몇 가지 차원이 있다.

첫째, 말이 글이 되면서 생기는 거리두기다. 말은 대화자들 사이에 먹고 들어가는 공통 부분이 있다. 서로 어떤 상황에서 말 한 것인지가 분명하므로, 무슨 말인지 그 의미가 대체로 정해져 있다. 그러나 말이 글이 되면서, 말했던 상황에서 벗어남으로써, 언어는 여러 가지 언어학적 값어치들이 살아나면서 그것들의 다양한 조합이 텍스트의 의미를 이룰 수 있게 된다.

둘째, 말이 글이 되면서, 텍스트는 저자의 의도로부터 독립한다. 뿐만 아니라 누구에게 말하는 것인지, 글이 쓰여진 당시의 독자로부터도 글은 독립한다. 그리고 당시의 상황으로부터도 독립한다. 그래서 리콤폴레가 늘 강조하는 것은 텍스트의 자율성이요, 텍스트의 세계는 텍스트의 뒤(world behind the text)가 아니라 텍스트의 세계(world of the text)로 독립한다. 역사비평이나 문학 비평 등을 통해 성서의 저자의 의도와 당시의 정치 경제적 상황 그리고 당시의 독자들을 찾아내는 것은 텍스트 뒤의 세계를 밝히는 것이다. 그러나 ‘텍스트의 세계’는 텍스트의 의미가 언어학적 값어치에 의해서 생산되는 객관적이고 구조적인 의미다. 문법과 논리 그리고 통사론에 의해서 본문은 그 자체로 저자의 의도로부터 독립해서 자기 의미를 갖는다. 리콤폴레는 이러한 텍스트의 의미를 프레게(Frege)를 따라 언어학적 의미(sens)라고 한다. 리콤폴레 해석학을 위해 구조주의가 공헌한 것은, 본문의 의미가 저자로부터 독립한다는 점이다.

종교적 은유나 문학 작품의 텍스트의 의미는 언어학적 값어치들에 의해서 끝나지 않는다. 텍스트는 이미 말이지만 여전히 뭔가를 말하고자 한다. 텍스트가 언어학적 언어에 갇히지 않고, 어떤 세상을 지향한다. 말이 말하고자 하는 것이 있다. 그것을 지시 의미(reference)라고 한다. 언어학적 의미(sense)가 지향하는 의미(reference)가 있다. 그것은 말하자면 하이데거가 말하는 ‘존재의 의미’에 해당하는 그 의미다. 우리는 그것을 ‘삶의 의미’라고 할 수 있다고 본다.⁶⁾ 삶의 의미는, 하이데거의 존재론적 용어로는 ‘세계 내 존재 가능’이고, 리콤폴레는 이것을 ‘텍스트가 제안하는 새로운 세상’과 ‘새로운 자기 이해’로 본다. 다시 말해서 삶의 의미는 새로운 존재(존재 가능)가 되는 데 있고, 본래적 자아를 찾는 데 있다. 리콤폴레가 볼 때 그것은 텍스트가 제안하는 새로운 세상에 대한 응답과 함께 일어나는 일이다. 텍스트는 현재의 억압에서 벗어난 새로운 세상을 지향한다.

5) “하이데거의 이해에는 존재론적인 의미가 있다. 그의 이해에는 세계에 던져진 존재의 해답, 즉 존재가 가장 자기 자신의 것인 자신의 가능성들을 세계에 투영하면서 세계 속에서 자신의 방향을 찾아가는 해답이다.” 위의 책, 23.

6) “텍스트를 이해하는 것은 그 자체로 목적이 아니다. 그것은 직접적 반성의 편법으로 자기 ‘인생의 의미’를 발견하지 못하는 한 주체의 자기와의 관계를 중재해 준다.” 위의 책, 182. 강조는 필자. 리콤폴레는 삶이 의미가 있음을 전제로 하고 있다. 참조, Karl Simms, 『해석의 영혼, 폴 리콤폴레』, 김창환 옮김, 문학동네, 2003, 22.

존재 가능 또는 텍스트가 말하고자 하는 그 새로운 세상이 텍스트 앞의 세계(world before the text)를 만든다.

하이데거에 따르면 존재의 의미 또는 삶의 의미가 말의 의미를 낳은 것이다. 다시 말해서 존재의 의미가 말의 의미보다 더 본질적이고, 기초적이다. 말이란 존재의 의미를 이해하고 찾는 것을 밖으로 표현한 것이다. 텍스트는 인간이 찾은 존재 의미를 말로 표현하면서 동시에 여전히 존재 의미를 찾고 있는 언어다. 그래서 텍스트는 이미 말한 것이지만 여전히 말하고자 하는 것이 있다. 이처럼 텍스트는 세계 내 존재 ‘가능’을 지향하고, 새로운 세상을 지향하면서 ‘텍스트 앞의 세계’를 펼친다. 이렇게 해서 텍스트의 자율성이 탄생한다. 텍스트의 자율성은 ‘텍스트의 세계’가 ‘텍스트 뒤의 세계’로부터 독립하면서 생겨나고, ‘텍스트 앞의 세계’에서 정점에 달한다.

우리가 성서를 읽고 은혜를 받고, 성서 본문을 가지고 설교를 할 때는 모두 텍스트 앞의 세계를 근거로 하는 것이다.⁷⁾ 역사비평은 저자의 의도나 성서가 쓰여질 당시의 상황을 연구하여 여러 가지 과학적이고 역사적인 사실들을 제시한다는 점에서, 텍스트 뒤의 세계를 밝히는 것이다. 그러나 본문을 읽는 행위는 성서의 기사를 나의 문제에 대한 답을 찾기 위해 읽는 것이다. 출애굽 사건이 나의 해방 사건이 되는 것은 역사 비평이 가져다주는 정보 이상의 문제다. 성서가 말하고자 하는 것은, 역사 비평이나 어떤 신학에 갇힐 수 없다. 그러므로 역사 비평과 거기서 발전된 사회학적 성서 해석 그리고 이데올로기 비판을 위한 해석 등은 성서를 비판적으로 보는 데 도움을 주지만, 성서의 넘치는 의미를 해석하는 것은 성서학의 몫이 아니라 독자의 몫이다. 여기서 독자로서의 일반 신도는 학자로서의 성서학자보다 더 궁극적인 위치에 있다. 성서라고 하는 텍스트는 독자를 위해서 있고, 독자에 의해 완성된다.

텍스트의 자율성은 창조적 거리두기를 가능하게 하는 것이다. 거리두기는 소외가 아니라 해석학적 자유를 만드는 것이다. 인간의 자유는 해석학적 자유라고 말할 수 있다. 여기에는 물론 경험의 언어성이라는 것이 전제되어 있다.⁸⁾ “경험은 말해질 수 있고, 말해지기를 요구한다. 경험을 언어로 표현한다는 것은 경험을 다른 사물로 변화시키는 것이 아니라, 경험을 분절화하고 전개 하면서, 경험 자체가 되게 하는 것이다.”⁹⁾ 인간의 경험은 언어 이전의 상태에서 언어로 나올 때 비로소 의미 있는 경험이 된다. 텍스트는 언어로 나온 경험이다. 그런데, 저자의 경험을 표현한 언어의 의미에 붙들려 있지 않고, 텍스트가 저자의 손을 떠나면서부터 독자는 자신의 경험을 표현하는 언어로 텍스트를 받아들인다. 저자가 말하고자 하는 것이 아니라, 텍스트가 말하고자 하는 것을 찾는 것이 독서요, 해석행위다. 이렇게 볼 때, 본문의 의미 세계는 저자의 의도와 작품이 쓰여질 당시의 상황으로부터 독립하고, 독자에게 해석학적 자유를 준다. 리콰르는 이것을 탈문맥화(décontextualisation)한다고 한다.¹⁰⁾

2) 자기로부터의 거리두기

이제 세 번째 거리두기를 말할 차례가 되었다. 이것은 독자가 텍스트 앞에서 자기로부터 거리를 두는 것을 가리킨다. 리콰르는 이 단계에서 이데올로기 비판이 가능하다고 본다.

이것은 독자가 자기를 찾기 위해서 자기를 텍스트 앞에서 내려놓는 것을 의미한다. 일상

7) 성서의 계시적 기능을 텍스트 이론으로 설명하는 리콰르의 견해를 윤철호 교수가 잘 요약하고 있다. 윤철호, 『신뢰와 의혹』, 대한기독교서회, 2007, 369-376.

8) “해석학이 모든 경험의 언어적 조건 즉 언어성을 취급하게 되었을 때 비로소 해석학은 단순히 주석의 방법론이나 문헌학의 방법론이 아닌 해석의 철학이 된다.” 위의 책, 57.

9) 위의 책, 57.

10) 이 문제는 이기언의 좋은 논문, “폴 리콰르: 해석학과 자기 이해”, 『불어불문학연구』, vol.79, 2009에서 잘 설명하고 있다.

적인 명증성으로부터 벗어나는 것이기도 하다. 텍스트가 제시한 새로운 세계에 자기를 맡기고 상상력 속에서 새로운 세상에 맞는 자기를 그리는 독자는, 자기비판을 가능하게 할 만큼 자기와 거리를 둔다. 이것이 리코르가 말하는 ‘텍스트 앞의 세계’가 지니는 중요한 의미다. 저자의 의도나 독자의 의도보다도 텍스트의 의도가 중요하다. 또는 가다머의 표현대로라면 말을 통해 ‘말해진 것’이 중요하다.

이것은 텍스트의 자율성이 독자의 자유를 제한하는 차원을 가리킨다. 해석학적 자유는 독자의 자유가 아니다. 저자로부터의 자유가 있다고 해서, 독자가 마음대로 해석해도 되는 것은 아니다. 독자의 해석행위는, 먼저 텍스트의 객관적인 언어학적 의미 구조에 의해서 제한받는다. 어느 정도 객관화된 의미를 제시하는 본문의 언어학적 값어치는 독자가 자기마음대로 얘기를 만드는 것을 막는다. 그러나 더 중요한 문제가 있다. 그것은 독자의 주관성이 “이해 이론의 최초의 카테고리라 아니라 최후의 카테고리”¹¹⁾라는 점이다. “텍스트 이론은 주관성의 작용이 이해를 시작하는 것이라기보다는 이해를 완성한다는 것을 나타낸다.”¹²⁾

이 말은 무슨 뜻인가? 하이데거 식으로 말하면, 사람은 ‘항상 이미’ ‘그리로’ 향해 있고, ‘그리로’부터의 부름이 있다.¹³⁾ 그 부름에 응답하여 ‘그리로’ 향했을 때 삶의 의미가 있다. 그러한 실존론적 의미가 리코르에게서는 텍스트의 지시 의미와 독자의 해석에 의해 밝혀진다. 해석이란 텍스트의 지시 의미를 자기의 상황에서 자기 것으로 삼는 것(appropriation)이다. 다시 말해서, 해석이란 텍스트가 지향하는 의미의 세계를 자기 것으로 만들어 자기 나름의 의미를 찾는 것이다. 그것은, “텍스트가 펼치는 의미명제들에 응답하는 것이다.”¹⁴⁾ 그것은, 텍스트의 말을 읽으며 독자가 자기 말을 하는 것이라고 할 수 있다. 그것을 가리켜 리코르는 “텍스트라는 담화에 독자의 새로운 담화가 접속되는 것”¹⁵⁾이라고 표현하기도 하고, “해석과정에서 읽기가 말하기처럼 된다”¹⁶⁾고 표현하기도 한다.

여기서 독자는 텍스트를 주체적으로 주무르는 것이 아니고, 텍스트가 제안하는 의미의 세계에 이끌린다. 그렇게 이끌릴 수 있는 것은 물론 전이해가 있기 때문이다. 그 전이해는 존재 의미에 대한 전이해요, 해석학의 용어로 말하자면 텍스트가 제안하는 새로운 세상에 대한 전이해다. 독자의 전이해가 텍스트의 지시하는 의미에 대한 응답으로 텍스트를 해석하여 이해하는 것이다. 텍스트를 이해한다는 것은 독자의 주관성에서 출발하는 것이 아니라, 계시되는 존재 의미의 부름에서 시작하여, 존재의 의미에 대해 전 이해를 갖고 있던 독자가 텍스트를 매개로 자기의 상황에서 존재의 부름에 응답함으로 이루어지는 것이다.¹⁷⁾

그리하여, 해석이란 “텍스트에 의해 열린 생각의 통로를 따라가는 것, 즉 텍스트의 방향 제시에 따라 스스로를 위치시키는 것이다.”¹⁸⁾ 그래서, 리코르는 해석을 가리켜 “텍스트에 대한 주관적 행위”가 아니라 “텍스트의 객관적 행위”라고까지 말한다.¹⁹⁾ 이것은 주체가 확실하게 자신을

11) 위의 책, 54

12) 위의 책, 54.

13) ‘항상 이미’에서 실존주의와 하이데거의 존재론이 같린다. 위의 책 101.

14) 위의 책, 54.

15) 위의 책, 182

16) 위의 책, 184, 191. 텍스트라는 글이 다시 독자에게서 말이 된다는 것은, 현장을 떠난 텍스트의 글이 독자에게서 다시 재문맥화되고, 현장성을 갖게 된다는 것을 의미한다. 위의 책, 183.

17) 하이데거의 말을 참조하면 다음과 같다. “해석에서 이해는 자신이 이해한 것을 이해하면서 자기 것으로 만든다. 해석에서 이해는 어떤 다른 것이 되는 것이 아니라 오히려 그것 자체가 된다. 해석은 실존론적으로 이해에 근거하고 있으며 이해가 해석에 의해서 생기는 것이 아니다. 해석은 이해된 것을 알게 됨이 아니라 오히려 이해에서 기획투사된 가능성들을 정리작업함이다.” M. Heidegger, 『존재와 시간』 이기상 역, 까치글방, 1998, 206. 해석은 존재 가능성에 대해 이미 알고 있던 것(전이해)을 독자의 상황에서 정리한 것이다.

18) P. Ricoeur, 『텍스트에서 행동으로』, 187.

파악하여 의미를 주도하지 않고, 오히려 언어로 된 문화 작품이 찾는 새로운 기능성의 세계에 의존되어 있고 거기에 끌리며 자기 이해가 이루어짐을 말하려는 것이다. “따라서 이해는 주체가 열쇠를 쥐고 있는 구성과는 정반대가 된다. 이런 관점에서 보면, ‘자기’는 텍스트의 ‘사물’에 의해서 구성된다고 말하는 것이 좀 더 정확할 것이다.”²⁰⁾

인간은 기본적으로 독자로서 자기를 이해한다.²¹⁾ 독자로서의 인간은 의미의 주체가 아니다. 독자의 자기 이해는 존재의 부름에 대한 응답이요, 존재의 부름은 텍스트 앞의 세계를 통해 이루어진다. 여기서 리쾨르는 반성철학이 말하는 인간의 자기 이해의 문제를 의식 안으로부터 텍스트 앞으로 끄집어낸다. 그것은, 인간의 자기 이해가 직접 생기는 것이 아니요, 텍스트라고 하는 언어와 기호 세계를 매개로 생기는 것이라는 점을 말한다. 언어는 인간의 자기 이해 곧 존재 기능성의 표현이요, 언어를 통해 자기를 이해한다는 것은, 지금껏 인간이 자기를 이해해온 전통과 역사의 영향을 입으며 자기를 이해하는 것이다. 텍스트 앞에서의 자기 이해에는 무의 지점이 없다.²²⁾ 사람들이 중요하게 생각해온 어떤 생각들이 형성한 전통의 영향을 입는다는 것이다.²³⁾ 그리고, 인간의 자기 이해는 자기가 주도하는 것이 아니라, “텍스트의 사물에 의해 교육되는 자기 이해다...이해한다는 것은 텍스트 속에 자신을 투영하는 것이 아니라, 자신을 텍스트와 접하게 하는 것, 텍스트 속에 빠뜨리는 것이다.”²⁴⁾

‘텍스트 속에 자신을 투영하지 않고 자신을 텍스트 속에 빠뜨린다’는 말은, 독자로서의 인간이 자기를 제한하지 않고 자신의 가능성을 수용하면서 자기를 이해한다는 말이다. 그리고 그 과정에 일상적인 비본래적 자아를 놓고 본래적 자아를 찾아 나선다는 말이다. 거기서 가능성과 현실 사이의 거리가 생긴다. “자기로부터 자기에로의 거리두기”²⁵⁾ 픽션이나 문학 언어나 은유로 된 텍스트를 읽으며 나는 자아를 현실에서 벗어나게 하여 변화된 자아를 상상하게 된다.

여기서 주체의 허위의식이나 이데올로기로 무장한 착각을 비판할 여지가 생긴다. 독자가 해석의 주체성을 상실한다는 것은, 주체의 편견으로 텍스트를 주무를 수 없음을 의미하기 때문이다. 리쾨르는 말한다. “나는 이러한 자아의 상상적인 변화라는 관념에는 주체의 착각에 대한 비판을 위한 가장 근본적인 가능성이 있다고 생각한다.”²⁶⁾ 것처럼 새로운 세상에 대한 개방성과 끌림은 세상과 자기로부터 거리를 두게 만드는 것이고, 그 사이에 이데올로기 비판의 담론이 들어갈 수 있다.

“자아의 변형은 자신에 대한 자신의 관계에서까지도 거리두기의 계기를 포함하고 있다. 따라서 이해는 자기화(appropriation)인만큼 탈자기화(désappropriation)이다. 그렇다면 마르크스와 프로이트가 말하는 주체의 착각들에 대한 비판은 자기이해와 결

19) 위의 책,187.

20) 위의 책,133.

21) 모든 저자는 기본적으로 독자다. 독자는 텍스트의 말을 해석하며 자기 말을 하는데, 것처럼 읽으면서 나온 자기 말을 정리하여 책으로 쓴 사람들이 저자다.

22) 리쾨르는 인간의 자기 의식을 궁극적 기초로 내세우는 후설의 현상학과 자신의 해석학을 대립시키며 이렇게 말한다. “이런 대립은 본질적으로 모든 해석은 해석자를 사물의 매개 안에 위치시키며, 시작이나 끝에 위치시키지 않는다는 점에 있다. 어느 면에서 보면, 우리는 이미 시작된 대화의 한가운데에 돌연히 나타나 있으며, 우리는 우리 나름으로 이미 시작되어 있는 대화의 한 가운데서 대화에 공헌할 수 있는 방향을 찾아가려고 노력한다고 할 수 있다.” 위의 책,48.

23) 인간 경험의 역사성이다. 위의 책,114.

24) 위의 책,382-383.

25) 위의 책,55.

26) 위의 책,383.

합될 수 있고, 결합되어야 한다. 이런 것이 해석학에 중대한 결과를 가져왔다. 이제 해석학과 이데올로기 비판을 대립시킬 수 없게 되었다. 만일 자기 이해가 독자의 편견에 의해서가 아니라 텍스트의 사물에 의해서 형성되어야 한다면, 이데올로기 비판은 자기이해가 택하여야 하는 우회로가 될 것이다.”²⁷⁾

이것은 하이데거나 가다머의 존재론적 해석학에서 다루지 않은 것을 리코르가 다룬 것이다. 리코르는 이렇게 하이데거를 비판한다. “하이데거는 우리의 존재를 구성하는 예건구조로부터 해석학적 순환의 방법론 자체의 모습으로 회귀하는 운동에는 관심을 갖지 않았다. 이는 참으로 유감스러운 일이다. 왜냐하면 이러한 회귀 과정에서 해석학이 비판 특히 이데올로기 비판을 만날 수도 있기 때문이다.”²⁸⁾

이것은 리코르가 말하는 해석학적 순환이 하이데거의 해석학적 순환과 다르다는 것을 의미한다. 하이데거의 순환은 묻는 자와 물어지는 것 사이의 순환이라면, 리코르에게는 의심의 해석학과 존재론적 해석학의 순환이 있다고 할 수 있다. 다시 말해서 어떤 의심의 방법에서 나온 해석의 기술을 따라서만 존재론적 해석학 속의 순환이 드러난다는 것이다. 그 문제는 해석학의 문제를 제기하는 그의 초기 작품에서도 나타난다. 그는 하이데거가 이해의 존재론과 해석의 인식론 사이에 하나를 고르라고 하는 점이 잘못되었다고 본다. 방법론의 문제를 놔두고 곧바로 존재론으로 갈 수 없으므로 방법론과 존재론 사이의 해석의 순환을 말해야 한다고 본다.²⁹⁾ 이것은 리코르가 말하는 해석의 순환이, 하이데거의 해석학적 순환이 아니라, 방법론과 존재론의 순환이요, 근대 방법론의 발달에서 나온 비판의식과 종교적 귀속의식 사이의 순환이요, 의심의 해석학과 존재론적 해석학의 순환임을 말하는 것이다. 그것은 “나는 말한다”와 “나는 존재한다”의 순환이요, 말과 세계 내 존재의 순환이다.³⁰⁾ 그리고 그 순환을 악순환이 아니라 인간의 주체성과 비판 정신을 살리면서 동시에 인간의 귀속성과 의존성을 살릴 수 있는 창조적 순환이다.

다시 말해서 곧바로 존재론으로 가지 않고, 근대의 학문이 기본적으로 거리두기를 통해 비판과 의심으로 마련한 다양한 인식의 방법론을 사용해서 인간의 의식과 활동과 언어 행위와 문화적 산물을 해석하면서, 그러한 해석의 결과 인간은 어디에 속해 있고 의존해 있음을 밝히는 것이 중요하다. 이러한 비판적 해석을 수용한 결과 리코르는 70,80년 대 글에서 이데올로기 비판을 중요한 주제로 삼고, 그것이 해석학의 구도에 포함됨을 다루기 시작한 것이다. 여하튼 다양한 해석을 내놓는 비판적 방법론들을 통해서 비판 너머의 차원을 말하고자 하는 것이 리코르 해석학의 의도다. 그런 비판과 동떨어진 존재론은 현실을 너무 훌쩍 뛰어 넘어서 결과적으로 윤리가 없게 된다.³¹⁾ 그는 이렇게 말한다.

“‘동떨어진 존재론’은 우리의 손이 닿지 않는다. 오직 해석의 운동 안에서만 우리는 해석되는 존재를 잡을 수 있다. 피할 수 없는 ‘해석의 순환’ 안에서 이해의 존재론은 해석의 방법론 안에 끼어 있다. 오직 갖가지 해석들의 갈등 속에서만 해석되는 존재의 뭔가를 잡을 수 있다. 곧 동떨어진 존재론뿐만 아니

27) 위의 책,133.

28) 위의 책,348.

29) P.Ricoeur, 『해석의 갈등』,9.

30) 위의 책,285.

31) 하이데거 철학에 윤리가 없음을 비판하는 글로는, P.Ricoeur, "Le soi mandaté" in *Amour et justice*,Edition Point,2008 참조.

라 하나로 된 존재론 역시 우리 손이 닿지 않는다는 것이다... 매번 그때마다 실존은 해석학을 방법론으로 삼고 해석학은 실존의 측면을 발견한다."³²⁾

이렇게 리코르는 인간의 진실을 이해하는 데 중요한 영향을 준 다양한 학문들을 섭렵하면서, 여러 가지 해석들의 갈등과 그들의 변증법을 통해 존재론적 해석학으로 나간 것이다.

3) 성서의 은유언어와 이데올로기 비판

문학이나 성서 같은 은유적 텍스트는 개념 언어가 아니다. 거기서 독자는 상상을 통해 텍스트가 제시하는 새로운 세계와 만난다. 그 다음에 마음의 전환이 있고, 그 다음에 의지의 움직임이 있다. “자기 자신을 새로운 가능성들에 의해 포착되도록 내버려둘 수 있는 힘이 자기 스스로 결정하고 선택하는 힘에 선행하기 때문이다.”³³⁾ 텍스트는 직접 의지에 대고 말하지 않는다. 이것은 이데올로기 비판에 앞서 귀속된 세계, 하이데거 식으로 말하면 세계 내 존재를 말하려는 것이다.³⁴⁾ 그는 그 점을 텍스트 이론을 정립하기 전인 60년대에 생각하고 있었다.

“흔히 말하는 의지나 가치 평가 그리고 결단과 선택은 그 다음에 오는 것이다. 그러한 의지의 심리학은 좀 더 깊은 데서 일어나는 일이 겉으로 흘러나온 것에 지나지 않는다. 깊은 데서 일어나는 일이란, 하이데거의 현존재 분석에 나오는 용어에 따르면 이해와 말씀의 깊은 연관이다.”³⁵⁾

그 점을 염두에 두고, 리코르는 성서에 나오는 예수의 비유의 시적인 힘이 갖는 갱신의 위력을 말한다. 비유뿐만 아니라 성서 전체를 리코르는 은유적 텍스트로 본다.³⁶⁾ 은유나 비유의 시적인 힘이란, 이야기에서 곧바로 도덕적이거나 정치적인 행동을 이끌어내는 것은 아니다. 그런 면에서 이데올로기 비판이나 도덕적인 가르침은 해석학에서 이차적이다. 본문에서 곧바로 어떤 행동을 이끌어내기 위한 해석을 위협하게 생각한다. 예수의 비유를 특정한 도덕규범이나 정치 이데올로기의 알레고리로 받아들이면 안 된다.³⁷⁾ 비유는 우리의 의지가 아닌 상상력에 건네는 말이다. 상상력은 열어 밝혀지는 새로운 세계에 대한 개방이 가져오는 새로운 인식이요, 반성이다.³⁸⁾ 비유를 시 언어로 볼 때, 리코르가 말하는 “시는 문학 장르로서의 시 이상이다. 시는 창조적인 것을 의미한다. 그리고 우리가 사건이 발생하도록 허용하는 것은 우리의 상상력의 한가운데서다. 사건의 발생 후에 우리 마음에 회심이 일어나고 그 다음에 우리의 의지가 확고해진다.”³⁹⁾ 비유를 통해 마음속에 하나님 나라

32) P.Ricoeur, 『해석의 갈등』, 24.

33) P.Ricoeur, 152.

34) 텍스트가 가리키는 세계는 후설이 말하는 생활세계나 하이데거가 말하는 세계 내 존재다. 『텍스트에서 행동으로』, 53.

35) P.Ricoeur, 『해석의 갈등』, 494.

36) P.Ricoeur, "The Bible and imagination" in *Figuring the Sacred: religion, narrative and imagination*, Fortress Press, 1995, 148.

37) P.Ricoeur, 『해석학과 인문사회과학』, 윤철호 옮김, 2003, 560.

38) 리코르는 영감이라는 심리학적 개념도 알고 보면 새로운 존재에 대한 ‘인식’이라고 본다. 『텍스트에서 행동으로』, 147.

의 사건이 상상 속에서 일어난다. 성서를 읽는 것은 텍스트의 생산적 상상력에 자신을 맡기는 것이다. 상상력이란 세상을 다시 그리는 것이다. 그것은, 텍스트의 의미를 쓰여진 문맥에서 벗어나도록 탈문맥화(decontextualizing)하고 오늘날의 삶의 자리에서 재문맥화(recontextualizing)하는 것이다.⁴⁰⁾ “비유의 힘은 사건의 힘”이라고 할 수도 있는데, 여기서 사건이란 “만남의 사건이다”⁴¹⁾ 만남의 사건이란 선물이요 은총의 세계로서의 하나님 나라의 발견을 가리킨다. 거기서 독자는 변화된 세계를 만나고, 새로운 자기를 만나는 것이다.⁴²⁾ 이것은 은유의 “수수께끼 같은 표현이 우리의 고통의 경험으로부터의 구원을 형상화하면서”⁴³⁾ 일어나는 일이다. 비유에 나오는 역설과 과장도 바로 이 사건을 일으키기 위한 것이다. 하나님 나라는 우리가 일상적으로 마음을 두고 사는 세계와 다르다. 그러므로 충실한 독자 곧 참된 믿음의 사람이라면 비유를 읽으며 그 텍스트가 열어 밝히는 하나님 나라를 만나는 은혜를 경험하고, 마음의 전환이 일어나서 하나님 나라 쪽으로 마음이 돌아간다. 그 다음에 의지를 움직여 행동하게 된다.

이처럼 만남의 사건이라는 은총이 먼저고, 그 다음에 마음의 전환이 일어나고, 그 다음에 의지가 움직여 행동한다. 이 때, 마음의 전환이란 새로운 자기 이해요, 생각의 전환이라고 할 수 있다. 더 좋은 세계에 맞는, 텍스트가 제안한 세계에 맞는 자기를 그리는 것이다. 앞에서 본대로, 이러한 생각의 전환에 이데올로기 비판이 들어갈 수 있다. 생각의 전환은 하이데거 식으로 말하면 존재 가능한 수용이지만, 그 개방성 속에는 구조적 죄의 문제를 인식하는 구체적이고 과학적인 개념 언어들이 밖에서 들어갈 수 있는 것이다.

그래서 우리는 리코르가 비유가 만들어진 당시의 상황 또는 사회학적인 측면에 지나치게 집착하는 것을 경계하는 까닭을 이해할 수 있다.⁴⁴⁾ 리코르가 볼 때, 비유는 전적으로 다른 것을 말한다. 비유가 제시하는 전적으로 다른 세상은 일상성으로부터 우리 마음의 전환을 일으키고, 자기와 자기 사이의 거리를 만든다. 그것은 꼭 정치 사회적인 구조 약에 대한 비판을 통해 어떤 해결책을 찾는 것은 아니다. 다만 그런 개혁과 변화에 열려 있는 사랑의 마음일 수 있다. 일단 비유는 그리로 안내한다고 할 수 있다.⁴⁵⁾ 그리고 각종 의심의 해석학을 받아들이는 문제가 남았다. 성서의 은유 언어는 의심의 해석학을 받아 들일만큼 개방적이다. 그 의심에는 전통과 권위를 배격하고 근대를 연 데카르트의 의심도 들어가고, 데카르트식의 세계를 의심하는 니체나 마르크스 그리고 프로이트도 들어갈 수 있다. 그리고 얼마든지 새로운 의심의 방식이 들어갈 수 있다. 성서는 그런 모든 의심의 해석학을 향해 열려 있는 것이다. 각종 비판정신에 대한 개방성이 있다. 그래서 리코르는 이미지를 개념으로 바꾸는 것의 문제점을 지적하면서, 은유적인 성서 본문을 두고 한 가지 신학적이거나 사회학적 개념으로 바꾸어 말할 수 없음을 강조한다. “‘하나님나라는 ...과 같다’라고 밖에는 말할 수 없다.”⁴⁶⁾

그는 성서의 은유의 힘을 강조한다. “처음부터 끝까지 결코 은유를 넘어가지 않고 은유를 통해 사고하는 언어의 힘만이 있다. 이 언어의 힘은 이미지에 의해 창조되는 긴장

39) P.Ricoeur, 『해석학과 인문사회과학』, 553.

40) P.Ricoeur, "The Bible and imagination" in *Figuring the Sacred*, 146.

41) P.Ricoeur, 『해석학과 인문사회과학』, 553.

42) 위의 책, 552.

43) P.Ricoeur, "The Bible and imagination" in *Figuring the Sacred*, 165.

44) P.Ricoeur, 『해석학과 인문사회과학』, 551.

45) 여기까지 단계를 놓고 우리는 하이데거의 말을 음미할 수 있다. “이해는 각기 그때마다 그 자신에게 무엇이 문제인지를 어떻게든 알고 있게 한다. 그러나 이러한 앎은 어떤 사실을 발견했음이 아니라 어떤 실존적인 가능성 안에 머무름이다.” M.Heidegger, 『존재와 시간』, 445.

46) P.Ricoeur, 『해석학과 인문사회과학』, 554.

안에 끝까지 머물러 있다는 사실에 있다.”⁴⁷⁾ 그 긴장은 하나의 정치 사회적 대안으로 환원될 수 없는 긴장이다. 말하자면, 인간의 자유의지를 강조하는 해석에 대해서 은총의 섭리가 긴장을 이루고, 운명과 섭리가 긴장을 이루고, 구조악의 비판에 대해서 개인의 죄가 긴장을 이루고, 양심의 자유를 선언할 때 여전히 뿌리 깊은 악의 문제가 긴장을 이룬다. 어떤 하나의 대안으로 환원되지 않는다. 그래서, “단순한 개념의 정합성 안에서 사고하는 것보다 이미지들의 ‘풍요로움’을 통해 사고하는 것이 더 많은 것을 담지 한다.”⁴⁸⁾

왜 추상적 빈곤함이 아니고 풍요로움인가? 여기서 이미지들의 풍요로움이란 성서가 새로운 세계에 대한 제안으로 꼭 차 있음을 의미한다. 그리고 새로운 세계 또는 하나님 나라는 이미 세상의 현실에 대한 비판이다. 그런데, 성서의 비판 정신은 인간이 그 시대의 문제를 해결하려고 개념 언어로 이룩한 어떤 비판 이론보다 더 풍요롭다. 그러므로 성서본문의 풍요로움은 비판의 풍요로움이라고 할 수 있다. 은유의 풍요로움은 흐리멍덩한 것이 아니라 매우 급진적인 것이다. 현재의 개념 언어로 다 풀리지 않는다는 것은 개념 언어로 풀릴 수 없다는 말이 아니라, 세상을 새롭게 하기 위한 모든 비판 이론에 열려 있음을 의미한다.⁴⁹⁾

성서는 하나님을 말하고 하나님의 나라를 말하기 때문에 그 언어가 기본적으로 은유적일 수밖에 없다. 하나님은 플라톤의 이데아가 아니고, 아리스토텔레스의 제일원인이 아니고, 헤겔의 객관정신이 아니며, 유학에서 말하는 태극이나 리(理)가 아니요, 하이데거의 존재가 아니다. 성서의 하나님은 그들 개념보다 밀도가 높다.⁵⁰⁾ 하나님의 나라는, 플라톤의 이상 국가가 아니요, 루소의 자연 상태가 아니고, 마르크스의 공산사회가 아니다. 하나님 나라는 그런 이론들보다 더 실체적이다. “신의 왕국이라는 의미 자체에서 출발하여 우리 자신의 가능성들에 호소한다”⁵¹⁾ 것처럼 성서 텍스트가 제시하는 세계는 아직 구체화되지 않았지만 그 실체성의 밀도는 구체화되어 개념으로 표현된 어떤 대안보다 더 강할 수 있다. 그러므로 성서는 추상적이 아니라 수많은 구체적 대안들을 품고 있는 텍스트다.

그래서, 성서 언어는 기본적으로 상징과 은유의 언어다. 그리고 그러한 상징 언어는 해석을 기다리고 해석을 낳는다. 그러한 해석의 과정에는 다양한 개념 언어가 들어와 성서의 본문을 풀고, 예수의 정신이 무언지, 성서가 가르치는 하나님 나라가 무언지 구체적으로 말하게 된다. 예수와 바울의 비판 정신이 기본적으로 은유로 표현되었기 때문에, 그 이후의 모든 비판 이론을 받아들이며 성서는 자신의 말을 구체화 할 수 있게 된 것이다. 성서의 넘치는 의미는 어떤 사회적 실천으로도 환원되지 않고, 어떤 진지한 사회적 실천을 위한 해석도 거부하지 않는다. 이처럼 새로운 방식의 삶과 사랑과 정의를 향한 다양한 개념 언어를 해석학 안에 끌어들이는 것이, 리코르의 해석학의 장점이다. 리코르는 은유의 세계가 해석을 통해 세상을 다시 그리는 과정에 이데올로기 비판이 들어올 수 있음을 학문적으로 보여준 것이다.

47) 위의 책, 555.

48) 위의 책, 555.

49) 해방신학자 크로아또는 리코르의 해석학을 가지고 해방신학의 기본 틀을 짜고자 했다. 그는 성서의 언어가 어떤 사회 해방 이론으로도 완전히 환원되지 않는다는 것을 알고 있다. “초과의미가 존재한다. 사회적 실천들은 항상 의미의 전유를 뜻하며 또 그렇게 하려고 한다. 그리고 전유란 그 어떤 것도 논쟁적인 것이다.” J.S.Croatto, 『엑소더스: 해방의 해석학』, 이정순 옮김, 한국신학연구소, 1981, 19. 그는 성서의 은유 세계에 빠지지 않고 라틴아메리카 상황을 해결하기 위해 하나의 언어로 성서를 해석하는 태도를 반해석학적이라고 반대한다. 위의 책, 34. 그것은 기독교 신앙에 바탕을 두고 해방의 프락시스를 이루기 위해서다. 그는 무신론자보다 의식화된 그리스도인이 이데올로기 비판에 더 적극적이라고 본다. 위의 책, 26.

50) 『텍스트에서 행동으로』, 148.

51) 위의 책, 146.

3. 여성 신학과 해석학

리콰르의 해석학은 기본적으로 성서 해석을 바탕으로 학문을 펼쳐나갈 수밖에 없는 신학에 큰 영향을 주었고, 여성 신학자들에게도 다양한 영감을 주었다. 그 중에서도 직접 리콰르 해석학을 중심으로 삼아 학문을 발전시킨 여성신학자를 몇 사람을 여기서 소개하려고 한다. 그들은, 옥스퍼드 대학의 파멜라 앤더슨(Pamela Anderson), 미국의 신약학자인 슈나이더스(Sandra Schneiders)와, 우리나라에도 잘 알려져 있는 맥페이그(Sally MacFague) 등이다. 리콰르의 이야기 정체성(narrative identity) 이론은 신학을 떠나서라도, 페미니스트 정치학자나 사회학자 등에 큰 영향을 주고 있다.

여성 신학자들이 리콰르가 설명한 은유의 힘이나 텍스트 이론을 가지고, 여성 해방을 위한 신학을 구성하는 것은 매우 자연스러운 일이다. 리콰르는 귀속과 계시의 신앙 차원을 버리지 않으면서 새로운 세상과 인간의 새로운 자기 이해를 가능하게 하는 것을 문학이나 성서 같은 은유언어를 통해 잘 설명하고 있기 때문이다. 슈나이더스가 말한 대로, 교회의 예배나 일상적인 신앙의 힘 안에 세상을 바꾸고 여성을 해방하는 힘이 있다는 것을 학문적으로 설명하는 데,⁵²⁾ 리콰르의 해석학이 중요한 역할을 한다.

1) 슈나이더스의 통합적 해석학

슈나이더스는 통합적 해석학을 주장하며, 역사 비평의 한계를 넘어 사람을 변화시키는 힘을 성서에서 찾는다.⁵³⁾ 성서를 읽는다는 것이 무언지를 해석학적으로 밝히면, 신앙의 감동과 여성 해방을 병행할 수 있고, 거기서 여성해방론자이면서 신학자인 자신의 위치를 통합할 수 있다고 보는 것이다. 그것은 한편으로는 비판적인 시각을 갖고 있으면서 다른 한편으로는 영적인 삶과 믿음을 유지하는 일이다.⁵⁴⁾ 바로 그 문제를 위해 그녀는 리콰르의 해석학을 가져와서 성서 독해에서 일어나는 사건을 설명하고자 한다.

그녀는 리콰르의 텍스트 해석학에서 말하는 기본 도식을 그대로 따라서 자신의 책을 구성하고 설명했다. 그리하여 성서 해석을 ‘텍스트 뒤의 세계’, ‘텍스트의 세계’ 그리고 ‘텍스트 앞의 세계’의 세 단계로 나누어 설명한다.⁵⁵⁾ 이러한 세 가지 차원에 대해서는 여기서 더 설명할 필요가 없을 것이다. 슈나이더스는, 역사 비평이나 사회학적 성서 해석 그리고 텍스트 속의 이데올로기 비판은 텍스트 뒤의 세계를 탐구하는 것이라고 본다.⁵⁶⁾ 그리고 그것은 여성 해방을 위해서도 필요하다. 그러나 텍스트 뒤의 세계를 통해 당시의 저자의 의도와 사회상황을 알았다고 성서 해석이 끝난 것은 아니다. 텍스트로부터 현재의 독자에게 주는 의미를 찾는 것이 성서를 읽는 목적이기 때문이다. 슈나이더스는 그러한 차원을 설명하기 위해 리콰르의 ‘의미론적 자율성’의 개념을 가져와서 ‘텍스트의 세계’를 설명한다. 텍스트의 세계는 저자와의 거리두기에서 생기는 해석학적 자유를 만든다. 그래서 텍스트는 어느 하나의 해석에 고정되지 않고, 다양한 해석을 가능하게 만든다.

“결과적으로, 하나의 정확한 해석 같은 것은 없다. 텍스트는 무한한 해석의 가능성을 안고 있다. 하나의 주제를 놓고서도, 서로 다른 배경과 서로 다른 물음을 가진

52) Sandra Schneiders, *The Revelatory Text, Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, HarperCollins: N.Y., 1991, 2.

53) 위의 책, 3.

54) 위의 책, 13.

55) 위의 책, 113.

56) 위의 책, 114-127.

해석자들이 텍스트에 물어오기 때문이다. 그러므로 텍스트 해석을 위한 하나의 올바른 방법론이란 없다. 텍스트를 향한 물음은 그 가짓수가 무한하다. 그러므로 같은 주제를 놓고도 다 끝내버린 해석이란 없다. 아마 같은 텍스트를 놓고 같은 질문을 하는 데 있어서는 서로 다른 해석들을 조정하기 위한 어떤 기준이 필요할지도 모른다. 그러나 기본적으로 질문 자체가 끝나질 않고 계속된다.”⁵⁷⁾

여성 해방이라는 하나의 주제를 놓고도 다양한 질문이 있을 수 있고, 질문에 따라 방법론이 다를 수 있다는 말이다. 그러나 큰 범주로 보면, 언제나 역사비평에 바탕을 둔 주석과, 이데올로기 비판에 유용한 비판 차원과, 이해와 설명의 변증법을 도모하는 해석학적 차원은 모두 다루어져야 한다고 그녀는 말한다.⁵⁸⁾ 다시 말해서 쉬나이더스는, 여성 해방을 지향하는 여성 신학은 역사 비평적 주석과 이데올로기 비판에 머물지 않고, 리코르가 말하는 해석학적 차원을 가지고 와서 은유의 세계가 펼치는 종교성의 문제를 다루어야 한다고 보는 것이다.

쉬나이더스가 해석학의 차원을 ‘설명’(explanation)과 ‘이해’(understanding)의 변증법으로 보는 것은 해석학 차원 안에 이데올로기 비판을 품고 있음을 인정하는 것이다. 왜냐하면, ‘설명’이란 역사비평과 문학비평 그리고 이데올로기 비판의 언어를 가리키고, ‘이해’는 하이데거적인 존재론적 언어를 가리키기 때문이다. 리코르가 심혈을 기울인 작업 중의 하나가 설명과 이해의 변증법이다. 그것은 이해를 말하는 하이데거의 해석학을 넘어서 이데올로기 비판의 여지를 해석학 안에 두기 위한 작업이라고 할 수 있다. 앞에서 말한 대로, 의심의 해석학과 존재론적 해석학의 순환과도 같은 문제이다. 의심의 해석학은 ‘설명’이라면 존재론적 해석학은 ‘이해’다.⁵⁹⁾ 쉬나이더스는 그러한 리코르의 작업을 그대로 따라서 텍스트 앞의 세계에서 펼쳐지는 비판과 귀속의 변증법을 추구한다.

해석학적 차원은 텍스트 앞의 세계다. “해석의 대상은 항상 그리고 오로지 텍스트 그 자체다. 그러나 해석의 궁극 목적은 독자의 실존론적인 고양이다. 그것은 독자가 텍스트를 통해 텍스트 앞의 세계에 참여하는 것이다. 텍스트를 읽는 궁극 목적은 고양된 주체다. 그것은 결과적으로 영적인 영역이다.”⁶⁰⁾ 문학작품이나 픽션의 텍스트가 독자 앞에 펼쳐지는 세계는 일상과 다른 삶, 다른 세상이다. 쉬나이더스는 리코르가 비유를 말했듯이 성서의 비유가 바로 그런 역할을 한다고 본다.⁶¹⁾ 이것은 기본적으로 문학 작품이나 성서가 은유의 세계임을 전제로 하는 것이다. 것처럼 텍스트 앞에 펼쳐지는 세계는 원래 본문의 객관적 의미를 떠나서 인간에게 주관적이지만 보편적인 의미를 준다.⁶²⁾ 해석학에서 중요한 것은 본문을 설명하는 객관적 의미가 아니라, 그걸 바탕으로 독자가 이해하는 주관적 의미다. 그 주관적인 의미의 과정이 끝나는 것은 텍스트의 의미를 독자가 ‘자기 것으로 삼는’(appropriation) 단계에서다. 그러나 텍스트 앞의 세계가 보편성을 띄고 있다. 그래서 주관적 해석은 자기 멋대로의 해석으로 가지 않고, 인간의 자유와 평등을 향한 이념 안에서 자기 나름의 길을 찾는 것이다.

57) 위의 책,153.

58) 위의 책,153.

59) “...근원적인 ‘속함’의 관계를 기술하는 것만이 철학의 과제의 전부는 아니라고 나는 생각한다. 철학은 이 속함의 관계가 또한 과학을 객관화하고 과학을 객관적으로 취급하는 것을 하나의 대상으로 수립할 것을 요구하는 ‘거리두기’의 움직임을 설명할 수 있어야 하고, 적절한 방법론적 차원에서 설명과 이해가 서로를 요청하는 움직임을 또한 설명할 수 있어야 한다.” P.Ricoeur, 『텍스트에서 행동으로』, 223. 인문학의 존재론적 귀속에 서 주객 도식의 사회과학적 담론이 필연적으로 나온다는 것을 밝혀야 한다는 말이다.

60) Sandra Schneiders, *The Revelatory Text*,167.

61) 위의 책,168.

62) 위의 책,163.

쉬나이더스는 독자의 텍스트 이해를 설명하면서, 리코르의 1차적 원시성(first nativity)과 2차적 원시성 개념(second nativity)을 가지고 온다.⁶³⁾ 여성 신학자들이 주장하는 의심의 해석학은 1차적 원시성으로부터 벗어나는 데 도움을 준다. 그것은 텍스트를 객관화 시켜서 텍스트 속의 이데올로기의 억압으로부터 독자를 보호하는 역할을 한다. 또는 독자가 가지고 있는 이데올로기로부터 텍스트를 보호하는 역할을 한다고 할 수도 있다.⁶⁴⁾ 여기서 쉬나이더스가 강조하고자 하는 것은, 이데올로기 비판이 텍스트를 보호한다는 점이다. 말하자면 가부장제를 제대로 비판하는 안목이 있을 때, 성서는 가부장제의 시각을 벗고 본문의 본래적 풍요로움이 드러난다는 것이다. 그렇게 되면, 이데올로기 비판을 통해 텍스트로부터 거리를 두었던 독자는 다시 텍스트로 들어가 거기에 빠지게 된다. 이것이 리코르의 용어로 말하면 2차 원시성이다. 2차 원시성이란 것은 앞에서 말한 바에 따르면, 텍스트 앞에서 펼쳐지는 상상력의 세계에 자기를 맡기는 차원이다. 이것은 1차 원시성과 달리 비판 의식을 가진 사람이 다시 텍스트의 세계에 자기를 맡기는 것이다. 쉬나이더스는 2차 원시성이 자기 초월의 영성이라고 본다.⁶⁵⁾

우리는 앞에서 리코르의 해석학 안에는 이데올로기 비판의 과정이 들어 있음을 밝혔다. 그것은 주로 문학 작품이나 성서 같은 은유 텍스트가 이데올로기 비판으로 나오는 과정을 설명하는데 초점이 맞추어져 있다. 그리고 그것은, 영성이 비판 의식을 수반할 수 없겠느냐는 물음에 대한 답을 찾은 것이다. 그러나 쉬나이더스는 반대 방향의 문제의식을 갖고 있다. 다시 말해서, 이데올로기 비판을 하면서도 영성을 가질 수 있느냐는 물음을 가지고 있다. 여성 신학자로서 지금까지 해온 가부장제 비판의 날카로운 비판 의식이 다시 스스로를 초월하는 영성을 가지는 과정을 찾아보려는 것이다. 그러한 영성은 비판 의식을 버리지 않기 때문이다. 그리고 그러한 비판의식은 자기 초월의 영성으로 비판의 대상이 되는 집단과의 궁극적 화해를 내다보기 때문이다.

앞에서 우리가 말한 것이 존재론적 해석학에서 의심의 해석학으로 나오는 과정을 밝힌 것이라면, 쉬나이더스는 의심의 해석학이 존재론적 해석학으로 귀환하는 과정을 밝히는 것이다. 그 두 가지 과정은 결국 하나의 운동 안에서 서로 순환되는 것이다. 진정한 영성은 이데올로기 비판의 공간을 열어 주며, 이데올로기 비판도 영성의 높이와 깊이로 귀환할 수 있다. 이것은 신앙인과 사회과학자가 서로 배척하지 않고 만날 수 있음을 의미한다. 물론 그것은 성서를 읽는 한 개인 안에서 일어나는 일이다. 존재론적 해석학에서 의심의 해석학으로 나오는 것은, 성서의 영성 속에서 하나님 신앙을 갖고 있는 사람이 세상의 구조와 자기 자신을 비판하는 시각에 개방적임을 의미한다. 그러면 밖에서 이루어진 가부장제 비판도 수용할 수 있다. 반면에 의심의 해석학이 존재론적 해석학의 순환의 구도로 다시 들어가는 것은, 가부장제 비판의 결과로서, 성서 텍스트에 있는 가부장제적 요소를 더 이상 받아들이지 않으면서도 성서가 주는 풍요로운 세계에 잠길 수 있음을 의미한다.

결국 그것은 영성과 이데올로기 비판은 하나이며, 하나이어야 함을 주장하는 것이다. 자기를 세우는 것과 자기를 버리는 것은 해방을 위한 하나의 운동 안에 포함되어 순환되는 것이라고 해야 한다. 가부장제라고 하는 억압된 구조를 비판하는 것은 자기를 세우려고 하는 것이지만, 이차 원시성으로 돌아가는 것은 자기를 버리는 것이다. 쉬나이더스는 2차 원시성을 자기 초월이라고 함으로써 자기를 부인하는 차원이 여성 신학에도 중요함을 말한 셈이고, 그것을 영성이라고 본 것이다. 흔히 그리스도 앞에서 자기를 부인한다는 것은, 자칫 일차 원시성에 머물러 억압을 받을 수

63) 리코르가 초창기 상징 이론을 통해 사용한 개념이다. 비판 정신 이전의 믿음을 1차 원시성이라 하고, 비판 정신 이후의 믿음을 2차 원시성이라고 한다. 참조, P.Ricoeur, 『악의 상징』, 양명수 옮김, 문학과 지성사, 1999, 324-325.

64) 위의 책, 171.

65) 위의 책, 174.

있지만, 이데올로기에 관한 지식을 가진 사람이 자기를 부인하는 것은 이차 원시성이라는 계시의 세계로 들어가는 것이다. 슈나이더스는 그것을 “비판을 수반한 행복”이라고 표현한다.⁶⁶⁾ 그것은 앞서 말한 대로, 여성 해방의 관점에서 비판적 시각을 갖되, 그 주제에서 나온 다양한 방법들 중에 어느 하나에 고착되지 않고, 기존의 어떤 하나의 여성 신학에 대한 비판적 시각에도 열려 있기 위한 것이다. 그리고 정의의 문제를 결국 사랑의 정신으로 완성하기 위한 것으로 볼 수도 있다. 거꾸로 말하면, 기독교 신앙에 들어 있는 헌신과 사랑의 정신은 정의를 위한 투쟁의 힘으로 나올 수 있고 나와야 한다는 점을 강조하는 것이기도 하다.

2) 파멜라 앤더슨의 신화 해석

옥스퍼드 대학의 여성 신학자 파멜라 앤더슨(Pamela Sue Anderson)은 로고스 중심의 철학보다 욕망을 드러내는 신화를 중시한다.⁶⁷⁾ 신화와 같은 은유적 이야기는, 이미 남성적 이성을 중심으로 정화된 세계를 말하는 철학보다 상상력을 통해 가부장제를 탈피할 수 있는 새로운 독해의 가능성을 가져다주기 때문이다. 그녀의 문제 의식은 리콥르에게서 큰 도움을 받는다. 리콥르는 50-60년 대부터 상징과 신화의 중요성과 풍요로움을 말하고 『악의 상징』을 출간했으며, 80년대부터 인간이 이야기를 통해 자기 정체성을 찾는다라는 점을 강조하며 『시간과 이야기』 시리즈를 출판했다. 그것은 미토스에서 로고스로 넘어 온 철학사에서, 다시 미토스의 세계를 넘보며, 새로운 인간론과 세계관을 찾는 작업이라고 할 수 있다. 앤더슨은 리콥르의 작업에 도움을 입어 로고스와 미토스가 서로 배척되는 지점을 다시 찾는 것이 여성 신학에 도움이 된다고 본다.⁶⁸⁾ 그리하여, 로고스 세계를 주도해 온 남성중심주의를 넘어 여성의 지위를 회복하는데 리콥르의 상징 해석학이 중요한 역할을 한다. 앤더슨이 볼 때 개념 언어로 추상화되고 정화된 철학은 차이를 인정하지 않고 동일한 질서를 만들었다. 철학은 서로 다른 것들을 동일성 속에 집어넣어 통일한 것이다. 그래서 남자와 여자를 넘어 보편적 인간으로 추상화하고 중립화하면서, 실제로는 남성위주의 위계 질서를 만들었다. 그러나 신화는 다양한 해석의 가능성을 가져다준다. 그것은 얼마든지 새로운 이야기로 재구성될 수 있으며, 다양한 욕망의 세계가 살아 있어서 질서로 통일되지 않고, 성 역할에 대해서도 개방적이다.⁶⁹⁾ 신화에 대한 그녀의 연구는 특히 리콥르의 은유 이론과 이야기 이론에서 구체적인 여성 해방의 가능성을 얻는다. 그녀가 인용한 리콥르의 글을 보자.

“독서를 별도로 하면 텍스트 세계는 내재성 속의 초월성으로 남아 있다. 그

66) 위의 책, 177.

67) 파멜라 앤더슨은 1993년에 *Ricoeur and Kant: Philosophy of the will*을 쓴 이래, 리콥르의 이야기 이론과 은유 이론을 바탕으로 신학의 전환을 마련하고 여성 신학을 정립하는 작업을 하고 있다. 리콥르와 여성 신학의 관계에 대해서는 우리가 이 글에서 소개하는 책 *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998 이외에도, 다음의 글들을 참고할 수 있다. "Narrative Identity and the Mythico-poetic Imagination" in D. Klemm ed., *Meaning in Texts and Actions: Questioning Paul Ricoeur*, University of Virginia Press, 1993, "Wrestling with Strangers: Julia Kristeva and Paul Ricoeur on the Other" in A. Jasper ed., *Taking It Over: Perspectives on Women and Religion*, 1996, "Rereading Myth in Philosophy: Hegel, Ricoeur and Irigaray Reading Antigone" in M. Joy ed., *Paul Ricoeur and Narrative*, 1997.

68) P.Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion*, 140.

69) P.Anderson, 위의 책, 139-142.

존재론적 위상은 어정쩡한 상태다. 즉 글의 구조 이상으로 뭔가가 넘치면서, 독서를 기다리고 있는 것이다. 형상화(configuration)의 역동성이 그 여정을 끝마치는 것은 오직 독서를 통해서다. 그리고 텍스트의 형상화가 재형상화(refiguration)로 변모하는 것은 독서를 넘어서, 받아들인 작품으로 인해 알게 된 실제적인 행동을 통해서다...허구에서 대상지시라는 해묵은 문제에 대한 그러한 단순한 해결책은, 미메시스I이라는 최초 층위에서 행동을 유기적으로 구성하는 상징적 매개체에 근거해서 행동은 이미 어떤 일차적 가독성을 가지고 있다는 사실로 말미암아, 힘을 얻는 것처럼 보인다. 그때부터 미메시스I이라는 전-의미 작용과 미메시스III이라는 상위-의미작용 사이에서 요구되는 유일한 매개는 서술적 형상화가 단지 그 내적인 역동에 근거해서 수행하는 매개라고 생각할 수 있다. 그럼에도 불구하고 텍스트 세계라는 개념을 보다 정확하게 규정함으로써 나는 형상화에서 재형상화로 넘어가려면 두 세계, 텍스트의 허구적 세계와 독자의 실제 세계를 대조하지 않을 수 없다는 사실을 납득하게 되었다. 동시에 독서 현상은 재형상화에 필수적인 중재자가 되었다.”⁷⁰⁾

여기서 리코르의 이야기 이론을 자세히 설명할 수는 없다. 미메시스I은 인간의 행위를 가리키고, 미메시스III도 행위를 가리킨다. 리코르는 인간의 단순 행동이 아닌 의미 있는 행위는 텍스트를 매개로한 모방이라고 본다. 그런데 이야기라고 하는 텍스트는 행위를 모방하되 줄거리를 가지고 의미를 부여하는 모방행위다. 여기서 모방이란 인간의 사는 모습을 그린다는 뜻이다. 그것을 가리켜, 인간의 행위에 모양을 부여했다고 해서 형상화(configuration)라고 한다. 이야기는, 아직 형상이 부여되지 않은 인간의 삶의 행위들(pre-figuration)에게 모양을 부여한다. 그것이 미메시스II다. 그리고 그러한 이야기를 매개로 사람은 의미 있는 행위를 하면서 산다. 그런데, 여기서 앤더슨에게 중요한 것은 리코르가 말하는 독자의 위치다. 텍스트는 언어학적 구조를 넘어 넘치는 의미를 지니는데, 그것이 독자를 통해 제자리를 찾기 때문이다. 리코르는 70년 대 『살아 있는 은유』⁷¹⁾에서 은유가 세상을 다시 그리는 힘을 분석해서 보여주었다. 그러나 은유의 힘이 실제로 발휘되는 데는 독자가 필요하다. 독자가 텍스트를 읽으며 세상과 자신의 삶을 다시 그린다. 그것이 독서라는 해석 행위의 효과다. 그러기 때문에, 텍스트는 그 자체로 고정되어 있지 않고 내적 구조를 넘어 독자에 의해 현실을 바꾸는 힘을 발휘하는 것이다. 새로운 세상에 대한 욕망은 이미 사람들의 삶 속에 있던 것인데, 그것이 독서를 통해 드러나고 형상화되는 것이다.⁷²⁾ 저자가 이야기를 만들면서 형상화한 것과 달리, 독서를 가리켜 재형상화라고 한다. 시 언어, 문학 작품, 은유는 모두 같은 현상을 지니는 텍스트다. 저자는 삶을 그리며 새로운 세상을 향한 욕망을 이야기로 형상화하고, 독자는 자신의 삶 속에 있던 욕망을 독서를 통해 구체화하고 더 나은 세상을 그리며 그런 세상에 사는 자기를 발견한다. 그런 세상에 사는 자기가 바로 새로운 자기 정체성이다.

앤더슨은 바로 이 지점에서 여성의 평등을 위한 정의의 물음이 생겨날 수 있다고

70) P.Ricoeur, 『시간과 이야기3』, 김한식 역, 문학과 지성사, 2004, 306-307.

71) P.Ricoeur, *La Métaphore vive*(살아 있는 은유), Seuil, 1975.

72) “허구(문학텍스트)의 기능에서도 재현성이나 대리성이라는 기능과 평행을 이루는 것이 있는데, 우리는 이것을 일상적인 실천적 행위에 대해 드러내고 변형시키는 기능이라고 뚝뚝이 말할 수 있다. 숨겨져 있지만 우리의 실천적 경험의 한 가운데 이미 그려져 있는 특징들을 밝혀준다는 뜻에서 드러내는 것이며, 것처럼 돌이켜본 삶은 변화된 삶, 다른 삶이라는 뜻에서 변형시키는 것이다.” 『시간과 이야기3』, 304-305.

본다. 리콥르의 해석학이 여성신학자 앤더슨에게 끼친 영향은, 사회과학적 담론이 아닌 은유의 언어에서 정의 실현의 가능성을 볼 수 있다는 점에 있다.⁷³⁾ 이것은 앞에서 우리가 본 대로 리콥르의 해석학이 이데올로기 비판의 자리를 마련하고 있다는 데 기인하는 것이다. 특히 성서라는 은유 텍스트를 버리지 않고 성서 신앙이 어떻게 여성 해방과 인간 해방에 기여할 수 있을까를 고민하는 사람에게는 리콥르 해석학이 중요한 역할을 하는 것이다.

앞에서 말했듯이 해석학이 직접 이데올로기 비판을 수행하는 것은 물론 아니다. 그러므로 리콥르의 텍스트 해석학은, 독서와 해석 행위에서 가부장제 비판을 포함한 모든 구조 비판이 어떻게 가능한지를 보여주는 것이지, 가부장제 비판을 실제로 하는 것은 아니다. 어떤 특정한 주제에 대한 비판은 그러한 주제가 자신의 해방에 중요한 사람들의 몫이다. 그 점을 앤더슨도 강조한다. 그래서 그녀는 젠더 문제를 위해서 이리가라이(Irigaray)나 크리스테바(Kristeva) 같은 여성학자들의 이론을 리콥르 해석학에 접목한다. “이리가라이의 모방이론의 도움을 통해서 리콥르의 재형상화 이론은 더욱 급진적으로 될 것이다.”⁷⁴⁾ 리콥르 해석학이 열어 놓은 비판의 가능성은 다양한 비판 이론에 의해 구체화된다는 말이다. 리콥르의 은유 이론과 텍스트 해석학에는 신앙이나 종교성으로부터 구체적이고 급진적인 여성 해방을 이끌어 낼 지평이 펼쳐져 있다는 얘기다.

3) 맥페이그의 은유신학

『은유 신학』⁷⁵⁾을 통해 여성 해방을 위한 새로운 모델을 정립하는 시도를 한 맥페이그의 경우도 리콥르 해석학의 영향을 크게 입은 사람이다. 그의 모델 이론에 가장 큰 영향을 미친 사람은 폴 리콥르와 이안 램지(Ian Ramsey)인데, 램지는 리콥르의 영향을 받은 학자다. 맥 페이그가 그동안의 하나님 아버지 은유를 극복하고 어머니 모델이나 친구 모델을 시도해 볼 수 있었던 것은, 리콥르가 말하는 살아 있는 은유의 힘 때문이다.

맥 페이그는 리콥르의 해석학이나 은유 이론이 하이데거나 가다머의 문제점을 극복하고 있기 때문에 여성 신학을 위해 상당한 의미가 있다고 본다.

“텍스트를 대할 때 우리는 기본적으로 그것을 수용해야 하는가 아니면 의심해야 하는가? ... 내 판단으로는 ‘수정된 복원의 해석학’이 그리스도인들에게 적합한 입지가 된 것 같다. 리콥르는 종교 언어를 실재에 대한 재기술 혹은 재정향으로 간주하면서 이 방향으로 나아간다. 달리 말해서, 그는 언어의 존재에 대한 개방성을 무작정 수용해야 한다고 생각하지 않는다. 오히려 나는 그의 주장인 은유적 성격 때문에 가다머의 견해와 구분된다고 생각한다. 존재하는 것(현실)이 무차별적으로 수용될 수 없는 까닭은 은유적 종교 언어가 “...이다”와 함께 “...이 아니다”도 주장하기 때문이다. 리콥르는 현저하게 부정적으로 보이는 한 특징을 도입한다. 방향 이탈, 비정체성, 소격, 그리고 현재와는 상이하고 동떨어진 미래와 관련된 특징이 그것이다.”⁷⁶⁾

맥 페이그가 말하는 ‘수정된 복원의 해석학’이란 리콥르의 이론을 가리킨다. 복원

73) P.Anderson, *A Feminist philosophy*,148.

74) 위의 책,147.

75) Sally MacFague, 『은유 신학 -종교언어와 하느님 모델』,다산글방: 서울,1982.

76) 위의 책,121.

이라는 것은, 언어가 존재(또는 존재사건)에 대한 개방성을 가지고 근원적인 깊이로 돌아가는 것을 가리킨다. 그것은 하이데거의 존재론적 해석학에서 주장하는 것이다. 그러나 리콰르는, 우리가 앞에서 보았듯이, 존재론적 해석학의 맞은편에 의심의 해석학을 세웠다. 그래서 영성 속에서도 의심의 여지를 열어 두었다. 그것이 맥 페이그가 말하는 ‘수정된 복원의 해석학’이다.

맥 페이그가, 수정된 것이기는 하지만 복원의 해석학을 지지하고 그것을 자기의 해석학으로 여기는 것은, 종교성을 살리면서 여성 신학을 하고자 하는 의도를 나타낸 것이라고 할 수 있다. 다시 말해서 가부장제 비판을 하지만, 성서의 영성이나 신앙의 차원을 살리면서 하겠다는 얘기다. 그녀는, 리콰르를 따라, 과학 언어와 종교 언어의 차이는, 전자가 외적인 현상을 설명하는 것이라면 후자는 내적인 거룩함의 경험을 말하고 거기서 신학은 그리로 돌아가야 한다고 본다.⁷⁷⁾ 실제로 그녀는 친구 모델을 가지고 사유 실험을 하고 종래의 아버지나 어머니 모델에서 찾을 수 없는 장점을 발견하면서도, “친구 모델은 하나님과의 관계에서 느끼는 경외감, 황홀경, 두려움, 침묵 등의 경험을 표현할 수 없다”고 말한다.⁷⁸⁾ 그래서 심지어는 인격적 모델을 넘어서서 “하느님에 대한 우리의 의존의 깊이를 표현해 주는 것으로서 비인격적 모델이 반드시 필요하다”⁷⁹⁾고 본다. 그리고는 폴 틸리히의 ‘존재 자체’라는 용어도 하나님과 피조물의 의존관계를 나타내는 데 의미가 있다고 말한다.⁸⁰⁾ 것처럼 거리가 느껴지는 수직적인 종교적 의존 경험을 바탕으로 두고 여성 해방을 추구하고자 했기 때문에, 그에게는 여전히 은유가 중요했으며, 가장 지배적인 은유로서의 모델을 찾아 나선 것이다.⁸¹⁾

리콰르는 성서를 시와 같은 은유적 텍스트로 보았다. 그가 말하는 시는 하나의 문학 장르가 아니라 은유 언어로 된 모든 텍스트를 가리킨다. 그리고 그는 상징이나 은유를 가리켜서 현실을 다시 그리는 언어라고 정의했다. 바로 이 두 가지 점에서 맥 페이그는, 종교 언어에 들어 있는 현실 개혁의 힘을 학문적으로 설명해 낼 수 있었다.

“그러므로 가다머를 교정해주는 리콰르의 입지가 우리에게 아주 중요하다. 우리가 주장했듯이 성서를 시적인 고전 작품이나 고전적 모델로 이해한다면 성서의 은유적 성격은 긴장, 변증법, 개방성, 변화, 성장, 상대성이 성서의 권위를 제대로 이해하기 위한 본질적 요소라는 것을 의미한다. 그렇다면 개혁과 혁명, 아마 그 가운데 하나 혹은 둘 모두 성서 권위의 본질적인 특성이 다. 성서와 전통에서의 언어학적 왜곡에 도전하는 것은 낯설거나 그릇된 것이 아니라 성서라는 특별한 텍스트와 그 권위에 비추어 볼 때 마땅히 요구되는 일이다. 허위의식을 알아차리고, 문화적 모순에서 기인된 속임수와 선입관을 발견하고, 왜곡된 은유와 모델 대신에 개정된 것들을 세우는 이 모든 일은 단지 해도 되는 일이 아니라 시적 고전인 성서에 바탕을 둔 신학이라면 마땅히 수행해야 할 일이다.”⁸²⁾

77) 위의 책, 264.

78) 위의 책, 328.

79) 위의 책, 329.

80) 위의 책, 329.

81) 그녀에게서 모델이란 가장 지배적인 위치에 있는 은유다. 위의 책, 53.

82) 위의 책, 122.

은유 속에 현실을 개혁하는 힘이 있다는 리코르의 주장은, 여성 신학자 맥 페이그에게는 성서 속의 가부장제에 도전하는 것이 성서에 저항하는 것이 아니라 오히려 성서가 부추기는 것이라는 점을 확인하는 데 도움을 주었다.

그 문제는 은유가 개념 언어를 낳을 것인지, 아니면 두 개는 전혀 별개의 것인지를 문제와도 관련이 있다. 만일 성서의 영성에 바탕을 두고 거기서 가부장제 이데올로기 비판을 끌어내려고 한다면, 은유 언어와 개념 언어의 관계를 명확하게 해야 하기 때문이다. 앞에서 말한 대로 해방을 위한 투쟁의 언어는 권력 관계를 비판하는 사회 과학 언어요 개념 언어이기 때문이다.⁸³⁾ 하이데거의 경우는 모든 학문을 존재론으로 환원시켰다. 그러면서도 언어를 높이고, 시 언어에서 개념 언어가 나오는 과정에 관심이 없었다. 이 문제는 다시 말하지만, 존재론적 해석학에서 의심의 해석학이 나오는 문제에 관심이 없어서 생긴 결과다. 그렇게 되면 모든 개념 언어의 한계만 강조할 뿐이다. 풍요롭지만 불분명한 은유의 세계가 어떻게 필연적으로 억압을 없애고 정의를 세우기 위한 날카로운 비판적 개념 언어를 낼 수밖에 없는지를 얘기해 주지 못한다. 하이데거나 가다머가 보수적이라고 맥 페이그는 말하고 있는 데, 그 까닭을 그렇게 설명할 수 있다. 개념 언어로 나오지 않고 오히려 모든 개념 언어를 은유의 세계로 흡수하는 것은, 현실에 대한 개혁의 투쟁을 약화시키는 무력하고 추상적인 고고함에 머물 수 있기 때문이다. 바로 그 문제에서 리코르는 시 언어와 개념 언어의 연관성을 밝히고, 은유에서 필연적으로 개념 언어가 나온다는 것을 밝혔다. 맥 페이그는 리코르의 다음 말을 인용하고 있다. “상징을 죽이는 개념과 완전한 개념적 침묵 사이에 상징 언어의 긴장을 보유한 개념적 언어의 공간이 있어야 한다.”⁸⁴⁾ 신학 언어는 ‘상징 언어의 긴장을 보유한 개념 언어’다. 상징 언어의 긴장이란, 상징과 은유의 세계가 모호하지만 풍요로워서 개념 언어에 갇히지 않고, 오히려 개념 언어로 된 어떤 특정 신학에 대해 비판적임을 의미한다. 신학의 언어가 상징 언어의 긴장을 보유한다는 것은, 신학이 언제나 은유의 세계에 발을 디디고 있어서 신학의 한계를 알고 성서에 대한 새로운 해석을 끊임없이 내어야 함을 의미한다. 그래서 맥 페이그는 말한다. “개념 언어의 목적은 그 자체를 위한 혹은 모든 존재를 포괄적으로 배열하기 위한 분석이나 체계화가 아니라, 우리를 존재 근거와 연합시키는 사건의 재 발현에 있다.”⁸⁵⁾ 개념 언어를 거쳐서 존재 근거와 다시 연합하는 것이 2차 원시성이다.⁸⁶⁾ 그것은 영성의 풍요로움 속에서 세상을 비판하여 새로운 세상을 지향하는 것이다. 그것이 바로 하이데거와 다른 리코르 해석학의 공헌이고, 거기서 신학자의 자세를 찾아야 한다고 맥 페이그는 주장하고 있다.⁸⁷⁾

위에서 우리는 여성 신학이 리코르의 해석학을 도입할 때 어떤 결과를 가져 올 수

83) 물론 철학이나 신학 같은 인문학의 언어도 개념 언어다. 그런데 인문학의 개념 언어는 사회비판적인 사회과학의 개념 언어를 위한 매개체라고 볼 수 있다. 은유가 인문학의 개념 언어로 나오고, 그것이 다시 사회과학의 사회비판적 개념 언어로 나온다고 할 수 있다.

84) P. Ricoeur, "Biblical Hermeneutics", *Semeia* 4(1975),36. 위의 책 208에서 재인용.

85) 위의 책,209.

86) 2차 원시성이란 비판을 배제하지 않은 것이며 따라서 피오렌자 같은 여성신학자의 작업을 비판하는 도로시 리의 태도와는 다르다. 도로시 리는 피오렌자가 의심과 계몽주의적 회의주의에 빠져 있다고 비판하면서, “아이들이 이야기를 듣는 것처럼 텍스트의 역동성에 스스로를 개방하며, 텍스트를 순수하게 읽지 않는다.”고 지적한다. Dorothy Lee: “Reclaiming the sacred text: Christian feminism and Spirituality”, E Fiorenza, 『성서-소피아의 힘: 여성 해방적 성서해석학』, 김호경 옮김, 다산글방, 2002, 125. 도로시 리의 비판은 1차 원시성에 머물러 있다.

87) S.MacFague, 『은유 신학 -종교언어와 하느님 모델』, 210.

있는지 세 명의 학자를 통해 살펴보았다. 대개 비판 정신 이후의 신학을 마련하면서 여성 해방을 추구하는 여성신학자들은 리콥르의 해석학이 유용할 줄 믿는다. 예를 들어 캠브리지 대학의 여성신학자 파슨스(Susan Parsons)는 그동안 여성 신학이 방법론 위주였는데, 그러면 구원의 내용을 정해 놓고 신학을 마련한 결과 신학은 하나의 기술(technique)로 전락할 수 있음을 경계한다. 신학은 어떤 방법론을 통해 진리를 소유하려고 하기 보다는 진리가 와서 거주하는 자리의 역할을 해야 한다고 말한다. 거기서 신학자는 답의 주체이기 보다는 언제나 묻는 주체고, 신학은 하나님의 오심을 기술하는 학문이 된다.⁸⁸⁾ 이런 식의 접근에는 리콥르의 해석학이 중요한 역할을 할 수 있다. 그는 방법론과 존재론의 순환을 말하고, 답의 주체보다는 묻는 주체를 말하고, 그래서 존재의 부름 또는 오시는 하나님⁸⁹⁾을 말하기 때문이다.

그 의미를 분명하게 하기 위해서 다시 한 번 강조하자면 이렇다.

리콥르 해석학은 처음부터 가부장제 이데올로기를 비판하려고 텍스트를 읽는 것과는 다르다. 말하자면 여성 신학자들이 처음부터 의심의 해석학을 구성하려는 것과는 다르다. 피오렌자는 이렇게 말한다. “여성 해방적 투쟁에 해석학적 우선권을 주장한다... 성서 텍스트 자체 혹은 해석의 남성 중심적 틀에 우선권을 주는 성서 읽기는 여하튼 회복시키거나 해체적이거나 할 수 없다.”⁹⁰⁾ 이런 태도는 역사 비평의 효과로 다양한 주석과 사회학적 연구를 바탕으로 일어난 것이다. 그리고 이데올로기 비판 이론의 영향을 받았다. “모든 개인적인 것은 정치적이다”⁹¹⁾는 그녀의 선언이 그렇다.

피오렌자의 텍스트 이론이 있다. 그것은 해석자, 텍스트, 세계, 이데올로기 비판으로 구성된다.⁹²⁾ 해석자 곧 독자가 텍스트를 만났을 때, 그는 세계의 억압 경험을 바탕으로 이데올로기 비판의 시각을 가지고 성서를 본다. 존재의 의미로부터의 부름이나 귀속은 그녀의 해석학에 없다. “텍스트의 해석은 텍스트 사이의 관계, 읽기 패러다임, 의미의 틀에 대한 독자들의 선택에 전적으로 의존한다. 텍스트는 미리 결정된 읽기의 흔적들 쪽으로 독자들을 강요하는 닫혀진 체계가 아니라, 독자들의 사회정치적 협상과 의미의 재구성으로 초대하기 때문이다. 그러므로 우선 여성해방적 읽기는... 의심의 해석학을 전개해야 한다.”⁹³⁾ 여기서 성서 텍스트의 개방성은 은유언어의 풍요로움이 아니다. 성서가 쓰여질 당시의 사회상황을 넘어 지금 독자의 사회정치적 의미를 재구성할 수 있는 개방성이다. 개방성이 사회정치적인 것으로 구체화되어 있다. 그래서 피오렌자의 여성해방적 읽기에는 존재론적 해석학은 중요하지 않은 듯 보인다. 이런 시각은 선불리 성서의 풍요로움을 말하지 않고 가부장제 비판을 철저하게 수행한다는 점에서 의미가 있다. 의심의 해석학에서 볼 때, 비유나 성서의 담론을 도덕과 정치의 알레고리로 바꾸지 않고 상상 속에서 하나님 나라가 발생

88) S.Parsons, "The Question of redemption" in *Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge University Press, 2002, 130-131. Parsons 교수는 *Feminism and Christian Ethics*, 1996 등의 책을 썼다.

89) 리콥르에게서는 하이데거의 존재의 부름이 몰트만 식의 오시는 하나님과 연결된다. 그리고 육망의 고고학 맞은 편에는 항상 회망의 목적론이 있다.

90) E.Fiorenza, 『돌이 아니라 빵을』, 김윤옥 옮김, 대한기독교서회, 1994, 122. “해방을 위한 비판적 해석은 텍스트와 함께 시작하고, 관심의 중심에 성서를 놓는 것을 통해서 일어나지 않는다. 그것은 자기 자신의 경험과 사회정치적 종교적 위치에 대한 반성에서 시작한다. 이러한 반성을 위해서 그것은 우리의 삶을 형성하고, 성서 텍스트와 해석에 나타나 있는 주인 지배적 억압 구조에 대한 비판적, 체계적인 분석을 사용한다.”, 위의 책, 121.

91) 위의 책, 123.

92) E.Fiorenza, 『성서-소피아의 힘: 여성 해방적 성서해석학』, 120, 121.

93) E.Fiorenza, 『돌이 아니라 빵을』, 147.

하는 것은, 그 내용이 불투명하기 때문이다.

한편 엘레아노 해니(E. Haney) 같은 여성신학자는, 예수의 가르침은 하나님을 다시 정의하는 것이었고, 바울도 역시 당시 시대 상황 속에서 하나님을 다시 정의했다고 본다. 그리고 그러한 신학의 변화를 담고 있는 성서는 여성 해방을 위해서도 중요하다고 본다. 그러나 그들의 언어에는 한계가 있었는데, 그 한계는 여성의 경험에 의해 변형될 필요가 있다고 본다. 그녀는 이렇게 말한다. “바울이 하나님을 새롭게 정의한 것은 (여성해방을 위해)한계가 있다. 그러나 그것은 그럴 수밖에 없다. 여성의 경험이 들어가고 여성의 꿈이 들어가 바꾸기 전에는 한계가 있을 수밖에 없다.”⁹⁴⁾ 성서 언어가 여성 해방을 위해 불충분한 것은 당연하다. 성서 언어는 민주주의를 위해서도 불충분하고 어떤 해방을 위해서도 불충분하다. 그러나 그것은 종교 담론의 불가피성으로 봐야할 측면이 있다. 종교를 버리고 해방 운동을 한다면 몰라도, 종교를 가지고 해방을 말할 때, 종교적 담론이 구체적인 어떤 해방을 위해 기여하는 데는 한계가 있을 수밖에 없다. 그것은 종교가 어떤 하나의 이데올로기가 되지 않기 위해 불가피하다. 성서는 기존의 이데올로기에서 근원적으로 벗어나려는 모습을 보이지만, 동시에 부족한 면이 있고 어떤 면은 여전히 기존 이데올로기에서 떠나지 못하는 부분이 있다. 그리고 성서 해석자들이 기득권자들의 이득을 강화하기 위해 성서를 자신들의 구미에 맞게 해석한다. 그것은 대개 말의 주도권을 가진 계층들에 의해 체계적으로 조작된 것이라고도 할 수 있다. 이런 문제는 여기서 길게 논의할 것이 아니지만, 분명한 것은 성서의 언어가 은유이기 때문에 생기는 한계가 있는데, 그것은 한계라기보다, 독자들이 자신의 시대 문제를 풀기 위해 사용하도록 남겨둔 과제라고 할 수 있다.⁹⁵⁾ 여성 해방은 여성이 겪는 악으로부터 구원을 찾는 것이므로 여성의 경험이 중요하고, 여성의 경험으로 성서가 말하는 하나님 나라를 해석하게 된다. 해니가 말한 성서의 한계는 오히려 자신의 생활 경험을 가지고 성서를 읽기를 기다리는 텍스트의 풍요로움을 가리킨다고 볼 수 있다. 적어도 성서를 가지고 여성 해방을 하려면 성서를 그렇게 보아야 한다. 리콤프가 말하는 대로, 본문이 말하고자하는 것은 독자에 의해 완성되는 것이기 때문이다.

리콤프의 해석학에는 의심의 해석학과 존재론적 해석학의 순환이 있고, 방법과 진리의 순환이 있다.⁹⁶⁾ 거기서, 자기 이해는 일차적으로 풍요로운 텍스트 세계의 산물이며, 이데올로기 비판의 산물이 아니다. 다만, 그 자기 이해가 성서 안에 있는 어떤 이데올로기나 성서를 해석해 온 전통 안에 있는 가부장제 이데올로기에 사로잡히지 않고, 이데올로기 비판에 대해 열려 있다는 것이다. 그리고 그 열린 마음으로, 자신이 허위의식에 사로잡히지 않았는지 스스로를 비판할 여지를 두며, 동시에 외부에서 일어난 이데올로기 비판을 수용하여 자기를 돌아볼 수 있다는 것이다.⁹⁷⁾ 이것은 남성의 경우에는 기득권을 놓는 자기비

94) E. Haney, "What is Feminist Ethics" in L. Daly ed. *Feminist Theological Ethics*, Westminster John Knox Press, 1994, 11.

95) 해방신학자 크로아토의 다음 말은 그런 의미다. “사회과학의 출현이 복음서를 밀어낼 수 없다. 양자는 다른 차원에 속한다. 그러나 사회과학은 우리 자신이 처한 상황의 관점에서만 나타나는 의미의 저장소를 복음서에서 발견하도록 도움을 준다. 그럼으로써 성서적 케리그마가 ‘언급하지’ 않은 채 남아있는 것들이 드러난다. 그리스도의 프락시스의 의미는, 언어적 구조와 메시지로서 ‘앞에’ 존재하며 해석에 개방되어 있는 텍스트 속에서 성문화된다. 이것은 원초적 의미에 ‘첨가된’ 무엇이 아니다. 이것은 더욱 포괄적이고 풍부한 차원에서 임혀지는 것으로서, 원초적 의미와 동일한 의미다. 그리스도의 프락시스의 의미가 새롭게 조명되므로, 예수의 수난 역시 새롭게 조명된다. 이것이 바로 성서 해석학에 관한 과제를 기술하는 방법이다.” J.S.Croatto, 『엑소더스』, 134. 다시 말해서, 사회과학의 해방의 언어는 성서에 언급되지 않았으나 성서가 요구했던 것이며, 성서 안에 포함되어 있던 것이다.

96) 의심의 해석학 때문에 리콤프는 가다머와 소원했었다. François Doss, 『폴 리콤프, 삶의 의미들』, 이봉지 외 옮김, 동문선, 1997, 447. 가다머의 책 제목 『방법과 진리』에서 가다머의 강조점은 진리에 있다.

판이 될 것이며, 여성의 경우에는 부당한 억압에서 벗어나는 자기 존엄성의 확보라고 할 수 있다.

물론 가부장제 비판은 교육되어야 효과를 발휘할 것이다. 은유의 세계는 하나님 나라나 새로운 세계에 대한 이해를 통해 상상력으로 영향을 줄 수 있지만, 무엇을 구체적으로 개혁할 것인지에 대한 이론은 존재론적 해석학 밖에서 개념 언어로 이루어지기 때문이다. 그리고 오랫동안 이루어져 왔던 억압 구조는 도덕의 이름으로 정당화되고, 또 사랑과 희생의 이름으로 덮어두었기 때문에, 교육하지 않으면 쉽게 받아들이기 어렵기 때문이다. 그러므로, 성서적 은유의 세계에 빠져 2차 원시성을 주장하기보다, 성서에 들어 있는 여성 억압의 구조를 철저히 파헤치는 작업만 하는 것도 여전히 중요한 것이다. 다시 말해서 존재론적 해석학과 의심의 해석학의 순환을 말하지 않고 의심의 해석학에 충실한 것도 의미가 있다는 말이다.⁹⁸⁾ 그리고 메리 델리나 캐롤 크라이스트처럼 아예 성서를 포기하고 여성 해방의 종교를 찾는 것도 여전히 여성 신학을 위해 의미가 있을 것이다. 여차피 가부장제를 비롯한 모든 구체적인 이데올로기 비판은 성서 밖에서 일어나는 것이기 때문이다.

다만, 우리는 이 글에서 성서의 은유 세계의 개방성과 급진성이 밖에서 일어나는 이데올로기 비판을 수용할 준비가 되어 있음을 밝히려고 했다. 그리하여, 일반적인 신앙의 세계로부터 정치적 해방의 힘을 끌어내려고 할 때 어떤 학문적 설명이 가능한지를 탐구하려고 했다. 그리고, 진정한 신앙은 가부장제 비판을 비롯한 이데올로기 비판을 수용할 준비가 되어 있는 것임을 보이려고 했다. 리코르의 해석학이 그런 문제에 기여할 수 있음은 그의 다음 말에서도 잘 드러난다. “이 세계에 필요한 것은 사랑이며, 이보다 필요한 것은 정의이고, 그 무엇보다도 절실한 것이 의미다.”⁹⁹⁾

결론:

리코르는 텍스트 해석학을 통해 은유가 갖는 힘을 강조했다. 그는 상상력으로 가득찬 은유적 텍스트의 세계가 어떻게 새로운 세상을 제안하고, 인간의 새로운 자기 이해를 형성하는지를 학문적으로 밝혀주었다. 그러면서, 해석학적 거리두기의 효과로 인간의 확실한 자기의식을 비판할 여지를 찾았다. 그것은 근대적 주체 철학을 수정하는 것이면서 동시에 허위의식 비판의 자리를 찾은 것이다. 다시 말해서 문학이나 성서 같은 상징과 은유의 언어는 곧바로 행동을 일으키는 사회과학 언어와 다르지만, 새로운 세상을 제안하는 힘으로 독자의 자기비판을 유도한다는 것이다. 바로 그 지점에서, 밖에서 일어난 이데올로기 비판 이론을 수용하여 행동으로 나갈 수 있는 개방성이 형성되는 것이다. 원래 그의 해석학은 기본적으로 하이데거의 존재론적 해석학의 구도를 취하지만, 의심의 해석학을 또 하나의 축으로 하고 있다. 그가 말하는 해석 행위에는, 존재론적 해석학의 계시와 열어 밝힘과 의존

97) 이 문제는, 로즈마리 류터가 적절히 지적하고 있다. 그녀는 성서전통에 가부장제를 초월하는 언어가 있다고 본다. 예언자들의 하나님과 예수의 하나님 이것은 하나님이 왕이므로 어떤 왕에게도 복종할 필요가 없고, 하나님이 부모이므로 어떤 부모도 상대화된다. 그리고 가부장을 비롯한 어떤 권위도 하나님 앞에서 상대화된다. 참조, Rosemary Ruether, 『성차별과 신학』, 안상님 역, 대한기독교서회, 1985, 71 이하. 한편 성서 자체가 가부장적이라고 비판하는 피오렌자도, 사회 구조와 인간의 죄에 대해 성서가 인정하고 있고, 기독교의 해방의 충동이 “의심의 해석학”에 영감을 불어 넣는다고 본다. E. Fiorenza, 『돌이 아니라 빵을』, 126.

98) 그런 점에서, 듀크 대학의 신약학자 리처드 헤이스가 그의 책 『신약의 윤리적 비전』에서, 성서의 권위 해체와 교회의 해체로 이어질 것을 우려하여, 피오렌자의 의심의 해석학을 비판한 것은 옳지 않아 보인다. 참조, Richard Hays, 『신약의 윤리적 비전』, 유승원 옮김, IVP, 2002, 416-436.

99) P. Ricoeur, 『번역론』, 윤성우, 이향 옮김, 철학과 현실사, 2004, 11.

과 귀속이 있으면서 동시에 다양한 의심의 방법을 통해 억압하는 구조를 없애는 비판 행위가 일어나는 것이다. 해석학은 이데올로기 비판을 직접 수행하지는 않지만, 밖에서 일어난 이데올로기 비판이 해석의 과정 중에 중요한 단계로 수용될 수 있고 수용되어야 함을 리코르의 밝혔다.

신학이나 신앙은 성서라고 하는 은유의 세계에 바탕을 두고 있다. 신앙은 성서 앞에서 일어나는 새로운 자기 이해다. 그러므로 리코르의 은유 이론에 따르면, 기독교의 신앙은 언제나 텍스트가 제안하는 새로운 세상 앞에서 자기의 편견을 버리고 외부에서 밝혀진 구조 약에 대한 비판을 받아들이는 과정이다. 신앙은 이데올로기 비판을 수용한다는 말이다. 이런 점 때문에, 리코르의 해석학은 해방신학이나 여성 신학 같은 이데올로기 비판을 중시하는 신학에 중요한 영감을 준다. 여성 신학의 경우, 가부장제 비판만을 위해서는 리코르의 해석학이 필요 없지만, 신앙의 영성을 중시하면서 비판적 신학을 마련하고자 할 때는 그의 해석학이 중요한 역할을 할 수 있는 것이다. 슈나이더스는 통합의 해석학을 위해, 그리고 맥페이그는 새로운 모델을 통한 여성 해방의 신학을 마련하기 위해 리코르의 해석학을 이론적 기반으로 사용했다. 그리고 앤더슨은 로고스 중심의 철학보다는 신화의 은유 세계에서 여성의 새로운 역할을 찾기 위해 리코르 이론의 도움을 받았다. 이것은 몇 가지 예에 불과하지만, 성서를 버리지 않고 여성 신학을 할 때 유용할 것이다. 신앙 경험으로부터 해방의 힘을 끌어내고자 하는 신학에 리코르의 해석학은 설득력 있는 이론을 제공할 것이다.

참고 문헌

- 윤철호, 『신뢰와 의혹』, 대한기독교서회, 2007
- 이기연, “폴 리코르: 해석학과 자기 이해”, 『불어불문학연구』, vol.79, 2009
- P.Anderson, A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief, Blackwell Publishers, Oxford, 1998
- J.S.Croatto, 『엑소더스: 해방의 해석학』, 이정순 옮김, 한국신학연구소, 1981
- L. Daly ed. Feminist Theological Ethics, Westminster John Knox Press, 1994
- Fançois Doss, 『폴 리코르, 삶의 의미들』, 이봉지 외 옮김, 동문선, 1997
- E.Fiorenza, 『돌이 아니라 빵을』, 김윤옥 옮김, 대한기독교서회, 1994
- E.Fiorenza, 『성서-소피아의 힘: 여성 해방적 성서해석학』, 김호경 옮김, 다산글방, 2002
- G.Gadamer, 『진리와 방법I -철학적 해석학의 기본특징들』, 이길우 외 역, 문학동네, 2000
- Richard Hays, 『신약의 윤리적 비전』, 유승원 옮김, IVP, 2002
- M. Heidegger, 『존재와 시간』 이기상 역, 까치글방, 1998
- Sally MacFague, 『은유 신학 -종교언어와 하느님 모델』, 다산글방, 1982
- S. Parsons, ed. Cambridge Companion to Feminist Theology, Cambridge University Press, 2002.
- P,Ricoeur, 『악의 상징』, 양명수 옮김, 문학과 지성사, 1999
- P.Ricoeur, 『해석의 갈등』, 양명수 옮김, 아카넷, 2001
- Paul Ricoeur, 『텍스트에서 행동으로』, 박병수, 남기영 옮김, 아카넷, 198
- P.Ricoeur, La Métaphore vive(살아 있는 은유), Seuil, 1975

- P.Ricoeur, "Biblical Hermeneutics", Semeia 4(1975)
- P.Ricoeur, Figuring the Sacred: religion, narrative and imagination,,Fortress Press,1995
- P.Ricoeur, 『해석학과 인문사회과학』,윤철호 옮김,2003
- P.Ricoeur, "Le soi mandaté" in Amour et justice,Edition Point,2008
- P.Ricoeur, 『번역론』,윤성우,이향 옮김,철학과 현실사,2004
- P.Ricoeur, 『시간과 이야기3』,김한식 역,문학과 지성사,2004
- Rosemary Ruether, 『성차별과 신학』,안상님 역,대한기독교서회,1985
- S.Schneiders, The Revelatory Text, Interpreting the New Testament as Sacred Scripture,HarperCollins:N.Y.,1991
- Karl Simms, 『해석의 영혼, 폴 리코르』,김창환 옮김,앨프,2003

Abstract

Hermeneutics of Paul Ricoeur and Feminist Theology

Yang, Myung- Su

P. Ricoeur's hermeneutics is fundamentally based on the Heidegger's ontological hermeneutics but takes the hermeneutics of suspicion as the other pole. According to Ricoeur, interpretation is made up with both the ontological revelation and ideological criticism which helps free from oppressing social structure. His theory of metaphor tells that faith is always the process of accepting the criticism of the social structural evil before the proposed world of text as metaphorical work. Genuine faith is open to ideological criticism. This is why Ricoeur's hermeneutics can aide in theology that focuses on ideological criticism such as liberation theology and feminist theology. In case of feminist theology that respects, even though critical on the one hand, biblical spirituality on the other hand, Ricoeur's hermeneutics can play a big role. Schneiders used Ricoeur's theory for the so called integral interpretation and MacFague for searching for a new model to build a new feminist theology. Pamela Anderson makes use of Ricoeur's narrative theory to find a just role of woman in the myths in stead of man centered logos philosophy. Ricoeur's philosophy provides a persuasive argument for theology which tries to take liberating force along with experience of faith.

Key words: Ricoeur's Hermeneutics, Feminist Theology, Ideological criticism, metaphor, distance