

‘적의 소멸’과 정치신학

- 칼 슈미트의 카테콘과 메시아

김 항*

[국문초록]

이 논문은 칼 슈미트의 정치신학을 제1차 세계대전이란 시대적 맥락 속에서 독해하고, 동시대의 그노시스적 사상과 비교함으로써 정치적 현재성을 평가하는 것을 목적으로 삼는다. 이때 중심적인 물음은 칼 슈미트가 정치신학을 구상하면서 과연 메시아의 구원을 어떻게 전유했는가의 문제이다. 발터 벤야민을 비롯한 동시대 독일 사상/비평가들은 제1차 세계대전으로 초래된 파국을 목도하면서 저마다 그노시스적 종말론을 현대적으로 전유한다. 이들에게 메시아의 구원은 맑스주의적 혁명을 대체할 강력한 체제 비판/극복의 자양분을 제공한 것이다. 칼 슈미트는 이들과 시대인식을 공유하면서도 입장을 달리하는데, 그 과정에서 제시된 슈미트 고유의 역사철학적이고 정치적인 구상이 바로 정치신학이었다. 그는 정치신학을 통해 현세를 신의 재림을 기다리는 중간기(interim)로 규정했고, 적드리스도의 활개를 억제하는 자로서 카테콘이란 형상을 내세웠다. 법학자로서의 칼 슈미트는 그렇게 법과 세속

* 연세대학교 국학연구원 조교수

주제어: 칼 슈미트, 정치신학, 카테콘, 메시아, 그노시스, 마르키온주의, 근대의 정당성, 적

Carl Schmitt, political theology, Marcion's heirs, gnosis, messiah, Katechon, enemy

적 통치를 카테콘의 영위로 파악함으로써 현세를 의미화했던 것이다. 이러한 슈미트의 영위는 1960년대 독일에서 벌어진 세속화 논쟁 속에서도 반복되는데, 이 논쟁 속에서 슈미트는 한스 블루멘베르크를 주된 논적으로 삼아 자신의 정치신학을 변론한다. 이때 슈미트는 서구의 사상이 기본적으로 내전적 분열 위에서 전개되어 왔으며 블루멘베르크의 논의는 그런 기초를 무화시키는 것이라 비판한다. 정치신학을 통해 슈미트는 궁극적으로 적의 현전이야 말로 현세를 의미화할 수 있는 유일한 길임을 제시하며, 적과 동지의 구분에 따른 정치적인 것의 옹호가 정치신학의 존립 근거이며 구원까지 지상을 통치하는 카테콘의 임무임을 확인한다. 즉 슈미트의 정치신학은 메시아의 구원을 부정한다기보다는 구원이 지연되는 동안 지상의 관리를 일임 받은 카테콘의 영위를 유일한 정치적 행위로 삼는 사유였던 것이다. 이런 슈미트 정치신학의 현재적 의의는 근대의 정치질서까지를 관통하는 서구 사상의 근원적 문제영역을 드러낸다는 점에 있다고 할 수 있다.

1. 칼 슈미트의 서사

제1차 세계대전이 유럽 사상계에 던져준 충격과 뒤이은 허무주의는 새삼 거론할 필요가 없을 만큼 지성사 연구에서 수도 없이 다뤄져왔다. 유럽뿐만 아니라 지구적 차원에서 제1차 세계대전을 맥락화하지 않고 성립하는 20세기 문화-지성사 서술이란 불가능하다. 그것은 개인차원에서는 실존적 위기를 의미했고, 국가차원에서는 총력전의 가공할만한 파괴력과 공포를 실감케 했으며, 유럽을 중심으로 한 세계사적 차원에서는 서구 문명으로부터 발원한 근대성에 대한 총체적 회의를 야기했다. 제1차 세계대전을 거치면서 인간과 문명의 모든 것이 새로운 언어의 지평 위에서 사유되고 발화되어야만 했던 것이다.

칼 슈미트를 읽는 작업은 바로 이런 문제 상황을 반혁명의 정치신학을

통해 조망하는 일을 의미한다. 그의 작품들은 제1차 세계대전이라는 세계사적 사건의 후과(後果)를 법학과 신학, 그리고 고유의 역사철학으로 그려낸 장대한 서사체계이다. 이 서사는 몇 가지 계기로 구성된다. 우선 패전국 독일의 정신사적 상황이 배경으로 자리한다. 이를 니콜라우스 쾰바르트(Nicolaus Sombart)는 ‘군인과 시민’의 대결로 요약한다. 제2제국 이래 성립한 근대 국민국가 독일은 군인(남성성)과 시민(여성성) 사이의 투쟁이 주요한 정치적 대립이었으며, 제1차 세계대전 이후 성립한 바이마르 공화국은 군인에 대한 시민의 승리였다는 것이다. 칼 슈미트는 이 시민 지배에 대한 증오와 적개심으로 군인의 저항을 대변하는 보수 반혁명 사상가였던 셈이다.¹⁾

여기에 슈미트 고유의 가톨릭 정치신학이 가세한다. 드 메스트르와 도노소 코르테스로 대변되는 19세기 유럽의 반혁명 가톨릭 정치신학자들을 소환하면서 슈미트는 무정부주의자들에 대한 투쟁을 개시한다. 이 싸움에서 그는 반혁명의 정치신학자와 무정부주의자들이 공유하는 ‘임박한 종말’이라는 역사철학을 세계사의 최종 국면으로 이해하며, 수다를 일삼으며 결단하지 못하는 자유주의자들, 즉 시민(여성)들은 반혁명 정치신학의 진정한 적이 아님을 설파한다. 그의 눈에 자유주의에 기초한 의회민주주의는 지상의 구원을 약속하며 등장하는 적그리스도(anti-Christ)인 무정부주의자들을 제압하지 못한다. 지상의 유포피아라는 현란한 속임수로 역사세계의 최종단계를 이야기하는 무정부주의자들은 오로지 대심문관의 독재를 통해 제압되어야 하며, 이것이야말로 종말을 지연시키는 ‘카테콘’(Katechon : 억제하는 자)의 임무이다. 가톨릭 교회의 존재이유가 적그리스도의 도래와 통치를 억누르는 것이라면, 카테콘이

1) Nicolaus Sombart (1991), *Die Deutschen Männer und Ihre Feind: Carl Schmitt Ein Deutsches Schicksal Zwischen Männerbund und Patriarchatsmythos*, München: Carl Hanser Verlag, 제1장 참조. 아래에서의 인용은 모두 일역본인 田村和彦訳, 『男性同盟と母權制神話: カール・シュミットとドイツの宿命』, 東京: 法政大学出版局, 1994로부터이며, 이하 『男性同盟』으로 표시한다.

란 슈미트의 가톨릭 정치신학을 정당화하는 신학적 형상인 것이다.²⁾

이상이 독일 정신사와 신학-역사철학의 맥락이었다면 마지막으로 슈미트의 본령인 법학이 가세한다. 스스로가 ‘일개 법률가’로 자처했던 슈미트로서는 제1차 세계대전 이후의 법학은 강력한 개입이 불가피한 흐름으로 나아가고 있었다. 그가 인내를 갖고 바라보기 힘든 법학적 흐름이란 한스 켈젠(Hans Kelsen)으로 대변되는 신칸트학과 법실증주의의 흐름이었고, 이는 위에서 말한 ‘시민’(여성) 지배에 걸맞은 법학이었다. 켈젠학파가 설파하는 규범주의와 보편주의는 슈미트가 보기에 법의 존립 근거를 위태롭게 하는 것이었는데, 법률체계란 헌법을 정점으로 한 규범의 총체라 가정하는 ‘규범주의’와 한계영역 없이 인류 모두에게 타당한 법을 상정하는 ‘보편주의’는 유럽 고유의 주권국가 질서에 바탕을 둔 ‘유럽 공법 체제’(jus publicum Europae)에 대한 부정이었기 때문이다. 규범주의와 보편주의는 16세기 이래의 유럽적 맥락에서 형성된 ‘구체적 질서’로서의 법체제를 무화시키는 일이었으며, 슈미트에게 유럽이라는 구체적 질서가 아니라 추상적인 ‘인류’나 ‘정의’ 따위는 법의 존립근거가 될 수 없었다. 즉 켈젠학파의 법이론은 법체제를 파괴하는 ‘시민 정신의 발로’였던 것이다.

또한 슈미트가 보기에 국제연맹 창설로 대변되는 제1차 세계대전 이후의 국제정치-국제법 체제는 주권 국가로부터 전쟁의 권한을 박탈하여 ‘적과 동지’라는 정치 고유의 대립을 무화시킨다. 그 귀결은 ‘인류의 적’이라는 형상 아래 전 지구를 동질화하고 보편화하여 국가 간으로 제한되었던 전쟁을 인류의 파멸을 초래할 수 있는 무제한의 전쟁으로 탈바꿈시킨다. 이에 맞서 슈미트는 유럽공법 체제를 옹호하기 위해 홉스 이래의 ‘결단주의’(Dezisionismus)를 주장하면서 인격적 주권과 예외상태를 규범과 보편주의에 맞세운다. 『독재』(1921)와 『정치신학』(1922)에서 『정치적

2) 이에 관해서는 김항(2009), 『독재와 우울: 발터 벤야민과 칼 슈미트의 1848』, 『말하는 입과 먹는 입』, 서울: 새물결 참조.

인 것의 개념』(1927)에 이르는 일련의 팜플렛들은 이 투쟁의 기록으로 간주될 수 있다.

따라서 칼 슈미트를 읽는 일은 독일 정신사, 신학-역사철학, 법학이라는 세 가지 계기가 결합한 서사와 마주하는 것을 의미한다. 여기에는 패전국 국민으로서의 파토스, 가톨릭 신자로서의 확고한 세계관과 신앙심, 그리고 유럽공법의 마지막 후계자로서의 자존심이 복잡하게 뒤엉켜 있다. 그가 구축한 제1차 세계대전 이후의 서사란 이러한 걱정과 신앙과 지성으로 빚어낸 종말적 상황에 대한 대처였으며, 이른바 ‘서양의 몰락’이라는 상황 아래에서 역사세계의 정당성을 지켜내고자 한 고투의 산물이다. 그에게 법이란 창조와 구원 사이의 ‘유예된 시간’의 질서를 의미하며, 가톨릭 교회의 권위와 세속 국가의 권력은 구원을 참칭하는 적그리스도를 억제하는 역사세계의 수호자, 즉 카테콘이다. 무정부주의, 보편주의, 의회민주주의 등은 슈미트에게 적그리스도의 형상으로 비취졌으며, 이에 대한 투쟁이야말로 그가 평생을 바친 과업이었던 것이다.

이상의 사안들을 확인하고 머리에 남겨두면서 하나의 소박한 질문을 던져보자. 과연 슈미트는 구원을 믿었던 것일까? 다시 말해 그에게 메시아의 도래란 무엇이이었을까? 이에 답하는 일은 쉽지 않다. 그가 메시아에 대해 속내를 말하는 일은 드물었기 때문이다. 그런데 이 질문은 단순한 호기심의 발로가 아니다. 칼 슈미트와 메시아니즘의 관계를 묻는 일은 제1차 세계대전 이후의 지성사를 지배하던 숨겨진 맥락을 드러내는 일이기 때문이다. 그것은 최근 십수년 간 조르조 아감벤(Giorgio Agamben)을 위시하여 다수의 연구자들이 주목해온 슈미트와 발터 벤야민 사이의 문제적 관계가 속하는 자장이며,³⁾ 야콥 타우베스(Jacob Taubes)가 열어젖

3) 조르조 아감벤, 김항 옮김(2009), 『예외상태』, 서울: 새물결, 제4장; Samuel Weber (2008), “Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt,” in *Benjamin's abilities*, Cambridge: Harvard UP; 김항(2010), 「신의 폭력과 지상의 행복」, 『안과 밖』 23집 참조.

힌 서구 현대 지성사의 숨겨진 신학적 계보이기도 하다.⁴⁾ 아래에서는 칼 슈미트와 그와 동시대를 살았던 ‘마르키온(Marcion)의 후예들’ 사이의 숨겨진 대화를 재구성함으로써 제1차 세계대전 직후의 서구 지성사의 일 단면을 제시하고, 이를 통해 슈미트의 평생에 걸친 작업이 ‘적의 소실’이라는 신화와 대결하는 일이었음을 밝혀보려 한다. 우선 칼 슈미트의 35년 뒤늦은 에릭 페터존(Erik Peterson)에 대한 응답을 독해하는 일로부터 시작해보자.

2. ‘파르티아의 화살’은 어떤 상처를 남겼나?:

‘정치신학의 일소’와 ‘근대의 정당성’

2.1. ‘정치신학의 일소’라는 전설

1969년, 80세를 넘어선 슈미트는 그가 ‘하나의 전설 혹은 신화’라 부른 것과 뒤늦은 대결을 시도한다. 바로 에릭 페터존(Erik Peterson)의 『정치 문제로서의 일신교』(Der Monotheismus als politisches Problem)(1935)에 대한 응답인 『정치신학 II』(Politische Theologie II)(1970)를 출간한 것이다. 이 책의 집필동기를 슈미트는 다음과 같이 밝힌다. “이 책에서 검토하고자 하는 것은 1935년에 출판되어 짧은 기간 안에 하나의 학문적 전설이 된 신학적 소품이다. 전설은 말한다. 1935년의 이 소품은 모든 정치신학을 궁극적으로 일소했다고. 이런 훌륭한 전설에 대해서는 말을 아껴야 하며 그것을 파괴하는 일 따위는 불가능하다. 그래서 이 책은 이 소품의 논증과 최종 테제 사이에 어떤 내적 관계가 있는지를 검토하는 일로 방향을 잡는다.”⁵⁾

4) 야콥 타우베스, 조효원 옮김(2010), 『바울의 정치신학』, 그린비 참조.

칼 슈미트가 말하는 신학적 소품에서 에릭 페터존은 기독교 교리를 콘스탄티누스 대제의 통치를 찬양하기 위해 ‘유용(流用)한’ 교부 에우제비우스를 비판함으로써, 이를 히틀러와 나치즘에 찬동한 슈미트를 비꼬기 위한 유비적 서사로 제시했다. 페터존은 이 책의 마지막 각주에서 칼 슈미트를 언급하며 “정치신학이란 개념은 슈미트의 『정치신학』이란 책에서 소개되었는데, …… 여기서는 ‘정치신학’의 신학적 불가능성의 구체적인 예를 보여주려 했다”⁵⁾고 말한다. 슈미트의 이름은 이 책의 마지막 각주에서 비로소 등장하지만 1935년 당시 이 책이 슈미트 비판을 위해 집필되었음은 자명한 사실이었다. 나치즘을 해박한 법학과 신학의 언술로 정당화하려 했던 슈미트에 대한 과거 동료 페터존⁶⁾의 통렬한 야유는 당시 망명 중에 있거나 나치에 대한 협력을 거부했던 수많은 지식인들의 찬탄을 받았다. 슈미트가 말하는 “학문적 전설”이란 페터존의 저작에 대한 당대의 이런 반응이 1945년 이후에도 여전히 생생하게 살아 있음을 적시하는 말이다. 35년 뒤늦은 1970년, 슈미트는 페터존의 공격을 한스 바리온(Hans Barion)을 인용하면서 “파르티아의 화살”이라 말하며 오래된 상처를 치유하겠다고 밝힌다.⁸⁾ 이 35년 뒤늦은 자기 치유의 시도가 의미하는 바는 무엇일까?

슈미트의 응수는 난해하기 그지없는 신학 및 서구사의 해석과 에피소드로 가득 차 있다. 이것을 온전히 독해하기 쉽지 않은 까닭이다. 그럼에도 응수를 간추리자면, 우선 슈미트는 해방신학의 등장 등 1960년대의 상황 속에서 정치신학이 낡은 것으로 간주됨을 확인한다(제1장). 이는 페터존의 학문적 전설이 여전히 현재 진행형임을 증명하기 위한 서술이라 할 수 있다. 다음으로 페터존의 소품에 대한 본격적 해부가 시작된다. 여

5) Carl Schmitt (1984), *Politische Theologie II*, Berlin: Duncker & Humblot, p. 9.

6) Erik Peterson (2011), Michael J. Hollerich trans., *Theological Tractates*, Redwood: Stanford UP, pp. 233-234.

7) 슈미트와 페터존은 1920년대 본(Bonn) 대학의 동료 교수로 친분이 두터웠다.

8) Carl Schmitt (1984), p. 10.

기서 슈미트는 콘스탄티누스와 에우제비우스의 사례가 정치신학의 전형적 사례가 될 수 없다는 사실 및 교회가 전례(liturgy)를 중심으로 하는 조직이기는 하지만 결코 현세의 정치와 분리되어서 존재할 수 없다는 사실을 들으로써 페터존의 주장이 부당한 편향을 지니고 있음을 논증한다.⁹⁾ 이후 슈미트의 논의는 군주제, 일신교, 삼위일체론, 구원론에 이르는 광범위한 영역을 둘러싸고 전개된다. 그 전개 과정에서 다양한 기독교 교리와 관련된 슈미트의 반박이 얼마나 정당한 것인지 가늠하는 일은 여기서의 과제가 아니다.¹⁰⁾ 오히려 중요한 것은 현란하게 배치된 기독교 교리와 공법학적 해박함 사이에서 엿볼 수 있는 슈미트의 페터존 비판의 핵심이다. 그것은 페터존의 논의가 신학적이라기보다는 ‘정치적’이라고 규탄하는 대목이다.

[페터존의 논의는] 1925년부터 35년까지의 시기 프로테스탄트 신학의 위기로부터 비롯된 정치적 문제에 대한 정치적 해답이다. 페터존은 아무 문제가 없어 보이는 교리주의(Dogmatismus)로 회귀함으로써 이 위기를 벗어나, 위기에 좌우되지 않는 순수신학의 영역을 다시 발견했다고 믿었다. 그러나 그의 논증을 자세히 검토해보면 그 교의학적이고 신학적인 논증은 에우제비우스라는 원형을 매장함으로써 위력을 나타냄을 알 수 있다. 이를 통해 비로소 1925년부터 35년까지의 적에 대해 구체적으로 공격하고 있는 것이다. …… 페터존의 글이 가능케 한 것, 즉 그 포인트는 이 [정치신학이라는] 대문제를 일소한 일이 아니라 하나의 정치적 신화를 유효하게 이용한 데 있는 것이다.¹¹⁾

9) Carl Schmitt (1984), pp. 44-51.

10) 이에 관해서는 György Geréby (2008), “political Theology versus Theological Politics: Erik Perterson and Carl Schmitt”, in *New German Critique* 105, vol. 35, No. 3, pp. 7-31 참조.

11) Carl Schmitt (1984), pp. 85-86.

여기서 말하는 1925-35년 사이의 프로테스탄트 신학의 위기란 바이마르 공화국 시기 프로테스탄트 교회가 겪은 우여곡절을 지칭한다. 상세하게 다룰 수는 없지만, 프로테스탄트 교회가 국가와 맺고 있던 관계(보호와 종속)에서 커다란 변화를 겪은 일을 지칭하며, 교회와 현실정치 사이에 새로운 관계가 모색되어야 했던 변환의 시기를 지시한다. 페터존은 이런 상황 속에서 에우제비우스를 제물로 삼아 순수 신학을 옹호하는 제스처를 보였지만 사실 이것은 고도로 정치적인 언설이라는 것이 슈미트의 판단이다. 따라서 정치신학을 일소했다는 페터존의 언설 자체가 정치적인 의도로 쓰인 것임에 비추어 볼 때, 슈미트의 논박은 정치적이지 않은 신학 논의는 존재할 수 없다는 주장이었다. 그가 반복해서 페터존의 “일소한다”(erledigen)가 신학적인 용어가 아님을 강조한 까닭이 여기에 있다. 페터존의 주장은 신학적인 것이 아니라 정치적이라는 것이다. 그리고 정치신학을 일소하겠다는 주장마저 정치적이라는 슈미트의 주장은 『정치신학 II』의 근처에서 흐르고 있는 슈미트의 숨은 의도를 추적 가능케 하는 실마리이다.

2.2. ‘근대의 정당성’과 그노시스

사실 이 책은 기묘한 형식을 취하고 있다. 주의 깊게 보면 본론의 서두를 장식하는 한 단락이 페터존과 직접 관계없는 당대의 상황을 묘사하고 있고, 페터존 비판이 마무리된 이후 후기의 형태로 다시 당대의 상황에 대한 검토가 재개되기 때문이다. 마치 페터존 비판은 이 당대 상황에 대한 개입을 위한 장대한 삽입구처럼 배치되어 있는 형국인 셈이다. 그 당대의 상황이란 다음과 같은 것이다. 다소 길지만 인용해보자.

무신론자, 무정부주의자, 실증주의 과학자에게 모든 정치신학은 모든 정치적 형이상학과 마찬가지로 학문상 이미 일소되었다. 왜냐

하면 그들에게 신학이나 형이상학은 학문으로서는 먼 옛날에 이미 일소되었기 때문이다. 그들이 여전히 정치신학이라는 말을 사용한다면 그것은 단지 어떤 것이 전면적이고 정언적으로 형편없는 것임을 나타내기 위한 표어이거나 비난을 위해서이다. 그러나 부정의 욕망은 하나의 창조적 욕망이다. 그것은 부정된 것을 무로부터 산출하여 변증법적으로 창조할 수 있는 것이다. 신이 세계를 무로부터 창조했을 때 신은 무를 놀라운 것으로, 즉 세계가 그로부터 비롯되는 것으로 전환시킨 것이다. 오늘날 이를 위해서는 더 이상 신을 필요로 하지 않는다. 자기주장, 자기표현, 자기수권 등 자기(Selbst)라는 접두어를 가진 다양한 개념이 나타내는 것은 스스로가 무한의 신세계를 만들어낼 수 있다는 사실이기 때문이다. 이 신세계는 게다가 자기 및 자기 자신의 존립 가능성의 조건을 만들어낼 수 있다. 적어도 그 실험실적 조건은 말이다.¹²⁾

본론의 처음을 장식하는 이 단락 뒤에 단락을 달리하여 다음과 같이 이어진다. “이 책의 검토 대상인 모든 정치신학의 일소라는 주장은 이런 무신론적, 무정부주의적, 실증주의적 일소와 아무런 관계가 없다.”¹³⁾ 페터존에 대한 응답으로 기획된 책의 본론을 왜 페터존과 ‘아무런 관계’가 없는 무신론, 무정부주의, 실증주의의 정치신학 일소로 시작한 것일까? 그것은 『정치신학 II』가 페터존 외에 또 하나의 ‘주적’(主敵)을 향한 응수이기 때문이다. 그 주적이란 한스 블루멘베르크(Hans Blumenberg)의 『근대의 정당성』(Die Legitimität der Neuzeit)(1966)이다. 이 책에서 블루멘베르크는 세속화 테제에 대한 비판과 더불어 슈미트가 말하는 정치신학적 패러다임을 근본적으로 비판하는데, 위의 인용문 중 ‘자기’(Seb-)라는 접두어 운운하는 부분은 블루멘베르크의 열쇠말인 ‘인간적 자기주장’(humane Selbstbehauptung)을 염두에 둔 것임은 말할 필요도 없다.

12) Carl Schmitt (1984), p. 12.

13) Carl Schmitt (1984), p. 12.

슈미트의 블루멘베르크와의 본격적인 대결은 『정치신학 II』 후기의 장에서 전개된다. 물론 짧은 지면이기에 블루멘베르크의 방대한 체계를 세세하게 본격적으로 해부하는 것은 아니지만 슈미트는 블루멘베르크의 엄청난 작업 속에서 커다란 위협을 감지했음을 암시하며 경계심을 나타낸다. “이 책은 엄청난 저서이며 명쾌한 테제와 수록된 방대한 자료 등 우리 법학자들로 하여금 현대적 상황에 대해 발언토록 요구한다.”¹⁴⁾

슈미트로 하여금 이렇게 발언하게 한 블루멘베르크의 작업은 말 그대로 ‘근대의 정당성’을 기초지우는 일이었다. 슈미트도 지적하듯이 정당성(Legitimität)이란 법학의 용어로 “과거에 의해 역사를 정당화하는 개념”인데, 블루멘베르크는 근대의 정당성이란 과거가 아니라 미래의 새로운 것에 기초한다는 역전된 테제를 내세운다. 중세를 관통하여 절대적인 것(신학이나 형이상학)의 지배가 지상의 존재, 즉 인간의 생을 위기로 내몬 결과 근대란 정당방위로서 긴급 피난의 형태로 과학과 기술을 발전시켰고, 이에 따라 근대는 과거나 초월적인 것 따위의 절대적 근거가 아니라 “자기주장”을 정당성 기초로 삼을 수 있었다는 것이다. 따라서 근대의 여러 사상적 영위를 모두 기독교적 형이상학의 세속화된 형태라고 서술하는 지성사 서술은 블루멘베르크의 비판의 대상이 된다. 슈미트의 정치신학적 테제, 즉 “현대 국가론의 중요 개념은 모두 세속화된 신학 개념”¹⁵⁾이란 테제 따위가 그런 비판 대상의 핵심임은 말할 필요도 없다.¹⁶⁾

14) Carl Schmitt (1984), p. 110.

15) 칼 슈미트(2010), 김항 옮김, 『정치신학』, 그린비, p. 54.

16) 블루멘베르크의 논의는 에릭 뢰겔린(Eric Voegelin)과 칼 뢰비트(Karl Löwith) 등으로부터 촉발된 세속화 테제에 대한 반박으로 등장하여, 이후 수많은 논자들이 참여한 이른바 ‘세속화 논쟁’의 한 가운데에 자리하는 것이다. 이에 대해 여기서 상술할 수는 없지만 1966년 초판 발행 이후 가다머나 슈미트의 비판에 응답하기 위해 블루멘베르크는 1974년에 새롭게 쓴 부분을 포함한 『근대의 정당성』 증보판을 출간한다. 이 증보판의 제1부는 논쟁적 맥락의 전모를 모르면 이해할 수 없는 난해함을 내장하지만, 블루멘베르크의 주장을 명료하게 이해하기 위해서 간결한 정보를 전달해준다.

이를 두고 슈미트는 “간과할 수 없다”(unüberhörbar)¹⁷⁾고 말한다. 그 까닭은 블루멘베르크가 자신의 테제를 혼란스러운 종교적, 종말론적, 정치적 관념의 세속화와 한데 묶어 비판했기 때문이라고 슈미트는 말한다. 슈미트는 블루멘베르크에 응수하면서 “국제법상의 전쟁론은 적과 범죄자를 구별함으로써 다른 나라 사이의 전쟁에 중립을 지킬 수 있는 유일하게 가능한 이론적 기초 지움을 제공했는데, 현대에 이르기까지 위대한 인도주의 상에서 이러한 합리적 ‘진보’를 가져다 준 것이야말로 국가”였으며, “나 스스로에게, 그리고 나의 정치신학에게, 근대라는 시대의 전환점을 이루는 것은 바로 이 일”이라고 주장한다.¹⁸⁾ 즉 블루멘베르크의 자신에 대한 비판은 핵심을 벗어난 것으로, 그는 자신이 말하는 국가와 정치신학 사이의 진정한 의미를 보지 못했다는 것이다.

이런 응수는 또한 보다 넓은 신학-역사철학적 맥락 속으로 이동하여 자리 매김되며, 여기서 『정치신학 II』의 숨은 의도가 드러난다. 그것은 기독교 신학 내부에 내장되어 있는 ‘내전’(Stasis)의 원리를 재확인하는 일이며, 슈미트는 이를 ‘적과 동지’의 구분이라는 스스로의 정치 이해의 신학적 기초로 삼아 무정부주의, 무신론, 실증주의를 비판한다. 슈미트가 블루멘베르크의 작업에서 감지한 것은 이 ‘내전’의 계기를 말소하는 일이었다. 그것도 명쾌한 테제와 방대한 자료를 통해 설득력 있게 제시된 이 주장은 그 어떤 학설이나 주장보다도 자신의 정치신학을 위기에 빠트릴 수 있는 가능성을 내포한 것이었다. 함께 전개된 페터존 비판이 분량은 압도적이라 하더라도 블루멘베르크 비판에 비해 긴장도가 떨어지는 것은 이 때문이며, 블루멘베르크라는 축을 개입시켜보면 슈미트와 페터존은 적대한다기보다는 오히려 동지적 관계에 가깝다. 슈미트와 페터존은 어디까지나 정치신학이라는 자장 속에서 대립하는 것이기에 그렇다.

슈미트는 블루멘베르크의 그노시스 해석을 실마리 삼아 근대의 정당성 테제가 내포하는 위험성을 지적한다. 블루멘베르크의 근대의 정당성

17) Carl Schmitt (1984), p. 110.

18) Carl Schmitt (1984), p. 111.

테제는 그노시스적 이원론의 극복이라는 서구 기독교 세계의 정신사적 문제 영역에서 도출된 것이다. 그는 1966년판 『근대의 정당성』 서두(중보판에서는 제2부 서두)에서 “근대란 ‘그노시스주의의 시대’라 불리는 것이 보다 어울린다”는 에릭 헤겔린의 주장을 뒤집어 “근대는 그노시스의 극복”이라고 말한다.¹⁹⁾ 블루멘베르크에 따르면 중세초기의 그노시스주의 극복이 실패로 끝났으며, 이 정신적 외상이 중세말기까지를 지배하여 근대의 자기주장을 가능케 했다. 이때 그노시스주의란 슈미트가 ‘내전’의 사유라 부른 초기 기독교의 이단적 경향을 말하는데, 그 핵심적 물음은 전지전능하고 정의로운 신이 세계를 창조했다면 세상에 널려 있는 ‘악’은 어떻게 설명할 것인지를 둘러싼 것이었다. 여러 복잡한 논의가 있지만 한 마디로 말하자면 그노시스주의는 이 물음을 창조의 신과 메시아 사이의 구분을 통해 극복했다. 블루멘베르크는 그노시스의 사유체계를 마르키온(Marcion)의 기본사상을 통해 설명한다.

신을 세계의 전능한 창조주라 칭하고 이렇게 증명된 전능의 신에 대한 신뢰를 기초치우는 신학은, 그와 동시에 이 세계의 파괴와 그로부터의 인간의 구원을 이 신의 중심적 행위로 삼을 수 없다. …… 세계와 인간을 창조하고 인간에게 이행할 수 없는 율법을 부여하고, 구약성서에 전승되듯 민족의 역사를 변덕스런 폭군처럼 이끌었으며, 스스로를 위해 희생과 예배를 요구한 신은 사악한 데미우르고스(Demiourgos)이다. 스스로가 창조한 것이 아닌 인간에 대해 구원의 의무를 전혀 가지지 않음에도 구원을 가져다주는 신, 이 ‘미지의 신’은 이유가 없는, 그렇기에 순수한 사랑의 존재이다. 이 신성이야말로 스스로가 창조한 것이 아닌 우주를 소멸시키고 스스로가 부여한 것이 아닌 율법에 대한 불복종을 고지하는 힘을 갖는다. 구원이란 그래서 무엇보다도 먼저 우주의 근본적이고 불투명한 기만을 인간에게 계몽하는 일임이 명백해졌다.²⁰⁾

19) Hans Blumenberg (1999), *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.m.: Suhrkamp, p. 138.

20) Hans Blumenberg (1999), pp. 141-142.

마르키온으로 대표되는 그노시스의 사상은 이렇게 사악한 창조신과 그의 세계를 파멸로 이끄는 구원의 신을 대치시킨다. 초기 기독교의 교부들은 이런 그노시스적 사유에 대항하기 위해 어떻게든 논리를 구축해야만 했다. 논리상으로 볼 때 마르키온의 주장이 기독교보다 일관된 것이었기에 그렇다. 그런 의미에서 지상의 교회는 우주/세계가 왜 유지되면서도 파멸되어 구원되어야 하는지를 설명해야만 하는 임무를 떠맡게 된다. 이는 지상의 삶이 부정되고 파괴되어야 할 창조신의 작품이라는 마르키온적 논리에 대한 응수였다. 삼위일체설이란 이 과정에서 창조신과 구세주가 동일 존재의 서로 다른 두 위격임을 설파하면서 창조와 구원의 통일을 꾀한 것이다. 블루멘베르크는 초기 기독교 교리란 이렇게 그노시스적 현세 부정을 극복하는 과정 속에서 형성된 것이며, 그 교리의 그노시스 극복이 실패로 끝났기에 현세 부정과 메시아의 갈망이라는 서구 사상사의 오래된 숙제가 잔존한 것으로 본다. 근대의 자기주장은 그런 과거의 정신사적 유물로부터 결정적으로 해방됨으로써 가능해진 것이며, 인간의 호기심이 구원의 절대성이 짓누르는 현세적 삶을 긴급피난시켜 미래에 대한 전망 속에서 ‘정당화 없는 정당성’이 마련되었다고 주장한다.²¹⁾

여기서 블루멘베르크의 논증 내용을 자세히 살펴보는 것은 중요하지 않다. 여기서의 관심은 슈미트가 블루멘베르크의 그노시스 극복이라는 서사에서 ‘정치의 실종’ 즉 ‘적의 사라짐’을 본다는 점이다. 슈미트는 삼위일체론의 핵심으로 ‘내전’을 본다. 그는 블루멘베르크도 인용하고 있는 나지안스의 그레고리우스의 말을 인용하면서 기독교 신학의 핵심에 내장된 ‘내전’론을 추출한다. “일자는 항상 자기자신에 대해 내전상태에 있다(statiaston).” 이는 창조신 아버지와 구세주 아들 간의 내전을 뜻하며, 삼위일체론이 은폐한 마르키온적 대립을 드러내는 일이다. 슈미트가 보

21) Hans Blumenberg (1999), 제2부 참조.

기에 삼위일체설이란 마르키온을 위시한 그노시스적 주장을 얼버무리는 교리였기에 그렇다. “삼위일체론은 창조자 신과 구원자 신의 동일성을 아버지와 자식의 동일성이라는 옷으로 은폐했다”²²⁾는 것이다. 그래서 슈미트는 말한다. “우리는 삼위일체론의 핵심 부분에서 진정한 정치신학적 내전론과 조우했다. 이렇게 하여 적대성의 문제, 적의 문제는 은폐한 채로 넘어갈 수 없다.”²³⁾

이런 관점에서 보면 슈미트의 페터존 비판은 신학자의 불충분한 신학 교리 이해라는 것으로 이해될 수 있다. 사실 슈미트에게 페터존이 발사한 파르티아의 화살은 상처를 내긴 했지만 더 심층의 문제로 가는 탈은 폐의 효과를 가진 것이었다. 35년이나 뒤늦은 응답은 블루멘베르크의 탈신학-탈형이상학의 언설이 간과할 수 없는 문제를 드러내고 있음을 페터존을 실마리 삼아 문제삼은 것이었다고 볼 수 있다. 그래서 슈미트의 숨은 의도는 다음과 같은 말 속에서 파악되어야 한다.

탈신학화는 세계가 정치형태적(politomorph)이기를 그친다는 의미에서 탈정치화를 함의하게 된다. 그와 함께 적과 동지의 구분이 정치와 정치가 아닌 것의 판별기준이기를 그친다.

모든 일자에 이성(二性), 즉 내전가능성인 stasis 가 내장되어 있다면 신학은 내전학(Stasiologie)이 된다고 생각된다.

정치의 측면에서 검토해온 나에게 중심문제는 적의 현실성에 관한 것이다. 내가 검토한 반대 모델인 철저하게 탈신학화된 세계에서 여전히 적이란 것은 가능할까? 나는 가능하다고 생각한다. 이 적 개념을 낳은 정치신학으로부터 전혀 새로운, 순수하게 세속적인 세계, 순수인간적인 인간계라고 표방하는 세계에 전용하면 어떤 일이 일

22) Carl Schmitt (1984), p. 120.

23) Carl Schmitt (1984), p. 119.

어날까? 이에 대해 엄밀하고 비판적으로 고찰하는 일이야말로 일체의 학문적 인식능력의 불변의 임무이다.²⁴⁾

슈미트가 35년 뒤늦게 파르티아의 화살로 인한 상처를 보듬게 된 까닭이 여기에 명백해졌다. 슈미트는 페터존의 비판이 삼위일체설을 절대시하여 신성 안에 내장되어 있는 내전을 보지 못했음을 비판함과 동시에, 블루멘베르크가 그노시스 극복을 지렛대로 삼아 신학 자체를 부정함으로써 정치신학에 고유한 적과 동지의 투쟁, 창조신과 구원자의 내전을 무화시켰음을 ‘간과하지 못했던’ 것이다. 또한 이는 슈미트가 페터존 및 블루멘베르크와 각각 무엇을 공유하고 있었는지를 명확히 보여준다. 한 편에서 슈미트는 페터존과 창조와 구원 사이의 시간을 수호하는 카테콘적 사유를 공유하며, 다른 한 편에서 블루멘베르크와는 지상의 삶의 정당성이라는 문제의식을 공유한다. 슈미트는 이를 역사신학적 차원의 내전(창조와 구원의 내전)을 중심으로 하는 카테콘과 노모스(법)적 사유로 전유하고 있는 것이다. 이제 이 사유의 역사적 맥락을 보다 넓혀 이해하기 위해 슈미트와 동세대 사상가들 중 마르키온의 후예들을 살펴볼 차례이다. 슈미트가 말하는 “탈신학화된 세계에서의 적”이라는 문제와 마주하기 위해서는 마르키온의 후예들을 반드시 우회할 필요가 있기 때문이다.

3. 아프레게르(après-guerre)와 마르키온의 후예들

조르조 아감벤은 최근의 저서 『왕국과 영광(II Regno e la Gloria)』에서 다음과 같은 흥미로운 지적을 하고 있다. “벤야민은 기독교와 유대교의 특이한 교차점에 자리하는데, 그와 같은 사상가가 이 [종말론] 사무소를 무조건적으로 재개하면서 …… 종말론보다 메시아니즘을 거론하기를 중

24) 이상의 인용은 각각 Carl Schmitt (1984), p. 119, p. 123, p. 124.

아했다는 사실은 놀랄만한 일이 아니다.”²⁵⁾ 여기서 아감벤이 말하는 ‘종말론 사무소’는 에른스트 트뢰치치의 1925년 사후 출간된 저서로부터의 인용이다. “오늘날 종말론 사무소는 대개 폐쇄되었다. 이 사무소가 폐쇄된 까닭은 그 기초가 되는 사상의 뿌리가 일실되었기 때문이다.”²⁶⁾ 트뢰치치가 폐쇄되었다고 말하고 벤야민이 다시 문을 연 ‘종말론 사무소’란 무엇인가? 제1차 세계대전 이후의 역사적 맥락 속에서 칼 슈미트 정치신학을 이해하기 위해서는 이 사무소의 폐쇄와 재개와 관련된 사정에 주의를 기울여야 한다. 잠시 더 아감벤의 설명을 들어보자.

페터존은 교회의 실재를 두 가지 전제와 연결시키고 있는데(유대인의 개종이 잘 안 이뤄지고 있다는 사실과 신의 재림이 늦어지고 있다는 사실), 이 두 가지 전제는 깊은 곳에서 연관되어 있다. 이 연관이야말로 페터존을 대표자로 하는 가톨릭적 반유대주의의 특성을 정의하는 것이다. 교회의 실존은 시나고그의 지속을 기초로 한다. 하지만 최후에는 “이스라엘의 모든 것이 구원 받을 것”이며 교회는 왕국에서 완료될 것이다. 그러므로 이스라엘도 언젠가는 소멸해야만 한다. 이 두 가지 전제 사이에 숨은 연관이 있다는 사실을 이해해야만 트뢰치치가 [사후 출간된] 1925년 저서에서 말했던 “종말론 사무소”의 폐쇄가 진정 무엇을 의미하는지 이해할 수 있다. 종말론 사무소를 재개한다는 것은 교회와 이스라엘 사이의 연관을 근본적으로 묻는 일을 뜻하는 한에서 세심한 주의를 요하는 일이다.²⁷⁾

아감벤이 요구하는 세심한 주의를 기울이는 일은 불가능할지는 몰라도 ‘종말론 사무소’가 무엇인지 어렵פות이 이해할 실마리가 주어졌다. 우

25) Giorgio Agamben (2011), Lorenzo Chiesa trans., *Kingdom and Glory*, Redwood: Stanford UP, p. 8.

26) Ernst Troeltsch (1925), *Glaubenslehre*, Duncker & Humblot. Giorgio Agamben (2011), p. 8로부터 재인용

27) Giorgio Agamben (2011), p. 8.

선 이 사무소는 교회의 존립근거, 즉 신의 임재의 지연 및 유대인의 개종과 깊은 관계를 갖는다. 따라서 이 사무소는 지상에서 신의 왕국 완성까지 신의 섭리를 관리하고 집행하는 교회가 역사적 종말/구원 및 유대인의 개종과 맺는 관계를 관장한다. 즉 이 사무소는 교회권력이 종말론적 역사철학 및 반대유주의적 정치학과 깊은 관계를 맺고 있음을 상징하는 장소인 셈이다. 이 장소는 물론 구체적인 물리적 영역을 갖고 있지 않다. 하지만 19세기 말 20세기 초의 유럽 상황을 상상해보면 그 장소가 어디에서 다시 스스로를 개시하는지 상상하기는 어렵지 않다. 그것은 슈미트와 동세대 사상가들의 종말론적 ‘언어’ 속에 자리한다. 벤야민은 그 대표적인 인물인 셈이다.

조금 더 종말론 사무소의 내실을 들여다보자. 주지하다시피 19세기에는 수많은 동화 유대인이 유대교 신앙을 버리고 이른바 ‘문화 프로테스탄티즘’의 분위기 속에서 자유주의적 계몽의 영향을 받았다. 그러므로 트렐치가 말하는 종말론 사무소의 폐쇄는 유대인의 개종 문제가 더 이상 정치신학적 적대상황을 낳지 못함을 지적하고 있다. 또한 철저한 세속화 과정 속에서 종말의 임박이나 구원자의 임재 같은 상상력은 점점 더 설 자리를 잃어가고 있었다. 19세기를 풍미했던 실증주의적 사유와 언설은 블루멘베르크의 말대로 그와 같은 낡은 신학과 형이상학에 더 이상 자리를 제공할 수 없었던 셈이다. 트렐치가 말하는 사상적 뿌리의 일실은 이런 과정을 지칭한다. 계몽과 세속화 과정 속에서 지상 세계의 종말과 유대인에 대한 종교적이고 정치적 박해는 과거의 낡은 유물로 치부되었던 것이다.²⁸⁾

그러나 상황은 일변한다. 과학기술과 혁명을 통해 과거의 낡은 신학과

28) 물론 반유대주의가 사라졌다는 말은 아니다. 많은 논자들이 지적하듯 반유대주의는 뿌리 깊은 심성으로 유럽을 사로잡고 있었다. 하지만 여기서의 맥락에서 중요한 점은 반유대주의가 일종의 문화적이고 정신적 영역에서 잔존했지만 종교와 정치의 ‘공적’ 영역에서는 약화되었다는 사실이다.

형이상학을 일소했다는 믿음이, 즉 계몽과 세속화를 핵으로 하는 역사 진보에 대한 믿음이 산산조각 나는 사태가 벌어진 것이다. 그것은 주지하다시피 제1차 세계대전이다. 칼 슈미트로 하여금 여러 요소가 복잡하게 착종된 반혁명 정치신학의 서사를 주조하게끔 했던 이 사태는 그와 동세대 지성들에게도 유사한 신학적이고 역사철학적이고 정치적인 반응을 불러일으켰다. 그 반응의 스펙트럼을 여기서 하나하나 짚어볼 수는 없지만 주목해야 할 흐름은 그노시스적 역사신학이다. 타우베스는 이렇게 말한다.

블루멘베르크의 입장은 근대를 그노시스적 시대로 매도하는 [헤겔린의] 주장을 반박하는 것으로 이해될 수 있다. …… 나는 블루멘베르크와 헤겔린 사이의 근대 해석을 둘러싼 논쟁에 개입하고 싶지 않다. 물론 블루멘베르크의 테제 쪽에 무게를 두지만, 또한 근대가 결국 그노시스 극복을 대표한다고 할 수 있지만, 1920년대부터의 그노시스 회귀가 몇 세기에 걸쳐 ‘근대’라 불린 의미 구조가 끝났음을 의미하는 것은 아닌지 질문을 던질 필요가 있다. 왜냐하면 문화비평의 상식으로 처음 인구에 회자되던 ‘근대의 종언’이라는 문제는 결국 제1차 세계대전 이후 현재에 대한 자기 이해가 위기를 맞이했음을 징후적으로 나타내기 때문이다.²⁹⁾

여기서 말하는 ‘현재에 대한 자기 이해’(the self-understanding of the present)란 블루멘베르크가 근대의 정당성 기초로 삼은 근대의 자기주장과 동일한 개념이다. 과거나 전통이 아니라 새로운 미래에 대한 호기심을 통해 현재를 이해하는 ‘정당화 없는 정당성’이야말로 근대=현재에

29) Jacob Taubes (2010), “The Iron Cage and the Exodus from It,” in *Fram Cult to Culture: Fragments Toward a Critique of History of Reason*, Redwood: Stanford UP, pp. 138-139. 또한 헤겔린의 주장에 관해서는, Eric Voegelin (1952), “Gnostic Politics” in *Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 10: Published Essays, 1940-1952*, Minesota: Univ. of Minesota Press, 2000, pp. 223-240 참조.

대한 자기 이해인 것이다. 그런데 제1차 세계대전 이후 이 개념은 위기를 맞이하여 ‘근대의 종언’이라는 말이 인구에 회자되기 시작한다. 서두에서 말했던 실존, 총력전, 근대에 대한 회의가 새로운 미래에 기초한 현재의 정당성을 불투명하게 만든 것이다.

타우베스는 이런 상황 속에서 그노시스적 회귀가 나타났다고 진단한다. 그는 두 권의 상징적 저서를 토대로 이 그노시스 회귀를 설명한다. 하나는 에른스트 블로흐(Ernst Bloch)의 『희망의 원리』(1918)이고 다른 하나는 자유주의 프로테스탄트 신학의 대가 아돌프 폰 하르낙(Adolf von Harnack)의 『마르키온』(1921)으로, 전자는 종교적이고 정치적인 에세이를 담은 비평서이며 후자는 초기 기독교 이단연구서이다. 그런데 『희망의 원리』가 단순한 비평서가 아니듯 『마르키온』도 기독교사 연구서의 의미만을 갖는 것이 아니다. 양자는 모두 이른바 자유주의 프로테스탄티즘의 종언(그것은 계몽과 세속화의 위기를 의미했다)이라는 국면 속에서, 또한 제1차 세계대전이 초래한 파국 속에서 나타난 “새로운 종교성”을 증언해주는 책으로 읽힐 수 있기 때문이다.³⁰⁾

그 새로운 종교성이란 마르키온적 색채가 농후한 것으로 하르낙은 “구원은 원래 상태의 재생을 위한 귀환이 아니라 영광스러운 낯성의 열림이자 집으로의 귀환”이라 주장했는데, 블로흐는 『희망의 원리』 제2판에서 이 “영광스러운 낯성”을 “무언가”(something)로 지칭하며 “이 무언가는 모든 사람의 유년기를 밝혀주지만 아무도 그 빛 속에 들어가 본 적이 없는 곳, 바로 ‘집’”이라 부연한다. 즉 블로흐와 하르낙은 구원이란 절대적으로 낯선 것, 지상에서는 알 수 없는 것, 언제 도래할지 모르는 것이라 정의했던 것이며, 이는 창조주가 만든 세계를 파멸시키고 구세주의 새로운 세기를 갈망한 마르키온적 사유의 부활을 알리는 것이었다.³¹⁾ 또한 이 시기의 신학적 패러다임을 대표하는 마르틴 부버(Martin Buber)와

30) Jacob Taubes (2010), p. 140.

31) Jacob Taubes (2010), p. 140.

칼 바르트(Karl Barth)도 마르키온적 사유를 공유했으며, 다음과 같은 현대의 대표적 철학 텍스트에서 발견되는 다음과 같은 구절은 마르키온의 영향이 이 시기 얼마큼 광범위했는지를 잘 보여준다.³²⁾

세계의 의의는 세계 밖에 있어야만 한다. 세계 속에서 모든 것은 있는 대로 있고 일어나는 일은 일어나는 대로 일어난다. 세계 속에는 가치가 없다. 만약 있다고 해도 그것은 가치라는 이름에 값하는 것이 아니다. 가치라는 이름에 값하는 가치가 있다면 그것은 생기는 것들, 그렇게 있는 것들 밖에 있어야만 한다. ……

그러므로 윤리학의 명제도 존재하지 않는다. 명제는 [윤리라는] 고차원을 전혀 표현할 수 없다. ……

세계가 어떻게 존재하는지는 보다 고차원적인 것으로부터 보자면 아무래도 좋은 것이다. 신은 세계속에 모습을 드러내지 않는다.³³⁾

이는 비트겐슈타인 『논리철학논고』로부터의 인용이다. 이 희대의 철학자가 남긴 수많은 언어 철학적 단편들은 마르키온적 사유의 영향력 아래에 있었다. 지상에서 인간의 언어가 결코 ‘고차원’의 것을 담아낼 수 없다는 사실, 즉 세계에는 아무런 가치가 없다는 사실, 이만큼 그노시스적 현세 부정에 철저한 사유가 또 있을 수 있을까?³⁴⁾ 물론 비트겐슈타인이 구원을 기다리는 메시아니즘의 신봉자였는지 아닌지는 확실하지 않다. 다만 중요한 사실은 이 시기의 신학과 철학의 주요한 흐름이 ‘종말론 사무소’의 재개를 마르키온적 사유를 통해 이뤄냈다는 점이다. 이런 맥

32) Jacob Taubes (2010), p. 143.

33) Ludwig Wittgenstein (1918), *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.41, 6.42, 6.432.

34) 마르키온적 사유의 목록 속에 빠트리지 말아야 할 인물이 시몬 베이유(Simon Weil)이다. 조르조 아감벤의 박사 논문이 시몬 베이유에 관한 것이었음을 상기할 때 현재 하이데거, 슈미트, 벤야민, 푸코를 둘러싸고 전개되는 그의 사유가 마르키온적 전통과 어떤 연관 관계를 가지는지 탐구하는 일은 매우 중요한 의의를 갖는다.

락 하에서 또 한 명의 강력한 마르키온의 후예 발터 벤야민의 다음과 같은 발언은 비로소 이해될 수 있다.

메시아 자신이 비로소 모든 역사적 사건을 완성시킨다. 그것도 메시아가 그 역사적 사건이 메시아적인 것에 대해 갖는 관계를 스스로 구원하고 완성하고 만들어낸다는 의미에서이다. 그렇기 때문에 어떤 역사적인 것도 그 자체로부터 메시아적인 것과 연관되기를 바랄 수 없다. 그렇기 때문에 신의 왕국은 역사적 잠재성의 목표가 아니다. 신의 왕국은 목표로 설정될 수가 없다. 역사적으로 볼 때 신의 왕국은 목표가 아니라 종말이다. 그렇기 때문에 세속적인 것의 질서는 신의 왕국에 대한 생각에서 구축될 수 없으며, 그렇기 때문에 신정정치는 아무런 정치적 의미도 가질 수 없고 오로지 종교적 의미만을 갖는다. 신정정치의 정치적 의미를 강력하게 부인했다는 점이 에른스트 블로흐의 『유토피아의 정신』의 가장 큰 공적이다.³⁵⁾

더 이상의 주석은 필요 없을 듯하다. 신의 왕국이 지상의 활동, 즉 정치의 목표가 될 수 없다는 사실, 그것은 역사적인 것의 목표가 아니라 ‘종말’이라는 사실, 이것이야말로 마르키온의 후예들이 사유했던 신학적 역사이해이다. 이들은 현세의 질서가 절대적으로 미지의 무언가에 의해 종말을 고하는 것이지, 현세에서의 정치나 운동이 신의 왕국을 실현시킨다는 진보주의를 거절했다. 지상의 역사세계가 의미 없는 한에서 그것은 모종의 종말을 맞이해야 한다. 그래서 벤야민은 “몰락을 추구하는 일이 세계 정치의 과제이고, 그것의 방법은 니힐리즘으로 불러야 한다”³⁶⁾고 말했던 것이다.

물론 이상에서 거론한 마르키온의 후예들이 모두 똑같은 ‘니힐리즘’을

35) 발터 벤야민(2008), 최성만 옮김, 『신학-정치 단편』[1921/22], 『발터 벤야민 선집 5』, 길, pp. 129-130.

36) 발터 벤야민(2008), p. 131.

표방했던 것은 아니다. 시몬 베이유처럼 극단적으로 현세를 부정한 이도 있고, 블로흐처럼 끝까지 현세에서의 운동을 고집했던 이도 있다. 또 벤야민처럼 근대의 시간성 속에서 메시아의 좁은 문을 열기 위해 고군분투했던 비평가도 있다. 하지만 이들 모두에게 흐르는 강력한 파토스는 현재라는 시간이 ‘절대적’으로 종말을 맞이해야 할 세계라는 감정이다. 이런 감정 하에서 이들은 자신의 언어 속에 이 니힐리즘과 종말을 담아내고자 했다. 그노시스가 창조주의 ‘사악한 세계’에 대한 인식을 첫 번째 임무라고 간주했던 것과 마찬가지로, 이들은 제1차 세계대전 이후의 파국이 개혁이나 개선으로 회복할 수 있는 사태가 아니라 절대적으로 이질적인 무언가에 대한 기대 속에서 종말을 맞이해야 하는 것으로 간주했던 것이다. 다다이즘과 초현실주의로 이어지는 아방가르드 운동의 최전성기에, 이렇듯 마르키온의 후예들은 근대를 넘어 인간의 역사세계 자체를 끝장내려는 사유를 전개했다. 이제 슈미트의 지적/정치적 영위를 이 마르키온의 후예들과의 대비 속에 자리매김하면서 논의를 마무리해보자.

4. 카테콘과 메시아: 내전을 지속시켜야 한다

슈미트의 카테콘적 사유는 이러한 마르키온적 사유와 공명하면서 형성된 것이다. 1920년대 초 슈미트와 벤야민 사이의 은밀한 대화가 있었다는 사실, 2차대전 이후 슈미트가 벤야민에게 뒤늦은 응답을 했다는 사실, 그리고 『정치신학 II』에서 슈미트가 벤야민을 “새로운 해방”(liberatio nova)이라는 맥락에서 인용했음을 감안할 때 슈미트와 마르키온의 후예들 사이의 공명은 확실한 사실이다.³⁷⁾ 그래서 슈미트도 나름의 ‘종말론 사무소’를 재개한다. 마르키온의 후예들과 마찬가지로 현재가 살만한 세

37) 『예외상태』, 제4장; 『바울의 정치신학』, 제3장; Carl Schmitt (1984), p. 116.

상이 아니라는 사실을 슈미트도 공감한다. 또한 마르키온의 후예들이 마르크스주의이든 자본주의이든 과학기술이든 ‘진보’를 환상이라 여겼던 것과 마찬가지로 슈미트도 그런 진보를 거부한다. 그러나 여기서 양자 사이의 길은 갈라진다. 마르키온의 후예들이 진보를 거부하면서 동시에 현세의 모든 질서를 끝내야 하는 것으로 본 반면, 슈미트는 과학기술과 자본주의가 약속하는 진보에서 적그리스도의 도래를 읽어낸다. 아래와 같은 젊은 슈미트의 분노는 블루멘베르크 비판으로 고스란히 이어지는 파토스가 오래된 것임을 보여주는 증좌이다. 길지만 슈미트의 파토스를 감지하기 위해서 인용해보자.

인류는 “삼라만상을 알기는 하지만 아무것도 믿지 않는” 애처로운 악마가 되었다. 그들은 모든 일에 관심을 가지지만 어떤 것에도 감동하지 않는다. 그들은 삼라만상을 이해하고 학자들은 역사의, 자연의, 그리고 자기 영혼의 일체를 기술한다. 고뇌에 빠진 빈민들조차도 이 정신의 자식들이다. 그들은 상공업이 가져다주는 지상의 천국을 원한다. 그 천국이 이 지상에, 베를린, 파리, 뉴욕에 실현되는 것이다. 그들은 사랑의 신도 은총의 신도 원하지 않는다. 이런 경이로움을 ‘만들어낸’ 우리는 이제 지상에 천국의 탐을 ‘만드는’ 것이 어떻겠는가? 이렇게 해서 가장 중요한, 궁극적인 것이 이미 세속화되었다. 법은 힘으로, 성실은 예측 가능성으로, 진리는 일반적 승인으로, 미는 취미로, 기독교는 평화조직으로 변화했다. 가치의 위조와 변조가 도처에서 영혼을 지배하고 있다. 선악의 구분도 이해관심의 구분으로 대치되었다.

예언처럼 어떤 이미지가 마음에 떠오른다. 안티 그리스도의 이미지가 말이다. 안티 그리스도는 왜 무서운가? 그 자가 그리스도를 모방하여 그리스도와 똑같은 행동을 취함으로써 사람들을 기만하기 때문이다. 그는 친절하고 올바르고 청렴하고 합리적으로 행세한다. 그는 신이 창조한 세계를 모조하고 그리스도와 마찬가지로 처녀의 배에서 태어난다. 이 등골을 오싹하게 만드는 악마는 세계를 개조하여

땅의 모습을 변모시켜 자연을 복종시킨다. 이에 놀아난 인류는 동화 같은 그 작업을 목도한다. 자연은 정복당하여 안정의 시대가 와 신의 섭리를 대신해 모든 일은 예측되고 계획된다. 그는 마법같은 화폐경제에 의해 이상한 가치를 만들어내고 나아가 높은 수준의 문화적 요구에도 응하려 한다. 그러나 그것은 진리를 배신하기 위한 것에 다름 아니다. 그들은 회의를 일삼는 것을 자랑한다. 사람들은 세상의 삼라만상이 인간의 손에 의해 좌지우지될 것으로 믿게 된다. 이런 작업의 정점에 거대한 기술이 있다. 이제 인간은 하늘을 난다. 육체 그대로 하늘을 나는 것이다.³⁸⁾

이 파토스를 지배하는 종말론적 울림은 마르키온의 후예들도 공유했던 것이다. 블로흐, 하르낙, 벤야민, 그리고 시몬느 베이유에 이르기까지 제1차 세계대전이 초래한 파국 속에서 모종의 종말을 감지하지 않은 이들은 없었다. 문제는 마르키온의 후예들과 달리 슈미트는 이를 ‘적그리스도’의 출현으로 이해했다는 점이다. 벤야민을 위시한 마르키온의 후예들이 절대적으로 이질적인 구원을 그 어떠한 지상의 제도적 구축물에 의존하는 일없이 사유하고 발화하고자 했다면, 슈미트는 가톨릭 교회의 오래된 교리인(바울) 카테콘, 즉 종말에 즈음하여 구세주의 참칭을 억제하는 자에 의존해서 이 종말을 사유하고자 했다. 여기에 슈미트 고유의 정치신학이 탄생한다. 그는 이 카테콘의 자리를 넓은 의미에서의 ‘법학’에 마련하고자 했다. 그와 마르키온의 후예들 사이의 분기점도 여기서 비롯된다. 법학이 철저히 지상에서의 질서를 옹호하고 유지하는 것이라면, 슈미트는 지상의 현세를 부정하는 마르키온과 첨예한 대립점을 형성할 수밖에 없기 때문이다. 즉 슈미트는 종말에 대한 믿음을 마르키온과 공유하면서도, 지상에서의 질서를 수호하는 법학자의 길을 택한 것이다.

이랬을 때 슈미트의 법학은 과학 합리주의에 기반한 법실증주의와 전

38) Carl Schmitt (1991), *Theodor Däublers "Nordlicht"*[1916], Berlin: Dunker & Humblot, pp. 60-61.

혀 다른 양상을 띠게 된다. 마르키온의 후예들이 온갖 과학 합리주의와 실증주의를 거부한 것처럼 슈미트 또한 법실증주의를 엄격하게 배격한다. 그것이 인류에게 보편적으로 적용되는 범규범을 설파하는 한에서, 즉 지상에 더 이상 ‘우리’의 법이 타당하지 않은 ‘적’이 없다는 주장을 설파하는 한에서, 그것은 세계의 구원을 거짓 선포하는 적그리스도의 율법이었던 것이다. 그래서 국가 간 전쟁을 지탱하던 ‘적과 동지’의 구분을 철폐하고, 국제연맹의 보편주의 하에 전쟁을 범죄시(=신의 심판)하는 법실증주의의 책동은 슈미트에게 적그리스도의 형상 외에 아무것도 아니었다. 50여 년이 지난 1970년, 블루멘베르크의 강력한 과학기술 옹호와 그노시스 배격은 그래서 슈미트에게 다시금 이 형상을 떠올리게 했던 것으로 이해될 수 있다. 그가 말하는 인간의 호기심을 기초지우는 ‘새로운 것’의 ‘정당화 없는 정당성’은 새로운 형태의 보편주의, 거짓 유토피아, 적그리스도, 즉 ‘적의 소멸’을 알리는 표식이었기 때문이다.

여기서 다시 애초의 질문으로 돌아가 보자. 과연 슈미트에게 ‘구원’이란 무엇이였을까? 카테콘과 메시아 사이를 가르는 유예된 시간 속에서 슈미트가 구체화하기를 간절히 바랐던 ‘적’은 무엇이였는가? 단적으로 말하자면 그에게 구원은 기다리되 오지 말아야 할 시간이며, 적은 맞서 싸워야 하지만 사라져서는 안 되는 존재이다. 기독교 신학이 그노시스와의 대결 속에서 스스로를 단련시켰고, 신학의 논리적 장치를 통해 신의 뜻을 지상에서 관철시키는 교회의 존재의의가 설파될 수 있었다면, 기독교 정치신학은 구원을 위해 도래하는 사랑의 신, 즉 메시아와 끊임없이 쟁투를 벌여야 한다. 성부와 성자 사이의 관계가 근원적으로 내전이라면, 이 내전은 한쪽의 일방적인 승리로 끝나야 하는 성질의 것이 아니라, 기독교 정치신학 속에서 인간의 역사세계가 의미와 가치를 획득할 수 있는 근원적 분열이기 때문이다. 마르키온의 후예들은 이 내전을 메시아의 손으로 끝장내기를 원했던 것이며, 슈미트는 이에 맞서 카테콘의 형상을 통해 내전의 지속을 주장했던 것이다.

그런 의미에서 제1차 세계대전 이후 펼쳐지게 될 '보편'의 시대, 즉 미국과 소련이 주도하는 지구화(globalization)는 슈미트에게 악몽 그 자체였다. 미국과 소련은 각자의 이념에 따라 세계를 하나로 통합하여 그 어떤 내적 분열도 없는 매끄러운 세상을 만들려 했기 때문이다. 슈미트의 나치 가담과 제2차 세계대전 이후의 지적 영위는 이런 맥락 속에서 이해되어야 한다. 가톨릭 교회와 근대 주권국가가 슈미트에게는 카테콘의 형상이 중첩되는 제도물(institution)이었듯이, 나치란 슈미트에게 주권국가 체제의 붕괴 이후에 도래한 카테콘이었다. 나치에게 걸었던 정치신학적 미망이 허망하게 종말을 고한 후 슈미트는 깊은 침묵으로 빠져든다. 그리고 제2차 세계대전 이후 『대지의 노모스』에서 『파르티잔이론』에 이르는 지적 영위는 과연 미국과 소련이 주도하는 보편주의, 즉 내전의 종식에 맞설 가능성이 있는지에 대한 타진이었다.

슈미트는 그 안에서 새로운 카테콘을 발견했을까? 이에 답하는 것은 다음 기회로 미룰 수밖에 없지만, 미국주도의 신자유주의와 테러라는 새로운 전쟁이 주도하는 현재의 세계를 슈미트와 마르키온의 후예들의 대립 속에 정위시키는 일은 유효하고도 유용(有用)한 사유의 실험일 것이다. 여전히 세계는 비참으로 가득 차 있고, 그 세계가 종말을 고하길 학수고대하는 이들이 있으며, 이 비참이 세계를 하나로 만들려는 보편주의에서 비롯됨을 비판하는 이들이 있기 때문이다. 그런 의미에서 제1차 세계대전 이후 펼쳐진 정치신학적 논쟁은 여전히 되돌아가야 할 현대의 사상적이고 비평적인 자장이라 할 수 있을 것이다.

참고문헌

- 김항(2010), 「신의 폭력과 지상의 행복」, 『안과 밖』 23집.
- _____(2009), 「독재와 우울 : 발터 벤야민과 칼 슈미트의 1848」, 『말하는 입과 먹는 입』, 서울: 새물결.
- Agmbaben, Giorgio (2011), Lorenzo Chiesa trans., *Kingdom and Glory*, Redwood: Stanford UP.
- _____(2009), 김항 옮김, 『예외상태』, 서울: 새물결.
- Benjamin, Walter (2008), 최성만 옮김, 「신학-정치 단편」, 『발터 벤야민 선집 5』, 길.
- Blumenberg, Hans (1999), *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.m.: Suhrkamp.
- Geréby, György (2008), “political Theology versus Theological Politics: Erik Perterson and Carl Schmitt”, in *New German Critique* 105, vol.35, No.3.
- Peterson, Erik (2011), Michael J. Hollerich trans., *Theological Tractates*, Redwood: Stanford UP.
- Schmitt, Carl (1991), *Theodor Däublers “Nordlicht”*, Berlin: Dunker & Humblot.
- _____(1984), *Politische Theologie II*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Sombart, Nicolaus (1994), 田村和彦訳, 『男性同盟と母權制神話: 카ール·슈미ットとドイツ의宿命』, 東京: 法政大学出版局.
- Taubes, Jacob (2010), “The Iron Cage and the Exodus from It,” in *From Cult to Culture: Fragments Toward a Critique of History of Reason*, Redwood: Stanford UP.
- _____(2010), 조효원 옮김, 『바울의 정치신학』, 그린비.
- Weber, Samuel (2008), “Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt,” in *Benjamin’s abilities*, Cambridge: Harvard UP.

원고 접수일: 2015년 9월 30일

심사 완료일: 2015년 10월 25일

게재 확정일: 2015년 10월 29일

ABSTRACT

Disappearance of the Enemy and Political Theology

- 'Katechon' and Messiah for Carl Schmitt

Kim, Hang*

This article focused on Carl Schmitt's political theology, dealing with the hidden dialogue between Carl Schmitt and the so-called Marcion's heirs after World War I. In so doing, a main question of this article is how Schmitt thought about the redemption of the messiah in his political theology. Schmitt shared a diagnosis of the times after WWI with Marcion's heirs who witnessed a catastrophe brought by WWI and appropriated gnosticism in which a sort of eschatological way of thinking had been basically contained. But Schmitt did not aim to overcome the present regime but rather attempted to revitalize a kind of conservative Catholic politics. After WWII, Schmitt took Hans Blumenberg as his enemy because Blumenberg's thesis of the 'legitimacy of modernity' could be read as a strong objection to his political theology. Even in 1960s Schmitt tried to protect his political doctrine. Schmitt's political theology contains a kind of primordial problematique of western political thoughts, and it is still worth reading in our age.

* Institute of Korean Studies, Yonsei University

