

기독교 세계관을 재정의하기

김기현 침신대 조교수

1. 내 이야기 : 세계관에 이르는 여정

“미팅과 데모.” 입학 하기 전, 대학 생활을 그럴 때 가장 먼저 떠올랐던 두 단어다. 한참 시골에서 나고 자란 나로서는 도회지의 서울말 쓰는 여학생과의 미팅은 가슴 설레는 일이었다. 과 친구는 자신의 대학 생활 목표가 100번의 미팅이라고 했고, 실제로 그 위업을 이루었다. 그렇다면 데모는? 고등학생 때부터 교사로부터 의식화 교육을 받거나 모종의 영향 하에 있었기 때문은 아니다. 그냥 궁금했다, 데모라는 것을. 저 똑똑한 대학생들이, 그렇게 힘들게 공부하고, 가난한 부모님의 힘겨운 뒷바라지를 저버리고, 심하면 생을 마감하고, 그야말로 인생 조지는 일인데도 저렇게도 미친 열정을 불사르는 이유가 궁금했다. 왜 하는지, 어떻게 하는지, 그냥 관찰자의 호기심 정도이었을 뿐이다. 이 모든 것이 내게는 낭만이었다. 조계현의 나의 스무 살의 한 구절처럼, 그때의 20대는 낭만을 좇았던 때였으니까.

대학 시절 내가 받은 충격을 주었던 것은 두 가지이었다. 하나는 서울침례교회 대학부(AFC, Ambassador For Christ)이었다. 한국 최고의 강해 설교자로 널리 알려진 이동원 목사님이 젊은 시절 사역했던 교회라 대학생들이 정말 많았다. 300여 명이 넘는 대학생들이 토요일 저녁마다 모여 성경을 공부하고 토론했고, 세계 선교에 대한 비전을 나누었다. 그리고 경건의 훈련(QT, Quiet Time)을 배웠다.

고향에서는 학생회를 담당하는 전도사는커녕, 교사도 없었다. 그래서 우리의 기도 제목은 우리에게 성경을 가르쳐 줄 교사를 보내달라는 것이었고, 우리끼리 신앙 생활하는 법을 찾았다. 우리끼리 성경 퀴즈대회, 암송대회를 많이 했고, 찬송가 대회는 물론, 설교대회까지 했다. 그렇게라도 하지 않으면 성경에 대해서, 신앙에 대해서 알 길이 없었던 탓이다. 성경에 갈급했던 내 목마름을 상당 부분 해소하였다. 신앙의 기초를 다시, 아니 처음으로 제대로 배웠다.

다른 하나는 위에서 말한 그대로 데모이었다. 도서관 입구의 게시판에 덕지덕지 붙은 대자보를 읽었다. 그곳에는 검은 글자와 군데군데 강조한 붉은 글씨로 80년 광주 이야기가 빼곡히 쓰여 있었다. 그 진실은 내 영혼을 강타했다. 중학교 2학년생이 흑백 TV로 본 광주는 무법천지이었고, 빨갱이들의 선동에 넘어간 악의 소굴이었다. 대학생들과 시민들이 스크럼을 짜고 광장과 캠퍼스를 누비고, 총을 들고 선 시민군은 내게 반역과 반란의 무리이었다.

국가는, 그리고 군대는 자국민을 외부의 위협으로부터 보호하는 것이 제일차 과제일터. 제 나라 제 국민을 학살하고 권좌에 올랐다니. 미국의 지지 혹은 목인이 없고서야 군대를 움직일 수 없으며, 상당수 국민이 그 불의한 권력을 국회의원 선거에 투표로 지지를 표명했다. 선동에 넘어가서, 내 고향 사람들이라는 이유로 거리낌 없이, 일말의 찝찝함을 가지고 그 정당을 위해 고귀하고 성스러운 한 표의 권리를 행사했다.

그리고 보니, 침묵하는 것은 시민만이 아니었다. 교회도 일조하고 있었다. 당시 담임목사님은 설교할 때, 학생 운동권을 자주 힐난하고 조롱하였다. 저런 놈들은 아오지 탄광에 보내 고생시켜야 정신이 들 것이다, 라는 말을 종종 했다. 그 정치적 언어의 천박함에 대한 분노보다, 그 정치적 주장의 옳고 그름에 관한 판단보다, 내게는 그 설교가 성경에서 비롯된 것이 아니라 당신이 읽는 신문에서 나온 것이라는 데서 더 큰 비애를 느꼈다. 왜 성경을 읽고 설교하지 않지? 왜 신문을 읽고 설교하지?

그러나 나는 양쪽에 끼인 신세가 되고 말았다. 사회참여를 열심히 하면 할수록 교회 형들은 나를 만류했다. 개인 구원이 먼저다, 사람이 바뀌어야 사회도 변한다는 것이다. 반박하자면, 개인과 사회, 영혼과 육체의 이원론이요, 그 이원론에 의하면, 어느 하나는 더 우월하거나 더 가치 있고, 다른 것은 열등하거나 덜 가치를 지닌 것이기에 우선순위에 한참 밀린다. 하지만, 내가 성경을 읽으면서 보았던 출애굽의 하나님과 십자가의 그리스도가 비단 한 개인과 개인의 내면의 구주이겠는가. 온 세상의 창조자가 개인만 만들었는가? 십자가에 못 박힌 그리스도께서 영혼만 구원하였는가? 창조주 하나님은 온 세상을 만들었기에 개인도, 사회도 모두 하나님의 작품이다. 십자가의 주님 또한 그분의 보혈이 미치지 않는 곳이 없고, 구속 못 할 것이 없거늘, 어디 사회라고 해서 배제될 리 만무하다.

다른 한편으로 운동권 친구들은 이따금 의아하다면서 이리 말하곤 하였다. 너는 왜 교회 다니냐? 종교는 민중의 아편이다. 칼 마르크스가 「헤겔 법철학 비판의 서문」으로 작성했던 글에서 가장 많이 회자되는 문장을 내 얼굴에 들이밀곤 했다. 해서, 물었다. 그럼 사회주의 혁명이 러시아와 중국에서처럼 우리 사회에서 일어나고 성공한다면, 종교는, 교회는 어떻게 되는 거냐? 혁명의 동지로 함께 하지만, 혁명이 성공하면, 그때는 타도의 대상이란다. 왜 정의를 위한 투쟁에서 함께 싸웠던 동지요 벗들이 적이 되어야 하는가? 그리고 내가 본 성경의 하나님은 민중의 벗이었지, 적은 아니다. 민중의 각성제이였지 아편은 절대 아니다.

그 당시 나의 고민을 정리하면 이것이다. “복음의 진리와 역사의 진실이 왜 화해할 수 없는 둘로 분리되었는가?” 교회에서 배운 십자가의 복음은 정녕 진리이다. 대학에서, 학생 서클에서, 그리고 나의 개인 독서를 통해 배운 이 땅의 불행한 역사의 진실을 외면할 수는 없었다. 둘이 완전히 포개어지지 않는다고 하더라도 적어도 그렇게 적대시하는 것은 온당한 처사는 아니라고 믿었다. 둘은 만나야 한다. 만나지 않으면 안 되었다. 별개의 것으로 떨어

지는 순간, 나는 신앙과 역사 사이에서 어느 하나를 선택하지 않으면 안 되는 거였다.

그런 나를 구원한 것은 세계관이였다. 정확하게 말하면, 고민의 끝에서 만난 것이라기보다는 세계관은 고민의 시작이기도 했다. 세상의 고통에 나 몰라라 하는 교회와 그 고통에 민감하게 반응하지만, 궁극적 구원인 예수 그리스도를 배척하는 현실이 나를 세계관으로 이끌기도 했지만, 세계관 공부나 나를 저 둘 사이의 좁고 협착한 길을 걸어가도록 재촉하기도 했으니까. 그러니까 둘은 어느 것이 우선이랄 것도 없다. 이론과 현실은 엇치락뒤치락하는 것이니까 말이다. 현실을 보는 눈이 있어야 현실을 말하는 것이고, 현실이 없고서야 그 현실을 바로 보는 눈이 제 쓸모가 없으니 말이다.

그때 만난 것이, 그때 나를 사회참여로 이끈 것이 세계관 공부이었다고 했다. 시작은 프란시스 웨퍼이었다. 불이 없고 눈빛은 형형하고 수염이 인상적인 이 지식인의 글은 끊임없이 기독교가 세상으로부터 뒷걸음질 치고 있다고 질타했다. 위와 아래의 이원론적 도식에 함몰된 기독교가, 별다른 저항 없이 그 도식을 수용한 탓에 기독교는 점차, 갈수록 궁지에 내몰렸다. 하나씩 하나씩 세속의 것이 장악되고 잠식된 탓에 기독교는 그저 한 개인의 내면으로 움츠러들었다. 그는 그 이분법을 과감히 털어버리고 세상 한가운데로 나갈 것을 재촉했다. 이럴 때 ‘옹장해진다’고 하나?

처음에는 그랬다. 안 그래도 사회참여와 성경 공부/개인 구원이 화해할 수 없는 둘로 분리된 것이 납득되지 않던 나로서는 해결의 실마리를 얻은 것이다. 하지만 부전공으로 철학을 공부하던 내게 그의 철학 이해는 너무 편협하였고 간단치 않았다.(<공격적 책읽기>)

웨퍼와 같이 읽게 된 것은 왈쉬와 미들톤의 <그리스도인의 비전>, 알버트 월터스의 <창조 타락 구속>, 제임스 사이어의 <기독교 세계관과 현대사상>, 아더 홈즈의 <기독교 세계관>, 로버트 웨버의 <기독교 문화관>, 그리고 송인규의 <죄 많은 이 세상으로 충분인가?>이었다. 위에서도 말했지만, 웨퍼와 마찬가지로 이들 책은 나로 하여금 사회참여의 성경적, 신학적 정당성을 확립해 주었다. 기독교 안에서 개인과 사회, 영혼과 육체의 이분법은 설 자리가 없다. “예수 그리스도가 주님이다.”라는 신약성경과 초대교회의 신앙 고백에서 예의가 있을 수 없다. 나의 예수는 모든 것, 만유의 주님이시다.

하지만, 웨퍼와 세계관 공부를 하면서 나는 크게 두 가지 갈등을 느꼈다. 하나는 성경이고, 다른 하나는 역사이었다. 세계관은 너무 이론적이어서 추상적이었다. 사회참여의 정당성은 마련해 주었지만, 구체적 사회 현실을 설명하는 ‘각론’이 보이질 않았다. 맨날 참여하자고, 참여하는 것이 하나님의 뜻이요 부름이라고 말을 하지만, 웨퍼의 책 제목처럼, “그럼 우리는 어떻게 살아야 하는가?”라는 질문에 봉착하면 대답이 궁색해졌다.

또 다른 하나는 성경이었다. 기독교 세계관을 무엇이라고 정의하든지 간에 그것은 필시 성경적이어야 한다. 기독교 세계관이라고 했을 때의 기독교는 일차적으로 성경을 가리킨다.

성경 외에도 2천 년 기독교가 쌓아 올린 단단하고도 위대한 역사적 진리와 교리도 옹당 포함되지만 말이다. 미들톤과 왈쉬, 월터스, 사이어의 책을 아무리 읽어도, 성경이 보이지 않았다. 성경을 읽는 법이자 성경으로부터 도출되어서 세상을 읽는 법을 알려줘야 할 기독교 세계관에 성경이 보이지 않았고, 세상은 희뿌연 할 뿐이었다.

당시 소개되고 지금도 활발히 유통되는 세계관 관련 서적들에서 나는 그다지 성경적이지 않다는 것, 그렇다고 세상을 구체적으로 보여주지 않는다는 불만을 품게 되었다. 헤겔은 이성적인 것이 현실적이고, 현실적인 것이 이성적이라고 했다. 나는 기독교의 모든 이론은 최소한 성경적이면서도 현실적이어야 한다고 확신한다. 헤겔 좌파는 이성적인 것을 현실화하기를 원했고, 헤겔 우파는 현실적인 것은 무엇이나 이성적인 것으로 치환하려고 했다. 그러나 나는 그 둘 사이의 어떤 모순이나 괴리가 없다고 본다. 성경적일수록 현실적이고, 현실적일수록 성경적이 된다. 물론, 양자 사이의 골이 전혀 없다는 말은 아니다.

하여튼, 세계관이 성경적이면서도 현실적이어야 한다는 것은 나의 변함 없는 생각이다. 세계관이 현실적이지 못하다는 것은 적어도 한국적 현실을 제대로 담아내지 못하고 설명하는 데 역부족이라는 것이다. 그 고민을 다음 챕터에서 본격적으로 다룰 참이다. 한국 교회는 세상과 분리하여 계토로 기어들어 가는 이원론에 사로잡힌 것이 아니라 세상과 하나가 되고, <동물농장>의 사람과 돼지처럼 교회와 세상을 구분하기 어려울 지경이다. 기독교 세계관에서의 세계는 하나님이 창조한 온 세상이면서도 한국의 기독교 세계관의 세계는 일차적으로 한국이다. 우리의 문제와 물음을 설명하지 못한다면, 용도 폐기 아니면 용도 변경을 해야 할 터. 우리네 교회와 신자들은 세상과 동떨어진 채 사는 것이 아니라 세상과 똑같이하겠다는 것이 나의 진단이고, 그것을 다음 장에서 충분히 설명할 것이다.

동시에 성경적이지 못하다는 나의 문제의식은 레슬리 뉴비긴과 존 하워드 요더의 독서를 통해 배운 ‘정사와 권세’를 알면서 해결책을 찾았다. 기독교 세계관의 교과서의 존칭과 명예를 얻고 있는 월터스는 구조와 방향 도식을 세계관의 핵심 키워드로 제시하였다. 하지만 그것은 내가 보기에 성경의 가르침과 거리가 있다. 구조 자체는 선하고 방향이 왜곡되었다는 것은 성경적이지도, 현실적이지도 못하다. 구조 약을 어떻게 설명할 것인가? 나는 구조와 방향 도식이 제대로 설명하지 못한다고 본다. 그것을 설명하는 적합한 성경의 언어는 ‘정사와 권세’이다. 구조에 스민 악의 힘을 간과해서는 안 된다. 나는 세계관이 변혁하고자 하는 현실은 이원론이 아니라 혼합주의이고, 구조와 방향 도식을 ‘정사와 권세’로 옮길 때, 세계관이 정녕 성경에 부합하면서도 현실을 설명하고 변혁할 수 있다고 믿는다

그것을 말하기 전에 우리는 아직 세계관이 무엇인가, 라는 질문을 던져야 하고, 나름의 대답을 얻어야 한다. 이 책을 집필하면서 나는 “무엇이 세계관인가?” “세계관이란 무엇인가?”라는 질문을 책의 가장 마지막 챕터에 배치하는 것을 진지하게 고민했다. 개념 정의부

터 내리고 그 개념으로 모든 것을 설명하는 방식은 연역적이고 근대적(?)이다. 오히려 현실을 먼저 설명하고, 그 현실을 담아내는 이론으로서의 세계관을 규명하는 것이 더 온당한 방법일 것이다.

그 위험성을 피하고자 나는 의도적으로 나의 세계관 여정을 먼저 밝힌 것이다. 그리고 독자를 위해서 이 책이 세계관을 다루는 한에 있어서 잠정적으로 개념을 정의하고 넘어가는 것이 독자의 이해를 도울 것 같다. 자, 그렇다면 세계관이란 무엇인가?

2. 세계관 = 사회 변혁 + 교회 갱신 + 개인 경건

한국의 세계관은 운동은 사회 변혁과 교회 갱신이라는 두 마리 토끼를 동시에 잡고자 했다. 80년대의 기독교 학생 운동 진영의 고민이었다. 이는 동일하게 나의 물음이자 과제이었다. 누구랄 것도 없이 공유했던 명제인데, 이를 시대정신이라고 할 수 있겠다. 그러나 세계관 운동은 보수적 기독교인들의 것이었다.

그때 우리는 양극단으로부터의 압력을 견뎌내야 했다. 한쪽으로는 학생 운동권과 진보적 기독교이었다. 전자를 대표하는 이념은 마르크스주의이었고 나중에는 스탈린주의에 가까운 마르크스주의파와 주체사상파로 분화되었다. 마르크스주의가 기초하는 유물론적 세계관에는 초월적 하나님과 기독교 신앙이 끼어들 여지가 많지 않았다.

운동권 핵심인 후배에게 물었다. 기독교는 민족해방과 계급해방의 과정과 그 이후에는 어떻게 되느냐고. 그는 잠시 생각하더니 조심스레 입을 열었다. “형, 해방 과정에서는 동지이겠지만, 그 이후에는 적으로 숙청되겠네요.”

보수에 뿌리를 두고 있는 기독교 대학생들은 사회참여의 이념이 없었다. 반면, 진보적 운동권은 해방신학과 민중신학이라는 지도이념이 있었다. 나는 구스타보 구티에레스를 비롯한 해방신학 우파에게는 친근감을 품었지만, 안병무와 서남동의 민중신학에는 이질감을 느꼈다. 그리고 2천 년 기독교 역사의 전통과는 연줄이 닿지 않아 보였다. 그리고 무엇보다도 민중신학은 있지만, 민중교회는 흔치 않았다. 신앙과 실천에 대한 사후 반성의 산물이어야 할 신학이 반대로 신학이 먼저 생기고 그 신학으로 교회를 만들려고 하다 보니, 현실에서는 제대로 작동하기 어려웠지 싶다.

대학 3학년과 4학년 시절 집중적으로 읽었는데, 두루뭉술한 표현이지만, 영성의 빈약이라고 해야 할지, 보수적 영성과 맞지 않다고 해야 할지 모르겠다. 함께 공부하던 후배가 민중신학 책을 몇 권 읽고는 내게 찾아와서 울었다. 기도하기 어렵다고. 기도할 수 없다고. 해서, 구티에레스의 「우리의 우물에서 생수를 마시련다」와 레오나르도 보프의 「주의 기도」를 권했다. 며칠 후, 후배는 환한 얼굴로 찾아왔다. “형, 이제 기도할 수 있어요. 기도가 돼요.”

위의 에피소드는 한편으로 사회참여와 교회 갱신을 위한 신학적 근거가 보수적 신앙인에게 부재했음을 보여준다. 마르크시즘과 민중신학은 수용하기 어렵고, 그렇다고 전통적인 개인 경건에만 국한되고, 교회 성장에만 목을 매는 교회에는 불만이 팽배했다. 그때 떠오른 것이 ‘기독교 세계관’이었다. 1세대 활동가요 이론가이었던 김현수의 말처럼, ‘유물론적 세계관’의 압도하는 힘에 밀려 무력감을 느낀 청년들에게 ‘기독교적 세계관’은 오아시스와 같았다.²⁰⁾

다른 한편으로 신학이든, 세계관이든, 어떠한 운동이든, 그곳에는 개인 경건의 차원이 중요하다라는 것을 말해 준다. 여기서 후배와 다르지 않은 나의 경험을 이야기하려 한다. 대학교 앞에서 가장 큰 교회 지하실에 기도하려 간 날 ; 기도는 하지만 기도가 아니었다. 목으로는 크게 부르짖지만, 그 기도가 내 마음을 전혀 건드리지 못한 채, 소리 나는 팽과리에 다른 아닌 소음처럼 내 귀에 들렸다. 목으로 바락바락 소리를 질러 댔지만, 내 내면과 무관했다. 대학 3학년 때로 기억하는데, 내가 드린 그 날의 따로 걸도는 기도에 대한 나의 성찰은 두 가지이었다. 하나는 공동체의 부족 또는 부재이었고, 다른 하나는 사회참여를 내면화하지 못했다는 점이다. 그렇기에 개인 경건의 측면도 당연히 포함되어야 한다. 개인 경건에 대한 확신이 없다면, 지속성을 잃고 만다.

나는 사회참여와 교회 갱신, 그리고 개인 경건을 동시에 잡을 수 있는 것은 ‘정사와 권세’라고 확신한다. 이 용어는 월터스의 ‘구조와 방향’ 도식을 포용하면서도 극복하고 넘어서는 것으로, 사회 구조적 차원에서는 구조악의 문제를 잘 해명하고, 교회 역시 악한 권세의 일부가 될 수 있다는 통렬한 자기반성과 함께 각 개인의 내면에 침투한 시대의 악한 정신과 중독 등의 문제를 동시에 해명하고 대안을 제시한다.

3. 전개 방식

나는 여기서 세계관에 대한 기존의 이해를 한편으로 비판하면서도 다른 한편으로 계승하는 작업을 하려고 한다. 이를 위해서 나는 리처드 미들톤과 브라이언 왈쉬의 네 가지 세계관적 질문을 사용하려 한다. 그들은 세계관을 궁극적으로는 신앙의 결단이라고 말하며, 그 결단을 결정하는 네 가지 근본 질문이 있다고 말한다. “나는 누구인가?” “나는 어디에 있는가?” “무엇이 잘못되어 있는가?” 마지막으로 “그 치료책은 무엇인가?”이다.(<그리스도인의 비전>(IVP), 41)

세계관을 네 가지 질문으로 변용한 것은 탁월하다. 이는 전통적인 기독교 세계관의 언어

20) 김현수, “80년대의 ‘기독교 세계관 운동’에 대한 기독교 세계관적 반성,” 기독교학 문연구회 편, 「성경적 세계관」(미출간 자료집, 1991), 164.

인 창조, 타락, 구속과 연장선에 있다. 앞의 두 가지는 창조, 무엇이 잘못인가는 질문은 타락, 치료책을 묻는 마지막 질문은 구속과 연결되어 있다. 이는 전통적인 용어를 재구성한 것이며, 현대와 비기독교인들에게도 적절한 언어이다.

다른 한편으로 톰 라이트는 방대한 프로젝트인 “기독교의 기원과 하나님의 문제”의 연작을 시작하면서 자신의 신학 방법론을 선보이는 첫 책에서 미들톤과 왈쉬의 질문을 적극적으로 활용한다. 그에 따르면, “세계관은 인간이 현실을 바라보는 수단인 이야기들을 제공해 준다. 이야기는 단독적인 고찰이나 단편화된 말보다 훨씬 깊은 차원에서 세계관을 가장 잘 보여준다.”(《신약 성서와 하나님의 백성》, 212) 그 이야기가 우리의 실존을 규정하고 정체성을 규명하며, 실천을 포함한다.

우리는 톰 라이트가 세계관을 이야기와 연결했다는 점과 함께 두 사람의 네 질문을 자신의 신학을 전개하는 유용한 틀로 사용하고 있다는 점에 주목해야 한다.(227쪽) 다만 그는 미들톤과 왈쉬가 질문의 주체를 ‘단수’(I)로 설정한 것을 ‘복수’(we)로 확장하였다는 것도 간과해서는 안 되겠다.(톰 라이트) 일단 여기서는 네 가지 질문은 세계관을 가장 잘 반영하는 것이며, 그 확장성이 톰 라이트에게서 입증되었다는 것만 말하도록 하자.

그래서 “세계관이란 무엇인가?” 그리고 세계관의 개념을 재규정하기 위해서 저 질문을 활용하는 것은 유용할 뿐만 아니라, 용도 폐기나 용도 고수가 아니라 용도 변경 또는 리모델링을 하려는 나로서는 저 질문을 적절히 활용하는 것이 관건일 것이다.

II. 우리는 누구인가?

미들톤과 왈쉬는 “나는 누구인가?”라는 물음을 “인간의 본성과 사명과 목적은 무엇인가?”를 묻는 것(41쪽)라고 하였고, 저것을 이야기로 표현하는 톰 라이트는 이렇게 답한다. “우리는 창조주의 형상을 따라 지음 받는 사람들이다.”(227) 전자의 것이 철학적인 뉘앙스를 풍긴다면, 후자는 성서학자답게 성경적인 대답이자 이야기적이다. 그리고 미들톤과 왈쉬가 ‘나’라는 한 개인으로서의 인간을 묻는다면, 톰 라이트는 ‘우리’라는 공동체적 인간을 묻는다는 점에서 다르다.

나는 저 질문을 ‘세계관은 무엇인가?’라는 것으로 전유하고자 한다. 나는 누구인가? 세계관, 특히 기독교적 세계관의 사람이다. 우리는 누구인가? 기독교 공동체의 일원으로 그 신앙 공동체의 세계관의 사람이다. 앞의 것은 모든 사람은 세계관을 지니고 있다는 보편성을, 뒤의 것은 그리스도인은 기독교적인 세계관을 갖고 있다는 독특성을 강조한다. 지금 여기서는 우리가 모두 세계관의 사람들이라는 점을 말해 보자.

세계관을 처음 공부할 때 질문했던 것이 생각난다. 자장면이나 짬뽕이나, 요즘 말로 하면

‘부먹 대 짝먹’ 사이의 선택도 세계관과 관련되느냐를 두고 물었고 질문을 받기도 했다. 손봉호는 명쾌하게 정리한다. 세계관과 연관이 별로 없다. “세계관은 돈이나 쾌락, 국가, 결혼, 교육, 도덕, 고통이나 전쟁, 사회계급, 자연, 역사, 예술, 학문, 종교, 교회, 특히 하나님에 대해서 어떻게 생각하느냐 하는 문제들에서 차이가 분명히 드러난다.”²¹⁾ 저 목록을 포괄해서 세계관이라고 한다. 그러니까 디테일한 행위를 세계관의 소산으로 확정하는 것은 조심할 필요는 있다. 물론, 무관하다고 단정할 수는 없지만 말이다.

세계관이라는 단어에서 한자어 ‘관(觀)’이나 영어의 view, 그리고 독일어 ‘Anschauung’는 모두 본다는 뜻을 지니고 있다. 일견 어떤 사물이나 사람을 바라보는 시각적 현상이다. 하지만, 이는 그저 물리적 상황을 설명하는 단어는 아니다. 다분히 바라보는 이의 시선, 곧 관점이 다분히 개입된 것이다. 어떤 관점에서 본다는 것이고, 모든 사람은 있는 그대로의 사물이 아닌 자신의 자리에서, 자신의 이익의 관점에서 자신만의 관점으로 재구성하고 해석한 것을 본다.

그런 점에서 모든 사람은 세계관을 갖고 있다. 자기 나름대로 세상을 해석하고, 자신의 인생을 살아가는 안목이 있다. 세상을 세상 그 자체로 본다는 말 또한 하나의 특정한 관점이기에 세계관이 없다는 말은 성립하지 않는다. 우리가 그것을 의식하든 의식하지 못하든 간에, 체계적이고 일관성이 있든지 간에, 그것을 설득력 있게 설명할 수 있는지와 상관없이 특정한 시각으로 세계를 이해하고 있음은 부정할 수 없는 사실이다.

인간은 세계관적 존재임은 본성과 연관된다. 미술평론가 존 버거는 인간을 언어적 존재라는 점에 동의하면서도 언어 이전에 무언가 존재한다고 말한다. 즉, “말 이전에 보는 행위가 있다.”²²⁾ 우리 인간은 언어적 존재이다. 언어를 통하지 않고는 사고할 수 없으며 심지어 회화적 이미지를 사용한다고 할지라도 언어적 틀을 사용하지 않고는 상상하기 어렵다. 그래서 우리는 언어로 매개된 세상을 보고, 이해한다. 하지만 존 버거는 언어보다는 시각이 선행한다고 주장한다. 말을 배우기 전에, 말을 배우면서 우리는 무엇인가를 보고 있어야 하기 때문이다.

문제는 그 본다는 행위가 물리적으로 행위에 국한되지 않는다는 것이다. 우리가 시선의 범위 안에, 그러니까 눈으로 볼 수 있는 것만 볼 수 있으며, 이는 보는 행위가 선택적이며, 사회적이라는 것을 말한다. 즉, 물리적인 것을 기반으로 하되, 그것을 넘어서는 선택에 따른 재구성과 해석에 의한 선택이 작동하며, 그것은 사회적 관습에 많은 영향을 받는다. 이를 버거는 다음과 같이 말한다. “시각의 상호작용적 성격은 대화의 상호작용보다 더 근본적인

21) 손봉호, 「쉽게 풀어쓴 세계관 특강」(서울: 21.

22) 존 버거, 「다르게 보기」, 최민 옮김(서울: 열화당, 2012), 9.

것이다.”²³⁾

여기서 우리는 본다는 행위를 하는 모든 사람은 자신의 시각에 들어오는 현상을 물리적으로 보는 동시에, 그 ‘봄’에는 자신의 선택과 사회적 통념에서 벗어날 수 없다는 점을 확인한다.(cf. 존 버거)

미들톤과 왈쉬 그리고 손봉호 역시 세계관은 특정한 문화나 그가 속한 공동체, 특히 가정의 영향이 지대하다고 말한다. 미들톤과 왈쉬는 아이들을 목욕시키는 동서양의 문화를 예시로 든다. 그리고 손봉호는 공통 경험과 소통을 근거로 제시한다. 사투리처럼 같은 지역 생활권의 사람들 그리고 특히 가족은 세상을 보는 눈이 비슷하다. “사회가 다르면 세계관이 다른 것이 보통이다.”²⁴⁾(cf. 니스벳의 <생각의 지도> 그러므로 나는 누구인가? 세계관의 사람이 다. 사람은 누구나 세계관을 지니고 있다. 다시 묻는다. 우리는 누구인가? 기독교 공동체의 세계관으로 세상을 보고, 세상을 산다.

III. 우리는 어디에 있는가?

우리는 사람인 한에 있어서 특정한 세계관을 갖고 있다고 말했다. 그리고 그는 자신이 속한 공동체의 세계관으로 세상을 보고, 세상을 산다고 하였다. 그런데 본다는 것, 즉 세계관을 갖는다는 것은 우리가 서 있는 삶의 자리와 뗄 수 없다. 존 버거의 말처럼, “보는 행위는 우리가 어디에 있는지를 결정해 준다.”(9쪽) 그러므로 세계관이란 무엇인가를 묻는 우리의 다음 질문은 이것이다. “나는 어디에 있는가?” 그리고 “우리는 어디에 있는가?”

미들톤과 왈쉬에게 “나는 어디에 있는가?”는 세상의 본질과 세상과의 관계에 대한 물음(41쪽)이고, 톰 라이트는 영지주의와 범신론, 즉 세상을 이원론적으로 보는 영지주의와 반대로 세상을 신적인 것으로 숭배하는 범신론과의 대결 속에서 저 질문을 자리매김한다(227쪽). 나는 저 질문을 세계관적으로 재전유하고자 한다. 나/우리는 누구인가라는 질문의 답이 나/우리는 세계관을 지닌 사람이라는 것이었다면, 나/우리는 어디에 있는가라는 질문의 답은 세계관을 형성하는 공동체 안에 있다는 것이다.

이런 내 생각은 프란시스 쉐퍼를 탐독하는 과정에서 나왔다. 그를 통해 세계관에 눈을 떴지만, 뜬 눈으로 보아야 할 것은 두 가지이다. 하나는 성경이고, 다른 하나는 현실이다. 특히 후자에 주목하면 내가 터 잡고 사는 이 땅의 역사를 보아야 한다는 당위이었다. 쉐퍼가 미국적 상황에서 세계관을 전개했다면, 그리고 그 현실을 세계관으로 수렴하는 작업을 벌였

23) Ibid., 11.

24) 손봉호, 25.

다면, 한국의 기독교 세계관이라면 기실 한국이라는 조건은 ‘컨텍스트’인 동시에 ‘텍스트’이기도 하다. 그래서 성경을 파고들기 위해서 하나님 나라를 공부했고, 현실을 알기 위해서 한국사를 읽기 시작했다. 세계관은 나와 우리가 어디에 있는지를 묻는 일이며, 그 삶과 세상을 세계관화하는 일이다.

세계관은 공동체다.

“예수는 한 권의 책도 쓰지 않았다. 그는 한 무리의 사람들을 선택하고 준비시켰다.”(뉴비긴, <포스트모던 시대의 진리>, 33) 예수는 책이 아니라 공동체를 만들기 위해 오셨다. 예수는 자신의 말을 기억하고 기록하고 충실히 살아내는 공동체를 만들기를 원했던 것이다. 공동체는 성경을 살아내는 장이며, 성경은 공동체의 정체와 본질을 이야기하는 책이다. 그러므로 “성경은 공동체의 책이며, 그 공동체는 성경이 말하는 이야기 공동체다. 그 어느 것도 서로가 없다면 이해할 수 없다.”(51)

성경과 공동체의 관계는 그대로 세계관과 공동체에도 적용된다. 세계관은 공동체에 의해 형성된다. “세계관은 개개인이 만들기보다 문화를 통해 전수받는다.”(신국원, <니고데모의 안경>, 49) 지금까지 세계관 논의는 한 사람의 지각 틀에 초점을 맞추면서도 그 틀을 만드는 공동체를 간과하였다. 여기서 공동체는 다름 아닌 교회 공동체다. 교회 공동체는 기독교 세계관의 모태이며, 기독교 세계관은 교회 공동체의 결정이다.

적어도 “세계관은 공동체적이다.”(30) 공동체 속에서 몸으로 자연스럽게 습득하는 “세계관은 대개 개념적으로 명시되거나 학술적으로 체계화되어 있지 않다. 그보다는 하나의 시대 정신으로 그 문화와 시대 전체를 지배한다. 특히 신화·전설·설화 등으로 표현되어 공동체의 삶을 근저에서 지배한다.”(31) 그러므로 한 개인이 어떤 세계관을 갖는가는 그가 참여하는 공동체의 성격과 깊은 관련이 있다. 내가 누구인지를 이야기하는 것도 어떤 세계관을 가졌는지를 아는 하나의 방법이지만, 어떤 공동체의 일원인가를 확인하는 것도 그의 세계관의 중요한 부분을 알 방법이다.

미들톤과 왈쉬가 인용한 일본과 캐나다의 유아 목욕의 방식과 차이는 공동체의 차이에서 기인한다. 이는 공동체가 세계관과 삶의 양식에 지대한 영향을 미친다는 좋은 예증이다. (<그리스도인의 비전>, 19-21) 대가족이면서 신도를 신봉하는 일본인들에게 유아 목욕에서 조부모의 역할과 종교가 중요하다. 반면 핵가족이고 서구적인 캐나다인들은 독립성과 자율 의식을 심어주는 방식으로 유아를 목욕시킨다. 효율성도 강조된다. 일본에서 유아가 가족과 함께 있다는 의식을 주려고 노력한다면, 캐나다에서는 아이가 혼자 있도록 한다. 사회가 다르면, 세계관도 자연 달라진다.

세계관이 공동체에 뿌리를 두고 있기에 공동체를 이해하지 않고서 지각의 틀로 세계관에

접근하는 것은 부족하다. 인식 틀이 공동체를 형성하기도 하고, 공동체는 인식 틀을 주도하는 쌍방향성을 거친다. 그러므로 한 공동체를 이해하면 왜 그런 식으로 유아를 목욕하고, 자녀를 양육하는지를 잘 알게 된다. 그 반대도 마찬가지로 타당하다. 생활 방식을 파악하면 그들의 세계관을 더 잘 이해한다. 어쨌든 공동체가 없이 세계관 자체를 배울 수 없다는 것은 자명하다.

기독교 세계관을 갖는다는 것은 관점의 교체에 그치지 않고 기독교 공동체의 일원이 된다는 것을 의미한다. “우리의 가치관과 세계관은 우리가 속한 공동체의 상황에 의해 주도된다. 그리스도인은, 자신의 가치관을 강화해 주는 공동체의 일원이 되지 않고서는, 사회 속에서 기독교적 가치관을 유지할 수도 없거나 살아남을 수도 없다.”(스나이더 <참으로 해방된 교회>, 162) 단언하건대, 공동체가 없다면, 세계관도 없다.

또한 공동체가 다르다면 세계관도 달라진다. 이런 사정은 기독교 세계관도 마찬가지다. 각 세계관은 특정 공동체의 전통을 반영한다.(이원석, “기독교 세계관, 멀리서 넓게 보기,” <복음과상황>(2002, 4): 55-58) “특정 세계관은 그 세계관을 담지하는 공동체가 대면하고 있는 상황과 여건의 소산이다.” 예컨대, 개혁주의 세계관은 개혁주의 공동체를 배경으로 하는 전통의 산물이다. 어떠한 이론도 역사적 상황과 문화, 심지어 지역적 특성과 기후에 의해서도 영향을 받는다. 그리고 민족성과 기질에 따라 학문하는 방법론도 변한다.

에머슨도 사상과 철학은 민족성과 기질의 반영이라고 말한 적이 있다. 서양의 경우, 독일 철학과 프랑스 철학이 다르고, 같은 영어권이라고 하더라도 영국과 미국이 비슷하면서도 다르다. 영미 철학의 실용성과 분석 일변도는 다분히 영미의 지역적 사고의 반영인 것이다. 그렇다면 기독교 공동체에 일차적으로, 그리고 최종적 권위를 부여하는 그리스도인들에게 세계관은 하나님 나라와 교회 공동체를 반영하는 것은 당연하다. 그러므로 “루터는 프랑스에서 나올 수 없고, 칼빈은 독일에서 나올 수 없다. 이는 기후 문제와 사조 문제를 포함한 것이다.”

따라서 “사자가 말할 수 있다면, 우리는 그를 이해할 수 없을 것이다”(〈철학적 탐구〉, 332)는 비트겐슈타인의 말은 각자의 삶의 양식이 다르면, 우리의 단어를 사용하면 세계관이 다르면 상대방의 언어도 이해할 수 없다는 말이다. 공동체가 다르다면 당연히 세계를 인식하고 실천하는 과정과 결과도 확연히 달라질 수밖에 없다. 이는 공동체가 다르면 세계관이 달라진다는 것이 서로 간에 어떠한 의사소통도 이루어질 수 없다는 상대주의를 함의하는 것이 아니냐는 비판과 오해를 받기도 하지만, 본래 의도는 세계관이란 그가 살아가는 생활 공동체를 떠나서는 결코 이해할 수 없다는 것이다. 세계관은 공동체적이다.

알빈 플란팅가에 따르면, 기독교 철학자가 된다는 것 즉 기독교 세계관을 갖는다는 것을 공동체의 일원이 되고 그에 따라 생각하고 행동하는 것이다.(〈기독교철학자들의 고백〉(살

림), 180~184.) 그리스도인들이 현실적으로 여러 공동체의 동시에 소속하지만, 최우선으로 기독교 공동체의 일원의 정체성을 갖고 행동해야 한다. 기독교 세계관을 소유한 “기독교 철학자는 명시적으로 그리고 의식적으로 자신을 기독교 공동체의 일원으로 (그리고 기독교 지성인 공동체의 일원으로) 생각해야 한다는 것이다.”

한 사람이 기독교 철학자로 성공하느냐는 학계의 명성과 인정이 아니라 기독교 공동체의 정체성을 얼마나 잘 반영하는가, 다시 말해 “자기에게 주어진 방식으로 주를 신실하게 섬기는” 것으로 평가된다. 기독교 외부의 상이한 세계관이 존재하는 다원적 사회에서, 기독교 세계관 자체를 거부하거나 무시하는 무신적 사회에서 그리스도임을 부끄러워해서는 안 된다. 저마다 자신의 공동체의 관점을 세계관 속에 투영하는 마당에 우리 그리스도인들이 위축되지 않고 당당해야 한다.

공동체에 참여할 때 우리는 세계관을 배우게 되며, 동시에 그 공동체 안에서 세계관을 살아내게 된다. 우리는 교회 공동체의 아들이요, 딸이다. 나의 세계관은 내가 어떤 공동체 일원인가를 말해 준다. 역으로 내가 참여하는 공동체는 나의 세계관을 규정한다. 다만, 나는 어떤 공동체에 속하고 있는지, 그리고 그 공동체에 신실한지가 문제다. 그런데도 “세계관은 공동체적이다.”를 넘어서서 큰 소리로 말해야 한다. “세계관은 공동체다!”

IV. 무엇이 잘못되었는가?

누구나 세계관을 갖고 있으며, 자신이 속한 공동체의 세계관이 몸에 자연스럽게 밴다. (문장 수정) 그러나 그 세계관은 내적으로는 자기 성찰의 차원에서 비판을 가해야 하며, 외적으로는 자신의 세계관으로 세상을 변혁하면서도 세상적 세계관과의 대결을 피할 수 없다. 여기서는 우리의 기독교 세계관에 무엇이 잘못되었는가를 따져 묻고자 한다.

나는 여기서 세계관에 대한 세간에 통용되는 몇 가지 오해를 따져보려 한다. 먼저는 창조, 타락, 구속에는 성경의 내러티브를 포괄하지 못하고 단선적으로 축소한다는 오해이다. 오해라고 하기에는 세계관 교과서를 살펴보면, 근거 없는 비판이 아니라 정확한 지적이라고 인정해야 하겠다.

예를 들면, 앨버트 월터스의 『창조 타락 구속』은 원재복(Creation Regained)과 달리, 창세기 1~3장에 대한 성서 신학적 논의와는 전혀 무관하게 철학적이고 신학적으로 전개한다. 바벨론과 이집트의 창조 이야기와의 대결 속에서 하나님의 창조를 파악한 이스라엘과 하나님의 계시인데도, 그것에 대한 숙고는 생략한 채, 곧바로 창조에 대한 철학적 논의를 펼친다.(월터스)

이는 낸시 피어시의 『완전한 진리』도 다르지 않다. 그녀는 하나님의 창조를 창조과학이

나 지적 설계를 옹호하는 데 활용할 뿐, 성경의 맥락은 도외시한다. 성경의 창조와 진화론의 관계 설정이 우리 시대의 주된 이슈의 하나라고 하더라도, 일차적으로는 성경이 말하는 바에 귀를 기울여 듣는 것이 우선이다. 성경은 자신의 주장을 뒷받침하는데 필요한 증거 본문 (proof-text)으로 전략시키는 인상을 강하게 풍긴다.(김기현, 「공감적 책읽기」) 출애굽 당시와 모세가 그 하나님의 이야기를 기록할 시대적 상황에서 소위 창조와 진화 논란이 그들에게 어떤 유의미한 복음이 될 수 있겠는가? 우리가 듣고 싶어 하는 말을 성경에 옥여넣는 불경이라 비판하면 너무 지나친 것일까?

그러므로 기존의 세계관은 창조, 타락, 구속이 전적으로 성경에 기초한 것이고, 성경으로부터 나온 것임에도 불구하고, 세계관 논의를 살펴보면, 성경의 목소리는 침묵하고 있다. 성경의 풍성한 이야기를 저 세 개의 키워드로 압축하는 과정에서 필연적으로 선택과 배제의 편집이 작동하고, 그것은 필시 주름 잡힌 텍스트를 곧게 펴는 것과 진배없다. 하지만, 완전하지 않아도 충분하다.(김기현, 2024)

또한 선교의 부재를 지적하는 목소리도 있다.(고힌의 책) 무릇 성경은 온 세상을 구원하는 하나님의 메타 내러티브이다. 때문에, 세상을 어떻게 기독교적으로 볼 것인가의 문제는 세상을 구원하는 하나님의 이야기와 다를 수 없다. 한편으로 선교 지향적이지 못함은 반성해야 하지만, 모든 세상을 하나님이 창조하셨고, 그 세상이 타락했고, 구속한다는 기독교 세계관은 선교와 맞닿아 있다. 그것을 연결하지 못한 점은 비판받아 마땅하지만, 무관하다는 것은 과도하다.(김기현, 2024)

소제목 : 세계관은 이데올로기인가?

다음은 세계관을 하나의 이데올로기라는 비판이다.

세계관의 필요성을 인정하면서도 그 위험성을 강력하게 경고한 것은 칼 바르트이다. 김진혁에 의하면, 바르트는 인간으로 존재하는 한, 세계관을 가지는 것은 필연적이다. 문제는 그 세계관이 자신의 경계와 한계를 벗어나서 파괴적인 이데올로기로 변질한다는 점이다. 그 비판은 그의 경험에서 비롯되었다. 바르트는 2차 세계대전과 나치 히틀러의 전쟁과 폭력을 경험하였고, 히틀러가 세계관이라는 용어로 자기 정당화한 것을 실제 경험하고 투쟁했다. 2차대전 후 공산주의와 자본주의의 치열한 대결 속에서 횡행하는, 2차 대전과는 다르지 않은 모습을 보면서 다시 한번 이데올로기화되는 세계관의 위험성을 일관되게 비판하였다.

바르트는 하나님의 은혜의 복음과 구원이라는 사실에 근거해서 신학을 하고, 세계관을 구성해야 하는데, 그것은 인간의 특정한 이론과 이념의 틀 안에 가둘 수 없는 것이다. 세계를 바라볼 때 우리는 모두 특정한 관점을 배제할 수 없지만, 그것이 하나님의 자유로운 은총을 그 틀 속에 집어넣기 위해 재단하는 과정이 필연적이라는 것이다.

바르트의 세계관 비판을 통해서 김진혁은 그 당시와 지금, 독일과 한국이라는 시공간의 차이점을 고려하더라도 세계관이 다분히 전체주의화, 이데올로기화가 될 수 있으며, 그런 점에서 바르트의 비판을 새겨들어야 한다고 조언한다. 나는 그의 지적에 대해 “예 그러나 아니오”라고 답하고자 한다. 왜, “예”라고 대답하느냐 하면, 세계관은 이론과 실천적인 측면 모두 이념화가 될 수 있기 때문이다. 세계관 운동이 지대한 영향을 미친 신칼뱅주의와 카이퍼, 제임스 오어 등은 일관되게 세계관은 세계를 포괄적으로 설명하는 것이라고 말하기 때문이다.(카이퍼의 <칼빈주의 강연>, 낸시 피어시, 송인규, 신국원)

하나님의 주권이 미치지 않는 곳이 이 세상에 한 치도 존재하지 않는다는 사실과 그것을 이론적으로 설명하는 과정은 분리되지 않지만, 같은 것도 아니다. 바르트의 비판처럼 하나님의 자비와 자유를 인간의 이론적 틀에 억지로 옥여넣는 우를 범하게 된다. 자신의 소견에 옳은 대로, 자신의 눈에 보인 대로 설명하는 것을 피할 수 없기 때문이다. 그러므로 세계에 대한 포괄적 해명을 지향하는 세계관은 이미 내재적으로 이념화의 가능성을 안고 있다.

실천적인 차원에서도 이념화의 문제를 갖고 있다. 앞서 말한 대로 교회 안에서 머물러 있지 말고, 변화산 위에서 아래로 내려가자고 줄곧 외쳐왔다. 일각에서는 총론은 풍성한 데 각론은 빈약하다는 비판이 없지 않았다. 여기에 하나를 더 없자면, 엉뚱한 곳에서 의도치 않은 결과를 낳았다. 대개가 보수적인 한국 교회 더러 씬 없이 사회참여를 촉구한 결과물은 광화문의 전광훈이지 않을까? 본회퍼의 이름을 제대로 표기하지도 발음하지도 못하지만, 하나님의 통치가 미치지 않는 곳은 없다는 신앙에 따라 세상 한가운데서 실천한다는 점을 부인하기는 어렵다고 본다. 사회참여를 외쳐온 세계관의 의도치 않은 또는 자연스러운 산물이 폭력이었다.

또 하나는 기독교학문연구회(정확한 이름은?)가 발간하던 worldview가 분화 또는 분열하는 과정은 결과적으로 세계관의 이념화의 문제를 고스란히 노정하였다. 그들에게서 세계관은 자신들의 정치적 지향과 다른 것이 아니었다. 여기에 세계관 이해만이 아니라 여타의 복잡한 사연이 개입되어 있겠지만, 우리는 이념적 차원에서만 국한해 보려 한다.>> 반면, 자신의 것으로 소유권을 주장하지 않고 포기하고 새롭게 시작한 진영의 정치 논리는 저들에 비해 그다지 진보적이라고 보기 어렵다. 다만, 자신의 세계관과 정치 진영 논리를 구분하거나 분리하려는 것이었을 뿐이다. 여기서 보듯이 세계관의 포괄성, 총체성은 기실 편협한 특정 이념과 결탁하기도 하고, 자신의 소견을 총체적인 것으로 주장하고, 더 나아가 신적인 것으로 고양할 위험은 상존한다고 하겠다.

그런데도 나는 ‘아니오’라고 주장한다. 첫째, 한국 기독교 세계관 운동의 선구자인 손봉호는 그 누구보다도 세계관이 이념으로 변질될 가능성을 알고 있었고, 누차 지적하고 있기 때문이다. 그의 초기작인 <현대정신과 기독교 지성>에서 그는 마르크시즘과 해방신학, 민중

신학의 이데올로기적 성격을 집요하게 비판하고 있다. 이것이 후배학자와 활동가들에게 제대로 작동하고 있었는지는 논외로 하더라도, 한국의 세계관 운동은 시작점부터 이데올로기의 위험성과 함께 세계관 자신이 이데올로기가 될 수 있다는 점을 자각하고 있었다.

다른 하나는 세계관을 든든히 받치는 세 솔밭 중 하나인 ‘타락’이 있기 때문이다. 하나님 이 창조한 모든 것이 선하지만, 그 모든 것이 타락하였다(정확한 언어로 고쳐 쓸 것)는 점을 알고 있는 세계관은 자신의 이데올로기적 성격에 그리 둔감하지 않다. 밥 하웃즈바르트의 책, <자본주의와 진보 사상> 그리고 「현대 이상 이데올로기」는 우리 생각과 관점, 이익이 언제든지 이상이 된다고 경고한다. 니콜라스 월터스토프는 해방신학과 신칼뱅주의와의 대화에서 자신을 키운 신칼뱅주의 안에 화란의 아파르트헤이트의 가능성이 있었다는 점을 실토한다.

<그리고 알쉬와 미들톤은 <포스트모던 시대의 기독교 세계관>에서 메타 내러티브와 스톤 스토리의 상관 관계>

마지막으로 나는 세계관이 폭력화, 자기 자신 안에 뿌리 깊은 위험성을 내재적으로 장착할 것을 제안한다. 다른 곳에서 구조와 방향 도식을 정사와 권세 도식으로 바꿀 것을 제안한 바 있다. 거칠게 말해서 구조의 선함을 끝까지 고수하는 한, 그것은 보수화가 되기 쉽고, 자신이 편안하게 받아들인 특정한 신앙 전통과 국가와 민족의 문화를 성경적이고 기독교적인 것으로 이상화할 수 있기 때문이다.(김기현 논문 2004)

정작 비판받을 지점은 다른 데 있다. 기독교 세계관은 성경적(coherence)이고 현실적(relevance)이어야 함에도, 덜 성경적이고 덜 현실적이었다는 것이 나의 판단이다. 덜 성경적이라 함은, 구조와 방향 도식을 비판의 과녁으로 삼는다.(김기현, 2024) 이원론에서 혼합주의로, 구조와 방향 도식은 정사와 권세로의 변화와 확장이 필요하다.

V. 해법은 무엇인가?

세계관 운동이 소기의 목적을 달성하기 위해서는 한편으로 한국적 상황에 대한 분석과 이해가 선행되어야 하며, 다른 한편으로 성경 전체 이야기에 기초한 것이어야 한다. 마지막으로 세계를 바라보는 관점이 하나의 이상이 되지 않도록 자기반성적 작업을 게을리하지 말아야 하겠다. 그렇다면, 대안은 없는가? 문제를 해결하는 치료책은 없는가? 나의 대답은 한편으로 기존의 세계관 개념을 재고하자는 것이고, 다른 하나는 아브라함 카이퍼가 말한 “생활 체계로서의 세계관”의 재활성화 그리고 철저화이다. 한 마디로 ‘눈으로 세계를 바라보기’를 ‘몸으로 세상을 살아내기’로 재규정하자는 것이다. 먼저 앞의 것을 보자.²⁵⁾

성서가 지향하는 세계관은 관점의 변화가 아니라 삶의 변화다. 그리스도를 아는 것은 곧

그리스도를 따르는 것이다. 그분이 걸었던 길 위에 서는 것이다. 세계관이 문자 그대로 세상을 보는 눈이지만, 요체는 예수님처럼 사는 것이다. 예수를 뒤따름은 관점의 변화를 포괄하는 삶의 변화를 가리킨다. 기독교적 세계관이라 할 때, 본의는 세상을 보는 관점의 변화가 아니라 세상을 다르게 살기이다.

예수를 주로 고백하는 것은 방향의 전환이며 삶의 방식을 갱신하는 일이다. 예수를 좇지 않으면서 영생과 이웃을 묻는 부자 청년과 율법사에게 주님이 하신 말씀은 구원이란 영생이 무엇인지, 이웃이 누구인지를 아는 지식에 있지 않고 가서 너도 이와 같이 하라는 말씀에 순종하는 것에 있다는 사실을 상기시켜 준다.

그런데도 기존의 세계관은 문자에 집착하거나 기독교라는 말을 소홀히 한다. 세계관에 대한 정의를 어떻게 하는지 한번 보자. “한 사람이 사물들에 대해 가진 기본적 신념들의 포괄적인 틀,”(윌터스) “이 세계의 근본적 구성에 대해 우리가 (의식적으로든 무의식적으로든) 견지하고 있는 일련의 전제,”(사이어) 또는 “세계관은 인식의 틀이며 사물을 인지하는 방식.”(미들톤과 왈쉬) 일련의 세계관 정의에서는 예수를 아는 지식이 예수를 따르는 실천에 앞선다.

하지만 세계관은 협소하게 말하면 제자도와 같으며, 적어도 제자도가 세계관보다 더 포괄적인 언어다. 이를 공식으로 정리하면, 세계관 = 제자도, 또는 세계관 < 제자도다. 반면에 기존 이해는 세계관 > 제자도라 할 수 있다. 세계관이 더욱 큰 개념이며, 실천보다 이론에 우선권을 부여한다. 때문에 “기독교 세계관 운동은 처음부터 단순한 지식 체계의 성립보다는 삶 한가운데서의 실천을 목적으로 해왔다.”²⁶⁾

아무리 실천을 목적으로 삼아도, 개념 자체가 실천을 배제하지는 않아도 실천과는 거리가 멀다면 세계관 운동은 관념의 유희로 전락할 가능성이 농후해지고, 실제 그렇다. 우리가 변하지 않는 것은 세계관이 변하지 않았거나, 세계관 학습이 부족해서도, 세계관이 다르기 때문도 아니다. 기독교 세계관을 공부한다는 것은 사이어가 정리한 7가지 질문에 대해 일관되게 답변하지 못해서도 아니다. 기독교 세계관을 소유한다는 것은 세계관을 따라 일관되게 실천하는 것이다. 비기독교적 세계관과의 관계에서 기독교 세계관은 7가지 질문을 조리 있게 대답함으로써 구별되는 것이 아니라, 그 대답에 합당한 삶을 삶으로서 가능하다.

실제로 세계관을 철학과 다른 것이며, 전 과학적이라고 하지만 주지주의적 성격을 피할 수 없다. 기존의 세계관 서적은 거의 철학에 가깝다. 예컨대 아더 흄즈의 「기독교 세계관」(엠마오)은 철학 개론 책과 같고, 제임스 사이어의 「기독교와 현대 사상」(IVP)은 철학사 책으로 읽힌다. 제임스 사이어가 잘 갖추어진 세계관의 요건으로 제시한 일곱 가지 질문은 세계관이

25) 이하의 내용은 20??년 초 「복음과 상황」 ??호(연도), 쪽수에 실렸던 글을 거의 수정 없이 그대로 가져왔다.

26) 최태연, 55.

하나의 철학이라는 뉘앙스를 확연히 준다. 최고의 실재는 형이상학적이고, 인간은 무엇인가는 인간론, 죽음 이후의 문제, 도덕의 기초는 윤리학, 역사의 의미는 무엇인가라는 물음 등은 교회 갱신과 사회 변혁을 위한 학습이 아니라, 학습을 위한 학습이 되기에 십상이다.

스탠리 하우어와스는 미국의 그리스도인들에게서 성경을 빼앗는 것이 교회가 해야 할 아주 시급한 말이라고 해서 듣는 이를 깜짝 놀라게 한다.²⁷⁾ 성경을 빼앗으라니, 그것도 그리스도인에게 말이다. 얼토당토않은 말을 직설적으로 던지는 그의 속내는 이렇다. 교회와 신자는 너무나 세상의 타락한 습관에 찌들어 있어서 성경을 성경대로 읽지 않는다. 성경을 따라 자기 변화하지 않고 도리어 성경을 바꾼다. 먼저 우리가 변화하지 않으면 성경은 낮 뜨거운 자기 합리화의 도구가 된다. 그럴 바에는 차라리 읽지 말게 하자는 것이다.

예를 들어 보자. 독실한 신자라도 성경을 부지런히 읽고 기도에 많은 시간을 투신한다고 해도, 전쟁과 폭력을 거리낌 없이 지지한다. 이는 자기 부인이 아니라 자기 확장이다. 하여, 그는 우리가 먼저 제자가 되지 않는다면, 예수의 십자가 삶과 정신에 철저하게 순종하지 않는다면, 예수 이야기로 자기 정체성을 조직해내지 못한다면, 성경 읽기는 성경과 다른 세속적 이익과 관점을 신의 이름으로 재가하는 하수인 노릇을 하게 된다. 삶이 변해야 관점도 같이 변한다. 관점의 변화는 삶의 방식 전환에 철저히 종속되며, 산물이다.

이론과 실천 둘 사이의 양자택일하라는 것이 아니다. 이론 없는 실천은 맹목적이며, 실천 없는 이론은 공허하다. 이론은 실천의 반성이며, 실천은 이론에 의존적이다. 해석학적 순환 관계가 성립될 수밖에 없다. 요는 실천과 동떨어진 이론, 실천을 대신하는 이론이 되어서 그리스도를 따름을 막아서는 이론이 문제라는 것이다. 영생에 대한 지식과 이웃에 대한 언술로 재물의 포기과 이웃 사랑을 대신하려는 모습이 없는지 돌아볼 일이다.

존 스토트는 한 인터뷰에서 개신교는 영성이라는 말보다는 제자도라는 말이 더 적합하다고 말한 적이 있다. 영성이란 영의 인도하심을 따라 사는 것이다. 영적으로 사는 것이다. 그렇다면, 그리스도의 관점으로 세상을 보는 세계관이나 세상의 영이 아닌 그리스도의 영의 지배와 충만으로 세상 한가운데서 사는 것이나 매일반이며, 결국 영성은 제자도의 다른 이름이다. 마찬가지로 세계관보다는 제자도가 세계관을 대체하는 좋은 용어라고 본다.

우리에게 문제는 예수를 모르는 것이 아니라, 알면서도 입으로는 ‘주님’을 찾으면서도 실제 삶은 다른 주님과 다른 복음을 따라 사는 것이 아니던가? 이제 세계관 운동은 잠자는 지성을 깨우는 운동과 함께 죽어 있는 의지를 살려내서 순종하는 제자로 만들어야 한다. 세계관 운동이 키워내는 사람은 그리스도의 학생인가 아니면 제자인가? 그러므로 세계관 운동은 ‘반지성주의’와 투쟁을 자기 본연의 사명으로 삼기보다 영생과 구원의 길을 알면서도 전혀 순종하려는 의지가 없는 ‘지성주의’와 싸워야 할 것이다.

27) *Unleashing the Scripture*, 1993.

이러한 나의 주장과 맥을 같이 하는 글들이 최근 나타나고 있다. 국내적으로는 전성민의 것이다. 그는 제임스 스미스를 근거로 삼아 “머리뿐 아니라 마음과 몸을 변화시키는 세계관”(59쪽)이어야 한다고 말한다. 지금까지 “기독교 세계관은 흔히 ‘머리’ 또는 ‘지성’과 관련된 것으로” 보는 것은 멸균처리된 연구실(?)이나 사회적 맥락과 배경이 없는 무연고적인 성경 읽기에 지나지 않는다. 무릇 우리의 성경 읽기는 머리로 이해하는 것이 목적은 아니지 않은가. 머리로 이해할 뿐만 아니라 가슴으로 공감하고, 온몸으로 실천하는 것이어야 한다.

우리가 더 주목할 이는 제임스 스미스이다. 그의 3부작에서 특히 1권인 <하나님 나라를 욕망하라>(IVP)는 나와 마찬가지로 세계관을 인지적 영역으로 축소하는 것을 반대하고 의례와 실천을 통해 몸의 변화를 추구한다. 세계관 형성은 지식의 차원으로 축소해서는 안 되고, 몸의 습관을 형성하는 반복적인 예전과 실천에 달려 있다고 역설한다.

스미스의 탁월함은 인간 이해에 있다. 그는 인간을 근대와 데카르트가 말한 것처럼 ‘생각하는 인간’ ‘합리적 인간’이 아니다. 오히려 인간다움과 인간의 모든 행위를 설명하는 키워드는 생각이 아니며, 그 생각과 합리성을 결정하는 요소는 다름 아닌 욕망이다. 그렇기에 그는 인간을 욕망하는 존재라고 말한다. 머리로는 합리적 선택을 하려고 하지만, 몸에 밴 은밀한 욕망을 따라서 선택하는 것이 인간이다.

그런데도 기존의 세계관은 인간을 합리적인 존재로만 파악하고, 지식을 주입하고, 체계적인 교육을 통해서 세상을 바라보는 관점을 바꿀 수 있다는 너무나 낭만적인 생각에 빠져 있었다. 반면 스미스는 욕망이 옹크리는 근원지인 몸을 바꾸고 영적으로 형성하는 반복하는 실천으로 예배와 예전을 강조했다. 예배의 중요성과 반복, 실천, 공동체성 등에 관해서 모든 의문도 반문도 없다.

그러나 그는 몇 가지 점에서 세계관과 관련해서 중대한 약점을 노출한다. 첫째는 한국적 상황을 고려하지 않으면 안 된다는 것이다. 외국의 개신교회와 견주어 한국 개신교회는 예배 과잉으로 목회자와 신도 모두 몸살을 앓는다. 어림잡아도 1주일에 10회가 넘는다. 주일 오전 예배와 오후 또는 저녁 예배, 수요일 저녁과 금요일 심야/철야 기도회, 이렇게 공적 예배만 4회이다. 그리고 새벽 기도회(주 5일 혹은 6일)는 물론이고, 여기에 구역 예배/목장/셀 모임과 성경 공부와 제자훈련 프로그램 등, 다양한 형태의 예배가 많다.

오늘의 한국 개신교인들은 예배 중독자 사울과 다르지 않다.(전성민의 「세계관적 성경 읽기」 예배 부족이 아니라 과잉이다. 외려 지나친 예배가 성도의 일상, 즉 직장 생활과 가정을 소홀히 하게끔 하는 중요한 요인이다. 스미스의 말처럼 예배가 우리의 세계관을 형성하는 극히 중요한 요소라는 점을 결단코 부정할 수 없다.

그런데도 한국 교회만 놓고 본다면, 그 많은 예배와 설교와 교육과 훈련이 성도의 세계관

형성에 큰 영향을 미치는 데 실패했다고 말하는 것은 과장일까? 그리고 신도의 욕망이, 신도의 세상의 세계관이 도리어 예배에 반영된 것은 아닌지 물어야 할 때다. 즉, 하나님 아닌 우상을 섬기는 예배, 자기 욕망에 충실하고 그 욕망을 성취하는 한 수단으로 예배가 이용되고 있는 것은 아닌가? 그런 상황에서 예배가 세계관에 지대한 영향을 미친다는 주장은 이상일 뿐 현실은 정반대로 작동하고 있지 않은가? 우리 몸과 습관과 실천을 추동하는 그 많은 예배에도 불구하고 우리는 예배적 사유와 몸의 실천을 습득하지 못하고 예배 중독자가 된 것은 무슨 까닭인가?

둘째, 예배의 왜곡 현상이다. 즉, 예배가 일상을, 우리 몸을 바꾼다고 하지만, 역으로 우리의 욕망이 예배를 비틀고 뒤틀 수 있다는 점을 간과한다. 우리는 구약의 예언자들이 예배 곧 성전의 제의에 대해 신랄한 독설을 내뱉은 것을 잘 알고 있다. 심지어 아웨 하나님께서는 역겹다는 표현을 사용하신다. (여기에 구체적 본문을 1-2개) 내가 고기가 먹고 싶겠냐, 너희가 실컷 먹어라 등의 내용을 언급할 것.

그 예배는 오늘 우리 개신교회의 예배와 달리 스미스가 말한 예전에 훨씬 가까운, 아니 본질적 예배일 것이다. 그들은 성전 예배를 드리고 나오는 입구에서 이것은 성전이 아니라고, 예배가 아니라고 일갈한다. 가장 대표적으로 예언자 미가가 말했듯이, 수없이 많은 횃수의 예배도, 엄청난 헌물과 제물, 헌금에도 하나님은, 그리고 예언자는 그것이 참된 예배가 아니라고 말한다. 하나님의 진리와 이웃을 사랑하고 약자를 보호하는 것(미 6:6-8)이 참된 예배라고 말한다.

그러니까 세계관적으로 보면, 그리고 스미스의 주장을 일관되게 밀어붙이면, 예배가 일상을 변혁하는 중요한 요소라는 것 못지않게 반대로 그것이 예배를 왜곡할 수 있다. 오늘 한국 교회는 어떨까? 욕망을 투영하는 예배가 아닐까?

아마도 세계관이 무엇이냐, 또는 세계관적 삶이 무엇인지를 말하기 위해서 우리가 지목할 수 있는 성경 텍스트 중 하나는 로마서 12장 1-2절일 것이다. 리처드 헤이스는 저 구절을 인용한 다음 문장으로 그의 책, 「신약의 윤리적 비전」을 끝맺는다. “이것이 신약 윤리학의 과제다.”(708) 세계관을 제자도로 파악하는 나로서는 저 문장을 세계관적으로 전유하고 싶다. “이것이 기독교 세계관의 과제이다.”

이곳에서 바울은 “제의 없는 공동체”(「제임스 던, 「바울신학」, 725-32)를 제안한다. 구약 유대교 공동체와 기독교 교회는 희생 제사와 그 제의를 드리는 성전, 그리고 그것을 주도하는 제사장 이해에 대한 이해가 결정적으로 다르다. 하나님이 받을 만한 제사는 성전에서만 드러지는데, 바울은 성전이 아닌 주님의 몸된 교회와 몸된 성도의 삶이 다른 아닌 희생제물이고, 성전 예배라고 선언한다. 평범한 매일의 삶을 거룩한 것으로 성별함으로써 바울은

“성소를 세속화한다.”(727) 특별한 제의도, 성전도, 제사장도 없지만(731), 일상의 공간인 가정에 성전이 되고, 일상이 예배가 되고, 모든 신자가 제사장이 되는 삶, 즉 새로운 제의를 드린 공동체가 기독교이다. 그런데도 스미스는 사제와 예배당과 예전 중심의 예배로 세계관을 형성하자는 것은 바울 사도의 가르침에서 멀어지는 것은 아닌지 돌아봐야 한다.

그렇다고 예전의 중요성을 결코 가볍게 여겨서는 안 된다. 예전이 그리스도인의 성품을 형성한다는 점에서 엘리노어 크라이더(「성품을 빛는 성찬」)는 스미스의 주장에 심분 동의할 것이다. 가톨릭의 예전에 대한 반대가 지나쳐서 예전의 중요성을 간과하고 있다는 지적에서부터 성찬이 그리스도인의 몸의 습관과 성품을 만든다는 점도 그렇다. 그러나 크라이더는 예전적 성찬의 회복보다는 실제 음식을 먹는 애찬과 가난한 자들과의 공동 식사 등을 강조한다는 점에서, 그리고 보다 많은 성찬과 예전적 예배가 성품 형성의 지름길이라고 믿는 것은 계산 착오라고 분명하게 밝힌다(311)는 점에서 다르다.

그리고 예전 강화는 사제 중심주의로 흐를 공산이 크다. 그것은 평신도의 자리에서 본 예배라기보다는 강대상 목사의 시선으로 본 예배이다.

질문을 하나 던져 보자. 팬데믹이 다시 도래한다면? 그래서 대면 예배를 드릴 수 없다면? 그렇다면 예전적 예배를 드릴 수 없고, 그런 상황에서 기독교 세계관은 어떻게 형성하는가? 불가능한가?

그리고 신자들이 새로운 예배를 갈망할까? 그것은 앞서 말한 목회자들의 문제로 국한된다.

그리고 한국 교회는 예배를 통해서 (아마 예전 이상으로 많이) 세계관 강화에 실패하지 않았을까? 통상적으로 주일 오전과 오후 예배(저녁 예배), 수요일 저녁과 금요일 저녁 기도회, 그리고 구역 예배 (목장 예배) 마지막으로 최대 주 7회의 새벽기도에 이르기까지 예배 과잉을 넘어 예배 중독에 빠진 한국 교회에서 예배 중심은? 그리고 그것에 예전을 도입한다고 달라질까?

기독교 세계관의 시원을 알리는 뛰어난 작품이자 강연인 아브라함 카이퍼의 「칼빈주의 강연」은 세계관 논의의 시발점이다. 그는 유럽적 맥락과 다른 미국적 상황에 맞게 세계관을 ‘삶의 체계’(life system)라는 용어로 바꾼다(19). 독일어 Weltanschauung의 적합한 번역어가 영어에 딱히 없었고, the view of world라고 번역하면 물리적 세계로만 국한하기 때문이다. 그렇다고 그가 그 세계관이라는 용어를 아주 포기한 것은 아니다. life and world system이라는 용어를 번갈아 사용하는 것에서 알 수 있다.

마이클 고틀도 다른 곳에서 말했듯, 카이퍼는 저 용어에 대해 명시적이고 체계적인 설명

을 하지 않았다. 오히려 그것이 독자들이 해석하고 개입할 여지를 열어주는 선택이었다고 본다. 한편으로 어떤 삶을 살고 있는지에 관한 서술적(descriptive) 기능과 함께 다른 한편으로 성도로서 마땅히 살아내야 할 삶에 대한 규범적(prescriptive) 설명이다. 서술적 기능은 주지주의적 차원을, 규범적 차원은 주의주의 또는 성품과 실천을 이끄는 측면이다. 그러므로 세상을 바라보는 시선으로서의 세계관이 세상을 살아내는 삶의 이야기로서의 인생관과 동반하여야 하겠다.

그리고 그의 기독교적인 삶의 체계는 대립적 차원이 존재하고, 그것과의 명확한 대조와 갈등을 통해서 존립한다. 그는 강한 어조로 두 세계관의 대결을 주장한다. “두 삶의 체계가 목숨을 걸고 서로 싸우고 있다.”(19) 그가 말한 두 체계는 기독교 전통과 현대주의이다. 나는 소극적으로는 기독교적 가치관이 세속에 물들지 않기 위한 저항이며, 둘째, 좀 더 나아가서는 양 세계관의 긴장을 팽팽하게 유지하는 것이며, 마지막은 적극적인 해석인데, 기독교 고유의 가치관을 담대하게 세상 한가운데서 ‘증언’하는 것이다. 그리하여 세계관은 인생관이 되고, 제자도가 된다.

VI. 닫는 말