

제18회 한국조직신학자 전국대회

# 생명과 신학

2023년 4월 22일(토)

연세대학교 루스채플

한국조직신학회

KOREAN SOCIETY OF SYSTEMATIC THEOLOGY

<http://ksst.kr>



## 제18회 한국조직신학자 전국대회를 개최하면서

“주님께서는 부활하셨습니다. 주님께서는 진실로 부활하셨습니다!”

부활의 주님이 허락하시는 생명의 힘이 한국조직신학회 학회원분들의 삶터와 일터를 주관해 주시기를 기원하며 평안의 인사를 올립니다. 2006년부터 지속되어 오고 있는 우리 학회의 학술축제인 **“제18회 한국조직신학자 전국대회”**를 올해에는 **“생명과 신학”**이라는 주제로 연세대학교 루스채플에서 개최하게 되었습니다. 학회에 참석하시는 여러분 모두를 진심으로 환영합니다. 또한 어떠한 이유에서건 참석하고 싶지만 부득이 어려우신 분들에게도 문안 인사 전합니다.

인간의 기술혁명으로 인류의 삶은 크게 편리해졌으나 우리의 삶 속에서 진정한 평안함이 사라져 가는 듯합니다. 감염병의 위기는 여전히 우리의 삶을 위협하고, 이러한 상황 속에서 우크라이나와 러시아의 전쟁은 세계 경제의 근간을 뒤흔들고 있으며, 많은 청년들의 삶을 앗아간 이태원 참사, 도심 속의 빈곤으로 인하여 벌어지는 많은 사회적 죽음을 우리가 목격하게 됩니다. 부활의 주님은 우리에게 생명을 허락하셨지만, 이렇게 우리는 늘 죽음과 파괴, 생명 경시의 상황 속에서 살아가고 있습니다. 우리나라는 언제부터인가 전 세계 자살률 1위라는 오명에서 벗어나지 못했고, 코로나 19가 하루속히 완전히 종식되기는 바라지만, 여전히 감염병의 위기는 우리 곁을 맴돌고 있습니다. 그리고 우리가 환경을 파괴하며 살아가는 것에 대한 진정한 죄책 고백도, 구체적인 삶의 방향 전환의 속도도 느리기만 합니다.

다양한 형태로 죽음의 문화가 팽배한 이 시대, 경제적 격차에 의하여 많은 사람들의 삶의 질이 저하되어있는 이 시대, 청년들에게 비전과 용기를 주기 어려운 사회적 여건 속에서도 하나님과 이웃과 자연과의 진정성 있는 화해를 꿈꾸며, 제18회 한국조직신학자 전국대회에서는 **“생명과 신학”**이라는 주제를 중심으로 생명에 대한 다양한 신학적 논의를 다루게 됩니다. 김영선 교수님의 주제강연 **“기후 재앙과 생명 신학: 기후 위기 시대의 생명 신학의 역할”**과 **분과별(4개 분과)로 총 9편의 논문**이 오전과 오후에 걸쳐 발표되고 토론을 이어가도록 구성되었습니다.

우리에게 하나님, 인간과 자연과의 화해를 이루도록 초청하시고 생명을 허락하신 부활의 주님이 우리를 생명 살리는 일에 다시금 동참하도록 부르십니다. 그 부르심에 응답하며 조직신학자로서 생명을 담론으로 하는 풍성한 신학적 의미를 살려내며, 교회와 사회를 향해 진정성 있는 메시지를 전할 수 있는 전국대회가 될 수 있기를 기원합니다.

2023년 4월 22일

한국조직신학회 회장 **정미현**  
(연세대학교 연합신학대학원 교수)



제18회 한국조직신학자 전국대회  
2023/04/22(SAT)

연세대학교 루스채플(서울특별시 서대문구)

생명과 신학

일정		
시간	내용	장소
09:00-09:30	등록	로비
09:30-10:00	개회예배	루스채플
10:00-12:00	분과별 발표_   1분과, 2분과 동시진행 <ul style="list-style-type: none"><li>1분과 : ① 강응섭-이명권 / ② 황돈형-정대인</li><li>2분과 : ① 전경보-정대경 / ② 윤지훈-김광현</li></ul>	소강당(B101호) 멀티미디어 강의실(101호)
12:00-12:10	기념촬영	루스채플 정문 계단
12:10-13:00	점심식사	교직원식당
13:00-14:00	주제강연	소강당(B101호)
14:00-14:20	연구윤리교육	소강당(B101호)
14:20-16:20	분과별 발표_   3분과, 4분과 동시진행 <ul style="list-style-type: none"><li>3분과 : ① 김바로본-류재성 / ② 최성렬-김학봉</li><li>4분과 : ① 이충만-정지련 / ② 신용삭-박영식</li><li>③ 심광섭-한상민</li></ul>	멀티미디어 강의실(101호) 소강당(B101호)
16:20-16:40	분과별 발표정리 및 폐회	각 분과 세미나실

# [ 개회예배 ]

사회 이찬석 교수(학회 부회장, 협성대학교)

묵도 ..... 다같이  
찬송 ..... 442장 저 장미꽃 위에 이슬 ..... 다같이  
기도 ..... 김민석 교수(학회 미디어부장, 한국공공신학연구소)  
성경 ..... 요한복음 9:35-39 ..... 사회자

<sup>28</sup>무화과나무의 비유를 배우라 그 가지가 연하여지고 잎사귀를 내면 여름이 가까운 줄 아나니

<sup>29</sup>이와 같이 너희가 이런 일이 일어나는 것을 보거든 인자가 가까이 곧 문 앞에 이른 줄 알라

<sup>30</sup>내가 진실로 너희에게 말하노니 이 세대가 지나가기 전에 이 일이 다 일어나리라

말씀 ..... “한 눈뜬 사람의 고백” ..... 천병석 총장  
(부산장신대학교)

찬송 ..... 515장 눈을 들어 하늘 보라 ..... 다같이  
축도 ..... 설교자  
광고 ..... 최광진 교수(학회 총무, 서울호서전문학교)

## 저 장미꽃 위에 이슬

C. A. Miles, 1912  
막달라 마리아가 가서 제자들에게 내가 주를 보았다 하고  
(요. 20:18)  
IN THE GARDEN: 8.9.10.7. REF.  
C. A. Miles, 1912

보통으로

1. 저 장미꽃위에이 슬 아직 맺 혀있는그 때 에  
2. 그 청아한주의음 성 우는새 도잠잠케 한 다  
3. 밤 깊도록동산안 에 주와 함 께있으려 하 나

귀에 은 은히 소리들 리니 주 음 성분 명 하 다  
내게 들 리던 주의음 성이 늘 귀 에쟁쟁 하 다  
괴론 세 상에 할일 많 아서 날 가 라명 하 신 다

후렴  
주 님 나 와동행을 하 면서 나를 친 구삼으셨 네

우리 서 로받은그 기쁨은 알 사 람이없도 다

## 눈을 들어 하늘 보라

석진영, 1952  
보통으로  
눈을 들어 발을 보라 죄악이 추수하게 되었도다  
(요. 4:35)  
믿는 자여 어이할꼬: 8.8.8.8.D.  
박재훈, 1952

1. 눈을 들어하늘 보라 어 지 러운세 상중 에  
2. 눈을 들어하늘 보라 어 지 러운세 상중 에  
3. 눈을 들어하늘 보라 어 지 러운세 상중 에  
4. 눈을 들어하늘 보라 어 지 러운세 상중 에

꽃 피는 자를 사 람의 영 의 탐욕 소 리 들려 온 다  
약한 자를 사 람의 영 의 탐욕 소 리 들려 온 다  
만백 성을 사 람의 영 의 탐욕 소 리 들려 온 다

빛을 잃은 많은 사 람을 구 하라  
죄를 지은 많은 사 람을 구 하라  
생명을 잃은 많은 사 람을 구 하라  
인애를 잃은 많은 사 람을 구 하라

# 제18회 한국조직신학자 전국대회

2023/04/22(SAT)

연세대학교 루스채플(서울특별시 서대문구)

## 생명과 신학

### I. 주제강연

#### “기후 재앙과 생명 신학: 기후 위기 시대의 생명 신학의 역할”

김영선 교수

(협성대학교 명예교수 / 예명대학원대학교 초빙석좌교수)

### II. 분과별 주제 및 발표논문

#### ■ 1분과(소강당 B101호) | 좌장: 이오갑 강서대학교 은퇴교수

(1) 강응섭\_예명대학원대학교, “σωμα ψυχικόν과 σωμα πνευματικόν의 관계에 대한 고찰” (논찬: 이명권\_코리안아쉬람) ■ Page 17 / 35

(2) 황돈형\_서울중앙신학교, “안티고네의 죽음과 그리스도의 죽음: 욕망의 해체와 죽음의 해체, 그리고 죽음의 극복” (논찬: 정대인\_협성대학교) ■ Page 39 / 54

#### ■ 2분과(멀티미디어 강의실 101호) | 좌장: 장왕식 감리교신학대학교 명예교수

(1) 전경보\_문화교회, “과학 시대의 자유의지에 관한 신학적 이해” (논찬: 정대경\_송실대학교) ■ Page 61 / 79

(2) 윤지훈\_Johannes Gutenberg-Universität Mainz, “다원주의와 무신론: 진화론에서 무신론으로의 변천사에 대한 고찰” (논찬: 김광현\_감리교신학대학교) ■ Page 82 / 104

■ 3분과(멀티미디어 강의실 101호) | 좌장: 장재호 감리교신학대학교

(1) 김바로본\_목원대학교, “우울증과 믿음: 웨슬리 신학으로 고찰하기” (논찬: 류재성\_서울신학대학교) ■ Page 109 / 122

(2) 최성렬\_호주 Alphacrucis College, “존 칼빈의 성육신론과 그리스도의 삼중직론을 중심으로 본 이민신학의 그 중심 속에 있는 기독교론” (논찬: 김학봉\_아신대학교) ■ Page 126 / 144

■ 4분과(소강당 B101호) | 좌장: 유장환 목원대학교

(1) 이충만\_고려신학대학원, “인간 생명의 신학적 의미” (논찬: 정지련\_감리교인천성서신학원) ■ Page 149 / 166

(2) 신용식\_부산장신대학교, “폴 틸리히의 문화신학에 대한 상호문화적 비판: 베른하르트 발덴헬스의 타자 현상학을 중심으로” (논찬: 빅영식\_서울신학대학교) ■ Page 169 / 191

(3) 심광섭\_예술목회연구원, 감신대 은퇴교수, “기독교 생명미학의 연구” (논찬: 한상민\_서울한영대학교) ■ Page 195 / 214



## 기후 재앙과 생명 신학 -기후 위기 시대의 생명 신학의 역할-

김 영 선

(협성대학교 명예교수 / 예명대학원대학교 초빙석좌교수)

### A. 들어가는 말

오늘날 세계는 기후변화로 재앙을 겪고 있다.<sup>1</sup> 지구촌에서 경험하고 있는 기후변화는 자연 재난을 넘어 전 세계적으로 예상하지 못한 각가지 사회적 불안, 경제적 손실, 정치 지형의 변화 등과 연결되어 인간의 생명과 삶을 위협하고 있다. 기후변화의 일차적 결과는 폭염, 폭우, 한파, 폭설, 가뭄, 강한 태풍, 해수면 상승, 식수 부족과 식량 문제 그리고 온갖 전염병과 질병의 확산 등이다. 일부 지역에서는 슈퍼 바이러스가 출현하여 코로나처럼 전 세계에 동시다발적으로 바이러스가 창궐하기도 하였다.<sup>2</sup>

기후변화는 범지구적이고 동시다발적이며 그 영향은 연쇄적으로 발생한다. 2019년 1월 영하 40°C의 유례없는 한파가 미국 시카고 전역을 휩쓸어 도시 전체가 마비되었다. 같은 시기에 호주는 영상 47°C를 넘어 전력 사용의 급증으로 전력망이 과부하 되었고, 폭염으로 인해 산불이 계속해서 발생했다. 프랑스를 비롯한 유럽 전역도 45°C 이상의 폭염으로 비상사태를 선포했다. 2021년 7월, 캐나다와 미국 북서부는 50°C에 육박하는 폭염으로 일주일간 900여 명이 사망했다.

<sup>1</sup>2023년 3월 19일 지구온난화에 의한 폭염으로 호주의 달링강에서 수백만 마리의 물고기가 집단 폐사하여 주민들이 악취와 식수 오염 등으로 기후 재앙을 실감하였다. 기후 위기와 관련된 연구서들이 출간되었다. 조천호, 『파란하늘 빨간지구』 (동아시아); 한삼희, 『위키드 프라블럼』 (궁리); 윌리엄 F.러디먼, 『인류는 어떻게 기후에 영향을 미치게 되었는가』 (에코리브르); 마이클만, 톰 톨스, 『누가 왜 기후변화를 부정하는가』 (미래인); 벤저민 리버만, 엘리자베스, 『시그널』 (진성북스); 피터 와담스, 『빙하여 잘 있거라』 (경희대학교 출판문화원); 타일러 라쉬, 『두 번째 지구는 없다』 (RHK); 광재식, 『지구는 괜찮아』 (어크로스); 조효제, 『탄소 사회의 종말』 (21세기북스); 제이슨 히켈, 『적을수록 풍요롭다』 (창비); 마크 라이너스, 『최종경고: 6도의 멸종』 (세종서적); 데이비드 윌러스 웰즈, 『2050 거주불능 지구』 (추수밭); 요한 록스트림·마티아스 클룸, 『지구 한계의 경계에서』 (에코리브르).

<sup>2</sup>기후변화로 서식지를 잃은 동물들(반려동물 포함)이 인간과의 직·간접 접촉이 잦아져 코로나 같은 전염병이 발생하게 된다. “중동호흡기증후군(메르스)은 박쥐를 먹은 사향고양이를 거친 낙타를 통해서, 말라리아는 조류를 통해서, 에이즈는 아프리카 원숭이를 통해서, 사스와 Covid-19는 박쥐를 통해서 전염되는 병으로 알려져 있다.” 조용훈, “코로나 19 시대의 교회의 환경 책임,” in 안명준 외, 『교회통찰』 (서울: 세움북스, 2020), 128.

2020년 한반도는 54일간 지속되는 역대 최장기 장마와 연이은 태풍으로 전국에서 1,500여 건의 산사태가 발생했고, 지반 붕괴는 물론 교량과 도로 등이 침수되었다.<sup>3</sup> 최근 발생하는 극단적 이상 기후 현상은 사회 취약 계층의 노인, 장애인, 열악한 노동 환경에 내몰린 사람들의 삶과 생명을 위협하게 만들었다. 이러한 이상 기후는 앞으로 더 빈번하고 동시다발적으로 일어날 것이다.

이처럼 오늘날 가이아(Gaia)는 질병을 앓고 있다. 이에 따라 지구 생명체는 위기를 경험하고 있다. 생태 신학자 토마스 베리는(Thomas Berry)는 지난 100년 동안 인류가 저지른 가장 큰 범죄는 환경파괴라고 하였다. 보프(Leonardo Boff)도 이에 공감하여 “교회는 현 생물계 위기를 가져온 사고방식에 대해 공범자였다. 교회는 이에 대해 충분한 정도로 비판적인 자세를 취하지 않았고 피조물과 존중의 관계 또는 경외의 관계를 맺도록 하는 신학적 논의를 시도하지 않았다.”<sup>4</sup>고 지적하였다. 기후 위기 시대에 생명이 훼손되고 파괴되는 문제에 신학이 응답하는 작업은 우리에게 생명 신학, 또는 생태 신학으로 나타나게 된다.

오늘날 기후 위기는 인간의 탐욕으로 인해서 나타나게 되었다. 인간의 탐욕은 지난 200여 년간 계속되어온 산업화로 인해 고착화되었다. 오늘날의 사회 구조는 인간중심주의의 모습<sup>5</sup>을 띠면서 인간이 아닌 다른 모든 존재들을 인간의 필요를 위해 마구 사용해도 좋은 존재로 받아들였다. 과도한 개발과 경제적 성장만 추구하여 이익을 남기려는 인간의 탐욕이 수많은 생물의 생명을 위협하고 지구 생명의 다양성을 훼손하고 있다. 이 탐욕은 부메랑이 되어 이제 인간의 생명마저 위협에 빠트리고 있다. 지금과 같은 탐욕적인 인간중심주의 경제 방식과 생활 방식이 지속되는 한, 지구촌의 모든 생명의 멸종은 물론 인간 생명도 파멸에 이를지도 모른다.

본 글은 이러한 기후 위기에 의해 야기되고 있는 생명 위기에 대해서 교회와 신학은 무엇을 생각하고 무엇을 해야 하는지에 대해 제언하고자 한다. 이를 위해서 첫째, 기후 위기의 원인과 그에 따른 생태적 피해와 재앙을 살피고, 둘째, 기후 위기 극복을 위한 국제적, 과학적 대처방안을 살피고, 마지막으로 이러한 대책과 해법에 대한 생명 신학의 기능과 역할을 제언하고자 한다.

## B. 기후 위기의 원인과 기후 재앙

### 1. 기후 위기의 원인: 온실가스 배출

최근 인류가 경험하고 있는 기후 위기는 인간의 활동에 의한 지구온난화(Global Warming)로 인한 것이다. 지구온난화는 산업화 이후 화석연료를 과다하게 사용하면서 방출된

<sup>3</sup>폭우로 필자의 거주 지역의 지반 붕괴는 지역민의 갈등과 분쟁을 일으켰다.

<sup>4</sup>레오나르도 보프/김항섭 역, 『생태신학』 (서울: 가톨릭출판사, 1996), 84.

<sup>5</sup>린 화이트(Lynn White)는 인간중심주의 사유가 생태 위기의 사상적 주범이라고 비판한다. Lynn White Jr. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," *Science* Vol. 199. in 현영학 역 『생태학적 위기의 역사적 근거』 (서울: 대광인쇄공사), 49.

이산화탄소( $\text{CO}_2$ ), 메탄( $\text{CH}_4$ ), 아산화질소( $\text{N}_2\text{O}$ ) 등과 같은 온실가스와 상관성이 있다. 온실가스 방출은 인간의 과학 기술의 오용과 남용 그리고 과소비와 더불어 풍요롭고 편리하게 살고자 하는 인간의 탐욕에서 비롯되었다.<sup>6</sup> 이 같은 인간의 탐욕은 모든 생명의 터전인 지구환경을 파괴하였다. 이에 따라 인간은 지구 생태계 파괴의 주범이 되고 말았다. 인간의 탐욕으로 야기된 온실가스 배출은 지구온난화를 가져왔고, 지구온난화는 지구의 기후 위기를 초래하고, 이는 다시 인간의 생명을 위협하고 파괴하는 사태에 이르게 되었다.

기후변화에는 자연적 원인과 인위적 원인이 있다. 화산 분화, 태양활동 변화, 대기, 해양, 육지, 생물권 등의 여러 요소가 상호작용하면서 일어나는 자연적 원인과 산업혁명 이후 산림 파괴와 온실가스 방출로 일어나는 인위적 원인이 있다.

지구의 지표면에서 11-50km 떨어진 성층권에 있는 오존층은 인체에 해로운 자외선을 막아주는 역할을 한다. 오존( $\text{O}_3$ )은 지상에서는 유해하지만, 높이 20km 성층권에서는 태양의 강한 자외선을 흡수하는 역할을 한다. 하지만 1908년대부터 오존층이 얇아지고 구멍이 나기 시작하면서 지구환경(지구기후) 위기가 초래됐다. 이 위기의 주된 이유는 에어컨이나, 냉장고 냉매, 헤어스프레이 등에 쓰이는 프레온 가스(CFC)가 많이 배출되었기 때문이다. 프레온 가스는 수십 년 동안 냉장고·에어컨 냉매 반도체 세척제 시장을 휩쓸었다. 그러나 1985년 과학자들에 의해 남극 오존층에 구멍이 뚫린 사진이 세상에 처음 공개되자 프레온 가스는 하루 사이에 기후 위기를 초래하는 공공의 적이 되고 말았다.

## 2. 기후변화를 초래하는 온난화의 속도

18세기 산업혁명 이후 2020년에 이르는 동안 지구 평균 기온이 1도 상승했다. 이것은 과거 1만 년 동안 지구 온도가 1도 이상 변한 적이 없다는 것을 고려할 때 대단히 큰 수치이다. 미항공우주국(NASA)은 2020년 지구 표면의 온도는 1880~1900년 평균 기온보다 1.24도 상승하였고, 21세기 말에 가서는 1.1-6.4도 상승할 것으로 예측하였다. 2028년경에는 지구 온도가 1.5도에 이르게 된다고 한다. 1.5도 이후부터는 온도가 기하급수적으로 상승하기 때문에 1.5도 이상 상승하지 못하게 하는 노력이 절실히 필요하다. ‘기후변화에 관한 정부 간 협의체’(IPCC, Intergovernmental Panel on Climate Change)에 의하면, 지구의 대기 중  $\text{CO}_2$  농도는 빙하기 때 180ppm, 간빙기에 280ppm, 산업화 이전에 280ppm, 2010년에 380ppm, 2020년에 412ppm으로 증가하였고, 2030년에는 500ppm 이상으로 증가할 것으로 예측하였다.

지구 온도는 인간의 체온과 같이 조금만 올라도 심각한 증상을 보인다. 마크 라이너스(Mark Lynas)는 『6도의 악몽』(*Six Degrees*)에서 지구 온도가 3°C 이상 상승하면 40~70%의 생물이 멸종하고, 2100년에는 지구 온도가 최고 6.4°C 상승하게 되어 지구상의 생물의 80%

<sup>6</sup>제레미 리프킨은 생태계의 붕괴 요인으로 첫째로 인간의 탐욕에 의해 자연을 이익 창출의 수단으로 삼은 계몽주의적 기계론적 사고와 세계관 그리고 이에 정당성을 부여한 종교적 세계관을 거론하였다. 둘째로 인클로저 운동(enclosure movement)에 의한 사유화와 상품화를 생태 위기의 원인으로 보았다. 셋째로 하나님의 초월성에 대한 강조가 생태 위기를 조장한 원인이 되었다고 보았다. Cf. Jeremy Rifkin/이정배 역, 『생명권 정치학』 (서울: 대화출판사, 1996).

이상이 멸종될 것으로 예측하였다. 학계에서도 우리가 1.5°C 제한 목표를 달성하지 못하면 극단적 기상현상의 빈도와 강도가 급격히 높아져 인류를 비롯한 지구 생태계 전체가 위험에 빠질 것이라고 경고한다.

### 3. 기후변화로 인한 지구촌의 피해와 재앙

지구온난화로 인해 규칙적인 날씨가 사라지고 예상하기 어려운 한파가 내려오기도 한다. 최근에 갑작스러운 한파가 지구촌의 여러 지역을 강타하였다. 2022년 12월, 미국 시카고 지역은 영하 50°C로 떨어졌고, 뉴욕 맨해튼은 오전에 영상 12°C였다가 두 시간 만에 영하 12°C로 급락하는 기후 이변이 일어났다. 중국의 헤이룽 지역은 영하 53°C까지 수은주가 내려갔다.

이러한 기상이변은 북극 5km 상공에 머무는 영하 40°C 이하 찬 공기(제트기류, Jet-Stream)의 영향에 의한 것이다. 제트기류는 한파만이 아니라 바람 세기의 영향으로 뱀처럼 구불구불한 모양이 되어 특정 지역의 기온을 상승시키기도 한다. 지구의 온난화로 북극 빙하가 많은 태양열을 받으면 북극 기온의 상승으로 제트기류가 약해지면서 한파를 비롯한 지구촌의 기후변화를 발생시킨다.<sup>7</sup>

이 한파는 사람들의 건강에 영향을 주는데 첫 번째 영향은 '동상'이다. 둘째는 '체감온도'가 떨어진다. 셋째는 '저체온증'이다. 저체온증이 지속되면 심장 기능이 멈추면서 사망에 이르게 된다.<sup>8</sup>

러시아 북극남극연구소(AARI)의 과학자들이 지난해 7월 북극해 타이미르반도 북부에 있는 해양기상 관측소에서 역대 최장 뇌우(雷雨)를 관측하였다. 당시 뇌우 지속시간은 무려 55분에 달했다. 학계는 북극에서 이처럼 극단적 이상기후가 빈발하는 것은 최근 수십 년 동안 기후변화가 촉발한 북극의 급격한 대기 변화 때문으로 분석한다.<sup>9</sup>

북극만이 아니라 남극에 있는 장보고 과학기지 해빙활주로가 사라져 이곳을 드나들던 비행기 운항이 중단되었다. 온난화 여파로 얼음 두께가 얇아졌기 때문이다. 얼음 활주로 폐쇄는 남극이 점점 더워지고 있다는 것을 증거하고 있다.<sup>10</sup>

### 4. 기후 재앙의 생태학적 순환

산업혁명 이후 인류가 배출한 온실가스의 총량은 그 이전의 지구가 65만 년 동안 배출한 양보다 많다. 온실가스 농도 증가로 빙하나 만년설이 녹고, 이에 따라 그 속에 갇혀 있던 메탄 등과 같은 온실가스가 대기로 배출되어 온난화 추세를 가속화 시킨다. 이에 따라 산불이 증가하고 있다. 산불로 인해 엄청난 생명이 사라진다. 2020년 호주 산불로 한반도 크기의 숲이 불탔고 야생 동물 20억 마리가 죽었다. IPCC 4.5차 보고서에 의하면 지구상에서 하루에

<sup>7</sup>「조선일보」 2023년 1월 25일, A2면.

<sup>8</sup>「조선일보」 2023년 1월 12일, A20면.

<sup>9</sup>「자유일보」 2023년 2월 20일, 11면.

<sup>10</sup>「조선일보」 2023년 3월 1일, 1면.

150~200종의 동식물이 사라지고 있는데 이는 자연스러운 멸종보다 1,000배나 빠른 속도라고 한다. 이처럼 이상 기후변화로 야생동물의 서식지가 파괴되고 그로 인해 환경이 변하게 된다. 서식지를 잃은 야생 동물의 바이러스가 사람에게 감염되는 가능성이 증가하고 있다.

이상 기후의 재앙은 자연재해는 물론 민생불안으로 이어진다. 이상 기후로 인한 홍수와 태풍은 비옥한 표토를 쓸어가면서 비옥한 강 하구는 불모지가 되고, 수온과 해류의 변화로 전통적인 어장이 변화하거나 사라지고 있다. 토양 유실과 수자원 고갈은 곡물 생산의 감소로 이어지고,<sup>11</sup> 이는 곡물 가격 폭등으로 이어져 경제적 타격만이 아니라 사회 정치적 분쟁과 난민 문제를 일으킨다. 장기간의 기근과 불안정한 식량 수급은 영토분쟁과 종족학살이 발생한다.

불안정한 식량 공급은 정치·경제적으로 불안정한 민중들의 봉기를 발생시켰다. 2012년 1월부터 시작된 튀니지, 이집트, 예멘, 시리아의 민중 봉기도 이와 같은 경로로 발생했다. 종족학살로 이어지는 기후 난민은 2008년 이후 1초에 한 명, 매년 2,500만 명이 발생하는 것으로 집계됐다. 서유럽에서는 2015년부터 시리아 난민 사태로 심각한 사회 혼란을 경험했다. 수많은 난민이 몰려들면서 국가 재정을 압박했고, 치안도 불안정해졌다. 난민이 범죄에 내몰리면서 인종과 종교에 대한 혐오 문제가 발생하였다. 이로 인한 사회적 불안은 안보를 넘어 민주주의 체제를 위협하고 대규모의 폭력 사태를 초래하였다. 이에 따라 자국 우선주의, 보호무역, 극우정당의 약진이라는 국제지형이 형성되었다. 이런 사태는 언제 터질지 모르는 지역 및 국가 간 갈등과 분쟁을 전제하고 있다.

지구온난화가 가속화되어 지구 온도 상승이 임계치를 넘어가면 이상 기후와 동식물의 멸종, 환경파괴만이 아니라 불평등의 심화, 심각한 안보 갈등을 피할 수 없게 된다. 기후 시스템은 일단 임계치를 넘어서면 자연의 회복 가능성을 기대하기가 불가능하다. 현재의 기후 위기가 막연하게 체감하는 불편이나 위기의식을 넘어 인간이 통제할 수 없는 상황을 가져온다는 데 그 심각성이 있다. 이러한 시점에서 걱정해야 할 것은 지구보다는 사람이다. 왜냐하면 지구는 온난화에 따른 자기조절 반응을 하지만<sup>12</sup> 이 조절 과정은 사람이 생존하기 어려운 환경을 가져오기 때문이다.

## C. 기후 위기 극복을 위한 국제사회와 기후 테크(climate tech)의 시도들

### 1. 국제사회의 시도들

기후변화 위기 앞에 선 우리는 무엇을 해야 하는가? 국제사회와 지구환경 과학자 그리고 기후학자들은 이러한 위기를 타개하려고 활발한 토론과 많은 연구를 시도하고 있다. 이들은 탈(脫)탄소 및 탄소 중립과 신재생 에너지의 적극적 발굴과 사용 등을 진지하게 제안하였다. 이

<sup>11</sup>토마스 베리/김준우 역, 『신생대를 넘어 생태대로』 (서울: 에코조익, 2006), 79.

<sup>12</sup>기후가 안정적이고 강수량이 적절하고 토양과 대기 상태가 좋으면 지구는 가끔 재난이 닥치더라도 자동 조절되는 시스템 즉 복원력이 작동하게 된다. Cf. 요한 록스트림·마티아스 클룸/김홍욱 옮김, 『지구 한계의 경계에서』 (서울: 에코리브르, 2017).

에 따라 국제사회(197개 유엔 회원국)는 1987년 ‘오존층을 파괴시키는 물질에 관한 몬트리올 의정서’를 채택하고, 2010년 이후 모든 국가에서 프레온 가스의 생산 및 사용을 전면 금지했다.<sup>13</sup> 이후 기후변화 문제를 공유한 국제기구, 유엔기후변화협약(UNFCCC, 1992), 교토의정서(1997), 파리기후변화협정(2015) 등이 결성되어, 국가들의 행동 및 그 소속된 기업들의 행동 변화를 촉구하였다.

특히 2020년 만료 예정인 교토의정서를 대체한 파리기후변화협약을 통해 세계 각국은 2030년까지 온실가스 배출을 55% 감축하고, 2050년까지 탄소중립(net-zero)을 달성하여, 산업혁명 이후 지구 기온 상승 폭을 1.5°C로 제한한 것을 합의했다.<sup>14</sup>

2018년 10월에 송도에서 발표된 IPCC의 “1.5°C 특별보고서”는 파리기후변화협약에 제출되어 만장일치로 승인된 바 있다. IPCC는 2100년까지 지구의 평균 온도 상승 폭을 1.5°C 이내로 제한하기 위해서는 2030년까지 이산화탄소 배출량을 2010년 대비 최소 45% 이상 감축하고, 2050년경에는 탄소중립을 달성해야 한다고 하였다.

유럽연합(EU)도 2023년 1월 18일 기후변화에 대응해 친환경, 탈 탄소산업을 집중 육성하는 ‘탄소중립산업법’을 입안기로 했다. 독일 총리 올라프 솔츠(Olaf Scholz)는 2023년 1월 18일 세계 경제포럼(WEF, 다보스포럼) 특별연설에서 독일이 2045년까지 온실가스 실질 배출량을 ‘0’으로 줄여 세계 최초의 탄소중립 국가가 될 것이라고 밝혔다. 독일은 2030년까지 4,000억 유로(약 534조원)를 투자해 전기 생산의 80%를 재생에너지를 통해 생산할 계획이다. 솔츠 총리는 독일은 러시아 우크라이나 전쟁 사태로 러시아의 가스·석유·석탄으로부터 완전히 독립했다면서 미국과 함께 러시아 의존도를 낮추고 재생에너지 확산을 의무화했다고 하였다.<sup>15</sup>

윤석열 대통령도 스위스 다보스 포럼의 특별연설(2023년 1월 19일)에서 원전활용, 청정 에너지 공급 확대를 한국의 역점 사업으로 추진하고 있으며, “탄소중립 목표를 달성하기 위해 원전기술이 필요한 나라들과 협력하겠다”고 했다.<sup>16</sup>

세계는 이처럼 블루카본(Blue carbon)과 그린카본(Green carbon)을 지향하고 블랙카본(Black carbon)을 지양하는데 정책을 입안하고 그 시행을 위해 모든 노력을 기울이고 있다.

17

## 2. 기후 테크의 시도들

국제사회는 ‘2050년 탄소중립(Net-zero)을 통해 지구 평균 기온 상승폭을 산업화 이전 대비 1.5°C 이하로 낮춘다’는 목표를 세우고 이를 향해 전진하고 있다. 이 과정에서 주목을 받

<sup>13</sup>우리나라는 1992년부터 오존층 보호법을 시행했다. 이 의정서가 발효된 이후 전 세계 CFC 사용량은 99% 감소했다.

<sup>14</sup>「조선일보」 2023년 1월 28일, B3면. 파리기후변화협약은 2021년 1월부터 적용된다.

<sup>15</sup>「조선일보」 2023년 1월 20일, A16면.

<sup>16</sup>「조선일보」 2023년 1월 20일, A 6면.

<sup>17</sup>블루 카본은 바다나 연안, 습지 생태계가 흡수하는 탄소를 말하고, 그린 카본은 나무나 토양이 흡수하는 탄소를 말한다. 블랙 카본은 화석연료를 태워 내뿜는 탄소를 말한다. 블루 카본과 그린 카본은 블랙 카본을 빨아들이는 고마운 존재들이다.

는 것이 ‘기후테크(climate tech)’이다. 기후 테크로 인해 폐기물의 재활용부터 탄소 포집·활용·저장(CCUS)기술이 연구·개발되고 관련 기업들도 폭발적으로 성장하고 있다.

### 3. 탄소 포집·활용·저장(CCUS) 기술

산업 시설에서 배출되거나 대기 중에 떠다니는 이산화탄소를 흡수한 다음 땅에 묻거나 친환경 연료 등으로 재활용하는 CCUS는 생태계·순환 시스템을 물리·화학적으로 변경하여 지구 환경 위기 극복에 결정적으로 이바지한다. 이에 마이크로소프트(MS) 창업자 빌 게이츠는 CCUS 관련 기업에 투자했고, 테슬라 최고 경영자(CEO) 일론 머스크는 ‘최고의 탄소 포집 기술’에 1억 달러의 상금을 내걸었다. 이런 조류는 대기 중에서 탄소를 포집·저장하는 전문 기업들이 등장하게 하였다. 대표적인 кей로 스위스에 본사를 둔 클라임웍스(Climeworks)가 있다. 클라임웍스는 대기 중의 이산화탄소를 직접 흡수해 저장하는 공장, 오르카(Orca)를 2021년 9월에 세계 최초로 세우고 2022년부터 가동에 들어갔다. 오르카는 24시간 365일 연간 2,000t 가량의 대기 중 이산화탄소를 포집해 물과 섞은 뒤 땅속에 주입하는 방식으로 탄소를 제거한다.

일본은 2050년까지 이산화탄소 배출량을 제로(0)로 만드는 프로젝트에 돌입했다. 민간기업들은 대기 중 이산화탄소를 모아 지하에 저장하는 프로젝트(CCS, Carbon dioxide Capture and Storage)에 속속 뛰어들고 있다. 일본 정부는 지층 조사를 진행해 총 160억톤의 이산화탄소를 저장할 수 있는 지층 11곳을 발견하였다. 일본이 이 프로젝트에 필사적인 이유는 CCS를 제대로 구축하지 못하면 20~30년 후에 해외에서 막대한 돈을 주고 탄소배출권<sup>18</sup>을 사와야 하기 때문이다. 최근 유럽연합(EU)의 탄소배출권 가격은 톤당 80~90유로(약 12만원)로, 2019년(톤당 7.83유로)보다 10배 이상 급등했다.<sup>19</sup>

우리나라도 CCS 프로젝트를 진행하고 있지만 국내에 저장할 수 있는 용량은 제한적인 것으로 알려졌다. 그리고 비용을 획기적으로 줄여야 하는 과제도 있다. 이산화탄소 발생·포집·장소 마련과 이를 저장할 곳의 거리가 멀수록 운송비용이 증가하고, 지하 1km 이상 파야 해서 비용이 증가할 수밖에 없다.

하지만 탄소를 땅에 저장하는 기술(CCS)은 몇 가지 단점을 가지고 있다. 탄소 포집에 에너지가 많이 들고 비싼 점, 이산화탄소를 저장할 수 있는 시설이 충분하지 않은 점, CCS 저장소를 지으려면 막대한 면적이 필요하다는 점이다. 그래서 포집한 탄소를 땅에 묻는 대신에 재활용하는 기술(CCU) 개발을 시도하고 있다.

<sup>18</sup>환경비용 부과(탄소세와 탄소 관세의 정책화)는 탄소배출을 많이 하는 생산물품과 그 거래에 세금을 부과하는 것이다. CBAM(Carbon Border Adjustment Mechanism, 탄소 국경 조정 메카니즘)은 유럽연합이 추진 중인 제도로 제조과정에서 나온 탄소량만큼 일종의 관세를 부과하는 것이다. ‘탄소 국경 조정,’ 또는 ‘탄소 국경세’라고 불리는 이 제도는 2025년부터 시행될 예정이다.

<sup>19</sup>『조선일보』 2023년 1월 27일 A16면.

#### 4. 지구를 구하는 '기후테크'는 나날이 발전하고 있다.

태양 빛을 조절해 지구로 들어오는 태양 에너지를 일부 반사시켜서 지구의 온난화를 완화시키는 기술도 논의되고 있다. 이른바 '태양지구공학'(geoengineering)이 그것이다. 아직은 이론과 실험의 단계에 있지만 이것이 실현되면 기후 위기를 획기적으로 줄일 수 있다. 현재 태양 빛의 양을 인위적으로 조절해 지구의 온난화를 막는 기술은 크게 네 가지가 언급되고 있다.

첫째, 바닷물을 이용해 인공구름을 만드는 방식(MCB, Marine Cloud Brightening)이다. 바닷물의 소금 결정이 구름의 반사율을 높이게 하는 기술이다.<sup>20</sup>

둘째, 새털구름(권운)을 만들어 지구 표면에 갇힌 열이 빠져나가기 쉽게 만드는 CCT(Citrus Cloud Thinning) 기술이다. 새털구름을 얇게 만들거나 제거해 지구에 열을 가두는 능력을 떨어뜨리는 것이다.

셋째, 우주 공간에 반사판 등의 보호막을 배치해 태양 에너지를 줄이는 기술이다. 미국 매사추세츠 공대(MIT) 연구팀은 이 기술을 연구하고 있다.

넷째, 대기 성층권에 탄산칼슘 같은 에어로졸(공기 중 떠 있는 고체 또는 액체 상태의 입자)을 분사해 태양 빛의 반사율을 높이는 기술(SAI, Stratospheric Aerosol Injection)이다. 이 기술의 아이디어는 1919년 필리핀 피나투보 화산 폭발에서 분출된 17메가톤의 이산화탄소(SO<sub>2</sub>) 때문에 일시적으로 지구 온도가 0.5℃ 떨어진 사건에서 아이디어를 얻었다.<sup>21</sup> 대기연구 전문가들(노벨화학상 수상자인 네덜란드의 대기화학자 파울 크뤼첸 등)은 이상적 에어로졸 살포 지점으로 적도 남위·북위 10도 상공이며, 이곳에 에어로졸을 뿌리면 대기가 극지방으로 순환하고 전 지구에 적당한 양이 분포된다고 한다.

그러나 한편 SAI 기술에 대해 일부 지구공학자들은 "지표면에 도달하는 태양 빛의 양을 인위적으로 조절하는 것은 생태계 전반에 예상치 못한 거대한 변화를 불러올 수 있다"며 SAI에 대해 거세게 반대하고 있다. 미시간 주립대 교수 포이베 자네츠케는 "SAI로 지구의 습도와 강우, 폭풍양상과 공기의 질, 오존 수치, 직사광 대비 산란광 비율 등 다양한 환경 요소가 달라질 수 있다"며 "이러한 요소들은 복잡하고 예측할 수 없는 방식으로 상호작용해서 지구화학적 과정과 생물 생태계에 영향을 끼친다"고 지적했다. 따라서 태양지구공학 기술을 성급하게 활용하기 보다는 다른 친환경 정책을 추진하면서 안전성과 신뢰성을 확보할 필요가 있다. SAI를 비롯한 여러 기술들은 한편으로 생태계의 위기를 타파하려고 하지만 또 다른 한편으로 그에 따른 자연의 질서(생태계)를 다른 방향에서 파괴할 수 있음을 염두에 두어야 한다.

<sup>20</sup>달 표면의 먼지(표토)로 지구와 태양 사이에 인공구름을 만들면 온난화 개선이 가능하다는 연구가 나왔다. 최근 미국 유타대학의 물리·천문학자 벤자민 브롬리 교수와 스미스소니언 천체 물리학관측소(SAO) 스크트 캐넌 박사가 이끄는 공동연구팀은 태양과 지구 사이에 인공구름을 배치해 햇빛을 가리는 방식으로 태양복사에너지의 1-2%를 감소시킨다는 목표로 시행한 시뮬레이션 결과를 미공공과학도서관(PLOS)의 학술지 '플로스 기후(PLOS Climate)'에 발표했다. 『조선일보』 2023년 2월 20일, B7, B9면 참조.

<sup>21</sup>『자유일보』 2023년 3월 6일, 11면.



## 5. 기업들의 친환경 경영(탄소배출 감소 경영)으로의 전환

### (1) 재생농업으로의 전환

산업형 농업이 환경에 악영향을 끼친다는 사실이 알려지면서 탄소배출을 줄이는 재생농업(regenerative agriculture)에 뛰어드는 기업이 늘고 있다. 식품회사 펩시코(PEPSICO), 세계 최대 식품 기업 네슬레(NESTLE), 세계 최대 유통 기업 월마트(WALMART)와 같은 굴지의 기업들이 재생농업에 뛰어들고 있다. 재생농업은 밭을 갈아엎는 작업을 최소화하면서 살충제·농약·합성비료 사용을 피하고, 다양한 지피(地被) 작물을 키워 척박해진 토양을 회복시키고 탄소배출을 줄이는 농법이다. 그러나 재생농업으로 전환하려면 인프라와 농기계, 토질 개량 등에 상당한 초기 비용이 들고, 재생농업이 글로벌기업의 그린 워싱(green washing, 친환경 위장)<sup>22</sup>에 악용될 수 있다는 지적도 있다. 따라서 재생농업의 유용성을 입증하고, 한때의 유행에 그치지 않고 정착시키도록 해야 한다.<sup>23</sup>

### (2) 탄소배출 감소 항공기 제작

미항공우주국이 보잉과 함께 지금보다 훨씬 얇고 긴 날개 형태의 차세대 항공기를 개발하고 있다.<sup>24</sup> 이들이 개발하는 저탄소·친환경 항공기를 개발하는 항공기는 현존하는 기종보다 연료 소모량과 탄소 배출량이 최대 30% 적은 비행기다. 이들은 2028년에 첫 비행, 2030년에 상업 비행을 목표로 삼고 있다.<sup>25</sup>

SK그룹도 2023년 1월 초에 열린 ‘CES 2023’에서 탄소배출 제로(Net-Zero)를 선도할 40여 신기술과 제품을 선보였다. 기후변화 등 여러 방면에서 불확실성이 커진 환경 속에서 전 지구적 문제를 해결하는 데 앞장서야 SK그룹의 지속적인 성장이 가능하다는 판단 때문이다. 그래서 친환경 미래 에너지, 전기차용 배터리 등과 같은 사업에 투자를 확대하였다.<sup>26</sup>

### (3) 기후 위기 해결의 불평등

기후변화는 누구도 피할 수 없는 재앙이 되고 있으나 기후변화가 가져오는 위협은 절대 평등하지 않다. 기후 불평등은 경제적 양극화와 개발 정도에 따라 격차가 크다. 탄소배출을 주도한 선진국이 경제발전의 수혜를 입고 있는 반면에, 저개발국가는 경제발전의 폐해를 입고 있다. 기후변화에 책임 없는 사람들이 그에 따른 큰 고통을 짊어져야 하는 상황이 발생한다. 이런 기후 위기, 기후 재앙 이면에 이 같은 뿌리 깊은 불평등과 불공정이 자리하고 있다.

<sup>22</sup>사실은 친환경이 아니거나 심지어 환경에 해를 입히면서 그럴싸한 광고나 홍보 전략으로 친환경인 것처럼 이미지를 세탁하는 것을 말한다.

<sup>23</sup>「조선일보」 2023년 2월 10일, B8면.

<sup>24</sup>바이든 행정부가 NASA에 4억 2,500만 달러(약 5,300억원)를, 보잉과 협력업체들이 7억 2,500만 달러(약 9,000억원)를 부담해 이 사업의 총투자액은 11억 5,000만 달러(약 1조 4,200억원)에 달한다.

<sup>25</sup>「자유일보」 2023년 1월 26일, 12면.

<sup>26</sup>「조선일보」 2023년 1월 30일, D2면. 세계적으로 잘 나가는 기업들이 RE 100(Renewable Electricity 100%, 재생에너지 100%)에 가입했다. 기업들 사이에서 ‘왕따’가 되지 않기 위해서 RE 100에 동참해야 한다. 이를 이행하려면 지금보다 더 많은 재생에너지가 생산되어야 한다.

기후변화 심각성을 대중에 알린 공로로 2007년 노벨 평화상을 받은 엘 고어(Albert Gore) 전 미국 부통령은 최근 다보스포럼에서 “기후변화 대응을 위해 막대한 지원금을 지원해야 한다”며 “저소득 국가를 지원하지 않으면 결국 부유한 국가에 피해가 돌아갈 것”이라고 경고했다. 사실 오존층이 뚫리면서 유해한 태양 자외선이 가장 많이 쏟아진 지역은 주로 북미와 북유럽 등 극지방에 가까운 국가들이다. 1980~90년대 당시 북미·유럽 백인들의 피부암 발생률은 해마다 4~5% 증가했다. 그래서 미국, 캐나다, 유럽 국가들은 몬트리올 협약의 성공적인 이행을 위해 개발도상국들이 프레온 가스를 사용하지 못해 생기는 손실에 대해 매년 수억 달러의 보상금을 지원했고, 지금까지 이를 위한 8,600개 연구에 39억 달러(약 4조 8,000억원)를 지원했다. 그리고 2000년대 들어 중국 등 일부 개도국에서 국제협약을 깨고 프레온 가스를 배출하자 과학위성을 동원해 추적하기도 하였다.

화석연료로 경제발전을 이룬 선진국에 기후변화 책임이 있다는 사실은 자명하다. 이제 막 경제 개발을 시작하는 개도국 입장에선 화석연료 전성기에 경제적 수혜를 누리보지 못한 채 불쑥 찾아온 탄소중립 요구가 달갑지 않다. 개도국이 기후변화의 일방적 피해자로 남지 않으면서 경제적 번영을 위한 기회로 삼을 수 있도록 선진국이 도움을 줄 필요가 있다. 이런 조치 없이는 기후 위기 해결의 불평등은 사라질 수 없다.

#### D. 기후 위기 극복을 위한 생명신학의 역할과 과제

국제사회와 지구공학(기후테크)이 기후변화 위기에 대해 나름대로 해법을 제시한다면 교회와 신학은 어떤 해법을 제시해야 하는가? 코로나 팬데믹 못지않게 우리 앞에 당도한 거대한 기후변화 앞에서 그리스도인으로서 우리는 무엇을 보고, 어떠한 삶을 살아야 할지 물을 필요가 있다.

인간은 인간이 발전시켜 온 ‘탄소 문명’<sup>27</sup>에 합당한 세계관, 인간관 및 자연관을 발전시켜 오지 못했다. 자연은 생명체이며 생명체들을 보호하면서 사람들과 함께 살아간다. 자연은 사람보다 위에 있는 존재도 아니고, 인간을 위협하는 존재도 아니다. 자연은 오직 하나님의 피조물로서 인간과 더불어 살면서 인간에게 생명을 보존하는 장을 제공한다.

“전 세계는 하나의 통합된 생태계로 이루어져 있다. 세계 안에 존재하는 각 존재들은 모든 다른 존재들과의 상호관계 안에서 존재하며, 상호관계에 의해 정의되어진다.”<sup>28</sup> 모든 생명은 직·간접적으로 연결되어 있다. 모든 만물이 서로 연결되어 있고 상호 의존하고 있다는 것은 생태계의 제1 원리다.<sup>29</sup> 만물의 상호 연결성, 상호 의존성은 생태적 세계만이 아니라 기술과학의 영역도 이에 해당한다. 생명 유지의 방식은 상호 연결성, 상호 의존성을 벗어나지 않는다.

기후변화, 기후 위기, 기후 재앙의 배후에는 신학적, 생태적, 사회적 차원의 관계들의 깨

<sup>27</sup>Cf. 사토 겐타로, 『탄소 문명』 (서울: 까치, 2015).

<sup>28</sup>Ian Barbour ed, *Earth Might Be Fair* (N.J.: Prentice-Hall, 1972), 104.

<sup>29</sup>Cf. Leonardo Boff, 김항섭 역, 『생태신학』 (서울: 가톨릭출판사, 1996), 15; John Cobb, Jr. and David Ray Griffin, 류기종 역, 『과정신학』 (서울: 열림, 1993), 211, 213.

어짐이 자리하고 있다. 신과 인간, 인간과 자연, 인간과 인간의 깨어진 관계들은 존재를 존재 자체를 인정하고 관계 맺는 모든 과정을 차단하게 하였다. 우리는 기후변화의 피해자이면서 동시에 기후변화의 가해자이다. 무심코 행하는 환경파괴는 누군가의 희생을 초래한다.

기후 위기가 교회에 요청하는 것은 새로운 생활 양식이다. 그것은 생명에 대한 긍정과 공동체적 삶이다. 창조신앙은 우리를 온 생명(Global life)<sup>30</sup>에 대한 책임 있는 존재임을 말하고, 생태적 책임이 그리스도인 우리에게 위임되었다고 고백한다. 이러한 책임은 개인적인 도덕적 행동만이 아니라 정치적·경제적 구조적 변화로 전환되어야 한다는 것을 의미한다.

기후변화는 개인적인 차원의 분노와 사회적 제도의 개선, 혹은 경제 제도를 통한 정책 변화나 환경 조치와 같은 대응 방식으로는 해결할 수 없다. 이런 기후변화의 근본적인 방법은 탄소배출 문명에서 탈탄소 사회를 기반으로 하는 생태문명으로 전환하는 것이어야 한다. 인류는 기후변화를 완화하고 적응하기 위한 삶의 전환이 필요하다. 이 전환의 과제는 정책적, 경제적, 기술적 차원에서만 아니라 생태학적이며 문명 전환적 차원에서도 고려되어야 한다. 지금의 위기를 극복하기 위해서는 삼위일체 하나님의 신학이 지향하는 생명에 대한 새로운 관계 맺기를 활성화하여 생태 문명으로의 전환에 적극적으로 동참하여야 한다.<sup>31</sup>

창조신앙과 구원신앙은 기독교 신앙의 두 축이라 할 수 있다. 그동안 구원신앙은 상대적으로 지나치게 강조되어 기독교의 중심 신앙으로 자리하였지만, 창조신앙은 그에 걸맞게 다루어지지 못했다. 하지만 기후변화로 인한 환경 위기가 창조신앙을 소환하였다. 창조신앙의 핵심은 생명은 하나님이 창조하신 것으로 존엄한 가치를 가지고 있으며, 이런 생명을 함부로 취급하는 것은 창조주 하나님을 모독하는 불신앙이라는 것이다. 창조를 잘 가꾸고 돌보는 것이 인간이 수행해야 할 중차대한 과제라는 것이다. 이는 창조 세계를 보존하는 일이 교회의 가장 위대한 과업 가운데 하나임을 고백하는 것이다.

생태여성신학자 샬리 맥페이그는 기후 붕괴를 초래한 지구온난화를 신학적 과제로 인식할 것을 촉구한다.<sup>32</sup> 기후 위기 극복을 위한 생명신학의 역할과 과제는 다음과 같은 맥락에서 수립되어야 한다. 첫째, ‘새로운 생명권 의식’을 지니는 것이다. 새로운 생명권 의식은 인간은 지구라는 존재의 일부분이라는 깊은 이해로부터 비롯된다. 새로운 생명권 의식은 세계를 하나님의 성육신, 곧 하나님의 성례전(sacrament of God)으로 보는 것이다.<sup>33</sup> 세계는 하나님의 몸이므로, 우리는 세계에 대한 존중과 더불어 그 세계에 특별한 가치를 깨달아야 한다. 생명 신학은 지구를 하나님의 식구로 파악한다. 구원이 모든 피조물의 행복을 뜻한다면, 생명 신학은

<sup>30</sup>Cf. 장희익, 『삶과 온 생명』 (서울: 솔, 1998), 178, 301, 304.

<sup>31</sup>Cf. 김영선, 『관계신학』 (서울: 대한기독교서회, 2012), 21-22, 185-241, 329-397; 웨슬리신학연구소편, 『관계 속에 계신 삼위일체 하나님』 (서울: 아바서원, 2015).

<sup>32</sup> Sallie MaFague/김준우 옮김 『기후변화와 신학의 재구성』 (경기 고양: 한국기독교연구소, 2008) 2장을 보라. 생태계의 위기에 대하여 맥페이그 외에도 최근에 이르러 로즈마리 류터(Rosemary Reuther), 매튜 폭스(Matthew Fox), 맥다니엘(J.B. Macdaniel), 크리스천 링크(Christian Link), 위르겐 몰트만(Jürgen Moltmann), 존 캡(John Cobb), 데이비드 그리핀(David Griffin), 쿠르티 마르티(Kurt Marti), 게르하르트 리드케(G. Liedke), 마크 월러스(Mark Wallace) 등에 의해서 수행되고 있다.

<sup>33</sup>Sallie MaFague, *Super, Natural Christianity*(Minneapolis: Fortress Press, 2000), 111-119; Cf. *The Body of God: An Ecological Theology*(Minneapolis: Fortress Press, 1993),

우주론적 신학(cosmological theology)이어야 한다.

둘째, 생명 신학은 '생태학적 수치심'을 죄로 보는 영성을 교육해야 한다. 생태학적 수치심이란 자연을 있는 그대로의 세상으로 보지 않고, 보고 싶은 세상만을 보고자 하는 인간의 이기적 심성을 지칭하는 것이다. 토마스 베리는 인간의 생태학적 수치심을 인간이 지녀야 할 종교적 영성의 본질로 보았다. 생태학적 수치심의 시각에서 보면, 각종의 난 개발과 환경오염은 엄청난 죄로 인식되어야 한다. 우리의 생태학적 수치심이 치유될 때, 우주 만물은 우리에게 많은 선물을 가져다줄 것이다.

인간은 환경파괴를 큰 죄로 생각해야 한다. 죄를 자복하고 회개하는 길은 지금부터 적극적으로 환경보호에 나서는 것이다. 이제 인간의 기술과 탐욕으로부터 자연을 해방할 필요가 있다. 물론 우리가 적극적으로 나서더라도 구체적인 성과를 내지 못할 수도 있다. 그러나 중요한 것은 성취가 아니라 창조 질서의 회복을 향한 올바른 방향이다.<sup>34</sup>

셋째, 지속가능한 생명을 위해 '새로운 영성훈련'을 개발하고 시행해야 한다. 인도의 생태물리학자 반다나 시바(Vandana Shiva)는 생명의 핵심인 재생(regeneration) 없이 지속가능한 생명의 존립이 어렵다고 하였다.<sup>35</sup> 토마스 베리는 새로운 생태대(ecozoic)를 살아가기 위해 새로운 영성훈련이 요청되는데, 이것은 '인간중심주의'(anthropocentrism)를 벗어나 '생명중심주의'(biocentrism)와 '지구중심주의'(Geocentrism)로 나아가는 것이라고 하였다.<sup>36</sup> 그래서 베리는 생태계 파괴에 대한 위기를 느끼고 이 위기를 탈출하기 위해 새로운 출애굽을 수행해야 한다고 주장한다. 우리는 이를 수행하기 위해 합당한 훈련도 받아야 하며, 영성도 개발해야 한다.

넷째, 기후 위기 극복을 위해 창조신앙이 강조되어야 한다. 인간은 사회적 존재 이전에 환경적 존재로 창조되었다. 이것은 세계를 돌보는 책임 있는 주체를 넘어 창조 세계에 대한 긍정과 온 생명에 대한 경외를 품고 관계 맺는 자세 요구를 의미한다. 인간은 창조된 만물을 다스리라(창 1:28)는 임무를 부여받았다. 이것은 지배나 소유나 착취가 아니라 너와 나의 공존과 상생의 관계를 의미한다. 그러나 인간은 오랫동안 "땅을 정복하라 ... 땅에 움직이는 모든 생물을 다스리라"(창 1:28)는 말씀을 모든 생물을 '관리하고 돌보라'는 말씀으로 해석하지 않고 오히려 그것들을 '정복하고 지배하고 착취하라'는 의미로 해석하였다. 하나님은 인간에게 에덴동산을 "경작하며 지키게 하라"(창 2:15)고 명하셨다. 이 말씀은 곧 세상을 '가꾸고 돌보라'고 명하신 것으로 재해석되어야 한다. 새로운 창조신앙의 생명 논리는 모든 타자와의 친교 속에서만 가능하다. 새로운 창조신앙의 이해 속에서 세계는 정복하고 지배당하는 대상이 아니라, 가꾸고 돌보아야 하는 대상이 된다. 이런 차원에서 오늘날 우리의 삶의 구조는 다음과 같은 요소들이 고려되어야 한다. 첫째, 자연의 지배를 정당시해 온 인간의 '정복 논리'는 '공존과 화해의 논

<sup>34</sup>신범식, "기후변화와 생태적 전환 그리고 교회," in 김광기 편, 『리더십 저널』 (Nashville: Discipleship Ministries of The United Methodist Church, 2022), 29.

<sup>35</sup>Cf. 반다나 시바/한재각 외 옮김, 『자연과 지식의 약탈자들』 (서울: 당대, 2006), 83ff: 지속 가능한 세계의 핵심요소는 생물의 다양성에 있다. 이에 대하여 반다나 시바/강수영 역, 『살아남기』 (서울: 솔, 1998), 214-229.

<sup>36</sup>토마스 베리, 『신생대를 넘어 생태대로』 (서울: 에코조익, 2006), 75.

리’로 전향되어야 하고, 둘째, 자연을 ‘그것’(It)으로 보지 말고 ‘나와 너’(I-Thou)의 관계로 보아야 하고,<sup>37</sup> 셋째, 생태적 불균형을 풀어야 하고, 넷째, 탐욕과의 관계에서 패배하지 말아야 한다.

이같은 요소들을 기반으로 하여 교회는 신음하는 피조 세계를 위해 기도하고, 창조·질서·보존을 이해하고, 설교하고, 교육하고, 자원 재활용에 적극 참여하고, 국가의 환경보존 정책을 솔선수범하여 따르고, 교회건축과 관리를 생태적으로 하고, 유기 농산물로 간소하게 밥상을 차리고, 교회주보나 자료집을 재생 용지로 만들고, 초록 가게를 지원하고 이용하고, 불필요한 행사를 줄이고, 자동차 없는 주일을 지키는 등등의 일을 고려해야 한다. 이는 탄소배출을 최소화하는 슬로 패션(Slow Fashion), 덜 사고, 오래 사용하고, 쓰레기 없는 제로 웨이스트(Zero Waste), 불필요한 소비를 없애 탄소배출을 줄이는 미니멀 라이프(Minimal Life), 탄소배출을 최소화하는 녹색 교통(Green Transport), 탄소배출이 없는 그린 에너지(Green Energy) 등등을 말하는 것이다.<sup>38</sup> 이를 위해 교회 안에 환경부를 만들어 이에 관한 사역을 연구하고 지원하고 시행할 수도 있다.

특히 교회는 탄소배출을 최소화하는 기후미식(Climate Gourmet)을 선도적으로 시행할 필요가 있다. 직업환경의학 전문의이자 생활습관 전문가인 이의철은 기후 위기를 극복하는 히든카드로 기후미식을 제안한다.<sup>39</sup> 그에 의하면, 사람들이 먹는 음식의 생산과정에서 막대한 양의 온실가스가 배출된다. 전체 온실가스의 17.4%가 동물성 식품 섭취를 위해 발생하고 있다. 도로, 비행, 선박, 철도 등의 모든 교통 및 운송 수단에서 발생하는 온실가스가 전체의 16.2%를 차지하는 것과 비교하면 이 수치는 아주 대단한 양에 해당한다. 많은 기후학자는 동물성 식품 섭취가 온실가스 증가에 상당한 영향을 끼친다고 한다. 네덜란드 환경평가원(Pbl)은 전 세계가 고기를 덜 먹는 식단으로 전환할 경우 2050년까지 예상되는 기후비용의 최대 80%까지 줄일 수 있다고 하였다. 우리는 기후미식의 시행으로 1) 온실가스를 더 줄일 수 있고, 2) 가축 사용을 위해 사용하고 있는 농지의 대부분을 숲과 자연으로 되돌릴 수 있고, 3) 현대인의 건강 위기를 해소할 수 있다. 특히 현대인의 대표적인 질병인 고혈압, 암, 치매 등과 같은 만성질환은 동물성 단백질의 과잉 섭취와 관련이 있다.

## E. 나오는 말

기후 위기 시대에 생명 신학의 역할은 생태적 회심과 생태적 삶의 전환을 촉구하고 이를 이행하는 것이다. 인간은 지구 생태계에 죄를 지었음을 회개하는 생태적 회심과 생태적 삶의 전환 즉, 풍요롭고 편리한 삶에서 단순하고 검소한 삶으로의 전환, 인간중심에서 생명 중심으

<sup>37</sup>Martin Buber, trans. Ronald Gregod Smith, *I and Thou* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), 20ff.

<sup>38</sup>양재성, “기후 위기와 교회의 역할,” in 김광기 편, 『리더십 저널』 (Nashville: Discipleship Ministries of The United Methodist Church, 2022), 102-105.

<sup>39</sup>Cf. 이의철, 『기후미식』 (서울: 위즈덤하우스, 2022).

로의 전환이 필요하다. 지구를 구하기 위한 그리스도인의 생태적 삶의 전환은 일상의 작은 것 으로부터 시작될 수 있다. 쓰레기 분리수거를 모범적으로 철저히 행하고 이의 의의를 널리 알 리는 것이다. 강과 바다 그리고 삼림 훼손 방지에 협력한다. ‘기후테크’에 후원하고 지원하고 헌금한다. 기후테크 기업에 투자하고 격려해야 한다. 감리교의 창시자 존 웨슬리는 전쟁, 지구 적 재난, 고아 구제 등을 위해 지원하고 헌금했다. 그는 “일찍부터 창조 신학자였다. 18세기에 웨슬리는 동물과의 관계를 독려했다. 사실 그는 천국 갈 때 우리의 단짝 동물도 함께 간다고 확신했다.”<sup>40</sup> 레너드 스윗이 말한 바와 같이, 웨슬리는 참으로 생명을 존중하고 생명을 살리는 일에 그의 온 생애를 바쳤다.

생태적 삶으로의 전환은 인류 생존을 위한 시대적 과제가 되었다. 물론 생태적 삶으로의 전환은 결코 쉬운 작업이 아니다. 그것은 개인 일상은 물론 산업구조, 국가 정책 방향 등 사회 전반의 변화를 요구하기 때문이다. 이런 작업은 강제 혹은 압력이 아니라 조화롭고 정의로운 전환이 되어야 한다. 이를 위해 생명 신학은 지구의 지배와 착취를 멈추고, 지구의 관리와 경 영이 인간의 의무임을 말하고, 지구 위기와 재앙이 인간의 탐욕에 있음을 회개하고, 지구의 보 호와 지속을 위한 생태학적 삶의 이행을 요구해야 한다.

테이아르 드 샤르댕(Teilhard De Chardin)은 우주(자연)는 하나님의 거룩한 드라마가 연 출되는 무대라고 하였다. 그리고 지구는 인간이라는 꽃을 피우는 하나의 거대한 생명나무 줄기 라고 하였다.<sup>41</sup> 다음과 같은 그의 고백 속에서 인간은 유기적인 존재라는 생명 신학 인간관의 기본명제가 드러난다. “나는 전율과 도취된 감정 속에서, 나라고 하는 가엾고 하찮은 존재가 삼라만상과 아직도 생성 과정에 있는 만물의 무한함을 지닌 존재임을 깨달았다.”<sup>42</sup> 우주는 인 간이 난 밭이며, 나무요, 씨이며 모체이다. 병든 지구 위에서는 생명체가 건강을 유지할 수 없 다. 건강한 지구를 위해서 우리는 지구의 관리인이 되어 지구를 제대로 잘 관리하고 있는지 살 펴보아야 한다.

토마스 아퀴나스가 말했듯이 “하나에게 부족한 것은 다른 것에 의해서 보충된다.” 주지 되고 있듯이, 생명은 생명을 먹고 산다. 한 부류의 유기체가 품어 내는 독성 폐기물은 다른 유 기체가 먹게 되므로 그 유기체의 생명줄이 된다. 생명의 원형은 관계성 속에 있는 것이다. 관 계성의 핵심에는 공허가 존재한다. 진정한 관계는 공허를 지향하고 공허의 삶을 드러낸다. 공 허는 이타주의가 아니라, 자기 사랑과 대상 사랑이 하나가 되는 것이다.<sup>43</sup> 이와 같은 공허는 모든 피조물이 서로 연결되어 있다는 인식에서 태어난 열정적인 생활방식이다. 하나님은 왜 우 리를 그의 백성으로 부르셨을까? 그것은 삼위일체 하나님이 그러하듯이, 우리가 관계 공동체의 삶, 생태학적 삶을 살게 하는 데 있는 것이다.

<sup>40</sup>레너드 스윗, 『관계의 영성』 (서울: IVP, 2011), 262.

<sup>41</sup>Cf. Teilhard De Chardin, *Man's Place in Nature* (New York: Harper and Row, 1966), 13, *The Phenomenon of Man* (New York: Harper and Row, 1965), 61.

<sup>42</sup>Teilhard De Chardin, *Writings in Times of War* (London: William Collins Sons, 1968), 25.

<sup>43</sup>Matthew Fox, 『영성-자비의 힘』 (서울: 다산글방, 2002), 64-65, 89.

# ... 1 분과 ...

■ 좌장 ■

이오갑 교수(강서대학교 은퇴교수)

σωμα ψυχικόν과 σωμα πνευματικόν의 관계에 대한 고찰”

강 응 섭 (예명대학원대학교)

■ 논찬 ■ 이 명 권 (코리안아쉬람)

PAGE 17 / 35

안티고네의 죽음과 그리스도의 죽음

- 욕망의 해체와 죽음의 해체, 그리고 죽음의 극복 -

황 돈 형 (서울중앙신학교)

■ 논찬 ■ 정 대 인 (협성대학교)

PAGE 39 / 54





## σωμα ψυχικόν과 σωμα πνευματικόν의 관계에 대한 고찰

강 응 섭

(예명대학원대학교, 조직신학 교수)

### I. 서론

연구자는 본 논문에서 ‘σωμα ψυχικόν과 σωμα πνευματικόν의 관계’를 논의하고자 한다. 이 관계는 바울이 고린도교회로부터 받은 두 개의 질문(고전 15:35)에서 유래한다. 하나는 죽은 후 어떻게 다시 사는가, 또 하나는 죽은 후 어떤 몸으로 오는가이다. 그것에 답하는 바울은 창세기 1-2장을 염두에 두면서 이중적인 몸(σωμα ψυχικόν과 σωμα πνευματικόν)을 제시한다. 이런 몸의 이중성은 아우구스티누스와 루터를 통해 확장된다. 몸에 관한 이런 논의는 현세적 삶에서 고통과 기쁨, 죽음과 생명을 누리는 것과 연관된다. 몸이 겪는 죽음과 생명은 프로이트의 충동이론과 맞닿아있다. 프로이트는 제1차 위상과 제2차 위상을 거치면서 충동이론을 정교하게 다듬는다. 프로이트를 다시 소개한 라캉 또한 주이상스와 욕망이라는 구도로 프로이트의 충동이론을 더 구체적으로 연구하여 임상에 적용한다.

본 연구는 죽음과 생명에 관해 논의한 바울, 아우구스티누스, 루터, 프로이트, 그리고 라캉의 견해를 발췌하고, 그들 간의 대화를 시도하고, 이런 담론이 한국 교회에 주는 함의점을 살피는 데 의의를 둔다.

### II. 생명의 기원: 창세기 1-2장에 따른 네페쉬(‘생물, 생명’)

창조주 하나님께서는 창세기 1장에 천지창조에 관하여 말씀하시면서, 생물 창조에 관해서 말씀한다. 창세기 1장에는 “생물”이 네 번 등장한다.

창조의 다섯째 날에 “물”에게 이르길 “**생물**로 번성케 하라”(창 1:20)고 하고, 이어서 “큰 물고기와 물에서 번성하여 움직이는 모든 **생물**을 그 종류대로 창조하셨다”(창 1:21). 여섯째 날에는 “땅은 **생물**을 그 종류대로 내라”(창 1:24) 하신다. 그리고 사람을 만드시고는 “생육하고 번성하여 땅에 충만하라, 땅을 정복하라, 바다의 고기와 공중의 새와 땅에 움직이는 모든 **생물**을 다스리라”(창 1:28)고 한다. 물 속의 생물은 어류, 땅 위의 생물은 식물, 동물(조류 포함)로 이해할 수 있다.

창세기 2장에서도 “생물”은 두 번 등장하는데, 그 중 하나는 한글번역에 “생령”으로 나오는 7절, “여호와 하나님이 흙으로 사람을 지으시고 생기를 그 코에 불어 넣으시니 사람이

생령이 된지라”(창 2:7)이다. 그리고 19절의 “여호와 하나님은 흙으로 각종 들짐승과 공중의 각종 새를 지으시고 아담이 어떻게 이름을 짓나 보시려고 그것들을 그에게로 이끌어 이르시니 아담이 각 생물을 일컫는 바가 곧 그 이름이라”이다. 사람으로서 생령과 동물로서 생물이다.

위에서 제시한 창세기 1장의 “생물”들과 창세기 2장의 “생령”과 “생물”은 모두 히브리어로 “네페쉬”(נֶפֶשׁ)<sup>1</sup>의 번역어이다. 히브리어로 동일한 “네페쉬”(נֶפֶשׁ)를 각각 생물, 생령으로 번역한 것이다. 다만 창세기 2장 7절의 “생령”은 “네페쉬 하야”(נֶפֶשׁ חַיָּה)의 번역어이다. 창세기 1장에 제시된 “네페쉬”가 생물 일반에 관한 것이라면, 창세기 2장에 제시된 “생령”(네페쉬 하야)은 living being, 즉 살아있는 존재로서 사람에 관한 것이다. 이렇게 모두 네 부류의 생명이 “네페쉬”로 소개된 것을 볼 수 있다.

1. 물 속의 생물(נֶפֶשׁ): 어류(창 1:20)	2. 땅 위의 생물(נֶפֶשׁ): 식물(창 1:24)
3. 땅 위의 생물(נֶפֶשׁ): 동물(조류 포함)(창 1:28)	4. 땅 위의 생물(נֶפֶשׁ חַיָּה): 생령으로서 사람(창 2:7)

창세기 1장은 다스리는 주체인 하나님의 형상을 따라 지음받은 “사람”(אָדָם, 아담), 곧 “남자, 여자”(זָכָר, 자카르, נֶקֶבָה, 네케바)와 “생물, 네페쉬”를 비교하고, 창세기 2장은 흙으로 만든 형상에 생기를 부여받은 사람인 “생령”(네페쉬 하야, נֶפֶשׁ חַיָּה)과 아담의 다스림 상대인 “생물”(נֶפֶשׁ)을 비교한다.

창세기 1장에 따르면, 생물은 말씀으로 만들어진다. 말씀으로 물에게 명하여 생물로 변성케 하라(1:20)고 하고, 땅에게 명하여 생물을 그 종류대로 내려(창 1:24)고 명한다. 창세기 2장에 따르면, 하나님께서 조각가가 되시어 “안개(물)”와 “흙”(창 2:7, 19)으로 사람 형상/모양과 각종 동물(들짐승, 새) 형상/모양을 만들고 사람에게 생기를 넣는다. 다만, 각종 동물에게는 ‘생기’(네쉬마)는 넣는다는 표현이 없고, “네페쉬 하야”라는 표현도 사용하지 않는다. 이렇게 만들어진 생물들과 생령은 에덴동산에서 생활한다. 창세기 3장은 그 모습을 보여준다. 아담의 역할은 그 생물들에게 이름을 지어주는 것이고, 그것이 다스림, 곧 왕이 백성을 돌보는 식의 다스림이다.

창세기 3장 14절은 뱀이 살아 있는 동안 흙을 먹을 것과 여자의 후손과 원수가 되고 여자의 후손이 뱀의 머리를 상하게 할 것을 말씀한다. 16절은 여자가 임신하는 고통, 수고하고 자식을 낳고 남편의 다스림을 받는 것을 말씀한다. 17절은 남자(아담)로 인해 땅이 저주를 받고, 수고하여야 소산을 먹는다고 말씀하고, 18절과 19절에서 다시 저주와 수고에 관하여 반복한다. 19절 끝부분에서 여호와 하나님은 “너는 흙이니 흙으로 돌아갈 것이니라”고 말씀한다. 20절에서 아담은 자신의 아내 이름을 하와라고 지어주고 하와는 “모든 산 자”의 어머니, 즉 모든 “생령”(네페쉬 하야)의 어머니가 된다고 말한다. 19절의 “너는 흙이니 흙으로 돌아갈 것이니라”는 말씀은 물과 흙으로 된 생령이 다시 흙과 물로 돌아간다는 것, 시작된 지점으로 되돌아가는 것을 의미한다. 생명에서 사망으로의 이행은 생기가 주입된 “생령”(네페쉬 하야)에서 그 이전의 모습으로 되돌아가는 것을 의미한다. “생령”(네페쉬 하야)은 어느 정도 마른 상태의

<sup>1</sup>Cf. “네페쉬”(נֶפֶשׁ)에 관하여 한스 발터 볼프, 『구약성서의 인간학』 (왜관: 분도출판사, 1976), 28-56.

형태인데, 그 이전의 상태는 물과 흙의 혼합상태, 물에 잠식된 상태의 흙, 먼지의 결합 상태이다.

### III. 두 개의 ‘몸’(σωμα)에 관한 담론: 고린도교회의 질문에 답한 바울

고린도교회에 소속된 이는 바울에서 두 가지 질문을 제기한다. “죽은 자들이 어떻게 다시 살아나며 어떠한 몸으로 오느냐”(고전 15:35).

첫 번째 질문은 죽은 자의 부활에 관한 것이다. 바울은 이 질문을 한 사람에게 “어리석은 자”(15장 36절)라고 말한다. 그 이유를 첫 번째 질문과 연관하여 답한다. 바울은 그에게 ‘뿌린 씨가 죽어야 싹이 나는 자연 원리’를 상기시킨다. 죽었다가 다시 살아나는 것이 ‘자연의 원리’라고 말한다. 이런 상식에서부터 답변을 준비한다. 첫 번째 질문에 답을 하면서 바울은 자연의 원리가 중요하지만 한계가 있다고 말한다. 즉 식물(생물)의 범주와 하나님의 범주로 엄격하게 구분한다. 사람은 단지 자연에서 씨를 뿌리고 그 씨의 소산과만 관계를 맺는다. 이런 상식적인 측면에서부터 문제를 볼 때, 죽은 자가 다시 사는 것은 당연한 것이라고 말한다.

두 번째 질문은 죽은 자의 ‘몸’(소마, σωμα)에 관한 것이다.<sup>2</sup> 개역한글과 개역개정은 σωμα를 형체, 몸으로 번역하고 있다. 그래서 원문과 대조하면서 볼 때, 바울의 의도를 잘 알 수 있다. 37절, 38절, 40절에서 “형체”로 번역된 것은 σωμα이고, 44절에서 “몸”으로 번역되는 것도 σωμα이다. 바울에 따르면, 우리가 뿌리는 씨는 “장래의 형체”를 뿌리는 것이 아니라고 말한다. “하나님이 그 뜻대로 씨(종자, σπέρμα)에 장래의 형체를 준다”(38절)고 말한다. 이 말을 다시 풀어보면, “하나님이 그 뜻대로 씨에 장래의 형체(σωμα)를 준다”(38절)는 것은 “하나님이 그 뜻대로 씨에 장래의 몸(σωμα)을 준다”(38절)이다. 이렇게 σωμα를 몸으로 번역하면, 질문자가 제시한 σωμα와 답변자가 제시한 σωμα가 만나게 되어 논의를 쉽게 이해할 수 있다.

38절에서 σωμα(형체, 몸)를 말한 바울은 39절에서 σάρξ(사르크스, 육체)를 말한다. 그는 σάρξ(육체)를 “사람의 육체, 짐승의 육체, 새의 육체, 물고기의 육체”(39절)로 나눈다. 이 부분에서 필자는 앞서 언급한 창세기 1장과 2장의 ‘생물들’을 되짚게 된다. 여기에 식물의 육체는 언급이 없다. 창세기 1장 24절에서 땅이 종류대로 생물을 낼 때 식물(씨)도 포함되는데, 바울은 식물의 씨를 σωμα(고전 15:38)로 표현한다. 고린도전서 15장 37절에서 씨와 관련하여 말할 때 바울은 “형체”(σωμα)라고 말한다. 즉, 바울은 식물의 씨를 ‘뿌린다’(σπείρω)를 σωμα(형체, 몸)와 연결하고, ‘사람-짐승-새-물고기’를 σάρξ(육체)와 연결한다. 즉, 바울은 σωμα를 식물의 형체(몸), σάρξ를 동물의 육체에 한정하여 사용한다. 바울이 37절과 39절에서 정리한 것을 σωμα와 σάρξ로 구분하고, 창세기 1장과 비교하여 아래와 같이 표기해본다.

<sup>2</sup>Cf. 장상, “바울의 인간이해에 대한 연구: 육(σάρξ)과 몸(σωμα)의 개념을 중심으로,” 『한국문화연구원 논총』 37권 (1981년), 29-49. Cf. 이찬수, “영혼에도 몸이 있다 - 바울로의 부활관,” 『유일신론의 종말, 이제는 범재신론이다: 종교평화학자 이찬수 교수의 새로운 신학 강의』 (서울: 동연, 2014).

	창세기의 네페쉬(נֶפֶשׁ)	고린도전서의 사르크스(σάρξ)	고린도전서의 소마(σωμα)
식물	창 1:24 (식물)		σωμα 몸 (15:35)
사람	창 2:7 (사람)	고전 15:39 (사람)	σωμα 형체 (15:37, 38)
짐승	창 1:28 (짐승)	고전 15:39 (짐승)	σωμα ψυχικόν 육의 몸 (15:44)
새	창 1:28 (새)	고전 15:39 (새)	σωμα πνευματικόν 신령한 몸 (15:44)
물고기	창 1:20 (물고기)	고전 15:39 (물고기)	σωμα πνευματικόν 영의 몸 (15:44)

40절에서는 하늘에 속한 σωμα, 땅에 속한 σωμα로 구분하고, 또한 하늘에 속한 δόξα (독사, 영광)와 땅에 속한 δόξα로 나눈다. 41절에서는 해의 δόξα, 달의 δόξα, 별의 δόξα의 다름을 말한다. δόξα는 “영광”으로 번역되고 있는데, 천체의 ‘광채’로 번역할 수도 있다. 이렇게 바울의 답변을 듣고 있으면, 창세기 1장의 생물과 전체 등 창조에 관한 것을 설명하는 것으로 이해할 수 있다. 땅과 하늘의 구분 및 영광(광채)의 다름을 이해하는 바울은 죽은 자의 부활을 네 가지 부활로 설명한다. 첫째, 썩을 것에서 썩지 않는 것으로의 다시 살기(42절), 둘째, 육된 것에서 영광스러운 것으로 다시 살기(43절), 셋째, 약한 것에서 강한 것으로 다시 살기(43절), 넷째, 육의 몸에서 신령한 몸으로 다시 살기(44절). 결론적으로 바울은 육의 몸이 있으니 영의 몸도 있다(44절)고 말한다. “육의 몸”은 σωμα ψυχικόν, “신령한 몸”과 “영의 몸”은 동일한 헬라어인 σωμα πνευματικόν이다.

바울은 “육의 몸”의 근거를 “기록된 바”(고전 15:45)에서 찾는다. 즉 창세기 2장 7절에서 찾는다. 즉 “첫 사람 아담은 생령이 되었다.” 바울은 히브리어 “네페쉬 하야”를 첫 사람 아담이라고 표현하고, 헬라어 “ψυχην ζωσαν(산 영[개역한글], 생령[개역개정])”으로 번역한다. 바울은 창세기 2장 7절을 초월하는 해석을 한다. 창세기 2장 7절을 완성하는 의미에서 “마지막 아담은 살려주는 영이 되었나니”(45절)라고 추가적으로 말한다. 바울은 예수 그리스도를 마지막 아담이라고 표현하고, “살려 주는 영”(πνευμα ζωοποιουν)으로 표현한다. “육의 몸”(44절)은 마지막 아담으로 인해 “신령한 사람”(46절)이 된다고 말한다. 즉, 마지막 아담, 살려주는 영이신 예수 그리스도를 통해 “육 있는 자[개역한글], 육의 사람[개역개정]”(πρωτον το ψυχικόν)은 “신령한 자, 신령한 사람”(πρωτον το πνευματικόν)이 된다(44절~46절). 땅에 속한 자가 땅에 속하였다가 하늘에 속한 자로 인하여 하늘에 속한 자로 되듯이, 흠에 속한 자의 “형상”(εἰκόν)을 입은 자가 하늘에 속한 이의 “형상”(εἰκόν)을 입는다고 말한다(47절).

44절과 45절에서 보듯, 바울은 “육의 몸”(σωμα ψυχικόν)과 “신령한 몸(=영의 몸)”(σωμα πνευματικόν), “ψυχην ζωσαν(산 영[개역한글], 생령[개역개정])”과 “살려 주는 영”(πνευμα ζωοποιουν)으로 대조시킨다.

두 개의 몸(σωμα): 바울	
σωμα ψυχικόν 육의 몸	σωμα πνευματικόν 신령한 몸, 영의 몸
ψυχην ζωσαν 산 영[개역한글], 생령[개역개정]	πνευμα ζωοποιουν 살려주시는 영

바울이 사용한 표현인 “육의 몸”(σωμα ψυχικόν), “산 영/생령”(ψυχην ζωσαν)에서 보

듯, 사람의 σωμα(형체, 몸)는 ψυχη와 연결된다. 개역한글판과 개역개정판은 ψυχη(프시케)를 “육”, “영”으로 번역한다. ψυχη가 σωμα(몸)의 육, ζωσαν(살아있는, 생명을 지닌) 영으로 연결된다. 하지만 ψυχη가 육과 영으로 번역된다는 점에서 이해가 쉽지 않다. 바울이 창세기 2장 7절의 “네폐쉬 하야”를 “ψυχην ζωσαν”로 번역하였다는 점을 잘 볼 필요가 있다. “네폐쉬 하야”는 숨쉬는 존재, 목숨을 지닌 존재이다. 그렇다면 “ψυχην ζωσαν” 또한 숨쉬는 존재, 목숨을 지닌 존재로 볼 수 있다. 이 존재를 바울은 “육의 몸”(σωμα ψυχικόν)이라고 본다. 번역하자면, 숨쉬는 존재의 형체(몸), 목숨을 지닌 존재의 형체(몸)이다.

이런 존재가 “신령한 몸=영의 몸”(σωμα πνευματικόν)을 갖게 되는 조건에 대하여 바울은 말한다. 그 조건은 “산 영”(ψυχην ζωσαν)과 “살려 주는 영”(πνευμα ζωοποιουν)을 대비를 통해 제시된다. 마지막 아담이신 예수 그리스도를 통해 “신령한 몸=영의 몸”(σωμα πνευματικόν)을 갖게 된다. 두 번째 질문이 ‘어떤 몸’(ποιος σωμα)에 관한 것이기에, 바울이 “육의 몸”(σωμα ψυχικόν)에서 “신령한 몸=영의 몸”(σωμα πνευματικόν)으로의 변화를 답으로 제시한다. 이 변화는 “마지막 나팔에 순식간에 홀연히 다 변화되리니”(51절)에 나타난다. 그렇다면 지금 이 순간에 신앙인의 몸은 어떤 상태인가 하는 질문이 제기될 수 있다. 옛 것과 새 것, 옛 생명과 새 생명이 분리된 것인지, 연결되는 것인지 질문이 제기될 수 있다. 아우구스티누스는 이것을 다룬다.

#### IV. 두려움의 몸과 기쁨의 몸 간의 시소게임: 아우구스티누스

아우구스티누스의 신학적 유형은 바울의 뒤를 잇고 있다. 바울이 고린도교인의 질문에 답한 몸의 이중성인 σωμα ψυχικόν와 σωμα πνευματικόν은 ‘지금 여기’와 ‘나중 저기’를 표현한 것이다. 이러한 답변을 받은 교회는 이 지점에서 또 하나의 질문을 하게 될 것이다. ‘지금 여기’와 ‘나중 저기’의 ‘사이’에 있는 우리는 어떤 몸을 하고 있는지를 물을 것이다. 이 ‘사이’가 무의한 것이라면, “살려주는 영”이신 예수 그리스도를 통해 “산 영/생명”인 사람(신앙인)은 어떠한 변화도 없다는 말이 된다.

그래서 바울은 로마서에서 옛 사람과 새 사람을 언급하면서, 믿는 자는 옛 것과 새 것의 ‘사이’의 것을 가지고 지금 여기에 있다고 말한다. ‘옛 것’도 가지고 있고, ‘새 것’도 가지고 있다고 말한다. 바울은 그것을 로마서 8장에서 잘 설명한다. “또 그리스도께서 너희 안에 계시면 몸은 죄로 말미암아 죽은 것이나 영은 의로 말미암아 살아 있는 것이니라(롬8:10).” 물론 이 둘 사이에서 갈등이 발생한다. “내 속사람으로는 하나님의 법을 즐거워하되 내 지체 속에서 한 다른 법이 내 마음의 법과 싸워 내 지체 속에 있는 죄의 법으로 나를 사로잡는 것을 보는도다(롬7:22, 23).” 바울은 로마에 있는 교회에 편지하면서 사는 것과 죽는 것의 개념을 수정한다. “전에 율법을 깨달지 못했을 때에는 내가 살았더니 계명이 이르매 죄는 살아나고 나는 죽었도다 생명에 이르게 할 그 계명이 내게 대하여 도리어 사망에 이르게 하는 것이 되었도다(롬7:9, 10).” 율법 아래서 산 것은 생명에 이르는 것이 아니고, 도리어 죽음에 이르는 것이다. 마치 씨가 죽어야 생명이 싹 트는 것처럼.

로마서에 따른 바울의 관점으로 아우구스티누스도 신앙인의 현세적 몸이 이중화되어 있음을 말한다. 즉, 내 안에는 겉 사람과 속 사람이 있다. 겉 사람은 육신에 거하고 말씀의 문자 수준에 머물고 있다. 속 사람은 영에 거하고 영의 수준에 머문다. 하나의 몸에서 이 둘이 함께 거한다. 아우구스티누스는 하나의 몸에서 이 둘이 어떤 방식으로 작동하는지 설명한다. 그는 412년에 저술한 그의 후기 작품 「영과 문자」에서 이렇게 말한다. “그러므로 이것이 입증하는 것은 ‘의문의 옛 것’은 만일 ‘영의 새 것’이 결여되면, 사람들은 죄로부터 구원하기보다는 오히려 죄에 대한 앎을 통해 사람을 정죄한다.”<sup>3</sup> 즉, 한 쪽이 우세할 경우 다른 한 쪽은 열등하게 된다. ‘지금 여기’와 ‘나중 저기’의 ‘사이’에 있는 신앙인의 몸은 한편으로는 σωμα ψυχικόν의 지배에 놓이고, 다른 한편으로는 σωμα πνευματικόν의 지배에 놓인다. 그는 바울의 사유를 묵상하는 가운데, 이런 표현도 남긴다. “따라서 바울이 다른 경우에서 말하는 것처럼, ‘율법은 범법함 때문에 제정되었다.’ 즉 사람의 밖에 기록된 문자, 이것을 바울은 죽음의 직분으로, 정죄의 직분으로 부른다. 그 반면에 신약성경의 그것을 바울은 영의 직분 혹은 의의 직분이라고 부른다. 왜냐하면 성령의 선물을 통해서 의를 행하고, 범죄에 대한 정죄로부터 구원받았기 때문이다. 그렇게 하나는 폐하여졌고, 다른 하나는 남아 있다.”<sup>4</sup>

이런 표현 속에는 폐하여진 것은 흔적도 없이 폐기된 것이 아니라 여전히 그 세력을 유지하고 있음이 담겨 있다. 그는 “사람의 밖에 기록된 문자”를 “죽음의 직분”과 “정죄의 직분”이라고 말하고, 다른 하나를 “영의 직분”과 “의의 직분”이라고 말한다. 후자는 ‘사람의 안에 기록된 영’이라고 부를 수 있을 것이다. 이처럼 문자가 담당하는 직분이 있고, 그 문자가 다른 직분을 담당하는 것으로 변하기도 한다. 이것이 한 몸에서 일어난다. 이 차이를 이해하고 경험한 아우구스티누스는 ‘돌비 비유’를 통해 설명하고, 몸의 경험을 말한다.

옛 언약과 새 언약의 이러한 분명한 차이를 이해하라. 거기서 율법은 돌비에 쓰여 졌고, 여기서는 마음에 쓰여 졌다. 그러므로 전자에서 외부로부터 부여되는 두려움은 후자에서 내부에서 고무된 기쁨이 된다.<sup>5</sup>

몸의 경험은 두려움을 느끼는 몸과 기쁨을 느끼는 몸으로 그 모습을 드러낸다. 두려움은 죽음의 몸의 경험이고, 기쁨은 생명의 몸의 경험이다. 이것을 바울의 두 몸과 비교하면 다음의 그림과 같다.

두 개의 몸(σωμα): 아우구스티누스	
σωμα ψυχικόν 육의 몸	σωμα πνευματικόν 신령한 몸, 영의 몸
ψυχην ζῶσαν 산 영[개역한글], 생령[개역개정]	πνεῦμα ζωοποιουν
두려움	기쁨

<sup>3</sup>아우구스티누스, “영과 문자(412),” 『아우구스티누스: 후기 저서들』 (서울: 두란노아카데미, 2011), 292 [§26].

<sup>4</sup>앞의 책, 296-297 [§31].

<sup>5</sup>앞의 책, 305 [§42].

‘지금 여기’와 ‘나중 저기’의 ‘사이’에 있는 신앙인은 기쁨의 몸 경험을 하기도 하지만 때로는 두려움의 몸 경험을 할 때도 있다. 아우구스티누스는 기쁨의 몸을 위한 성령의 도움 여부와 관련하여 이렇게 말한다.

성령의 도움과 분리된 이 모든 것들은 의심할 바 없이 죽이는 문자이다. 오로지 생명을 주는 성령이 현재할 때, 그것은 내부에 새겨지고 사랑을 받는 원인이 된다. 그러나 이것이 외부에 쓰였을 때 율법은 두려움의 원인이 된다.<sup>6</sup>

아우구스티누스는 성령이 임재한다는 것이 무엇인지 이렇게 말한다. “하나님이 손수 마음에 쓴 하나님의 법은 하나님의 손(가락)인 성령의 임재 그 자체임에 틀림없다. 그 임재에 의해서 율법의 완성이요 계명의 마침이 되는 사랑이 우리의 마음에 널리 흐르게 된다.”<sup>7</sup> 성령의 임재는 율법의 완성인 사랑이 신앙인의 마음에 흐르는 것이다. 기쁨의 몸은 사랑의 몸이다. 여기에서 율법의 완성이자 성령의 임재는 어떻게 가능한가? 성령이 임재하는 것은 어떻게 가능한가에 대한 질문이 생긴다. 아우구스티누스는 이렇게 말한다. “<너는 네 마음을 다하고 목숨을 다하고 뜻을 다하여 주 너의 하나님을 사랑하라>는 계명에 해당하는 것은 우리의 불멸의 삶에 적용할 수 있다. 그리고 여기서 우리의 삶에 다른 계명을 적용할 수 있다. <너희는 죄로 너희 죽을 몸에 왕 노릇하지 못하게 하여 몸의 사욕을 순종치 말고,> 거기서 <탐내지 말라>는 계명은 완성될 것이다. 여기서 계명 <네 탐욕을 좇지 말라>가 성취될 것이다.”<sup>8</sup> 이렇게 말한 뒤 그는 덧붙이길 “거기서 우리는 완전의 상태에서 얼굴 이외의 어떤 것도 더 이상 구하지 않을 것이다. 여기서 사람은 그의 목적을 성취하기 위해서 일해야 하며, 그 보상으로 완전함을 소망해야 한다.”<sup>9</sup> 신앙인이 구하는 것은 완전한 상태의 얼굴이다. 완전한 상태의 얼굴, 즉 기쁨과 사랑의 얼굴을 구한다는 것은 그것을 소망하는 것이고 그것을 열망하고 욕망하는 것이다. 의지를 동원하여 그렇게 되고자 하는 것, 이것이 성령임재이다. 인간의 이러한 태도가 성령임재의 조건이나 필수요건이 되는 것은 아니겠지만 신앙인의 자세는 이러해야 함을 아우구스티누스는 말한다.

그런데 신앙인이 그런 태도를 취하지 않는다면 어떻게 되는가에 관하여 아우구스티누스는 이렇게 언급한다.

이러한 약속에서 믿음으로 사는 사람이 어떤 불의한 쾌락에 동의하여 굴복하는 것은 죄가 될 것이다. 그가 어떤 더 혐오스러운 악행이나 범죄를 행함에서뿐만 아니라, 듣지 말아야 하는 어떤 말에 자신의 귀를 빌려 주거나, 혹은 말하지 말아야 할 어떤 것을 말하도록 혀를 빌려 주는 것, 혹은 마음에 계명에 의해 불의하고 잘못된 것으로 알려진 것을 어떤 즐거움으로 느끼도록 방종하려는 어떤 생각을 가지는 것과 같은 경범죄에서도 그러하다. 왜냐하면 그것 자체가 그것이 행해지는 것만큼이나 죄에 대해서 동의하기 때문이다.<sup>10</sup>

<sup>6</sup>앞의 책, 297 [§32].

<sup>7</sup>앞의 책, 299 [§36].

<sup>8</sup>앞의 책, 331-332 [§65].

<sup>9</sup>앞의 책, 331-332 [§65].

<sup>10</sup>앞의 책, 332 [§65].

아우구스티누스는 죄에 동의하는 것이 성령임재를 가져오지 않음을 말한다. 죄에 동의하느냐 동의하지 않느냐 하는 선택은 전적으로 신앙인의 몫이다. 그렇다면 성령임재가 신앙인의 의가 되어서는 안 된다. 성령임재는 믿음에 관한 것이다. 아우구스티누스는 이런 입장을 다음 글에서 밝힌다. “그러므로 선택의 자유는 방해받지 않는다. 우리의 영혼은 주의 모든 상급을 잊지 않으면서 주를 찬미하게 된다. 우리의 영혼은 하나님의 의에 대한 무지에서 자신의 의를 세우려 하지 않고, 죄인들을 의롭다 하시는 분을 믿으며, 믿음으로 그것이 분명히 인정될 때까지 살아가며, 믿음과 사랑을 통해 행한다. 이 사랑은 우리 스스로의 의지의 만족에 의해서도 그리고 율법의 문자에 의해서가 아니라, 우리에게 주어진 성령으로 말미암아 우리의 마음에 널리 흐르게 한다.”<sup>11</sup> 아우구스티누스가 말하는 선택의 자유는 신앙인의 의를 세우는 데 있지 않다. 신앙인이 원한다고 그 선택이 늘 올바르게 이뤄지는 것도 아니다. 신앙인은 의지의 만족에 머물러서도 안 되며, 율법의 문자에 매여서도 안 된다. 무엇보다 신앙인은 우리에게 임하신 성령이 우리 마음에 늘 흐르도록 해야 한다. 이런 가운데 신앙인의 선택이 이뤄지는 것이다. 신앙인의 선택은 성령의 임재 안에서 이뤄진다는 것을 아우구스티누스는 하나님의 은혜와 인간의 자유 선택으로 설명한다.

만일 내가 어떤 사람이 이 세상에서 죄가 없을 수 있는지 질문을 받는다면, 나는 그것이 하나님의 은혜와 인간의 자유 선택으로 말미암아 가능하다는 것을 인정할 것이다. 비록 나는 선택의 자유 자체는 하나님의 은혜에 관계하는 것임을, 즉 하나님이 주는 사물에 - 그 존재, 적절한 방향성 그리고 하나님의 계명을 지키도록 돌이킴에 관계하는 것임을 확신한다. 그 결과 하나님의 은혜는 무엇이 올바른 것인지를 보여 줄 뿐만 아니라, 그 도움을 통해 보인 것이 행해질 수 있도록 한다.<sup>12</sup>

신앙인이 죄 없이 살 수 있느냐의 문제, 즉 신앙인이 두려움 없이 기쁨 가운데서 살 수 있느냐의 문제는 전적으로 하나님의 은혜와 인간의 자유 선택의 상호성, 특히 하나님의 은혜에 관계되는 것이라고 말한다. 그가 “선택의 자유 자체는 하나님의 은혜에 관계한다”고 말한 것은 루터를 통해서 노예의지로 표현된다.

## V. 하나님 나라(영적 나라) 통치와 세상 나라 통치 간의 꼬리물기: 루터

루터에 따른 노예의지는 한편으로는 한 개인의 몸 안에서 발생하는 것으로 볼 수 있고, 또 다른 한편으로는 몸 밖의 영향에서 발생하는 것으로 볼 수 있다. 이런 관점에서 보면, 아우구스티누스가 선택의 자유를 하나님의 은혜 가운데서 이해한다는 것도 신앙인의 몸 밖에서 몸 안으로 침투하는 하나님의 은혜를 상징하고 하는 말로 이해할 수 있을 것이다.

우선, 몸 밖에 있는 두 왕국에 관해 살펴보자. 두려움의 몸과 기쁨의 몸은 두 왕국에 의해서 발생한다고 볼 수 있다. 아우구스티누스가 『신의 도성』으로 표현하였다면, 루터는 두 나

<sup>11</sup> 앞의 책, 326 [§59].

<sup>12</sup> 앞의 책, 328 [§62].



라(하나님 나라와 세상 나라)와 두 정부(영적 정부와 세속 정부)로 표현한다. “세속 정부”(weltliche Obrigkeit)의 한시적 권력에 관해 논한 글 “일시적 권세에 대하여(1523년)”<sup>13</sup>에서 루터는 하나님의 나라와 영적 정부를 염두에 두면서 상호 대조한다. 즉, 그는 하나님의 뜻과 질서 아래 세상의 법이 세상에 존재한다는 전제를 성서에 찾는다. 그는 세상의 나라에 속한다는 것과 또 다른 정부에 속한다는 것을 각각 다음과 같이 설명한다.

그리스도인이 아닌 사람들은 모두 세상 나라에 속하며 율법 아래에 있다. 믿는 자가 드물 뿐 아니라 그리스도인으로서 살아가거나 악을 대적치도 않을 뿐더러 악을 행치 않는 자도 드물기 때문에 하나님께서는 그리스도인이 아닌 자를 위하여, ‘그리스도인의 상태와 하나님 나라’와 견줄 수 있는, ‘다른 정부’를 마련하셨다.<sup>14</sup>

하나님의 나라에 속하는 자는 그리스도를 진심으로 믿고 그에게 복종한다. 왜냐하면 그리스도는 하나님의 나라에서 왕이자 주이시기 때문이다. 만약 온 세상이 온전한 그리스도인, 참된 신자로 이루어진다면, 제후, 왕, 군주, 칼, 법 등은 필요가 없을 것이다.<sup>15</sup>

루터의 이런 표현은 바울이 제시한 몸의 이중성인 σωμα ψυχικόν과 σωμα πνευματικόν, 그리고 이 둘의 권력 관계를 다룬 아우구스티누스의 옛 것과 새 것 사이의 점령론에서 이해할 수 있다. 즉, 두 개의 영역이 있고, 그 영역을 점령하는 양에 비례하여 우세와 열세가 판가름된다. 생명은 이렇게 영역과 점령에 따라 그 성격이 확보된다. 수식적으로 보면, 한 쪽이 제로(0)이고 한 쪽이 천만(100)일 때 생명은 완벽하게 될 수 있다고 생각할 수 있다. 즉, 제로 썸 원리가 나올 수 있다. 하지만 하나님이 고려하시는 것은 이런 원리가 아니다. 루터는 두 쪽을 모두 하나님께서 두셨다고 말한다.

하나님은 두 정부를 두셨다. 그 하나는 그리스도 아래서 성령을 통해 칭의 받는 이와 그리스도인을 만드는 영적 정부이고, 다른 하나는 악한 이와 그리스도인이 아닌 이를 눌러 자신들의 의지를 따라 살지 못하게 하여 외적 평화와 안정을 유지하게 하는 세속 정부이다.<sup>16</sup>

우리는 두 정부를 섬세하게 구분하고, 두 정부의 기능이 모두 작동하도록 해야 한다. 하나의 기능은 의롭게 되게 하는 것이고, 다른 하나의 기능은 외적 평화를 가져오고 악행을 막는 것이다. 하나의 기능이 없다면 다른 하나의 기능도 제대로 발휘되지 않는다. 한편으로는 그리스도의 영적 정부의 도움 없이 세상 정부만으로는 누구도 하나님 앞에서 의롭다고 인정받을 수가 없다. 다른 한편으로는 그리스도의 정부가 모든 사람들에게 미치지 않는다. 그리스도인은 언제나 소수이며, 그리스도인이 아닌 이들 가운데 있다.<sup>17</sup>

<sup>13</sup>Martin Luther, “De l'autorité temporelle(1523),” *Œuvres IV* (Genève: Labor et Fides, 1957), W.A. II.

<sup>14</sup>앞의 책, 250.

<sup>15</sup>앞의 책, 249.

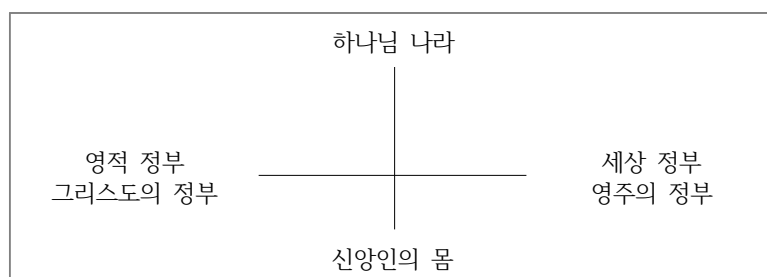
<sup>16</sup>앞의 책, 251.

<sup>17</sup>앞의 책, 252.

하나님께서 이 두 정부를 두시고, 각각의 기능을 부여하신다. 루터는 세상 정부의 기능인 외적 평화 유지와 악행 막기는 그리스도의 영적 정부가 감당할 수 있는 것이 아니라고 본다. 그 이유는 그리스도인이 소수이고, 이 소수는 다수의 그리스도인이 아닌 이들 안에 있기 때문이다. 다수의 그리스도인이 아닌 이들이 그리스도의 영적 정부에 속하는 것을 바라는 것과 다수의 그리스도인이 아닌 이들이 그리스도인이 아닌 것으로 있으면서 소수의 그리스도인이 의롭게 되는 것을 외적 평화를 유지하고 악행을 막으면서 돕는 것, 이런 구도에서 루터는 현실적인 생명을 구한다. 현실의 상황을 감안하면서 제시하는 것으로 볼 수 있다. 또한 루터는 그리스도의 영적 정부가 세속 정부가 담당하는 것을 빼앗아 그 기능을 하는 것을 원치 않는다. 이런 각각의 기능은 하나님이 맡기신 것이기에 그것을 준수하는 것이 필요하다고 본다. 이런 가운데 생명은 유지가 된다. 외적인 평화가 유지되는 가운데 의롭게 되는 것도 수월하게 가능해진다. 외적인 평화가 파괴되면 의롭게 되는 길은 고난으로 이어진다. 그래서 루터는 봉건영주, 즉 세속 정부를 다스리는 이의 자세를 언급한다.

봉건영주는 생명이 없는 도서나 박식한 두뇌를 의존해서는 안 되고 하나님을 붙들고, 하나님께 귀를 열어 놓고 간구해야만 한다. 그는 자신의 사람들을 다스릴 때 어떤 뛰어난 책자나 우수한 인재를 의지하기보다 그것을 능가하는 것을 간구해야 한다. 즉, 지혜로 자신의 국민을 다스릴 수 있는 올바른 이해력을 하나님께 요청해야 한다.<sup>18</sup>

루터의 이런 말은 그리스도교 문화에 속한 지역과 시기에는 가능한 것이지만 다른 종교에 기반한 문화에서는 담론 방식을 고려해 봐야 할 것이다. 즉, 하나님과 수직적인 관계 설정이 있는 문화와 그렇지 않은 문화는 수평적 관계를 논할 때 동일한 방식으로 진행할 수는 없을 것이다. 그리스도교 전통에 속하는 문화에서 봉건영주(세속 권력)에 대한 요청과 그리스도교 전통에 속하지 않는 문화에서 봉건영주(세속 권력)에 대한 요청은 동일하지 않을 것이다. 하지만 그리스도교 전통의 유무와는 달리 하나님의 정부(영적 정부)에 속하는 지도자와 그 안에 있는 이들은 하나님의 나라(영적 나라)의 통치 원리 가운데 있을 것이다.



그리스도교 전통에 속하는 문화에서 봉건영주(세속 권력)가 어떻게 정치를 하느냐에 따라 그 안에서 사는 이들은 두려움의 몸을 경험하거나 기쁨의 몸을 경험하며 살 것이다. 또한 그리스도교 전통에 속하지 않는 문화에서 봉건영주(세속 권력)가 어떻게 정치를 하느냐에 따라 그

<sup>18</sup> 앞의 책, 272.

안에서 사는 이들도 두려움의 몸을 경험하거나 기쁨의 몸을 경험하며 살 것이다. 반면에 하나님의 정부(영적 정부)에 속하는 지도자와 그 안에 있는 이들은 하나님의 나라(영적 나라)의 통치 원리 가운데서 기쁨의 몸을 경험하며 살 것이다. 단, 외적 평화와 악행이 저지된다는 조건에서 이 경험은 유효할 것으로 보인다.

## VI. 주이상스와 욕망 간의 조율과 지양(止揚, Aufhebung): 프로이트, 라캉

두려움과 기쁨의 몸 경험은 프로이트에 따른 충동(Trieb, Drive, Pulsion) 이론과 라캉에 따른 주이상스(Jouissance) 이론과 욕망(Désir) 이론에서 보면 색다른 의미를 찾게 된다. 물론 프로이트와 라캉이 상징하는 몸은 성서적 표현인 σωμα ψυχικόν과 σωμα πνευματικόν으로서의 이중적 몸은 아니다. 그들은 몸 안에 두 개의 분리된 영역이 있음을 상징한다. 프로이트는 본능(Instinkt)과 충동(Trieb)으로 그것을 잘 보여준다.<sup>19</sup> 본능이 출생 시와 연관된다면 충동은 그 이후에 나타나는 변화이다. 그는 충동을 자아충동(Ich-Trieb)과 성충동(Geschlecht-Trieb, Libido-Trieb, Sexual-Trieb)으로 구분하고, 후자를 자아 리비도와 대상 리비도로 구분한다.

우리는 애당초 죽음 욕동과 자아 욕동, 생명 욕동과 성 욕동을 엄격하게 구분했다(물론 어떤 시점에서는 죽음 욕동에 자아의 자아보존욕동을 포함시키려고 했지만 우리는 곧 이런 견해를 철회했다). 우리는 처음부터 이원적이었고 지금도 이전보다 더욱 더 이원적이다. 그 이유는 지금은 양극을 자아 욕동과 성 욕동에 두는 것이 아니라 죽음 욕동과 생명 욕동에 두고 있기 때문이다.<sup>20</sup>

사람이 성장하면서 본능에서 충동으로의 이동, 자아충동에서 성충동으로의 이동, 자아 리비도에서 대상 리비도로의 이동이 진행된다. 자아충동에는 리비도가 없고, 성충동에는 리비도가 있다. 자아 리비도는 리비도의 위치가 내 안이며, 대상 리비도는 리비도의 위치가 내 안밖이다. 리비도가 충족되면 쾌(Lust)이고, 결여되면 불쾌(Unlust)이다.

프로이트는 자아충동을 자기보존(Selbsterhaltung), 자기성애(autoerotismus), 자기중심(egoismus), 자기관심(interesse) 등으로 표현한다. 이 중 자기성애적인 측면에 관한 그의 설명을 들어보자. “우리가 보는 견지에서 아이의 입술은 성감대처럼 작용하며 따뜻한 젖의 흐름이 주는 자극은 의심할 바 없이 쾌감의 원천이다. 이 성감대의 만족감은 무엇보다도 먼저 양분을 섭취하려는 욕구와 관계된다. [...] 엄지손가락 빨기 또는 감각적인 빨기에 관한 우리 연구

<sup>19</sup>Sigmund Freud, “Triebe und Tribschicksale(1915),” *Gesammelte Werke*, vol. X (London: Imago, 1946), 201~232. Cf. 강응섭, 『프로이트』 (경기 파주: 한길사, 2010), 제4장과 제6장. 강응섭, 『프로이트 읽기』 (서울: 세창미디어, 2021), 제4장과 제6장.

<sup>20</sup>Sigmund Freud, “Jenseits des Lustprinzips(1920),” *Gesammelte Werke*, vol. XIII (London: Imago, 1940), 56~57. 프로이트는 위의 인용한 문장에 다음의 내용을 덧붙이고 있다. “이와 달리 욕의 리비도 이론은 일원적이다. 그가 하나의 욕동적 힘을 리비도라고 부른다는 점에서 우리의 것과 혼란을 일으킬 수 있으나, 우리와는 전혀 다른 것을 그는 주장하고 있다.”

는 이미 유아기의 성 표현에 대해서 세 가지 본질적인 특성을 보여주었다. 원래 빠는 행위는 그 자체로서 생명 유지에 필요한 신체적 기능 중의 하나다. 그러나 아직 성적 대상이 없기 때문에 자기성애적(auto-erotisch)이다.”<sup>21</sup> 자기성애적(auto-erotisch)이라는 표현은 리비도가 없는 상태이다. 두려움의 몸과 기쁨의 몸이란 바울의 표현에서 보자면, 아직 대상과의 만남에서 획득한 두려움과 기쁨이 아니라 자기만의 경험에서 얻는 두려움과 기쁨이다. 이런 단계를 반복하다보면 자신에게 대상이 있음을 보게 된다. “한껏 젖을 먹고 분홍빛 뺨에 미소를 띤 채 잠이 든 유아를 보면, 마치 성인이 성적인 만족을 얻었을 때의 표정 같다. 반복되는 성적 만족은 양분 섭취와는 차이가 있다. 이 분리는, 이가 나서 씹을 수 있게 되면 빨지 않고도 음식을 섭취할 즈음 발생한다.”<sup>22</sup> 이 과정에서 리비도가 발생한다. 우선적으로 자기 자신 안에서 리비도가 회전하고, 이어서 타인과의 관계 속에서 리비도가 순환한다. “성적 흥분이라는 화학적 근거에 기초한 가설은 성적 생명을 드러내는 심리적 개념들과 너무나 잘 어울린다. 리비도는 성적 흥분 과정과 그 변화가 양적으로 표출되어 측정할 수 있는 힘이다. 우리는 리비도를 정신의 근저에서 작용한다고 가정되는 다른 심적 에너지와 구분한다. 여기서 구분은 리비도의 기원에 상응하는 것으로 우리는 리비도의 양적인 특성과 함께 질적인 특성도 고려한다. 리비도와 다른 형태의 심적 에너지를 구분할 때, 우리는 생물체에서 일어나는 성적 절차는 특별한 화학 작용에 의한 영양섭취 과정과 구분된다는 가설을 세운다.”<sup>23</sup> 이런 가설은 자아 리비도와 대상 리비도의 구분, 나르시시즘 원리의 창안으로 이어진다. “자아는 발달을 감내해야 한다. 자기애적 욕동은 처음부터 존재하는 반면, 나르시시즘이 형성되기 위해서는 새로운 심리적 활동이 자기애에 더해져야 된다. 두 번째 질문에 답하는 모든 정신분석가는 불편한 심기를 느낀다. [...] 자아 리비도와 대상 리비도와 같은 개념의 가치는 그 개념이 신경증이나 정신병 과정의 본질적 특징을 연구한 결과 파생된 것이다. 리비도를 자아 고유의 리비도와 대상을 향한 리비도로 구분하는 것은 성 욕동과 자아 욕동을 구별했던 최초의 가설에서 필연적으로 귀결된 것이다.”<sup>24</sup>

1910년대부터 프로이트는 몸의 경험에서 본능, 충동, 리비도에 관한 이론을 집필해간다. 1925년에 저술한 『나의 이력서』에서 그는 자신의 이론을 이렇게 정리한다.

처음에 정신분석은 자아충동(자기보존, 배고픔)과 리비도 충동(사랑)을 대립시켰으나, 후에 이를 자기애적 리비도와 대상 리비도의 대립으로 대체시켰다. 최종적인 결론이 내려진 것은 결코 아니다. 왜냐하면 생물학적으로 생각해보면, 단 한 종류의 욕동만을 가정하는 것에 만족하는 것은 금기처럼 보이기 때문이다. 최근 몇 년간의 저서 『쾌락의 원칙을 넘어서』, 『대중심리학과 자아 분석』, 『자아와 그것』에서 나는 오래 억제하고 있던 사변적 성향을 마음껏 발산하여 충동문제에 대한 새로운 해결을 계획하게 되었다. 나는 자기보존과 종족보존을 에로스라는 개념으로 통합하고, 이를 소리 없이 움직이는 죽음충동 내지 파괴충동과 대립시켰다. [...] 에로스와 죽음충동의 협력적이면서도 대립적인 작용으로 인해 우리의 삶에 대한 그림이 생긴다.<sup>25</sup>

<sup>21</sup>Sigmund Freud, “Drei Abhandlungen Zur Sexualtheorie(1905),” *Gesammelte Werke*, vol. V (London: Imago, 1942), 82~83.

<sup>22</sup>앞의 책, 81~82.

<sup>23</sup>앞의 책, 118~119.

<sup>24</sup>Sigmund Freud, “Zur Einführung des Narzißmus(1914),” *Gesammelte Werke*, vol. X (London: Imago, 1946), 141~143.

프로이트가 제시하고자 했던 몸의 경험은 죽음과 생명의 관계에 관한 것이다. 사람은 어떻게 생명을 경험하는가를 서술하기 위해, 본능에서 자아충동으로, 자아충동에서 성충동으로의 이행이 요청된다고 보았다. 이 이행은 몸의 에너지 섭취 단계에서 발생하는 몸의 잉여 에너지 발산과 연관된다. 이때 자신을 보존하고자 하는 것(자아충동)과 리비도충동(성충동)을 대립시킨 것이 논리적인 결함이 있다는 비판을 받게 된다. 그래서 그는 자신을 파괴하고자 하는 충동(죽음충동)을 새롭게 상징하고, 이것과 대립되는 생명충동(사랑충동)을 상징한다. 그의 이론을 충동의 이원성이라고 부르는데, 이는 바울, 아우구스티누스, 루터가 이중화한 것과 연관이 된다.

바울이 제시한 몸의 두 상태인 σωμα ψυχικόν와 σωμα πνευματικόν은 나중-저기에서 이뤄지는 것이기도 하지만 지금-여기에서도 진행되는 것이라고 아우구스티누스와 루터는 말하고 있다. 프로이트는 이런 모습을 정신분석적 이론으로 설명한다. 특히 죽음 욕동과 생명 욕동 사이에 놓인 인간의 모습은 루터가 주장하는 “Semper peccator Semper penitens Semper iustus”<sup>26</sup>라는 문구에 담겨 있다. 성경이 말하듯 “죄의 삯은 사망이고 하나님의 은사는 그리스도 예수 우리 주 안에 있는 영생”(롬6:23)이다. 은사(χάρισμα)는 선물로도 번역될 수 있다. 죄는 사망(죽음)으로, 선물은 영생(생명)으로 연결된다. 하지만 사망과 영생은 이어져있고 동시적이다. 루터가 항상 죄인이며 항상 회개하고 항상 의인이라고 표현하였듯이 몸의 이중성은 동시성 안에서 거한다. σωμα ψυχικόν와 σωμα πνευματικόν로서의 몸의 이중성은 이것과 저것이 아니라 σωμα ψυχικόν인 동시에 σωμα πνευματικόν이다. 바울이 몸의 이중성을 제시하면서 이 둘의 연관성을 오직 하나님의 뜻에 맡겼다면, 아우구스티누스는 이 둘의 세력관계를 논하면서 한쪽이 결여하면 한쪽은 채워지는 원리를 내세웠다. 루터는 이 둘이 동시적이라고 강조한다. 바울, 아우구스티누스, 루터는 몸의 이중성을 대립적인 관계로 보는 듯하지만, 아우구스티누스는 결여라는 상관관계로 보았고, 루터는 동시성이라는 상관관계로 보았다.

이런 모습을 프로이트는 제1차 위상(무의식, 전의식, 의식의 구조)의 시기에 자아충동과 성충동의 대립으로 표현하고, 제2차 위상(이드, 자아, 초자아)의 시기에 죽음충동과 생명충동의 대립으로 표현하였다. 프로이트 또한 이 대립을 영원한 대립으로 보지 않았고, 이쪽에서 저쪽으로의 이행이 가능하고, 이행 임무를 완수해야 하는 것으로 보았다. 이 임무가 수행되거나 수행되지 않거나에 따라 형성되는 증상은 각각이다. 임무가 수행되면 신경증의 구조와 도착의 구조가 형성되고, 임무가 수행되지 못하면 정신증의 구조가 형성된다. 라캉은 이런 맥락에서 욕망을 덧붙인다. 죽음충동에 주이상스가 있다면, 생명충동에는 욕망이 있다.

라캉은 세미나2(1954-55년)를 진행하던 5월 19일에 “욕망, 생명 그리고 죽음”을 강의한다.<sup>27</sup> 라캉은 여기서 분석의 죽음과 생명을 말한다. 가령, 분석 상황에서, 분석가가 분석수행사

<sup>25</sup>Sigmund Freud, “Selbstdarstellung(1925),” *Gesammelte Werke*, vol. XIV (London: Imago, 1948), 84-85.

<sup>26</sup>Martin Luther, “Commentaire de l’Épître aux Romains(t. II)(1516),” *Œuvres* 12(Genève: Labor et Fides, 1985), 211. *W.A.* LVI, 442.22-23. 라틴어로는 *Simul peccator simul penitens simul justus*, 한글로는 항상 죄인이며 항상 회개하는 자이고 항상 의인이다.

<sup>27</sup>Jacques Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 1978), 259-274(1955년 5월 19일 강의).

(내담자)의 이야기를 듣는 가운데, 그가 해야 할 일을 알 수 없고 이해할 수 없을 때, 그가 무엇인가를 했지만 실패할 때, 그는 관성의 차원에 머물게 된다. 즉, 외부에서 힘이 작용하지 않아서 정지상태에 있게 되는 상황에 놓이게 된다. 라캉은 관성의 상태는 분석가의 저항 상태라고 말한다. 분석가는 해석을 하고, 또 해석을 하면서, 주체(분석수행자)로 하여금 자신의 욕망의 대상을 말하게 한다.

유일한 저항이 있는데, 그것은 분석가의 저항입니다. 분석가는 그가 무슨 일을 하고 있는지 이해하지 못할 때 저항합니다. [...] 관성과 저항의 상태에 있는 사람은 바로 그입니다. 반대로, 말 그대로 실존에 미치지 못하는 이 욕망을 명명하고, 연결하고, 옮기는 것에 관하여 주체에게 배우는 것이 중요하기에 강조합니다. 욕망이 감히 그(의) 이름을 말하지 않았기에, 주체는 그것을 아직 떠오르게 하지 않았습니다. [...] 주체가 그의 욕망을 인식하고 이름을 짓는 것은 분석의 효과적인 행동입니다. 그러나 그것은 거기에 모든 것을 부여하고 기꺼이 협력할 수 있는 무언가를 인식하는 것에 관한 것이 아닙니다. 그것을 명명함으로써, 주체는 세상에 새로운 있음을 만들고, 떠오르게 합니다. 주체는 이와 같이 있음을 끌어들이고 동시에 이와 같이 없음을 만듭니다.<sup>28</sup>

분석가가 저항의 상태에 있다는 것은 관성의 법칙에서 말하는 정지상태에 있음을 말한다. 여기에 외부에서 자극이 주어지면 분석가는 움직인다. 분석수행자가 자신의 욕망을 분석가 앞에 명명하고, 자신이 명명한 것과 자신의 욕망을 연결하고, 자신의 실존으로 그것을 이끌어 내도록 해석에 성공할 때, 분석가는 저항에서 벗어난다. 분석수행자가 욕망을 명명하고 실존으로 불러내면서 있음(présence, +)을 상징계에 명기하고, 반대급부에는 없음(absence, -)을 동시에 명기하도록 분석가가 이끌 때, 분석가는 정지상태에서 벗어난다. 라캉은 분석가의 정지 지점을 “un point idéal, un point idéal abstrait, un point zéro, un point mort”<sup>29</sup>라고 말한다. 즉, 분석가가 저항의 단계에 있다는 것은 “이상적(상상적) 지점, 떠어난 이상적(상상적) 지점, 제로지점, 죽은 지점”에 있다는 것이다. 이 지점은 분석가가 분석수행자의 말을 해석하면서 그로 하여금 자신의 욕망을 불러내도록 하는 데 성공하지 못하는 단계를 일컫는다. 이 단계에서 분석가는 죽음도 아니고 생명도 아니고 그 중간에 위치한다. 그러나 분석수행자가 자신의 욕망을 말로 드러내고, 분석가의 잇다른 해석이 주어질 때, 이 위치는 이동이 된다. 전

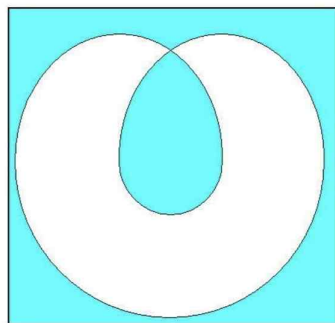
<sup>28</sup>Jacques Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 1978), 267. “Il n’y a qu’une seule résistance, c’est la résistance de l’analyste. L’analyste résiste quand il ne comprend pas à quoi il a affaire. [...] C’est lui qui est en état d’inertie et de résistance. [...] Il s’agit au contraire d’apprendre au sujet à nommer, à articuler, à faire passer à l’existence, ce désir qui, littéralement, est en deçà de l’existence. et pour cela insiste. Si le désir n’ose pas dire son nom, le sujet ne l’a pas encore fait surgir. [...] Que le sujet en vienne à reconnaître et à nomer son désir, voilà quelle est l’action efficace de l’analyse, Mais il ne s’agit pas reconnaître quelque chose qui serait là tout donné, prêt à être coapté. En le nommant, le sujet crée, fait surgir, une nouvelle présence dans le monde. Il introduit la présence comme telle, et du même coup, creuse l’absence comme telle.”

<sup>29</sup>Jacques Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 1978), 266-267. 이 표현은 옥타브 마노니의 질문에 답하면서 라캉이 마노니의 용어에 기반하여 답변한 것이다.

진한 위치(+ )만큼 후진한 위치(-)가 남게 된다. +와 -는 분석가뿐 아니라 분석수행자에게도 명기된다.

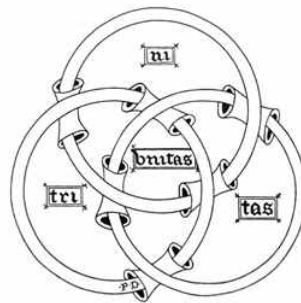
이렇게 라캉은 충동이론을 관성의 법칙으로 설명한다. 바울이 신앙인의 이중화된 몸을 말하듯이, 라캉도 정신분석 주체의 몸을 말한다. 분석수행자가 자신의 욕망을 드러낼 때 +와 -의 상태가 되듯, 분석가는 저항에서 벗어난다. 이렇게 라캉은 프로이트가 제시한 죽음충동과 생명충동을 분석 상황에 도입한다. 이런 그의 논의는 주이상스, 죽음충동, 생명충동, 쾌락원칙, 현실원칙 등의 구조에서 작용하는 관계를 다룬다. 구조 간에 대립을 시키는 시기와 그렇지 않은 시기로 구분이 될 수 있지만 근본적으로 대립적인 구조는 유지한다. 그것은 죽음충동과 생명충동 간의 관계이다.<sup>30</sup> 그리고 이 구조와 리비도의 관계이다.

프로이트가 죽음충동에 리비도가 없다고 보았다면, 라캉은 죽음충동(및 주이상스)에도 리비도가 없거나 있다고 본다. 이것은 생명충동(Désir, 데지르, 욕망)에 있는 리비도와 이어지고 조율이 가능하다고 본 것이다. 이렇게 몸의 이중성을 대립이면서도 조율로 본다. 조율은 순환, 소통, 지양(止揚, Aufhebung)과 상응한다. 마치 루터가 동시성으로서의 소통, 순환, 조율을 말할 때, 회개를 죽음(죄인)과 생명(의인)을 잇는 지렛대로 보듯, 프로이트와 라캉에게서 이 지렛대는 분석수행자의 'Verdrängung(억압, 밀어내기)'<sup>31</sup>과 분석가의 'Widerstand(저항)'와 연관된다. 라캉은 메비우스의 띠로 이 과정을 설명하다가 '거꾸로 된 8'(le huit inversé 1962년)과 '보로매오 매듭'(le nœud borroméen, 1973년)으로 이것을 설명한다.



32

'거꾸로 된 8'



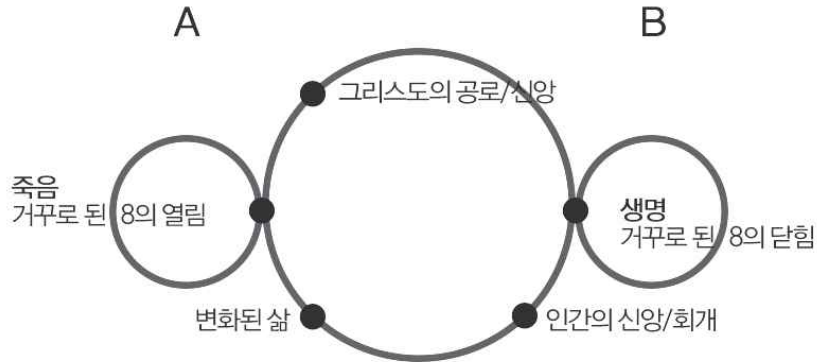
33

'보로매오 매듭'

<sup>30</sup>Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 1973), 세미나 11권, 1964년 5월 6일, 13일 강의 참조. Jacques Lacan, *Encore*(Paris: Seuil, 1975), 세미나 20권, 1973년 2월 9일 강의 참조. 라캉의 주이상스에 관하여 다음 책의 '욕동', '죽음의 욕동', '쾌락원칙', '향락', '현실원칙' 등의 항목을 참조. 딜런 에반스, 김종주 외 옮김, 『라캉 정신분석 사전』(경기 고양: 인간사랑, 1998). 초기(세미나2)에 그는 '주이상스, 죽음충동, 쾌락원칙' 간에는 대립이 없다고 보고, 이것과 '현실원칙' 간에는 대립이 있다고 보았다. 즉, 욕망과 그러다가 세미나7에 가서는 '주이상스, 죽음충동'과 '쾌락원칙'의 대립을 말한다. 즉, 주이상스를 포기하고 욕망을 포기하지 말라고 말한다. 주이상스의 몸과 욕망의 몸이라는 몸의 이중성을 말한다. 주이상스에는 리비도가 없기도 하고 있기도 하지만 주이상스에 사로잡힌 상태의 몸을 말한다. 1960년 이후 세미나11에서는 대립이 아닌 조율을 언급한다. 지나친 주이상스 추구는 고통이기에 리비도의 생명, 적절한 즐거움의 추구를 제시한다.

<sup>31</sup>Sigmund Freud, "Die Verdrängung(1915)," *Gesammelte Werke*, vol. X(London: Imago, 1946), 210-232.

바울과 아우구스티누스가 한쪽에서 결여되면 다른 한쪽으로 이동하는 원리를 말할 때, 그것이 자동적으로 되는 것이 아니라 하나님의 은혜와 개인의 선택, 또는 두 정부의 기능이 요청된다. 이런 조건 하에서 한 사람 안에 있는 두 몸, 두 충동은 그 작용이 현실에서 생활 가능하도록 작동한다. 바울에 따른 몸의 이중화는 아우구스티누스, 루터, 프로이트, 그리고 라캉을 거치면서 아래의 그림과 같이 표현될 수 있다. 이 그림에서 A는 *σωμα ψυχικόν*, B는 *σωμα πνευματικόν*이다. 이중화된 몸은 아래의 세 원이 메비우스의 띠처럼 회전하면서 영위한다.



## VII. 결론

이상에서 보았듯이, ‘창세기에 따른 생명의 기원’을 토대로 바울은 ‘몸에 관한 두 개의 담론’-*σωμα ψυχικόν*과 *σωμα πνευματικόν*-을 제시하고, 그 둘의 관계를 논의했다. 바울을 이은 아우구스티누스는 ‘두려움과 기쁨’이라는 요소를 몸의 이중성에 적용하면서 ‘두려움의 몸’과 ‘기쁨의 몸’ 간의 시소게임과 같은 작용을 말하였다. 루터는 몸의 이중성을 한편으로는 ‘두 왕국’의 범주에서 논하고, 또 다른 한편에서는 ‘율법 앞과 복음 앞’에서 논하면서, 한쪽에서 또 다른 한쪽의 꼬리를 무는 식으로 연속되는 과정을 설명했다. 그리고 정신분석가인 프로이트는 ‘충동이론’을 통해 몸의 이중성을 엄격하게 전개했고, 라캉은 그 논의를 더 세밀하게 발전시키면서 ‘죽음과 생명’, ‘주이상스와 욕망’ 간의 지양(止揚, *Aufhebung*)과 조율을 전개했다. 이런 논의의 흐름을 통해 우리의 몸이 이것과 저것의 이중적 대립이면서도 상호적 조율 가운데 있다는 주장은 실존적인 측면에서 볼 때 매우 시사적이라고 보인다.

우리가 생명을 풍성하게 하는 것에 관하여 말할 때, 늘 예수 그리스도의 말을 상기하게 된다. 예수 그리스도께서는 “내가 온 것은 양으로 생명을 얻게 하고 더 풍성히 얻게 하려는 것이라”(요10:10)고 말씀한다. 성부성자성령 삼위일체 하나님께서는 세상을 지으시면서, 그리고 세상을 지으시고는 이 세상이 생명으로 가득차기를 원하셨다. 그 임무를 직접 완수하시고 그 일을 지속하고 계신다. 그런 중에 우리는 하나님께서 창조하신 생명의 파괴를 목도하고 있다.

<sup>32</sup>Cf. Jacques Lacan, *L'identification*(1961-62년, 미출판), 1962.4.11.일 강의.

<sup>33</sup>Cf. Jacques Lacan, *Encore*(1972-73년, 미출판), 1973.5.15.일 강의.



지금까지 상정한 두 몸의 원리가 지속될 수 있을지에 관하여 고심하고 있다. 우리가 살고 있는 행성(planet)이 당면한 문제에 봉착해있다. 이런 상황 가운데 두 몸이 지니는 두려움과 기쁨, 두 통치 사이에 놓인 두 몸을 가진 생명체가 기쁨의 생명을 그대로 유지할 수 있을까 하는 위기에 처해 있다. 바울의 관점에서 보면, 하나님의 것은 하나님께서 하나님의 뜻대로 그 몸을 주실 것이다. 하지만 종국적인 몸을 얻기 전에 두 몸을 가진 우리가 마주하게 될 난관에 관하여 우리는 숙고하고 있다. 이런 상황에서 우리는, 루터의 원리가 보여주듯, 회개를 통해 죽음에서 생명으로의 전환을 이루고자 요청하게 된다. 이것이 없이는 저쪽에서 이쪽으로의 이행은 없다. 우리가 사망에서 생명으로 이행하는 길은 회개로 접어드는 것이다. 성령의 사역은 이 지점에서 인간과 조율한다. 성령은 강압적이지 않게 강권적으로 회개하는 자를 돕는다. 우리 인류가 죽음충동에 사로잡히는 이유를 체득하고 인지한다면, 회개를 통한 방향전환을 시도하는 길이 있다. 구체적으로 죄책을 고백하고, 방향이 전환된 삶의 태도로 살아야 할 것이다. 사변적인 것처럼 보이는 몸의 이중성은 현실적이고 실제적이다. 우리는 지금도 우리의 몸을 담구는 이 행성(자연과 문화를 포함한)에서 죽음충동에 따라, 파괴하면서도 자각과 반성없이 살고 있다. 지금은 사망에서 생명으로, 생명에서 사망으로, 다시 생명으로의 순환을 이끌어내기 위해 엄격한 회개와 돌이키는 움직임이 요청되는 시기이다. 우리는 바울, 아우구스티누스, 루터가 당면했던 시기와는 차원이 다른 시기를 살고 있다.

창조주이시고 만물을 유지시키시는 삼위일체 하나님께서 창조 시부터 해 오신 일이 생명에 관한 것임을 주지할 때, 두려움의 몸에서 기쁨의 몸으로의 이행이 성삼위 하나님의 의도임을 묵도하면서, 그 일하심에 우리가 함께 해야 함을 다시금 인지하게 된다. 귀한 자리를 마련 해주셔서 생명에 관하여 돌이켜볼 수 있게 되어 깊은 감사의 마음을 드린다.

## 참고문헌

강응섭. 『프로이트』. 경기 파주: 한길사, 2010.

-----, 『자크 라캉의 세미나 읽기』. 서울: 세창미디어, 2015.

-----, 『프로이트 읽기』. 서울: 세창미디어, 2021.

볼프, 한스 발터. 『구약성서의 인간학』. 경북 왜관: 분도출판사, 1976.

라캉, 자크. 『자크 라캉 세미나 1-프로이트의 기술론』. 맹정현 옮김, 새물결, 2016.

-----, 『자크 라캉 세미나 11-정신분석의 네 가지 근본 개념』. 맹정현·이수련 옮김, 새물결, 2008.

성서.

아우구스티누스, “영과 문자(412).” 『아우구스티누스: 후기 저서들』. 서울: 두란노아카데미, 2011.

이정우. 『영혼론 입문』. 서울: 살림, 2003.

장상. “바울의 인간이해에 대한 연구: 육(σάρξ)과 몸(σωμα)의 개념을 중심으로.” 『한국문화연구원 논총』 37권 (1981년), 29-49.

Freud, Sigmund. “Drei Abhandlungen Zur Sexualtheorie(1905).” *Gesammelte Werke*. vol. V. London: Imago, 1942.

-----, “Zur Einführung des Narzißmus(1914).” *Gesammelte Werke*. vol. X. London: Imago, 1946.

-----, “Triebe und Tribschicksale(1915).” *Gesammelte Werke*. vol. X. London: Imago, 1946.

-----, “Die Verdrängung(1915).” *Gesammelte Werke*, vol. X. London: Imago, 1946.

-----, “Jenseits des Lustprinzips(1920).” *Gesammelte Werke*. vol. XIII. London: Imago, 1940.

-----, “Selbstdarstellung(1925).” *Gesammelte Werke*. vol. XIV. London: Imago, 1948.

Lacan, Jacques. *Les écrits techniques de Freud* (1953-54). Paris: Seuil, 1975.

-----, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-55). Paris: Seuil, 1978.

-----, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1963-64). Paris: Seuil, 1973/1992.

-----, *Encore* (1972-73). Paris: Seuil, 1975.

-----, *L'identification* (1961-62년, 미출판).

Luther, Martin. “De l'autorité temporelle(1523).” *Œuvres*. tom. IV. Genève: Labor et Fides, 1957.

-----, “Commentaire de l'Épître aux Romains(t. II)(1516).” *Œuvres*. tom. XII. Genève: Labor et Fides, 1985.

## 강응섭 교수님의 논문, “σωμα ψυχικόν(육의 몸)과 σωμα πνευματικόν(영의 몸)의 관계”에 대한 논평

이 명 권

(코리안아쉬람 대표, 비교종교학자, 동양철학자)

본 연구는 큰 틀에서 신학과 심리학의 만남이자 그것에 따른 통찰이다. 그 만남과 비교의 주요 키워드는 ‘몸에 관한 두 개의 담론’이다. 특히 바울이 주목한바 고린도전서 15장에 나타난 헬라어 σωμα ψυχικόν(육의 몸)과 σωμα πνευματικόν(영의 몸)의 두 단어를 둘러싼 쟁점들이다. 이러한 쟁점의 등장인물은 바울을 비롯하여, 아우구스티누스와 루터라는 신학자와 프로이트와 라캉이라는 심리학자들이다. 신학과 심리학을 전공한 강응섭 교수님으로서는 아주 흥미로운 주제일 뿐 아니라, 비교 논의를 진행하는 과정도 흥미롭고 유익하다.

창세기에 나타난 생명의 기원을 토대로 한 바울의 이 두 개념, 곧 ‘몸의 이중성’을 기초로 저자는 아우구스티누스의 신학에서 ‘두려움의 몸과 기쁨의 몸’이라는 이 둘 ‘사이’의 시소계임을 지적하고 바울의 몸의 이중성 사상과 비교하는가 하면, 루터가 주장하는 ‘하나님 나라(영적 나라) 통치와 세상 나라 통치 간의 꼬리물기’를 내세우면서 아우구스티누스와 루터의 비교로 확장된다. 예컨대 아우구스티누스의 ‘두려움의 몸’과 ‘기쁨의 몸’은 루터가 말하는 두 왕국과도 대비된다. 이는 이미 아우구스티누스가 <신의 도성>에서도 설명했듯이 루터 또한 ‘하나님의 나라와 세상 나라’의 두 왕국과 두 정부(영적 정부와 세속 정부)를 말하고 있다.

이러한 구조적 유사성에 착안하여 저자는 앞서 바울이 제시한 ‘몸의 이중성’을 토대로 아우구스티누스와 루터라는 신학자들의 영역을 넘어, 정신분석에 입각한 심리학자들의 영역으로까지 논의의 폭을 넓힌다. 예컨대 아우구스티누스의 ‘두려움의 몸과 기쁨의 몸’은 프로이트에게서 출생 시와 연관된 본능과 후천적 변화로서의 충동이론과 대비되며, 그 충동 이론은 다시 자아충동(자기보존/배고픔, 자기성애, 자기중심, 자기관심 등)과 성충동(리비도/사랑)으로 구분되었다. 하지만 이후에 프로이트는 자아충동과 성 충동을 자기애적인 자아 리비도와 대상 리비도로 구분하여 상호 대립하는 것으로 대치하면서 심리적 변화의 과정을 설명하고 있다. 하지만 이 또한 최종적인 결론은 아니라고 프로이트는 말한다. 여기서 자아 리비도와 대상 리비도를 구분하는 것은 성 욕동과 자아 욕동의 구별의 가설에 따른 것이다. 이처럼 프로이트는 몸의 경험에서 본능, 충동, 리비도에 대한 연구를 진행했고, 한 걸음 더 나아가서 프로이트는 충동문제와 관련하여 자기 보존적 개념의 에로스와 파괴적인 죽음충동의 대립과 협력적인 관계를 규명하고 있다. 이는 프로이트가 몸의 경험에 대한 주요 관심사로서 죽음과 생명의 관계를 분석한 것으로, “인간은 어떻게 생명을 경험하는가?”에 대한 분석이기도 했다.

이는 본능에서 자아충동 그리고 다시 성충동으로 이행되는 것이었다. 여기서 자아충동과 리비도 충동을 대립시킨 것이 비판을 받게 되자, 프로이트는 파괴적인 죽음충동을 새로 상정하여 이와 대립되는 생명충동(사랑충동)을 내세우는 ‘충동의 이원성’을 주장하게 된다. 이러한 분석은 1차(무의식, 전의식, 의식)와 2차(이드, 자아, 초자아)에 걸친 위상의 변화로도 볼 수 있는데, 1차에서는 자아충동과 성충동의 대립이었다면, 2차에서는 죽음 충동과 생명 충동이라는 대립으로 변화되었음을 보여준다.

바로 이러한 몸의 경험에 따른 프로이트의 심리적 작용 기제를 저자(강응섭 교수)는 바울과 아우구스티누스의 몸의 이중성 개념과 비교하고 있고, 더 나아가서 루터의 두 왕국과 관련한 이중성과의 비교 연관이 가능하다는 주장을 펼치고 있다. 바울이 제시했던 몸의 두 상태(육적, 영적인 몸)는 시공간적으로 볼 때, 나중-저기와 지금-여기에서 이루어지는 것이며, 프로이트의 입장에서 보면 죽음 욕동과 생명 욕동 사이의 존재로 비교된다는 것이다. 이는 다시 루터가 말한바, “항상 죄인, 항상 회개, 항상 의인”이라는 인간의 동시적 양면성과도 비교된다. 이러한 몸의 이중성은 ‘이것과 저것’이 아니라, σῶμα ψυχικόν(육의 몸)이면서 동시에 σῶμα πνευματικόν(영의 몸)이 된다.

한편 라캉에게서는 주이상스와 욕망 이론으로 색다른 영역의 비교를 시도한다. 라캉은 프로이트의 정신분석에서 한 걸음 더 나아가서 욕망이론을 덧붙이는데, 이른바 프로이트가 말한 죽음충동에 주이상스가 있다면 생명 충동에는 욕망이 있다는 것이다. 특별히 정신분석가와 내담자 사이에서 진행되는 일련의 ‘욕망분석’은 몇 가지 단계로 진행된다. 이른바, 내담자가 자신의 욕망을 “명명하고, 연결하고, 옮기는(자신의 실존으로 이끌어 내는)” 과정이 필요하다. 이 과정에서 내담자는 자신의 욕망을 인식하고 이름 짓는 행위가 분석에서 중요한데, 내담자가 욕망을 명명하고 실존을 불러냄으로써, ‘새로운 있음’을 드러낸다. 동시에 내담자는 ‘없음’도 야기한다.

중요한 것은 분석가와 내담자 사이에서 분석가가 외부의 자극이 없이 관성의 법칙에서 말하는 일종의 정지 상태인 ‘저항(반대/장애?)’에 부딪힐 때, 이 지점에 대해 분석가는 ‘이상적(공상적/관념적) 지점, (난해한, 추상적, 공상적) 떼어낸(?) 지점, 제로지점, 죽은 지점’의 상태에 있다고 라캉은 지적한다. 라캉이 이와 같이 충동이론을 저항에서 벗어나는 정도의 차이를 두고 ‘전진한 위치(+)’와 ‘후진한 위치(-)’로 기록되는 관성의 법칙으로 설명하면서 바울이 말하는 신앙인의 ‘이중화된 몸’과 비교하고 있다. 이는 또한 프로이트가 제시한 죽음충동과 생명충동의 대립적 구조분석을 주이상스와 욕망의 이론으로 응용 확대한 것이다. 다만 프로이트가 죽음 충동에 리비도가 없다고 보았다면 라캉은 리비도가 ‘없거나 있다’고 본 차이가 있다. 이는 양자(죽음 충동과 생명 충동) 간에 대립하면서도 순환적인 조율성을 추가하고 있는 것이다.

이는 마치 루터가 동시성을 말하면서 죽음과 생명 사이에 ‘회개’를 조율로서의 지렛대로 설명하고 있는 것과 유사한 구조다. 이러한 지렛대는 프로이트와 라캉에게서 각각 내담자의 ‘밀어내기(Verdrängung)’와 분석가의 ‘저항(Widerstand)’에 해당한다.

한편 바울이나 아우구스티누스에게서의 ‘조율’에 해당하는 것은 ‘하나님의 은혜와 개인의 선택’이라는 지렛대가 작용한다. 이는 루터가 말하는 두 정부의 기능도 마찬가지다. 이상에서 논의된 바와 같이 인간 몸의 이중화된 성격에 나타나는 이것과 저것(죽음 충동과 생명 충동

등의 ‘대립과 조율’이라는 동시성의 측면은 인간의 실존적인 측면을 고려해 볼 때, “매우 시사적이다”고 보는 저자의 주장에 동의한다. 이러한 이중적이고 동시적인 인간의 실존 상황에서 예수가 주는 ‘생명’을 더욱 풍성하게 하는 일과, 그와는 반대로 ‘생명 파괴의 현실’에 직면한 오늘날의 인류와 행성(자연 문화 포함)의 위기와 같은 죽음충동도 엿보게 한다. ‘두려움’에서 벗어나 ‘기쁨’의 생명으로 가는 길에서 바울이 말하는 ‘영의 몸’으로 다시 거듭나기까지, ‘회개’라는 지렛대가 필요하고 성령이 이 순간에 개입한다는 사실도 신학적 안목에서 중요한 논의가 된다.

이상의 논의를 통해 논평자는 신학과 심리학의 만남과 비교적 통찰을 시도한 저자에게서 많은 배움을 얻었다. 심리학적 지식에 과문한 논자로서 큰 질문 하나와 몇 가지 작은 질문을 던지면서 논평을 마감하고자 한다.

첫째, 바울, 아우구스티누스, 루터로 이어지는 ‘신학적 진술’과 프로이트와 라캉으로 이어지는 ‘심리학적 정신분석’에는 상호 전제가 다르다. 이른바 ‘하나님의 개입’과 ‘하나님의 배제’라는 큰 틀에서 서로 간의 논의의 출발점이 다르다. 그럼에도 불구하고 이 둘 사이의 비교분석을 시도했는데, 그러한 시도의 결과로 얻어진 성과를 저자는 ‘한국교회에 주는 합의점’을 살피고자 했다. 결론 부분에서 저자는 예수의 ‘생명 담론’을 더욱 풍성하게 하는 것이 현대적 위기를 극복하는 대안으로 설명하고는 있다. 하지만 신학적 담론의 지렛대로 설명되는 ‘회개’가 하나의 대안이라면, 심리적 담론의 ‘조율’이 과연 어떤 방식으로 한국교회에 주는 ‘합의점’으로 나타날 수 있는가를 묻고 싶다.

둘째, 작은 질문은 다음과 같다. 18쪽 상단의 히브리어 ‘네케바’는 𐤏𐤊가 아니라 순서를 바꾸어 𐤊𐤏로 해야 되는 것 아닌지?

셋째, 19쪽에서 “뿌린 씨가 죽어야 싹이 나는 지연 원리”를 상기시킨다고 했는데, 과연 씨는 죽는 것인가? 씨앗의 생명은 지속되는 것 아닌가? 문학적 표현과 과학적 표현의 차이를 어떻게 읽어야 하나?

넷째, 19쪽에서 “하나님이 그 뜻대로 씨에 장래의 형제(σωμα)를 준다고”고 했다. 이때 ‘하나님의 씨(種子)’, 이것과 관련하여 불교 유식학(唯識學)에서 말하는 제8識인 알라야식(種子識)을 연상하게 되는데, 이는 불교와 신학과의 대화를 가능하게 하는 대목이다. 저자는 향후 이러한 신학적 담론 혹은 심리적 담론을 융과 같이 동양사상과의 접목과 비교를 시도해 볼 의향은 없는지?

다섯째, 21쪽 ‘두려움의 몸과 기쁨의 몸 간의 시소게임’(아우구스티누스)을 말할 때, ‘지금 여기’와 ‘나중 저기’라는 구분의 ‘사이’를 중시했는데, 이 또한 동양사상과 비교하면, 특히 불교에서의 ‘진제(眞諦)와 속제(俗諦)’의 구분과 그 ‘사이’의 존재라는 진속일여의 동시성과도 비교해 볼 용의는 없는가? 또한 마찬가지로 5쪽의 ‘옛것(옛사람)과 새것(새사람)’의 대조 속에서 ‘사이’의 존재는 여전히 ‘업(業 karma)’의 작용이 남아있는 상태의 해탈이라고 할 수 있는 유여열반 등의 차원에서도 논의가 가능 하지 않겠는가?

여섯째, 6쪽에서, “의지를 동원하여 그렇게 되고자 하는 것, 이것이 성령임재이다.”라고 했는데, 무슨 뜻인지는 이해 가지만 문장이 다소 어색한 느낌이다. 인간의 의지와 성령의 임재가 동시에 조율된다는 뜻으로 해석이 가능한지? 인간의 의지와 성령의 임재는 상향과 하향의

구조가 아닌가?

일곱째, 30쪽 분석가의 '저항'이라는 용어의 선택에 대해 다른 표현은 없는지? résistance에 저항이라는 개념 외에 장애, 혹은 반대의 개념도 있는데, '저항'이라는 단어를 선택한 이유는 무엇인가? '저항'은 정지 상태라고 했는데, 내담자가 자신의 실존으로 욕망을 이끌어 내는데 실패할 때 '저항'이라는 들어가고 성공할 때 '저항'에서 벗어난다고 하면, 분석가는 성공에 이르기까지 계속 '저항'만 하는 것인가? 각주 28번의 전체 인용문을 좀 더 쉽게 의역으로 번역 해 줄 수 없는가?

질문을 마치며 우문현답을 기대하면서, 향후에도 더욱 큰 영향력 있는 신학과 심리학, 그리고 동양학과의 비교 담론도 기대합니다. 감사합니다.

## 안티고네의 죽음과 그리스도의 죽음 - 욕망의 해체와 죽음의 해체, 그리고 죽음의 극복 -

황 돈 형  
(서울중앙신학교)

### 1. 들어가는 글- “인간의 죽음”, 우리는 누구/무엇인가?

현 21세기 사회는 안토니오 네그리의 평가에 따르면, 지난 시대의 과제를 열매 맺지 못하고 유산한 특징을 지니고 있다고 한다.<sup>1</sup> 이 말은 정치-경제적 차원에서, 마르크스의 등장 이래로 자본주의의 시장경제가 세계를 일방적 통제하는 것을 막기 위한 공산주의적 이념에 따르는 세 가지 주요한 흐름- 파시스트적 기업주의, 사회주의 국가, 사회민주주의 -이 형성되었으나 실제적이라기 보다 주로 이데올로기적으로 작용하였고, 1989년 베를린 장벽이 무너지고 소련 체제가 붕괴를 겪게 되면서 이 모든 것이 다 실패로 돌아간 것이 명백해졌다는 것이다. 그런가 하면 시장경제의 자본주의는 자본의 집중을 극복하기 위해 복지를 추구한다고 하지만, 여전히 제한되지 않는 경제력의 폭주 가운데 권력 앞에 정의를 포기하고, 대중의 인기에 소위 “진리”로 여겨진 것을 포기하는 삶의 방식을 만들어내고 있다고 평가되었다.<sup>2</sup>

이러한 부정적 상황에서, 기독교적 차원에서 사회적 행위의 윤리적 지침들의 영향력은 비록, 새로운 형태로 제안되었다고 했어도, 미미한 것으로 밝혀지고 있다. 왜냐하면, 카톨릭의 입장에서는 종교적 권력 자체에 대한 비판적인 시각이 나타나지 않았고, 해방신학과 같은 입장들은 오히려 유대-기독교적 차원에서의 유토피아적이고 전통적인 기독교적 규정 보다는 근대의 영향력 가운데 자기 규율로 이루어진 인간성의 해방을 중시함으로써, 근대 이후 종교적인 형식과 분리되어 해방감을 누리던 자율적인 인간의 세속화된 입장에 타당성의 세례를 준 것처럼 되었기 때문이다.<sup>3</sup>

최근에는 근대 자본주의의 모순을 해결하고자 마르크스적 입장을 지지하였던 이들도 공산주의적 철학이 과학적이라고 간주된 이념적 논리에 지배되고 있으며, 실질적으로 전체주의의 입장이었다고 평가하면서, 권력의 구조적 투쟁보다는 권력 자체의 민주적 분배를 통해서 경제적 노력의 결과들이 자연스럽게 사회화될 수 있게 하는 방법을 찾고 있다. 즉, 사회의 정치 경제적 모순을 극복하는 진정한 변화는 단지 중앙 집중적 권력의 변경을 통해서 이루어질 수 없다는 것을 알게 된 것이다. 그런가 하면, 자유 자본주의적 체계 하에서 존 롤스의 『정의론』(*A Theory of Justice*, 1971)은 ‘정의’를 이루는 과정적 민주주의의 근본 원리를 제시하였지만,<sup>4</sup> 그럼에도 변화

<sup>1</sup>Antonio Negri, “The End of the Century,” *The Politics Subversion*, trans. James Newell (Cambridge: Polity, 1989), 61-74. John Milbank, *The Word Made Strange* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1997), 268 에서 인용.

<sup>2</sup>John Milbank, *The Word Made Strange* (1997), 268.

<sup>3</sup>John Milbank, *The Word Made Strange* (1997), 269. 284-285.

하는 공동체적 다양한 집단 안에서 개인의 자유로운 행위 가능성에 대한 요구가 더욱 중요한 것으로 강조된 것을 보게 된다.<sup>5</sup> 이러한 맥락에서 프랑크푸르트 학파의 하버마스는 모든 형태의 강요를 포기하는 “대화” 중심의 사회적 행위의 정당성을 이루는 방식으로 개인의 주체적 가능성을 추구하였고<sup>6</sup>, 그의 뒤를 따르는 악셀 호네프트는 인정투쟁을 통해서 개인화된 인격적 주체성의 실현을 사회 정치적 과제로 설정하였다.<sup>7</sup>

그러나 오늘날 보다 획기적으로 새로운 관점이 포스트모던적 사회 정치적 형태에서 제기되었다. 이것은 이제껏 우리가 사회 정치 경제적 행위의 근거로서 당연히 여겼던 이성적이고 도덕적이며 책임적인 주체를 부정하며, 이러한 주체에 대한 보편적 규정이 다만 상상에 기초한 허구적 구성물이었다고 간주한다.<sup>8</sup> 그리고 정치적 사회적 이슈들에 전제되어 있는 보편적인 인본주의적 이념에 대하여도 근본적 의심을 제기한다.<sup>9</sup> 그리하여 푸코 이래로 들뢰즈나 가타리 등 많은 이들은 민주화된 사회의 형성을 위해서 객관적 제도나 정신적 이념들을 대상으로 하는 거대 정치학을 부정하고, 어떻게든 개별적 차원에서 작용하는 미세한 정치적 영역을 재발견하고자 한다. 그리고 그 가운데 어떤 공통된 이념을 구성하는 것이 문제가 아니라 서로 다른 타자적인 정치적 주체성의 형성을 통해서 새로운 사회적 변화의 가능성을 추구하고자 한다. 이들에게는 이제까지 알려진 인간이해 자체에 대해 근본적으로 의문을 제기하는 “인간의 죽음”이라는 표어가 매우 중요하게 작용하는 것을 알 수 있다. 즉, 이제까지 사회 정치적 질서 가운데 전제되고 당연히 되었던 보편적 인간으로서 자아 주체성은 단지 시대적 권력 작용에 의한 조형물이기 때문에 이제 모든 차원에서 전격적으로 해체적으로 파악되어야 하며, 기존의 형이상학적인 방식을 벗어나 존재-물질적인 특징을 이루는 방향으로의 전환 가운데 하나와 다수의 근원적 일치를 나타내는 리좀식의 다양체로서 다시 이해되어야 한다는 것이다.<sup>10</sup> 한 마디로, 현재는 의식과 행위의 통일적이거나 단일한 의미를 이루는 인간 주체에 대한 전제를 포기하고, 여러 가지 상황에 따른 다양한 형태의 존재를 실현하는 주체성을 추구하고 있는 것이다.

그런데 이렇게 사회 정치적 문제에 대하여 인간의 주체에 대한 새로운 시각을 요구하는 관점은 현 시대에 또한 가장 시급한 것으로 알려지는 생태계 문제에서도 매우 유사한 결과를 요구하고 있음을 알게 된다. 현재 인간의 존속을 위협하는 생태계의 문제해결은 단지 환경오염의 해결에서 찾을 수 없을 뿐더러, 또 인간의 복지를 위한 지속 가능한 성장 가능성에 대한 대책에서 찾을 수 없고, 남-여의 인간성의 성차별을 근거로 이루어지는 사회적 억압 구조를 종결시킴으로써 자연의 해방까지 이루고자 하는 시도<sup>11</sup>로도 충분하지 않다는 것이 분명한 것이다. 그리하여 지

4존 롤스/황경식 역, 『정의론』 (서울: 이학사, 2002), 106.

5마이클 샌델/안진환, 김진욱 역, 『정치와 도덕을 말하다』 (서울: 와이즈베리, 2016), 350-352. 그리고, 아이리스 영/김도균 외 역, 『차이의 정치와 정의』 (서울: 모티브북, 2017), 115.

6윌리엄 하버마스/윤형식 역, 『진리와 정당화』 (서울: 나남, 2008), 17. 그리고 특히 4장 탈선협화의 길, 참조.

7Axel Honneth, *The Struggle for Recognition The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. Joel Anderson (Cambridge: Polity Press, 1995), 129.

8Steven Best and Douglas Kellner, *Postmodern Theory* (New York: The Guilford Press, 1991), 283-284.

9Steven Best and Douglas Kellner, *Postmodern Theory* (1991), 27-28.

10질 들뢰즈, 펠릭스 가타리/김재인 역, 『천개의 고원』 (서울: 새물결, 2001), 리좀적 존재양식에 대하여 개괄적 설명은 14, 17-55. 리좀적 형태를 이루는 원리로서 1. 연결접속의 원리, 2. 다질성의 원리, 3. 다양체의 원리, 4. 탈기표작용적인 단절의 원리, 5. 지도제작의 원리, 6. 전사(傳寫)의 원리.

11전현식, 김은혜 외 편, 『생태 사물 신학』 (서울: 대한기독교서회, 2022), 88-97.



금은 준객체-존재론과 함께 존재-물질적 차원에서 생태계의 문제를 다시 파악하고자 하는 것을 보게 된다.<sup>12</sup> 다시 말해서 여기서도 이제까지 인간에 대한 관점의 근본적 전환을 요구하고 있는 것이다. 그리하여 이 가운데 밝혀진 진정한 질문은 “이제까지 존엄성을 지니는 존재로 간주되던 인간이 이 세상에 근본적으로 필요한 존재인가?” 하는 것이다. 아직도 인간이 갖고 있는 능력으로 말미암아 세상의 생태계의 변화를 주도할 수 있는 존재로 보지만, 정말 “인간이 세상을 위해서 긍정적 존재인가? 아니면, ”인간은 숙주를 죽이고야 끝을 맞이하는 바이러스 같은 존재인가?“ 물어보게 되는 것이다. 한 마디로 말해서, 존재-물질적 차원에서 존재적 가치를 묻는다면, “인간의 종말이 앞으로의 생태계 보존을 위해서 더 자연스러운 대안이 아닌가?“ 묻게 되는 것이다.

이러한 견지에서 ‘포스트 휴머니즘’을 주장하는 브라이도티의 강조처럼, 인간이 아닌 모든 생명체를 단일하게 취급하는 것으로서 생성을 강조하는 것이 세상의 미래를 위해서 더욱 바람직한 방향이라고 평가할 수도 있을 것이다.<sup>13</sup> 그리고 우주적 종말이 예상되는 가운데 현재를 위해서는 “다중 우주론”, 혹은 펜 로저가 주장하는 “반복되는 우주”에 대한 또 다른 우주를 상상하고, 인간이 경험하는 막다른 상태의 무의미를 연기시키면서 - 모든 것이 그렇게 작동되도록 이미 결정되었던 것처럼 - 아무것도 발생하지 않을 것처럼 마지막까지 현재를 연장하는 것이다. 마치, 니체가 영원회귀를 말하면서, 자신의 허무주의적 관점주의를 극복하려는 방식처럼, 인간이 말할 수 없는 것을 말하는 것 외에 다른 길이 없는 상황에서, 교묘한 변명으로 자신을 감추고, 개인의 죽음으로부터 우주적 종말이라는 최후의 점을 어떻게든 망각하며 살아가는 것이다. 그러나 이 무의미한 종말을 피하기 위해서 존재-물질적 차원에서, 사회적이며 과학적 이론을 다양하게 전개시킬 지라도 개인적 죽음에서부터 우주적 종말을 막지 못한다는 것은 분명하다. 그리고 이와 함께 우리가 주목해야 할 더 긴박한 현실은 천재지변이나, 코로나 같은 인간 외적인 요인을 통해서 죽은 이들보다, 인간의 문명의 충돌로서 전쟁, 사건, 사고, 사회적 갈등에서 발생하는 자살 등으로 매일 죽어가는 이들이 더 많다는 사실이다. 다시 말해서 우리는 앞으로 다가올 종말의 그림자를 실현하는 것처럼, 지금 우리는 가능한 형태로 서로를 죽이면서 살아가고 있는 것이 우리의 현실에 시급한 문제라는 것이다. 그리하여 인간이 무엇이라는 질문의 해답은 우선적으로 죽음의 문제에 대한 해답을 제공할 수 있는가 하는 것에서 시작될 수 있다는 것을 알게 된다.

이렇게 최후의 종말을 예기하는 죽음으로 채색된 현재적 상황에서 우리는 스스로 우리가 어떤 존재인지 그리고 또 어떤 미래를 기대할 수 있는지 묻게 되는 것이다. 이러한 질문을 신학적으로 파악하기 위해서 먼저 1. 사회적 차원에서 논의되는 강압적 죽음의 현상을 통해서 제기하는 삶의 가능성에 대하여 안티고네를 통해서 설명하고자 하였던 이론들을 지점을 중심으로 파악하고, 2. 그러한 죽음과 삶의 역동적 관계성을 통해서 죽음을 어떻게 해체하고 있는지 해체론적 신학자들을 살펴보면 그러한 시도의 한계를 지시하고자 한다. 3. 이러한 한계성 가운데 새로운 죽음의 이해를 그리스도의 사건 속에서 파악하고자 한다.

## 2. 안티고네의 죽음: 인간의 삶의 가능성에 대하여

인간은 태어나서 죽기까지 과정을 통해서 자신을 경험한다. 이러한 단순한 사실에서 죽음은

<sup>12</sup>전현식, 김은혜 외 편, 『생태 사물 신학』 (2022), 41-44, 198-199, 245-249.

<sup>13</sup>로지 브라이도티/이경란 역, 『포스트휴먼』 (서울: 아카넷, 2015), 90-91, 109, 119.

마지막 장면으로서 생명의 부정인지, 아니면 생명의 완성을 의미하는 것인지 정확하지 않다. 일찍이 헤겔은 그의 “정신현상학” 정신의 부분에서 인류를 다루는 가운데 소포클레스가 쓴 안티고네에 남성성으로 나타나는 크레온의 인간의 법과 여성성으로 나타나는 안티고네의 신의 법 사이의 갈등 사이에서 드러나는 부정성은 “전능하고 정의로운 운명”으로 나타나며 사회의 발달 과정에 맞물려 드러나는 죽음의 비극적 관계에서 이루어지는 정신의 발전 과정을 밝히고자 하였다.<sup>14</sup> 이 가운데 헤겔은 안티고네의 죽음은 자연스러운 죽음이 아니라, 신적 원리(logos)가 인간의 사회적 원리(nomos)와 대립하는 권력의 모순적 사태에서 발생한 것으로 가장 인류적 의식의 완전성을 보여주는 예로 설명한다.<sup>15</sup> 그리고 이를 통해 역사적 정신의 발달 과정에서 부정성을 통해서, 그리스적 개별성을 강조하는 정신을 극복하는 보편적 로마의 법정신이 등장하는 것을 제시하고 있다.<sup>16</sup> 이와 같이 안티고네의 죽음을 해석하는 헤겔의 관점에서 “죽음이 과연 생명의 완성을 가져오는 것인가?” 하는 질문은 두 가지 차원에서 대답될 수 있다. 첫째, 안티고네의 죽음은 새로운 사태가 등장하기까지 극복되어야 할 부정성을 지시하는 것으로 역사적 과정에서의 비극을 나타내고 있다.<sup>17</sup> “안티고네의 죽음”은 시작부터 연속되는 실패와 몰락의 과정으로서 역사가 부정성의 드러남의 과정으로 이루어지고 있음을 지시하고 있다.<sup>18</sup> 그러나 둘째, 안티고네에게 있어서는 죽음이 오히려 개인적으로 자신의 완성에 도달하는 것으로 받아들여지고 있다는 것이다. 이것은 안티고네가 죽은 오빠의 장사를 지내는 이유이기도 하다. 즉 죽음은, 헤겔의 해석에 따르면, 안티고네에게 있어서 “장기간에 걸친 온갖 삶의 굴곡을 거쳐 하나의 완결된 형태로 자신을 마무리 지은 사자는 우연에 휘둘러온 삶의 번거로움을 벗어던지고 단순하고 안정된 보편적 모습”<sup>19</sup>을 이룬 것이다. 그리하여 죽음은 안티고네에게도 자신의 “윤리적 동일성”을 제한적으로 이루는 방식으로 설명된다.<sup>20</sup> 그리하여 이 죽음은 단지 끝이 아니라, 자신의 내면의 본질을 지배한 파토스를 우연적이거나 특수한 것을 넘어서 보편적 차원에서 숙고하는 형식을 갖게 된다.<sup>21</sup> 이러한 방식으로 헤겔은 안티고네의 죽음이 미학적 관점에서 자기를 다른 어떤 캐릭터들의 역할을 비교하면서 제시하는 일종의 희극적 자기 표현의 도구가 된다고 본다.<sup>22</sup> 그리하여 헤겔이 제시하는 이러한 죽음에 대한 두 가지 차원을 함께 파악하면, 죽음은 역사적 전개에서 드러난 실패와 몰락의 과정으로 전혀 다른 것의 출현이 승화로서 요구되는 부정성이고, 개인적 삶의 과정에서 역시 자신이 도달해야

<sup>14</sup>G. W. F. 헤겔/임석진 역, 『정신현상학2』 (서울: 한길사, 2005), 17-63. 특히 48-57.

<sup>15</sup>G. W. F. 헤겔/임석진 역, 『정신현상학2』 (2005), 48.

<sup>16</sup>G. W. F. 헤겔/임석진 역, 『정신현상학2』 (2005), 66-67. 정신의 자기전개는 “인식 불가능한 절대신”을 추구하는 새로운 상태로, 궁극적으로 도덕적 정신으로의 발전방향을 제시한다.

<sup>17</sup>G. W. F. 헤겔/임석진 역, 『정신현상학2』 (2005), 63. 크레온과 안티고네는 각기 사회적인 법과 신의 법을 대표하고 서로 충돌하고 서로를 파괴하게 된다. 그리하여 결국은 의식과 세계가 서로 소위된 상태를 맞이한다고 설명한다.

<sup>18</sup>백상현, 『라캉의 인간학: 『세미나 7』의 강해』 (경기 파주: 위고, 2017), 322.

<sup>19</sup>G. W. F. 헤겔/임석진 역, 『정신현상학2』, 28.

<sup>20</sup>슬라보예 지젝/조형준 역, 『라캉 카페』 (서울: 새물결, 2016), 1029-1030.

<sup>21</sup>알렉상드르 꼬제브/설현영 역, 『역사와 현실 변증법』 (서울: 한빛, 1981), 312. 꼬제브는 헤겔 철학의 변증법적 요소가 완성된 형태로 정신의 자기 전개과정이라고 할 때, 그것이 죽음을 완성점으로 이루어지고 있다고 설명한다.

<sup>22</sup>Allen Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency* (Cambridge: Cambridge University press, 2001), 67. 여기서 안티고네는 자신의 죽음에 처한 운명을 탄달로스의 딸 니오베를 제시하면서 희극화 한다는 것이다.

하는 궁극적인 것이 출현하는 형식이라고 설명되고 있음을 알게 된다.

그러나 안티고네의 비극이 희극적인 것으로 교차되는 과정이 단지 문학적인 묘사가 아닌 현실을 나타내는 것처럼 설명할 때<sup>23</sup>, 반드시 물어야 할 점은, 왜 한 사회의 몰락과 개인의 죽음으로 나타나는 부정성이 전적인 통합을 위해 완성을 예시하는 것처럼 설명되어야 하는가이다.<sup>24</sup> 이미 사라지고, 죽은 자가 죽음 이후에 인간으로서 보편적인 상태에 있는 것인가? 죽은 자가 자연스러운 것도 아니고 강압적인 죽음을 당한 것이라면, 그래도 죽은 자는 이미 보편적인 상태라고 말할 수 있는 것인가?<sup>25</sup> 여기서 우리는 죽음을 완성과 관련된 것처럼 보고자 하는 헤겔의 관점이 단지 죽음을 설명하기 위한 것이 아님을 알 수 있다. 이것은 근본적으로 죽음을 당하는 인간이, 자신의 죽음조차도 초과하는 무엇인가를 기대하고 원하기 때문임에 가능해진 것임을 암시하고 있다고 추정할 수 있다. 즉, 헤겔은 안티고네의 죽음을 통해서 인간의 정신적 발달을 설명하고자 하였는데, 암묵적으로는 이러한 설명을 통해서 인간에게는 죽음을 해석해야만 하는 근본적으로 설명이 불가능한 요인으로서 “진리”가 실재하고 있음을 나타내고 있는 것이다. 다시 말해서, 그의 철학의 모든 변증법적 운동이 이미 부정성을 포함하는 전체성을 전제하고 있기 때문에, 안티고네의 죽음이 완성을 추구하는 현실적인 이해로 전환될 수 있음을 알게 된다.

그러나 이러한 헤겔의 입장은 오늘날 정반대로, 지젝이 밝히는 바와 같이, 죽음 자체를 생명보다 인간을 결정짓는 더 중요한 존재론적 조건이라고 볼 때, 죽음을 해석하는 것이 일종의 가상적 언어 현실로서 상불량으로서 이해될 수 있다. 안티고네의 죽음에 대한 헤겔의 설명은 죽음 자체를 지시하는 것이 아니라, 오히려 ‘죽음’을 가리는 가면으로서 작동하면서 죽음 뒤에 “무엇인가 감추어져 있다는 환상을 만들어내는”<sup>26</sup> 기능을 수행한다는 것이다. 그리하여 이제 안티고네의 극적인 진술은 헤겔이 시도한 것처럼 쉽게 인간의 현실로 넘어올 수 없으며, 여기에는 반드시 현실을 규정하는 또 하나의 경험적 근거로서 우연성으로부터 설명되는 것을 보게 된다. 우연성은 인간으로 하여금 아무것도 아닌 것에 계속해서 베일을 만들어내는 비정합성으로 결국은 모든 사태가 일치하는 것이 아니라 서로 다르다는 “적대성”을 통해서 파악된다. 즉, 죽음을 설명하는 모든 시도는 일종의 시뮬라크르라는 의미의 상불량이라고 보는 것이다.<sup>27</sup> 그리고 여기서 죽음의 실재는, 모든 죽음에 대한 설명이 일종의 “무”의 가면임을 제시함으로써, 죽음의 현상 자체를 설명하는 모든 것은 그 어떤 것도 정립될 수 없는 “비정합적인 비전제”,<sup>28</sup>로서 모든 설명의 왜곡 자체를 초래하는 “적대성”으로 파악된다.<sup>29</sup> 우리가 여기서 경험하게 되는 것은 진정한 의미의 “무”를 나타내는 무의미의 무신론적 세계관이다.

그렇다면, 비정합성을 이루는 “적대성”은 왜 발생하는 것일까? 바로 이 점에서, 우리는 모든 유물론적 무신론의 전제를 발견하게 되는데, 인간은 항상 죽음 그 자체를 그냥 둘 수 없는데, 왜

<sup>23</sup>슬라보예 지젝/조형준 역, 『라캉 카페』 (2016), 1033. 지젝은 스페르트를 인용하여 연극이 현실로 침입하며 이제 현실의 삶 자체가 연극화로 변상된다고 설명한다.

<sup>24</sup>Eberhard Jüngel, *Death: the riddle and the mystery*, trans. Lain and Ute Nicol (Philadelphia: The Westminster, 1971), 29. 죽음이 인간의 생명보다 더 인간에게 결정적인 것처럼 여겨지면 죽음의 마력이 나타난다.

<sup>25</sup>Eberhard Jüngel, *Death: the riddle and the mystery*, (1971), 3-5. 여기서 융겔은 죽음의 다양성을 설명하며 인간은 죽음을 설명할 수 확정할 수 없다고 강조한다.

<sup>26</sup>슬라보예 지젝/조형준 역, 『헤겔 레스토랑』 (서울: 새물결, 2013), 100.

<sup>27</sup>슬라보예 지젝/조형준 역, 『헤겔 레스토랑』 (2013), 98.

<sup>28</sup>슬라보예 지젝/조형준 역, 『헤겔 레스토랑』 (2013), 102.

<sup>29</sup>슬라보예 지젝/조형준 역, 『헤겔 레스토랑』 (2013), 103.

냐하면 죽음에 의해서 제한되었지만 여전히 물질적 자신의 요구가 있다는 것이다. 즉 “인간은 결국 죽는다” 하여도 여전히 살고자 한다는 것이다. 그리고 그렇게 해서만 인간은 자신의 존재를 말할 수 있다는 것이다. 이를 바디우는 “우리는 아무것도 아니지만 존재해야 한다. 이것이 비현존의 정언명령이다. 누구도 이것으로부터 벗어날 수 없다.”<sup>30</sup>고 한다. 이제 생명은 이미 죽음의 그늘 아래 있는 것으로서 살아 있는 것은 무의 현상이 드러나는 것이다. 이것을 지젝은 “less than nothing”이라는 존재적 상태로서 “othing”<sup>31</sup>으로 나타내었다. 그리고 이것은 구체적인 경우에 우발적인 사건으로 이루어지는 현실로서 발생한다. 다시 말해서 무의 현상을 진실하게 나타내는 것은 아직 나타나지 않은 것으로서 미래를 현재적으로 표현하는 것인데, 죽음의 미래가 필연적이라고 할지라도, 이 필연적인 것이 나타나는 방식이 우연적이라고 하는 것이다.<sup>32</sup>

이러한 관점에서 안티고네는 오빠와의 근본적인 관계성으로 인해서 등장하는 무의 실재가 드러나는 것을 선택하여 그것을 향해서 나간 것으로서, 사회적 차원에서 강압된 비정합성의 결과인 적대성으로 드러난 무의 실재를 받아들이는 의미에서 미래에 대한 가장 정확한 필연적 결과이지만, 그럼에도 안티고네가 죽음을 선택하게 되는 것은, 그의 오빠의 장례를 금지하는 크레톤의 입장과 반대되는 비정합적인 우연적 사건을 통해서만 이루어진다는 면이 중요하다. 그리고 이 가운데 안티고네의 죽음은 헤겔처럼 역사의 변증법적 전개가 이루어지는 순간으로 설명되지 않는다. 그리고 여기는 단지 “태어나지 말 것을”을 외치는 인간들의 죽음을 맞서는 차이가 등장하는행위의 방식들이 드러나게 된다.<sup>33</sup> 여기서 라캉의 입장을 따라서 해석되는 것을 본다면, 자신의 오빠가 사회적으로 반역자가 됨으로써 장례가 금지된 것과 그것을 위반할 때는 죽음을 당하게 된다는 것을 알면서도, 죽음을 향해 나가는 “안티고네의 죽음의 충동”과 자신의 법적 권위를 보편적으로 절대화시키며 현실 가운데 은폐된 비정합적인 모순을 외면하고 이에 대한 모순적인 증상들을 다시금 자신의 논리로 정당화하려는 “크레톤의 강박 신경증적 운동”이 나타난다.<sup>34</sup>

그리하여 안티고네와 크레톤은 각기 자신의 입장을 모든 것의 근본으로서 주체나 사회에 기반을 두는 방식으로 정당화하게 된다. 그리하여 크레톤은 스스로 법의 한계를 넘어 절대화 시키는 과정에서 타자적인 욕망에 의해서 제시되어진 상징화를 이루는 것이고, 안티고네는 이 상징화 자체에 대하여 주체적인 새로운 해석을 요구하는 것이다.<sup>35</sup> 그리하여 양자 모두는 자신의 행위를 내재적이고 사회적으로 매개된 “큰(대)타자”라는 작인 가운데 타자의 욕망을 자신의 욕망으로 동일시하며 역할을 수행하게 된다는 것이다.<sup>36</sup> 그러나 양자의 보다 중요한 차이는, 안티고네는 “절대적 개별성의 현시”로서 등장하는 오빠의 시신과 그와 연관된 자신의 존재성을 추구하며,<sup>37</sup> 단순히 사회적 욕망의 대상안에 환유적으로 계속되는 욕망을 벗어나 죽음을 통해서 공백의 무의 실재를 받아들이는 것이다.<sup>38</sup> 즉, 죽음을 받아들이는 존재로서 새로운 시작을 이루게 된다는 것이다. 그

<sup>30</sup>알랭 바디우/이은정 역, 『사유의 윤리』 (서울: 도서출판 길, 2013), 142.

<sup>31</sup>슬라보예 지젝/조형준 역, 『헤겔 레스토랑』 (2013), 123.

<sup>32</sup>슬라보예 지젝/조형준 역, 『라캉 카페』 (2016), 1028.

<sup>33</sup>백상현, 『라캉의 인간학: 『세미나 7』의 강해』 (2017), 333.

<sup>34</sup>백상현, 『라캉의 인간학: 『세미나 7』의 강해』 (2017), 334.

<sup>35</sup>백상현, 『라캉의 인간학: 『세미나 7』의 강해』 (2017), 336.

<sup>36</sup>슬라보예 지젝/조형준 역, 『라캉 카페』 (2016), 1032.

<sup>37</sup>백상현, 『라캉의 인간학: 『세미나 7』의 강해』 (2017), 339-341.

<sup>38</sup>백상현, 『라캉의 인간학: 『세미나 7』의 강해』 (2017), 345. 라캉은 이를 “그것은 이제 끝났으며, 고로 다시 시작된다.”고 설명한다.

런가 하면, 크레온의 입장은 사회적 욕망의 대상을 언제나 정당화함으로써 인간의 존재를 타자의 욕망 가운데 종속시키게 된다는 것이다. 그리하여 이러한 관점에서 형식적으로는 안티고네는 사회적 법률을 거부한 자가 되고, 자신의 입장을 위해서 희생된 자가 되지만, 무의 실재를 받아들이는 안티고네가 더 인간의 존재론적 차원에서 더 분명하게 윤리적이라고 판단하게 되는 것이다.<sup>39</sup>

이렇게 사회적으로 제기된 욕망의 형식들을 제거함으로써, 상징계의 붕괴가 드러나는 점에서 근본적으로 자신을 새롭게 발견할 수 있도록 만드는 안티고네의 입장을 강조하는 것은 무의 실재를 향해서 나가는, 바디우가 명명한 “혁명적 정치”의 순간이라고 평가할 수 있게 된다.<sup>40</sup> 그러나 이렇게 안티고네의 입장을 강조하는 현대적인 해석들은, 비록 모든 것이 존재하는 것처럼 보여도 이 존재하는 것들과 무는 전혀 구분될 수 없는 것으로 현상하는 것이며, 그 가운데 오히려 무가 우월하게 경험되는 현실적 차원에서 전적으로 무가 모든 것의 궁극적 실재라는 의미가 전제 되기 때문인 것이다. 즉, ‘무’와 다른 ‘존재’라는 것 자체가 상상적인 표현일 뿐이며, 혹은 ‘존재’라는 것은 무적 현실의 상상에 대한 상징적인 표현이라고 보고자 한 것이다. 그리하여 우리는 과연 죽음을 존재론적 해석할 때 존재가 어떻게 설명될 수 있는지 다시 질문해야 한다.

### 3. 죽음의 해체 - 존재와 무의 경계 없애기

무의 실재를 통해서 밝혀지는 새로운 주체성의 실현이 ‘안티고네’의 그리스의 비극을 설명하는 철학적이고 문학적 상상력으로 이루어질 수 있는가?<sup>41</sup> 이러한 주체성의 긍정은 지젝이 밝힌 것처럼, 신의 죽음을 선포하는 니체 이후에 “추론에 의해서 존재나 특징이 논증이 되거나 제한할 수 있는 신이 아니라, 완전히 로고스를 넘어서 있는 철저한 타자성으로서의 역설적으로 심연 같은 신”<sup>42</sup>을 추구하기 때문이다. 그리하여 “존재를 넘어선 신”을 추구하는 포스트모던적 상황에서 니체가 스스로 자신을 “짜라투스트라”라고 생각하였던 것처럼, 그 뒤를 따라서 짜라투스트라의 입이 되려고 노력하고 있다. 이들은 진보를 강조하는 합리적인 결정론적 세계에 대한 신뢰 자체를 부정하면서, 짜라투스트라가 강조하였던 신의 죽음을 전하면서 신의 영원성 대신에 영원회귀의 경험을 강조한다. 그리고 이러한 영원회귀는 존재와 무의 움직임 가운데 존재의 연속성을 이루는 필연성이나 이유가 없이, 생명과 죽음의 현상 자체가 만드는 일종의 “차이와 반복”의 지속적 결단”으로서 이해하며 그 가운데 종말로서의 죽음의 해체를 지시하고 있는 것이다.<sup>43</sup> 그리하여 죽음 자체를 생명 안에 포함된 그 부정적 모습으로서 전체의 역동적인 변증법적 과정에서 나타나는 하나의 순간으로 본다. 그리하여 죽음을 존재 자체의 운동으로 파악하고 종말로서 이해된 죽음 자체를 해체하는 것이다.<sup>44</sup> 그리고 죽음을 존재의 한 순간으로 보면서 죽음의 운명 자체를 영웅적으로 맞이하는 태도를 인간 중심주의를 넘어서는 방식으로 새롭게 진술 하고자 하는 것이다. 그리하여 테일러

39백상현, 『라캉의 인간학: 『세미나 7』의 강해』 (2017), 356.

40백상현, 『라캉의 인간학: 『세미나 7』의 강해』 (2017), 336.

41위르겐 하버마스/이진우 역, 『탈형이상학적 사유』 (서울: 문예출판사, 2000), 9장 철학과 학문은 문학인가? 특히 265-268와 Jacques Derrida, “Is There a Philosophical Language,” *The Derrida-Habermas Reader*, ed. Lasse Thomassen (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 35-45.

42슬라보예 지젝/조형준 역, 『라캉 카페』 (2016), 1111. 강조는 원본에 따른 것임.

43질 들뢰즈/김상환 역, 『차이와 반복』 (서울: 민음사, 2004), 58f.

44슬라보예 지젝/조형준 역, 『라캉 카페』 (2016), 1115.

에 따르면, 니체가 중시한 신의 죽음을 통해서 모든 신학적 진술의 의미가 인간학적 진술 안에서 발견되어야 했다면, 지금 더욱 지금 강조되는 것은, 이 인간학적 진술은 단지 인간의 자아를 높이는 것이 아니라, 오히려 인간의 죽음을 경험하는 것으로서,<sup>45</sup> 즉, 인간에게 절대적인 한계로 남아서 여전히 인간을 새롭게 밝히는 방식으로 신적 의미를 진술하는 것이다. 그런 의미에서 신학은 반신학으로서 신학(a postmodern a/theology)이 되는 것이다.<sup>46</sup> 그리고 신의 존재는 인간에 의해서 죽음을 당하며, 인간의 세상 안에서 죽음의 현상으로 계속해서 등장하고 있는 것으로 설명된다.<sup>47</sup> 이것은 우리를 위해 십자가에 죽으신 그리스도에 대한 서술을 포함하는 것<sup>48</sup>으로 이것은 정확하게는 타자적인 것으로 만난 하나님이 사실상 우리의 동일성으로 지배의 논리의 한계를 극복하는 무적 계기라는 것이다.<sup>49</sup> 이러한 입장에서 마크 테일러는 “하나님은 죽음이고, 죽음은 절대적인 주이다.”<sup>50</sup>라고 강조한다. 이러한 의미에서 신적 존재는 그 자체로 현존으로서 완전한 어떤 궁극적 상태를 제시하는 것이 아니라, 모든 것이 계속하여 다시금 밝혀지도록 만드는 개방적인 힘으로서 작용하는 것으로 파악한다.<sup>51</sup> 그리고 이제 죽음의 성격은 새롭게 이해되어야 한다. 죽음을 부정하는 것은 하나님을 부정하는 것이고 자신을 신격화하는 것이다. 이제 중요한 것은 죽음을 인정하는 것이다. 죽음은 하나님의 존재를 비유적으로 나타내는 한계로서 생명에 닳은 것도 아니고 인간의 생명 현상에 부차적으로 주어진 것이 아니다. 물론 죽음은 인간의 존재를 한계짓는 타자로서 현실에서, 인간이 쉽게 긍정할 수 없다는 의미에서 일종의 기생충처럼, 함께 실재하고 있다.<sup>52</sup> 그런데 테일러는 기생충을 해가 되는 것만이 아니라, 오히려 숙주의 건강을 위해서 필수적일 수 있다고 보는 것이다. 더욱이 무적 실재가 인간의 삶에 피할 수 없는 것이라면, 죽음을 회피하는 것 자체가 더욱 심각한 질병이라고 볼 수 있다. 그리하여 테일러는 릴케의 말을 인용한다. “삶이 죽음 안에 머물기 때문에, 죽음은 삶 가운데 있고, 그리하여 죽음을 부정적이지 않게 말할 수 있다.”<sup>53</sup> 그리하여 테일러는 죽음을 단지 삶에 반대하는 비극적 해가 되는 것이라고 보지 않으며, 오히려 삶 안에 함께 실재하는 하나의 힘으로 볼 수 있다고 한다.<sup>54</sup> 그리하여 니체의 입장에서 죽음의 부정의 영역을 거부하는 디오니소스를 주장하는 것처럼, 오히려 죽음을 함께 축하하는 거룩한 ‘부정’으로서 ‘긍정’을 주장한다. 그에게 죽음은 더 이상 끝에 마지막으로 부딪히는 것이 아니라, 인간의 삶의 곳곳에 등장하면서 인간을 끊임없이 움직이게 만드는 일종의 힘이다. 죽음은 끝이 아니다. 죽음은 지금 있는 것을 해체하면서 인간을 완성을 향하여 끝없이 움직이게 만드는 요소이다. 그리하여 이러한 요소는 인간의 근원적 결여로서 인간의 현실적 필요를 넘어서 그 자신의

<sup>45</sup>Mark C. Taylor, *Erring A Postmodern A/theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 33.

<sup>46</sup>Mark C. Taylor, *Erring A Postmodern A/theology* (1984), 20.

<sup>47</sup>Mark C. Taylor, *Erring A Postmodern A/theology* (1984), 22-25. 루터의 경험과 데카르트의 경험 등으로 형성된 근대정신의 한계를 밝히는 것이다.

<sup>48</sup>Mark C. Taylor, *Erring A Postmodern A/theology* (1984), 21.

<sup>49</sup>Mark C. Taylor, *Erring A Postmodern A/theology* (1984), 29.

<sup>50</sup>Mark C. Taylor, *Erring A Postmodern A/theology* (1984), 23.

<sup>51</sup>Mark C. Taylor, *Erring A Postmodern A/theology* (1984), 98ff, 118-120. 하나님의 절대성은 무제한적 연관성의 방식으로 개방적이며 한계가 없이 기원과 종말을 발견할 수 없게 만든다는 것이다.

<sup>52</sup>Mark C. Taylor, *Erring A Postmodern A/theology* (1984), 145.

<sup>53</sup>M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans., Albert Hofstadter (New York: Harper and Row, 1971), 125.

<sup>54</sup>Mark C. Taylor, *Erring A Postmodern A/theology* (1984), 146.

존재론적 필요를 추구할 때, 채워질 수 없는 간격으로 나타나며, 결코 채워질 수 없는 욕망이 되게 만들며, 인간의 불완전성으로서 존재론적 위상을 밝히게 된다. 즉, 인간의 존재는 이제 “욕망은 욕망을 욕망하는 것”이라는 문구 안에서 이해가 되는 것이다.<sup>55</sup> 신적 죽음으로부터 이해된 죽음이 이제 인간의 내재적인 요소로 받아들여지면서, 죽음은 더 이상 결핍이 아니라 인간의 삶의 조건이며, 죽음의 결핍을 채워서 자기를 완전하게 만들어야 한다는 불가능한 요구에 종속되지 않는 자유를 누리게 만든다는 것이다. 그리하여 육체적 죽음이라는 것도 더 이상 인간을 두려움 가운데 가두는 외적 강압적 요소로 보지 않고 극복할 수 있음을 알 수 있다. 이를 테일러는 “인간이 자신 안에 내재한 근본적 타자를 억압하지 않는다면, 또한 인간은 외적으로 대면하는 타자를 압박하지 않게 될 것이다.”<sup>56</sup>이라고 강조한다. 그리고 이제는 욕망이 해결할 수 없는 죽음의 한계에 결코 이를 수 없는 자신의 만족을 완성시켜야 한다는 관점에서 자유로워지면서, 욕망이 오히려 즐거움을 가져다 줄 가능성이 된다는 것이다. 인간은 욕망에서 단지 이루어질 수 없는 완성을 추구하는 비극적 운명이 아니라, 디오니소스처럼 욕망을 통해서 자신을 해방시키는 존재가 된다고 본다. 그리고 이것이 궁극적으로 가능한 것은, 바로 무엇이 아닌 것은 그 자신을 상실하는 것으로부터 즐거움을 누린다는 것에 기반한다.<sup>57</sup>

위와 같이 밝혀진 인간의 가능성이 신적인 허무주의적 관점에서 신적인 가능성이라고 할 때, 신적 행위의 존재론적 특징과 어떻게 연결될 수 있는가?<sup>58</sup> 카프토는 테일러와 달리 철학과 다른 신학적 존재론으로 어거스틴적 초월론적 선의 존재를 형이상학적 존재론과 구분해서 해체론적으로 이해하면서 신적 행위의 표상으로서 하나님의 나라와 연관시킨다.<sup>59</sup> 그리고 이를 통해서 존재의 문제보다도 우선적으로 정의의 문제와 연관짓는다. 그는 정의로운 사태는 우선적으로 사실적인 것이어야 한다고 강조한다. 그리하여 인간의 존재가 자신의 존재를 오늘이라는 한 시간대에 존재하는 것(epiousios)을 인정하고<sup>60</sup>, 그와 함께 여러 가지로 혐오스럽게 취급된 이름들(Auschwitz, Buchenwald, 남미-Salvado)과 연관되어 있음을 파악하는 것이 참다운 존재의 모습을 밝히는 정의라고 본다.<sup>61</sup> 카프토에 의하면, 존재에 이름을 붙이는 작업이 윤리적 행위이다. 특히, 역사 가운데 망각되어진 이름을 기억하는 것이 윤리적이라고 한다. 이것은 잊어진 이름을 부르면서 그 개별적인 이름들 사이에서 밝혀진 진정한 의미의 인격적 대상으로서 각자를 상호 존중 가운데 이루어져야 할 복종을 밝히는 것이다.<sup>62</sup> 존재는 보편적으로 말되어질 수 있는 것이 아니라, 둔스 스코투스가 Haecceitas로서 이해한 것처럼, 구체적으로, 이름으로서 실재하는 것이다.<sup>63</sup> 그리하여 이러한 이름을 붙이는 작업이 바로 역사 가운데 실재하는 존재를 밝히는 것이며, 이러한 이름으로 세상의 실재를 규정하는 것은 존재에 정당성을 제공하는 것으로 윤리적인 작업인 것이

<sup>55</sup>Mark C. Taylor, *Erring A Postmodern A/theology* (1984), 147.

<sup>56</sup>Mark C. Taylor, *Erring A Postmodern A/theology* (1984), 147. “If the subject does not need to repress the other ‘within,’ it is not driven to oppress the other ‘without.’”

<sup>57</sup>Mark C. Taylor, *Erring A Postmodern A/theology* (1984), 147. “nothing separates it... from losing.”... “the only true joy is the joy of loss.”

<sup>58</sup>John D. Caputo, *Against Ethics* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 232-238.

<sup>59</sup>John D. Caputo, “The Poetics of the Impossible and the Kingdom of God,” *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, ed. Graham Ward (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), 472.

<sup>60</sup>John D. Caputo, “The Poetics of the Impossible and the Kingdom of God,” (2001), 473.

<sup>61</sup>John D. Caputo, *Against Ethics* (1993), 69.

<sup>62</sup>John D. Caputo, *Against Ethics* (1993), 70.

<sup>63</sup>John D. Caputo, *Against Ethics* (1993), 71.

다.<sup>64</sup> 그리고 이렇게 밝혀진 존재자들의 올바른 이름이 지나는 개별적 고유성은, 이 세상의 어떤 법적 권위로도 제한 할 수 없으며, 단편적이고 보편적으로 표상할 수 없는 것으로, 언제나 타자적으로 실재하면서 해체적으로 등장하지만, 이러한 타자적 성격으로서 존재를 표상하는 정의 자체는, 인간이 도달 할 수 없는, 해체될 수 없는 것으로 알려진다.<sup>65</sup> 정의는 모든 개별적 존재의 타자성을 지키는 것으로 복수성을 지니고 있으며 드러나는 것이다. 우리는 이러한 정의를 단지 제한적으로 접근함으로써, 차이 가운데서 정의를 경험 할 수 있다. 이렇게 해체론적 관점에서 하나님의 존재의 행위 가능성 안에 밝혀진 구체적 존재의 문제는 생명의 문제로서 미학적 현상이 아니고 윤리적인 것으로서만 정당화된다.<sup>66</sup>

여기서 인간의 죄된 한계성은 용서되고 새로운 존재를 향해 가는 재창조의 과정으로 또 다시 구체적 존재를 드러내는 신적 가능성으로 이해되면서<sup>67</sup> 이제 인간에게 참다운 개별적 존재의 정당성을 이루는 정의의 사건이 되도록 한다는 것이다. 여기서 하나님 존재의 해체론적 특성으로 말미암아 시간적 지속이라는 것에 한계를 주고 있던 죄와 죽음의 불변하는 면은 오히려 인간에게 허락된 타자적 개별성의 존재 가능성 안에서 윤리적으로 해체되어진 것이다.<sup>68</sup>

그러나 이런 주장은 결국 하나님으로부터 이루어진 구원의 의미를 애매하게 만든다.<sup>69</sup> 그리고 또 문제가 되는 것은 시간적 지속의 해체로서 *ex nihilo*에서의 변화를 이루는 끊임없는 해체론적 개별성의 작업이 지금 죽음을 당하는 개별자에게 진정한 존재의 개별성을 위한 필수적인 근거로서 작동할 수 없다는 점이다. 이와 중요한 것은 이러한 해체론은 강압적 성격으로서 변할 수 없는 죽음의 순간을 이해할 수 없게 만든다. 다시 말해서 죽음을 당하는 인간은 자신에게 드러난 죽음을 자발적이거나, 강압적 포기로서 받아들이는 것 외에 다른 아무 것도 할 수 없는 것이다. 따라서, 인간이 아무리 죽음에 화관을 씌우고 꾸민다고 할지라도, 죽음이 내포하는 그 절대적 무기력의 무의미성을 감출수는 없다. 한 마디로 말해서, 죽은 자에게는 그 모든 설명이 그 운명을 바꿀 수 없다는 뜻에서 무의미하다. 즉, 인간에 대해서 많은 해석이 있을 수 있지만, 그러나 이러한 죽음을 통해서 한 인격이 결정적으로 그 자신의 모든 생애와 함께 더 이상 변하지 않는 지점에 도달하며, 여기서 모든 죽은 자는 아무것도 말하지 못한다. 그리하여 죽음을 삶의 한 순간으로

<sup>64</sup>John D. Caputo, *Against Ethics* (1993), 232ff..

<sup>65</sup>John D. Caputo, *Against Ethics* (1993), 85-86. 이를 위해서 데리다의 글 “Force of law: The Mystical Foundation of Authority,” *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. Derrida Cornell, Michel Rosenfeld, David Gray Carlson (London: Routledge, 1992)을 인용하고 있다 “Justice in itself, if such a thing exists, outside or beyond law, is not deconstructible. No more than deconstruction, if such a thing exists. Deconstruction is justice.” 여기서는 86.

<sup>66</sup>John D. Caputo, “The Poetics of the Impossible and the Kingdom of God,” (2001), 474. 데미안을 인용하여 하나님의 능력은 죄를 사하며 의롭게 만드는 것임을 강조한다. 그리고 그와 같은 입장에서 John D. Caputo, *Against Ethics* (1993), 248. “Life is justified not as an aesthetic phenomenon but as a quasi-ethical one.”

<sup>67</sup>John D. Caputo, “The Poetics of the Impossible and the Kingdom of God,” (2001), 476.

<sup>68</sup>John D. Caputo, “The Poetics of the Impossible and the Kingdom of God,” (2001), 477-480. 카프토는 하나님의 나라의 존재론적 표상을 들뢰즈의 제안인 Alice in Wonderland에서 찾는다. 그리고 478에는 보다 분명하게 데리다의 해체론적 사고의 표현인 “선물”의 불가능성을 하나님의 나라로 표현하다. 또한 John D. Caputo, Gianni Vattimo, ed., Jeffrey W. Robbins, *After the Death of God* (New York: Columbia University Press, 2007), 49-51.

<sup>69</sup>이러한 해체론적 작업은 구원은 인간이 노력해서 성취하는 작업이 되기 쉽다. 예) Darby Kathleen Ray, *Deceiving the Devil: Atonement, Abuse, and Ransom* (Cleveland: Pilgrim, 1998), 145.



보면서 죽음의 운명 자체를 영웅적으로 맞이하는 태도는 문제를 해결한 것이 아니다. 이것은 죽음이 지니는 가장 심각한 문제 자체를 감추고 문제를 뒤바꾼 가장 근본적 조작이다. 다시 말해서, 죽음은 단지 존재의 역동성에서 드러난 생명의 현상 앞과 뒤를 제한하는 자연스러운 과정이라고 보여질 수 있지만, 가장 명백한 의미에서 한 고유한 존재로서의 인격성을 제한하는 궁극적 “무”이다. 인간은 죽음을 지나서는 더 이상 말할 수 없다. 그리하여 죽음을 통해서 우리는 인간의 모든 것을 제한하는 철저히 강압적인 것으로서 절대적 “무”의 차원을 예감적으로 경험한다. 그리하여 모든 죽음에 숨겨진 강압적이고 폭력적이기까지 한 “무의미”와 “무성”을 이기지 못한다면, 우리가 죽음의 현상을 이해하고 설명하는 모든 것은 말장난(Sprachspiel)과 같은 것이다.

#### 4. 그리스도의 죽음 - 음부로 내려 가시고 음부를 이김

그리스도의 죽음에 대한 근대 이후 철학적 설명들은 레싱이 『라이마루스의 유고들』(1774-1778)중에 “예수와 그 제자들의 목적”에서 제시한 음모론적 수준을 벗어나지 않고 있다.<sup>70</sup> 그리하여 대부분은 자신들의 문학적 상상력, 혹은 자신의 학문적 입장을 동원하여 예수의 죽음을 일방적으로 설명하고자 한다.<sup>71</sup> 그러나 우리가 여기서 이런 종류의 해석들과 분명한 차이 가운데 밝혀야 할 것은 역사적인 예수의 삶의 진리로서 십자가의 사건이다. 즉, 예수의 십자가 죽음 자체가 희생적으로 발생한 사건으로서 인간의 “저주받고 심판당한 죽음”의 자리를 대신하고 구원하는 하나님의 사건으로서 죽음 자체를 극복하였다는 점이다.<sup>72</sup> 성경적인 증언은 전적으로 인간의 비극적 실재로서 죄된 결과에 대한 심판으로서 죽음 자체를 극복하신 예수에 대한 신앙으로서 예수가 모든 자에게 구원이 되신다는 것이다.

성경에서 드러난 예수 죽음의 의미는, 단일하게 설명되지 않지만, 하나의 신앙적 통일성을 지시하고 있다.<sup>73</sup> 그리하여 기독교적 신앙의 근거는 역사적으로 예수의 십자가 죽음에 근거가 있다. 그리고 예수의 죽음은 또한 전적으로 부활을 통해서만 설명되고 있다.<sup>74</sup> 예수의 탄생과 죽음에 이르기까지 모든 삶의 과정은 하나님의 나라를 이루신 하나님의 임재를 제시하고 있는 것으로 파악된다.<sup>75</sup> 그리하여 예수의 생애는 전적으로 하나님의 사건과 관련되어 있음을 보게 된다. 이

<sup>70</sup>A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, trans. James B. Robins (New York: Macmillan Publishing Co., 1978), 20-21. 라이마루스(H. S. Reimarus)는 “예수와 그 제자들의 목표”(Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger)라는 글 가운데 예수의 죽음은 실패한 것이고 부활은 제자들의 거짓말이었다고 강조한다.

<sup>71</sup>슬라보예 지젝/조형준 역, 『라캉 카페』(2016), 1025. 지젝은 예수가 가롯유다를 통해서 정치적 흥정을 시도하다가 서로의 오해와 사건의 뒤튼린 과정 가운데 십자가 처형을 당하게 되었고, 이렇게 형성된 이미지 가운데 메시아상이 만들어졌다고 본다. 또 다른 시각은 문화적 근거인 욕망과 모방, 그리고 그 결과로서 폭력의 희생양을 찾는 것을 종교의 동기로서 보고 이러한 전염적 요소를 극복한 의미에서 예수의 죽음의 의미를 해석한 것으로 René Girard, *I See Satan Fall like Lightning*, trans. James G. Williams (New York: Orbis, 2001). 그리고 이러한 입장에서 예수의 죽음을 대중심리학적 관점에서 설명하는 글로서는 빌헬름 라이히/윤수종 역, 『그리스도의 살해』(광주: 전남대학교출판부, 2009), 159-166.

<sup>72</sup>K. Barth, *Dogmatics in Outline*, trans. G. T. Tomson (London: SCM Press, 1975), 117-119. 그리고 죽음의 깊은 차원에 대하여 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik VI/1* (Zürich: Theologischer Verlag, 1986), 242, 278-280, 293-300.

<sup>73</sup>Eberhard Jüngel, *Death: the riddle and the mystery*, (1971), 98.

<sup>74</sup>Eberhard Jüngel, *Death: the riddle and the mystery*, (1971), 95-97.

가운데 그의 죽음 이전과 이후에 있어서 예수에 대한 제자들의 태도는 예수의 죽음 이후에 죽음 이전과 질적으로 다르게 변하여 예수 자신을 전적으로 하나님의 현존을 드러내는 유일한 존재로서 설명하고 있음을 보게 된다.<sup>76</sup> 다시 말해서, 인간은 스스로 절대 해결할 수 없는 폭력적이고 죄된 형식으로 경험되는 운명적인 심판으로서 죽음을 이기는 구원의 사건을 이루신 하나님의 존재가 전적으로 예수의 인격과 연관됨으로써만 알려지게 된 것이다.<sup>77</sup> 바울은 이것을 로마서 14장 7-9절에서 가장 피동적이고 강압적인 면으로서 극복하기 불가능했던 죽음의 절대적인 한계가 “십자가의 죽음을 당한 자의 주권” 아래서 극복되었다는 것으로 밝히고 있다.<sup>78</sup> 예수의 죽음은 사람들에게 하여금 죽을 수 있는 용기를 주는 것만이 아니라, 그의 죽음을 통해서 드러난 참된 생명에 대한 새로운 희망을 갖게 한 것이다.<sup>79</sup> 그리하여 예수의 존재와 십자가 사건과 그의 인격적 존재는 전적으로 하나님의 존재를 유일한 차원에서 계시하는 하나님의 사건이다.

물론, 여기서 중시해야 할 점은 예수의 십자가 죽음이 결코 영웅적인 죽음의 형태는 아니었고 죄인으로서 죽은 폭력적인 죽음이었다는 것이다.<sup>80</sup> 이것은 히브리서를 통해서 강조된 것으로 예수의 죽음이 희생적인 속죄로서 사법적인 것이 아니라 존재론적 차원에서 “하나님의 형벌적인 정의”를 이루신 것을 계시하고 있다는 것이 중요하다.<sup>81</sup> 그리하여 예수의 죽음이 지니는 가장 중요한 점은 예수의 죽음을 통해서 모든 죽음에서 감추어지고 있었던 죽음의 절대적 단절로서 폭력적인 면이 알려질 뿐 아니라, 또한 이 폭력적인 죽음의 절대적 심연으로서 존재론적 단절과 불가능성이 심판되고 극복되었음을 나타내는 것이다. 여기서 강조하는 것은 하나님이 일반적으로 희생을 요구한 존재가 아니라는 사실이다. 오히려 하나님의 심판을 이루는 그 분이 스스로 심판을 당하여 죽은 분으로서 그가 하나님과의 전적 단절된 영역을 지시하는 음부에 내려 가시고 그 음부의 문을 깨뜨리시고 승리하심으로써 산 자와 죽은 자의 주가 되셨다는 것과 연관된다.<sup>82</sup> 이로써 분명하게 밝혀지는 것은 십자가 죽음을 통해서 죽음을 이긴 하나님의 생명의 역사가 전적으로 예수 그리스도의 인격적 실재로부터 드러나게 된 것이고 바로 십자가에서 폭력적인 죽음을 당하는 예수 그리스도가 죽음을 이기는 승리를 이루시고 창조의 새로운 생명의 역사를 이루신다. 그리하여 예수 그리스도는 죄와 저주의 죽음을 이긴 “승리자”로서 하나님과 인간의 자유로운 사랑과 생

<sup>75</sup>Eberhard Jüngel, *Death: the riddle and the mystery*, (1971), 101-102. 특히 융엘은 이를 “Jesus was more certain of the nearness of God than he was of himself.”라고 한다.

<sup>76</sup>Eberhard Jüngel, *Death: the riddle and the mystery*, (1971), 106.

<sup>77</sup>Eberhard Jüngel, *Death: the riddle and the mystery*, (1971), 108. “Thus faith’s own ground and presupposition for faith in Jesus is God’s identification with him in his death.”

<sup>78</sup>Martin Stiewe/François Vouga, *Bedeutung und Detungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (Tübingen: A. Francke Verlag Tübingen und Basel, 2011), 186.

<sup>79</sup>Martin Stiewe/François Vouga, *Bedeutung und Detungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (2011), 187.

<sup>80</sup>Eberhard Jüngel, *Death: the riddle and the mystery*, (1971), 104-105.

<sup>81</sup>Anthony C. Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine* (Grand Rapid: William B. Eerdmans Publishing Co., 2007), 391-395. 한스 부르스마/ 윤성현 역, 『십자가, 폭력인가 환대인가』 (서울: CLC, 2014), 268. 십자가 사건을 하나님의 형벌과 환대 사이에서 다양하게 해석하는 방식들에 대하여, 각주 1, 2번 참조. 그리고 십자가의 형벌적 하나님의 정의를 부정하게 사법적이고 개인적이며 탈역사적으로 오해될 수 있게 만드는 요인들에 대한 설명으로서 284-306. 그리하여 부르스마는 307에 예수의 구원을 “형벌 대속”이라고 호칭하지 않고 “형벌 대표”라고 할 것을 제시한다(307).

<sup>82</sup>빌립보서 2장 10-11절, 그리고 Alyssa Lyra Pitstick, *Light in Darkness* (Grand Rapid: William B. Eerdmans Publishing Co., 2007), 9-29.

명의 존재론적 관계를 자신 안에서 이루시고 영광스럽게 변화시킨 것이다.<sup>83</sup>

예수께서 십자가의 죽음을 통해 죽음을 이기는 생명의 부활로서 구원을 이루심으로써, 인간은 예수 안에서 자신의 삶의 마지막으로 불안과 두려움의 대상이 된 죽음을 이기는 삶을 살 수 있다. 이것을 융엘은 “죽음의 죽음”<sup>84</sup>이라고 설명하였고, 이러한 삶을 사는 것을 부르스마는 데리다가 요구한 “무조건적 환대”를 이루는 공적환대의 모습이라고 성격지을 수 있었다.<sup>85</sup> 그리하여 예수의 십자가 죽음은 이 세상에 이루어질 비폭력적 환대를 이루는 사건이고, 성차별을 없애는 사건이며 동시에 인간의 존엄성과 개별적 평등성을 근본적으로 재확인하는 사건으로서 파악될 수 있다. 그러나 여기서 잊지 말아야 할 것은 이것이 예수의 십자가의 죽음을 통해서 예수 안에서 이루어지고 우리에게 약속된 것이라는 것이다. 이것은 더 이상 예수가 불필요한 인간과 세상의 가능성에 대한 이야기가 아니라는 사실이다. 다시 말해서 예수의 십자가의 죽음을 이긴 삶은 단지 인간의 윤리적 시도로 파악되어서는 안 된다는 것이다. 이런 차원에서 예수의 십자가 사건이 근본적으로 “선물”로서 알려지는 것은 예수의 죽음으로부터 이루어진 새로운 인격적 주체성을 수여받은 것이다. 그것은 예수의 죽음으로부터 나의 존재를 새롭게 발견함으로써 오늘날의 죽음의 세계 가운데 죽음을 이긴 새로운 가능성을 열어주는 창조적 존재가 되는 길이다. 이러한 모습은 현재 등장하는 모든 정치, 경제, 문화적 관점에서 요구되는 주장들에 잠재된 무신론적 전제를 비판하는 것으로 하나님의 아버지 되심을 강조하는 하나님의 나라의 자녀로서 믿음을 존재론적으로 밝히는 것이다. 그리하여 하나님 안에서 그리스도의 겸비를 따라 자기 희생적인 행동을 중심으로 자신과 가정, 그리고 공동체와 사회적 행동 방식을 믿음과 사랑의 가능성을 실현하는 것이어야 한다.

## 참고문헌

- 코제브, 알렉산드로/설현영 옮김. 『역사와 현실 변증법』. 서울: 한빛, 1981.
- 들뢰즈, 질, 가타리, 펠릭스/김재인 옮김. 『천개의 고원』. 서울: 새물결, 2001.
- 들뢰즈, 질/김상환 옮김. 『차이와 반복』. 서울: 민음사, 2004.
- 라이히, 빌헬름/윤수종 옮김. 『그리스도의 살해』. 광주: 전남대학교출판부, 2009.
- 롤스, 존/황경식 옮김. 『정의론』. 서울: 이학사, 2002.
- 바디우, 알랭/이은정 옮김. 『사유의 윤리』. 서울: 도서출판 길, 2013.
- 백상현, 『라캉의 인간학: 『세미나 7』의 강해』. 경기 파주: 위고, 2017.
- 부르스마, 한스/윤성현 옮김. 『십자가, 폭력인가 환대인가』. 서울: CLC, 2014.
- 브라이도티, 로지/이경란 옮김. 『포스트휴먼』. 서울: 아카넷, 2015.

<sup>83</sup>한스 부르스마/ 윤성현 역, 『십자가, 폭력인가 환대인가』 (2014), 344-345.

<sup>84</sup>Eberhard Jüngel, *Death: the riddle and the mystery*, (1971), 6장 참조.

<sup>85</sup>한스 부르스마/ 윤성현 역, 『십자가, 폭력인가 환대인가』 (2014), 346. 9장 참조.

- 샌델, 마이클/안진환, 김진욱 옮김. 『정치와 도덕을 말하다』. 서울: 와이즈베리, 2016.
- 영, 아이리스/김도균 외 옮김. 『차이의 정치와 정의』. 서울: 모티브북, 2017.
- 전현식, 김은혜 외 편, 『생태 사물 신학』. 서울: 대한기독교서회, 2022.
- 지젝, 슬라보예/조형준 옮김. 『라캉 카페』. 서울: 새물결, 2016.
- , 『헤겔 레스토랑』. 서울: 새물결, 2013.
- 하버마스, 위르겐/윤형식 옮김. 『진리와 정당화』. 서울: 나남, 2008.
- /이진우 옮김. 『탈형이상학적 사유』. 서울: 문예출판사, 2000.
- 헤겔, G. W. F./임석진 옮김. 『정신현상학2』. 서울: 한길사, 2005.
- Barth, Karl. *Dogmatics in Outline*, trans. G. T. Tomson. London: SCM Press, 1975.
- , *Kirchliche Dogmatik VI/1*. Zürich: Theologischer Verlag, 1986.
- Best, Steven and Kellner, Douglas. *Postmodern Theory*. New York: The Guilford Press, 1991.
- Caputo, John D. “The Poetics of the Impossible and the Kingdom of God,” *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. ed. Graham Ward. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- , *Against Ethics*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Caputo, John D.. Gianni Vattimo, ed., Jeffrey W. Robbins, *After the Death of God*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Derrida, Jacques. “Is There a Philosophical Language,” *The Derrida-Habermas Reader*. ed. Lasse Thomassen. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- Girard, René. *I See Satan Fall like Lightning*. trans. James G. Williams. New York: Orbis, 2001.
- Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. trans., Albert Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971.
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition The Moral Grammar of Social Conflicts*. trans. Joel Anderson. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Jüngel, Eberhard. *Death: the riddle and the mystery*. trans. Lain and Ute Nicol. Philadelphia: The Westminster, 1971.
- Milbank, John. *The Word Made Strange*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1997.
- Negri, Antonio. “The End of the Century.” *The Politics Subversion*. trans. James Newell. Cambridge: Polity, 1989.

- Pitstick, Alyssa Lyra. *Light in Darkness*. Grand Rapid: William B. Eerdmans Publishing Co., 2007.
- Ray, Darby Kathleen. *Deceiving the Devil: Atonement, Abuse, and Ransom*. Cleveland: Pilgrim, 1998.
- Schweitzer, Albert. *The Quest of the Historical Jesus*. trans. James B. Robins. New York: Macmillan Publishing Co., 1978.
- Speight, Allen. *Hegel, Literature and the Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University press, 2001.
- Stiewe, Martin./Vouga, François. *Bedeutung und Detungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. Tübingen: A. Francke Verlag Tübingen und Basel, 2011.
- Taylor, Mark C. *Erring A Postmodern A/theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Thiselton, Anthony C. *The Hermeneutics of Doctrine*. Grand Rapid: William B. Eerdmans Publishing Co., 2007.

## 황돈형 교수님의 “안티고네의 죽음과 그리스도의 죽음: 욕망의 해체와 죽음의 해체, 그리고 죽음의 극복”에 관한 논찬

정 대 인  
(협성대학교)

먼저 황돈형 교수님(이하 저자)의 학문적 고민이 묻어나는 귀한 옥고를 읽고, 논찬할 수 있는 기회가 허락되어 기쁘게 생각합니다. 저자는 본 연구를 통해 안티고네의 죽음과 그리스도의 죽음에 결정적인 차이를 밝힘으로써, 지책과 해체론적 신학에 대한 신학적 비판을 시도한다. 욕망과 죽음의 해체를 통해서 우리는 인간의 모든 것을 제한하는 철저하게 강압적인 절대적 ‘무’의 차원을 경험하게 될 뿐이지, 죽음은 예수의 십자가 사건을 중심으로 극복되어야 하는 것이다. 이러한 의견은 무신론적 사유체계에 대한 강력한 신학적 반론이기에 신학의 변증학적 기능을 생각할 때 매우 환영할 만한 업적이라고 생각한다.

### 1. 논문의 이해를 위한 내용 요약 및 공헌점

저자는 “인간이란 무엇인가?”에 대한 질문의 해답은 “죽음의 문제에 대한 해답을 제공할 수 있는가?”라는 것으로부터 출발해야 함을 주장한다. 이를 위하여 본문에서 검토하는 죽음에 대한 의견은 크게 세 가지다.

**첫째,** 저자는 먼저 안티고네의 죽음에 관해 분석한다. 안티고네의 죽음의 실재는 헤겔-지책의 해석을 따라 크레온이 자신의 법적 권위를 보편적-절대화시키는 금지(사회적 차원의 강압적 비정합성)와 그것을 위반할 때 죽음을 당하게 된다는 것을 알면서도, 죽음을 향해 나가는 ‘(죽음)충동’이라는 근원적 적대성으로 드러나는 ‘무’의 실재가 드러난다. 즉, 안티고네의 죽음은 사회적으로 제기된 욕망의 형식들을 제거함으로써, 상징계의 붕괴가 드러나는 점에서 근본적으로 자신을 새롭게 발견할 수 있도록 무의 실재를 향하게 한다. 저자는 지책의 의견을 존재와 무 사이에 무의 실재가 우월한, 또는 궁극적 실재로 전제되는 것은 상상적 표현일 뿐이라고 평가하며, “**무의 실재를 통해 밝혀지는 새로운 주체성이 철학적-문학적 상상력으로 이루어질 수 있는가?**”라는 물음을 제기한다.

**둘째,** 앞선 논의의 연장선에서 죽음을 존재 자체의 운동으로 파악하고 종말로서 이해된 죽음 자체를 해체하는 해체론적 신학자들(Taylor, Caputo)의 의견을 정리한다. 여기서 핵심은 니체를 따라, 죽음을 ‘부정’이 아닌 하나의 힘, 가능성 등으로 ‘긍정’한다는 점이다. 먼저 테일러에 따르면, “죽음은 단지 삶에 반대하는 비극적 해가 되는 것으로 보지 않고, 오히려 삶 안에 함께 실재하는 하나의 힘으로 볼 수 있다”고 주장한다. 죽음은 끝이 아니라 “지금 있는 것을 해체하면서

인간을 완성을 향하여 끝없이 움직이게 하는 요소”이다. 이러한 요소는 존재론적으로 채울 수 없는 욕망을 만들지만, 이는 결핍이 아닌 인간 삶의 조건이며, 죽음은 결핍을 채워서 자기를 완전하게 만들어야 한다는 불가능한 요구에 종속되지 않는 자유를 누리게 만드는 것으로 이해한다. 때문에 욕망은 오히려 자신을 해방시키는 하나의 가능성이 된다. 이어서 저자는 인간의 가능성이 신적인 허무주의적 관점에서 신적인 가능성이라고 할 때, 신적 행위의 존재론적 특징과 어떻게 연결될 수 있는지를 묻는 카푸토의 논지를 따라 정의의 문제와 연관 짓는다. 카푸토에 따르면, 정의란 참다운 존재의 이름을 밝히는 것, 망각되어진 이름을 기억하며, 존재에 이름을 붙이는 윤리적인 작업이다. 이러한 작업이 곧 역사 가운데 실재하는 존재를 밝히는 것이고, 이렇게 밝혀진 존재자들의 개별적 고유성(엑세이테)은 이 세상의 어떤 법적 권위로도 제한할 수 없는 성격의 것이다. 따라서 카푸토의 정의는 개별적 존재의 타자성을 지키는 것으로 드러나는 것이다. 여기서 하나님의 존재의 해체론적 특성으로 말미암아 시간적 지속이라는 것에 한계를 주고 있던 죄와 죽음의 불변하는 면은 오히려 인간에게 허락된 타자적 개별성의 존재 가능성 안에서 윤리적으로 해체되어진다. 그러나 이러한 주장은 결국 하나님으로부터 이루어진 구원의 의미를 애매하게 만드는 것이라는 것이 저자의 평가다. 그 이유는 해체론적 개별성의 작업이 지금 죽음을 당하는 개별자에게 진정한 존재의 개별성을 위한 필수적 근거로 작동할 수 없기 때문이다. 이러한 해체론은 죽음을 당하는 인간은 자신에게 드러난 죽음을 자발적이거나, 강압적 포기로서 받아들이는 것 외에 다른 아무것도 할 수 없기에, 이는 아무리 아름답게 포장해도 죽음이 내포하는 절대적 무기력의 무의미성을 감출 수 없다는 것이 저자의 주장이다. 때문에 결국 상술한 죽음에 대한 주장들(지젝, 해체론적 신학)은 저자의 표현을 빌리자면 ‘근본적 조작’이며, 이러한 욕망과 죽음의 해체를 통해서 우리는 인간의 모든 것을 제한하는 철저하게 강압적인 절대적 ‘무’의 차원을 경험하게 될 뿐이다. 결론적으로 “모든 죽음에 숨겨진 강압적이고 폭력적이기까지 한 ‘무의미’와 ‘무성’을 이기지 못한다면, 우리가 죽음의 현상을 이해하고 설명하는 모든 것은 언어게임, 즉 말장난(Sprachspiel)에 불과하다”는 것이 지젝과 해체론적 신학의 한계점이라는 것이 저자의 평가다.

셋째, 그리스도의 죽음에 대한 근대 이후의 철학적 의견은 대체로 음모론적 수준이거나, 문학적 상상력, 또는 자신의 학문적 입장에 따른 일방적 해석 수준에 머물러 있다. 하지만 이런 것과 분명한 차이 가운데 밝혀야 할 것은 예수의 삶의 진리로서 십자가 사건이다. 십자가 사건은 죽음 자체에 대한 극복이다. 성경적 증언에 따라 죽음 자체를 극복하신 예수에 대한 신앙으로 예수는 모든 자의 구원이 된다. 예수의 십자가 죽음은 결코 (안티고네와 같이) 결코 영웅적인 죽음의 형태가 아니었고, 죄인으로서 죽은 폭력적 죽음이었다. 이 죽음이 지닌 가장 핵심적인 점은 “그리스도의 죽음을 통해 모든 죽음에 감추어졌던 절대적 단절로서 폭력적인 면이 알려지고, 이 폭력적 죽음의 절대적 심연으로 존재론적 단절과 불가능성이 심판되고 극복되었다는 점”이다. 그리하여 인간은 예수의 십자가 죽음을 통해 죽음을 이기는 생명의 부활로서 구원을 이루고, 죽음을 이기는 삶을 살 수 있다. 이것을 융엘은 “죽음의 죽음”으로 설명하였다. 예수의 죽음으로 인간은 새로운 주체성을 수여받고, 오늘날 죽음의 세계 가운데 죽음을 이긴 새로운 가능성을 열어주는 창조적 존재가 되는 길을 발견할 수 있다. 그리고 이 지점(그리스도의 죽음)이 현재 등장하는 정치, 경제, 문화적 관점에 잠재된 무신론적 전제를 비판하는 신학적 전거가 될 수 있다.

이렇듯 본 논문은 오늘날 문화적 철학적 담론에 잠재된 무신론적 경향성을 그리스도의 죽음

(죽음에 대한 극복)이라는 전통적 테제를 중심으로 해명한다. 두드러지게 창의적이라고 할 수는 없지만, 본 논문은 영향력의 측면에서 여전히 간과할 수 없는 후기구조주의(이에 영향을 받은 현대의 해체주의적 철학과 신학들)와 지젝의 무신론적 특징을 심도 있게 설명해 내고 있고, 그 한계점을 분명한 신학적 관점에서 비판하고 있다는 점에서 신학적으로 매우 완성도 높은 연구임에 틀림없다. 깊은 내공이 느껴지는 잘 정돈된 글쓰기와 오늘날 무신론적 세계관이 주류 담론으로 작동하는 시대에 기독교 전통이 지닌 중요성을 의미 있게 피력한 저자의 수고에 존경을 표한다. 아울러 이미 한국 신학계의 거목으로 자리매김하고 계신 교수님께서 하나의 영역에 국한되어 있지 않고, 끊임없이 새로운 사조에 응답하시고자 하는 학문적 열정에 감사드린다. 이제 본 논문을 바르게 이해하는데 필요한 필자의 무지함을 보완하고, 읽고 순수하게 떠오른 생각을 질문해 봄으로써 조금이나마 학문적 진전이 있기를 기대하며 몇 가지 질문과 제안을 드리고자 한다.

## 2. 논문에 관한 몇 가지 질문

1) 저자는 이 글이 누구에게 읽히기를 원하는지 묻고 싶다. 기독교 유신론자인가? 무신론자인가? 만약 전자라면 이 글은 신앙인에게 믿음에 대한 확신과 환희를 제공하는 환영할만한 글이 되겠지만, 후자라면 돈 큐핏(Don Cupitt)의 말대로 정통주의적인 언어가 주는 한계를 벗어나지 못할 수도 있지 않을까 하는 생각이 든다. 기독교에 대한 변증적인 요소가 긍정적인 부분으로 작동할 수 있지만, 동시에 한계점이 될 수도 있는 말이다. 돈 큐핏은 정통주의의 언어가 세속 세계의 주의를 끌지 못하는 것을 맥킨타이어의 말을 인용해 다음과 같이 요약한다.

“... 무미건조한 배타적 집단의 신학을 외면한 명민한 신학자들은 자신들이 생각하는 바를 무신론적 세계에 전달하고자 한다. 그러나 이들의 전달이 성공하는 경우, 이들이 말한 내용이 그 청중들(무신론자들)에게 무신론으로 바뀌어버렸음을 깨닫게 된다. 또 이들의 전달이 실패할 경우, 이들이 말하는 바를 그 자신들 외에는 (무신론자들은) 귀담아들으려 하지 않는다.”<sup>1</sup>

본 논문은 정확히 이 문제로부터 자유롭지 못하다. 이는 결국 무신론 진영에서 다음과 같은 반론으로 이어질 가능성이 농후하다. 즉, 지젝과 해체론적 신학의 죽음 이해를 “문학적 상상력” 내지 “자신의 입장에 대한 일방적인 해석”이라고 저자가 주장하듯, 동일한 방식으로 어느 무신론자는 그리스도의 죽음이 죽음의 극복이라는 주장은 “신학적 상상력”이라는 반론이 제기될 수도 있지 않을까? 이렇게 되면 결국 니체가 말대로 관점주의(Perspectivism)를 벗어나지 못하는 게 아닌지 저자의 고견을 구한다.

2) 앞선 물음과 유사한 맥락에서 본 논문의 논쟁적인 지점은 내재적-유물론적 사상에 대한 가치판단을 강력한 초월적 관점을 바탕으로 시도하고 있다는 점에 있다는 생각이 든다. 이러한 가치판단이 무신론적, 유물론적 세계를 살아가는 이들에게 어떻게 받아들여질까? 우리가 익히 알고 있듯이 무신론적 입장이라고해서 종교를 부정하는 것만은 아니다. 무신론적 논증은 신은 존재하지 않기 때문에 종교가 환상이라고 주장할 수도 있지만, 반대로 신은 궁극적 존재를 충분히 표현할

<sup>1</sup> 돈 큐핏/이세형 옮김, 『떠나보낸 하느님』 (경기: 한국기독교연구소, 2006), 84.



다른 기표언어를 필요로 한다고 나아갈 수도 있다.<sup>2</sup> 이러한 측면에서 본다면 지젝과 해체론적 신학에서 ‘무’, ‘무성’으로 표현하는 것이 단순하게 무신론적 전제라고 평가할 수 있는 것인지(물론 지젝은 분명히 무신론자는 맞지만) 의구심이 든다.

3) 본 논문은 니체의 표현을 비틀어 표현해보면, “신적인, 너무나 신적인” 글이다. 저자의 주장처럼 죽음에 관한 가장 명확한 신학적 대답은 십자가를 통한 죽음의 극복이 분명하다. 이러한 관점에서 볼 때, 죽음을 개인의 완성, 가능성, 욕망의 해체 등으로 보는 것은 분명한 한계가 있다. 다만 3장과 4장 사이에는 형언하기 어려운 초월성이 도입되어 있다. 4장의 결론을 유지한 채 좀 더 적절한 방식의 전개는 없을지 생각해보게 된다.

4) 안티고네의 행동은 일종의 상징계 질서에 포함되지 않는 행위다. 이러한 행위는 상징계의 질서들을 돌파해 나가는, 말하자면 상징계 안으로 환원시킬 수 없는 저항에 붙은 이름이 실재(계)이다. 안티고네의 죽음은 이러한 실재를 표상하는 것이라면, 어쩌면 그리스도가 십자가에서 보여주는 죽음도 유대-로마의 상징계 안으로 환원시킬 수 없는 실재의 표상으로 읽어갈 수 있지는 않을까? 그렇다면 안티고네의 죽음과 그리스도의 죽음은 지젝의 표현을 빌리자면 시차적 관점, 혹은 대립물의 일치에 해당하는 것은 아닌지 교수님의 의견을 듣고 싶다.

5) 끝으로 오늘날 세계 내에서 안티고네와 같이 강압적 죽음의 현상에 노출된 존재들에게 그리스도의 죽음은 어떤 답변을 줄 수 있다고 생각하시는지 답변이 궁금합니다.

몇 가지 떠오른 궁금증을 나열하긴 했지만, 전술했듯이 본 논문은 매우 탄탄한 방식으로 깊이 있게 연구된 결과물이다. 필자의 질문이 본 연구의 가치를 훼손하지 않기를 간절히 바라며, 많은 배움과 생각을 불러일으켜 준 황돈형 교수님께 다신 한 번 깊은 감사를 드립니다.

<sup>2</sup>김선하 외, 『종교와 철학 사이』 (서울: 늘봄, 2013), 81.



## • • • 2 분과 • • •

### ■ 좌장 ■

장 왕 식 교수(감리교신학대학교 은퇴교수)

과학 시대의 자유의지에 관한 신학적 이해

전 경 보 (문화교회)

■ 논찬 ■ 정 대 경 (송실대학교)

PAGE 61 / 79

다원주의와 무신론: 진화론에서 무신론으로의 변천사에 대한 고찰

윤 지 훈 (Johannes Gutenberg-Universität Mainz)

■ 논찬 ■ 김 광 현 (감리교신학대학교)

PAGE 82 / 104



## 과학 시대의 자유의지에 관한 신학적 이해

전 경 보  
(문화교회)

### I. 서론

오늘날 자유의지를 신학적으로 어떻게 이해할 수 있을까? 대체로 자유의지란 자신의 행동과 의사결정을 스스로 조절하고 통제할 수 있는 능력을 일컫는다. 최근에 자유의지가 신학적으로 중요한 연구주제로 부상한 이유는 과학 분야에서 제시하는 의식에 관한 내용이 신학 분야에서 전통적으로 이해해 온 의식 개념과 충돌하고 있기 때문이다. 의식(consciousness)은 무의식(unconsciousness)과 구분되는 개념으로, 인간의 주체적 선택을 포함하고 있는 개념이다.<sup>1</sup> 그런 점에서 자유의지와 의식은 매우 밀접한 관련이 있다.

일반적으로 종교 분야(신학)에서는 의식이란 용어보다는 영혼(soul)이라는 용어를 자주 사용한다. 그리고 플라톤 이래로 이 영혼이야말로 육체와는 분리된 하나님과 소통하는 인간의 특수한 영역으로 간주되어 왔으며, 바로 이점이 여타 피조물과 구분되는 인간의 특성으로 이해되어 왔다. 이러한 인간 이해는 영-육 이원론이라는 하나의 인간론으로 자리 잡았으며, 오늘날의 많은 기독교인들 역시 영-육 이원론적 관점에서 인간을 이해하고 있다.

그러나 다른 한편으로 이러한 관점은 오늘날 과학시대에 재해석을 요청받고 있는 것도 사실이다. 그 이유는 첫째로, 과학 분야에서 영혼의 존재 자체를 회의적으로 보고 있기 때문이며, 둘째로는 인간을 영-육 이원론적으로 이해하는 것이 오늘날 과학의 관점에서 과연 합당한가에 관한 논란이 있기 때문이다. 그뿐 아니라 영-육 이원론적 인간 이해가 과연 기독교 신학적으로도 합당한 인간 이해인가에 관한 물음도 제기되고 있다. 성서에서 표현되는 인간의 양태는 영-육 이원론과 차이가 있기 때문이다.

물론 현대과학은 영혼 자체를 연구주제로 삼지 않는다. 영혼이란 개념 자체가 감각적 실체는 아니기 때문이다. 현상 자체를 관찰하고 기술해내는 과학의 영역에서 영혼은 마땅한 대상이 될 수 없다. 그러나 그 대신 과학은 의식을 연구 대상으로 삼는다. 특히 신경과학 분야에서 의식에 관한 연구는 활발하게 진행되고 있다. 물론 의식과 영혼이 같은 것은 아니지만, 본 논문의 주제인 자유의지에 관한 연구에 있어서 의식에 관한 현대과학의 발견을 참고하는 것은 반드시 필요하다. 의식적으로 행해지는 개인의 선택과 행위는 자유의지의 핵심적 요소이기 때

<sup>1</sup>신경생물학에서는 인간이 의식이라 규정한 것은 실제로는 뇌의 신경세포들이 의식처럼 ‘느끼게’한 무의식적인 것이라 해석하기도 한다.

문이다. 이에 필자는 의식에 관한 현대신경과학의 발견을 수용하며 기독교 신학적으로 자유의지 개념을 이해하고 설명하고자 한다.

그러나 현대과학의 의식에 관한 연구를 토대로 자유의지 개념을 일별하는 것이 본 논문의 목적은 아니다. 사실 신앙인으로서 우리는 자유의지를 적극 인정한다. 그렇지 않다면 우리의 일상적 삶과 종교적 믿음은 모두 우리의 주체적 선택이 아니며, 따라서 우리 자신의 삶도 우리의 믿음도 아닌 것이 되기 때문이다. 그러므로 이 논문에서는 자유의지의 존재 유무를 신학적으로 규명하는 것이 아니라, 자유의지를 과학시대에 어떻게 이해하고 설명하는 것이 적절한지에 대해 밝히고자 한다.

이를 위해서 필자는 우선 자유의지에 관한 새로운 해석이 요청되고 있는 현대의 상황을 신경생물학 분야의 연구를 중심으로 개괄하고자 한다(II장). 우리는 여기서 왜 전통적인 영혼 개념이 오늘날 문제가 되는지 발견할 것이다. 그러나 그와 더불어 우리는 신경생물학을 비롯한 현대과학에서 전제하고 있는 자유 개념과 함께 인간에 대한 이해가 과연 얼마나 적절한지에 관한 평가도 할 수 있을 것이다. 또한 필자는 현대생물학 분야에서 새로운 인간에 관한 관점들도 있다는 것을 소개하고자 한다. 최근의 생물학은 결정론적이고 기계적인 인간 이해에 그치지 않고 복잡하고 비결정적인 체계로서의 인간을 말한다. 우리는 여기서 인간 이해에 관한 신학과 과학의 공명 가능성을 확인할 수 있다.

III장에서 필자는 자유의지를 신학적으로 이해함에 있어서 주요한 개념들을 제시하고자 한다. 우연성, 비환원론적 물리주의와 창발이 그것이다. 이 개념들은 단지 일방적으로 신학적인 개념이 아니다. 현대과학 분야에서도 논의되고 있는 개념들로서, 과학시대 신학적 개념을 이해하고 설명함에 있어서 신학과 과학 사이에 충분한 대화를 통한 공명을 확인할 수 있다. 우리는 이로써 기독교 신학의 전통적 주제들을 오늘날의 상황에 적절한 방식으로 재해석할 수 있다.

그리고 필자는 마지막으로 하나님 형상으로서의 인간이라는 기독교적 인간론에 있어서 핵심적인 주제를 앞서 연구한 내용들을 토대로 정리하고자 한다(IV장). 우리는 여기서 인간을 창조하시되 여타 창조세계와의 연속성 안에서 그러나 특별한 목적을 가지고 창조하신 하나님의 주체성을 확인할 것이다. 그러나 이 하나님의 목적과 주체성은 인간의 주체성을 배제하지 않으며, 그 인간의 주체성은 인간의 자유의지와 밀접한 관련이 있다는 것을 필자는 논증하고자 한다.

## II. 자유의지에 관한 신경생물학적 이해

### 1. 뇌의 작용으로서의 의식

의식이 무엇인가에 관한 견해는 신경생물학 내에서도 다양하다. 그러나 한 가지 공통된 내용은 의식의 형성은 뇌의 작용과 무관하지 않다는 것이다. 뇌 실험을 통해서 지각적 행위 시 뇌 신경세포들이 활성화된다는 것을 확인했기 때문이다.

신경생물학적으로 뇌는 화학적, 전기적 메시지를 주고받는 긴밀하게 연결된 세포들의 네트워크이다.<sup>2</sup> 이 신경세포 네트워크는 환경으로부터의 자극과 더불어 시스템으로부터 전달된 명령을 실행에 옮기는 몸의 반응기(effector)와도 연결되어 있다.<sup>3</sup> 따라서 생물학적 관점에서 인간의 선택과 행위는 뇌의 작용이 없이는 사실상 불가능하다고 볼 수 있다.

그렇다면 의식과 선택이 뇌의 작용과 관련되었음을 인정했을 때 자유의지는 어떻게 이해해야 할까? 우선 뇌 과학적 연구 결과를 무시한 채 자유의지가 존재한다고 주장하는 것은 오늘날 받아들이기 힘들다. 뇌의 작용을 배제했을 때 자유의지는 영혼과 같은 비감각적인 실재 안에 자리잡은 것으로 논의할 수 있지만, 이는 과학시대 쉽게 수용할만한 내용은 아니기 때문이다. 이 같은 입장은 앞서 언급했듯이 간학문적 대화를 이어가기 힘들고, 따라서 진정한 의미에서 자유의지를 하나님의 창조의 관점에서 합리적으로 이해하거나 설명하기 어렵다.

그렇다면 우리는 자유의지를 어떻게 이해해야 할까? 결론적으로 자유의지를 한 마디로 명시하기는 힘들다. 왜냐하면 자유의지 자체가 눈에 보이는 실체가 아니며, 무엇보다 1인칭 개인의 실존적 경험과 관련이 있기 때문이다. 자유의지에 관한 개인적 경험을 체계적으로 기술하기란 쉽지 않다.<sup>4</sup> 그럼에도 자유의지에 관한 학문적 연구가 필요한 이유는 자유의지에 관한 관점은 개인적 차원을 넘어 사회적 차원에까지 영향을 주기 때문이다. 자유의지가 부재한다고 가정하면, 당장 개인의 행위에 대한 책임을 가리기가 어렵다. 그 행위는 자신의 의지적 선택이 아니기 때문이다. 이는 사회의 기저를 위협하는 문제가 된다. 그뿐 아니라 종교적 신념과 종교 자체도 허구가 되어 버리고 만다. 믿음과 신앙적 고백은 근본적으로 자신의 믿음과 고백이 아니라 보기 때문이다.

그런데 의식과 뇌의 작용이 무관하지 않다는 사실이 곧 의식은 뇌로부터 왔다거나 결국 뇌의 작동 방식으로 예측 가능하다는 것을 말하는 것일까? 그렇지 않다. 이 물음에 대한 여러 관점들은 사실상 또 하나의 세계관을 반영하고 있는 해석이다. 그런데 문제는 뇌 실험 결과에 따라 의식은 단지 뇌의 작용으로 설명 가능하며, 따라서 인간의 자유의지는 환상일 뿐이라는 견해가 오늘날 합당한 과학적 가설로 간주되고 있다는 점이다.

자유의지가 환상이라는 주장을 입증하는 것으로 널리 알려진 실험은 이른바 ‘리벳 실험’이다.<sup>5</sup> 리벳은 이 실험들을 통해서 인간이 행동하기로 스스로 결정하기 전부터 뇌의 운동피질에서 준비전위(Readiness Potential) 신호가 활성화된다는 것을 보여주었다.

<sup>2</sup>Kenneth Miller, *The Human Instinct : How We Evolved to Have Reason, Consciousness, and Free Will*, 김성훈 역, 『인간의 본능: 우리는 어떻게 자유의지를 갖도록 진화했는가』 (서울: ㈜더난콘텐츠그룹, 2018), 201.

<sup>3</sup>위의 책, 197.

<sup>4</sup>본 논문에서 필자는 “대체적으로 자유의지란 자신의 행동과 의사결정을 스스로 조절하고 통제할 수 있는 능력”이라고 정의했다. ‘행동’과 ‘의사결정,’ 그리고 ‘스스로’라는 주체적 행위는 자유의지를 가리키는 핵심적인 내용이라고 할 수 있을 것이다.

<sup>5</sup>이 실험은 신경생물학자가 벤저민 리벳(Benjamin Libet)이 1980년대 초기부터 시도한 뇌파검사(EEG)를 말한다. 이 실험을 통해서 그는 인간의 의식적으로 행동을 결정하기 전에 이미 뇌 신경세포에서 신호가 발생한다는 것을 밝혀냈다. 일련의 이와 같은 실험을 통해서 그는 인간의 의식적 결정이란 것이 단순히 인간 스스로 결정만으로 이뤄진 것이 아니라는 관점을 던져주었다.

그런데 리벳의 실험은 여러 학자들이 자유의지가 환상이라는 증거 실험으로 해석되었다. 다시 말하면 인간이 행동하기로 결정한 것조차 스스로 통제할 수 없는 무의식적인 뇌 영역에서 결정한 것이라는 의미로 해석되었다. 이러한 해석은 곧 자유의지 자체가 환상이라는 의미로 받아들여졌다. 이러한 주장을 펴는 대표적인 사람이 신경과학자 샘 해리스(Sam Harris)이다. 해리스는 인간이 자신의 행동의 의식적 주인이 아니라는 것으로 이 실험을 인용한다. 심지어 그는 “인간 자신이 무엇을 앞으로 할지 모르는 순간에도 뇌는 무엇을 할지 이미 결정해놓았다”고 말한다.<sup>6</sup> 뇌의 활성화 부위를 확인함으로써 인간의 행위를 미리 예측할 수 있다는 것이다. 이러한 견해는 인간의 행위 자체가 인간의 의지 이전에 미리 뇌에서 결정한 것이기 때문에, 처음부터 자유의지를 인정하지 않는 결론을 가져온다.

## 2. 결정론과 자유

그렇다면 리벳 실험에 대한 해리스와 같은 신경과학자들의 해석은 과연 적절한가? 우선, 우리는 리벳 실험이 인간의 의식에 관한 새로운 문제를 제기한 것에 대해서는 인정할 필요가 있다. 뇌 과학이 발전함에 따라 이전에는 몰랐던 인간의 의식에 관한 새로운 사실들을 발견했으며, 이에 따라 여러 물음이 제기되었다는 점을 무시할 수 없다. 인간의 행동을 개시하기 전에 인간이 스스로 선택하고 행동하기로 결정했다는 주관적 경험 자체가 인간의 행동을 모두 완벽하게 설명한 것은 아니란 점을 리벳 실험은 분명히 보여주었기 때문이다. 그러나 인간의 의식적 결정 이전에 뇌 신경세포의 준비전위(RP)가 활성화되었다는 실험 결과가 인간의 의식적 결정이 인간의 행위에 아무런 영향을 주지 않았다는 것을 반드시 의미하는 것은 아니다. 왜냐하면 준비전위(RP)의 활성화가 인간의 의식적 결정 이전에도 활성화되는 다른 경우가 있거나 아니면 준비전위의 활성화가 없이 인간이 운동하는 경우가 있다면 이는 준비전위의 활성화가, 다시 말하면 뇌가 곧 인간의 의식적 결정을 가져왔다고는 볼 수는 없기 때문이다. 곧 충분한 반증실험을 통해서 준비전위(RP)의 기능이 보다 분명해졌을 때 인간의 의식적 결정이 아니라 뇌의 신경세포 차원에서 인간이 행동을 개시한다는 해석은 정당성을 확보할 수 있다.

그런가 하면 리벳의 실험이 무궁무진한 다양성과 복잡성을 안고 있는 현실 사회에서 인간이 결정하고 행동하는 모든 프로세스를 구현하거나 재현한 것이라고 보는 것 역시 설득력이 떨어진다. 리벳이 설정한 모든 실험 메커니즘은 현실 사회에서 인간이 내리는 결정과 행동 패턴과는 비교가 안 되게 단순하다. 더군다나 인간의 행동은 리벳 실험에서 설정된 것과 같이 어떤 감각 신호에 대한 즉각적인 결정만으로 이뤄지는 것이 아니라 보다 오랜 시간의 숙고와 반성을 통해 이뤄진다. 뇌파를 들여다보면 매번 준비전위의 활성화가 동반될 수도 있지만, 인간의 수많은 선택과 후회와 결정들이 실제로는 인간의 의식적 결정이 아니라 뇌의 선택에 따른 것이라 주장하는 것은 자유에 대한 협소한 시각에 바탕을 두고 있다.

해리스를 비롯한 자유의지를 부정하는 입장에 선 이들이 지니고 있는 자유 개념은 인간이 자신의 의식적인 결정을 내리고 행동하는데 있어서 100%의 통제권을 지니고 있는 것을 가

<sup>6</sup>Sam Harris, *Free Will*, 배현 역, 『자유의지는 없다』 (서울: (주)시공사, 2013), 17.



리킨다고 할 수 있다. 1인칭 자신의 통제권이 100%달성되었을 때 자신의 행위는 자유의지에 의한 것이라고 보는 것이다.<sup>7</sup> 그렇지 않고 다른 누군가의 강요나 부탁의 영향을 받아서 내린 결정 혹은 행위는 결코 자유의지에 의한 것이 아니며, 뇌의 신경세포에서 인간의 의식적 결정 이전에 활성화가 이뤄진다면, 그 결정은 뇌의 신경생물학적 작용이 있었으므로 자유의지에 의한 결정이라 할 수 없다는 것이다.

그러나 이와 같은 자유에 관한 관점이야말로 현실화할 수 없는 환상에 가깝다. 이러한 자유 개념에 따르면 그 누구도 자유의지를 갖고 있다고 할 수 없다. 왜냐하면 인간의 현실 자체가 여러 관계로 얽혀 있으며, 따라서 자신의 통제권을 억제하기도 하고, 또 때로는 일부러 타자의 통제권을 존중하면서 인간은 그 자신의 결정을 내리기 때문이다.<sup>8</sup>

그런가 하면 리벳의 실험으로부터 인간의 의식과 행동의 직접적 상관성을 부정함으로써 자유의지까지 부정하는 이들의 관점은 결정론에 입각해 있다. 이들에 따르면, 뇌의 신경체계의 활동 과정을 파악하면 인간이 어떤 행동을 할지도 미리 알 수 있다. 자기 자신은 모르지만 행동하는 사람의 뇌를 들여다보고 있는 사람은 뇌의 신경체계의 활성화를 확인함으로써 그의 행위를 예측할 수 있다는 것이다. 이러한 주장은 뇌의 생물학적 원리에 따라 인간을 이해하는 것으로 인간의 삶에 작용하는 여타의 다른 요소들에 달려있는 결정론이다. 이러한 결정론에 의하면, 오직 뇌의 생물학적 작동 원리가 인간의 모든 복잡다양한 현실을 결정하고 구성한다.<sup>9</sup>

결정론적 세계관에서 자유의지는 분명 성립 불가능하다. 인간은 그저 물질과 에너지로 만들어진 존재로서 물리법칙에 따라 행동할 뿐이기 때문이다. 라플라스(Pierre Simon Laplace)가 표명했듯이 우주에 존재하는 모든 입자의 위치, 질량, 전하, 속도를 알고 있다면 미래 특정한 시점에 우주의 상태가 어떻게 될지 정확하게 예측할 수 있고, 또한 과거 특정한 때에 상태가 어땠는지 파악하는 것 또한 가능하다. 이러한 체계 안에 자유의지가 들어설 자리는 없다. 그러나 이러한 결정론적 세계가 과연 우리의 현실을 그대로 반영하고 있는가? 결정론적 세계관을 인정하는 것이 곧 과학의 인과론적 원리를 수용하는 것이며, 결정론적 관점을 거부하는 것은 과학적 사고 자체를 부정하는 것일까? 이러한 질문은 본 논문의 주제와 관련지어 다음과 같은 물음으로 옮길 수 있을 것이다. 자유의지를 수용하는 것은 과학적 발견과 사고를 배제하는 것인가? 이제 우리는 결정론적 세계관을 부정하면서도 자연주의적 방법론을 수용할 수 있다는 점을 확인할 것이다.<sup>10</sup> 바로 신경과학 분야에서도 말이다.

<sup>7</sup>해리스는 다음과 같이 말한다. “우리가 실제로 자유의지를 가지려면 무엇이 필요한지 따져보자. 그러려면 우리의 사고와 행동을 결정하는 모든 요인들을 인식해야 하고, 그 요인들에 대해 완전한 통제권을 행사해야 할 것이다.” 이에 관해서는 위의 책, 22.

<sup>8</sup>해리스는 인간은 자유의식을 갖고 있다는 순전히 ‘주관적’ 경험을 갖고 있는 것이지 실제로 그렇지 않다고 주장한다. 그는 인간이 자유의지를 갖고 있다고 ‘느끼는 것’은 이미 뇌가 결정한 것을 의식하게 된 것이라고 말한다. 위의 책, 17.

<sup>9</sup>해리스는 다음과 같은 일상적 예시를 소개함으로써 뇌의 작용과 자유의지를 배타적인 것으로 상정한다. “오늘 아침에 커피를 한 잔 더 마시겠다고 결정했던 나의 마음이 신경전달물질의 비작위적인 방출에 기인했다면, 사건 시작의 이러한 불확정성이 어떻게 내가 자유의지를 행사한 것으로 볼 수 있겠는가?” 위의 책, 38.

<sup>10</sup>자연주의적 방법론이란 과학 일반의 방법론으로서, 물리적 감각 세계를 과학의 연구대상으로 삼으며, 그 세계의 현상을 관찰함으로써 원인과 결과를 파악하고 기술하는 일련의 활동을 말한다. 따라서 자연주의적 방

### 3. 새로운 관점들

흥미롭게도 최근의 뇌 과학 연구에 따르면, 뇌 신경세포의 활동은 기계적인 결정론을 따르지 않는다. 이와 같은 가설을 뇌 가소성(brain plasticity) 가설이라고 부르는데, 가소성은 철학자 캐서린 말라부(Catherine Malabou)가 신경과학과의 대화를 통해 창안한 개념이다.<sup>11</sup>

신경과학 분야에서 뇌 가소성은 뇌의 신경 경로가 외부의 자극과 경험에 영향을 받아 구조 기능적으로 변화하고 재조직화하는 현상을 말한다. 즉 뇌의 작용 체계가 처음에 정해진 그대로 유지되는 것이 아니라 세계 내에서 활동하는 인간의 구체적인 삶의 자리에 영향을 받아 변화할 수도 있다는 것이다. 신경과학적 연구에 따르면, 뇌는 세포 성장과 유지를 촉진하는 신경 영양 인자(neurotrophic factor)라고 하는 국소 작용 화학물질을 생성한다. 그리고 이 화학물질은 장기적으로 해마(hippocampus)라고 불리는 뇌 영역에 새로운 뉴런의 형성을 유도한다.<sup>12</sup> 뇌는 결정론적인 법칙에 따라 작용하는 기관이 아니라 어디까지나 우발성과 변화가능성을 갖고 있다는 것이다.

그런가하면 분자세포 생물학자 휴렛(Martinez J. Hewlett)은 분자 세포 단계에서의 비결정성을 제시하며 생명에 관한 결정론적 관점을 비판한다. 그는 비생물(Non-Life)로부터 생명(Life)이 출현하는 과정을 원핵 생물로부터 고등 생물까지 진술한다. 휴렛은 메탄, 암모니아, 수소와 수분에 전기적 신호를 거듭 가했을 때 단백질의 하부 성분과 아미노산을 비롯한 유기 분자가 형성되었다는 연구를 인용하며, 적어도 원시 단계에서 생명을 위한 화학적인 요소가 필요하다는 것은 분명하다고 주장한다. 그러나 그는 이러한 실험 결과는 단백질의 기초성분이 무엇인지 알려줄 수 있다 해도, 어떻게 그 성분들이 자기 복제를 통해 단백질을 형성했는지는 알려주지 못한다는 점을 지적한다. 그 발생 원리는 화학적 법칙만으로는 설명이 되지 않는다는 것이다.<sup>13</sup>

생물학자 케네스 밀러(Kenneth Miller)는 물질의 운동이 가장 기본적 단계의 소립자 영역에서 결정론적이지 않다는 양자 이론을 인용하며 뇌 신경세포의 활성화를 통해서 과거와 미래를 예측할 수 있다는 강한 결정론을 거부한다. 그는 인간이 양자 세계와 비결정론적 본성을 공유하고 있다는 점에서 자유의지를 불가능하게 하는 엄격한 예측 가능성에 종속되어 있지 않다고 설명한다.<sup>14</sup> 우리가 여기서 주목할 것은 밀러가 과학적 가설을 무시하거나 배제하지 않은 채 자유의지의 성립 가능성을 논하고 있다는 점이다. 그는 결정론과 과학적 인과론(자연주의적

법론에 따르면 비물리적이거나 형이상학적인 주제는 원칙적으로 과학의 연구 대상이 될 수 없다.

<sup>11</sup>Catherine Malabou, *What Should We Do with Our Brain?*, tr. by Sebastian Rand (New York: Fordam University Press, 2008).

<sup>12</sup>Alan Jasanoff, *The Biological Mind*, 권경준 역, 『생물학적 마음』 (경기 파주: 김영사, 2021), 172.

<sup>13</sup>Martinez J. Hewlett, “Biological Models of Origin and Evolution” in *Evolution and Emergence: Systems, Organisms, Persons* ed. by Nancey Murphy and William R. Stoeger (New York: Oxford University Press, 2007), 160.

<sup>14</sup>Kenneth Miller, *The Human Instinct : How We Evolved to Have Reason, Consciousness, and Free Will*, 김성훈 역, 『인간의 본능: 우리는 어떻게 자유의지를 갖도록 진화했는가』 (서울: (주)더난콘텐츠그룹, 2018), 300-301.

방법론)을 구분하며, 과학적 인과론을 수용하되 결정론적 세계관을 비판한다. 도리어 밀러는 현재의 물리학은 자유의지의 가능성을 열어두고 있다고 주장한다.<sup>15</sup>

물론 이와 같은 물질 운동에 관한 결정론적 관점을 거부하는 것이 곧 자유의지의 성립을 입증해내는 것은 아니다. 그러나 적어도 우리는 여기서 과학 분야에서도 인간의 의식에 관해서 비결정성의 여지를 열어 두고 있다는 점을 확인한다. 이와 같은 연구 결과가 자유의지에 관한 신학적 접근에 있어서 의미있는 이유는 신학적 논의를 과학적 연구를 수용하며 전개할 수 있다는 점을 보여줄 수 있기 때문이다. 오늘날과 같은 과학시대에 과학적 가설을 신학적 주제와 충돌하는 것으로 간주하는 태도는 생명 현상에 관한 신학 연구에 있어서 바람직한 관점은 아니다. 생명 현상에 관한 지식은 우선적으로 과학자들이 관측하고 생산해내며, 그와 같은 지식은 또 다른 한편으로는 하나님의 창조에 관한 객관적 현상에 관한 기술이 될 수 있기 때문이다.

지금까지 우리는 자유의지에 관한 신경생물학적 이해를 중심으로 살펴보았다. 신경생물학에 의하면, 인간의 의지는 뇌 신경세포의 작용으로 인해 생긴 것이지, 인간 스스로의 결정에 의한 것은 아니다. 그러나 이와 같은 평가가 반드시 옳은 것은 아니라는 점을 필자는 논증했다. 왜냐하면 뇌 신경세포가 활성화가 된다는 사실이 곧 인간의 행동에 필수적인 요소인지에 관한 반증실험의 여지는 충분히 열려있으며, 실험실의 제한된 설정은 인간의 복잡 다양한 삶의 조건을 담아낼 수 없기 때문이다.

그런가 하면 우리는 그와 같은 해석을 제시하는 과학자들의 입장이 결정론적 관점에 입각해 있다는 점을 확인했다. 하지만 물질 운동에 관한 자연주의적 방법론이 반드시 결정론적인 시각과 같은 것은 아니라는 점을 우리는 확인했다. 이로써 필자는 오늘날 신학적으로 자유의지를 이해한다는 것이 자연주의적 방법론을 수용함으로써 보다 이해 가능하고 설득 가능해진다는 것을 보여주고자 했다. 그렇다면 이러한 바탕 위에서 자유의지를 신학적으로 어떻게 이해할 수 있을까?

### III. 자유의지에 관한 신학적 이해

#### 1. 우연성: 판넬베르크

자유의지를 신학적으로 이해하고 설명하기 위해서 우선 필요한 작업은 과학의 자연주의 방법론에 대한 보다 깊은 논의이다. 앞서 언급한 바와 같이 인과율에 기초한 과학의 기본적 방법론(자연주의 방법론)을 배제하는 것은 적절하지 않다. 그러한 선택은 곧 신비로운 실체를 상정하는 것이 되고, 이는 오늘날 과학시대를 살아가는 현대인들에게 자유의지를 이해가능하게

<sup>15</sup>밀러는 특정 신경세포의 흥분은 전자와 용해성 이론의 예측 불가능한 움직임으로 발생하는 이온 전류에 의해 촉발된다는 연구 결과를 인용하며, 신경회로의 단순한 운동조차도 원칙적으로 예측이 되지 않는다고 주장한다. 따라서 세포와 단백질, 이온의 위치를 알고 있으면 미래의 상태도 예측할 수 있다는 결정론적 시각은 전혀 현실적이지 않다고 비판한다. 위의 책, 302.

설명할 수 없기 때문이다. 결국 자유의지에 관한 신학적 이해는 자연주의 방법론을 수용하는 방법을 택해야 하는데, 우리는 자연주의 방법론이 실재에 관한 필요충분한 지식을 제공해주지 않는다는 점을 또한 주지해야 한다.

자연주의 방법론이 결국 수립하고자 하는 것은 물리법칙이다. 현상 속에서 과학자들은 일종의 인과율을 찾아내고 그것을 규칙화함으로써 물리법칙을 만들어가고자 한다. 하지만 물리법칙을 파악한다는 것을 실재의 모든 것을 파악한다는 것으로 이해해서는 곤란하다. 그럴 때 자연주의 방법론은 결정론으로 둔갑해버리고 만다.

왜 물리법칙이 곧 실재에 관한 모든 지식이 될 수 없는가? 그것은 물리법칙의 근본적 차원인 물질의 발생 자체에 대해서 물리법칙은 어떤 것도 말해주지 않기 때문이다. 자연법칙은 생성된 물질 사이의 관계만을 말해주지, 물질 자체의 생성 원리나 이유를 밝혀주지는 못한다.

판넨베르크(Wolfhart Pannenberg)는 그와 같은 자연법칙에 관해서 깊은 연구를 한 학자 중 한 사람이다. 그는 우연성(contingency)이라는 개념을 제시하며 자연법칙에 관한 새로운 통찰을 제공했다. 판넨베르크는 자연법칙과 우연성을 하나님의 창조 행위에 있어서 중요한 신학적 주제로 여긴다. 그는 우연성을 모든 최초 사건의 근본적 특성으로 규정한다.<sup>16</sup> 판넨베르크에 의하면, 모든 발생하는 것들은 근본적으로 우연적이다. 자연법칙은 우연적으로 발생한 사건(물질) 사이의 규칙성을 표현한 것으로서, 자연주의 방법론 역시 우연성에 기초한 것이라고 볼 수 있다. 우연성이 없다면 자연법칙도 있을 수 없다.

이와 같은 우연성 개념은 과학 분야에서도 통용되고 있다. 특히 무질서하게 전개되는 자연적 과정들과 비결정성을 특징으로 하는 양자역학의 영역에서 우연성은 수용되고 있다. 이 우연성은 그저 인식론적 한계를 설명하는 개념이 아니라 존재론적으로도 자연법칙보다 근본적 차원에서 물질에 실재하는 것으로 인정되고 있는 것이다.

우연성이 자유의지에 관한 신학적 논의에서 중요한 개념인 이유는, 첫째로 자연법칙을 수용한다는 것이 물리법칙으로 완벽하게 설명이 되지 않는 자유의지를 배제하는 것은 아니라는 관점을 제공해주기 때문이며, 둘째로는 자연법칙을 수용하는 것이 곧 결정론에 동의하는 것은 아니라는 점을 알려주기 때문이다. 뇌파 연구에 따라 준비전위(RP) 이후에 의식적 결정이 나타나므로 인간이 스스로 결정했다 생각하는 것이 사실 뇌가 결정한 것이라고 주장하는 것은 뇌가 왜 그러한 작동 패턴을 갖는지에 관해서는 여전히 설명할 수 없기 때문에 의식적 결정의 주체가 뇌라고 말하는 것은 적절하지 않다. 비유로 말하자면 자전거가 앞으로 나아갈 때 페달이 돌아간다고 해서, 페달이 자전거를 앞으로 나아가게 한 것이라고 주장하는 것과 크게 다르지 않다. 물론 페달이 돌아감으로써 맞물린 체인이 돌아가고 바퀴가 구르면서 자전거가 앞으로 나아가는 작동 패턴은 분명한 사실이지만, 그 사실이 자전거 운동의 주체가 페달이라는 견해를 입증하는 것은 아니기 때문이다.

<sup>16</sup>Wolfhart Pannenberg, *The Historicity of Nature*, 전경보 역, 『자연의 역사성』 (서울: 종문화사, 2023), 74.

## 2. 비환원론적 물리주의: 낸시 머피

자유의지에 관한 신학적 논의에서 우연성과 함께 필자가 제시하고자 하는 주요한 개념은 비환원론적 물리주의(Nonreductive Physicalism)이다. 비환원론적 물리주의는 용어에서 알 수 있듯이 두 가지 주요 개념을 동시에 갖고 있다. 그것은 ‘비환원성(Nonreductivity)’과 ‘물리주의(Physicalism)’이다. 우선 물리주의는 인간이 오직 하나의 실체인 물리적인 몸으로 구성되었다고 보는 입장이다. 머피는 물리주의와 “물질주의”(materialism)는 철학적으로는 교차 가능한 개념이지만, 기독교적으로 물질주의는 신적인 것을 배척하는 세계관으로 받아들여졌기에, 인간에 관한 논의로 물리주의라는 용어를 사용하는 것이 보다 적절하다고 말한다.<sup>17</sup>

머피는 기본적으로 신학과 과학의 상호 관계를 설명하기 위해 과학 분과 사이의 관계를 고찰하는 것이 필요하다고 본다. 그가 제시하는 과학의 계층에 따르면, 가장 아래에 물리학이 있고, 그 위로 화학, 그 다음에 생물학이 있다. 물리학이 원자나 그보다 작은 기본 입자를 규명한다면, 화학은 아원자(subatomic)입자가 원자와 분자를 이루도록 배열되었는지 연구하며, 생물학에서는 세포 기능, 대사 등 여러 가지를 연구한다. 그러나 화학 현상은 물리학의 관점에서 설명하고, 생물학에서의 여러 생명 현상은 복잡한 화학 반응을 포함한다는 것이 머피가 제시하는 과학 분과의 계층 모델이 함의하고 있는 바다. 그뿐 아니라 머피는 심리학을 생물학의 상위 계층에 편성한다. 정신질환과 같은 인간 행동을 뇌 기능, 특히 뇌 화학의 한 측면으로도 이해할 수 있다고 보기 때문이다. 그리고 사회학을 심리학의 상위 계층에 배치함으로써 개인 심리학 법칙으로 사회 현상을 설명할 수 있다고 본다. 그는 더 높은 계층의 과학일수록 그보다 아래 계층 과학보다 복잡한 조직화 또는 체계를 이룬다고 말한다.<sup>18</sup>

사회학  
|  
심리학  
|  
생물학  
|  
화학  
|  
물리학

머피는 중간 층위에서 벌어지는 현상은 하위 층위의 용어로 그 실행과 가능성을 완전하게 설명하지 못한다는 점을 지적한다. 다시 말해서 하위 층위가 상위 층위를 구성하는 것은 사실이지만, 상위 층위는 또 다른 법칙에 따른다는 것이다. 그런가하면 하위 층위에서 일어나는

<sup>17</sup>Nancey Murphy, “Nonreductive Physicalism,” in *Personal Identity in Theological Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 96.

<sup>18</sup>Nancey Murphy, *Reconciling Theology and Science: A Radical Reformation Perspective*, 김기현·반성수 역, 『급진적 종교 개혁파의 관점에서 본 신학과 과학의 화해』 (서울: 조이박스, 2021), 28-29.

활동에 대한 해석은 상위 층위에서 벌어지는 법칙의 제약을 받는다고도 말한다. 이와 같은 인과율을 그는 ‘하향식’(top-down) 인과율이라 부른다. 그는 인간에 대해 물리적인 요소 외에 다른 무언가를 더하지 않는 일원론적 인간관을 제시하면서도 환원론은 거부하는 것이다.

머피에 의하면, 물리주의를 수용한다는 것은 신적인 것을 배제하는 것이 아니다. 다시 말해서 인간의 종교적·영적 차원도 물리주의적으로 이해와 설명이 가능하다는 것이다. 곧 머피는 육체-영혼 이원론이나 육체-정신 이원론 자체를 받아들이지 않는다. 인간에 대한 이해(인간의 종교적·영적 차원까지도)는 물리주의적으로 이해 가능하기 때문이다. 그는 물리주의야말로 인간 본성에 관한 과학의 설명과도 상응할 뿐 아니라 신학적으로도 충분히 수용할만한 개념이라 주장한다.

그러나 머피는 인간을 몸의 구성요소로 환원하여 이해하지 않는다.<sup>19</sup> 이를 머피는 인간의 고유한 특성으로 설명하는데, 인간이 여타 피조물과 다른 점이 있다면 도덕성과 종교적 경험을 갖고 있다는 점이다. 그런데 머피는 그러한 인간의 특성은 신경학적 복잡성과 문화적 요인이 함께 작용하여 발생한 것으로 본다.<sup>20</sup> 그런 점에서 그는 몸의 구성요소로 환원되지 않는 ‘비환원론적 물리주의’를 표방한다.

머피는 이와 관련하여 정신적 인과율(Mental Causation)을 설명하고자 한다. 물리학적으로 정신적 인과율은 뇌의 작용에 의한 것이다. 머피 또한 뇌의 물리적 작용으로 인해 정신이 형성된다는 점을 부정하지 않는다. 그러나 그 뇌의 물리적 작용 자체는 언제까지나 환경의 영향을 받는다는 점을 덧붙인다. 여기서 우리는 앞서 언급한 뇌 가소성 가설을 머피 역시 수용하고 있다는 것을 알 수 있는데, 머피는 “정신적 인과율은 신경생물학적 원인이 사고의 패턴을 형성하는 것과 마찬가지로 경험이 실제로 신경의 구조를 재배열한다는 뇌 가소성과 관련이 있다”고 본다.<sup>21</sup> 이전의 경험이 세포 집합체로 구성된 뉴런을 연결하는 시냅스에 물리적 변화를 일으킴으로써 추론이나 판단과 같은 정신적 활동이 일어나는 것이다.<sup>22</sup>

그렇다면 비환원론적 물리주의의 관점에서 자유의지를 어떻게 이해할 수 있을까? 우선 머피는 신경생물학적 환원론을 받아들이지 않는다. 신경생물학적 환원론에서 인간은 자유의지나 도덕적 책임을 가질 수 없기 때문이다.<sup>23</sup> 머피는 신경생물학과 관련이 있는 자유의지 문제는 그보다 상위 차원에서의 요소들을 참조해야만 하는 ‘경계성 질문’으로 분류한다. 여기서 그

<sup>19</sup>머피는 환원주의가 성공적이라면 실재의 본성에 관한 이론이나 형이상학까지도 환원주의로 정당화할 수 있어야 하는데, 실제로 풀리지 않은 문제가 많다는 점을 지적한다. 그 중에 머피가 제시하는 문제는 바로 인간의 자유에 관한 것이다. 인간 행위를 전적으로 화학적으로 환원할 수 있고 화학은 물리학적으로 환원할 수 있다면, 물리학의 모든 법칙이 인간의 행동을 궁극적으로 결정한다는 것이 되고, 인간의 자유의지는 한낱 환상에 지나지 않는다는 점을 머피는 문제 삼는다. 이에 관해서는 위의 책, 31.

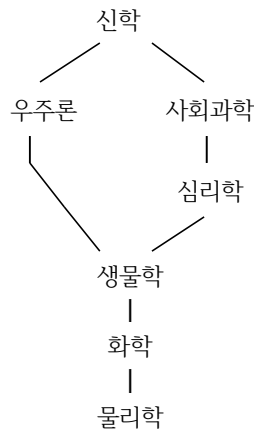
<sup>20</sup>Nancey Murphy, “Nonreductive Physicalism,” in *Personal Identity in Theological Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 102.

<sup>21</sup>위의 책, 109.

<sup>22</sup>이에 관해 머피는 환원론적 물리주의 입장을 갖고 있는 김재권의 견해도 소개한다. 김재권은 비환원론적 물리주의가 모호하다고 비판한다. 김재권은 환원론이나 이원론 중 양자택일만 있을 수 있다고 보기 때문이다. 그러나 머피는 김재권이 뇌의 작용을 세밀하게 살피지 않았다고 지적한다. 위의 책, 110.

<sup>23</sup>Nancey Murphy, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* (New York: Cambridge University Press, 2009), 72.

는 신학을 계층의 최상부에 위치한 과학으로 설정한 아서 피콕(Arthur Peacocke)의 견해를 받아들인다.<sup>24</sup>



그렇다면 머피는 자유의지를 어떻게 설명할까? 그는 인간의 도덕적 책임성을 지녀야 한다는 점을 염두에 두고 자유의지를 설명하고자 한다.<sup>25</sup> 따라서 머피는 도덕적 책임과 인지 신경과학과의 대화를 시도한다.

머피는 신경생물학의 원리를 따른다는 것이 곧 신성생물학적 법칙에 지배당하는 것은 아니라는 점을 논증한다. 환경과 더 높은 단계의 평가 체계(higher-level evaluative processes)가 신경 구조를 바꿀 수 있기 때문이다. 즉 행위는 신경생물학으로 전적으로 통제 받는 것은 아니다. 그러나 머피는 복잡한 뉴런체계가 인과적 요소가 되는 추상적인 목표를 우리가 인지하게 한다고 주장한다.<sup>26</sup>

머피는 자신이 전개한 하향식 인과율을 언급하며 신경학적 법칙의 결정론을 주장하는 것은 실제로 자유의지에 관한 주제에 합당하지 않다고 주장한다. 하향식 인과율에 따라 뉴런 체계는 재조직된다는 점에서 자유의지와 뇌 신경조직의 상관성은 밀접하지만, 뇌신경체계가 인간의 자유로운 선택과 행위를 결정한다는 관점을 머피는 분명히 거부한다.<sup>27</sup> 그러나 우리가 머피의 자유의지에 관한 제안에서 주목할 것은 머피는 상징적 언어와 사회적 활동을 통해 발달하는 뇌 신경 작용으로부터 인간은 도덕과 합리성, 그리고 자유를 추구한다고 보고 있다는 점이다.<sup>28</sup>

<sup>24</sup>Nancey Murphy, *Reconciling Theology and Science: A Radical Reformation Perspective*, 김기현·반성수 역, 『급진적 종교 개혁파의 관점에서 본 신학과 과학의 화해』 (서울: 조이북스, 2021), 36.

<sup>25</sup>머피는 자유의지의 의미 자체를 규정하기가 어렵다는 점을 언급한다. 그래서 그는 자유의지의 좁은 의미, 다시 말해서 선택의 자유보다는 행위의 자유로 설명하고자 한다. 그리고 그는 이 행위의 자유 역시 존재나 부재나 아니라 ‘정도’(more or less)의 문제로 접근하는 것이 합당하다고 본다. Nancey Murphy, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* (New York: Cambridge University Press, 2009)

<sup>26</sup>위의 책, 102-103.

<sup>27</sup>위의 책, 106.

<sup>28</sup>위의 책, 110.

### 3. 창발: 필립 클레이턴

지금까지 우리는 자유의지에 관한 신학적 이해에 필요한 개념으로 우연성과 비환원론적 물리주의를 살펴보았다. 우연성은 자연법칙의 근본적 요소로서 신적 창조의 여지를 열어주는 개념으로서 신학뿐 아니라 과학의 영역에서도 물질의 존재론적 비결정성과 밀접한 관련이 있는 개념이며, 비환원론적 물리주의는 인간의 자유의지를 비롯한 정신 작용이 뇌 신경체계의 작용과 불가분하지만, 하향적 인과율을 통한 뇌신경체계의 변화를 언급한다는 점에서 뇌신경체계가 인간의 의식과 행위를 결정짓는다는 결정론을 거부하는 개념이다. 이로써 필자는 자유의지에 관한 신학적 이해가 오늘날의 과학의 가설을 우회하거나 배제하지 않고 이해 가능한 길을 제시하고자 했다. 그러나 필자는 우연성과 비환원론적 물리주의만으로 인간의 자유를 신학적으로 설명하는 것은 충분하지 않다고 본다. 왜냐하면 우연성과 비환원론적 물리주의는 여전히 자유의지를 발생시키는 근원이 어디인가에 관한 질문을 남겨두고 있기 때문이다. 물론 비환원론적 물리주의는 하향적 인과율을 동반한 뇌 신경체계의 복잡성이 의식을 수반한다고 보며, 우연성 개념 또한 암시적으로는 하나님의 창조행위를 지시한다. 그러나 전자의 경우, 보기에 따라 본질적으로는 물리주의의 관점, 다시 말해서 하나님의 영의 역할을 매우 제한적인 것으로 여기는 관점과의 공유점을 더 많이 갖고 있는 것처럼 보이는 것이 사실이다. 그런가하면 우연성은 물리법칙의 근본적 특성을 알려주지만, 생명현상에 있어서 보다 세밀한 설명이 필요해 보인다.

이러한 문제의식을 가지고 생명 현상에 관해 연구한 학자 중 대표적인 사람이 필립 클레이턴(Philip Clayton)이다. 클레이턴은 창발(Emergence) 개념을 통해 위에 언급된 문제를 풀어보고자 한다.

그가 제시하는 창발 개념의 주요 속성은 다음과 같다.<sup>29</sup>

(1) 존재론적 전일론(Ontological monism): 실재는 궁극적으로 단일한 요소로 구성되어 있다. 그러나 물리학적 개념은 단일한 요소가 구성하는 형태를 모두 설명하기에 충분하지 않다. 바로 그런 점에서 클레이턴은 전일론과 물리주의를 구분한다.

(2) 속성의 창발(property emergence): 자연 안에서 기이한(novel) 속성이 발견되는 것이야말로 창발을 보여주는 것이다. 클레이턴은 개체의 속성의 창발을 위한 네 가지 요건을 첫째로 속성의 창발이 개체의 부분적 속성을 수반하며, 둘째로 속성의 창발이 부분들의 속성으로 성립되지 않으며, 셋째로 속성의 창발은 개체의 구조적 속성과 구별되며, 넷째로 속성의 창발은 개체의 부분의 행위의 패턴에 결정적인 영향을 미치는 것으로 규정한다.

(3) 창발의 비환원성(the irreducibility of emergence): 창발적 속성이 하위 단계의 현상으로 환원되지 않는다는 것은 실재가 구별되는 단계나 질서로 분할된다는 점을 전제한다. 클레이턴은 창발이 일어나는 지점이 전통적으로 생명이나 정신의 출현을 창발의 지점으로 간주한 것과 달리 수도 없이 많다고 주장한다.

(4) 하향식 인과율: 클레이턴은 상위 단계의 실재가 낮은 단계의 구성성분에 영향을 준다는 하향식 인과율이 창발론적 입장의 가장 큰 특징이라고 언급한다.

<sup>29</sup>Philip Clayton, *Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness* (New York: Oxford University Press, 2004), 4-7.



위의 창발적 속성을 제시하면서 클레이턴은 창발을 다음과 같이 규정한다. 창발은 비예측적이고(unpredictable), 비환원적이고(irreducible), 기이한(novel) 출현을 반복해서 포함하는 장대한 진화(cosmic evolution)에 관한 이론이다. 그가 보기에, 창발을 옹호하는 입장과 충돌하는 두 가지 관점은 물리주의적 관점과 이원론적 관점이다. 클레이턴은 물리주의는 물리적 체계의 부분으로서 실재를 설명하며, 이원론은 물리적 속성으로부터 나올 수 없는 영혼이나 영과 같은 전혀 다른 인과율을 주장하는 입장이라고 규정한다.<sup>30</sup>

여기서 우리가 주목할 것은 클레이턴이 물리주의와 이원론이 형이상학적인 속성을 갖고 있는 것처럼 창발 이론 역시 형이상학적 속성을 가질 수 있다고 보는 것이다. 그는 자신을 스스로 강한 창발론자라고 지칭하며 하향식 인과율에 전체의 통제적 영향 이상의 그 무언가가 있다고 주장한다. 그런 점에서 클레이턴은 자신이 표방하는 창발론을 물리주의와 구별하며, 자신의 인간론을 가리켜 “일원론”(monism)으로 표현한다.<sup>31</sup>

또한 특기할 만한 점은 클레이턴이 제시하는 하향식 인과율은 창발적 실재가 있음을 지시한다는 점이다. 그는 L2에서의 현상이 L1의 인과적 역사로 환원되지 않는 영향을 L1에 준다고 본다. 이러한 인과적 비환원성은 인간은 L1의 인과적 경로를 모르지만 하나님은 알 수 있다는 점에서 단지 인식론적인 것이 아니라 존재론적인 것이라고 클레이턴은 주장한다. 창발적 속성은 개체를 존재하게 하는 새로운 특질인 것이며, 창발적 개체들이 그 자신의 인과율의 중심이 된다는 것이다.<sup>32</sup>

클레이턴은 초월적 정신을 가정하는 것은 두 가지 해석들 사이의 결정을 동반한다고 말한다. 하나는, 인간의 주체성에 비견되는 신적 주체성이다. 인간의 경우, 정신 현상은 뉴런 체계라는 복잡한 물리적 체계로부터 창발되는 것으로 이해할 수 있지만, 신성(Deity)은 점차 복잡성을 이루는 우주의 창발적 속성으로부터 나온 것이 아니다.<sup>33</sup> 다른 하나는, 그와 함께 자연 세계의 창발과 자연을 초월하는 기초(ground)를 연결할 수도 있다는 것이다. 클레이턴은 자연주의 방법론이 인간 존재가 제기하는 물음에 충분히 대답하지 못한다면, 자연주의 방법론의 제약 안에 머물 수만은 없다고 말한다. 진리, 당위, 합리성이나 선과 같은 개념들을 이해하고자 하는 더 큰 물음에 대답하려면 인간은 자연주의를 넘어선 영역까지 나가야 한다고 제안한다.<sup>34</sup>

클레이턴은 이제 신적 주체성으로 논의를 확장시킨다. 그는 신적 정신을 자연-초월적 기초로 이해하며, 신적 정신은 우주의 실존을 초월하거나 선행하므로 창발의 틀에 벗어나 있다고 본다. 그에 의하면, 유신론이야말로 우주를 선행하며 우주 법칙과 초기 조건을 창조한 존재에 관한 설명을 제공한다. 그는 “정신(혹은 영 혹은 신성)은 단지 자연 세계의 창발적 속성이 아니라 스스로 자신의 행위의 원천으로 여겨져야 한다”고 말한다.<sup>35</sup> 클레이턴에 의하면, 창발론적 유신론자는 인간의 사고와 행위가 자연법칙과는 이질적인 신앙과 특질을 우리가 발견하게 해

<sup>30</sup>위의 책, 39.

<sup>31</sup>위의 책, 60.

<sup>32</sup>위의 책, 61-62.

<sup>33</sup>위의 책, 179.

<sup>34</sup>위의 책, 180.

<sup>35</sup>위의 책, 182.

준다고 주장한다. 그리고 이러한 특질들을 설명한다는 것은 자연과학의 범주를 넘어선 영역, 즉 창발 이론의 이론적 범주를 넘어선 영역으로 나아감을 가리킨다고 그는 말한다. 결국 그가 제시하는 영역은 신이 창발을 일으킨다는 신적 주체성이다. 클레이턴이 인간의 정신을 설명함에 있어서 궁극적으로 하고자 하는 말은 “진화적 과정을 선행하는 의식적인 목적론적 존재 혹은 힘이 지적 생명의 출현을 가져왔다”는 것이다.<sup>36</sup> 이와 같이 클레이턴은 창발론과 결합된 이원론적 유신론의 관점에서 세계 안에서의 하나님 행동을 명시적으로 설명한다.<sup>37</sup>

#### IV. 하나님 형상으로서의 인간

##### 1. 하나님의 주체성

이제 우리는 성서에서 인간이 어떻게 진술되고 있는지 파악함으로써 자유의지에 관한 신학적 이해를 시도해보고자 한다. 인간에 관한 성서의 진술 중 본 논문의 주제와 가장 관련있는 개념은 ‘하나님 형상으로서의 인간’이다. 창세기 1장 27절에 따르면, 하나님은 인간을 하나님의 형상대로 창조하셨다.

그렇다면 하나님의 형상대로 하나님께서 인간을 창조하셨다는 것은 무엇을 가리키는가? 하나님 형상을 영혼이나 이성이라는 비물리적 실재로 보는 것은 우리가 지금까지 살펴본 바와 같이 오늘날과 같은 과학시대 적절한 인간에 관한 관점이라고 볼 수는 없다. 이에 필자는 판넨베르크의 연구를 토대로 인간을 바라보는 기독교적 관점을 제시하고자 한다.

판넨베르크는 여러 피조물 중 인간의 경우는 보다 특별한 면이 있다고 본다. 인간만은 하나님의 형상으로 창조되었다는 점에서 그러하다. 그는 하나님 형상으로서의 인간 개념을 인간이 하나님과 특별한 방식으로 관계 맺고 있다는 의미로 설명한다.<sup>38</sup> 다른 말로 하면 인간의 종교성 자체가 하나님의 형상으로서의 인간을 입증해 준다.

그런데 그는 이러한 인간의 종교적 본성은 하나님께서 인간에게 특별하게 부여하셨다는 점을 강조한다. 판넨베르크는 인간의 몸이 “땅의 먼지”로 형성되었지만(창 2:7), 인간 영혼만은 하나님께서 직접 주시는 것으로 성서에서 묘사되고 있다는 점을 제시한다.<sup>39</sup> 하나님은 “생기를 그 코에 불어 넣으셨다”(창 2:7). 그러나 판넨베르크는 여기서 영-육 이원론의 관점을 경계한다. 그는 창세기 2장 7절에서 네페쉬 하야(nephesh hajah)라는 히브리 단어에서의 네페쉬가 대개 “영혼”(soul)으로 번역되었다는 점을 지적하며, 그러한 이해는 플라톤주의의 영향을 받은

<sup>36</sup>위의 책, 184.

<sup>37</sup>윤철호, “창발론적 인간 이해- 필립 클레이턴을 중심으로,” 『장신논단』 Vol. 46, No.1 (2014. 3): 109.

<sup>38</sup>Wolfhart Pannenberg, *The Historicity of Nature*, 전경보 역, 『자연의 역사성』 (서울: 종문회사, 2023), 166.

<sup>39</sup>판넨베르크는 사고행위나 의식은 뇌의 기능이지, 뇌의 속성이라고 보지 않는다. Wolfhart Pannenberg, *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*, 여상훈 역, 『신 인간 과학』 (서울: 도서출판 썬크스마트, 2018), 186.

것이지 본래 히브리 성서가 제시하는 인간관은 아니라고 주장한다. 구약성서에서 네페쉬 하야는 육체로부터 독립되지 않은 육체적 생명의 원리라는 것이다.<sup>40</sup>

사람이 네페쉬 하야가 되게 한 하나님의 생기는 ‘루아흐’ 곧 하나님의 영이다. 이 루아흐는 본래 생산적인 호흡 혹은 바람을 가리킨다. 다시 말해서 사람이 네페쉬 하야, 곧 하나님의 형상으로서의 인간, 즉 하나님과 특별한 관계를 맺는 존재가 된 것은 하나님의 영의 작용이며, 그런 점에서 하나님의 주체적인 창조 행위로 인한 것이다.

판넨베르크는 인간이 영을 만들어내지 못한다는 점을 강조한다. 인간은 사회적 활동과 언어를 통해 영에 참여할 뿐이다. 그리고 인간은 영적인 역동이 자신을 넘어서는 신비라는 것을 인지하는데, 그러한 경험을 인간은 신의 이름으로 말했다고 판넨베르크는 밝힌다. 바로 그런 점에서 인간은 종교적(ritual)이며, 이 종교성은 근본적으로 하나님의 주체적인 인간 창조 행위에서 비롯되었다는 것이다.

판넨베르크가 제시하는 하나님 형상 개념은 자유의지에 관한 신학적 이해에 있어서 충분히 참고할만하다. 그는 인간의 육체와 분리된 영혼으로서 하나님 형상을 이해하는 것이 아니라 하나님과의 특별한 관계를 맺는 본성을 가진 인간으로서 하나님 형상을 이해하며, 그러한 인간의 본성은 전적으로 주도적인 하나님의 창조 행위로 보기 때문이다. 여기서 하나님과 특별한 관계를 맺는 인간의 선택과 행위는 자유의지에 가까운 것이라 볼 수 있을 것이다. 판넨베르크가 제시한 하나님 형상으로서의 인간 이해는 과학시대 신경과학을 비롯한 현대과학의 발견과 공명할 수 있는 가능성을 열어줌과 동시에 물리주의가 충분히 설명해주지 못하는 신적 인과율을 명시적으로 나타내준다.

## 2. 인간의 주체성

그렇다면 신적 창조 행위 안에서 인간의 자유의지는 어떠한 자리를 차지하고 있는가? 인간의 주체성과 신적 주체성은 양립 가능한 것일까? 이에 관한 답변은 인간을 비롯한 창조세계의 출현의 역사를 살펴봄으로써 얻을 수 있다. 다시 말해서 자연의 역사성, 곧 자연세계의 진화에 관한 기독교적 관점의 문제와 깊은 관련이 있다.

진화란 생명 현상의 중요한 속성을 가리키는 것이며, 그 속성은 생명이 변화한다는 것을 말한다. 고정된 실체로서 존속하는 것이 아니라, 자연이 자연선택의 경로를 거쳐서 계속해서 변화해왔다는 것이다. 진화론은 바로 이러한 진화 현상에 관한 이론이다. 이 진화론은 관점에 따라 다양하다. 인간에 관한 관점이 다양한 것처럼 말이다.<sup>41</sup>

신학적으로 자유의지를 적절하게 이해하기 위해서는 유신론적 진화론의 관점을 채택하는

<sup>40</sup>판넨베르크는 네페쉬라는 말의 근원적 의미가 “목구멍”이라는 것을 언급하며, 네페쉬는 끊임없이 하나님의 영을 필요로 하는 허기를 갖고 있는 존재를 가리킨다고 밝힌다. Wolfhart Pannenberg, *The Historicity of Nature*, 전경보 역, 『자연의 역사성』 (서울: 종문화사, 2023), 167.

<sup>41</sup>진화를 추동하는 자연선택의 원리에서 신의 활동을 넣느냐 빼느냐는 것은 어떤 진화론이냐에 따라 다르다. 신의 활동과 자연선택을 양자택일로 보는 대표적인 입장은 창조주의(creationism)와 무신론적 진화론이다. 필자는 본 논문에서 유신론적 진화론의 입장을 전개한다.

것이 적절하다. 유신론적 진화론은 진화 자체를 하나님의 창조행위의 방법으로 간주하기 때문이다. 실제로 성서를 보아도 진화와 하나님의 창조가 서로 충돌하는 것으로 진술되지 않는다. 구약학자 버나드 앤더슨(Bernhard W. Anderson)은 “땅이 채소를 내고, 각기 종류대로 씨 가진 열매 맺는 나무를 내라”는 명령과 성취(창 1:11-12)가 오늘날의 생물학적 정보를 상당 부분 반영하고 있다고 밝힌다.

그뿐 아니라 앤더슨은 본래적 창조(original creation)와 함께 계속적 창조(continuing creation) 개념을 성서로부터 끌어낸다. 창조주 하나님은 세계의 질서를 성립시키시고 지탱하실 뿐 아니라, 모든 예상을 뛰어 넘어서는 “새 일”을 행하시는 분(사 42:9; 43:18-19)이시다. 바로 이와 같은 계속적 창조 개념 안에서 앤더슨은 오늘날 진화를 이해할 수 있다고 제안한다.<sup>42</sup> 이는 진화의 자연선택 원리와 하나님의 창조가 양립 가능하다는 것을 말한다.

판넨베르크 역시 제2이사야에서 묘사된 하나님의 창조 행위에서 진화 사상을 발견할 수 있다고 본다. 즉 하나님은 창발적 진화(emergent evolution)를 일으키는 분이시다.<sup>43</sup> 판넨베르크는 진화의 두 가지 양태, 즉 법칙적인 작동원리와 함께 창발적 특성을 언급하며, 이 모든 진화는 하나님의 영의 창조 행위라고 설명한다.

그러나 그는 다른 한편으로는 진화의 과정, 즉 생명체의 출현으로 이어지는 일련의 과정을 피조물의 독립성의 단계로서 이해한다.<sup>44</sup> 그는 자기 조직화(self-organization)가 모든 진화 단계에 걸친 생명체의 특징이라고 규정한다. 이러한 자기 조직화는 생명의 모든 형식 안에서의 자발성을 설명해준다는 것이다. 판넨베르크는 인간 주체성의 기원 또한 자발적인 자기조직화의 원리와 관련된다고 본다. 그는 “자기 조직화는 진화적 과정의 창조적 진행 안에서 자유가 발현된 것으로 볼 수 있다. 인간의 자의식은 그러한 원리의 최대치의 현현”이라고 본다. 다시 말해서 판넨베르크는 인간의 자유의지 자체를 진화의 원리로 발생한 것으로 수용하고 있는 셈이다. 하지만 이어서 그는 다음과 같이 말함으로써 이 모든 자기 조직화의 과정은 성령이 주도한 과정을 밝힌다.<sup>45</sup>

그러나 자의식 그 자체는 단순히 자연에서 온 것만은 아니다. 각각의 개별적 생명 역사에서, 자의식은 우리 의식의 발전의 이른 단계로부터 출현했다. 자의식 그 자체는 성령의 창조적 행위의 결과로서 생명의 창조성의 결과이다. 비유기적 물질로부터 첫 유기체들로의 변화 이래 진화과정 안에서의 생명의 창조적 자기 조직화는 새로운 피조물에게 생명을 불어넣음으로써, 예수 그리스도의 부활을 통한 모든 사멸성을 극복하는 것과 생명의 진화 내내 불어오는 하나님의 바람과 같은 성령의 활동을 떠올려준다.

이러한 판넨베르크의 진화와 창조 이해는 인간의 주체성을 비롯한 인간의 정신 자체가

<sup>42</sup>Bernhard W. Anderson, “Creation and Ecology,” in *Creation in the Old Testament*, ed. Bernhard W. Anderson (London and Philadelphia: SPCK and Fortress Press, 1984), 107-109.

<sup>43</sup>Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 2 tr. by Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1994), 123.

<sup>44</sup>위의 책, 131.

<sup>45</sup>Wolfhart Pannenberg, *The Historicity of Nature*, 전경보 역, 『자연의 역사성』 (서울: 종문화사, 2023), 170.

어떻게 형성되었는가에 관한 오늘날 신경과학의 발견과 관련이 있다는 점에서 신학과 과학의 대화에 긍정적인 기여를 한다. 그러면서도 필자는 생명의 자기 조직화의 원리에 따른 생명 현상의 과정을 성령이 주도한 하나님의 창조 행위로 설명하는 것은 생명의 자기 조직화의 원리에 입각한 진화를 기독교적으로 이해하는 적절한 단초를 제공했다고 본다.

## V. 결론

지금까지 우리는 자유의지를 오늘날 신학적으로 어떻게 이해해야 하는가에 관한 주제를 살펴보았다. 특히 과학시대에서 자유의지는 신경생물학 분야에서 첨예한 주제로 여겨지고 있기 때문에, 필자는 신경생물학 분야에서 개진하는 자유의지에 관한 몇몇의 주장과 그 근거를 분석했고, 그와 더불어 신학적으로 신경생물학을 비롯한 현대과학이 제시하는 인간의 의식에 관한 발견을 수용하면서도 결정론적이거나 환원론적인 관점을 극복하는 신학적 이해를 추구하며 연구를 진행했다. 이에 우리는 우연성과 비환원론적 물리주의 그리고 창발을 자유의지에 관한 과학시대의 신학적 이해에 있어서 중요한 신학적 개념으로 확인했고, 성서적 인간론의 중요 주제인 하나님 형상으로서의 인간 이해를 하나님의 주체성과 인간의 주체성이라는 테마로 살펴보았다.

자유의지는 앞서 확인했듯이 근본적으로 1인칭적 경험에 기초해있으므로 학문적으로 정의하기가 매우 곤란하며, 따라서 자유의지를 학문적으로 입증해내거나 규명하는 것 역시 요원한 일임은 틀림없다. 그러나 우리는 자유의지에 관한 신학적 이해를 도모함으로써 비록 자유의지에 관한 간결명료한 신학적인 규명을 달성하진 못했다 하더라도, 적어도 우리 시대에 뇌 과학의 연구 결과를 배제하지 않고 하나님의 창조 행위를 통해서 성립되는 자유의지에 관해서 깊은 논의를 전개할 수 있었다고 본다. 판넨베르크와 낸시 머피, 그리고 필립 클레이턴 역시 공통적으로 현대과학의 의식에 관한 연구를 끌어안으면서도 인간의 선택과 행위에 대해 고민한 학자들이라 할 수 있을 것이다. 분명한 사실은 인간은 스스로 자신의 의식에 대해서 신경생물학적 원리뿐 아니라 종교적 관점에서 관찰하고 반성하고 있으며, 앞으로도 그리할 것이란 점이다.

## 참고문헌

Anderson, Bernhard W. “Creation and Ecology.” in *Creation in the Old Testament*. ed. Bernhard W. Anderson. London and Philadelphia: SPCK and Fortress Press, 1984.

Clayton, Philip. *Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2004.

Harris, Sam. *Free Will*. 배현 역. 『자유의지는 없다』. 서울: (주)시공사, 2013.

Hewlett, Martinez J. “Biological Models of Origin and Evolution.” in *Evolution and Emergence: Systems, Organisms, Persons*. ed. by Nancey Murphy and William R. Stoeger. New York: Oxford University Press, 2007.

Jasanoff, Alan. *The Biological Mind*. 권경준 역. 『생물학적 마음』. 경기 파주: 김영사, 2021.

Malabou, Catherine. *What Should We Do with Our Brain?* tr. by Sebastian Rand. New York: Fordam University Press, 2008.

Miller, Kenneth. *The Human Instinct: How We Evolved to Have Reason, Consciousness, and Free Will*. 김성훈 역. 『인간의 본능: 우리는 어떻게 자유의지를 갖도록 진화했는가』. 서울: (주)더난콘텐츠그룹, 2018.

Murphy, Nancey. “Nonreductive Physicalism.” in *Personal Identity in Theological Perspective*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

-----, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* New York: Cambridge University Press, 2009.

-----, *Reconciling Theology and Science: A Radical Reformation Perspective*. 김기현·반성수 역. 『급진적 종교 개혁파의 관점에서 본 신학과 과학의 화해』 서울: 조이북스, 2021.

Pannenberg, Wolfhart. *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*. 여상훈 역. 『신 인간 과학』. 서울: 도서출판 씽크스마트, 2018.

-----, *Systematic Theology*. vol. 2. tr. by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1994.

-----, *The Historicity of Nature*. 전경보 역. 『자연의 역사성』. 서울: 종문화사, 2023.

윤철호. “창발론적 인간 이해- 필립 클레이턴을 중심으로.” 『장신논단』. Vol. 46, No.1 (2014, 3): 109.

## “과학 시대의 자유의지에 관한 신학적 이해” 논찬

정 대 경  
(숭실대학교)

전경보는 자유의지에 관한 신학적 이해를 이원론적인 관점을 벗어나 재정립하고자 한다. 왜냐하면, 영-육 이원론에 기반 한 영혼과 의식 이해는 신경과학을 중심으로 한 인간 의식에 관한 자연과학적 이해와 갈등을 일으키기 때문이다. 전경보는 이러한 인간 의식에 관한 현대적 이해 전환은 자유의지에 관한 이해에도 영향을 미쳤고, 이러한 인식의 전환은 사회적 차원에서는 행위에 대한 책임 문제와 신학적 차원에서는 신앙의 주체적 선택 문제와 결부되어 있기 때문에 신학적 차원에서 해당 문제를 다루는 것이 필요함을 역설한다. 이러한 맥락에서 전경보는 논문을 통해 “자유의지의 존재 유무를 신학적으로 규명하는 것이 아니라, 자유의지를 과학시대에 어떻게 이해하고 설명하는 것이 적절한지에 대해 밝히고자 한다.”(62쪽) 이를 위해 현대 신경생물학 연구를 중심으로 제기된 인간의 의식과 자유의지에 관한 결정론과 비-결정론적 관점을 함께 다루고, 두 가지 해석이 모두 가능하지만 신학적 차원에서 자유의지를 이해하기 위해서는 뇌 가소성 등을 통해 제기되는 비-결정론적 관점이 더욱 적절함을 주장한다.(66-67쪽) 왜냐하면, 전경보에 따르면, “신앙인으로서 우리는 자유의지를 적극 인정”해야 하는데, “그렇지 않다면 우리의 일상적 삶과 종교적 믿음은 모두 우리의 주체적 선택이 아니며, 따라서 우리 자신의 삶도 우리의 믿음도 아닌 것이 되기 때문”이다.(62쪽)

이를 토대로 본다면, 전경보는 자유의지에 관한 전통적인 관점들인 양립주의(compatibilism)와 비-양립주의(incompatibilism) 가운데 비-양립주의를 바탕으로 자유주의(libertarianism)<sup>1</sup>를 주장하고 있는 듯 보인다. 그렇기 때문인지, 전경보는 “Ⅲ. 자유의지에 관한 신학적 이해”를 전개하면서 양자역학을 바탕으로 한 우연 개념과 판넬베르크의 세계 내 우발성 개념 / 비-환원론적 물리주의 입장에서 인간 정신의 하향식 인과(Downward Causation) 가능성 및 개념 / 필립 클레이튼의 신적 정신을 근본적인 기반으로 한 세계 내 창발론적 일원론 개념을 차례로 살펴본다. 이를 통해 그는 세계는 그 자체로 결정되어 있지 않고(양자역학), 인간의 신경 체계는 환경적인 상호작용을 통해 가변적인 동시에 의식은 물리적 실재를 향해 하향식 인과력을 가지고 있으며(말라부, 머피), 세계 내 모든 존재와 사건은 근본적인 차원에서 신적 정신을 바탕으로 하고 있고, 이로부터 다시금 피조물적 정신 현상이 창발되고 있다(클레이튼)고 보는 듯하다.

<sup>1</sup>Robert Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will* (New York: Oxford University Press, 2005), 23, 32.

그러한바 인간은 자유의지가 있다고 볼 수 있으며, 이를 토대로 우리는 이원론에 기대지 않고도 여전히 신학적 차원에서 “하나님의 형상으로서의 인간”(IV) 이해를 다룰 수 있다고 역설한다. 다시 말해, 인간에게 주어진 하나님의 형상은 이원론에 기반한 “플라톤적 영혼”이 아닌 판네프르크가 지정한 “종교적 본성”이다. 종교적 본성은 하나님이 인간에게 부여하신 것으로서 하나님 영의 작용을 바탕으로 실재의 창조적 근원인 “신적인 영에 참여”하는 것이다.(74-75쪽) 나아가 전경보는 신적인 주체성이 인간의 종교적 본성의 기반이 되고 있다고 하더라도 인간의 주체성 또한 여전히 담보될 수 있다고 주장한다. 그는 버나드 앤더슨의 계속적 창조 이해와 판네프르크의 창발적 진화 이해를 토대로 하나님의 세계 내 행위는 피조물들의 자율성을 훼손하거나 억압하지 않고 오히려 그 기반이 된다고 역설한다.(76쪽, e.g., 자기조직화) 이를 토대로 본다면, 신학적 인간이해는 인간의 자유의지 가능성을 포기하지 않으면서도 여전히 자연과학과 대화할 수 있고, 이는 “과학시대 신경과학을 비롯한 현대과학의 발견과 공명할 수 있는 가능성을 열어줌과 동시에 물리주의가 충분히 설명해주지 못하는 신적 인과율을 명시적으로 나타내준다.”(75쪽)

전경보의 논문은 진리 정합설(the coherence theory of truth)의 맥락에서 과학적 진리와 신학적 진리 사이 정합을 위해 신학이 자연과학과 끊임없이 대화해야 하는 과제를 인간의 의식, 자유의지에 초점을 맞추어 전개한 중요한 연구로 사료된다. 나아가, 양자역학의 코펜하겐 해석을 바탕으로 하는 세계 내 존재론적 비결정성, 뇌 가소성 등을 통해 드러나는 인간 신경체계의 가변성, 심리철학 내 수반 논쟁과 의식의 하향식 인과 문제 등 현대 과학과 철학의 제반 문제들을 폭 넓게 소개하고 다룬다는 점에서 또한 이 논문의 중요성을 이야기할 수 있다.

그럼에도 불구하고, 논찬자는 논문을 읽으며 몇 가지 논의해봐야 하는 지점들을 발견했는데 이는 다음과 같다.

1. 전경보가 참조하는 샘 해리스뿐만 아니라 프랜시스 크릭 등은 자유의지는 허상이라고 주장한다. 이러한 관점을 논박하기란 쉽지 않은데, 본 논문은 자유의지를 주장하는 몇몇 학자들의 주장을 소개한 후 이를 토대로 자유의지에 관한 신학적 사유를 전개하고 있는 것처럼 보이는데, 이러한 시도 혹은 전개가 괜찮은 것일까? 아니면, 본 논문은 사고실험의 맥락에서 두 가능한 관점 중 하나만을 우선적으로 다루고 있는 것인가?

2. 논문이 다루고 있는 인간 뇌 가소성은 비-결정론의 맥락에서만 사용될 수 있는 데이터가 아니라, 결정론의 맥락에서도 사용될 수 있는 데이터인데 혹시 전경보는 한쪽의 가능성만을 염두에 두고 이를 해석하고 있는 것은 아닌가?

3. 판네프르크가 이야기하는 “우발성(contingency)”는 양자역학 차원이 보여주는 존재론적 우연성과는 다소 차이가 있는데, 이 둘을 연결해서 논의하는 것은 무리가 있지 않을까? 더 불어 자연과학의 방법론적 태도를 지칭하는 용어로 “자연주의 방법론”이라는 용어보다 “방법론적 자연주의”가 낫지 않을까?



4. 아마도 전경보는 리벳 실험을 토대로 “신경생물학에 의하면, 인간의 의지는 뇌 신경세포의 작용으로 인해 생긴 것이지, 인간 스스로의 결정에 의한 것은 아니다”(67쪽)라고 서술하는 듯한데, 또 한쪽에서는 준비전위(RP) 활성화가 곧 인간의 자유로운 선택이 허상이라는 것을 지지하지는 않는다고 주장한다.(64쪽) 두 가지 서술은 서로 모순인 것처럼 보이는데, 이에 대한 전경보의 생각을 듣고 싶다. 더불어 “뇌 신경세포가 활성화가 된다는 사실이 곧 인간의 행동에 필수적인 요소인지에 관한 반증실험”의 여지가 충분히 열려 있다고 주장하는데(6쪽), 이에 대한 구체적인 사례가 있는지 듣고 싶다.

## 다윈주의와 무신론: 진화론에서 무신론으로의 변천사에 대한 고찰<sup>1</sup>

윤 지 훈

(Th.D., Johannes Gutenberg-Universität Mainz)

### I. 서론

19세기 자연 연구자 찰스 다윈(Charles Darwin 1809-1882)은 의도치 않게 창조에 대한 종교적 믿음과 자연 과학적 진화론(Theory of Evolution) 사이의 갈등의 중심에 서게 되었다. 소심하고 내성적이었던 그는 원래 어떤 사회적 도발도 원하지 않았다.<sup>2</sup> 토머스 헉슬리(Thomas Henry Huxley 1825-1895)와 에른스트 헤켈(Ernst Haeckel 1834-1919)과 같은 다른 이들이 다윈의 이론에 내포된 도발을 두고 창조에 대한 전통적인 교회의 믿음, 즉 창조주의(Creationism)에 반대하여 논쟁을 벌였다.<sup>3</sup> 비록 다윈은 “신에 대한 관념을 역사적 선택의 결과로 이해하려 하거나 이것을 언젠가 인류의 유산에 근거하여 보려고 하는 시도를 자제했지만,” 그의 진화적 이해에 따르면 “신에 대한 [전통적인] 관념은 인간의 상상에서 나온 것이다.” 어쨌든 그의 입장은 근대 종교 비판가의 입장에 가까웠다.<sup>4</sup> 그럼에도 불구하고 그는 근대 종교 비판가와 달리 “종교를 완전히 배제하지 않았다.”<sup>5</sup> 더 정확하게 말하면, 그는 자연 연구자로서의 과학적 책임을 거부한 창조주의 자연 연구자들을 비난했다.<sup>6</sup> 나아가 그는 “하나의 첫 번째 근원”에 대해 끊임없이 질문했던 자신을 유신론자라고 칭하기도 했다.<sup>7</sup> 그러나 그의 진화론은

<sup>1</sup>본 논문은 필자의 박사 학위 논문(대학교: Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 지도 교수: Walter Dietz, 학위 일자: 2021년 10월 4일)의 3장 전체와 4장의 일부(Jihoon Yoon, *Motive und Entwicklung der atheistischen Religionskritik. Eine apologetische Studie ausgehend von Wolfhart Pannenberg* [Münster: LIT Verlag, 2021], 71-113, 166-170. “3. Darwinismus - Von der Evolutionstheorie zum Atheismus,” “4.2.2. Den religiösen Bann brechen - Religion als natrliches Phnomen”)를 요약 및 수정하여 재구성하였다.

<sup>2</sup>Günter Altner, *Charles Darwin - und die Dynamik der Schöpfung, Natur, Geschichte, Evolution, Schöpfung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003), 84.

<sup>3</sup>*Ibid.*

<sup>4</sup>*Ibid.*, 58.

<sup>5</sup>Hans Schwarz, 400 Jahre Streit um die Wahrheit - Theologie und Naturwissenschaft (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 59.

<sup>6</sup>Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859), Sixth Edition (London: Senate, 1994 [1872]), 422.

<sup>7</sup>Emma Nora Barlow, ed., *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882. With original omissions restored. Edited with Appendix and Notes by his granddaughter, Nora Barlow* (London:

과학사의 흐름 속에서 주로 무신론적 형태로 발전했는데, 그 근원적 이유는 1859년 그의 이론이 발표된 후 교회가 그것을 적절한 방법으로 검토하지 않은 채 공개적으로 거부하고 비난했기 때문이다.<sup>8</sup> 본 연구의 주요 명제는 그의 진화론이 다윈주의(Darwinism)라는 이름 아래 150년 동안 교회에 반대하여 무신론으로 이어졌다는 것이다. 본 연구는 이 명제를 증명하기 위해 그의 진화론의 철학적 전제와 자연 과학적 방법론을 살펴보고(Ⅱ), 다윈에서 다윈주의로 확장 및 발전되고(Ⅲ) 다윈주의에서 무신론으로 전환되는(Ⅳ) 두 가지 단계를 고찰한다.<sup>9</sup> 이를 바탕으로 진화론에 직면한 신학의 과제로서 그 유신론적 특성에 대한 평가와 그 적용, 나아가 학제간 연구를 제안하고자 한다(Ⅴ).

## Ⅱ. 찰스 다윈의 진화론

본 장은 다윈주의로의 확장 및 발전과 무신론으로의 전환에 대한 논의의 시금석으로서 다윈의 작품과 명성이 주는 자극<sup>10</sup>의 이론적 원인을 살펴보고자 한다. 이 원인은 다음의 질문을 통해 파악될 수 있다: 그는 자신의 진화론적 기본 관념을 어떻게 구성했는가? 한편으로 그의 진화론은 기본적으로 과학적인 방식으로 형성되었다. 다른 한편으로 그가 하나의 공통 조상을 가정하는 것은 그가 평생 동안 받은 철학적 영향에 기인한다. 그의 대표 저서 『종의 기원』(1859) 안에 그의 기본 관념은 다음의 두 가지 중대한 질문에 답하는 데 있다: “하나의 진화가 존재하는가? 그리고 그 정확한 구조는 무엇인가?”<sup>11</sup> 그는 종의 기원에 대한 그의 자연사 연구를 과학적인 방식으로 수행했지만, 모든 종이 하나의 조상을 가지고 보이지 않는 자연 선택에 의해 형성되었다는 그의 전제는 철학적으로 해석되어야 한다.<sup>12</sup> 실제로 그는 젊은 시절 철학자 제임스 매킨토시(James Mackintosh, 1765-1832)를 만나 철학의 영향을 받았다.<sup>13</sup> 의미심장

Collins, 1958), 92f.

<sup>8</sup>“다윈은 평생 동안 이 말을 들어본 적이 없다. 이 말은 그가 죽은 지 126년 만에 쓰여졌다: 다윈, 영국 국교회는 그들이 당신을 오해한 것에 대해 사과해야 한다.” 영국 국교회 공보 담당 신부 말콤 브라운(Malcolm Brown)에 의하면, 1859년 그의 진화론이 출판된 후 영국 국교회는 “반진화적 열정”을 보였다(Christopher Schrader, “Sorry, Darwin,” *Süddeutsche Zeitung*, 17 May 2010, <http://www.sueddeutsche.de/wissen/evolution-und-religion-sorry-darwin-1.704816>. 2023년 3월 31일 접속). 이러한 열정이 영국 국교회가 신중한 신학적, 자연 과학적 평가 없이 그의 진화론을 배척하고 150년이 지난 후에야 사과와 함께 그의 진화론을 공식적으로 받아들이고 창조주의를 반대하는 데 큰 영향을 미쳤다. 그 밖에 그의 진화론에 대한 이러한 비판적 태도는 다른 개신 교회뿐만 아니라 가톨릭 교회를 비롯한 기독교 전체에서 나타났다(김균진, “진화론과 창조신앙은 모순되는가? - 자연과학과 신학의 대화를 위해 -,” 『한국조직신학논총』 9 [2003], 15-19. 김균진, “인간의 자연성 회복을 위한 진화론과 창조신앙의 대화,” 『한국기독교신학논총』 31 [2004], 217-220).

<sup>9</sup>무신론적 진화론, 창조 과학론, 지적 설계론의 대안으로 유신론적 진화론을 제시한 기고의 일부(윤철호, “창조와 진화,” 『한국조직신학논총』 51 (2018): 10-14)를 본 연구의 국내 선행 연구로 참조하시오.

<sup>10</sup>Cf. Vittorio Hösle and Christian Illies, *Darwin* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1999), 7.

<sup>11</sup>V. Hösle and C. Illies, *Darwin*, 48.

<sup>12</sup>Cf. Tim Lewens, *Darwin* (New York: Routledge, 2007), 2.

하게도 그는 비글호 항해 후 자신의 진화적 관점을 철학 혹은 형이상학과 연관시켰다.<sup>14</sup> 따라서 그의 기본 관념이 어떻게 생겨났는지는 아래에서 철학과 자연 과학과 관련하여 검토하고자 한다.

### 1. 철학적 전제: 하나의 진화가 존재하는가? - 모든 종의 공통 조상

철학에 대한 다윈의 관계에 따라 그는 철학자가 아니라 철학적 자연 연구자 혹은 자연사 연구자로 불린다.<sup>15</sup> 그는 자신의 출판물에서 철학에 대해 거의 언급하지 않았지만, 그의 철학적 관심은 “생명에 대한 더 넓은 의미의 진화적 관점”에 대한 연구로 이어졌다.<sup>16</sup> 그런 까닭에 『종의 기원』의 역사적 소묘 안에 “종의 가변성의 증인”의 일부는 철학자로 분류될 수 있는 자연 연구자였다.<sup>17</sup> 그 밖에 철학자 윌리엄 휴엘(William Whewell, 1794-1866)은 종 변화의 가능성에 대해 단호하게 반대했음에도 불구하고 다윈의 “최고의 대답자”<sup>18</sup>였다. 그 이유는 휴엘이 이의를 제기하는 방식에 있다. 즉, 그는 자신의 저작 『귀납 과학의 역사』(1837)와 후속작 『귀납 과학의 철학』(1840)에서 다른 현상에 적용되는 수많은 개별 사례를 직접 관찰하고 이로부터 그 적법성을 도출하여 진정한 근원을 찾으려 했기 때문이다.<sup>19</sup> 또 한편으로, 다윈은 종의 가변성의 증인인 허버트 스펜서(Herbert Spencer, 1820-1903), 정확히는 그의 연역법에 대한 비판적 입장을 가지고 이것을 거부했다.<sup>20</sup> 이와 같이 다윈은 연역법을 비판적으로 (즉, 제한적으로) 수용하였다. 무엇보다 그는 자신의 자연사적 고찰 영역과 윤리학의 철학적 처리 영역을 구분하는 반면, 진화적 통찰을 형이상학의 견고한 기반으로 간주했다.<sup>21</sup> 이것은 철학과 그의

<sup>13</sup>T. Lewens, *Darwin*, 1. Cf. Michael Neve and Sharon Messenger, eds., *Autobiographies* (London: Penguin Books, 2002), 2. Paul H. Barrett, Peter J. Gautrey, Sandra Herbert, David Kuhn and Sydney Smith, eds., *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844: Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquires* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008 [1987]), 409, 537f., 557f., 563f., 587f., 618-629.

<sup>14</sup>P. H. Barrett, P. J. Gautrey, S. Herbert, D. Kuhn and S. Smith, eds., *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844: Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquires*, 539. Cf. T. Lewens, *Darwin*, 2.

<sup>15</sup>Cf. Phillip R. Sloan, “The making of a philosophical naturalist,” in *The Cambridge Companion to Darwin*, Second Edition, eds. Jonathan Hodge and Gregory Radick (Cambridge: Cambridge University Press, 2009 [2003]), 21-43. T. Lewens, *Darwin*, 1-8.

<sup>16</sup>T. Lewens, *Darwin*, 5.

<sup>17</sup>Gerhard Vollmer, *Im Lichte der Evolution. Darwin in Wissenschaft und Philosophie* (Stuttgart: Hirzel, 2017), 321.

<sup>18</sup>Siegfried Schmitz, ed., *Charles Darwin - ein Leben. Autobiographie, Briefe, Dokumente* (München: Deutscher Taschenbuch, 1982), 52. Cf. G. Vollmer, *Im Lichte der Evolution. Darwin in Wissenschaft und Philosophie*, 323. Thomas P. Weber, *Darwin und die Anstifter. Die neuen Biowissenschaften* (Köln: DuMont, 2000), 118.

<sup>19</sup>T. P. Weber, *Darwin und die Anstifter. Die neuen Biowissenschaften*, 117.

<sup>20</sup>S. Schmitz, ed., *Charles Darwin - ein Leben. Autobiographie, Briefe, Dokumente*, 84. Cf. T. P. Weber, *Darwin und die Anstifter. Die neuen Biowissenschaften*, 117.

진화론 사이의 깊은 연관성을 시사하는데, 진화적 관점에서 인간은 그 본성과 상태에 대한 철학적 사색을 정초하고 규율할 수 있다는 것이다.<sup>22</sup> 하지만 그는 특정한 세계관도 우주 존재론도 주제화하지 않고, 가장 먼저 기존 사실들 사이의 어떤 관계를 가정했다. 그런 다음 그는 이 관계를 검토하고 가능한 관계를 보다 완전하게 설명할 수 있는 추가 사실을 주의 깊게 찾았다.<sup>23</sup> 요약하면, 그는 철학에 큰 관심을 가지고 있었지만, 그의 접근 방식을 고려하면 철학자가 아님에 틀림 없다.<sup>24</sup> 게하르트 볼머(Gerhard Vollmer, 1943-)는 철학에 대한 그의 이러한 관계를 다음과 같이 규정한다: “다윈은 철학에 대한 그의 진화론의 관련성을 보고 강조할 만큼 충분히 통찰력이 있다. 그러나 그는 철학 기고와 무엇보다 철학 책을 쓰지 않을 만큼 겸손하고 신중하다.”<sup>25</sup> 이로부터 이론 철학적 관심보다는 자연 철학적 주장의 명확한 우세가 분명해진다.

## 2. 자연 과학적 방법론: 진화의 정확한 구조는 무엇인가? - 비목적론적 인과 구조

아이작 뉴턴(Isaac Newton 1643-1727)은 한편으로 그의 저서 『자연 철학의 수학적 원리』(1686)에서 이론 물리학의 기초를 확립했고, 다른 한편으로 그의 추가 저서 『광학』(1706)에서 자연 현상의 관찰 가능한 진정한 근원들(“*verae causae*”<sup>26</sup>)을 발견했다.<sup>27</sup> 다윈에게는 이 두 종류의 발전이 특별한 역할을 했다. 그는 찰스 라이엘(Charles Lyell, 1797-1875)이 “지질학적 변화의 진정한 근원들”을 찾았던 것처럼 유기적 변화의 진정한 근원들을 찾고 싶었다.<sup>28</sup> 특히 뉴턴 이론의 대표자 존 허셜(John Herschel, 1792-1871)은 진정한 근원에 대한 토머스 리드(Thomas Reid, 1710-1796)의 관찰 중심적 해석에 반대하여<sup>29</sup> “자연에 실제로 존재”하는

<sup>21</sup>T. Lewens, *Darwin*, 3. Cf. P. H. Barrett, P. J. Gautrey, S. Herbert, D. Kuhn and S. Smith, eds., *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844: Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquires*, 564.

<sup>22</sup>*Ibid.*, 3f.

<sup>23</sup>George Gaylord Simpson, *The View of Life. The World of an Evolutionist* (New York: Harcourt, Brace & World, 1964), 50.

<sup>24</sup>Cf. *ibid.*

<sup>25</sup>G. Vollmer, “Zur Tragweite des Evolutionsgedankens in den Wissenschaften und in der Philosophie,” in *Darwin heute. Evolution als Leitbild in den modernen Wissenschaften*, ed. Martin Neukamm (Darmstadt: WBG, 2014), 32. Cf. G. Vollmer, *Im Lichte der Evolution. Darwin in Wissenschaft und Philosophie*, 323.

<sup>26</sup>David L. Hull, “Darwin's science and Victorian philosophy of science,” in *The Cambridge Companion to Darwin, Second Edition*, eds. J. Hodge und G. Radick (Cambridge: Cambridge University Press, 2009 [2003]), 180.

<sup>27</sup>T. P. Weber, *Darwin und die Anstifter. Die neuen Biowissenschaften*, 108.

<sup>28</sup>*Ibid.*, 109. Cf. V. Höhle and C. Illies, *Darwin*, 86f.

<sup>29</sup>*Ibid.*, 116. 뉴턴 이론의 중요한 해석자이자 전파자인 철학자 리드는 진정한 근원과 관찰의 필연적 관계를 다음과 같이 강조했다: “관찰할 수 없는 것은 진정한 근원이 될 수 없다.” 이를 바탕으로 그는 처음으로 “진정한 근원의 관찰 가능성과 타당성의 기준” - 1) 관찰 기반의 전제, 2) 현상 유발 능력, 3) 직접 관찰을 통한 확증 - 을 공식화했다. 허셜은 뉴턴 이론에 대한 리드의 해석을 기반으로 했지만 이 공식화를 거부했다. 왜

진정한 근원(“vera causa”)의 기준을 제시했다. 그에 의하면 이 근원은 첫째로 현상을 설명할 수 있어야 하고 둘째로 설명된 사실과 별개로 실제로 입증되거나 이 현상을 일반화할 수 있어야 하며 마지막으로 그 추가 효과를 추론할 수 있어야 한다.<sup>30</sup> 다윈은 “생명체의 세계에서” 이 진정한 근원을 찾고 싶었다. 더 정확하게 말하면, 그는 이 과학적 근거에 기반을 둔 자신의 책 『종의 기원』에서 발전시킨 진화론으로 진정한 근원의 세 가지 기준을 충족하기를 원했다.<sup>31</sup>

게다가 다윈의 진화론은 “비목적론적 인과 구조를 요구하는 물리학에서 전승된 자연 과학적 모형에 부합한”<sup>32</sup> 비목적론적 설명이다. 이 설명은 윌리엄 페일리(William Paley, 1743-1805)가 그의 대표 저작 『자연 신학』(1802)에서 목적론적으로 도입했던 다음의 자연 신학 개념과 대조된다: “복잡하고 목적에 맞게 제작된 구조를 갖춘 시계가 시계공의 활동을 가리키는 것처럼, 예를 들어 눈을 관찰하면 설계자가 활동하고 있다는 결론에 도달해야 한다.”<sup>33</sup> 왜냐하면 다윈에 따르면 자연은 의식적으로 선택하지 않으므로 어떤 의도도 선택 사건의 구조에 기인할 수 없기 때문이다.<sup>34</sup> 이에 반하여 휴엘은 진정한 근원에 대한 다음의 신학적 해석을 제시했다: “우리가 발견한, 그리고 우주의 과정을 제어하지만 여전히 우리의 인식하는 정신에만 존재하는 법칙은 우주와 우리가 지적 창조자에 의해 창조되었음을 보여준다.”<sup>35</sup> 자연 신학에 대한 그의 평가는 자연 신학이 모든 현상을 결정하는 법칙에 대한 연구를 통해 자연 과학에서 신학적 논쟁을 방지하는 정당성을 부여했다는 것이다. 즉, 모든 법칙의 조화로운 상호 작용은 “자비로운 신에 대한 최고의 증명”이라는 것이다. 이러한 평가는 그가 다윈과 달리 “인간의 지식이 종의 기원을 경원해야 한다는 것”을 받아들였다는 사실에서 비롯된다.<sup>36</sup> 이와 관련하여 다윈의 비목적론적 진화론은 휴엘과 같은 그의 중요한 비평가들에 마주하여 큰 도전에 직면했는데, 이는 동시에 “인간의 정신이 [진정한 근원에 대한] 자연 연구자의[, 즉 자연 과학적] 설명을 가질 수 있음”을 과학적으로 보여주는 『종의 기원』의 주요 임무였다.<sup>37</sup> 철학적 요소가 가미된 이러한 자연 과학적 진화론, 그 중에서도 종의 기원에 대한 그의 주요 개념인 1)

냐하면 “설명할 현상과는 별개로 다른 현상을 통한 근원에 대한 지지가 관찰 불가능성을 메울 수 있었기” 때문이다. 그에게 중력은 관찰할 수 없지만, “떨어지는 사과, 조수, 행성 궤도는 서로 별개로 이 추정 근원을 지지한다.”

<sup>30</sup>John Herschel, *A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1987 [1830]), 144ff. Cf. D. L. Hull, “Darwin’s science and Victorian philosophy of science,” 180ff. T. P. Weber, *Darwin und die Anstifter. Die neuen Biowissenschaften*, 116.

<sup>31</sup>T. P. Weber, *Darwin und die Anstifter. Die neuen Biowissenschaften*, 109, 116, 174. Cf. D. L. Hull, “Darwin’s science and Victorian philosophy of science,” 183ff.

<sup>32</sup>V. Hösle and C. Illies, *Darwin*, 88.

<sup>33</sup>T. P. Weber, *Darwinismus* (Frankfurt am Main: Fischer, 2002), 6. Cf. E. N. Barlow, ed., *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882. With original omissions restored. Edited with Appendix and Notes by his granddaughter, Nora Barlow*, 87.

<sup>34</sup>Cf. V. Hösle and C. Illies, *Darwin*, 88.

<sup>35</sup>T. P. Weber, *Darwin und die Anstifter. Die neuen Biowissenschaften*, 118.

<sup>36</sup>*Ibid.*, 119.

<sup>37</sup>*Ibid.*

하나의 조상을 전제하는 철학적 생명 나무와 2) 자연 선택에 의한 그 자연 과학적 형성은 현대 생물학에 지대한 영향을 미쳤다. 현대 생물학자들이 자주 다윈주의자라고 자칭하는 만큼 그의 진화론은 현대 생물학의 기초를 세웠을 뿐만 아니라 그 역사에서 결정적인 전환점도 제시했다.<sup>38</sup> 볼머는 이것을 다음과 같이 강조한다: “모든 현대 생물학은 진화 생물학이다!”<sup>39</sup>

### III. 다윈에서 다윈주의로의 확장과 발전

팀 르윈스(Tim Lewens, 1974-)에 의하면 다윈이 현대 과학자들에게 미친 영향은 알베르트 아인슈타인(Albert Einstein, 1879-1955)에 비해 “매우 이례적”이다: 1) “아인슈타인의 작품은 현대 물리학에서 매우 중요하지만 현대 물리학자들은 이것을 거의 읽지 않는 반면, 현대 생물학자들은 다윈의 작품을 읽고 있다.” 2) “현대 생물학자들은 자주 다윈주의자라고 자칭하지만, 현대 물리학자들은 자신을 아인슈타인주의자라고 부르지 않는다.” 3) 이 점에서 다윈은 아인슈타인이 현대 물리학에 기여하지 못하는 방식으로 여전히 현대 생물학에 공헌한다.<sup>40</sup> 따라서 다윈과 다윈주의는 현대 물리학의 역사에서 아인슈타인보다 현대 생물학의 역사에서 더 큰 역할을 한다. 현대 생물학의 역사는 말하자면 다윈의 진화론이 어떻게 다윈주의로 확장되었고 다윈주의가 어떻게 현대 진화 이론(Modern Synthesis)으로 발전했는지를 보여준다. 본 장은 그 중에서도 그의 진화론의 무신론적 확장과 발전에 관련된 다윈주의에 초점을 맞추고자 한다.

#### 1. 에른스트 헤켈: 우주의 일원론 - 우주의 모든 물질의 보편 법칙

다윈주의는 다윈의 진화론의 확장으로 시작되는데, 여기서 진화 생물학자 헤켈이 중요한 역할을 한다. 그는 다윈의 이론을 철학적으로 확장한다. 그는 자신의 기획 저작 『유기체의 일반 형태학』(1866)에서 “[유기 및 무기적] 자연의 절대적 통일성에 대한” 일원론(Monism)적 생각을 발전시킨다. 이 생각은 “무기적 세계뿐만 아니라 유기적 세계를 포함한 자연 전체를 예외 없이 지배하는 … 하나의 동일한 전능하고 불변하는 인과 법칙”을 형성하고 자연 과학과 철학을 일치시킨다.<sup>41</sup> 이러한 일원론적 발전 과정에서 그는 요한 볼프강 폰 괴테(Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832)의 순수 일원론적 견해와 바뤼히 스피노자(Baruch de Spinoza, 1632-1677)의 명확한 순수 일원론을 고수한다.<sup>42</sup> 따라서 그에게 있어 유기적 생명

<sup>38</sup>Cf. T. Lewens, *Darwin*, 5.

<sup>39</sup>G. Vollmer, *Im Lichte der Evolution. Darwin in Wissenschaft und Philosophie*, 69.

<sup>40</sup>T. Lewens, *Darwin*, 5. “생물학자들이 현대과학의 문제에 대해 의견이 분분할 때, 그들은 자주 다윈을 그들의 팀으로 주장하려 한다. 다윈은 여전히 인용할 수 있는 생물학의 권위자로 간주되며 생물학자들 사이에서 그의 견해가 어떻게 해석되어야 하는지에 대한 투쟁이 계속되고 있다.”

<sup>41</sup>Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenz-Theorie*, Vol. 2 (Berlin: Georg Reimer, 1866), 446f.

의 모든 현상은 무한한 우주(“Kosmos”)의 무기적 현상과 같이 물질의 보편 법칙, 이른바 “우주의 일원론”에 종속된다.<sup>43</sup> 이와 관련하여 그는 “경험 과학을 통한 파편화와 진화론의 기능적 함의로부터 자연 전체를 구하려” 한다. 이 과정에서 그는 “과학의 문화적 내재화”를 고려하는 과학적 방법론으로 자신의 일원론을 형성한다.<sup>44</sup> 이 점에서 그의 일원론을 버나드 클레베르크(Bernhard Kleeberg, 1971-)는 “과학적 세계관”으로 설명한다.<sup>45</sup>

이와 함께 헤켈은 자신의 일원론 철학적 저술 『세계의 수수께끼』(1899)에서 “반교황”(“Gegenpapst”)<sup>46</sup>으로서 “교황주의 또는 울트라몬타니즘”과 기독교 교회의 날카로운 공격에 맞서 과학과 이성을 변호하려 한다.<sup>47</sup> 이는 기독교, 그 본질과 가르침을 학문적으로 비판하는 루트비히 포이에르바하(Ludwig Feuerbach, 1804-1872)와 다비드 프리드리히 슈트라우스(David Friedrich Straus, 1808-1874)의 지적 장려에 상응한다.<sup>48</sup> 그의 교회 비판적 일원론은 “동시에 신과 자연인 단 하나의 유일한 실체만을 인식한다.” 이에 따르면 “이 실체 안에서 물체와 정신(또는 물질과 에너지)은 불가분의 관계로 연결되어 있다.”<sup>49</sup> 그렇기 때문에 그는 기독교의 “인격적” 신을 일종의 이상적 인간상(“ein idealisierter Mensch”)으로 따라서 기독교 교회의 이원론을 “인간주의 유신론”(“anthropistische[r] Theismus”)으로 단정한다. 그에 의하면 이 인간주의 유신론은 “기체 척추동물”(“gasförmig[es] Wirbeltier”)<sup>50</sup>과 같은 역설적 신 개념을 야기한다. 이에 반하는 일원론적 신 개념은 “모든 것을 포괄하는 세계 존재”(“das allumfassende Weltwesen”)로서 범신론(Pantheism)적 결론에 이른다.<sup>51</sup> 그의 이러한 범신론적 일원론은 범신론을 “정중한 무신론”(“ein höflicher Atheismus”)<sup>52</sup>으로 간주하는 아르투어 쇼펜하우어(Arthur Schopenhauer, 1788-1860)의 이해와 정확히 일치한다.<sup>53</sup> 따라서 헤켈에

<sup>42</sup>Ibid., 449. E. Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (Leipzig: Alfred Kröner, 1919 [1899]), 27f. Cf. Johann Wolfgang Goethe, “Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz »die Natur«. Goethe an den Kanzler v. Müller,” in *Goethe Werke. Naturwissenschaftliche Schriften I*, Vol. 13, eds. Dorothea Kuhn and Rike Wankmüller (München: C. H. Beck, 2002 [1981]), 48

<sup>43</sup>E. Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, 262.

<sup>44</sup>Bernhard Kleeberg, *Theophysis. Ernst Haeckels Philosophie des Naturganzen* (Köln: Bhlau, 2005), 8f.

<sup>45</sup>Ibid., 8.

<sup>46</sup>Johannes Hemleben, *Ernst Haeckel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Hamburg: Rowohlt, 1967 [1964]), 126.

<sup>47</sup>E. Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, 318f. Cf. *ibid.*, 328-332.

<sup>48</sup>Winfried Krakau, *Ernst Haeckel. Der naturwissenschaftliche Monist und Philosoph, evolutionäre Humanist und Kirchenkritiker im „Gespräch“ mit Winfried Krakau zu Fragen unserer Zeit* (Aachen: Karin Fischer Verlag, 2011), 15.

<sup>49</sup>E. Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische*, 27.

<sup>50</sup>Ibid., 295.

<sup>51</sup>Ibid.

<sup>52</sup>Arthur Schopenhauer, “Nachlass. Pandectae 44, 1,” in *Pandectae. Philosophische Notizen aus dem Nachlass*, ed. Ernst Ziegler (München: C.H. Beck, 2016), 63.



계 계통 발생은 “사유하는 창조자의 미리 고려되고 목적에 맞는 결과도 어떤 미지의 신비로운 자연의 힘의 산물도 아닌 알려진 물리 화학 과정의 단순한, 필연적 결과”이다.<sup>54</sup>

## 2. 줄리안 헉슬리: 진화적 인본주의 - 진화적 관점으로 본 우주의 모든 사건

헤켈과 달리 아우구스트 바이스만(August Weismann, 1834-1914)은 신 다윈주의(Neo-Darwinism)라는 이름 아래 다윈의 진화론을 자연 과학적으로 확장한다. 그의 생식질 이론(“Keimplasmatheorie”)은 유성 생식, 소위 “배아 선택”(Germinalselektion)<sup>55</sup>에서 종의 다양성의 근원을 찾는다.<sup>56</sup> 이를 기반으로 한 그의 신 다윈주의는 20세기 초 멘델의 유전 법칙<sup>57</sup>과 관련하여 다윈의 진화론, 즉 진화 생물학을 유전학의 통합 아래 더욱 발전시키는 것을 가능케 하였다.<sup>58</sup> 이러한 종합적 발전의 산물이 현대 진화 이론이다. 이 이론은 염색체(Chromosome)에 있는 유전자(Gene)라는 고전적인 유전자 개념<sup>59</sup>을 신 다윈주의에 적용하여 이것을 유전적 의미에서 심화한다.<sup>60</sup> 이 이론의 공동 창시자 에른스트 발터 마이어(Ernst Walter Mayr, 1904-2005)는 그의 기고 “다윈과 생물학 진화론”(1959)에서 다윈주의라는 용어를 “종합 이론”(“the synthetic theory”)으로 대체하려 한다. 이는 다윈주의나 신 다윈주의와의 혼동을 피하고 새로운 이론의 여러 뿌리(유전학, 발달 생리학, 생태학, 계통학, 고생물학, 세포학, 발생학, 비교 해부학, 수학적 분석, 지리적 분포, 등)를 암시하기 위함이다.<sup>61</sup> 이에 반하여 다른 공동 창시자 줄리안 헉슬리(Julian Huxley, 1887-1975)는 이 이론을 “종합 이론의 시대” 안에 “다윈주의의 재탄생,” “재탄생한 다윈주의,” “수정된 다윈주의”로 이해한다. 이것은 다윈의 진화론과의 두 가지 유사점에서 비롯된다: 1) 현대 진화 이론은 “진화에 대한 자연

<sup>53</sup>E. Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, 299.

<sup>54</sup>E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenz-Theorie*, Vol. 2, 365.

<sup>55</sup>August Weismann, *Vorträge über Deszendenztheorie. Gehalten an der Universität zu Freiburg im Breisgau*, Vol. 2 (Jena: Gustav Fischer, 1904 [1902]), 96-133.

<sup>56</sup>A. Weismann, *Die Continuität des Keimplasma's als Grundlage einer Theorie der Vererbung* (Jena: Gustav Fischer, 1885), 21.

<sup>57</sup>Gregor Johann Mendel, “Versuche über Pflanzen-Hybriden,” (1865), in *Verhandlungen des Naturforschenden Vereines in Brnn*, Vol. 4 (Brünn: Verlage des Vereines, 1866), 3-47.

<sup>58</sup>Rolf Löther, *Wegbereiter der Genetik. Gregor Johann Mendel und August Weismann* (Frankfurt am Main: Harri Deutsch, 1990), 8. Cf. Eva Jablonka and Marion J. Lamb, *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, Revised Edition (Cambridge: Bradford Book, 2014 [2005]), 20f., 24ff.

<sup>59</sup>Thomas Hunt Morgan, *The Theory of the Gene* (Yale: Yale University Pres, 1926).

<sup>60</sup>E. Jablonka and M. J. Lamb, *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, Revised Edition, 123.

<sup>61</sup>Ernst Walter Mayr, “Darwin and the Evolutionary Theory in Biology,” in *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*, ed. Betty Jane Meggers (Washington D.C.: Anthropological Society, 1959), 5.

연구자의[ 즉 자연 과학적] 해석을 제공하는 것을 목적으로 한다.” 2) “그 옹호자들은 더 많은 사실과 실험 결과를 얻기 위해 끊임없이 노력하면서도 일부 신중한 정신의 소유자들처럼 연역법을 거부하지 않는다.”<sup>62</sup> 이 점에서 다윈의 불독으로 불렸던 토머스 헉슬리의 손자인 그는 20세기의 토머스 헉슬리로서 바이스만의 신 다윈주의를 계승하여 다윈의 진화론의 핵심인 자연선택을 유전학, 특히 멘델주의로 갱신한다.<sup>63</sup>

다윈주의에 대한 헉슬리의 이러한 고수는 그의 기고 “인본주의 틀”(1961)<sup>64</sup>에 나타난 진화적 인본주의의 토대에서 강화된다. 이 토대는 영원의 스피노자주의적 측면(“*sub specie aeternitatis*”)<sup>65</sup>과 일치하는 헤겔의 범신론적 우주 일원론과는 분명히 구별된다. 그는 모든 사건을 진화적 측면에서(“*sub specie evolutionis*”), 즉 “무상의 생물학적 측면에서” 볼 수 있다고 주장한다:<sup>66</sup> “모든 실재는 한 측면에서 진화로 간주될 수 있다. 생물학적 진화는 이 전체 과정의 한 부분 또는 단계일 뿐이다.”<sup>67</sup> 21세기 무신론자들은 이 진화적 인본주의 사상을 무신론의 증거로 끌어 낸다. 철학자 미하엘 슈미트 살로몬(Michael Schmidt-Salomon, 1967-)은 그의 저서 『진화적 인본주의의 선언문』(2005)에서 헉슬리의 진화적 인본주의를 옹호하는데, 이것이 “종교적이거나 세속 이상주의적 개념에 확실히 반대한다”고 주장한다.<sup>68</sup> 진화 생물학자 리처드 도킨스(Richard Dawkins, 1941-)는 그의 기고 “악마의 사도”(2003)에서 헉슬리를 인용함으로써 그의 신 무신론(New Atheism) 사상을 보완한다.<sup>69</sup> 이처럼 다윈의 진화론에 기초한 (다윈주의적) 현대 진화 이론과 진화적 인본주의를 창설한 헉슬리의 업적은 진화적 무신론에 대한 지지로 이어진다.

<sup>62</sup>Julian Huxley, *Evolution: The Modern Synthesis. The Definitive Edition. With a new forward by Massimo Pigliucci and Gerd B. Müller* (Cambridge/London: MIT Press, 2009 [1942]), 26ff.

<sup>63</sup>*Ibid.*, 25, 28. Cf. *ibid.*, 17f.

<sup>64</sup>J. Huxley, “The Humanist Frame.” (1961), in *Evolutionary Humanism. Introduction by H. James Birx* (Buffalo: Prometheus Books, 1992 [1964]), 72-115.

<sup>65</sup>Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat*, ed. Wolfgang Bartuschat (Hamburg: Felix Meiner, 2015 [1677]), 570-575 (Fünfter Teil, Lehrsätze 29-31).

<sup>66</sup>G. Vollmer, *Im Lichte der Evolution. Darwin in Wissenschaft und Philosophie*, 23f.

<sup>67</sup>J. Huxley, “The Emergence of Darwinism,” in *Evolutionary Humanism. Introduction by H. James Birx* (Buffalo: Prometheus Books, 1992 [1964]), 29. Cf. Michael Schmidt-Salomon, *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur* (Aschaffenburg: Alibri, 2006 [2005]), 169f.

<sup>68</sup>M. Schmidt-Salomon, *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, 170.

<sup>69</sup>Richard Dawkins, “A Devil’s Chaplain,” in *A Devil’s Chaplain. Selected Essays by Richard Dawkins* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2003), 12. Cf. J. Huxley, “The New Divinity,” in *Evolutionary Humanism. Introduction by H. James Birx* (Buffalo: Prometheus Books, 1992 [1964]), 218.

#### IV. 다윈주의에서 무신론으로의 전환

현대 진화 이론에서 다윈주의는 한편으로 마이어에 의해 폐지되고 다른 한편으로 혁슬리에 의해 진화적 인본주의의 의미에서 무신론적으로 촉진된다. 결과적으로 현대 다윈주의는 명백한 무신론적 의미에서 발전했다. 하지만 사실 다윈은 무신론적 의미가 아니라 객관 과학적 의미에서 창조주의, 창조 계획, 설계의 조화와 더불어 페일리의 목적론적 자연 신학을 거부했다. 그럼에도 불구하고 종교에 대항한 이러한 과학적 입장은 그의 진화론에 대한 무신론적 해석에 큰 자극이 된다. 그런 까닭에 칼 마르크스(Karl Marx, 1818-1883)와 프리드리히 엥겔스(Friedrich Engels, 1820-1895)는 그의 이론을 목적론을 완전히 몰락시킬 수 있는 그들의 “자연사적 근거”로 수용한다.<sup>70</sup> 그 밖에 인간 자기에(“Narzissmus”)의 세 번째 심리학적 모욕(“Krnkung”)인 자신의 정신 분석학과 나란히 다윈의 진화론을 두 번째 생물학적 모욕으로 특징지은<sup>71</sup> 지그문트 프로이트(Sigmund Freud, 1856-1939)에게 다윈의 진화론은 자신의 정신 분석학을 위한 역사 민족학적 기초이자 그 예비 효과이다.<sup>72</sup> 같은 의미에서 도킨스와 다니엘 데닛(Daniel Clement Dennett, 1942-)은 다윈주의를 생물학 이외의 영역으로 일반화하고, 이를 통해 신 무신론을 정당화한다.

##### 1. 리처드 도킨스: 보편적 다윈주의 - 우주의 모든 생명의 기본 원리

도킨스는 초기 기고 “보편적 다윈주의”(1983)에서 다윈주의가 우주의 모든 생명체의 기본 원리라는 다윈주의의 보편적 의미를 극화하기 위해 “보편적 다윈주의” 개념을 고안한다.<sup>73</sup> 이것을 그는 다른 기고 “다윈의 승리”(1991)에서 다음과 같이 설명한다: “다윈의 답의 일반적인 형태는 단지 우연히 우리와 같은 종류의 생명체에만 해당하는 것이 아니라 거의 확실히 우주의 모든 곳에 있는 모든 생명체에 해당한다.”<sup>74</sup> 이런 의미에서 그는 “핵심 다윈주의”(“Core-Darwinism”)를 제안하는데, 이것은 “진화가 작은 무작위 유전 변화의 비무작위 생존에 의해 적응적으로 비무작위 방향으로 인도된다는 최소 이론이다.”<sup>75</sup> 그의 제안에서 주목할

<sup>70</sup>MEW (Karl Marx and Friedrich Engels, *Marx-Engels-Werke*, 42 Vols., ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED [Berlin: Dietz, 1956-1983]. Supplementary Volume, ed. Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung [Berlin: Dietz, 1990]) 30, 131, 578. Cf. MEW 29, 524.

<sup>71</sup>FGW (Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, 17 Vols., eds. Anna Freud, Edward Bibring, Willi Hoffer, Ernst Kris and Otto Isakower, [London/Frankfurt am Main: S. Fischer, 1940-1952]. Vol. 18 [Frankfurt am Main: S. Fischer, 1968]. Supplementary Volume [Frankfurt am Main: S. Fischer, 1987]) 12, 8.

<sup>72</sup>FSA (S. Freud, *Studienausgabe*, 10 Vols. and Supplementary Volume, eds. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey and Ilse Grubrich-Simitis [Frankfurt am Main: S. Fischer, 1969-1975]) 9, 288-444.

<sup>73</sup>R. Dawkins, “Universal Darwinism,” in *Evolution from molecules to men*, ed. Derek S. Bendall (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 403-425.

<sup>74</sup>R. Dawkins, “Darwin Triumphant. Darwinism as a Universal Truth,” (1991), in *A Devil's Chaplain. Selected Essays by Richard Dawkins* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2003), 79.

만한 점은 그가 유전학자 기무라 모토(Motoo Kimura 1924-1994)를 인용하여 “적응적으로 비무작위 방향” 또는 “비무작위 생존”과 “작은 무작위 유전 변화” 사이의 분자적 구별을 공식화하는 것이다.<sup>76</sup> 모토에 따르면 유기체 안에 대다수의 무작위 분자 단계 중에서 극소수의 비무작위 분자 단계만 점진적으로 적응되는데, 이를 도킨스는 자연 선택에 의한 진화의 구조로 채택한다.<sup>77</sup> 이러한 적응 진화는 두 가지 특징을 가진다: 1) 그의 적응 진화는 마이어의 현대 진화 이론과 같은 “비다윈주의적 진화”<sup>78</sup>와 대조적으로 신 다윈주의적이다.<sup>79</sup> 2) 종교는 “[복잡한 적응]이 전통적으로 초자연적 창조자에 대한 믿음의 주요 동기 중 하나를 제공해왔다”고 주장하는데, 그의 적응 진화는 이러한 종교적 갈망에 반대하여 무신론적이다.<sup>80</sup> 이에 근거하여 그의 보편적 다윈주의는 다윈의 진화론을 물리 우주론의 관점에서 생명의 기원과 우주의 첫 번째 근원을 찾는 무신론적 인류 원리(Anthropic Principle)로 완성한다.<sup>81</sup> 따라서 그가 기고의 부제에서 다윈주의를 “보편적 진리”로 칭한다는 사실은 그가 다윈(주의)을 기반으로 자신의 밈학(Memetics)에서 근본적으로 파생하는 자신의 신 무신론을 강화한다는 것을 의미한다.

도킨스의 밈학은 “생물학적 진화의 복제 단위인 유전자에 가설적으로 비유하여”<sup>82</sup> 문화적 진화로 공식화되는데, 이는 인간 문화에 대한 포괄적 이론이 아니라 유전자 진화(Gene Evolution)의 예외라는 의미에서 일종의 추가적 진화이다.<sup>83</sup> 그 중에서도 신 밈(God Meme)이라고 불리는 밈이 엄밀히 말해 유전자 풀(Gene Pool)에서 진화한 뇌에 실제로 존재하면서 이것을 통해 신에 대한 관념을 전달한다는 점이 가장 주목할 만하다. 이 밈은 신경계의 유전자 구조에 기생하는 바이러스 구조로서 종교적 질문에 대한 다음의 답을 제공한다:<sup>84</sup> “종교는 우리 뇌의 산물이다.”<sup>85</sup> 이를 바탕으로 그의 종교 비판은 그의 가장 잘 알려진 책 『만들어진 신』(2006)에서 결정적으로 발전한다. 이것은 또한 다윈주의적으로 윤리의 사회적, 이타적 행동과 종교의 초월성을 다루는 사회 생물학의 현 주요 주제이기도 하다.<sup>86</sup> 이렇게 그의 보편적 다윈

<sup>75</sup>*Ibid.*, 81.

<sup>76</sup>*Ibid.*, 87f. Cf. Motoo Kimura, *The Neutral Theory of Molecular Evolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), xi.

<sup>77</sup>*Ibid.*, 88. R. Dawkins, “Universal Darwinism,” 420f. Cf. R. Dawkins, *The Selfish Gene*, 40th Anniversary Edition (Oxford: Oxford University Press, 2016 [1976/1989]).

<sup>78</sup>R. Dawkins, “Universal Darwinism,” 419.

<sup>79</sup>R. Dawkins, “Darwin Triumphant. Darwinism as a Universal Truth,” (1991), 80.

<sup>80</sup>*Ibid.*, 81

<sup>81</sup>R. Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam Press, 2006), 134-151.

<sup>82</sup>Paul Natterer, *Philosophie der Biologie. Mit einem Abriss zu Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft und einer interdisziplinären Bilanz der Evolutionsbiologie* (Großebach am Main: Books on Demand, 2010), 25.

<sup>83</sup>R. Dawkins, *The Selfish Gene*, 40th Anniversary Edition, 424.

<sup>84</sup>*Ibid.*, 249f., 424.

<sup>85</sup>Claudia Ruby and Dirk Steffens, “»Religion ist ein Produkt des Gehirns«,” *Süddeutsche Zeitung*, 4 September 2016, <https://www.sueddeutsche.de/wissen/interview-religion-ist-ein-produkt-unseres-gehirns-1.3146378>. 2023년 3월 31일 접속.

<sup>86</sup>Edward Osborne Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, 25th Anniversary Edition

주의는 사회 및 정신 과학과 더불어 윤리의 규범적 영역까지 다룰 수 있다.<sup>87</sup> 이 점에서 그는 헉슬리의 진화적 인본주의를 계승한다. 이것이 그의 신 무신론의 토대이다.

## 2. 다니엘 데닛: 다윈의 위험한 생각 - 다윈 혁명

진화 정신 철학자 데닛의 다윈주의 저작 『다윈의 위험한 생각』(1995)에서 눈에 띄는 것은 다윈의 진화론을 코페르니쿠스 혁명(Copernican Revolution)과 유사하게 소위 “다윈 혁명”(“Darwinian Revolution”)으로 보는 것이다. 이 다윈 혁명이 과학적 세부 사항이 최종적으로 명확해질 때까지 많은 대중의 관심을 끌지 못한 코페르니쿠스 혁명과 대조되는 것은 처음부터 많은 비전문가들이 자신의 편에 서서 선전하고 명제를 구체화하고 최고의 성과를 낼 수 있도록 독려하는 관심을 가져왔다는 사실이다. 그는 다윈 혁명이 코페르니쿠스 혁명과 마찬가지로 세계의 모든 지식인들이 인정하는 견고한 위치를 차지할 것이라고 확신한다.<sup>88</sup> 나아가 과학적일 뿐만 아니라 철학적 혁명인 이 혁명이 직면한 것은 지지하는 과학자들의 부족이나 이론에 대한 과학적 증거의 부족이 아니라, “단순히 철학적 훌륭함으로 극복하기에는 너무 깊이 뿌리내린 어떤 철학적 편견”이라고 한다.<sup>89</sup> 다윈주의는 특정한 세계관의 결과를 포함하기 때문에 초기에 강한 편견에 부딪쳤지만, 그 합리성을 뒷받침하는 과학적 사실과 설명으로 이에 맞섰다. 진화론을 위한 타당한 이유가 많이 있었지만, 진화론은 그 초기 과정에서 과학적 지식이 아직 확고한 위치를 얻지 못한 채 일반 대중에게 전달되어야 했다. 그는 여전히 유효한 대립 상황을 다음과 같이 설명한다: “그 아름다운 행렬에 대해 아직 잘 모르는 사람들은 다윈 이전의 사상에 대한 그들의 지속적인 충성을 용서받을 수 있다. 그리고 전투는 아직 끝나지 않았다. 과학자들 사이에서도 저항하는 소그룹이 있다.”<sup>90</sup> 다윈의 진화론이 이러한 대립 상태에 있음에도 불구하고, 데닛에게 있어 이것은 뉴턴의 중력 이론(Theory of Gravitation)과 아인슈타인의 상대성 이론(Theory of Relativity)보다 앞서는 “단 하나의 최고의 사상에 대한 상”을 받을 자격이 있다.<sup>91</sup> 데닛은 “원시적 단순성에서 조직화된 복잡성의 출현”에 대한 다윈의 설명을 높이 평가한다. 데닛은 이 설명을 “다윈의 위험한 생각”의 핵심 강점으로 단정하면서 그 믿음이 전적으로 이성을 초월하고 과학적 방법이 적용될 수 없는 신 가설의 대안은 이러한 강점

(Cambridge: Harvard University Press, 2000 [1975]). David Sloan Wilson, *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society* (Chicago/London: Chicago University Press, 2002). D. S. Wilson and Elliott Sober, *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior* (Cambridge/London: Harvard University Press, 1999).

<sup>87</sup>Werner Callebaut, “The Dialectics of Dis/Unity in the Evolutionary Sythesis and its Extensions,” in *Evolution - the Extended Synthesis*, eds. Massimo Pigliucci and Gerd B. Müller (Cambridge/London: MIT Press, 2010), 470.

<sup>88</sup>Daniel Clement Dennett, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life* (London: Penguin Books, 1995), 19.

<sup>89</sup>*Ibid.*, 21.

<sup>90</sup>*Ibid.*

<sup>91</sup>*Ibid.*

을 결코 가질 수 없다고 지적한다.<sup>92</sup> 그는 비이성적이거나 초이성적인 믿음을 다음과 같이 비판한다: “내가 보고 싶은 것은 사람들이 자신과 서로를 위로하는 방법이 아니라 *진리*에 도달하는 *방법*으로 믿음을 진지하게 받아들이기 위한 합리적 근거이다.”<sup>93</sup> 믿음의 합리성을 요구하는 이 비판은 신 가설에 대한 그의 다음의 mim학적 이해에 기인한다: 신 가설은 본질적으로 특별히 과학적 방법을 통해 일반적으로 합리적인 사고를 통해 평가되는 mim 또는 과학적 가설에 불과하다.<sup>94</sup> 이것은 도킨스의 보편적 다윈주의에 대한 그의 높은 의존성을 보여준다.<sup>95</sup>

## V. 결론 및 제언

### 1. 자연 과학 이론으로서의 다윈의 진화론 - 진화론의 중립성

다윈의 진화론에 대한 무신론적 해석은 교회의 “반진화적 열정”<sup>96</sup>에 대항하여 다윈주의를 거쳐 무신론으로 150년 이상 발전했다. 아사 그레이(Asa Gray, 1810-1888)는 그의 기고 “자연 선택의 방법에 의한 종의 기원에 관한 다윈의 이론 검토”(1860)에서 그러한 해석을 다음과 같이 인정한다: “이 책의 교리가 무신론적이라고 비난받는 것은 놀라운 일이 아니다. ... 이론 자체가 우주에 대한 무신론적 관점과 완벽하게 양립한다고 말하는 것이 더 정확할 것이다.”<sup>97</sup> 하지만 더 정확하게 말하면 중력 이론과 성운 가설을 포함한 물리 이론이 그 자체로 “우주에 대한 무신론적 관점”과 완전히 양립할 수 있다는 의미에서만 다윈의 진화론과 무신론 사이의 연관성을 주장할 수 있다고 한다.<sup>98</sup> 이와 관련하여 그레이는 무신론이나 범신론뿐만 아니라 유신론과도 양립할 수 있는 뉴턴 이론의 지향점을 참조하면서 다윈의 진화론에 대한 무신론적 해석에 반대한다. 그에 따르면 “자연의 결과를 *필연적으로* 발생시키는 하나의 *보편적이고 궁극적인 물리적* 근원을 가정하는” 뉴턴 이론은 “유신론과 마찬가지로 무신론적이거나 범신론적 형태 안에 영원한 필연성과도 일치한다.” “조화롭고 체계적 결과를 위해 실제 근원을 지정하는 작업을 수행하는” 다윈의 진화론도 “우연의 무신론이라는 비난에 특별히 노출되지 않는다.”<sup>99</sup> 특히 그는 다윈의 책이 기본적으로 과학 책이라는 점에 주목하여 그 목표를 다음과

<sup>92</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 153. Cf. *ibid.*, 476, 516.

<sup>95</sup> 도킨스의 큰 영향을 받은 데닛의 진화적 책 『다윈의 위험한 생각』의 계보(*Ibid.*, 143)와 이 책을 도킨스의 보편적 다윈주의와 함께 다윈주의적 근본주의를 자칭하는 한 형태(“a self-styled form of Darwinian fundamentalism”)로 분류하는 스티븐 제이 굴드(Stephen Jay Gould 1941-2002)의 비판(S. J. Gould, “Darwinian Fundamentalism,” *The New York Review of Books* 44/10 [1997], 34)을 참조하시오.

<sup>96</sup> 각주 8을 참조하시오.

<sup>97</sup> Asa Gray, “Review of Darwin’s theory on the origin of species by means of natural selection,” *American Journal of Science and Arts* 29 (1860), 180.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> *Ibid.*, 181f.

같이 규정한다: 1) 다윈은 “자연 안에 창조적 개입을 부인하기 위해” 이 책을 쓰지 않았다. 2) 이 책의 목표는 “자연 선택이 수천 년 반복된 독립적 창조 행위가 설명하지 않고 [신적 신비의 영역으로] 남겨 두는 많은 종류의 사실도 설명한다는 것을 주장하는 것이다.”<sup>100</sup> 이러한 중립적 관점에서 이브 마리 엥겔스(Eve-Marie Engels, 1951-)는 생명 현상에 대한 생물학적 설명을 위해 추가 가설이 필요하지 않다고 지적한다. 그 이유는 한편으로 “종과 합목적성의 기원이 지적 설계자, 즉 신] 없이 충분히 설명될 수 있지만,” 다른 한편으로 이것이 “신의 비존재”(“die Nichtexistenz Gottes”)에 대한 증명을 의미하지 않기 때문이다. 이 점에서 그녀는 그의 자연 과학적 관심을 다음과 같이 강조한다: “다윈의 관심은 자연 과학에 있었다. 그는 신의 존재에 대한 질문을 다루고자 하지 않고 생명체 안에 종과 합목적성의 기원에 대한 과학적 설명을 찾고자 했다.”<sup>101</sup> 그녀에 의하면 이런 의미에서 그는 자신의 책 『종의 기원』의 초판에서 생명이 하나의 또는 소수의 형태로 불어넣어졌다는 보다 중립적 표현을 선택했다.<sup>102</sup> 그 결과로서 그레이에 따르면 유신론적 또는 무신론적 가설과 함께 타당한 과학적 증거에 의거하여 다윈의 진화론을 정당화하는 것보다 그 유신론적 또는 무신론적 특성을 평가하는 것이 더 적절하다. 왜냐하면 이 평가에 대항한 철학적 반대는 거의 제기되지 않기 때문이다.<sup>103</sup> 이로부터 두 가지 결론이 도출된다: 1) 자연 과학 이론인 그의 진화론을 과학 밖에서 유신론이나 무신론을 옹호하는 방향으로 해석해서는 안 된다. 2) 오히려 그 유신론적 또는 무신론적 특성을 설명할 필요가 있다.

## 2. 진화론의 유신론적 특성에 대한 신학적 평가와 그 적용 - 신학적 관점으로 본 진화론<sup>104</sup>

신학자들은 다윈의 진화론의 유신론적 특성을 기독교 창조 교리에 적용할 때 그의 진화론을 도구화하는 것<sup>105</sup>을 조심해야 한다. 다시 말해서, 신학자들은 “한 측면을 전체로,” 또는 “상대적 정당성을 절대적 정당성으로” 간주해서도, “어떤 한계 내의 가치를 그 한계 너머로” 확장해서도, “어느 정도까지 쓸모 있는 설명 원리의 범위”를 과대 평가해서도 안 된다는 것이다.<sup>106</sup> 이와 함께 신학자들은 신학의 원전인 성경이 종교 책이며 따라서 인간을 향한 자연의

<sup>100</sup> *Ibid.*, 184.

<sup>101</sup> Eve-Marie Engels, “Charles Darwins Kritik an der Lehre vom »intelligent design«,” in *Schöpfungsglaube vor der Herausforderung des Kreationismus*, eds. Bernd Janowski, Friedrich Schweitzer and Christoph Schwöbel (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 104f.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 91. Cf. C. Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859), First Edition (New York: Avenel, 1979 [1968]), 459f., Sixth Edition, 429.

<sup>103</sup> A. Gray, “Review of Darwin's theory on the origin of species by means of natural selection,” 181f.

<sup>104</sup> Cf. 김균진, “진화론과 창조신앙은 모순되는가? - 자연과학과 신학의 대화를 위해 -,” 19-31. 김기덕, “진화론과 공존 가능한 창조신앙,” 『한국조직신학논총』 33 (2012), 406-410. 윤철호, “창조와 진화,” 22-27.

<sup>105</sup> Jürgen Moltmann, “Response zu Eve-Marie Engels,” in *Schöpfungsglaube vor der Herausforderung des Kreationismus*, eds. B. Janowski, F. Schweitzer and C. Schwöbel (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 107f.

진보에서 “자연적 발전뿐만 아니라 신의 창조 행위”를 파악한다는 사실을 잊어서는 안 된다.<sup>107</sup> 이것에서 대진화(Macroeolution)에 대한 신학적 전제가 비롯된 것으로 보인다. 이러한 기초 위에서 한편으로 크리스토프 에른스트 루트하르트(Christoph Ernst Luthardt 1823-1902)는 창조 신학과 진화론 사이의 통상적인 양자 택일에 대한 다음의 대안을 제시한다: “발전의 결과는 염세주의이거나 기독교이다.”<sup>108</sup> 다른 한편으로 피에르 테야르 드 샤르댕(Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955)은 “창조의 신비를 진화의 차원에서 사유하려는 [목적론적] 시도”를 한다. 이 차원은 “원자 및 분자 구성 요소에서 생명의 질서에 이르고, 마지막으로 인간 정신의 개진과 [진화의 목표이자 종점(Omega), 그리고 그 운반자(Evolutor)인] 그리스도를 통해 열린 최종 완성의 관점까지 계속된다.”<sup>109</sup> 그에게 진화는 “창조의 표현이자 그 물질 구조에서 항상 새로운 [또는 더 높은] 단위로 열리는 시간의 역학 과정”이며, 그 과정은 “여전히 진행 중인 창조”이다.<sup>110</sup> 볼프하르트 판넨베르크(Wolfhart Pannenberg, 1928-2014)는 훨씬 더 급진적으로 창조 신학과 진화론의 대화에서 “창발적 진화”(“emergent evolution”)를 초기 생명체에서 후기 생명체를 도출할 수 없다는 것(“Unableitbarkeit”)을 강조하는 세계관의 형식으로 채택하는데, 이에 의하면 각 진화 단계에서 새로운 것은 선행 요인을 토대로 하지만 우발적 사건으로 발생하거나 나타난다.<sup>111</sup>

### 3. 신학 학제간 연구의 필요성과 토대 - 다원을 넘어서는 진화론

진화론에 대한 특성적 평가를 기반으로 삼은 이러한 신학적 적용의 장래 심화 발전을 위해 신학 학제간 연구(Interdisciplinary Studies in Theology)는 필수적이다. 그 이유는 “이 과정에서 사회적 토론을 풍부하게 하고 이 점에서 과학적 숙고를 사회적 담론으로 전달하는데 기여하는 문제 제기와 제안이 말하자면 학문 분야의 경계를 넘어서는 대화의 »부가 가치«로 분명해지기”<sup>112</sup> 때문이다. 이러한 신학 학제간 연구는 신학자와 과학자 및 철학자를 서로

<sup>106</sup>Eduard von Hartmann, *Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. Eine kritische Darstellung der organischen Entwicklungstheorie* (Berlin: Carl Duncker, 1875), 2.

<sup>107</sup>Christoph Ernst Luthardt, *Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums im Winter 1864 zu Leipzig gehalten* (Leipzig: Dörffling und Franke, 1889 [1864]), 84.

<sup>108</sup>C. E. Luthardt, *Die modernen Weltanschauung und ihre praktischen Konsequenzen. Vorträge über Fragen der Gegenwart aus Kirche, Schule, Staat und Gesellschaft im Winter 1880 zu Leipzig gehalten* (Leipzig: Dörffling und Franke, 1891 [1880]), 185.

<sup>109</sup>G. Altner, *Charles Darwin - und die Dynamik der Schöpfung. Natur, Geschichte, Evolution, Schöpfung*, 106ff. Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos* (1955) (München: C. H. Beck, 1959), 250. Gnther Schiwy, ed., *Das Teilhard de Chardin Lesebuch* (Olten/Freiburg: Walter, 1987), 40, 148.

<sup>110</sup>G. Altner, *Charles Darwin - und die Dynamik der Schöpfung. Natur, Geschichte, Evolution, Schöpfung*, 106.

<sup>111</sup>Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie. Gesamtausgabe*, Vol. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015 [1991]), 147.



대화하게 함으로써 가능한 방식으로 창조와 진화에 대한 현 논의를 다룬다.<sup>113</sup> 앞선 모든 논증을 바탕으로 이 연구의 토대를 세운다면 다음과 같다:

1. **다윈의 진화론은 자연 과학 이론에 지나지 않는다:** 하나의 첫 번째 근원에 대한 철학적 관심을 가졌던 그는 유신론자라고 자칭했지만, 이와는 별개로 자연 연구자로서 비목적론적 인과 구조에서 유기적 변화의 진정한 근원을 찾고자 했다. 그래서 그는 이에 대한 자연 과학적 설명을 제시하는 생물학 이론으로 진화론을 체계화하였다.

2. **다윈의 이론은 진화론의 전환점에 지나지 않는다:** 그의 이론은 진화론을 현대 생물학의 중심에 놓을 만큼 그 역사에서 결정적인 전환점을 제시했지만, 이것이 진화론의 전부는 결코 아니다. 그는 자신의 이론을 통해 인간이 원숭이의 후손이라는 장 밥티스트 드 라마르크(Jean-Baptiste de Lamarck, 1744-1829)의 명제를 인간의 기원의 수수께끼에 대한 생물학적으로 신뢰할 수 있는 해결책으로 제시했다. 일관성 있고 증거에 기반한 그의 이론은 적어도 당시 기준에 따라 생명체의 변화에 대한 구조를 제공했지만, 그 기본 틀은 입증되지 않은 상태였다. 무엇보다 그의 이론은 진화론을 유전학을 비롯한 다른 과학 분야의 사실 및 방법과 종합한 현대 진화 이론을 포함할 수 없다.

3. **다윈의 이론은 고전 이론에 지나지 않는다:** 양자 이론(Quantum Theory)이 미시계(Microscopic World) 안에 양자 역학을 체계화하면서, 거시계(Macroscopic World) 안에 고전 역학을 설명한 뉴턴의 중력 이론은 갱신되었다. 이와 유사하게 유기체 안에 유전자 진화의 종합 체계를 세운 현대 진화 이론은 자연 안에 유기 진화(Organic Evolution)를 설명한 다윈의 진화론을 갱신하였다. 이런 의미에서 현대 진화 이론은 양자 이론과 함께 그 사전 이론으로부터 독립된 이론으로 보아야 한다(마이어).

이러한 토대는 분명히 다윈을 넘어서는 진화론을 시사한다. 그를 넘어서지 못한 채 그의 진화론을 무신론 이론으로 전락시킨 다윈주의의 세 가지 오류를 정리하면서 본 논문을 마치고자 한다:

1. 다윈은 무신론자가 아니었으며, 더욱이 그의 진화론은 진정한 유기적 근원을 추구하는 자연 과학 이론으로서 신의 존재에 대한 논증을 다룰 수 없다. 이 점에서 그의 진화론을 무신론 이론으로 확장 및 발전시킨 다윈주의의 시도나 이것이 무신론 이론이라는 그 기본 주장은 그 자체로 어불성설이다.

2. 다윈의 이론은 자연 선택에 의한 진화라는 기본 틀을 가정했을 뿐이다. 다윈주의는 그의 이론을 유전학 및 다른 과학 분야의 사실 및 방법과 종합하여 이 틀을 입증할 방법을 제

<sup>112</sup>B. Janowski, F. Schweitzer and C. Schwöbel, “Vorwort,” in *Schöpfungsglaube vor der Herausforderung des Kreationismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010) 6. Cf. 윤철호, “창조와 진화,” 8f., 37f.

<sup>113</sup>Cf. Reinhard Hempelmann, ed., *Schöpfungsglaube zwischen Anti-Evolutionismus und neuem Atheismus*, EZW-Texte 204 (Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 2009). B. Janowski, F. Schweitzer and C. Schwöbel, eds., *Schöpfungsglaube vor der Herausforderung des Kreationismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010). James Porter Moreland, Stephen C. Meyer, Christopher Shaw, Ann K. Gauger and Wayne Grudem, eds., *Theistic Evolution. A Scientific, Philosophical, and Theological Critique* (Wheaton: Crossway, 2017).

시한 현대 진화 이론의 업적을 과소평가한다. 이로써 그의 이론을 진화론의 전부로 착각한 채 그 일반적인 형태를 우주의 모든 물질의 보편 법칙(헤겔) 또는 우주의 모든 사건(헉슬리) 및 모든 생명체(도킨스)의 기본 원리로 간주한다.

3. 다윈주의는 현대 진화 이론을 다윈의 이론에 종속된 그 확장 이론으로 치부하여 다윈을 넘어서는 진화론으로의 갱신을 저해한다.

## 참고문헌

김균진. “인간의 자연성 회복을 위한 진화론과 창조신앙의 대화.” 「한국기독교신학논총」 31 (2004): 213-235.

-----, “진화론과 창조신앙은 모순되는가? - 자연과학과 신학의 대화를 위해 -.” 「한국조직신학논총」 9 (2003): 7-31.

김기덕. “진화론과 공존 가능한 창조신앙.” 「한국조직신학논총」 33 (2012): 387-420.

윤철호, “창조와 진화.” 「한국조직신학논총」 51 (2018): 7-44.

Altner, Gnter. *Charles Darwin und die Dynamik der Schöpfung, Natur, Geschichte, Evolution, Schöpfung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003.

Barlow, Emma Nora. ed. *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882. With original omissions restored. Edited with Appendix and Notes by his granddaughter, Nora Barlow*. London: Collins, 1958.

Barrett, Paul H., Gautrey, Peter J., Herbert, Sandra, Kuhn, David and Smith, Sydney. eds. *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844: Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquires*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008 (1987).

Callebaut, Werner. “The Dialectics of Dis/Unity in the Evolutionary Sythesis and its Extensions.” In *Evoution the Extended Synthesis*. Ed. by Massimo Pigliucci and Gerd B. Müller. Cambridge/London: MIT Press, 2010, 443-481.

Darwin, Charles. *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life (1859)*. First Edition. New York: Avenel, 1979 (1968). Sixth Edition. London: Senate, 1994 (1872).

Dawkins, Richard. *The God Delusion*. London: Bantam Press, 2006.

-----, “A Devil's Chaplain.” In *A Devil's Chaplain. Selected Essays by Richard Dawkins*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2003, 8-13.

- , “Darwin Triumphant. Darwinism as a Universal Truth.” (1991). In *A Devil's Chaplain. Selected Essays by Richard Dawkins*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2003, 78-90.
- , “Universal Darwinism.” In *Evolution from molecules to men*. Ed. by Derek S. Bendall. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 403-425.
- , *The Selfish Gene*. 40th Anniversary Edition. Oxford: Oxford University Press, 2016 (1976/1989).
- Dennett, Daniel Clement. *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life*. London: Penguin Books, 1995.
- Engels, Eve-Marie. “Charles Darwins Kritik an der Lehre vom »intelligent design«.” In *Schöpfungsglaube vor der Herausforderung des Kreationismus*. Ed. by Bernd Janowski, Friedrich Schweitzer and Christoph Schwbel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, 69-106.
- Freud, Sigmund. *Studienausgabe*. 10 Vols. and Supplementary Volume. Ed. by Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey and Ilse Grubrich-Simitis. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1969-1975 (FSA).
- , *Gesammelte Werke*. 17 Vols. Ed. by Anna Freud, Edward Bibring, Willi Hoffer, Ernst Kris and Otto Isakower. London/Frankfurt am Main: S. Fischer, 1940-1952. Vol. 18. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1968. Supplementary Volume. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1987 (FGW).
- Goethe, Johann Wolfgang. “Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz »die Natur«.” In *Goethe Werke. Naturwissenschaftliche Schriften I*. Vol. 13. Ed. by Dorothea Kuhn and Rike Wankmüller. München: C. H. Beck, 2002 (1981), 48-49.
- Gould, Stephen Jay. “Darwinian Fundamentalism.” *The New York Review of Books* 44/10 (1997): 34-37.
- Gray, Asa. “Review of Darwin's theory on the origin of species by means of natural selection.” *American Journal of Science and Arts* 29 (1860): 153-184.
- Hartmann, Eduard von. *Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. Eine kritische Darstellung der organischen Entwicklungstheorie*. Berlin: Carl Duncker, 1875.
- Haeckel, Ernst. *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*. Leipzig: Alfred Kröner, 1919 (1899).
- , *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenz-Theorie*. Vol. 2. Berlin: Georg Reimer, 1866.

Hemleben, Johannes. *Ernst Haeckel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg: Rowohlt, 1967 (1964).

Hempelmann, Reinhard. ed. *Schöpfungsglaube zwischen Anti-Evolutionismus und neuem Atheismus*. EZW-Texte 204. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 2009.

Herschel, John. *A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1987 (1830).

Hull, David L. "Darwin's science and Victorian philosophy of science." In *The Cambridge Companion to Darwin*. Second Edition. Ed. by Jonathan Hodge and Gregory Radick. Cambridge: Cambridge University Press. 2009 (2003), 173-196.

Huxley, Julian. "The Emergence of Darwinism." In *Evolutionary Humanism. Introduction by H. James Birx*. Buffalo: Prometheus Books, 1992 (1964), 9-34.

-----, "The Humanist Frame." (1961). In *Evolutionary Humanism. Introduction by H. James Birx*. Buffalo: Prometheus Books, 1992 (1964), 72-115.

-----, "The New Divinity." In *Evolutionary Humanism. Introduction by H. James Birx*. Buffalo: Prometheus Books, 1992 (1964), 218-226.

-----, *Evolution: The Modern Synthesis. The Definitive Edition. With a new forward by Massimo Pigliucci and Gerd B. Müller*. Cambridge/London: MIT Press, 2009 (1942).

Hösle, Vittorio and Illies, Christian. *Darwin*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1999.

Jablonka, Eva and Lamb, Marion J. *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*. Revised Edition. Cambridge: Bradford Book, 2014 (2005).

Janowski, Bernd, Schweitzer, Friedrich and Schwöbel, Christoph. "Vorwort." In *Schöpfungsglaube vor der Herausforderung des Kreationismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, 5-6.

Kimura, Motoo. *The Neutral Theory of Molecular Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Kleeberg, Bernhard. *Theophysis. Ernst Haeckels Philosophie des Naturganzen*. Köln: Böhlau, 2005.

Krakau, Winfried. *Ernst Haeckel. Der naturwissenschaftliche Monist und Philosoph, evolutionäre Humanist und Kirchenkritiker im „Gespräch“ mit Winfried Krakau zu Fragen unserer Zeit*. Aachen: Karin Fischer Verlag, 2011.

Lewens, Tim. *Darwin*. New York: Routledge, 2007.

Luthardt, Christoph Ernst. *Die modernen Weltanschauung und ihre praktischen Konsequenzen. Vorträge ber Fragen der Gegenwart aus Kirche, Schule, Staat und Gesellschaft im Winter 1880 zu Leipzig gehalten*. Leipzig: Dörffling und Franke, 1891 (1880).

-----, *Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums im Winter 1864 zu Leipzig gehalten*. Leipzig: Dörffling und Franke, 1889 (1864).

Löther, Rolf. *Wegbereiter der Genetik. Gregor Johann Mendel und August Weismann*. Frankfurt am Main: Harri Deutsch, 1990.

Marx, Karl and Engels, Friedrich. *Marx-Engels-Werke*. 42 Vols. Ed. by Institut fr Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz, 1956-1983. Supplementary Volume. Ed. by Institut fr Geschichte der Arbeiterbewegung. Berlin: Dietz, 1990 (MEW).

Mayr, Ernst Walter. "Darwin and the Evolutionary Theory in Biology." In *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*. Ed. by Betty Jane Meggers. Washington D.C.: Anthropological Society, 1959, 1-10.

Mendel, Gregor Johann. "Versuche über Planzen-Hybriden." (1865). In *Verhandlungen des Naturforschenden Vereines in Brünn*. Vol. 4. Brnn: Verlage des Vereines, 1866, 3-47.

Moltmann, Jürgen. "Response zu Eve-Marie Engels." In *Schöpfungsglaube vor der Herausforderung des Kreationismus*. Ed. by Bernd Janowski, Friedrich Schweitzer and Christoph Schwöbel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, 107-113.

Moreland, James Porter, Meyer, Stephen C., Shaw, Christopher, Gauger, Ann K. and Grudem, Wayne. eds. *Theistic Evolution. A Scientific, Philosophical, and Theological Critique*. Wheaton: Crossway, 2017.

Morgan, Thomas Hunt. *The Theory of the Gene*. Yale: Yale University Pres, 1926.

Natterer, Paul. *Philosophie der Biologie. Mit einem Abriss zu Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft und einer interdisziplinären Bilanz der Evolutionsbiologie*. Großeubach am Main: Books on Demand, 2010.

Neve, Michael and Messenger, Sharon. eds. *Autobiographies*. London: Penguin Books, 2002.

Pannenberg, Wolfhart. *Systematische Theologie. Gesamtausgabe*. Vol. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015 (1991).

- Ruby, Claudia and Steffens, Dirk. "»Religion ist ein Produkt des Gehirns«." *Süddeutsche Zeitung*. 4 September 2016. <https://www.sueddeutsche.de/wissen/interview-religion-ist-ein-produkt-unser-es-gehirns-1.3146378>. 2023년 3월 31일 접속.
- Schiwy, Gnther. ed. *Das Teilhard de Chardin Lesebuch*. Olten/Freiburg: Walter, 1987.
- Schmidt-Salomon, Michael. *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*. Aschaffenburg: Alibri, 2006 (2005).
- Schmitz, Siegfried. ed. *Charles Darwin - ein Leben. Autobiographie, Briefe, Dokumente*. München: Deutscher Taschenbuch, 1982.
- Schopenhauer, Arthur. "Nachlass. Pandectae 44, 1." In *Pandectae. Philosophische Notizen aus dem Nachlass*. Ed. by Ernst Ziegler. München: C.H. Beck, 2016.
- Schrader, Christopher. "Sorry, Darwin." *Süddeutsche Zeitung*. 17 May 2010. <http://www.sueddeutsche.de/wissen/evolution-und-religion-sorry-darwin-1.704816>. 2023년 3월 31일 접속.
- Schwarz, Hans. *400 Jahre Streit um die Wahrheit - Theologie und Naturwissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Simpson, George Gaylord. *The View of Life. The World of an Evolutionist*. New York: Harcourt, Brace & World, 1964.
- Sloan, Phillip R. "The making of a philosophical naturalist." In *The Cambridge Companion to Darwin*. Second Edition. Ed. by Jonathan Hodge and Gregory Radick. Cambridge: Cambridge University Press. 2009 (2003), 21-43.
- Spinoza, Baruch de. *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch. Neu bersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat*. Ed. by Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner, 2015 (1677).
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Der Mensch im Kosmos* (1955). München: C. H. Beck, 1959.
- Vollmer, Gerhard. *Im Lichte der Evolution. Darwin in Wissenschaft und Philosophie*. Stuttgart: Hirzel, 2017.
- , "Zur Tragweite des Evolutionsgedankens in den Wissenschaften und in der Philosophie." in *Darwin heute. Evolution als Leitbild in den modernen Wissenschaften*. Ed. by Martin Neukamm. Darmstadt: WBG, 2014, 13-50.
- Weber, Thomas P. *Darwinismus*. Frankfurt am Main: Fischer, 2002.

-----, *Darwin und die Anstifter. Die neuen Biowissenschaften*. Köln: DuMont, 2000.

Weismann, August. *Vorträge über Deszendenztheorie. Gehalten an der Universität zu Freiburg im Breisgau*. Vol. 2. Jena: Gustav Fischer, 1904 (1902).

-----, *Die Continuität des Keimplasma's als Grundlage einer Theorie der Vererbung*. Jena: Gustav Fischer, 1885.

Wilson, David Sloan. *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago/London: Chicago University Press, 2002.

----- and Sober, Elliott. *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1999.

Wilson, Edward Osborne. *Sociobiology. The New Synthesis*. 25th Anniversary Edition. Cambridge: Harvard University Press, 2000 (1975).

## “다윈주의 무신론: 진화론에서 무신론으로의 변천사에 대한 고찰”에 대한 논찬

김 광 현  
(감리교신학대학교)

이 논문은 찰스 다윈의 진화론이 그 자신의 견해와 달리 무신론으로 전개되어 온 과정을 추적하여 진화론에 대한 기독교의 오해를 불식시키는 동시에 학제 간 대화를 통해 현대 진화론과 신학의 다리를 놓기를 제안하고 있다. 그 과정에서 연구자는 유신론과 무신론 사이에서 다윈 진화론이 중립적임을 주장하고, 유신론적 신학의 관점에서 진화론을 수용하는 사례를 제시한다.

우선 다윈은 “종교를 완전히 배제하지 않았”(82)으며 스스로 “유신론자라고 칭하기도 했다.”(82) 다만 그는 오늘날 창조과학자라고 불리는 “창조주의 자연 연구자들을 비난했다.”(82) 그런 그의 진화론이 무신론을 발전하게 된 중요한 이유 중 하나는 교회가 그의 이론을 “공개적으로 거부하고 비난했기 때문이다.”(82) 다윈은 “모든 종이 하나의 조상을 가지고”(83) 있다는 철학적 전제로부터 자신의 자연철학을 전개하지만 스스로 철학자라고 생각하진 않았다. 그러나 그의 진화론은 물리학의 “비목적론적 인과 구조”(85) 따라 전개하고 있음에도 불구하고 “철학적 요소”(86)가 있음을 부인할 수 없으며, 이는 현대 생물학자들에 지대한 영향을 끼치는 지점이다.

다윈의 이론은 에른스트 헤켈과 줄리안 헉슬리와 같은 이들에 의해 다윈주의로 확장된다. 헤켈은 유기적 생명조차 무기적 물질의 보편 법칙에 따른다고 보는 ‘우주적 일원론’을 제시한다.(87) 괴테와 스피노자 그리고 쇼펜하우어에 이르는 범신론적 일원론이다. 다소 철학적인 헤켈과 달리 헉슬리는 다윈 진화론의 핵심인 자연 선택을 유전학적으로 확장한다.(91) 진화적 인본주의를 주창한 헉슬리의 생각은 리처드 도킨스와 같은 진화적 무신론으로 이어진다.(91) 도킨스의 “보편적 다윈주의는 다윈의 진화론을 물리 우주론적 관점에서 생명의 기원과 우주의 첫 번째 근원을 찾는 무신론적 인류 원리(Anthropic Principle)”(92)를 제시한다. 그의 신무신론은 정신, 사회, 문화, 윤리의 영역까지 확장된다. 모든 것은 유전적 결과이며 신은 존재하지 않는다는 것이다. 다니엘 데닛은 다윈의 진화론을 ‘다윈 혁명’으로 추켜세우며 “이성을 초월하고 과학적 방법이 적용될 수 없는 신 (존재) 가설”(93)을 세우는 믿음의 합리성을 요구한다.

다윈의 진화론이 현대 무신론으로 이어지는 과정을 추적한 연구자는 다음과 같은 세 가지 결론을 맺는다. 첫째, 다윈의 진화론은 무신론과 유신론의 어느 하나의 관점을 지지하는 입



장이 아니라 중립적이다. 어느 한쪽으로 해석되어서는 안 된다. 뉴턴 이론이 무신론, 범신론, 유신론과 양립할 수 있는 것처럼 다윈의 진화론도 마찬가지다. 다윈은 “자연 안에 창조적 개입”(95)을 부인하지 않는다. 둘째, 피에르 테야로 드 샤르댕, 볼프하르트 판넬베르크와 같은 신학자들은 진화를 적극적으로 수용해 진화를 “창조의 표현”(96)으로 생각하거나 진화의 우발적 발생을 “창발적 진화”(96)로 표현하기도 한다. 셋째, 무신론적 다원주의를 비판하며 진화론에 대한 신학자, 과학자, 철학자의 학제간 연구를 제안한다.

본 논문은 연구자의 박사 학위 논문의 일부를 수정, 재구성한 것이므로 박사 논문 전체에서 본 논문의 위치와 역할을 파악해야 연구자의 주장과 그 주장의 근거와 의도를 명확히 파악할 수 있을 것으로 보인다. 각 절이 매우 짧고 압축적으로 요약된 것이 이 추측을 뒷받침한다. 그러므로 우선 연구자의 박사 논문 전체의 중심 주장이 무엇이며, 이 논문의 위치와 역할이 무엇인지 간단히 설명해주길 요청한다. 아울러 논문을 읽으면서 충분히 이해하지 못한 부분을 이해하고자 하는 질문을 비롯한 건설적 토론을 위한 질문을 몇 가지 하고자 한다.

1. 다윈의 진화론이 무신론과 유신론에 있어 중립적이라는 주장은 다윈의 진화론에 한정된 규정인가? 아니면, 뉴턴 물리학을 비롯한 모든 현대의 자연과학이 중립적이라는 의미인가? (1) 다윈의 진화론에 한정된 것이라면, 빅뱅이론, 상대성 원리, 양자역학은 진화론과 달리 무신론적 이론이라고 할 수 있는가? (2) 현대의 자연과학 전체가 중립적이라면, 자연과학을 토대로 무신론이나 유신론을 옹호하는 것이 불가능하거나 혹은 무의미하다고 생각하는가? 그렇다면 과학자, 신학자, 철학자의 대화는 무엇이 주제가 되어야 하는가?

2. 진화론이 무신론과 유신론에 있어 중립적이라면 샤르댕이 진화를 “창조의 표현이자 그 물질 구조에서 항상 새로운 [또는 더 높은] 단위로 열리는 시간의 역학 과정”(11)이라고 하거나, 판넬베르크가 진화의 각 단계를 우발적 사건으로 발생하는 것으로 보아 “창발적 진화”(96)라고 한 것은 “진화론을 도구화하는 것”(95)이 아닌가? 아니면, 그 이유는 무엇인가?

3. 비목적론적 인과 구조에 따라 하나의 조상으로부터 모든 종이 형성되었다는 다윈의 철학적 전제는 유신론과 어떻게 조화할 수 있는가? 조화할 수 없다면 다윈의 진화론 역시 유신론과 조화할 수 없는 것이 아닌가?

4. 이 연구의 목적은 진화론을 무신론으로부터 구출해 무신론적 진화론자를 비판하고 진화론 자체의 갱신과 진화론의 신학적 함의를 발굴하고자 하는 데 있는 것으로 보인다. 이는 무신론에 대한 비판인가? 만약 그렇다면, 진화론적 무신론이 아닌 무신론에 대한 대응은 무엇이어야 한다고 생각하는가? 무신론에서 진화론을 제거한다고 해서 무신론이 제거되는 것은 아니지 않은가?

5. 4쪽의 “이와 관련하여 다윈의 비목적론적 진화론은 - 휴엘과 같은 그의 중요한 비평

가들에 마주하여 - 큰 도전에 직면했는데, 이는 동시에 ‘인간의 정신이 [진정한 근원에 대한] 자연 연구자의[, 즉 자연 과학적] 설명을 가질 수 있음’을 과학적으로 보여주는 『종의 기원』의 주요 임무였다.”에서 다윈의 비목적론적 진화론이 직면한 큰 도전이란 무엇인가?

6. 96쪽의 “이러한 기초 위에서 한편으로 크리스토프 에른스트 루트하르트는 창조 신학과 진화론 사이의 통상적인 양자택일에 대한 다음의 대안을 제시한다: ‘발전의 결과는 염세주의이거나 기독교이다.’가 의미하는 바가 무엇인가?

# ... 3 분과 ...

## ■ 좌장 ■

장재호 교수(감리교신학대학교)

우울증과 믿음: 웨슬리 신학으로 고찰하기

김바로본 (목원대학교)

■ 논찬 ■ 류 재 성 (서울신학대학교)

PAGE 309 / 122

존 칼빈의 성육신론과 그리스도의 삼중직론을 중심으로 본

이민신학의 그 중심 속에 있는 기독교론

최 성 렬 (Alphacrucis University College, 호주)

■ 논찬 ■ 김 학 봉 (아신대학교)

PAGE 126 / 144



## 우울증과 믿음 : 웨슬리 신학으로 고찰하기

김바로본

(목원대학교 교목실, 강사)

### 1. 들어가는 말

한국 사회의 가장 큰 문제 중 하나는 바로 ‘자살’의 문제이다. OECD 국가 중 자살률 1위라는 불명예는 2003년부터 2016까지 13년간 이어졌고, 이듬해인 2017년엔 2위, 그리고 2018년부터 다시 1위로 지금까지 이어지고 있다. 통계청에서 발표한 2021년 자살에 의한 사망자 통계는 1만 3,352명으로 2020년에 비해 소폭 증가하였고<sup>1</sup>, 2021년 10대에서 30대의 한국인의 가장 높은 사망원인은 ‘고의적 자해’, 즉 자살이 1위를 기록하였다.<sup>2</sup>

온 국민의 생명을 위협하는 자살의 원인은 어느 하나로 설명하기 어렵지만, 근본이 되는 원인 중 하나는 바로 ‘우울증’이다. 자살 시도를 한 사람들의 경우, 그렇지 않은 사람에 비해 평생 주요 우울증을 경험할 위험이 자살 시도 1회 한 경우에는 6.5배, 여러 번 한 경우에는 7.9배 높은 것으로 나타났다.<sup>3</sup>

더욱 중요한 사실은 우울증이 교회 안에서도 흔한 일이라는 것이다. 실제 목회자와 목회자 가정 가운데도 우울증을 앓고 있는 경우도 많으며<sup>4</sup>, 성도들 가운데도 우울감을 호소하는 사람들과 우울증을 진단받아 앓고 있는 사람들도 적잖게 찾아볼 수 있다. 그들의 마음을 더욱 어렵게 하는 것은 그리스도인으로서 우울 현상을 겪는 것에 대하여 죄책감을 갖거나 그런 자신

<sup>1</sup>“2021년 자살사망자 1만 3,352명, 지난해 대비 소폭 증가”, [https://www.mohw.go.kr/react/al/sal0301vw.jsp?PAR\\_MENU\\_ID=04&MENU\\_ID=0403&page=1&CONT\\_SEQ=373035](https://www.mohw.go.kr/react/al/sal0301vw.jsp?PAR_MENU_ID=04&MENU_ID=0403&page=1&CONT_SEQ=373035), 2023년 2월 9일 접속.

<sup>2</sup>“작년 한국인 사망원인 1위, 10~30대는 자살·40대부터는 암”, 작년 하루 평균 37명이 스스로 목숨을 끊었다. 40대와 50대의 사망원인 1위는 암이지만, 2위는 역시 자살이며, 60대의 사망원인 4위 역시 자살이다. <https://webzine.kacpta.or.kr/news/articleView.html?idxno=12535>, 2023년 2월 9일 접속.

<sup>3</sup>삼성서울병원 우울증 센터 질병 상식 우울증 질환 정보 게시판, [http://www.samsunghospital.com/dept/medical/healthSub02View.do?content\\_id=1661&cPage=1&DP\\_CODE=DEP&MENU\\_ID=004025&ds\\_code=D0001673&main\\_content\\_id=406](http://www.samsunghospital.com/dept/medical/healthSub02View.do?content_id=1661&cPage=1&DP_CODE=DEP&MENU_ID=004025&ds_code=D0001673&main_content_id=406), 2023년 2월 9일 접속.

<sup>4</sup>목회데이터연구소가 ‘목회자 중 지난 1년간 불안증, 수면장애, 우울증 경험 여부’에 대하여 2023년 2월 13일부터 2023년 2월 26일까지 실시한 설문에 의하면, 응답자 589명 중 거의 절반의 수치인 48%가 ‘있다’라고 응답했다. [https://stibee.com/api/v1.0/emails/share/\\_h6z8ahgmnPeROk31EQtgnxbhw4xGiA=](https://stibee.com/api/v1.0/emails/share/_h6z8ahgmnPeROk31EQtgnxbhw4xGiA=), 2023년 3월 16일 접속. 이외에도, 목회자의 우울과 탈진에 관련된 자료들이 많이 있다. 88%의 우울증 경험률을 자랑하는 그룹은 바로 ‘목회자 사모 그룹’이다. 하재성, 『우울증, 슬픔과 함께 온 하나님의 선물』 (서울: 도서출판 이레서원, 2014), 59-69.

을 지나치게 자책하는 것이다. 또한 우울증에 대하여 '귀신 들림'의 현상, '불신앙의 결과', '나태함과 죄'의 현상 등으로 이해하는 잘못된 인식도 그리스도인들의 우울증을 바르게 해결하는데 어려움을 초래한다.<sup>5</sup> 이런 현 상황에서 우울증과 신앙, 특별히 믿음과의 관계를 신학적으로 고찰할 필요성이 요구된다.

따라서 본 연구는 교회 안에서 우울감을 느끼거나, 우울증을 진단받아 앓고 있는 성도들과 사역자 자신의 영, 혼, 육을 보다 정확하게 파악하고 돌보기 위하여 우울증과 믿음에 관하여 웨슬리 신학의 관점으로 고찰하고자 한다. 이를 위하여 먼저 우울증에 대한 기초적인 이해와 현재의 연구 동향을 살펴보고, 우울증을 앓는 인간에 대한 웨슬리의 이해를 분석할 것이다. 웨슬리의 믿음의 개념을 통해 구원의 단계에서 관찰되는 우울과 믿음의 현상은 무엇인지 그리고 그 관계는 어떠한지 1차 자료를 위주로 분석할 것이다. 본 연구를 통하여, 현대인들의 영과 육의 생명을 위협하는 우울증에 대한 신학적인 이해의 폭을 넓혀 생명을 살리는 교회의 역할이 더욱 활발해지기를 기대한다.

## 2. 우울증에 대한 일반적인 이해와 연구 동향

현대의 가장 흔한 정신장애 중 하나로 알려진 우울증(Depression)은 고대에서부터 관찰되어 온 현상으로써 인간의 감정과 활력의 저하 또는 조절의 어려움에서 오는 다양한 문제의 원인이 되었다. 우울증이라고 불리는 '주요우울장애'는 유병률이 12~25%에 이르는 정신장애 중 하나로, 정상인의 기분 고저(高低)와 달리 슬픔, 불행감, 절망감, 외로움, 무가치함, 걱정, 죄책감이 일상생활을 하지 못하게 하는 정도로 심한 증상과 식욕 감퇴, 체중 감소, 수면장애와 같은 증상을 동반한다. 증상이 더욱 심해지는 경우 이미 알려진 바와 같이 '고의적 자해' 즉, 자살로 이어질 확률이 매우 높다.

이와 같은 정신 문제에 대하여 고대에는 "신과의 소통이나 징벌로 보는 시각과 신체적 질병으로 보는 시각이 공존하였다."<sup>6</sup> 이후 중세와 르네상스 시대의 서양은 기독교의 영향력 아래 우울은 7대 죄악 중 하나인 '나태(acedia)'로 간주해 징벌의 대상으로 여겨졌다.<sup>7</sup> 20세기에 들어와서 두 가지 시각, 즉 "기술정신의학(Descriptive psychiatry)과 생물정신의학(Biological psychiatry)으로 대변되는 과학적 의학(Scientific medicine), 그리고 정신분석

<sup>5</sup> 앞의 책, 159-165.

<sup>6</sup> 박원명, 민경준, 『우울증』 (서울: (주)시그마프레스, 2013), 5. 고대 그리스·로마에서는 정신질환(mental illness)을 플라톤으로 대표되는 철학자들의 관념적, 도덕적 차원의 시각과 히포크라테스로 대표되는 의학자들의 자연과학적, 물질주의적 시각이 공존하였다.

<sup>7</sup> 4세기 수도사 에바그리우스(Evagrius of Pontus, 345-399)에 의하여 처음 작성된 치명적인 죄의 목록은 '탐욕, 슬픔, 분노, 태만, 허영, 교만, 탐식, 정욕' 이렇게 여덟 가지로 이루어져 있었으나, 후에 그레고리 대제(Gregory the Great, 540-604)에 의하여 '허영, 분노, 시기, 우울, 탐욕, 탐식, 간음' 이렇게 '일곱 가지 대죄(the deadly seven sins)'로 정리되었다. 여기에 등장하는 우울은 아케디아(acedia)인데, 슬픔, 낙담 그리고 나태와 연관되어 영적 죄악으로 여겨졌다. 이것에 대한 더 자세한 내용은 Solomon Schimmel, *The Seven Deadly Sins* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1997)을 참고.

(Psychoanalysis)으로 대변되면서 심리학과 철학을 아우르는 역동정신의학(Dynamic psychiatry)<sup>8</sup>의 시각으로 접근하였다. 생물학적 이론과 심리학적 이론이 갈등하면서 발전한 정신의학은 현재, 뇌 자체에 초점을 맞춘 생물학적 패러다임이 주류가 되어 우울증을 뇌의 문제로 파악하여 연구하고 있다. 우울장애는 정신병리에서 특별히 ‘감정의 장애’(Disturbance of Emotion)로 분류되며, 세부적으로는 기분장애로써 조증(Mania)과 울증(Depression)으로 나뉜다.<sup>9</sup>

우울증을 유발하는 원인은 다양하나 의학에서는 크게 유전적 요인, 신경생물학적 요인, 심리사회적 요인으로 나누어 연구를 진행하고 있다. 유전적 요인의 경우, 약 70년 전에 처음으로 이루어졌으며, 가족, 쌍생아, 입양 연구를 통해 진행되었다. 아직 다른 정신질환과 마찬가지로 우울증을 유발하는 단일 유전자는 발견되지 않았지만, 세로토닌 운반체와 세로토닌 수용체 유전자, 뇌유래신경영양인자(brain-derived neurotrophic factor: BDNF), 후생 유전(epigenetic inheritance) 등을 연구하여 우울증의 유전적 요인을 찾아내는 연구가 활발히 진행되고 있다.<sup>10</sup>

우울증의 신경생물학적 요인에 관한 연구는 조금 더 인간의 몸(Body)에 관한 메커니즘적 연구로써 “생체아민(biogenic amine) 등의 신경전달물질, 세포 내 신호 전달, 신경 가소성, 신경해부학, 신경 내분비, 면역학, 주기생물학적 측면”<sup>11</sup>에서 연구가 진행되고 있다. 잘 알려진 ‘세로토닌’, ‘도파민’ 등의 신경전달물질과 우울증의 원천 규명 또는 치료에 관한 연구도 우울증을 신경생물학적으로 접근하는 연구에 포함된다. 더하여 이 분야에서는 신경해부학적, 신경호르몬적 요인의 접근도 시도하고 있는데 특별히 뇌(brain)와 관련된 연구로 진행되고 있다. 또한 하루주기리듬의 변화라든가 수면신경생리의 변화 등을 관찰하여 우울증을 치료하고자 연구하고 있다.

우리가 흔히 접하고 있는 우울증에 대한 이해는 심리사회적 접근이다. 심리사회적 접근은 정신분석 차원의 연구와 인지행동이론 차원의 연구로 진행되고 있다. 정신분석 차원의 연구는 프로이트(S. Freud)의 정신분석 이론, 보울비(J. Bowlby)의 애착이론, 아리에티(S. Arieti)와 베펜포라드(A. Bemporad)의 대인관계 이론 등을 통하여 연구를 진행하고 있고, 인지행동이론 차원의 연구는 벡(A. Beck)의 인지행동이론, 셀리그먼(M. Seligman)의 학습된 무력감 모델, 아브람슨(L. Y. Abramson)의 주도하에 셀리그먼과 티스데일(S. Teasdale)이 함께 발전시킨 귀인이론, 여러 연구자가 제시하는 자기 집중 모델 등의 관점에서 다양하게 연구되고 있다. 사회적 측면에서는 탄생 후 가장 먼저 만나는 사회인 가족에서부터 경험하게 되는 여러 가지 영향에 의한 우울장애를 이해하고 발생 요인을 연구하고 있다.<sup>12</sup>

<sup>8</sup>박원명, 민경준, 『우울증』, 9.

<sup>9</sup>강성경, 『정신병리』 (경기 파주: 집문당, 2010), 114-115.

<sup>10</sup>서미경 외 5명, “조기유해경험에 의한 우울증 발병의 후생 유전학적 기전,” 「대한정신약물학회지」(2014 25(3)): 91-100. 후생 유전이란, “DNA 염기서열의 변화 없이 세포분열 동안 DNA나 염색질(chromatin)의 변형을 통해 유전자 발현 양상이 다음 세대로 전해지는 특성”이다. 후생 유전과 관련한 우울증 연구 참고자료 cf. 김재원, 윤봉준, “우울증의 후생 유전적 기전의 역할,” 「대한생물정신의학회」(2011 18): 181-188.

<sup>11</sup>박원명, 민경준, 『우울증』, 53-65.

<sup>12</sup>각각의 이론들에 대한 참고자료 cf. 지그문트 프로이트, 『정신분석학 근본 개념』, 고낙범 역 (경기 파주:

### 3. 웨슬리 신학으로 고찰한 우울증과 믿음의 관계

#### 1) “신묘막측하게 만들어진 기이한 기계”<sup>13</sup> : 웨슬리의 인간 이해

1788년 5월 2일 자로 쓰여진 웨슬리의 설교, “인간이란 무엇인가?”에서 웨슬리는 인간을 “신묘막측하게 만들어진 기이한 기계(a curious machine, fearfully and wonderfully made)”<sup>14</sup>라고 소개하고 있다. 이 설교에서 웨슬리는 인간을 영혼(the soul)과 몸(body)으로 이루어진 존재로 보고<sup>15</sup> 진정한 정체성은 영혼임을 밝힌다. 좀 더 세부적으로 몸(body)이란 물질의 4원소<sup>16</sup> 즉, 흙(dust), 물(water), 공기(air), 불(fire)로 이루어진 기계와 같은 물질이며, 영혼은 “전능하신 영(the Almighty Spirit)으로부터 움직임의 내적 원리를 받아 몸의 모든 부분을 임의로 다스리는”<sup>17</sup> 진정한 인간의 자기 정체성이다. 다시 말하면, 영혼은 이해력(understanding), 의지(will), 정서(affection)라는 기능과 수동적인(passive) 본질을 갖는 몸과 달리, ‘자유(liberty)’라고 불리는 “스스로 결정하는 힘(a power of self-determination)”<sup>18</sup>을 가지고 말과 행동을 주관한다.

이와 같은 인간의 영혼과 몸의 관계는 구원의 단계에서 서로 영향을 주고받는데, 영혼의 상태가 원죄 상태, 즉 전적 부패(total corruption)와 전적 무능의 상태에서는 몸은 그 뿌리에서 나오는 악한 가지들로 열매를 맺는다. 반대로 믿음으로써 하나님으로부터 난 자들은 믿음이

열린책들, 2020), Bowlby, *Attachment: Attachment and Loss: Vol 3, Loss, sadness and depression* (New York: Basic Books, 1980), S. Arieti, J. Bemporad, “The psychological organization of depression,” *The American journal of psychiatry* (1980 137): 1360-1365, 아론 벡, 『우울증의 인지치료』, 원호택 역 (서울: 학지사, 2005), 마틴 셀리그만, 『긍정 심리학』, 김인자, 우문식 역 (경기 파주: 물푸레, 2020).

<sup>13</sup>John Wesley, *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, edited by Albert C. Outler, (Nashville: Abingdon Press, 1984-2003), vol 4, “What is Man?,” 20. 이하 전집은 AP로 표기함.

<sup>14</sup>*Ibid.*

<sup>15</sup>*Ibid.*, 20-27. 이 설교에서 웨슬리는 영, 혼, 육에 대하여 이분법적으로 소개하고 있다. 그러나 동시에 웨슬리는 영, 혼, 육을 각각 분리하여 생각한다. 데살로니가전서 5장 23절에 있는 바울의 표현에 대한 웨슬리 자신의 생각을 서술한, “Some Thoughts on An Expression of St. Paul, in The First Epistle to the Thessalonians, Chapter V., Verse 23”에서 웨슬리는 영, 혼, 육 각각의 개념을 설명한다. 특별히 이분법과 삼분법의 핵심이 되는 ‘혼’에 대하여 ‘영이 입고 있는 옷(the immediate clothing of the spirit)’, 살아 있을 때나 죽어 있을 때나 ‘영으로부터 절대로 분리되지 않는 그런 차량(the vehicle)’인 것으로 보인다고 말한다. 혼은 물질이지만 ‘가장 순수한 물질(the purest of all matter)’일 것이며, 몸의 죽음에 의해 사라지거나 분리되지 않고, 오히려 ‘영과 직접 붙어 있는 형태’로써 살아있을 때는 몸 안에 있는 영을 담고 있고, 죽어 있을 때는 몸과 분리된 영을 담고 있을 것이라고 말한다. 또한 부활 시에 죽지 않는 몸을 입을 때에도, 혼은 본질적 변화 없이 영을 감싸는 옷으로써 존재할 것으로 본다. 따라서 웨슬리는 삼분법적으로 각각의 개념을 분리하여 보고 있지만, 영과 혼을 하나의 그룹으로 생각하고 있음을 알 수 있다. John Wesley, *The Works of John Wesley* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, reprint), Vol. XI, 447-448.

<sup>16</sup>물질의 4원소설은 엠페도클레스에서 시작되어 아리스토텔레스에 의해 계승되었다. cf. 한정훈, 『물질의 물리학』 (경기 파주: 김영사, 2020).

<sup>17</sup>John Wesley, AP, vol 4, “What is Man?,” 22-23.

<sup>18</sup>*Ibid.*, 23-24.



원인이 되어 그로부터 죄를 이기는 능력(power over sin)과 평화(peace), 소망(Hope) 그리고 사랑(Love)의 열매를 맺는다. 이로부터 파생되는 선행들(good works)이 말과 행동으로 나타난다. 이처럼 인간의 본질인 영혼의 상태에 따라 그가 하는 말과 행동이 악행(evil works) 또는 선행(good works)된다. 영혼과 몸의 관계에 대한 또 하나의 중요한 원리는 이 땅에서 썩어질 육신을 가지고 사는 동안은 몸이 지속해서 영혼에 부정적인 영향을 준다는 것이다. 모든 종류의 감각의 즐거움을 추구하는 육신의 욕망(the desire of the flesh), 안목의 정욕, 이생의 자랑과 같은 몸으로부터 오는 수많은 악한 욕망들, 신체적 연약함으로부터 오는 수많은 무거움들, 몸의 욕망과 연약함을 충동하여 은혜로부터 떨어져 나가도록 유혹하는 죄의 존재(being of sin, Satan)로 인해 이 땅에 살아 있는 동안 영혼은 늘 몸으로부터 눌리는 현상(press down)을 겪으며 고통받는다.<sup>19</sup>

## 2) “병든 영혼을 치료하는 하나님의 방법”<sup>20</sup> : 믿음에 의한 구원

인간의 진정한 자기 정체성인 영혼이 걸려 있는 병, 곧 전적 부패, 전적 무능이라는 원죄를 치료하는 유일한 방법은 ‘믿음에 의한 구원(Salvation by Faith)’이요, 이 방법으로써 영혼을 치료하시는 위대한 영혼의 의사는 하나님이다.<sup>21</sup> 영혼의 치료는 논리적인 단계를 거치며 순차적으로 일어난다. 먼저 하나님께서는 “하나님을 아는 지식과 그가 보내신 예수 그리스도를 아는 지식”<sup>22</sup>을 주사 불신앙과 무신론을 고치신다. 이 지식은 다른 말로, ‘믿음(faith)’이다. 웨슬리는 1738년 5월 24일 회심 이후 6월 11일에 옥스퍼드 대학의 St. Mary 교회에서 행한 설교 “믿음에 의한 구원(Salvation by Faith)”에서 믿음의 정의를 서술하고 있다. 웨슬리에 의하면 믿음이란, “단순히 사변적이며 이성적인 것이 아니며, 마음에도 없이 그냥 하는 생명감 없는 동의도 아니고, 머릿속에 있는 일련의 개념들도 아니다.”<sup>23</sup> 웨슬리에 의하면, 구원받는 믿음이란, 그리스도에 대하여 “하나님이 주시는 자명성에 의하여 확실하게 설득된(a divine evidence and conviction)”<sup>24</sup> “마음[=영혼]의 변화된 특정한 상태(a disposition of the

<sup>19</sup>John Wesley, AP, vol 2, “Heaviness through Manifold Temptation,” 225. 웨슬리는 지혜서 9장 15절의 말씀에 근거하여, ‘썩어질 몸이 영혼을 내리누르는’ 현상이 있음을 말한다. cf. John Wesley, AP, vol 2, “Wandering Thoughts”.

<sup>20</sup>*Ibid.*, “Original Sin,” 184.

<sup>21</sup>*Ibid.*

<sup>22</sup>*Ibid.* 이것은 곧 ‘진정 살아있는 믿음(a true living faith)’의 내용이다. 웨슬리 설교 “성경적 구원의 길” 문단 II번에는 웨슬리가 정의하고 있는 믿음에 관한 내용이 자세히 서술되어 있는데, 특별히 ‘특수한 의미의 믿음,’ 즉 ‘칭의 받게 하는 믿음’의 내용은 다음과 같다: “특수한 의미에 있어서는 믿음은 ‘하나님이 세상을 자신에게 화해시키기 위해 그리스도 안에 계셨다’라는 사실뿐만 아니라 그리스도가 ‘나를 사랑하셨으며 그 자신을 나를 위해 내주셨다’라는 사실에 대하여 하나님이 주시는 자명성과 이에 의하여 설득된 확신(a divine evidence and conviction)이다.”(cf. John Wesley, AP, vol. 2, “The Scripture way of salvation,” 161). 여기에서 웨슬리가 강조하고 있는 것은 그리스도가 ‘나’를 사랑하셨으며, ‘나’를 위해 내주셨다는 것이다. 그리스도의 구속 사역이 보편적인 사실에서 나를 위한 사실로 바뀌는 것이 중요하다.

<sup>23</sup>John Wesley, AP, vol. 1, “Salvation by Faith,” 120.

<sup>24</sup>John Wesley, AP, vol. 2, “The Scripture way of salvation,” 160-162.

heart)”<sup>25</sup>이다.

믿음에 이어 다음으로 의지의 부패 상태인 ‘교만’과 ‘자기 의지’는 “회개와 마음의 겸손, 그리고 하나님의 뜻에 대한 온유하고 감사하는 복종”<sup>26</sup>으로 치유된다. 자신에게 돌리던 영광과 창조주로부터 벗어나 스스로 주인이 되어 뜻하고 행한 의지가 전적으로 무능한 자신에 대한 인식으로 인해 치유된다. 그리고 이제는 하나님께 죄책을 용서받고 다시 자녀로 용납되기 위해 “자기 자신을 포기한다. (renounce himself)”<sup>27</sup> 정서의 부패 상태인 ‘세상사랑(the love of the world)’은 ‘하나님에 대한 사랑(the love of God)’으로서 치유된다. 피조물에게 만족과 행복을 얻고자 하는 것, 모든 종류의 육신적 욕망들, 보고 상상을 즐기는 안목의 정욕들, 칭찬을 바라고 추앙받고자 하는 인생의 자량은 성령으로 인하여 영혼 안에 부어지는 하나님의 사랑으로 치료된다.

병든 영혼을 치료하는 하나님의 치유의 역사는 모든 단계를 거칠 때마다 앞서가시며, 동행하시며, 뒤따라가시는 하나님의 은혜를 힘입어 ‘우리 자신의 구원을 이루기 위해 전진’할 때 가능하다. 전적 부패와 무능한 병든 인간은 스스로 선한 욕망을 가질 수 없기에, 내적으로 외적으로 선한 욕망을 불러일으켜 주시는 하나님의 일하심을 무시하지 말고 양심을 따라 반응하며, 악을 피하고 선을 행함으로 알맞게 응답 해야 한다. 하나님께서 먼저 선한 욕망을 넣어주시며 일하시기 때문에 우리는 일할 수 있고, 마땅히 일해야만 한다.<sup>28</sup> 그렇게 하면서 “믿음에 의하여, 지금 너의 모습 그대로의 상태에서, 지금 변화되기를 기대하라.”<sup>29</sup>는 것이 웨슬리의 조언이다. 그렇게 한다면, 반드시 내가 하나님의 자녀라는 사실을, 그리스도가 나를 사랑하였고, 그 자신을 나를 위해 내어주셨다는 사실을, 그로 인해 나의 죄들이 지워졌고, 이제는 하나님과 화해되었다는 사실을 하나님의 영이 증언해주실 것이다.<sup>30</sup>

### 3) 우울과 믿음의 관계 : 믿음과 공존하는 상태와 공존하지 않는 상태

웨슬리의 구원론은 각각의 단계마다 영혼의 이해력, 의지, 정서가 깨닫고 행하며 느끼는 바의 내용이 다르다. 먼저 회개 은혜 단계에 있는 사람은 아직 칭의의 믿음의 상태는 아니지만 ‘일종의 믿음(a species of faith)’을 갖고 있는데, 웨슬리는 이를 “종의 믿음(the faith of a

<sup>25</sup>John Wesley, AP, vol. 1, “Salvation by Faith,” 120.

<sup>26</sup>John Wesley, AP, vol. 2, “Original Sin,” 184. 웨슬리의 회개 개념은, ‘죄에 대한 깨달음(conviction),’ 특별히 ‘원죄 상태에 있는 자기 자신에 대한 자기 인식(self-knowledge)’이다. 이 깨달음으로 당사자는 또한 죄책(guilty)이 있다는 사실도 인식하게 되기 때문에 진정한 회개 은혜 상태에 있는 사람은 스스로 이 상태를 벗어날 수 없다는 전적 무능을 깨닫고 겸손하게 되는 것이다. 웨슬리는 자기 의지(self-will)란 ‘사단의 형상(the Image of Satan)’으로 하나님의 의지로부터 독립하여 스스로가 기뻐하는 대로 하겠다는 의미를 갖는다고 말한다. 이것을 치료하는 하나님 뜻에 대한 온유한 겸손은 예수 그리스도의 ‘내 뜻대로 마옵시고 아버지 뜻대로 하옵소서’라는 고백에서 가장 잘 나타난다.

<sup>27</sup>John Wesley, AP, vol. 1, “The Marks of the New Birth,” 418-419.

<sup>28</sup>John Wesley, AP, vol. 3, “On Working Out Our Own Salvation,” 206-209.

<sup>29</sup>John Wesley, AP, vol. 2, “The Scripture way of salvation,” 168-169.

<sup>30</sup>John Wesley, AP, vol. 1, “The Witness of the Spirit I,” 274.

servant)”<sup>31</sup>이라고 말한다. 회개 은혜 단계에 있는 사람이 일종의 믿음을 갖고 있다고 할 수 이유는, 그가 깨달은 내용들이 “하나님이 그것들을 우리에게 계시하시기 전까지는 볼 수도 없고 알 수도 없는, ‘보이지 않는 것들에 대한 확실한 증거(an evidence of things not seen)’를 포함하고 있기”<sup>32</sup> 때문이다. 이 단계에 있는 사람은 불가시적 세계와 영원한 세계에 대한 자명한 깨달음(a divine evidence)을 갖고 있고, 죄에 대하여 진노하시는 하나님을 알고 두려워하며, 이 때문에 악을 멀리하고 선을 행한다.<sup>33</sup> 또한 이는 진정한 의미의 자기 인식(self-knowledge)을 갖게 되는데 하나님 앞에서 전적으로 부패해 있는 자신의 영혼의 상태를 알게 되는 것이요, 이 상태에서 벗어나기 위해 스스로 할 수 있는 일이 단 한 가지도 없는 전적인 무능 상태에 있는 자신을 알게 된다. 이 깨달음들이 바로 ‘일종의 믿음’, 즉 ‘종의 믿음’이라고 불리는 것이다. 그리고 이 깨달음들로 인하여 회개 은혜 단계에 있는 사람의 정서는 곧 그동안 나에게 베풀어주신 하나님의 자비들을 무시하며 산 것에 대한 마음 깊은 곳에서 우러나오는 슬픔과 자책, 자기 정죄, 자신에게 임한 하나님의 진노에 대한 두려움과 그 앞에 변명할 것이 하나도 없는 무기력함과 좌절로 가득하다.<sup>34</sup> 이 사람은 분명 심각한 우울 상태로 보이나, 실은 하나님께서 주신 ‘종의 믿음’으로 말미암아 ‘아들의 믿음(the faith of a son)’을 간구하고 있는 정상적인 구원의 단계에 있는 것이다. 오히려 이 단계에서 느끼는 정서적 어려움은 ‘하나님의 뜻대로 생명에 이르게 하는 근심’(고후 7:10)이며 지향해야 할 우울과 슬픔이라고 할 수 있다.

두 번째로 관찰할 수 있는 우울과 믿음이 공존하는 상태는 성화 은혜 단계에서 거치게 된다. 웨슬리가 ‘애통’, 이라고 부른 이 상태는 칭의 받고 중생한 사람이 자신 안에 남아있는 죄를 느끼며 발생하는 상태로 성화 은혜 단계에서 다루는 ‘믿는 자의 죄와 회개(On sin in believers and the repentance of the believers)’ ‘영혼의 무거움(heaviness of the soul)’의 개념들이 포함되어 있다. 웨슬리에 의하면, 칭의와 중생을 체험한 사람은 정서적인 부분에서도 마치도 ‘독수리 날개 위에 앉은 것처럼’ 높이 날아오르는 듯한 기분을 느낀다. 하지만 사람마다 차이가 있지만 이러한 정서는 곧 사라지고 애통의 단계로 들어가게 된다. 이들이 애통하는 이유는 ‘세상적인 일’ 때문이 아니라 ‘자신 안에 남아있는 부패성을 인식하여 그로부터 완전히 건져짐을 받고자 하나님을 찾으며’ 애통한다.<sup>35</sup> 이들의 정서 상태는 “평온을 상실하고

<sup>31</sup>John Wesley, AP, vol. 4, “On the Discoveries of Faith,” 34-35. 웨슬리에게 있어 믿음은 ‘하나님이 주시는 확실한 증거이며 깨달음(it is a divine evidence, and conviction of things not seen)’이다. 육신의 오감각(five senses of the body)이 육신의 감각으로 가시적 세계, 물질적 세계에 대한 인식 기관이라면, 믿음은 불가시적 세계에 대한 인식이다. cf. John Wesley, AP, vol. 3, “On Faith”(1788.4.9), John Wesley, AP, vol. 4, “On the Discoveries of Faith,”(1788.6.11), *Ibid.*, “On Faith,”(1791.1.17.).

<sup>32</sup>*Ibid.*

<sup>33</sup>*Ibid.*, 35.

<sup>34</sup>John Wesley, AP, vol. 1, “The Way to the Kingdom,” 229.

<sup>35</sup>웨슬리가 세상적인 일 때문에 애통하는 것이 아니라고 말한 것은 다음의 내용을 포함한다: “명성의 실추, 친구들을 잃은 것, 재물의 손실 같은 단순히 어떤 세상적인 고통이나 낙심 때문에 오는 슬픔이나 근심,” “어떤 일시적인(세상적인) 악에 대한 두려움 때문에 스스로를 괴롭히는 사람들, 근심 걱정으로 번민하며 쇠약해지는 사람들, 가슴을 병들게 하는 세상적인 것들에 대한 욕망 때문에 번민하며 쇠약해지는 사람들.”이 있다. (cf. John Wesley, AP, vol. 1, “Sermon on the Mount, I,” 483.)

어지럽고, 마음의 근심과 무거움이 사로잡고 있다.”<sup>36</sup> 칭의와 중생에 대하여 의심이 들기 시작하고 그 틈을 파고든 사단의 역사에 이들은 더욱 마음이 무거워지며, 슬픔과 고뇌에 빠지게 된다.<sup>37</sup> 이는 분명 정서적으로 슬프고, 우울하고, 절망적이며, 괴로운 상태이다. 하지만 그 영혼은 진정한 믿음을 갖고 있고 모든 이해를 초월하는 평화와 불멸성으로 충만한 소망을 견지하고 있을 수 있다. 또한 성령 안에서의 기쁨으로 충만하며 하나님에 대한 사랑을 여전히 누리고 있을 수 있고 죄를 이기는 한결같은 능력을 유지하며 거룩할 수 있다.<sup>38</sup> 또한 “당장은 즐겁지 아니하고 괴롭고 슬프다고 하는 것은 사실이다. 그럼에도 불구하고 이런 고통은 이로 인하여 단련된 그들에게 그 후 평화로운 열매를 가져다준다.”<sup>39</sup>

애통하는 상태, 즉 성화 은혜 단계에 있는 사람은 남아있는 부패성 외의 다른 문제들에 의하여 힘들고 괴로울 수 있다. 먼저는 웨슬리가 “복된 애통(Blessed mourning)”<sup>40</sup>이라고 부르는 슬픔으로 인류의 죄와 비참, 그리스도를 모르는 자들, 죄 가운데 있는 자들, 연약하고 믿음이 부족한 자들, 실족한 자들을 위하여 가슴 깊이 슬퍼한다. 또 하나는 설교 “여러 가지 유혹으로 인하여 힘들고 괴로움(Heaviness through Manifold Temptation, 1760)”에서 자세히 묘사되어 있는 ‘영혼의 무거움(Heaviness of the soul)’의 상태가 바로 이것이다. 영혼의 무거움의 상태에 있는 사람들은 역시나 진정한 믿음, 소망, 사랑을 잃지 않고 있음과 동시에 슬픔(sorrow)과 근심(grief)을 갖고 영혼이 눌러있는 상태에 있을 수 있다. 이 무거움의 원인은 실로 다양한 종류이나 대표적으로 다음과 같다. 모든 신체적 질병들, 특히 급성으로 발생하는 질병들, 모든 종류의 격렬한 통증, 오래 지속되는 질병이 있을 수 있다. 가난에 의하여 초래되는 많은 어려움들, 가깝고 사랑하는 사람들의 죽음, 또한 사랑하는 이들이 하나님을 저버렸거나, 아직 믿음이 없이 살아가는 것에 대한 슬픔이 우리 영혼을 무너뜨리려는 사단의 기회로 둔갑하여 영혼의 무거움을 초래한다.<sup>41</sup> 하지만 웨슬리는 무거움의 상태는 결코 좋은 상태가 아니며, 빨리 나와야 하는 상태임을 말한다. 무거움이 지속되면 믿음을 상실하는 ‘영혼의 어두움(darkness of the soul)’상태에 빠지게 되기 때문이다.

앞서 살펴본 경우들은, 지양해야 하고 피해야 할 슬픔이 아닌, “영향을 받을 수 있을 뿐만 아니라, 영향받아야 마땅한”<sup>42</sup> 믿음을 갖고 “죄 없이 슬픔이 있을 수 있는”<sup>43</sup> 경우이다. 하지만 이와 동시에 웨슬리는 피해야 할, 그리고 믿음과 공존하지 않는 슬픔과 어려움의 상태를 ‘영혼의 어두움(darkness of the soul)’ 즉, ‘광야 상태(The Wilderness State)’라고 칭하며 경계했다. 광야 상태는 믿음의 상실로부터 하나님과 이웃에 대한 사랑, 성령 안에서의 즐거움, 평화 그리고 죄를 이기는 능력의 상실까지 연쇄적으로 일어난다. 영혼의 어두움의 상태에 빠지게 되는 원인도 여러 가지이나 웨슬리는 가장 일반적인 원인으로 ‘죄’가 있음을 말한다.<sup>44</sup> 또

<sup>36</sup>John Wesley, AP, vol. 1, “Sermon on the Mount, I,” 483-484.

<sup>37</sup>*Ibid.*

<sup>38</sup>John Wesley, AP, vol 2, “Heaviness through Manifold Temptation,” 223-224.

<sup>39</sup>John Wesley, AP, vol. 1, “Sermon on the Mount, I,” 485.

<sup>40</sup>*Ibid.*, 486.

<sup>41</sup>John Wesley, AP, vol 2, “Heaviness through Manifold Temptation,” 226-229.

<sup>42</sup>*Ibid.*, 228.

<sup>43</sup>*Ibid.*

한 ‘무지(ignorance)’도 어두움의 원인이 되는데, 성경에 대하여, 영혼 안에 하나님께서 어떻게 역사하시는지에 대하여 알지 못하면 어두움에 빠질 수 있음을 경고한다.<sup>44</sup> 영혼을 어두움에 빠지게 하는 세 번째 원인은 ‘유혹(temptation)’으로, 남아있는 부패성과 그것을 지속적으로 충동하는 세상의 어두움의 통치자들에 의하여 처음에는 무거움으로 그리고 그 상태에서 경계를 게을리한다면 어두움으로 발전하게 된다. 그 결과 영혼의 어두움의 상태에 있는 사람은 믿음의 상실로 말미암아 다시 두려움의 상태로, 사랑의 상실로 인해 불행과 분노 속으로, 성령 안에서의 즐거움을 상실함으로 영생의 소망을 잃고 즐거움을 잃었다. 모든 이해를 뛰어넘는 평화를 상실하여 다시 의심과 두려움 속으로, 결국 죄를 이기는 능력을 상실하게 되어 다시 죄의 노예로 전락하게 되었다. 정리하자면 웨슬리는 구원의 단계에서 믿음의 발생 및 증가 전에 자연스럽게 거치게 되는 긍정적인 의미의 우울 현상과 믿음의 감소 및 상실을 야기하는 부정적인 의미의 우울 현상을 세밀하게 구분하여 알고 그 원인과 해결 방법을 각각 제시하고 있었음을 확인할 수 있다.

#### 4. 나가는 말

‘우울이라는 보편적인 현상에 대하여 구원론적 관점은 어떤 대답을 할 수 있을까?’라는 질문으로부터 비롯된 본 연구를 통해 다음과 같은 내용을 정리할 수 있다. 첫째, 흔히 우울증이라고 말하는 우울의 현상은 인간의 몸, 특별히 뇌의 특정 신경전달물질의 이상 작용으로 발생한다. 둘째, 신체의 이상 작용으로 인한 우울 현상과 더불어 구원의 단계에서 특별히 믿음

<sup>44</sup>‘죄’라고 명명한 영혼의 어두움을 발생시키는 원인에 대한 구분은 먼저 행함으로 짓는 죄(sin of commission)와 행하지 않음으로 짓는 죄(sin of omission)로 나뉜다. 하지만 웨슬리는 중생한 자의 경우, 갑자기 외적 죄를 범하는 경우는 흔치 않으며, 오히려 행하지 않음으로 짓는 죄, 특별히 ‘태만’으로부터 시작되는 ‘개인 기도를 중단하는 죄,’ ‘형제를 책망하지 않는 죄,’ ‘내적 죄에게 길을 내어주는 것,’ ‘영적 게으름’과 같은 것에서부터 외적 죄를 범하는 것으로 발전한다고 보았다. (cf. John Wesley, AP, vol 2, “The Wilderness State,” 208-211).

<sup>45</sup>여기서 웨슬리는 특별히 ‘어두움(darkness)’의 상태를 긍정적으로 보고 권면하는 로마 가톨릭교회의 교리를 비판하고 있다. 웨슬리 당시에 로마 가톨릭교회의 신비주의자들, 영국국교회의 지도자들도 darkness를 더 깊은 영적인 단계로 들어가는 것으로 잘못 알고 사용함을 반대하며, 이러한 성경에 대한 무지와 하나님의 역사에 대한 무지가 실제로 믿음의 상실로 인도할 수 있다고 말한 것이다. (cf. John Wesley, AP, vol 2, “The Wilderness State,” 208-209) 이들에 의하면, ‘어두움’은 하나님의 부재를 깊이 느끼는 것이며 영적 수련을 통하여 세속적 감각을 버리는 것이다. ‘어두움’의 개념은 ‘조명된 믿음(luminous faith)’이라고 표현하는 빛의 상태를 ‘감각적 위로’로 보는 시각에서 비롯된다. 가톨릭 신비주의에서는 이와 같은 즐거움의 상태보다 ‘어두움,’ ‘메마름’을 자처하는 수련의 상태를 더 높은 단계의 신앙으로 이해한다. ‘어두움’을 긍정적으로 보고 권면하는 가톨릭 신비주의자들이 주로 인용하는 성경 구절에 대한 웨슬리의 반대의견은 그의 설교 “광야 상태”에 자세히 서술되어 있다. 로마 가톨릭 신비주의의 ‘darkness’에 대한 자료는 다음과 같다. 주명수, 『영혼의 어두운 밤』 (서울: 기독교문서선교회, 2013), 김병오, 『영혼과 우울증』 (서울: 도서출판 대서, 2012), St. John the Cross, *Ascent of Mount Carmel*, trans and ed, E. Allison Peers (New York: Dover Publications, 2008), 또는 St. John the Cross, *The Dark Night of the Soul* (Pennsylvania: Whitaker House, 2017).

전 회개의 단계, 성화 은혜 단계에서 애통, 믿는 자의 죄와 회개 그리고 인생 전반에서 일어나는 각종 무거움과 어두움의 문제로부터 우울 현상이 일어난다. 셋째, 여기서 주의해야 할 것은 웨슬리는 지향해야 할 우울 현상과 지양해야 할 우울 현상을 구분하였고, 그 기준은 믿음의 견지와 상실이다. 넷째, 두 현상의 공통점은 겉으로 드러나는 증상들이 유사하다는 점이다. 차이점에 있어서는 다음과 같다. 신체 이상 작용의 우울 현상은 그 원인에 있어 실로 다양하여 한 가지 원인을 특정할 수 없으며, 치료 방법 또한 약물치료, 비약물치료, 심리상담 등의 다양한 치료 방법이 있고, 그 결과도 다양한 양상을 보인다. 하지만 구원의 단계에서 발생하는 우울의 현상은 각 단계별로 그 원인과 치료 방법이 분명하다. 믿음 전 회개의 단계는 원죄하에 있는 자신에 대한 진정한 인식과 그에 따른 죄책과 처벌을 깨닫게 됨으로부터 시작되며, '믿음에 의한 칭의'의 체험이 우울의 치료 방법이다. 즉 죄책의 용서와 하나님의 총애의 자녀로 용납됨으로 그 증상이 치료된다. 애통하는 상태의 영혼도 칭의와 중생 이후에도 그 안에 남아있는 부패성의 문제와 여전히 스스로 벗어날 수 없는 전적인 무능이 우울의 직접적인 원인이며, 치료 방법 역시 '믿음에 의한 완전 성화'의 체험이다. 즉 하나님께서 그 안에 남아있는 부패성을 뿌리째 뽑아, 모든 외적인 죄로부터의 자유, 죄 된 생각들로부터의 해방, 악한 기질들로부터의 해방, 그리고 이 땅에서 누릴 수 있는 정도에서 완전한 하나님의 사랑 가운데 거하는 상태로 변화될 때 우울의 문제가 해결된다.<sup>46</sup> 이것이 바로 의학, 심리, 사회적인 시각의 우울증과 가장 큰 차이이다.

1738년 5월 24일 회심을 경험한 후, 1791년 3월 2일 소천할 때까지, 53년간 부흥의 시대를 경험하며 수많은 사람과 그 안에 역사하시는 하나님의 사역을 관찰하며, 한 책의 사람(homo unius libri)으로서 성경을 연구하며 경험을 검증한 결과, 웨슬리 역시 우울의 현상이 단지 세상과 인간의 몸에 의해서만 발생하는 현상이 아님을 알았다. 동시에 구원의 단계를 정상적으로 걸어가며 반드시 거쳐야 할 은혜를 위한 슬픔이 있지만, 세상 사람들의 눈으로는 미련하고 어리석은 짓이요, 또는 "의기소침이나 우울증, 간헐적 정신 이상(lunacy), 정신착란(distracton)"<sup>47</sup>으로 여겨질 수 있음을 알고 있었다. 하지만 구원의 단계에서 겪는 이런 증상들은 "헛된 그림자 속에서 걸어가는 것이 아니며 하나님과 영원이라는 사실적인 실재"<sup>48</sup>에 대한 생생한 체험임을 강조하여 실제 하나님이 믿음을 주심으로 어둠을 걷어가실 때까지 전진할 것을 촉구했다.

현대 사회를 살아가는 인간의 생명을 위협하는 우울의 문제를 신학으로 고찰해 본다면 이처럼 몸의 차원과 영적인 차원으로 나누어 분석할 수 있다. 결론적으로 분석한 사실을 토대로 정리해야 할 것은 교회 안에서 우울의 현상을 바라보는 두 가지 시각이 존재해야 한다는 것이다. 하나는 지양하고 심리, 의학적으로 빠르게 대처해야 하는 현상이며, 다른 하나는 기꺼이 들어가야 할, 마땅히 경험해야 할 은혜를 위한 우울 현상이다. 두 시각의 균형이 깨진다면 의학적 조치가 늦어 더 큰 문제를 초래하거나, 하나님께서 약속하신 구원의 은혜들을 놓치는 두 마리의 토끼를 다 놓치게 될 것이다. 분명한 것은 앞으로 교회는 우울에 대한 더 깊은 연구

<sup>46</sup>John Wesley, AP, vol. 2, "Christian Perfection," 99-121.

<sup>47</sup>John Wesley, AP, vol. 1, "Sermon on the Mount, I," 487.

<sup>48</sup>Ibid., 486-487.

가 필요하다는 것이다. 일반적인 이해도 역시 높여야 할 것이며 다양한 양상의 우울 현상들에 적절히 대응할 수 있어야 한다. 더불어 성도들을 면밀히 관찰하며 올바른 처방을 내릴 수 있어야 한다.

## 참고문헌

### 1. 통계 및 인터넷 자료

보건복지부. “2021년 자살사망자 1만 3,352명, 지난해 대비 소폭 증가.”  
[https://www.mohw.go.kr/react/al/sal0301vw.jsp?PAR\\_MENU\\_ID=04&MENU\\_ID=0403&page=1&CONT\\_SEQ=373035](https://www.mohw.go.kr/react/al/sal0301vw.jsp?PAR_MENU_ID=04&MENU_ID=0403&page=1&CONT_SEQ=373035). (접속일. 2023.02.09.).

홍해인. “작년 한국인 사망원인 1위, 10~30대는 자살·40대부터는 암.”  
<https://webzine.kacpta.or.kr/news/articleView.html?idxno=12535>. 「연합뉴스」.  
 (접속일. 2023.02.09).

삼성서울병원 우울증 센터. “우울증과 자살.”  
[http://www.samsunghospital.com/dept/medical/healthSub02View.do?content\\_id=1661&cPage=1&DP\\_CODE=DEP&MENU\\_ID=004025&ds\\_code=D0001673&main\\_content\\_id=406](http://www.samsunghospital.com/dept/medical/healthSub02View.do?content_id=1661&cPage=1&DP_CODE=DEP&MENU_ID=004025&ds_code=D0001673&main_content_id=406). (접속일. 2023.02.09).

목회데이터연구소. “Q. 귀하는 지난 1년간 불안증, 수면장애, 우울증 등을 겪은 적이 있습니까?”  
[https://stibee.com/api/v1.0/emails/share/\\_h6z8ahgmnPeROk31EQtgtnxbhw4xGiA=](https://stibee.com/api/v1.0/emails/share/_h6z8ahgmnPeROk31EQtgtnxbhw4xGiA=). (접속일. 2023.03.16).

### 2. 웨슬리 1차 자료

약어

AP = *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. edited by Albert C. Outler. Nashville: Abingdon Press, 1984-2003.

Wesley, John. AP. vol 1. “Salvation by Faith”

-----, AP. vol 1. “Sermon on the Mount, I”

-----, AP. vol 1. “The Marks of the New Birth”

-----, AP. vol 1. “The Witness of the Sprit I”

-----, AP. vol 1. “The Way to the Kingdom”

-----, AP. vol 2. “Christian Perfection”

-----, AP. vol 2. “Heaviness through Manifold Temptation”

-----, AP. vol 2. “Original Sin”

-----, AP. vol 2. “The Scripture way of salvation.”

- , AP. vol 2. “The Wilderness State.”
- , AP. vol 2. “Wandering Thoughts.”
- , AP. vol 3. “On Faith.”(1788.4.9.).
- , AP. vol 3. “On Working Out Our Own Salvation.”
- , AP. vol 4. “On Faith.”(1791.1.17.).
- , AP. vol 4. “On the Discoveries of Faith.”(1788.6.11.).
- , AP. vol 4. “What is Man?.”
- , *The Works of John Wesley*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, reprint. Vol. XI. 447-448. “Some Thoughts on An Expression of St. Paul, in The First Epistle to the Thessalonians, Chapter V., Verse 23.”

### 3. 그 외 자료

- 강선경. 『정신병리』. 경기 파주: 집문당, 2010.
- 김병오. 『영혼과 우울증』. 서울: 도서출판 대서, 2012.
- 박원명, 민경준. 『우울증』. 서울: (주)시그마프레스, 2013.
- 백, 아론. 『우울증의 인지치료』. 원호택 역. 서울: 학지사, 2005.
- 샬리그만, 마틴. 『긍정 심리학』. 김인자, 우문식 역. 경기 파주: 물푸레, 2020.
- 주명수. 『영혼의 어두운 밤』. 서울: 기독교문서선교회, 2013.
- 프로이트, 지그문트. 『정신분석학 근본 개념』. 고낙범 역. 경기 파주: 열린책들, 2020.
- 하재성. 『우울증, 슬픔과 함께 온 하나님의 선물』. 서울: 도서출판 이레서원, 2014.
- 한정훈. 『물질의 물리학』. 경기 파주: 김영사, 2020.
- 김재원 외 1명. “우울증의 후생유전적 기전의 역할.” 『대한생물정신의학회』 18 (2011).
- 서미경 외 5명. “조기유해경험에 의한 우울증 발병의 후생유전학적 기전.” 『대한정신약물학회 지』25 (2014 3).
- Arieti, S., Bemporad, J. “The psychological organization of depression.” *The American journal of psychiatry*. 137 (1980)



Bowlby, John. *Attachment: Attachment and Loss: Vol 3, Loss, sadness and depression*. New York: Basic Books, 1980.

Schimmel, Solomon. *The Seven Deadly Sins*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1997.

St. John the Cross. *Ascent of Mount Carmel*. trans and ed, E. Allison Peers. New York: Dover Publications, 2008.

-----, *The Dark Night of the Soul*. Pennsylvania: Whitaker House, 2017.

## 김바로본 박사의 “우울증과 믿음: 웨슬리 신학으로 고찰하기”에 대한 논찬

류 재 성  
(서울신학대학교)

### 들어가면서

우선 흥미로운 논문을 써주신 김바로본 박사님께 감사드립니다. 최근 한국 사회의 병리적 현실을 보여주고 있는 두 가지 지표, ‘자살률’과 ‘출생률’ 가운데 특별히 자살의 문제를 짚고, 그 기저에 깔린 심리-사회적 요인으로서 우울증에 관해 심도 있는 논의를 전개해주신 점, 특별히 웨슬리 신학의 관점에서 고찰하고 한국 교회를 향해 실천적 방안을 제안하여 주신 점 감사드립니다. 이 점은, 저도 나름의 웨슬리 연구자로서 상당히 신선하게 다가왔고, 또 나름의 통찰의 장을 펼 수 있는 계기를 마련해 주었습니다. 바라기는 이것이 비단 저뿐 아니고 다른 여러 학계 및 목회 현장에서 웨슬리 신학이 갖는 현대적 의의, 현대적 적시성에 관한 주제 강연 및 연구를 열어가는 계기로 확장되기를 한 사람의 웨슬리 연구자로서 바라(소망해)봅니다.

### 논찬 본문

먼저 김 박사님의 학술 논문 “우울증과 믿음: 웨슬리 신학으로 고찰하기”는 한 가지 문제의식으로 출발합니다. 그것은 바로 한국 사회의 가장 큰 문제 중 하나라고 할 수 있는 자살 문제가 대체로 우울증에서 비롯되는데, 이 우울증의 문제로부터 그리스도인들이 절대 자유롭지 않음에도 불구하고 정작 우울증을 바라보는 그들의 시각이 지나치게 부정적이거나 편향적이란 것입니다. 다시 말해 우울증을 앓고 있는 신자 대다수가 어떤 치료 대신에 “죄책감을 갖거나 그런 자신을 지나치게 자책”하고, 그중 일부는 우울증 자체를 “‘귀신 들림’의 현상, ‘불신앙의 결과’, ‘나태함과 죄’의 현상 등으로 이해”하고 있기 때문에 한국 교회 내의 우울증 문제나 그 여파가 전혀 가볍게 여길 수 없는 지경에 이르렀다는 것이 김 박사님의 옥고가 지닌 문제의식입니다(109).

김 박사님께서 지닌 이 같은 문제의식은 웨슬리 신학의 관점에서 그 해결 방안이 모색됩니다. 단, 한 가지 선행 연구가 진행되는데, 이는 우울증에 관한 일반적인 이해와 관련이 있습니다. 보다 구체적으로 말씀드리면, 김 박사님의 선행 연구는 우울증에 관한 고대, 중세, 현대의 이해를 제시한 뒤, 현대의 정신 병리학적 관점에서 우울증을 ‘감정의 장애’(Disturbance of

Emotion)로 규정합니다(111). 그리고 감정의 장애로서의 우울증을 유발하는 원인을 크게 세 가지로 현대 의학이 밝히고 있다고 설명합니다. (1) 유전적 요인, (2) 신경생물학적 요인, (3) 심리사회적 요인(111).

우선 일반 의학의 관점에서 환자의 우울증을 진단하거나 치료 방법을 모색할 때 핵심이 되는 것은, 그 우울증 증세가 어떤 요인으로 인한 것인지를 밝히는 것에서 출발한다고 할 수 있습니다. 즉 그것이 유전적 요인이냐, 신경생물학적 요인이냐, 심리사회적 요인이냐를 밝히고, 그에 따른 조치를 마련하는 것이 핵심입니다.

하지만 그것이 과연 오늘날의 한국 그리스도인들이 겪고 있는 우울증 문제에도 똑같이 적용될 수 있느냐? 그건 아니라고 김 박사님은 말합니다. 다른 말로 하면, 그리스도인의 우울증 문제를 다룰 때 ‘믿음’이라고 하는 요인이 반드시 고려되어야 한다는 것입니다. 상당히 급진적이고, 어떤 면에서는 고개를 가우뚱하게 만드는 이 주장은 사실 자의적인 것이 아니고 웨슬리의 우울증 이해에 근간한 것입니다. 아니, 더욱 정확히 말하면, 웨슬리의 믿음 이해, 감정 분류, 치료법 제시에 따라 이 우울증의 문제를 다루는 것이 오늘날 한국 교회가 앓고 있는 우울증 문제, 특히 우울증 문제에 대한 그리스도인들의 잘못된 인식 및 대처 문제를 해결할 실마리를 얻을 수 있는 길이라는 것이 김 박사님의 주장이자 김 박사님의 욕구가 지닌 학술적 기여입니다.

김 박사님에 따르면, 웨슬리의 믿음 개념은 “단순히 사변적이며 이성적인 것”이 아니고, “생명감 없는 동의도 아니고,” “머릿속에 있는 일련의 개념들”도 아닙니다. 그것은 “마음[=영혼]의 변화된 특정한 상태(a disposition of the heart)” 곧 마음과 관련된 실존적인 또는 감정적인 현실을 가리킵니다(113). 그리고 이 믿음 개념은 웨슬리의 구원론에서 ‘칭의 이전’ 단계는 물론이고, ‘칭의와 중생 이후의 성화 단계’에서도 매우 중요한 역할을 합니다. 바꿔 말하면, 신자가 구원의 각 단계 속에서 지니고 있는 믿음은 그의 각 단계별 마음의 상태, 즉 감정의 특정적 상태를 현상하는 표지와 같다는 것입니다.

계속해서, 김 박사님에 따르면, 칭의 이전 단계의 믿음은 신자로 하여금 그의 마음에 일련의 감정적 동요를 경험하게 합니다. 예를 들면, “하나님의 자비들을 무시하며 산 것에 대한 마음 깊은 곳에서 우러나오는 슬픔과 자책, 자기 정죄, 자신에게 임한 하나님의 진노에 대한 두려움과 그 앞에 변명할 것이 하나도 없는 무기력함과 좌절” 등. 칭의 이전 단계의 믿음을 가진 신자는 자신의 내면에서 이 같은 감정적 장애, 즉 우울증의 병리학적 징후를 경험합니다(115). 이것을 일반 의학의 관점에서 바꿔 말하면, 그 신자는 지금 치료가 매우 절실한 우울증을 겪고 있는 셈입니다.

하지만 김 박사님은 이 같은 종류의 우울증은 치료를 통해 지양되어야 할 감정적 장애가 아니고 도리어, 웨슬리의 견지에서, 기꺼이 “지향해야 할 우울과 슬픔”에 해당한다고 주장합니다(115). 다시 말해 사도 바울이 말한 ‘하나님의 뜻대로 생명에 이르게 하는 근심’(고후 7:10)이 바로 웨슬리가 말한 칭의 이전 단계의 실존적/감정적 마음(영혼) 상태로서의 믿음이란 것입니다. 따라서 이 같은 종류의 우울증, 즉 ‘하나님의 뜻대로 생명에 이르게 하는 근심’은 의학적 치료법을 강구할 것이 아닌, 믿음으로 말미암은 구원, 즉 신자를 죄책에서 건져 낼 믿음에 의한 칭의 체험이 강구되어야 한다고 김 박사님은 웨슬리에 빗대어 제언합니다(118-119).

이 밖에도 신자가 지향해야 할 우울증에는 한 가지 유형이 더 있습니다. 소위 웨슬리가 “복된 애통”이라고 부른 것인데, 이 애통은 성화의 단계에 있는 신자가 겪는 것으로서 거기에는 아직 그리스도인의 완전에 이르지 못한 신자의 근심과 고뇌(116), 그리고 “인류의 죄와 비참, 그리스도를 모르는 자들, 죄 가운데 있는 자들, 연약하고 믿음이 부족한 자들, 실족한 자들” 위한 슬픔과 우울이 포함되어 있습니다(116). 한 마디로, 이 또 다른 유형의 우울증 역시 일반 의학에서 규정한 감정적 장애의 병리학적 징후를 동반합니다. 그러나 그 치료법은 케타민이나 에스케타민 같은 항우울제를 복용하는 것에 있지 않고 “성령 안에서 기쁨으로 충만하며 하나님에 대한 사랑”을 “여전히” 그리고 “한결같이” 누리는 것에 있습니다(116).

김 박사님에 따르면, 웨슬리는 신자가 지향해야 할 우울증 외에 신자가 지양해야 할 우울증에 대해서도 주의를 기울입니다. 특히 그의 1760년 설교 「여러 가지 유혹으로 인하여 힘들고 괴로움」에서 이러한 유형의 우울증에 대해 묘사하고 있는데, 웨슬리는 그것을 가리켜 “영혼의 무거움” 또는 “광야 상태”라고 말하고, 이것이 신자의 마음 속에 오래되면 믿음이 상실될 우려가 있다고 경고합니다(116).

한데 이 같은 웨슬리의 경고를 적시하고서도 김 박사님께서서는 별다른 치료 방법을 구체적으로 명시하지 않으셨습니다. 다만 결론부에 가서 이 같은 유형의 우울증 문제는 “심리, 의학적으로 빠르게 대처해야 하는 현상”이라고만 밝혀두고 계십니다(118). 사실 논찬자의 입장에서선 이것이 아쉬운 대목인데, 한 가지 건설적인 제안을 올리자면 이 미완의 지점을 웨슬리의 견지에서 보완할 때 비로소 김 박사님께서 결론부에서 밝히신 본고의 기여, 즉 오늘날 한국 교회가 그리스도인들이 겪고 있는 우울증 일반의 문제를 바르게 진단하고, 올바르게 대처하고, 또 전인적인 치료를 강구하기 위해서는 더욱 균형 잡힌 시각이라고 할 수 있는 웨슬리의 견지를 가져야 한다는 것이 보다 더 설득력 있게 제시될 수 있으리라고 생각합니다.

## 논찬자의 본고 보완을 위한 제언

주지하다시피, 웨슬리는 신학이나 철학 외에 의학에도 나름의 해박한 지식을 가지고 있었던 것으로 알려져 있습니다. 당시 옥스퍼드 대학의 학풍이나 영국 성공회 사제의 생계 수단에서 의학이 하나의 방편으로 이해된 것도 이유라면 이유겠지만, 웨슬리가 의학에 관심을 기울인 것은 어머니 수잔나의 아버지인 바톨로뮤 웨슬리의 영향이 크다고 하겠습니다.

바톨로뮤 웨슬리는 일찍이 옥스퍼드 대학에 들어가 신학과 의학을 공부했지만, 영국 국교회의 신학과 정책에 동의할 수 없다는 이유로 사제 서품을 포기하고 비국교도 목사의 길을 걷습니다. 하지만 1645년부터는 차모우스와 캐더스톤(Charmouth and Catherston) 마을에서 의사로 활동하는데, 이것이 웨슬리의 성장 배경에서 적지 않은 영향을 미쳤고 훗날 1747년에 웨슬리가 <가정 의학 처방서>를 출판하는 데 있어 커다란 밑거름이 되었습니다.

게다가 1740년 이후부터 이어진 웨슬리의 야외 설교 및 순회 전도를 담은 일지를 보면, 웨슬리는 상당 수의 의료 활동을 벌였습니다. 그 과정에서 우울증과 같은 정신병, 이를 웨슬리는 마음의 무질서로 인한 병이라고 명칭 했는데, 이 병에 관한 대처법을 연구하면서 웨슬리는

1742년도에 출판된 체이니 박사(Dr. Cheyne)의 의학서 <몸과 마음의 무질서로 인해 생기는 병에 대한 자연치료법(*Natural Method of Curing Diseases of the Body and Disorders of the Mind Depending on the Body*, 1742)>을 읽고 활용하며 그 가치를 매우 높이 샀습니다. 이에 대한 좋은 근거로는 <웨슬리 총서>에서 “저널과 다이어리” 부분을 모아든 19권 256쪽에서 257쪽을 보시면 확인하실 수 있습니다: Ward and Heizenrater, *Journals and Diaries*, 19:256-7.

물론 웨슬리가 의학 전문가는 아니지만, 실제로 그는 신자들에게 믿음과 관련 없이 일어나는 감정의 문제, 즉 마음의 무질서 문제에 대해 나름의 균형 있는 치료법을 제시한 인물입니다. 하여 만일 이 점이 조금 더 분명하게 기재 되었더라면, 김 박사님의 소중한 옥고가 소위 ‘균형’이란 관점에서 더 빛이 날 수 있지 않았겠나 하는 짝막한 소외를 남기며 논찬을 마치겠습니다. 감사합니다.

## 이민 신학의 그 중심 속에 있는 섭리론과 기독교: 존 칼빈의 그리스도와의 연합 사상 관점으로 본 성육신론과 그리스도의 삼중직론을 중심으로

최 성 렬

(Alphacrucis University College, 호주)

### I. 들어가는 말: 문제제기

웨이인 그루뎀(Wayne Grudem)은 하나님의 섭리에 대하여 다음의 세 가지로 정의한다. 하나님은 당신이 지으신 모든 창조물을 존재하도록 주관하시고 유지 시키신다. 한편 하나님은 그 모든 창조물의 활동의 근원이 되시고 또 그렇게 활동하도록 통치하신다. 그리고 그 분은 당신의 목적과 뜻을 이루도록 친히 인도하심으로 모든 창조물들과 계속해서 지속적으로 관계하신다.<sup>1</sup>

섭리(Providence)라는 정확한 단어가 성경에는 없지만, 의미상 하나님과 창조물 간의 지속적인 관계를 요약하거나 지칭하는 데에 자주 사용된 단어임에는 틀림이 없다.<sup>2</sup> 하나님을 전능하신 창조주와 모든 만물의 주관자로 이해한다면(느 9:6; 욥 1:20-21; 시 104:29; 렘 32:27; 벧후 3:7), 그가 우주뿐만 아니라 우리의 인생을 다스리시고 인도하시며 주관하신다는 결론을 내리는 것은 너무나 당연한 것이다. 이는 다시 말해 모든 인생의 삶 가운데 행하시는 하나님의 역사와 주관에 대한 그의 섭리가 우리의 삶의 모든 영역, 즉 말, 걸음, 움직임, 마음, 능력 등에 미치고 있다는 것을 의미한다.<sup>3</sup>

이러한 맥락에서 하나님의 섭리를 우리 그리스도인의 이민에 적용한다면, 조국을 떠나 머나먼 이국으로 우리를 부르시고 거주하게 하신 그 근원에는 하나님의 분명하고도 놀라운 섭리가 있는 것이다. 아브라함을 “본토 친척 아버 집을 떠나” 당신의 약속의 땅으로 이방인과 나그네처럼 부르신 그 근원에도 그를 통한 놀라운 하나님의 구원 계획 등이 있었기 때문이다. 마

<sup>1</sup>Wayne Grudem, *Systematic Theology*, 2nd ed. (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic, 2020), 420.

<sup>2</sup>한 예로 하나님의 섭리는 다음의 역대상 29장 11-12절의 다윗의 기도 속에서도 발견할 수 있다: “여호와여 광대하심과 권능과 영광과 이김과 위엄이 다 주께 속하였사오니 천지에 있는 것이 다 주의 것이로소이다. 여호와여 주권도 주께 속하였사오니 주는 높으사 만유의 머리심입니다. 부와 귀가 주께로 말미암고 또 주는 만유의 주재가 되사 손에 권세와 능력이 있사오니 모든 자를 크게 하심과 강하게 하심이 주의 손에 있나이다.” *이탈릭체*는 본 필자의 강조임.

<sup>3</sup>Ibid., 421-2.

찬가지로 정든 고향과 친근한 삶의 터전을 떠난 아브라함처럼, 낯선 이방인의 땅에서 나그네의 삶을 살아가고 있는 우리의 이민 이야기 그 근원에도 하나님의 섭리가 강하게 자리 잡고 있는 것이다.

물론 우리의 이민 이야기 그 중심에는 보다 나은 삶의 질적 추구라는 우리의 일차적인 선택도 자리하고 있다. 그럼에도 불구하고 그런 우리 그리스도인의 이민 이야기 근원과 이면에도 언제나 하나님의 섭리는 작동하고 있는 것이다. 그러나 그것은 보이지 않게 역사를 주관하시는 하나님과 그의 섭리를 통한 인도하심 때문에, 우리의 이민 선택과 동기와 행동의 실체 모두를 전면 부인한다는 말이 아니다. 다만 그루뎀의 주장처럼 하나님의 섭리와 인도하심이 우리의 의지와 중요한 선택 등과 항상 조화를 이루며 역사가 진행된다는 의미이다. 이와 같이 하나님께서는 발생한 모든 역사의 원인이 되시기도 하지만, 한편으로 우리가 의식적이고 신앙적이며 책임 있는 선택을 하도록 섭리하신다. 즉 참된 결과를 초래하도록 그 책임 있는 올바른 선택을 할 수 있는 능력을 우리가 유지하고 실행할 수 있는 방법으로 하나님은 역사하신다.

그런 관점에서 보면 이민자로서 낯선 이방 땅에서 나그네처럼 살아가야 하는 그 근본적인 정체성의 의미를 우리의 이민 동기에서만 아니라, 하나님의 섭리로부터도 찾아야 하는 게 아닌가? 과연 하나님의 섭리라는 관점에서의 이민 신학 재정립을 위해 기독교 중 성육신론과 그리스도의 삼중직론이 그 신학적 대안이 될 수 있는가? 그러한 연구 질문들에 대하여본 소논문은 이민 신학 영역 안에서 존 칼빈의 그리스도와의 연합 관점으로도 분석하는 기독교 중심의 신학이라는 연구 방법을 가지고 답하고자 한다.

본 소논문의 구체적인 연구 범위는 다음과 같다. 우선 앞서 언급한 연구 질문과 연구 방법을 중심으로 제 2장에서는 '이민 신학의 신학적 과제'를 다룰 것이다. 제 3장에서는 '이민 신학의 그 중심 속에 있는 기독교'를 살펴보고, 제 4장에서는 이민 신학의 그 완벽한 모델로서 "성육신론"과 "그리스도의 삼중직론"을 칼빈의 신학 중심으로 다루고자 한다. 그 결과 이민 신학 그 완벽한 모델로서 칼빈의 그리스도와의 연합 관점으로 접근한 성육신론과 그리스도의 삼중직론이 새롭게 재조명 되는 기회가 되길 기대한다.

## II. 하나님의 섭리론과 기독교 관점에서 접근한 이민 신학의 신학적 과제: 문제 제기

결코 쉽지 않은 힘든 이민 생활을 오래 하다 보면 우리 그리스도인들은 늘 '왜 내가 이 자리에 서 있어야만 하는가'라는 근본적인 신앙의 질문을 던지곤 한다. 이는 지치고 힘든 이민 생활의 한탄에서 오는 질문이기도 하지만, 그보다 일차적으로 하나님의 섭리에 관한 질문인 것이다. 앞서 살펴보았듯이 우리 신앙의 그 근원에는 하나님이 우리 인생의 주관자와 인도자가 되신다는 믿음과 고백이 언제나 자리하고 있다. 그런 관점에서 보면 우리 이민의 중심과 그 근원에 하나님의 섭리가 개입한다. 그렇다면 왜 하나님은 머나먼 이방인의 땅으로 우리의 삶의 뿌리를 옮겨 살아가게 하는 것일까?

비교적 초기에 한인 이민 신학의 선구자 역할을 한 이상현은 그리스도를 따르는 우리들이 그 해답을 다름 아닌 그리스도에게서 찾아야 한다고 역설한다.<sup>4</sup> 예수 그리스도는 이 땅에

오셔서 광야에서 시험을 받으시고, 머리 둘 곳 없이 온 유대 땅을 나그네처럼 돌아다니며, 복음을 전파하시고 십자가에서 죽으시는 자리까지 자신의 생애에 맡겨진 사명과 목적을 이루기 위해 기꺼이 하나님의 뜻을 믿고 받아들였다. 이상현은 것처럼 우리도 이방 땅에서의 험난한 나그네 길을 하나님께서 특별한 사명과 함께 주신 것이라 믿고 받아들여야 함을 주장한다. 그에 따르면 이민 신학의 출발점은 (우리의 조국이나 미국보다도 더 완전한) 하나님의 왕국을 바라보는 순례자로 그가 우리를 부르셨다는 것의 인식으로부터이다. 마치 아브라함, 요셉, 예레미야, 다니엘, 에스더 등 성서 속 믿음의 조상들이 하나님이 그의 섭리 안에서 자신들을 그 이방 땅으로 불러주시심을 믿고 살아간 것처럼 말이다.<sup>5</sup> 이상현은 그러한 이민 신학과 관련된 주장을 다음 네 가지 형태로 진술하고 있다:

첫째로, 우리의 변두리적 경계선상의 형편을 순례자의 길로 하나님께서 우리를 불러 주신 것을 의미한다. 둘째로, 우리의 근본적 주체성은 우리는 *하나님의 백성* 즉 *참된 고향*을 추구하는 사람들이라는데 있다. 셋째로, 우리의 한국인으로서의 *뿌리*는 하나님께서 주신 귀한 선물이며 기뻐하여야 할 것이다. 마지막으로, 미국이라는 땅으로 불림을 받은 우리는 이곳에 순례자로 정착할 책임이 있으며, 모든 사람들이 서로 용납하고 사는 좀 더 하나님의 뜻에 맞는 나라를 이 땅에 이룩하는데 공헌할 사명을 갖고 있는 것이다.<sup>6</sup> (*이탈릭체*는 본 필자의 강조임.)

이상현의 이러한 논의와 주장들은 비교적 소극적인 측면에서의 접근처럼 보인다. 왜냐하면 철저히 소수 이민자라는 다소 편향적인 사고에 너무 지나치게 집중된 이민 신학의 전개방식처럼 보이기 때문이다. 이러한 이민 신학적 접근은 보다 근원적인 하나님의 중요한 뜻과 섭리를 놓치지 않았나 하는 우려를 낳게 한다. 현재 우리가 나아가고 있는 이 시대는 보이지 않게 국경이 점점 무너지고 다문화가 공존하는 글로벌 시대로 전환된 지 오래이다. 이것은 이민 세대가 3-4대를 훌쩍 넘어 이미 다문화 세대로 전환된 것과도 연관성을 가진다. 또한 그것은 현재 지구촌 곳곳이 다양한 인종과 언어 그리고 문화가 같이 공존하는 다문화 형태로 여전히 급속히 변해가고 있음도 의미한다. 이러한 현시대적 다문화 상황 속에서의 이민에 대한 신학적 해석은 보다 적극적인 측면에서도 다루어져야 한다. 다시 말해 하나님이 우리 믿는 당신의 자녀들을 문화와 언어가 다른 타국에서의 삶을 살게 하신 뜻과 섭리를 이민과 다문화 사역자로써의 부르심으로 보다 적극적 해석을 요구한다.

그러한 해석은 링엔펠터와 메이어스(Sherwood G. Lingenfelter and Marvin K. Mayers)의 진술 안에서 발견할 수 있다. 그들에 따르면 예수 그리스도는 문화 속으로 하나님의 보내심을 받으셨다. 즉 예수 그리스도는 하나님의 구원사역을 완성하기 위해 “근본 하나님의 본체”의 신분을 버리시고 철저히 유대인이 되셨을 뿐만 아니라 이방인과 유대 모두의 구

<sup>4</sup>Sang Hyun Lee, “Called to be Pilgrims,” *Korean American Ministry*, ed. Sang Hyun Lee (Princeton: The Consulting Committee on Korean American Ministry, The Program Agency, Presbyterian Church, 1987), 64.

<sup>5</sup>Sang Hyun Lee, “Called to be Pilgrims: Toward A Theology Within A Korean Immigrant Context,” *The Korean Immigrant in America*, eds. Byong-suh Kim and Sang Hyun Lee (Montclair, New Jersey: The Association of Korean Christian Scholars in North America, INC., 1980), 37-38.

<sup>6</sup>Ibid.



원자로서 당시 문화 속으로 찾아 오셨다(빌 2:6-7).<sup>7</sup> 같은 맥락에서 보면 예수 그리스도를 따르는 우리 이민자 역시 이민과 다문화 사회에 마치 갓난아기로 뛰어들어 그들의 문화권에 끼어 들어가는 성육신적인 다문화 사역자로 하나님께서 부르신 것이다.<sup>8</sup>

이상현과 허원무 같은 비교적 초기의 이민 신학 연구<sup>9</sup>는 사회적 현상에 보다 집중하여 이민자의 삶과 신앙 그리고 신학을 ‘변두리에 있는 나그네 모델’이나 ‘순례자의 모델’의 측면을 지나치게 강조하였다. 그 결과 그들은 “성스러운 순례자의 길”로서의 이민 신학의 궁극적 목적과 당위성을 주장해왔다.<sup>10</sup> 이후에 이정용처럼 미흡하게나마 이민자의 주변성 극복과 다문화 사회 안에서의 창조적 변혁 주체자로 살아갈 것을 ‘주변성 신학’관점으로 접근한 연구가 있으나, 결국 그 주변성을 벗어나지 못했다.<sup>11</sup>

그러나 신현정의 주장처럼 우리가 하나님의 섭리 측면을 강조한 시각으로 이민사를 들여다본다면 우리는 이민자의 특수성과 사회적 현상 측면뿐만 아니라, 이민이 실제로 처해있는 주류 사회(미국, 호주 등)와의 연관 속에서 이민 교회의 사회적 사명과 더 나아가 다문화 속에 있는 세계를 향하신 하나님의 구원의 뜻을 발견 해야만 할 것이다.<sup>12</sup> 그런 관점에서 이민 신학

<sup>7</sup>Sherwood G. Lingenfelter and Marvin K. Mayers, *Ministering Cross-Culturally: An Incarnational Model for Personal Relationships* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1986), 15-17.

<sup>8</sup>Ibid.

<sup>9</sup>비교적 초기의 이민 신학 관련 연구는 1930년대에 시작된 것 같다: Everett V. Stonequist, *The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict* (New York: Russell & Russell, 1937). Stonequist가 편집한 그 단행본 논문집 안에 이민 신학과 관련된 다양한 논문들이 발견된다. 그 후 이민 신학과 관련된 다양한 분야에서의 산발적인 연구들이 있었다. 한국 학자들에 의한 이민 신학 관련 초기 연구들은 1970년대부터 미국에서 여러 신학 저널 등에 단편적으로 소개되었다. 그런 흩어져 있던 이민 신학 관련 중요한 연구 논문들을 모아서 1980년에 이상현과 김병서가 편집하여 *The Korean Immigrant in America*란 이름으로 영문 서적을 출판하였다. 그 안에 허원무, 이상현, 최효섭, 김병서 등의 이민 신학 관련 중요한 논문들이 포함되어 있다. 특히 김광정과 허원무가 수집한 이민 신학과 관련된 다양한 참고자료 목록들도 그 책 안에 한 Chapter로 할애되어 수록되었다. 그 후 또 한 차례의 이민 신학 또는 이민 목회와 관련된 중요한 논문들을 모아 편집한 책이 1987년에 이상현의 수고로 출판되었다. 그 책은 *Korean American Ministry* (『이민 목회 자료』)라는 영문과 한글 제목으로 출판되었다. 그 안에 유호근, 이상현, 김윤국, 신현정, 김득렬 등의 이민 신학과 이민 목회에 대한 중요한 논문들이 수록되어 있다. 그 후 1990년대부터는 이민 신학과 관련된 학위 논문들과 신학 저널 논문들이 종종 소개 되었다. 호주와 관련된 이민 또는 디아스포라 신학의 연구들은 2000년 이후 박종수 등에 의해 Ph.D. 논문과 한글수(Gil Soo Han, “Korean Christianity in Multicultural Australia: Is It Dialogical or Segregating Koreans?” *Studies in World Christianity*, Vol. 10, no. 1 (2004): 114-135)와 현한나(현한나, ““디아스포라를 넘어(Beyond), 디아스포라와 함께(With): 디아스포라 선교신학을 통한 한국의 다문화 교회 모델 세우기,” 『선교신학』 제57집 (2020년 2월): 327-357.) 등의 학자들에 의해 신학 저널 논문들이 발표되었다. 안교성에 따르면 한국에서는 2000년 이후에 디아스포라 신학이 본격적으로 연구 되었다. 특히 2009년에 한국기독교학회 제38차 정기학술대회에서는 디아스포라 신학에 대해서 집중적으로 다루었다. 이와 관련해서는 다음의 논문을 참고하라: 안교성, “한국의 디아스포라신학 발전에 관한 소고,” 『장신논단』 제46집, 제2호 (2014년 6월): 89-113.

<sup>10</sup>Lee, “Called to be Pilgrims,” 65-80.

<sup>11</sup>이정용, 『마지널리티: 다문화 시대의 신학』, 신재식 역 (서울: 포이에마, 2014), 233-267. 원서: Jung Young Lee, *Marginality: The Key to Multicultural Theology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995).

은 한인 이민자와 호주인(또는 주류사회), 기존의 이민자와 이제 막 도착한 새로운 이민자, 한인 이민자와 타국 이민자, 한인 이민자와 원주민, 그리고 다문화 사회를 모두 포함한다. 그러므로 이민 신학은 보다 적극적인 측면에서, 하나님이 당신의 복음전파와 그 위대한 사랑을 전하기 위해 지금의 이국땅으로 우리를 부르셨다는 ‘이민과 다문화 사역자로서의 우리의 정체성’에 대해서도 강조해야 할 필요성이 있다.<sup>13</sup>

그런 관점에서 이민 신학은 하나님의 섭리론과 기독교론 관점에서의 보다 적극적인 해석적 접근이 필요하다. 왜냐하면 하나님은 이민이라는 특수한 환경 속에서 그 당사자인 우리로 하여금 보다 넓은 세계를 향한 그 분의 사랑과 구원의 열정을 바라볼 수 있는 다문화 사역자로도 초청하시기 때문이다. 이것의 발견이 이민 현장에서의 신학적 과제의 요청에 대한 진정한 응답일 것이다. 그러므로 이제 이민 신학의 한 신학적 모델로서 기독교론을 살펴보고자 한다.

### Ⅲ. 이민 신학의 그 중심 속에 있는 기독교론

“말씀이 육신이 되어 우리 가운데 거하시매”(요 1:14)라고 사도 요한이 기록한 이 말씀을 더 깊이 이해한다는 것은 무엇을 의미할까? 우리는 하나님 자신이 육신이 되어 인간 가운데 거하심을 다루는 성육신론을 기독교 신앙의 근본교리로 이해한다고 종종 강조한다.<sup>14</sup> 그런 관점에서 그 교리적 중요성 측면과 함께 그 근본 성육신 정신의 진정한 실천적 측면도 균형 있게 강조할 필요가 있다. 하나님이 육신이 되었다는 것의 의미는 무엇인가? 하나님이 우리 가운데 성육하실 때 어떤 환경 속으로, 그리고 어떤 방법으로 오셨는가? 그리고 하나님이 육체를 입고 오셔서 어떤 사역을 하셨는가? 이 질문들에 대한 해답은 링엔펠터의 주장처럼 우리를 조국으로부터 떠나 머나먼 이국의 사람들과 다문화 사회 속으로 초청하신 하나님 섭리에 대한 기독교론(성육신론과 그리스도의 삼중직론) 중심의 이민 신학의 근원적 출발점과 방향, 그리고 그 목적에 대한 완벽한 모델을 우리에게 제공해 줄 것이다.<sup>15</sup>

<sup>12</sup>Hyun Jung Shin, “The Social Responsibility of the Church,” *Korean American Ministry*, ed. Sang Hyun Lee (Princeton: The Consulting Committee on Korean American Ministry, The Program Agency, Presbyterian Church, 1987), 208.

<sup>13</sup>한편 이민 신학이 마치 해방 신학이나 민중신학에서처럼 실천신학의 한 방향으로 구체적인 이민사회의 불평등 측면을 강조하거나, 구스타보 구티에레즈(Gustavo Gutiérrez)의 견해처럼 신학을 인간의 기본적인 권리 측면에 대하여 비판적으로 반성만 한다면, 우리는 이민 신학 안에 있는 크고 놀라운 하나님의 비밀을 놓치고 말 것이다. 그와 관련된 참고 자료들은 다음과 같다: 서남동, 『민중신학의 탐구』 (서울: 한길사, 1983), 305; 안병무, 『민중신학 이야기』 (서울: 한국신학연구소, 1988); Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, trans. and eds. Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988); Leonardo Boff, *Introducing Liberation Theology*, trans. Clodovis Boff and Paul Burns (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987); Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, 3rd ed. (Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2022), 222-223.

<sup>14</sup>Lingenfelter and Mayers, *Ministering Cross-Culturally*, 16.

<sup>15</sup>Ibid., 21-23.

## 1. 이민 신학의 그 완벽한 모델로서의 성육신

존 칼빈(John Calvin)의 기독교론을 자세히 살펴보면 두 개의 기본적인 교리들로 이루어져 있다는 사실을 발견하게 된다.<sup>16</sup> 그것은 예수 그리스도의 인격에 관한 교리와 그의 구원 사역에 관한 교리이다.<sup>17</sup> 그리스도의 인격론과 사역론을 다룰 때 성육신론은 그 중심 가운데와 출발점 선상에 있다.<sup>18</sup> 성서는 하나님께서 성육신하셨다는 직접적인 표현(요 1:14)과 그의 인격에 대한 강조(빌 2:6-7)를 통해 이 땅에 오신 과정을 명확하게 증거 해 주고 있다.<sup>19</sup> 이수환에 따르면 우리의 상상을 초월한 가장 낮은 환경인 타문화 속으로의 찾아오신 예수 그리스도의 성육신은 다문화 속 이민 신학의 모델로서 완벽해 보인다.<sup>20</sup>

앞서 언급한 것처럼 모든 인류를 위한 하나님의 사랑과 섭리가 그리스도의 성육신으로 드러난 그 원리를 이민의 삶과 신학에 그대로 적용해 보면 어떨까? 그 이민과 다문화 사회에 대한 하나님의 사랑과 섭리가 마치 그리스도처럼 우리를 지금의 먼 이국땅으로 불러 주신 것으로 해석할 수 있다. 그런 관점에서 성육신의 교리가 이민 신학의 완벽한 모델이며,<sup>21</sup> 삼위일체 하나님의 이민과 다문화 사회를 향한 궁극적 사랑과 섭리와 뜻이라고 말할 수 있다.

그리스도가 이 땅에 오시면서 포기하신 것은 결코 작은 일들이 아니었다. 그가 모든 천사들의 찬미는 물론 하나님과의 동등 됨의 위격에서부터 그 모든 특권이라고도 전혀 찾아볼 수 없는 가장 낮은 자의 모습으로 이 땅에 오셨기 때문이다. 만일 그리스도가 가장 화려하고 영광스러운 모습으로 이 땅에 거하는 인간의 육체를 입고 오셨다고 하더라도 여전히 그것은 의미심장한 사건이었을 것이다. 그러나 그는 가장 좋은 형편으로 이 땅에 오시지 않았을 뿐 아니라, 오히려 종의 모습을 취하셨고(빌 2:7), 잘 알려지지 않은 작은 도시 베들레헴의 충격적일 만큼 초라한 말구유에 태어나자마자 누우셨다. 이는 하나님의 부르심을 믿고 그 분의 섭리와 뜻에 따라 이민의 삶을 살아가려는 우리에게 귀중한 의미를 부여한다.

왜냐하면 당시 그리스도가 성육신하신 열악한 환경이나, 이상현이 강조한 것처럼 변두리 성이라는 광야에서 당하는 시험과 같은 어려움과 고난의 현장인 이민자의 삶과 사회 문화적인 낮은 환경이 상호 유사하기 때문이다.<sup>22</sup> 성육신 당시 피난시절 겪었을 문화적 충격 그리고 낮

<sup>16</sup>John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles, 2 vols. (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), vol. 2. 이하 *Institutes*라는 약어로 표기함.

<sup>17</sup>Daniel L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, 3rd Edition (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2014), 168-169.

<sup>18</sup>*Institutes*, Vol. 2.

<sup>19</sup>Millard J. Erickson, *Christian Theology*, 2nd ed. (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009), 788-790.

<sup>20</sup>이수환, “신약에 나타난 다문화 이주민 선교신학,” 『다문화 선교』, 김수흥 편 (서울: 기독교문서선교회, 2015), 87-94.

<sup>21</sup>다문화 선교의 한 모델로서의 성육신론에 대한 주장에 관해서는 다음의 자료들을 참고하라. 이재완, 『선교인류학적 관점에서 본 선교와 문화 이해』 (서울: 기독교문서선교회, 2008), 280-288; O. E. 코스타스, 『성문 밖의 그리스도』, 김승환 역 (서울: 한국신학연구소, 1997), 40.

<sup>22</sup>Lee, “Called to be Pilgrims,” 65-7.

선 삶의 현장에서 그리스도가 이방인과 변두리 인간으로 사신 것을 본받아(마 8:20), 우리 이민 신앙인도 하나님 나라와 궁극적인 고향을 향해 나그네의 삶으로서 순례자처럼 살아야 한다는 이상현의 이민 신학에 필자도 일부 동의한다.<sup>23</sup>

그러나 필자는 이상현이 주장했던 “순례자의 신앙”이라는 이민 신학의 소극적 측면을 벗어나서 보다 적극적 측면으로 해석하자고 주장한다. 이것은 이민 사회의 새로운 공동체성과 정체성 제시를 향한 연구 끝에 이민의 삶을 “주변성 찬양하기”(in praise of marginality)로 결론을 내린 허원무의 이론과도 역시 다르다.<sup>24</sup> 왜냐하면 예수 그리스도의 성육신이 하나님의 놀라운 구원의 방편이었듯이, 우리의 이민의 삶으로의 부르심도 이민 사회와 다문화 사회를 향한 하나님의 놀라운 섭리로서 보다 적극적인 해석이 요구되기 때문이다. 다시 말해 링엔펠터의 주장처럼 우리는 예수 그리스도를 본 받아 보내심을 받은 그 문화 속으로 성육화 되어야 한다(빌 2:5; 벧전 2:21).<sup>25</sup> 성육신론의 적극적인 관점에서 보면 하나님이 우리를 이민과 다문화 사회역자로 부르셨기 때문이다.

앞서 언급한 것처럼 링엔펠터와 메이어스는 타 문화권의 선교적 모델로서 성육신론을 제시했다. 그들이 타 문화권 선교와 관련하여 성육신론을 다음 두 가지로 해석한다. 첫 번째, 하나님께서 인간으로 오실 때에 완전히 성숙한 어른으로 오신 것이 아니다. 전문가나 통치자나 왕족이나 우월한 문화권에서 태어난 것도 아닌, 정복당한 속국의 어느 천한 한 가정에서 아이로 태어났다. 두 번째, 예수 그리스도께서는 학습자로 오셨다. 그는 처음부터 언어나 문화에 대한 완전한 지식을 갖고 태어나지 않았다. 그는 하나님의 아들이로서의 공적 사역을 시작하기 전 삼십 여 년 동안 자신이 창조한 사람들의 언어와 문화 그리고 생활 방식을 습득하였다. 따라서 예수 그리스도는 완전한 하나님으로서 100퍼센트, 완전한 인간으로서 100퍼센트이신 200퍼센트의 사람이라는 것이다.<sup>26</sup> 그러나 우리는 결코 다른 문화에 100퍼센트 내부인이 될 수 없기 때문에 150퍼센트(75퍼센트 내부인, 75퍼센트 외부인)의 사람이 되어 예수 그리스도 성육신의 본을 따라 기꺼이 세계를 품은 그리스도인(World Christian)이 되라고 링엔펠터와 메이어스는 강조한다.<sup>27</sup>

링엔펠터와 메이어스가 타 문화권의 선교적 모델로서 성육신론을 제시했다면 필자는 그 이론을 이민 신학에 적용하길 제안한다. 그러나 보다 적극적인 측면에서의 적용을 의미한다. 왜냐하면 링엔펠터, 메이어스와는 달리 필자는 우리 이민자 그리스도인의 정체성을 성령을 통해 그리스도와 연합을 이룬 존재로 접근하기 때문이다(요 15:5; 갈 2:20; 골 1:27; 고전 15:22).<sup>28</sup> 우리가 그리스도와 연합된 정체성을 가진다는 것은 칼빈의 강조이며,<sup>29</sup> 그의 신학의

<sup>23</sup>Ibid., 69-73.

<sup>24</sup>Won Moo Hurh, "Toward A New Community and Identity: The Korean-American Ethnicity," *The Korean Immigrant in America*, eds. Byong-suh Kim and Sang Hyun Lee (Montclair, New Jersey: The Association of Korean Christian Scholars in North America, INC., 1980), 21-25.

<sup>25</sup>Lingenfelter and Mayers, *Ministering Cross-Culturally*, 21-24.

<sup>26</sup>Ibid., 15-17.

<sup>27</sup>Ibid., 21-3.

<sup>28</sup>J. Todd Billings, *Union with Christ: Reframing Theology and Ministry for the Church* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2011), 1.

한 핵심 사상과도 같다.<sup>30</sup> 그런 관점에서 이민자 그리스도인의 정체성은 성육신론 안에서 보다 적극적인 해석을 요구한다. 성육신론의 신학적 의미에서 발견한 것처럼, 그리스도와 연합한 우리 이민자의 삶과 이민 신학의 근원적 출발은 하나님의 섭리에 의한 하나님 나라 확장과 구원의 도구로서의 역할을 위한 다문화와 이민 사역자로서의 거룩한 부르심에 있다. 다시 말해 우리 안에 연합해 계신 그리스도께서는 자신이 인간 세계에 오신 성육신의 방식처럼, 우리 이민자 신앙인들도 그 이민 신학의 원리로서의 성육신론을 하나의 완벽한 모델로 삼기를 바라실 것이다. 문화적 충돌과 이해관계에서 상처로 얼룩진 이민 교회와 사회, 그리고 다문화의 끝없는 새로운 물결에 반복적인 시행착오를 겪으며 올바른 대처를 하지 못하는 주류 사회, 그리고 하나님의 사랑과 복음이 필요한 세계 모든 민족과 열방을 향한 주님의 놀라운 섭리와 사랑이 우리를 그리스도 자신과 같이 이방인이 되게 하신 것은 아닌가? 우리 안에 연합해 계신 그리스도는 자신이 성육신을 통해 구원사역을 이룬 것처럼 우리를 새로운 다문화 시대의 다문화 사역자로 세우기 위해 이민의 그 현장 속으로 부른 것이다. 이것이 이민 신학의 그 완벽한 모델을 그리스도의 성육신론에서 찾는 이유이다.

그렇다면 성육하신 그리스도가 이 땅에서 하신 사역은 무엇인가? 그리스도와 같이 이민의 현장에서 성육화 하라고 성육신의 모델을 주신 하나님이 오늘날 우리에게 무엇을 구체적으로 요구하시는 것일까? 그 이민 신학의 또 다른 완벽한 모델을 그리스도의 삼중직론을 중심으로 살펴보고자 한다.

## 2. 이민 신학의 그 완벽한 모델로서의 그리스도의 삼중직

칼빈은 성부께서 그리스도를 보내신 목적과 그리스도께서 우리에게 주신 것을 알기 위해서는 그의 세 가지 직책을 통해서 파악할 수 있음을 강조한다.<sup>31</sup> 그리고 그리스도의 사역은 다름 아닌 다음의 세 가지 선지자, 제사장, 그리고 왕이라는 그리스도의 삼중직으로 요약된다.<sup>32</sup> 예수 그리스도는 자신의 사역을 통해 구약성서의 그 세 가지 위대한 직무들을 감당했다. 그러므로 그리스도의 삼중직은 그의 모든 가르침과 선포 사역, 그의 희생적 죽음과 모든 중보 사역, 그리고 그의 왕적 사역 모두를 포함한다.

선지자로서 그리스도는 다가오는 하나님의 통치를 선포하는 그 분의 지혜와 권위를 부여 받은 자이며, 그의 선지자적 직무를 통해 우리가 하나님 나라에 합당한 삶을 살도록 권면한다. 제사장으로서의 그리스도는 우리의 죄에 대한 보상으로 자신을 드림으로써 우리를 대신하여 하나님께 완전한 사랑과 순종의 제사를 드림으로 우리를 하나님의 은총 속으로 회복시키신다. 왕으로서의 그리스도는 세상적이 아닌 하늘의, 물질적인 것이 아닌 영적인 왕권을 가지고 악의

<sup>29</sup>*Institutes*, 3.11.10.

<sup>30</sup>Charles Partee, “Calvin’s Central Dogma Again,” *The Sixteenth Century Journal*, Vol. XVIII, No. 2 (Summer 1987): 191-99; 최성렬, “칼빈신학 다시 읽기: 그리스도와의 연합 사상 관점으로,” 『한국조직신학논총』 제45집 (2016년 9월): 242-248.

<sup>31</sup>*Institutes*, 2.15.1-6.

<sup>32</sup>Migliore, *Faith Seeking Understanding*, 168-169.

세력이 완악함에도 불구하고 이 세계를 다스리며, 하나님의 공의와 평화의 다스림이 궁극적으로 승리할 것을 약속하신다.<sup>33</sup>

그 모든 그리스도의 삼중직의 역할을 통하여, 그는 구약의 중재적 사역들을 이루셨다. 그 결과 그리스도는 우리 신앙인으로 하여금 하나님께 나아가게 하고 그의 은총을 입게 하는 영원한 중재자가 되시는 것이다. 더 나아가 칼빈은 그리스도론을 다루면서 그리스도의 직분이 우리 신자에게 그 분과의 연합을 통하여 위임(the office of Christ has been entrusted to us as believers through our union with Him) 됨을 강조하였다.<sup>34</sup> 그것은 다시 말해 우리 신자가 성령을 통하여 그리스도와의 "신비한 연합"(*únio mística*)을 이룬 결과, 그 그리스도의 선지자, 왕, 그리고 제사장 직이 우리 신자에게 위임되었음을 의미한다(참고, 계 1:6, 5:10; 벰 후 2:9).<sup>35</sup> 칼빈은 우리의 그리스도의 삼중직 위임을 그의 신학 작품들 안에서 반복하여 강조한다.<sup>36</sup> 이러한 그리스도의 삼중직을 이민 신학에 적용하면 어떨까? 우리는 그리스도와 연합하여 그의 삼중직을 위임 받은 자로서 이민과 다문화 사회 속에서 성육신적인 삶을 사는 것뿐만 아니라, 보다 적극적으로 선지자, 제사장, 그리고 왕 직을 감당해야 하는 정체성을 가진다. 이러한 논지를 근거로 이민 신학 그 완벽한 모델로서 그리스도의 삼중직을 자세히 살펴보면 다음과 같다.

#### IV. 이민 신학의 신학적 모델

##### 1. 이민 신학 그 완벽한 모델: 선지자로서의 그리스도

구약의 선지자들은 하나님의 말씀을 백성들에게 전했다. 모세는 신명기 18장 15-18절을 통해 예수 그리스도에 관하여 자신과 같은 또 다른 선지자가 나타날 것임을 예언하였다.<sup>37</sup> 그

<sup>33</sup>Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, 5th ed. (Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011), 286-287.

<sup>34</sup>*Institutes*, 2.15.2; 2.15.6. 칼빈이 그리스도와의 연합 사상 관점으로 그의 "그리스도의 삼중직론"을 다루었다고 주장하는 직·간접적인 연구는 얼마든지 발견된다. I. John Hesselink, *Calvin's First Catechism: A Commentary* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997), 118-21, 126; Michael S. Horton, *Lord and Servant* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2005), 222; Wilhelm Niesel, *Die Theologie Calvins* (München, Germany: Chr. Kaiser Verlag München, 1957), 9-22; 한국칼빈학회 편, 『칼빈 신학과 목회』 (서울: 대한기독교서회, 1999), 44-51, 337; 유창형, 『존 칼빈의 성화론』 (용인: 도서출판 목양, 2009), 54-8, 195; 정성욱, 『칼빈과 복음주의 신학』, 김찬영 역 (서울: 부흥과개혁사, 2011), 189-211.

<sup>35</sup>Robert A. Peterson, *Calvin and the Atonement* (Fearn, Ross-shire: Mentor, 2009), 124; Dennis E. Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the mysticism of St Bernard* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1994), 86; Billings, *Union with Christ*, 161.

<sup>36</sup>*Comm.* on Mal. 2:9; *Comm.* on Zech. 3:4; *Institutes*, 2.15.1; 2.15.3; 2.15.4; 2.15.5; 2.15.6; 3.1.1; 3.6.2; 3.11.10; 3.15.8; 4.8.1; 4.15.22; 4.18.14; 4.19.25; 4.19.28.

<sup>37</sup>*Institutes*, 2.15.1-6; Grudem, *Systematic Theology*, 767-774.

그리스도는 자신의 정체성을 분명히 이해하였다. 그는 나사렛 사람들이 자신의 사역을 배척하자 “선지자가 자기 고향과 자기 집 외에서는 존경을 받지 않음이 없느니라”(마 13:53)라고 선지자로서의 자기 정체성을 인식하였다.<sup>38</sup> 그러나 그리스도는 구약의 그 어떤 선지자보다도 위대했다. 왜냐하면 그리스도가 그 선지자들의 예언의 대상이었기 때문이다(눅 24:27).

그리스도는 단순히 다른 구약의 선지자들처럼 계시나 예언을 전달하는 사람이 아니었다. 그 자신이 하나님의 계시 그 자체이셨기 때문에(요 1:1), 그 모든 구약의 선지자들보다 위대하신 분이셨다.<sup>39</sup> 이러한 그리스도의 선지자적 사역은 계속해서 교회를 통해서 계승되었다(마 28:20; 행 1:8).<sup>40</sup> 플라스거(Georg Prasger)에 따르면 칼빈은 교회가 그 머리 되신 그리스도와 연합을 통하여 그 선지자, 제사장, 왕 직을 위임 받았음을 강조했다.<sup>41</sup> 그런 그리스도와 연합 사상 관점에서 보면 교회와 신자는 그의 머리 되신 그리스도 안에서 그의 선지자 직에도 참여하도록 부르심을 받았다. 칼빈은 그리스도의 선지자 직을 설명하면서 그 위임에 관하여 다음과 같이 진술한다:

그 다음에 이 기름부음이 머리로부터 지체들에 확산되어 “너희 아들들이 예언하며 너희 딸들이 이상을 볼 것이며”라고 하는 (욥 2:28) 요엘의 예언과 같이 되었다.……<sup>42</sup> (*이탈릭체*는 본 필자의 강조임)

칼빈의 이 교회와 신자의 ‘그리스도의 선지자 직 위임’을 이민 신학에 적용하면 어떤가? 이 그리스도의 선지자 직 위임에 근거하면 이민의 현장에 있는 우리 신앙인은 이민 사회와 다문화 사회를 향한 복음 선포자로 거룩한 부름을 받았다. 성령을 통해 우리 안에 연합해 계신 그리스도의 능력에 힘입어, 우리는 이 세대를 향한 하나님의 메시지를 이민과 다문화 사회와 세계를 향해 선포해야 한다. 이것이 우리의 정체성이다.

교회란 머리 되신 그리스도와 연합하여 한 몸을 이룬 공동체이다.<sup>43</sup> 이러한 공동체는 상황에 따라 이민과 다문화 사회 안에서는 다양한 사상, 다양한 언어, 다양한 인종, 다양한 신학, 그리고 다양한 문화의 배경을 가진 다양한 사람들로 형성되기도 한다.<sup>44</sup> 최근에는 이런 다문화 현상이 더욱 급속히 확대되고 있다. 한인 이민교회(호주, 미국 등)도 바로 이러한 다문화적 배경을 가지고 있는데, 하나님은 오늘날 이런 다문화 속에 있는 우리에게 어떤 사명자로 살아가길 원하실까? 그 해답의 열쇠를 그리스도의 선지자 직 위임에서도 찾아야 하지 않을까?

그리스도는 그의 공생애 당시 그 사역 현장에서 유대인, 이방인, 죄인, 율법사, 부정한

<sup>38</sup>Erickson, *Christian Theology*, 782-786.

<sup>39</sup>Grudem, *Systematic Theology*, 767-769.

<sup>40</sup>Erickson, *Christian Theology*, 782-786.

<sup>41</sup>Georg Prasger, “Ecclesiology,” *The Calvin Handbook*, ed. Herman J. Selderhuis, trans. Randi H. Lundell (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009), 326-327.

<sup>42</sup>*Institutes*, 2.15.2.

<sup>43</sup>*Institutes*, 2.16.16; 2.17.1; 3.1.1; 3.1.3; 3.11.5; 3.11.6; 3.11.10; 3.21.7; 4.1.2; 4.1.3; 4.6.10; 4.6.17; 4.7.21; 4.14.15; 4.17.6; 4.17.9.

<sup>44</sup>Lee, “Called to be Pilgrims,” 84.

자, 그리고 부자 등을 가리지 않고 하나님의 말씀을 선포하였다. 그런 맥락에서 오늘날 그 주님은 그의 선지자 직 위임을 통해 우리를 이민과 다문화 사역의 선지자로 부르시고, 소외 받는 이민자뿐 아니라 (한인, 타국 이민자, 원주민 포함), 백인과 주류 사회 더 나아가 세계를 향해 하나님의 구원과 사랑의 말씀을 선포하라고 초청하신다. 머나먼 낯선 이국의 다문화와 이민 사회의 현장으로 부르신 것은 이상현과 이정용이 주장하는 변두리성과 주변성 신학에 머무르는 것이 아니라, 칼빈의 보다 거시적인 시각에서의 그리스도의 선지자 직 사명을 그 분과의 연합을 통해 우리에게 위임해 주신 것으로 해석해야 한다. 그런 관점에서 이민 신학 그 완벽한 모델 그것은 바로 이 그리스도의 선지자 직 위임과 사명 실현에 있다. 그 위임과 사명을 오늘날 이민 교회가 잘 감당할 때 하나님은 당신의 계획의 성취를 인하여 영광 받으실 것이다.

## 2. 이민 신학 그 완벽한 모델: 제사장으로서의 그리스도

구약에서 하나님은 기름 부음을 통해 제사장을 임명하시고, 제사의 직무를 감당하게 하셨다. 제사장은 하나님과 그의 백성들 사이에서 중보자 역할을 감당했다. 신약에 와서 그리스도는 우리의 위대한 대 제사장이 되어 주셨다(히 4:14). 칼빈에 따르면 그 제사장으로서의 그리스도의 직무를 다음 세 가지 측면에서 살펴 볼 수 있다.<sup>45</sup> 첫 번째, 예수 그리스도는 우리의 죄를 위한 완전한 제물이 되셨다(히 7:26). 그것은 히브리서가 거듭 강조하는 대로 반복해서 드릴 필요가 없는 하나의 완전하고 최종적인 제사였다(히 7:27; 9:12; 10:1-2; 13:12 등). 그런 맥락에서 그리스도는 구약의 제사장들이 예언했던 그 모든 언약들을 단 한번에 ("once for all") 이루셨다. 그는 완전한 제물이면서, 동시에 위대한 대제사장이셨다.

두 번째, 그리스도는 그의 영원한 중재자로서의 제사장 직무를 통해 우리가 지속적으로 하늘 성소에 들어가 하나님께로 가까이 나아가게 해 주신다(히 6:19-20). 그런 관점에서 그리스도가 우리의 죄를 대신해 죽으신 그 속죄 사역으로, 대제사장만이 들어가 하나님을 만날 수 있는 지성소의 휘장이 위에서 아래로 찢어진 것(눅 23:45)의 의미가 무엇인가? 그것은 그리스도의 제사장 직의 대속과 중보 사역을 통해 우리가 하나님께로 나아갈 수 있는 길이 열렸다는 것을 상징한다. 세 번째, 그리스도는 영원한 제사장으로서 우리를 위해 계속 중보 기도하신다(히 7:25). 그리스도는 그 제사장 직을 지금도 우리를 위해 지속하고 계신다(히 7:26; 롬 8:34; 딤후 2:5). 랜달 자크만(Randall C. Zachman)은 그 영적 교제에 대한 이해를 칼빈 신학의 전체적 관점과 맥락에서 파악될 필요가 있음을 강조한다.<sup>46</sup> 그에 따르면 그리스도는 그의 제사장 직무를 통해 우리를 그 자신뿐만 아니라 "하나님과도 연합 시키는" 중보의 일을 하신다.<sup>47</sup>

그리스도가 우리를 위해 끊임없이 기도하신다는 사실은 우리에게 절대적 위로와 희망을 가져다준다. 왜냐하면 그리스도가 언제나 아버지 하나님의 뜻대로 기도하시기 때문에, 그의 간

<sup>45</sup>*Institutes*, 2.15.6.

<sup>46</sup>*Institutes*, 2.15; 2.16, 참조. 이탤릭체는 필자의 강조임.

<sup>47</sup>Randall C. Zachman, "Communion cum Christo," *The Calvin Handbook*, ed. Herman J. Selderhuis, trans. Randi H. Lundell (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009), 365-366.



구는 언제나 다 응답될 것을 우리가 믿기 때문이다. 이러한 그리스도의 제사장 직무는 답답하고 험난한 이민 생활을 살아가는 우리 신앙인에게 절대적 위안과 희망에 대한 믿음을 주는 것뿐만 아니라, 더 나아가 새로운 소명과 사명을 부여한다. 칼빈의 그리스도와의 연합 사상 관점에서 보면, 그리스도께서 그 거룩한 제사장 직을 우리에게 위임하여 “그의 그 위대한 직책에 대하여 동반자로 받아 들이셨기” 때문이다. 다음의 칼빈의 진술이 그 사실을 잘 보여주고 있다:

그리스도께서 제사장으로서 행동하시는 것은 … 우리를 이 위대한 직책에서의 동반자로 받아들이시려는 뜻이다(계 1:6). 우리 자신은 오염되었으나 그리스도 안에서는 제사장이므로 … 그리스도께서 자기와 함께 우리를 아버지 앞에 성별하셨으므로 …<sup>48</sup> (이탈릭체와 괄호는 본 필자의 강조임.)

이와 같이 그리스도와 연합한 우리는 그의 안에서 제사장으로 부름을 받은 존재이다. 그런 맥락에서 우리 자신이 그리스도 안에서 이민과 다문화 사역자와 그의 제사장 직 동반자로의 거룩한 성별과 부름 받은 자로서, 이민 사회가 처한 다문화 사회와의 긴장과 갈등이 팽배한 그 세계를 향해 화해의 영적 제사장으로 나아가야 할 것이다.

한인 이민 교회와 이민 사회의 현실이 과거 상처와 고통의 그림자로 얼룩지었고,<sup>49</sup> 현재 까지도 주류사회와의 보이지 않는 인종적 언어적 문화적 갈등이 계속되고 있음은 누구나 인정하는 일반적인 사실이다.<sup>50</sup> 특히 현재 호주는 원주민들의 과거 상처가 완전히 해결되지 않은 채 백인들과의 잦은 이해 충돌을 빚어왔다.<sup>51</sup> 그런 이민과 다문화적 사회에서 발생하는 모든 갈등과 문제의 그 중심 속에서 영원한 중재자와 제사장 되시는 그리스도께서 원하시는 것이 무엇일까?

과거 그리스도는 죄인인 우리와 하나님과의 관계 회복을 위해 이 땅에 오셨다. 또한 그는 화해의 중보자인 제사장으로서 모든 죄인과 이방인 그리고 부정한 자를 찾아가셨다. 칼빈의 강조처럼 우리 안에 연합해 계신 그리스도는 오늘날에도 우리에게 그 화해의 제사장 직을 위임하시고, 이민과 다문화 사회로 이끄셨다. 그의 안에서 영적 제사장이 된 우리를 여전히 갈등 속에 있는 현 이민과 다문화 사회에서 화해의 전령자로 부르신 것이다. 그런 관점에서 이민 신학 그 완벽한 모델이 바로 이 그리스도의 제사장직과 그것의 위임에 있다. 그러므로 우리는 우리 안에 계신 그리스도를 본받아 이민과 다문화의 현장에서 영적 제사장이 되어(벧전 2:5, 9; 계 1:6), 그 사명을 온전히 감당할 때 하나님은 당신의 계획과 섭리의 성취를 인하여 크신 영광을 받으실 것이다.

<sup>48</sup> *Institutes*, 2.15.2.

<sup>49</sup> 박병태, 조양훈, “한인동포사회의 역동적 발전 (1980-1999년),” 『호주한인50년사』, 호주한인50년사 편찬위원회 편 (서울: 도서출판 진흥, 2008), 84-85.

<sup>50</sup> 양명득, “한인들의 종교활동,” 『호주한인50년사』, 호주한인50년사 편찬위원회 편 (서울: 도서출판 진흥, 2008), 155.

<sup>51</sup> 양명득, 『다문화 사회 다문화 교회』 (서울: 한국장로교출판사, 2009), 51-52, 61-64, 71-86.

### 3. 이민 신학 그 완벽한 모델: 왕으로서의 그리스도

구약에서는 왕이 이스라엘을 다스릴 수 있는 권한을 가지고 있었다. 한편 복음서들은 예수 그리스도를 온 우주를 다스리는 왕과 통치자로 묘사하고 있다(마 19:28; 13:41). 성부 하나님은 그에게 온 교회와 우주를 다스릴 권세를 주셨다(엡 1:20-21; 마 28:18; 고전 15:25; 빌 2:9-11). 칼빈에 따르면 이러한 왕으로서의 그리스도께서 통치하시는 하나님의 나라가 현재 교회에도 “주관, 양육, 지탱, 보호, 통치” 형태로 나타난다.<sup>52</sup>

더 나아가 칼빈은 그 왕 직이 우리와 그리스도 자신과의 연합, 그리고 우리와 하나님과의 연합과도 근원적으로 연결됨을 강조한다. 그리스도의 왕 직과 관련된 그리스도와의 연합 사상 관점에서의 칼빈의 진술은 다음과 같다:

… 그리스도가 죽음을 이기고 살아서 *자기의 지체들*(신자와 교회)과 결합되리라고 선언한다. 그러므로 우리는 그리스도가 영원한 권능으로 무장하셨다는 말을 들을 때마다, 이런 보호 하에서 교회가 확실히 영속하리라는 것을 기억해야한다. 따라서 교회는 격렬한 동요로 끊임없이 고통하며 무섭고 비참한 폭풍들이 무수한 재난을 위협하는 가운데서도, 여전히 안전하다.<sup>53</sup> (*이탈릭체*와 괄호는 본 필자의 강조임.)

아버지께서 아들에게 모든 권한을 주셔서 아들의 손을 거쳐 우리를 주관하시며 양육하시며 지탱하시며 보호하시며 도우신다. 이와 같이 우리가 하나님에게서 떨어져 해매는 그 짧은 기간에, 그리스도께서는 우리 사이에 서 계시며, 우리를 점진적으로 인도하셔서 *하나님과 굳게 연합(a firm union with God)*하게 하시는 것이다. … 하나님께서는 그리스도를 통해서 교회를 이룰때면 간접적으로 통치하며 보호하기로 정하셨다.<sup>54</sup> (*이탈릭체*와 괄호는 본 필자의 강조임.)

이와 같이 칼빈은 그리스도께서 그의 왕 직을 우리에게 수행하실 때, 다름 아닌 우리와의 연합을 통하는 방식으로 행하심을 강조한다. 더 나아가 그 사역으로 우리가 하나님과도 “굳게 연합”하게 만든다는 것이다. 한편 칼빈은 그리스도와의 연합 사상 관점에서, 그리스도의 왕 직을 “우리과 나누신다”라고 그 직분의 위임을 강조한다. 다음의 진술이 그러한 그리스도의 왕 직 위임을 잘 대변한다:

우리는 완전한 축복 가운데 *하나님과 참으로 결합(joined to God)*되어 있다는 것을 깨달을 수 있다. 그러면 우리는 같은 성령을 믿고, 악마와 세상과 각종 장애물을 상대로 한 싸움에서 항상 이기리라는 것을 의심하지 말아야 한다. … 그리스도께서 *자기를 왕이라고 공언하시고, 자기 아래서 하나님의 최고의 축복을 기대할 수 있다고 말씀하셨기 때문에* … 그리스도의 지배는 *자기가 아버지에게서 받으신 것을 모두 우리와 나누시는 데 그 특색이 있다.* 지금 그는 우리를 *자기의 권능으로 무장하시며* …<sup>55</sup> (*이탈릭체*와 괄호는 본 필자의 강조임.)

<sup>52</sup>Institutes, 2.15.5.

<sup>53</sup>Institutes, 2.15.3.

<sup>54</sup>Institutes, 2.15.5.

<sup>55</sup>Institutes, 2.15.4.

이와 같이 칼빈의 그리스도와의 연합 사상 관점에서 보면, 그리스도는 그의 왕 직을 우리와 나누고 우리에게 위임하신다. 그루데도 탁월한 해석으로 그 왕 직을 비롯한 그리스도의 삼중직 모두가 우리에게 위임된 역할을 강조한다.<sup>56</sup> 그러나 그는 그 직임이 어떤 방식으로 우리에게 위임되는가에 대해서는 칼빈의 그리스도와의 연합적 접근을 수용하지 못하였다. 심지어 칼빈의 기독교론과 그리스도의 삼중직을 연구한 코르넬리스 판 더 코이(Cornelis van der Kooi)와 같은 연구 결과물 내용 안에서도 우리와 그리스도와의 연합 안에서의 그 직분의 위임에 대해서는 침묵하고 있다.<sup>57</sup>

그러나 그리스도의 연합 안에서의 왕 직 위임에 대한 이해와 접근은 칼빈 신학 안에서 매우 중요하다. 왜냐하면 칼빈의 강조대로 그리스도와의 연합 안에서의 그의 왕 직 위임은 이민과 다문화 사회 속에 숨어 역사하는 사탄과 세상의 세력들과 맞서서 살아가는 우리에게 그의 안에서 “굴하지 않는 용기”와 “항상 이기리라”는 확신을 가져다주기 때문이다.<sup>58</sup> 이 그리스도의 왕 직 위임을 이민 신학에 어떻게 적용할 수 있을까? 그리스도가 사탄과 죽음의 세력을 꺾고 당신의 백성들을 죄에서 해방시켜주시는 왕으로서 이 땅에 오셨듯이, 그와의 연합 안에서 왕 직을 위임 받은 우리 역시 악한 어둠의 세력 안에서 범죄와 약물중독과 타락한 성문화가 가득한 이 다문화 현장으로 영적 왕의 대리자로서 부르심을 받은 것이다.

특히 호주는 게이 올림픽(Gay Olympic)이 열리고, 해마다 세계에서 가장 큰 규모의 동성애 축제인 마디그라(Mardi Gras)가 열린다. 갈수록 호주는 타락한 성문화와 범죄, 청소년들의 약물중독과 가정의 파괴 등이 심각한 수준이다. 통계에 의하면 호주 일인당 알코올 소비율은 세계 3위, 호주인 27%가 마약을 경험하였고, 약물 의존도도 세계 최고인 것으로 드러났다.<sup>59</sup> 이러한 현상은 칼빈의 표현대로라면 보이지 않는 “영적 원수들”과 “사탄”과 “세상” 세력의 악한 영향력의 결과들이다.<sup>60</sup> 이러한 오염된 문화의 영향이 강한 이 다문화 사회 속으로 하나님은 우리를 부르셨다. 그리스도는 우리를 자신과의 연합을 통해 그의 왕 직을 위임하였다. 여기에 모든 민족과 열방을 사랑하시는 하나님의 섭리와 그리스도의 사랑이 자리하고 있다.

하나님은 우리들로 하여금 세속 문화의 충격 속에서 방황하며 사탄 세력의 종노릇 하는 모든 당신의 잃어버린 양들을 향해, 그리스도가 왕으로서 죄와 사탄의 세력으로부터 모든 인류를 구원하였듯이 우리를 영적인 왕으로 부르셨다. 그런 관점에서 이민 신학 그 완벽한 모델이

<sup>56</sup>Grudem, *Systematic Theology*, 772.

<sup>57</sup>Cornelis van der Kooi, “Christology,” *The Calvin Handbook*, ed. Herman J. Selderhuis, trans. Gerrit W. Sheeres (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009), 260-262. 코이도 칼빈의 기독교론을 다루면서 매우 간략한 한 줄의 진술로서 그리스도와 우리와의 연합을 다룬다. 그러나 그 연합 관점에서의 그리스도의 삼중직 위임에 대해서는 완전히 침묵하고 있다.

<sup>58</sup>Ibid.

<sup>59</sup>Bruce Litchfield and Nellie Litchfield, *Christian Counselling and Family Therapy*, Vol. 4, *Restoration of the Personality, Psychopathology I, Theology, Psychology and Spirituality*, 2nd ed. (Canberra: Litchfield Family Services Proprietary Ltd., 2009), 136-139. 2000년에 발표된 그 보고서에 따르면, 1998년의 통계 조사와 비교할 때보다 약 10년간 마약 관련 사망자 수가 그 두 배로 증가했다. 그 증가 추세라면 아마도 현재는 알코올과 마약 중독의 비율이 2000년의 그 보고서보다 훨씬 더 증가했을 것이다.

<sup>60</sup>*Institutes*, 2.15.4.

바로 이 그리스도의 왕 직과 그것의 위임에 있다. 그러므로 우리는 우리 안에 연합해 계신 그리스도를 본받아 이민과 다문화의 현장에서 영적 왕이 되어 칼빈의 표현대로 “악마와 죄와 죽음을 상대로 아무 두려움 없이 싸울 확신”을 가진 존재로 살아가야 한다.<sup>61</sup>

## V. 나가는 말

이민 신학의 신학적 과제를 마무리하면서, 앞서 다룬 허원무와 이상현이 주장한 사회학적 접근에 보다 치중된 낯선 이방 땅에서의 ‘나그네와 순례자로서의 이민 신학’을 비판하고 싶지 않다.<sup>62</sup> 같은 관점에서 이정용의 ‘주변성 신학’도 마찬가지이다. 다만 그들의 신학적 접근들이 소수 이민자라는 사회학적 현상과 사고 속에 다소 편향된 ‘소극적 신학’이라고 말하고 싶은 뿐이다. 이민과 다문화 사회를 향한 그리스도 안에서의 하나님의 부르심이라는 보다 ‘적극적 신학’으로 해석한다면 ‘이민신학 그 중심 속에 있는 섭리론과 기독교론’이 얼마나 정당한 신학적 접근 방법인가를 이해할 수 있다.

하나님 자신이 성육신으로 유대 문화 속으로 오신 것 같이, 링엔펠터의 표현대로 우리를 다문화와 이민사회로 “성육화”할 사명을 주셨을 뿐만 아니라 그분이 친히 그 이민 신학의 모델이 되셨다. 한편 성육신하신 예수 그리스도는 선지자와 제사장왕의 직분으로 당신의 사역을 완성하였듯이, 우리를 성령을 통해 그의 안에 연합케 하시고 이민과 다문화 사회를 향해 그의 삼중직 또한 위임하셨다. 그런 관점에서 이민 신학 그 완벽한 모델을 만일 찾으려 한다면 단연코 앞서 다룬 하나님의 섭리론과 기독교론 모델들을 추천하고 싶다. 그리고 그 중심에 그리스도와 연합 관점으로 본 성육신론과 그리스도의 삼중직론이 자리하고 있음을 강조한다. 이것이 오늘날 이민과 다문화 사회, 그리고 모든 족속과 열방을 향한 하나님의 사랑이고 계획이라고 칼빈의 주장처럼 확신한다.

## 참고문헌

### 1차 자료

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Edited by John T. McNeill. Translated by Ford Lewis Battles, 2 vols., Philadelphia: The Westminster Press, 1960.

-----, *Commentaries on the Twelve Minor Prophets: Zechariah and Malachi*. Translated and Edited by Rev. John Owen. Vol. 5. Edinburgh: The Calvin Translation Society, 1849.

<sup>61</sup>Ibid.

<sup>62</sup>그 분들의 신학적 접근 방법을 오히려 존경하는 바이다.

## 2차 자료

박병태, 조양훈. “한인동포사회의 역동적 발전 (1980-1999년).” 『호주한인50년사』. 호주한인50년사 편찬위원회 편. 서울: 도서출판 진흥, 2008.

서남동. 『민중신학의 탐구』. 서울: 한길사, 1983.

안교성. “한국의 디아스포라신학 발전에 관한 한 소고.” 『장신논단』 제46집, 제2호 (2014년 6월): 89-113.

안병무. 『민중신학 이야기』. 서울: 한국신학연구소, 1988.

양명득. 『다문화 사회 다문화 교회』. 서울: 한국장로교출판사, 2009.

-----, “한인들의 종교활동.” 『호주한인50년사』. 호주한인50년사 편찬위원회 편. 서울: 도서출판 진흥, 2008.

유창형. 『존 칼빈의 성화론』. 용인: 도서출판 목양, 2009.

이수환. “신약에 나타난 다문화 이주민 선교신학.” 『다문화 선교』. 김수흥 편. 서울: 기독교문서선교회, 2015.

이정용. 『마지널리티: 다문화 시대의 신학』. 신재식 역. 서울: 포이에마, 2014.

이재완. 『선교인류학적 관점에서 본 선교와 문화 이해』. 서울: 기독교문서선교회, 2008.

정성욱. 『칼빈과 복음주의 신학』. 김찬영 역. 서울: 부흥과개혁사, 2011.

최성렬. “칼빈신학 다시 읽기: 그리스도와의 연합 사상 관점으로.” 『한국조직신학논총』 제45집 (2016년 9월): 217-259.

코스타스, O. E. 『성문 밖의 그리스도』. 김승환 역. 서울: 한국신학연구소, 1997.

한국칼빈학회 편. 『칼빈 신학과 목회』. 서울: 대한기독교서회, 1999.

현한나. “‘디아스포라를 넘어(Beyond), 디아스포라와 함께(With)’ : 디아스포라 선교신학을 통한 한국의 다문화 교회 모델 세우기.” 『선교신학』 제57집 (2020년 2월): 327-357.

Billings, J. Todd. *Union with Christ: Reframing Theology and Ministry for the Church*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2011.

Erickson, Millard J. *Christian Theology*. 2nd ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009.

Grudem, Wayne. *Systematic Theology*. 2nd ed. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic, 2020.

- Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. trans. and eds. Caridad Inda and John Eagleson. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988.
- Han, Gil Soo. "Korean Christianity in Multicultural Australia: Is It Dialogical or Segregating Koreans?" *Studies in World Christianity*. Vol. 10, no. 1 (2004): 114-135.
- Hesselink, I. John. *Calvin's First Catechism: A Commentary*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997.
- Horton, Michael S. *Lord and Servant*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.
- Hurh, Won Moo. "Toward A New Community and Identity: The Korean-American Ethnicity." *The Korean Immigrant in America*. eds. Byong-suh Kim and Sang Hyun Lee. Montclair, New Jersey: The Association of Korean Christian Scholars in North America, INC., 1980.
- Kooi, Cornelis van der. "Christology." *The Calvin Handbook*. ed. Herman J. Selderhuis, trans. Gerrit W. Sheeres. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.
- Lee, Jung Young. *Marginality: The Key to Multicultural Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995.
- Lee, Sang Hyun. "Called to be Pilgrims: Toward A Theology Within A Korean Immigrant Context." *The Korean Immigrant in America*. eds. Byong-suh Kim and Sang Hyun Lee. Montclair, New Jersey: The Association of Korean Christian Scholars in North America, INC., 1980.
- , "Called to be Pilgrims." *Korean American Ministry*. ed. Sang Hyun Lee. Princeton: The Consulting Committee on Korean American Ministry, The Program Agency, Presbyterian Church, 1987.
- Niesel, Wilhelm. *Die Theologie Calvins*. München, Germany: Chr. Kaiser Verlag München, 1957.
- Lingenfelter, Sherwood G. and Marvin K. Mayers. *Ministering Cross-Culturally: An Incarnational Model for Personal Relationships*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1986.
- Litchfield, Bruce., and Nellie Litchfield. *Christian Counselling and Family Therapy*. Vol. 4, *Restoration of the Personality, Psychopathology I, Theology, Psychology and Spirituality*. 2nd ed. Canberra: Litchfield Family Services Proprietary Ltd., 2009.

McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 5th ed. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011.

-----, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*. 3rd ed. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2022.

Migliore, Daniel L. *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*. 3rd Edition. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2014.

Partee, Charles. "Calvin's Central Dogma Again." *The Sixteenth Century Journal*. Vol. XVIII, No. 2 (Summer 1987): 191-99.

Peterson, Robert A. *Calvin and the Atonement*. Fearn, Ross-shire: Mentor, 2009.

Prasger, Georg. "Ecclesiology." *The Calvin Handbook*. ed. Herman J. Selderhuis, trans. Randi H. Lundell. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.

Shin, Hyun Jung. "The Social Responsibility of the Church." *Korean American Ministry*. ed. Sang Hyun Lee. Prinseton: The Consulting Committee on Korean American Ministry, The Program Agency, Presbyterian Church, 1987.

Stonequist, Everett V. *The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict*. New York: Russell & Russell, 1937.

Tamburello, Dennis E. *Union with Christ: John Calvin and the mysticism of St Bernard*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1994.

Zachman, Randall C. "Communion cum Christo." *The Calvin Handbook*. ed. Herman J. Selderhuis, trans. Randi H. Lundell. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.

## “이민 신학의 그 중심 속에 있는 섭리론과 기독교론 : 존 칼빈의 그리스도와의 연합 사상 관점으로 본 성육신론과 그리스도의 삼중직론을 중심으로”에 대한 논찬

김 학 봉  
(아신대학교)

최성렬 교수님(이후 저자로 명시)의 논문은 섭리론과 기독교론의 관점에서 이민 신학의 특성과 과제를 탐구합니다. 구체적으로 존 칼빈의 그리스도와의 연합 사상에 기초하여 성육신과 그리스도의 삼중직을 조명하고 이를 통해 기독교론이 이민 신학의 중심부에 자리매김해야 하는 신학적 근거와 내용을 제시합니다. 더불어, 성육신과 그리스도의 삼중직이 ‘이민 신학의 완벽한 모델’이라고 주장하며 이 둘이 함의하는 이민 사회에서의 실천과 적용을 서술합니다. 논리적 토대와 입증을 위해 논문은 1장에서 연구의 배경, 질문, 방법론을 밝히고, 2장에서 이민 신학에서의 섭리론과 기독교론이 지니는 중심성과 그 내용을 선행 연구에 대한 분석과 비판에서 다룹니다. 특별히 2장에서 논문은 이정용의 ‘주변성 신학’과 허원무와 이상현의 ‘나그네와 순례자로서의 이민 신학’의 소극적 측면(인식론적 측면)을 지적하고, 이를 토대로 3장과 4장에서 이민 신학의 적극적 측면(인식론적/실천적 측면)을 성육신과 예수 그리스도의 삼중직에 대한 논의를 통해 상세히 밝힙니다.

이민 신학이 지니고 추구해야 하는 신학적 내용과 실천에 대한 담론을 기독교론을 중심으로 고찰하고 있는 본 논문은 기존의 이민 신학에 대한 소극적 해석으로부터 적극적 해석으로의 전환을 성육신과 그리스도의 삼중직에 대한 신학적이며 실천적 고찰을 통해 제안하고 있다는 점에서 학술적 의의와 가치를 지닙니다. 또한 이민 신학에 대한 선행 연구를 충실하게 분석하고 비평하여 촘촘하게 전개된 논증과정은 저자의 주장을 보다 설득력 있게 만들어주고 있습니다. 논증과정에서 사용한 언어사용 역시 간결하고 정확하여 글의 이해를 돕고 있으며 연구의 목적과 주장이 명확하게 제시되어 있습니다.

그러나 동시에 논문은 (모든 학술연구가 그렇듯이) 한계점과 보완점을 가지며 논증과정에 대한 질문들을 포함하고 있습니다. 따라서 다음에서는 논문읽기과정에서 논찬자가 가졌던 질문들을 통해 논문의 한계와 제언을 간접적으로 제시하고자 합니다. 또한 물음들에 대한 답변을 경청함으로써 논문에 대한 보다 좋은 이해를 도모하고자 합니다.

첫째, 저자는 논문 3장에서 셔우드 링엔펠터(Sherwood Lingenfeiter)를 인용하면서 성육신에 대한 질문들, 곧 하나님이 육신이 되었다는 것의 의미, 성육신 하신 환경, 성육신하여



이루신 사역에 대한 질문들이 이민 신학의 근원적 출발점과 방향, 그 목적에 대한 완벽한 모델을 제공해 준다고 주장합니다(130쪽). 그러면서 이민 신학이 마치 해방 신학이나 민중 신학에 서처럼 실천에 대한 측면만을 비판적으로 강조한다면 이민 신학 안에 있는 ‘크고 놀라운 하나님의 비밀’을 놓치고 말 것이라고 지적합니다. 여기서 ‘크고 놀라운 하나님의 비밀’이 구체적으로 저자에게 무엇을 의미하는지 궁금합니다. 만약 그것이 성육신을 통한 ‘구원하는 경륜’을 가리키는 것이라면 그리고 그것이 해방 신학이나 민중 신학과는 다른 이민 신학에서 ‘놓치지 말아야 할 핵심’이라고 한다면, 성육신이 함의하는 실천성에 많은 무게를 싣고 있는 논문은 성자의 성육신 안에서 구원받은 인간성(아타나시우스와 그레고리 나지안젠)과 성령을 통해 그리스도의 인간성으로의 연합(바르트)과 같은 존재론적 내용과 설명이 조금 더 보완될 필요가 있어 보입니다.

둘째, 저자는 논문 4장에서 성령을 통해 그리스도와 연합하고 그리스도에 참여한 이민자 그리스도인들은 이제 그들의 삶에서 지상적 표현과 내용으로 그리스도의 삼중직을 실현하는 일에 부름 받았다는 사실을 서술합니다. 상술하자면, 그리스도의 선지자적 사역은 ‘다문화 사회를 향한 복음 선포자’(135쪽)로, 그리스도의 제사장적 사역은 ‘다문화 사회의 긴장과 갈등 속에서 화해의 영적 제사장’(137쪽)으로, 그리스도의 왕적 사역은 ‘범죄와 악물중독과 타락한 성 문화가 가득한 다문화 현장에서 영적 왕의 대리자’(139쪽)로 위임됩니다. 이민자 그리스도인들에게 위임된 그리스도의 삼중직이 이민 사회와 문화에서 ‘구체적으로 어떤 방식으로 실현될 수 있고 또한 실현 되어야 하는지’에 대해 한두 가지 예를 들어주시면 좋겠습니다.

셋째, 저자는 “그리스도의 인격론과 사역론을 다룰 때 성육신론은 그 중심 가운데와 출발선 선상에 있다”(131쪽)는 칼빈의 말을 인용하면서 기독교에 있어 성육신의 중심성을 강조합니다. 이어서 저자는 하나님의 사랑과 섭리가 드러난 성육신을 이민자들의 삶과 이민 신학에 적용하는데 이때 성육신(낮선 인간의 시공간에 침투하신 하나님)은 이민자들을 ‘이민’과 ‘다문화 사역자’로 부르시는 하나님의 부르심과 관련됩니다.(132쪽) 그리고 ‘성령을 통한 그리스도와의 연합’을 이룬 이민자들은 이제 ‘우리 안에 연합해 계신 그리스도’의 성육신적 삶의 방식을 따라 살아야 합니다.(133쪽) 저자가 서술한 것처럼 ‘성령을 통한 그리스도와의 연합’이 이민자들의 삶에서 성육신적 삶의 방식을 가능하게 하는 신학적이며 실제적인 창조적 근원(creative source)이라면, 이 부분에 대한 신학적 원리가 보다 집약적으로 제시되었으면 합니다. 그렇지 않을 때, 그리스도교의 독특한 실천성은 ‘모방’(imitation)에 있는 것으로 오독되고 오해될 수 있다고 생각합니다.

끝으로 오랜 시간 학문적 고민과 연구를 통해 본 논문을 작성하시고 발표해 주신 최성렬 교수님의 노고에 깊은 감사를 드립니다. 논문을 읽으며 많은 배움을 얻는 시간이었습니다.



# ● ● ● 4 분과 ● ● ●

## ■ 좌장 ■

유장환 교수(목원대학교)

하나님의 형상인 인간의 생명

이 충 만 (고려신학대학원)

■ 논찬 ■ 정 지 련 (감리교인천성서신학원)

PAGE 149 / 166

폴 틸리히의 문화신학에 대한 상호문화적 비판: 베른하르트 발덴헬스의

타자 현상학을 중심으로

신 용 식 (부산장신대학교)

■ 논찬 ■ 박 영 식 (서울신학대학교)

PAGE 169 / 191

기독교 생명미학의 탐구

심 광 섭 (예술목회연구원장, 감신대 은퇴교수)

■ 논찬 ■ 한 상 민 (서울한영대학교)

PAGE 195 / 214



## 하나님의 형상인 인간의 생명

이 충 만

(고려신학대학원 조교수, 조직신학)

### 1. 기독교 신앙과 인간 생명

성서는 창세기 1장으로 시작된다. 이것은 생명의 기원에 대한 성서의 계시가 기독교 신앙의 기초임을 의미한다. 기독교의 하나님이 모든 생명의 창조주시라는 고백은 고대교회의 보편 신경인 니케아-콘스탄티노플 신경(*Symbolum Nicaenum Constantinopolitanum*, 381)에 서도 분명하다. 신경의 첫 고백은 하늘과 땅의 창조주에 대한 것이다.<sup>1</sup> 사도신경도 마찬가지이다.<sup>2</sup>

고대교회의 정통적인 가르침을 변호하며 정립해야 했던 교부들의 신학에서도 생명의 기원에 대한 성서의 가르침은 중요했다. 어떻게 어떤 존재가 있을 수 있는가? 과연 물체적 질로도 하나님께서 창조하신 것인가? 창조된 피조물은 어떻게 구분되며 그 각각의 유(genus)와 종(species)과 하나님은 어떤 관계성을 지니고 계신가? 선하시고 전능하신 하나님께서 창조하신 세계 안에 악은 어떻게 존재할 수 있는가? 이런 질문들에 대해 교부들은 플라톤주의, 아리스토텔레스주의, 스토아 사상, 그리고 무엇보다 다양한 종류의 영지주의 이단들과 싸워야 했다. 이뿐만 아니라, 3-4세기 삼위일체론 논쟁이 한창일 때, 고대교회는 말씀과 영을 통해 창조하신 하나님이 영원한 삼위일체 하나님이심을 바르게 고백해야 했다. 더욱이 교부들의 신학에서 창조론은 구원론이자 종말론이었기에, 창조에 대한 그들의 이해에는 고대교회의 기독교 신앙 전반이 집약되어 있다고 하겠다.

그렇다면 기독교 신앙을 정립하고자 노력한 교부들의 신학에서 인간의 생명은 어떻게 이해되고 있는가? 이 질문은 ‘하나님의 형상’(창 1:26-27)에 대한 교부들의 이해를 탐구함으로써 대답 될 수 있다. 왜냐하면 창세기의 창조 기사가 하나님께서 창조하신 다양한 생명 중 인간만

<sup>1</sup>“Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀόρατων” (Heinrich Denzinger, Helmut Hoping, and Peter Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 42nd ed. [Freiburg: Herder, 2005], 103).

<sup>2</sup>7세기 말 8세기 초 현재 프랑스와 독일 지역에서 사용된 것으로 보이는 사도신경에 ‘천지의 창조주’라는 표현이 등장한다. (“*Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae*”; 앞의 책, 37). 아우구스티누스의 설교(s. 215)에서 발견되고 5-6세기 아프리카에서 사용된 것으로 보이는 사도신경의 형태에는 ‘모든 것들의 창조주’라는 표현이 있다. (“*Credimus in Deum Patrem omnipotentem, universorum creatorem, regem saeculorum, immortalem et invisibilem*”; 앞의 책, 33).

을 '하나님의 형상'이라 부르고 있기 때문이다. 본 논문은 교부들이 하나님의 형상으로 창조된 인간의 생명을 어떻게 이해했는지 살펴보고자 한다. 이를 위해 동서방교회의 교부 혹은 교회저술가<sup>3</sup> 중 인간 창조와 관련하여 탁월한 이해를 남긴 오리게네스(Origenes, 185경-254), 니사의 그레고리우스(Gregory of Nyssa, c.335-c.395), 그리고 히포의 아우구스티누스(Augustine of Hippo, 354-430)의 인간론이 논의의 대상이 된다. 이 세 명의 교부들의 인간 창조 이해로부터 본 논문은 삼위일체 하나님의 은혜를 통해 '하나님의 형상답게 존재함' 자체가 '하나님의 형상'으로 창조된 인간의 참된 생명임을 보이하고자 한다.

## II. 오리게네스

### 1. 영지주의 비판과 이중 창조

오리게네스의 신학은 영지주의에 대한 가톨릭교회의 가르침을 변호하는 것이다.<sup>4</sup> 특히 그의 창조 신학이 그러하다. 존재론적 이원론과 함께 운명론적 가르침으로 기독교 정통 신앙을 혼란스럽게 하던 영지주의에 대해 알렉산드리아의 신학자는 창세기 기사를 이중 창조로 이해함으로써 가톨릭교회 신앙을 변호하였다. 곧, 오리게네스는 본래 지성적으로 존재하도록 창조된 존재들(νόες; λογικοί)과 가시적이고 물질적인 창조를 구분한다.<sup>5</sup> 이때 후자는 가시적이고 물질적인 현실 세계이다. 이 두 세계를 창조하시는 분은 영지주의자들이 주장하듯이 상이한 두 신 혹은 선과 악의 원리가 아니라 한분 하나님이다. 하나님께서 두 세계를 창조하신 것은 첫 창조 세계의 지성적 존재들의 도덕적 타락 때문이다.<sup>6</sup> 지성적 존재들의 타락 정도에 따라 하나님께서 공의롭게 벌을 내리신 것이 두 번째 창조이다. 여기에 영지주의자들의 숙명론에 대한 오리게네스의 비판이 있다. 영지주의자들에 따르면 인간은 태어날 때부터 영적(πνευματικός) 인간, 혼적(ψυχικός) 인간, 그리고 육체적(σαρκικός) 인간으로 태어난다. 그들의 도덕적 종교적 가능성은 선과 악의 존재론적 이원론에 의해 도출된 숙명이다. 그러나 오리게네스는 현실 세계에서의 지성적 존재들의 상태는 그들의 의지적인 도덕적 타락에 대한 한분 창조주 하나님

<sup>3</sup> '교부'와 '교회저술가'의 구분에 대해서는 다음을 참고하라. Hubertus R. Drobner, *Lehrbuch Der Patrologie*, 2nd ed. (Frankfurt am Main: Lang, 2004), 59-61.

<sup>4</sup> 발렌티누스(Valentinus)의 영지주의에 대한 고전적인 연구는 다음을 참고하라. François Sagnard O.P., *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Études de Philosophie Médiévale 36 (Paris: J. Vrin, 1947); Antonio Orbe S.I., *Estudios Valentinianos*, 5 vols., Analecta Gregoriana 83 (Romae: Universitas Gregoriana, 1955-1966). 더욱 방대한 영지주의 연구 문헌에 대해서는 Ugo Bianchi 1922-1995., ed., *Le origini dello gnosticismo*, Studies in the History of Religions 12 (Leiden: E.J. Brill, 1970)을 참고하라.

<sup>5</sup> Prin. 1.2.2. 본 논문에서 사용하는 오리게네스의 작품명, 축약어, 그리고 각 작품의 장과 절의 구분은 Adele Monaci Castagno, ed., *Origene Dizionario* (Roma: Città Nuova, 2000)을 따른다.

<sup>6</sup> Prin. 2.3.1.: Ugo Bianchi, "Péché originel et péché 'antécédent,'" *Revue de l'histoire des religions* 170 (1966): 117-26.

의 공의로운 배치(καταβολή; 마24:21; 엡 1:4)임을 강조하였다.<sup>7</sup>

## 2. 지성적 피조물의 창조에 나타난 삼위일체론적 구조와 자유 의지

하나님께서 지성적 피조물들을 창조하셨다. 이때, 후자는 존재하지 않다가 존재하게 된 것이기에, 그것의 존재 능력은 본성에 의해서(*naturaliter*)가 아니라 창조주의 호의(*beneficio*) 때문이다.<sup>8</sup> 이것은 창조주 하나님과 지성적 피조물 간의 존재론적 차이를 의미한다. 하나님은 실체적으로(*subsstantialiter*) 선(*bonitas*)이시고,<sup>9</sup> 본성적으로 악이 없으시다.<sup>10</sup> 이에 반해, 지성적 피조물들은 무에서 존재로 옮겨졌기에 필연적으로 변화를 겪을(*convertibilis, mutabilis*) 수밖에 없다.<sup>11</sup> 선에 대해서도 마찬가지이다. 모든 것의 창조주이신 삼위일체 하나님 안에는 선이 실체적으로 있고, 지성적 피조물들을 우유적으로 선을 지니고 있기에 그 선을 잃어버릴 수 있다.<sup>12</sup> 이때, 선을 소유하는 것은 참여를 통해서이다. 실체적으로 지혜, 의, 말씀 또는 이성, 그리고 빛이신 그리스도에게, 그리고 실체적으로 거룩하신 성령에게 참여할 때 이것이 가능하다.<sup>13</sup> 모든 존재하는 것은 성부 하나님에 의해 존재하고, 이성적 존재는 로고스이신 성자 하나님께 참여함으로써 덕(*virtus*)이나 악습(*malitia*)을 행할 능력이 갖추고, 이로써 칭찬이나 꾸중을 들어 마땅한 존재가 되고, 실체에서 거룩하지 않은 자들이 성령 하나님께 참여함으로써 거룩하여진다.<sup>14</sup> 오리게네스의 참여의 존재론은 하나님의 호의이다.<sup>15</sup>

하나님의 호의를 강조하면서 오리게네스는 영지주의에 대한 비판을 위해 자유 의지(*τὸ αὐτεξούσιον, liberum arbitrium*)와 악을 이야기한다. 자유 의지를 통해 지성적 실재들은 자

<sup>7</sup>Prin. 3.5.4. 지성적 실재들의 다양성을 한 분 창조주이신 하나님의 선하심과 의로우심과 화해시키는 것이 그의 『원리론』(*De principiis*)의 저작 목적이다. Giulia Sfameni Gasparro, “Doppia creazione e peccato di Adamo nel Peri Archon di Origene,” in *La “doppia creazione” dell’uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella Gnosi*, ed. Ugo Bianchi, Nuovi Saggi 70 (Roma: Ateneo & Bizzarri, 1978), 47. 『원리론』에 나타난 영지주의 비판에 대하여 다음을 참고하라. René cadiou, *Introduction au système d’Origène* (Paris: Les Belles Lettres, 1932), 20-23, 95-107; *La jeunesse d’Origène: Histoire de l’école d’Alexandrie au Début du IIIe Siècle*, Etudes de Théologie Historique (Paris: G. Beauchesne, 1935), 130-167; Henri Crouzel, “Qu’a voulu faire Origène en composant le Traité des principes,” *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 76 (1975): 169-171, 241-245.

<sup>8</sup>Prin. 2.9.2.

<sup>9</sup>Prin. 1.6.2.

<sup>10</sup>Prin. 1.8.3.

<sup>11</sup>Prin. 2.9.2.

<sup>12</sup>Prin. 1.6.2.

<sup>13</sup>Prin. 1.8.3.

<sup>14</sup>Prin. 1.3.8.

<sup>15</sup>Prin. 1.6.2. 여기에서 오리게네스는 지성적 피조물의 참여는 은혜에 의한 것이지만, 성자와 성령이 성부에게 참여하는 것은 본성에 의한 것이라 말한다. 삼위일체성에 대해 ‘참여’를 사용하는 것은 오리게네스의 시대적 한계이다. 그렇다고 4세기 카파도키아 교부들이 ‘참여’라는 단어를 사용하지 않은 것도 아니다. (Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium* 3.6.11.) ‘참여’라는 단어의 유무를 떠나 출생과 발출의 영원성에 대한 이해가 중요하다.

발적이고 자유롭게 움직인다.<sup>16</sup> 즉, 지성적 실재들은 자기 정신의 움직임을 제외하고는 역지로 다른 것을 행하도록 강요받지 않는다.<sup>17</sup> 그러나 지성적 실재들의 움직임을 “올바로 그리고 칭찬할 만한 방식”으로 이루어져야 하지만, 그렇지 않을 수도 있다.<sup>18</sup> 여기에서 악은 선의 결핍으로 기생한다. 나태, 게으름, 무시로 선이신 하나님에게서 멀어질 때, 선에서 떨어져 나가는 그만큼 악이 선의 결핍으로 존재한다.<sup>19</sup> 그럼에도 중요한 것은 지성적 피조물은 선과 악을 모두 받아들일 수 있기에, 자유 의지로 악을 피하고 선에 다가갈 수 있다는 것이다.<sup>20</sup>

자유 의지로 인해 지성적 실재들의 다양성이 발생한다. 존재론적 이원론에 기초하여 본성의 차이에 이성적 존재들의 다양성이 기인한다는 영지주의자들의 주장과 달리, 오리게네스는 본성의 차이가 아니라 자유의지의 차이임을 강조하였다.<sup>21</sup> 창조주 하나님은 선하고, 의로우시며, 전능하시다. 그분께서는 한 처음(창 1:1)에 이성적 본성들을 창조하셨다. 이때, 하나님 외에 다른 원리는 없다. 존재론적 이원론이 아니라, 하나님의 선만이 창조의 원리이다. 그러기에 영적 존재의 다양성과 상이성의 원인은 지성적 실재들이 가진 자유 의지에 있다. 하나님을 닮음으로써 진보할 것인지 게으름으로 퇴보할 것인지를 자기의 의지에 따라 지성적 실재들은 자유롭게 선택할 수 있다.

다양성은 창조주의 불의도, 이원론적 본성적 차이도 아니며, 자유 의지에 대한 창조주의 공의로운 형벌이다.<sup>22</sup> 천사들은 “그 시작의 상태에 계속 머물러” 있다.<sup>23</sup> 인간은 치유할 수 없는 정도는 아니지만 최초의 복된 상태에서 떨어졌기에 계명과 구원을 위한 가르침을 따라 개선됨으로써 본디의 복된 상태로 회복되어야 한다.<sup>24</sup> 악마(*diavolo*)는 덕이나 악을 받아들일 능력을 자기 안에 지니고 있었지만, 덕에서 벗어나 온 정신을 다해 악으로 돌아섰다.<sup>25</sup> 계속되고 고질화된 사악이 습관으로부터 마치 본성처럼 굳어진 것이다.<sup>26</sup> 악마와 그 심부름꾼과 사악한 계층들은 좋았던 상태에서 떨어져 다시는 돌아갈 길 없는 존재들이다.<sup>27</sup> 가시적이고 물질적인 세계는 지성적 존재들이 죄로 인해 강등된 장소이면서도 동시에 구원의 장소로서 하나님의 교육 장소이다.<sup>28</sup>

<sup>16</sup> *Prin.* 1.6.2.

<sup>17</sup> *Prin.* 2.1.2.

<sup>18</sup> *Prin.* 2.9.2.

<sup>19</sup> *Prin.* 1.6.2.; 2.9.2.

<sup>20</sup> *Prin.* 1.8.3.

<sup>21</sup> *Prin.* 2.9.5.

<sup>22</sup> *Prin.* 2.9.6.

<sup>23</sup> *Prin.* 1.6.2.

<sup>24</sup> *Prin.* 1.6.2.

<sup>25</sup> *Prin.* 1.8.3.

<sup>26</sup> *Prin.* 1.6.3.

<sup>27</sup> *Prin.* 1.6.3.

<sup>28</sup> *Prin.* 2.1.2.



### 3. 하나님 형상의 회복으로서의 인간 생명과 삼위일체 하나님

지성적 실재들에 대한 오리게네스의 이해로부터 인간의 영혼에 대한 그의 이해를 파악할 수 있다. 인간의 영혼은 선재하는 지성적 실재들 중에 포함되어 있었으나, 자유의지로 선을 결핍시켰기에 정화와 회복을 위해 가시적이고 물질적인 세계로 던져졌다. (καταβολή) 인간 영혼의 이중 창조와 관련하여 오리게네스는 영혼에 해당하는 그리스어 ψυχή에 대한 어원적 설명을 보탠다.<sup>29</sup> 오리게네스는 이 단어가 차가움을 의미하는 단어(ψύχο; ψύξις)로부터 유래하였다고 설명한다. 이 설명에는 성서에 나타나는 불과 차가움의 대조에 대한 그의 이해가 전제되어 있다. 하나님은 불(히 12:29; 신 4:24; 9:3)이시며, 하나님의 말씀도 불(롬 12:11; 렘 5:14)이다. 천사들은 불꽃이고 거룩한 자들은 영으로 타오른다(히 1:7; 시 103:4; 출 3:2). 이와 대조적으로 성서는 하나님께 적대적인 세력에 대해 차가움을 의미하는 표현들을 사용한다. (계 12:9; 20:2; 겔 29:3; 겔 32:2; 사 27:1; 암 9:3; 욥 41:26; 렘 1:14; 집회서 43:20) 이런 불과 차가움의 성서적 대조로부터, 오리게네스는 “하나님의 사랑에서 떨어져 나간 자들은 의심할 나위 없이 그분에 대한 사랑이 식고 차가워졌다”고 말한다.<sup>30</sup> 가시적 세계에 떨어진 영혼이 ψυχή로 불리는 것은 당연하다. 이 단어가 의미하는 바는 “더 거룩하고 더 나은 상태에서부터 변화된 차가움”이며, “신적인 열기가 식어 버린 상태”이다.

영혼이 본래 차가웠던 것은 아니다. “자신의 상태와 품위에서 추락한 정신은 영혼이 되거나 영혼이라 불리지만, 고치고 바로잡으면 원래의 정신으로 되돌아온다”고 말한다.<sup>31</sup> 곧, 선재했던 영혼은 정신(νοῦς)으로서 하나님에 대한 사랑으로 뜨거웠지만, 자유의지로 인한 선의 결핍으로 차가워져서 가시적 세계에서 영혼(ψυχή)으로 존재하게 되었다. 인간 영혼은 다시 본래의 상태로 회복되어야 한다.

창세기 1:26-27이 의미하는 바는 이 회복과 관련된다. 오리게네스에게 이 구절은 창세기 2:7과 비교될 때, 이중 창조 중 첫 번째 창조에 해당한다.<sup>32</sup> 하나님의 모상(imago)과 비슷함(similitudo)으로 창조된 인간은 본성적으로 비물체적이었다.<sup>33</sup> 이때, 모상과 비슷함은 구분된다. 창조 시 모상의 품위를 받았고, 비슷해지는 완전함은 완성 때까지 유보되었다.<sup>34</sup> 그러나 차가워진 인간은 자유의지에 의한 선의 결핍에 대한 공의로운 결과로 육체를 지니도록 창조되

<sup>29</sup>Prin. 2.8.3.

<sup>30</sup>Prin. 2.8.3.

<sup>31</sup>Prin. 2.8.3.

<sup>32</sup>창 1:26-27과 2:7을 이중 창조를 설명하는 상징(figura)으로 사용하는 것은 오리게네스가 필로의 해석을 차용하면서도 발전시킨 것이다. Giulia Sfameni Gasparro, “Doppia creazione e peccato di Adamo nel Peri Archon di Origene,” in *La “doppia creazione” dell’uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella Gnosi*, ed. Ugo Bianchi, Nuovi Saggi 70 (Roma: Ateneo & Bizzarri, 1978), 49.

<sup>33</sup>선재한 지성적 실재들이 비물체적이었는지, 아니면 영적인 육체를 지니고 있었는지에 대해서 오리게네스의 일관된 견해를 단정 짓는 것은 어렵다. 그러나 선재한 지성적 실재들이 비물체적이었다고 하더라도, 그것은 하나님과 같이 비물체적이었던 것을 의미하지 않으며, 영적인 육체를 가지고 있었다고 하더라도, 그 특성은 지성적 실재들이 하나님께 참여하는 것을 방해하지 않았다.

<sup>34</sup>Prin. 3.6.1.

었다.<sup>35</sup> 이것이 창세기 2:7의 가르침이다. 이로써, 인간의 영혼은 최고선이신 하나님을 향해 있기보다 육체를 향해 있다.<sup>36</sup> 이 두 번째 창조에서 인간 영혼은 정화되어 첫 번째 창조의 상태, 곧 하나님의 모상으로서 하나님을 닮는 완전성으로 나아가도록 회복되어야 한다. 이것이 하나님의 모상으로 창조된 인간의 참된 생명이다.

이 참된 생명은 삼위일체 하나님의 은혜이다. 인간 영혼이 하나님의 모상으로서 하나님을 닮는 완전성으로 진보할 수 있는 것은 삼위일체 하나님께 참여함으로써만 가능하기 때문이다. 선재한 지성적 실재들의 존재 자체가 삼위일체 하나님의 은혜 안에 있었던 것과 같은 논리이다. 성부 하나님께서 인간 영혼에 존재를 부여하셨다. 하나님의 말씀(*uerbum* = λόγος), 곧 이성(*ratio* = λόγος)이신 성자 하나님께서 인간 영혼을 그분께 참여하게 하시고, 지성적이고 도덕적인 원리인 말씀 자체가 그 안에 씨앗처럼 심긴다. 이로써 인간 영혼은 이성적 존재가 된다. (롬 10:6-8; 신 30:12-14)<sup>37</sup> 이성적 존재가 이해하고 인식할 수 있으며 선과 악을 구분하는 것은 하나님의 말씀에 참여하기 때문이다. 또한, 실체에서(*substantialiter*) 거룩하지 않은 영혼들이 실체에서 거룩하신 성령 하나님께 참여함으로써 거룩하게 된다.<sup>38</sup>

그러기에 오리게네스는 존재를 주시는 하나님의 활동이 더 찬란하고 위대해지는 것은 성부 하나님께서 인간의 영혼에 존재를 주시면서 가능하게 하셨던바, 곧 순수하고 완전하게 존재하게 하신 하나님께 합당한 존재가 되는 것이다. (*deo dignum est*) 이것은 그리스도에게 참여함으로써 진보하여 지혜와 지식에서 더 높은 차원에 이르게 되고, 성령에 참여함으로써 거룩하게 되어 더욱더 순수하고 맑아짐으로써, 불결과 무지의 모든 얼룩을 없애고 깨끗하여짐으로써 가능하다.<sup>39</sup> 삼위일체 하나님의 은혜로 하나님께 합당한 존재가 되는 것이 하나님을 닮아가는 것이다. 그리스도와 성령 하나님께 참여함으로써 인간 영혼은 더욱 선해지고, 이로써 선 자체가신 하나님께 더욱 참여한다.

삼위일체 하나님의 은혜에 기인한 하나님 형상의 회복은 기독교론에 대한 오리게네스의 이해로 더욱 풍성해진다. 오리게네스는 인간 영혼이 하나님의 형상으로 회복되어 하나님을 닮는 완전성으로 상승하는 유일한 길은 그리스도이심을 강조하였다. 선과 악 사이에서 요동할 수밖에 없는 허약하고 나약한 인간 영혼을 위해 중개자가 필요하다.<sup>40</sup> 이 중개자는 '보이지 않는 하나님의 보이지 않는 형상'(*invisibilis dei imago invisibilis*; 골 1:15)이신 하나님의 외아들이시다.<sup>41</sup> 성부로부터 태어나신 성자가 성부의 본성(*natura*)과 본질(*substantia*)에 일치하시기

<sup>35</sup> *Prin.* 2.2.2.

<sup>36</sup> *Prin.* 3.4.2.-3.4.4. 오리게네스가 영혼-육체의 이분설과 함께 영을 성령으로 이해하고 있는지(*Prin.* 3.4.4.), 혹은 영-영혼-육체의 삼분설을 주장하였는지를 구분하는 것은 쉽지 않다. 만약 영-영혼-육체의 삼분설을 오리게네스가 주장하였다면, 이때 영과 영혼의 구분은 선재하였던 영혼이 자유의지의 공로로 인하여 육신을 입게 되었을 때, 선하고 천상적인 영혼과 더 낮고 지상적인 영혼을 의미한다. (*Prin.* 3.4.2.) 이때도 성령의 사역은 강조된다.

<sup>37</sup> *Prin.* 1.3.6.

<sup>38</sup> *Prin.* 1.3.8.

<sup>39</sup> *Prin.* 1.3.8.

<sup>40</sup> *Prin.* 2.6.1.

<sup>41</sup> *Prin.* 1.2.6.

에 성부의 형상이시다.<sup>42</sup> 이때, 본성과 본질의 일치는 오리게네스에게 의지와 사랑의 일치이다.<sup>43</sup> 하나님의 형상이신 성자께서 성육신하시어 하나님을 보여주시고, 자신에게 참여함을 통하여 하나님께 참여하도록 이끄신다.

이런 기독교적 이해는 성육신에 대한 오리게네스의 독특한 이해가 전제한다. 성육신은 로고스와 연합한 그리스도의 영혼이 몸을 입은 것이다. (요 10:18; 고전 6:17) 그리스도의 영혼은 본성에서 다른 이성적 실체들과 동일하지만 확고한 의지와 꺼지지 않는 사랑으로 로고스와 결합하였다. 그리스도의 영혼은 “창조의 시작부터 그 이후에도 그분, 곧 지혜이시며 하나님의 말씀이시고 진리이시고 참된 빛이신 분과 떨어지거나 분리될 수 없는 방식으로 결합하여 있으며, 전체를 온전히 받아들이고 그분의 빛과 광채 안으로 자신이 변화되어 들어감으로써 그분과 더불어 근본적인 한 영이” 되었다.<sup>44</sup> 그리스도의 영혼과 로고스의 연합은 자유의지에 의한 것이지만, 오리게네스에게 이 연합은 우유적이지 않고 실체적이다.<sup>45</sup>

자유의지를 통해 로고스와 연합한 그리스도의 영혼은 보이지 않는 성부의 보이지 않는 형상이신 로고스의 형상이다.<sup>46</sup> 이로써 그리스도의 영혼이 육신을 입어 성부 하나님을 보여준다. 또한, 그리스도의 영혼은 성부 하나님께 참여하도록 인간 영혼을 이끈다. 그리스도의 영혼이 성부 하나님께 참여하는 모범이다. 창조의 시작부터 사랑과 의지로 로고스에 결합된 그리스도의 영혼은 인간 영혼도 자신을 본받아 자유의지로 하나님께 참여하도록 부추긴다.<sup>47</sup> 따라서 창세기 1:26-27절은 요한일서 3:2절을 통해서 이해되어야 한다. 후자가 말하는 그리스도와의 닮음의 완성이 곧 전자가 말하는 하나님과의 닮음의 완성의 길이다.

<sup>42</sup>Prin. 1.2.6.; 4.4.9. 오리게네스가 성부와 성자 사이의 일치를 본질의 일치라고 말했을 때, 이것의 의미가 4세기의 ὁμοούσιος의 의미와 같은 것으로 보이지 않는다. 왜냐하면 오리게네스는 οὐσία를 ὑπόστασις와 동의어로 사용했기 때문이다. ὁμοούσιος는 루피누스(Rufinus)의 번역으로 전해지는 Frag. in Hebr.(PG 14, 1308)에 한번 등장하는데, 이것이 오리게네스의 용어였는지에 대해서는 논의의 여지가 있다. (Manlio Simonetti, *Studi sull'arianesimo* [Roma: Studium, 1965], 125; Simonetti, ed., *I principi*, trans. Simonetti, [Torino: UTET, 1968], 149, 각주 35). 본성의 일치란 오리게네스에게 성자가 본성에 있어 하나님이심을 의미한다. 오리게네스는 지혜와 말씀이신 성자께서 영원전(*ab aeterno*)에 출생하셨고 (Prin. 1.2.3.), 낳음이 영원하고 지속적이기에 성자가 성부로부터 낳음을 받고 나오신 것에는 어떠한 시간적 간격(*temporum spatium*)의 구분이 없으며, 성부와 성자가 함께 영원하심을 강조함으로써 성자께서 본성상 하나님임을 강조하였다. (Prin. 1.2.2.; 1.2.4.) 오리게네스에게서 하나님은 할 수 없는 상태에서 할 수 있는 상태로의 발전은 해당하지 않기에 성부 하나님은 지혜이신 성자 하나님을 낳으시지 않은 상태로 존재하신 때가 한 순간도 없다 (Prin. 1.2.2.).

<sup>43</sup>Prin. 1.2.10.; 1.2.12.; *C. Cels.* 8.12.; *Co. Io.* 13.36.

<sup>44</sup>Prin. 2.6.3.

<sup>45</sup>네스토리우스주의가 그리스도의 영혼과 로고스의 연합을 도덕적이고 외부적인 것으로 이해하는 반면, 단성론은 로고스에 의해 그리스도의 영혼이 잠식된다. 오리게네스는 네스토리우스주의와 같이 영혼과 로고스의 연합을 단지 도덕적이고 외부적인 측면을 강조하는 것도 아니며, 단성론처럼 로고스에 의해 그리스도의 영혼이 잠식되는 것을 말하고 있지도 않다. (Simonetti, *I principi*, 292, 각주 35).

<sup>46</sup>Prin. 2.6.7.

<sup>47</sup>Prin. 3.5.7.

### III. 니사의 그레고리우스<sup>48</sup>

#### 1. 창세기 1:26과 하나님의 형상

니사의 그레고리우스는 카이사레아의 주교 바실리우스(Basil of Caesarea, 329/30경-379)의 작품인 『육일 창조에 대한 강설』<sup>49</sup>을 보충하기 위해 두 작품을 적었다. 『인간 창조에 관하여』는 그 두 작품 중 하나이다.<sup>50</sup> 이 작품을 통해 그레고리우스는 바실리우스가 『육일 창조에 대한 강설』에서 인간 창조를 설명하지 않은 것을 보충하였다. 이 작품은 그레고리우스의 인간론을 집약적으로 보여줄 뿐만 아니라 그레고리우스 시대까지 인간에 대해 체계적으로 다룬 첫 작품이라 할 수 있다.<sup>51</sup>

모세가 전하는 창조 순서(ἀκολουθία)에서 인간의 위치는 인간 영혼이 가지는 세 가지 능력 혹은 선택의 경향을 가르쳐 준다.<sup>52</sup> 첫째는, 성장하고 발육하는 생명의 능력이다. 이것은 식물에서 발견되는 본성적 능력으로 감각적 능력은 없다.<sup>53</sup> 둘째는, 감각의 능력으로 동물, 곧 비이성적인(ἄλογος) 생물의 본성에서 발견되는 것이다. 동물은 생육하고 발육할 수 있으며 감각적 활동(αἰσθητική ἐνέργεια)을 통해 지각(ἀντίληψις)할 수 있다.<sup>54</sup> 셋째는, 지성적 능력이다. 인간은 생육하고, 감각이 있으며 이성에 참여하고 지성으로 인도된다.<sup>55</sup>

<sup>48</sup>니사의 그레고리우스에 대한 본 논문의 연구는 다음의 논문에 기초하고 있다. 이충만, “‘오직 성서’에 대한 교부신학적 변론: 니사의 그레고리우스의 상승의 해석학을 중심으로,” 『조직신학논총』 70 (2023): 165-202; Chungman Lee, “Beyond the Realistic-Ethical Distinction in Deification: Reconsidering Norman Russell’s Assessment of Gregory of Nyssa,” *International Journal of Systematic Theology* 24 (2022): 140-55; 이충만, “Deification and Covenant: Gregory of Nyssa’s Thought on Deification,” 『한국기독교신학논총』 117 (2020): 103-124.

<sup>49</sup>*Homiliae in Hexaemeron* (PG [= *Patrologia Graeca*] 29).

<sup>50</sup>*Op hom* (PG 44). 다른 한 작품은 『육일 창조에 관하여』(*Hex* [GNO 4/1])이다. *Hex* (GNO 4/1, 84)을 참고할 때, 그레고리우스는 『인간 창조에 관하여』를 먼저 작성하고, 이후 『육일 창조에 관하여』를 작성하였다. Robin Orton, trans., *Gregory of Nyssa On the Six Days of Creation*, *The Fathers of the Church Shorter Works 1* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021), 3-38.

<sup>51</sup>Jean Daniélou, “Introduction,” in *La création de l’homme*, trans. Jean Laplace, *Sources Chrétiennes 6* (Paris: Cerf, 2016), 6.

<sup>52</sup>『육일 창조에 관하여』의 핵심 주제는 창조 기사의 순서에 대한 해설이다. Charlotte Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie: Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*, *Studies and Texts in Antiquity and Christianity 56* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 400-526.

<sup>53</sup>*Op hom* (PG 44, 144D).

<sup>54</sup>*Op hom* (PG 44, 145A).

<sup>55</sup>*Op hom* (PG 44, 145A). 그레고리우스가 영혼의 3가지 기능을 가르친 아리스토텔레스를 공부한 것은 분명하다. 하지만 *An et res* (Krabinger, 42)에서 그레고리우스는 영혼이 사멸한다고 이해하게 되는 아리스토텔레스의 영혼 이해를 비판한다. Aristotle, *De anima* 2.2-3; 3.1, 5; *De generatione animalium* 2.3; Anna Silvas, trans., *Macrina the Younger, Philosopher of God*, *Medieval Women 22* (Turnhout: Brepols, 2008), 189n33.

창조의 순서에 따른 인간됨을 설명한 그레고리우스는 창세기 1:26을 주석하면서 하나님의 형상으로서 인간 본성의 핵심을 설명한다.<sup>56</sup> 하나님께서 인간을 하나님의 형상으로 창조하신 것은 원형이신 하나님을 향해 닮아감으로써 하나님의 아름다움과 선하심에 참여하기 위함이다. 마치 거울이 사물을 반영하는 것과 유사하게 인간은 하나님을 반영하는 존재로 창조되었다.<sup>57</sup> 하나님의 형상인 인간은 선의 충만이신 하나님을 닮아 모든 선으로 충만할 때 원형의 형상으로서 그 닮음을 발견한다.<sup>58</sup> 그중에 가장 중요한 것은 자유롭게 선택할 수 있는 의지(προαίρεσις)이다. 왜냐하면 모든 것을 창조하시고 다스리시는 하나님을 닮은 하나님의 형상은 다른 무엇에 의존하거나 지배받지 않고 자신의 의지로 행동할 수 있는 덕을 갖춘 영혼이기 때문이다. 영혼은 자신의 의지에 따라 움직인다.<sup>59</sup> 그레고리우스에게 하나님 형상은 지성이고,<sup>60</sup> 그리고 이 지성의 자유 의지 혹은 자유로운 선택(προαίρεσις)이다.<sup>61</sup>

그레고리우스는 형상과 원형의 차이를 강조하면서 인간이 하나님의 형상이라는 것의 의미를 확인한다. 절대적으로 같다면 형상이 아니다. 원형과 형상의 차이는 원형이신 하나님은 창조되지 않으신 분이시지만, 형상은 창조되었다는 점이다. 전자는 불변하시고 언제나 동일하시지만, 후자는 하나님의 능력에 의해 무에서 유로 변화되었다.<sup>62</sup> 하나님은 영원히 동일하시지만, 인간은 변화하는 존재이다.<sup>63</sup> 하나님은 시간의 간극과 무관하시어 영원하시고 인간은 시간의 간극 안에 있다.<sup>64</sup> 이러한 차이는 형상의 의미를 드러낸다. 형상은 원형이 아니라 원형을 닮음(ὁμοιότης)으로서 존재한다. 만약 형상이 원형을 모방(μίμησις)하지 않는다면, 더 이상 형상이 아니라 다른 것이 된다.<sup>65</sup> 인간은 하나님을 닮아가며 하나님께 참여할 때만 하나님의 형상이다.

비물체적인 인간 영혼(지성)이 하나님의 형상으로서 물질적인 창조 세계를 다스리기 위해서는 물체적 기관이 필요하다.<sup>66</sup> 지성은 비물체적이기에 단순하여, 여러 가지 요소로 합성 혹은 구성된 것이 아니다. 그러나 동시에 단순한 영혼이 몸과 감각에 의해서 제약받지 않으면서 몸과 다양한 감각들 전체에 퍼져 있으며, 그것들을 지성적 활동에 적합하게 만들고, 몸의 본성

<sup>56</sup> *Op hom* (PG 44, 133D).

<sup>57</sup> *Op hom* (PG 44, 161C).

<sup>58</sup> *Op hom* (PG 44, 184A-B).

<sup>59</sup> *Op hom* (PG 44, 136B-C).

<sup>60</sup> 그레고리우스에게 지성이 영혼의 완전한 모습이고, 지성 외의 것은 영혼이라는 이름이 붙는다고 하더라도 영혼이 아니라 생명력의 활동이다. *Op hom* (PG 44, 176D-177A).

<sup>61</sup> *Op hom* (PG 44, 136C). 자유의지와 관련하여 그레고리우스가 사용하는 다양한 용어들 (ἐλευθερία, προαίρεσις, ἀπάθεια, παρησία)에 대한 구분은 다음을 참고하라. Bruno Salmona, trans., *L'uomo*, Collana Di Testi Patristici 32 (Roma: Città nuova, 2000), 13-16; Giampietro Dal Toso, *La nozione di "proairesis" in Gregorio di Nissa: Analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche*, Patrologia 5 (Bern: Frankfurt am Main: Lang, 1998).

<sup>62</sup> *Op hom* (PG 44, 184C).

<sup>63</sup> *Op hom* (PG 44, 184D).

<sup>64</sup> *An et res* (Krabinger, 90); *Or cat* 8.65.

<sup>65</sup> *Op hom* (PG 44, 180B; 161C).

<sup>66</sup> *Op hom* (PG 44, 149C).

에 맞는 움직임(ἐνέργεια)을 부여한다.<sup>67</sup> 이러한 비물질적인 영혼과 물질적인 몸의 연결은 불가해하다.<sup>68</sup> 한 가지 분명한 것은 영혼과 몸의 관계는 하나님과 하나님의 형상으로서의 영혼의 관계와 유사하다는 점이다.<sup>69</sup> 지성의 지배를 받는 몸은 거울의 거울이다. 하나님의 형상인 영혼이 거울이고, 이 거울의 거울로서 몸이 존재한다. 이 순서를 따라 더 뛰어난 본성을 통해 더 열등한 본성이 아름다워진다. 최고의 아름다움과 참된 선이 하나님 한 분일 때, 지성은 하나님의 형상을 따라 존재함으로써 선할 수 있고, 지성에 의해서 다스려질 때 육체도 형상의 형상일 수 있다.<sup>70</sup>

이 순서가 뒤바뀌는 것이 악이다. 악은 그 자체로 실체가 아니라 선을 부재시킬 때 생겨난다. 지성이 참된 선이신 하나님을 향하지 않고, 오히려 지성의 지배를 받으며 선하게 되어야 할 것을 향할 때 선의 결핍으로서의 악이 생겨난다. 비록 인간의 창조가 무에서 유로의 변화이기에 변화할 수밖에 없는 존재라고 그레고리우스가 이야기하지만,<sup>71</sup> 악의 기원을 존재론적 차원에서 하나님의 창조에 돌리지 않는다. 앞서 언급하였듯이, 변화는 그레고리우스가 원형이신 하나님과 형상인 인간의 존재론적 차이를 강조하여 형상의 의미를 명확하게 하기 위한 설명의 일환이며, 변화 가능성은 하나님의 형상으로 창조되어 하나님을 닮아가는 인간의 본성에 속한다.<sup>72</sup> 오히려, 악의 원인은 인간의 자유로운 선택(προαίρεσις)에 있다.<sup>73</sup>

만약 인간이 자유로운 선택(προαίρεσις)으로 하나님을 부재시킴으로써 악을 행하고, 이로써 하나님의 형상을 훼손하였다면, 인간은 다시 하나님께 동화되어 원형이신 그분을 닮음으로써 하나님의 형상을 회복해야 한다. 그레고리우스에게 하나님의 형상의 회복은 “신성에 참여”(θεότητος κοινωνία)를 의미하는 신격화(θεοποίησιν)로 나타난다.

## 2. 하나님 형상의 회복과 삼위일체 하나님

그레고리우스의 하나님 형상의 회복은 신격화를 의미한다. 이것은 하나님의 본성(φύσις)과 에네르게이아(ἐνέργεια)에 대한 구분에 기초해 있다. 신성에 참여로서의 신격화를 이야기할 때, 그레고리우스는 하나님의 본성이 아니라 그분의 ‘에네르게이아’에 대해 말한다.<sup>74</sup> 에네르게이아는 “본성의 운동”(φύσεως κίνησις)으로서 “하나님이심에 둘러 있는”(περὶ τὸν θεὸν)

<sup>67</sup> *Op hom* (PG 44, 161B, 173D).

<sup>68</sup> 그레고리우스는 하나님의 본질의 단순성과 불가해성이 그분의 형상에게도 해당한다고 말한다. 인간의 지성은 다양한 감각에 퍼져 있지만, 지성은 단순하고 부분으로 나누어질 수 있는 것이 아니다. 단순한 지성이 어떻게 다양한 감각에 퍼져 있을 수 있는지는 불가해하다. *Op hom* (PG, 155A-B, 177B-C).

<sup>69</sup> *Op hom* (PG 44, 161C-D).

<sup>70</sup> *Op hom* (PG 44, 164A-B).

<sup>71</sup> *Op hom* (PG 44, 176A, 184D).

<sup>72</sup> *Perf* (GNO 8/1, 213-214).

<sup>73</sup> *Op hom* (PG 44, 185A).

<sup>74</sup> ἐνέργεια의 적절한 현대어로 번역하는 것이 쉽지 않기에 본 논문은 음역하였다. Cf. Stuart G. Hall, “Introduction to the Translation,” in *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I*, ed. Miguel Brugarolas, Supplements to Vigiliae Christianae 148 (Leiden: Brill, 2018), 71; Raymond Winling, ed. and trans., *Grégoire de Nysse, Contre Eunome I*.147-691 (Paris: Cerf, 2010), 46.

것이다.<sup>75</sup> 에네르게이아는 비실체적(ἀνυπόστατον)이지 않지만, 그 자체로 존재하지 않고 본성에 의해서 존재한다.<sup>76</sup> 본성에 있어 인간을 절대적으로 초월하는 하나님께서 경륜에서 그분의 에네르게이아로 자신을 계시하신다. 신성의 운동인 에네르게이아를 경험한다는 것은 하나님을 경험하는 것이다.

신격화와 관련하여 에네르게이아는 신적인 덕을 의미한다. “선한 에네르게이아들,” 곧 성서 안에 계시된 신적인 덕을 가능한 한 우리의 삶에서 모방하기를 성서는 명령한다.<sup>77</sup> 신적인 덕을 모방하는 것이 “하늘에 계신 하나님의 신성과 완전함을 참으로 모방”하는 것이다.<sup>78</sup> 이때, 그레고리우스의 신격화는 하나님 본성의 관점에서가 아니라 신성의 본성적 운동이며 신적인 덕인 에네르게이아의 관점에서 이해된다. 신격화는 신성과 인성의 혼합이 아니다.<sup>79</sup> 그레고리우스는 인간의 본성이 신성과 혼합될 그 어떤 가능성도 분명하게 거부한다.<sup>80</sup>

그레고리우스의 신격화는 기독교적이다.<sup>81</sup> 타락으로 인해 상실된 하나님의 형상은 오직 성부의 형상이신 그리스도에 의해 회복되고 실현되기에 그리스도가 신격화의 원인이다. 성육신이 신격화 자체로서 ‘그리스도 안에서’ 인간은 하나님께로 상승한다.<sup>82</sup> 이런 생각은 라오디케아의 아폴리나리스에 대한 그레고리우스의 비판에서 분명하다. 아폴리나리스를 비판하면서 그레고리우스가 예수 그리스도의 인성을 강조해야 하는 이유는 그리스도의 성육신 없이 인성의 신격화가 이루어질 수 없기 때문이다.<sup>83</sup> 또한 ‘그리스도 안에서’ 인간이 하나님과 연합되기 때문에 그리스도가 신격화의 중개자이다.<sup>84</sup> 인성을 취하신 그리스도는 자신 안에서 불멸하시는 성부께 인성을 이끄셨다. 이 중개자 안에서 성부는 자격을 상실한 자들을 양자 삼으시고, 적들을 하나님께 참여하게 만드신다.<sup>85</sup> 그리스도는 모범이시기도 하다. 하나님의 형상인 인간이 하나님께 참여하도록 보이지 않는 하나님의 그 형상이신 그리스도가 모범을 제공하신다.<sup>86</sup> 신성의 본성적 운동인 에네르게이아는 그리스도를 통해 계시된 덕이다. “하늘의 하나님의 신성과 완전하심의 참된 모방”은 그리스도의 덕을 모방하는 것이다.<sup>87</sup>

기독교적 신격화는 영속적인 과정(ἐπέκτασις)이다.<sup>88</sup> 신격화의 과정은 인간이 하나님을

<sup>75</sup>“본성의 운동”(φύσεως κίνησις)에 대해 다음을 보라. *Eun* 1.211, 2.150, 2.228-230 (GNO 1, 211, 269, 292-293). “하나님이심에 둘러 있는”(περὶ τὸν Θεὸν)이라는 표현에 대해서 다음을 보라. *Abl* (GNO 3/1, 42-43); *Eun* 3.6.3, 3.5.60 (GNO 2, 182, 186).

<sup>76</sup>*Eun* 1.250-251 (GNO 1, 99-100).

<sup>77</sup>*Prof* (GNO 8/1, 138).

<sup>78</sup>*Prof* (GNO 8/1, 138).

<sup>79</sup>*Cant* (GNO 6, 98).

<sup>80</sup>*Prof* (GNO 8/1, 138).

<sup>81</sup>바울이 그리스도를 바위라고 부르는 것은 그리스도 위에 서서 하나님께로 상승할 수 있기 때문이다.(고전 10:4) *Perf* (GNO 8/1, 192); *Vit Moys* 2.244 (GNO 7/1, 118).

<sup>82</sup>*Or cat* 25 (GNO 3/4, 64).

<sup>83</sup>*Antirr* (GNO 3/1, 169-170).

<sup>84</sup>*Perf* (GNO 8/1, 204-206).

<sup>85</sup>*Perf* (GNO 8/1, 206).

<sup>86</sup>*Perf* (GNO 8/1, 194-195).

<sup>87</sup>*Prof* (GNO 8/1, 135, 138).

뉘아가면서도 어떠한 간극(*διάστημα*) 없이 존재하시는 원형과 시간의 간극 안에 존재하는 모형의 차이가 분명해지는 과정이다. 이 과정은 끝없이 창조주를 모방하고 반영하도록 창조된 인간의 본질이다. 그리스도는 영속적인 신격화 과정(*ἐπέκτασις*)의 추동력이자 목표이다.<sup>89</sup>

이 신격화는 성령 하나님의 사역이기도 하다. 성령 하나님께서 성육신하신 하나님의 에네르게이아를 모방하기를 사랑하도록 타락한 인간의 영혼에 사랑을 지피신다. 그레고리우스는 이 성령론 측면을 아가서 1:15-2:7를 주해하면서 강조하였다.<sup>90</sup> 그레고리우스는 해당 구절을 해설하면서 궁수-화살-화살촉의 유비를 통해 삼위일체 하나님께서 신부인 영혼에게 신랑에 대한 사랑을 불러일으키시기 위해 행하시는 일을 설명한다.<sup>91</sup> 이때 궁수는 성부 하나님이고, 궁수가 쏜 화살은 성자 하나님이다. 흥미로운 것은 이 화살의 축에 성령 하나님이 묻어 계신다는 그레고리우스의 설명이다. 이로써 신부의 심장은 사랑이신 성부 하나님께서 쏜 사랑이신 성자 하나님의 화살을 맞게 되는데, 이때 가장 먼저 신부의 심장에 부딪혀 심장을 열고 들어가는 부분은 성령 하나님이다. 다시 말해, 신부는 신랑이신 성자 하나님을 맞아들일 수 있는 것은 성령 하나님에 의해서이다. 이와 같은 유비로 성령 하나님의 사역을 설명하면서, 그레고리우스는 성령 하나님께서 신랑을 향한 신부의 사랑을 불지핀다고 말하고 있다. 성령 하나님에 의해서 신부는 신랑을 향한 사랑으로 뜨겁게 되며(*έρωτικῶς*),<sup>92</sup> 이로써 신랑이신 성자 하나님의 덕을 모방하여 그분에게 참여하게 된다. 그러므로 성자 하나님의 에네르게이아를 모방하여 하나님께 참여하는 신격화는 성령 하나님의 사역이다.

#### IV. 아우구스티누스

##### 1. 하나님의 형상의 두 가지 측면

아우구스티누스는 창세기 1:26-27절을 따라 인간을 하나님의 형상으로 정의하면서, 무엇보다 인간의 지성(*mens*)이 하나님의 형상임을 강조하였다.<sup>93</sup> 이때, 아우구스티누스에게 인간

<sup>88</sup>영혼이 선에 대한 포만으로 인해 하나님으로부터 멀어졌다는 오리게네스(Origenes, c.185-c.253)의 주장(*De principiis* 1.8.4)에 대한 그레고리우스의 비판이다. Manlio Simonetti, ed. and trans., *Gregorio di Nissa: La vita di Mosè* (Roma: Fondazione Lorenzo Valla, 2011), xxxiii.

<sup>89</sup>Simonetti, *La vita di Mosè*, 327; *Vit Moys* 2.244 (GNO 7/1, 118,13-24); cf. 빌 3:12-13.

<sup>90</sup>*Cant* 4 (GNO 6, 127-129).

<sup>91</sup>궁수-화살-화살촉 유비의 삼위일체론적 함의에 대한 논의는 다음을 참고하라. Sarah Coakley, "Gender, Trinitarian Analogies, and the Pedagogy of The Song," in *Re-thinking Gregory of Nyssa* (Malden: Blackwell Publishing, 2004), 1-13; Volker H. Drecoll, "Spuren von Trinitätstheologie in den Hoheliedhomilien Gregors von Nyssa," in *Gregory of Nyssa, In Canticum Canticorum*, eds. Giulio Maspero, Miguel Brugarolas and Ilaria Vigorelli, *Supplements to Vigiliae Christianae* 150 (Leiden: Boston: Brill, 2018), 180-99. 비록 이 유비가 그레고리우스의 삼위일체론 이해를 위한 구체적인 단서를 제공하지는 않는다고 하더라도, 이 유비가 삼위일체를 언급하고 있고, 특히 삼위 중 성령 하나님의 역할을 강조하고 있다는 점은 분명하다.

<sup>92</sup>*Cant* 1 (GNO 6, 27).



지성이 하나님의 형상이라는 것은 크게 두 가지를 의미한다. 첫째, 인간 지성이 삼위일체적 구조로 되어 있는 것이다.<sup>94</sup> 지성은 자기 자신을 인식하고 자기 자신을 사랑할 때, 지성, 지성의 자기 이해, 그리고 자기 사랑이라는 삼위일체성이 나타난다. 이런 인간 지성의 삼위일체론적 구조가 원형이신 삼위일체 하나님의 형상(*imago*)일 수 있다. 이런 구조적 측면 외에, 인간 지성이 하나님의 형상이라는 것이 의미하는 역동적 측면이 있다. 지성이 하나님의 형상이라는 것은 하나님을 수용할 수 있고 하나님께 참여할 수 있음을 의미한다.<sup>95</sup> 하나님의 형상으로서의 인간 지성은 하나님께 가까이 갈수록 하나님으로 말미암아 확장된다.<sup>96</sup>

이 두 가지 측면 중 아우구스티누스는 두 번째 측면이야말로 지성이 하나님의 모상으로서 위대함을 드러낸다고 강조하였다.<sup>97</sup> 이것은 이 두 측면 사이의 관계성에 대한 그의 설명에서 드러난다. 아우구스티누스는 지성이 자기 자신을 기억하고, 이해하고, 사랑하기 때문이 아니라, 지성이 그것의 모상으로 창조된 하나님을 기억하고 이해하고 사랑하기 때문에 하나님의 형상이라고 말하였다.<sup>98</sup> 더욱이 아우구스티누스는 지성이 하나님을 사랑할 때 자신을 비뚤어지지 않고 제대로 사랑하게 되고, 하나님의 모상이 되는 것을 그치지 않고, 새로워지고 쇄신되며 불행에서 행복으로 옮긴다고 말한다.<sup>99</sup> 만약 지성이 원형이신 하나님께 참여하지 않는다면, 지성은 참된 자기 자신보다 더 못해지고 참된 자기 자신을 이해하고 사랑하는 것이 아니기에 구조적 측면 또한 온전하지 못하다.<sup>100</sup>

외적 인간(*exterior homo*)과 내적 인간(*interior homo*)에 대한 아우구스티누스의 설명에서도 하나님의 형상의 구조적 측면이 역동적 측면에 의존함을 보여준다. 아우구스티누스는 몸에 해당하는 외적 인간과 지성에 해당하는 내적 인간을 구분하고 각각에 나타나는 구조적인 삼위일체성을 설명한다. 지성의 인식과 관련하여 긴밀하게 연결돼 있는 외적 인간과 내적 인간

<sup>93</sup> *trin.* 15.11 (CCSL 50A, 475).

<sup>94</sup> *trin.* 15.11.

<sup>95</sup> *trin.* 14.6, 11 (CCSL 50A, 429, 436). Goulven Madec이 잘 지적하였듯이, 아우구스티누스의 역동적 정의는 앞서 오리게네스의 *Prin.* 1.3.8.과 유사하다. 특히 아우구스티누스가 *capere deum* 혹은 *capax dei*라는 용어를 사용한 것은 루피누스의 번역으로부터 차용한 것으로 보인다. *Prin.* 1.3.8., “*ex spiritus sancti confirmatione atque indesinenti sanctificatione, per quam solam deum capere possunt*”; *Prin.* 3.6.9., “*cum capaces dei fuerint effecti*.” Goulven Madec, “Capax Dei,” in *Augustinus Lexikon*, 1:728; Berthold Altaner, “Augustinus und Origenes,” in *Kleine patristische Schriften*, ed. Günter Glockmann (Berlin: Akademie Verlag, 1967), 224-252; G.J.M. Bartelink, “Die Beeinflussung Augustins durch die Griechischen Patres,” in *Augustiniana Traiectina*, eds. Jan den Boeft and Johannes van Oort (Paris: IEA, 1987), 15-17.

<sup>96</sup> *conf.* 1.6 (CCSL 27, 3).

<sup>97</sup> *trin.* 14.11 (CCSL 50A, 436).

<sup>98</sup> *trin.* 14.15 (CCSL 50A, 442): “*haec igitur trinitas mentis non propterea dei est imago quia sui meminit mens et intellegit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intellegere et amare a quo facta est.*”

<sup>99</sup> *trin.* 14.18 (CCSL 50A, 446): “*iam enim se non peruerse sed recte diligit cum deum diligit cuius participatione imago illa non solum est, uerum etiam ex uetustate renouatur, ex deformitate reformatur, ex infelicitate beatificatur.*”

<sup>100</sup> *s.* 96.2, 330.3; *en. Ps.* 118.8.2.

은 두 가지 삼위일체성을 가진다. 첫째는 외부적 인간인 몸과 관련된 것으로서 물체의 상(*species*)과 감각 안에서 상과 이 둘을 묶는 의지이다. 두 번째 삼위일체성은 내적 인간인 지성 안에 발생하는 것으로서 기억 안에 있는 상(*species*)과 지성의 시야 안에 있는 상, 그리고 이 둘을 묶는 의지이다. 이 두 삼위일체성을 아우구스티누스는 봄(*uisio*)으로 설명한다. 곧, 감각의 봄과 지성의 봄이다. 외적 인간의 삼위일체성은 육체적 감각인 시각이 외적 사물의 상을 봄과 관련되어 있다. 마찬가지로 내적 인간의 삼위일체성은 지성의 눈이 기억의 상을 봄으로써 발생한다.<sup>101</sup>

두 가지 삼위일체성과 두 단계의 봄을 통해 정신은 형성(*formatio*)된다. 아우구스티누스에 따르면 인간 지성은 지성의 눈이 기억 안에 수용된 상을 주시할 때 지성이 그 상을 따라 형성된다. 비록 지성은 비물체적이지만, 지성의 눈이 외적 인간을 통해 기억 안에 들어온 외부적 물체의 상을 주시할 때, 지성은 그 물질적 상을 따라 형성된다. 이것은 지성의 비물체성의 훼손이며, 지성이 자기 자신답지 않게 변형(*deformatio*) 됨을 의미한다.<sup>102</sup> 인간 지성이 하나님의 형상답기 위해서 지성의 시야는 하나님께 정향 되어야 한다. 하나님께 정향 되는 지성의 시야 없이는 지성의 자기 이해와 자기 사랑은 온전할 수 없다.

그러기에 하나님의 형상은 아우구스티누스에게 정태적이지 않고 역동적이다. 인간은 하나님의 형상으로서의 삶을 살도록 창조되었다. 아우구스티누스에게 이런 인간의 역동적 삶은 천사들의 그것과 닮았다. 그는 『고백록』 12-13권에서 창세기 1:1-2를 주석하면서 천사들에 대해 논한다. 천사들은 본성적으로 불멸하도록 창조된 것은 아니다. 그러나 영원하신 하나님께 접촉하여 하나님의 영원성과 불변성을 향유함으로써 시간을 초월한다.<sup>103</sup> 천사들은 하나님께 참여함으로써 더욱 뜨거워진다.<sup>104</sup> 이런 천사들의 생명과 마찬가지로, 인간 역시 선과 지복이신 하나님께 참여함으로써 더욱 선해져야 하는 하나님의 형상이다.<sup>105</sup>

## 2. 하나님의 형상과 삼위일체 하나님

하나님의 형상인 지성의 역동성은 삼위일체 하나님의 은혜에 기인한다. 이 측면은 먼저 천사들에 대한 아우구스티누스의 생각에서 뚜렷하게 드러난다. 앞서 언급하였듯이, 천사들은 하나님을 직관하는 삶을 산다. 이로써 그들은 본성적으로 불변하는 것은 아니지만, 하나님을 향유함으로써 하나님의 영원성을 누린다. 여기에 기독교론적이고 성령론적 함의가 있다. 아우구스티누스에 따르면 천사들은 창조하시는 지혜에 의해서 창조된 지혜이며, 하나님의 빛이신 성자 하나님에 의하여 조명을 받아 빛이 된 존재들이다.<sup>106</sup> 특히 창세기 1:3에 대한 아우구스티

<sup>101</sup> *trin.* 11.16 (CCSL 50, 353).

<sup>102</sup> *trin.* 11.6 (CCSL 50, 339).

<sup>103</sup> *conf.* 12.9, 15 (CCSL 27, 221, 223).

<sup>104</sup> *conf.* 12.21.

<sup>105</sup> *trin.* 6.9 (CCSL 50, 238). 이것이 불가해한 하나님을 탐구해야 할 이유이기도 하다. 불가해하지만 선하신 하나님을 탐구하는 과정 가운데 인간은 더욱 선해지기 때문이다. (*trin.* 15.2 [CCSL 50A, 461]).

<sup>106</sup> *conf.* 12.20 (CCSL 27, 225-226); 13.3 (CCSL 27, 243).

누스의 주석은 이 점에서 흥미롭다. 그는 이 구절을 빛이신 성자 하나님을 주시함으로써 빛으로 존재하는 천사들을 가리키고 있다고 해석한다.<sup>107</sup> 그에게 창세기 1:3은 거룩한 도성을 의미한다. 이 도성의 근원은 성부 하나님께 있고, 천사들은 하나님의 빛이자 말씀(*uerbum*)이신 성자 하나님으로부터 빛을 받아 빛으로 존재한다.<sup>108</sup>

그렇다면 왜 빛으로부터 어둠이 생겨났는가? 창세기 1:3을 주석하면서 아우구스티누스는 성령의 사역을 이야기한다. 기독교적 창조는 성령론적 측면에서 유지된다. 그에 따르면 빛이신 말씀으로부터 떨어지지 않을 수 있는 것은 모든 변화되는 것 위에 운행하시는 하나님의 선물(행 2:38)인 성령이 천사들을 말씀과 하나님을 향하도록 이끄시기 때문이다.<sup>109</sup> 심지어 아우구스티누스는 성령을 통해 하나님께 정향 되어 있지 않으면 거룩한 도성은 심연이 될 것이라 말한다.<sup>110</sup> 성령은 심연을 향하는 욕망(*cupiditas*)이 아닌 하나님을 향한 사랑을 불러일으키는 사랑이시다(롬 5:5).<sup>111</sup>

하나님의 형상인 인간 지성도 하나님께 정향 하는 것은 삼위일체 하나님의 은혜에 기인한다. 이것은 자유 의지의 왜곡으로 최고선이신 하나님을 결핍시키는 악을 행하는 인간 정신에게 더욱 타당하다. 인간은 육신적 감각을 통해 들어오는 물체적 형상에 지성의 봄(*uisio*)을 집중함으로써 물화된다. 이것은 하나님의 형상의 훼손이다. 영혼이 영혼보다 못한 것들을 향한 욕망으로부터 정화되어 하나님의 형상으로의 회복을 위해 하나님은 인간이 되셨다. 지성이 바라보아야 할 보이지 않는 하나님이 보이는 인간으로 오신 것이다. 성자 하나님은 말씀으로서 성부 하나님과 동일한 본성을 가지신 성부 하나님의 그 형상(*Imago dei*)이신데, 그분께서 인간이 되시어 육체적 감각을 통해 시간과 공간 안에 있는 물질을 통해서 지각하고 인식해야 하는 인간의 시야를 자신을 통해 하나님께로 돌리게 하신다.<sup>112</sup>

여기에는 지성의 정화를 위한 그리스도의 두 본성의 위격적 연합에 대한 아우구스티누스의 강조가 전제된다. 앞서 언급했듯이, 내적 인간인 지성은 외적 인간인 감각을 통해서 외부적 물체에 대한 상을 얻고 그 상을 바라봄으로써 인식한다. 그런데, 지성은 감각을 통해 들어온 시간적이고 물질적인 대상을 인식하는 것으로 그치지 않아야 한다. 왜냐하면 지성은 하나님의 형상으로 하나님을 향해 정향 되어 있도록 창조되었기 때문이다. 그러기에 아우구스티누스에 따르면, 하나님의 형상인 지성은 시간적이고 물질적인 대상에 대한 인식에서 영원한 것에 대한 앞으로 나아가도록 창조되었다.<sup>113</sup> 곧, 시간적이고 물질적인 사물에 대한 인식인 지식(*scientia*)에서 영원한 것에 대한 앎인 지혜(*sapientia*)로 진보하는 것이 지성의 올바른 움직임이다. 혹은 아우구스티누스는 인간적인 것들에 대한 앎인 지식(*scientia*)으로부터 신적인 것에 대한 앎인 지혜(*sapientia*)로 나아가는 것이 지성의 작용이라고도 말하였다.<sup>114</sup> 지성이 지식

<sup>107</sup> *conf.* 13.11 (CCSL 27, 247); *ciu.* 11.9 (CCSL 48, 329-330); *Gn. litt.* 1.4.9; 2.8.16 (CSEL 28/1, 7, 43).

<sup>108</sup> *ciu.* 11.24.

<sup>109</sup> *conf.* 13.11 (CCSL 27, 247).

<sup>110</sup> *conf.* 13.9 (CCSL 27, 245-246).

<sup>111</sup> *conf.* 13.8 (CCSL 27, 245); *ciu.* 12.9 (CCSL 48, 364).

<sup>112</sup> *trin.* 7.5 (CCSL 50, 253-253).

<sup>113</sup> *trin.* 12.4, 25 (CCSL 50, 358, 379).

(*scientia*)을 통해 지혜(*sapientia*)로 진보하지 않고 시간적이고 물질적인 사물에 대한 애착에 머물러 있는 것이 지성의 변형(*deformatio*)이며 하나님의 형상의 훼손이다.

지성이 하나님의 형상으로 회복되기 위해서는 지식(*scientia*)으로부터 지혜(*sapientia*)로 진보할 수 있어야 한다. 이를 위해 인성과 신성의 위격적 연합을 이룬 성육신이 필요함을 요한복음 1:1-14가 가르친다. 요한복음의 첫 장의 첫 다섯 구절은 하나님이신 영원하신 말씀(*Logos*)에 대한 묘사로서 지혜의 대상이다. 이어서 14절까지 이어지는 구절들은 그 영원하신 말씀이 시간 안에 들어오신 인간에 대한 묘사로서 지식의 대상이다. 이러한 구성을 통해 요한은 성육신하신 그리스도에 대한 지식(*scientia*)을 통해 하나님이신 영원하신 말씀에 대한 지혜(*sapientia*)로 나아가야 함을 가르쳤다.<sup>115</sup> 성육신하신 하나님이신 그리스도를 봄으로써 지성은 시간적이고 물질적인 실재에 대한 지식으로부터 영원하신 하나님에 대한 지혜로 진보할 수 있다.<sup>116</sup> 성육신이 지성의 병에 적합한 치료제이다.<sup>117</sup>

정화와 치료의 시작은 성령 하나님의 사역에 있다. 창세기 1:3에서 빛과 어둠으로 나뉜 것은 마니교의 주장처럼 존재론적 이원론에 기인하지 않는다.<sup>118</sup> 모든 천사들은 본성에서 동일하나, 의지의 바름과 비뚤어짐에서 다르다.<sup>119</sup> 창세기 1:3의 빛은 하나님을 향한 거룩한 사랑으로 불타오르기에 하나님의 빛을 받으며 하나님을 향유하는 천사들이다. 반면, 어둠은 하나님을 향한 사랑이 왜곡되어 자기 자신을 사랑하며 교만(*superbia*)으로 부풀어 오른 천사들이다. 빛과 어둠이 의지의 문제이듯이, 인간 지성에게도 의지와 사랑이 하나님의 형상으로서의 삶에 중요하다. 인간이 자유의지에 의해 하나님을 의지적으로 떠나기에, 사랑이신 성령은 인간 지성이 자신을 말씀의 빛으로 전향하고 그 빛을 사랑하도록 만드셔야 한다. 빛이시며 하나님의 그 형상이신 그리스도로 향하게 하고 사랑하게 하는 것은 성령 하나님의 사역이다.<sup>120</sup> 성령 하나님께서 그리스도를 지식(*scientia*)임과 동시에 지혜(*sapientia*)로 사랑하고 믿게 하심으로써 지성은 물질적 몸을 통해 영원한 하나님을 바라보며 정확된다.<sup>121</sup> 빛의 자녀와 어둠의 자녀를 구분하는 것은 성령 하나님께서 선물로 주시는 사랑이다.<sup>122</sup>

## V. 분석 및 결론

지금까지 오리게네스, 니사의 그레고리우스, 그리고 아우구스티누스의 인간론을 살펴보았

<sup>114</sup> *trin.* 14.3 (CCSL 50A, 423).

<sup>115</sup> *trin.* 13.2 (CCSL 50A, 381-382); Goulven Madec, *La patrie et la voie: Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin* (Paris: Desclée, 1989), 217-222.

<sup>116</sup> *f. et symb.* 8 (CSEL 41, 11-12).

<sup>117</sup> *trin.* 4.24 (CCSL 50, 191); *uera rel.* 45.

<sup>118</sup> *ciu.* 11.22.

<sup>119</sup> *ciu.* 11.24.

<sup>120</sup> *trin.* 7.5-6; 15.32 (CCSL 50, 253-254; 50A, 507).

<sup>121</sup> *trin.* 4.24-25.

<sup>122</sup> *trin.* 15.32 (CCSL 50A, 507).

다. 이들의 인간론에는 몇 가지 차이점이 있다. 무엇보다 오리게네스의 영혼선재설을 그레고리우스와 아우구스티누스는 수용하고 있지 않다. 또한, 창세기 1:26의 형상과 닮음을 구분하고 있는 오리게네스에 비해 다른 두 교부는 이 두 개념을 뚜렷하게 구분하지 않는다. 하나님의 형상의 회복과 관련되어 논의되는 기독교론에 대한 이해에도 차이가 있다. 오리게네스는 그리스도 영혼의 선재를 주장하면서 이 영혼과 로고스의 의지적 연합을 강조한다. 그에게 이 연합은 첫 번째 창조 때부터이다. 그러나 오리게네스식의 이중 창조를 거부하는 그레고리우스와 아우구스티누스는 그리스도의 영혼의 선재를 부정하고, 그리스도의 인격 안에 두 본성의 연합이 의지적인 것이 아니라 위격적임을 강조한다. 그레고리우스의 본성과 에네르게이아의 구분에 대한 고민은 오리게네스와 아우구스티누스에게 뚜렷하게 나타나지 않는다. 덕을 하나님의 에네르게이아로 보면서 그 덕에 참여하는 것이 하나님을 닮아가는 것임을 그레고리우스는 주장하였다. 하나님께 참여하여 그분을 닮아가는 것이 영속적인 과정(ἐπέκτασις)임을 강조한 것도 그레고리우스이다. 아우구스티누스의 인간론의 특이성도 있다. 외적 인간과 내적 인간의 관계성에 대한 고민과 지성의 정화를 위한 지식(*scientia*)과 지혜(*sapientia*)이신 그리스도에 대한 깊은 숙고는 오리게네스와 그레고리우스에게 뚜렷하게 나타나지 않는 아우구스티누스의 신학적 숙고이다.

이런 차이에도 불구하고 세 명의 고대교회의 신학자들은 인간의 창조에 대해 다음과 같은 공통점을 보인다.

첫째, 인간은 하나님의 형상으로서 하나님을 닮아 가도록 창조되었다. 하나님의 형상은 역동적이다.

둘째, 하나님 형상의 역동성은 하나님과 인간의 존재론적 차이에 기인한다. 실체적으로 최고선이신 하나님께 참여하여 닮아갈 때만 인간은 우유적으로 선을 소유하게 된다. 이것이 창조의 목적이다.

셋째, 형상으로서 하나님을 닮아가는 것은 삼위일체 하나님의 호의이다. 하나님의 형상인 인간 영혼은 성령 하나님의 사랑 안에서 보이지 않는 하나님의 형상이신 그리스도를 통해 존재를 주신 성부 하나님께로 정향 된다.

넷째, 악은 자유의지에 의한 선의 결핍이다. 이때, 선은 최고선이신 하나님이다.

다섯째, 하나님 형상의 회복 역시 삼위일체 하나님의 은혜이다.

이 다섯 가지 공통적 의견은 창세기 1장에서 말하는 인간 생명이 무엇인지를 답한다. 인간의 생명은 식물과 같이 생장하는 것만도, 동물과 같이 감각적 능력을 발휘하는 것만도 아니다. 인간의 생명은 지성적 활동에 있다. 이때, 지성적 활동은 하나님의 형상으로서 삼위일체 하나님의 은혜를 통해 하나님을 닮아가는 것이다. 하나님을 향한 참여와 닮음의 역동성 안에 있는 인간이야말로 참된 생명을 누리고 있다. 삼위일체 하나님의 은혜를 통해 하나님의 형상답게 존재함으로써 하나님을 닮아감이 하나님의 형상으로 창조된 인간의 참된 생명이다.

## 이충만 교수의 “하나님의 형상인 인간의 생명”에 대한 논찬

정 지 련

이충만 교수는 하나님의 형상이란 성서의 개념을 초기 교부들이 어떻게 해석했는지를 보여주고자 한다. 이 교수는 이를 위해 동방교회의 오리게네스와 니사의 그레고리우스, 서방교회의 아우구스티누스를 살펴본 후 교부들의 인간론을 다음과 같이 정의한다. “인간은 하나님의 형상으로서 하나님을 닮아가도록 창조되었다.”

### 1. 하나님의 형상

하나님의 형상은 이스라엘뿐 아니라 주변 세계에서도 중요한 개념이었다. 고대 근동 사회는 왕에게 신의 형상을 부여했다. 이집트의 파라오는 자신이 신의 형상임을 선포하면서, 그가 통치하는 지방마다 자신의 초상을 세워 자신이 이 땅의 지배자임을 알렸다. 바벨론 신화도 왕을 신의 형상으로 소개하면서 신이 자신을 섬기도록 사람들을 창조했다고 말한다. 따라서 백성들은 신들을 섬기기 위해 창조되었으며, 신의 형상인 왕에게 절대복종해야 한다는 것이다. 이와 같이 고대 근동의 인간 창조 신화에서는 신의 형상이란 개념이 다분히 통치 이데올로기적인 요소를 내포하고 있다.

그러나 구약성서는 모든 인간에게 하나님의 형상 개념을 적용한다. 즉 왕만이 아니라 모든 사람이, 남자만이 아니라 남녀 모두가 하나님의 형상이라는 선포는 무엇보다도 만민 평등을 선포하는 메시지라 할 수 있다. 그 누구도 노예로 태어나지 않았으며, 모든 인간은 이 땅에서 자신의 삶을 실현할 권리를 갖고 있다는 것이다. 이러한 메시지는 당시의 정치사회적 상황을 감안하면, 가히 혁명적인 발상이 아닐 수 없다.

그러나 히브리 성서뿐 아니라 고대 근동의 신화들은 신의 형상을 상징적인 것으로만 이해하지는 않았다. 그들에게 신의 존재는 명백하게 전제되어 있었다. 하나님의 형상이란 신과 연합한 자에게 주어지는 이름이었다.

사실 고대인들에게 신의 ‘형상’은 단지 조각물에 불과한 것이 아니었다. 그들에게 신상은 신의 현존, 즉 신 자체를 의미했다. 그들은 신상을 만든 후 의례 행위를 거행하면 신상에 신이 내주하게 된다고 믿었다. 따라서 그들에게 신의 형상은 곧 신이었다. 따라서 고대의 왕들이 자신을 신의 형상으로 자처하는 것은 자신을 신으로 선포하는 것이라 할 수 있다. 그러면 인간을 하나님의 형상으로 선포하는 성서는 인간을 신으로 선포하는 것인가? 그러나 이방인의 신상 숭배를 거부하는 히브리인들은 하나님에 대한 형상 제작마저도 금지한다. 그 어떤 피조물도 하

나눔이 될 수 없다는 것이다.

그렇다면 인간을 하나님의 형상으로 선포하는 메시지의 의미는 무엇인가? 이 물음 앞에서 이 교수는 세 교부들의 하나님 형상 이해를 살펴본 후 교부들의 하나님의 형상 이해를 다음과 같이 제시한다. 첫째, 인간에게 하나님의 형상이 주어졌다는 것은 인간이 “존재론적 차이에도 불구하고 하나님의 은혜에 의해” 하나님을 닮아가도록 창조되었다는 메시지라는 것이다. 인간은 하나님과 친교를 나누는 삶, 즉 신화(神化 theosis) 혹은 성화로 부름 받은 존재라는 것이다. 이러한 해석에 이의를 제기할 교부학자들은 없을 것이다. 초기 교부들 모두는 성육신의 목적을 신화에서 찾기 때문이다. “하나님이 인간이 되신 것은 인간으로 하여금 하나님이 되도록 하기 위함이다.”

## 2. 하나님의 형상과 지성

이 교수는 또한 이러한 전제 하에서 초기 교부들의 사상을 다음과 같이 요약한다. 첫째, 현실에 존재하는 악은 선의 결핍이다. 둘째, 인간에게 주어진 하나님의 형상은 지성이다.

이러한 두 가지 명제들은 플라톤 철학에서 유래한 사상들이다. 플라톤 철학은 모든 존재의 근원은 하나이기에 악은 비실재이며, 정화된 지성은 이데아를 관상할 수 있으며 관상을 통해 이데아와 일치할 수 있다고 주장한다.

동방교회의 초기 교부들은 당대의 지성인들에게 사상적 배경을 제공해주었던 플라톤 철학을 단지 기독교 신앙을 전달해줄 개념적 도구로만 바라보지 않았다. 그들은 플라톤 철학에서 예수 그리스도 안에서 계시된 하나님의 계시를 해명해줄 수 있는 적절한 소재를 찾았다고 생각했다. 특히 오리게네스는 플라톤 철학을 적극적으로 받아들였다.

그러나 동방교회는 니케아 공의회(325년) 전후로 기독교 복음의 뿌리가 플라톤 사상이 아니라 구약성서 영성이라는 사실을 인식하기 시작했다. 이러한 인식을 통해 창조주와 피조물의 질적 차이를 강조하는 ‘무로부터의 창조’ 교리가 신학의 전면에 부각되면서 기독교 신앙에 수용된 플라톤 철학에 일대 수정이 가해진다. 인간은 하나님과의 친교를 통해 하나님이 되는 것이 아니라 오히려 참된 인간이 된다는 성서의 진리를 재확인하고, 하나님이 인간을 만나는 인간의 중심은 지성이 아니라 마음임을 강조한다. 그리고 악을 단순히 선의 결핍이라고 바라본 초기 교부들의 사상도 수정한다. 악의 일차적 원인은 인간의 자유로운 선택이 아니라 악한 영의 집요한 유혹과 공격에 있다는 것이다.

이러한 맥락에서 제 5차 콘스탄티노플 공의회는 553년 오리게네스의 플라톤적 세계관을 이단 사상으로 정죄한다. 동방교회는 물론 오리게네스와 에바그리우스의 지성적 관상 전통을 금지하지는 않았지만, 지성의 관상은 점차 “마음의 기도”로 대체되었다. 그러나 서방교회에서는 오리게네스가 수용한 신플라톤주의와 지성적 관상 전통이 저항 없이 받아들여졌다.

이러한 맥락에서 논찬자는 이 교수의 두 번째 논제에 물음을 제기한다. 오리게네스와 아우구스티누스가 신플라톤주의의 영향 하에서 신학과 영성 사상을 전개한 것은 분명하다. 그러나 4세기 카파도키아 교부 가운데 한 사람인 니사의 그레고리우스가 오리게네스와 아우구스티

누스와 마찬가지로 지성을 하나님이 인간을 만나는 장소로 생각했을까?

물론 이 교수가 인용했듯이 그레고리우스의 초기 저서들에는 지성을 하나님의 형상으로 간주하는 구절들이 종종 나타난다. 그러나 후기 저서(『아가 주석』과 『모세의 생애』)에서는 지성의 활동이 중단될 때 비로소 하나님의 빛을 바라보게 된다고 말하거나, 지성의 활동을 멈추게 만드는 암흑을 하나님께서 자신을 나타내시는 장소로 제시한다. “하나님은 암흑이라는 은밀한 곳에 홀로 계시는 분이지만, 동시에 그 은밀하고 신비스러운 암흑 속으로 우리를 이끄시는 분이시기도 하다”(『모세의 생애』, 129). “하나님 보기를 갈구했던 모세는 이제 하나님을 어떻게 볼 수 있는지 깨닫게 되었다. 즉, 하나님이 어디로 인도하든지 그를 따르는 것이 곧 하나님을 보는 것이다”(『모세의 생애』, 163).

동방교회 전문가 라우스는 니사의 그레고리우스를 다음과 같이 요약한다. “플라톤적 의미의 관상은 그레고리오가 추구하는 길의 목표가 아니라 오히려 중간단계에 속하는 것이다. ... 그 길은 마지막 단계에 가서는 관상을 초월하게 된다”(앤드루 라우스/배성옥 옮김, 『서양신비사상의 기원』, 133). 동방교회 영성과 신학의 특징이라 할 수 있는 부정신학과 마음의 영성은 이미 니사의 그레고리우스에게 나타난다는 것이다.



## 폴 틸리히의 문화신학에 대한 상호문화적 비판: 베른하르트 발덴헬스의 타자 현상학을 중심으로\*

신 용 식

(부산장신대학교, 학술연구교수)

### I. 들어가기

본 연구를 통하여 필자는 오늘날 조직신학이 염두에 두어야 하는 문화신학을 상호문화적 관점에서 재조명하고자 한다. 일반적으로 문화신학은 “문화적 창조행위의 종교적 차원을 해석하여 끄집어내고 그리고 그것을 이미 내려진 신학적 판단들의 배경 속에서 평가하고 하나의 특정 사회-문화적 상황을 통해 부여된 신학적 요청들을 인지하고 수용하는 조직신학적 프로젝트”를 의미한다.<sup>1</sup> 우리는 나의 것도, 그렇다고 타인의 것도 하나님을 진술함에 있어 절대적인 조건이 될 수 없을 뿐 아니라, 충분조건으로 간주될 수 없음을 알고 있다. 그 이유는 하나님 경험이 문화에 따라 각기 다른 양상을 띠고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 문화적 다양성이 상관관계를 맺는 생활세계 속에서 신학의 학문적 전개를 구현해야 하는 것은 조직신학이 결코 간과할 수 없는 핵심 과제들 중의 하나이기에 본 연구에서는 이를 상호문화적 관점에서 다루고자 한다.

문화신학의 상호문화적 전개가능성을 살피고자 본 연구는 우선은 문화신학의 핵심적인 구성요소를 제시한 폴 틸리히(Paul Tillich, 1886~1965년)의 문화신학을 하나의 주춧돌로 삼을 것이다. 하지만 그의 문화신학이 지금으로부터 대략 한 세기 이전의 작업이기에 그의 논의를 직접적으로 우리 시대에 적용하기란 여간 어려운 일이 아닐 수 없다. 그렇기에 우리에게 요구되는 것은 이미 세계화된 우리의 생활세계 속에서 그가 남겨놓은 연구물음을 제고할 수 있는 학문적 안목을 추가로 요청하는 것이다. 그의 문화신학은 문화와 종교의 상관관계에 기초하여 문화적 형식 속에서 종교적 내용이 어떻게 현상하는지를 비판적으로 분석하는 데에 주력하고 있다. 그는 문화신학을 조직신학의 핵심적인 프로그램으로 기획하기는 하였지만, 종교적 내용의 문화적 해석학으로 충분히 그 논의를 발전시키지 않았다.<sup>2</sup> 무엇보다 다양한 문화들이 뒤섞

\*이 논문은 2022년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구(NRF-2022S1A5B5A16050750)이며, 수정 및 보완을 거친 후 학술지에 투고할 계획임.

<sup>1</sup>Peter Haigis, “Kulturtheologie,” *RGK* Bd. 4, 1854.

<sup>2</sup>필자는 이전 한 연구에서 틸리히의 문화신학이 분석적 경향을 지배적으로 띠고 있었기에 그것의 해석학적 과제를 충분히 전개하지 않았음을 비판적으로 살핀 적이 있다. 이 글에서 필자는 문화신학의 해석학적 전개를 위한 또 다른 발판으로 김광식의 토착화신학을 조명한 바 있다. 그러나 틸리히 문화신학을 상호문화적

여 각기 나름의 의미를 형성하면서 사회라는 거대한 체계를 구성하고 있는 오늘날의 시점에서 문화신학은 단순히 문화적 형식을 통해 현상하는 종교적 본질의 발견으로만 규정되기에는 무리가 따른다.

필자는 종교와 문화의 상관관계에 기초한 문화신학의 분석적 의제를 수용하면서 오늘날 문화연구를 통하여 문화 자체의 상호적 속성을 충실히 구현하는 문화신학의 지평적 확장이 모색될 필요가 있다고 본다. 이러한 의미에서 문화신학을 세계화 현실 속에서 다시금 재조명하고자 상호문화철학, 특히 베른하르트 발덴헬스(Bernhard Waldenfels, 1934년~)의 타자현상학(Phänomenologie des Fremden)<sup>3</sup>을 문화신학의 확장을 위한 비판적 렌즈로 활용하고자 한다. 필자는 타자 현상학이 우리에게 던지는 가장 큰 기여가 주체성의 절대적 근간 위에 자리한 서구의 전통적인 합리성으로부터 나와서 더 근원적인 합리성의 기저가 타자성에 있음을 천명했다는 데에 있다고 본다. 그리고 그는 타자와 주체가 주고받는 반응적 행위 그 자체를 들여다보면서 문화를 한 공동체를 동질성있게 구성하는 실체로 보기보다, 타자와 주체의 끊임없는 상호작용을 통해 형성된 그리고 형성되고 형성될 공동체의 의미조직체로 보았다. 그 역시 타자의 요구와 이에 대한 주체의 반응적 상관관계를 문화의 본질적 속성으로 보고 있다는 점에서 틸리히의 질문-답변-상관관계의 신학적 구조와 유사하다고 볼 수 있기에 문화신학을 상호문화적 지평으로 확대하여 재해석하기 위한 렌즈로 활용되기에 충분한 여지를 지니고 있다.

위의 두 학자들을 통하여 문화신학의 상호문화적 전개의 가능성과 지향점을 모색하고자 아래에서는 우선 틸리히의 문화신학이 지닌 학문적 의의를 다룰 것이다(Ⅱ). 다만 본 연구가 그의 문화신학의 변천사를 다루지 않기에 그 문화신학의 학문적 특징만을 제시하는 것에 만족하고자 한다. 이어서 발덴헬스의 타자 현상학이 지닌 학문적 의의를 타자성 및 상호문화성을 중심으로 조명할 것이다(Ⅲ). 끝으로 이 둘을 논의를 해석학적으로 종합함으로써 이른바 상호문화적 조직신학의 가능성을 필자 나름의 관점을 약술할 것이다(Ⅳ).

지평에서 다시금 다룰 필요가 있다는 연구의 필요성만을 밝혔을 뿐, 구체적으로 전개하지는 않았다. 이에 관해서는 줄고, “문화신학의 해석학적 과제에 대한 고찰,” 『한국조직신학논총』 62 (2021): 73-116을 참고하라.

<sup>3</sup>베른하르트 발덴헬스는 에드문드 후설에 의하여 촉발된 전통적인 현상학의 한계를 후설 이후의 현상학자들(가령, 임마누엘 레비나스, 모리스 메를로-퐁티 등)의 논의를 종합하면서 넘어서고자 했다. (그의 형 한스 발덴헬스는 가톨릭 신학자로서 특히 기초신학 작업에 큰 기여를 한 바 있어 우리에게도 익숙하다.) 그 뿐 아니라 그의 현상학은 전통적 현상학과 현상학을 다양하게 적용한 사회철학 및 사회학(알프레드 슈츠, 토마스 루크만, 위르겐 하버마스 등)의 다양한 지평들 사이를 입체적으로 연계할 수 있는 논의점들을 담지하고 있음에도, 지금까지 한국 신학계에 소개된 적이 없다. 또한 한국 현상학계 내에서 후설의 상호주관성에 대한 논의는 다소 활발했으나, 발덴헬스의 타자성 및 상호문화성에 대한 논의를 직접적으로 다룬 연구로는 최재식, “상호문화성의 현상학,” 『철학과 현상학 연구』 30 (2006): 1-30; 최재식, “상호문화주의에 대한 철학적 이해 - 현상학적 측면에서 본 상호문화주의 철학,” 『시민인문학』 32 (2017): 72-106; 박일태, “원초적인 타인경험으로서 강한 응답성의 구성,” 『존재론 연구』 28 (2012): 167-202가 유일하다. 그 외의 박인철 교수는 한 연구에서 후설의 감정이입이 오히려 진정한 의미의 타자이해를 해친다는 비판과 관련하여 발덴헬스를 예로 들고 있으나 그의 사상을 직접적으로 분석하고 평가한 것은 아니다. 이에 대해서는 박인철, “상호문화성과 윤리 - 후설 현상학을 중심으로,” 『철학』 103 (2010): 138-140을 보라. 그러므로 오늘날 세계화 현실 속에서 발덴헬스의 논의와 더불어 타자의 의미를 신학적 관점에서 다각도로 검토하는 것은 신학의 학제적 역량을 높이는 데에 기여하리라 본다.

## II. 조직신학의 필연적 과제로서의 문화신학

### II.1. 문화의 시대와 문화신학의 필요성

폴 틸리히의 신학 전반을 관통하여 흐르는 문화신학적 관심들을 염두에 두고 정의를 내리자면, 문화를 신학적으로 분석 및 분류하고 그 내용을 규범적이고 체계적으로 해석하는 일련의 작업을 통칭하여 문화신학이라고 한다. 신학은, 그 출발부터 문화신학적 작업이었음에도 불구하고, 시종일관 현실 문화에 대한 소극적인 혹은 지나치게 조심하거나 과도하게 경계하는 자세를 유지하곤 했다. 신학은 언제나 상황 속에서 출발하였을 뿐 아니라, 상황과 불가분의 관계를 유지하고 있었지만, 상황은 복음에 비하여 다소 과소평가 된 측면이 있다. 그럼에도 불구하고 문화를 신학의 핵심 과제로 삼는 이유는 신학을 근본적으로 복음과 현실의 상관관계 속에서 복음의 문화적 해석(문화의 복음적 해석이 아니라!)으로 견인하기 위함이다. 특히 세계화 현실 속에서의 기독교 신앙의 과제를 다룬다고 한다면, 문화라는 주제는 결코 간과될 수 없다.

이를 위해 가장 먼저 오늘날 문화연구의 사태에 비추어 문화신학적 작업의 필요성이 어디에 있는지를 확인할 필요가 있다. 최근의 세계현실에 대한 다양한 학문 분과의 연구들을 살펴보면, 오늘날 우리의 시대를 단연코 “문화의 시대”라고 칭하기에 충분해 보인다.<sup>4</sup> 그리고 이전 시기에는 세계를 서구중심적으로 개념규정하고 분류하는 것이 인문사회과학 분야의 주요 과제였다면, 이제 문화의 시대에는 세계를 이해하고 파악하는 새로운 관점에 대한 다양한 시도들이 등장하게 되었다. 이른바 거대한 “문화적 전환”(Cultural Turn)이 오늘날 인문학의 주요 분야들 곳곳에서 감지되고 있는 것이다.<sup>5</sup>

이는 세계화 현실 속에서 사람들이 소통하는 핵심적인 생활세계로서 문화가 자리하고 있음을 함축하고 있다. 과거에는 문화를 개념규정하고, 자문화와 타문화를 구별짓기함으로써 전유하고자 했다면, 오늘날에는 그저 양자가 소통함으로써 그 의미를 함께 향유하고자 할 뿐이다. 이제 문화는 협소하게 국가적, 종족적, 인종적 정체성의 표식만을 지칭하기보다, 더 포괄적으로 타인과의 상호작용을 구현하는 사이의 공간을 의미한다. 그렇기에 서구중심의 학문담론이 학문의 기준으로 여겨지던 이전과는 비교될 수 없을 정도로 그 문화를 해명하는 작업이 더 복

<sup>4</sup>세퍼는 1960년대부터 가동된 세계화라는 거대한 경제 프로젝트는 우리를 일상을 경제적으로 규정하던 “경제의 시대”로 몰아넣었지만, 이제는 그 경제라는 상수로는 일상을 충분히 설명할 수 없는 새로운 차원의 시대 곧 “문화의 시대”가 펼쳐짐을 지적한 바 있다. D. Paul Schafer, *The Age of Culture* (Kindle-Version: Rock's Mills Press 2014), 2095-2181, 2455-2658, 을 참고할 것.

<sup>5</sup>Kate Nash, “The ‘Cultural Turn’ in Social Theory: Toward a Theory of Cultural Politics,” *Sociology* 35/1 (2001): 77-92; Jean-Paul Willaime, “The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France,” *Sociology of Religion* 65/4 (2004): 373-389; Richard B. Miller, “On making a cultural turn in religious ethics,” *Journal of Religious Ethics* 33/3 (2005): 409-443; Hamid Reza Yousefi, Ina Braun, *Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung* (Darmstadt: WBG, 2011), 12-23; Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*(Stuttgart: Kohlhammer, 2013) 164; Ross Moret, “The cultural turn: empirical studies and their implications,” *Journal of Religious Ethics* 47/1 (2019): 180-191 등을 참고할 것.

잡해졌다고 볼 수 있다. 상대주의를 기반으로 오늘날 우리는 자기중심적인 세계 - 자기 자신, 자기 문화, 자기 신학 등 - 에 갇혀 있지 않고, 타자를 향해 그리고 새로이 자기 자신을 향해 개방된 태도를 견지하도록 요구받는다. 하지만 이 개방적 태도는 자기 세계에 대한 자신의 권리 포기선언이 아니라, 타자의 세계에 대한 자신의 일방적 판단을 잠정적으로 유보한다는 일종의 태도변경을 의미한다. 이러한 태도변경(Einstellungsänderung)은 에드문드 후설로 촉발된 현상학의 핵심 내용에 해당한다.

태도변경이라는 인식론적 전환은 비단 현상학이라는 철학 분야의 과제이기 이전에 신학적 인식과도 깊은 관련이 있다. 특히 폴 틸리히는 항상 자신은 신학을 “경계선 위에서” 이행했음을 자전적 기술에서 밝힌 바 있다. 그는 절대적인 신앙명제나 교회의 권위에 의존하여 하나님을 진술한 전통적인 방식을 거부하고 인간 실존의 다양한 허무 및 심연의 경험으로부터 제기되는 의미질문과 결부지어 하나님을 진술하고자 했다. 그의 이러한 시도 자체가 일종의 신학적 태도변경이라고 볼 수 있다. 틸리히는 피조물은 필연적으로 하나님에 대해 진술함에 있어 항상 경계선 위에 설 수 밖에 없음을 인식했다. 그에게 경계선은 하나님과 인간의 역설적 만남이 생성되는 장소, 더 나아가 언제나 인식이 생산적으로 발생하는 공간이다. 그는 바로 그 경계선 위에서 ‘새로운 가능성에 사유를 개방’함으로써만 우리가 살아 숨 쉴 수 있다고 보았으며, 심지어 그는 ‘결코 완전하게 자신의 집에 머물 수 없는 것’이 자신의 운명이었다고까지 이야기 했다.<sup>6</sup> 조직신학자로서 그는 언제나 종교와 문화의 경계선 위에서 인간 실존의 의미질문을 다루고자 했던 것이다. 그리고 조직신학자로서 그는 문화를 하나님의 계시공간으로서 다루고자 했기에, 필연적으로 문화신학은 조직신학의 주요 과제일 수밖에 없었으며, 이 또한 오늘날 조직신학에게도 예외가 아닐 것이다.

## II.2. 폴 틸리히의 문화신학의 상호적 구조: 형식-내용의 변증법에서 실존-삶의 의미의 상관관계에 이르기까지

의심의 여지없이 문화신학은 틸리히의 신학을 평가하는 주요 개념들 중의 하나이다. 그의 독일시기에서부터 미국시기에 이르기까지 그가 일관되게 관심을 두고 지속한 과제가 문화신학이다. 그의 문화신학은 지극히 실존적이고 구체적인 시대현실에 대한 신학적 고찰로부터 시작되었기에 그의 조직신학적 작업의 가장 중요한 토대를 형성하고 있다고 해도 과언이 아니다. 그에게 문화신학은 일종의 종교철학적 관심에서 비롯된 분석적 작업에 해당하지만, 그는 종교가 인간 정신이 지닌 특별한 기능이 아니라는 점을 분명히 한다.<sup>7</sup> 오히려 그는 문화 속에서 인간 정신의 심연과 그 깊이의 차원이 어떻게 드러나는지, 그리고 삶의 의미의 문제를 상실

<sup>6</sup> GW, XII, 13.

<sup>7</sup> GW, V, 39를 참고하라. 이 “인간 정신의 한 기능으로서의 종교”(1955년, GW, V, 37-42)라는 글에서 틸리히는 결론을 분명히 제시하고 있다: “종교적인 것과 세속적인 것 사이의 투쟁은 오로지 이것(역자: 종교 안에서 우리에게 무제한적으로 관계된 존재를 경험하는 것)이 이해 될 때에만, 그 종교가 인간적 정신 삶의 참된 공간 곧 그것의 깊이 안에서 다시금 발견될 때에만 극복될 수 있다. 그리고 종교는 이 깊이로부터 인간 정신의 모든 기능에게 실체(Substanz)를, 궁극적 의미를, 심판과 창조적 용기를 부여한다”(42).

한 현실을 어떻게 초월할 수 있을지를 문화신학을 통해 해명하고자 했다.<sup>8</sup>

일찍이 제임스 루터 아담스(James Luther Adams)와 레이몬드 볼맨(Raymond Bulman)은 틸리히에게 문화신학은 단순히 문화에 대한 종교철학적 분석이라는 이론적 작업이 아니라, 당시의 전쟁으로 모든 것이 파괴되고 혼란스러워진 세계 현실에 대한 신학적 비판의 결과임을 강조한 바 있다.<sup>9</sup> 틸리히는 1918년 11월에 독일의 항복으로 막을 내린 제1차 세계대전 직후에, 특히 1919년 칸트 학회 발표원고인 “문화신학의 이념에 대하여”(1919년, GW IX)에서 체계적인 문화연구의 출발이 문화창조에 있음을 강조했다.<sup>10</sup> 이 글과 더불어 시작되는 그의 문화신학 작업은 종래의 독일 신학자, 특히 빌헬름 헤르만(Wilhelm Hermann)이나 에른스트 트뢰치(Enst Troeltsch)의 문화학으로서의 신학이라는 프로그램으로부터 문화신학으로의 패러다임 전환을 선언한 것과 같다. 그는 문화신학은 현실정치 및 문화현실을 정당화하거나 그 속에서의 하나님 나라의 완성을 위한 단순한 프로그램으로서가 아니라, 문화적 형식을 통해 표현되는 시대정신에 대한 신학적 비판으로서 이행되어야 한다고 본 것이다. 이는 신학이 단순히 문화적 형식만을 다루는 것에 머물지 않고, 그 문화적 형식을 통해서 감지되는 실존적인 허무의 경험을 신학적으로 분석함으로써 현실 문화에 대한 비판과 더불어 새로운 신학적 지향점을 제시하려는 의도가 함축되어 있다.<sup>11</sup>

그의 후기 『조직신학』 전체 체계의 핵심이 ‘실존의 구조와 복음의 구조를 관련시키는 것’에 있음과 그리고 인간 실존에 대한 그의 분석이 상관관계의 방법에 기초하고 있음은 익히 알려진 사실이다.<sup>12</sup> 그의 관심은 질문이 제기되는 문화적 형식과 신학적 답변의 상관관계를 체계적으로 구축하는 것이었다.<sup>13</sup> 조직신학의 필연적 과제로서 문화신학이 다루는 상관관계는 삶의

<sup>8</sup>Ibid., 43-44을 참고할 것.

<sup>9</sup>James Luther Adams, *Paul Tillich's philosophy of culture, science and religion* (New York: Harper & Row, 1965), 68-69; Raymond Bulman, *A Blueprint for Humanity. Paul Tillich's Theology of Culture* (London/Toront: Associated University Presses, 1981), 50-55을 보라. 그리고 아담스는 볼맨의 이 책의 머리글에서 문화신학이 당시의 시대정신을 실제적으로 다루면서 형성된 것임을 강조했다. 이에 대해서 Ibid., 11-12를 보라.

<sup>10</sup>GW, IX, 13을 보라. 여기에서 틸리히의 문화신학이 새로운 문화를 구현하는 실제적인 과제에 집중하고 있음이 드러난다. 하지만 전기에는 이것이 문화와 종교의 형식과 내용의 변증법적 관계를 해명하는 방식으로 논의되었다면, 후기에는 구체적인 실존적 의미물음과 결부되어서 다루어졌다. 한 마디로 전기에는 종교와 문화가 분열되어 있는 모순적 현실을 자율-타율-신율이라는 형식적 긴장관계를 통해 해명하고자 했다. 반면 후기에는 종교와 문화를 완성으로 견인하시는 하나님의 영의 현존을 조명하였다. 이에 대한 자세한 논의는 필자의 줄고, “문화신학의 해석학적 과제에 대한 고찰,”(2021): 84-96을 참고하라.

<sup>11</sup>이와 관련하여 크리스찬 단츠(Christian Danz)와 베르너 쉬슬러(Werner Schüßler)는 틸리히가 ‘신칸트 학파의 의미이론 논쟁을 소환하고 현상학에서 의미개념을 종교이론과 문화이론의 방법론적 토대로 활용한 첫 번째 신학자’라는 점에 주목하면서 틸리히의 문화신학의 의의가 ‘문화라는 주제의 귀환을 위한 패러다임적 의미’를 지니고 있다고 평가하기도 했다. 이 평가는 그의 문화신학이 그 당시에도 일종의 신학적 패러다임의 전환을 알리는 것이었지만, 오늘에도 새로운 신학적 자극을 줄 수 있는 지점을 지니고 있음을 보여주고 있다. Christian Danz, Werner Schüßler, “Einleitung: Paul Tillich's Theologie der Kultur,” C. Danz/W. Schüßler(eds.), *Paul Tillich's Theologie der Kultur. Aspekte - Probleme - Perspektiven* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011), 1-2를 보라.

<sup>12</sup>ST, I, 80-81을 보라.

의미질문이 제기되는 실존적 형식과 이에 대한 신학적 답변의 통일성을 의미했다. 그는 다양한 삶의 의미질문들은 결코 문화적 배경 및 그 형식들로부터 독립적으로 제기될 수 없다고 본 것이다. 그래서 그는 문화적 배경과 삶의 의미질문 사이의 상관관계에 입각해서 문화신학을 조직신학의 원천으로 소개했으며<sup>14</sup>, 조직신학 안에서의 문화신학적 탐구의 의의를 “모든 문화적 표현 이면에서 그 신학을 분석하고 그리고 철학, 정치체계, 예술양식 혹은 윤리적 원리나 사회적 원리 등에 근거해서 궁극적 만남을 발견하려는 시도”라고 진술했다.<sup>15</sup> 그에게 이 문화신학은 우선적으로 우리 시대의 ‘사유, 정치 및 사회적 삶 등을 표현하는 문화형식을 분석하는 작업’이다.

문화신학의 구체적이고 분석적인 과제에 대한 관심은 일찌감치 독일 시기로 거슬러 올라간다. 1922년 하노버에서 발표했던 “문화와 종교의 현재적 위기”(EW X, 305-310)는 문화의 거시적 틀 안에서 종교와 정치를 다루었지만, 이 문화를 철저히 예언자 정신에 입각하여 들여다보았다.<sup>16</sup> 문화의 위기는 형식적인 문화적 터전의 파괴에 있지 않고, 오히려 그 현실의 심층에 놓인 내용 곧 무제한 자를 대하는 “의식의 근본태도”의 왜곡에 있다고 보았다.<sup>17</sup> 이를 달리 표현하면 문화와 종교, 실존과 복음의 상관관계의 망각, 모순 및 왜곡 그 자체에서 문화의 위기가 포착된다는 것이다. 심지어 틸리히는 이와 유사한 또 다른 글 “문화와 종교의 위기”(1920년, EW X, 293-302)에서 “자율의 위기의 목표는 신율이다”라고 이야기 한 적이 있는데, 여기에 이미 문화의 위기는 문화적 형식 그 자체에서 근원적인 규율을 포착하려는 시도와 더불어 시작되었음이 함축되어 있다.<sup>18</sup> 그리고 그는 후기의 글 “오늘날 목사직분의 중요성과 그 신학적 근거”(1960년, EW IV, 71-84)에서 “교회는 교회를 중요하지 않다고 비난했던 세상 문화에 대해 어떤 자세를 취해야 하는가?”를 문화신학적 작업의 핵심으로 가져온다.<sup>19</sup> 이

<sup>13</sup>특히 ST, I, 94-96을 보라. 물론, 그 역시 서양 철학의 합리성 담론에 기대어 인간의 이성적 의식활동의 절대성에 신뢰를 보내고 있으나, 이성적 주체 역시도 문화적 현실의 합리적 구조 속에 있음을 인지하고 있음을 부인할 수는 없다(*Ibid.*, 114 참고). 아무리 합리성과 이성적 판단의 절대성을 중시한다고 하여도 이성은 결코 실존적 조건으로부터 분리된 채로 작동하지 않기 때문이다. 틸리히에게 의식활동은 철저히 인식 주체와 그 대상 사이의 통일성을 형성하는 과정이지, 결코 수단과 목적의 구조 속에서 대상을 자신의 의식 속으로 축소시키는 지배적 과정이 아님을 명확히 지적한 바 있다(*Ibid.*, 118 참고).

<sup>14</sup>*Ibid.*, 49-51.

<sup>15</sup>*Ibid.*, 49.

<sup>16</sup>이 강의안에서 그는 현실을 대하는 태도를 세 가지, 곧 현실에 대한 긍정적 태도, 비판적 태도 그리고 창조적 태도이다. 하지만 첫 번째 태도는 현실정치 및 현실 문제에 매몰된다는 것, 두 번째 태도는 주체의 이성적 판단에 지나치게 예속되어 있다는 것이 문제이다. 하지만 세 번째 것은 이 앞선 두 태도에 새로운 방향성을 부여하는 하나의 요소를 지니는데, 틸리히는 이를 예언적 요소라고 불렀다. 이는 현실 문제에 구체적으로 개입하면서도 자신의 주체성에 함몰되지 않는 태도이다. 그래서 그는 “모든 창조적인, 그렇기에 참된 현실 해명은 예언자 정신(Prophetie)”이라고 강조했다. EW, X, 305-306을 참고하라.

<sup>17</sup>*Ibid.*, 307-308을 참고할 것.

<sup>18</sup>EW, X, 299, 301을 참고할 것. 바로 이 부분에서, 그리고 ‘내용은 형식 속에서 표현될 뿐’(EW, X, 308)이라는 그리고 ‘문화의 위기는 문화형식으로의 전향(Hinwendung)에서 비롯된다’(EW, X, 309)는 그의 지적에서 우리는 ‘답변을 질문으로부터 도출하는 것이 오류’라는 상관관계 방법의 기본골격(ST, I, 80)의 문화신학적 단초를 발견할 수 있다. 이러한 의미에서 틸리히의 초기 문화신학이 지닌 형식과 내용의 변증법적 관계는 이후의 질문과 답변의 상관관계로 확장되었다고 볼 수 있다.

물음에 대한 전통적인 선택지는 두 가지였는데, 그 중 하나는 세상 문화를 극단적으로 거부함으로써 신앙을 보존했거나(유럽의 정통주의와 미국의 근본주의), 또 다른 하나는 교회가 세상 문화에 적극적으로 적응(신학적 인본주의와 자유주의 신학)하기도 했다는 것이다. 그러나 여기에서 그는 이 두 전략 모두 실패했기에, 오히려 자신의 유한성을 처절히 인정하고 복음 안에서 계시된 하나님에 붙들리는 신앙경험 그 자체에서 돌파구를 모색해야 한다고 강조하였다.<sup>20</sup> 사실상 여기에서 드러난 문화신학의 근원적 과제는 - 단순한 문화적 형식에 대한 분석적 작업에 머물지 않는 - 실존적 의미해명이다. 그는 이 문화신학의 실존적 의미해명의 과제를 1963년에 출간된 『조직신학』 제3권에서 체계적으로 전개하고자 했다. 그는 삶의 과정을 잠재태와 현실태의 관계를 기반으로 자기-동일성, 자기-변화 그리고-자신으로의 되돌아옴이라는 단계적 요소로 구분하였다. 그리고 이 단계적 요소 안에서 작동하는 삶(또는 생명)의 각 기능을 수평적 차원에서 자기통합과 자기창조, 그리고 수직적 차원에서 자기초월에 상응시킨다. 그는 삶의 자기현실화라는 일종의 순환적 구조 속에서 마주하는 삶의 모호성을 종교, 문화 그리고 도덕의 차원으로 구분하여 살핀다. 특히 문화의 모호성을 다루면서 그는 ‘삶의 가장 심층적인 모호성을 극복할 수 있는 힘은 종교 안에서 진술된다’고 지적하고 있는데, 이는 초월을 상실한 문화형식의 위기에 대한 그의 문화신학적 비판과 맥을 같이하고 있다.<sup>21</sup>

결국, 그에게는 다른 어떠한 문제보다 중대한 문화신학적 문제는 “삶의 무의미함을 극복”하는 것이었는데, 이는 비단 틸리히 당시에만 해당하는 것이 아니라 오늘날 우리의 문제이기도

<sup>19</sup>EW, IV, 77.

<sup>20</sup>Ibid., 79: “간이 피할 수 없는 의심을 자기 안으로 수용함으로써 확실성을 보존할 수 있다는 그 용기가 말로 신앙고백이 탄생하게 된 그 용기이다.”

<sup>21</sup>ST, III, 282. 이 여기에서 그는 문화와 종교의 형식과 실체(Substanz)의 관계를 다시금 환기시키고 있다. 이에 대해 ST, III, 42-44, 282-305, 특히 282, 285를 참고하라. - 그리고 그의 문화신학의 공식과도 같은 ‘문화는 종교의 형식이고, 종교는 문화의 내용(Gehalt) 및 실체(Substanz)’라는 표현과 관련하여, 베르너 쉬슬러는 1919년의 “문화신학의 이념”에서는 형식(Form)-내용(Gehalt)이라는 표현이 등장하였지만(GW, IX, 19-20), 1946년의 강의안 “종교와 세속문화”에서는 형식(Form)-실체(Substanz)로 바뀌었음에 주목한다. - 이 1946년 강의안은 1948년에 출판된 The Protestant Era에 수록되었으며, 전집 9권에 “종교와 문화”라는 제목으로 실렸다(GW, IX, 82-93, 특히 84). - 그는 전기의 “내용”이라는 개념이 후기에 “실체”로 대체 된 것에는 일종의 ‘초기의 미학적 관심에서 후기의 존재론적이고 형이상학적인 관심’으로의 관점의 전환이 있다고 보고 있다. Werner Schüßler, “Abkehr von der Bewusstseinsphilosophie. Zur Kulturtheologie des späten Tillich,” C. Danz/W. Schüßler(ed.), *Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven* (2011), 153을 참고하라.

그리고 『조직신학』 제3권의 핵심인 자기현실화로서의 삶과 삶의 모호성의 관계에 대한 분석은 이미 1958년 베를린 강의 “삶의 과정의 모호성”에서 그 핵심 논의가 관찰된다(EW, XVI, 335-). 흥미로운 것은 이러한 인간 실존적 삶의 과정에 대한 신학적 고찰은 그가 미국 이민 직후, 유니온 신학대학에서 처음으로 열었던 1933/34년도 수업 “종교철학”에서 문화의 문제를 삶의 의미 문제와 결부지어 해명하고자 했다는 사실에서 확인할 수 있다(EW, XVII, 51를 참고할 것). 또한 그는, 1920년 베를린 대학에서의 강의 “종교철학”에서도 후기의 방식처럼 삶에 대한 체계적 접근은 하지 않지만, 이미 문화적 형식 속에서 종교적 내용의 “체험”(Erlebnis)을 문화신학의 핵심으로 다루었다는 점에서 하나님 경험의 삶의 의미해명에 있어 얼마나 중추적인지를 보여주었기에, 이 종교경험 및 하나님 경험의 구체적이고 실존적인 삶의 의미해명이라는 거시적이고 체계적인 영역으로 확장되지는 않았다.

하다.<sup>22</sup> 이 삶의 무의미함의 극복이라는 신학적 과제와 관련하여, “러시아와 미국 두 사회체계 속에서의 종교의 기능”(1952년, *EW* IV, 109-118)이라는 글에서 당시 시대의 정신적 상태를 두고 ‘사람들은 종교적이기를 원하지만, 어떠한 종교에서 속하기를 원치 않는다’고 분석한 바 있다.<sup>23</sup> 이 진단은 사실상 삶의 의미담론을 문화적 형식 자체에서 추구하려는 노력들의 구조적 모순을 지적하고 있다. 이는 앞서 약속되었던 1920년의 글 “문화와 종교의 위기”(1920년, *EW* X, 293-302)와 1922년의 글 “문화와 종교의 현재적 위기”(1922년, *EW* X, 305-310)의 핵심을 확장 및 전개한 것이다. 문화의 위기는 문화적 형식의 파괴 그 자체에 있기 보다는, 자기 자신 안에 갇혀서 초월적 지평을 보지 못하는 폐쇄성 속에서 발생한다. 그래서 그는 1933/34년 유니온 신학대학에서의 첫 강의 “종교철학”에서 ‘형식적 경향이 지배함으로 인해 초월이 상실’된다고 강조하기도 했던 것이다.<sup>24</sup>

더 나아가, 틸리히는 1955년과 1956년에 하버드 대학에서 했던 “종교와 문화(Religion and Culture)”라는 강의에서 문화를 실존의 궁극적 의미에 대한 질문이 제기되는 형식으로서만 다루지 않고 ‘한 주체가 자기 자신과 자신의 세계와의 창조적인 만남’으로 설명한 바 있다.<sup>25</sup> 그는 그 창조적 만남이란 만남을 통해 주체와 객체 모두에게서 질적으로 새로운 변화가 발현되는 것이라고 보았다. 하지만 이 강의에서는 ‘주체와 객체 모두에게서의 질적인 변화가 과연 무엇을 뜻하는지’가 분명히 설명되어 있지 않은 듯 보인다.<sup>26</sup> 필자는 이에 대한 간접적인 실례를 그의 1962년 글 “기독교와 세계종교들의 만남”(1962년, *GW* V, 51-98)에서 발견할 수 있다고 본다. 그는 이 글에서 타문화 및 타종교와의 만남을 직접적으로 다루고자 했다. 그는 “새로운 세계종교와의 만남이 기독교를 비단 열광적 배타주의로 내몰 뿐 아니라, 점진적으로 관용적 휴머니즘으로 이끌기도 함”<sup>27</sup>을 지적하면서 종교 간의 만남과 문화적 긴장의 상관성이 망각되어서는 안 됨을 피력했다. 그는 타종교를 판단하는 기독교적 원리를 모색함에 있어 초기 기독교의 로고스론 곧 하나님의 자기계시의 보편적 원리에 강조점을 두고자 했다.<sup>28</sup> 그는 예수 그리스도라는 신앙고백이 본디 “그리스도로서의 예수”에 대한 신앙고백임에도 불구하고 이것이 역사적 상황에 따라 점차 기독교 밖의 문화 및 종교에 대한 극단적인 배타주의의 논거로 활용되고 있는 현실을 비판한다.<sup>29</sup> 이러한 맥락에서 그는 세계종교와의 대화를 기독교 신학의 과제로

<sup>22</sup>*EW*, IX, 81-82.

<sup>23</sup>*EW*, IV, 109-111.

<sup>24</sup>*EW*, XVII, 55를 보라.

<sup>25</sup>이 강의안은 현재 독일 마부르크 대학의 폴 틸리히 아카이브(Paul-Tillich-Archiv)에 보관 중이며, 미출간 상태이다. 이 강의안에 대한 언급은 Werner Schüßler, “Abkehr von der Bewusstseinsphilosophie. Zur Kulturtheologie des späten Tillich,”(2011), 158을 참고할 것.

<sup>26</sup>*Ibid.*, 159를 보라.

<sup>27</sup>*GW*, V, 70.

<sup>28</sup>*Ibid.*, 67, 91을 보라.

<sup>29</sup>*Ibid.*, 69-70를 보라. 또한 틸리히의 눈에 신앙고백의 배타성 혹은 포용성은 결국 시대적 과제 및 물음에 대한 답변의 한 유형이다. 그는 고등종교 뿐 아니라, 특정 문화-사회적 형식과 결부된 국가주의, 사회주의, 인본주의 등도 종교적 의미를 함축하기에 소위 유사종교(Quasi-Religion)에 속할 뿐 아니라, 프로테스탄트주의는 세속적 문화형식 속에서 바로 이러한 유사종교와 변증법적으로 관계를 맺으며 이를 수용하고 변화시켜야 하는 과제를 떠안고 있음을 강조하였다. 틸리히에게 “세계종교”는 유사종교와 비기독교 종교를 포함하는 개념



삼는다. 그는 세속화 현실 속에서 종교 간의 대화가 ‘교의학적 섬세함에 대한 토론의 성격을 상실해 버렸고, 단지 세계상황에 대해서 함께 고심하는 것으로 전락해 버렸다’고 우려를 표했다.<sup>30</sup> 이는 종교가 결국 세속화라는 문화적 형식에 천착한 나머지 궁극적인 종교철학적 고찰을 망각했음을 지적한 것이다. 종교 간의 대화는 단지 모든 종교의 위기 앞에서 공동의 대처를 위한 협업으로 이해될 것이 아니라, 철저히 시대 상황 속에서 삶의 의미 문제 곧 실존의 존재론적 지향을 해명하기 위한 교의학적 토론의 장이 되어야 한다. 이러한 맥락에서 그는 각 종교들(특히 기독교와 불교)이 인간의 현실과 삶의 의미물음을 다루는 종교적 상징들을 대비시키면서 비교하였다.<sup>31</sup>

하지만 그의 이 종교 간의 대화 속에서 기독교의 하나님 나라와 불교의 열반의 차이를 명시화하는 유형론적 비교 그 이상의 의미를 찾기는 어려운 듯 보인다. 분명히 그는 세계종교와의 만남 속에서 기독교 신앙의 자기비판이 어떠한 형태로 가능한지를 모색하고자 했다. 위에서 언급된 표현을 반복하자면, 핵심적인 물음은 세계종교와의 만남이 창조적 만남으로 이어질 수 있는 길은 무엇인가였지만, 이 글이 자기비판 및 새로운 자기인식으로 이어지는 창조적 만남으로서의 타종교와의 대화를 담고 있다고 보기에는 지나치게 형식적이다. 게다가 결론부에서 그는 “하나님 위의 하나님”(Gott über Gott) 개념을 통해 종교라는 형식이 하나님 안에 포함되어 있음을, 게다가 ‘성경이 바로 이 하나님의 편에서 종교와 투쟁’했음을 지적함으로써 기독교라는 종교적 특수성을 뚫고 나가야 함을 강조했다.<sup>32</sup> 그는 특히 세속 안에서의 하나님의 현존을 강조하면서, “회심이 아니라 대화가 핵심이다”<sup>33</sup>라고, 더 나아가 “기독교가 자신의 특수성을 돌파할 수 있는 힘을 지니고 있는 한, 종교적 답변의 담지자로 머물 것”<sup>34</sup>이라는 말로 이 글을 맺고 있다.

지금까지 언급된 그의 모든 문화신학적 시도들이 나름의 성과를 만들기는 했으나, 내용적으로 그리고 원리적으로 충분히 전개되었다고 보기는 힘들다. 그의 문화신학이 지닌 한계는 원리적 차원에서 그리고 실천적 차원에서 살펴볼 수 있다. 우선, 그의 문화신학 전개의 원리적 한계는 상관관계 방법이 지나치게 질문과 답변의 상관관계에 매몰되어 있다는 것이다. 질문-답변-상관관계는 조직신학 전개를 위한 효율적 장치임에는 분명하다. 그는 분명히 질문에서 답변이 도출될 수 없음을 알고 있으나<sup>35</sup>, 질문이 제기되는 상황에 부합하게 답변이 형성된다는 것

이다. 이에 대해서는 *Ibid.*, 75를 보라.

<sup>30</sup>*Ibid.*, 81을 보라. 그는 이를 기반으로 한 종교 간의 대화의 네 가지 조건을 언급하였다. 첫째는 타종교의 종교적 가치 곧 궁극적으로 각 종교가 종교경험을 기반으로 한다는 점을 인정해 줄 것, 둘째는 각 종교는 각각의 종교적 확신을 갖기에 여러 부분에서 대립될 것이라는 것, 셋째는 각 종교들이 서로 대립하더라도 하나의 공통된 기초는 존재한다는 것, 그리고 넷째는 대화에 참여하는 종교들은 모두 자신의 종교적 태도를 향한 비판적 성찰을 해야 한다는 것이다. 필자는 이 네 가지 조건이 다시금 타종교에 대한 인정과 자기 종교에 대한 비판적 성찰이라는 두 가지 조건으로 요약될 수 있다고 본다.

<sup>31</sup>*Ibid.*, 82-88을 보라.

<sup>32</sup>*Ibid.*, 94-98을 보라.

<sup>33</sup>*Ibid.*, 97.

<sup>34</sup>*Ibid.*, 98.

<sup>35</sup>ST I, 80.

은 어쩔 수 없는 질문-답변-상관관계의 구조적 한계이다. 그렇기에 질문이 제기되는 인간 실존의 다양한 면모들이 충분히 고려되기 어렵다. 그의 상관관계 방법은 주체와 타자 곧 또 다른 주체가 서로 직면하면서 의미 물음들을 형성하는 과정 자체에 대해서는 큰 관심이 없는 듯 보인다. 무엇보다 그 상관관계는 하나님과 인간, 복음과 실존이 상호 의존되어 있음을 의미했는데, 여기에는 그 실존들 간의 곧 실존 내적인 상관관계로부터 어떻게 하나님에 대한 질문이 생성되는지가 명시적으로 드러나지 않는다.<sup>36</sup> 그는 주체와 타자의 엄밀한 구분이나 분리를 거부하면서 양자의 상관관계를 그의 신학의 인식론적 근간으로 그리고 학문적 체계로 삼고 있으나, 그 답변으로서의 복음이 다시금 우리에게 질문하는 주체로서의 역동성을 지니고 있음을 간과하고 있다. 엄밀한 의미에서 그리고 아래에서 살펴볼 현상학의 관점에서 보면, 하나님은 주체이면서 타자이다. 그분은 전적 타자로서 주체이시며, 동시에 전적 주체로서 타자이시기도 하다. 전적 타자이신 그 하나님은 인간의 실존적 물음 자체로서는 구현될 수 없는 존재로서 우리의 모든 삶의 폐쇄성을 초월하신다. 동시에 전적 주체이신 그 하나님은 자기 스스로를 우리의 실존과 관련시킴으로써, 즉 피조물의 요구에 전적으로 응답하심으로써 질문의 대상이 되신다. 하지만 그의 상관관계 방법은 하나님-인간-관계의 수직적 차원은 충분히 해명하고 있으나, 상호주관적 차원 곧 인간-인간-관계라는 수평적 차원에 대해서는 충분히 해명하지 않았다. 그렇다면, 이를 주체와 타자에 대한 현상학적 고찰로 적용해 보면, 그에게 타자는 질문하는 자이며, 답변을 기다리는 수동적 주체로 머물러 있는 듯한 인상을 강하게 준다.

둘째로, 실천적 관점에서 그의 문화신학의 한계는 상호성을 충분히 구현하고 있지 않다는 것이다. 그는 근본적으로 타종교와의 대화의 노력을 통해 생산적이고 창조적인 자기이해의 가능성을 확인하고자 했지만, 이 작업은 일종의 비교신학적 논의의 경계선을 벗어나지 못한 측면이 강하다. 또한 이 타문화와의 만남을 문화신학의 중심부로 조명하기에는 그의 논의가 충분히 전개되지 못하였다고도 볼 수 있다. 그의 문화신학이 실존적이고 문화와 종교, 실존과 복음의 상관적 구조를 함축하고 있음에도 실존의 상호문화적 조건 그 자체를 염두에 둔 것은 결코 아니다. 그렇기에 타종교와의 교리적인 대화를 통하여 어떻게 기독교 신앙에 대한 자기이해가 ‘창조적’으로 조명되었는지에 대해서는 어떠한 논의점도 제공하고 있지 않다. 물론 지금으로부터 한 세기 이전에는 실존의 상호문화적, 더 나아가 상호주관적 조건 자체에 대한 학문적 논의가 활발히 이루어지지 않았기에 비교종교적 또는 유형론적 비교에 만족했을 수도 있다. 하지만 오늘날 우리 시대에는 단순한 비교를 통한 상호 긴장의 유지나 수용만으로는 타문화 및 타종교의 문제를 해결하기에는 충분치 못하다. 더군다나 그는 문화 간의 유형론적 비교를 위하여 교리적 특수성이라는 차이점을 약화하는 것이 문화신학자의 자세라고 말하고자 하는 듯 보인다. 하지만 필자는 과연 그 차이를 해소하거나 약화하여 상호 간의 유비적 요소들을 발견하는 것이 종교 간의 대화 및 문화신학의 목표인지를 묻지 않을 수 없다. 그가 말하는 궁극적 관심이 보다 더 문화신학적으로 다루어지려면 그 궁극적 관심이 현상하는 문화적 다양성이 함께 고려되어야 한다. 그의 문화신학의 상호적 구조는 그가 원했던 상호성보다 더 상호적이어야 했기에, 이는 오늘의 상호문화철학적 관점을 통해 보충될 필요가 있다.

<sup>36</sup>*Ibid.*, 73-75, 특히 74를 참고할 것: “상관관계 방법은 상호 의존되어 있는 실존적 질문과 신학적 답변을 통해서 기독교 신앙의 내용을 설명한다”(74).

### III. 상호성에 기초한 타자성 회복의 기획으로서의 현상학

위에서는 틸리히 문화신학의 상호적 구조가 충분히 상호적이지 않았음을 살펴보았다. 이제 핵심 논점은 보다 더 포괄적인 상호적 지평을 확보할 수 있는 문화신학의 단초를 발덴헬스의 타자 현상학에서 찾는 것이다. 이를 위해 우선 그가 어떻게 후설의 현상학을 비판하면서 자신의 타자 현상학을 전개하였는지를 약술할 것이다(III.1). 이어서 그가 타자경험의 근원적인 의미를 어떻게 상술하였는지를 다루고(III.2), 그 타자경험이 상호문화적 판단에 있어 어떠한 현상학적인 태도변경을 자극하는지를 분석(III.3)할 것이다.

#### III.1. 현상학에 있어서 타자의 문제

우선 발덴헬스의 타자 현상학은 서구 철학이 절대적으로 여겼던 주체성 보다는 타자성 및 응답성이야말로 더 근원적이라는 점을 들추어냈다는 점에서 그 의의가 크다고 할 수 있다. 그는 에드문드 후설(Edmund Husserl, 1859~1938년)의 현상학을 비판적 상대자로 다룬다. 후설은 실증주의가 지배하던 시기에 현상학을 통해 인간의 의식활동이 어떻게 현실을 구성하는지를 지향성(Intentionalität)과 환원(Reduktion) 개념을 통해 철저히 규명함으로써 철학의 학문성을 변호했다.<sup>37</sup> 물리적 세계에서 타문화 및 타자에 이르기까지 주체가 맞닥뜨리던 대상을 객관주의적으로 다루지 않고 현상학적 환원을 통하여 의식 주체에게 주어진 본질에 집중하고자 했다. 하지만 이 지향성과 환원 개념은 타자 및 타문화 문제를 해명함에 있어 근원적인 한계를 내포하고 있다.

발덴헬스는 후설의 타자이해의 현상학적 가능성에 기반하여 그의 타자 현상학을 정초시켰다. 후설에게 타자는 본래 ‘근원적으로 접근불가’한 대상이지만, 유비라는 방식을 통하여 확증하고자 접근하는 대상이다. 후설이 타자를 다루는 근원적 방법은 주체와 타자가 근원적으로 닮아있다는 사실을 의식 내적으로 구현하는 것이다.<sup>38</sup> 이는 타자 및 타문화가 우리의 인식의 대상이 되는 원초적 방식은 우리의 것과의 유비적 상관성을 구축하는 것임을 함축하고 있다. 하지만 발덴헬스는 이러한 유비적 통각은 결국 타자에 대한 나의 인식적 우위를 구조화할 뿐, 창조적인 타자지평을 확보하기 어렵다고 보았다. 그래서 그는 후설의 이 유비적 방식에 따른 타자에 대한 주체의 우위를 다음과 같이 비판하고 있다:

“근원적 유비(Ur-Analogie)는 타문화를 자문화의 변화로서 파악하고, 그 낯선 것의 출현을 익숙

<sup>37</sup> 후설은 일찌감치 『순수현상학과 현상학적 철학의 이념들 I』에서 현상학의 “원리들 중의 원리”를 ‘직관 곧 나의 의식 속에 본래적으로(originär) 주어진 것을 들여다보는 것(Anschauung)’이라고 표현한 바 있다(Hua III/1, § 24). 그래서 그는 현상학의 영역을 현상학적으로 대상을 구성하는 인식행위(Noesis)와 그 인식행위를 통하여 구성된 대상으로서의 본질(Noema) 사이의 상관관계로 한정한다(Hua III/1, §§ 87-96, 특히 §94).

<sup>38</sup> 후설은 이를 두고 “유비적 통각(analogisierende Apperzeption)”이라고 불렀는데, 특히『데카르트적 성찰』에서 “간접현시(Äppräsentation)”(유비적 통각)로서의 타자경험의 간접적 지향성”을 다룬 바 있다. 이에 대해서는 Hua I, §50을 보라.

한 경험을 양상화하는 이전 과정(Vorgang)으로 파악하도록 한다. 바로 이로써 자신의 우선권(Primat)이 입증된다: “여기에서 나와 나의 문화가 그 모든 낯선 문화에 대립해(gegenüber) 원초적이다”(Hua I, 162).<sup>39</sup>

발덴헬스는 후설이 타자를 대하는 근본태도가 자아와 타자 사이의 근원적 차이가 아니라, “근원적 유비”<sup>40</sup>에 있다는 지적 이면에는 일종의 타자에 대한 자기 자신의 우월성이 자리하고 있다고 비판한 것이다. 그가 보기에 근원적 유비를 통해 파악된 타자는 결국 타자의 면모를 지닌다기보다 주체에 의해 파편화된 대상에 불과하다. 그리고 그런 타자는, 일면 주체에 의해 의미부여된 존재임에는 틀림없지만, 유비적 방식으로는 창조적으로 의미부여되기 어려웠던 것이다. 물론 후설도 타자 문제를 유비적 방식으로 해결하는 것이 일종의 근원적으로 처리 할 수 없음과 그럼에도 불구하고 할 수 밖에 없음 사이의 현실적인 타협안이라고 여겼을 것이다. 이와 관련하여 박일태는 후설이 타자를 다룸에 있어 택한 유비적 전략은 “타인의 타자성을 인식론적으로 중립화, 최소화”하게 되는 결과를 낳았다고 일갈했다.<sup>41</sup> 그런데 문제는 그 타인 곧 타인의 타자성이 인격적 요구를 하는 존재이기에 결코 중립적으로 다룰 수 있는 존재가 아니라는 점이다. 발덴헬스가 후설에게서 발견한 인식론적 균열의 시작점이 바로 이 지점이다. 그는 후설을 향하여 타자는 과연 우리가 우리의 의식활동을 통하여 의미부여할 수 있는 그런 존재일 수 있는가를 묻고자 했다. 그는 타자성은 주체 외부가 아니라, 오히려 주체 내부 및 문화 내부에서 비롯됨을 확인했다. 그의 눈에는 대상의 본질을 의미론적으로, 그리고 지속적으로 마주하도록 자극하는 후설의 현상학이 태도변경을 목적으로 하나, 여전히 근원적으로는 접근 불가능한 대상을 접근가능의 영역으로 환원하는 것이 역설적으로 비춰진 것이다. 타자를 마주하는 경험은 무엇보다 원초적으로 나의 고유한 의식 영역 속에 타자가 불쑥 나타남으로 시작된다. 후설이 보기에 이 타인은 처음에는 단지 물리적 대상에 불과하며, 이 시점에서 타인 및 타인의 육체는 어떤 의미부여된 대상이기 이전에 사물과 같은 상태로 나의 의식 속에 등장할 뿐이다. 주체는 이 타자가 나와 유사한 존재 곧 다른 주체라는 점을 의식 내적으로 구성한다.<sup>42</sup> 그렇기에 발덴헬스는 타자에 대한 질문을 인식의 특정 절차로 환원하는 것은 결국 순환논법에 빠진 것으로 보고 있다. 타자경험이 주체의 의식활동으로 환원될 수 없음에도 환원하는 것은 결국 자기모순이라는 것이다.

후설에 대한 발덴헬스의 비판은 그간의 서양철학을 떠받치고 있던 주체성에 강력한 의문을 던지는 것과 같다. 그의 눈에는 후설 역시도 타자경험 및 타자인식의 이 역설을 분명히 인식하고 있지만, 그 이상 타자경험의 지평을 역동적인 상호성의 지평으로 충분히 확장하지 않은 채로 폐쇄된 의식활동 안에 머물러 있을 뿐이다. 발덴헬스의 고민을 질문으로 바꿀 수 있다면, 우리는 전적으로 주체 외부에서 다가오는 방식으로 주체와 상관관계를 맺는 그 타자를 어떻게 의식활동의 대상으로 삼을 수 있을까?라는 물음에 대한 답을 모색해야만 한다.

<sup>39</sup>Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden*, 8<sup>th</sup> ed.(Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2020), 94를 참고하라.

<sup>40</sup>Hua XV, 433를 참고하라.

<sup>41</sup>박일태, “원초적인 타인경험으로서 강한 응답성의 구성,” (2012): 168.

<sup>42</sup>위의 논문, 171.

### III.2. 지향성에서 응답성으로의 전환

발덴헬스의 가장 큰 기여는 인간주체의 근본을 타자성에서 찾음으로써 우리는 근원적으로 타자일 밖에 없음을 선언한 것이다.<sup>43</sup> 그에게 타자경험에서의 핵심은 타자 자체에 대한 규정 곧 타자란 누구인가라는 질문이 아니라, 그 타자에 대한 인식방법 또는 지향성과 태도이다. 그는 타자경험의 의미를 주체 및 문화 내부에서 그 타자성을 어떻게 구성하고 있는지를 분석함으로써 해명하고자 했다.<sup>44</sup> 그래서 그는 이 타자 현상학이 ‘타자가 낯선 대상으로 지시되는 상황으로 돌아가는 것’<sup>45</sup>이라고, 그리고 ‘특정 관점에 관련된 상대적 타자만이 존재할 뿐인데, 우리는 존재를 전적으로 전복시키는 극단적 타자를 헛되이 추구하고 있다’<sup>46</sup>고 지적하기도 했다. 타자는 언제나 상대적인 의미의 타자라는 것이다.

발덴헬스는 타자성을 현상학적으로 분석하고자 “지향성”을 “응답성”(Responsivität) 개념으로 보충한다. 그는 인간의 인식 및 태도의 근본적 특성을 “응답성”이라고 밝힘으로써, 후설로부터 기초지워진 대상에 대한 주관적 구성(Noesis-Noema)이라는 현상학의 지향성 원리를 정반대로 뒤집어 놓았다.<sup>47</sup> 후설이 지향성 개념을 중심으로 본질을 의식에 적합하도록 구성하는 의식활동의 체계를 분석하였다면, 발덴헬스는 대상을 구성하는 그러한 현상학적 인식활동이 비단 주체성의 절대적 활동에 기반할 수 없다는 모순을 지적하였다. 그래서 그는 후설이 본래

<sup>43</sup>타자 현상학은 ‘모든 인간은 손님일 뿐이다’는 표현으로 요약될 수 있다. 2017년, 슈투트가르트에서 열린 난민 및 이주 문제 관련한 기독교-이슬람 신학 포럼의 제목에서 발덴헬스는 ‘타자성은 자기 안에서 동지를 틈다’고 말함으로써 ‘순수함을 위해 타자성을 배제하는 행동의 근원적인 광기’를 비판했다. 이 포럼에 대한 기사는 아래의 인터넷 홈 페이지를 참고할 것: <https://www.akademie-rs.de/programm/meldungen/einzelansicht/news/jeder-mensch-ist-nur-ein-gast> (2023.1.2. 접속); 그리고 Waldenfels, *Topographie des Fremden*, (2020), 28-29를 참고하라.

<sup>44</sup>우선, 발덴헬스는 낯설음(das Fremde)을 세 가지 차원으로 구분하여 설명한다. 첫째는 우리 자신 고유한 영역 밖에 있는 것(externum)이 우리에게 낯설다는 것이다. 둘째는 다른 타자에게 속한(alienum) 그 무엇의 상태가 곧 우리에게 낯설다는 의미이다. 그리고 마지막으로 세 번째는 낯선 방식으로 곧 우리에게 전혀 익숙하지 않은 방식으로(insolitum) 어떠한 것이 우리에게 낯설게 드러난다는 것을 의미한다. 이에 대해서는 Bernhard Waldenfels, “Das Eigene und das Fremde,” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43/4 (1995), 612; -----, “Phänomenologie des Eigenen und des Fremden,” Herfried Münkler(eds.), *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit* (Berlin: Akademie Verlag, 1997), 68-69; -----, *Topographie des Fremden* (2020), 20-23 등을 참고할 것. - 그리고 이 낯설음의 세 가지 차원(장소, 소유, 방식)을 타자성의 두 가지 형식으로 바꾸면 “고향세계 속의 타자성”과 “고향세계 밖의 타자성”으로 구분된다. 전자는 일종의 유비적인 방식으로 어느 정도 파악될 수 있는 우리가 아직 알지 못하는 것을 뜻하는 반면, 후자는 철저한 인식의 태도변경 없이는 접근할 수 없는 우리에게 완전히 낯선 것을 의미한다. 후설에게 타자 및 타자성은 전자의 것에 가깝다면, 발덴헬스가 염두에 두는 가장 극단적인 형태의 타자성은 후자의 것이다. 이에 대하여서는 -----, *Topographie des Fremden* (2020), 91. 그리고 이 두 구분에 대한 자세한 분석 및 평가는 최재식, “상호문화성의 현상학,” (2006): 19-21을 참고할 것.

<sup>45</sup>Waldenfels, “Das Eigene und das Fremde,” (1995), 611.

<sup>46</sup>Waldenfels, “Phänomenologie des Eigenen und des Fremden,” (1997), 65.

<sup>47</sup>Waldenfels, “Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie,” B. Waldenfels/I. Därmann (eds.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*(München: Wilhelm Fink Verlag, 1998), 35-49, 특히 45를 참고할 것.

적으로는 접근불가능한 대상을 접근가능의 영역으로 환원하고자 했다는 사실 속에 그의 현상학의 구조적인 역설이 자리한다고 보았다.<sup>48</sup> 후설에게 타자는 어찌할 수 없는 현상학의 역설적 경계선이었지만, 발덴헬스에게는 이 타자야말로 현상학적 인식의 시작점이었다. 후설이 현상학적 의식활동의 절대성 속에서 합리성의 목표지점을 표현하고자 했지만, 발덴헬스는 그러한 의식활동의 절대성 요구는 주체와 대상 사이에서 벌어지는 다양한 상관관계의 양상들을 간과한다고 본 것이다. 이러한 상관관계의 양상과 응답성에 대한 근원적인 고려 없이 주체의 의식활동으로 돌아 들어가는 후설의 방법을 택한다면, 타자 및 타문화는 결국 주체에 의해 재구성된 대상에 불과하다. 하지만 앞서 언급되었듯, 타자 및 타자는 결코 그렇게 재구성된 대상으로만 취급될 수 없다는 것이 문제이다. 왜냐하면 타자는 끊임없이 주체를 자극하고 주체로 하여금 새로운 답변을 이끌어내는 또 다른 주체로서 활동하기 때문이다. 후설의 방식처럼 타자를 나와의 유비적 관계에 놓은 또 다른 주체라는 소박한 방식으로 해명하는 것으로는 이 상호간의 만남 사건을 설명하는 데에 충분하지 않다.

의식의 지향성에 대한 분석 곧 주체로의 환원을 통해서도 결국 타자경험을 해명할 수 없다는 것이 후설에 대한 발덴헬스의 비판의 골자이다. 물론 후설은 『수동적 종합에 대한 분석』에서 “촉발(Affektion)”이라는 개념과 더불어 타자에 대한 반응을 다루었다. 그는 ‘의식에 부합하는(bewußtseinsmäßig) 자극 곧 의식대상이 주체에게 행사하는 그 고유한 작용’을 촉발이라고 칭했다.<sup>49</sup> 본질을 인식하는 의식활동은 지향적이지만, 이 지향적 의식은 공허한 의식활동이 아니라, 인식을 자극하는 그 무엇으로부터 시작된다. 하나의 대상은 순수하게 독립적으로 우리에게 파악되는 것이 아니라, 그 대상을 두드러지게 하는 배경 위에서 우리에게 현상한다. 후설에게 대상의 본질이란 그 대상이 고유하게 지닌 불변의 속성으로서 존재하는 것이 아니라, 그것을 대조적으로 우리에게 드러나도록 하는 배경과의 상관성 속에서 현상된다.<sup>50</sup> 주체를 자극하는 대상은 대상을 수용하는 주체의 활동에 선행하기에 이 촉발은 주체와 대상의 역동적 상관관계를 보여주는 주제임에는 틀림이 없다. 하지만 후설의 분석은 여기에서 다시금 지향적 의식활동이라는 형식으로부터 대상을 의식 속에 세우는 과정 곧 “표상”(Vorstellung)에 대한 분석으로 돌아 가버린다.<sup>51</sup> 그에게는 주체를 자극하는 그 촉발이 주체의 의식활동과 어떠한 상관

<sup>48</sup> *Ibid.*, 38: “타자의 특징은 “근원적으로 접근 불가능한 것에 대한 입증가능한 접근”(Hua I, 144)에 있다. 이 역설적 정의에서 결정적인 것은 타자가 [중략] 결핍, 결손으로 규정되지 않는다는 것이다. 비록 그 자체 상 그리고 자체적으로 인식 가능함에도 불구하고, 마치 우리에게 무언가 *아직* 혹은 *더 이상* 알려진바 없었던 것처럼 말이다. 오히려 그 타자성에 해당하는 것들은, 마치 오로지 이후의 영향이나 기억 속에서 만 파악될 수 있는 과거의 경우에서처럼, 부재함, 멀리 있음 그리고 접근불가함이 그러한 타자성에 해당하는 것들이다. [중략] 이 타자성은 우리 자신 밖에서 시작되지 않고, 주체내적(intrasubjektiven)이고 문화내적인(intrakulturellen) 타자성의 형식 속에서 우리 자신 안에서 시작된다.” - 후설 역시 이러한 역설을 명확하게 인지하고 있었지만 이는 인간의 인식활동의 한계에 해당하는 것이기에 그에게 현상학은 이러한 경계선 안에서의 의식활동에 대한 가장 철저한 분석을 이행한 것이라고 확신하였다. 그리고 발덴헬스는 후설의 “지향성” 개념이 타자로서의 타자 그 자체에게는 어떠한 이해의 여지도 부여하지 않는다고 비판한다. 그가 보기에 후설의 지향성은 타자를 일종의 의식내적 “규칙성”에 입각하여 이해하는 체계와 다르지 않아 보였던 것이다. 이에 대해서는 *Ibid.*, 40을 참고할 것.

<sup>49</sup> Hua XI, 148.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 141을 참고하라.

성이 있는지, 그 촉발의 과정 속에서 주체의 의식활동은 어떠한 변화의 과정을 거듭하는지에 대한 분석은 부차적일 뿐이다.

하지만 발덴헬스는 ‘주체는 촉발된 주체 그 자체로서 함께 촉발된다’는 사실을 면밀히 검토한다.<sup>52</sup> 주체의 의식활동은 항상 주체적인 의식흐름 속에 있는 듯하나, 실상은 지속적으로 주체 밖의 존재로부터 촉발될 수밖에 없다는 것이다. 주체가 어떠한 대상을 어떠한 것으로 파악하는 것도, 그리고 심지어 자기 자신을 어떠한 방식으로든 경험하는 것도 일종의 촉발적 순간인데, 이는 결국 주체는 그 자체로 낯선 주체(Ichfremde)일 수밖에 없음을 의미한다. 그의 관점에서 보자면, 후설의 촉발이해는 주체의 의식에 부합하는 자극에 국한한 것이기에 결국 주체의 사유규칙에 국한한 타자만을 다루는 꼴이다. 그래서 그는 후설의 지향성은 “곧 타자에게 타자로서 공간을 부여할 수 없다”<sup>53</sup>고 강하게 비판함으로써 그 경직된 지향성을 극복할 수 있는 타자의 요구에 대한 “응답성”(Responsivität)을 강조하였다.<sup>54</sup> 이와 관련하여 그는 ‘지향적으로 또는 규칙에 따라 구성된 한 의미의 범위를 넘어서는 응답성은 낯선 요구에 대한 답변 속에서 이행되는데, 이 낯선 요구는 결코 하나의 의미를 갖는 것도, 그렇다고 하나의 규칙을 따르는 것이 아니라, 새로운 의미와 규칙을 작동시킨다’고 보았다.<sup>55</sup> 여기에서 이 응답성의 중요한 조건은 지향성을 빌미로 타자와 주체의 차이 및 질문과 답변의 차이를 제거하지 않는 것이다. 차이의 제거는 타자성의 상실로 이어지기 때문이다. 그리고 타자는 결코 주체의 다양한 환원작업을 통해 객관적으로 구성될 수 있는 존재가 아니라, 오히려 주체에게 끊임없이 새로운 의미부여를 요구하는 존재이다.

### III.3. 타자성 회복과 상호문화적 태도변경

발덴헬스는 ‘inter 및 zwischen과 같은 개념을 별도로 다루지 않으면, 그리고 모든 중심화를 거부하는 사이영역으로 나아가지 않으면 상호주관성이나 상호문화성은 공허한 말에 불과하다’<sup>56</sup>고 이야기할 정도로 주체와 타자 곧 또 다른 주체가 상호작용하는 사이공간 그 자체를 중시하였다. 그는 『타자 현상학의 근본동기』에서 “상호문화성(Interkulturalität)”을 “사이영역

<sup>51</sup>Ibid., 84-85을 참고하라.

<sup>52</sup>Waldenfels, “Antwort auf das Fremde,” (1998), 42.

<sup>53</sup>Ibid., 40.

<sup>54</sup>타자 현상학을 실현하고자 발덴헬스는 후설의 환원이나 지향성 대신 “응답”(Response) 및 “응답성”(Responsivität) 그리고 “답변”(Antwort) 및 “답변논리”(Antwortlogik) 등의 개념을 사용하여 자아와 타자를 아우르는 특별한 합리성 곧 타자의 낯선 요구에 주체가 답변을 제시하는 합리적 의식활동을 해명하고자 했다. 발덴헬스는 그 합리성을 “응답적 합리성”(responsive Rationalität)이라고 표현하기도 했으며, “답변논리”(Antwortlogik)라고 설명하기도 했다. 각기 표현된 용어는 다르지만 핵심적인 내용은 대동소이하다. 이 각 용어들에 대해서는 Waldenfels, “Antwort auf das Fremde,” (1998), 39-49, 특히 45; ----, *Grenzen der Normalisierung*, 3<sup>rd</sup> ed. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2016), 67-81, 특히 78-79; ----, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, 6<sup>th</sup> ed. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2018), 62-67을 참고할 것.

<sup>55</sup>Waldenfels, “Antwort auf das Fremde,” (1998), 42.

<sup>56</sup>Ibid., 35-36.

(Zwischensphäre)”으로 소개한다.<sup>57</sup> 상호문화성은 자아와 타자의 상호주관적 상관관계가 확장된 개념이지만, 이 양자가 구분될 수 있듯이 철저히 고향세계와 이방세계의 구분을 전제한다. 자아와 타자는 서로의 만남을 통하여 자기 자신의 낯센을 경험하게 된다.

발덴헬스가 상호문화성을 논함에 있어 가장 먼저 던지는 질문은 “단편적으로 한쪽만을 선점(Aneignung)하거나 또는 보편적으로 선점하는 것으로 귀결되지 않는 상호문화적 교환이 어떻게 비취질 수 있을까?”이다.<sup>58</sup> 그래서 그는 타자를 선점하는 포섭과정이 아니라, “낯설게 함”(Verfremdung)이라는 동기 및 절차에 초점을 맞춘다. 이 낯설게 함은 익숙한 것으로부터 밖으로 나오는 행위를 뜻한다. 타자에 대한 인식절차이건 혹은 이를 통하여 자신을 새로이 인식하는 과정이건 그 모든 것은 결코 규정되어 있는 자신의 규범에서 비롯되어서는 안 된다는 것이 그 낯설게 함이라는 동기가 함축하고 있는 바이다.<sup>59</sup>

그에게 타자는 결코 자의적으로 만들어 낼 수 있는 그 어떤 것이 될 수 없다. 오히려 타자는 철저하게 자기 자신의 한계를 넘어서도록 자극하는 대상이다. 그래서 그는 타자와의 상호생산적인 관계를 “상호문화적 경험”이라고 표현하면서, 그러한 경험을 담지하는 소통의 방편을 “답변”(Antwort)이라고 지적한다.<sup>60</sup> 발덴헬스의 관점에서 타자를 다루는 우리의 시각은 주체와 타자의 양자택일이 아니라, 이 둘 사이를 오고가는 자신의 역량 그 자체에 있어야 한다. 이는 곧 타자 및 주체 외부의 대상을 객관적으로 판단할 수 있는 주체의 역량이 중요한 것이 아니라, 타자와의 맞닥뜨림 속에서 자신의 지평을 새로이 조망하고 넘어설 수 있는 그러한 상호적 역량이 우리에게 요구됨을 의미한다. 주체성의 한계를 넘어서는 역량으로서의 타자성의 의의에 대하여 그는 다음과 같이 강조한다.

“타자성은 우리의 역량(Verfügungskraft)을 넘어서는 무엇인가가 있다는 사실로 인해 소진되지 않는다. 오히려 타자경험이 시작되는 곳은 우리의 고유한 주도권을 앞서 있는 타자의 요구이다.

<sup>57</sup>Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* (2018), 109-111. - 그리고 『관심의 현상학』에서는 “중간계”(Zwischenreich)라고 표현하고 있다. 하지만 발덴헬스는 이 중간계에서는 개개인의 활동을 모두 합해서도 안 되며, 공통점을 보증하는 통일성으로 소급되는 일이 벌어져서도 안 된다고 강조한 바 있다. 이 중간계가 자아와 타자 및 자문화와 타문화를 인위적으로 통제하는 기관으로 전락해서도 안 된다는 것이다. 이에 대해서는 Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, 3<sup>rd</sup> ed. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015), 43을 참고할 것.

<sup>58</sup>Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* (2018), 131.

<sup>59</sup>이와 관련하여 그는 이렇게 상술한 바 있다: “만일 타자경험이 우리가 목적하고 방법론적으로 야기할 수 있는 어떤 것이라고 한다면, 그 타자는 결국 우리 자신의 기준에서 비롯되고 우리의 척도 아래에 놓여 있는 결과물에 불과할 것이다”(Ibid., 131).

<sup>60</sup>Ibid., 132. 그리고 여기에서 굳이 “문화”라는 개념을 사용하는 이유는 그것이 상호주체성보다 더 포괄적으로 주체와 주체의 만남을 함축하고 있기 때문이다. 그는 문화를 동질적인 소속집단이나 사회 전체로 환원하여 설명할 것이 아니라, 자아와 타자 및 자문화와 타문화를 구분하기도 하지만 이 양자를 중재하는 사이공간으로 설명하고자 했다. 그에게 문화는 객관화 가능한 집단 정체성이 아니라, 자아와 타자의 구분 속에서의 상호관계를 통해 형성된 “의미의 조직”(Bedeutungsgewebe)이다. 이러한 의미에서 상호문화적 경험은 소박한 의미의 상호주체적 소통 그 이상의 복잡하고 역동적인 의미해명의 사회적 연결망과 관련되어 있다. 이에 대해서는 Bernhard Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede*, 2nd ed. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015), 132를 보라.



[중략] 타자를 독자화하는 행동의 시작은 차이를 오해하고 그리고 이 차이를 통해서 자신을 오해하는 것이다.”<sup>61</sup>

주체는 끊임없이 새로운 자극에 반응해야하나, 자기와 타자의 의미를 단순히 차이의 관점에서 규정해서는 안 된다. 그렇다고 차이를 제거함으로써 인위적으로 보편성을 획득하는 것은 훨씬 폭력적인 태도이다. 그래서 그는 타자수용의 태도를 자신의 도덕적 의식 수준의 증명으로 이용한다면, 타자는 자취를 감춰버린다고 지적한다. 왜냐하면 그런 타자는 “다만 차이로서만 파악되고 언어적으로는 오로지 관계의 표현으로만 이용될 수”있기 때문인데, 중요한 것은 자아와 타자의 서로 다른 모습인 것이지, 단순한 두 가지 개념규정이 아니다.<sup>62</sup> 자아와 타자는 소박한 수준의 변증법적 관계에 놓여있는 것이 아니라, 근본적으로 비대칭적이다. 이와 관련하여 최재식은 타자 및 타문화와의 만남을 이해하기 위해서는 결코 변증법적 사유와 같이 대립의 지양 및 궁극적 화해를 통한 대통합과 같은 방식만을 염두에 두어서는 안 됨을 강조하였다.<sup>63</sup> 발덴헬스의 눈에는 자아와 타자 전체를 포괄하는 통일성을 찾는 것은 불가능에 가깝다. 자아와 타자 혹은 자문화와 타문화의 만남은 상호대조 속에서의 일치 및 불일치가 동시적으로 드러나기도 하고, 상호변화를 거듭하기도 하기에 양자의 완벽한 융합으로 이어지지 않는다. 오히려 자아와 타자, 자문화와 타문화는 사이영역에서 서로 영향을 주고받으며 창조적 긴장 속에 놓여있다. 여기에서 자아와 타자 모두에게 중요한 것은 일종의 태도변경이다. 발덴헬스는 자아도 순수하게 자아의 의식활동으로 환원될 수 없다고, 그리고 타자도 전적으로 자아와는 질적으로 구분되는 자아 외부의 의식존재로 상정하기를 거부한다. 앞서 살펴 본 바, 타자성은 주체 외부에 있는 것이 아니라, 본질적으로 주체 내부에 있기 때문이다.

결과적으로 그는 우리의 인식의 토대를 어디에 두어야 하는가의 논의를 주체의 의식활동으로 환원하지 않고 대상과의 만남사건 및 타자경험 자체에 둔다면, 그 사태가 달리 보일 수 있다고 본 것이다.<sup>64</sup> 그렇기에 그의 타자성 및 상호문화성에 대한 담론이 우리에게 제시하는 것은 비단 인식론적인 과제뿐만이 아니라, 타자의 요구 및 질문에 대한 책임적인 응답을 위한 태도변경이라는 윤리적 과제까지 포함하고 있다.<sup>65</sup> 그는 주체의 의식활동 그 자체에 집중하기 보다는 주체와 주체들, 자문화와 타문화가 상호작용하는 사이영역에 집중하여 그 주체와 주체의 만남 속에서 한 주체가 다른 주체에게 어떻게 반응 및 응답하는지를 들여다 보고자 했다. 이는 주체성보다 타자성이 더 근원적인 합리성임을 드러낸 것과 같은 결과를 가져왔다.

<sup>61</sup>Waldenfels, *Topographie des Fremden* (2020), 15.

<sup>62</sup>*Ibid.*, 23

<sup>63</sup>최재식, “상호문화성의 현상학: 문화중심주의를 넘어 상호문화성으로,” (2006): 22-24을 보라.

<sup>64</sup>Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* (2018), 56-67.

<sup>65</sup>Bernhard Waldenfels, “Responsive Ethics,” Dan Zahavi(eds.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 423-441 참고할 것.

#### IV. 결론적 고찰 및 향후 연구를 위한 제언: 문화신학의 상호문화적 전개를 위하여

지금까지 문화신학을 상호문화적으로 전개하기 위한 구체적인 인식론적 토대를 마련하기 위하여 폴 틸리히의 문화신학과 베른하르트 발덴헬스의 타자 현상학을 다루었다. 본 연구는 발덴헬스의 것으로 틸리히의 것을 대체하고자 함이 아니라, 그가 남긴 학문적 의제를 발덴헬스의 것으로 보충하여 그 의미를 확장하고자 했다.

틸리히의 문화신학이 지니는 신학적 의의는 오늘에 이르기까지 조직신학의 필연적인 문제의식을 환기시켜주고 있다. 그의 문화신학은 문화와 종교의 상관관계에 근거하여 삶의 의미 질문들을 담아내는 다양한 표현양식들을 비판적으로 유형화할 뿐 아니라, 신앙경험에 비추어 우리의 현실을 새로이 형성하는 것으로까지 나아간다. 그렇기에 그의 문화신학은 단순히 종교와 문화의 상관적 유형들만을 분석하는 피상적 시도가 아니라, 문화적 형식들 속에서 경험되는 하나님의 존재 곧 궁극적 존재로서 실존을 뒤흔드는 구체적 사건을 조명했다. 그렇기에 그에게는 문화적 형식들 자체가 중요한 것이 아니라, 그것을 통해서 인간이 어떻게 자기존재를 해명하고 의미부여하고자 하는지를 분석하는 것이 핵심이었다. 인간의 실존적 허무 속에서 하나님을 경험하도록 하는 그러한 문화는 상태적 개념이나, 역사적 이상향으로 표현될 수 있는 것이 아니라, 그것을 실현해 나가는 구체적인 형성과정으로 이해되어야 한다. 즉, 그의 문화신학은 문화적 형식과 종교적 내용의 변증법적 관계를 해명하는 작업으로부터 시작하여 구체적인 문화현실 속에서 인간 실존의 의미해명으로 확장되었다고 요약될 수 있다.

하지만 필자는 그의 상관관계 방법이 문화신학의 유형론적 한계와 다소 유비적으로 고착되어 있음을 지적했다. 문화신학은 자칫하면 기독교 신앙의 문화적 양상을 분류하는 체계로서 이해되거나, 또는 다른 종교적 신앙과의 관계 속에서 기독교 신앙이 지니는 독특성이나 이 둘의 공통점을 도출하는 비교신학적 작업으로 활용되기 십상이다. 그래서 본 연구는 틸리히의 문화신학이 활용하는 상관관계 방법이 보다 더 포괄적인 상호성을 덧입을 필요가 있음을 논하고자 했다. 그리고 그것이 문화 자체의 상호적 속성을 구현하도록 견인할 수 있는 학문적 관점을 확보하고자 발덴헬스의 타자 현상학을 다루었다. 그의 논의는 타문화 및 타자에 대한 태도변경의 실마리를 보여주고 있다. 그 이유는 ‘타자성 속에 우리의 역량을 넘어서도록 하는 그 무엇’이 자리하고 있기 때문이다.<sup>66</sup> 하지만 이것이 우리의 역량을 넘어서기 위하여 타자를 요청하는 것을 의미하지 않는다. 오히려 타자는 우리의 요구에 맞게 요청되기 보다는 그 요청의 한계조차 넘어서는 뜻밖에 우리에게 현현된 존재인 것이다. 이미 다루어진 바, 형식적으로는 타자라는 존재는 우리 밖에 있거나, 타인의 소유이거나 혹은 우리에게 익숙하지 않은 그 무엇에 대한 것을 의미한다. 하지만 이러한 형식적 이질성 때문에 타자에 대한 자기오해가 비롯된다. 반대로 내용적으로는 비로소 타자에 의해, 곧 타자의 요구에 의하여 새로운 자기이해 및 세계이해에 도달하게 된다. 그는 타자의 요구에 따른 새로운 이해의 발생을 “답변” 및 “응답”이라고 칭했다.

그에게 있어서 합리성은 한 주체가 자신의 인식 대상을 면밀히 탐구할 수 있고 규정할

<sup>66</sup>Waldenfels, *Topographie des Fremden* (2020), 15.

수 있는 규정적(regulativ) 역량이 아니라, 타자의 요구에 - 이 타자가 하나님이면 또는 다른 주체인건 또는 타문화이면 - 자신을 노출시킬 뿐 아니라, 자신의 지평을 새로이 조망할 수 있는 자기 성찰적 태도변경 그 자체이다. 그렇다고 주체 본연의 특수성이 사라지는 것은 올바른 태도가 아니다. 그의 주장은 주체의 특수성은 필연적으로 전제되어 있어야 하지만, 이것이 타자를 규정적으로 다루는 힘으로 작용하지 않도록 해야 한다는 일종의 윤리적 요청에 가깝다. 그는 이러한 합리성을 “응답적 합리성”이라고 칭했으며, 이를 통해 종래의 서구철학이 천착했던 주체성보다 더 근원적인 합리성으로서의 타자성을 환기했다. 그의 논의는 자기 자신 안에 갇혀 초월적 지평을 상실한 문화위기 상황에 대한 틸리히 비판과 일맥상통한다. 발덴헬스의 타자 현상학과 관련하여 고찰해 보자면, 우리에게 요구되는 신학적 합리성은 무엇보다 이성적 판단을 활용하는 우리 자신과 결부되어 있을 수밖에 없으나, 더 근원적으로는 우리 자신을 낯설게 하는(Verfremdung) 태도변경 위에서 구축되어야 한다. 예를 들어, 우리가 하나님을 전적 타자라고 칭할 때에 이는 하나님이 우리와 질적으로 다른 분이라는 존재론적 진술이기도 하지만, 그분의 계시 속에서 우리 스스로를 낯설게 조망하는 인식론적 전환이 발생한다는 사실을 함축하기도 한다. 만일 하나님이 우리의 요구에 의해 요청된 존재라면, 그분은 결코 타자가 아니라, 주체에 의해 재구성된 주체의 욕망의 투사체에 불과할 것이다. 신학은 하나님의 타자성으로부터 우리의 주체성을 확보하는 학문이기에 타자의 요구 앞에서야 비로소 자신을 낯설게 마주할 수 있다는 발덴헬스의 주장은 우리에게 많은 시사점을 준다. 틸리히가 이 하나님에 대한 진술의 출발을 실존의 다양한 문화적 양상들에서 찾았다는 것은 이미 그가 전통적인 진술로부터 스스로를 낯설게 만드는 일종의 현상학적 판단중지를 시도했다고 볼 수 있다. 그는 질문과 답변, 곧 문화적 형식과 종교적 내용의 상관관계를 다룸에 있어 철저히 질문 자체로부터 답변이 도출되거나 또는 문화적 형식 자체 내에서 종교적 내용의 재구성되는 문화 위기를 극복할 수 있는 유일한 돌파구는 질문을 통해 우리의 현실의 한계를 명시화하고 그리고 문화 형식의 폐쇄성 자체를 들추어내는 것이라고 보았다. 그에게 신학이 예언자적 정신에 기초해야 하는 이유가 단순한 시대 비판에 머물지 않고, 그러한 왜곡된 현실을 초월할 수 있는 새로운 현실을 구현하는 것이 신학의 궁극적으로 지향하는 바이기 때문이다.

하지만 여전히 틸리히가 남겨놓은 문화신학은 여러 가지 연구물음을 우리에게 부여하고 있다. 본 연구에서 다룬 그것의 한계를 세 가지로 요약될 수 있다. 그 중 하나는 그의 문화신학은 자칫 문화유형론적 분석에 머물 수 있다는 것이다. 물론 그는 이러한 유형적 분석에 만족하지 않았지만, 그의 문화신학이 주로 유형적 분석에 머물러 있었다는 것은 사실이다. 그리고 두 번째는 그의 문화신학이 원천적으로 상관관계 방법에 기초하지만 언제나 질문으로의 환원이라는 폐쇄적 상관성의 위험을 내포하고 있다는 것이다. 질문과 답변의 상관관계적 구조는 논리적 상관성을 보존하고 있지만, 하나님에 대한 진술을 질문으로 환원하는 오류를 범할 수도 있다. 이는 구조적으로 후설 현상학이 타자를 다룸에 있어 항상 고심했던 현상학의 역설과 매우 유사하다. 그의 문화신학이 이 질문을 제기하는 실존의 문화적 형식을 분석하는 것을 주요 과제로 삼고 있으나, 언제나 그 질문이 하나님에 대한 진술을 오히려 축소시킬 위험을 내포하고 있다. 그리고 세 번째로 그의 문화신학, 더 나아가 종교 간의 대화 등의 과제는 일종의 비교신학적 작업에 머무르는 경향이 있다. 문화적 다양성이 서로 뒤섞여 상호 영향을 주고받는

우리 시대의 문화 현실 속에서 중요한 자세는, 문화 간의 비교도 물론 필요하지만, 타자 및 타 문화로부터 제기되는 새로운 요구에 응답하는 태도를 습득하는 것이다. 비교는 진정한 의미의 만남과 소통이 되기에는 지극히 형식적이며, 항상 타자의 것에 대한 자신의 것의 우월성을 확인하는 도구로 전락할 수 있는 위험을 내포하고 있다. 그래서 발덴헬스는 서로의 문화적 특수성을 배제하지 않으면서 서로가 서로에게 부여하는 새로운 요구들에 자신을 노출시키는 과감함이 필요하다고 역설했다. 물론 발덴헬스의 타자 현상학이 결국 타자에 대한 주체의 책임적 반응이라는 윤리적 차원으로 귀결되기에 다소 소박하고 예측가능한 논의를 담고 있는 것은 아닌지 우려되기도 한다. 하지만 주체성 보다 더 근원적인 합리성의 근간을 타자성에서 찾고 있다는 것, 더 포괄적으로는 상호주관성과 상호문화성으로 그것을 확장하고 있다는 사실은 신학적 사유에 있어서도 유의미한 관점을 제공해 줄 수 있다고 본다.

결론적으로 오늘날 우리에게 요구되는 문화신학은 틸리히가 천착했던 문화에 대한 종교철학적 분석의 경계를 넘어, 상호문화적 지평에서 제기되는 새로운 존재물음의 양상들을 발견하고, 이를 통하여 복음을 새로이 조명하는 작업일 것이다. 이는 오늘날 문화는 하나님의 계시를 다양하게 발견하도록 하는 맥락의 다양성을 함축하고 있음을 의미한다. 각기 다른 실존적 심연의 상황 속에서 하나님의 존재와 그분의 약속을 현실화하는 신앙적 역동성은 문화적 형식과의 구체적이고 실질적인 조화 속에서 드러난다. 필자는 문화를 뚫고 발현하는 종교적 내용을 분석적으로 찾는 작업을 넘어 종교적 내용이 효율적으로 발현할 수 있는 문화적 형식을 발견하고 구현하는 것까지 우리 신학의 과제라고 본다. 세계화 현실 속에서 어떠한 문화적 형식을 통하여 복음이 드러나도록 해야 할까를 숙고하는 작업은 결코 그 끝을 확신할 수 있는 물리적 과제가 아니다. 이는 선교학적 물음이면서 동시에 조직신학적 핵심물음인 것이다. 예수 그리스도 안에서 드러난 피조세계를 향한 하나님의 사랑이 이 유동적인 문화적 현실 속에서, 그리고 그러한 현실 가운데에서 겪는 허무 및 삶의 의미질문들을 어떻게 포괄하는지는 단순히 교리적 표현이나 고정된 신학적 진술만으로는 충분히 해명되기 어렵다. 본 연구는 조직신학을 상호문화적 관점으로 전개하기 위한 그 학문적 정당성을 발덴헬스의 타자 현상학을 통해 확인하는 작업의 일환이다. 그 상호문화성이 우리 사회 현실 속에서 구현되는 과정을 현상학적으로 분석하고, 이를 조직신학의 학문적 방법에 적용하는 작업은 추가로 연구되어야 할 것이다.

## 참고문헌

- 박인철. “상호문화성과 윤리 - 후설 현상학을 중심으로.” 『철학』 103 (2010): 129-157.
- 박일태. “원초적인 타인경험으로서 강한 응답성의 구성.” 『존재론 연구』 28 (2012): 167-202.
- 신용식. “문화신학의 해석학적 과제에 대한 고찰.” 『한국조직신학논총』 62 (2021): 73-116.
- 최재식. “상호문화성의 현상학.” 『철학과 현상학 연구』 30 (2006): 1-30.

-----, “상호문화주의에 대한 철학적 이해 - 현상학적 측면에서 본 상호문화주의 철학.” 『시민인문학』 32 (2017): 72-106.

Adams, James Luther. *Paul Tillich's philosophy of culture, science and religion*. New York: Harper & Row, 1965.

Bulman, Raymond. *A Blueprint for Humanity. Paul Tillich's Theology of Culture*. London/Toront: Associated University Presses, 1981.

Danz, Christian and Werner Schüßler, eds. *Paul Tillich's Theologie der Kultur. Aspekte - Probleme - Perspektiven*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011.

Gruber, Judith. *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität altheologische Ressource*. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.

Haigis, Peter. “Kulturtheologie.” Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Vernd Janowski and Eberhard Jüngel, eds. *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4<sup>th</sup> ed.(= RGG<sup>4</sup>). Tübingen: Mohr Siebeck, 2001: 1854-1855.

Husserl, Edmund. *Gesammelte Werke von Edmund Husserl: Husserliana (= Hua)*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1991-.

Miller, Richard B. “On making a cultural turn in religious ethics.” *Journal of Religious Ethics*. 33/3 (2005): 409-443.

Moret, Ross. “The cultural turn: empirical studies and their implications.” *Journal of Religious Ethics*. 47/1 (2019): 180-191.

Nash, Kate. “The ‘Cultural Turn’ in Social Theory: Toward a Theory of Cultural Politics.” *Sociology*. 35/1 (2001): 77-92.

Schafer, David Paul. *The Age of Culture*. Kindle-Version: Rock's Mills Press, 2014.

Tillich, Paul. *Systematische Theologie (= ST)* I. 7th ed. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1983.

-----, *Systematische Theologie*. III. 4th ed. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1984.

-----, *Gesammelte Werke (= GW)*. Stuttgart: Evangelisches Verlagserk, 1959-1975.

-----, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich (= EW)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1971-2013.

Waldenfels, Bernhard. “Das Eigene und das Fremde.” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 43/4 (1995): 611-620.

- , “Phänomenologie des Eigenen und des Fremden.” ed. by Herfried Münkler. *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*. Berlin: Akademie Verlag, 1997, 65-83.
- , “Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie.” ed. by B. Waldenfels and I. Därmann, *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1998, 35-49.
- , “Responsive Ethics.” ed. by Dan Zahavi. *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2012, 423-441.
- , *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. 3rd ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015.
- , *Vielstimmigkeit der Rede*. 2nd ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015.
- , *Grenzen der Normalisierung*. 3rd ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2016.
- , *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. 6th ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2018.
- , *Topographie des Fremden*. 8th ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2020.
- Willaime, Jean-Paul. “The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France.” *Sociology of Religion*. 65/4 (2004): 373-389.
- Yousefi, Hamid Reza and Braun, Ina. *Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung*. Darmstadt: WBG, 2011.

## 신용식 박사의 “폴 틸리히의 문화신학에 대한 상호문화적 비판 : 베른하르트 발덴헬스의 타자 현상학을 중심으로”에 대한 논찬

박 영 식  
(서울신학대학교)

본 논문에서 신용식 박사님(이하 연구자)은 틸리히의 문화신학이 놓치고 있는 주체와 타자의 상호주관성을 베른하르트 발덴헬스의 타자 현상학으로 “보충”(186)하고자 한다. 그는 문화신학에 대한 틸리히의 생각을 초기 작품에서부터 후기 저작에 이르기까지 폭넓게 언급하고 소개하며, 복잡하고 어려운 논의를 일목요연하고 가독성 있는 논문으로 작성했다.

연구자는 서두에서 베른하르트 발덴헬스의 문화 이해에 기반하여 문화를 “한 공동체를 동질성있게 구성하는 실체”가 아니라 “타자와 주체의 끊임없는 상호작용을 통해 형성된 그리고 형성되고 형성될 공동체의 의미조직체”(170)로 규정한다. 이러한 발덴헬스의 문화이해가 “틸리히의 질문-답변-상관관계의 신학적 구조와 유사”(170)한 점도 있다고 판단하지만, 근본적으로는 틸리히의 문화신학이 놓치고 있는 “상호주관성과 상호문화성”(188)을 잘 기술하고 있다고 평가한다.

논찬자는 이 논문에서 소개된 발덴헬스의 타자 현상학을 매우 흥미롭게 읽으면서 연구자가 틸리히의 상관론을 타자 현상학으로 대체하고자 한다는 인상을 받았다. 그런데 논찬자의 생각으로는, 틸리히의 질문과 대답의 상관관계는 신과 인간, 복음과 문화와 같은 수직적인 관계에서만 적용되며, 문화와 문화 간의 수평적인 관계에서는 적용되지 않는다. 틸리히는 역사 속에 나타난 문화와 종교에 대해서는 유형론을 통해 분석하고 기술한다.

틸리히에게는 인간은 질문하는 존재, 자신의 존재 의미를 질문하는 주체이다. 자기 존재의 의미를 추구하는 자율적 인간은 문화를 형성한다. 이때 문화는 존재 의미를 추구하는 자율적 인간의 정신적 활동이며 그 활동의 산물이다. 문화 형성의 과정에서 인간은 존재론적 근거와 의미를 담지하는 궁극적 관심에 사로잡히게 된다. 음악, 미술, 건축, 문학, 그리고 종교에 이르기까지 인간의 정신적 활동은 다양한 형식을 통해 전개되지만, 이것은 궁극적으로는 인간 존재의 근원과 의미를 묻고 추구하는 시도들이다. 이때, 인간의 실존적 질문은 궁극적 대답으로서의 하나님과 관련될 수밖에 없다는 것이 틸리히의 문화신학에 내포된 신학적 관점이다. 따라서 문화적 활동이 궁극적 관심과의 진정한 만남으로 이어지지 못하는 모습을 틸리히는 “문

화의 위기”(174)라고 보았다. 연구자는 이에 대해 틸리히의 1920년 논문 <문화와 종교의 위기>와 1922년의 논문 <문화와 종교의 현재적 위기>를 통해 “문화와 종교, 실존과 복음의 상관관계의 망각, 모순 및 왜곡, 그 자체에서 문화의 위기가 포착된다.”(174)고 명시한다. 또한 『조직신학』 제3권에서도 생의 전개 과정과 관련하여 “초월을 상실한 문화형식의 위기”(175)에 관한 틸리히의 지적을 언급하고 있다.

틸리히의 문화신학에 대한 연구자의 소개는 이제 틸리히가 50년대 이후에 전개한 <기독교와 세계종교의 만남>과 연결된다. 연구자의 평가에 따르면, 틸리히는 “종교 간의 만남과 문화적 긴장의 상관성이 망각되어서는 안 됨을 피력”(176)했지만, 실제로 그의 분석은 단순한 “유형론적 비교 그 이상의 의미를 찾기는 어려운 듯 보인다.”(177) 즉, 틸리히는 기독교와 세계종교의 만남이 “자기비판 및 새로운 자기인식으로 이어지는 창조적 만남”(177)이어야 한다고 주장했지만 실제로는 그런 결과를 도출하지 못했다는 것이 연구자의 문제제기이다. 그리고 이러한 실패의 요인을 연구자는 다음과 같이 밝힌다. “그의 문화신학 전개의 원리적 한계는 상관관계 방법이 지나치게 질문과 답변의 상관관계에 매몰되어 있다는 것이다.”(177) 또한 “그의 상관관계 방법은 주체와 타자 곧 또 다른 주체가 서로 직면하면서 의미 물음들을 형성하는 과정 자체에 대해서는 큰 관심이 없는 듯 보인다.”(178) 이처럼 연구자는 기독교와 세계종교 또는 문화와 문화의 만남 속에서 일어나는 역동성과 타자성이 제대로 드러나지 못한 근본적인 이유를 틸리히의 상관관계 방법론에서 찾고 있다.

논찬자는 앞서 잠깐 언급했듯이 이 부분에 의문을 제기하고자 한다. 상관관계는 하나님과 인간, 복음과 문화, 곧 수직적 관계에 대한 틸리히의 신학적 전제이지, 수평적 관계 곧 문화와 문화 또는 종교와 종교의 관계에 대한 분석과는 다소 거리가 있다. 연구자도 알다시피, 틸리히는 이에 대해서는 유형론적 분석을 시도한다. 따라서 기독교와 세계종교의 만남에서 자기비판적이며 창조적인 새로운 자기인식에 도달하는 ‘과정’이 드러나지 않는 이유는 틸리히의 상관론 때문이 아닌, 유형론적 분석 때문이다. 또한 유형론은 문화와 문화의 상호작용 ‘과정’을 기술하기보다는 상호작용하는 개별 대상의 구성적 특징을 드러내는데 그 목적이 있다.

틸리히가 문화와 문화의 상호관계성을 깊이 사유하지 못했다는 연구자의 지적은 어느 정도 옳지만, 그것이 상관론 때문이라는 지적에는 동의하기가 어렵다. 틸리히의 문화신학이 갖는 한계를 분석함에 있어, 연구자가 틸리히의 상관관계에 집중한 것은 아쉬운 점으로 남는다. 차라리 그의 유형론적 분석의 타당성을 문제 삼았으면 좋지 않았을까. 즉, 틸리히의 종교문화에 대한 유형론적 분석을 발덴헬스의 타자 현상학적 관점에서 비판적으로 다루는 접근이 더 타당하다고 생각한다.

연구자는 발덴헬스의 타자 현상학을 통해 “상호성에 기초한 타자성 회복”(179)을 틸리히의 문화신학에 대한 “보충”과 “확장”(186)으로 제시하고자 한다. 발덴헬스의 타자 현상학은 주체 중심의 타자 이해를 비판하고 타자의 타자성 또는 타자의 고유성을 사유의 중심 내용으로



한다. 타자는 주체와 공통분모에 포섭되기보다는 “낯선 요구”를 통해 주체에 “새로운 의미와 규칙을 작동”(183)시키며, 주체를 끊임없이 “자극”함으로써 주체의 “태도변경”(185)을 요구한다. 연구자는 이를 통해 결국엔 틸리히가 의도했던 창조적 자기이해, 곧 비판적 자기이해에 실제로 도달할 수 있다고 보았다.

다른 한편, 연구자는 발덴헬스의 타자 현상학을 이제 문화와 문화의 관계 설정이 아닌 신학에 적용하여 “하나님을 전적 타자”(187)로 부르면서, 마치 틸리히의 상관관계에 내재해 있는 문제를 암시적으로 비판하듯 “하나님이 우리의 요구에 의해 요청된 존재라면, 그분은 결코 타자가 아니라, 주체에 의해 재구성된 주체의 욕망의 투사체에 불과할 것”이라고 말한다.(187) 곧이어 그는 틸리히의 문화신학이 “언제나 질문으로의 환원이라는 폐쇄적 상관성의 위험을 내포하고 있다”(187)고 지적한다. 이처럼 연구자는 발덴헬스의 타자성 분석을 통해 틸리히의 신학방법론으로서의 상관관계를 문제시하는 것처럼 보인다. 하지만 이런 비판은 정당한가? 이는 틸리히가 자연신학과 초자연신학의 문제점을 염두에 두면서 상관의 방법을 제시할 때, 틸리히가 경계했던 자연신학의 약점에 해당된다. 오른손과 왼손이 마주쳐야 하지만, 오른손이 왼손으로 결코 환원될 수 없듯이 틸리히의 상관론에서 대답은 질문으로부터 도출되는 것도 아니며, 그것으로 환원될 수 있는 것도 아니지 않은가. 더 나아가 연구자는 발덴헬스의 타자 현상학을 통해 틸리히의 문화신학을 “대체”하지 않고 “보충하여 그 의미를 확장”(186)한다고 했지만, 이러한 연구자의 틸리히에 대한 비판은 발덴헬스의 타자성 분석을 통해 틸리히의 상관론을 해체하고 재구성하는 단계로 들어가고 있는 듯 보인다.

틸리히는 유형론을 통해 다양한 종교문화를 분류하고 차이점을 드러내고자 했다. 연구자는 이 과정에서 문화와 문화의 상호성과 타자성이 감춰지고 제대로 기술되지 못했다고 보는 듯하다. 하지만 논찬자는 틸리히의 문화분석에서 상호성은 다소 감춰졌지만 오히려 고유성과 차이성은 명확하게 드러나지 않았나 생각한다. 틸리히는 유형론을 통해 기독교와 불교의 차이점을 여과없이 드러내고 있지 않은가. 기독교와 불교는 새로운 존재의 출현을 추구하고 기대한다는 점에서 질문의 자리에 위치하며, 새로운 존재로서의 그리스도는 이런 질문에 대한 대답의 자리에 위치하며 이 둘은 상관관계를 이룬다. 여기서 연구자는 ‘새로운 존재로서의 그리스도’라는 틸리히의 표현이 불교의 타자성을 제거한다고 생각한 것일까? 불교의 관점에서도 새로운 존재로서의 붓다를 말할 수 있는데, 틸리히가 그런 여지를 닫아버리지는 않았다고 생각된다. 다만 불교와 기독교의 새로운 존재는 유형론적으로 볼 때, 서로 다르다. 이런 점에서 틸리히의 유형론은 차이점을 견지한다.

이 논문은 “어떠한 문화적 형식을 통하여 복음이 드러나도록 해야 할까를 숙고하는 작업”(188)의 일환으로 작성되었다. 이를 위해 연구자는 선구적 작업으로서 틸리히의 문화신학을 비판적으로 검토하고자 했다. 틸리히의 초기 저작에 대한 연구들이 국내에서는 미비한데, 연구자에 의해 일부 언급되고 소개되었다는 점은 매우 반가운 일이다. 또한 그의 문화신학을 타자 현상학의 관점에서 비판적으로 접근할 수 있게 한 것도 매우 고무적인 일이라 생각된다. 논찬

자가 오해한 부분에 대해서는 널리 양해를 바라며 명쾌한 답변을 주시기를 기대한다. 틸리히의 문화신학을 타자 현상학의 관계에서 새롭게 생각하고 배울 수 있게 해 준 연구자에게 진심으로 감사드린다.

## 기독교 생명미학의 탐구

심 광 섭

(예술목회연구원 원장/감리교신학대학교 은퇴교수)

### 들어가는 말, 문제 제기

진화생물학자 최재천 교수는 『생명이 있는 것은 다 아름답다』<sup>1</sup>에서 개미군단, 꿀벌, 흡혈 박쥐, 황소개구리, 고래, 메뚜기, 갈매기, 까치와 기생충(기생생물)에 이르기까지 생명이 있는 것은 각기 고유한 형태와 행동과 적응에서 아름답지 않은 것이 없다. 사실 이러한 통찰은 생물에 대한 오랜 관찰과 연구 끝에 나온 찰스 다윈의 감탄이기도 했다. “처음에 몇몇 또는 하나의 형태로 숨결이 불어넣어진 생명이 불변의 중력 법칙에 따라 이 행성이 회전하는 동안 여러 가지 힘을 통해 그토록 단순한 시작에서부터 가장 아름답고 경이로우며 한계가 없는 형태로 전개되어 왔고 지금도 전개되고 있다는, 생명에 대한 이러한 시각에는 장엄함이 깃들어 있다.”<sup>2</sup> 어찌 생명체뿐이겠는가, 무기물도 다 아름답다. 창세기 1장의 창조에는 모든 생명의 시간과 공간이 아름다우며 그 안에서 사는 무기물과 유기물이 모두 ‘좋았다’(טוֹב), ‘아름답다’(καλόν)고 일곱 차례나 후렴구처럼 반복된다. 하느님은 심미적(ästhetisch) 감각을 가지신다. 계시록 21장의 ‘새 하늘과 새 땅’, ‘새 예루살렘’도 매우 감각적인 아름다운 것들의 비유를 통해 묘사되고 있다. 시편에서도 창조에 관하여 매우 심미적인 표현들이 많다. “하늘은 하나님의 영광을 드러내고, 창공은 그의 솜씨를 알려준다”(시 19:1). 시편 104편의 창조 시편은 생명 세계가 하나님의 지혜와 자비와 영광의 나타남임을 찬양한다. 전도서에 “하나님은 모든 것이 제때에 알맞게 일어나도록 만드셨다.” Alles hat Gott schön gemacht zu seiner Zeit(3:11). 이사야에는 “사막은 꽃이 무성하게 피어, 크게 기뻐하며, 즐겁게 소리 칠 것이다. 레바논의 영광과 갈멜과 샤론의 영화가, 사막에서 꽃 피며, 사람들이 주님의 영광을 보며, 우리 하나님의 영화를 볼 것이다”(35:2). 친구약 성서 곳곳에 생명 세계에 대한 심미적 표현들이 차고 넘친다. 이 표현들은 예수의 산상수훈 중 다음 말씀에서 성서적 ‘아름다움’의 사건에 내포된 존재의 힘을 말해준다. “공중의 새를 보아라.” “들의 백합화가 어떻게 자라는가 살펴보아라.” 따라서 서구의 기독교 전통에서 <성경>은 하느님과 자연, 인간과 자연의 대립을 주장한다<sup>3</sup>는 견해는 잘못이다.

<sup>1</sup>최재천, 『생명이 있는 것은 다 아름답다』(경기 파주: 효형출판, 2018, 2판 41쇄).

<sup>2</sup>찰스 다윈/이민재 역, 『종의 기원』(서울: 을유문화사, 1972 6판), 479.

<sup>3</sup>쑹판런(曾繁仁), “생태미학: 포스트모던 언어환경에서의 새로운 생태존재론적 미학관,” 『생태미학과 동양 철학』(서울: 도서출판문사철, 2019), 75.

‘아름다움(美)’이라는 단어가 성경과 찬송가에 많이 나오에도 불구하고 한국에 출간된 조직신학 책들 ‘찾아보기’에서 그 용어를 찾을 수 없다. ‘아름다움’이 중요한 신학적, 성서적 개념이라고 생각하지 않기 때문에 색인 작업에서 빠진 것이다. ‘미학’이란 용어는 더더욱 심각하다. 그래서 나는 기독교 신앙생활에서 가장 많이 느끼고 있지만 가장 적게 생각한 것을 기독교 미학의 이름으로 말하고자 한다. 기독교는 문화와 예술 그리고 미학에 있어서 거지다. 그래서 이 글은 **신앙의 아름다움 상실, 신학의 미학 실종을 되찾고자 한다**. 기독교 신학은 기독교 교의학에서 신앙의 진리를 궁구하고 수립하며, 기독교 윤리를 통해 궁리된 신앙의 진리를 실천하며, 기독교 미학에서 신앙의 참 선한 아름다움을 형상화함으로써 기독교 선교의 과제와 긴 여정의 신학적 반성의 목표에 도달한다. 기독교 신앙은 미적이기 때문에 윤리적이며, 이성적이기 이전에 시적이다.

기독교 신학:

- ① 기독교 미학(Christian Aesthetics): 신앙을 체득하고 아름다움으로 표현(美)
- ② 기독교 교의학(Christian Dogmatics): 체험한 신앙의 진리를 궁리(眞)
- ③ 기독교 윤리(Christian Ethics): 사랑으로 역사하는 믿음의 실천(善)

20세기의 중요한 신학자 폴 틸리히와 위르겐 몰트만 사상의 밑바닥에는 미학적 태도가 흐르고 있고, 특히 성령론에서 생명 사상을 전개한다. 성령 조항이 들어간 381년 콘스탄티노플 신조는, 성령 또한 주님이시며 생명을 주시는 분(τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ Κύριον, τὸ ζῶον, οἰόν, Spíritum Sanctum, Dóminum et vivificántem)으로 고백한다. 본 소고는 이들의 생명 사상을 미학적으로 해석하여 그 공통 지향점을 바탕으로 시인 김지하의 흰 그늘의 생명사를 통해 한국적 기독교 생명미학을 탐색해보려고 한다.

## 1. 폴 틸리히의 존재 표현의 생명미학

폴 틸리히는 철학적 신학, 문화신학뿐 아니라 예술(미술과 건축)에도 관심이 많았던 신학적 미학자이다. 개신교 신학의 역사에서 술라이어마허 이후 신학의 영역 안에서 미학과 예술에 대한 관심은 틸리히가 최초가 아닌가 생각한다. 틸리히는 신학 활동을 하는 동안(40여 년) 내내 예술(건축과 미술)에 관한 신학적 에세이를 썼다.<sup>4</sup>

### 1.1 예술에 대한 관심

칼 바르트의 신학이 문화와 예술에 대하여 침묵하였다면 틸리히의 삶과 신학의 자리는 처음부터 문화와 예술이다. 틸리히는 성스러운 문화와 속된 문화를 애초부터 구분하지 않는다.

<sup>4</sup>Paul Tillich, *On Art and Architecture*, ed. by John Dillenberger, (New York 1987).

인간 삶의 모든 영역이 종교와 신학이 관심하는 세계이며 종교와 문화의 관계는 실체와 형상의 불가분의 관계이다. 잘 알려진 틸리히의 문화신학의 명제는 “종교는 문화의 실체이며, 문화는 종교의 형상이다(Religion is the substance of culture, culture is the form of religion.)”<sup>5</sup> 틸리히의 예술에 관한 글들은 문화신학이라는 넓은 맥락 안에 자리 잡은 예술신학이라고 말할 수 있다. 종교와 신학이 실제적으로 예술에 우선적 관심을 가져야 하는 이유는 예술이 종교와 신학보다 당대의 영적 상황이 무엇인지, 어떤지를 더욱 감각적으로 빠르게 표현하기 때문이다. 예술은 철학과 과학이 담당해야 하는 객관적 고려라는 부담을 지지 않고 직접적이고 즉각적으로 말한다.<sup>6</sup>

틸리히의 예술에 대한 관심은 역사적으로 개신교 신학자들의 예술에 대한 무관심 속에서 당대의 신학과 종교 철학에 예외적으로 거의 유일하며 특히 회화와 건축에 집중된다. 그는 서전적 저술에서 자신의 신학과 예술의 관계를 이렇게 피력한다. “예술은 최고의 놀이 형식이며 본래 환상을 낳는 창조적인 마당이다. 비록 내가 창조적인 예술의 어느 영역에서도 생산적인 활동을 한 바 없지만 예술에 대한 나의 사랑은 나의 신학적이고 철학적인 작업에 매우 중요한 의미를 주었다.”<sup>7</sup>

틸리히가 회화에 관심을 갖게 된 계기는 이렇다. 그는 1차 세계대전 시 종군 목사로 참전했는데, 그림은 전쟁 기간에 그의 주위를 엄습해오는 파괴, 공포, 추함 등으로부터 미술사를 공부하고 작품을 수집하면서 얻은 창조적 아름다움은 그것들을 극복하는 힘이었고, 그는 아름다움이라는 미의 세계가 그의 관심을 온통 사로잡혔다. 이때부터 회화에 대한 애착은 자아인식에 이르는 또 다른 길이었다고 회고한다. 그래서 틸리히는 신학교에서 ‘문화신학’을 필수 과목으로 교육해야 할 뿐만 아니라 “신학적 철학사나 신학적 예술사”도 가르쳐야 한다고 말한다.<sup>8</sup> 왜냐하면 “회화와 시와 음악은 신학의 대상이 될 수 있다. 물론 그것들이 가진 미학적 형상의 관점에서가 아니라 그것들이 가진 미학적 형식 안에서 그리고 그 형상을 통하여 우리에게 궁극적 관심을 불러일으키는 어떤 측면을 표현하는 능력이라는 관점에서 신학의 대상 될 수” 있기 때문이다.<sup>9</sup> 표현력은 아름다움에 대한 틸리히의 이해이다. 아름다움은 표현력에 달려 있다. 틸리히의 예술과 미학에 대한 관심은 예술에 대한 개인적 경험이나 신학의 대상을 확장하려는 것 때문만은 아니다. 틸리히의 이성 이해는 비판적이고 기술적인 이성 개념을 넘어 보편적이고

<sup>5</sup>P. Tillich, *Theology of Culture*, ed. by Robert C. Kimball. (London: Oxford University Press, 1959), 40.

<sup>6</sup>P. Tillich, “Excerpt from The Religious Situation,” *On Art and Architecture*, 67.

<sup>7</sup>P. Tillich, *Begegnungen*, GW XII, 20. = *On Art and Architecture*, 4.

<sup>8</sup>폴 틸리히/남성민 역, 『조직신학 1』 (서울 새물결플러스, 2021), 81.; 가톨릭교회와 비교! 가톨릭교회는 제2차 바티칸공의회 문헌 “거룩한 전례에 관한 헌장”(Sacrosanctum Concilium)을 통하여 “교회 음악의 재보는 극진한 배려(配慮)로 보존되고, 육성되어야 함”(제6장, 114)을 말하고 이어, 미술에 관해서도 자세한 훈령과 지침을 담고 있다. “훌륭한 미술, 특히 종교적 미술과 그 정점인 거룩한 미술은 인간의 창조적 재능의 가장 고귀한 업적의 하나로 정당하게 평가”(제7장, 122)되어야 할 뿐만 아니라 교구장은 참으로 거룩한 미술을 장려 보호하고(제7장, 124), 성직자들은 공부하는 동안 철학이나 신학만이 아니라 미술의 역사와 발전을 공부하여 거룩한 미술의 원리를 터득하고 교회의 신성한 기념물들을 존중하고 보존하며 제작하는 미술가들에게 합당한 조언을 줄 수 있는 능력을 키우도록 해야 한다고 규정하고 있다(제7장, 129).

<sup>9</sup>앞의 책, 39.(단어 일부 수정)

직관적인 이성으로 이해한다.<sup>10</sup> 그래서 틸리히는 “예술가의 이성은 사물들의 의미를 포착”하고 “미학적 영역에서 이성의 깊이는 미학적 직관과 관련이 있는 모든 영역에서 산출되는 창조물들을 통해서 ‘아름다움 자체’, 즉 무한한 의미와 궁극적 의미를 알려주는 이성의 특성을 말한다”고 하지만 “이성이 파악할 수 없는 마음의 원리들이 있다”는 파스칼의 말을 인용하면서 “‘마음의 원리들’은 미학적이고 공동체적인 경험의 구조를 의미한다(아름다움과 사랑) 분석한다.”<sup>11</sup> 틸리히의 미학에 대한 관심은 교회의 기능에 다른 신학자에게서 볼 수 없는 “미학적 기능”의 추가로 나타난다.<sup>12</sup>

## 1.2 존재 표현의 생명미학

틸리히의 성령론은 창조의 영으로부터 구원론적으로 협소화된 영적 주관주의를 돌파하여 영의 개념을 생명이라는 광범위한 지평 속에서 해석적으로 발전시킨다.<sup>13</sup> 틸리히는 생명을 존재론적 개념으로 이해한다. 생명의 존재론적 개념은 “생명이라는 말을 유기물의 영역에 대한 예속으로부터 해방시켜 주고, 또한 이 말을 신학체계 안에서 사용할 수 있는 기본적인 용어의 수준까지 높여줄 수 있다”고 본다. 따라서 “별이나 바위의 발생도, 그들의 성장이나 퇴락도 생명과정으로 일컬어져야만 한다.”<sup>14</sup> 생명은 잠재적 존재의 활성화(actualization)이며, 생명과정 속에서 그러한 활성화가 일어난다(앞의 책, 11, 30). 틸리히는 생명의 다양한 영역, 즉 물질의 영역, 식물의 영역, 동물의 영역, 역사의 영역 등에서 생명의 다차원성이 발현되는 바, 그것은 무기물의 차원, 유기물의 차원 그리고 영의 차원이다. 그러나 차원은 한정적인 것도 아니며 모든 차원들은 어느 정도는 잠재적으로 어느 정도는 실제적으로 모든 영역에 현재한다. 그러므로 원자에는 무기물적 차원만이 활성화되어 있지만, 다른 모든 차원들도 원자에 잠재적으로 현재하고 있다. 그래서 틸리히는 흥미 있는 추론을 한다. “우리는 하나님이 그 자신 안에서 원자의 잠재성을 창조했 때 그는 인간의 잠재성을 창조했으며, 그가 인간의 잠재성을 창조했을 때 그는 원자의 잠재성을 창조했다.”(16) 틸리히는 영에 의한 생명의 다차원적 통일성을 보여주는 것이 목적이다. 영은 생명의 힘이다. 영은 “생명의 힘과 생명의 의미의 통일성이다.”(22)

틸리히는 유기물과 인간뿐만 아니라 전통적으로 신학의 고려 대상이 아니었던 “무기물이 종교적으로 엄청난 중요성을 지니고 있다”고 선언한다. 그는 “무기물의 신학”(theology of the inorganic)이란 말까지 한다. 무기물은 생명과정들과 그들의 모호성에 대한 현재의 논의에 포함되어야 한다고 주장한다.(18) 물질과 영의 대립과 배제는 있을 수 없다. 그러므로 “물질의 부정에 기초한 영성도 있을 수 없다. 창조자 하느님은 물질과 영에 똑같이 가까이 계신다. 물질은 선한 창조에 속하는 것이며, 물질에 대한 인본주의자들의 긍정도 영성과 모순되지 않는

<sup>10</sup>폴 틸리히, 『19-20세기 프로테스탄트사상사』 (서울: 한국신학연구소, 1980), 41-47.

<sup>11</sup>폴 틸리히, 『조직신학 1』, 139, 142.

<sup>12</sup>P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol.Ⅲ (Univ. of Chicago Press, 1963), 196-201.

<sup>13</sup>볼프하르트 판넨베르크/박일준 역, 『자연신학. 과학과 신앙에 관한 에세이』 (서울: 한국신학연구소, 2000), 5장 참조.

<sup>14</sup>P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol.Ⅲ, 12.

다”(210)는 것이 톨리히의 입장이다. 톨리히는 생명의 현실화 과정을 자기-통전(개체화와 중심), 자기-창조(역동성과 성장), 자기-초월(자유와 유한성)로서 전개한다. 무기물과 유기물도 이 생명의 과정에 다 포함된다. 그러나 톨리히는 영의 차원 하에 있는 생명을 인간 정신의 기능으로서 실현하는 도덕과 문화와 종교에 초점을 모은다. 모든 차원의 생명은 위대하다. 우주의 위대성은 언제나 위협을 주는 혼돈을 저지하는 우주의 힘에 있다. 그러나 무기물과 유기물 차원의 생명은 속물화(profanization)됨으로써 위대하기는커녕 사물이 만들어지는 재료나 기술적 사용으로 그 위대성이 손상된다.(88ff.)

무기물과 유기물 차원의 생명의 모호성은 어떻게 극복되는가? 영의 차원 밖에서 발생하는 생명의 과정 속에서도 회개와 중생, 칭의와 성화가 일어나는가? “무기물, 유기물, 자의식 차원들의 생명에 대한 영의 현존의 직접적인 영향은 있을 수 없다.”(275)는 것이 톨리히의 답변이다. 그렇지만 영의 차원도 다른 모든 차원들, 즉 우주 전체의 모든 가시적인 것들을 포함하기 때문에 물리학적 영역과 생물학적 영역에 도달할 수 있다. 영은 “인격과 공동체 안에서 (정신과 세계의) 구조들의 역동적 활성화”(63)이기 때문에 가시적인 측면을 가지고 있다.(201) 영의 역동적 활성화는 문화의 창조로 나타나고 영의 가시적 측면이 성례전(성사)이다. 빈센트 반 고흐는 한 그루의 나무를 그리면서 역동적인 세계상을 표현했다. 근대의 미학에서 미와 선을 결합하고 있었던 ‘미와 선’(kalon k’agathon)은 완전히 거부당했으나 진리는 미학적 기능의 한 요소였으며 미는 선과 결합되었다. 미학적 기능의 목적은 표현력(expressive power) 혹은 표현성(expressiveness)임을 톨리히는 강조한다. 살아 있는 것은 살아 있는 양식으로 표현되어야 한다. 톨리히의 아름다움은 표면을 복사하는 것이 아니라 깊이를 표현하는 데서 생기며, 예술의 진정성은 창작하는 예술가의 주관성의 표현에 있는 것이 아니라 실재와의 만남에 있다.(64)

사물은 영적 현존을 통해 성사가 된다. 톨리히는 성례전의 가장 넓은 의미는 영적 현존이 경험되는 모든 것을 지시한다고 말한다.(121) 성령은 인간의 영 안으로 ‘들어가기’ 위해서 자연 안에 있는 존재의 힘들을 ‘사용’하기 때문이다.(123) 톨리히는 자연의 힘을 재발견해야 한다고 말한다. 자연은 구원사(창조사)와 통합되어야 한다. 톨리히가 낭만주의를 평가하는 부분에서 언급하는 것처럼, 신학에서 낭만주의의 위대한 공적 중의 하나는 계몽주의의 도덕주의에 대하여 자연에서 은총을 재발견할 수 있는 성례전적인 감정을 재생시켰다는 데 있다. 개신교에서 크게 부족한 것 중 하나는 성례전적 감정과 성례전적 사고이다. 톨리히는 성례전적 사고란 “무한이 유한 안에 현존하고, 유한이 무한의 명령을 따를 뿐 아니라, 그 자체 안에 구원의 능력, 즉 신적인 것의 현존 능력을 가질 경우에 한해서만 의미가 있다” 라고 말하면서, 이것을 낭만주의가 재발견했다고 강조한다.<sup>15</sup> 톨리히가 말하는 생명의 모든 과정의 치유, 곧 “우주적 치유”(282)란 온생명(가이아)의 치유, 생태적 치유와 같은 것이다.

<sup>15</sup>폴 톨리히, 『프로테스탄트시대』, 제7장 자연과 성례전 참조; 『19-20세기 프로테스탄트 사상사』, 192f.

## 2. 위르겐 몰트만의 성령론적 생명미학

### 2.1. 몰트만 신학사상에 초지일관 흐르는 생명미학의 수맥

위르겐 몰트만의 신학을 놀이의 신학과 생명의 미학이라는 관점에서 조명하고자 한다. 몰트만의 전 신학사상에는 미학의 지하수가 흐르고 있다. 몰트만 신학의 지상 위에서 자란 것들이 신학과 윤리라면 표면에서는 보이지 않고 지하에서 흐르는 생명의 물결이 미학이다. 희망의 신학(종말론), 정치신학, 십자가 신학, 삼위일체 신학, 생태 신학 그리고 생명 신학으로 이어지는 넓고 긴 신학의 광맥 깊숙이에는 신학적 미학의 용암이 끓고 있다.

몰트만은 『희망의 신학』(*Theologie der Hoffnung*, 1964)을 쓰고 난 후 1970년대 말엽에 『희망의 윤리』(*Ethik der Hoffnung*)라는 표제의 책을 내고 싶었다고 회상한다. 이 책은 여러 연구 끝에 2010년에 출간되었고, 한글로는 2012년에 곽혜원 박사가 번역했다. 몰트만은 신학과 윤리에 이어 미학의 표제어가 붙은 책을 내지 않았으나, 그가 그런 생각을 했다면 『희망의 미학』(*Ästhetik der Hoffnung*)이 되지 않았을까 생각한다. 실제로 『희망의 윤리』 마지막 5부 “하나님에 대한 기쁨: 미학적인 대조”는 사실상 “희망의 미학”이기 때문이다.<sup>16</sup> 3장 모두 짧은 에세이식의 글이지만, 몰트만의 미학 사상은 작은 책자 1971년의 『창조의 첫 해방자들』에서부터 잘 나타난다. <놀이의 신학>이란 부제를 붙였고 자유에서의 기쁨과 놀이에서의 행복(만족)에 관한 시도라고 부연하여 설명한다. <희망의 신학>, <희망의 윤리>, 그리고 모든 저술의 기저에 숨어 있는 <희망의 미학>은 몰트만의 빛나는 삼부작이다.

몰트만은 신학이 신앙의 진리나 윤리적 전체성의 요구에 머무르지 않고 미학적 기쁨과 환희를 불러내야 할 것을 부단히 환기한다. 그의 신학은 실천(praxis)과 영송(詠誦)/찬양(doxology)이라는 두 바퀴를 가진 수레로 비유할 수 있다. 즉 하나님에 대한 사랑은 윤리적으로 이웃 사랑만을 지향하는 것이 아니라 하나님 앞에서 심미적으로 하나님을 찬양하고 즐기는 제축(祭祝)이라는 것이다. 그리스도를 통한 해방은 새로운 행동/실천에로의 자유만이 아니라, 강요된 행동으로부터의 해방이기도 하다. 환상과 찬양의 자유로운 놀이가 결여되면 새로운 복종은 율법이 되며, 복종이 없는 자유로운 축제와 사랑의 노래는 공론이 된다. 그의 신학에는 명상, 축제, 찬양, 놀이 등 미학적 성격이 처음부터 배어 있다.

몰트만의 미학 사상은 경건주의 시대 찬송가 작시자로 널리 알려진 1956년의 게르하르트 테어스테겐의 신비주의 연구<sup>17</sup>를 기점으로 미학적 생명사상은 그의 초기 삼부작에 부분적으로 나타난다. 『희망의 신학』<sup>18</sup>(1964)에서 “그리스도의 부활의 약속 사건의 종말론적 의미는 회상기대 가운데서 역사에 대한 감각(Sinn für Geschichte)을 일깨운다.” 혹은 “부활하여 나타난 자와 십자가에 달렸던 그리스도의 동일성”(제 3장, 9)에서 “동일성의 핵심은 예수의 인격 안에 있지 않고 그 자신 밖에, 즉 무로부터 생명과 새로운 존재를 창조하시는 하느님 안에 있다.”는 말에도 배어 있다. 『십자가에 달리신 하나님』<sup>19</sup>(1972)에서는 “하나님의 정열과 인간의 삶의 경

<sup>16</sup> 위르겐 몰트만/곽혜원 역, 『희망의 윤리』 (서울: 대한기독교서회, 2012), 403-419.

<sup>17</sup> J. Moltmann, *Grundzüge mystischer Theologie bei Gerhard Tersteegen* (EvTh, 16/1956).

<sup>18</sup> 위르겐 몰트만/이신건 역, 『희망의 신학』 (서울: 대한기독교서회, 2002).



험”(VII.9)이라는 부분에서 “하나님의 정열과 인간의 공감”의 상응 관계의 한 짝으로서 ‘공감적 인간’(homo sympatheticus)을 말하고 “하나님의 삼위일체의 역사와 생명의 충만성”에서 삼위일체 하나님은 곧 살아계신 하나님이며 이는 생명의 충만성, 곧 풍성한 생명에 상응함으로 열매 맺게 된다.<sup>20</sup> 『성령의 능력 안에 있는 교회』<sup>21</sup>(1975)의 “예수의 영광과 ‘끝없는 축제’”(III.5)에서 교회의 미학적 공간을 제시한다. 몰트만은 부활한 그리스도의 미적 의미를 변모(Verklärung) 성화와 연결하여 “부활하신 그리스도는 변모된 사람의 아들이요, 하나님의 아름다움으로 변화된 십자가에 달리신 자이다.”(125)라고 말한다. 부활하신 주님께 상응하여 교회는 해방과 자유의 축제적 삶을 누렸고 자유는 기독교 전통 가운데서 우선 미적 범주에 의하여 파악되었고, 노래와 웃음, 기쁨과 유희와 무도 등의 해방하는 축제에 의하여 축하되었다.(126f.) 부활하신 분을 보는 것은 생을 축제로 만들기 때문에 부활한 자의 생명(생)은 끝없는 자유와 해방의 축제이며, 도스토옙스키가 말하는 구원하는 아름다움이란 “은총의 육체적 형태를 의미하는 것이다.”(130f.)

몰트만의 이러한 미학 사상의 단초(端初)들은 ‘놀이의 신학’으로 알려진 『창조의 첫 해방자들』에 집약적으로 나타난다. 몰트만의 신학은 세계를 단순히 이해하는 것이 아니라 도래할 하나님 나라를 향하여 사회의 흐름을 설정함으로써 실천을 고무하고 세계를 변혁하는 신학이다. 그러나 몰트만은 신학을 단순히 실천론으로만 보지 않는다.<sup>22</sup> 선한 것과 정의로운 것은 기쁨이 차고 넘치며 사랑의 정열이 있는 곳에서만 성립될 수 있다. 몰트만은 신학이 윤리적 전체성의 요구에 머무르지 않고 미학의 기쁨과 환희를 불러 일으켜야함을 환기시킨다.<sup>23</sup> 존재를 즐기고 하나님에 대한 찬양이 없는 실천은 행동주의로 왜곡된다는 것이다. 역사를 만들려는 역사적 투쟁의 도덕적이며 정치적 진지함은 현존재 자체에서 느끼는 자기를 비운 기쁨으로 지양되어야 한다. 무한한 책임은 인간을 고갈시킬 뿐인데, 인간은 신이 아니라 단지 인간이기 때문이다. 책임의 무한성과 능력의 유한성을 중재하는 것이 바로 맑은 웃음이다.<sup>24</sup>

몰트만은 일과 놀이, 진지함과 웃음, 윤리와 미학의 결합을 강조한다. 실천이 새 창조의 종말론적 희망에 의하여 영감 받고 요청되는 것이라면, 명상과 관상은 새 창조의 목표를 미리 맛보는 것(선취)이며, 하나님을 즐기는 것(*fruitio Dei*), 즉 창조 안에서 그의 기쁨에 참여하는 것이다. 따라서 예수가 선포한 하나님 나라(하나님의 지배, Herrschaft Gottes)에 하나님의 지배와 인간의 복종 및 저항만이 강조될 때, 그것은 윤리화되며 인간도 진지한 윤리적 실존이 될 뿐이다. 이러한 하나님의 지배를 보완할 수 있는 성서적 개념은 하나님의 영광(Herrlichkeit Gottes)이다. 하나님의 영광은 그분의 현란함과 아름다움이며, 그분의 권능과 사랑스러움이다. 하나님의 사랑은 윤리적으로 이웃사랑에만 상응하는 것이 아니라 미학적으로 하나님 앞에서의

<sup>19</sup>위르겐 몰트만/김균진 역, 『십자가에 달리신 하나님』(서울: 한국신학연구소, 1979).

<sup>20</sup>위르겐 몰트만/박종화 역, 『살아 계신 하나님과 풍성한 생명』(서울: 대한기독교서회, 2017; 독어 2013).

<sup>21</sup>위르겐 몰트만/박종광 외 4인역, 『성령의 능력 안에 있는 교회』(서울: 한국신학연구소, 1980).

<sup>22</sup>J. Moltmann, *Theology and Joy*, London, 1973; *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*(창조의 첫 해방자들. 자유에서 얻는 기쁨과 놀이에서 얻는 희열에 관한 시도), (Chr.Kaiser, 1971).

<sup>23</sup>J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, 7.

<sup>24</sup>앞의 책, 29f.

축제적 놀이에 상응한다.<sup>25</sup>

이렇게 몰트만은 놀이의 신학을 통해 실천에 대한 배타적 요청을 거부한다. 윤리와 미학, 신앙의 삶과 하나님 체험은 분리될 수 없다. 오히려 정치적 저항은 도덕적 요구에서 나오는 것이 아니라 하나님의 자유 자체에 대한 기쁨의 감사에서 나온다. 하나님의 지배는 그분의 영광과 아름다움으로서 동시에 그분의 주권으로 경험되어야 한다. 몰트만의 미학에 기초한 신학적 인식론은 대상에 대한 인식주체의 지배로서의 지식에 대하여 사검과 놀이와 누림으로 변형되어 나타난다.

## 2.2. 안식일의 생명미학

몰트만이 창조의 축제라고 말한 안식일에서 '놀이의 신학'의 발전된 모습을 볼 수 있다. 몰트만의 '놀이의 신학'은 '정치신학'과 '신비적 경험의 신학'의 가교이며 '창조의 축제(안식일)의 신학'은 '신비적 경험의 신학'이다.<sup>26</sup>

안식일은 창조 축제의 時·空間이다. 안식일은 하나님과 온 생명이 자유롭게 노는 창조의 영원한 축제의 시간일 뿐 아니라 공간이기도 하다. 몰트만은 <희망의 신학>(1964)에서 기독교가 시간과 역사의 종교임을 강조했지만 <창조 안에 계신 하나님>(1985)에서는 기독교가 시간과 역사의 종교만이 아니라 공간과 장소, 곧 땅(지구)의 종교임을 강조한다. 기독교의 하나님은 출애굽(Exodos)의 하나님만이 아니라 창조 생명에 거주하시는(Schechina) 하나님이다. 창조론 이후 몰트만의 '놀이의 신학'은 '하나님을 향유함(fruitio Dei)의 신학'으로 발전한다. "우리는 이 세계를 변화시키기 위해 하나님을 필요로 하는 것이 아니라, 오히려 하나님을 향유하기(누리기) 위해 이 세계를 변화시키고자 한다."<sup>27</sup> 몰트만은 시간의 신학(온갖 종류의 역사신학: 희망의 신학, 혁명의 신학, 정치신학, 해방신학, ...)에서 공간의 신학으로, 희망의 하느님에서 거주할 수 있는 하느님으로 이동할 것을 주문한다.

시간과 역사 및 현현 대신 약속을 강조하던 몰트만도 <창조론>(1985)을 저술하면서 크게 변화한다. 자연에 대한 역사 우위에서 자연과 역사를 신학의 두 초점(두 극)으로 삼을 수 있게 된다. 창조론에서 그는 시간뿐 아니라 공간, 하늘과 땅을 장소적 몸의 중요성 그리고 안식일을 시간적 역사적 변화와 변혁이 완성된, 이제는 놀이와 향유만이 흐르는 창조의 축제로 노래한다. 몰트만의 교의학의 출발인 <삼위일체와 하느님 나라>(1981)의 '나라'는 시간적이고 역사적인 것만이 아니라 공간적이고 장소적이며 우주론적이어야 한다. 그래서 그의 삼위일체론도 삼위일체의 역사에서 삼위일체의 '넓은 공간'이라는 말로, 하느님의 내주의 공간적 경험으로 수정, 보완된다. 하느님의 시간은 하느님의 공간 안에서 그 구체성을 얻는다. 물론 하느님의 '현현'이 아니라 '내주'와 '현존'이다. 몰트만은 우주적 지혜의 재발견을 강조하면서 "하느님께서 안식하실 처소는 곧 우주이다!"라고까지 전진한다. 그러므로 그리스도의 부활은 시간과 역사의

<sup>25</sup>앞의 책, 44.

<sup>26</sup>몰트만/이신건·이석규·박영식 역, 『몰트만 자서전』(Weiter Raum) (서울: 대한기독교서회, 2011), 301-304 참조.

<sup>27</sup>몰트만/곽혜원 역, 『희망의 윤리』 (서울: 대한기독교서회, 2012), 400.

부활만이 아니라 몸(육체)의 부활, 자연의 부활로 확장되어야 한다.

이것은 <삼위일체론>에서 삼위 송가, 감사와 찬양과 예배를 강조하고,<sup>28</sup> <창조론>에서 인간이 아니라 안식일을 창조의 정점이며 창조의 축제<sup>29</sup>로 놓는 데서 분명히 드러난다. 몰트만에게 지식은 대상을 지배하기 위한 주체의 힘이 아니라 놀라움과 사랑으로써 타자에게 주체를 개방함으로써 발생하는 사귄과 친교이며, 타자와의 상호 관계와 사귄 속에서 자신을 받아들이고, 따라서 자기-타자의 상호 변혁이 가능하게 된다고 본다. 몰트만이 닛사의 그레고리(Gregor von Nyssa)가 말한 “개념은 우상을 만들며, 그러나 놀라움은 무엇인가를 이해하기 때문이다”<sup>30</sup>라는 경구를 좋아하는 원인이 여기에 있다. 몰트만은 다음의 문장으로 자서전적 글을 마감한다. “나의 신학은 분명히 하나님 자신 때문에 괴로워하며 기뻐하는 신학, 항상 놀라는 신학이다.”<sup>31</sup> 몰트만의 웃음과 노래와 춤과 놀이는 무고한 죽음의 공포 앞에서 웃을 수 없는 전쟁과 억압과 차별로 고통당하는 사람, 가난한 사람들을 해방하고 진정한 자유를 얻기 위하여 외치고 일하면서 얻는 과정에서 터지는 웃음이고 노래요 춤이다.

몰트만의 생명의 미학은 ‘십자가에 달리신 하느님’에서 ‘죽음에서 일으키신 하느님’으로 ‘성령의 능력’에서 ‘성령의 사귄’으로 ‘삼위일체와 하느님 나라’에서 ‘살아 계신 하느님과 풍성한 생명’으로 강조점이 이동하면서 분명해진다. “머물 수 있음,” “거할 수 있음,” “설 수 있음,” “놀 수 있음”의 재발견이 필요하다는 것이다. 기쁨과 즐거움은 우리가 찾는 것만이 아니라 우리에게 머무르길 원한다. 몰트만이 놀이를 과소평가하거나 무시하고 일(노동)을 강조하는 청교도적 자본주의 윤리에 대하여 다시 칭의론을 내세움으로써 노동에서 놀이로 방향을 돌린다. 개신교에 놀이의 신학이 부재한 것은 칭의 교리에 대한 망각일 수 있다는 것이다. 기독교인들은 항상 끊임없이 능동적으로 하나님의 사역 속에서 살아가고 있고 쉼 없이 일해야 성실한 기독교인이라고 생각했다. ‘쉬시는 하나님’(Deus otiosus), ‘노시는 하나님’(Deus ludens)을 평가절하 함으로써 인간은 여유와 안식이 없는 비인간이 되고, 사회는 “피로사회”가 된다. 몰트만은 안식일의 휴식은 유대교의 칭의론이고, 기독교의 칭의론은 이와 상응하여 그리스도교적인 안식일의 휴식이라고 말한다.<sup>32</sup> 태초에 하나님은 창조하시고, 마지막 날에는 안식하신다. 이것이 바로 경이로운 하나님의 변증법적 놀이이다.<sup>33</sup>

### 2.3. 새로운 생명사랑 - 생명미학

“새로운 생명 사랑”은 몰트만이 자서전에서 60세 이후 창조론을 출간할 무렵(1985년)부터 자신의 신학적 변화를 지시한 표제어이다. 새로운 생명 사랑은 신학적으로 새로운 생명신학

28] 몰트만/김균진 역, 『삼위일체와 하나님의 나라』 (서울: 대한기독교출판사, 1982), 185-188.

29] 몰트만/김균진 역, 『창조 안에 계신 하나님』 (서울: 한국신학연구소, 1987), XI장: 안식일: 창조의 축제 참조.

30 “Die Begriffe schaffen Götzenbilder, allein das Erstaunen erfasst etwas.”

31 위르겐 몰트만/이신건 역, “내가 걸어온 신학의 길,” 『삼위일체와 하나님의 역사』 (서울: 대한기독교서회, 1998), 327-357, 여기서는 356.

32 몰트만, 『창조 안에 계신 하나님』, 336.

33 몰트만, 『희망의 윤리』, 405 참조.

이며, 그 핵심적 키워드는 하느님의 공간성<sup>34</sup>과 인간의 감각이다. 몰트만은 <창조론>에서 공간(장소) 사상으로, <성령론>에서 몸과 깨어 있는 감각, “성령의 감성”<sup>35</sup> 등을 통해 생명 미학의 내용을 보다 구체화한다.

서양철학과 신학에서 감각은 진리를 찾는 길에서 배제되거나 간과되었다. 그러나 영적 감각을 통해 변형된 감각이 수용되었다. 몰트만은 <성령론>에서 신학에서 감각의 중요성을 서술하더니 그 후 “깨어있는 감각의 영성”이란 이름으로 감각신학을 전개한다. 전통적인 영적 감각을 수용하고 <생명신학>을 논의하면서는 “깨어 있는 감각의 영성”<sup>36</sup>을 말하기도 한다. 개신 교회들은 모든 가치를 ‘말씀의 들음’에 두었고 예배에서 다른 감각기관들을 마비시켜 버렸다. (성령론, 353)

‘미학’(Ästhetik, aesthetics)의 어원인 고대 그리스어 ‘아이스테시스’(αἰσθησις, aisthesis)는 ‘감각적 지각’을 의미한다. 미학의 원래 의미는 오늘날 우리가 생각하는 미와 순수예술에 한정되는 것이 아니라, 신체적, 물질적 실재를 탐구 대상으로 함을 말해준다. 그러므로 미학은 본래 지각에 관한 이론(지각론)이며 감각학이다. 구체적으로 말하자면, 보기(시각), 듣기(청각), 맛보기(미각), 냄새 맡기(후각), 만지기(촉각) 등 신체의 감각 중추를 통해 촉발되는 느낌, 감정의 발흥과 달성되는 모든 인식과 판단의 형태를 다루는 것이다. 몰트만은 사회적 하느님 경험의 몸 언어에 주목하면서, 하느님에 대한 사회적인 하느님 경험을 감각적으로 인식하는 것이라고 말한다. 몰트만은 라바누스 마우루스(Rabanus Maurus)의 성령체험의 리듬을 정말 인상적이라며 인용한다.<sup>37</sup>

감각과 감정이여, 불타올라  
사랑이 우리의 마음을 붉게 물들이게 하고,  
우리의 연약한 육체와 피가  
너의 능력 안에서 선을 행하게 하라

몰트만은 아우구스티누스의 “내가 하느님을 사랑할 때 나는 무엇을 사랑하는 것입니까?” 이 물음의 대답을 변형시켜 이렇게 고백한다.<sup>38</sup>

(1) “내가 하느님을 사랑할 때, 나는 육체의 아름다움과 활동들의 리듬과 눈들의 광채와 포옹들과 느낌들과 냄새들과 형형색색의 이 창조의 소리들을 사랑합니다. 나의 하느님 당신을 내가 사랑할 때, 나는 모든 것을 껴안고 싶습니다. 당신의 사랑의 피조물들 속에서 나는 나의 모든 감각들을 가지고 당신을 사랑하기 때문입니다. 당신은 내가 만나는 모든 것 안에서 나를 기다립니다.”

<sup>34</sup>Jürgen Moltmann/Carmen Rivuzumwami(Hg.), *Wo ist Gott?: Gottesräume - Lebensräume* (Neukirchener Verlag, 2002).

<sup>35</sup>몰트만, 『생명의 샘』, 116.

<sup>36</sup>워르겐 몰트만/곽미숙 역, 『절망의 끝에 숨어 있는 새로운 시작』 (서울: 대한기독교서회, 2006, 독어 2003), 제3장: 『몰트만 자서전』, 491-493; 『살아계신 하나님과 풍성한 생명』, 제6장.

<sup>37</sup>몰트만, 『몰트만 자서전』, 490.

<sup>38</sup>몰트만, 『생명의 영』, 135-137.

“모든 것 안에서 하느님 보기”와 동시에 “모든 것 안에서 우리를 위한 하느님의 사랑 보기”, 이 모토는 이냐시오(예수회 창시자) 영성의 출발이고 목표다. 그는 하느님을 영적인 삶의 부분, 즉 기도나 성경이나 자선이나 봉사 등 종교적인 주제만이 아니라 친구, 가족, 일, 성, 고통, 기쁨, 자연, 예술, 스포츠 등에서도 만나야 한다고 말한다. 우리가 그 안에서 살고, 움직이고, 존재하고 있는 그분은 하느님이다(행 17:28). 하느님은 “모든 것 위에 계시고 모든 것을 통하여 계시고 모든 것 안에 계시는 분 ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν”(엡 4:6)이기 때문이며 “하느님을 사랑하는 사람들, 곧 하느님의 뜻대로 부르심을 받은 사람들에게는, 모든 일이 서로 협력하여 선(아름다움)을 이루기”(롬 8:28) 때문이다. 그러므로 하느님을 사랑하는 사람들은 하느님 사랑의 서기(瑞氣)와 광채 안에서 눈부시게 빛나는 모든 것의 선과 진리와 아름다움의 광휘를 경험한다. 그래서 몰트만은 아우구스티누스 이후 자신의 영혼의 깊은 성(궁방) 안으로 깊이 들어가 거기서 하느님을 만나는 전통을 비판적으로 성찰한다.

(2) “오랫동안 나는 당신을 내 안에서 찾았고, 내 영혼의 달팽이 집 속으로 기어 들어갔으며, 접근할 수 없는 장갑차를 가지고 나를 방어하였습니다. 그러나 당신은 나의 바깥에 계셨으며, 내 마음의 좁은 데로부터 나를 삶에 대한 사랑의 넓은 영역 속으로 이끌어 내셨습니다. 이리하여 나는 내 밖으로 나왔으며, 나의 영혼을 나의 감각들 안에서 발견하였고, 내 자신의 것을 다른 사람들 가운데서 찾았습니다.”

하느님을 만나기 위해 내 영혼의 달팽이 집 속으로 기어들어가야만 하는 것이 아니다. 달팽이집은 달팽이를 보호하고 안전하게 할 수 있다. 달팽이는 그 집 안에 들어가 외부와 차단할 수 있고 홀로 안전하게 살 수 있다. 몰트만은 달팽이집을 외부세계와의 교제를 차단하고 막는 장갑차로 비유한다.

그러나 몰트만은 하느님을 내 영혼 안에서만이 아니라 내 영혼 밖에서, 다채롭고 생동하는 세계 안에서, 하느님의 창조 안에서 찾고 발견한다. 하느님은 나를 “내 마음의 좁은 데로부터 나를 삶에 대한 사랑의 넓은 영역 속으로 이끌어내셨다”고 말한다. “내가 곤궁에 빠졌을 때에, 나를 막다른 골목에서 벗어나게 해주십니다”(시 4:1). 하느님은 나를 편협한 마음에서 벗어나게 하시고 넓고 넓은 세상으로 인도하신다. 하느님 사랑은 인간의 모든 종류의 사랑을 대체하는 것이 아니라 이 사랑을 새롭게 방향 짓는다.

나의 영혼은 다채로운 세상을 느끼고 인식할 수 있는 나의 감각을 떠나 발견되는 것이 아니라 거꾸로 나의 영혼을 나의 감각들 안에서 발견한다. 영혼과 감각은 양자택일의 사물이 아니라 서로 붙어 한 쌍이 된다. 그리고 그 감각은 초자연적이고 비상한 시기에 일시적으로 일어나는 직감도 아니다. 변화산에서 변형(변용)된 몸의 감각이다. 교회는 이 감각을 ‘영적 감각’(spiritual senses)이라 이름 지었고 몰트만은 “성령의 감성”이라 말한다. 이때 나와 타자는 별개의 것이 아니라 믿음의 눈으로 “내 자신의 것을 다른 사람들 가운데서 찾게”된다.

(3) “하느님 경험은 삶의 경험들을 더 깊게 하였고, 그것을 위축시키지 않았습니다. 하느님 경험은 삶에 대한 절대적 긍정을 일깨우기 때문입니다. 내가 하느님을 사랑할수록, 나는 더욱 더 여

기에 있고 싶습니다. 내가 보다 더 직접적이며 전체적으로 여기에 있으면 있을수록, 나는 더욱 더 살아계신 하느님을, 삶의 무한한 원천을, 삶의 영원을 느낍니다.”

아름다운 시적인 표현으로 서술된 몰트만의 고백을 통해 영적 감각이 하느님과 하느님이 창조한 세계를 촘촘히 이어주고 서로 교감하고 사귀게 하며 하느님과 온 피조물이 서로서로 거(居)하게 하는 매개임을 확인한다. 그는 하느님을 사랑한다는 것은 하느님이 창조한 별의별 피조물 속에서 모든 감각들을 가지고 익애(溺愛)하는 것임을 강조한다.

하느님을 사랑하기 위해 내면적 인간 영혼의 비좁고 견고한 달팽이 집 속으로만 들어갈 것이 아니라 인간 영혼 바깥으로 나와 찬란하게 펼쳐지고 끊임없이 생성하는 삼라만상을 보고 듣고 느끼며 체험하는 감각들 속에서 하느님을 만나고 사랑하는 접촉점을 찾으라는 것이다. 하느님의 사랑을 받는 너는 사랑하는 나(하느님)를 공허 속에서 찾지 못한 채 방황할 것이 아니라 아름다운 삼라만상의 역사 속에서 사랑하라는 것이다. 사랑하는 내가 사랑하는 너를 새롭게 얻는 데서 나 또한 새롭게 되고 삶은 풍성해지며 충만해진다. “아침의 여명에 우리는 밤의 어두움을 감지하면서 깨어난다. 하나님의 임재를 모든 감각으로 경험할 때에야 비로소 우리는 살아 생동하며 죽음의 세력에 대항하여 싸우게 된다.” 성령은 개인과 공동체와 역사 속에서만이 아니라, 자연 속에서, 식물 속에서, 동물 속에서, 땅의 생태계 속에서 재발견해야 한다.(성령론, 25) 그러면 온 자연에서 하나님을 느낄 수 있으며, 그의 아름다움의 광채는 우리에게 대한 하느님의 물질화된 사랑의 편지들이다.

#### 2.4. 영광 - 궁극적 새로움의 생명미학

몰트만의 미학은 신학 저술 도처에서 부단히 등장하는 개념인 ‘영광’에서 빛나고 그의 종말론은 신적인 광채인 하나님의 영광으로 끝난다. ‘영광’은 ‘아름다움’에 해당하는 성서적 개념이다. 바르트에게서 ‘영광’은 하나님의 완전성(속성)의 총합으로 나타난 것이며 영광은 아름다움을 포함한다. 발타자는 “영광”에서 신론만이 아니라 신학적 미학을 재구성하려고 한다. 몰트만의 ‘영광’은 종말론(희망론)적이다.

몰트만의 하느님의 영광은 생명 세계 안에 하느님의 충만함과 영원한 기쁨의 잔치이다. 그는 “하느님의 충만함을 파악하기 위해 도덕론적 개념과 존재론적 개념을 버리고 미학적 차원을 받아들이는 것이 나을 것이다”(567)라고 말한다. 몰트만의 신학은 하나님의 영광을 통해 하나님의 의지, 하나님의 본질에 대한 전통적인 표상으로부터 벗어나 ‘하나님의 사귄’ 속에서 감사하며 찬양하며 노래하며 춤추며 기뻐하는 모든 생명과의 공동의 놀이(Zusammenspiel)에로 나아간다. 하나님의 충만함을 통한 넘치는 하나님의 은총은 모든 생명에게 영원한 기쁨의 잔치와 온 생명의 환호로 나타난다. 몰트만은 영광과 영화에서 미학을 전개한 셈이고 그것은 종말론적 희망의 생명 미학으로 귀결된다. 기독교의 신앙의 진리와 선한 윤리는 하나님을 향한 아름다운 우주의 찬미에서 종결된다. “오직 하느님께 영광을!” 온 생명 속에 영광의 충만을!

### 3. 김지하의 ‘흰 그늘’의 생명미학

1991년 5월 한 일간지를 “죽음의 굿판을 건어치우라,” 호소를 하고 나서 일탈, 변심, 변절의 비난을 받으며 민심의 표적이 되고 시인을 도왔던 진보 성향 문인들의 단체였던 민족문학작가회의는 그를 제명하게 한 글에서 김지하는 생명은 모든 참된 운동의 출발점이어야 한다고 역설한다. “생명이 신성하다는 금과옥조를 새삼 되풀이 하고 싶지는 않다. 하나 분명한 것은 그 어떤 경우에도 생명은 출발점이요 도착점이라는 것이다. 정치도 경제도 문화도, 심지어 종교까지도 생명의 보위와 양생을 위해서 있는 것이고 그로부터 출발하는 것이지 그 반대는 아니다.” 되돌아보면 당시 <五賊>이나 <蜚語>등은 반생명적인 부정과 부패에 대한 풍자시이며, “1974년 1월을 죽음이라 부르자”로 비장하게 시작되는 「1974년 1월」은 독재와 민주주의의 죽음을 온몸을 흔들어 거절하는 시다. 서남동 민중신학에 영향을 준 ‘장일담 이야기’나 희곡 ‘금관의 예수’ 또한 생명의 담지자인 민중과 민중 예수의 이야기이다.<sup>39</sup> 독방 감옥에서 1979년 벽면증(壁面症)에 시달리던 어느 날 계시체험과 같은 신비적 생명체험, “그저 ‘생명’이라는 말 한마디가 그렇게 신선하게, 그렇게 눈부시게 내 마음을 파고들었습니다.”<sup>40</sup> 그리고 1980년 3월 1일 감옥에서의 석방 체험, “우선 벽면증이 씻은 듯 사라지고 생명의 에코로부터 시작된 동양의 생생화화(生生化化)의 사상과 서양의 생태학에 대한 관심”<sup>41</sup>이 증폭되었다. 그 이후 시인의 정치적 저항은 『타는 목마름에서 생명의 바다로』(1991)의 책 제목처럼 생명 운동의 바다로 출항한다.

#### 3.1. 생명사상

김지하는 새로운 “죽음의 굿판”인 전지구적 생명죽음의 현실에서 심혼(心魂)을 다해 생명에 끌려 생명을 선택한다. 대개 현대의 생명 사상가들이 전일성의 생명사상가인데 반해 김지하의 생명사상은 역설의 생명사상이다. 그는 고통과 죽음의 생명시인이다. 죽음의 굿판은 이원론이다. 영혼과 육체를 분리하듯이 사람과 자연을 분리하고 선과 악을 분리하고 미와 추를 분리하고 인간과 하느님을 분리하는 것이다. 그의 생명 사상의 전개는 분량과 관점에서 광범위하다. 단행본으로 출간된 책만 7권에 이른다.<sup>42</sup> 앞에서 언급한 감옥에서의 생명체험은 종교적 깨달음의 체험과 같다. “아 생명은 무소부재로구나! 생명은 감옥의 벽도, 교도소의 담장도 얼마든지 넘어서는구나! 쇠창살도, 시멘트와 벽돌담도, 감시하는 교도관도 생명 앞에서는 장애물이 되지 못하는구나! 오히려 생명은 그것들 속에마저도 썩을 틈우고 파랗게 눈부시게 저렇게 자라는구나.”<sup>43</sup> 보통 생명이란 말은 유기체에 한정하여 사용되어왔으나 김지하의 생명이해는 광범

<sup>39</sup>서남동, 『民衆神學의 探求』 (서울: 한길사, 1983), 102-15, 290-294.

<sup>40</sup>김지하, 『생명과 자치. 생명 사상·생명 운동이란 무엇인가』, 31.

<sup>41</sup>김지하, 『김지하 회고록. 흰 그늘의 길 3』, 23.

<sup>42</sup>『생명, 이 찬란한 총체』 (1991), 『생명』 (1992), 『생명과 자치』 (1997), 『생명학 1-2』 (2003), 『생명 평화의 길: 김지하 산문집』 (2005), 『디지털 생태학』 (2009), 『우주생명학』 (2018).

<sup>43</sup>김지하, 『생명과 자치』 (서울: 솔, 1996), 31.

위하다. 그는 유기물과 무기물 사이의 구분이 과학적 발견들에 의해 점차 철폐되고, 입자 물리학 등이 밝혀낸 것과 같이 입자 내에 이미 얹어 있으며, 상호 통신하는 시스템을 유지하며 상호 통신으로 비약적 차원 변화를 한다는 점에서 복제 능력이 없다 하더라도 진동, 순환, 팽창, 생성하는 모든 것은 영성적 생명이라고 보아야 하는 것이 옳다고 주장한다.([『생명과학』, 36])

생명의 이해에서 생명과학의 논의는 매우 중요하지만 그것만으로는 부족하다. 왜냐하면 과학은 드러나는 생명 현상을 다루기 때문이다. 생명은 눈에 보이면서 동시에 눈에 보이지 않는 ‘숨겨진 질서’로서의 전체의 생성·유출·변화 과정이다. 따라서 그는 생명은 실체가 아니라 생성이라고 말한다. 자기 조직화를 통해 생성하는 생명을 제 몸에 모시고(侍) 살면서 “그 삶 속에서의 삶의 이치를 산 채로 깨우쳐 산 채로 실천하는 길이 차라리 생명 인식과 그 실천을 위한 황금의 길이다. … 생명의 실상이 생활이며, 생명을 그 ‘숨겨진 질서’대로 고이 ‘모심’, 그리고 그 개성적 ‘결’대로 ‘기름’, 나아가 그 생명을 활짝 꽃피워 실현함, 이것을 우리말로 ‘살림’이라고 부른다.”(38) 살림의 근본 자세는 조심스러운 모심이며, 여기에는 해월의 삼경, 곧 경천, 경인, 경물에서의 敬이 侍로써 더욱 구체화된 것이 아닌가 생각된다.

김지하는 물질에 생명이 있고 생명의 특성은 영성에 있다고 보고, 물질로부터 영성에 이르는 전 과정을 우주 생명이라 말로 포괄하면서 그 근저에 진화의 자기 선택과 개별화 발생의 근거로 활동하는 자유의 바탕을 “활동하는 無”라 칭한다. 우주 생명은 동양의 ‘기’(氣) 또는 ‘신기’(神氣)와 통하는 개념으로 ‘기’의 전개 논리는 정반합의 변증법적 논리가 아니라 ‘아니다’와 ‘그렇다’의 ‘불연기연’(不然其然)의 논리라고 말한다. 불연기연은 동양적 무궁 진화론이며 생명 진화의 원리이다. 불연기연의 미학적 표현이 ‘흰 그늘’이다.

### 3.2 ‘흰 그늘’의 생명미학

짧은 지면에 ‘흰 그늘’의 생명미학을 소상히 밝히고 논하기에는 역부족이다.<sup>44</sup> 김지하는 자신이 전개하려고 하는 미학에 대한 너른 지평에 관하여 이렇게 말한다. “미학은 복잡하고 까다로운 학문이다. 더욱이 감성과 함께 이성이 인도하는 그 위에 이제는 靈性和 생명학까지 포함된다면 더 말할 수 없이 미묘하고 섬세하며 어려운 분야가 될 것이 거의 틀림없다.”<sup>45</sup>

김지하 생명미학의 핵심 개념은 ‘흰 그늘’이다. ‘흰 그늘’은 우주 생명의 논리이면서 동시에 미학적 개념이다. 그는 자신의 회고록을 『흰 그늘의 길』(1-3권)이라 칭했고 미학강의를 모아 『흰 그늘의 미학을 찾아서』(2005)라고 명명하기도 했다.<sup>46</sup> 흰 그늘의 미학은 우리 민족의 미학이면서 동시에 생명미학이다.

<sup>44</sup>지금까지 연구자들이 생명학을 중심으로 연구했고 ‘흰 그늘’의 생명 미학의 관점에서 생명학과 미학을 통합한 연구는 찾지 못했다. 이경숙·박재순·차옥송, 『한국생명사상의 뿌리』 (서울: 이화여자대학교 출판부, 2001); 이기상, 『그로별 생명학』 (서울: 자음과모음), 2010; 신승환, 『생명철학』 (서울: 이학사, 2023).

<sup>45</sup>김지하, 『탈춤의 민족미학』, 9.

<sup>46</sup>그 외 미학 관련 저서로 『탈춤의 민족미학』, 『아우라지 미학의 길』, 『흰그늘의 산알소식과 산알의 흰그늘 노래』.



김지하는 두 종류의 그늘 경험을 언급한다. 하나는 외적인 경험으로서 빛과 어둠이 교차하는 저녁 무렵의 그늘 경험이다. 저녁은 완전 어둠이라고 할 수 없는, 빛과 시커먼 어둠이 왔다갔다하거나 또는 공존하거나 교체되는 어떤 전체의 시간이다. 그들은 어둠이 아니다. 그들은 빛이면서 어둠이고 어둠이면서 빛이고, 웃음이면서 눈물이고, 한숨과 탄식이면서 환호요 웃음이다. 이 그들은 마음의 상태일 뿐 아니라 마음의 모순된 양극 사이의 역설적 균형 상태이고, 마음의 차원만이 아니라 생명에 있어서도 ‘아니다, 그렇다, 그렇다 아니다’가 교차하면서 차원 변화하는, 그 생성하는 전체가 바로 그들의 상태라는 것이다. 언필칭 이 ‘불연기연’의 논리는 변증법처럼 이것과 저것이 투쟁하거나 상호 통일되어서 제3의 명제가 나타나는 것이 아니라, 보이고 드러나는 차원에서는 이것과 저것, 상호 모순되는 것이 상호 보완적으로, 역설적으로 균형을 이루되 새로운 것이 나타날 때는 숨어 있는 차원이 창조적으로 생성되어 드러나면서 그 숨어 있는 차원과 기왕의 드러난 차원 사이에, 즉 옛날 차원과 새 차원 사이의 관계도 또한 ‘아니다, 그렇다’의 관계가 된다는 것이다.<sup>47</sup> ‘흰 그늘’로 비유되는 그의 세계관은 역설적인 통일이다. 빛과 어둠, 선악이 공존하는 한 생명으로서 살다 가는 길이다. 주관과 객관, 주체와 타자를 넘나들고 이런 것들을 아우르는 우리나라만의 독특한 미적 개념이다. 그들은 양극의 살아생동하는 기우뚱한 균형의 상호보완 관계이다.

두 번째, 그들의 예를 판소리에서 찾는다. 판소리의 경우에 아무리 소리가 좋고, 제스처가 좋고, 외모가 좋아도 더 중요한 것은 소리 훈련이다. 소리가 청성, 맑은 소리, 천구성, 태어날 때부터 가지고 있는 배넛소리, 높고 크고 맑은, 이런 소리가 최상품이 아니라 우리 나라에서는 수리성이 으뜸이다. “저 사람 소리엔 그늘이 없어”하면 그 사람은 끝난 것이다. 왜 그런가? 그의 소리에는 거리를 두게 하는 부정성이 빠져 있다. “가다머는 부정성이 예술의 본질적인 것이라고 보았다. 부정성은 예술의 상처다. 이런 부정성은 매끄러움의 긍정성과 정면으로 대립한다. 거기에는 나를 뒤흔들, 파헤치고, 나에 대해 의문을 제기하고, 너는 네 삶을 바꾸어야 한다고 경고하는 무언가가 있다.”<sup>48</sup>

수리성은 부정성, 곧 ‘그늘’을 표현하는 소리다. 인생의 신산고초가 다 ‘그늘’인데, 그때 소리는 웃으면서 울고, 청승을 떨면서 익살스럽게 된다는 것이다.<sup>49</sup> 그런데 그늘이 너무 짙어지고 바닥까지 갈아 앉아 버리면 소리가 넘어갔다구 그런다, 소리가 넘어가 버리면 쓰잘데기없는 소리가 되어 버려. 할 필요두 없구 들을 필요두 없는 소리가 되지. 그럼 어떻게 해야 되나요? 흰 그늘이 되어야 쓰지. 흰 그늘이란 무엇인가요? 그건 그믐밤에 널린 흰 빨래 같은 것이니라. 누군가를 저세상으로 떠나보내고 깊은 슬픔에 겨워 몇 날 몇 밤을 실컷 울고 나서 피식 식 하고 저절로 나오는 희미한 웃음 같은 것. 그리고 그 웃음의 시초는 차츰 서슴지 않게 되고, 까짓거 다시 살아내자 하는 신명을 타고 일상으로 자신을 끌어내어 줄 것이다.<sup>50</sup>

‘한’(恨)이란 어떤 마음의 지향이 장애에 부딪혔을 때, 침전되었을 때, 억압되었을 때 발

<sup>47</sup>김지하, 『예감에 가득 찬 숲 그늘』 (서울: 실천문학사, 1999), 21-22.

<sup>48</sup>한병철, 『아름다움의 구원』 (서울: 문학과지성사, 2016), 17.

<sup>49</sup>김지하·홍용희, 『김지하 마지막 대담』 (서울: 도서출판 작가, 2023), 93.

<sup>50</sup>황석영, “여기까지 다들 애썼다,” 『타는 목마름으로 생명을 열다: 김지하 시인 추모문집』 (서울: 모시는 사람들, 2022), 43.

생하는 심리상태를 말한다. 그런데 한을 풀어버리면 까만 어둠의 복수가 되지만, 한을 삭이면 윤리적·미적으로 성취되는 높은 경지, 곧 생명을 살리는 ‘흰’ 예술이 된다. 김지하는 ‘흰 그늘’의 ‘흰’은 체(體)를 성취·체현하는 우주 리듬의 독특한 용(用)인, 즉 ‘신명성’의 완성이라고 말한다.<sup>51</sup> 김지하의 생명미학은 인식론적인 것이 아니라 에너지적이다. 신령한 힘, 신명의 힘에 대한 체험적 확신이다. 세포 하나하나에도 신명이 있다. 무기물 안에도 신명이 있다. 그래서 김지하의 우주생명미학은 “종교, 철학, 도덕, 교육, 윤리 따위가 아닌, 위로부터의 가르침과 훈육이 아닌, 아름답게 느끼고, 여성과 아이들이 스스로 아름답게 느끼고 옆에 스스로 전달하고 합의하고 깨달아 가는 우주생명의 깊은, 그리고 새로운, 동서양 공히 공통하는 비밀을 억압 없이, 그래서 노리개 장난감이나 롤리타 따위 왜곡된 개념이 필요 없는, 참으로 스스로 없는 그러한 깨달음, 그것이 모심이고 화엄개벽길의 미학”<sup>52</sup>이다.

### 나가는 말 - ‘흰 그늘’의 미의식으로 본 십자가와 부활의 생명미학

기독교 신학에서 생명을 주는 영은 그리스도의 십자가와 부활을 통해 구체적 형상을 취하게 된다. 십자가와 부활의 관계는 십자가에 달린 자의 부활이며 부활한 자의 십자가로서 불일불이(不一不二)적 실재라고 볼 때 십자가와 부활을 변증법적 논리가 아니라 불연기연의 논리로 이해할 수 있겠다. 드러난 질서 속에서는 서로 상극이지만 보이지 않는 질서 속에서는 서로 의존관계에 있다. 십자가에 못 박힌 예수가 이에 상응하는 십자가에 못 박힌 민중을 위로하고 해방할 수 있는 힘은 성토요일의 죽음의 세계 체험을 통해 민중들의 응어리를 짊어지고 그 한을 삭히는 동력을 얻었기 때문이다. 보이는 질서 속에서의 죽음은 신적인 조작을 통해 생명으로 전환되는 것 같지만 숨은 질서의 동력을 봉인하는 결과를 초래한다. 보이지 않는 질서 속에서는 십자가와 부활, 정반(正反)에 숨어 있던 차원이 살아 생동하며 올라온다. 이것이 우주생명의 보이지 않는 질서 속에서 새로운 생명의 차원이 열려 새로운 생명을 배태하는 것이고, 부활절의 무덤은 ‘빈 무덤’이 아니라 ‘흰 무덤’이 되는 것이다.

“그(예수)는 지옥의 자물쇠와 빗장을 산산이 부수고, 그가 오기 전에 죽음과 스올에 의해 감금되어 있던 모든 사람들을 해방시킨다.”<sup>53</sup>라고 부활절 사건을 서술하는 보그와 크로산은 이 원론적 정·반이라는 적대적 표상을 사용한다. 그러나 십자가와 부활은 우주생명진화의 시간의 차원에서 볼 때 과거 역사의 일회적 사건이 아니라 죽음의 질서 속에서 감추어진 생명의 질서가 분출하는 곳에서 발화한다. 그러므로 죽음의 문을 밖에서 여는 것이 아니라 죽음의 문이 안에서 열린다. 죽음의 문이 안에서 열린다 함은 꼭 절망과 죽음의 극복 만이 희망과 생명이 아니라 절망과 죽음만이 그가 살아내야 할 삶일 수밖에 없을 때 절망과 죽음의 삶조차, 벼랑 끝 절망의 삶까지도 그에게 삶으로 차원 전이하는 여정이 되기 때문이다. 반대의 배척이 아니라 반대의 일치다. 삶이 침몰하여 절망과 죽음에 빠질 때 무궁한 우주생명의 활동인 영(무의 활

<sup>51</sup>김지하, 『예감에 가득 찬 숲 그늘』, 37.

<sup>52</sup>김지하·홍용희, 『김지하 마지막 대담』, 171.

<sup>53</sup>보그/크로산, 『예수의 마지막 일주일』, 254.

동)은 절망과 죽음 안에서 새로운 생명의 차원을 열어보이는 것이다. 부정성은 생명을 활성화시키는 힘이다.<sup>54</sup> 생명 속에 감추어진 어둠을 온전히 체험한 자만이 밝음을 말할 수 있다. “오 밤이여! 그대가 나를 인도하였구나, 오 밤이여! 새벽보다 더 사랑스럽구나.”(십자가의 성 요한) 이것이 “네가 죽어서도 / 변함없이 변화하는 / 덧없고 깨끗한 / 살아있음 // 그것 // 한”(김지하, <한>중에서)이다.

하느님은 생명의 하느님이다.<sup>55</sup> 몰트만은 삼위일체와 하느님 나라의 상응, 살아 계신 하나님과 풍성한 생명과의 상응을 논했는데, 그렇다면 삼위일체 하느님의 아름다움은 생명의 아름다움과 상응한다. 기독교 생명미학은 하느님의 영광의 은총으로 아름답게 되어가는 생명, 생명의 아름다움 속에서 하느님의 창조 사역이 완성되는 과정을 성찰한다. 아름다움은 생명이신 하느님의 감응이다. 아름다움이 생명력을 강화하는 파토스라면, 아름다움은 생명의 확장이 이루어지는 순간, 곧 생명 있는 존재들 간의 만남 혹은 이음이 이루어지는 순간 출현한다.<sup>56</sup> 신학책들의 색인에 ‘아름다움’과 ‘미학’을 꼭 새겨넣자.

## 참고문헌

### 1. 폴 틸리히

틸리히, 폴/남성민 역. 『조직신학 1』. 서울: 새물결플러스, 2021.

-----/이정순 역. 『프로테스탄트시대』. 서울: 대한기독교서회, 2011.

-----, 『19-20세기 프로테스탄트 사상사』. 한국신학연구소, 1980

-----, *On Art and Architecture*. ed. by John Dillenberger, New York: Crossroad Pub Co, 1987.

### 2. 위르겐 몰트만

몰트만, 위르겐/이신건 역. 『희망의 신학』. 서울: 대한기독교서회, 2002.

-----/김균진 역. 『십자가에 달리신 하나님』. 서울: 한국신학연구소, 1979.

-----/박봉량 외 4인 역. 『성령의 능력 안에 있는 교회』. 서울: 한국신학연구소, 1980.

-----/김균진 역. 『삼위일체와 하나님 나라』. 서울: 대한기독교출판사, 1982.

<sup>54</sup>한병철, 앞의 책, 69.

<sup>55</sup>구스타보 구띠에레스/황종렬 역, 『생명이신 하느님』 (서울: 분도출판사, 1994).

<sup>56</sup>이종건, 『아름다움』 (서울: 서광사, 2019), 152.

- /김균진 역. 『창조 안에 계신 하나님』. 서울: 한국신학연구소, 1987.
- /김균진 역. 『생명의 영』. 서울: 대한기독교서회, 1992.
- /이신건 역. 『생명의 샘. 성령과 생명신학』. 서울: 대한기독교서회, 2000.
- /김균진 역. 『오시는 하나님』. 서울: 대한기독교서회, 1997.
- /곽혜원 역. 『희망의 윤리』. 서울: 대한기독교서회, 2012.
- /곽미숙 역. 『절망의 끝에 숨어 있는 새로운 시작』. 서울: 대한기독교서회, 2006.
- /김균진 역. 『신학의 방법과 형식』. 서울: 대한기독교서회, 2001.
- /박종화 역. 『살아 계신 하나님과 풍성한 생명』. 서울: 대한기독교서회, 2017.
- /이신건, 이석규, 박영식 역. 『몰트만 자서전』(*Weiter Raum*). 서울: 대한기독교서회, 2011.
- , *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*. Chr.Kaiser Verlag, 1971.

### 3. 김지하

- 김지하. 『민족의 노래 민중의 노래』. 서울: 동광, 1984.
- , 『예감에 가득찬 숲그늘: 김지하 미학강의』. 서울: 실천문학, 1999.
- , 『흰 그들의 길: 김지하 회고록 1-3』. 서울: 학교재, 2003.
- , 『생명학 1-2』. 서울: 화남, 2003.
- , 『흰 그들의 미학을 찾아서: 미학강의』. 서울: 실천문학, 2005.
- , 『김지하 마지막 대답』. 서울: 작가, 2023.

### 4. 기타 참고문헌

- 김지하시인추모문화제추진위원회(편). 『타는 목마름으로 생명을 열다. 김지하 시인 추모문집』. 서울: 모시는 사람들, 2022.
- 심광섭. 『예술신학』. 서울: 대한기독교서회, 2010.
- , 『기독교 미학의 향연』. 서울: 동연, 2018.
- 이종건, 『아름다움』. 서울: 서광사, 2019.

최재천. 『생명이 있는 것은 다 아름답다』. 경기 파주: 효형출판, 2018.

한병철. 『아름다움의 구원』. 서울: 문학과지성사, 2016.

## “기독교 생명미학의 탐구”에 관한 논찬

한 상 민  
(서울한영대학교)

### I. 내용 요약

이 논문은 한국 기독교 영성에서 발견되는 미학의 부재를 지적하고 이와 관련하여 반성적 이해의 지평과 신학적 숙고를 동시에 제안한다. 본 연구에서 심광섭 박사님(이하 연구자)은 두 저명한 현대 신학자들인 폴 틸리히와 위르겐 몰트만의 신학적 사고에 흐르는 미학적 태도와 특히 그들의 성령론 이해에서 발견되는 생명 사상을 재고찰하여 이 논문의 신학적 근거를 설정한다. 이를 바탕으로 한국 기독교 신앙과 신학의 지평에서 상대적으로 배제되어 왔던 ‘아름다움’과 미학의 현주소를 지적한다. 연구자는 “[한국] 기독교는 문화와 예술 그리고 미학에 있어서 거지다”라고 강한 어조로 비판한다. 기독교 미학의 필요성과 당위성을 설명하기 위해 문제 제기와 함께 나아갈 방향성을 제시하며 이를 한국 기독교 신학의 시대적 과제로 상정하고 이를 구체화하고자 시인 김지하의 ‘흰 그늘’의 생명 사상을 한국적 기독교 생명미학의 좋은 예로 소개하며 상세하게 천착한다. 이와 같은 간학문적이고 현대 신학적 시도는 매우 환영받을 만한 연구로 여겨진다.

본 논찬자는 이 논문을 ‘아름다운 비행’으로 비유해서 설명하고자 한다. 이 비행이 필요한 이유를 연구자는 폴 틸리히의 존재론에서 드러나는 생명미학 이해를 바탕으로 이성의 깊이와 미학적 직관 그리고 성령과 생명의 영적 현존의 관계성을 통해 제시한다. 그 후 연구자는 틸리히 보다 더 넓은 신학적 영역에서 생명미학의 틀을 제공하는 몰트만을 탐승시켜 주제와 관련된 핵심적 논의와 연구의 목적을 명징하게 드러내는 데 성공한다. 몰트만의 신학을 실천(praxis)과 송영(doxology)이라는 두 바퀴로 움직이는 수레로 설명하면서 ‘놀이’ 신학이라는 신학적 개념을 미학과 연계하여 고찰한다. 구체적으로 몰트만의 ‘안식일의 생명미학’과 ‘새로운 생명사랑’ 이해를 성령의 다양한 역할과 접목하여 분석한다. 아울러 생명미학의 영역을 종말론적 이해까지 확장시켜 신학적 미학의 재구성을 시도한다. 본 비행은 시인 김지하의 ‘흰 그늘’의 생명사상을 ‘그늘 경험’과 ‘판소리’의 수리성을 소개하고 한국적 기독교 생명미학의 가능성과 방향성을 제시한 뒤 유의미한 비행을 마치며 다음 비행을 기대하게 한다. 이제 논찬자는 다음과 같이 이 논문의 공헌점을 먼저 기술한 후에 몇 가지 질의와 추가설명이 필요한 점들을 언급함으로써 본 연구를 통해 얻은 배움에 감사를 표하고 싶다.

## II. 공헌점

논찬자는 이 논문이 가진 공헌과 의의를 다음과 같이 제시한다.

1. 현대 신학의 지평에서 미학의 필요성과 당위성을 위한 신학적 근거와 명쾌한 논지를 바탕으로 제시하고 한국 기독교 신학의 분야에서 생명신학의 가능성과 방향성을 제시한 점.
2. 구체적으로 두 저명한 현대 신학자들인 폴 틸리히와 위르겐 몰트만의 신학사상에서 발견되는 생명신학을 상세히 소개함으로써 생태신학과 더불어 현대 신학의 중요한 테제로 제안한 점.
3. 김지하 시인의 ‘흰 그늘’ 생명사상을 소개하고 기독교 생명신학과 접목하여 간학계 간 학문적 교류와 더불어 한국적 생명미학의 가능성을 탐구한 점.
4. 기독교 신학의 새로운 개척 분야로 생명과 미학의 통합적 연구를 제시하고 그 초석을 구성한 점.

## III. 질문과 제안

본 연구를 통해 생명신학의 미학적 해석의 필요성을 조명하고, 전통적인 신학 패러다임의 틀을 탈피하여 간학문적 시도를 통해 현대 주제에 관한 새로운 시각을 제공한 노력은 높이 평가되어야 한다. 이러한 새로운 시도를 통해 궁극적으로 우리 시대 기독교 신학과 신앙이 나아갈 방향과 역할에 관한 시대적 사명감을 고취하고 동시에 상대적으로 소외 혹은 간과되었던 ‘미학’의 신학에 관한 현실적이며 건설적인 이해의 필요성을 상기시켰다는 점도 주목할 필요가 있다. 이러한 탁월한 논지에 대한 보다 깊은 이해를 얻기 위한 시도인 동시에 귀한 논문에 대한 감사와 건설적 참여의 표현으로 연구물을 읽으면서 가졌던 질문들을 드리고 몇 가지 제안들을 조심스럽게 나누고자 한다.

첫째, 폴 틸리히와 위르겐 몰트만의 생명사상을 미학적으로 분석하고 그들의 사이의 교차점(공통 지향점)을 바탕으로 김지하 시인의 흰 그늘의 생명사상을 한국적 기독교 생명미학의 예로 탐구하겠다는 의도를 문제 제기에서 언급한다. 연구자도 논문에서 ‘흰 그늘’의 생명사상의 관점에서 생명학과 미학을 통합한 연구가 아직 나오지 않았음을 밝혔다. 그렇다면 현대 기독교 신학적 관점에서 흰 그늘의 생명사상의 신학적 함의와 가치를 어디에 두고 연구하는 것이 적절한 방향인지 연구자의 견해를 듣고 싶다. 예를 들자면, ‘그늘의 경험’이나 판소리의 ‘수리성’과 같은 언어(용어)를 차용하여 ‘놀이 신학’의 신학적 개념을 구체화하는 시도 등을 생각할 수 있겠다.

둘째, 앞서도 언급한 내용으로 짧은 소논문에 닮기에는 너무 큰 주제라는 느낌을 지울 수가 없다. 또한 다소 나열식으로 전개된 본문의 내용은 아쉬운 점으로 보이며 본 연구의 목적으로 제시된 내용이 충분히 설명되었는지도 의구심이 든다. 그럼에도 본 연구는 신학의 여정을 먼저 걸어간 선배 학자가 후학들에게 애정을 듬뿍 담아 새로운 신학적 주제를 전한 편지처럼 느껴진다. 전통적인 신학의 틀에서 과감하게 벗어나 신학적 엑소더스(exodus)를 감행하며 미학의 신학을 전개하려는 후배들을 위해, 그들이 약속의 땅으로 가는 길에 만나게 될 구덩이(pitfall)를 피하는 방법에 관해서 연구자의 고견을 듣고 싶다.

셋째, 논찬자는 본 연구물을 읽으면서 기독교 영성 안에 있는 생명의 역동성, 삶의 용기, 성령의 현존과 다양한 역할에 관한 심미적 해석 등 창의적이고 확장된 신학적 미학의 경계를 발견하는 기쁨을 얻게 되었다. 특히 김지하의 그늘 경험을 논하면서 ‘흰 그늘’의 세계관이 ‘주관과 객관, 주체와 타자를 넘나들고 이런 것들을 아우르는 우리나라만의 독특한 미적 개념이다’라고 주장하는 데 이런 논지의 타당성을 입증하기 위해서 더 상세한 설명이 필요해 보인다. 그리고 ‘미적 개념’은 상징을 의미하는 것인지 궁금하다.

넷째, 나가는 말에서 연구자는 처음 두 문단에서 십자가와 부활의 생명미학을 언급한다. 이 주제는 앞서 본문에서 심도 있게 다룬 내용과 매끄럽게 연결되지 못하는 인상을 준다. 짧은 지면 탓에 제대로 다 기술하지 못했다는 느낌이다. 또한 마지막 문단과도 논리적 정합성 측면에서 적절해 보이지 않는다. 이 내용은 나가는 말이 아닌 본문에 위치하는 것은 나아 보이는데 연구자의 견해를 듣고 싶다.

다섯째, 매우 소소한 부분이지만 본문 여러 곳에서 ‘하느님’과 ‘하나님’이라는 용어가 혼용되어서 사용되고 있다. 의도한 바가 있는지 궁금하다.

끝으로 몇 가지 제안을 드리고자 한다. 본문 곳곳에서 문장의 파격적인 구조와 형식이 등장한다. 대부분의 경우는 문장의 단편들(fragments)로 강조를 위해 의도적으로 사용한 것인지 의문이 생긴다. 아울러 단정적으로 표현된 문장들도 자주 발견된다. 예를 들면, “기독교는 문화와 예술 그리고 미학에 있어서 거지다”라고 표현한 점은 파격적이고 신선하면서도 쉽게 동의하기 어려운 부분이다. 또한 각주 표기의 부재로 인해 인용구문인지 연구자의 견해인지 분간이 어려운 점과 각주에 표기된 문헌들 중 정보가 불충분한 것들도 보여 연구의 완성도를 저해하는 요소가 되는 것처럼 보인다.

본 연구는 논찬자에게 귀한 공부라 되었고, 이전에 깊이 생각해보지 못했던 생명사상에 관심을 넓혀주는 흥미로운 논문이다. “신학책들의 색인에 ‘아름다움’과 ‘미학’을 꼭 새겨 넣자”라는 외침은 논찬자에게는 사유의 울림인 동시에 우리 앞에 놓인 ‘거룩한 공백’을 함께 채우자는 어울림의 초대로 다가온다. 심광섭 박사님의 간학제적인 시도에 경의를 표하며, 사유를 자극하며 신학적 미학에 대한 신선한 시각과 반성적 이해를 동시에 제공해 주심에 감사드린다.



아울러 심박사님의 선구자적 시도의 결과물인 본 연구물을 통해 생명신학과 한국적 기독교 생명미학의 신학적 논의와 구체적이고 심도 있는 성찰이 활발하게 전개되기를 기대하며 유의미하고 건설적인 학문적 노고에 깊이 감사드린다.





*Korean Society of Systematic Theology*

한국조직신학회

<http://ksst.kr>