

통합연구 제19권 1호(통권 46호)
한국사회와 한국교회에 대한 비전

특정논문

2

한국사회의 가치관 혼란과 교회 공동체의 과제
- 사회학자가 제안하는 동감(sympathy)의 심화
윤원근(사회학 박사, 장신대 · 숭실대 강사)

I. 들어가면서

II. 이데올로기적 허판주의와 공동체 이데올로기

III. 현대성의 대한 올바른 이해

1. 현대성과 근형의 질서 원리

2. 현대성과 동감의 행위 원리

IV. 성경과 현대성

1. 성경과 근형의 질서 원리

2. 성경과 동감의 행위 원리

V. 나오면서 - 교회 공동체의 과제

Abstract

Value Confusions of Korean Society and The Role of The Church Community
- Theology of Sympathy Proposed by a Sociologist -

The ideological pessimism concerning modernity is important factor of value confusions in Korean society. Korean churches have to overcome such ideological pessimism and propose vision to constructs the future of Korean society. But Korean churches seem to show the most serious symptoms of the ideological pessimism in Korean society. Modernity is fundamentally a product of biblical thought. Consequently Christianity and the churches should take the spiritual role to make the modernity operate healthily and smoothly. Also Christianity and the churches must lead the creation of future korean society. This study will grope the biblical theoretical frame which contribute to take off the ideological pessimism and overcome value confusions of Korean society. Such theoretical frame is the theology of sympathy. According to theology of sympathy, modernization is naturalization. Naturalization is the process making societies which realize the human nature. it means the change from the society of the artificial pressure system to the society of the natural free system. The society of the natural free system is based on the principle of the balance's social order and the principle of the sympathetic action. Bible is the major driving force of such naturalization. Bible is the true grand theory which can treat postmodernism's nihilism. The theology of sympathy can reveals such potentiality of Bible very well.

주제어 : 현대성, 이데올로기적 비관주의, 공동체 이데올로기, 동감의 신학, 질서 원리, 통일성, 다양성, 균형, 행위원리, 동감, 지배-복종, 유한, 무한, 삼위일체, 선악과, 공정한 관찰자, 보수주의, 자유주의, 제 3의 길

Key words : modernity, ideological pessimism, community ideology, theology of sympathy, principle of order, unity, diversity, balance, principle of action, sympathy, domination-submission, finite, infinite, Trinity, the tree of knowledge of good and evil, impartial observer, conservatism, liberalism, the third way

I. 들어가면서

이 글은 한국의 기독교와 교회 공동체가 한국 사회의 가치관 혼란을 극복하는데 주도적으로 기여하기 위한 성경적인 이론적 틀을 마련하는데 있다. 한국 사회에서 처럼 전통사회에서 현대 사회로 급속하게 변하고 있는 곳에서 가치관 혼란이 존재하는 것은 지극히 당연한 일이다. 그럼에도 불구하고 현대성(modernity)에 대한 잘못된 이해는 가치관의 혼란을 더욱 가중시키는 것처럼 보인다. 많은 사람들은 현대성을 이기주의, 도덕적 타락, 인간 소외와 인간성 상실, 인간 생명 경시, 물질 만능, 환경 파괴적인 과학, 서구의 문화 제국주의 등과 같은 부정적인 이미지와 연관시킨다. 사회학자 파슨스는 현대성에 대한 이러한 부정적 태도를 이데올로기적 비관주의(ideological pessimism)라는 말로 표현하였다.¹⁾

만인의 자유와 평등이 현대성의 핵심 가치라는 사실에 비추어 볼 때, 그리고 해방 이후 이러한 가치를 제도화시키기 위해 한국 사회가 엄청난 노력과 희생을 지냈고, 또 지금도 지불하고 있으며, 그 결과 역사에 유래가 없을 정도로 성공하고 있다는 사실에 비추어볼 때 이러한 이데올로기적 비관주의는 참으로 아이러니한 일이 아닐 수 없다. 하지만 이데올로기적 비관주의는 비단 한국 사회에만 국한된 것은 아니며, 현대화 과정을 겪고 있거나 그것에 노출된 모든 나라들에서 공통적으로 나타나는 현상이다.

필자는 이러한 이데올로기적 비관주의를 극복하고 한국 사회의 미래를 위한 건설적인 비전을 제시하는 것이 한국 교회의 중요한 과제들 중 하나라고 생각한다. 그러나 현실은 정반대이다. 한국 교회는 한국 사회에서 가장 심한 이데올로기적 비관주의 증상을 드러내는 곳들 중 하나인 것처럼 보인다. 본문에서 자세하게 살

1) 파슨스, 『현대 사회들의 체계』 (윤원근 옮김, 새물결, 1999), 205쪽. 왜 파슨스가 비관주의 앞에 '이데올로기적'이라는 형용사를 붙였는지 알 수 없지만 필자의 견해로는 '허위'라는 의미를 표현하기 위한 것이 아닌가 생각해 본다. 마르크스에 의하면, 이데올로기는 허위의식이다. 따라서 이데올로기적 비관주의라는 말은 비관주의가 허위의식이라는 의미이다.

떠보겠지만 현대성은 근본적으로 성경적 사고의 산물이다. 따라서 기독교인들과 교회는 현대성이 보다 건강하고 원활하게 작동할 수 있도록 영적인 뿌리 역할을 감당하면서 한국 사회의 미래를 창조해 나가는 데 주도적으로 기여해야 한다. 그러나 한국의 교회는 성경의 가르침대로 시대를 선도하기는커녕 과거에 얽매어 세상의 변화에서 낙오하고 있다.

이러한 문제의식 하에서 이 글은 교회가 이데올로기적 비판주의를 벗어던지고 한국 사회의 가치관 혼란을 극복하는 데 기여할 수 있는 이론적 틀을 모색할 것이다. 이 이론적 틀을 필자는 동감의 신학(theology of sympathy)이라고 이름 붙여 보았다.²⁾

오늘날 한국의 교회 공동체는 기독교 밖에서 뿐만 아니라 기독교 내부에서도 다양한 비판에 직면해 있다. 이러한 비판들 중 귀를 기울여야 할 상당한 설득력을 가진 비판들도 많이 있다. 그러나 문제는 개개의 비판이 타당하다고 하더라도 중구난방으로 터져 나오는 비판들이 기독교와 교회의 덕을 세우지 못하고 오히려 분열만 노정하여 기독교 전체의 위기를 불러 오지 않을까 심히 우려되는 바이다. 따라서 다양한 비판들을 수용하면서도, 기독교의 정체성을 확고하게 유지할 수 있으며, 실천적 설득력이 있고, 한국 사회의 미래를 선도할 수 있는 통합적인 새로운 신학적 틀이 시급히 마련되어야 하는 시점이 아닌가 생각된다. 현재 진행되고 있는 한국 기독교의 위기는 무엇보다도 이와 같은 사고의 지도를 제대로 제시하지 못하는 신학의 위기라고 할 수 있다. 동감의 신학이 이러한 사고의 지도를 형성하는 데 촉매제로 기여할 수 있기를 희망해 본다.

II. 이데올로기적 비판주의와 공동체 이데올로기

2) 사회학자인 필자가 '신학'이라는 용어를 사용하니 마음이 편하지 않다. 이 글은 사회학자가 '신학을 하는' 글이 아니라 '신학에 대해 제안을 하는' 글로 이해해 주시기 바란다.

이데올로기적 비판주의는 전통 사회가 현대 사회에 노출될 때, 또는 현대화하는 과정에서 나타난다. 필자는 이를 다음의 세 가지로 분류한다. 하나는 마르크스의 공산주의이고, 다른 하나는 정신 우월주의이고, 나머지 하나는 형이상학적 상대주의이다.³⁾

마르크스의 공산주의는 가장 공격적인 형태의 이데올로기적 비판주의이다. 마르크스는 현대성 자체를 총체적 타락과 동일시하면서 혁명을 통해 완전히 다른 유형의 사회를 만들어내야 한다고 주장했다. 그에 의하면, 현대 사회는 계급의 양극화로 인간 공동체를 완전히 파괴시키는 최악의 사회이고, 이 재난의 원인은 사유재산 제도이다. 따라서 그 대안은 재산을 공유하는 공산주의이다. 마르크스주의가 제시하는 구체적인 자본주의 멸망 메커니즘은 역사에 의해 오류라는 것이 밝혀졌고 이미 소련을 위시한 현실 사회주의 국가들이 붕괴되었으므로 더 이상 공산주의는 현실적인 대안이 되지는 못하고 있다. 하지만 현대성에 대한 마르크스주의의 혐오감은 많은 인문·사회 서적들에서 여전히 현대성을 비판하는 영감의 원천이 된다.

다음으로, 공격적인 형태는 정신 우월주의이다. 그것은 현대성을 천박한 물질문명으로 규정하고 정신문화를 통해 현대성의 위기를 극복하자는 식으로 주장된다. 정신 우월주의는 현대성에는 정신이 없고 전통성만이 정신이 있다고 진단한다. 정신문화 대 물질문명이라는 이분법은 군국주의 일본이 태평양 전쟁의 슬로건으로 사용한 것이다. 당시 일본인들은 전쟁을 “미국인의 물질신앙과 일본인의 정신신앙과 싸움”으로 규정하면서, 정신이 물질을 이기기 때문에 일본은 미국을 이길 것이라고 생각했다.⁴⁾ 그들에 의하면, “정신은 전부이며, 영구 불멸의 것”이고 죽음조차 극복할 수 있는 것이다. 전쟁 당시 일본인들은 무항복주의로 유명했는데, 이는 그들의 정신 우월주의와 깊은 관계가 있다. 정신우월주의는 대체로 전통적인 삶의 원리를 그대로 고수하려는 근본주의 형태로 나타난다. 일본의 군국주의, 히틀러의 나치즘, 이슬람의 근본주의 등이 이러한 유형에 속한다.

3) 윤원근, 『세계관의 변화와 동감의 사회학』 (문예출판사, 2002), 375쪽 이하

4) 루스 베네딕트, 『국화와 칼』 (하재기 옮김, 서원출판사, 1993), 27쪽.

형이상학적 상대주의는 차이와 다름을 절대화한다.⁵⁾ 이는 크게 두 가지 형태인 문화 상대주의와 포스트모더니즘의 허무주의로 나타난다. 문화 상대주의는 문화들 간의 차이와 다름을 절대화하고, 포스트모더니즘은 무작정 모든 차이와 다름을 절대화한다. 이들은 소극적이고 방어적 형태의 이데올로기적 비판주의이다.

문화 상대주의는 현대성을 성취한 서구 문화가 보편을 가장하여 제국주의적 문화 침탈을 한다고 주장한다. 문화 상대주의에 의하면, 모든 문화는 나름대로의 고유한 전제에 바탕을 두고 성립된 하나의 생활양식으로써 그 자체 절대적인 하나의 체계이다. 따라서 문화는 외부인의 입장에서 평가되어서는 안 되고 내부인의 입장에서 이해해야 한다. 타문화를 성급하게 외부인의 관점에서 판단하기보다는 먼저 내부인의 시각에서 이해하도록 충고함으로써 독단을 경계하고 관용을 장려하는 데 목적이 있다면 이러한 주장은 실용적으로 유익하다. 그러나 대부분의 문화 상대주의자들은 논리를 극단화해 문화의 차이를 초월하는 어떠한 보편성도 인정하지 않고 각 문화의 절대성만을 주장한다.

포스트모더니즘은 매우 다양한 지적 조류를 포함하고 있지만 대체로 공유되는 두드러진 특징은 현대성과 보편성에 대한 거부이다. 그들은 모든 진리 주장을 권력의지의 산물로 해체하는 니체의 허무주의를 계승하고 있다. 특히 포스트모더니스트들은 현대성을 계몽주의 프로젝트와 연결시키고 이를 해체하려고 한다. 그들에 의하면, 계몽주의는 데카르트(R. Descartes)의 이성적 주체를 근거로 삼아 세계와 역사를 총체적으로 설명하는 거대한 이론들을 제시한다.⁶⁾ 그러나 이러한 거대한 이론들은 실제 역사라기보다는 이론가에 의해 구성된 것에 불과하다. 이론가들은 세계와 역사가 특정한 방향으로 진보한다고 주장함으로써 다른 사람들을 계획

5) 형이상학적 상대주의는 실용적 상대주의와 반드시 구별되어야 한다. 실용적 상대주의는 차이와 다름에 대해 관용하고 수용하면서도 보편성을 부정하지 않는데 반해 형이상학적 상대주의는 보편성을 부정하고 차이와 다름의 미학 자체에만 심취한다.

6) 필자는 데카르트의 이성적 주체와 이를 이어받은 프랑스 계몽주의를 현대성의 요체로 보는 관점에 동의하지 않는다. 데카르트와 계몽주의의 이성주의는 현대성이라기보다는 전통성의 한 변종에 속한다는 것이 필자의 생각이다. 이에 대한 보다 자세한 논의를 위해서는 윤원근, 『열린사회를 위한 성경의 사회학』 (말씀과 만남사, 2005) 92-95쪽 볼 것.

하고 통제하려는 자신의 권력 의지를 추구한다. 이들에 따르면, 모든 이론과 개념 규정은 강자가 약자를 지배하기 위한 고안물에 불과하다. 따라서 포스트모더니스트들은 거대한 이론들과 그 근거가 되는 이성적 주체에 대해 전쟁을 선포한다. 그들에 의하면, 진리라든가 진실이라든가 하는 것은 존재하지 않으며, 단지 그것들에 대한 견해만이 존재할 뿐이다.)

마르크스의 사회주의, 정신 우월주의, 형이상학적 상대주의는 이데올로기적 비판주의가 표현되는 전형적인 방식이라고 할 수 있다. 그런데 이들 속에는 매우 중요한 한 가지 요소가 있다. 그것은 바로 공동체가 인간의 참된 삶의 방식이라고 믿는 공동체 이데올로기이다. 공동체 이데올로기는 이데올로기적 비판주의의 뿌리라고 할 수 있다.

마르크스는 현대성이 공동체를 파괴하는 것에 분노하면서 사회주의를 통해 공동체를 회복하려고 하였다. 또 정신 우월주의가 말하는 정신이라는 것은 공동체 정신을 의미한다. 현대성은 공동체 정신을 결여한 탐욕스런 물질주의이다. 문화 상대주의는 현대성에 대해 전통적인 공동체를 옹호하기 위한 전략이고, 포스트모더니즘의 허무주의는 현대성에 의해 파괴된 전통적인 공동체가 다시 회복될 수 없는 것에 대한 절망의 표현이라고 할 수 있다.) 공동체 이데올로기는 이데올로기적 비판주의를 유발시키면서 현대화 과정에 있는 대부분 사회가 겪고 있는 가치관 혼란의 중요한 원인으로 작용한다.

대부분의 공동체론자들이 사용하는 공동체 용법은 사회학자 니스벳(R. Nisbet)의 정의를 크게 벗어나지 못한다. 그에 의하면, 공동체는 높은 정도의 인격적 친밀성, 정서적 깊이, 도덕적 헌신, 사회적 응집, 시간적 연속성 등을 특징으로 하는 모든 형태의 사회관계를 포괄하는 용어로, 사상과 감정, 전통과 헌신, 소속과 의지가 하

7) 웹스터(F. Webster), 『정보사회이론』 (조동기 옮김, 나남출판, 1997), “8장. 정보와 포스터모더니즘”; 전경갑, 『현대와 탈현대의 사회사상』 (한길사, 1993), “6부. 포스트모더니즘”

8) 보편성을 철저히 부정하는 포스트모더니즘은 그 자체로도 전현대적인 공동체를 부활시키려는 세력들에게 큰 힘을 보태 주고 있다.

나로 융합되어 개별 의지의 매몰을 통해 자신을 완성한다.⁹⁾ 따라서 공동체론자들은 공동체를 동일시 감정, 도덕적 통일성, 집단 몰입, 전체성 등으로 묘사하며, 현대성은 이와 반대로 소외, 도덕의 붕괴, 집단 이탈, 분절 등으로 묘사한다.¹⁰⁾

공동체 이데올로기는 독일의 지적 전통에서 가장 심오하고 체계적으로 발전되었다. 독일 지식인들은 전통적으로 '영국의 시민적 전통'이 '서구를 대표하는 것으로 보고 '독일'을 그것에 대비시키는 방법을 자주 사용했다. 그들은 독일 정신과 문화가 서구와는 다른 성질을 가졌기 때문에 자신의 영혼을 위해서 정부 형태를 서구를 따라서 만들지 않도록 조심해야 한다고 생각해왔다.¹¹⁾ 여기서 서구와 다른 독일의 고유한 문화와 정신이란 공동체 지향성을 의미하는 것이다. 독일이 보인 이 같은 반응은 현대성에 노출된 대부분의 전통 사회에서 재연되어 왔다.

사회학에서 공동체 이데올로기에 지대한 영향을 끼친 톨니스(F. Tönnies)는 사회 유형을 전통 사회를 공동 사회로, 현대 사회를 이익 사회로 구분하면서 전자를 이상적인 삶의 형태로 보았다. 그는 이익 사회를 홉스(Hobbes)를 따라 "만인에 대한 만인의 잠재적인 적대 관계 또는 전쟁 관계"¹²⁾로 묘사했던 반면, 공동 사회에 대해서는 "도덕의 고향이며 미덕의 보금자리"¹³⁾라고 찬미했다. 그는 "나쁜 공동 사회라는 표현이 공동 사회라는 의미를 모독하는 것"이라고까지 말했다.¹⁴⁾ 공동 사회에 대한 이 같은 찬미 속에는 영국의 시민 사회적 전통에 비해 독일의 공동체적 전통이 도덕적으로 우월하다는 그의 생각이 나타나 있다.

톨니스는 공동 사회가 '본질 의지(Wesenwille)' 에 근거하고 있는 반면 이익 사회는 선택 의지(Kürwille)' 에 근거하고 있다고 보았다. 선택 의지는 분석, 계산, 조작, 개념화 등이 가능한 유한한 현상 세계와 관계하는 의지이다. 반면에 본질 의

9) 신용하, 『공동체 이론』 (문학과 지성사, 1985), 103쪽.

10) 포플린(D. Poplin), 홍동식·박대식 옮김, 『지역 사회학』 (경문사, 1985), 21쪽.

11) 다렌도르프(R. Dahrendorf), 『분단 독일의 정치 사회학』 (이종수 옮김, 한길사, 1986), 23쪽.

12) Ferdinand Tönnies, Charles P. Loomis(trans.), Community and Society(New York: Harper Torchbook, 1963), 77쪽.

13) 신용하, 윗글, 103쪽.

14) Tönnies, 윗글, 34쪽.

지는 그러한 것들이 불가능한 무한한 본질 세계와 관계하는 의지이다.¹⁵⁾

다렌도르프(R. Dahrendorf)는 과거의 공동체를 고상한 차원의 정신문화로 찬미하고 현대 사회를 기술적인 저차원의 물질문명으로 비하하는 이분법 전통을 독일 지적 전통의 가장 고질적이고 나쁜 특징으로 규정했다. 그는 과거에 달콤한 정신적 공동 사회가 존재했을 개연성은 없다고 보았다.¹⁶⁾

독일의 지식인들은 공동체 정신을 보존하고 있는 독일이 앵글로색슨의 현대성으로부터 세계를 구원해야 한다는 일종의 문화적 사명감을 갖고 있었다. 이러한 시대착오적인 사명감은 20세기의 가장 위험한 두 전체주의 사상인 마르크스의 공산주의와 히틀러의 나치즘이 출현할 수 있는 비옥한 토양을 제공하였다.¹⁷⁾ 이처럼 공동체 이데올로기는 전체주의와 밀접한 관계를 갖는다.

틴더(G. Tinder)에 의하면, 공동체 이상은 다음과 같은 세 가지 이유로 달성이 불가능하다.¹⁸⁾ 첫째, 인간은 자연적 존재이다. 모든 자연적 존재처럼 인간은 공간과 시간에 제약되어 있으며, 죽을 수밖에 없다. 일체감을 통해 개인들 간에 존재하는 모든 거리감을 해소하고자 하는 공동체적 시도는 이러한 인간의 시간적·공간적·가사적 본성으로 인해 성공할 수 없다.

둘째, 인간은 도덕적으로 불완전하다. 모든 것을 자신의 이익을 위한 도구로 삼고자 하는 인간의 이기적 성향은 공동체 실현을 불가능하게 한다. 인간의 이기심은 강력하고도 지속적이며, 아주 교묘한 형태로 표출된다. 공동체를 추구하는 사람들은 인간의 이기성을 단순히 환경의 산물로 치부하거나 정복될 수 있다고 보아 인간의 도덕적 본성에 대해 환상적 견해를 취하는 경향이 있다.

마지막으로, 공동체의 이상은 인간 존재의 상대적 가치 때문에 실현될 수 없다.

15) 윗글, 103쪽.

16) 유명한 정보사회학자 다니엘 벨도 동일한 관점을 표현하고 있다. 벨(Daniel Bell), 『정보화 사회와 문화의 미래』(서규환 옮김, 디자인하우스, 1992), 296쪽.

17) 독일 지적 전통의 공동체 지향성에 대한 상세한 분석을 위해서는 윤원근, 『세계관의 변화와 동감의 사회학』(문예출판사, 2002)을 참조할 것.

18) G. Tinder, *Community: Reflections on a Tragic Ideal*, 1st ed. (Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1980), 2-10쪽.

사람들이 공동체에 참여하려고 하는 중요한 동기는 다른 참가자들에게 대한 존경(respect)에 기초한다. 사람들이 서로를 존경하는 것은 지능, 개인적 매력과 같은 자연적 가치 때문이거나 또는 정직, 친절 등과 같은 도덕적 가치 때문이다. 그러나 이러한 가치들은 모든 사람에게 제한적으로 주어졌을 뿐이다. 모든 사람은 상대적이고 일시적으로만 다른 사람보다 지적 능력이 있고, 매력적이고, 선하다. 따라서 모든 사람은 제한된 존경만을 향유할 수 있다. 공동체 이데올로기는 이러한 인간 존재의 상대적 가치를 신중하게 고려하지 않는다.

결국, 공동체 실현의 불가능성은 인간 존재의 유한성 때문이라 할 수 있다. 인간의 유한성은 이 세상과 역사 속에서는 극복될 수 없다. 그럼에도 불구하고 공동체의 이상이 계속해서 추구되는 것은 인간의 교만(pride)에서 비롯된다. 인간은 자신의 신체적·도덕적·정신적 유한성을 극복하고자 하는 노력 속에서 자신의 능력을 과장하게 된다.

Ⅲ. 현대성에 대한 올바른 이해

인류는 수천 년의 세월 동안 공동체 이상을 실현하고 노력하였지만 결과는 단명하거나 비극이었다. 고상한 공동체의 이상이 현실화되면 권력의 남용과 억압으로 변질된다는 사실을 우리는 모든 문화 속에서 확인할 수 있다. 서구에서 출현한 현대성은 공동체에 대한 열망과 권력에 대한 환멸이라는 딜레마를 돌파한 역사의 대전환이다.

많은 사람들이 현대화를 서구화라고 부르지만 필자는 이에 동의하지 않는다. 필자는 현대화를 자연화(naturalization)로 정의한다. 자연화는 인류가 문화 관념에 속박되어 있던 자신의 자연스런 본성을 발견하고 이와 어울리는 사회를 만들어 가는 과정을 말한다.¹⁹⁾ 우리는 서구에서 지동설을 먼저 발견했다고 그것을 서구인의

19) 윤원근, 윗글

관념의 산물이라고 생각하지 않는다. 지동설은 서구인의 관념과 무관한 자연적 사실이다.

마찬가지로 현대성은 서구인이 먼저 제도한 것이긴 하지만 그렇다고 해서 그것이 서구인의 관념만은 아니다. 현대성은 인간의 자연적 본성을 발견하고 이를 제도화하려는 노력의 산물이다. 오늘날 급속하게 진행되고 있는 정보 사회와 세계화는 현대성에 내재해 있는 자연화 과정이 급진화되는 것으로 이해될 수 있다.

베이컨(F. Bacon)은 자연은 순종하는 가운데서 정복될 수 있다는 말을 했다고 한다.²⁰⁾ 자연을 알 때 자연에 순종할 수 있고, 자연에 순종할 때 자연을 정복할 수 있다는 것이다. 인간의 본성을 잘 알고 그것에 순종하는 가운데서 사회를 제대로 운영할 수 있다. 서구에서 출현한 현대성은 바로 인간의 자연적 본성에 대한 발견의 산물이다. 이하에서는 이에 대해 토론해 볼 것이다.

1. 현대성과 균형의 질서 원리

인간은 모여서 집단생활을 하는 존재이다. 그래서 인간 존재에게 지속적으로 문제가 되는 것은 모여 사는 방식의 문제이다. 모여 사는 방식의 문제를 사회학에서는 '질서의 문제'라고 부른다. 질서의 문제를 해결하지 않고서는 어떠한 인간 집단도 안정된 삶을 기대할 수 없다는 점에서 질서의 문제는 인간의 존재론적 숙명이라고 할 수 있다. 오늘날 국제 사회나 한국 사회에서 야기되는 가치관 갈등과 혼란의 많은 부분은 질서 문제의 해결 방식에 대한 근본 시각차에 기인한 것이다. 인류가 역사 과정 속에서 이 문제를 해결하려고 노력했던 갖가지 경우들을 관찰을 통해 일반화한다면 크게 세 가지로 분류될 수 있다.

먼저, 통일성의 원리이다. 이 원리는 말 그대로 집단의 구성원들이 통일된 상태로 움직이는 질서 형태를 선호한다. 이 원리는 구성원들이 같은 생각, 같은 행동,

20) 호이카스(R. Hooykaas), 『종교 개혁과 과학 혁명』 (이훈영 옮김, 솔로몬, 1992), 94쪽에서 재인용.

같은 느낌을 공유하는 것을 이상으로 여긴다. 공동체 이데올로기는 통일성의 원리를 지향하는 전형이다. 여기서는 인간의 개체성이 무시되고 사회성(공동체성)만이 강조되는 집단주의가 선호되고, 집단의 규범이 개인의 행동 하나 하나를 구체적으로 지시·통제하는 것을 당연하게 생각한다.

다음으로, 다양성의 원리이다. 이 원리는 개인의 절대 자유를 추구하며 개체성을 매우 중시한다. 인간이 자신의 개체성의 표현을 최고 가치로 삼는 개성 숭배를 이상화한다. 사회성은 무시된다. 따라서 사회성을 유지하는 집단 규범의 존재 자체가 무조건 구속으로 간주된다. 다양성의 원리는 질서 문제를 무시하고 회피한다. 오늘날 유행하고 있는 각종의 포스트(post) 사조들은 질서의 해체를 목표로 하는 다양성의 원리를 지향하고 있다.

마지막으로, 균형의 원리이다. 통일성의 원리가 사회성만 강조하고, 다양성의 원리가 개체성만 강조한다면 이 원리는 이 둘 모두를 고려한다. 그러므로 한편으로 이 원리는 집단 규범의 필요성을 인정하지만 행위자들의 행동 하나 하나를 지시·통제하는 구체성을 띤 지침이 아니라 모든 행위자에게 동일하게 적용되는 추상적인 일반 지침만으로 만족한다. 다른 한편으로 이 원리는 개체성의 자유로운 표현을 존중하지만 모든 규범이 개성을 억압한다는 견해에는 반대한다. 모든 행위자들의 자유로운 개성 표현을 위해서도 일반 형태의 규범이 존재해야 함을 이 원리는 인식하고 있다.²¹⁾

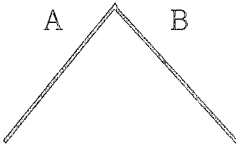
이상의 세 가지 원리를 더 잘 이해하기 위해 그림으로 표현하면 다음과 같다.²²⁾

21) 이러한 분류는 Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*(New York: Charles Scribner's Sons, 1964)에서 많은 시사를 얻었다. 특히 I 권 3장 “현대 문화의 개인성” 참조.

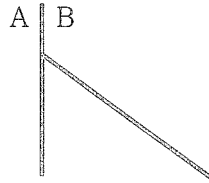
22) 아래 그림과 설명은 정태기, 『숨겨진 상처의 치유』(규장, 2002), 87쪽 이하에서 빌려와 변형하고 보충한 것이다.

통일성의 질서 원리

1형

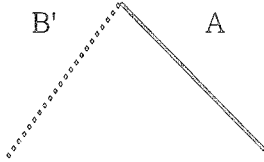


2형

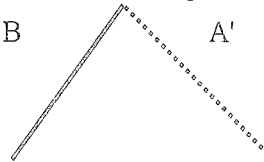


다양성의 질서 원리

B'



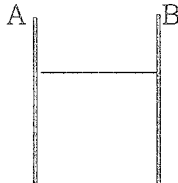
B



3형

균형의 질서 원리

4형



1형과 2형은 통일성의 질서 원리를 나타내는 그림이다. 1형에서 A와 B는 서로 의존하려고 한다. 서로 기대고 있는 모습이 매우 친하고 이상적인 것처럼 보인다. 그러나 실제로는 매우 피곤한 관계이다. 이 관계에서는 한쪽이 없으면 다른 한쪽이 금방 쓰러진다. 따라서 서로 당신 없이 못산다는 사인을 보낸다. A나 B 어느 한 쪽이 조금이라도 자세를 바꾸면 다른 한 쪽이 넘어지게 된다. 때문에 이 관계는 항상 초긴장 상태를 유지한다. 이러한 긴장 상태를 해소하기 위해 서로에게 끊임없이 같은 생각, 같은 느낌, 같은 행동을 요구한다. 그러나 서로가 상대에게 지나치게 집착하므로 서로를 더욱 심하게 증오할 수 있다. 이런 관계에서는 입으로

는 공동체를 말하지만 현실적으로는 '너 때문이야'라는 식의 싸움이 일어날 소지가 크다.

2형에서는 A가 똑바로 서 있고 B는 A에게 의존해 있다. B는 A 없이는 살 수 없다. B는 A의 생각과 행동과 느낌을 무조건 추종한다. 처음에 A는 B가 자신에게 의존하므로 만족해하고 B는 A에게 기댈 수 있으므로 만족해한다. 그러나 시간이 지날수록 A는 B를 짐으로 여기고 귀찮아하거나 아니면 사랑이라는 이름으로 B를 자신의 욕망 충족에 교묘하게 이용한다. 이에 따라 B는 A의 노예가 되어간다. A와 B 사이에는 지배복종의 관계가 고착화되고 A는 B를 제멋대로 취급한다. 한자의 사람 인(人)지는 통일성의 질서 원리를 이상으로 삼는 집단주의 문화에서 나타나는 인간 개념이라고 할 수 있다.

1형과 2형은 보통 인간의 개체성을 부정하고 사회성만을 일방으로 중시하는 공동체주의나 집합주의 문화에서 전형적으로 나타나는 관계이다. 공동체주의나 집합주의가 지배하는 곳에서는 <죽어도 같이 죽고 살아도 같이 살아야 한다>는 식의 공동 운명체 의식이 사람들의 생각을 지배하는 사회이다. 여기서는 1형처럼 서로가 서로를 받치고 있어야하므로 한 사람이라도 자신의 몸을 개인의 의사대로 움직이던 집단 전체가 불안정한 상태에 빠지기 쉽기 때문에 개체성의 자유로운 표현에 대해 신경질적으로 거부감을 보인다.

이러한 불안정 상태를 안정 상태로 유지하는 유일한 방법은 공동체 전체를 떠받치는 사람을 세워놓고 모든 사람이 이 사람을 의지하면서 획일적으로 움직이는 2형으로 변형되는 것이다. 따라서 공동체를 강조하는 곳에서는 필연적으로 지도자에 대한 신화가 만들어진다. 어떤 지도자를 만나느냐에 따라 집단의 운명은 완전히 달라지기 때문이다. 좋은 지도자를 만나면 일시에 강성해졌다가 나쁜 지도자를 만나면 형편없이 사그라진다. 이러한 집합주의에서는 인간관계가 수직적이고 계층화되고 권위주의적으로 작동된다. 인간의 역사를 대부분 지배했던 가부장제도는 2형의 전형적인 예라 할 수 있다.

3형은 다양성의 질서 원리를 나타내는 그림이다. A와 B는 필요 이상으로 상대

방과의 관계를 멀리한다. 관계 속에 들어가는 것 자체를 무조건 구속으로 느낀다. 그러나 이러한 극단적인 자유와 해방은 그에 상응하는 극심한 불안정을 불러온다. A와 B는 모두 스스로를 지탱하지 못한다. 만약 자신을 받쳐줄 다른 사람을 빨리 구하지 못하면 곧 넘어진다. 따라서 B와 A'를 빨리 찾아 나서야 한다. 이것은 통일성의 원리와 다양성의 원리가 서로 반대되지만 또한 서로를 강화시키는 동반자임을 말해준다. 통일성의 원리로 고통 받은 사람은 다양성의 원리로 해방되려고 하고, 반대로 다양성의 원리로 불안정한 사람은 통일성의 원리를 그리워한다.

4형은 A와 B가 모두 자신의 두 발로 서는 독립적인 존재로서 상대방과 관계를 맺는다. 그들은 필요할 때 서로 포용하면서 사랑을 나누고, 또 필요할 때는 손을 잡고 협력하고, 또 필요할 때는 서로 떨어져 각자의 활동을 한다. 이들은 서로 이렇게 말한다. '나는 당신을 사랑한다. 하지만 당신 없어도 나는 혼자 살아갈 수 있다.' 이 유형은 개인이 자신의 개체성을 향유하면서도 사회성을 나누는 건강하고 정상적인 인간관계라고 할 수 있다.

공정하게 관찰하면 인간은 개체적 존재인 동시에 사회적 존재이다. 이것은 빛이 입자인 동시에 파동인 것과 같은 이치라고 할 수 있다. 인류는 오랜 기간 동안 자신의 양면적 본성을 공정하게 취급하지 못한 채, 통일성의 원리와 다양성의 원리가 서로 분열되어 대립하면서 양극단 사이를 진동해 왔다. 전통 사회에서는 이 두 극단이 서로 대립해 있었다. 지배층은 통일성의 원리를 지향하고, 피지배층은 이에 반발해 다양성의 원리를 지향하였다.

이러한 양극단 사이에서 돌파구가 마련된 것은 현대의 서구에서였다. 서구의 역사에서 현대는 새로운 균형의 질서 원리 위에 인간의 삶을 구축하려는 실험을 수행한 시기였다.²³⁾ 현대화는 바로 이러한 균형의 질서 원리가 국내 질서와 국제 질

23) 많은 사람들은 거의 습관적으로 집단주의를 집단 이익을 위해 개인 이익을 희생하는 것으로, 개인주의를 개인 이익을 위해 집단 이익을 희생하는 것으로 정의하고, 현대화된 서구를 개인주의로, 전통성을 유지하고 있는 비서구를 집단주의로 구분한다. 이러한 구분은 현실을 제대로 반영하지 못한다. 왜냐하면 이러한 정의에 근거한 개인주의 사회는 지구 어느 곳에도 없기 때문이다. 개인의

자로 이행하는 과정으로 보았다. 자연적 자유 체계의 사회가 자연스런 동감의 원리에 의해 운영되는 반면, 인위적 억압 체계는 지배-복종의 원리에 의해 운영된다. 스미스는 현대성을 자연적 자유 체계로 보았다.

스미스에 의하면, '동감(sympathy)은 기쁨, 슬픔, 고통, 환희, 분노 등과 같은 모든 종류의 열정에 대한 우리의 동포 감정이다.²⁴⁾ 이러한 감정은 특별한 부류의 사람에게 한정되어 있는 것이 아니라 모든 사람에게서 찾아볼 수 있는 것이다. 스미스는 이러한 동감이 "상상에 의한 입장의 전환(imaginary change of situation)"이라는 방법에 의해 이루어진다고 보았다. 우리는 타인이 느끼는 것을 직접 경험하지 못한다. 우리의 감각은 자신의 신체를 뛰어넘는 곳까지 데려다 줄 수 없다.

모든 인간은 자신의 신체가 공간적으로 다른 사람과 분리되어 있는 개체적 존재이다. 따라서 우리는 타인이 어떻게 느끼는지 알 수 없다. 다만 우리 자신이 동일한 상황에 처해 있다면 무엇을 느꼈을까를 상상해 볼 수 있을 따름이다.²⁵⁾ 물론 관찰자가 느끼는 것은 여러 점에서 당사자가 느끼는 것과 정확하게 일치하지 않는다. 그러나 이 둘의 감정은 사회를 조화롭게 만들 수 있는 "상호 대응성"을 지닌다. 이 둘의 감정은 "동음"은 아니지만 "화음"일 수 있으며, 동감의 교섭 행위를 자아내기에는 충분하다.²⁶⁾

동감은 인간의 자연스런 감정이다. 따라서 동감은 무엇보다도 자유를 출발점으로 한다. 만약 강제나 억압이 가해진다면 인간의 자연스런 감정 표현은 왜곡되고 인위적인 억지 감정이 만들어진다. 자유는 동감이 일어날 수 있는 기본 조건이다. 동감은 개체성 소멸을 지향하는 공동체적 일체감과는 다르다. 그것은 개체성을 그대로 유지한 채 다른 사람과 함께 느끼는 감정이다.

동감이라는 감정은 상황에 따라 매우 미묘하고 다양한 형태로 일어난다. 모든 사람은 여러 부류의 사람들과 다양한 관계와 집단(가족, 연인, 친구, 직장, 친목 집

24) 아담 스미스, 『도덕 감정론』 (박세일·민경국 옮김)(서울: 비봉출판사, 1996), 30쪽.

25) 윗글, 28쪽.

26) 윗글, 51쪽.

단 이익 집단 취미 집단 민족 인류)을 형성해서 상호작용을 한다. 그리고 각각의 관계와 집단은 그 나름의 특별하고 독특한 방식을 갖고 있다. 이것은 매우 다양한 형태의 동감적 상호작용이 존재한다는 것을 의미한다. 따라서 모든 인간관계와 집단에서 동감이 어떻게 작용하는지를 객관적으로 관찰하여 구체적으로 진술하는 것은 불가능하다.

그러나 그렇다고 동감을 무조건 주관적 감정으로 단정하여 모든 객관적 관찰이 불가능하다고 비판할 필요는 없다. 우리는 동감의 다양하고 미세한 층위들 중에서 가장 일반적인 층위를 관찰해 객관적인 도덕의 일반 원칙을 확립할 수 있다. 이에 대해서는 곧 자세하게 논의된다.

이것은 소립자의 세계에서는 하이젠베르크의 불확정성의 원리가 타당하지만 거시 세계에서는 여전히 뉴턴의 역학 법칙이 적용될 수 있는 것과 같다. 동감은 인간의 감정이 단지 개인적이고 주관적이며 비합리적인 것이 아니라 사회적이고 객관적이며 합리적일 수 있다는 것을 말한다. 세상과 사회는 인간의 자연스런 본성에 근거하여 개인적인 감정에 일반성과 사회성과 합리성을 부여해 준다.²⁷⁾ 이렇게 하여 동감은 인간 사회에서 미시적 수준의 다양성과 거시적 수준의 통일성을 동시에 포괄할 수 있는 개념이 된다.

동감은 개인적인 감정인 동시에 사회적인 감정으로서, 개체성과 사회성 모두의 입지를 확보해주는 동시에 이 둘 사이의 균형을 유지해 준다. 개체성이 지나쳐 사회성을 파괴하는 데까지 나아간다면 동감을 얻지 못할 것이다. 반대로 사회성이 지나쳐 개체성을 집어삼키려고 한다면 그것 역시 동감을 얻지 못할 것이다. 이러한 점에서 스미스의 동감의 원리는 뉴턴의 고전 역학을 모델로 삼았지만 그것의 환원주의와 기계론적 결정론을 극복하는 동시에 뉴턴의 과학관을 전적으로 부정하면서 전체성과 유기체성만을 극단적으로 강조하는 신과학의 오류도 바로잡을 수 있는 새로운 사회학 원리가 될 수 있다.

27) 다카시마 젤야(高島善哉), 『아담 스미스』(김동환 옮김)(서울: 소화, 2004), 69-70쪽.

동감적 상호작용은 당사자와 관찰자 사이에서 일어난다. 삶의 과정은 때로는 당사자가 되고 때로는 관찰자가 되면서 끊임없이 당사자와 관찰자의 입장을 번갈아 취하면서 진행된다. 매 순간 우리는 당사자가 되든가 관찰자가 된다. 당사자도 아니고 관찰자도 아닌 경우는 존재하지 않는다.

관찰자가 될 때 우리는 스스로를 당사자의 상황에 놓고 당사자가 느끼는 것과 유사한 정서를 마음에 품는다. 당사자가 될 때 우리는 스스로를 관찰자의 입장에 놓고 자신의 상황을 냉정하게 생각하며, 관찰자들도 그러한 냉정함을 가지고 자신의 운명을 바라본다는 사실을 이해한다. 당사자는 만약 자신이 자기 상황에 대한 관찰자 중의 한 사람에 불과했다면 어떻게 느꼈을까를 끊임없이 상상하도록 한다.²⁸⁾

스미스는 이러한 상호작용에서 “주요 당사자의 감정을 동감하고자 하는 관찰자의 노력과 자신의 열정을 관찰자가 힘겨 동감할 수 있는 정도까지 억제하려는 주요 당사자의 노력”이 모두 중요하다고 말하면서 관찰자의 덕성으로는 “관대한 인간애의 덕성”을, 당사자의 덕성으로는 “자기 부정과 억제의 덕성”을 들고 있다.²⁹⁾ 당사자의 상황에 인간적인 관심을 표현하는 것은 관찰자가 칭찬받을만한 덕성이다. 반면에 관찰자가 시각에서 자신의 감정을 통제하는 것은 당사자가 칭찬받을만한 덕성이다.

스미스는 사람들은 일상 삶에서 어떤 행위에 대해서는 동감하면서도 시인하고, 다른 어떤 행위들에 대해서는 동감하지 않고 비난한다는 사실을 관찰하면서 이런 다양한 사례들을 일반화시키면 다음과 같은 도덕의 일반 원칙을 끌어낼 수 있다고 보았다. “우리 모두는 대중 속의 한 사람에 불과하며, 어떠한 점도 그 속에 있는 타인보다 나을 것이 없다. 만약 우리가 맹목적으로 우리 자신을 타인들에 우선시킨다면 우리는 분개와 혐오와 저주가 마땅한 대상이 될 것이다.”³⁰⁾

그는 도덕의 일반 원칙을 ‘자연법’ 또는 ‘공정한 중립적 관찰자’라고 불렀다. 스

28) 스미스, 윗글, 51-52쪽.

29) 윗글, 53쪽.

30) 윗글, 246쪽.

미스는 이 도덕의 일반 원칙을 “인간의 행동에서 무엇이 정의롭고 무엇이 정의롭지 않은지를 결정하는 궁극적 기초”로³¹⁾ 삼고, 모든 국가의 실정법은 이에 일치해야 한다고 보았다.³²⁾ 그러나 공동체 이데올로기는 이것을 방해한다. 왜냐하면 공동체는 도덕의 일반 원칙보다는 내부 구성원들 상호간의 특수 관계를 더 중시하기 때문이다. 공동체는 자연스런 동감보다는 내부에 대해서는 무조건적 애정을, 외부에 대해 배타적인 감정을 인위적으로 조장한다.

스미스는 도덕의 일반 원칙이 두 가지의 보편 도덕으로 구성되어 있다고 보았다. 하나는 정의(justice)의 도덕이고, 다른 하나는 자혜(beneficence)의 도덕이다.³³⁾

‘정의의 도덕은 다른 사람의 이기심을 나의 이기심만큼 존중해주어야 하는 것이다. 이것은 모든 인간이 자연스럽게 동감하는 도덕이다. 누군가가 자신의 이익을 다른 사람의 이익에 우선한다면 모든 사람은 그 사람에 대해 분노의 감정을 가질 것이다. 이러한 정의의 도덕에 의하면 인간의 이기심 그 자체는 악이 아니다. 다른 사람의 이기심을 무시하고 자신의 이기심을 앞세우는 과도한 이기심이 악이다. 따라서 정의의 도덕 테두리 안에서 교환 행위를 통하여 서로의 이기심을 추구하는 것을 비도덕적인 행위라고 비난해서는 안 된다. 그의 유명한 책 『국부론』은 정의의 도덕을 엄격히 준수하면서 상호 이익을 추구할 때 시장 메커니즘이 어떻게 국부를 증진시키는지 보여주고 있다.

정의의 도덕과 달리 ‘자혜의 도덕은 나의 이기심을 희생해서라도 다른 사람들의 어려움을 도와주어야 하는 도덕이다. 이 도덕 또한 모든 인간이 자연스럽게 동감하는 것이다. 누군가가 다른 사람의 어려움을 보살피준다면 그것을 보는 사람들은 기쁨의 감정을 가질 것이다. 다른 사람의 손에 있는 것을 내 것으로 만들기 위해서는 교환이 가장 도덕적인 방법이다. 그러나 세상에는 다른 사람과 교환할 물건을 전혀 준비하지 못한 불행한 사람들이 많이 있다. 그런 사람들에게 교환을 통해서만 내 손의 물건을 내어주겠다고 고집한다면 우리의 자연 감정은 그것을 자비

31) 윗글, 571쪽.

32) 윗글, 611쪽.

33) 윗글, 149쪽 아래.

심이 없는 행동이라고 비난할 것이다. 그 때는 내 손에 있는 것을 아무런 대가 없이 그저 내어주는 것이 훌륭한 행위가 될 것이다.

정의의 도덕과 자혜의 도덕은 두 가지 다 인간 사회에 필요하다. 이 둘은 우리 몸의 교감 신경과 부교감 신경처럼 긴밀하게 서로 의존하는 관계에 있을 뿐만 아니라 하나가 다른 하나를 압도하지 못하도록 서로 견제하는 관계에 있다. '자혜의 덕이 없고 '정의의 덕만 있는 사회는 과열된 경쟁으로 긴장에 빠질 것이며, '정의의 덕이 없고 '자혜의 덕만 있는 사회는 무기력해질 것이다. 스미스는 현대 사회가 '정의의 덕과 '자혜의 덕의 상호 의존과 상호 견제를 통한 균형 활동으로 이루어진다고 보았다. 동감의 행위 원리는 스미스가 제안한 것이지만 그가 독창적으로 구성한 관념이 아니라 인간 본성의 자연스런 발현을 관찰한 것이라는 점에서 모든 인간 사회에 적용될 수 있는 행위 원리라고 할 수 있다.

여러 가지 편차가 있을 수 있겠지만 현대성은 이상에서 살피본 균형의 질서 원리와 동감의 행위 원리를 중심으로 작동한다고 할 수 있다. 그런데 균형의 질서 원리와 동감의 행위 원리는 성경의 가르침과 매우 밀접한 관련이 있다.

IV. 성경과 현대성

균형의 질서 원리와 동감의 행위 원리를 특징으로 하는 현대성은 성경적 가르침의 산물이다. 그러나 많은 사람들이 현대성의 출현이 성경과 무관하다고 잘못 알고 있다. 유명한 복음주의 신학자 스토티(John Stott)의 다음과 같은 기술도 그 한 예이다. "현대적(modern) 사고방식은 르네상스에서 싹트고, 18세기 유럽 계몽주의에서 꽃이 피었다. 그 기초는 하나님보다는 인간에 대한 확신이었다."³⁴⁾

34) 존 스토티(John Stott), 『현대 사회 문제와 그리스도인의 책임』 (정육배 옮김, ivp, 2005), 81쪽. 르네상스와 계몽주의는 현대성의 출현을 자극할 수는 있었겠지만 현대성을 만들어낸 본류는 아니다. 성경의 본래 가르침이 종교 개혁을 통해 새로이 조명됨으로써 현대성이 출현하였다고 할 수 있다. 이에겐 칼뱅 신학의 영

많은 기독교인들이 이러한 생각을 공유하면서 현대성과 성경의 가르침을 서로 양립할 수 없는 것으로 여긴다. 그러나 사실을 그렇지 않다. 이 장에서는 앞에 설명한 균형의 질서 원리와 동감의 행위 원리가 성경의 가르침과 얼마나 일치하는지를 살펴볼 것이다.

1. 성경과 균형의 질서 원리

1) 삼위일체와 균형의 질서 원리

성경이 균형의 질서 원리를 지향한다는 것을 증명하기 위해 멀리 갈 필요는 없다. 오늘날 모든 기독교인들이 고백하는 삼위일체 하나님이 가장 분명하게 균형의 질서 원리를 말해주고 있기 때문이다. 사회학적 관점에서 볼 때, 삼위일체 교리는 인간 사회의 질서 문제 해결을 위한 표준을 제공한 것으로 평가될 수 있다.

삼위일체론은 하나님이 한 분이면서도 성부, 성자, 성령 세 분이라는 사실을 말한다. 삼위일체의 하나님은 삼위의 하나님도 아니고, 일체의 하나님도 아니며, 또 삼위=일체인 하나님도 아니다. 삼위일체의 하나님은 삼위인 동시에 일체인 하나님이다. 어떻게 한 분인 하나님이 또 세 분인 하나님일 수 있는지는 우리 인간으로서 알 수도 없고, 설명할 수도 없는 신비이다.

삼위 일체 교리는 하나님께서 바로 개별적 존재(하나님은 영이시니 개체적 존재보다는 개별적 존재라는 표현이 더 타당할 것이다)인 동시에 사회적 존재라는 것을 의미한다. 하나님은 불가분리적 단일성을 본질로 하는 한 분이면서 동시에 그 하나님은 성부, 성자, 성령 세 분으로, 본질에 있어 전적으로 동일한 신성을 갖는 독자적 존재이다.

따라서 하나님의 형상으로 만들어지고 또한 하나님의 형상을 공유하고 있는 인간에게 사회성과 개체성을 모두 고려하는 균형의 원리가 인간 사회의 질서 원리가

향이 있다. 그러나 이것은 칼뱅의 신학이 현대성의 출현을 위한 물꼬를 텃다는 의미이지 칼뱅의 신학이 현대성에 적합하다는 의미는 아니다. 이에 대한 자세한 설명을 위해서는 윤원근, 윗글(2005), "2장 세계관의 변화와 열린 사회의 출현" 참조

되는 것은 지극히 당연하다. 만약 하나님이 한 분이라는 단일성만 강조되면 인간 사회의 질서 원리는 통일성의 원리로 치닫고, 반대로 세분이라는 사실만 강조되면 삼신론이 되어 다양성의 원리로 나아간다.³⁵⁾

여기서 신학자 몰트만(Moltmann)의 삼위일체론에 대해 짧게 논평해 보고 싶다.³⁶⁾ 그는 현대 신학에서 삼위일체 교리를 활성화시키는 데 큰 기여를 행한 인물로 평가된다. 그는 고대 교회가 삼위일체를 군주론적 일신론의 관점에서 접근했다고 비판하면서 삼위일체적 사권을 강조하는 삼위일체론을 주장하고 있다. 그는 군주론적 일신론이 통치와 복종을 강조하는 것과 달리 삼위일체적 사권은 서로에 대한 자유와 개방성, 참여와 존중을 포함한다고 주장한다.³⁷⁾ 필자는 통치보다는 사권을 강조하는 그의 해석이 개체성과 사회성의 조화를 추구하는 현대성에 매우 부합한다고 생각한다.

하지만 그는 사권을 너무 강조해 삼위의 개별성과 독자성을 증발시키고 일체의 사회성만을 강조하는 공동체 이데올로기로 나아가고 만다. 또한 그는 삼위일체적 사권을 공동체적 일치로 해석한다. “공동체는 삼위일체를 모방하고 이에 참여한다. ... 공동체는 ‘생활로 실천되는’ 삼위일체이다. 공동체 안에서 삼위일체 영원한 사랑과 상응하는 상호간의 사랑의 실천이다.”³⁸⁾ 몰트만의 삼위일체론적 사권은 ‘삼

35) 숭실대학교 기독교 대학원 종교 사회학 강의에서 수업을 듣는 한 목사님이 자기 교회 교인들에게 삼위일체에서 삼위와 일체 중 어느 것에 더 마음이 끌리느냐고 물어보았더니 10%정도만이 삼위를 택하고 나머지 90%는 일체를 택했다고 한다.

이러한 대답에서 우리는 한국 문화의 공동체주의적이고 집단주의적 특성을 읽을 수 있다. 한국의 기독교인들은 성경을 읽을 때 끊임없이 개체성을 무시하고 사회성만을 강조하는 공동체주의적 눈을 가지고 성경을 해석한다고 볼 수 있다. 참고로, 네덜란드 학자 호프스테스(Geert Hofstede), 『세계의 문화와 조직』 (차재호 · 나은영 옮김, 학지사, 1995), “3장 개인주의 문화와 집합주의 문화” 참조

36) 필자는 몰트만의 신학 전체에 대해서는 잘 모른다. 이 부분의 논평은 <http://sgti.org/data/person/moltmann/12.htm>에 있는 몰트만의 글 “성령의 사권: 삼위일체론적 성령론”을 근거로 한 것이다.

37) 윗글

38) 윗글

위인 동시에 일체가 아니라 '삼위=일체'를 의미하는 것처럼 보인다.³⁹⁾

2) 선악과와 균형의 질서 원리

성경이 균형의 질서 원리를 이상으로 삼고 있다는 것은 선악과에 대한 다음과 같은 표현에 잘 나타난다. “하나님이 사람에게 명하여 가라사대 동산 각종 나무의 실과는 내가 임의로 먹되 선악을 알게 하는 나무의 실과는 먹지 말라.”⁴⁰⁾ 여기서 “동산 각종 나무의 실과는 내가 임의로 먹되”라는 말씀은 인간이 여러 가지 욕망을 포함한 자신의 개체성을 자신의 주관적 의사에 따라 자유롭게 표현하거나 향유할 수 있다는 것을 의미한다.

그러나 자신의 개체성이 다른 사람의 개체성을 침해하는 데까지 나아가서는 안 된다. 그렇게 되면 사회성이 파괴되고 만다. 사회성이 파괴되면 개체성도 향유할 수 없다. 따라서 개체성의 자유로운 향유를 허용하면서도 사회성이 파괴되지 않도록 하는 무엇인가가 반드시 필요하다. 그래서 하나님께서는 “선악을 알게 하는 나무의 실과는 먹지 말라”고 명하신 것이다. 선악을 알게 하는 나무의 실과는 우리가 사회생활을 할 때 반드시 고려해야 하는 도덕의 일반 원칙을 의미한다. 이 도덕의 일반 원칙은 인간의 개체성을 구속하는 것이 아니라 오히려 개체성을 자유롭게

39) 또 윗글에서 몰트만은 서방교회가 첨가한 필리오케(filioque)가 성령을 그리스도에게 종속시킴으로써 교회가 권위주의적 제도주의로 경직했다고 비판한다. 눈에 보이는 교회를 그리스도의 몸으로 실체화하는 카톨릭의 특징 상 이런 해석이 가능할 수 있다고 생각한다. 그러나 이것은 잘못된 교회론에 있는 것이지 필리오케 그 자체에 문제가 있는 것은 아니다. 필자는 오히려 필리오케로 말미암아 아버지와 아들이 성령을 통해 명실 공히 동등한 사권을 할 수 있는 이론적 기초가 놓였다고 풀이하고 싶다. 유교의 전통적인 가부장적 가치 구조에서 아버지와 아들의 동등한 사권은 생각조차 할 수 없다. 유교에서 아버지와 아들의 관계는 모든 사회적 관계의 원형이라고 할 수 있다. 참고로 기독교와 유교에서의 부자 관계를 비교·연구한 벨라(R. Bellah)는 기독교만큼 가족의 상징을 많이 사용하면서도 실제로는 가족을 덜 중요시하는 종교도 없으며, 유교만큼 가족의 상징을 사용하지 않으면서도 실제로는 가족을 절대시하는 종교도 없다고 진술한 바 있다. 필자는 이 비교 분석이 매우 탁월하다고 생각한다. 로버트 벨라, 『사회 변동의 상징 구조』(박영신 옮김, 삼양사, 1981), 5장 볼 것. 이는 기독교를 전통적 가부장적 가족주의 속에 융해시키려는 한국 기독교의 잘못된 시도를 잘 시사하고 있다.

40) 창세기, 2장 16-17절

게 향유하는 최소한의 한계이다.

만약 인간이 균형의 질서 원리에 따라 이 객관적인 한계 내에서 자신의 욕망을 추구한다면 인간은 다른 사람과 조화를 이루면서 자유롭게 자신의 개체성을 마음껏 표현하고 물질적 풍요도 누리면서 행복한 삶을 영위할 수 있을 것이다.

선악과가 의미하는 도덕의 일반 원칙에는 다른 사람의 이기심을 나의 이기심만큼 존중해 주어야 하는 '정의의 도덕'과 나의 이기심을 희생해서라도 불리한 위치에 있는 사람을 도와주어야 하는 '자혜의 도덕'이 있다. 이것은 성경에서 증명될 수 있다. 구약에서 주로 강조되는 율법이 정의의 도덕에, 신약에서 강조되는 복음이 주로 자혜의 도덕에 가깝다고 생각한다.⁴¹⁾

정의의 도덕은 '교환의 원칙'과 '상벌의 원칙'을 포함한다. 구약은 주로 하나님과 이스라엘 사이의 계약(교환의 원칙)에 입각해 하나님의 말씀에 순종하면 상을 주고, 이를 어기면 벌을 주겠다는 식으로 표현한다. "네가 네 하나님 여호와의 말씀(율법)을 순종하면 모든 복이 네게 임하며"⁴²⁾, "네가 순종하지 아니하면 모든 저주가 네게 미칠 것이라"⁴³⁾이라는 말씀이 이를 의미한다.

복음이 강조하는 자혜의 도덕은 '교환의 원칙'이 아니라 '니눔의 원칙'을, '상벌의 원칙'이 아니라 '용서의 원칙'을 말한다. "네 소유를 팔아 가난한 자들을 주라"⁴⁴⁾와 "일흔 번의 일곱 번씩이라도 용서해 주라"⁴⁵⁾는 예수의 말씀은 이를 의미한다. 하나님은 이 땅에 와서 스스로를 십자가 대속물로 드림으로써 자혜의 도덕을 위한 모범을 직접 보이셨다.

정의의 도덕과 자혜의 도덕은 둘 다 인간 사회에 필요하다. 따라서 율법주의의 극단도, 복음주의의 극단도 사회의 건강을 파괴한다. 이런 점에서 성경은 모든 인간 사회가 정상적으로 작동하기 위해서 반드시 갖추어야 할 사회의 기본 작동 원

41) 대체로 그렇기는 하지만 반드시 그런 것은 아니다. 율법의 특징이 신약에 나타나기도 하고 복음의 특징이 구약에 나타나기도 한다.

42) 신명기, 28장 2절

43) 신명기, 28장 15절

44) 마태복음, 19장 21절

45) 마태복음, 18장 22절

리를 담고 있다. 이러한 작동 원리는 물리 세계를 움직이는 자연 법칙과 동일한 지위를 갖고 있는 인간 사회의 자연 법칙이기도 하다.

예수께서 “대접 받고 싶은 대로 대접하라”⁴⁶⁾거나 “네 이웃을 네 몸처럼 사랑하라”⁴⁷⁾라고 했을 때에 이 속에는 정의의 도덕과 자혜의 도덕이 모두 포함된다. “먼저 하나님의 나라와 그 의를 구하라”⁴⁸⁾고 했을 때의 “하나님의 나라와 의”도 같은 의미를 가지는 것으로 해석될 수 있다.

3) 선악과에 나타난 규칙과 심판과 선수의 구분

이처럼 선악과의 한계 내에서 자유롭게 자신의 욕망을 추구하는 균형의 질서 원리는 또 다른 중요한 사회학적 메시지를 담고 있는데, 그것은 심판 규칙, 선수가 분리되어야 한다는 것이다. 사회학적 관점에서, 선악과 말씀은 하나님=심판, 선악과=규칙, 인간=선수라는 도식으로 구성될 수 있다.

정당한 경기는 선수와 심판과 게임의 규칙이 잘 분리되어 있어서 선수는 게임의 규칙에 따라 경기에 임하고, 심판은 게임의 규칙을 공정히 적용하는 경기이다. 어떤 경기에서든 선수들 중 하나가 심판을 겸할 수 있다고 생각해 보라. 그렇게 되면 선수들 중 가장 힘센 자가 심판이 되어 자기 멋대로 경기 규칙을 정하고 운영할 것이다. 이런 경기는 제대로 진행되지 않고 금방 싸움판으로 들변할 것이다. 아담과 하와가 범한 원죄는 이처럼 선수로서 심판이 되려는 헛된 야망을 품었기 때문이다.

성경에 따르면, 모든 인생은 사회라는 장에서 자신의 삶을 사는 경기자들이며, 누구도 심판의 자리에 오를 수 없다. 오직 하나님만 심판자이다. 성경은 지주 하나님을 의로운 재판장이라고 말한다. 불완전하고 유한한 인간은 결코 궁극적인 의미에서의 심판자가 될 수 없다. 우리는 단지 하나님께서 정해 놓으신 경기의 규칙(선악과)에 따라 열심히 경기만 하면 되는 것이다.⁴⁹⁾ 심판은 하나님께서 하시는 것이

46) 마태복음, 7장 12절

47) 마태복음, 22장 39절

48) 마태복음, 6장 33절

다. 그리고 심판자인 하나님께서는 독재자처럼 자의적으로 인간을 통치하는 것이 아니라 선과 악을 구별하는 기준을 갖고 인간을 통치한다. 이 규칙은 하나님도 마음대로 어길 수 없는 것이다.

인류의 역사를 일별해 보면, 선수가 심판을 겸하고 제멋대로 규칙을 운영하는 그런 타락된 사회에서 독립된 규칙을 만들고 선수와 심판을 분리시키는 그런 사회로 발전해 왔다고 할 수 있다. 대부분의 전통 사회는 권력자인 왕이 선수와 심판을 겸하는 사회였다.

현대성은 성경의 정신에 따라 경기 규칙을 만드는 입법부, 경기 규칙에 따라 위반 행위를 판단하는 사법부, 이를 집행하는 행정부를 제도적으로 나누어 서로 견제와 균형을 유지하도록 만들어 공정한 경기가 될 수 있도록 하는 정치제도를 만들었다. 따라서 현대 사회로 올수록 법(공정한 게임의 룰)의 중요성이 커지는 것이다. 현대의 자유-민주 사회를 법치 사회로 부르는 이유가 여기 있다.

공동체주의자들이 현대성에 대해 가장 심리적으로 적응하지 못하는 부분이 바로 규칙과 심판과 선수의 엄격한 분화를 기초로 하는 법치 개념이다. 공동체는 '우리는 하나라는 미분화된 정서적 일체감을 이상으로 하며, 가장 큰 덕을 갖춘 인물에 대한 인간적인 헌신을 바탕으로 선수가 심판을 겸하는 인치에 의해 운영(카리스마에 의한 운영)된다. 그러나 현대성의 핵심인 법치는 모든 사람에게 동일하게 적용

-
- 49) 여기서 우리는 하나님이 왜 선악과를 동산 중앙에 두었을까를 생각해 볼 수 있다. 하나님은 선악과를 먹으면 죽는다고 하였다. 먹으면 죽는 나무를 하나님이 동산 중앙에 두다니 말도 안 되는 일이지 않는가? 처음부터 선악과를 두지 말든가 아니면 동산 번두리나 숲 속에 숨겨두든가 해야 하지 않는가? 선악과를 동산 중앙에 두는 것은 부모가 먹으면 죽는 음식을 식탁 가운데 두는 것과 같다. 왜 하나님은 그렇게 하였을까? 아담과 하와가 자신의 계명을 얼마나 잘 지키나 시험해 보기 위해서였을까? 만약 그렇다면 하나님은 불합리하고 잔인한 분이다. 그러나 하나님은 매우 합리적이며, 십자가에 자신의 생명을 내어 놓으실 정도로 우리를 사랑하시는 분이다. 어떻게 인류 전체의 생명이 달려 있는 것을 시험을 할 수 있겠는가? 이에 대한 나의 생각은 이렇다. 선악과는 동산 중앙에 둘 수밖에 없다. 왜냐하면 선악과는 인간 사회를 운영하는 기본 규칙이고, 이 규칙은 모든 사람이 알 수 있도록 객관적이어야 하고 또 투명하게 공개되어야 하기 때문이다. 만약 이 규칙이 존재하지 않거나, 아니면 숨겨져 있다면 인간 사회는 더 이상 작동하지 않게 될 것이다.

되는 것을 이상으로 하는 독립적인 규칙으로 운영(시스템에 의한 운영)된다.

공동체론자들이 현대성을 소위, 비인간성 등으로 공격하는 가장 큰 이유는 시스템에 의한 운영 때문이다. 그러나 시스템에 의한 운영이 반드시 인간적 관계를 부정하지는 않는다. 그것은 과도한 인간적 관계를 추구함으로써 초래되는 권력의 부패를 방지하기 위한 하나님의 방식이다. 시스템 내에서도 우리는 충분히 인간적인 관계와 유대를 발전시킬 수 있다.

2. 성경과 동감의 행위 원리

기존의 성경 읽기에서 하나님의 초월성을 선호하는 보수주의자들은 피조물인 인간(유한)과 창조주인 하나님(무한)을 엄격히 분리하는 점에서는 옳지만 하나님의 절대성과 권위를 너무 강조한 나머지 하나님을 무소불위의 권력자로, 인간을 아무 것도 아닌 하찮은 존재로 묘사하는 오류를 범한다. 여기서는 인간이 하나님의 종이라는 사실을 강조하면서 맹목적인 복종을 주장한다.

반면에 하나님의 내재성을 선호하는 자유주의자들은 하나님과 인간의 거리를 가깝게 하고, 인간을 품위 있는 존재로 보려는 점에서는 옳지만 인간성을 너무 긍정적인 나머지 신성과 인성을 혼합하는 오류를 범한다. 여기서는 인간 내부에 신성이 있다는 사실을 강조하며 이 신성의 실현을 주장한다.

그러나 필자가 보기에 성경은 하나님의 초월성과 내재성 한쪽만을 말하고 있는 것이 아니라 양자 모두를 말하고 있다. 하나님은 전능하고 무한한 하나님이기 때문에 자신의 유한한 피조물을 초월하는 존재인 동시에 자신의 유한한 피조물 안에 내재하는 존재이기도 하다. 성경은 이를 “하나님[은] … 만유의 아버지시라 만유 위에 계시고 만유를 통일하시고 만유 가운데 계시도다.”⁵⁰⁾라고 말한다. 그러나 하나님이 피조물 안에 내재한다고 해서 하나님(무한)과 피조물(유한)을 혼합해서는 안 된다. 무한한 창조주와 유한한 피조물의 엄격한 구분은 성경의 가장 기본적인

50) 에베소서, 4장 6절.

메시지이다.⁵¹⁾

필자는 성경 속에서 인간성을 비하하는 보수주의자의 관점도, 인간성 속에서 신성을 찾으려는 자유주의자의 관점도 아닌 제 3의 길을 읽어낼 수 있다고 생각한다. 이 제 3의 길은 동감의 원리이다. 동감의 원리에 대해서는 이미 앞에서 설명했다. 필자는 동감의 원리아말로 성경이 말하고자 하는 바로 그것이라고 생각한다. 동감의 원리는 삼위일체 하나님 사이, 하나님과 인간 사이, 그리고 인간들 사이의 모든 인격적 관계를 꿰뚫는 핵심 원리라고 할 수 있다.

1) 성부, 성자, 성령의 상호작용 원리로서의 동감

성자 하나님인 예수 그리스도는 자신을 성부 하나님의 뜻을 행하려고 이 땅에 왔음을 여러 곳에서 말하고 있다. 예를 들면 다음과 같다. “내가 하늘로서 내려온 것은 내 뜻을 행하려 함이 아니요 나를 보내신 이의 뜻을 행하려 함이니라.”⁵²⁾ 여기서 “나를 보내신 이의 뜻을 행한다”는 것은 바로 나를 보내신 이의 뜻에 전적으로 동감한다는 것을 이미 전제하고 있는 것으로 해석할 수 있다. 예수는 하나님의 명령이나 권력이 무서워 어쩔 수 없이 복종한 분이 결코 아니다.

성부와 성자의 이러한 상호 동감은 성령에도 그대로 적용된다. 예수는 자신이 아버지의 뜻에 전적으로 동감하는 것처럼 성령도 아버지와 자신의 뜻에 전적으로 동감해서 행동할 것이라는 것을 다음과 같이 밝혔다. “진리의 성령이 오시면 그가 너희를 모든 진리 가운데로 인도하시리니 그가 자의로 말하지 않고 오직 듣는 것을 말하시며 장래 일을 너희에게 알리시리라 그가 내 영광을 나타내리니 내 것을 가지고 너희에게 알리겠음이니라”⁵³⁾

51) 필자는 하나님의 초월성과 내재성에 대한 논의와 유한과 무한의 관계에 대한 논의가 서로 혼동되어서는 안 된다고 생각한다. 흔히 하나님의 초월성을 강조하는 사람들은 유한과 무한을 분리시키는 입장을 취하고, 하나님의 내재성을 강조하는 사람들은 유한과 무한을 혼합하는 입장을 취한다. 그러나 필자는 이 두 논의가 전혀 다른 차원에 속한다고 생각한다.

52) 요한복음, 6장 38-39절.

53) 요한복음, 16장 13-15절.

성부와 성자와 성령의 관계는 한 쪽이 명령하고 지배하고, 다른 쪽이 복종하는 그런 관계가 아니다. 이런 식의 관계는 삼위일체론과도 맞지 않는다. 성부, 성자, 성령은 모두 하나님으로서 서로를 완전히 알고 있으며 어떠한 강제나 명령 없이 자발적인 동감에 의해 서로의 생각과 의지를 수행한다. 삼위일체 하나님은 서로에 대한 동감을 통해 사회성과 개별성의 완전한 조화를 이루는 이상적인 균형의 질서를 유지할 수 있다.

2) 하나님과 인간 사이의 상호작용 원리로서의 동감

성경은 인간이 하나님과 자유롭게 동감의 교제를 나눌 수 있는 특별한 종류의 피조물이라는 사실을 밝히고 있다. 하나님은 창조주로서, 당연히 자신의 피조물인 인간의 입장에서 인간의 기쁨, 슬픔, 고통, 환희, 분노에 대해 동감하실 수 있다. 하나님은 목석이 아니다. 우리가 기도를 하는 것도 하나님께서 나의 처지에 동감해 주실 것을 호소하는 것이다. 출애굽기에 보면 하나님은 “이스라엘 자손이 ... 고택으로 인하여 부르짖는 소리가 하나님께 상달한지라 하나님께서 그 고통 소리를 들으셨다.”고 되어 있다.⁵⁴⁾

게다가 더 중요한 것은 하나님께서 인간을 자신의 형상대로 지으셨기에 인간이 하나님의 입장에서 하나님의 기쁨, 슬픔, 고통, 환희, 분노에 대해 동감할 수 있도록 하셨다는 것이다. 만약 하나님께서 이러한 동감의 능력을 우리 마음속에 새겨 놓지 않았다면 우리 인간에게 죄를 깨닫고 회개하라고 요구하는 성경의 메시지는 전혀 의미가 없으며 성립될 수도 없다. 죄를 깨닫고 회개하라는 메시지가 의미 있고 설득력을 갖기 위해서는 그것을 듣는 사람이 자신 속에 죄의식을 갖고 있어야 한다. 그러면 도대체 죄의식이란 무엇인가? 그것은 하나님께서 동감할 수 없는 생각이나 행동을 하게 되었을 때 인간이 느끼는 감정이다.

하나님과 인간의 관계는 인격적인 관계이다. 동감은 인격적인 관계에서 무엇보다도 중요한 요소이다. 성경은 하나님이 명령하고 인간이 그것에 순종하는 기계적

54) 출애굽기 3장 23-24절

인 방식으로 하나님과 인간의 관계를 취급하지 않는다. 이러한 동감의 원리는 하나님께서 살과 피를 가진 인간의 모습으로 이 땅에 오셔서 더욱 강화되었다. 하나님은 살과 피를 가진 우리의 육체를 만졌고, 우리도 살과 피를 가진 하나님의 육체를 만졌다. 인간과 같은 살과 피를 가지고, 인간과 같은 눈높이에서 우리가 경험하는 동일한 상황을 경험하였다.

기독교의 중요한 의식인 성찬은 바로 이러한 동감의 원리를 확인하는 자리이다. 성찬은 예수가 죽기 전날 밤 제자들과 함께한 만찬을 기념하는 의식이다. 예수는 이 만찬에서 빵과 포도주를 나누어 주며 이것을 자신의 살과 피라고 말하였다. 이제 하나님과 인간은 살과 피로 된 육체를 통해 서로 교제하며 서로 동감한다. 히브리서에서는 이를 “우리에게 있는 대제사장은 우리 연약함을 체휼(sympathize)하지 아니하는 자가 아니요 모든 일에 우리와 한결같이 시험을 받은 자”⁵⁵⁾로 묘사하고 있다.

구약을 보면 하나님께서 인간들을 전능자의 힘으로 강제하시는 일이 종종 있는데, 이것은 스스로 부패하여 감히 하나님처럼 되려고 한 인간이 그 죄를 돌이키지 아니하므로 취해진 부득이한 조치라고 할 수 있다. 타락한 인간 사회는 물리적인 힘을 사용해 서로를 지배하고 종으로 삼으려는 만성적인 전쟁상태에 있었다. 이런 상태에서는 물리적 강제력 외에 인간이 악한 길로 달려가는 것을 막을 방법이 없다. 그러나 예수께서는 바로 이러한 종의 상태로부터 인간을 구원하여 하나님과의 원래의 동감 관계를 회복하시기 위해 오신 것이다.

“이제부터는 너희를 종이라 하지 아니하리니 종은 주인의 하는 것을 알지 못함이라 너희를 친구라 하였노니 내가 내 아버지께 들은 것을 다 너희에게 알게 하였음이니라.”⁵⁶⁾

이제 우리는 예수와 친구가 되어 자유로운 동감의 교제를 나눌 수 있는 존재로 회복되었다. 성경은 우리가 더 이상 종이 아니라 하나님의 아들이라고 말하고 있

55) 히브리서 4장 15절. NIV(New International Version) 영어 성경에서는 체휼을 sympathize로 표현하고 있다.

56) 요한복음, 15장 15절.

다.57) 이들의 가장 중요한 특징 중 하나는 바로 자유이다. “그리스도께서 우리로 자유케 하려고 자유를 주셨으니 그러므로 굳세게 서서 다시는 종의 멍에를 메지 말라.”58) 그러나 한국의 많은 교회들이 종의 관념에서 벗어나지 못해 지배-복종의 원리로 성경을 읽으려 한다.

3) 인간들 사이의 상호작용 원리로서의 동감

하나님과 인간 사이의 동감의 교제는 똑같이 동료 인간들 상호 간의 교제 원리이기도 하다. 이러한 동감의 교제 원리는 인간 상호 간의, 즉 남자와 여자, 남자와 남자, 여자와 여자, 부모와 자식 등 모든 인간관계의 기본이 되는 원리이다. 이 동감의 원리는 하나님께서 먼저 아담을 지으시고, 그의 ‘갈비뼈’로 하와를 지으신 사건59)에서 분명히 나타난다. 아담의 갈비뼈로 하와를 지었다는 것은 동감의 원리가 이들 관계의 기본 원리임을 보여준다. 우리 인간의 조상인 아담과 하와의 이러한 동감 원리는 모든 인간관계에 그대로 확대·적용될 수 있다. 우리 모두는 이 두 사람의 뼈와 살로부터 지어졌다. 이것은 인간이 같은 종류의 육체(살과 뼈)를 갖고서 공통된 감각을 공유하고 있다는 것을 말한다. 인간 상호간의 동감은 바로 이러한 공통된 감각에서 나오는 것이다.

바울은 이러한 동감의 원리를 다음과 같이 확인하고 있다. “즐거워하는 자들로 즐거워하고 우는 자들로 함께 울라 서로 마음을 같이 하며 높은 데 마음을 두지 말고 도리어 낮은데 처하며 스스로 지혜 있는 체 말라.”60)

예수님은 제자들에게 결코 존경의 가치에 대해 언급하지 않으셨다.61) 존경은 수직적인 지배-복종의 행위 원리에서 중요시되는 덕목이다. 이것은 존경이 인간 사회

57) 갈라디아서, 4장 4-7절

58) 갈라디아서, 5장 1절

59) 창세기, 2장 22절.

60) 로마서, 12장 15-16절

61) 이것은 존경이 인간 사회에서 전혀 필요 없다는 것은 아니다. 자연스런 동감을 통해 우러나오는 존경은 매우 귀중하다. 그러나 문제는 지배-복종의 원리에 따라 인위적인 존경을 강조하는 것이다.

에서 필요 없다는 것은 아니다. 자연스런 동감을 통해 우리나라는 존경은 매우 귀중하다. 그러나 문제는 지배복종의 원리에 따라 인위적인 존경을 강조하는 것이다.

예수님은 수직적인 지배복종의 행위 원리에 인박히 존경받고 대접받는 것을 좋아하는 바리새인들을 매우 신랄하게 비난했다. 예수님은 존경으로 막힌 담을 허물고 그 가운데 사랑이라는 새로운 통로를 만드셨다. “새 계명을 너희에게 주노니 서로 사랑하라 내가 너희를 사랑한 것같이 너희도 서로 사랑하라 너희가 서로 사랑하면 이로써 모든 사람이 너희가 내 제자인줄 알리라”⁶²⁾ 선생이라 칭함을 받지 말라, 땅에 있는 자를 아버라 하지 말라, 지도자라 칭함을 받지 말라는 예수님은 말씀은 선생이나 아버지나 지도자의 존재를 부정한 것이라기보다는 지배복종의 행위 원리에서 사람을 대하지 말라는 것이다.

사랑은 수평적인 동감의 행위 원리에서만 가능한 덕목이다. 사랑은 모든 인간이 불완전한 존재임을 철저히 인식할 때만 생겨날 수 있는 덕목이다. 존경받기를 원하면 자신의 잘못을 감추는 위선자가 되지만 사랑받기를 원하면 자신의 잘못을 인정하는 진실한 사람이 된다. 존경은 권위를 구하고, 사랑은 친절을 구한다. 존경을 추구하는 사람은 자기의 눈에 있는 들보는 보지 못하면서 다른 사람의 눈에 있는 티를 보려고 하지만 사랑을 추구하는 사람은 다른 사람의 눈에 있는 티보다는 자신의 눈에 있는 들보를 먼저 보는 사람이다. 사랑은 동포를 지배하는 것보다는 동포의 동감을 구하는 것을 좋아한다. 이런 맥락에서 예수님은 섬김을 강조했다고 할 수 있다.

그러나 지배복종의 토착 문화 속에서 생활하는 한국 사람들은 수평적인 동감의 원리에 근거해 있는 사랑과 섬김을 지배복종의 틀 속으로 응해시켜 해석한다. 교회의 수많은 설교와 성경공부에서 사랑과 섬김이 선포되지만 이미 내면에 새겨져 있는 지배복종의 원리를 사용하여 사랑과 섬김을 재해석한다. 따라서 아무리 성경공부를 열심히 하고 성경 전체의 내용을 다 외우더라도 지배복종의 원리에 따라

62) 요한복음, 13장 34-35절.

성경을 해석하고 적용하는 것이다.

동감의 원리는 하나님이 인간을 하나님의 형상대로 창조하실 때 인간의 마음속에 새겨두신 원리이다. 하나님이 에덴이라는 인간 사회 중앙에 세워 놓은 선악과 나무는 바로 이러한 동감을 통해 작용하는 도덕의 일반 원칙인 것이다. 이 선악과 나무는 정의의 도덕과 자혜의 도덕이라는 서로 반대 방향으로 뻗어나간 두 개의 가지를 갖고 있다. 정의의 도덕이라는 가지에서는 상벌의 원칙과 교환의 원칙이라는 더 작은 가지가 달려 있고, 자혜의 도덕에는 용서의 원칙과 나눔의 원칙이라는 더 작은 가지가 달려있다. 정의의 도덕과 자혜의 도덕은 서로 의존하고 견제하면서 많은 선한 열매를 맺는 것이다. 골고다 고원에 높이 세워진 예수 그리스도의 십자가가 손상된 선악과나무를 다시 원상대로 회복시킨 것이다. 십자가 앞에 설 때 우리는 배속에 삼킨 선악과를 다시 토해낸 것이다.

4) 공정한 관찰자로서의 하나님

그러나 도덕의 일반 원칙이 제대로 작동하기 위해서는 무엇보다도 하나님과 인간 사이의 동감 관계가 선행되어야 한다. 하나님과의 동감 관계가 인간들 간의 동감 관계보다 우선한다는 것은 인간 생활의 경험에 비추어 볼 때 쉽게 이해된다. 인간은 동료 인간의 행동이 공정할수록 더욱 잘 동감한다. 그러나 인간은 어떤 일의 당사자가 되면 공정한 시각을 잃어버리고 자신의 입장을 편애하는 유혹에 빠진다. 이를 방지하기 위해선 항상 공정한 제 3의 관찰자가 당사자들과 함께 그 자리에 있어서 그들의 편애적인 관점을 견제하고 교정해 주어야 한다. 당사자들이 그들의 관계 이전에 항상 이 공정한 제 3의 관찰자를 먼저 의식할 때에만 그들의 관계는 동감 관계가 유지된다.

그러나 어떤 인간도 공정한 관찰자의 역할을 충분히 감당할 수 없다. 유한한 인간은 상황에 대한 지식을 모두 가질 수 없고, 속마음까지 다 알 수 없으며, 또 여러 가지 유혹에 쉽게 넘어간다. 따라서 인간을 창조하시고, 그래서 인간의 모든 것을 다 아시고, 모든 인간을 똑같이 사랑하시는 하나님만이 이러한 역할을 할 수

있다.

성경에서 우상 숭배를 그토록 경계하는 것도 우상이 특정한 부류의 인간을 편드는 편애적인 관찰자이기 때문이다. 스미스는 “도덕 감정들의 적정성은 … 편애적인 관찰자가 가까이 있고, 이해관계가 없는 중립적인 관찰자가 매우 멀리 떨어져 있을 때만큼 부패의 가능성이 클 때는 없다.”⁶³⁾고 말했는데, 이는 참으로 탁월한 관찰이다. 이것이 바로 인간이 하나님을 중심에 두고 그 주위를 돌며 그의 빛을 계속 받아야 하는 이유이다.

V. 나오면서 - 교회 공동체의 과제

현대성의 핵심 원리인 균형의 질서 원리와 동감의 행위 원리는 성경의 가르침에서 유래한 것이다. 현대성은 성경의 가르침으로부터 멀어지는 것이 아니라 오히려 그것을 사회 속에 제도화하는 과정이다. 파슨스는 개인주의, 평등주의, 직업적 전문성, 민주주의 같은 현대적인 관념들이 개신교 안에 강력한 뿌리를 두고 있다고 보았다.⁶⁴⁾

물론 현대성을 아무리 잘 제도화한다고 하더라도 인간 사회에는 여전히 많은 문제들이 존재할 것이다. 문제가 없는 인간 사회는 없다. 인간 존재 자체가 불완전한 만큼 인간 사회도 불완전하다. 그러나 현대성의 불완전한 모습을 보고 현대성을 근본적으로 부정하는 것은 적절하지 못하다.

오늘날 한국 사회는 동감의 원리보다는 반감의 원리에 운영되는 것이 아닌가 할 정도로 다양한 집단들 간의 갈등으로 내부 혼란이 심하다. 이런 갈등과 혼란을 극복하기 위해서는 공동체 이데올로기의 과잉을 완화시켜야 한다. 공동체 이데올로기는 현대성을 공동체를 위협하는 힘으로 여기고 이에 공동체성의 강화로 맞서려

63) 스미스, 윗글, 275쪽.

64) 오경환, 『종교 사회학』 (서광사, 1990), 414-415쪽. 보다 자세한 분석을 위해서는 파슨스(T. Parsons), 윗글(1999) 볼 것.

고 한다. 그런데 문제는 한국의 교회와 기독교인들이 공동체 이데올로기에 더 집착하면서 현대성에 대한 비판주의를 확산시키는데 앞장서고 있다는 것이다.

교회의 이데올로기적 비판주의도 II장에서 논한 것처럼, 마르크스의 공산주의를 답으려고 하는 진보주의 신앙과 전통적 정신을 강조하는 보수주의 신앙(정신 우월주의), 신앙의 비약을 추구하는 실존주의 신앙(포스트모더니즘)으로 분류될 수 있다. 이들 중 보수주의 유형을 논평하면서 이 글을 맺고자 한다. 그 이유는 첫째, 필자가 보수주의에 애정이 있기 때문이고, 둘째, 보수주의 신앙이 가장 큰 기독교 세력이기 때문이며, 셋째, 가장 중요한 이유로 보수주의 신앙이 말과 행동이 다른 위선적 태도를 보이기 때문이다.

보수주의 교회들은 자유민주주의를 수호해야 한다고 주장하면서도 자신의 교회는 전혀 자유민주주의적으로 운영하지 않는 이중성을 나타낸다. 그리고 오히려 자유민주주의적으로 운영되는 세상을 악하고 타락한 것으로 정죄하고 교회가 이를 구원해야 한다는 식으로까지 나아간다. 이런 이중성 때문에 한국의 많은 비기독교인들이 교회와 기독교인들의 행위 방식에 동감하지 못하고 있을 뿐만 아니라 기독교인들 자신들도 동감하지 못하고 있다.

이런 주장은 교회의 운영원리와 세상의 운영 원리가 다르다는 이원론에 근거해 있다. 이원론에 의하면, 교회는 세상과는 다른 특별한 공동체이다. 즉, 교회는 그리스도의 몸된 공동체이고, 하나님에 의해 직접 통치되는 거룩한(민주주의가 아니라 신주주의) 공동체이며, 영혼 구원을 목적으로 하는 공동체라는 것이다. 따라서 특수 공동체인 교회는 자유민주주의와 같은 세상 논리에 따라 운영되어서는 안 된다. 그것은 악한 세상의 방식이다. 교회 공동체에서는 하나님에게 순종하듯이, 하나님에 의해 특별히 거룩한 사람으로 인정받은 카리스마적 인물(하나님의 사자)에 순종해야 한다.

공동체는 스스로를 유지하기 위해 구성원들의 전인격적인 헌신을 요구하고 그 공동체와 자신을 동일시할 것을 요구한다. 따라서 공동체는 자신이 선택의 대상이 되는 것을 경계한다. 퇴니스스가 선택 의지에 근거한 이익 사회와 달리 공동 사회를

본질 의지에 근거한 것으로 규정한 이유도 이 때문이다. 본질 의지는 불변하고 영원하며 한계가 없는 무조건적 의지이다. 이러한 속성 때문에 공동체는 외부 세계에 대해 두터운 담을 쌓는 폐쇄적 집단이 된다.

그러나 공동체의 이러한 무조건성은 사회학자 기든스(Anthony Giddens)가 현대성의 두드러진 특징으로 묘사하는 성찰성(reflexivity)과 양립하기 어렵다. 성찰성은 습관적으로 당연시하는 것을 거부하고 사회적 실행에 의해 유입된 정보에 비추어서 사회 질서의 근거를 검토하고 재구성하는 것을 의미한다.⁶⁵⁾ 현대 사회에서 개인은 끊임없이 자신의 선택에 대해 성찰하도록 요구된다. 개인은 문제를 해결하기 위해 여러 가지 대안들을 경험적으로 탐색하고, 이 대안들이 초래할 결과를 비교·평가하여 결정을 내리고 여기에 책임을 진다.⁶⁶⁾

공동체는 스스로의 정체성을 유지하기 위해 필요 이상으로 외부를 적대시하는 상징들을 사용하게 된다. 예를 들면, 외부 세계=악, 내부=선이라는 상징이다. 공동체 이데올로기에 근거한 교회의 폐쇄적 성격이야말로 기독교인들이 세상의 소금과 빛의 역할을 감당하는 것을 가로막는 가장 큰 장애물이라고 생각한다. 교회가 포로된 자를 자유케하고, 눈먼 자를 보게 하기보다는⁶⁷⁾ 오히려 자유로운 자를 포로로 만들고, 보는 자를 눈멀게 하는 곳이 아닌가 의심이 들 정도이다. 보수주의 교회의 이러한 자기 총족적 폐쇄성으로 인해 기독교인들은 사회 속에서 현대성을 건강하게 유지하는 영적인 뿌리 역할을 못하고 수단과 방법을 가리지 않고 자신의

65) 기든스(Anthony Giddens), 『포스터 모더니티』 (이윤희 옮김, 민영사 1991).

66) 사회학자들은 분화(differentiation)를 현대성의 매우 중요한 특징으로 꼽는데 이의를 달지 않는다. 분화된 현대 사회에서 사람들은 여러 가지 다양한 집단 구성원으로 활동한다. 따라서 어떤 집단도 개인의 정체성과 자의식을 다 소비하지 못한다. 사회학자 루만은 이런 상태를 개인과 역할의 분화로 표현한다. 개인들은 자신이 참여하는 역할과 집단과 분리된 실체로 존재한다. 개인들은 여러 가지 역할을 수행하며, 각각의 역할은 한 개인의 퍼스낼러티와 자아 의식의 한 부분하고만 관련된다. 터너(J. H. Turner), 『현대 사회학 이론』 (나남출판, 정태환 외 옮김, 2001), “6장. 니콜라스 루만의 체계 기능주의” 참조. 역할과 개인의 분화라는 현대성의 특징은 죄는 미워하되 죄인은 미워하지 말라는 기독교의 가르침이 제도화된 형태로 실현된 것이라고 할 수 있다.

67) 누가복음, 4장 18절.

이기심만을 충족시키는 무분별한 천민적인 기복주의에 굴복하게 되는 것이다.

필자는 이원론적 교회관을 극복하기 위해 교회를 거룩한 공동체로 보기보다는 다른 인간 집단들처럼 인간들의 자발적 결사체로 볼 것을 제안하고 싶다. 다른 점이 있다면 교회는 예수 그리스도를 주로 고백하고 말씀이 선포되고 성례를 거행하면서 성령과의 교제를 통해 하나님과 동감하는 삶을 살려고 하는 그런 목적을 가진 사람들의 모임일 것뿐이다. 교회를 자발적 결사체로 보는 관점은 종교 개혁 정신 속에 이미 들어 있는 사상이다.

칼뱅의 교회론에서 가장 의미심장한 요소들 중 하나는, 불가시적 교회와 많은 위선자들을 내포하고 있는 가시적 교회를 명확히 구분한 것이다.⁶⁸⁾ 그리스도의 신비한 몸으로서의 교회는 보편 교회로서 보이지 않는 교회, 그리스도 안에 있는 영혼의 모임에만 적용된다. 지상에 있는 가시적 교회는 더 이상 그리스도의 몸이 아니다. 이러한 구분에 의하면, 가시적 교회는 예수 그리스도를 주로 고백하는 순수한 인간적인 결사체로 간주될 수밖에 없다.⁶⁹⁾ 가시적인 인간 집단을 예수 그리스도의 몸으로 실체화시키게 되면 개신교는 항상 개혁하는 자신의 기본 정신을 상실하고 키텔릭처럼 거룩한 계층조직이 되고 만다.⁷⁰⁾ 그리스도의 몸으로 신성화되어

68) 니브(J. L. Neve), 『기독교 교리사』 (서남동, 대한기독교서회, 1965), 432쪽. 또 칼뱅(J. Calvin), 『기독교 강요』 (김중홍 외 옮김, 생명의 말씀사, 1986), IV, 1, 7. 그러나 루터는 보이지 않는 교회와 보이는 교회를 엄격히 구분하지 않았다. 신성과 인성의 구분을 출발점으로 삼은 칼뱅의 신학과는 반대로 신성과 인성의 유기적 결합을 출발점으로 삼은 루터의 신학은 교회론에서도 보이지 않는 교회와 보이는 교회의 유기적 결합을 강조하였다. 이러한 유기적 결합으로 인해 루터는 교회를 신인 공동체로 이해했다. 루터는 영어의 처치(church)나 라틴어의 쿠리아(curia)에 해당하는 독일어 키르케(kirche)보다는 공동체라는 뜻을 가지고 있는 게마인데(Gemeinde)를 선호했다고 한다. 황승룡, “교회 민주화의 교회론적 틀”, 『민주정신과 교회』 (홍치훈 엮음, 호남신학대학교출판국, 1997), 142쪽. 이러한 신인 공동체로서의 교회 인식은 독일 공동체 이데올로기의 뿌리라고 할 수 있다. 독일의 사회학자 베버(M. Weber)는 칼뱅의 신학이 개인의 힘을 촉진시킨 앵글로-색슨의 자발적 결사체형 종파를 낳았던 것과 반대로 루터의 신학이 관료 기질의 강압적 결사체를 낳았다고 한탄했다. Jeffrey Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*(Volume III), *The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*, Los Angeles: University of California Press, 1983, 187쪽.

69) 파슨스, 앞글, 76쪽.

있는 교회를 어떻게 개혁할 수 있는가?

이처럼 교회를 예수 그리스도를 주로 고백하는 자발적 결사체로 봄으로써 우리는 공동체성을 보존하면서 공동체 이름으로 개체성을 소멸시키려는 위험을 예방할 수 있다.⁷⁰⁾ 공동체 이데올로기는 필연적으로 공동체성만을 일방으로 강조하여 개체성을 소멸시키는 속성을 갖고 있다. 개체성이 소멸되지 않으면 공동체가 되지 않기 때문이다. 그러나 결사체는 개체성을 소멸시킬 필요가 없다. 자신의 개체성을 유지해야만 자유로운 동감의 교제를 할 수 있다. 개체성이 소멸되면 집단의 타율적이고 전체주의적인 입력에 대한 복종만이 존재한다. 개체성이 소멸되면 개인의 양심도 마비된다. 공동체는 피조물을 인간적인 유대에 지나치게 의존하게 만듦으로 신격화하는 오류를 범한다.

우리는 한국 사회에서 다양한 집단들이 공동체라는 이름으로 패거리를 형성하면서 공공 윤리의 영역을 마구 훼손하고 있는 행태를 목격하고 있다. 필자는 이러한 행태를 양산하는데 한국의 기독교인들과 교회들도 한 몫을 한다고 생각한다. 유사 친척적인 소집단 공동체주의의 경향이 큰 한국 사회에서는 공동체를 강조할수록 사회가 공동체들로 쪼개져 갈등이 더 심해지는 역설이 발생한다. 한국 교회의 지나친 개교회주의도 공동체 이데올로기의 산물이다. 이를 치유하기 위해서는 집단이나 공동체에 종속되지 않고 하나님 앞에서 자신의 독립적인 양심을 수호하는 개인들의 수가 많아져야 한다.

이 개인들은 더 이상 공동체 이데올로기의 포로가 되지 않고, 자유로운 영혼들 간의 자발적 결사체를 형성하게 될 것이고, 이러한 자발적 결사체가 많이 형성될수록 한국 사회는 하나님과 자유롭게 동감이 되는 사회로 변화될 것이다. 자발적

70) 오늘날 세상의 모든 조직은 항상 개혁되고 있다. 안타깝게도 교회만이 개혁의 무풍지대에 있다. 교회는 '항상 개혁하는 교회'라는 슬로건을 내걸고 입으로만 개혁한다.

71) 공동체 이데올로기와 공동체성은 전혀 다른 것이다. 다소의 차이는 있지만 공동체성은 모든 인간 집단에 필요한 것이다. 문제가 되는 것은 공동체성이 개체성을 소멸시키는 것을 진정한 도덕인 것처럼 미화하는 공동체 이데올로기이다. 진정한 공동체성은 개체성의 자유로운 선택이 확보될 때 가능하다.

결사체는 자유 민주주의 제도에 활력을 불어넣는 매우 중요한 요소이다. 토크빌(Tocqueville)은 미국 민주주의에 대한 분석에서 결사의 자유와 임의 단체의 증가를 자유를 수호하는데 공헌하는 두 요소 중 하나라고 지적했다.⁷²⁾

자발적 결사체는 사회적 자본(social capital)을 증대시킨다. 사회적 자본은 참여자들의 협력을 통해 공유한 목적을 보다 효과적으로 성취하도록 만드는 신뢰, 규범, 네트워크와 같은 사회조직의 특질이다. 결사체 내부에서 함양된 신뢰와 호혜주의가 결사체 밖으로 번져나가 이를 통해 사회 전체의 단결력과 협동능력을 높이게 된다.⁷³⁾ 개체의 자유로운 활동에 근거한 자발적 결사체는 공동체 이데올로기의 폐쇄성을 벗어던지면서도 공동체성을 건강하게 발전시킬 수 있는 공간을 제공한다.

예수님은 하나님의 율법을 맡은 거룩한 백성이라는 유대주의 공동체 이데올로기 속에서 양심이 마비된 사람들을 불러내어 교회를 세우시기를 원했다. 교회라는 단어는 헬라 원어로 ‘에클레시아(ekklesia)’인데, 문자적 의미에 의하면, ‘밖으로 불러내어진 무리’라는 의미가 있다고 한다.⁷⁴⁾ 왜 교회는 ‘안으로 불러들여진 무리’가 아니고 ‘밖으로 불러내어진 무리’일까? 이것은 교회가 가족이든, 혈족이든, 씨족이든, 민족이든, 모든 폐쇄적인 공동체 ‘안에’ 갇혀 있는 사람들을 ‘밖으로’ 불러내어 그것들을 넘어서는 자유로운 개인들의 모임이라는 것을 의미하는 것은 아닐까?⁷⁵⁾ 이렇게 해서 교회는 막힌 담을 헐고 둘을 하나로 만드시는 예수 그리스도의 소명을 실천하는 기관이 되는 것은 아닐까?

결론을 내리자면, 한국 사회의 가치관 혼란을 극복하는 데 교회 공동체가 기여하려면 그리스도의 몸으로서 거룩한 공동체라는 유대주의식과 같은 교만한 자의식

72) 다른 하나는 언론의 자유이다. 아롱(R. Aron), 『사회사상의 흐름』 (이종수 옮김, 기린원, 1988), 212쪽.

73) 유재원, “사회자본과 자발적 결사체”, <http://www.kapa21.or.kr>

74) 헨리 모리스, “교회의 의미”, <http://biblechurch.or.kr/church/chur.htm>

75) 최홍진에 의하면, 히브리어나 헬라어에서 에클레시아는 배타적인 의미가 아니라 포괄적인 의미를 함축하고 있다. 에클레시아는 근본적으로 함께 모이도록 선택된 사람들의 배타적인 모임이 아니라 하나님께서 그들을 부르셨기 때문에 모인 일반적인 모임이다. 최홍진, “바울 서신을 중심으로 한 교회의 직분과 영적 은사에 관한 연구”, 『민주정신과 교회』 (홍지훈 엮음, 호남신학대학교출판국, 1997), 78쪽.

을 버리고 예수 그리스도를 주로 고백하는 인간들의 자발적 결사체라는 겸손한 자의식을 가져야 한다. 한국 교회는 더 이상 교회를 위한 신학에만 머물러서는 안 되고 사람을 위한 신학을 개발해야 한다. 교회의 이러한 과제를 위한 이론적 기초로서 필자는 동감의 신학을 제안하고 싶다. 포스트모더니즘이라는 허무주의가 난무하는 시대에 성경은 이를 치유할 수 있는 “진정한 거대담론”⁷⁶⁾이다. 동감의 신학은 성경의 이러한 잠재력을 드러낼 것이다.

76) 스토티, 윗글, 83쪽.

윤원근 교수

부산대학교 경영학 학사, 동 대학원 사회학 석·박사, 연세대학교 사회학과 박사후 과정

주요 저서로, 『세계관의 변화와 동감의 사회학』, 『열린 사회를 위한 성경의 사회학』, 기독교학의 과제와 전망(공저), 『현대 사회들의 체계』(역서)가 있음. 장로회신학대학교, 숭실대학교, 경희대학교 출강.