

기독교¹의 공공성과 공적 영역으로의 참여 방식

: 한나 아렌트의 『인간의 조건』에 나온 사적 영역과 공적 영역의 관계를 바탕으로

이진호 (서울대학교 교육학과 석사과정)

1. 들어가며

최근의 한국 사회는 사회, 정치 분야에서 역사에 기억될만한 시간을 보내고 있다. 사회적으로는 세월호, 페미니즘, 갑질 논란, 성 소수자 인권 문제 등 굵직한 논란들이 연달아 대중의 관심으로 등장했으며 정치적으로는 촛불시위와 대통령 탄핵, 그리고 이로 인한 각종 정치지형의 변화가 일어났다. 사회적으로 이슈가 되었던 쟁점들은 대부분 정치적인 쟁점과 연결되어 여전히 첨예한 대립 속에 놓여있으며 이 갈등의 양상에는 보통의 시민들뿐만 아니라 많은 수의 종교인들(직업으로서의 종교인뿐만 아니라 종교를 가진 모든 사람)이 참여하고 있다. 물론 사회적 갈등이 민주주의 사회에서 자연스러운 현상인 것은 분명하며 종교를 가진 이들이 시민사회의 동등한 구성원으로서 이런 갈등 관계에 참여하는 것 또한 이상한 일은 아니다. 그러나 갈등의 양상을 기독교인에 한정해서 보다 자세히 들여다보면 동일한 신앙을 가진 기독교인들이 한 가지 쟁점을 두고 서로 다른 입장에서 대립하고 있는 독특한 모습을 발견할 수 있다.

정치적으로 보수적인 색채를 띠는 태극기 집회에 다수의 기독교인이 참여한다는 사실은 이미 널리 알려져 있으며 동시에 세월호나 성 소수자 인권과 같은 문제에서 사회적 약자 혹은 피해자들의 편에서는 진보주의 진영에도 수많은 기독교인이 참여하고 있다. 또한 실제로 교회 안을 들여다봤을 때, 한 교회 안에서 함께 신앙생활을 하는 이들 중 누군가는 정치적으로 보수적인 태도를 갖고 있지만 그중 또 누군가는 진보적인 성향을 갖고 있다.

이처럼 동일한 종교를 갖고도 서로 다른 정치 성향을 갖는 현상을 보며 우리는 쉽게 두 가지 오해에 빠질 수 있다. 첫째는 우리가 갖는 종교적인 정체성과 사회의 공적인 문제에 대처하는 가치관이 서로 별개의 분리된 것이며, 개인이 공적인 문제에 관해 자신의 의견을 표출할 때 종교관을 배제하고 정치적 가치관만을 일방적으로 적용해야 한다는 오해이다. 두 번째 오해는 이와 정반대되는 태도로 종교적 가치관이 곧 공적인 문제에 대한 태도로 직결되어야 하므로 같은 종교 안에서 서로 다른 정치적 성향을 가질 수는 없다는 입장이다. 두 번째 오해에 기인한 태도는 같은 종교 안에서 서로 다른 정치 성향을 가진 이들을 틀렸다고 규정하고 그들을 공격하거나 배척하려는 움직임으로 이어진다.

¹ 본 글에서는 편의상 '기독교'를 가톨릭 교회를 제외한 개신교를 가리키는 용어로 사용할 것이며 본 글에서 제시하는 기독교적 관점 역시 개신교의 신학 관점을 바탕으로 할 것임을 이미 밝힌다.

그러나 위의 두 가지 오해는 모두 종교와 공적 영역의 관계가 적절하지 못한 상태이다. 현대의 대표적인 공공신학자 미로슬라프 볼프(M. Volf)는 이와 같은 두 가지 오해를 ‘배제’와 ‘침투’라는 단어로 이해한다. 전자의 오해는 공적인 영역에서 종교적인 입장을 전적으로 배제하려는 시도로서 세속주의적인 태도로 비칠 수 있으며 후자의 경우는 공적 영역에 종교적인 가치관을 획일적으로 적용하려는 종교의 침투 행위이자 종교 전체주의적 입장일 수 있기 때문에 잘못이라는 것이다.

그렇다면 종교와 공적 영역 사이의 관계가 ‘배제’와 ‘침투’가 아닌 어떤 모습일 수 있을까? 필자는 이 질문에 답하기 위해 한나 아렌트의 『인간의 조건』에서 논의된 공적 영역과 사적 영역 사이의 관계를 이해하고 종교와 공적 영역 사이의 관계에 적용해보려 한다. 보다 구체적으로는 아렌트가 『인간의 조건』에서 종교를 사적 영역에 속한 것으로 규정한 이유를 탐색하는 한편 기독교가 갖는 공적인 성격을 이해하여 현대 사회에서 기독교인들이 공적 영역에 참여하는 바람직한 방식을 찾아보고자 한다. 본 글에서 답하고자 하는 질문은 현재 대한민국에서 기독교 신앙을 가지고 살아가는 모든 이들이 반드시 고민해보아야 할 본질적인 질문이다. 왜냐하면 좁게는 우리가 살아가는 사회가 각 개인이 정치적인 책임을 어느 정도 지녀야만 하는 민주주의 체제를 채택하고 있기 때문이고, 넓게는 인간이란 존재가 필연적으로 타인과 관계를 이루며 공공 생활을 해나가는 존재이기 때문이다. 따라서 기독교인이자 시민인 우리는 모두 이와 같은 조건 때문에 공적인 문제로부터 온전히 자유로울 수 없다.

2. 사적 영역으로서의 종교

서두에 제시한 질문에 답하기 위해 먼저 검토해볼 것은 20세기 중반에 활동했던 정치사상가 한나 아렌트가 『인간의 조건(1958)』에서 주장한 내용이다. 한나 아렌트는 2차 세계 대전 이후 현대 사회를 진단하며 공적 영역과 사적 영역의 구분이 무너진 것을 시대적인 문제점으로 지적한다. 근대를 지나 포스트모던 시대로의 진입을 목전에 둔 시점에 아렌트가 제시한 문제의식은 당시에 도 꽤 독특한 입장이었다. 아렌트에겐 전체주의로 귀결되는 근대성은 물론이고 근대성의 극복으로 여겨지던 포스트모던 시대의 특징인 개인주의적이고 파편화된 삶 역시 비판의 대상이었다. 아렌트는 우리가 지향해야 할 방향이 근대와 포스트모던, 양쪽이 아닌 오히려 다원성(plurality)에 기반한 세계성의 회복임을 주장한다.

아렌트에게는 전체주의적(그것이 정치적인 의미건 혹은 다른 분야에서 쓰이는 의미건 간에)인 지배가 도래하기 시작하면 그것이 곧 공적 영역을 붕괴시키는 원인이 된다. 왜냐하면 공적 영역을 지탱하는 가장 큰 특징 중 하나가 다원성이며 전체주의는 곧 다원성을 말살하는 이데올로기이기 때문이다. 다원성의 파괴로 인한 공적 영역의 붕괴는 곧 사적 영역의 붕괴를 초래하며 이는 인간으로부터 세계성을 박탈하는 결과를 가져온다. 또한 포스트모던 시대의 개인주의는 타인의 현존을 필요로 하는 세계성의 특징을 파괴하기 때문에 마찬가지로 비판의 대상이 된다. 아렌트에게 세계란 개인이 타자와 ‘함께’ 살아가는 공간이기에 개인주의적이고 파편화된 삶은 세계성을 상실한 삶이다.

아렌트가 말하는 세계성을 보다 정확하게 이해하기 위해서는 아렌트가 정의하는 세계에 대한 이해가 선행되어야 한다. 아렌트가 볼 때 세계는 다른 존재와 구별되는 인간만의 고유한 특징으로 인간은 세계

속에 살며 그것을 터전으로 삼는 동시에 그 세계를 만들어가는 주체이기도 하다. 세계에 대한 이와 같은 정의는 아렌트가 규정한 인간 활동의 세 가지 구분과 관련이 깊은데 이 구분은 아리스토텔레스의 전통을 아렌트가 자신만의 독창적인 방식으로 재해석한 것이다.

아리스토텔레스는 인간의 활동을 학문적이고 이론적인 활동 테오리아(*theoria*), 실천적이고 정치적인 활동 프락시스(*praxis*), 기능적이고 공예적인 활동 포이에시스(*poiesis*)로 크게 세 가지로 구분했다. 그러나 아렌트는 『인간의 조건』에서 가장 순수하고 최상의 활동이자 인간 내면에서 일어나는 활동인 사유(아리스토텔레스의 구분으로 테오리아에 해당하는)를 논의에서 제외하고 관찰 가능한 활동, 바깥으로 행해지는 활동 영역으로 논의의 대상을 제한한다. 아렌트의 고유하고 독특한 해석은 인간의 바깥으로 행해지는 활동을 다시 세 가지, 노동(*labor*), 제작(*work*), 행위(*action*)로 구분해낸 것에 있다.

아렌트가 구분한 세 가지 활동 중에서 세계와 관련 있는 것은 제작과 행위다. 제작 활동은 장인의 고립된 창작 활동으로 타인의 현존을 필요로 하는 세계성과 무관하다. 그러나 제작의 결과인 생산물은 인간의 삶보다 오래 지속하는 속성을 갖는데, 이들이 갖는 지속성과 영속성으로 인해 생산물은 곧 세계를 구성하는 요소로 자리 잡는다. 아렌트는 인간이 세계를 필요로 하는 이유가 죽음 앞에 유한한 존재로서 느끼는 불안정함과 삶의 덧없음을 극복하기 위해 영속성을 가지는 세계에 기댈 수밖에 없기 때문이라고 말한다. 이렇게 제작을 통해 만들어진 인공 세계는 다시 인간들이 활동할 수 있는 터전이 되며, 행위는 바로 이 세계에 복수의 인간들(*men*)이 함께 거주하고 있다는 사실에 상응하는 활동이다(HC: 55)². 아렌트가 인간 개개인을 과거와 현재, 그리고 미래의 그 누구와도 동일할 수 없다고 말한 것은 타당하다. 그렇기 때문에 세계에 거주하는 나와 타인의 사이에는 차이가 존재하며 그 차이를 경계로 타인과 ‘함께’ 살아가는 활동이 행위인 것이다. 행위는 타인이 현존하는 세계에서 행해지는 인간의 유일한 활동이며 아렌트는 행위를 세계의 다원성과 가장 밀접하게 연관된 활동으로 생각한 동시에 가장 정치적인 활동이라고 규정하였다.

아렌트는 세계 안에 공적 영역과 사적 영역이 공존하는 것으로 이해한다. 공적 영역과 사적 영역은 그것이 각각 존재하는 것이 아니라 상호의존적인 존재 양식을 갖고 있는데, 이는 마치 동전의 양 면과 같이 한 쪽이 존재해야만 다른 한쪽이 존재할 수 있는 것이다. 비록 아렌트가 사적 영역을 세계 위에 경계선을 그어 공적 영역으로부터 구분한 것이자 공적 영역으로부터 감추어져야 하는 어둠의 영역으로 규정한 것(HC: 116)은 사실이지만, 그럼에도 공론 영역의 소멸이 필연적으로 사적 영역을 제거하는 결과로 이어진다(HC: 114)는 진술에서 아렌트 역시 공론 영역과 사적 영역의 운명공동체적 관계를 인정하고 있음을 알 수 있다.

공론 영역과 구분되는 사적 영역의 주요한 특징은 크게 두 가지로 요약해볼 수 있다. 먼저 아렌트가 지적한 것처럼 사적 영역의 의미는 곧 소유 개념과 동일시된다. 고대 그리스로마 시대의 활동을 들여다보면 소유로 이해되는 사적 영역의 특징을 명확하게 확인할 수 있다. 아렌트에 따르면 소유는 원래 “세계의 특정 부분에서 자신의 위치를 가지고 그렇게 함으로써 정치적 조직체에 소속되는 것, 즉

² 본 글에서 표기한 HC는 한나 아렌트의 『인간의 조건(The Human Condition)』의 약자임을 밝힌다(Arendt, H. (1958)). The Human condition. 이진우, 태정호 역(1996). 『인간의 조건』. 서울: 한길사.

공론 영역을 구성하는 한 가족의 가장이 되는 것(HC: 115)”을 의미했다. 당시의 소유는 가정 혹은 가족과 동일한 것이자 개인이 거처하는 곳 그 자체를 의미했다. 자신의 거처를 갖지 못하는 개인은 공론 영역으로 참여할 수 있는 자격이 없는 것이었으며, 그런 의미에서 고대 그리스로마의 노예는 공론 영역에 참여할 수 있는 시민의 지위를 갖지 못했다. 이처럼 소유로서의 사적 영역은 공적 영역에서 활동하기 위한 가장 기본적인 조건이자 그 활동의 근간이 되는 영역이다.

사적 영역의 두 번째 특징은 세계에는 드러내져야 할 것과 감추어져야 할 것이 있다는 아렌트의 전제로부터 이해할 수 있다. 사적 영역은 세계에서 감추어져야 할 것을 보호하는 은신처의 역할을 제공한다. 개인은 때때로 주관적인 내면으로 도피하고 싶은 경우를 맞닥뜨린다. 아렌트는 “오로지 공론 영역에서, 즉 타인들이 있는 곳에서만 보내는 삶은, 흔히 말하듯이, 천박해진다(HC: 125).”고 말하였다. 공론 영역에서는 모든 것이 드러나고 타인에게 보여진다. 따라서 개인 내면의 깊이를 유지해주는 것은 사적 영역이 공공성의 빛으로부터 개인을 은폐시키고 어두움을 보장해줄 때에만 가능하며 이 때문에 사적 영역이 존재하지 않는 한 공적 영역의 존재 역시 불가능하다.

아렌트는 자신의 논의 안에서 종교를 사적 영역에 위치하는 것으로 규정한다. 아렌트가 바라볼 때 모든 종교가 공통으로 가지는 특징은 절대적 선(善)을 추구한다는 점이다. 아렌트가 기독교를 공적 영역이 아닌 사적 영역에 속하는 것으로 규정한 이유 역시 예수 그리스도의 가르침의 핵심이 선(善)의 활동이기 때문이다(HC: 128). 아렌트에 따르면 선한 일에 헌신하는 것은 곧 공론 영역을 멀리하려는 태도로 귀결된다. 아렌트가 지적하는 선행의 고유한 특징은 그 선행이 공적으로 알려져서는 안 된다는 것이며 오히려 공적 영역으로 알려지는 순간 선(善) 그 자체만을 추구해야 한다는 고유한 성격을 상실한다.

“너희는 남에게 보이려고 의로운 일을 사람들 앞에서 하지 않도록 조심하여라. 그렇지 않으면, 너희는 하늘에 계신 너희 아버지에게서 상을 받지 못한다. 그러므로 네가 자선을 베풀 때에는, 위선자들이 사람들에게 칭찬을 받으려고 회당과 거리에서 그렇게 하듯이, 네 앞에 나팔을 불지 말아라. 내가 진정으로 너희에게 말한다. 그들은 자기네 상을 이미 다 받았다. 너는 자선을 베풀 때에는, 오른손이 하는 일을 왼손이 모르게 하여, 네 자선 행위를 숨겨두어라.” (마태복음 6장 1~4절a, 새번역성경)

아렌트는 성경 말씀을 통해 드러난 예수 그리스도의 가르침을 엄격하게 해석했다. 아렌트의 해석에 따르면 선한 행동이 타인에게 드러나는 순간 선(善) 그 자체의 고유한 성격을 상실하며 그것은 단지 사회적으로 유용하거나 개인이 교회에 충실하다는 징표로서만 유효하다. 나아가 아렌트는 선한 행동을 하는 순간 자신이 그것을 의식한다면 그것이 남에게 알려지는 것과 동일하게 선(善)의 성격을 상실하는 사태가 되므로 개인은 결코 영원히 선할 수 없다고 말한다. 결국 선한 일은 행해지는 순간 곧 잊혀져야 하며 이런 성격 때문에 선한 일은 세계에 머무를 수 없는 것이다. 그리고 마찬가지로 선(善)을 추구하는 종교 역시 영속성을 가지는 세계의 한 부분이 될 수 없고 사적 영역에 머무르게 되는 것이다.

아렌트가 종교를 선(善)의 활동을 기준 삼아 사적 영역으로 구분한 것은 우리가 단번에 수긍하기 어려운 주장일 수도 있다. 그러나 종교는 우리 현실에서 여러 가지 층위로 중첩되어 나타나기 때문에 여기서 주의해야 할 것은 교회나 성경, 그리고 각종 생산물로 남겨진 기독교 문화를 기독교 정신 그

자체와 동일시하지 않아야 하며 오히려 이것들을 엄격하게 구분하려는 노력이 필요하다는 점이다. 아렌트가 철학자의 사유와 그 사유의 흔적인 책을 전혀 다른 것으로 생각한 것처럼 기독교 정신과 기독교 문화는 분명히 구분되는 대상이다. 아렌트의 표현대로 철학자의 사유는 살아있는 정신이지만 그것이 글로 기록되는 순간 살아있는 사유는 죽은 문자에 갇힌다. 문자로 기록된 글은 결코 사유 그 자체일 수 없다. 하지만 그럼에도 기록되지 않는 사유는 세계 안에 남겨지지 못하고 바로 사라져 버리기 때문에 사유가 세계에 남겨지기 위해서는 사물화 과정이 오히려 필수적이다. 마찬가지로 기독교 정신 그 자체는 살아있는 정신이지만 그것이 생산물의 모습(교회나 성경 등)으로 세계에 남겨질 때는 기독교 정신 그 자체일 수 없다. 이것은 기독교에서 교회를 건물이 아닌 그리스도인 그 자체라고 강조하는 것과 의미가 같다. 살아있는 기독교 정신은 한 개인이 그 정신을 가진 그 순간에 존재하는 것이다. 그리고 우리가 논의하려는 가치관으로서의 기독교는 이 살아있는 기독교 정신이며 아렌트가 사적 영역으로 규정한 기독교 역시 정신으로서의 기독교로 이해되어야 한다. 따라서 아렌트가 기독교를 사적 영역에 속하는 것으로 판단한 것은 타당해 보인다. 기독교 신앙을 갖는다는 것은 본질적으로 개인의 내면 깊은 곳에서 일어나는 활동이기 때문이다. 개인의 내면에서 일어나는 종교활동은 타인들이 함께 공통적으로 보고 경험할 수 있는 성격의 것이 아니기 때문에 세계를 구성하거나 세계에 직접적으로 관여할 수 없다.

하지만 아렌트가 『인간의 조건』에서 강조하는 것은 여전히 사적 영역이 공적 영역을 위한 근간으로써 필수적이며, 사적 영역과 공적 영역은 필연적으로 공존해야 한다는 것이다. 아렌트의 이 같은 주장은 사적 영역이 공적 영역에 포함될 수도 없고 사적 영역이 곧 세계 그 자체일 수는 없어도 특정한 방식으로 공적 영역의 사태에 관여하고 있다는 것을 의미한다. 즉, 다시 말해 사적 영역과 공적 영역은 전혀 무관한 별개의 것이 아니라 상호의존적인 관계이며 서로 영향을 주고받는 관계다. 그렇다면 사적 영역에 속하는 기독교가 공적 영역에 참여하는 방식이 구체적으로 어떤 모습인지에 대한 질문이 남겨지는데, 이 문제는 먼저 기독교가 가지는 공적인 성격에 대해 살펴본 뒤 글의 네 번째 부분에서 다시 논의하겠다.

3. 기독교의 공공성

종교 혹은 기독교 자체는 비록 사적 영역에 속할지라도 기독교의 살아있는 정신의 관심은 여전히 공적인 영역에 있으며 기독교가 공적 영역에 갖는 관심을 기독교가 가진 공적인 성격 혹은 기독교의 공공성이라 부를 수 있다. 기독교의 공공성은 공공신학이라는 특정한 분과의 탄생을 통해 그 의미를 더욱 분명히 하는데, 공공신학에 대한 신학자들의 일치된 정의가 아직 존재하지 않는다고 할지라도 공공신학이 ‘복음’에 기초하여 교회의 공공성과 사회적 책임을 강조하는 신학적 입장이라는 정의는 유효하다(윤철호, 2016).

공공신학의 저명한 신학자 중 한 명인 볼프(M. Volf, 2011)는 기독교의 공공성을 예언자적 종교의 특징에서 찾아낸다. 볼프에 따르면 종교는 크게 예언자적 종교와 신비주의적 종교로 구분할 수 있다. 이 두 가지 성격은 하나의 종교 안에서 동시에 나타나기도 하지만 그중에서도 두드러지는 성격이 그 종교의 특징을 규정한다. 예언자적 종교가 세상의 적극적인 변화를 추구하는 것이라면 신비주의적

종교는 신에게로 영혼의 도피를 추구하는 것(Volf, 2011:28)으로 이해될 수 있으며 기독교는 이슬람교, 유대교와 마찬가지로 예언자적 종교의 한 유형이다. 물론 기독교 안에 신비주의적 종교로서의 특징이 전혀 없는 것은 아니다. 오히려 개인의 내면에서 일어나는 회심의 과정이나 거듭남의 경험 등 영혼을 통한 내면적인 무형의 경험이 기독교 신앙에서 중요한 부분인 것은 확실하다. 그러나 기독교 신앙은 개인의 회심에만 그 목적이 머무르지 않고 개인의 진정한 종교적 경험이 세계를 형성하는 힘이 되어야 한다고 말하는 점에서 예언자적 종교의 특징을 갖는 것이다(Volf, 2011: 30). 기독교 신앙을 개인적인 차원에서 내면의 진정제나 신경안정제 정도로 이용한다면 그것은 오히려 기독교가 일종의 기능장애에 빠져있는 상태이다(Volf, 2011:41). 기독교의 본질은 신앙을 삶의 여정에서 단지 개인적인 도구로 사용하는 것을 넘어서 우리가 걸어야 할 길 자체가 되도록 하는 데에 있으며 그것이 곧 기독교의 공공성이자 세계를 변화시키려는 기독교의 관심이다.

예언자적 종교가 세계를 변화시키려는 의도를 가진다는 사실은 예언자적 종교가 형성되는 두 가지 단계, '상승'과 '회귀'의 특징을 이해할 때 파악된다. 예언자적 종교에서 상승의 경험은 한 개인이 신과의 만남을 통해 겪는 '일치 경험'이다. 이것은 종교가 형성되는 시점에서 필요한 것으로 구약 시대의 모세가 시내산에 올라갔다가 율법을 받고 내려온 사건이나 이슬람에서 무함마드가 신의 존전으로 올라갔다는 사건이 바로 상승이자 일치 경험이다. 상승의 경험을 통해 개인은 신과의 만남을 갖게 됨으로써 종교의 대표자가 되고 신으로부터 메시지를 받아 종교의 핵심적 정체성을 형성하게 된다.

반면 볼프는 상승의 경험에서 멈춘 종교는 신비주의적인 성격만 갖게 되며 예언자적 종교에서 상승은 반드시 창조적인 회귀로 이어져야만 한다고 말한다. 회귀가 창조적인 특징을 갖는 이유는 종교 지도자가 신으로부터 받은 메시지를 갖고 세상으로 돌아온 뒤, 그것을 다른 사람들과 나누는 과정에서 종교의식이나 제도, 율법 등으로 구체화되는 과정이기 때문이다(Volf, 2011: 31). 회귀에는 이처럼 현실을 변화시키려는 사명이 작용하며 그 까닭에 회귀는 예언자적 종교의 관심이 세계의 변화에 있도록 만드는 핵심 과정이다.

예언자적 종교인 기독교 역시 그 신앙의 중심에는 세상의 변화와 인간의 번영에 대한 관심이 있으며 기독교적 의미에서 세상의 변화란 하나님의 사랑을 바탕으로 이루어지는 개인과 공동체와 세상의 번영이다(Volf, 2011:90). 또한 볼프는 희망의 의미를 "당연하게 이루어지지 않는 선한 것에 대한 기대(Volf, 2011: 89)"로 규정하며 기독교가 관심을 갖는 인간의 번영이란 곧 하나님으로부터 주어지는 선물과도 같은 것이라 말한다. 그러나 하나님으로부터 주어지는 이 선물에 대한 이해는 인간의 역사 속에서 그 의미가 점점 축소되어 왔다. 지금 시대가 인간의 번영을 생각할 때 떠올리는 의미는 쉽게 만족이나 행복이란 단어로 표현되지만, 사실 만족이나 행복의 피상적인 의미는 경험적 만족에 불과하며 본질적인 차원에서 기독교의 관심인 인간과 세상의 번영이 뜻하는 바와는 다소 차이가 있다.

기독교 사상에 중대한 영향을 미쳤던 중세 교부 아우구스티누스는 하나님이 사람을 선하고 행복하게 만드는 모든 것의 유일한 근원이심을 고백(Volh, 2011: 93, 재인용)했다는 점에서 하나님의 사랑과 행복의 연관성을 인정한 것은 맞다. 그러나 볼프는 아우구스티누스가 강조하는 것이 '하나님 안에서' 사랑하고 즐기는 것이었음을 다시 한번 강조한다. 인간은 원하는 모든 것을 가질 때 만족하지만, 동시에

어떤 것도 ‘그릇되게’ 원해서는 안 되며 사랑이신 하나님의 성품에 맞는 것을 원해야만 한다는 것이다(Volf, 2011: 93).

그러나 인간의 번영과 행복에 관한 해석은 근대로 들어오며 큰 변화를 맞이한다. 근대가 시작되면서 사람들의 관심은 초월적인 하나님이 아닌 세속적인 인간의 삶으로 방향이 바뀌었다(Volf, 2011:93). 중세까지 하나님은 인간보다 높은 차원에 계신 존재였으며, 인간의 관심은 그 초월적인 하나님을 기준으로 만들어져왔다. 그러나 근대의 휴머니즘은 초월적인 하나님으로부터 탈피한 인간의 삶을 만들어내는 데에 성공했다. 볼프에 따르면 “새로운 휴머니즘은 하나님과 그분을 사랑하라는 명령을 거부하지만 이웃을 사랑하라는 도덕적 책임은 유지(Volf, 2011: 94)”했다. 이것은 민족이나 국가를 넘어 전 인류에게 해당하는 보편적 선행을 보여주는 하나 인간이 추구해야 하는 목적이 인간보다 더 높은 차원에 있는 것이 아니라 인간 그 자체에 있다는 점에서 하나님으로부터의 탈피이다.

인간의 번영에 대한 이해는 중세와 근대를 지나 20세기 말, 또 한 번의 변화를 맞이한다. 볼프는 현대인들이 이해하는 인간의 번영과 행복이 근대의 정신이었던 보편적인 인간 연대와도 더는 관련이 없어졌다는 점을 지적한다. 현대의 개인은 자신을 향한 관심과 만족의 경험을 욕망하는 것 뿐이며, 이들은 자신의 만족에 유용할 때에만 타인을 의식하고 관심을 가진다. 볼프는 이런 현대인의 인식을 두고 “사랑의 껍데기인 욕망은 남았지만 자아에만 배타적으로 집중하므로 사랑 그 자체는 사라졌다(Volf, 2011: 95)”고 선언한다.

볼프는 인간의 번영에 대한 관심이 하나님과 이웃을 향한 사랑에서 보편적인 선행으로, 보편적인 선행에서 다시 경험적 만족감으로 점점 축소되어 왔다고 지적한다. 이러한 관심의 축소는 곧 인간이 바라보는 희망의 축소이자 사랑의 축소이다(Volf, 2011:96). 비록 자비와 선행은 외형상 그 모습이 남아있을지라도 그 안에 더는 어떤 사랑도 존재하지 않는, 그저 기능적이고 수단적인 활동으로 남겨진다. 그러나 볼프는 이러한 현실을 극복해야 할 대상으로 보며 진정한 의미에서 인간의 번영이라는 비전을 이루기 위해서는 기독교가 그에 대한 정신적, 물질적 자원을 제공하는 데 기여해야 한다고 주장한다. 결국 볼프가 말하는 기독교의 관심인 인간과 세상의 번영이라는 것은 성경의 핵심 가르침인 ‘하나님 사랑, 이웃 사랑’을 바꿔 표현한 것이다. 그렇기 때문에 기독교는 인간의 번영이라는 핵심 비전을 이루는 데에 당연히 관심을 가지고 노력해야만 하며 세상을 향한 이런 노력이 기독교가 갖는 공공성이다.

볼프는 기독교인들이 인간의 번영을 위해 노력해야 하는 부분을 크게 세 가지로 나누어 제시한다. 첫째는 오늘날 직면하는 정치, 사회, 문화 인권 등의 구체적인 문제 안에서 하나님이 어떻게 인간의 번영과 연결되어있는지 설명해내는 일이며 둘째는 하나님 사랑과 이웃 사랑이라는 기독교의 핵심 가치가 인간의 번영을 위한 열쇠라는 주장을 실현 가능하도록 만들어야 한다는 것이고, 마지막으로 세 번째는 하나님이 인간의 번영에 필수적이라는 것을 진정으로 믿는 것이다. 이어지는 글의 다음 장에서는 볼프가 제시한 세 가지 노력 중 개인의 내면 차원에서 이루어지는 세 번째를 제외한 첫 번째와 두 번째 노력에 집중하여 기독교가 인간의 번영을 실현 가능하게 만드는 것이 어떻게 가능한지를 살펴보고자 한다.

4. 사적 영역과 공적 영역의 관계: 기독교의 공적 영역으로의 참여

우리는 앞에서 기독교를 비롯한 모든 종교가 아렌트가 규정하는 사적 영역에 속하는 것임을 살펴보았으며 그런데도 기독교는 예언자적 종교로서 세계를 변화시키는 데에 그 관심이 있다는 것을 확인했다. 기독교가 세계의 변화에 관심을 갖는다는 것은 곧 공적 영역에 대한 관심을 의미하며 이것은 결국 어떻게 기독교가 공적 영역에 영향력을 갖게 되는가에 관한 문제로 이어진다. 과연 사적 영역에 속하는 기독교가 공적 영역에 어떤 방식으로 관여할 수 있을까?

기독교가 공적인 성격을 갖고 있다는 사실이 기독교 자체가 공적인 영역으로 포함되어야 한다는 의미가 될 수는 없다. 이것은 앞서 지적했던 대로 볼프의 관점에서 보면 종교의 침투 행위이자 종교 전체주의이며 그다지 바람직한 모습이 아니기 때문이다. 우리가 지켜가야 하는 세계의 다원성은 아렌트가 세계의 존재 자체를 규정하는 본질적인 특징이면서도 현대를 살아가는 우리가 직면하는 현실의 사태이기도 하다. 볼프는 그런 다원화의 흐름 아래에서 기독교 공동체가 수많은 행위자 중 하나일 뿐임을 다시 한번 상기하고 또 강조하는 것이다.

볼프는 기독교인들이 거대한 사회적인 영향력을 가지려는 경향 자체는 자연스러운 현상이라 말하며 이것은 곧 기독교가 예언자적 종교의 특징을 갖기 때문이라고 설명한다. 그러나 그 영향력을 끼치는 방식이 과거와 같이 사회적 권력의 핵심에서 발휘되는 것이 아니라 오히려 사회의 변두리에서 펼쳐져야 한다고 제안한다(Volf, 2011: 118). 볼프가 볼 때 현대 사회에서 기독교가 과거처럼 사회 권력에 천착하는 방식으로 자신의 영향력을 구축하려는 노력은 필연적으로 실패할 수밖에 없으며 이런 실패 사례는 1970년대 미국의 보수 기독교 진영이 정치적인 수단을 이용하려던 시도에서 잘 보인다.

오히려 기독교가 공적 영역에 영향력을 가질 수 있는 새로운 가능성은 초기 기독교 공동체의 모델에서 찾을 수 있다. 초기 기독교 공동체는 결코 사회에서 중요한 행위자가 아니었으며 오히려 차별당하고 박해받는 변두리의 소수집단이였다(Volf, 2011: 118). 그러나 그들은 어두운 구석으로 밀려난 처지를 자신들이 선한 사람들과 함께하고 있다는 표지로 기쁘게 받아들이며 기꺼이 견뎌냈다. 초기 기독교 공동체가 보여주는 변두리 행위자로서의 모습은 오늘날 기독교인들이 공적 영역에 참여하는 방식에 좋은 안내가 된다. 오늘날의 기독교 공동체는 지배적이고 중요한 세력의 행위자가 아니라 얼마든지 평범하고 일반적인 행위자로서 공적 영역에 참여할 수 있으며 이러한 모습은 오히려 가장 낮은 곳으로 오셔서 가장 낮은 자들과 함께하신 그리스도의 삶의 방식을 올바르게 쫓는 것이다.

사적인 영역의 기독교가 가진 공적인 성격은 살아있는 기독교 정신을 가진 그리스도인의 행위를 통해 공공의 영역 안으로 들어가게 된다. 그리스도인은 한 개인으로서, 세계 속에서 기독교 정신이 표출되는 통로이자 기독교 정신을 실현하는 행위자가 되어야 한다. 아렌트에 따르면 세계 속에서 인간은 말과 행위를 통해 자신을 표현하며 이를 통해 자신과 타인의 다름을 알고 서로 그 존재를 확인할 수 있다. 보다 구체적으로는 “사람들은 행위하고 말하면서 자신을 보여주고 능동적으로 자신의 고유한 인격적 정체성을 드러내”는 것이다(HC: 239).

세계 안에 머무는 모든 개인은 고유한 정체성을 가지며 그 정체성은 타인과 세계의 존재를 위협하지 않는 한 존중받아야 한다. 이는 개인이 가진 모든 취향과 가치관에 대한 존중이며, 여기에는 기독교인이 갖는 성경적인 가치관도 당연히 포함된다. 따라서 공적인 영역에서 모든 종교적인 논의를 배제하려는

세속주의자들의 주장은 아렌트의 관점에서 그 힘을 잃는다. 세계 안의 공적 영역에서 모든 사람의 다원성이 존중되어야 한다는 주장은 타인과 세계 그 자체를 위협하지 않는다면 언제나 타당하므로 종교적인 견해마저도 공적 영역에서 자유롭게 표현될 수 있어야 한다. 그러므로 그리스도인은 한 개인으로서 공적인 영역에서 자신의 종교적인 가치관을 바탕으로 말하고 행위하여야 하며 이를 통해 자신의 정체성과 그 너머에 있는 하나님의 말씀을 세계에 외칠 수 있다.

볼프는 그리스도인의 말과 행위는 세계로부터 배제되거나 세계 속으로 침투하는 것이 아니라 세계에 참여하면서 ‘다르게 사는’ 방식으로 나타나야 한다고 말한다. 그리스도인들은 세계와 문화의 바깥에 거주하는 것도 아니며 반대로 세계 안에서 단절되고 고립된 존재로 살아가는 것도 옳지 못하다. 기독교인은 온전히 세계 속에 머무르지만, 기독교인이 아닌 타인들과는 ‘다르게 살아가는 것’이 그들의 정체성을 올바르게 표현하는 길이다.

‘다르게 산다는 것’은 개인과 세계의 적극적인 상호작용이다. 그리스도인은 세계를 구성하는 문화에 맞서 모든 것을 배척할 필요가 없으며 한편으로는 세상의 모든 문화를 기독교적 가치관에 맞추어 바꿀 필요가 있는 것도 아니다. 볼프는 오히려 기독교가 한 번도 “고유하고 배타적인 문화적 영토”를 가졌던 적이 없었다는 사실을 지적한다(Volf, 2011: 137). 세계의 문화는 그리스도인에게 여전히 유의미한 삶의 터전이며 그리스도인은 스스로 지니고 있는 기독교 정신에 비추어 문화의 일부는 수용하고 일부는 변형하며 그렇게 살아가는 것이다.

앞서 우리는 사적 영역과 공적 영역이 세계 안에 경계를 만들어 구분한 것이라는 아렌트의 주장에 동의했으며, 볼프 역시 기독교적 정체성은 문화와 차이를 가지고 경계를 만들어낼 때 비로소 존재할 수 있다고 말한다. 그러나 볼프가 말하는 경계는 반드시 투과성을 가져야만 하고 그 투과성은 개인의 사적 영역인 기독교 정신과 공적 영역인 문화 사이에 소통을 가능하게 하는 핵심 요소이다. ‘다르게 살아가는 것’은 세계의 모든 문화를 반대하고 저항하는 것이 아니라 세계 속에서 문화를 향유하되 문화와 기독교 정신의 차이를 명확하게 인식하며 그 미묘한 차이 중 본질적인 것은 지키고 그 외의 것에는 적극적으로 참여하는 섬세한 삶의 방식인 것이다. 여기에는 획일적인 활동의 기준이 있는 것이 아니라 개인과 문화의 상호작용 속에서 그것을 수용하고, 변형하고 또 대안을 제시하는 여러 가지 대응 방식이 존재할 수 있다.

그리스도인이 세계 속에서 표현하는 말과 행위 속에 담겨야 할 핵심적인 기독교 정신은 볼프의 주장에서 그 구체적인 내용의 단서를 찾아볼 수 있다. 볼프는 기독교의 진리가 “모든 사람에게 아주 깊은 차원에서 적용되는 특별한(Volf, 2011: 149)” 것이라고 말하며 이것을 통칭해 ‘지혜’라고 부른다. 지혜는 곧 기독교 신앙 그 자체이다. 볼프는 이 지혜가 ‘모든’ 사람들에게 보편적으로 적용되는 것이므로 기독교인들에게 모든 인간의 번영을 위한 지혜를 세상과 나누어야 할 의무가 있다고 말한다.

볼프에게 지혜를 나누는 활동의 핵심은 ‘증언’이며 이 증언이 올바른 모습으로 행해지기 위해서는 네 가지 조건이 필요하다(Volf, 2011: 154). 첫째로 증언하는 증인은 그 내용을 타인에게 강요해서는 안 된다. 기독교의 지혜는 누군가에게 물건처럼 전해질 수 있는 것도 아니며 강제로 주입할 수 있는 것도 아니고 그저 손가락으로 달을 가리키듯 지혜를 지시하는 것뿐이다. 증인이 지시할 때 지혜는 스스로 자신을 선포하며 그것을 보는 누군가는 지혜를 받아들일 수도 있고 다른 누군가는 그것을 거부하게 될 수도 있다. 둘째로 지혜는 경제적인 거래의 대가가 되어서는 안 되며 그런 의미에서 증인은 지혜의

상인이 되어서는 안 된다. 기독교의 바람직한 전통 안에서 지혜는 ‘값없이 주어지는’ 것이다. 이것은 때때로 선물이나 은혜로 표현되기도 하며 앞서 말한 것처럼 지혜를 ‘나눈다’는 말 자체가 의미하듯 대가없이 전해져야 한다. 셋째로 그리스도의 증인, 즉 그리스도인이 지혜를 전달할 때에는 그것을 가르치려고 들어서서는 안 된다. 지혜는 지식이 아니며 증인은 교사가 아니다. 오히려 그리스도인들은 그들이 쫓는 그리스도의 삶의 방식을 직접 보여주는 방식으로 증언해야 한다. 마지막 넷째는 증인이 산과가 아니라는 점이다. 고대 그리스의 철학자 소크라테스는 자신을 지혜에 이르도록 하는 산과 역할을 하는 사람이라 설명했다. 지혜의 산과는 지혜를 습득하는 과정에서 부수적이며 이 과정에서 여전히 중요한 것은 지혜를 습득하게 되는 당사자이다. 그러나 기독교의 지혜는 그리스도 그 자체이며 기독교인들이 그리스도를 증언하는 것은 다른 이들이 내면에서 스스로 깨치도록 하는 것이 아닌 외부에서 그리스도의 실존을 밝히는 일이다.

증언을 세계 안에서 말과 행동으로 실천한다는 것은 단순히 복음의 내용을 설명하고 연설한다거나 타인을 전도하고 개종시키려는 노력으로 이해되어서는 안 된다. 이런 이해는 지나치게 피상적이며 오히려 증언에 대한 왜곡된 이해일 것이다. 증언이란 곧 지혜의 나눔이며 지혜를 나누는 것은 ‘사랑과 용서’의 실천과 정확하게 같은 뜻이자 같은 활동을 가리킨다. 볼프가 제안한 증언의 네 가지 조건을 따라가다 보면 기독교인의 행위는 누군가를 가르치는 것도 아니고 누군가에게 지혜를 전달하는 것도 아니며 그저 옆에서 지혜를 깨치도록 돕기만 하는 것도 아니다. 그럼에도 여전히 지혜를 나누는 것이 적극적으로 타인을 변화시키려는 시도인 것은 분명하다. 지혜가 담고 있는 내용과 지혜를 나누는 행위가 서로 조화될 때 비로소 지혜 나눔이 온전하게 실현 가능하며, 이 사실이 곧 지혜 나눔에 대한 올바른 이해이다. 기독교 신앙의 본질이 ‘사랑과 용서’이며 예수 그리스도의 가르침도 곧 사랑과 용서의 실천이라는 점에서 진정한 의미에서의 지혜 나눔은 곧 사랑과 용서의 실천일 뿐 다른 어떤 것을 포함하지 않는다.

기독교가 공적 영역 또는 세계로 참여하는 방식을 정리하자면 사적 영역에 속하는 기독교 정신은 기독교인의 말과 행위를 통해 세계 속에 그 모습을 드러낸다. 그리고 기독교 정신을 담은 말과 행위는 ‘다르게 살기’라는 방식으로 실현되며 이는 곧 개인과 문화 사이의 적극적인 상호작용을 뜻한다. 문화와의 상호작용 속에서 지켜져야 할 기독교 정신의 핵심은 증언으로 표현될 수 있는데, 기독교인에게 증언은 곧 사명이자 정체성이다. 증언은 지혜를 나누는 것이자 정확히 같은 뜻으로 사랑과 용서의 실천으로 표현될 수도 있다. 즉 세계 속에서 사랑과 용서의 실천을 살아내며 기독교의 핵심 정체성을 지켜내면서도 문화와의 상호작용을 통해 그것을 수용 또는 변형하는 것이야말로 기독교가 공적 영역에 참여하는 올바른 방식인 것이다.

5. 나가며

필자는 서두에서 하나의 종교를 가진 여러 사람이 동일한 사회적 혹은 정치적 이슈에 대해 상이한 입장을 가지는 것이 타당할 수 있는가를 질문했다. 본 글에서 살펴본 아렌트와 볼프의 해석을 적용할 수 있다면 모든 기독교인이 공적 영역에 참여하는 방식이 반드시 획일적인 모습일 필요는 없다.

기독교는 개인의 사적인 영역에 속하며 그들의 정체성을 형성하는 중요하고 본질적인 요소인 것은 확실하다. 그러나 한편으로 공적 영역에서 논의되는 문제들은 문화의 일부분으로서 그것이 곧장 기독교 정신의 존재에 위협을 주지 않는 한 다양한 모습의 대응 방식이 나타날 수 있다. 현재 대한민국에서 뜨겁게 논의되는 다양한 인권 문제나 정치 문제에 대해서도 마찬가지이다. 기독교인들이 이 문제에 대응하는 방식은 얼마든지 차이가 있을 수 있으며 방식의 다양성이 그들의 종교적 정체성을 부정하거나 훼손하지는 못한다. 오히려 종교를 가진 이들이 경계해야 할 문제는 사적 영역과 공적 영역의 경계를 무너뜨리고 종교를 전면에 내세워 세계와 문화의 다원성을 파괴하려는 시도이다. 종교의 전면화는 개인적 신념을 무기 삼아 타인을 억압하는 일종의 폭력 그 이상도 이하도 아니다.

예수 그리스도가 로마 제국을 제압하고 정치적 혁명을 일으키는 메시아로 오지 않으셨던 것처럼 기독교에서 추구하는 하나님의 나라는 하나님의 공화국 혹은 하나님의 제국을 의미하지 않는다. 기독교인은 오히려 모든 인간이 하나님의 동등한 피조물임을 항상 기억해야 하며 기독교의 지혜가 담고 있는 내용과 그 지혜를 나누는 행위 사이의 완전한 일치로 향해 사랑과 용서의 실천을 끊임없이 노력해야 할 것이다.

참고 문헌

Arendt, H.(1958). The Human Condition. 이진우, 태정호 역(1996). 『인간의 조건』. 서울: 한길사.

Volf, M.(2011). A Public Faith. 김명윤 역(2014). 『광장에 선 기독교』. 서울: IVP

윤철호(2016). 공적 신앙의 주요 초점과 과제. 『한국조직신학논총』 46. 175-214.