

세계관 개념에 관한 신학적 비판: 칼 바르트의 신학을 중심으로

김진혁 햇볼트리니티신학대학원대학교 부교수

논문초록

독일 관념론 철학에서 처음 사용되기 시작한 세계관 개념은 오늘날 한국 교회가 사용하는 언어에도 깊이 들어와 있다. 세계관 개념이 가진 포괄성과 효용성 때문인지, 기독교적 관점에서 학문 활동을 하는 곳에서 세계관 개념이 사용되는 사례를 많이 발견할 수 있다. 하지만 기독교 세계관이라는 표현이 일반화되고 유행이 되다 보니 세계관 개념에 대한 밀도 있고 진지한 신학적인 성찰은 오히려 찾아보기가 쉽지 않은 것이 사실이다. 게다가 한국 그리스도인들이 세계관 개념을 이해하고 활용하는 데는 현대 복미 복음주의 신학자들, 더 거슬러 올라가면 이들에게 영향을 준 19세기 네덜란드 개혁파 신학자들의 영향이 매우 크다. 이러한 맥락에서 본 연구는 독일과 스위스에서 활동했던 20세기 대표적 개신교 신학자 칼 바르트의 『교회교의학』을 통해 세계관 개념에 대한 신학적 비판을 소개하고자 한다. 바르트는 세계관을 추상적이고 억압적이며 인간 중심적인 개념으로 보았던 것으로 유명하다. 이러한 세계관에 대한 비판은 세계관 투쟁을 통해 권력을 획득하고 폭력을 정당화했던 독일의 나치 시대, 그리고 세계관을 가지고 체제 경쟁을 동서 냉전 시대에 이뤄졌다. 그런 의미에서 바르트의 세계관 비판은 기존의 세계관 개념사 연구가 미처 보여주지 못한 강한 정치신학적 함의가 있다고 할 수 있다.

주제어: 칼 바르트, 교회교의학, 세계관, 하나님의 말씀, 신앙

I. 들어가는 말

20세기 대표적 개신교 신학자인 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968)는 세계관 개념에 대한 대표적인 비판가이기도 하다. 오늘날 기독교 신앙을 전제로 한 여러 학술, 문화, 교육 활동에 ‘기독교 세계관’이라는 이름이 붙는다는 것을 고려할 때, 전 세계적으로 큰 영향을 끼치는 신학자가 성서와 세계관 사이에는 공통분모가 없다고 주장할 정도로 세계관 개념에 회의적이었다는 사실이 의아하게 느껴질 수도 있다. 사실 기독교 세계관 개념이 19세기 서유럽에서 등장한 이래 주로

아브라함 카이퍼로 대표되는 네덜란드 칼뱅주의 전통과 이에 영향을 받은 미국과 한국의 개혁파 계열 복음주의 학자와 교육자, 사역자 중심으로 쓰이고 있다. 독일어권과 달리 바르트가 이들에게는 크게 환영받지는 못했고, 심지어 일부는 그의 신학을 자유주의 신학의 전형처럼 간주했던 만큼, 세계관에 대한 바르트의 비판은 기독교 세계관에 관심을 보이는 사람들 사이에도 잘 알려지지 않았고 그 파장도 크지 않았다. 또한, 바르트가 현대 신학사에 지대한 영향을 끼칠 여러 업적을 방대하게 남긴 것에 반해 세계관에 대해 남긴 글은 매우 파편적이고 부분적이기에, 바르트의 세계관 비판은 심지어 그에게 우호적인 학자들 사이에서도 그다지 중요하게 다뤄지지 않았다.

물론 기독교 세계관을 자신의 연구 주제로 삼는 일부 학자들은 바르트의 세계관 비판을 인지하고 있었고, 이를 자신들의 연구물에 소개하고 비판적으로 평가한 사례도 있다. 예를 들면, 데이비드 노글은 세계관 개념의 역사를 정리한 저작 『세계관: 그 개념의 역사』에서 바르트가 철학적 개념보다 계시를 우선시했기에 세계관에 대해서도 회의적 태도를 보였음을 간략히 설명한 후, 바르트의 도전을 긍정적으로 수용하면서 기독교 세계관은 성서에 의해 형성되고 재형성되어야 한다고 주장한다. 하지만 노글은 바르트도 정작 자신의 신학 속에 은밀하게 실존주의 철학의 세계관을 사용하고 있음을 지적하기도 한다(Naugle, 2018: 558-560). 마이클 고힌과 크레이그 바르톨로뮤는 『세계관은 이야기다』에서 바르트의 세계관 비판이 자기가 특별하게 정의한 세계관 개념에 기초하고 있으며, 오히려 바르트가 비판한 바가 사실은 자신들이 기독교 세계관 개념을 업데이트 함으로써 얻고자 하는 바(복음을 출발점으로 삼기, 그리스도를 중심으로 하기, 주지주의 탈피하기 등)라고 주장한다(Goheen, and Bartholomew, 2011: 72-73). 안점식은 “헨드릭 크레머(Hendrik Kraemer)의 종교신학과 선교신학에 대한 고찰”에서 바르트의 세계관 이해를 직접 다루지는 않지만, 바르트의 계시론에 영향을 받은 네덜란드 선교학자 헨드릭 크레머를 소개하면서 두 학자가 공유하는 문제점을 지적한다. 성서와 하나님 말씀을 구분했던 바르트와 크레머의 계시론의 문제는 곧 세계관에 대한 부적절한 이해로 이어질 수밖에 없었다. 안점식은 성서가 인류에게 계시된 하나님의 말씀이라는 계시관을 가진다면, 성서로부터 인간이 이해하고 신뢰할 만한 세계관 혹은 인생관을 얻을 수 있다고 주장한다(안점식, 2005: 258-259).

위에서 예로 들었던 연구들은 바르트의 세계관 이해를 간략히 소개해주면서 그 속에 담긴 문제들을 드러내 주고 있다. 하지만 이들은 『교회교의학』 1권의 계시론 혹은 3권 창조론 일부만 다루고 있기에, 바르트의 세계관 비판의 전체적 모습을 파악하는데 한계가 있다. 그 결과 바르트가 여기저기서 산발적으로 제시했던 세계관 비판과 그의 신학 전체 사이의 유기적 관계를 보여주지 못한 채 다소 피상적인 관찰과 비평을 하는데 머무르고 있다. 또한, 이들 선행 연구는 바르트의 세계관 개념을 계시의 문제, 즉 신학적 인식론과 관련하여 주로 분석한다. 하지만 바르트가 세계관 개념을 신학적 비평의 대상으로 끄집어냈을 때는 분명 사상적·역사적 맥락이 있었고, 이를 파악해야 왜 바르트가 교의학에서 세계관이 긍정적으로 사용될 여지 자체를 남겨두려고

하지 않았는지 가늠해 볼 수 있게 된다. 이러한 접근은 바르트의 세계관 개념에 내포된 문제를 해결하거나, 바르트의 계시론으로 기존 기독교 세계관의 문제를 수정하려는 기존 연구와 다른 차원에서 세계관 자체에 대한 비판적 재성찰을 요구한다.

이러한 목적을 이루기 위해 본 연구는 다음과 같은 순서로 구성된다. 우선은 바르트의 세계관 비판 이면에 있는 19~20세기 서유럽의 사상사적·역사적 배경을 간략히 살펴보게 된다. 그 후로는 『교회교의학』의 III권 창조론과 IV권 화해론에 제시된 세계관 비판을 각각 소개할 계획이다. 다음으로 바르트의 세계관 비판이 정치신학적 함의를 가짐을 분석한 후, 결론에서는 기독교 세계관에 대한 오늘날 학술적·대중적 논의에 바르트가 이바지할 수 있는 바가 무엇일지 질문하고자 한다.

II. 칼 바르트의 세계관 비판의 사상적·역사적 배경

본격적으로 바르트의 세계관 이해를 분석하기에 앞서 여기서는 바르트 이전까지 세계관 개념이 어떻게 이해되고 사용되었는지 배경을 간략히 살펴보고자 한다. 이 글이 『교회교의학』에 나온 세계관 비판의 내용과 의미를 밝히는 것에 맞춰진 만큼, 세계관에 대한 정교한 개념사적 접근이나 당시 서유럽의 정치 사회 문화에 대한 포괄적인 분석은 본 연구의 목적과 범위를 넘어선다. 하지만 단순화의 위험에도 불구하고 바르트 이전과 동시대의 세계관 개념이 어떤 식으로 이해되고 사용되었는지 그 맥락을 어느 정도 밝히지 않고서는 바르트의 세계관 비판을 입체적으로 이해하는데 한계가 있을 것이다.

1. 칸트로부터 오어까지

오늘날 세계관에 대한 개념사 혹은 문헌학적 연구는 독일의 관념론 철학자 임마누엘 칸트가 ‘세계에 대한 직관’이란 뜻의 세계관(Weltanschauung)이라는 단어를 처음 사용한 사람이라는 데 거의 동의한다. 1790년대 판을 거듭하며 나온 『판단력 비판』에서 미학적인 맥락에서 칸트는 감각기관에 주어진 세계의 총체적 모습을 직관한다는 의미에서 이 단어를 스쳐 지나가듯 사용했을 뿐 별다른 중요한 의미를 부여하지 않았다. 하지만 ‘유한한 인간이 전체로서 세계를 인식하다’라는 생각이 품은 매력 때문에 칸트 이후 독일어 사용권을 중심으로 세계관에 새로운 의미가 더해지며 개념이 발전하였다.

세계관 개념을 사용한 19세기 철학자 중 빌헬름 딜타이는 자연과학과 차별화된 인문학을 위한 객관적 인식론을 성립하고자 하면서, 객관화된 삶의 경험을 담아내는 구조로서 세계관이라는 획기적인 개념화를 시도했다. 과학 혁명의 세례를 받은 19세기 지성인들은 관찰과 실험을

통해 보편적 정당화가 가능한 자연과학적 지식을 모든 지식이 따라야 할 모델로 삼았다. 하지만 자연과학적 방법을 인간의 삶을 다루는 학문에는 적용하기에는 무리가 있었다. 딜타이는 자연과학과 달리 보편타당한 지식을 도출할 수 없는 인간의 삶의 경험을 상대주의의 위협으로부터 건져내는데 세계관 개념이 유용하다고 보았다. 각 개인이 가진 다양성에도 불구하고 삶의 세계(Lebenswelt)에 대한 경험이 주관주의로 함몰되지 않는 것은, 인간의 불변하는 보편적인 본성 덕분에 삶의 경험의 근본적인 특성이 공유되기 때문이다. 이는 공동체의 지평에서는 집단이 가진 의례, 전통, 습관 등을 통해 인식론적 확실성을 더하게 된다. 세계관이 실재를 향한 인간의 심리적, 지성적, 정서적, 의지적 욕구를 표현하는 일반화된 구조라면, 세계관은 다양한 지역과 시대와 문화에 따라 다양해질 수 있다. 딜타이가 제안한 사람들이 각기 다른 조건 속에서 서로 다른 세계관을 만든다는 생각은, 곧 다른 세계관과 구분되는 세계 이해를 제시하는 기독교 세계관 개념의 등장을 예고한다.

세계관과 기독교 신학을 연결하려는 주목할 만한 초기의 시도는 19세기 독일에서 먼저 시작되었다. 대표적으로 소위 ‘문화 개신교주의’의 대표자로 여겨지는 알브레히트 리츨은 딜타이와 유사하게 모든 종교는 세계의 움직임에 대한 나름의 설명이라고 본다. 그런 의미에서 그는 조직신학적 작업의 핵심에 세계관 개념을 놓는다. 신학자로서 리츨은 근대인에게 큰 영향을 줬던 유물론과 실증주의가 기독교 신앙에 던진 도전을 세계관 개념을 통해 응답하려고 했다. 그에 따르면, 당시 사람들이 보았던 기독교와 과학 사이의 반목은 사실은 자연적인 것과 영적인 것에 대한 서로 다른 인식을 가진 세계관 사이의 갈등일 뿐이다. 하지만 기독교는 신론과 세계관의 포괄성 때문에, 기독교 신학만이 자연에 대한 지식과 영적인 삶을 통합해줄 수 있다. 그런 의미에서 리츨은 신학의 중요 역할 중 하나는 근대성과 기독교 사이의 피상적 수준에서 마찰을 넘어서서, 인류의 문화적·윤리적 발전을 하나님의 나라의 현실화로 인식하게 하는 세계관을 제공하는 데 있다.

리츨이 기독교를 세계관으로 보는 하나의 자유주의적 전형을 보여주었다면, 그 반대급부는 리츨의 비판가이기도 했던 스코틀랜드의 교회사가이자 신학자였던 제임스 오어의 기독교 세계관에서 찾아볼 수 있다. 리츨처럼 오어도 여러 세계관이 경쟁하는 19세기 상황 속에서 기독교 세계관의 우월성을 보여주고자 했고, 자연적 세계와 도덕적 세계를 통합할 수 있는 기독교 세계관 특유의 포괄성에 주목했다. 하지만 오어는 리츨과 그 후예가 기독교의 진리를 자연과학보다는 윤리 속에서 찾으려고 했기에 기독교를 사실에 기초하기보다는 가치의 문제로 바꿔놓았음에 불만을 표한다. 반면 오어는 피조물 중 가장 탁월한 인간은 하나님의 성육신적 계시 때문에 하나님과 인지적 요소를 공유하고 있다고 보았다. 이로부터 기독교 세계관은 ‘하나님의 주권에 기초’한 인간이 행사하는 세계에 대한 총체적 인식이자 객관적 설명이라는 결론이 도출되었다. 그런 의미에서 오어에 따르면, 기독교 세계관은 단지 인간이 만든 인식론적 구조물이 아니라

신적인 표현으로서 계시적이고 형이상학적 중요성을 지닌다. 리츨처럼 근대성의 도전 앞에 세계관 개념의 '변증적' 가치에 주목했던 오어는 기독교 세계관에 인식론적 확실성을 부여함으로써 리츨과는 다른 방식으로 기독교 세계관의 우월성을 논증한다. 이러한 오어의 주장을 아브라함 카이퍼나 헤르만 바빙크 등 네덜란드 학자들이 자신들의 세계관 강연에 인용하였고, 또 이들의 저술을 통해 현대 북미와 한국의 복음주의자들도 직간접적으로 활용하고 있다.

지금껏 간략히 소개한 19세기 말까지 발전사는 세계관 개념이 칸트의 의도와는 달리 근대 여러 사조와 경쟁 속에서 기독교가 참된 가르침이자 우월한 종교임을 설명하기 위한 도구로 진화하였음을 보여준다. 바르트가 세계관 비판했을 때 리츨을 한 번 스쳐 지나가듯 언급한 것 외에 세계관 개념의 발전사를 구체적으로 다뤘다는 문헌적 증거는 현재로는 보이지 않지만(Barth, 1960: 18), 이로 미루어 바르트는 세계관 개념이 독일어 사용권을 벗어나 갈뱅주의 배경의 신학자들을 통해 변화하며 발전하는 모습에 대해서는 모르거나 관심이 없었던 것으로 추정할 수 있다. 하지만, 『교회교의학』에 나온 리츨의 세계관 개념에 대한 언급에 미루어 최소한 바르트가 세계관 개념이 근대성과 갈등을 빚던 기독교를 변증하는 목적으로 사용되었음을 인지하고 있었음은 알 수 있다. 이러한 별도로 바르트가 세계관 개념에 경악하게 된 다른 중요한 이유를 언급하지 않을 수 없는데, 이는 인류가 겪었던 1930~40년대 유럽의 정치적 상황과 밀접히 관련되어 있다.

2. 나치 이데올로기와 세계관

지금이나 예전이나 세계관 개념은 학자들만의 전유물이 아니었다(Weir, 2018: 603). 인간의 영적 삶과 물리적 자연, 혹은 과학적 세계 속에서 자율적 존재로서 인간의 사명 등을 총체적으로 파악하게 해주는 체계로서 세계관의 매력은 대중들에게 큰 호소력을 지녔다. 실제 19세기 중반부터 독일 설교자들과 변증론자들은 세계관이라는 단어를 사용하며 변화된 세계 속에서 기독교 신앙의 유용함과 가치를 일반인들에게 보여주려고 하였다. 정치인들은 사회에 대한 이상을 녹여낸 세계관을 앞세우며 대중들의 지지를 끌어내고, 반대자들을 적대화하고, 권력을 획득하려 했다.

이러한 정치·문화적 상황을 고려해 볼 때 1919년은 매우 특별한 해였다. 특별히 그해 독일의 대표적 지성인 막스 베버는 “직업으로서 정치”라는 강의에서 진리에 대한 통합적이고 체계적인 비전을 주는 세계관을 통해 더 큰 정치적 힘을 추구하는 ‘세계관 정치’의 유혹을 피하라고 학생들에게 충고했다. 신학계에서는 당시 무명에 가까웠던 스위스의 작은 공업도시 자펜빌의 목사 바르트가 기독교를 세계관화하던 자유주의 신학에 저항하며 썼던 『로마서』라는 혁명적 작품의 초판이 선보였다. 그리고 세계대전 패전국이었던 독일에서는 반유대주의적인 민족주의 세계관에 깊이 경도되었던 아돌프 히틀러가 국가사회주의 독일 노동자당(Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei), 즉 나치당을 통해 정치에 입문하게 된다. 그다음 해에 세상을 떠난

베버의 바램과 달리 세계관 정치는 이후 독일과 유럽을 대혼란의 시기로 몰아갔다.

정치를 막 시작할 때까지 별 볼 일 없던 세계대전 참전용사 히틀러는 세계관 개념을 적극적으로 활용한 연설과 선전능력을 발휘하며 순식간에 권력의 정점을 향해 나갔다. 그리고 나치는 민심을 끌어모으고자 세계관에 기초한 이데올로기 선동을 펼쳐나가며 결국에는 1933년에 제1 당에 등극했고, 히틀러는 그다음 해에 독일 제3 제국의 총통(Führer)이 되었다. 그는 인종주의, 사회진화론, 생의 철학, 우생학 등 당시 유행하던 각종 사조로 이루어진 민족주의적 세계관을 가지고 정치와 문화, 예술, 종교 등을 통합하는 기이한 비전과 정책을 제시했다. 세계관 개념이 일반적으로 사용되는 방식에 비추어 사람들은 히틀러의 세계관을 그가 가진 사상을 현실화하기 위한 도구적 개념으로 이해하곤 한다. 하지만 히틀러는 세속주의, 마르크스주의, 자유주의 세계관 등을 앞세운 정치 세력과 경쟁해야 했고, 그럴 때는 대중의 지지를 얻고자 마치 독일의 운명이 세계관 자체에 달린 듯 아리안주의 세계관의 순수성을 수호할 자신이 강력한 지도자가 되어야 한다는 수사학을 사용했다(Weir, 2018: 615). 그가 이처럼 다른 정치 세력과 투쟁에서 세계관 개념에 호소하는 것은 세계관 자체에 내포된 전투적 속성과 대중에 대한 호소력을 꿰뚫어 보았기 때문이다. 한 예로 그는 다음과 같이 말한다.

세계관이란 것은 결코 다른 세계관과 공존하려는 의지가 없으므로, 그 세계관이 유죄라고 판정을 내린 현존 상태와 협동해 가려는 생각은 없고, 오히려 이 상태와 자기에게 적대하는 모든 이념계에 대해 온갖 수단으로 싸우는 일, 곧 그 붕괴를 준비하는 것을 의무로 느낀다... 이와 같이 세계관이 그 시대, 그 민족 가운데서 가장 용기 있고 활기 넘치는 분자를 한 줄로 가지런히 하여 투쟁력을 가진 튼튼한 조직을 이루었을 때에만 세계관은 그 이념을 승리로 이끌 것이다(Hitler, 2014: 593-594).

흥미로운 것은 이러한 민족주의적 세계관 속에 히틀러가 위치시킨 기독교는 평화의 종교가 아니라 배타적이고 전투적인 종교이다. “그리스도교는 자신의 제단을 만드는 일만으로는 만족하지 못하고, 필연적으로 이교(異敎)의 제단을 파괴하는 데까지 나아가지 않을 수 없었다. 이러한 광신적인 불관용으로만 의심할 여지가 없는 신앙을 이룰 수가 있었던 것이며, 또한 이 불관용이 그리스도교를 위한 절대적 전제인 것이다”(Hitler, 2014: 592). 실제 히틀러가 『나의 투쟁』에서 재해석하는 기독교는 성서의 주제와 아리안 신화가 혼합된 매우 혼란스러운 민족주의적 종교의 모습을 하고 있다.

나치의 민족주의적 세계관이 전체주의적 성격을 가졌고 이를 통해 사회 전체를 억압적으로 지배하려고 한 만큼, 히틀러 치하 독일 교회는 정치적 문제에 끌려 들어가지 않을 수 없었다. 나치 시대 독일 교회가 정부와 취했던 태도를 하나로 일반화하기는 몹시 어렵지만, 히틀러 정권에

저항한 것으로 알려진 고백교회 내부에서조차 독일 민족주의적인 태도를 보였던 구성원들이 적지 않았다. 일반적인 신학자와 목회자들 눈에는 전통적인 자연신학 혹은 루터파의 창조 질서 개념을 용인하면 게르만 민족의 피와 역사를 통해 새로운 계시가 주어질 수 있다는 나치의 주장을 정당화할 여지를 남겨준다는 바르트의 입장이 극단적으로 보이기도 했다. 또한, 이들에게는 고백교회 전체의 안위를 위협할 정도로 히틀러에게 대립각을 세우는 스위스 출신 신학자의 존재가 부담스럽기도 했다(Rasmussen, 2020: 972-974). 바르트가 고백교회 운동 초기에 지도적 역할을 담당했고, 1934년 5월에 발표된 고백교회의 ‘바르멘신학선언’(Die Barmer Theologische Erklärung) 초안을 작성했음에도, 곧 그의 위치는 고백교회 내에서마저 곧 불안정해졌다. 반면 바르트가 보기에는 예수 그리스도가 아닌 다른 계시를 말하는 동료들은 신학의 전통 언어를 가지고 나치의 세계관과 알게 모르게 타협하고 있었다. 나치 정권에 의해 압박을 받고 고백교회 동료들에게도 서서히 외면받던 바르트는 결국 히틀러에 대한 공개적 충성 맹세를 하지 않았다는 이유로 그해가 저물기 전 본 대학교에서 해직되었고 독일에서 추방되었다. 스위스 바젤에 재정착 이후 그는 독일에 대한 불편한 마음과 애정을 함께 가지고서 신학자로서 히틀러에 저항하는 활동을 계속했다. 그 시기에 서서히 그의 세계관 비판도 모습을 드러내고 있었다.

III. 칼 바르트의 세계관 개념 비판

세계관 개념은 바르트의 주저 『교회교의학』 Kirchliche Dogmatik에 두드러지지는 않지만 놓쳐서는 안 될 중요한 주제이다. 교회의 오랜 역사에서도 손꼽힐 정도로 왕성한 필력을 가진 바르트가 1932년에 집필을 시작한 『교회교의학』이지만, 세계관 개념이 처음 등장한 것은 1945년부터 선보인 III권 창조론이다. 그 후 한동안 세계관 개념을 직접 다루지 않던 바르트가 1959년에 출판된 화해론 IV/3에서 세계관 비판을 재등장시킨다. 출판연도 기준으로 따지면 III/3의 세계관 비판 이후 9년 만에 다시 세계관 문제를 다시 다루게 된 셈이다. 창조론과 화해론에 나오는 바르트의 세계관 이해는 전체적으로 매우 부정적이지만, 맥락이 다른 만큼 그의 비판에는 강조점과 강도의 차이가 있다.

1. 창조론과 세계관

비록 바르트의 창조론이 세계대전 이후 출간되었지만 이미 1942년부터 바젤대학교에서 출판을 염두에 두고 창조론 강의를 시작했다. 바르트가 세계관 개념을 처음으로 교의학적 비판 대상으로 삼았던 때는, 독일이 아리안주의 세계관을 내세우며 주변국을 침략하고 유대인을 대량 학살하며 유럽 대부분과 북아프리카의 일부를 장악하던 세계대전의 가장 암울한 시점이다. 이러한 전쟁

상황을 배경으로 쓰다 보니 바르트는 창조론 원고양이 점점 늘어나며 출간이 늦춰지게 되었다고 고백하기도 했다. 그 결과 전쟁 후 출간된 『교회교의학』 III/1에 포함되지는 못하고 버려진 상당한 분량의 원고가 있는데, 그중 대표적인 것이 “신앙과 세계관”(Der Glaube und die Weltanschauung)이란 제목으로 되어 있는 세계관 비판이다(Andrews, 2006: 78). 전쟁이 끝나가며 중립국 스위스로 추방되어 비극적 현실에서 한 발짝 떨어져 있던 바르트였지만 나치가 자행한 잔혹한 전쟁과 범죄는 세계관 문제에 집중하게 만든 셈이다. 비록 독립된 주제로 세계관을 반대한 분량으로 다루려던 시도는 독일의 패전이 확실시되며 취소되었지만, 여전히 『교회교의학』 III은 창조론을 배경으로 세계관에 대한 통찰력 있는 비판을 담고 있다.

세계에 대한 일반적인 이해 혹은 타학문의 정의와 달리 기독교 신학으로서 교의학은 창조를 ‘하나님의 은혜’로 본다. 이것은 단지 하나님의 호의로 세계가 무로부터 만들어졌다는 가르침을 넘어, 하나님께서 자신의 창조 행위와 그 결과로서 창조 세계를 ‘긍정’하심을 의미한다(Barth, 1958: 330). 피조 세계는 창조주에게 저항할 뿐만 아니라 도덕적·자연적 악의 할퀴 상처를 선명히 지니고 있음에도, 하나님은 세계를 향해 Ja(Yes)라고 말씀하신다. 바르트에 따르면 하나님의 급진적 긍정은 물리적 세계를 바라보는 일반적 시각에는 가려져 있고, 오직 하나님의 ‘계시’를 통해서만 알려질 수 있다. 바르트에게 있어서 하나님의 계시는 언제나 그리스도 중심적인데, 이는 창조 세계를 ‘피조물로서 하늘과 땅’으로 보는 것 이상의 깊은 신학적 통찰을 요구한다. 예수 그리스도는 하나님의 말씀이시고, 하나님은 ‘그’ 말씀으로 세계를 창조하고 유지하며 다스리신다(Barth, 1958: 28). 창조주는 추상적인 유일신이 아니라 예수 그리스도와 영원부터 사랑의 교제 안에 있는 아버지이시기에, 창조로부터 시작되는 역사는 피조물을 향한 사랑을 그리스도 안에서 실현하고 완성하는 신적 활동의 전제가 된다. 달리 말하면, 시간적으로는 창조가 있고 그 이후 하나님이 피조물과 언약을 맺으시지만, 논리적으로는 사랑의 언약이 펼쳐지고 완성하기 위한 시공간으로서 세계가 만들어졌다. “이 언약의 역사가 창조의 목적인 것 만큼이나, 창조 그 자체는 이 역사의 시작이다”(Barth, 1958: 42). 이를 요약하여 바르트는 창조는 ‘언약의 외적 근거’이고, ‘언약은 창조의 내적 근거’라고 부른다.

이런 점에서 교의학의 한 주제로서 창조론과 특정 관점에서 세계에 대한 총체적 이해를 추구하는 세계관은 본질상 큰 차이가 있다. 근대 유럽의 지적 배경 속에서 교육받고 활동하던 바르트도 세계 속에서 살아가는 인간이 세계관이 없을 수 없다는 기본 사실은 인정한다. 인간은 자기나 주위 사람들을 인식하게 마련인데, 이때 삶 전반에 대한 ‘상’(picture)을 가지게 된다(Barth, 1960, 20). 즉, 인간 주체는 자신의 통찰과 이해와 판단에 따라 이것은 옳고 저것은 그르며, 이것은 해야 하고 저것을 해서는 안 되고, 이것은 기뻐하고 저것은 슬퍼해야 한다고 생각한다. 이때 삶에 대한 상은 세계 인식을 특정한 방식으로 촉진하기도 하고, 그런 과정을 통해 상 자체가 발전하기도 한다. 더 나아가 인간은 교회나 국가나 민족 등이 집단으로서 겪어나가

는 사회적 과정에 대해서도, 심지어 인류 전체의 역사 혹은 인간에게 알려진 존재 전체를 포괄하는 확장된 세계상을 가지기도 한다. 그런데 세계에 대한 ‘총체적 상’이 의식 속에 자리 잡으면 인간의 의식에 하나님의 세계 속의 활동마저 종속되어 버린다. 이러한 이유로 바르트는 세계관의 불가피성과 위험을 동시에 이야기한다.

인간이 사물들의 운동에 관해 이러한 작고 큰 개념화를 한다는 것에 대한 반대는 없다... [그런데] 작든 크든 이러한 개념들은 역사의 단순한 상으로 이해되는 것이 아니라, 역사를 형성하고 실제 만드는 주장들로까지 들어 올려진다. 심지어 언제나 이들은 깊이와 폭을 가진 성공적인 주장이 될 수 있다. 우리의 현재 관심은 어떤 개념도 섭리에 관한 믿음의 대상으로서 하나님을 대체할 수 없다는 점이다(Barth, 1960, 21).

세계관이 세상에 대한 어떤 ‘상’과 함께 시작한다면, 교의학으로서 신학은 ‘계시’ 개념을 중심으로 삼는다. 교의학에 관한 바르트의 잘 알려진 정의에 따르면, “교의학의 문제란 계시 안에서 말씀하시는 하나님의 말씀에 대한 학문적 성찰로서, 그 계시는 예언자와 사도들의 성서에 기록되어 있고 지금은 기독교의 설교 안에서 선포되고 들려진다”(Barth, 1991: 3). 바로 여기서 세계관과 교의학 사이의 갈등이 다층적으로 노출된다. (1) 우선, 하나님의 계시는 ‘성서’의 증언을 재료를 한 ‘교회’의 선포라는 형태를 통해 우리에게 전달된다. 계시에 봉사라는 사명을 가지고 현존하는 교회라는 구체적 맥락을 벗어나 일반적이고 포괄적인 관점을 추구하는 세계관으로는 계시가 알려주는 하나님의 창조로서 세계의 참모습을 온전히 표현하기 어렵다. (2) 또한, 하나님의 계시가 성서와 선포에서 소통 가능한 방식으로 표현된다고 할지라도, 동시에 하나님은 인간의 언어와 활동 속에서 자신을 숨기시는 분이다. 아무리 그 자체로 정합성을 가진 세계에 관한 이론일지라도 하나님의 드러냄과 감춤의 역동성을 표현하기에는 무리가 있다. 그런 의미에서 하나님과 창조 세계, 그리고 그 둘의 관계를 계시의 구체성을 떠나 일반적인 틀 속에서 다루려는 시도는 성공할 수 없고, 오히려 생동적 계시를 화석화하는 일반 철학이 빠져나오기 힘들었던 위험에 노출된다(Barth, 1960, 139). 하나님의 은혜로운 계시와 은혜의 변증법은 단순히 객관적인 학문적 증명의 대상이 아니라 예배와 기도를 통해 몸과 마음에 익혀갈 수 있다. (3) 끝으로, 이러한 이유로 바르트는 교의학적 작업을 할 때마다 하나님의 계시 사역에서 성령의 역할을 강조한다. 인류에게 아무리 성서가 주어져 있더라도 인간은 하나님께서 창조하신 실재를 보고 들을 수 있는 자연적 능력은 없다. 그렇기에 교의학은 비판적이고 성찰적인 학문으로서의 성격을 잃지 않으면서도, 성령께서 신앙의 눈과 귀를 열어주시기를 간구하면서 처음부터 끝까지 기도로 이루어지는 송영의 작업이다(Barth, 1975: 186).

결론적으로 말하자면, 바르트는 인간 주체가 세계를 대할 때 매개로서 세계관이 필요하

다는 것은 인정한다. 하지만 그 필요성 자체로는 총체성을 추구하는 세계관에 내포된 위험성을 무화할 수도 없고, 삼라만상을 만드시고 다스리시는 하나님에 대한 신앙을 세계관으로 대체하는 것을 정당화할 수도 없다. 바르트에 따르면, 교의학은 “창조 세계에서 일어나는 것은 언약 역사의 외적인 기초”(Barth, 1960: 54) 혹은 “하나님은 [일반적 의미에서 우주의 기원이 아니라] 예수 그리스도 안에서 창조주”(Barth, 1958: 342)라는 계시를 뒤따르며 서술하는 작업이다. 따라서 교의학은 어떤 형태의 세계관과도 ‘형식적 차이’가 있다. 이는 결국에는 세계는 전적으로 은혜라는 인식과 고백으로 이어지는 ‘내용적 차이’를 만들어 낸다. 이러한 이유로 바르트는 강경한 어조로 교의학은 “특정한 세계관도 될 수 없고.. 자신을 어떠한 세계관 위에 기초할 수도 없고..., 어떠한 세계관을 보증할 수도 없고.. [세계관들에] 부분적 긍정 혹은 부분적 부정을 하는 태도를 취할 수도 없다”고 주장한다(Barth, 1958: 343).

이 지점에서 혹자는 바르트가 비판한 것은 일반적인 세계관 개념이고, 또 그가 교의학의 세계관의 혼동을 경고했지 기독교 세계관 자체를 거부한 것은 아니라고 반론을 펼칠 수도 있다. 이에 대하여 바르트의 입장에서 답하자면, 우선 세계관들은 각각의 관점에 따라 세계를 보는 인식론적 틀이기에, 아무리 기독교 세계관이라고 해도 세계관 자체가 가지는 이러한 한계 조건에서 벗어나지 못한다. 따라서 그리스도인은 “신앙의 수준으로부터 해석들, 의견들, 공리들, 가설들 수준으로 미끄러져 내려가려는 유혹을 피해야만 한다”(Barth 1960: 17).

또한, 바르트가 세계관은 부분적으로 인정했지만, 이것을 기독교 세계관을 정당화하는 전제로 삼지는 않는다. 세계관은 특정 관점에서 세계를 일관성 있게 보려 하기에, 지금은 유의미해 보이는 세계관일지라도 시간이 흐르면 실재를 설명하기에 부적절한 모델이 되어 버린다. 반면 성령은 어제든 오늘도 내일도 우리에게 늘 새롭게 찾아오시며 구체적 시공간에서 하나님의 말씀을 듣게 도우신다. 그런 의미에서 바르트에게서 교의학으로서 신학과 기독교 세계관이 분업 또는 협력 관계가 아니다. 그리스도인이 시공간을 넘어서는 보편적 세계관을 만드려는 강박에 사로잡혔다면, 이는 자신을 비기독교적 세계관을 가진 이와 동급으로 만드는 일이다. 신학적 지식의 형성에 있어 성령의 활동을 강조하는 교의학이 있어야 세계관 개념이 가진 근원적 한계를 제대로 볼 수가 없다.

이러한 한계 속에서 [세계관] 문제를 고려한다면, 신자로서 우리는... 하나님의 섭리 속에서 그리스도인은 아마도 부분적인 세계관과 함께 살아야 한다고 말해야 할 것이다. 그 세계관은 잠정적이고 수수할지라도 구속력이 있다. 물론, 그는 이러한 부분적 세계관을 믿지는 않을 것이다. 하지만 그는 오직 하나님을 주님으로 믿기에, 세상에 일어나는 일에 대한 그러한 부분적인 관점을 불가피하게 생각할 정도로 가벼워진 사람이다(Barth, 1960: 57).

정리하자면, 신학은 세계관과 동일시될 수가 없고, 오히려 세계관 없이 자유롭게 말씀하시는 하나님에 대한 감사와 순종의 반응이 되어야 한다. 자유로우신 하나님에 대한 믿음을 가지고 창조 세계와 그 속에 일어나는 일들을 대해야, 우리는 세계관이 주는 확실성의 유혹에도 불구하고 “상황이 요구할 때 [작업가설로서 세계관]을 수정하거나 버릴 수 있을 겸손과 유머와 자유”를 가질 수 있다(Barth, 1960: 21). 세계관에 대한 바르트의 언급은 1950년에 출간된 『교회교의학』 III/3 이후 뜸해지게 된다. 그러다 1959년에 나온 『교회교의학』 IV/3에서 그의 세계관 비판은 강렬한 어조와 함께 재등장한다.

2. 화해론과 세계관

바르트 사상의 정점이라고 흔히 평가되는 화해론의 그리스도론은 크게 세 부분으로 나뉜다. 『교회교의학』 IV/1에서는 ‘하나님 아들의 낮추심’, IV/2에서는 ‘사람의 아들의 높이 들림’이라는 주제로 그리스도론이 전개된다. 그리고 바르트는 IV/3에서 ‘하나님이자 사람’이신 예수 그리스도를 다루며 그분을 ‘참된 증인’이라 부른다. 이러한 맥락 속에서 인간이 스스로 만들어 낸 기만의 기제로서 세계관 개념이 등장한다.

보다 구체적으로 바르트는 IV/3의 핵심 부분이라고도 할 수 있는 §69.3 “예수는 승리자다”(Jesus ist Sieger!)라는 제목 하에 세계관의 문제를 교의학의 비판 대상으로 삼았다. 사실 바르트는 헝가리 혁명이 일어나고 이를 소련이 무참히 무력으로 제압한 1956년 말에 화해론 “예수는 승리자!” 부분을 강의하고 있었다. 그는 당시 냉전 체제 속에서 인류가 서로 적대시하는 상황을 몹시 힘들었다고 회고했다. “지난 1933년에는 본에서, 1938~1941년에 이곳 바젤에서 겪어야 했던 고립의 시간 이후로 내가 이때처럼 외로웠던 적은 없다”(Busch, 2014: 729). 바르트에게 자유 진영과 공산 진영이 각자의 세계관과 체제의 우월성을 내세우며 경쟁을 하던 1950년대 세계의 모습은 제2차 세계대전 당시 폭력적 세계관 정치로 전쟁터가 된 유럽의 모습과 크게 다르지 않았던 것 같다.

흥미롭게도 『교회교의학』 IV/3의 도입 명제는 바르트가 20여 년 전에 이미 사용했던 유명한 문장이다. “성서에 증언된 예수 그리스도는 우리가 들어야 하고 우리가 사나 죽으나 신뢰하고 복종해야 할 하나님의 유일한 말씀이다”(Barth, 1961: 3). 이는 바르트가 나치에 저항하며 1934년에 초안을 작성했던 ‘바르멘신학선언’ 1항을 그대로 인용한 것이다. 바르트는 전 세계가 동과 서로 갈라져 이념 논쟁과 군사력 대결을 벌이던 당시 상황이 거짓 선동과 폭력을 앞세우던 나치 시대와 유사하다고 보았던 것 같다. 인류가 또다시 거짓과 힘과 폭력에 집착하는 것에 환멸을 깊게 느꼈던 바르트는 승리자이신 부활한 예수 그리스도 안에서 화해는 성취됨과 동시에 세상에 알려진다고 주장했다(Barth, 1961: 10-11). 세상과 화해를 이루신 하나님의 참된 증인이

신 그리스도를 배경으로 세계관 개념을 다루는 만큼, 노년의 바르트가 내는 비판의 목소리는 예전보다 더욱 매섭고 끈질기고 치명적이다.

예수 그리스도 안에서 하나님과 세상은 화해를 이뤘을 뿐 아니라, 그 복음의 계시는 세상을 새로운 빛으로 이끈다(Barth, 1961: 239). 하지만 세상은 은혜의 말씀을 거스르며 자신의 길을 계속 나아가려고 한다. 바르트는 하나님의 화해의 말씀에 저항하는 기묘한 욕망이 인간에게 있음을 분석하면서 세계관 개념을 비판적으로 성찰한다. 우리의 옛사람을 ‘공격하는’ 부활의 계시를 듣느니 인간은 “어떤 혁명도 필요 없다는 확실성, 어떤 오래된 것도 지나가지 않고 어떤 새것도 오지 않는다는 확실성, 현 상태가 지속하리라는 확실성”에 위안을 얻으려 하고, 이러한 “인간 내부의 저항의 요소는 세계관의 가능성을 단단히 붙잡으려 한다”(Barth, 1961: 254). 바르트는 다음과 같이 세계관 개념의 문제점을 다섯 가지로 압축적으로 요약한다(Barth, 1961: 255-257).

첫째, 인간은 의식 속에 있는 세계에 대한 이미지 혹은 상을 총체화함으로써 세계관을 만드는데, 이때 세계관은 인식의 주체가 대상을 분석하고 파악할 안전한 거리를 확보해주는 역할을 한다. 이러한 주객 구도 속에서 인간은 하나님의 말씀마저 자신의 인식론적 능력을 발휘해서 다룰 대상으로 여긴다.

둘째, 자연과 역사를 서로 연결하고, 현상과 본질을 통합하면서 지식을 총체화하는 거대한 인식의 틀은 하나님의 말씀이 알려주는 근원적 관계의 구조를 억압하거나 왜곡할 수 있다. 은혜의 말씀은 하나님께서 인간이 하나님과 맺는 관계와 동료 인간들과 맺는 관계를 형성함을 보여준다. 인간은 이처럼 타자 앞에 현존하면서 관계의 다층적 긴장을 지고 세상 속에서 살아가는 존재이다. 하지만 세계관이 만들어 낸 일관성은 이러한 긴장이 해소되었거나 해소될 수 있다고 기만하면서, “하나님과 동료 인간과 자신의 삼각구도가 주는 압박의 환경을 피하게 하는 영광스러운 가능성”을 제시한다(Barth, 1961: 255).

셋째, 모든 세계관은 실재를 바라보고 현상을 체계적으로 해석하는 특정한 관점을 절대시하다가, 세계 내 각 개체의 구체성을 상대화하거나 무디게 하는 오류에 빠지기 쉽다. 그러한 체계 속에서는 진실은 언제나 똑같거나, 이미 익숙한 것이거나, 과거의 것이 단순 반복되는 것이다. 반면 하나님의 말씀은 역사 속에서 고유하며 매우 구체적인 사건으로 우리에게 들려진다. 은혜의 계시는 하나님이 창조하신 세계의 복잡성과 세상을 바라보는 다양한 관점을 부정하는 것이 아니라 긍정한다.

넷째, 세계관은 행위자로서 인간 주체가 자기가 보았거나 봤다고 생각했던 것으로부터 특정 관점을 도출해서는 세계 속 삶 전체를 보는 방식이다. 그 결과 세계관은 실천적이거나, 윤리적이거나, 심지어 정치적인 요소들을 포함하게 마련이다. 이러한 세계관의 특성상 세계관은 다른 세계관과 경쟁적, 심지어 적대적 관계에 놓이기 쉽다. 그러나 하나의 세계관이 다른 세계관들

에 비해 자신의 우월성에 매달리다가는, 다른 세계관이나 이론으로부터 배우고 자신을 수정하는 대화의 기쁨과 특권을 상실하게 된다. 자신이 ‘여럿 중에 하나’라는 기본 사실을 거부함으로써, 세계관은 “기꺼이 이야기하려는, 근본적으로 끝없이 이야기를 나누려는 생기있고 위로가 되는 가능성”을 피하는 기술이 된다(Barth, 1961: 256).

다섯째, 이러한 세계관 배후에는 스스로 자기 자신에 대해 말함으로써 자신을 높이려는 인간이 있다. 세계를 마주한 인간은 관찰자, 지휘관, 경영자로서 힘을 발휘하려 한다. 그럼으로써 세계관은 인간이 자기가 속한 세계를 해석하고, 유지하고, 만들어가기 위한 판단과 실천의 힘을 발휘하는 도구가 된다. 하나님의 말씀은 세계관을 통해 자신을 세상의 주인으로 높이는 왜곡된 인간 주체에 대한 공격으로, 인간을 참으로 인간되게 하는 ‘불편한 은혜’이다. 하지만, “세계관은 이러한 공격으로부터 달아남으로써 도피하려는 영광스러운 가능성이다. 세계를 보는 인간이 관찰자, 지휘관, 경영자인 한, 그는 이러한 공격으로부터 안전하다. 혹은 어쨌든 자신이 안전하다고 생각한다”(Barth, 1961: 257). 이처럼 세계관에 대한 바르트의 단계적 분석은 이렇게 ‘은혜에 저항하는 인간’에 대한 비판에서 정점에 이른다.

인간은 진리에 반대하여 세계관의 역진리(counter-truth)를, 작은 예언을 세운다.... 복음적인 것으로부터 철학적인 사유와 연설과 태도로 미끄러져 내려가는 강력한 유혹이 없었던 적이 언제 있었는가? 그 속에 앞서 진술한 모든 특징이 엮여있고 그들의 외적 징표가 심지어 동일한 이 철학의 본질은 어떤 철학에도 예수 그리스도의 자리가 없다는 사실이다. 물론 사람들은 추상적인 신과 추상적인 인간의 공간은 찾을 수 있겠지만, 신이자 인간이신 그분을 위한 자리는 찾을 수가 없다.... 그분은 모든 세계관의 자세한 이미지와 총체적 상 속에 부재하시다(Barth, 1961: 257).

세계관 개념에 대한 바르트의 급진적 비판은 그리스도가 계시하시는 화해의 급진성의 반대급부다. 하나님께서는 ‘이미’ 예수 그리스도를 통해 화해를 이루셨고, 예수 그리스도의 부활은 죄와 악과 죽음에서 승리를 이루심으로써 이를 드러내 입증하셨다. 하지만 여전히 인류 역사는 예수 그리스도 안에서 성취된 하나님과 세상의 화해의 빛이 온전히 비치지 않고 있다. 그런 의미에서 한쪽으로는 예수 그리스도가 이루신 화해가 세상에 비치고 있다면, 다른 한쪽에는 그리스도의 참된 증언에 저항하고 거부하는 거짓이 있다. 바르트가 볼 때 세계관은 화해의 계시에 등을 돌린 인간이 만든 기만의 기제이다(Barth, 1961: 269-270).

하나님의 화해와 인간의 저항을 강조하는 바르트의 어조는 19세기 자유주의 신학과 막 결별했던 당시 젊은 바르트의 『로마서』의 과장된 수사학과 닮아있어 보인다. 하지만 여기서 바르트의

강조점은 단지 하나님과 인간의 무한한 질적 차이가 아니라, 인간 안에 있는 저항의 요소에도 불구하고 십자가에 달리신 예수 그리스도 안에서 하나님은 자신을 화해자로 계시한다는 데 있다. 하나님께서는 부활을 통해 인류의 반역에 승리하셨기에, 예수 그리스도의 우월성 혹은 주인 되심은 인간의 모순됨과 저항 위에서도 발견된다. 십자가에서 죽고 죽은 자로부터 부활하신 그리스도 안에서 인간의 칭의와 성화는 이미 이루어졌기에, 인간은 무엇을 더 증명하거나 업적을 더 쌓을 필요도 없이 하나님의 자녀로서 자유를 선사 받는다(Barth, 1961: 269).

이 지점에서 우리는 바르트가 볼 때 기독교 세계관이 왜 다른 세속적 세계관과 별 차이가 없는지 그 이유를 다시 한번 유추해 볼 수 있다. 하나님을 믿지 못하는 인간은 세상을 이해하고 참여할 때 확실성을 확보하고자 세계관에 의지한다. 하지만, 예수 그리스도 안에서 하나님께서 직접 화해하신 세상에서 찾을 수 있는 유일한 확실성은 그리스도의 부활의 확실성이다. 승리자 그리스도께서 부활의 확실성을 세계 위에서 비추고 있더라도, 이에 대한 인간의 증언은 부차적이고 깨진 형태를 지닐 수밖에 없다. “따라서, 확실성의 문제에서 우리는... 그분을 가리키는 것을 인류나 교회나 신앙을 가리키는 어떤 것보다도 혼동하거나 대체해서는 안 된다는 경고를 받는다”(Barth, 1961: 272). 즉, 우리는 부활의 확실성에서 세계관의 확실성을 도출해 낼 수도 없고, 인간이 만든 것 중 어떤 것에도 절대적 우월성을 부여할 수도 없다.

반면 예수 그리스도의 부활은 칭의받고 성화된 인간이 궁극적으로 도달하게 될 ‘참 인간’을 계시한다. 이는 하나님이 주권적으로 이루신 일이기에 인간이 개인 혹은 집단으로 의심, 부인, 기만, 저항한다고 할지라도 취소되지 않는다. 물론 모든 이의 내부에 하나님께 저항하는 악마적 요소가 있다. 부활의 계시에 등을 돌린 이들은 이러한 악마적 요소의 피해자이자 노예로 살아간다면, 참 인간은 하나님의 자녀가 누리는 자유 덕분에 이에 지배당하지 않는다. 그리스도 안에서 이미 성취된 화해 때문에 참 인간은 자기가 의식하든 못하든, 혹은 그 가능성을 자기 삶에서 스스로 실현하든 못하든, “하나님께서 선하게 창조하시고 사랑하는 자이자, 하나님께 사랑을 돌려드리도록 규정된 자”이다(Barth, 1961: 272).

결론적으로 말하자면, 현대 사회에서는 다양한 세계관이 자신의 우월성과 필연성과 매력력을 내세우며 경쟁하고 있다. 이런 혼란하고 다원화된 상황 속에서 혹자는 기독교 세계관의 우월성을 강조하면서 성서의 가르침과 믿음의 순수함을 지키려 할 것이다. 하지만 부활을 믿는 자들은 세계관 개념이 헛되이 약속하는 확실성의 끈질긴 유혹에서 벗어나지 않는다. 왜냐하면, 그들은 지금 여기 현존하시는 하나님의 말씀을 듣고 이에 감사와 순종으로 응답할 정도로 자유롭기 때문이다.

IV. 나가는 말: 정치신학으로서 세계관 비판

세계관에 대한 바르트의 비판은 창조론과 화해론이라는 교리적 맥락 속에서 전개된다. 창조론을 다룬 바르트의 『교회교의학』 III권이 1940년대 세계대전 중에 집필되었고, 화해론을 다룬 『교회교의학』 IV권은 1950년대 악화 일로를 걷던 동서 냉전 체제를 배경으로 탄생하였다. 시대적 상황에 관심을 기울이지만 신학은 “마치 아무 일도 일어나지 않은 것처럼”¹⁾ 하려던 신념에 따라, 바르트는 『교회교의학』 에서 세계관에 대한 신학적 비판을 특정한 정치적 상황과 노골적으로 연관 짓지는 않는다.

하지만 바르트의 세계관 비판이 전체주의 시대에 세계관이 이데올로기적으로 사용되며 폭력을 정당화하고 부추기던 시기에 맞물려 등장했다는 것은 눈여겨볼 만하다. 바르트는 세계관 개념에 대해 단지 이론적 관심을 가졌던 것이 아니다. 그는 확실성과 총체성을 추구함으로써 타세계관과 갈등을 일으키는 특성이 있는 세계관이 갈등 상황에서 폭압적 이데올로기처럼 기능할 위험까지 문제 삼았다고 할 수 있다. 이때 바르트가 세계관 비판에서 사용한 기본적인 신학적 논리는 그가 자연신학을 비판하면서도 사용했던 교의학적 주제와 상당 부분 중복된다. 신학계에 잘 알려져 있듯 바르트의 자연신학에 대한 거부가 정치비판이라는 맥락에서 이루어졌다는 점으로부터, 우리는 바르트의 세계관 비판 역시 개신교 역사에서 주목하며 볼 만한 정치신학적 모델이라고 그 의미를 평가해 볼 수도 있을 것이다.

결론적으로 말하자면, 바르트는 예수 그리스도 복음의 핵심에는 특정 종교적·윤리적 신념에 대한 정당화가 아니라 창조 세계 전체에 대한 하나님의 사랑, 그리고 한 인간이 다른 인간에게 거둔 승리가 아니라 예수 그리스도의 죄와 죽음으로부터 승리가 있다는 사실로부터 세계관이 가진 한계를 꿰뚫어 보았다. 성서의 가르침이 갈등과 투쟁이 아닌 평화라는 사실로부터 우리는 소위 ‘기독교 세계관’의 문제를 근본적으로 성찰할 필요가 있다. 기독교적 신념과 행동을 연결하고 신앙적 관점에서 여러 학술적 활동을 펼치려는 좋은 의도일지라도 세계관이라는 언어가 과도하게 사용되면 확실성과 총체성을 추구하는 세계관 개념의 특성상 갈등이 조장되고, 심지어 타자에 대한 조직적 길들이기와 폭력을 정당화하고자 세계관이 옹호되는 일까지 일어날 수 있음을 경계할 필요가 있다. 세계관 없이 살 수 없는 인간의 한계 조건은 인정하면서도, 세계관에 내포된 위험을 인지할 것을 요구하는 바르트의 경고는 시대가 바뀌어도 여전히 유의미하다. 왜냐하면, 세계관이 가진 매력과 유용성에도 불구하고 그리스도인이 신뢰하고 지켜야 할 것은 특정한 형태의 기독교 세계관이 아니라, “예수 그리스도는 ‘마르크스주의자’를 위해서도 죽으셨고 ‘자본주의자’·‘제국주의자’·‘파시스트’를 위해서도 죽으셨다”(Busch, 2014: 739)는 은혜의 복음이기 때문이다.

1) Karl Barth, *Theological Existence Today!: A Plea for Theological Freedom*, trans. R. Birch Hoyle (London: Hodder and Stoughton), 9.

참고문헌

- 안점식 (2005). “헨드릭 크래머(Hendrik Kraemer)의 종교신학과 선교신학에 대한 고찰.” 『신학정론』 23(1). 240-262.
- Anderson, Clifford B. (2006). “Jesus and the ‘Christian Worldview’: A Comparative Analysis of Abraham Kuyper and Karl Barth.” *Cultural Encounters* 6(Summer): 61-80.
- Barth, Karl (1991): *Göttingen Dogmatics: Instruction in the Christian Religion* (G. Bromiley, Trans) Eerdmans. (Original work posthumously published 1990).
- _____. (1975). *Church Dogmatics* I/1. (T. Torrance and G. Bromiley, Eds.) T&T Clark. (Original work published 1932).
- _____. (1958) *Church Dogmatics* III/1. (T. Torrance and G. Bromiley, Eds.) T&T Clark. (Original work published 1945).
- _____. (1960) *Church Dogmatics* III/3. (T. Torrance and G. Bromiley, Eds.) T&T Clark. (Original work published 1950).
- _____. (1961) *Church Dogmatics* IV/3. (T. Torrance and G. Bromiley, Eds.) T&T Clark. (Original work published 1959).
- Busch, Eberhard (1975). *Karl Barths Lebenslauf Nach seinen Briefen und autobiografischen Texten*. 손성현 역 (2014). 『칼 바르트: 20세기 신학의 교부, 시대 위에 우뚝 솟은 신학자』. 서울: 복있는사람.
- Goheen, M. and C. G. Bartholomew (2008). *Living at the Crossroads: An Introduction to Christian Worldview*. 윤중석 역 (2011). 『세계관은 이야기다』. 서울: IVP.
- Hilter, Adolf (1925/1927). *Mein Kampf* 황성모 역(2014) 『나의 투쟁』. 서울: 동서문화사.
- Naugle, David K. (2002). *Worldview: The History of a Concept*. 박세혁 역 (2018). 『세계관: 그 개념의 역사』. 서울: CUP.
- Rasmussen, Arne (2020). “Barth and the Nazi Revolution.” in Hunsinger, G. and K. L. Johnson (Eds.) (2020). *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth*. Vol 2. Hoboken, NJ.: Wiley Blackwell.
- Weir, Todd H (2018). “Hitler’s Worldview and the Interwar Kulturkampf.” *JCH* 53(3). 597-621.