

예술을 어떻게 볼 것인가?

- 기독교 신앙으로 바라보기 -

최태연(천안대 기독교철학)

<목 차>

- | |
|-------------------|
| I. 예술이란 무엇인가? |
| II. 창조주 하나님의 아름다움 |
| III. 세계의 아름다움과 추함 |
| VI. 인간의 예술적 반응 |
| V. 마무리에 |

I. 예술이란 무엇인가?

20세기 영국의 가장 대중적인 예술비평가 허버트 리드(Read)는 예술을 인간의 미감(美感)을 만족시키는 형식을 만들려는 시도라고 정의했다. 리드에게 미감은 쾌감의 일종이며 예술은 사람들에게 이러한 쾌감을 감지시키기 위해 “여러 감각적 지각 속에서 형식상의 여러 관계의 통일 또는 조화”(허버트리드, 1991:19)를 만들어 내는 활동이었다. 적어도 그에게는 형식상의 통일이나 조화가 예술의 기준이라는 확신이 있었다. 그러나 미국의 예술철학자 아서 단토(Danto)는 그의 최근의 책 『예술의 종말 이후』에서 “이제 예술이 취해야 할 특정한 역사적 방향 같은 것은 더 이상 존재하지 않는다”(아서단토, 2004:10)고 고백한다. 20세기의 예술은 아방가르드의 다양한 운동 이후 “완전한 예술적 다원주의의 시대”(아서단토, 2004:10)에 들어왔으며 더 이상 예술의 획일적 정의는 불가능해졌다는 것이다.

필자는 이러한 20세기 이후의 예술적 다원주의를 기독교 신앙으로 바라보아야 한다고 생각한다. 기독교적으로 사고하는 기독교철학은 예술을 성경의 계시를 통해 이해된 하나님으로부터 출발해서 이해한다. 이런 관점에서 볼 때, 예술은 우선 창조주 하나님이 창조(create)한 세계의 아름다움과 경험하고 그 경험을 재창조(re-create)하는 인간의 활동이다. 여기서 ‘창조와 재창조 사이의 유비’가 드러난다. 하나님이 세계를 ‘보시기에 좋게’ 창조한 것처럼, 인간은 세계를 ‘예술적으로’ 재창조한다. 그러나 예술적인 재창조란 전통적인 예술처럼 자연이나 사물, 다른 생물이나 인간의 ‘재현’(representation)에만 국한하지 않는다. 예술적 재창조는 단토가 말하는 20세기 예술처럼 전통적인 아름다움의 기준을 부정하고 이미 만들어진(ready-made) 물건이나 무의미해 보이는 행위를 ‘제시’(presentation)하는 것조차 포함한다.¹⁾ 따라서 이 글은 오늘날의 예술을 기독교철학의 시각에서 종합적으로 이해하

1) 여기서 말하는 ‘재현’이나 ‘제시’는 보통 ‘미술’(art)에서 사용되는 개념이지만, 필자는 음악(music)이나 무용(dance)에도 확장해서 적용할 수 있다고 생각한다. 음악에도 선율과 화성과 리듬을 통해 의도적으로 음을 배치하고 구성하는 대부분의 ‘재현적’인 음악과 연주현장에서 즉흥적인 음을 ‘제시’하는 ‘우연성의 음악’(존 케이지)이 있다. 마찬가지로 무용이나 퍼포먼스에도 발레나 뮤지컬처럼 의도적으로 잘 짜여진 재현의 방식과 자발적이고 즉흥적인 해프닝으로 나누어 볼 수 있다. 그러나 이 글에서는 주로 미술에 제한하여 논의를 진행할

려는 목적을 가지고 있다.

하나님에 의해 창조된 인간은 세계와 자신에 대해, 더 나아가 상상할 수 있는 모든 가상의 세계에 대해 항상 새로운 방식으로 표현하려는 욕구를 가진다. 이 욕구는 타락 이전의 인간에게 이미 주어진 ‘창조의 선물’(the gift of Creation)이었다. 아담과 하와가 타락하기 이전의 사실을 기록한 창세기 2장에서 벌써 인간의 재창조 능력이 나타난다는 사실에 주목할 필요가 있다. 에덴동산에서 아담이 한 일 가운데 가장 지성적인 활동은 ‘이름을 짓는 일’(naming)이었다. 아담은 하나님이 그에게 이끌어 온 모든 생물의 이름을 짓는다(창 2:20). 이 이름 짓기는 아담이 하와를 만났을 때, 최고의 절정에 도달한다. 남성(אָדָם)인 아담은 하와를 보자마자 “내 뼈 중의 뼈요, 살 중의 살”이라는 은유(metaphor)적인 탄성과 함께 그녀를 여성(חַוָּה)이라고 부른다(창 2:23). 이름을 짓는 일은 단순히 어떤 사물을 표시하는 기호(sign)를 만드는 일이 아니라, 그 이름에 사실의 이미지와 그에 대한 정서까지도 담는 상징 활동이다. 그러므로 이름 짓기에서 인간의 예술적 재창조는 시작한다고 볼 수 있다.(Ernst Cassirer, 1979; 신웅철, 2000:144-148) 어디 그 뿐인가? 창세기 2장의 아담의 언어적 재창조는 창세기 4장의 유발(Jubal)의 음악적 재창조로 확장된다. 가인의 6대손 유발은 현악기(lyre)와 관악기(pipe)를 만들고 연주하는 모든 음악가의 조상이 된다(창 4:21). 이렇듯 성경은 역사의 출발부터 인간에게 주어진 예술적 재창조의 욕구와 능력을 증언해 준다. 인간은 본성에 의해 아름다움을 추구하고 감정이나 생각을 표현하려고 한다. 그렇다면 이 욕구와 능력은 어디로부터 나올까?

II. 창조주 하나님의 아름다움

인간의 예술적 욕구가 타락 이전에 주어진 창조의 산물이라면, 결국 예술의 원천은 창조주 하나님에게서 찾을 수밖에 없다. 아름다움을 경험하고 표현하려는 인간의 바램은 하나님에게 아름다움이 없다면 불가능하다는 말이다. 그러나 하나님이 ‘아름답다’는 말은 도대체 무슨 뜻인가? 우주의 ‘창조주’인 하나님을 신인동형론(anthropomorphism)의 사고방식에 따라 이 세계의 아름다움으로 생각할 수 없음은 분명하다. 그렇다면 하나님의 아름다움을 어떻게 이해해야 하는가? 성경에서 출발하여 대답의 실마리를 풀어나가 보자.

1. 하나님의 비물질성/불가시성

만일 하나님의 아름다움이라는 표현으로 인간이나 다른 생물, 더 넓게는 자연의 감각적인 아름다움을 의미한다면, 성경의 기본생각과 어긋난다. 성경의 첫 문장인 창세기 1:1은 하나님과 세계의 근본적인 차이를 전제한다. 하나님은 창조주(the Creator)이고 온 우주는 피조물(creature)이다. 우주 만물의 아무리 아름다운 모습도 하나님 자신의 아름다움과 같을 수는 없다. 신약에서는 창조주 하나님을 ‘영’(πνευμα)이라고 표현한다. 영이신 하나님은 인간의 생각이나 감각을 통해서가 아니라, 오직 “성령과 진리”(요 4:24)를 통해서만 알려지고 예배될 수 있다. 이런 근거에서 출애굽기 20:4-5는 창조주 하나님을 피조물의 모습으로 재현한 후, 그 형상(images)을 예배의 대상으로 삼는 일을 엄격하게 금지한다.

것이다.

“너를 위하여 새긴 우상을 만들지 말며 또 위로 하늘에 있는 것이나 아래로 땅에 있는 것이나, 땅 아래 물 속에 있는 것의 아무 형상이든지 만들지 말며 그것들에게 절하지 말며 그것들을 섬기지 말라.”

이 말씀은 두 가지 내용을 포함하고 있다. 첫째는 창조주 하나님을 이 세계의 모든 생물과 무생물의 형태로 표현하지 말 것. 둘째는 이렇게 만들어진 형상을 하나님 대신 경배하지 말 것. 유대인에게 이 말씀은 하나님을 인간이나 동물의 모습으로 형상화하는 일 뿐만 아니라, 사람의 초상이나 조각을 만드는 행위까지도 반대하는 근거가 되었다. 그 결과 구약 시대부터 이스라엘에는 독특한 예술이 형성되었다. 유대인들은 사람의 초상이나 조각을 금지하고 몇 가지의 자연물을 상징적으로 그리거나 기하학적 문양이나 장식으로 건축공간을 장식하는 이른바 ‘유일신적 추상주의’(monotheistic abstractionism)를 발전시켰다.(Gene E. Veith, Jr, 1983:59; 진 에드워드 비이스, 1994:237-245) 그 영향은 오늘날의 유대교와 이슬람교에 지속되고 있고 기독교 교회사에서 ‘성상논쟁’으로 나타났다.(헨리 채드윅, 1999:308-309; Kurt Galling, 1963:1274-1275)²⁾

종교개혁자 칼빈은 이 문제를 두 개의 영역으로 나누어 해결하고자 했다. 교회의 영역에서 사용되지 않는 한, 그에게 모든 예술은 “하나님이 주신 재능들”의 산물이다. 그래서 그는 『기독교강요』에서 다음과 같이 말한다: “우리는 인류의 공통적인 유익을 위하여 하나님께서 원하시는 자들에게 베풀어 주시는 성령의 지극히 탁월한 은사들을 잊어서는 안된다. 성막을 짓는데 필요했던 브살렐과 오홀리압의 총명과 지식은 하나님의 성령께서 그들에게 부여하신 것이었다.”(John Calvin, 2003:333) 그는 당시까지 교회로부터 ‘세속적’이라고 비판받던 세상(자연, 일상생활)의 아름다움을 그림으로 표현하도록 예술가들을 격려했다.(기욤 카스그랭 외, 2001:12; 에밀 두메르그, 1995:85-89) 그러나 칼빈은 하나님을 표현하거나 예배에 사용하는 것에 단호하게 반대한다. 그 이유는 “하나님을 위하여 눈에 보이는 형상을 만들어 놓고 나면, 바로 그 순간부터 하나님의 권능 역시 그 형상에 속해 있다고 생각하게 되기 때문이다.”(John Calvin, 2003:128) 칼빈에게 삼위일체 하나님을 보이는 형상으로 표현하는 일은 “하나님의 영광이 더럽혀지는” 행위에 다름 아니었다. 그는 성상이 성도들에게 교육적 효과가 있다는 주장 역시 격렬하게 반박했다.

이쯤에서 우리의 문제로 다시 돌아가 보자. 하나님은 물질이 아니며 비가시적이다. 그래서 유대교와 기독교에서 하나님을 가시적으로 표현하는 예술 행위는 금지되거나 비판받아 왔다. 그렇기 때문에 하나님은 아름답다고 할 수 없을까?

2. 하나님의 완전성과 영광

2) 726년 동로마 황제 레오3세가 교회건축에서 예수 그리스도와 성인에 대한 성화(Bilder, Icon)를 금지하면서 촉발된 성상파괴자들(Ikonoklasten, Iconoclasts)의 성상파괴운동은 754년에 최고조에 달했다. 성상파괴자와 성상옹호자 사이에 일어난 극단의 대립과 혼란을 겪은 후, 동방교회와 서방교회는 787년의 제2차 니케아 공의회와 794년의 프랑크푸르트 공의회를 통해 타협을 모색했다. 공의회는 성상을 통해 그리스도의 실재에 참여한다는 식의 신비주의를 피하고 성상의 상징적이고 교육적인 가치를 인정함으로써 양극단을 피하고자 했다. 그럼에도 불구하고 비잔틴 지역에서 성상금지 843년까지 지속된다. 그 후 성상옹호자들(Ikonodulen, Iconophiles)이 다시 동방과 서방 교회의 주도권을 회복했지만, 성상논쟁은 16세기 종교개혁운동과 함께 다시 점화된다. 루터는 교리나 교회정치 문제에서는 가톨릭과 대결했지만, 성상문제에서는 전통과의 조화를 피하면서 신앙교육적인 의미에서 성상의 사용을 인정했다. 그러나 칼슈타트, 쾰른, 칼빈은 로마 가톨릭 교회에 연되어 있던 미신적인 성물숭배나 성상사용을 날카롭게 비판하면서 엄격하게 금지했다.

하나님의 비물질성과 불가시성을 충분히 인정하면서도 오늘날의 복음주의의 입장에서 다음과 같이 말할 수 있다. 이 세상에 존재하는 진리와 선, 정의와 사랑이 오직 하나님으로부터 나온다면, 이 세상에 존재하는 모든 아름다움 역시 하나님으로부터 나온다.(W. 타타르키비츠, 1999:165)³⁾ 다시 말하면 ‘아름다움’은 하나님의 성품 가운데 하나이며 창조된 세계의 아름다움의 원천이다.(해럴드 베스트, 1995:51)⁴⁾ 그래서 아우구스티누스는 『고백록』에서 하나님을 아예 “가장 오래되고 가장 새로운 아름다움”(beauty so old and so new)이란 역설로 표현했는지도 모른다: “이제 나는 그리도 오래되고 너무나 신선한 아름다움[필자 강조]인 당신을 사랑하게 되었습니다. 이제서야 나는 당신을 사랑하게 되었습니다. 참으로, 당신은 내 안에 계셨으나 나는 바깥 세상에 있었으며 거기에서 당신을 찾아 다녔고, 추한 상태에서 나는 당신이 만든 저 아름다운 피조물들에게 빠졌습니다. 당신은 나와 함께 계셨으나 나는 당신과 함께 있지 않았습니니다.”(St. Augustine, 1992:201; Richard Harris, 1993:39)

기독교와 예술의 관계에 눈을 떴던 네델란드의 개혁신학자 아브라함 카이퍼도 예술가가 추구하는 아름다움의 원천이 하나님이라고 주장한다: “하나님은 창조 이후에 모든 것이 좋은 것을 보셨다. 모든 인간의 눈이 닫히고 모든 인간의 귀가 막히더라도 아름다움은 여전히 남고 하나님이 그것을 보고 들으시는데, 이는 ‘그의 영원한 능력’ 뿐만 아니라 그의 ‘신성’(神性)이 창조로부터 영적으로나 신체적으로 자연물에서 파악되었기 때문이라고 생각해 보라. 예술가는 자신에게서 이것을 파악할 수 있다. 자신의 예술능력이 심미안을 갖고 있는데 달려 있음을 예술가가 깨달으면 필연적으로 시원적인 심미안이 하나님 안에 있다는 결론에 이르게 된다. 그분의 예술능력은 모든 것을 산출하고, 그분의 형상을 따라 사람들 가운데 예술가가 만들어 졌다.”(Abraham Kuyper, 1994:156; 아브라함 카이퍼, 2002:190)

신학자들만이 하나님의 아름다움에 눈을 뜬 것은 아니다. 시편 27:4에서 다윗은 “내가 여호와께 청하였던 한가지 일, 곧 그것을 구하리니, 곧 나로 내 생전에 여호와의 집에 거하여 여호와의 아름다움[필자 강조]을 앙망하며 그 전에 사모하게 하실 것이라”고 노래한다. 그의 소원은 여호와의 집, 즉 성막에서 ‘여호와의 아름다움’(the beauty of the Lord)을 경험하는 일이었다. 과연 다윗은 여호와의 아름다움을 어떻게 이해했을까? 아마도 그는 '예언적인 환상'(oracle)을 통해 하나님의 보여 주시는 광휘(splendor)의 모습을 보기를 원했을 것이다.(Peter C. Craigie, 1983:232)

우리의 과제는 다윗이 그의 시대에 추구했던 하나님의 아름다움을 오늘날 우리 시대에서 이해하는 일이다. 조직신학자 웨인 그루뎀에 따르면 하나님의 아름다움은 하나님의 성품 가운데 가장 최종적이고 궁극적인 것, 즉 “완전성”(perfection)과 연결된 속성이다.(W. 타타르키비츠, 1999:157)⁵⁾ 이 아름다움은 온 우주에서 바라고 기대할 수 있는 가장 최상의 것이

3) 기독교 사상사에서 하나님이 아름다움의 원천이라는 신념은 알렉산드리아의 클레멘트까지 거슬러 올라간다. 클레멘트는 “하나님은 아름다운 모든 것의 원인이다”라고 했으며 중세초기 카롤링 왕조의 학자인 알킨은 “하나님을 ‘영원한 미’(aeterna pulchritudo)라고 규정했다.

4) 이 생각에 반대하는 크리스천 예술이론가도 있다. 휘튼 대학의 음악대학장 해럴드 베스트는 하나님의 아름다움과 창조(세계)의 아름다움을 구별한다. 따라서 그는 하나님의 진리와 피조물의 아름다움을 엄격하게 분리한다. “하나님의 아름다움은 미학적 아름다움이 아니라, 도덕적·윤리적 아름다움이다. 창조의 아름다움은 도덕적 아름다움이 아니고 미학적·인공적 아름다움이다. 미학적 아름다움은 그 무엇이 만들어진 혹은 말로 표현된 방법과 질에 있다. 진리는 말씀되어진 내용에 있다. 이와 같이 입으로 한 말 이 미학적으로는 의심스러울 지 모르나 진실될 수 있고, 또는 진실되지는 않지만 미학적으로는 아름다울 수 있다.”

5) 아름다움과 완전성을 같게 보는 생각은 중세에 까지 거슬러 올라간다. 중세의 격언 “아름다운 것과 완전한 것

성취된 상태를 의미한다.(Louis Berkhof, 1982:79)⁶⁾

예술에 대해 신학적으로 사색했던 현대신학자들 가운데에도 하나님의 완전성을 하나님의 영광(holiness)으로 이해하는 학자들이 있다.

칼 바르트의 영향(Karl Barth, 1940:733-734)⁷⁾을 받은 스위스의 가톨릭 신학자 한스 우어스 폰 발타자(Hans Urs von Balthasar)는 그의 신학적 미학의 원리인 하나님의 아름다움을 하나님의 '영광' (Herrlichkeit; glory)과 동의어로 보았다: “왜 이러한 종합의 첫 부분이 『주님의 영광』으로 불리었는가? 왜냐하면 그것은 첫째로 하나님의 계시를 보는 법을 배우는 것과 관계되고, 둘째로 하나님은 오직 그의 주님됨(Herrheit)과 숭엄함(Hehrheit)에서만 알려지기 때문이다. 모든 인간 본성과 십자가의 불가지성에도 불구하고 알려지는 이런 것을 이스라엘은 Kabod로, 그리고 신약성서는 gloria라고 부른다. 이것은 하나님이 그 근원적 의미에 있어 우리를 위한 ('진정한') 선생님이거나, 우리를 위한 ('좋은') 유용한 구원자로 오는 것이 아니라, 자신의 영원한 삼위일체적 광채를 나타내고 또한 비추고자, 즉 '자신을 위해서' 오는 것이다. 진정한 사랑과 진정한 아름다움은 이러한 광채의 '이해관계를 초월함'을 동등으로 가진다. 하나님의 영광을 위해서 세계는 창조되었다; 그것을 통해서 또한 그것을 위해서 세계는 구속된다. 오직 이 영광의 빛에 의해 만져지고 또한 이해관계를 초월한 사랑이 무엇인지 희미하게나마 아는 사람만이 예수 그리스도 안에 현존하는 신성한 삶을 보도록 배울 수 있다.”(Hans U. v. Balthasar, 1986:213; J. O'Donnell S.J., 1992; E. T. Oakes S.J., 1994; 리차드 발라데서, 2001:79) 발타자에게 하나님의 아름다움은 부족과 결핍이 결코 없는 완전하고 충만한 하나님의 영광을 의미하며 그 실제적인 모습은 예수 그리스도의 삶과 고난과 부활을 통해 나타난다.

영국의 성공회 신학자 리차드 해리스도 하나님의 '완전성'에 하나님의 '아름다움'을 포함시키고 그 완전성이 인간에게 하나님의 영광(holiness)으로 경험된다고 생각 한다: “선, 진리 그리고 미가 연합될 때, 우리는 영광에 이르게 된다. 무한한 선, 완전한 진리, 그리고 숭고한 미가 최고도로 연합될 때, 우리는 신의 영광을 경험한다. 우리가 인식하고 찬양하기 전에도 신은 이미 미와 진리와 사랑의 숭고한 연합을 통한 영광 그 자체이다. 이러한 영광은 위엄에 넘친다. 그것은 우리에게 경이와 경외심과 경배를 촉발시킨다.”(Richard Harris, 1993:54; 리차드 해리스, 2003:72) 해리스는 특히 그러한 하나님의 영광을 예수 그리스도의 고난의 모습에서 발견한다. 예수 그리스도의 아름다움은 이사야서 53장의 '종의 노래'에서 예언되었듯이 외모의 아름다움이 아니다. 오히려 그리스도가 보여준 비참한 모습에서 하

은 동일하다”(pulchrum et perfectum idem est)이 이를 입증한다.

6) Wayne Grudem, *Bible Doctrine*, ed. by Jeff Purswell (Leicester: IVP), 100. 조직신학자 루이스 벌코프는 그의 『조직신학』에서 '완전성'(perfection)을 하나님의 공유적 속성의 하나인 주권성(sovereignty)에 귀속시키는 반면에, '거룩성'(holiness)을 도덕적 속성(moral attributes)의 하나로 본다.

7) 칼 바르트는 그의 『교회교의학』 II권에서 하나님의 영광을 아름다움으로 해석한다: “여기서 [하나님의] 영광(Herrlichkeit)의 개념과 가장 가깝고 우리에게 보충되어야 할 개념은 아름다움(Schoenheit)의 개념이다. 만일 우리가 '하나님은 아름답다'고 말해도 되고 또 말해야만 한다면, 그분이 밝혀주고 인도하고 확신시켜 주는 대로 말하는 것이 된다. 그럼으로써 우리는 단순히 그분의 계시(Offenbarung)의 적나라한 사실이나 능력 자체를 표현하지 않고, 계시의 사실과 능력이 나타나는 형식(Form)이나 형태(Gestalt)를 표현한다. 그렇다면 다음과 같이 말할 수 있다: 하나님은 신(神)으로서의 아름다움, 즉 단지 하나의 사실이거나 능력이 아니라, 가장 진정한, 도달할 수 없는 아름다움이라는 점에서 스스로 말씀하고 성취하고 승리하는 탁월성을 가진다. 다시 말하면 하나님은 우리에게 기쁨을 얻게 하고 욕망을 일으키고 만족감을 주는 근원적인 사실과 능력이라는 점에서 가장 탁월한 분이다. 하나님은 사랑스러운(liebenswert) 분으로서 우리를 사랑하신다. 그래서 우리는 하나님은 '아름답다'고 말한다.”

나님의 아름다움과 영광이 드러난다. 그러므로 “대부분의 경우 이것은 감춰진 영광이다. 아버지께 자신을 희생 제물로 드린 그리스도의 삶만이 변화산 사건과 부활의 빛에서만 하나님의 삶이 인간이 되고 인간의 신분이 하나님에 되는 진리를 찬란한 영광 가운데 드러내기 때문이다.”(Richard Harris, 1993:62; 리처드 해리스, 2003:85) 이 단락에서 하나님의 아름다움이 왜 하나님의 영광으로 이해되며 마침내 예수 그리스도를 통해 나타나는지를 살펴본다. 이제 우리는 창조주 하나님의 아름다움에서 출발했지만 오늘날의 다양한 예술을 성립 시켜준 ‘세계의 아름다움과 추함’으로 발걸음을 옮기려 한다.

III. 세계의 아름다움과 추함

앞 장에서 우리는 창조된 세계의 아름다움이 창조주 하나님의 아름다움으로부터 나온다고 보았다. 그렇다면 창조된 세계는 당연히 아름다워야만 할 것이다. 그러나 우리가 경험하는 이 세계와 인간은 아름다운 면도 있지만, 아름답지 못한 면도 있다. 심지어는 아주 끔찍할 정도로 추한 면도 있다. 그렇다면 예술은 인간과 세계의 아름다움과 추함, 두 가지 가운데 어느 면을 대상으로 해야 하는가? 고대 그리스의 피타고라스학파가 ‘균제’(symmetry)와 ‘조화’(harmony)를 미의 범주로 삼은 이후, 다양한 미의 변종이 등장했지만 서양 미학사의 지배적인 주류는 예술을 이상적인 미의 추구로 보는 입장이었다. 이런 경향은 19세기의 낭만주의(Romanticism)로부터 흔들리기 시작했다. 낭만주의는 고전적 아름다움의 객관적 기준 대신에 주관적인 감정, 상상, 환상, 현실에 대한 무력감과 불행감에 의존하여 형식과 규칙을 무시하는 예술을 창작하기 시작했다.(W. 타타르키비츠, 1999:234-241; 먼로 비어슬리, 1987:283-326) 낭만주의의 주관주의적 성향은 19세기 말부터 유럽을 휩쓴 아방가르드(avant-garde) 운동에 의해 더 극단화 된다. 아방가르드 이후 20세기의 예술은 더 이상 아름다움을 추구하지 않게 되었다. 그래서 20세기의 가장 대중적인 예술사가의 한사람인 허버트 리드는 “모든 예술은 아름답다, 아름답지 않은 것은 예술이 아니다, 또한 추한 것은 예술의 부정이다”라는 가정을 단호하게 부정한다.(허버트 리드, 1991:21-22) 이렇게 변화된 현대 예술의 현실을 기독교 신앙의 관점에서 어떻게 보느냐는 오늘날의 기독교 미학의 중요한 문제가 되었다. 우리는 세계의 아름다움과 추함을 추구하는 자기 모순적인 예술의 근거를 성경에서 찾아보려고 한다. 성경 자체가 창조와 타락의 이중주를 들려주기 때문이다.

1. 창조된 세계의 아름다움

1) 구약에서 창조의 아름다움

구약성경은 처음부터 창조된 세계의 아름다움을 하나님의 관점에서 바라보고 있다. 창세기 1장에는 하나님이 “하늘과 땅”을 창조하시는 과정에서 “보시기에 좋았더라”는 표현이 7번 나온다. 그리고 1:31에서는 하나님의 창조행위가 마무리될 때, “그 지으신 모든 것을 보시니 보시기에 심히 좋았더라”는 나레이션이 울려 퍼진다. 이 문장의 “좋다”(טוב)는 의미는 어느 한 면에 국한되지 않고 매우 포괄적이다. 창세기의 좋음의 의미는 행복, 유익, 아름다움, 도덕적 정당함, 바람직함, 좋은 질, 궁극적 가치를 포함한다.(Kenneth A. Mathews, 1996:146) 피조된 만물의 기능적 적합성이나 외양의 훌륭함, 또는 악에 반대되는 윤리적 의미를 담고 있기도 하다.(William A. VanGemeren, 1997:353-354) 이러한 의미의 다양성 가운데

미적인 아름다움의 의미를 부각시키기 위해 구약학자 베스터만과 해밀턴은 “좋았더라”는 의미를 사건이나 사물의 아름다움과 인간과 자연의 “아름다움”(schoen; beautiful)으로 해석한다.(Claus Westermann, 1976:229, Victor P. Hamilton, 1990:141)

더 나아가 우리는 여기서 창세기와 그리스 사상의 차이점과 공통점을 생각해 볼 수 있다. 창세기의 보기 좋음과 플라톤의 ‘아름다움’의 이데아 자체는 근본적으로 다르다. 창세기의 좋음은 하나님 자신의 기준이고 플라톤의 아름다움은 영원한 이데아에서 오기 때문이다. 그러나 창세기의 보기좋음과 플라톤의 아름다움에서 공통점을 찾을 수 있다. 창세기와 그리스 사상 모두 ‘보기에 좋은’ 상태는 만물이 자기의 형태와 위치를 가지고 서로 균형과 조화와 속에 있음을 말한다. 창세기 1장에서 하나님이 보시기에 좋은 상태는 밝은 빛(אור) 아래서 만물이 형태를 가지고 조화로운 상태이다. 그 반대는 1:2의 ‘흑암’(אֲחֵלֶשֶׁת)의 상태이며 '혼돈과 공허'(אֲחֵלֶשֶׁת וָרֵק)의 상태, 즉 형태가 없고 비어있는 상태이다. 흑암으로부터 벗어나 창조의 아름다움을 경험하게 하는 첫째 조건인 빛은 하나님의 언약을 나타내기도 한다. 창세기 9:13에도 어두운 구름을 배경으로 하여 빛나는 7가지 빛깔의 영롱한 무지개가 하나님의 언약의 표시로 나타나고 있다.

2) 신약에서 창조의 아름다움

신약성경도 인간의 감각을 초월하는 하나님의 아름다움을 창조된 세계의 감각적 아름다움을 통해 알 수 있다고 선언하고 있다. 신약은 세계의 아름다움을 두 차원으로 보여준다. 첫째는 창조 때부터 주어진 이 세계의 아름다움이요, 둘째는 독생자 예수 그리스도의 아름다움이요, 셋째는 종말에 완성될 재창조의 아름다움이다.

첫째, 로마서 1:20의 “창세로부터 그의 보이지 않는 것들, 곧 그의 영원하신 능력과 신성이 만드신 만물에 분명히 보여 알게 되나니”란 구절이다. 사도 바울은 하나님의 능력과 신성, 즉 영광이 창조된 세계를 통해 우리에게 나타난다고 확신있게 말씀한다. 그 이유는 로마서 11:36이 선포하는 것처럼 “이는 만물이 주에게서 나오고 주로 말미암고 주에게로 돌아”가기 때문이다. 비유로 표현하자면 우주는 하나님의 영광을 반사하는 거울이다.

둘째, 예수 그리스도도 이 세상에서 유일하게 하나님의 아름다움을 직접 보여주는 분이다. “아버지와 아들은 같은 본질을 가진 분”이라는 니케아 신앙고백대로 그리스도만 직접 하나님을 계시할 수 있다. 그래서 히브리서 1:3은 “이는 하나님의 영광의 광채시요 그 본체의 형상이시라. 그의 능력의 말씀으로 만물을 붙드시며 죄를 정결케 하는 일을 하시고 높은 곳에 계시는 높은 곳에 계신 위엄의 우편에 앉으셨느니라”고 고백한다. 그러나 “하나님의 영광의 광채”이며 “참 빛, 곧 세상에 와서 각 사람에게 비추는 빛”(요 1:9)인 그리스도는 이사야서에 예언된 대로 “고운 모양도 없고 풍채도 없은즉, 우리의 보기에 흠모할만한 아름다운 것”(사 53:2)이 없는 분이다. 이 우주적 역설 속에 나타나는 예수 그리스도의 아름다움은 하나님의 자기희생의 아름다움이며 십자가에서 “엘리 엘리 라마 사박다니”를 외치던 아름다움이다. 그러나 예수 그리스도의 아름다움은 여기서 끝나지 않는다. 영광스럽고 “신령한 몸”(고전 15:44)으로 부활한 그리스도는 재창조의 궁극적 아름다움을 미리 우리에게 보여주는 땅과 하늘, 두 차원 모두에 속한 아름다움을 보여준다. 십자가에서 나타난 그리스도의 역설적 아름다움은 부활과 재림을 통해 안전한 아름다움으로 변화된다.

셋째, 창조된 이 세계의 아름다움은 종말의 재창조를 통해서 완전하게 회복된다. 이것이 ‘새 하늘과 새 땅’의 비전이다. 요한 계시록은 회복된 아름다움의 모습을 환상 속에서 본 요

한의 눈을 통해 다음과 같이 묘사한다. “성령으로 나를 데리고 크고 높은 산으로 올라가 하나님께로부터 하늘에서 내려오는 거룩한 성 예루살렘을 보이니 하나님의 영광이 있으며 그 성의 빛이 지극히 귀한 보석같고 벽옥과 수정같이 맑더라”(21:10-11) 모든 것이 회복된 새로운 예루살렘은 창세기 2장에 나오는 하월라 땅의 정금과 베렐리엄(진주)과 호마노의 광채를 다시 발한다. 인간이 경험할 수 있는 최고의 아름다움이 실현되는 것이다.

2. 타락한 세계의 추함

예술은 창조의 아름다움뿐만 아니라, 타락한 세계의 죄와 악에서 나오는 고통과 추한 모습도 표현한다. 하나님은 모든 진리와 선과 아름다움의 근원이지만, 현재의 세계와 인간은 창조의 선함과 아름다움만을 가지고 있지 않기 때문이다. 타락 이후, 모든 우주와 인간은 혼돈과 파괴, 불안과 공허에 시달려 왔다. 성경은 선하고 아름다운 창조에도 불구하고 타락한 인간과 세계의 모습을 있는 그대로 폭로하고 증언하고 있다. 예술가들이 이 세계의 파괴된 모습과 인간의 악을 묘사하고 표현할 때, 예술작품은 이상적거나 자연스러운 아름다움이 아닌, 추하고 불쾌감을 주는 모습으로 나타난다. 네덜란드의 크리스천 미술사가 한스 로크마커에 따르면 “이 세상의 악함에 대해 성경은 가급적 언급을 회피하기 보다는 힘주어 말하는 쪽이다. 인생에서 고난은 틀림없는 하나의 실재이다. 우리는 요한계시록을 통해 우리가 알고 있는 현세의 진상에 대해 알 수 있으며 지상 거민에게 임할 ‘재앙’이, 그 속에서 몇 번이고 반복적으로 선포됨을 또한 볼 수 있다.”(한스 로크마커, 1993:184) 예술적인 추함으로 나타난다. 다음에서 우리는 성경이 증언하는 인간과 세계의 추함과 이에 반응하는 예술에 대해 살펴보려고 한다.

1) 성경이 증언하는 인간세계의 추함

구약성경

뛰어난 문학양식을 통해 하나님의 계시를 전달하는 구약의 전도서는 인생과 자연의 허무함을 노래하고 있다. “전도자가 가로되 헛되고 헛되니 모든 것이 헛되도다. 사람이 해 아래서 수고하는 모든 수고가 자기에게 무엇이 유익하고, 한 세대는 가고 한 세대는 오되 땅은 영원히 있도다. . . 만물의 피곤함을 사람이 말로 다할 수 없나니 눈은 보아도 족함이 없고 귀는 들어도 차지 아니하는도다. 이미 있었던 것이 후에 다시 있겠고 이미 한 일을 후에 다시 할찌라. 해 아래는 새것이 없나니. . .”(전 1: 2-9)

예레미야 애가에서는 황폐한 예루살렘을 바라보며 슬픈 노래를 부르는 예레미야의 노래가 들려온다. “슬프다. 이 성이여. 본래는 거민이 많더니 이제는 어찌 그리 적막히 앉았는고 본래는 열국 중에 크던 자가 이제는 과부 같고 본래는 열방 중에 공부되었던 자가 이제는 조공드리는 자가 되었도다. 밤새도록 애곡하니 눈물이 뺨에 흐름이여 사랑하던 자 주에 위로하는 자가 없고 친구도 다 배반하여 원수가 되었도다.”(애 1:1-2)

여로보암 2세의 왕권아래 번영하던 북 이스라엘의 선지자 호세아는 이스라엘의 죄에 대해 다음과 같이 외친다. “이스라엘 자손들아 여호와와의 말씀을 들으라. 여호와께서 이 딸 거민들과 쟁변하시나니 이 땅에는 진실도 없고 인애도 없고 하나님을 아는 지식도 없고 오직 저주와 사위와 살인과 투절과 간음뿐이요 강포하여 피가 피를 뒤대임이라.”(호 4:1-2). 호세아와 동시대에 유다 출신인 아모스도 북 이스라엘 사회의 타락상을 이렇게 노래하고 있다. “여호와께서 가라사대 이스라엘의 서너 가지 죄로 인하여 내가 그 벌을 돌이키지 아니

하리니 이는 저희가 은을 받고 의인을 팔며 신 한 컬레를 받고 궁핍한 자를 팔며 가난한 자의 머리에 있는 티끌을 탐내며 겸손한 자의 길을 굽게 하며 부자가 한 젊은 여인에게 다녀서 나의 거룩한 이름을 더럽히며 모든 단 옆에서 전당잡은 옷 위에 누우며 저희 신의 전에서 벌금으로 얻는 포도주를 마심이니라”(암 2:6-8)

신약성경

신약성경 역시 인간의 악함에 대해 처절하게 증언하고 있다. 복음서의 여러 곳에서 예수님이 장차 닥쳐올 끔찍한 일을 묵시록적으로 경고하는 장면이 나온다. “장차 형제가 형제를 아버가 자식을 죽는 데 내어주며 자식들이 부모를 대적하여 죽게 하리라. 너희가 내 이름을 인하여 모든 사람에게 미움을 받을 것이나 나중까지 견디는 자는 구원을 얻으리라.”(마 10:21-22). 또한 예수님은 회개하지 않는 도시들을 가혹하게 책망하시기도 했다. “화가 있을찐저. 고라신아 화가 있을찐저 벳새다야 너희에게서 행한 모든 권능을 두로와 시돈에서 행하였더면 저희가 벌써 베옷을 입고 재에 앉아 회개하였으리라. 내가 너희에게 이르노니 심판날에 두로와 시돈이 너희보다 견디기 쉬우리라.”(마 11:21-22)

로마서에서 사도바울은 자신의 안에 있는 죄에 대해 처절하게 절규한다. “내 지체 속에서 한 다른 법이 내 마음의 법과 싸워 내 지체 속에 있는 죄의 법 아래로 나를 사로잡아 오는 것을 보는도다. 오호라. 나는 곤고한 사람이로다. 이 사망의 몸에서 누가 나를 건져내랴.”(롬 7:23-24). 갈라디아서는 바울이 ‘죄의 법’이라고 불렀던 내용을 구체적이고 적나라하게 열거한다. “육체의 일은 현저하니 곧 음행과 더러운 것과 호색과 우상 숭배와 술수와 분냄과 당 짓는 것과 분리함과 이단과 투기와 술 취함과 방탕함과 또 그와 같은 것들이라.”(갈 5:19-21a).

야고보서는 인간의 입에서 나오는 악을 다음과 같이 섬뜩한 표현으로 표현한다. “혀는 곧 불이요. 불의의 세계라 혀는 우리 지체 중에서 온 몸을 더럽히고 생의 바퀴를 불사르나니 그 사르는 것이 지옥 불에서 나느니라. 여러 종류의 짐승과 새며 벌레와 해물은 다 길들므로 사람에게 길들었거니와 혀는 능히 길들일 사람이 없나니 쉬지 아니하는 악이요, 죽이는 독이 가득한 것이다.”(약 3:6-8)

인간 세상의 악한 모습은 시간의 흐름과 더불어 사라지지 않는다. 디모데 후서는 마지막 때의 사람들의 모습을 다음과 같이 기술한다. “사람들은 자기를 사랑하며 돈을 사랑하며 자궁하며 교만하며 훼방하며 부모를 거역하며 감사치 아니하며 거룩하지 아니하며 무정하며 원통함을 풀지 아니하며 참소하며 절제하지 못하며 사나우며 선한 것을 좋아 아니하며. . .”(딤후 3:2-3) 이런 경향은 인류의 종말이 이르러도 큰 변화가 없다. 때문에 요한계시록 마지막 장에는 새 예루살렘이 임할 때에도 여전히 “개들과 술객들과 행음자들과 살인자들과 우상 숭배자들과 및 거짓말을 좋아하며 지어내는 자”(계 22:15)들이 있어 심판을 받게 된다.

뿐만 아니라, 타락한 세계는 인간의 악에 국한되지 않는다. 자연 역시 타락의 굴레에서 신음하고 혼란과 파멸의 굴레에서 신음하고 있음을 성경은 증언한다. “피조물이 허무한데 굴복하는 것은 자기 뜻이 아니요 오직 굴복하게 하시는 이로 말미암음이라. 그 바라는 것은 피조물도 썩어짐의 종노릇한데서 해방되어 하나님의 자녀들의 영광의 자유에 이르는 것이니, 피조물이 다 이제 함께 탄식하며 함께 고통하는 것을 우리가 아나니”(롬 8:20-22)

성경이 우리에게 드러내 주는 인간과 세계의 악의 경험을 예술적으로 표현하려고 했던 예술가들이 있다. 그들의 예술을 ‘부정의 예술’이라고 불러도 무방하리라고 생각한다. 우리

의 관심사는 왜 그들이 세계와 인간의 '추함'을 드러내려 했는 가이다.

2) 부정의 예술

모든 예술이 아름다움만을 추구하지는 않는다. 성경이 일관되게 말씀하는 인간의 타락이나 죄의 비참한 현실에 대해 상당수의 예술가들은 고통과 소외와 고독과 절망에 대한 자신들의 경험을 시로 쓰고 그림을 그리고 조각하고 노래하고 춤춰왔다. 이런 경향은 악하고 불완전한 현실을 아름답게 장식하고 각색하는 예술은 진실한 예술이 아니라는 자각에서 비롯되었다. 19세기까지 예술가들이 대체로 동의해 온 예술은 프랑스어 'les beaux arts'나 독일어 'die schoene Kunst'라는 표현처럼 '아름다움'을 추구하는 예술이었다. 이러한 예술 개념은 B.C 4-5세기에 그리스에서 시작된 이래 몇 사람의 예외를 빼놓고는 서양의 예술을 지배해 온 개념이었다. 그러나 19세기 말에 들어와서 문학과 미술 분야에서 새로운 흐름이 나타났다. 이들은 이상적인 미를 추구했던 기존의 예술을 낫설고 불합리한 예술로 바꾸려고 했다. 탐미주의(Aestheticism), 데카당스(Decadence), 상징주의(Symbolism) 등의 문학운동과 노르웨이의 뭉크(Munch), 독일의 표현주의(Expressionism)와 청기사파의 추상미술(Abstract art), 프랑스의 초현실주의(Surrealism), 야수파(Fauvism), 입체파(Cubism), 다다(Dadaism) 등의 미술운동이 바로 그들이다. 우리는 이런 20세기 초의 아방가르드(avant-garde) 운동(레나토 포지올리, 1996:17-74, Charles Harrison, 1997:6-15)이나 20세기 후반의 포스트모던(postmodern) 예술운동(Hans Bertens, 1995:3-36, Eleanor Heartney, 2001:6-12)을 무조건 무의미하거나 저질적인 예술로 평가해서는 안된다.

『서양미술사』의 저자 E. H. 고프브리치는 뭉크나 표현주의 화가들이 왜 인간을 추하고 불안정한 모습으로 그렸는지를 설명해준다. 그들은 “인간의 고통과 가난, 폭력과 격정에 대해 아주 예민하게 느꼈고 그 때문에 그들은 미술에 있어서 조화나 미를 고집하는 것은 정직하기를 거부하는 태도에서 생겨나는 것일 뿐이라고 생각하는 경향이 강하던 것이다. . . [그들은] 인생의 가차 없는 현실들을 직시하고 불우하고 추한 인간들에 대한 연민을 표현하려고 했다. 예쁘장하고 매끈하고 세련된 냄새를 풍기는 것은 일체 피하고 '부르주아'의 현실적 또는 가상적 자기만족에 찬물을 끼얹는 것이 거의 그들의 체면에 관계되는 일처럼 되어 버렸다.”(E. H. 고프브리치, 1995:547) 이런 점에서 표현주의자나 초현실주의자의 현실에 대한 생각은 낙관주의적 모더니스트의 생각보다 성경에 훨씬 더 접근한다. 그래서 로크마커는 이들 아방가르드 화가의 예술관이 전도서를 닮고 있다고 본다. 전도자가 인간의 한계를 “인생의 마음에 악이 가득하여 평생에 미친 마음을 풀다가 후에는 죽은 자들에게 돌아가는 것”(전 9:3)이라고 보았던 것처럼 19세기의 세기말의 부르주아 사회의 부조리와 현대문명의 모순을 새로운 양식으로 표현하려고 시도했다. 그들에게는 사랑, 진실, 아름다움은 이 세상에는 현존하지 않는 것으로 보였다.(한스 로크마커, 1993:184)

IV. 인간의 예술적 반응

우리는 지금까지 예술이 성립하기 위한 근거를 기독교 신앙의 관점에서 찾아왔다. 그 결과 하나님의 근원적 아름다움과 하나님이 창조했으나 타락한 세계의 미(美)와 추(醜)가 그 조건이라는 사실을 발견했다. 이제 남은 한 가지가 있다면 그것은 이 세계를 경험하는 인간의 예술적 반응일 것이다. 사실 엄밀하게 말하면 세계의 아름다움과 추함을 경험하는 것도

인간의 예술적 반응의 결과이다. 인간은 자신이 경험하는 아름다움과 추함을 홀로 간직하지 않고 표현하려는 욕구를 가지고 있다. 물론 모든 사람이 이 욕구를 실제로 표현해 내지는 못한다. 예술경험을 전문적으로 재현하거나 제시해 내는 사람들을 우리는 ‘예술가’(artist)라고 부른다. 성경적으로 볼 때, 예술 행위를 하는 일, 그리고 예술가가 되는 일도 다른 모든 전문적인 직업 활동과 마찬가지로 하나님의 소명(God's calling)이다. 비록 예술가 자신이 이 소명을 허락한 하나님을 모르고 있을지라도.

이 장에서 우리는 인간의 예술적 반응에 대해 살펴 볼 것이다. 먼저 질문해야 할 것은 모든 인간에게 예술경험의 공통근거가 있는지, 있다면 그 것에 어떻게 기독교적으로 접근할 수 있는지의 여부이다. 두 번째의 질문은 예술 경험을 표현할 때, 양식(style)의 다양성에 관한 것이다. 세 번째의 질문은 예술가가 어떤 사상과 세계관을 가지고 예술경험을 하고 예술작품을 만들어 내는가의 문제이다. 기독교 신앙의 안목에서 예술을 평가할 때, 예술가의 세계관(worldview)의 문제는 그 예술작품의 최종적 가치와 의미를 평가하는 기준이 될 것이다.

1. 예술경험의 공통근거

과연 어떤 특정한 대상에 대한 예술경험을 할 때, 사람들의 반응에는 공통점이 있을까? 이 문제는 오랫동안 예술가들과 미학자들을 고민하게 만든 문제이다. 만일 이 물음에 확실한 대답을 할 수 있다면 예술과 예술경험에 대해 확고한 정의를 내릴 수 있기 때문이다. 18세기까지 예술경험은 곧 아름다움의 경험을 의미했고 따라서 미학의 역사는 아름다움의 근거를 찾기 위한 몸부림의 역사라고 해도 지나치지 않을 정도이다.

피타고라스가 균제와 조화, 즉 비례의 원리를 아름다움의 객관적 기준으로 제시한 이래, 미는 대체로 객관적인 질서와 조화의 원리로 정의되었다. 플라톤이나 플로티누스는 미를 “영원불변하는 이데아”로 생각했는가 하면, 정반대로 B. C. 5세기의 소피스트들은 “시각이나 청각에 즐거움을 주는 것”이라는 감각적인 정의를 했다. 아리스토텔레스는 “적당한 척도와 비례를 통하여”, “선하고도 즐거움(쾌감)을 주는 것”이라고 절충안을 제안했는가 하면 스토아학파는 “적당한 비례와 매혹적인 색채를 가진 것”이라고 정의했다. 중세 기독교신학에 가장 큰 영향을 준 아우구스티누스는 미를 “어울림과” 또는 “척도, 형체, 질서”로 규정했고 르네상스 초기의 알베르티는 “부분들의 조화와 통합”이라고 보았다. 미에 대한 객관적 정의는 르네상스 이후 까지도 지속되었다. 17세기 중엽 프랑스 화가 푸생은 “질서, 적절한 비례와 형태를 갖추었을 경우 미의 이데아는 내려와 육화된다”는 플라톤주의를 다시 외쳤는가 하면 건축가 블롱델은 조화야 말로 예술적 만족의 “근원이자 시작이며 원인”이라고 주장했다.(W. 타타르키비츠, 1999:158-165)

그러나 르네상스가 저물어 가고 근대가 시작되는 16세기부터는 예술의 정의에 대한 회의와 아름다움을 주관적으로 파악하려는 경향도 생겨났다. 매너리스트들은 미를 비례가 아닌, 정묘함(subtlety)이나 우아함(grace)으로 보기 시작했고 17세기 후반 프랑스의 건축가 페로(Perrault)는 아름다움이란 심리적 연상에 불과하다고 대답하게 주장했다. 이러한 주관주의는 영국의 허치슨, 엘리슨, 애디슨, 지라드 등의 계몽주의 미학자를 통해 더욱 진전되어 이제 아름다움은 개인의 ‘미감’(sense of beauty) 또는 취미(taste)의 문제가 되었다. 아름다움에 대한 객관주의와 주관주의의 틈바구니에서 18세기의 철학자 칸트가 『판단력 비

판』을 통해 미를 “인상이나 개념을 통해서가 아니라, 즉각적이고 보편적이고 무관심한 방법에 의해 주관적 필연성을 가지고 즐거움을 주는 것”이라고 종합을 시도했지만, 19세기의 낭만주의나 아방가르드 등의 고통과 추함의 미학을 막아내지는 못했다.(W. 타타르키비츠, 1999:158; 게트만 지페르트, 1995:97)

예술경험의 공통근거가 부정되는 방향으로 흘러온 서양 예술사의 흐름은 예술의 성립가능성을 묻는 기독교 미학의 입장에서도 난처한 일이 아닐 수 없다. 이 문제에 대한 대답을 찾기 위해서 우리는 종합적인 입장을 선택할 수밖에 없다고 생각한다. 종합적인 입장이란 하나님의 아름다움에서 근원하는 이 세계의 객관적 아름다움과 추함을 실재론적으로 인정하면서 동시에 그 것에 대한 예술경험이 역사의 변화와 주관적 차이에 의해 영향을 받는다는 입장이다. 이러한 태도는 서양미술사에서 화가 콘스타블(Constable, 1776-1837)이나 세잔(Cézanne, 1839-1906)이 가졌던 태도와 비슷하다. 그들은 실제 세계의 객관적인 미와 질서를 추구하면서도 주관적 진실을 포기하지 않고 자신의 독자적인 시각적 언어로 세계를 표현하려 했던 예술가들이었다. 그들이 추구했던 예술적 진실은 폴란드의 현상학자 로만 잉가르텐의 분석에 따르면 (1) 재현된 대상과 실제 사이의 상응관계, (2) 예술가의 관념을 적절하게 옮기는 것, (3) 성실성(sincerity), (4) 작품의 내적일치를 말한다.(W. 타타르키비츠, 1999:370) 예리하고 사려 깊은 기독교 미술비평가 로크마커가 이 점을 놓칠 리가 없다: “예술의 진실성이란 무엇인가? 그것은 물론, 예술은 실재의 복제여야 한다는 가정과는 무관하다. . . 예술은 실재, 즉 관찰되는 사물, 그것들 상호간의 관계, 그리고 정서적, 이성적 및 다양한 경로로 경험되는 인간적인 실재에 대한 해석이다. 예술은 언제나, 예술가 개인 또는 그가 속한 그룹이나 시대 등, 인간 편에서 절실하고 중요하며 가치 있다고 느끼고 체험한 것들을 표출하기 마련이다. . . 예술의 진실성은 대상의 정확한 묘사 여부로써 가릴 수 없다. 그것은 다만, 그 예술가의 통찰력이 풍부하고 견실하냐, 그가 정말 실재를 보는 바른 관점을 갖고 있느냐, 또는 그가 재현하려는 실재의 다른 측면, 다른 요소들 역시 곡해함 없이 정당히 다루고 있느냐 하는 여부로써만 가늠할 수 있다. 진리는 실재의 충만한 깊이, 영역, 의미와 관계가 있다.”(한스 로크마커, 1993:295-296; 리차드 해리스, 2003:153)

예술의 진실성, 동시에 그것은 표현양식의 다양성을 포함한다.

2. 표현양식의 다양성

예술은 이 세계가 보여주는 창조와 타락의 다양한 모습에 대해 항상 새롭게 반응해 왔다. 예술가는 그들의 반응, 즉 예술경험을 일정한 방식과 기법으로 표현해 왔다. 이 일정한 방식이 바로 ‘양식’(style)이다. 그러나 예술가는 무에서 예술작품을 만들어 내지 않는다. 이미 그들에게 주어져 있는 기존의 양식에서 출발한다.

예술의 역사는 시대마다 유행한 주도적인 양식들에 의해 형성되어 왔다. 서양문명의 발상지인 이집트, 메소포타미아, 크레타는 각자 독특한 예술양식을 만들어 냈으며 그들의 영향 아래 그리스 예술이 시작되었다. 그리스 건축은 도리아, 이오니아, 코린트 양식으로 변형되면서 전개되었고 그리스의 조각과 건축을 열심히 모방한 로마인들에 의해 헬레니즘 양식이 꽃을 피운다. 로마 제국이 기독교를 받아들이면서 새로운 비잔틴 양식이 찬란하게 발전했고 중세초기의 로마네스크양식을 거쳐 중세의 전성기를 고딕양식이 장식했다. 르네상스와 더불어 유럽은 회화와 건축에서 새로운 양식, 즉 르네상스 양식이 자리 잡았다. 이어서 매

너리즘, 북유럽 르네상스, 바로크, 로코코를 거쳐 19세기까지 신고전주의, 낭만주의, 사실주의, 바르비종파, 인상파 등의 수많은 양식이 새롭게 형성되고 사라지곤 했다. 20세기에 들어와서는 이미 살펴본 대로 아방가르드 운동에 의해 다양한 양식의 예술이 공존하게 되었다. 이처럼 예술의 양식은 역사 속에서 끊임없이 새롭게 형성되고 변화되어 왔다. 시대의 변화와 함께 창조적인 예술을 추구하는 예술가들은 항상 새로운 양식들을 시도함으로써 예술 자체의 변화를 가져왔다. 양식의 변화는 예술이 존재하는 한 계속될 것이다.

현대의 미학자들은 이러한 양식의 다양성(diversity of styles)을 인정하고 각각의 양식 안에서 예술적 우수성(aesthetic excellence)을 찾으려 한다. 기독교철학자 니콜라스 월터스토르프도 이러한 경향에 동의 한다: “오늘날의 제도권 예술을 형성시켜준 결정적인 요소는 어떤 범례적인 양식을 가진 이상적인 작품들을 참고해서 예술적 판단을 내리는 관행을 포기한 것이다. 반면에 다양한 양식에서 예술적 우수성이 발견될 수 있다는 새로운 확신이 자리잡았다.”(Nicholas Wolterstorff, 1980:47) 로크마커에게 양식은 예술가의 숨씨와 기술뿐만 아니라, 그의 예술의 정신적 내용을 구성하는 요소이다. 그래서 그는 “예술품의 표현이 예술적 형식 그 자체에 있는 것처럼 양식도 내용의 일부이다. 한 예술가가 지닌 스타일(양식)은 다른 스타일로 대체될 수 없는 것이라고 말할 수 있다. 왜냐하면 예술가 자신이 바로 하나의 양식이기 때문이다”(한스 로크마커, 2002:75)라고 주장한다. 물론 한 예술가의 양식은 변할 수 있다. 그러나 로크마커의 주장처럼 양식의 변화는 예술가 자신의 동기와 목적의 변화를 동반하는 경우가 많다. 예를 들어 어떤 예술가가 새로운 양식을 채택한 이유가 빨리 명예를 얻거나 돈을 벌기 위해서라면, 그의 작품의 양식의 변화는 예술의 정신과 내용을 변화시켰다고 볼 수 있다. 따라서 양식의 우수성의 평가는 예술의 기술적 측면이나 창조성뿐만 아니라, 다음에 이야기 할 예술가의 세계관과도 관계가 있다.

3. 예술가의 세계관

예술을 표현하는 양식의 시대적 변천과 예술가 개인의 주관성이 빚어내는 예술의 다양성에는 그 시대의 ‘시대정신’(Zeitgeist)과 개인의 ‘사상’(thoughts) 내지 ‘세계관’(worldview)이 들어있다. 어떤 예술을 평가할 때, 바로 그 정신적이고 사상적인 핵을 지나친 채 평가할 수는 없다. 무엇보다도 기독교 신앙의 눈으로 예술을 평가할 때는 더욱 그러하다. 미술 작품의 경우, 작품의 양식과 형태와 색깔에는 미술가의 정신이 내면화 되어있다. 예술가가 가지고 있고 표현하고자 하는 허무, 탐욕, 증오든지 아니면 사랑, 희망, 구원이 작품에 배어있다는 뜻이다. 예술이 우리의 삶과 분리된 것이 아니라면, 예술에 대한 마지막 평가 기준은 삶에 대한 애정과 사랑, 희망과 구원이 되어야 한다. 이런 ‘구속적인’(redemptive) 예술관에서는 작품의 기술적 완성도나 양식의 참신성이나 지명도에 관계없이 작품이 함의하는 세계관을 비판할 수 있다.

캐나다 ICS의 예술철학자 켈빈 시어빌드는 최근의 책에서 반 고흐(Van Gogh, 1853-1890)의 “구두”(1886)라는 작품과 초현실주의자 마그리트(Magritte, 1898-1967)의 “붉은 모델”(1935)을 비교하면서 ‘구속적 예술성’(redemptive artistry)의 예를 설명한다. 고흐가 그린 농부의 낡은 구두는 결코 아름답지 않지만, 농부의 기쁨과 고통, 애환을 느끼게 해주면서도 삶의 진지함으로 우리를 이끈다. 반면에 마그리트가 그린 구두는 사람의 발과 구두의 두 이미지가 중첩되어 하나의 이미지가 된 괴상한 물체이다. 시어빌드는 마그리

뜨의 작품의 창조성과 장르적 성취를 높이 평가하면서도 그 그림이 일으키는 놀람과 재미가 잠깐 우리에게 강한 인상을 주지만, 결국 그 이상 아무 의미도 주지 않는 사소함과 하찮음으로 끝나버린다고 평가한다. 마그리트의 괴상한 구두-발은 결국 환상적인 키치(kitsch)에 불과하다는 것이다.(Calvin Seerveld, 2000:101-102)

구속적 세계관으로 볼 때, 더 뚜렷한 대조를 발견할 수 있는 경우는 피카소와 루오의 작품이다. 20세기 미술의 대부 피카소의 “아비뇰의 처녀들”(1907)은 입체파 운동의 서막을 알리는 획기적인 그림이다. 그러나 표정 없는 다섯 여성의 나체는 인격을 가진 인간이 아니라, 단지 그림의 대상이라는 의미만 얻는다. 더구나 오른쪽의 두 여성의 얼굴은 아프리카의 가면의 모습이다. 피카소에게 두 여성들은 더 이상 아름다움이 아닌, 인간의 어두운 모습을 보여주는 상징이다. 따라서 그녀들은 새로운 방식의 회화의 모델이라는 것 이외의 의미는 없다. 경건한 가톨릭 신자인 루오(Rouault, 1871-1958)도 파리 뒷골목의 창녀들을 그렸다. 그러나 그는 그녀들의 모습에서 인간의 비참을 느꼈고 그림을 통해서 그녀들의 수치와 고통을 드러내려 했다. 루오는 못생기고 피곤한 모습의 창녀들을 그림으로써 그의 동정심을 표현했다.(William A. Dyrness, 1971:141) 루오는 마찬가지로 재판에서 판결을 받은 죄인들과 파리의 어릿광대, 그리고 고난당하는 예수 그리스도를 그렸다. 피카소의 그림은 인간에 대한 관심을 의도적으로 단절한다. 그의 그림은 당시의 피카소의 세계관과 인간관을 반영한다. 반면에 루오는 인간에 대한 관심을 불러일으킨다. 이 점이 루오의 예술이 가진 구속적 예술의 성격이다.

구속적 세계관은 기독교 예술을 비판적으로 평가할 때도 적용된다. 그림으로써 우리는 더욱 자기 비판적이 된다. 성경의 소재를 그렸다고, 또는 예수 그리스도라는 단어를 가사에 넣었다고 기독교 예술의 우수성을 보장받는 것은 아니다. 그래서 로크마커는 예술이 기독교적인지, 아닌지를 결정하는 기준은 성경에 나오는 전형적인 기독교의 주제를 그렸느냐에 달려있지 않고 그 작품에 담긴 ‘정신’(spirit)이라고 주장한다. 그 작품이 재현하고 있는 세계에 대한 이해가 진정으로 성경적이냐가 평가의 기준이라는 것이다: “그러나 예술에서 기독교성을 결정짓는 것은, 채택된 주제(theme)가 아니라, 거기 담긴 정신(spirit)이다. 다시 말해, 그 예술이 투사하고 있는 실재에 대한 이해와 지식이 진정 성경적이냐가 관건이다.”(한스 로크마커, 1993:283)

V. 마무리에

지금까지 우리는 오늘날의 예술을 기독교 철학의 안목에서 접근해 보았다. 우리는 예술의 근원을 창조주 하나님의 아름다움에서 찾았다. 하나님의 아름다움은 비가시적이고 비물질적이기 때문에 그분의 완전성과 영광으로 우리에게 나타났다. 예술이 하나님의 아름다움에 의해 가능해진다면, 예술도 아름다워야 한다. 그러나 우리의 예술경험은 세계경험과 더불어 일어나므로, 창조와 타락이 공존하는 세계에 대한 예술경험은 아름답기도 하고 추하기도 하다. 타락한 세계는 부정의 예술을 낳는다. 계몽과 과학의 발전과 정반대로 인간의 예술경험의 역사는 이 세계의 추함에 점점 더 눈을 떠왔다. 이 예술이 아방가르드 이후의 예술이다. 그렇다면 이 예술을 어떻게 볼 것인가? 부정의 예술이 모두 타락한 예술은 아니다. 다만 그 예술이 세계에 대한 어떤 반응으로부터 나왔느냐가 문제가 된다. 기독교 신앙으로 접근할 때, 예술과 예술경험에 대한 이해의 어려움에도 불구하고 객관적이면서도 주관적인

진실을 추구하는 예술, 양식의 다양성 속에서 우수성을 찾아 낸 예술, 그 속에 생명과 구속의 세계관을 담은 예술이 진정한 예술일 수 있다.

기독교학문 공동체 안에서 기독교와 예술 사이에 다리를 놓는 ‘아름다운’ 시도들이 활발해 지기를 바라면서 그동안 앞서서 복음주의 신학계에서 신학적 미학 연구의 징검다리를 놓으신 분들(정성구, 1994; 주도홍, 2001; 정종성, 2004)께 대한 감사와 더불어 부족한 이 글을 마무리하려 한다.

참고문헌

- 게트만 지페르트, 『미학입문』, 공병혜 역 (서울: 철학과 현실사, 1995).
- 기욤 카스그랭 외, 『베르메르』 (창해ABC북), 이승신 역 (서울: 창해, 2001).
- 레나토 포치올리, 『아방가르드 예술론』, 박상진 역 (서울: 문예출판사, 1996).
- 리차드 발라데서, 『신학적 미학』, 손호현 역 (서울: 한국신학연구소, 2001).
- 리차드 해리스, 『현대인을 위한 신학적 미학』, 김혜련 역 (서울: 살림, 2003).
- 먼로 비어슬리, 『미학사』, 이성훈, 안원현 역 (서울: 이론과 실천, 1987).
- 신응철, 『캣시러의 문화철학』 (서울: 한울 아카데미, 2000).
- 아브라함 카이퍼, 『칼빈주의 강연』, 김기찬 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2002).
- 아서 단토, 『예술의 종말 이후』 (서울: 미술문화, 2004).
- 에밀 두메르그, 『칼빈 사상의 성격과 구조』, 이오갑 역 (서울: 대한기독교서회, 1995).
- E. H. 고프리치, 『서양미술사』, 최민 역 (서울: 열화당, 1995).
- W. 타타르키비츠, 『미학의 기본개념사』, 손효주 역 (서울: 미술문화, 1999).
- 정성구, “칼빈주의와 예술”, 『박아론 박사 화갑기념 논총』 (1994)
- 정종성, “알을 깨는 두가지 방법: 신학적 미학의 부활을 위한 개혁주의의 반성과 과제” 『기독교신학저널』 제6권 (2004) 게재예정
- 존 칼빈, 『기독교강요 (상)』, 원광연 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2003).
- 주도홍, “쉐퍼의 아름다운 영성이해”, 『21세기 문화와 개혁신앙』, 한국개혁신학회 논문집 9 (2001)
- 진 에드워드 비이스, 『그리스도인에게 예술의 역할은 무엇인가?』, 오현미 역 (서울: 나침반, 1994).
- 한스 로크마커, 『현대예술과 문화의 죽음』, 김유리 역 (서울: IVP, 1993).
- 한스 로크마커, 『예술과 그리스도인』, 김현수역 (서울: IVP, 2002).
- 해럴드 베스트, 『신앙의 눈으로 본 음악』, 하재은 역 (서울: IVP 1995).
- 허버트 리드, 『예술이란 무엇인가』, 윤일주 역 (서울: 을유문화사, 1991).
- 헨리 채드윅, 『초대교회사』 (서울: 기독교문서선교회, 1999).
- Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).
- Calvin Seerveld, *Bearing Fresh Olive Leaves* (Toronto: Tuppence Press, 2000) Charles Harrison, *Modernism* (London: Tate, 1997).
- Claus Westermann, *Genesis 1-11*, *Biblicher Kommentar AT*, 2. Aufl. (Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1976).
- Eleanor Heartney, *Postmodernism* (London: Tate, 2001),
- Ernst Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture*, ed by Donald Verene (New Haven/London: Yale Univ. Press, 1979).
- E. T. Oakes S.J., *Pattern of Redemption* (N.Y.: Continuum, 1994).
- Gene E. Veith, Jr., *The Gift of Art* (Downers Grove, Ill.: IVP, 1983).
- Hans Bertens, *The Idea of the Postmodernism* (London/N.Y.: Routledge, 1995).
- Hans U. v. Balthasar, "In Retrospect", J. Riches(ed.), *The Analogy of Beauty: The Theology of Hans Urs von Balthasar* (Edinburgh: T & T Clark, 1986).
- J. O'Donnell S.J., *Hans Urs von Balthasar* (London: Geoffrey Chapman, 1992).

- John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. by John T. McNeil (Louisville: Westminster John Knox Press).
- Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik II, 1*, (Zuerich: Theologischer Verlag, 1940).
- Kenneth A. Mathews, *Genesis 1-4:26*, NAC (Nashville: B & H Publishers, 1996).
- Kurt Gallig(hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tuebingen: J.C.B.Mohr, 1963).
- Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).
- Nicholas Wolterstorff, *Art in Action* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).
- Peter C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC (Waco: Word Books Publisher, 1983).
- Richard Harris, *Art and the Beauty of God* (London: Mowbray, 1993).
- Victor Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990).
- Wayne Grudem, *Bible Doctrine*, ed. by Jeff Purswell (Leicester: IVP, 1999).
- William A. Dyrness, *Rouault: A Vision of Suffering and Salvation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971)
- William A. VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis Vol. 2* (Grands Rapids: Zondervan, 1997).