

기독교 역사학은 어떻게 가능한가?

이흥기 (기학연 역사연구모임, 서울대 국사학과 박사수료)

I. 들어가며

기독인이 지녀야 할 역사관, 기독인 역사학자가 가져야 할 역사관 내지 연구방법론은 무엇일까. 필자는 이 질문에 앞서 믿음을 가진다는 것은 한 사람 내지 한 역사가에게 무슨 의미이며, 어떤 변화를 가져오는지 돌아보는 것이 우선이라고 생각한다. 어쭙잖지만 문제제기의 소재로 필자의 예를 들어 보겠다.

1997년 말 대학원 석사논문을 준비할 무렵 ‘예수님’을 만나게 된 필자에겐 모든 것이 새로웠다. 학부 시절 한국근현대사에 관심이 많았던 필자는 지배자의 부정과 비리를 폭로하는 한편, 금기시된 억압된 자에 대한 기록을 발굴해서 발표하는 것을, 마치 억압된 자들이 쓴 누명을 풀어주는 탄원서나 선언서를 세상에 선포하는 것인 양 여겼었다. 과장되게 표현하자면 일제시대의 연구는 독립운동의 연장이요, 현대사의 연구는 민주화운동의 연장으로 보는 식이었다. 물론 대학원에서 좀 더 객관적이고 공정한 서술을 위한 폭넓고 깊은 사료의 섭렵과 통찰력을 요구받게 되면서 면밀하지 못한 ‘편들기식’ 연구는 삼가야 한다는 생각은 하게 되었지만, 모든 역사서술에 일정한 신념이나 가치관이 자리잡고 있다는 생각에는 변함이 없었다. 그러나 신앙을 가지게 되면서 계급해방이나 민족해방을 나름대로 최고의 가치로 받아들이고 ‘싸우며’ 닦아왔던 스스로의 ‘의’가 얼마나 위선적이고 허술한 것인지 인정할 수 밖에 없었다. ‘끝없는 이기심과 탐욕으로 얼룩져 있는 기독교권’을 상대하기는커녕 나 한사람의 이기심과 탐욕을 이겨내기도 버거웠었다. 하나님의 최후 심판까지 가지 않더라도 ‘죄 없는 자가 먼저 돌로 치라’는 예수님의 말씀 한마디는 소수 선각자와 민중이 재판관이 되는 ‘역사의 심판대’를 회의하게 만들고 있었다. 더욱이 정죄와 판단, 분석의 대상이었던 사람을 두고 ‘적’까지도 사랑하라는 명령 앞에서는 역사 연구의 가장 기본적인 전제라 할 수 있는 ‘인간관’ 자체가 변해야 될 것 같다는 혼란을 느낄 수 밖에 없었다. 또한 전지자이신 하나님 앞에서 누구도 자신의 연구결과를 절대적으로 ‘객관적이고 공정한’ 지식이라 내어놓을 수 없으리라는 것도 자명했다. 더우기 진리와 실재에 대해 부인하는 포스트모더니즘의 비판이 근대사 연구의 핵심 화두인 근대성과 식민성, 민족주의를 향해 쏟아지는 상황이었기에 과연 내가 무엇을 근거로, 어떠한 관점과 자세로 연구할 수 있을지 심한 혼돈과 회의를 겪을 수 밖에 없었다.

신앙으로 인한 한 개인 내면의 변화는 이처럼 연구자의 위치, 역사와 역사연구의 목적과 동기, 인간관 모두에 영향을 미칠 수 있다. 그가 회심 이후 자신의 삶의 영역 전반에 대한 예수님의 주권(lordship)을 인정하고 내어드리는 정도만큼, 그가 거하는 하나의 우주로서의

세계관은 변화를 겪게 될 것이고, 그에 따라 개현되는 인생의 양상과 결과도 달라질 것이다. 이 과정은 순탄하지 않다. 사단이 장악한 세계관들을 통해 인생의 본질과 목적에 대해 던지는 날카로운 질문들의 포화 속에서 찾아가야 하는 길이기 때문이다. 기독교 역사관을 추구하고 역사서술을 시도해야 하는 역사가도 이러한 전쟁의 와중에 서 있다.

이 글은 기독교 세계관에 근거해 기독교 역사학을 모색하기 위해 역사연구모임 차원에서 그동안 함께 고민해온 것들을 필자 개인의 해석적 견지에서 정리하고 제안해 본 것이다. 따라서 필자의 독특한 견해보다는 기존의 성과에 근거하여 기독교 세계관을 어떻게 역사연구와 서술에 연관지을 수 있으며, 이에 따라 대두되는 연구 과제가 무엇인지를 제기하는데 목적을 두었다. 이 글이 최소한의 균형감과 깊이를 가지고 있다면 이는 기독교 세계관과 역사학에 대한 국내외 저서 저자들과 이들 저서를 가지고 지난 5년간 토론해온 역사분과 모임 회원들의 통찰력 덕분일 것이다.¹⁾

II. 최근 역사서술의 철학과 기독교적 조망

1. 역사적 실재에 접근할 수 있는가

통상 역사학이 연구대상으로 삼는 ‘실재’(reality)는 과거의 모든 인간활동을 포함한다.(로널드 웰즈, 1995:16) 그러나 근대 역사학 내부에는 이에 대한 접근을 둘러싸고 객관주의와 주관주의 간의 치열한 대립과 상보작용이 있었다. 더 나아가 20세기 후반에는 실재의 상정 자체도 여지없이 의심하는 포스트모더니즘이 반격해왔다. 1990년대 후반 한국의 역사학계 역시 지난 세기 역사의 전개와 이를 조망한 사관과 방법론을 되돌아보며 새로운 모색을 해야 한다는 과제에 직면했다.²⁾ 특히 서구에서 1980년대 풍미한 ‘포스트모더니즘’ 논쟁은 다양한 지적 자극을 주었다. 서구 역사학계의 경우, 1970년대 전후로 확산되기 시작한 ‘포스트모더니즘’의 영향으로 객관적이고 가치중립적인 역사 연구에 대한 확신이 도전받고 있었다.(데이빗 베빙톤, 1990:293-303)³⁾ 포스트모더니즘의 주장은, 신은 없으며 신의 존재를 전제로 한

1) 기학연 역사연구모임은 2001년 하반기부터 시작되었다. 그 이전 서울대에서의 기독교 역사관 모임의 과정은 이흥기, 기학연 역사분과로의 재정립을 위해-지난 4년간 밝아온 고민의 흔적들을 정리하며, 기독교학문연구소 소식지 71호, 2001년 7,8월호에 정리되어 있다.

2) 한국의 역사학계에서도 포스트모더니즘 논쟁을 통해 나름의 ‘새로운 역사학’의 상을 잡아가고 있다. (김기봉 외, 포스트모더니즘과 역사학, 2002, 푸른역사 참조. 이 책은 2001년 제44회 전국역사학대회 조직위원회 추천패널 <포스트모더니즘과 역사학>이 발단이 되어 국내 역사학계에서의 관련 논의를 모아낸 것이다). 이를 거칠게나마 정리해보면, 1) 연구자의 주관성 내지는 가치관이 역사서술에 개입된다는 점을 인정하고 연구자와 연구성과의 객관성을 제한적으로 봐야 한다는 점, 2) 사료면에서 그동안 주관성의 개입이라는 면에서 소홀히 대해졌던 구술자료와 연대기의 부족이라는 점에서 소홀히 대해졌던 민속자료 등에도 비중을 두고 이용해야 한다는 점, 3) 거시적 접근에 못지 않게 미시적 접근의 효용성과 가치를 인정해야 한다는 점 등이 대체로 인정되었다고 볼 수 있다.

3) 베빙톤은 1990년 개정판을 내면서 ‘후기’를 덧붙여 순환론적 역사관, 기독교 역사관, 진보사상, 역사주의, 마르크스주의 역사관에 이어 ‘포스트모더니즘’ 역사관을 과거를 이해하는 새로운 방식의 한 차원으로서는 거론하고 있다. 그는 그 기원을 20세기 초 아방가르드 문학과 철학인 ‘모더니즘’으로 보고 그 영향력이 퇴색하지 않고

형이상학과 우주의 질서도 없고 말과 사물의 상응관계도 없다는 니체의 신념을 기반으로 하여, 나아가 ‘신’은 물론 신을 부정한 인간 역시 스스로에게 기준이나 척도가 될 수 없다는 것을 입증하려 했다. 기실 인간 이성의 합리성과 진보에 대한 믿음은 두 차례에 걸친 세계대전을 시작으로 하여 60·70년대를 통해 겪은 서유럽 내부의 좌절, 나아가 1990년대 세계의 절반을 차지하던 공산권의 붕괴를 통해 설 곳을 잃어가고 있었다. 포스트모더니즘은 문학과 예술 분야에서 먼저 과급되었다. 근대 역사학에 대해서는 1) 언어는 불완전하므로 사료 역시 유동적이고, 따라서 이를 통해 역사가가 실재에 접근하여 객관적인 역사상을 구성한다는 것은 허구이며, 2) 따라서 역사서술의 오랜 관행인 ‘인과론’은 역사가의 자의적인 연관에 불과할 수 있고, 3) 근대 역사학이 객관적 실재의 핵심으로 구조를 상징하고 이를 설명하기 위해 ‘신분’, ‘계급’과 같은 중심개념을 사용한 것은, 다양한 사회적 정체성의 존재를 무시한 것이라고 보아 비판했다. 그러나 다른 분야보다 사실과 허구의 변별을 중요시하는 역사학, 특히 인간의 과학적 사료비판 능력에 대한 신뢰를 전제로 한 객관적 역사상의 구성을 추구하는 근대 역사학 분야에서는 ‘근대성(modernity)’의 이상이 현실 체제 차원에서 부정되는 과정을 목도하고서야 적극적으로 모더니즘에 대한 응답에 나선 것으로 보인다. 1990년대 ‘포스트모더니즘’에 대한 영미의 실증적 역사학계의 논란을 정리하면서 비교적 체계적인 답변을 시도한 리처드 에번스는 『역사학을 위한 변론』(In Defence of History)을 통해서 2)와 3)의 비판을 긍정적으로 받아들였다. 그러나 1)에 대해서는 사료를 구성하는 언어는 자의적인 것이 아니라 현실과의 직접적인 상호작용에 따라 만들어진 것이며, 이러한 사료를 퍼즐의 조각처럼 맞추어야 하는 역사연구에서는 각각의 조각은 역사가의 상상에 따라 자의적으로 조합되기보다는 오히려 역사가의 ‘상상력을 발휘하는데 꽤나 심각한 제약을 가한다’고 반박했다. 이는 절대적 상대주의를 비판, 실재의 객관적 존재를 인정하되 완벽한 접근이 불가능함은 인정하면서 실재에 대한 접근 절차의 객관성을 추구하려는 자세라고 볼 수 있다.⁴⁾

근대 역사학이 ‘과신’한 객관성과 이에 따르는 중립성 문제는 이미 근대 역사학 내부에서도 지적되어 왔던 문제였다. 가장 널리 알려진 카의 정의에 따른다고 해도 주관성은 역사를 재구성하는 과정에서 엄연히 작용하는 필수요소로 받아 들여졌다.⁵⁾ 기실 근대 역사학의 실증적 방법론을 받아들인 성실한 전문 역사학자라면, 그만큼 앞서의 리처드 에번스처럼 시대와 지역을 넘나들면서 자신이 발견한 사료 퍼즐 한 토막 한 토막을 어디에 끼울 것인지 고민을 했었을 것이다. 그러나 이들의 작업이 대중들이 참여하기 어려운 전문적인 것이라는 인식과, 그 작업 결과가 점차 공교해지고 사회적 권위를 얻어 객관성의 신화가 만들어지면

1980년대에 확산된 것으로 보았다. 이 글은 베빙톤의 견해에 따르나 일단 1970년대 이후 1980년대를 풍미한 모더니즘의 조류를 지칭하기 위해 ‘포스트모더니즘’이라는 용어를 사용하고자 한다.

4) 근대 역사학에 대한 포스트모더니즘의 비판과 이에 대한 리처드 에번스의 반론에 대한 평가는 이영석, 『역사학을 위한 변론, 그 이후』, 김기봉 외(2002), 『포스트모더니즘과 역사학』, 푸른역사를 참조

5) 카는 ‘역사적 사실’은 역사가가 현실의 자신의 의도에 따라 선택한 것이라는 점을 명시하면서, 역사를 과거와 현재와의 대화라고 정의하였다. 한편 이는 중국과 한국의 전통적인 유교적 역사학에서도 지적되어 왔던 문제였다. 많은 사료가 대부분 승리자의 기록이므로 이를 읽을 때는 냉정한 비판이 필요하며, 역사적 사건의 성패가 동기의 선악과 직결되지 않는다는 생각이 그것이다.

서, ‘포스트모더니즘’의 펜이 마치 근대 역사학의 모든 결과가 ‘주관성’의 문제를 전혀 고려하지 않는 오만한 지적 산물인 양 비판할 수 있는 여지가 나타난 것으로 보여진다.

역사의 실재에 접근하기 위해 진자처럼 객관주의와 주관주의를 오가는 이러한 역사학의 흔들림은 최근의 일만이 아니다. 데이빗 베빙톤은 과연 실재에 어떻게 접근할 수 있는가, 즉 역사학 서술의 방법론이 인간의 본성에 대한 이해, 즉 인간학의 전제에 따라 달라진다고 보았다.(데이빗 베빙톤, 1997) 그는 역사서술의 철학을 실증주의와 관념론으로 대별하여 양자가 전제한 인간관을 설명했다. 전자는 인간을 자연의 일부로 다루어 ‘사물과 동일한 것(thinghood)’으로 끌어내리고 자연에 대한 연구와 같이 냉정하게 거리를 두고 대상화하여 접근하면 인과율을 찾아낼 수 있고 나아가 일반화를 할 수 있어 역사서술이 실재에 일치(correspondence)해야 한다고 보는 입장이며, 후자는 인간을 자연과 구별된 것으로 다루어 인간을 독특한 자리로 끌어올려 인간은 인위적 일반화에 종속되지 않는 자발성을 가지고 행위하므로 연구자가 연구대상인 인간에 대해 인격적으로 공감하여 직관에 의해 그 의도를 이해할 수 밖에 없고, 서술은 실재에 부합(coherence)하는 것이 최선이라는 입장이다. 또한 사회학의 오랜 논쟁점인 구조와 개인(행위) 문제와 관련해 전자는 인과율에 따른 예측 가능성에 무게를 두어 구조 중심의 결정론에 기울어 있고, 후자는 인간의 자유의지에 따라 제약되지 않는 행동에 더 의미를 둔다.

베빙톤은 이러한 대립적 입장이 인간이 가진 양면성의 각 단면만을 전제로 삼은 데서 생겨난 것이라고 보았다. 환경에 의해 조성도 되고 환경 조성자도 될 수 있는 인간의 양면성이 역사가가 사용하는 기법의 양면성을 설명해 준다고 했다. 기독교의 관점에서 본다면 그 양면성은 인간이 ‘피조세계의 한 부분’이면서, 동시에 신의 선택으로 인해 신의 형상을 닮아 자유의지와 자발적 창의성, 피조계를 다스릴 권한을 부여받았다는 데에 있다는 것이다. 달리 말한다면 인간은 자연과 동일시 될 수 있는 대상적 측면(흙으로 빚어진 피조물로 환경(사회, 자연)에 의해 주조되는 측면을 가짐)과 주체적 측면(하나님 형상을 부여받아 신과 인격적 관계를 맺으며 환경(사회, 자연)을 대상화하여 행위를 하는 측면을 가짐) 모두를 지니고 있는 셈이다. 베빙톤은 이러한 기독교의 인간론을 바탕으로 하되, 두 역사학 방법론들을 어정쩡하게 혼합하기보다 그 긴장성을 인식하고 허용하면서 이용할 것을 제안한다. 비록 실제 연구에서 어떻게 이용할지에 대한 대안은 제시하지 못하고 있지만 필자는 이러한 베빙톤의 설명이 기독교 역사학이 전제할 수 있는 기독교 인간론이라고 생각한다.

그렇다면 기독교 역사학은 포스트모더니즘의 반론에 대해 어떤 입장을 취할 수 있을까. 기독교 역사학은 객관주의와 주관주의 양자가 가진 공통점을 옹호할 수 있다. 크게 보아 연구대상으로서 객관적 실재는 존재하고 있으며, 일치나 부합이나의 확신에 대한 차이는 있으나 실증이 어느 정도 가능하다는 점이다.⁶⁾ 반면 포스트모더니즘은 객관적 실재가 없으며, 실증도 불가능하다는 전제에서 출발하여, 오로지 그 생명력과 존재이유를 ‘해체’에서 찾고 있어 절대적 상대주의에 급격히 경사하는 것으로 보인다. 따라서 포스트모더니즘과 관련해

6) 실증의 방법면에서 전자가 인과율적 분석을, 후자가 박학주의적 고증을 보다 선호한다는 차이점은 있다고 본다.

기독교 역사학은 근대성과 객관성에 대한 절대적 신념에 회의를 하며 연구자의 주관성에 따라 다양한 해석이 가능하다는 점에서는 동의를 하지만, 엄연한 연구 대상으로서 객관적 실재가 존재하며 연구자가 제한적이거나 실증의 능력을 가지고 있음을 인정한다는 점에서 포스트모더니즘의 무제한적 해체에 반대해야 한다.

2. 최근 기독교적 역사관 · 역사서술의 모색

베빙톤의 지적과 같이 역사 학계의 일반적 규범은 인간과 인간의 인식능력만을 과신하여 200년 가까이 하나님에 대한 언급을 허용하지 않았다.(데이빗 베빙톤, 1997:289) 세기말 이래의 포스트모더니즘은 나아가 그나마 제한적인 인간의 인식능력마저도 불신하려 한다. 이는 멀리 중세 교회의 이원론과 그에 따른 세속주의의 발흥에 따른 결과라고 할 수 있다.(리처드 미들톤 · 브라이언 왈쉬, 1997:140-142) 종교 개혁 이래로 개진되어온 개혁주의의 성과도 꾸준했지만 세속주의와 그 경향 속에서 자라난 진보사상과 역사주의라는 역사관에 포위되어 있었다. 교회의 이원론은 광범한 기독교인이 실증주의와 진보사상이라는 세계관에 대해 밀착, 의존하는 것을 사실상 허용했다. 자연히 역사관에서 섭리적 관점이 설 자리는 점점 줄어들었다.

그러나 20세기 두차례에 걸친 세계 대전 이후 이상향으로서의 근대성에 대한 기대가 사그라들면서 기독교사가들은 ‘진보사상’과 ‘실증주의’와 같은 ‘멍에’를 지지 않기로 결심하고 기독교 세계관에 입각한 역사서술을 본격적으로 시도하기 시작했다.(데이빗 베빙톤, 1997:274-284)⁷⁾ 베빙톤에 따르면 그 포문은 허버트 버터필드의 『기독교와 역사』(1949), 라인홀트 니버의 『신앙과 역사』(1949)에 의해 열렸다. 허버트 경은 전문적 역사가가 (앞서 베빙톤의 용어를 빌린다면) 관념론과 실증주의의 접근 방식을 다 사용할 수 있으며, 여기에 섭리적 접근 방식도 공존할 수 있다고 보았다.⁸⁾(데이빗 베빙톤, 1997:277) 니버 역시 인간의 역사는 필연과 자유의 복합물이라고 하여 베빙톤이 적시한 관념론과 실증주의의 노선을 동시에 따르면서 조사해야 할 대상이라고 보았으며, 섭리는 역사과정 위에 신비롭게 작용하는 것으로 간주했다. 베빙톤은 이처럼 앞선 기독교 역사가들의 방법론에서 ‘관념론’과 ‘실증주의’의 대별과 이 양자의 기독교적 관점에서의 결합이라는 역사서술의 철학을 규명할 아이디어를 얻은 것으로 보인다. 나아가 그는 자신의 저술에서 다른 역사관의 유형들 가운데 기독교 역사관을 유형화하면서 이를 바탕으로 나름의 기독교 역사서술 방략을 제시했다.

베빙톤은 신구약 성경을 통해 1) 하나님이 심판과 자비와 같은 행위를 통해 역사에 개입하여, 2) 역사를 심판과 구속이라는 목적을 향해 일직선으로 인도하시고, 3) 자신이 계획한

7) 데이빗 베빙톤(1997), 『역사관의 유형』, IVP, pp. 274~284. 이하 20세기 중반 이후 기독교 역사관 · 역사서술의 모색에 대한 서술은 국내에 번역된 기독교 역사관 관련 저술 중, 1979년 출간된 위의 베빙톤의 책과 1984년 출간된 맥킨타이어 등의 『기독교 신앙과 역사 인식』(History and Historical Understanding, 한국 솔로몬), 1989년 출간된 로널드 웰즈의 『신앙의 눈으로 본 역사』(History through the Eyes of Faith, 한국 IVP) 등의 내용을 정리한 것이다.

8) 그는 기차를 타고 목적지에 다다른 여행자에게 ‘당신이 왜 지금 여기 있는가’하고 물었을 때 ‘내가 오고 싶어서’, ‘기차가 날 데려다 주어서’, ‘하나님의 뜻이었기에’라는 모든 대답이 서로 다른 차원에서 진실이라고 보았다.

목적지로 이끌어가신다는 섭리사상을 체계화했다. 하나님이 역사과정에 개입하신다는 점을 기독교 역사관의 가장 중요한 요소로 보고, 기독교인 역사가는 이러한 믿음을 신빙성 있는 것으로 드러내는 변증적인 과업을 맡았다고 주장했다.(데이빗 베빙턴, 1997:291) 특히 이 관점을 역사서술에 적용할 때 하나님이 역사 속에 자신을 드러내시기도 하지만 감추기도 하시기에 섭리를 온전히 인식하기는 어렵지만, ‘신이 놀랍게도 악 가운데서 출현할 때’를 목도하는 경우 기독교인 역사가는 이에 대해 간혹 하나님께서 좀더 직접적으로 간섭하신다는 ‘특별섭리’에 대한 믿음에 따라 역사를 해석, 서술할 수 있다고 주장했다. 그는 역사학의 세계가 기본적으로 나뉠의 전체에 대한 연구자의 확신에 근거하고 있으니 충분히 기독교적 전체에 대한 확신이 자리잡을 수 있으며, 섭리사상을 절대로 배제되어서는 안될 핵심으로 보았다. 또한 섭리사상에 따라 조망한 역사연구라면 역사에 대한 기독교적 전망이 그 구조를 이루고 있을 것이기 때문에, 신앙공동체 외부의 청중에 대해서는 설득력 있게 다가가기려면 명백한 표현을 삼가고 암시적으로 표현해야 한다고 보았다. 그러나 베빙턴이 말한 바대로 섭리적 관점, 특히 특별섭리를 어떻게 드러내야 한다는 주장은 기독교 역사철학으로서 견지해야 할 관점이지만, 이를 구체적 역사서술의 방법론으로 보기에 관념적인 한계를 벗어나지 못하고 있으며, 베빙턴이 이를 실제 역사서술에 적용한 작품을 볼 수 없다는 점이 이를 말해준다. 필자로서는 베빙턴이 말한 명백한 표현과 암시적 표현의 두 가지 버전이 실제 역사서로 출간된 것을 보지 못했지만, 신앙을 암시적으로 표현한다는 것이 실제 어떻게 가능한지 시도해야 할 과제를 가지고 있으며, 나아가 대화를 위한 암시적 표현이 그가 우려하는 경쟁적인 대안적 역사관들의 영향을 얼마나 실제적으로 막아낼 수 있는지 입증해야 할 것이다.(데이빗 베빙턴, 1997:283)

1984년, 『기독교 신앙과 역사의식』에서 마르스텐과 맥킨타이어는 비기독교인 역사가들과 기독교인 역사가들이 공통적으로 가지고 있는 경험과 이해에 따라 역사에 접근하고 있으며, 이 점에서 충분히 양자간에 대화를 할 수 있다고 보았다. 마르스텐은 렌즈의 비유를 통해 양자가 상식이라는 같은 렌즈를 공유하고 있으며, 단지 기독교인 역사가는 기독교적인 렌즈(성경적 영적 렌즈)를 더 소유하는데, 그 차이로 인해 상식적인 것 외에 영적인 것을 더 볼 뿐더러 그렇게 얻은 영적인 것들이 기존의 상식적 확신들을 ‘통제’하며 직관적인 파악을 재조직할 수 있게 된다고 하였다. 마르스텐이 실재를 보는 관점의 차원에서 기독교인 역사가에 있어서 섭리적 시각의 지위와 역할을 논했다면, 맥킨타이어는 실재를 구성하는 요소라는 차원에서 이를 논했다. 그는 비기독교인과 기독교인 모두 실재가 시간이라는 역사적 차원과, 공간이라는 구조적 차원으로 이루어져 있음을 공통적으로 알고 있는데, 기독교인 역사가는 이 외에 영적 차원이라는 궁극적 차원이 함께 존재함을 알고 경험할 수 있으며, 이 세차원 모두를 포괄하는 것이 실재에 대한 전체적 이해이고, 이것이 기독교 세계관이라는 것이다. 그러나 이들 역시 앞서 베빙턴과 마찬가지로 ‘영적 렌즈’ 내지 ‘영적 차원’에서 바라본 것을 어떻게 역사서술에 반영할 수 있는지에 대해서는 별 대안이 없다.

1989년 출간된 『신앙의 눈으로 본 역사』에서 웰즈는 그동안의 논의를 종합했는데, 맥킨타이어와 함께 『기독교 신앙과 역사의식』의 공동 편자였던 그는 마르스텐과 맥킨타이어

의 논지를 받아들여 비기독교인과 기독교인의 공통점과 차이점을 분명히 하면서 양자간 대화의 전제를 마련하는데 힘을 쏟았다. 웰즈가 남긴 성과는 무엇보다 기독교 역사관에 대한 변증을 실제 서양 역사를 서술하면서 시도한데 있다. 그는 비기독교인에 대해서는 상식적 경험과 이해라는 공통의 렌즈를 가지고 탐구하고 있음을 드러낸다. 그는 기독교인도 비기독교인과 마찬가지로 시간과 역사의 철저한 단절로 인해 영원 속에 존재하는 하나님을 단순한 시공으로부터 추론하는 것은 매우 어렵다는 점을 들어 비기독교인 역사가와 마찬가지로 하나님이 아닌 인간을 역사 연구의 주대상으로 설정할 수 밖에 없음을 인정한다.(로날드웰즈, 1995:16-18) 또한 이를 양자간의 대화가 시작될 수 있는 공통 지반이라는 점에서 유의미하다고 본다. 이러한 설정은 베빙톤과 같이 역사의 영역에서 무리하게 하나님의 손길, 특히 특별섭리를 유추해내는 것을 견제하려는 의도로 보인다.

그러나 그는 지나친 소심함에 대해서도 경계를 하며 베빙톤의 주장을 언급하면서 위와 같은 한계 속에서도 한 사람의 기독교인 역사가가 자신의 섭리론적 관점과 일치하는 저술이 가능할 것이라고 보았고, 이에 따라 기존의 비기독교인 역사서가 사실적으로 논의한 특정 사건들을 기독교적 관점에서 ‘해석’을 가한다. 물론 그는 자신의 해석이 ‘유일한’(the) 기독교적 해석이 아니라 ‘하나의’(a) 해석이라며 다른 기독교인 역사가들에 대해서도 겸손하게 대화의 여지를 남기고 있다. 이러한 웰즈의 접근 방식은 베빙톤과 사뭇 다르다. 양자 모두 기독교 세계관에 기반한 역사관 및 역사서술로 비기독교인 청중에게 적극적으로 다가갈 수 있어야 한다는 취지에서는 동일하다. 그러나 서술의 방략면에서 베빙톤이 비기독교인을 위해 신앙을 암시적으로 표현한 버전과 기독교인을 위해 신앙을 명백히 표현한 버전의 두가지가 필요하다고 본 반면, 웰즈는 하나의 저작에서 기독교인과 비기독교인 모두를 상대하려고 했다는 차이점이 보인다. 역사관과 역사철학을 소개하는 1장의 도입부에서 그는 그 책이 일차적으로는 기독교인을, 이차적으로는 비기독교인도 대상으로 삼는다는 점을 명확히 하고 앞서의 렌즈 및 삼차원의 비유를 통해 대화를 할 수 있는 공통지반을 마련하면서도 차이점을 인정하면서 독자들을 자신의 역사서술로 끌어들인다. 2장 이하에서는 소위 비기독교인 역사가의 ‘과학적’ 역사서술의 성과를 바탕으로 본격적으로 기독교적 관점에서 해석을 한다. 웰즈의 방략은 신앙을 명백히 표현하면서도 비기독교인과의 대화의 여지를 남기려는 것으로 보인다. 그러나 그가 서두에 밝힌 기독교 역사관 내지 역사철학이 실제 서술에 과연 충분히 조용하고 있는지는 의문이다.

지금까지 20세기를 중심으로 역사와 역사서술의 방법을 둘러싼 관점들을 살펴보면서 기독교 역사관이 어떻게 모색되었는지를 살폈다. 위의 저작들을 개혁주의에 입각한 기독교 세계관이 기존의 학문이 전제하는 세계관보다 탁월하게 ‘실재’에 접근할 수 있는 가능성을 갖고 있다는 점에 자신감을 가지고 비기독교인 역사가 내지 일반인들에게 접근하여 대화를 하려고 하는 적극적 태도를 보이고 있다. 그 중 가장 최근의 성과인 웰즈의 저작은 우리에게 일반적인 역사서술에 기독교적 해석을 가한 것을 넘어서서 기독교 세계관에 근거하여 역사의 구조와 방향성을 제시하는 기독교 역사관과 이를 반영하는 구체적인 역사서술 방법론을 구사해야 할 과제를 남기고 있다. 필자는 베빙톤이 말한 바와 같은 명백한 표현의 버전은 1)

역사가 다루는 주대상이 인간이고 2) 하나님이 그 안에 모두 포괄될 수 없고 3) 인간의 지혜가 제한되어 있기에 사실상 불가능하다고 본다. 대신 그가 암시적 표현의 역사를 말할 때 ‘역사에 대한 기독교적 전망이 그 구조를 이루고 있는’ 것이라 전제한 것을 주목하여, 이하 3장에서 기독교 세계관 및 인간관에서 기독교 역사관의 구성요소들을 추출하고 이것에 입각해 초보적이거나 서술방법론을 개진하고자 한다.

Ⅲ. 기독교 세계관에 근거한 역사관과 역사서술

1. 기독교 역사학의 대상

역사학은 과거, 특히 과거의 인간, 혹은 인간의 과거를 대상으로 하는 학문이며, 특히 인간이 시간 속에서 자연을 경작하고 사회를 이루는 생활방식이 바로 문화라는 점에 착목하여, 이러한 문화형성의 동기와 추이, 결과를 시간적으로 추적하여 재구성하는 것을 그 임무로 삼고 있다. 하나님이 역사의 궁극적인 형성자요 이를 종국으로 이끌어갈 주재권을 가지고 있지만 아쉽게도 하나님의 직접적인 손길은 역사학 속에 제한적으로 드러날 수 밖에 없다. 간단히 말해 하나님만 있고 인간이 없다면 역사는 존재하지 않았을 것이다. 이는 역사가 하나님을 제외한 인간만의 것이라는 주장은 아니다. 오히려 하나님은 당신의 주권적 뜻에 따라 만든 인간에게 자유의지를 가지고 당신과의 사랑과 순종의 관계 속에서 피조계를 다스릴 권한을 주었으며, 이것이 인간이 자신의 문화를 형성해 갈 수 있는 출발점이 되었다. 이 점에서 역사는 하나님이 인간에게 선물로 부여한 것이며, 역사의 장은 마치 부모가 자신의 아이를 낳을 소망을 가지고 그 아이가 자유롭게 자라날 ‘아이의 방’을 마련해 준 것에 비유할 수 있을 것이다.

역사는 하나님이 통치하시는 영원 속에 인간을 위해 만들어진 작은 시공간이며, 그것이 종국에 이르기까지는 하나님의 통치법과 규범 아래에서 인간이 최대한 자유롭게 생을 영위할 수 있게 되어 있다. 하나님을 역사학의 대상으로 즉 역사무대의 중요한 등장인물로는 인정해야 하지만, 그렇다고 해서 하나님의 전부를 역사가 대상으로 삼을 수도 없으며 서술할 수도 없다. 구약의 율기는 인간이 하나님의 뜻과 행위를 아는 것은 지극히 작은 것에 불과함을 여실히 고백하고 있다. 비록 역사라는 영역 속으로 하나님이 직접 성육신의 방법을 통해 자신을 제한하여 오시기도 했지만 이는 여전히 하늘에 계신 아버지를 전제로 하여 아들로 오셨다는 점에서 볼 때, 영원 전과 영원 후에도 존재하시는 하나님이 한정된 역사 영역으로 충분히 포괄될 수 있다고 볼 수는 없다. 물론 역사 영역에는 하나님이 충만하시지만, 이 작은 영역 속에 관철되는 일반섭리와 특별계시를 밝혀내는 것도 쉽지 않다. 필자는 이러한 전제 위에 베빙톤이 말한 특별섭리의 관점에 근거한 역사해석이 시도되어야 한다고 생각한다.

정리하자면 역사라는 영역은 하나님에 의해 특별히 창조된 한정된 시공간이며, 따라서 핵심적인 것이라 해도 하나님의 역사의 일부만을 포괄할 수 밖에 없고, 더욱이 역사학은 한

계를 지닌 인간이 연구하는 것이라는 점에서 기독교 역사학의 주된 대상은 ‘인간’이라고 볼 수 있을 것이다. 이 점에서 결과적으로 비기독교 역사학과도 연결된다. 비록 다른 의미이지만 인간을 연구의 주된 대상으로 삼고 있기 때문이다. 그러나 비기독교 역사학과의 차이점은 그 대상인 인간에 대한 접근에서 세계관적 시각이 다르다는 데 있다. 앞서 맥킨타이어의 접근을 빌린다면, 신앙은 인간을 영의 차원, 즉 궁극적 차원에서 바라보게 해주기 때문이다.

2. 기독교 역사관의 인간관

앞서 인간이 한정적으로 피조된 시공간 속에서 문화를 형성해가는 것을 역사라고 정의하였다. 그리고 역사관과 역사서술의 철학이 인간을 어떻게 전제하는가에 따라 상당히 다른 역사서술이 이루어짐을 보았다. 필자는 이하에서 먼저 기독교 역사관이 출발해야 할 전제이자 기초로서 기독교 인간관을 살펴볼 것이다. 그리고 이러한 인간을 바라볼 역사관의 구성요소들을 검토하려고 한다.

기독교 세계관에서 말하는 인간은 창조주에 의존적인 ‘피조물’로서 자율적인 존재는 아니지만 자유의지를 부여받아 신과 관계 맺고 자연을 다스리면서 인생과 역사를 전개해나가며, 궁극적 주권자인 하나님에 대해 순종과 불순종의 선택을 할 수 있고, 이에 따라 흔히 피조계 전반도 영향을 받으며 경영된다는 것이다. 그 가장 큰 특징은 인간은 이중성을 가진 존재라는 점이다. 그는 신에 대해 자연과 같은 피조물로서 다스려지고 자연의 영향을 받는 객체적 존재인 동시에 자유의지를 부여받아 신에게 순종과 불순종의 선택을 하여 관계를 맺을 수 있고, 그 자유의지로 자연을 다스리고 보존하는 역할을 부여받은 주체적 존재이다.

먼저 인간은 객체적 존재로서 결핍성과 의존성을 가지며, 생존과 존재 목적의 실현을 위한 ‘필요’를 가진다. 영혼육을 가진 인간은 자체로서는 홀로 생존할 수 없는 존재로 만들어졌다. 성경에서는 인간이 육의 양식을 자연을 통해 해결해야 하며, 영의 양식은 하나님을 통해 얻어야 살아 갈 수 있는 존재로 그리고 있다. 즉 인간은 자신의 결핍을 신과 자연(그리고 지체를 이루는 인간들)과의 관계를 통해 채워야 하는 의존적인 존재라고 할 수 있다. 제학문에서는 나름대로 인간 행동의 동기를 파악하는데, 대부분 인간이 특정한 필요를 충족시켜야 한다는 점에서 접근한다. 인간의 필요는 다양하게 정의되고 있다. 의식주와 같이 물질적으로 표현되기도 하고, 안정감, 필요감, 존중감 등 내면의 욕구로 표현되기도 한다. 이렇게 본다면 문화는 필요 충족을 위한 삶의 양식이며, 인간은 필요 충족이라는 동기로 인해 역사 속에서 문화를 형성해나간다고 볼 수 있다.

또한 인간은 주체적 존재로서 이러한 필요를 충족할 수 있도록 신으로부터 ‘자유의지’를 부여받았다. 그는 신과 자연으로부터 마치 환자처럼 꿈쩍도 못하고 누워 수혈을 받듯 필요를 채움받는 존재가 아니다. 적극적으로 ‘자유의지’를 가지고 신과 관계를 맺으며 신의 존재를 인정하고 순종하거나 부인하고 불순종할 수 있는 존재다. 자연에 대해서도 다스리며 보존할 수도 있고 자신의 이해를 위해 파괴할 수도 있으며, 나아가 인간에 대해서도 사랑과 긍휼로 대할 수 있지만 반면 ‘인적 자원’처럼 축적과 이용의 대상으로 여길 수도 있고, 무시

와 홀대, 살인과 같은 끔찍한 죄악을 저지르기도 하고 저항을 위해, 혹은 절망을 못이겨 스스로의 목숨을 끊기까지도 한다. 즉, 인간은 자신의 결단과 선택으로 역사 속에서 문화를 형성해나가며 따라서 그 결과에 대한 역사적 책임을 가지는 존재이다.

종합한다면, 인간은 객체성과 주체성의 이중성을 가진 존재로서 역사 속에서 자신의 필요 충족을 위해 자신의 결단과 선택으로 역사 속에서 문화를 형성해나가며 그 결과에 대한 역사적 책임을 지닌다. 기독교 역사관은 이처럼 이중성을 가진 인간관을 전제로 한다.

3. 기독교 역사관의 구성요소

1) 역사무대의 구조와 방향을 제시하는 개념. ‘창조-타락-구속’

『그리스도인의 비전』이나 『창조·타락·구속』과 같은 기독교 세계관을 다룬 저서에서는 이러한 인간이 가지는 세계관을 주로 인간에게 부여된 자유로움과 관점에 따른 의지, 선택의 측면에서 다룬다. 이에 따르면 인간은 자신의 관점(perspective)을 지니고, 삶의 시각을 좇아 사는 피조물이다.⁹⁾(리처드 미들톤·브라이언 왈쉬, 1987:37) 세계관에 대한 정의와 그 세계관을 구성하는 주요한 질문들의 목록은 저자마다 약간씩 다르지만 ‘나는 어떤 존재이고 세상이 이렇게 되었으면 좋겠다’는 존재와 존재의 목적에 대한 기본적인 신념의 틀이라고 정의할 수 있다고 본다. 좀 엄밀하게 사용해야겠지만, 그 시대가 함께 공유한 것이면 시대정신이라고 할 수도 있으며, 어느 한 집단이 공유한 것이면 계층의식, 계급의식과 같이 ‘의식’이라는 용어도 연관될 수 있다.¹⁰⁾

세계관을 구성하는 질문, 즉 1) 이 세상과 인간은 어떻게 만들어졌고 어떤 존재이며(창조), 2) 이런 존재의 목적을 실현하는데 무엇이 장애로 나타나며(타락), 3) 이 문제를 해결할 방도는 무엇인가(구속) 등은 개혁주의의 시각에서는 ‘창조-타락-구속’으로 파악하고 있으며 ‘기원과 존재-문제-대안’이라고 할 수도 있다. 이와 관련해 박재우는 인간이 타락으로 인해 인간의 세계관이 계시를 떠났으며, 따라서 나름대로 ‘타락’을 극복하고 ‘창조’로의 회복, 즉 ‘구속’을 위해 살아오면서 나름의 문화와 역사를 형성할 수밖에 없었다고 한다. 그는 기독교 역사관은 기독교 가치관의 중심사상에서 나와야 하며, 그 중심사상의 하나로서 ‘하나님 나라’ 사상에 주목하여 기독교 세계관이 말하는 역사의 의미를 ‘하나님 나라의 건설과정’인 동시에 왜곡된 형태의 ‘세상나라 혹은 사단의 나라와 영적인 투쟁을 하는 과정’이라고 보았다. 그리고 타락한 인간은 하나님 나라 사상을 인간의 측면에서 이해하여 세상 나라에 속한 백성들은 개인, 집단, 민족, 국가 등을 막론하고 가장 이상적인 사회로서 또다른 세상나라를 세워나가며, 이것이 역사 과정이라고 보았다.¹¹⁾

9) 인간은 본능에 따라 사는 동물과 달리 자신이 삶을 보는 방식에 따라 자신의 삶을 선택한다. 이처럼 인간의 행위에는 인간이 어떤 존재(신분)이며, 그가 지니고 살 가치기준과 삶의 방식, 지향해 나갈 세계의 모델을 제공하여 인간의 선택에 관여하는 전이론적인 세계관이 핵심적으로 작용하고 있다.

10) 역사연구에서 거시적인 인간행동의 동인으로 보는 시대정신과 역사적 과정(민주화, 자주화, 세계화, 산업화, 근대화, 공산화 등)은 이처럼 나름의 세계관을 전제해 온 것이다. 이들은 모두 기독교 세계관에 의해 재조명해야 한다.

11) 박재우는 ‘역사란 인간이 이상사회를 세워가는 과정’이라는 정의가 기독교 역사관이 역사의 본질에 대해 제공하는 관점이라고 보았다.

이러한 통찰력은 매우 중요하다. 비기독교인과 기독교인 간에 전이론적인 세계관들의 차원은 물론, 그 각각의 세계관에 근거한 역사관들이 가진 공통 지점을 드러내어 서로 대화할 수 있는 가능성을 열어주기 때문이다. 그는 각 시대마다 인간들은 이상사회를 추구하여 이에 따라 다양한 이상사회의 모습(기독교적으로는 ‘세상나라’)이 나타났고 한 시대 속에도 여러 가지 다양한 이상사회의 모습이 서로 관계를 맺으며 존재하고 있다고 보아, 역사무대에서 기독교의 이상사회(‘하나님나라’)와 여타 이상사회들이 공존·경합함을 드러냈다.

이처럼 ‘이상사회’라는 용어는 각 세계관이 추구하는 바를 병렬적으로 드러내는데 유익하다. 이는 타락했지만 인간이 하나님께서 부여하신 양심을 가지고, 하나님이 보존하시는 창조의 선한 ‘구조’를 바탕으로 삼아 나름의 이상사회를 건설하려고 했다는 점을 드러내어 줄 수 있다. 따라서 필자는 ‘창조-타락-구속’이 역사라는 피조 영역이 가지는 구조와 방향을 시계열적으로 드러내어 준다는 점에서 이를 기독교 역사관의 구성요소로 받아들이고 이를 역사 무대(역사 영역, 역사적 시공간)의 본질과 특성으로 보려 한다. 또한 구체적 서술에서는 ‘이상사회’의 개념을 사용하는 것이 유익하다고 본다. 역사 속에서 술한 ‘창조-타락-구속’의 인간적, 세속적 버전들이 각종의 이상사회론과 이를 향한 실천 속에 꾸준히 등장하고 쇠락하는 과정을 그려낸다면, 주권자이신 하나님의 뜻과 능력이 역사의 구조와 방향을 결정짓고 있다는 점을 보여줄 수 있을 것으로 보인다.

2) 등장인물과 배경의 관계를 제시하는 개념. ‘신-인간-자연’

인간이 피조물로서 그 자체로서는 결핍된 존재이며, 필요(need)를 가진 존재로서 신과 인간, 자연이라는 각 실재와 관계를 맺으며 나아가도록 만들어진 의존적 존재다. 필자는 ‘신, 인간, 자연’과 이들간의 관계가 역사형성과 변화에 핵심적인 역할을 했다고 보아 이들을, 역사 무대에 작용하는 가장 중요한 등장인물들과 배경으로서 기독교 역사관의 구성요소로 삼으려고 한다.

타락 이후 신과의 관계를 바르게 맺지 못하는 인간은 신-인간-자연에 대해 바른 관계를 설정·유지하지 못한다. 따라서 우리가 성경에서 추론할 수 있는 ‘신-인간-자연’의 관계 외에 역사 속에는 인간의 세속주의적 시각에 따라 ‘신-인간-자연’ 요소들의 관계를 설정하는 각종 조합들이 생겨나고 이에 따라 실제 역사 속에 다양한 개현을 보이게 된다. 자연을 우상화하는 범신론, 그리스도의 영향력을 가둔 이원론, 인간의 이성과 능력을 절대시하여 자연은 물론, 인간까지 대상으로 본 진보사상 등 시대를 주도한 대표적인 세계관들은 이러한 조합을 내재하고 있다. 그러나 이 세계관들은 잘못된 관계설정으로 인해 필연적인 한계를 드러낸다. 자연을 신에 비정한 범신론은 인간이 객체적 존재로서 자연과 자신이 형성한 문화의 영향을 받는 측면을 과장하게 되어 실제 자연에게 없는 통치권과 주재권을 상정한 것이다. 기독교의 ‘신-인간-자연’의 관점으로 본다면 자연은 두려워하며 섬길 필요 없이 자연이 가지는 특성을 파악하여 ‘보존’의 책임선 한도 내에서 적극적으로 개발할 수 있는 대상이다. 또한 신을 무시하고 인간을 신의 자리에 격상시킨 진보사상은 인간의 이성과 능력이 가지는 제한적 측면을 인정하지 않아 결국 상대주의의 비판을 내부로부터 받게 되었으며, ‘보존’의

책임을 몰각하여 심각한 자연의 파괴를 가져왔다. 이처럼 ‘신-인간-자연’의 관계요소를 역사 속에서 분별할 때, 역사가는 세계관들이 가지는 ‘내적 구조’와 특성을 살필 수 있게 된다.

또한 ‘신-인간-자연’의 구도를 통해 역사가는 역사 속에서 ‘우상’이 형성·발전하게 되는 것을 탐지할 수 있다. 상대적 가치를 가지는 피조물인 인간과 자연에 대해 타락 이후의 인간이 집단적으로 절대적 가치를 부여하고 의지하여, 사실상 자신을 다스릴 수 있는 ‘통치권’을 위임하는 과정에서 우상은 발생한다고 볼 수 있다. 우상의 형성과 발전에 대해서는 하우즈바르트의 두 저작이 우리에게 풍부한 시사점을 던져준다. 그는 『현대·우상·이데올로기』를 통해서 자신의 우상론을 전개하고 『자본주의와 진보사상』을 통해 본격적으로 실례를 분석한다. 각 시대와 장소에 따라서 우상의 양상은 다르게 나타나는데, 필요를 더 온전히 채워줄 수 있다고 믿어지는 것들이 등장하기 때문이다.

여기에서 유의해야 할 것은 인간의 부족함을 채워야 할 필요를 정당하게 인정하면서도, 동시에 이를 채우는 방법에서 하나님의 대안과 하나님을 떠난 사람들의 대안이 갈라지고 후자를 통해 우상의 생성과 성장할 수 있게 된다는 점이다.

3) 기독교 역사관의 정의와 방법론

지금까지 나름대로 기존의 성과들을 종합하여 기독교 역사관의 구성요소들을 파악했다. 여기에서는 이를 바탕으로 기독교 역사관을 정의하고 어떻게 서술에 적용할 수 있는지를 제기해보려고 한다.

기독교 역사학은 기독교 인간관을 전제로 하며 이는 인간을 피조물이면서도 피조계를 다스리고 보존하도록 ‘자유의지’를 부여받은 존재, 타락 이후 인간 자신을 포함한 피조계 전반이 사탄과 죄의 지배를 받고 있으나 예수님의 희생으로 확보된 승리를 기반으로 심판의 날까지 그리스도와 함께 피조계 전반에 다스리는 지위를 회복하는 소망을 부여받은 존재로 바라본다. 역사의 어법으로 다시 말한다면, 인간은 시간 속에서 생존과 존재의 목적 실현이라는 ‘필요’를 채우려고 나름의 세계관에 따라 ‘자유의지’를 갖고 삶의 방향을 선택하며 문화를 형성해가는 존재다.

기독교 역사관의 가장 기본적 전제는 인간은 삶의 관점, 즉 세계관에 의해서 인생을 전개해가는 존재이며, 역사는 이상사회를 지향하는, 공존하는 다양한 세계관들의 개현으로 이루어진다는 것이다. 따라서 다양한 세계관들을 가진 각각의 인간들을 역사의 주체로서 인정하고 존중하여, 한 사회를 형성한 인간들의 세계관이 어떻게 형성되고 유형화되었는지를 서술한다. 인간을 전인격적 존재로 보아 세계관 실현 과정에서 모든 동기가 작용할 수 있음을 배제하지 않고, 개인의 인생 전개와 역사형성에 작용했을 개연성이 있는 종교적(영적) 동기와 지적, 감정적, 의지적, 육체적 동기들을 주어진 사료들을 통해 최대한 검토하고, 각 동기들이 역사형성에서 실제 어느 정도의 비중과 의미를 지니는지 가늠해야 한다. 또한 인간이 피조계의 통치를 위임받은 자로서 자유의지를 가지고 문화를 형성하는 주체이지만 동시에 형성된 문화와 개현된 세계관 속에 거하게 되며 그 영향을 받는 객체도 되는 이중성을 가지므로, 인간의 역할과 그가 만든 문화적 환경의 비중을 고루 인정하고 실제 역사형성에서 양

자가 어떤 관계를 맺으며 기능했는지를 연구한다.

그런데 온전한 기독교 세계관을 제외한 여타 세계관들은 인간의 타락 때문에 하나님의 피조계의 모든 측면을 반영하지 못하고 특정한 측면만을 중심적 차원 내지 절대적인 것으로 부각시켜 현실의 모든 측면과 온전히 부합될 수 없다. 또 상대적이거나 현실을 옹계 반영하는 측면마저도 그 실현과정이 인간의 타락으로 인해 왜곡되기 쉽기에 각 세계관들은 항상 한계를 내포하며 필연적으로 위기에 노출되어 있다. 인간은 역사과정 속에서-특히 기존의 주도적 세계관의 한계가 극에 달한 전환기에- 자신과 자기 사회가 가진 기존의 한계들을 드러내고 새로운 대안을 밝혀주는 세계관을 찾으며 그 현실성을 실험하고 선택의 결단을 하기 때문에 각 세계관들은 역사 속에서 지배적, 주도적 위치를 두고 경합하기도 하고 새롭게 형성되기도 하며 잔존하기도 한다. 기독교 역사학은 각 세계관이 가진 상대적 진리성과 타락으로 인한 한계를 동시에 인정하여, (예수님을 제외한) 어떤 인간이나 세계관, 이상사회도 절대적으로 옳다고 보지 않고 얼마든지 변화될 수 있다고 보아, 자신들의 필요와 이해에 따라 역사의 변화를 이끌어낸 인간들의 이해관계와 입장, 세계관에 대한 모색과 선택의 내용을 연구하고, 이를 바탕으로 세계관들이 역사 속에서 보이는 각종의 양상들(형성, 발전, 습합, 상호보완, 경합, 주도, 잔존 등)을 서술한다. 나아가 위와 같이 (연구자를 포함한) 인간 존재의 복잡한 특성과 타락으로 인한 왜곡을 감안하여 역사 속의 인간을 선불리 판단하거나 정죄하지 않고 역사형성에서 인간이 가지는 한계성과 책임성을 강조하는 ‘이해’의 관점을 유지할 수 있도록 서술한다.

위와 같은 역사관 및 역사서술의 방법을 실제 적용할 때, 필자는 웰즈처럼 ‘위기’에 주목하는 것이 좋은 지름길이라고 본다. 그는 기존의 세계관을 성찰하고 검토하는 계기는 그 세계관으로는 어떻게 해볼 도리가 없는 ‘위기’, 즉 ‘사건들의 충격적 힘’에 부딪혔을 때 생긴다고 보았다. 변영의 시대보다는 이상과 현실의 괴리를 강하게 느끼는 위기의 시대에, 인간은 기존의 세계관이 도달한 지점과 그 한계를 깨닫고 새로운 세계관 구성의 필요성을 느낀다는 것이다.(로날드 웰즈 1995:26~27) 또한 월터스는 인간의 기본신념은 쉽게 스스로 인식하기도 어렵고 남이 파악하기도 어렵지만 실제적인 비상사태나 시사정치문제, 자신들의 신념과 충돌하는 확신들에 직면할 때 쉽게 드러난다고 보았다.(알버트 월터스, 1992:15) 웰즈와 월터스의 논지를 종합한다면 인간(개개인 혹은 집단으로서)은 위기 상황에서 세계관을 검토하게 되고 위기의 시대 혹은 국면에서 그 세계관들의 중요한 측면들의 일부, 혹은 전부가 드러난다고 할 수 있다. 따라서 재수, 실형, 출산, 낙태, 군대징집, 파산, 죽음, 검열 등 개인이 접할 수 있는 위기 국면, 혹은 위기 국면이 아니라 해도 이들의 세계관에 반하는 것에 대한 반응 등을 통해, 나아가 전쟁, 국가적 기근, 금융위기, 정권교체, 대형재난 등 집단적 위기 국면에 대한 사람들의 반응을 통해 역사가는 당대의 중요한 세계관들이 가진 기능과 유효성 및 한계를 확인할 수 있을 것이다.¹²⁾

12) 물론 개인의 위기 국면과 집단의 위기 국면은 상호 교차하며 일치하는 점도 남기고 상충하는 점도 남긴다. 한국전쟁의 포화를 비껴간 깊은 산골도 있는 것처럼 집단의 위기가 개인에게 닥치지 않을 수도 있으며, 50년대 보릿고개의 경험이 일반적인 것이라고 해도 개인의 살림형편이나 세계관에 따라 이를 위기로 경험하고 해석하지 않을 수도 있다.

또한 기독교인 역사가에게는 역사속에서 기독교 역사관의 구성요소를 분별해낼 수 있는 분별력이 필요하다. 세계관의 중심 내용이 한 인간 내지 집단의 생존과 존재 목적(이유)로 구성되어 있다고 볼 때, 이것이 정당한지의 문제를 쉽게 판단할 수 있을까? ‘창조-타락-구속’의 세계관을 적용하려면 먼저 선한 창조질서로서의 ‘구조’를 구분할 수 있어야 하지만, 사단은 인간의 시각을 어둡게 한다. 지적 타락 때문이다. 또한 인간의 선택이 가지는 분명한 ‘방향성’-순종과 불순종-을 분별해야 한다. 게다가 인간의 행위는 비일관성이 충분히 있다. 대립되는 신념들을 소유하기도 하고 신념과 배치되는 행동을 하기도 한다.(알버트 윌터스, 1992: 17) 따라서 제 학문 분야를 포함해 인간 삶의 제 영역에 대해 환원될 수 없는 영역주권이 어떻게 설정될 수 있으며, 선한 창조 ‘구조’는 어떤 것인지, 과연 어떤 것이 순종이며 불순종인지 타학문-특히 기독교 학문-과의 교류를 통해 이에 대한 감각을 키워야 한다. 또한 방향성의 문제는 인간이 느끼는 정당한 필요가 어느 시점에 절대시되고 이상화로 경사되는지를 면밀히 주목해야만 한다.

4. 기독교인 역사가의 연구 태도-‘인격적 대화’의 추구

위와 같은 인간과 역사에 대한 기독교적 시각은 역사가와 역사를 대하는 청중이 인간에 대해 가져야 할 태도를 제시할 수 있다. 인간이 객체적 존재로서 가지는 ‘결핍성과 의존성, 필요’의 측면은 인간(특히 그의 동기)에 대해 공감하고 이해할 수 있게 해줄 수 있다. 역사가는 이런 점에서 인간의 필요가 어느 지점에서 얼마나 형성되는지 주의 깊은 관찰을 해야 하며 나름의 깊은 통찰력을 갖추어야 한다. 한편 인간이 주체적 존재로서 가지는 ‘자유 의지와 선택, 책임성’의 측면은 인간(특히 행위의 결과에 대한) 책임성을 인정하게 해준다. 이러한 양 측면에 대한 고른 탐구는 역사가가 인간의 필요와 내적 동기를 선불리 판단하고 정죄할 수 없다는 점을 부각시키면서도 동시에 아무리 엄혹한 조건 속에서도 인간에게 낯익은 양면과 같은 선택의 가능성이 주어져 있으며, 그 선택에 대한 책임은 개개인에게 있다는 점을 명확히 할 수 있다.(알버트 윌터스, 1992:28-29; 데이빗 베빙톤, 1997:288) 또한 청중들에게는 인간의 가능성과 한계성, 인생과 역사의 밝은 면과 어두운 면을 고르게 보면서 역사에 대해 좀 더 전체적이고 전인격적인 이해를 하고 자신을 성찰할 수 있는 계기를 만들어줄 수 있다.

역사가의 연구태도는 의외로 역사관과 역사서술에 많은 영향을 미친다. 역사가 자신도 나름의 세계관을 가진 존재이기에 자신의 생업인 역사연구 작업은 그 자신의 세계관에 인도 받게 마련이다. 인간은 또한 자신이 배우고 경험하여 확신한 바에 거한다는 점에서(제임스 사이어는 세계관을 인간이 그 안에서 생활한다는 점에서 ‘우주’라고 표현했다.) 역사가들 역시 자신이 전공하는 역사학 분야 외에 자신의 인생 속에서 다양한 상황들과 사람들, 그들의 세계관에 접하며 자신의 세계관을 형성, 수정, 심화한다.

구체적인 역사서술의 방법론을 구사할 때, 앞서 웰즈나 박재우 등이 비기독교인들과 공통적으로 공유할 수 있는 지점이나 개념을 확보해 적극적으로 대화를 하고 변증할 수 있어야 한다는 점은 언급했다. 하지만 사료의 바다로 나오게 되면 정말 수많은 상황에 처한 별별 사람들을 대하게 된다. 한편의 논문을 써야 한다면, 사료라는 징검돌들을 일일이 인과율의

망치로 두드려보고 직관과 공감의 손으로 하나하나 만져보면서, 역사서술의 무대에 올릴 주제와 소재, 등장인물과 배경을 조건을 달아가며 선정해야 한다. 대상과 조건을 좁히고 더 과보아도 그만큼 불확실한 점들은 여전히 존재한다. 전시체제기 일제의 조선인 강제동원 자료들을 뒤적이다가 조선인들의 송출에 적극 협력한 조선인 면장을 만날 수도 있으며, 신사참배 반대운동을 연구하다가 사회복음주의로 경사되어 결국 총독부에 대한 협력을 신의 의지로 해석한 기독교인들을 만날 수도 있다. 미국이 한국과 맺은 불평등한 조약들과 주한미군의 술한 범죄들을 연구할 때, 그들을 전쟁의 사경에서 목숨을 구해준 은인으로 여기며 미국에 대한 비판을 삼가는 우리 시대의 노년층과 장년층은 일상적으로 접할 수 있다. 역사가의 가정과 상식을 조롱하는 듯한 이러한 예들은 사료 검토 과정에서 쉽게 만날 수 있다.

기독교 역사관을 연구에 적용하려면 다양한 상황에서 서 있는 다양한 사람들의 다양한 세계관을, 그 세계관에 근거한 나름의 인생과 집단 의지의 전개를 인정해야 한다. 동시에 역사가 자신도 변화하는 세계관적 존재임을 인정한다면 역사 연구는 역사가와 역사속 인물이 1:1로 대면하는 대화의 산물이며, 양자가 인격적 존재임을 감안할 때 ‘인격적 대화’를 지향해야 한다고 할 수 있다.

필자는 이러한 ‘인격적 대화’는 ‘경계넘기’와 ‘공감’을 통해 차별점과 공통점을 동시에 인정하는 것으로 보고자 한다. 기독교인이 아니어도 상대방의 입장에 서서 통찰력을 얻은 경우는 적지 않다. 『문화와 진리』(한국 아카넷)를 쓴 레나토 로살도의 예를 들어보자. 그는 ‘머리사냥’을 하는 어느 필리핀 원주민을 연구하다가 현지에서 동료 연구자인 자신의 아내가 폭포 아래로 추락해 죽은 사고를 당하면서 상실의 비통함이 얼마나 큰 지를 직면했다. 그러면서 친족의 죽음에 대한 비통함을 해결하려고 ‘머리사냥’에 나서는 원주민들을 이해하게 되었다. 그는 연구대상으로 삼은 상대방의 처지에 서게 되면서 자신과 기존의 인류학자들이 얼마나 연구대상이 느끼는 감정과 입장을 무시하면서 실체에 접근하지 못하고 있다는 점을 지적하게 되었다. 그리하여 연구자인 자신도 연구대상도 모두 ‘입장지위진 주체’로서 나름의 통찰력과 맹점을 지닌 존재들로 보아야 한다고 주장한다. 에드워드 사이드의 경우, 『오리엔탈리즘』을 통해 ‘서구’가 ‘동양’의 상을 날조했으며, 동양인이 이를 다시 내면화하고 있다는 점을 간파해냈는데, 여기에는 자기의 땅이 없다시피 자신을 ‘아웃사이드’와 ‘나그네’로 여기고 경계를 의식하며 경계 위에 서야 했던 존재적 특성이 작용한 것으로 보인다.

물론 반드시 연구대상과 똑같은 경험을 해야 보다 실제에 접근한 서술을 할 수 있다고 볼 수는 없다. 더구나 역사에는 일차사료가 많지 않다.¹³⁾ 사료가 허락하는 한도 내에서 역사가가 자신이 사용하는 기준들을 의식하면서 최대한 대화를 시도할 수 밖에 없을 것이다.

IV. 한국사에 대한 기독교 역사관의 적용

13) 이 점에서 정직하고 성실한 구술자료의 확보는 당장의 근현대사 연구자들은 물론 후대의 역사가들에게 근거를 남겨주는 중요한 과제다.

1. 한국사 속의 사관과 기독교 역사관

이 장에서는 본격적인 역사서술에 앞서 기독교 역사관으로 한국사를 볼 때, 나서는 문제와 과제들은 무엇인지를 다루려고 한다. 한국인 역사가가 기독교 역사관을 견지하려고 할 때, 먼저 영향을 주는 것은 한국인들이 한국사 속에서 가져온 역사관들이므로, 기독교 역사관과 이들과의 공통점과 차별점이 무엇인지 살펴보아야 한다. 이 가운데에는 비기독교인 한국 역사가들이 견지하는 역사관들도 있을 것이므로 이들과의 대화를 위해서도 유의하다. 나아가 각 시대 속의 역사관들은 당대인들 중 유의미한 일부가 당대의 역사의 의미와 흐름을 바라보는 세계관을 반영하므로, 역사관이 역사 속에서 당대인들의 세계관에 접근하는 하나의 중요한 통로가 될 수 있다.

한국 고대의 신화적 역사서술은 지배자들이 자신을 천손(天孫)으로 주장하여 지배를 합리화하고 정통성을 주장하기 위해 이루어졌다. 중세 이후 유교적 인본주의·합리주의가 영향이 강해지면서 신화적 신비주의적 서술은 점차 주도적 지배적 위치를 상실하고 저변화한다. 유교적 합리주의적 역사서술은 성리학을 받아들이면서 도덕주의 사관을 강화시켰고 특히 호란 이후 강화된 명분론에 적합한 강목체 역사서술과 정통론이 확립되었다. 18세기 이후 명분론 약화되면서는 한국사의 독특성을 유지하면서 고증을 강화하게 된다. 한편 근대 이후에 와서는 세계적으로 민족간 대립, 계급간 대립이 심화되면서 민족적 차별을 극복하고 자주독립을 이루며, 계급적 착취 관계를 극복하여 평등사회를 이루는 것이 지상의 과제로 떠올랐다. 한국에서도 이에 따라 역사주의의 영향을 받은 민족주의 역사학과 실증적 문화주의사학, 마르크스주의 역사학의 영향을 받은 사회경제사학, 민족주의사학과 마르크스주의 사학의 영향을 받은 민중사학 등이 개진되었다. 짧은 개괄이지만 우리는 각 시대의 사학자들이 중심적 과제 내지 중심가치로 받아들인 것에 따라, 그들의 세계관에 따라 나름의 역사관과 그에 부합하는 방법론을 추구하였던 것을 짐작할 수 있다.

당대의 역사관이 반영하는 세계관은 당대를 비추주는 하나의 통로가 될 수 있다. 그러나 기독교 역사가는 각 사관이 중심적 가치를 모색하기 위해 소외 내지 부차화시킨 영역들에도 주목하여 그 역사상을 회복시키는 데도 힘써야 할 것이다. 예를 들어 한국 근대 역사학의 중요한 조류인 민족주의사학의 경우, 목적론적으로는 개별성과 특수성을 옹호하는 역사주의를, 방법론적으로는 실증주의를 채용했는데, 이는 근대적 역사학의 형성 과정에서 민족 단위 생존의 필요성을 절감하게 되었기 때문으로 보인다. 그러나 민족 단위 생존의 필요성을 절대화시켜 근현대 연구에서 역사 현상을 ‘민족’으로 환원시키는 경향이 강해졌다. ‘민족’과 ‘민족의 번영’을 지상의 과제로 부상시킨 결과, ‘친일’ 내지 ‘친미’를 그 적대적 경향으로 간주하여 정죄하고, 동시에 민족 내부의 갈등(성, 계급, 지역 등)이나 민족의 부정적 측면을 보지 못하거나 부차적인 것으로 보기도 하며, 나아가 이런 갈등성과 부정성을 인정하면 민족의 존립을 위협한다고 여겨 은폐 내지 부정하려는 경향도 일부 보였다. 최근 이러한 경향들은 포스트모더니즘과 신사학의 영향을 받아 민족주의의 내연과 외연은 상당히 폭이 넓음을 인정하게 되었다.

2. 한국사 서술에의 적용 - 근현대사를 중심으로

기독교 역사관을 한국사 서술에 적용하는 것은 지금 시기 매우 중요한 과제로 나서고 있다. 기독교인에게 대해 비기독교적 역사교과서를 대신할 대안 교과서는 물론, 나아가 비기독교인들도 포괄할 수 있는 통합 교과서를 추진하려는 관심이 비상해지고 있다. 필자의 능력 범위와 지면 등의 제한도 있어 여기에서는 근현대사는 물론, 한국사 전반에 적용할 만한 문제로 민족 내지 민족주의에 대한 서술에 기독교 역사관을 어떻게 적용할 수 있는지 문제제기를 해보려고 한다.

최근 한국 근현대사학계는 물론 한국사학계 전반이나 한국학과 관련해 가장 뜨거운 감자는 민족, 민족주의의 문제였다. 비판의 선두에는 포스트모더니즘의 문제제기, 즉 민족을 실제로 인정할 수 없고, 담론만으로 보아야 한다는 주장이 있었다. 이에 대한 한국사학계의 반응은 대체로 1) 민족의 실재는 인정할 없으며 ‘담론’만으로 보아야 한다는 입장, 2) 한국 역사 경험의 특수성을 들어 고중세 이래로부터 실재를 인정해야 한다는 주장, 3) 인정하되 근대 이후로 한정해야 한다는 입장 등이 개진되었다.

필자는 민족, 민족주의의 담론적 차원을 인정하며 그 담론의 형성과 영향 등을 연구의 주제로 삼는 데에는 동의하나, 민족의 실재를 전혀 인식할 수 없다는 견해나, 실재가 없다는 견해에는 동의할 수 없다. 앞서 포스트모더니즘에 대한 기독교 세계관 차원에서의 필자의 비판은 민족에 대해서도 유효하다. 평범한 반론인지는 모르나 민족의 실재를 인식할 수 없다면 인간이 살아오면서 만들어 내고 형성하게 된 역사 속의 수많은 사회적 범주들-가족, 종족, 씨족, 부족, 자연촌, 도시, 국가, 노동조합, 교회, EU 등-이 지칭하는 대상적 실재로서의 집단 역시 부인되어야 할 것이다.¹⁴⁾

포스트모더니즘 시각에서의 비판은, 지금까지 한민족이 과거 일정시점부터 본질적 변동 없이 연속적으로 존재하여 왔으며 한민족의 내부의 정체성은 균일하고 앞으로도 존재, 발전할 것이며, 일단 한민족에 속한 사람이라면 이러한 민족에 대한 소속과 민족주의 세계관을 의심없이 수용하고 충성도 바쳐야 한다는 입장에 주로 반기를 든 것으로 보인다. 필자 역시 민족과 민족주의를 ‘과정적 형성’의 관점이 아니라 ‘완고한 완성’의 관점에서 바라본 결과, 시간에 따른 변화 가능성을 무시하고 몰역사적으로 민족을 상정하고 민족 내외에 존재할 수 있는 다양한 정체성을 무시, 혹은 억압했다는 점에서 이를 해체해야 할 필요는 있다고 본다. 그러나 그 과정에서 필요 이상의 해체로 인해 목욕물 속의 아이-실재-까지 버리게 될 우려 지적하려는 것이다. 민족주의에 대한 비판은 필요하지만 그것이 과거 민족의 실재¹⁵⁾를 완전

14) 가족처럼 그 구성원 중 일부가(자녀) 자신의 선택과 무관하게 태어나면서 불가피하게 소속되는 경우도 있지만 그런 경우라고 해도 구성원 일부, 혹은 전체의 선택(이혼, 입양, 이민, 국적 변경, 개종 등)으로 인해 다른 집단에 소속하거나 혹은 새로운 집단을 만들면서 소속이 바뀔 수 있고, 이런 생득적 특성을 가지지 않는 대부분의 집단들은 의식적으로 참여 여부와 결사 여부를 선택하면서 형성, 소멸되는 것들이다.

15) 필자는 민족의 실재가 완전히 규명되었다고 보지 않는다. 민족이라는 ‘범주’로 다가가려는 실재에 대한 접근과 실증은 여전히 역사학자 모두의 과제다. 최근의 식민지근대성 비판론과 포스트모더니즘론의 시각은 과거의 식민사학비판 및 민족주의사학, 민중사학 등과 함께 모두 이러한 과제를 풀어나가는데 유용한 자산으로 활용될 수 있다. 필자는 각 시각에서 각자가 선 지점(position)이 제공하는 나름의 각도와 전망을 얻을 수 있으며, 각 시각들은 아직 그 형체가 흐릿하게 파악되는 ‘민족’을 볼 수 있는 단서를 주어 상호보완적으로 기능할 수 있으리

히 해체하는 것으로 나아가는 것은 오히려 ‘작위’ 내지 ‘조작’으로 경사될 우려가 있다.

그렇다면 기독교 역사관에 근거해서는 민족, 민족주의에 대해 어떻게 접근할 수 있을까? 먼저 필요의 정당성과 이상화라는 면을 살펴보자. 민족 단위 생존과 주체성을 보장받아야 할 정당성은 제국주의 시기에 매우 중요한 필요로 나선다. 민족주의적 시각은 식민지 경험이 있다는 것은 한국인의 민족주의를 선협적으로 정당한 것으로 간주하는 근거로 삼아왔다. 미국을 비롯한 ‘선진’ 제국에서 한국의 민족주의를 편협한 것으로 보는 시각에 대해, 한국의 민족주의는 ‘선진’ 제국의 그것처럼 침략적이지 않을뿐더러, 나아가 역사적 ‘악’인 제국주의에 문제를 제기하고 대항한다는 점에서 인류 역사를 평등하게 회복시키는 의미 있는 것이라고 옹수하곤 했다. 이른바 ‘저항적 민족주의’는 한국에서는 민족주의가 건강하게 기능할 수 있다는 자신감을 드러낸 용어였다. 이 저항적 민족주의는 외부의 침입에 대해 정당한 자기방어를 하는 한도 내에서만 기능하는 것이었다. 한국사 5천년 동안 몇백회의 외침을 받았으나 모두 민족의 단합된 힘으로 물리쳐냈으며, 한번도 먼저 타국을 침범한 적이 없었다는 식의 수사는 한국사를 공공연히 자랑하는 익숙한 구절이었다. 자연히 근대사는 일체로부터의 해방을 위한 독립운동의 역사가 주종을 이루었으며, ‘독립’에 얼마나 기여하는가 혹은 ‘독립’을 얼마나 지향하는가가 개인과 단체, 사상, 노선, 운동 등의 의미와 경향을 가늠하는 기준으로 작용했다.

이 점에서 볼 때 기독교 역사학은 근대사 내부에 민족만으로 수렴되고 해석될 수 없는 다양한 개인과 집단의 세계관이 공존하고 있음을 밝혀야 한다. 또한 진보사상을 내포한 민족주의가 식민지화가 정당한 발전을 가로막은 것에 대한 비판을 넘어서 근대성 자체를 이상화하고 있음을 드러내야 할 것이다.

또한 민족주의는 민족의 통시대적 연속성을 상징하며, 일 분파인 대종교의 경우 종교적으로는 유대교와 비슷하게 독자적인 ‘기원신’을 설정하고 여기에서 유장하게 연속된다는 점을-물론 시대 속에서 다소 굴절을 겪지만- 강조하고 있다. 물론 한민족이 독특하게 국조신앙을 통해 시원을 정하고 실제 일정한 국가를 5백년, 4백년 동안 경영해오면서 공통의 경험도 해왔고 그에 따라 단일체라는 의식도 생겨난 점은 부인할 수 없으나 이를 형성적 관점에서 보지 않는다는 점에서 문제가 있다. 특히 근대 이후에는 전래적인 단일체 의식과 공통 경험에 근거하면서도 외적으로 ‘민족’으로서 규정 당하고 ‘민족’ 단위로 침략을 받으면서 집단적 생존의 방략으로 민족주의를 선택한 측면이 크다. 이미 19세기 이래 식민지기 동안 조선인들은 근대국가를 만들기 위해 교육을 통해 ‘국민’을 형성하고 군대를 두며, 근대적 정부 체계를 구상해왔다. 사회적으로도 ‘단체심’을 강조하며 기존의 신분관계를 부정하고 노동조합, 생산조합 등 각종의 사회단체를 만들어 목적의식적으로 새로운 관계를 정립하려 했다. 이들은 민족이 새로운 국민과 근대국가를 만들어 내야 한다는 생각으로 가득찼으며 이는 과거와 질적으로 다른 것이라고 인식하고 있었다. 이처럼 민족주의는 5천년 조선 역사를 확립하여 ‘존재의 기원과 존립의 정당성’(창조)을 주장하고, 민족국가의 형성을 가로막은 식민통치를 ‘문제’(타락)로 보며, 나아가 나름의 다양한 독립노선을 통해 자주적 민족국가와 같은

라고 본다.

‘대안’(구속)을 추구했다. 이러한 점에서 민족주의는 한국사, 특히 한국 근대사의 과정에서 우상으로 성숙했다고 볼 수 있다.

마지막으로 민족주의는 내부의 공간적 균질함을 강조한다. 물론 같은 민족이라고 공감하게 만든 경험들, 나아가 ‘민족’ 단위의 생존을 가장 중요한 것으로 받아들이게 만드는 경험들이 존재했을 것으로 보인다. ‘민족’으로서의 경험들이 어떤 과정에서 축적되어 가는지, 각 계급, 계층, 지역, 신분, 성 별로 민족은 어떻게 경험되어 갔는지를 살펴야 할 것이다. 동시에 차별점은 어떠한지, 즉 각자가 느낀 민족차별을 모두가 공유했다고 볼 수 있는 것인지, 착취자 내지 이용자의 입장에 선 경우는 없는지, 독립에 대해 각자가 느끼는 필요성은 어느 정도인지 그 사료의 결을 섬세히 살펴며 밝혀내야 할 것이다. 기독교 역사가는 ‘민족’의 균질함을 떠올리게 하는 공통경험을 추출하고 이에 유의하면서도, 동시에 ‘민족’이라는 계선을 단순하게 적용할 경우, 사상되어 버리는 다양한 입장들을 적절하게 발굴하여 민족주의가 전형적이고 완벽한 것이었다는 주장에 반론을 제기해야 할 필요가 있다.¹⁶⁾ 이를 위해서는 구술사적 방법론, 일상사적 접근, 미시사적 접근 등이 유효할 것으로 보인다.

V. 나가며

기독교 세계관은 인간이 살아있는 동안 자유로이 선택할 수 있는 수많은 세계관들 가운데 하나다. 그러나 기독교의 빛은 인간에게 지금의 육체로 살아가는 짧은 몇 십년 간의 선택이 종국의 영원한 생명과 영원한 죽음의 두 갈림길에 뚜렷하게 연결되어 있음을 엄중히 비춰준다. 기독교 역사학은 역사 속에서 인간이 선택한 세계관과 그것을 통해 전개된 문화를 검토하면서 그 세계관이 의존하며 성립할 수 있는 창조의 선한 구조를 분별해 내며, 하나님에 대한 순종과 불순종 중 어떤 방향성을 지녔고 그에 따라 어떤 결과를 낳았는지 드러내는 것을 그 목적으로 삼아야 할 것이다.

예수님은 당신을 “총독의 치리와 권세에 붙이려” 세금 문제를 두고 당신의 말을 책잡는 이들 앞에 테나리온 하나와 같은 일상적인 소재로도 담대하고 명확하게 인간들이 가진 생각의 본질, 즉 세계관을 드러내고 당신의 세계관, 즉 복음을 드러내셨다. 세상나라에 긴박되어 남들에게도 세상나라에 대한 헌신과 소속을 강제하는 이들에게, 세상나라와 그 주권자도 하나님이 세우신 것이기에 순종해야 하나 이것은 지나가는 형적이며 동시에 이들이 진정으로

16) 전범국 일본의 아동 및 여성과 같은 가해국의 피해자, 노동력 공출에 앞장을 섰던 군·면단위 직원들과 같은 피해국의 가해자들도 있을 것이다. 제일한인 뿐만 아니라 재조선 일본인에 대한 연구도 태부족이다. 식민지기의 세계관에 대해 흔히 억압과 착취로 인해 움츠러들었던 인상을 갖기 쉬운데, 실제 얼마전 IMF 통화대란 이후 한국사회에 불어온 ‘세계화’의 바람이 무색할 정도로 식민지기는 열강과 각국 식민지의 각축 등 국제사회에 대한 관심이 고조되고 민족적 활로에 대한 각종의 모색과 담론들이 팽배했던 때였다. 독립된 근대적 민족국가를 수립하려 해외로 나간 운동가들, 근대 학문으로 입신출세를 모색하려 유학을 떠난 학생들 외에도 생계를 위해 만주로, 일본으로, 하와이로 이민을 간 일반민들의 대열은 끝이 없었다. 엄청난 민족 이동은 한국 근대사를 특징 짓는 자연히 많은 타 민족, 타 국민들과 접촉하는 과정에서, 개인 혹은 집단의 차원에서 대립, 타협, 적응, 동화 등 다양한 선택이 이루어졌을 것이다.

더욱 소속하고 헌신해야 할 영원한 ‘하나님 나라’와 그 주권자가 있음을 밝히셨다. 우리가 역사를 보는 우리의 한계를 겸손히 인정하고 그분께 지혜를 구한다면 끊임없이 책잡으며 다가서는 오늘날의 헤롯당원과 바리새인들 앞에서도 역시 주님 못지 않게 설득력 있는 변증을 할 수 있을 것이다. 우리들의 노력과 주님의 도우심으로 웰즈의 책에 못지 않은 ‘신앙의 눈으로 본 한국사’가 나오길 기대한다.

참고문헌

- 김기봉 외(2002), 『포스트모더니즘과 역사학』, 푸른역사
데이빗 베빙톤(1997), 『역사관의 유형』, IVP
박재우, “한국사에 대한 기독교 역사관적 해석”, 통합연구, 제7권 3호(통권 23호)
이영석, 『‘역사학을 위한 변론’, 그 이후』
한영우(2003), 『역사학의 역사』, 서울:지식산업사