

21세기와 침례교 종교철학

배 국 원

〈종교철학·부교수〉

I. 21세기를 향하여¹

불과 몇 년 전만 하더라도 21세기라는 말은 아직도 낯설게 느껴지기만 하던 단어였다. 80년대의 광주 사건과 민주화 운동에 대한 국민적 양심이 아직도 다 가라앉지 않고 있을 뿐 아니라 70년대의 유신과 산업화 문제, 50년대의 한국동란과 민족분열의 문제 역시 아직까지 우리들에게 짐스러운 빛으로 남아 있었기 때문이다. 아니, 우리는 아직도 20세기 전반부의 일제시대 유산과도 만족할 만큼 화해하지 못하고 있으며 해방 후의 혼란기에 대한 평가에 대해서도 혼란을 거듭하고 있다. 『태백산맥』이나 『남부군』² 같은 작품들이 계속 우리들 관심의 발목을 잡고 있는데도 불구하고 21세기를 얘기한다는 것은 웬지 역사의 숙제를 팽개치고 야반도주하는 듯한 부끄러움을 느끼게 하는 것 같기도 하였다. 20세기에 우리 민족이 걸어온 길이 너무나 힘들었고 너무 소설같이 과란만장했기 때문에 우리는 숨을 헐떡이며 겨우 빠져나온 과거를 돌이켜 볼 줄만 알았지 미래를 전망할 여유가 없었던 것이다. 오

¹ 이 논문은 1994년 10월 24일 침례신학대학교 강당에서 가을 학술제의 일환으로 발표한 것을 정리한 것임.

죽하면 어느 한국 사람치고 장편소설 한 편의 주인공이 되지 않을 사람이 없다고 했을까! 정말이지 우리에게 20세기는 너무 어둡고 너무 극적이어서 절대로 끝나지 않고 영원히 계속될 것처럼 심술사납게 여겨지기만 하였었다.

그런데 이제 21세기는 바로 몇 년 뒤의 길 모퉁이만 돌아서면 되는 곳에 와 있다. 21세기를 얘기하는 것이 더 이상 배부른 부르조와들의 한담(閑談)이나 사치가 아니라 그야말로 민중과 민족 전체를 위해 필요한 예행연습이 아닐 수 없을 만큼 가깝게 와 있는 것이다. 이제 21세기는 예전처럼 그저 주어지는 대로 받는 시간이 아니라 무엇인가 우리가 준비하고 계획해서 받아야 하는 시간이 되어야 한다는 자각이 높아가고 있다. 실상 “주어지는 것”(the given)과 “만들어지는 것”(the constructed)이라는 대비만큼 근대 이전과 근대 이후 삶의 스타일들을 대조시키는 말도 없다.² “여자로 태어난 것이 아니라 여자로 만들어졌다”라는 시몬느 보봐르의 분노에 찬 고발이나 “결혼은 운명이 아니라 선택이다”는 페미니스트들의 당찬 선언은 이 원칙을 확인시켜 준다. 자기의 삶을 만들줄 알고 미래를 준비할 줄 아는 것은 극히 현대적인 표현이 아닐 수 없다. 즉 21세기를 논하는 것 그 자체만으로서도 우리는 이미 21세기 멤버가 되는 훌륭한 자격을 갖추게 되는 셈이다.

미래를 준비하고 계획하는 일은 또한 기독교인들에게 맡겨진 귀중한 임무이기도 하다. 하나님이 우리에게 주시는 선물 중에서도 가장 기본적인 것인 동시에 가장 귀한 것은 역시 시간과 생명의 선물이다. 과연 이 귀

² 근대 혹은 현대적 삶에 관한 수많은 저서들 가운데 특히 종교적 상황을 전체적으로 조감할 수 있는 좋은 입문서가 되는 책들은 피터 버거의 저서들이다. Peter Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (New York: Anchor Books, 1980); *idem*, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (New York: Doubleday, 1992); Peter Berger, Brigitte Berger, & Hansfried Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* (New York: Vintage Books, 1973), 특히 Ch. 3. “Pluralization of Social Life-Worlds”, pp. 62~82 참조.

한 선물의 시간인 미래를 어떻게 준비하고 가꾸어서 “착하고 충성된 종”이라는 칭찬을 들을 수 있을지 우리는 열심으로 알아 보아야 하는 청지기의 의무를 가지고 있다. 또 나아가 성경은 우리에게 언제나 “깨어 있으라!”라고 명령하고 있다. 등불에 가득 기름을 채우고 신랑을 기다릴 줄 아는 현명한 신부가 되기를 권고하고 있다. 21세기는 마치 이들 신랑 일행과도 같이 우리에게 불쑥 들어 닥칠 것이다. 새 시대가 과연 어떠한 문제들을 동반하고 어떻게 갑자기 우리를 시험하러 찾아오려는지 우리는 알 길이 없다. 다만 분명한 것은 오로지 잘 준비되어 있는 교인과 교회와 교단들만이 21세기의 잔치에 즐겁게 참여하게 될 것이라는 사실이다. 미처 준비하지 못해 슬피 울며 이를 가는 교단도 분명히 있을 것이다. 그러나 바로 그 교단이 우리 침례교가 아닐 것이라는 분명한 확신이 우리에게 있는지 반문해 볼 필요가 있다. 우리 교회가 정말 21세기에 베풀어질 하나님의 잔치에 언제라도 참여할 수 있을만큼 깨어 있으며 예비하고 있다는 확신을 우리는 가지고 있는 것인가? 새 시대를 위하여, 우리 교단을 위하여 종교철학이 할 수 있는 공헌이란 과연 무엇인가를 알아 보고자함이 이 글의 초점이다.

II. 종교철학의 전망

그러나 21세기의 침례교단이 필요로 하는 침례교 종교철학을 논하기 앞서 우리는 일반적으로 종교철학이라는 학문이 무엇이며 21세기에서는 어떤 전망을 가지고 있는지를 잠시 살펴볼 필요가 있다. 한마디로 말한다면 학문으로서의 종교철학은 영원히 혼란스러운 주제이다. “종교에 대한 철학적 반성”이라고 가장 간단히 정의될 수 있는 이 학문은 문자 그대로 (서구)종교 곧 기독교와 (서구)철학이라고 하는 두 가지 숙명적 라이벌들 사이에서 태어난 셈이다.³ 그래서 신학과 철학 사이의

³ 신학과 철학의 명칭 앞에 기독교 신학과 서양 철학이라는 수식어를 붙이는 것이 부자연스러워 보일지도 모른다. 여지까지 통념 상 신학은

뿌리 깊은 반목을 치유하는 화해의 딸로서의 학문이 될 수 있는 축복된 가능성도 있었다. 그러나 철학이나 신학 모두 자기 핏줄이라는 것을 거부하는, 버린 자식같은 사생아 학문이 될 가능성이 더 많아 보이기도 하였다. 때문에 종교철학이라는 학문은 자신이 누구인가를 파악하는데 있어 끊임없이 혼동스러울 수밖에 없었던 것이다. 가령 몇몇 대학교의 종합 커리큘럼을 잠깐 살펴 보는 것 만으로도 우리는 종교철학이 당면해야 하는 자아 정체성의 위기를 쉽게 감지할 수 있다. 종교철학은 철학과, 신학과, 종교학과 모두에서 강의될 수 있는 과목이다. 그러나 실제로는 그 어떤 과에서도 강의를 개설하지 않고 있는 경우가 더욱 많은 것이 오늘의 현실이다. 대학에서조차 종교철학은 영원한 학문적 미아(迷兒)처럼 보여지는 것이다. 그런 까닭에 철학적 신학자 폴 텔리히는 자신의 학문적 운명이 철학과 신학 두 학문의 “경계선 사이”(On the Boundary)를 끊임없이 넘나드는 방외인(方外人, a marginal scholar) 학자가 되는 것이었다고 술회하기도 하였다.⁴ 그러나 20세기 말에 들어서서 전개되기 시작한 지성적 상황의 변화는 종교철학의 이처럼 모호한 학문적 성격에도 많은 변화를 암시하게 되었다. 그것은 물론 포스트모더니즘 혹은 포스트모더니티라고 통칭되는 새로운 패러다임의 등장을 뜻한다. 포스트모더니티에 관련된 여러 논제 가운데 종교철학에 가장 직접적으로 영향을 미치는 것은 이른바 “철학의 종말”(the end of philosophy) 논쟁이다. 철학이라는 학문 자체의 효용성에 대한 철학자들의 반성은 20세기 철학계에 있어 가장 중요한 사건이라고 평할 수 있다.⁵ 물

음당 기독교 신학이고 철학은 당연히 서양철학이었기 때문이다. 그러나 더 이상 “철학”(philosophy)은 서양의 전유물이 아니고 “신학”(theology)조차 기독교 신학이 독점할 수 없다는 인식이 영향력있게 확산되고 있다.

⁴ Paul Tillich, *On the Boundary: An Autobiographical Sketch* (New York: Charles Scribner's Sons, 1966).

⁵ Kenneth Baynes, James Bohman, and Thomas McCarthy, eds., *After Philosophy: End or Transformation?* (Cambridge: The MIT Press, 1987); John Rajchman and Cornel West, eds., *Post-analytic Philosophy*

론 철학의 몰락을 예고하는 전주곡은 이미 19세기 중반부터 분명히 들려지고 있었다. 헤겔 이후 철학자들인 키에르케골, 니이체 등이 오늘날 포스트모던 철학의 선구자로 활발히 재조명되는 소리가 여기에 놓여 있다고 할 수 있다.⁶ 하야간 일찍이 금세기 초부터 철학의 업적과 위상에 대한 시비는 지칠 줄 모르고 계속되어 왔다. 유럽에서는 후설, 하이데거 등으로 이어지는 현상학 전통에서 철학과 유럽의 위기에 대한 예언자적 진단이 활발하게 전개되었다.⁷ 또한 캠브리지와 비엔나를 오가며 철학의 의미와 한계에 대해 깊이 고뇌하던 비트겐슈타인이라는 철학적 천재를 통해 철학의 본질에 대한 획기적인 재해석이 준비되고 있었다.⁸ 또 그에게서 영향받은 일군의 젊은 철학자들은 이른바 “비엔나 학파”(Wien Kreis, the Vienna Circle)라는 모임을 결성하기도 하였다. 이 그룹은 전통적 형이상학, 관념론, 윤리학, 존재론 등에 대한 강한 거부감으로 결속된 모임이었다. 그들은 철학의 이러한 전통적 영역들이 너무나 애매모호하고 비과학적인 논쟁으로만 점철되어 왔다고 호되게 비난하면서 이들을 철학이라는 배에서 모두 끄집어 내어 던져 버리기를 주장하였다. 철학이라는 이름에 합당한 분야는 이제 오로지 논리학 만이 남아 있고 그것만으로도 철학은

(New York : Columbia University Press, 1985) ; Avner Cohne and Marcelo Dascal, eds., *The Institution of Philosophy : A Discipline in Crisis?*(La Salle, Ill. : Open Court, 1989)

⁶ Daniel T. O'Hara, ed., *Why Nietzsche Now?*(Bloomington : Indiana University Press, 1985) ; Robert John Scheffler Manning, “Kierkegaard and Post-Modernity”, *Philosophy Today*(Summer 1993) 등 참조.

⁷ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. by David Carr(Evanston : Northwestern University Press, 1970) ; Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, trans., by Joan Stambaugh(New York : Harper & Row, 1973).

⁸ P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion : Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*(New York : Oxford University Press, 1972) ; 발터 솔쯔, 『철학의 부정 : 비트겐슈타인 비판』, 안형관, 양우석 역(대구 : 이문출판사, 1988).

자기 이름값을 할 수 있다는 급진적인 철학파괴 운동이었던 것이다.⁹

물론 현재의 시점에서 돌이켜 볼 때 논리실증주의는 금세기 초 잠깐 동안의 철학적 에피소드에 불과하였다고 할 수 있다. 기존의 철학적 명제들을 도매급으로 “무의미하다”(meaningless, sinnlos)고 일언지하에 폄하하던 살벌한 기세였으나 결국은 논리실증주의자들 자신의 명제야말로 “무의미”한 것 아니냐는 반론에는 제대로 답변도 하지 못하고 맥없이 무너져 내리고 말았던 것이다. 여하간 여기에서 주목할 점은 논리실증주의가 20세기말 포스트모더니티의 맥락에서 거론되기 시작한 철학의 종말 논쟁을 알리는 일종의 신호탄이었다고 해석할 수 있는 가능성이다. 80년대 부터 본격적으로 거론되기 시작한 철학의 종말 논란은 대체적으로 두 가지 계보를 가지고 있다. 첫째는 불란서 사상계의 이른바 “후기 구조주의”(post-structuralism) 계열에 포함시킬 수 있는 사상가들로 미셸 푸코, 자크 데리다, 자크 라캉 등을 들 수 있다. 둘째는 영미 철학계의 “후기 분석철학”(post-analytic philosophy) 계열로 리처드 로티, 힐러리 퍼트남, 폴 파이어아벤트 등을 거론할 수 있을 것이다. 푸코, 데리다, 라캉 등은 사실 전문적 “철학자”라는 명칭보다는 “문화사상가” 같은 폭넓은 칭호가 더 어울린다고 할 수 있다. 따라서 여기서 더 관심을 끄는 것은 로티, 퍼트남 등을 위시한 영미 후기분석철학자들이다. 그중에서도 특별히 리처드 로티는 철학의 종말 논쟁에 가장 중요한 계기가 되는 『철학과 자연의 거울』이라는 책을 저술하였다.¹⁰ 그에 따르면 더 이상 철학은 사물의 본질을 비추는 학문이라는 허구적인 주장을 계속해서 안된다는 것이다. 멀리는 이데아 이론으로 유명한 플라톤으로부터 가깝게는 절대정신을 주장한 헤겔에 이르기까지 철학자들은 언제나 자신들만이 우주와 사물의 본질을 알

⁹ 마이클 코라도, 『분석철학』(서울 : 서광사, 1986) ; 요르겐센, 『논리경험주의 : 그 시작과 발전과정』(서울 : 서광사, 1994).

¹⁰ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton : Princeton University Press, 1979) ; 김동식, 『로티의 신실용주의』(서울 : 철학과 현실사, 1994).

수 있는 인식적 엘리트들이라는 자부심을 즐겨왔다. 철학자들이야말로 참된 “인식”(episteme)을 달성한 이들이며 인식론(epistemology)이야말로 철학이 가장 자랑할만한 분야라고 믿어왔다. 그러나 로티는 인식과 인식론의 허황함을 여지없이 공격한다. 사물의 참된 모습을 비추는 인식의 거울이란 이미 깨어지고 없다는 것이다. 그는 철학자들이 서둘러 인식론을 버리고 해석학으로 탈출할 것을 제안한다.¹¹

19세기부터 시작하여 20세기 말에 폭발하고 있는 철학의 종말 논쟁의 역사와 의미를 진단하는 일은 결코 손쉬운 과제가 아니다. 여기서 우리는 단지 이 논쟁이 종교철학의 미래에 가져올 의미에 대해서만 간단히 언급하고자 한다. 철학의 종말은 곧 전통적으로 서구철학이 자랑하여 온 이성(Reason)과 합리성(Rationality)이라는 최고의 권위가 더 이상 모든 판단과 영역의 최종 심판관이 될 수 없다는 것을 뜻한다.¹² 특별히 근대 수 백

¹¹ Rorty, *op. cit.*, pp. 315~6: “해석학은 인식론의 붕괴로 인해 남겨진 문화적 공간이 메워질 수 없다는--즉 우리들의 문화가 그 안에서 더 이상 제약(constraint)과 충돌(confrontation)의 요구를 느낄 수 없는 문화가 되어야 한다는--희망의 표현이다. 어떤 영속적이면서도 중립적인 틀이 있어 그 ‘구조’(structure)를 철학이 증명할 수 있다는 생각은 곧 사물이 정신에 의해 직면될 수(confronted) 있든가, 질문을 통제하는(constrain) 규칙들이 모든 답론 혹은 적어도 주어진 주제에 관한 모든 답론에 있어서만큼은 공통적이라는 생각이다. 따라서 인식론은 주어진 답론에 대한 모든 공헌들이 같이 통용될 수 있다는(commensurable: ‘통약가능하다는’) 가정에서 출발한다. 해석학은 전체적으로 이 가정에 대한 투쟁인 것이다.”

¹² 이성과 합리성의 권위에 관한 논쟁은 철학자들의 첨단의 이해가 걸린 사항이며 중요한 현대철학자들이 공동으로 질문하고 있는 문제이다. Putnam이나 Kuhn 등의 영미철학자들이 주로 과학철학적 견지에서 과학의 정당성에 연관된 이성의 권위에 대한 논란을 전개하고 있다면, Foucault나 Derrida 등의 프랑스 철학자들은 주로 이성과 합리성 개념이 형성되어 온 근대의 역사적 전개를 해부하는 이른바 “지식의 考古學”(archaeology of knowledge)을 통해 그 인위적 권위를 폭로 또는 해체하려 한다. 이에 반해 Habermas와 Apel 등은 다시 한번 이성과 합리성의 규범성을 강조하며 그 기초를 정립하기 위한 노력을 강조한다. 이와 같이 저명한 현대철학자들이 빠짐없이 참가하고 있는 듯한 이 논쟁은 현금 철학계의 최대 이슈 중의 하나이며 그와 관련된 서적들도 방대한 양에 이르고 있다.

년 동안 철학자들은 이성의 원칙을 앞세워서 종교와 신학이라는 영역에 대하여 끊임없이 비판적이고 부정적인 판단을 내려왔다. 때문에 신학자들은 지난 몇 세기 동안 철학자들의 비판으로부터 신앙을 보호하고 변명하는 소극적 자세로 일관하여 온 것이 사실이었다. 혹시라도 철학적 비판을 아예 무시하거나 정면으로 대결하게 되면 전근대적, 시대착오적, 보수주의적, 분리주의적 신학자라는 비난을 감수하여야만 하였었다. 『理性的 한계 내에서의 종교』라는 칸트의 저서는 근대에서 신학이 움직일 수 있었던 공간이 얼마나 좁아지는 것이었는지를 여실히 말해준다. 신학이 하나의 정식 “학문”(theology as a discipline)으로 인정받기 위해서는 철저히 “이성”이 그어주는 경계선 안에 거하는 것으로 만족하지 않을 수 없었던 것이다.

포스트모더니티와 철학의 종말 논제는 이러한 상황이 역전될 수 있는 가능성을 강하게 시사하여 준다. 철학과 이성의 몰락이 사실이라면 그것은 신학이 드디어 근대 수 세기에 걸친 학문적 “바빌론 노수”에서 놓여날 수 있음을 의미하는 것이다.¹³ 이것은 또한 “종교철학”도 더 이상 신학에 대한 비판적인 분석으로만 일관할 수 없음을 지시하여 준다. 철학의 한 분야로서의 종교철학은 무엇보다도 먼저 이성적 분석과 비판을 중요시하여 왔었던 것이다. 종교심이나 신앙에 대한 이해보다는 비판이 더욱 철학적이라고 간주된 까닭에 심지어는 무신론적 종교철학자야말로 가장 바람직하게 종교에 대한 비판을 수행할 수 있는 학자라고 하는 주장도 등장하게 되었다. 근대 대학이 주장하는 이른바 “방법론적 무신론”(methodological atheism)의 가장 극단적인 예가 곧 무신론적 종교철학인 셈이었다!¹⁴ 이제 포스트모더니티 시대의 종교철학은 신앙과 종교에

¹³ 배국원, “포스트모더니즘의 신학적 반성”, 『현대와 신학』 7-18 (1994. 6), pp. 173~204쪽 참조; Timothy R. Phillips & Dennis L. Okholm, eds., *Christian Apologetics in the Postmodern World* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995).

¹⁴ Kai Nielsen, *Philosophy & Atheism* (Buffalo: Prometheus Books, 1985); *idem*, *An Introduction to the Philosophy of Religion*

대한 성급한 비판보다는 종교성에 대한 깊은 이해를 중시하는 학문으로 탈바꿈하게 될 것으로 전망된다. 철학의 비판적 기능만큼 철학의 종합하고 투시하는 기능이 중요시되게 될 것이다.

철학의 종말 논쟁 이외에도 종교철학의 학문적 미래에 대해 큰 의미를 던져주는 사건은 종교학의 대두이다. 20세기 후반에 들어서서 종교학은 놀라운 속도로 발전하고 팽창하게 되었다. 어느 나라보다도 미국에서의 종교학의 약진은 괄목할만한 현상이 아닐 수 없다. 기독교 이외의 타종교에 대한 정보는 나날이 무섭게 쌓여가고 있다. 가령 영어로 읽을 수 있는 불교 경전이 현대 한국어로 번역된 불경보다 더 많다는 사실은 충격적이지 않을 수 없을 것이다. 또 주자나 왕양명 등 송명철학자의 저서 역시 한국어로 번역된 것은 몇 권 없지만 영어 번역서는 더 풍부한 것이 현실이다. 종교학의 발달은 종교철학의 학문적 미래에도 중요한 영향력을 행사하리라고 전망되고 있다. 제일 중요한 점은 이제 종교철학은 점점 더 여러 “종교들”에 대한 철학적 반성으로서의 종교철학이 되어가리라는 사실이다. 여지껏 종교철학에서 다루는 종교는 주로 기독교를 뜻하였다. 그래서 종교철학은 언제나 기독교 신학과 철학과의 합성학문 혹은 연결학문으로 평가되어 왔다. 그러나 이제부터 종교철학은 신학이 아닌 종교학과 철학과의 사이를 연결하는 학문으로 성격을 더해 나갈 것이 분명해 보인다.¹⁵

Ⅲ. 한국 침례교 종교철학의 가능성

종교철학 일반에 대한 이러한 배경적 설명에 기초해서 이제 우리는 보다 구체적으로 “침례교 종교철학”이란 무엇인가를 논할 수 있게 되었다. 나는 침례교 종교철학을 다음과 같이 정의하고자 한다: “침례교 종교철학

(New York : St. Martin's Press, 1982).

¹⁵ 배국원, “신학교육에 있어서 종교학의 의미”, 전국신학대학협의회 연례. 『한국신학과 신학교육』(서울 : 대한기독교서회, 1994), pp. 75~168쪽.

이란 1) 한국의 침례교 전통에서 배양되고 성숙된 종교성 혹은 신앙의 관점에 서서 2) 자신의 신앙 및 주변의 문화적 상황에 대한 3) 철학적 분석과 검증을 통해 4) 스스로의 신앙에 대한 보다 확고한 변증을 계획하며 5) 나아가 복음적이고도 이성적인 기독교 문화 창출을 위하여 노력함을 목표로 하는 학문이다.” 그리고 침례교 종교철학의 가장 근간이 되는 원칙 또는 공리(公理, axiom)가 있다면 그것은 다름아닌 “앎을 추구하는 믿음”(Faith Seeking Understanding, *fides quaerens intellectum*)이라는 역사적인 고백이다.¹⁶ 위의 정의는 충분한 지면을 통해 자세히 설명될 필요가 있다. 여기서는 공리에 관해서만 간단히 주석하고자 한다.

1) 제일 먼저 강조되어야 할 사실은 이 공리의 주어가 바로 “믿음”이라는 것이다. 이것이 분명히 의미하는 바는 침례교 종교철학의 주어(主語)가 다름아닌 신앙이지 철학이 아니라는 점이다. 바로 이것이 침례교 종교철학과 일반 종교철학을 구분짓는 가장 중요한 요소가 될 것이다.

침례교 종교철학의 주체는 무엇보다 침례교 신앙고백 전통에 몸담은 철학도라야 한다는 사실은 상식적이면서도 필수적인 의미가 있다. 두말할 필요도 없이 세계에는 각양각색의 철학적 전통들과 철학자들이 무수히 존재하며 종교철학의 경우에도 굉장히 다양한 학파와 시각들이 섞여 있다. 포스트모던 사회를 상징하는 제일 적절한 단어가 곧 “다원성”(plurality)이라고 할 때 앞으로 철학과 종교철학의 분야에서도 이러한 다원화 현상은 더욱 가속될 전망이다. 이처럼 급격히 다원화되어 가는 사회와 학문의 세계에서 역설적으로 더 강조되어야 하는 사실은 자신의 신앙적, 학문적, 문화적 소속감이다. 가치의 다원화 물결이 거세게 몰아치면 철수록 자신이

¹⁶ “이해를 추구하는 신앙”이라는 이 유명한 구절은 11세기 켄터베리 대주교였던 안셀름(Anselm, Anselmus)의 *Proslogion*에서 유래되었다. 충실한 어거스틴 추종자였던 안셀름은 이 구절을 어거스틴의 “나는 이해하기 위하여 믿는다”(Credo ut intelligam)라는 말에서 영감을 받아 만들었다고 전해진다. 안셀름 이후 이 구절은 신앙과 이성의 관계에 대한 결정적 명제로 종교철학사에 자리잡게 되었다.

서있는 위치와 속하여 있는 전통의 의미가 중요하게 부각되지 않을 수 없다. 흔히들 다원화와 혼합화를 혼동하는 경향이 있다고 보여진다. 진정한 의미의 다원화란 각자의 전통, 문화, 가치, 사상을 더욱 잘 간직하고 발전시켜 나가면서 다른 가치와 공존하는 것을 뜻하지 모든 것을 한꺼번에 섞는 혼합주의나 절충주의를 의미하지 않는다.¹⁷

현대철학에서 새삼 “전통”(tradition)이나 “공동체”(communitas)의 인식론적 기능을 강조하는 것은 바로 이러한 맥락에서이다. 진리란 결국 “누구의 진리인가”(whose truth?) 하는 질문이 가장 중요하다는 이유가 여기 있다.¹⁸ 다른 비유를 들어 말한다면 가장 한국적인 것이 가장 세계적이라는 표어는 사실 이 포스트모던의 다원화, 다국적 시대를 성공적으로 살아 나갈 좋은 비결이 된다는 것이다. 마찬가지로 가장 침례교적인 시각으로

¹⁷ 다원화와 다원주의는 구분되어야 하고 특히 종교다원화 상황 (religious plurality)과 종교다원주의 (religious pluralism)의 구분은 지극히 중요하다. 배국원, “신학교육에 있어서 종교학의 의미”, pp. 91~113 참조.

보통 미국사회야말로 다원화 상황을 잘 보여주는 보기가 된다고 말해진다. 여러 민족들이 이민와서 섞여 사는 나라답게 다원화에 대한 교훈을 일찍부터 터득해 왔다. 이미 잘 알려진 예처럼 미국사회의 다원성을 설명하기 위해 예전에는 여러 민족적 특성들을 녹여 하나로 만드는 이른바 “녹이는 용광로”(melting pot)의 이미지가 강조되었는데 이제는 여러 민족적 특성들을 각기 살리면서도 조화를 이루는 “샐러드 접시”(salad bowl)의 이미지가 강조되고 있다. 바로 이 두 예의 차이가 혼합화와 다원화의 차이를 잘 나타내 준다.

¹⁸ 전통적으로 철학은 인식의 기초를 가장 중요한 논제로 삼아 왔으며 특히 데카르트 이후의 근대철학은 그 인식의 기초를 바로 “생각하는 자아”(res cogitans)에서 발견할 수 있다고 믿어왔다. 그러나 최근 등장하기 시작한 이른바 “반기초주의”(nonfoundationalism) 인식론은 이러한 개인적 근거를 거부하고 인식의 문화적, 공동체적 근거를 역설한다. Stanley Hauerwas, Nancey Murphy, Mark Nation, eds., *Theology Without Foundations: Religious Practice and the Future of Theological Truth* (Nashville: Abingdon, 1994); Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988); Robert N. Bellah, et. al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985).

정립된 종교철학과 신학이야말로 우리에게 제일 필요한 학문이 되고 나아가 다른 사람들에게도 도움을 줄 수 있는 학문이 될 것이다.

그렇다면 과연 무엇이 가장 “침례교적”인가? 우리는 이 질문에 대한 성실한 탐구를 멈추지 말아야 할 것이다. 최근들어 침례교의 역사와 본질에 관한 관심이 고조되고 있는 현상은 굉장히 고무적인 일이 아닐 수 없다. 유럽에서의 침례교 발생 및 재침례교도, 칼빈주의, 미국 침례교와의 연관성 등이 집중적으로 조명되고 있다. 이러한 연구는 우리에게 침례교의 정체성에 관한 중요한 단서를 제공해 줄 수 있으리라고 믿는다. 희랍 격언이 말해주듯 우리가 태어나기 이전에 일어난 역사를 알지 못한다면 우리는 언제나 어린아이로 머물러 있고 말 것이다.¹⁹ 그러나 침례교의 본질이란 역사의 뒤뜰에서만 발견되는 것이라고 생각할 수는 없다. 오히려 정말 “침례교적인 것”이 무엇이냐는 질문에 대한 해답은 미래라는 앞뜰에서 우리가 만들어 나가도록 기다리고 있다고 믿는다. 그 이유는 우리가 풀어야 하는 문제가 “침례교란 무엇이었는가”라는 일반적 물음이 아니라 바로 “한국 침례교란 무엇일 것인가”라는 구체적 질문이기 때문이다. 오로지 우리 한국 침례교인들만이 책임질 수 있는 이 질문에 대한 정답은 아무리 다른 나라 침례교인들의 뒤뜰을 파보아도 발견될 수 없을 것이다.²⁰

¹⁹ John Oman, *The Natural & the Supernatural* (New York : Macmillan, 1931), p. 257에서 재인용.

²⁰ 침례교 역사적 전통과 자료를 발굴하는 것은 물론 너무나 중요하다. 특히 우리나라의 경우 침례교 전통에 관한 연구와 자료가 아직 대단히 빈약한 실정임을 감안할 때 교단과 신학교가 힘을 합쳐 이 분야를 보강하는 것이 급선무라고 생각된다. 침례교 역사자료실과 박물관 등의 설립이 절실히 요청되고 있는 현실인 것이다.

그러나 역사의 중요성이 혹시 지나치게 강조될 위험은 없는지에 대해서도 주의할 필요가 있다. 그것은 다양한 역사적 전개에도 불구하고 오로지 한두 가지 사실만을 왜곡되게 강조하는 위험이다. 그렇게 될 때 역사는 정직하기를 멈추고 사회과학자들이 흔히 “환원주의” 혹은 “축소주의”(reductionism)라고 일컫는 단순화의 오류에 빠지게 된다. 침례교의 “기원”을 밝히려는 여러 시도들에 대해서 환원주의의 위험을 환기시킬 필요도 있을 듯 하다. 침례교가 정말 뚜렷하고 분명한 “기원”(the Origin)을 가졌

하여간 우리의 관심은 침례교의 정체성이라는 거창한 주제를 토의하려는 것이 아니라 침례교적 신앙이 종교철학의 주체가 됨을 확인하고자 하는 데 놓여 있다. 침례교의 전통 안에서 볼 때 하나님 앞에서는 신앙의 근거는 다른 어느 것보다도 바로 성경이라고 고백하지 않을 수 없다. 침례교도들은 그 별명이 잘 말해주듯 “성경을 사랑하는 사람들”(Baptists, the Bible-loving People!)이다. 성경 이외에는 아무 다른 권위도 받아 들이기를 거부하였고 어떤 다른 문서에도 공식적인 권위를 부여하기 거부하였다는 것은 침례교인들의 큰 자랑이 아닐 수 없다. 그래서 침례교는 가톨릭처럼 수많은 교황칙서, 문서(bulls, encyclicals)들을 가지지 못하였고 다른 신교 교단처럼 많은 교리, 고백(creeds, confessions)도 가지

다기 보다는 차라리 애매모호하지만 수 없이 많은 “기원들”(origins)을 가졌다고 생각하는 것이 더욱 “침례교적”이지 않을까? “침례교”는 결국 고정적-규범적 교단이라기 보다는 민주적-자주적 연합으로서, 어떤 의미에서는 대문자-단수형이 아니라(not the Baptist) 소문자-복수형(but baptists)이 더욱 어울리는 교회라고 생각할 수 있다. “침례교 세계 연맹”(Baptist World Alliance)을 구성하고 있는 각양각색의 수많은 침례교회들을 하나로 묶어 주는 것은 동일한 유래, 전통, 교리, 교단 그 어느 것도 아니다. 무수한 침례교회들을 하나의 침례교회되게 하는 것은 다름아니라 캘리포니아 연합신학원(Graduate Theology Union)의 잘 알려진 침례교 신학자 맥클랜던이 “침례교 정신(the baptist vision)”이라고 표현한 바로 그것이다(그가 소문자 baptist로 표현한 것은 의미심장하다). James W. McClendon, Jr., *Ethics : Systematic Theology*, Volumn I(Nashville : Abingdon, 1986), pp. 27~28.

침례교 정신의 특징은 성서적이고, 민주적이고, 다원적이다. 요즘 유행어를 따른다면 침례교는 굉장히 “포스트모던”적 교회인 것이다(실제로 침례교회가 얼마나 역사적으로 포스트모던적이었는가, 즉 얼마나 근대사의 시련을 힘들게 견디어냈는가에 대해 흥미로운 논문이 쓰여질 수 있을 것이다.). 이러한 문맥에서 볼 때 침례교의 기원과 전통이 어느 특정한 신학적 노선으로만 설명될 수 있다는 주장들은 재고될 필요가 있다. 아나뱃티스트와 제너랄뱃티스트, 칼빈주의와 아르미니안주의, 남침례교와 북침례교 모두 침례교회의 일부이며 또 그 어느 것도 전부는 될 수 없다. 또한 침례교 정신은 나아가 우리 한국 침례교의 정체성을 확립하는 것이 얼마나 귀중한 사명인가를 잘 일깨워 준다. 한국 침례교가 자신의 특색을 잘 가꾸어 꽃피울 때 우리는 세계 침례교회의 자랑스러운 일원이 되고, 침례교회 전통을 훌륭하게 이어나가며, 침례교 정신의 충실한 전달자가 될 것이다.

고 있지 못하지만 그렇게 아무 것도 가지고 있지 않다는 바로 그 사실이 너무나 은혜스럽게 느껴지는 것이다.²¹ 오로지 성경만이 침례교인에게는 권위있는 것이며 심지어 성경에 대한 그 어떤 신학자나 목사님의 해석도 특별한 권위를 인정받지 못한다. 성경과 나 자신의 신앙적 양심 이외에는 아무 다른 것도 끼어 들 수 없다는 사실이 침례교 정신의 가장 정제된 의미이다.²² 따라서 침례교 종교철학은 성서적 관점에 굳게 서서 철학적 질문을 던지는 학문이어야 한다. Southwestern Seminary의 John Newport 교수가 1989년에 출판한 종교철학 교과서는 650쪽에 달하는 방대하고 훌륭한 교과서일 뿐 아니라 바로 이러한 성서적 세계관

²¹ 물론 침례교 역사에도 신조, 신앙고백 등이 전무한 것은 아니다. 대표적인 것으로 “The New Hampshire Confession”(1833), 남침례교 신학교 교수들이 제정한 “Abstract of Principles”(1859), E. Y. Mullins 등에 의해 준비되어 1925년 남침례교 총회에서 제정된 “Statement of Baptist Faith and Message” 등은 대표적 침례교 신앙고백들이다. John H. Leith, ed., *Creeeds of the Churches : A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*, 3rd ed.(Atlanta : John Knox Press, 1982), pp. 334~52. 그러나 다시 한번 강조되어야 하는 사실은 이러한 신조나 신앙고백들이 타 교단에서처럼 광범위하게 교리적 구속력을 발휘한 적은 없다는 점이다. 타 교단처럼 세례문답이나 예배 등 교회예식에서 신조를 외우게 하거나 공동으로 암송하지도 않았다. 때문에 침례교에서의 신조(Creed)는 그 원래적인 의미인 “개인적인 고백”의 차원을 잘 간직하고 있다고 볼 수 있다. 윌프레드 스미스에 따르면 영어의 Creed는 라틴어의 Credo에서 왔고 그것은 “마음, 심장”의 cor, cordis와 “놓는다, 드린다”의 do의 합성어 1인칭 단수형이다. 즉 신조 혹은 Credo의 원래 의미는 “내가 고백합니다”(I confess), “내가 나의 마음을 열고 드립니다”(I give my heart to), “내가 나의 마음을 정합니다”(I set my heart on)인 것이다. Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief* (Princeton : Princeton University Press, 1979), pp. 76~7; Theodore W. Jennings, Jr., *Loyalty to God : The Apostles' Creed in Life and Liturgy* (Nashville : Abingdon, 1992), pp. 15~6.

²² McClendon, op. cit., p. 33. 맥클렌던도 지적하고 있듯이 침례교인들의 성서에 대한 근본태도는 결코 성서숭배(bibliolatry)는 아니라는 점이 중요하다. 침례교인의 “열린 해석학”을 이해하지 못하는 반대자들은 종종 침례교인들은 교황(Pope) 대신 “종이 교황”(Paper Pope) 즉 성서를 섬긴다고 비난하였다. 그러나 침례교인은 성서를 사랑하는 사람들이지 성서를 맹목적으로 섬기는 자들이 아니다.

에 입각하여 기술된 저서라는 점에서 우리의 관심을 끈다. 그는 제목이 말하듯 “삶의 근본적 문제들”(Life’s Ultimate Questions)에 대한 철학적 질문들을 검토하고 있는데 그 문제들은 모두 “성경적” 관점에서 대답을 도출하고자 시도되고 있다.²³

2) 그러나 믿음은 고백이지 교리가 아니다. 나에게 넘치는 은혜를 감사함이지 나에게만 은혜가 넘친다고 함이 아니다. 내가 하나님의 사랑을 알았지만 곧 하나님의 모든 것을 알았다고 함이 아니다. 그래서 더욱 겸손하게 진리의 보다 참된 뜻을 추구해야 할 필요가 있다. 여기에 바로 두 번째의 “추구하는”(seeking)이라는 말의 깊은 뜻이 숨어 있다. “진리가 너희를 자유케 하리라!”는 그리스도의 말씀은 우리에게 주신 약속임과 동시에 우리에게 진리를 끊임없이 추구하고 사모하라는 명령이다. 우리는 진리를 굳게 의지하며 또한 그것을 더욱 알기에 힘써야 할 귀한 소명을 받은 자들이다. 침례교인들을 향한 종교철학의 임무는 이처럼 진리를 찾는 열정을 언제나 풍족하게 일깨우며 독선과 아집에 빠지지 않게 경고하는 것이다. 스스로를 아테네 시민들의 無知를 깨우치는 등애(gadfly)라고 칭하였던 소크라테스 이후 철학자들은 종종 자신들의 역할이 지적인 감시자에 해당한다고 생각하여 왔다. 그러나 소크라테스가 원했던 것은 단순히 시민들의 무지를 비판하고 고발하는 것에 그치지 않고 보다 적극적으로 참 지식에 대한 흥미의 마음을 고양시키는 것이었음을 상기할 필요가 있다. 종교철학이 “추구하는”(seeking)이라는 말을 통하여서 진정으로 추구하려는 요지는 바로 진리를 알고자 하는 열정 그것이라고

²³ John Newport, *Life’s Ultimate Question : A Contemporary Philosophy of Religion* (Waco : Word, 1989). 뉴포트 교수 이외에도 잘 알려진 침례교 종교철학자들로는 McMaster 대학의 Clark Pinnoch, Fuller 신학교의 Colin Brown 등을 들 수 있다. 특히 Southern Baptist Theological Seminary에서 오랫동안 가르쳤던 에릭 러스트 교수는 뉴포트와 쌍벽을 이루며 침례교 신학교의 종교철학 전통을 이어온 중요한 학자이다. Eric Rust, *Towards a Theological Understanding of History* (New York : Oxford University Press, 1963) & *Positive Religion in a Revolutionary Time* (Philadelphia : Westminster, 1970).

할 수 있다.

3) 세 번째 요소인 *앎*(understanding)은 침례교 종교철학의 목표에 해당한다. 신앙에서 시작하여 부단한 과정을 거쳐 도달하고자 하는 목표는 아는 지식에 이르는 것이다. 그렇다면 과연 안다는 것, 아는 지식이라는 것은 구체적으로 무엇을 말하는가? 그것은 우리를 구원에 이르게 하는 지식, 혹은 성경과 교리와 교단에 대한 지식을 말하는가? 신학의 여러 분야들은 나름대로 자신들이 추구하는 지식의 내용과 범위가 분명하게 명시되어 있다. 그러나 종교철학이 목표로 하는 지식은 어떤 특정한 분야의 지식이라기 보다는 실상 전체적인 지식을 말한다. 이 말은 종교철학이 모든 지식을 목표로 한다는 의미가 아니라 지식 일반을 이해하려 한다는 차원에서 해석되어야 한다. 다른 말로 한다면 종교철학은 인간이 지식을 갖는다는 사실의 의미를 철저히 이해하고자 한다. 그래서 안다는 것과 믿는다는 것, 이성과 신앙을 이어주는 교량이 되려는 것이다. 광범위한 인간 지식현상을 총체적으로 나타내는 개념이 다름아닌 문화(culture)이다. 따라서 종교철학이 목표로 하는 것은 결론적으로 말해 문화에 대한 총체적 이해라고 할 수 있을 것이다. 흔히 신앙과 이성의 문제(Faith and Reason debate)라고 말하는 논제를 보다 넓은 문맥에서 논한다면 곧 복음과 문화(Gospel and Culture)의 문제가 되는 것이다.

복음과 문화의 관계는 너무나 중요한 주제이다. 교회사에서, 조직신학에서, 선교학에서, 실천신학에서 이 주제는 결코 소홀하게 다루워질 수 없을 것이다. 그러나 무엇보다도 종교철학의 영역에서 문화의 의미는 너무나 중요하기 때문에 그야말로 아무리 강조해도 지나침이 없다고 할 수 있다.²⁴ 종교철학은 신학과 문화와의 접촉점을 주선하는 학문이라고 정의해

²⁴ 최근에는 선교학이 가장 활발하게 여러 문화이론들을 소개하고 활용하고 있는 것 같다. Charles H. Kraft, *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective* (Maryknoll: Orbis, 1979); Louis J. Luzbetak, *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology* (Maryknoll: Orbis,

볼 수도 있다. 흔히 문화라고함은 곧 “세속문화”를 의미한다는 인식이 지배적이기 때문에 문화라는 말은 교회에서 기피 대상이 되기도 하였다. 그러나 인간은 인간인 이상 누구나 다 필수적으로 문화적 존재이다. 철학자들의 말처럼 인간은 피할 수 없이 “世界-內-存在”(In-der-Welt-Sein)이며 그 삶의 세계(Lebenswelt)는 곧 문화적 세계인 것이다. 리차드 니이버가 지적하듯 “인간활동의 전적인 과정과 그 활동의 전적인 결과”를 “문화”라고 한다면²⁵ 우리는 문화를 피할 수도 없고 또 문화를 두려워 하지도 말아야 한다. 오히려 우리는 언제든지 문화와 대화하고 씨름하여서 궁극적으로는 문화를 이겨낼 능력을 키워 나가지 않으면 안된다. 기독교인에게 있어 문화란 양면에 날선 검과도 같다. 문화는 복음의 대적이 될 수도, 가장 믿음직스러운 아군이 될 수도 있는 것이다.²⁶ 종교철학이 목표로 하는 것은 바로 문화를 잘 다스려서 궁극적으로는 문화를 내면적으로 변화시키는 일이다. 그렇게 될 때 건전한 기독교 교양인과 문화적 기독교인을 육성할 책임은 완성된다고 할 수 있을 것이다.

문화를 이해하고 문화를 길들이고 문화를 변화시키도록 종교철학에게 맡겨진 목표는 특별히 한국침례교의 미래를 위해 중요한 공헌을 할 수 있으리라고 확신한다. 적어도 두 가지 문화영역이 우리에게 신학적으로 중요하게 부각된다. 그 첫째는 반만년 전통의 한국문화이고 둘째

1988) ; David J. Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally*, 2nd ed. (Grand Rapids : Zondervan, 1991) 등 참조.

²⁵ 리처드 니이버, 『그리스도와 문화』, 김재준 역 (서울: 대한기독교서회, 1958), p. 40.

²⁶ 복음과 문화의 상관관계에 대해서 쓰여진 많은 저서들 가운데 가장 간략하지만 가장 중요한 책은 리처드 니이버의 『그리스도와 문화』이다. 이미 현대신학의 고전이 된 이 저서에서 니이버는 기독교 역사에 나타난 복음과 문화의 관계형태들을 다섯 가지로 나누워 분류, 고찰, 비판하고 있다. 쥘스톤 곤잘레스의 『기독교 역사에 나타난 세 가지 신학유형』, 이후정 역 (서울: 컨콜디아, 1986)도 반드시 참조할 만하다. 신앙과 이성의 관계를 다루고 있는 저서 중에는 Ingolf U. Dalferth의 *Theology and Philosophy* (Oxford : Basil Blackwell, 1988)가 중요하다.

는 현대문화이다. 우리가 한국인으로 태어나 이 땅에서 지금 20세기 말을 살고 있다는 사실은 필연적으로 한국문화전통의 통시성과 현대문화의 공시성을 똑같이 중요하게 받아 들여야 함을 지시하고 있다. 이른바 “신학의 토착화”를 성공적으로 수행하는 지름길은 바로 한국의 전통적 문화에 대한 공간적 토착화 뿐만 아니라 현대사회의 문화에 대한 시간적 토착화를 병행하는 길이다. 전자 없는 신학은 뿌리 없는 공허한 신학일 수밖에 없고, 후자 없는 신학은 시대적 요청이 없는 고루한 신학일 수밖에 없다.

우리 모두 잘 알고 있는 것처럼 침례교는 문화에 관해서는 별로 내세울 것이 없다. 우리는 귀한 신앙의 유산을 침례교 선배들로부터 물려받는 행운을 얻었지만 문화적 유산에 관해서는 거의 빈털터리이라고 해도 과언이 아니라고 보여진다. 일반적으로 침례교 전통은 문화와의 관계에 대해 적대적이었거나 마지 못하는 경우에도 극히 미온적으로 대처하여 왔음이 사실이다. 문화에 대한 소극성을 잘 보여주는 지표는 교육에 대한 투자이다. 현재 미국 내에서 제일 큰 교단이 곧 가톨릭(Roman Catholic)과 남침례교(Southern Baptist Convention)라고 하는데 이 두 교단에 속한 대학의 수와 질을 비교해 보면 교육에 대한 관심이 여실히 드러난다. 신학교는 예외라고 하더라도 남침례교에 속한 몇 안되는 일반대학들 가운데에서 명성을 인정받을만한 대학은 거의 없는 현실이다. 오히려 아메리칸 침례교 등 다른 약소한 교단들이 운영하는 대학들이 전국적인 명성을 얻고 있는 경우가 더 많은 것 같다. 최대의 신교 교단인 SBC가 교육에 대해서는 역설적으로 최소의 투자를 하고 있다는 현실은 부정할 길이 없다.²⁷

우리나라에서도 침례교는 그동안 교육과 문화에 대한 투자를 너무나 등한시하여 왔다. 다른 선교사들처럼 교육기관을 설립하기는 커녕 오히려 신자들의 자식들을 초등학교에도 보내지 못하게 했다는 펜윅의

²⁷ 반면 미국 가톨릭 교단의 경우 Georgetown, Fordam, Notre Dame, Boston College 등 많은 명문 대학들을 자랑하고 있다.

영향 때문인지 동아기독교는 일제와 건국으로 이어지는 격동기에 걸맞는 지도자를 전혀 배출하지 못하고 말았다. 일찍부터 배재학당, 연희전문, 이화학당 등의 교육기관을 통한 선교에 주력하였던 감리교와 장로교는 3.1 운동, 독립과 건국을 책임지게 될 수많은 민족 지도자를 배출할 수 있었음은 두말할 여지가 없다. 강한 유교적 문화유산 때문에 교육에 대한 관심이 남다른 우리나라의 정서를 감안해 볼 때 펜위의 선교전략은 처음부터 성공을 약속하는 순기능적 측면보다는 역기능적 독소를 가지고 있지 않았는가 생각되기도 한다.²⁸ 게다가 한국동란 때 다시 전도를 시작한 침례교 역시 교육과 문화에 대한 이해에서는 가장 후발적인 교단 중 하나였다는 사실은 한국침례교단의 선교전략에 중요한 영향을 미치게 되었다. 신학교를 제외하고 침례교 총회가 운영하는 단 하나의 교육기관도 없다는 보고서는 우리를 슬프게 만든다. 침례교의 전통적인 政敎분리의 원칙이 급기야는 교육과 교회의 분리라는 敎敎분리로 잘못 해석되고 있지 않은지 아쉬운 것이다.

물론 몇 마디의 탄식으로 침례교 전체의 역사와 무관심이 뒤바뀔 수는 없다. 대신 지금이라도 우리는 교육에 대한 투자를 늘려 나가고 문화에 대한 관심을 높여 나가야 할 것이다. 우리 신학교들을 통해서 교단이 필요로 하는 지도자를 배출하는데 만족하지 말고 더 나아가 한국

²⁸ 물론 이 말은 동아 기독교가 이룩한 귀중한 신앙의 업적들을 폄하하려는 뜻이 아니다. 연세대학교 민경배 교수가 잘 보여주는 것처럼 초기 한국침례교인들의 뜨거운 전도열정과 헌신은 두고두고 자랑할 신앙의 유산이다:

“침례교(대한기독교회, 동아기독교회)는 한국교회사에서 그 해외선교의 공로로 영광된 역사를 드높이 빛나게 한 남다른 위치를 차지하고 있다. 그 교회 첫날의 교세나 체제의 미완이란 취약한 입지인데도 불구하고 그 아득하고 험준한 시베리아, 간도, 만주, 심지어 몽고에 이르기까지 선교의 첫 발자국들을 남겼던 것이다. 그러한 선교의 추진력은 말할 것 없이 한국 기독교자들의 뜨거운 전도열, 기독교는 곧 전도자라는 원초적 신앙이 그 바탕이 되어 있었다.”

민경배, “대한기독교회(침례교)의 海外宣敎史”, 『愚步 심일섭 박사 華甲기념논문집』(국학자료원, 1994), pp. 121~2.

사회가 필요로 하는 일꾼들을 길러 낼 수 있어야 된다고 믿는다. 다양한 민족들이 이민 와서 건설한 미국사회와는 달리 우리는 단일민족과 문화를 자랑하는 나라에 태어났다. 또 겐도(劍道)와 닌자(狼人) 문화의 사무라이들이 군국주의를 발달시킨 일본과도 달리 우리나라는 전통적으로 武보다는 文을 숭상하여 왔다. 그 어느 나라보다도 우리나라에서 민족적 동질성과 계층적 평등감에 대한 기대치가 높은 이유도 전 세계적으로 제일 낮은 문맹율과 어떤 연관을 가지고 있는 듯 하다. 이처럼 우리나라에서 교육과 문화는 민족 전체가 아끼고 어우러져 온 한 마당인데 이런 황금같은 선교지를 등져버린다면 적어도 이 땅에서의 침례교 장래는 그리 밝지 않으리라고 전망된다. 침신인을 주축으로 한 침례교인들은 이제 한국문화 창달에 이바지하고 한국사회의 발전에 공헌하는 역군들이 될 수 있도록 노력하여야 한다. 각 방면에서 뛰어난 침례교인들이 나올 수 있도록, 한국 민족의 미래를 설계하는데 침례교인들의 공헌이 각인될 수 있도록 노력하여야 한다. 교회의 지도자가 될 우리 침신인들에게 문화에 대한 이해와 전망과 포부를 선물하는 것이 침례교 종교철학의 귀한 사명이 될 것이다.

그러나 문화에 대한 종교철학의 임무는 단지 이것에 끝나지 않는다. 문화를 이해시키고 문화에 참여시키는 것 보다 더 중요한 사명은 문화를 비판하는 작업이다. 우리가 분명히 인식하여야 될 사항은 지금 현대 세속문화가 윤리적으로 건전하거나 아름다운 문화가 되고 있지 못하다는 점이다. 오직 상업적 성공만을 최고의 선으로 추구하는 자본주의 사회에서의 대중문화는 이제 아무도 통제할 수 없이 단지 더 큰 돈벌이만을 위해 악순환을 거듭하고 있는 것처럼 보인다. 문화 창조의 주체였던 인간의 예술적 창의성과 순수함은 이른바 “현금 가치”(cash value)가 없다고 기피되어 버리고 만다. 그 대신 어떻게 하면 소비대중들을 더 놀라게 하여 더 많은 물건을 사게할 것인지를 고안하는 데에 모든 창조적 에너지가 허비되고 있는 인상이다. 현대문화 전체가 불건전하고 비윤리적이고 불신앙적이라고 매도할 수는 없겠지만 그 중에는 매서운 질책을 받아 합당한 싸구

려 문화가 독버섯처럼 번성하여 있음을 부정할 길 없다. 일각에서 말하듯 현대문화 전반에 걸쳐 “뉴 에이지”의 음모가 숨어 있다고 하며 무조건 가위질을 해 나가는 것에는 분명 문제가 있다.²⁹ 그러나 기독교인의 양심으로 볼 때 현대문화의 특정한 부분에 대해서는 반드시 도려내는 결단이 필요하다고 보여진다. 건잡을 수 없이 쏟아져 나오는 술한 문화적 생산품들 가운데에서 玉과 石을 고르는 작업이 반드시 필요하고 그것이 바로 종교철학에게 부과된 임무일 것이다. 신앙과 문화와의 접촉점(point of contact)으로서의 종교철학은 이처럼 문화에 대한 압력점(point of conflict)의 역할도 수행할 각오와 사명을 요구하고 있다.³⁰

²⁹ 이른바 “뉴 에이지” 운동은 현대의 큰 스캔들 중의 하나이다. 스캔들이란 물의를 빚고 수치스러울 정도로 놀랍고 재미있는 것이다. 아무도 제대로 모르면서 누구나 다 악평과 비방을 하는 것도 스캔들의 기본 구성요소이다. 뉴 에이지에 관해 찬사 아니면 비평들이 난무하지만 그 어느 쪽도 과연 정확히 뉴 에이지가 무엇인지는 아직 말해주지 못하는 것 같다. 비기독교적인 것이면 무조건 뉴 에이지의 음모라는 식의 태도로 일관한다면 현대판 마녀사냥이라는 비난을 피하기 어려울 것이다. 이 현상을 충실히 파악하고 평가하기 위해서는 보다 폭넓은 종교철학적, 비교종교학적 시각이 요청된다고 생각된다. David K. Clark & Norman L. Geisler, *Apologetics in the New Age: A Christian Critique of Pantheism*(Grand Rapids: Baker Books House, 1990) 참조.

³⁰ 이른바 “대중문화론”은 포스트모더니즘 논쟁과 더불어 우리 사회에 유행처럼 번지고 있다. 강준만, 『대중문화의 길과 속』(서울: 한샘출판사, 1994); 박성봉, 『대중예술의 미학』(서울: 동연, 1995) 등 참조. 특히 현실문화사에서 발행하고 있는 문화연구 시리즈와 문화교양 시리즈 총서들이 이 문제에 관해 대단히 독창적이면서 도전적인 시각들을 제공하고 있다. 『압구정동: 유토피아 디스토피아』, 『TV: 가까이 보기 멀리서 읽기』, 『신세대: 네 멋대로 해라』, 『섹스, 포르노, 에로티즘: 쾌락의 악몽을 넘어서』 등이 이 총서의 몇몇 단행본 제목들이다.

포스트모더니즘의 두드러진 특성 중의 하나가 다름 아닌 대중문화의 확산이라는 사실은 잘 알려졌다. 실제로 parody(아유적 흉내), kitsch(짜구려 작품), pastiche(저질 혼성모방) 등의 포스트모던 용어들이 우리의 삶 속에 깊이 파고든 대중문화를 얼마나 잘 설명하고 있는지 놀라울 정도이다. 그러나 더욱 놀라운 사실은 위와 같은 포스트모더니즘의 상투어들이 TV나 광고 뿐만이 아니라 우리의 종교생활까지도 훌륭히 설명할 수 있다는 점이다. 서울 압구정동에 가면 로테오 거리만 있는 것이 아니라 강남의 유명한

4) 결론적으로 침례교 종교철학은 새 시대와 새 세대의 신앙을 위한 철학적 변증론이 되어야 한다. 그러나 그것은 단순히 신앙의 영역을 방어하려는 소극적인 변증론이 아니라 복음을 적극적으로 전파하여 결국 세계를 변혁시키려는 진취적 변증론이 되어야 할 것이다. 문화와의 관계에 있어서도 능동적으로 반응하여서 배울 것은 배우고 욕할 것은 욕하면서 새로운 기독교 문화의 창출 가능성을 추구하는 학문이 되어야 한다. 텔리히의 “神律(theonomy)”이나 리차드 니버의 “문화의 변혁자로서의 그리스도”(Christ the Transformer of Culture) 등의 개념이 목표하는 바와 같이 복음은 문화를 변화시킬 수 있어야 살아있는 복음이 될 것이다. 침례교 종교철학은 이처럼 살아있는 기독교 휴머니즘과 기독교 세계관을 구성하는데 침례교적 시각에서 뜻깊은 공헌을 하려는 학문이다.

IV. Back to the Future!

우리는 21세기를 준비하고 계획한다는 포부를 가지고 이 논문을 시

교회들도 근처에 몰려 있다. 즉 압구정동은 소비와 천국으로 가는 이중 비상구이다. 이러한 聖俗의 이중주는 포스트모던 사회의 흥미로운 현상이다.

최근들어 교계 일각에서나마 더 이상 대중문화를 기피하기만 할 것이 아니라 제대로 이해하고 올바르게 선도하자는 움직임이 나타나기 시작한 것은 대단히 반가운 일이 아닐 수 없다. 『복음과 상황』, 『빛과 소금』, 『두레사상』 등 넓은 독자층을 확보하고 있는 잡지들이 최근 “예루살렘과 헐리우드”(『복음과 상황』 1995, 9월), “다시 문화를 읽는다”(『두레사상』 1996, 3월) 등 문화에 관한 주제를 자주 다루고 있어 고무적이다. 더욱 획기적인 것은 올 봄에 기독교와 문화의 관계를 집중적으로 다루기 위한 『프리즘』誌가 창간된 일이다. “문화를 바라보는 새로운 눈”이라는 표어를 내걸고 시작한 이 잡지는 참신한 편집으로 젊은 독자들로부터 이미 좋은 반응을 얻고 있다고 보여진다. 물론 이러한 시도 자체가 대중문화의 한 현상으로 전락하고 말 위험이 없는 것은 아니다. 예를 들어 『프리즘』은 신세대를 위해 간결하면서도 감각적인 편성을 자랑하며 최근 호의 기획특집은 “패션에 성경을 담자”라는 도전적인 제목을 달고 있다. 그러나 젊은 기독교인들에게 문화에 대한 경각심을 제공하고 제 2 차적 반응을 유도한다는 점에서 그 역할이 많이 기대된다.

작하였다. 그러나 사실 우리들의 치밀한 준비도 어찌보면 정말 물거품과도 같이 도로(徒勞)에 그칠 수도 있다. 미래가 우리가 예측한대로 움직여 가리라는 아무런 보장도 없기 때문이다. 극단적으로 말한다면 과연 21세기라는 시간이 올 수 있을 것인지조차 불투명할 수도 있다. 또 시간은 그 자체로서는 아무런 꼬리표도 가지고 다니지 아니한다. 2000년 12월 31일 23시 59분 59초에서 어느 때와 똑같은 1초가 지나갈 뿐인데 사람들은 이제 21세기라는 새 장이 열렸다고 난리를 칠 것이다. 미래에 관해 생각하는 것 자체에 대해 냉소적일 수 있는 이유는 이런 것 말고도 많을 것이다. 그러나 우리는 아직 오지 않고 아직 알려지지 않은 다음 세기에 대하여 흥분할 권리가 있다. 마치 소풍가는 날 당일엔 정작 비가 올지도 모르지만 기다리면서 마냥 즐거운 어린이와 같이 순진할 필요가 있다. 부지런히 여러가지 예측과 예언을 제시하여 주는 이른바 “미래학자”들의 발언들이 스스로는 어떤 미래를 가지게 될지 우리는 알 길이 없다. 여하간 믿는 마음으로 그들의 예측을 들어보면 21세기는 인간이 경험하였던 어떤 세기 보다도 더 대단한 변화가 일어날 시기가 될 전망이다. 그 중에서도 특별히 두 가지 전망에 대해서는 종교철학자들이 지금 당장 관심을 가지고 준비를 시작하지 않으면 안되리라고 생각된다. 그 하나는 통일 문제이고 다른 하나는 과학과 테크놀로지의 문제이다.

첫째, 무엇보다도 먼저 21세기 벽두부터 우리나라에 주어질 제일 큰 도전은 바로 통일의 과제일 것이다. 물리적 통일이 가져올 엄청난 혼란과 후유증이란 불을 보듯 확실해 보인다. 과연 우리 정부가 통일의 위기상황을 제대로 관리할 능력을 축적하고 있는지 국민들은 벌써부터 불안해 하고 있다. 또한 침례교단이 통일의 상황에 맞추어 적극적으로 대응할 수 있는 태세를 예비하고 있는지 질문하지 않을 수 없다. 그것은 통일 후의 선교적 전략이나 교단적 마스터플랜의 준비 여부만을 의미하지는 않는다. 우리가 반드시 준비해야 할 것은 통일 후의 전도정책 뿐만 아니라 통일을 위한 신학의 정립이라고 생각된다. 과연 우리

에게 있어 통일의 신학적 의미와 당위성은 무엇이며 신학적 교훈과 문제점은 무엇인가? 우리는 정말 공식적인 무신론 체제에서 한 평생을 살아왔던 사람들에게 효과적으로 하나님의 복음을 전하고 이해시킬 수 있는 변증론을 준비하고 있는가?

종교철학이 통일을 위한 신학적 반성에 공헌을 할 수 있는 점이 바로 여기 놓여 있다. 종교철학적 시각에서 볼 때 통일의 성공을 위해, 통일 신학의 정립을 위해 반드시 필요한 것은 남북한 세계관의 화해이고 상호 언어체계의 화해이다. 북한 주민들은 그동안 마르크스의 유물론과 김일성의 주체사상을 통하여 세계를 해석하여 왔고 그들의 인격을 형성하여 왔다. 북한 주민들을 이해하고 그들과 대화하고 복음을 전하기 위해서 우리는 그들의 삶을 주장하여 온 이러한 사상들을 먼저 파악할 필요가 있다.³¹ 더군다나 반 세기 넘어 격리되어 왔던 남북 언어체계가 서로에게 느끼는 이질감은 대단할 것이다. 특히 종교와 신학에 관한 언어는 같은 한국말이면서도 거의 외국어라고 할만큼, 그것도 극히 적대적인 외국어라고 할만큼 두 나라의 언어는 상이하게 전개되었다. 가령 1981년 북한 사회과학원에서 출판된 『현대 조선말사전』에 실린 몇몇 종교에 관한 단어들의 정의를 살펴 보면 너무나 우리의 용법과 상이해서 거의 코미디라고 생각될 정도로 과장된 느낌이 드는 것이다.³² 종교언어의 문제를 다루는 종교철학의 입장에서 볼 때 남북한

³¹ 어떤 의미에서는 공산주의 국가들이 붕괴되고만 지금이야말로 우리가 공산주의를 비판적으로 연구하기에 가장 좋은 시간인지도 모른다. “빨갱이보다는 차라리 죽음을!”(Better Dead Than Red!)이라는 극단적인 구호로 상징되던 이른바 “공산당 콤플렉스”(red complex)로부터 우리는 이미 자유로워진 것이다. 북한의 주체사상은 이러한 공산주의 이론 중에서도 특히 별난 이론이다. 모스크바 대학교 물리학 박사과정을 밟다가 신앙을 얻어 우리나라에 귀순하였던 김명세 군의 M. Div 졸업논문은 북한의 주체사상을 이해하기 위한 좋은 출발점이 된다. 김명세, “주체사상의 인간개조론에 대한 기독교적 평가”, 침례신학대학교 신학대학원 석사청구논문, 1996년 1월.

³² 가령 “종교”는 “<하느님>과 같은 자연과 사람을 지배하는 그 어떤

언어와 사상의 간극은 반드시 화해되지 않으면 안되리라고 전망된다.³³

둘째, 과학기술의 발달이 가져올 결과에 대해 종교철학은 특별히 주목하지 않을 수 없다. 과학은 점점 더 엄청난 가속도가 붙어 더욱 눈부시게 발전하리라고 전망된다. 보드리야르가 간파한 것처럼 테크놀로지의 발달은 우리를 “시뮬라시옹(simulation)”의 세계로 이끌어 가고 있다.³⁴ 그것은 문자 그대로 모방으로 가득 찬 세계이고 가짜와 진짜의 구별이 창백해져 가는 세계일 것이다. 이른바 “가상현실”(virtual reality)이라는 거의 진짜같은 가짜 현실 가능성이 급속도로 우리 주위에 상업적 성공을 거두기 시작하고 있다. 가상현실의 테크놀로지는 가짜와 진짜의 구분을 모호하게 할 뿐만 아니라 아예 진짜보다도 더 진짜같은 가짜를 만들어 내는 것을 목표로 하고 있다. 종교경험의 문제를 다루는 종교철학의 입장에서 볼 때 이러한 가상현실을 가능하게 하는 모방된 경험이 가져올 여파는 결코 작지 않으리라고 전망된다. 이미 오래 전에 헉슬리가 간파했던 것처럼 시뮬라시옹으로 가득 찬 『멋진 신세계』(*Brave New world*)는 결국 기술문명이 이룩한 천국(utopia, technopia)이 아니라 지옥(dystopia)이 될 수도 있을 것이다. 시뮬라시옹의 세계에서는 어쩌면 사랑, 미움, 분노, 그리움 등 인간 고유의 정서마저도 대리 경험할 수 있는 테크놀로지가 출현할지도 모른다. 마치

초자연적이고 초인간적인 존재나 힘이 있다고 하면서 그것을 맹목적으로 믿고 그에 의지해서 살게 하면서 이른바 저승에서의 <행복한> 생활을 꿈꿀 것을 설교하는 반동적인 세계관과 또는 그러한 조직, 믿는 대상과 방식에 따라 여러 가지가 있다(이하 생략)”라고 설명되고 있다.

³³ 반면 우리가 북한으로부터 배울 수 있는 좋은 말들도 많을 것이다. 주체사상은 적어도 외래어를 남용하지 않고 주체적으로 국산화했다는 점에서 만큼은 성공적인 것 같다. 몇 가지 예를 들어 본다면 도넛은 “가락지빵”, 주스는 “과일단물”, 원피스는 “나리웃”, 젤리는 “단묵”, 아이스크림은 “얼음보숭이”, 라면은 “꼬부랑국수”, 볼펜은 “원주필”, 레코드는 “소리판”, 카스테라는 “설기과자”, 로터리는 “도는 네거리” 등으로 번역되어 사용되고 있다고 한다.

³⁴ 장 뵈르 보드리야르, 『시뮬라시옹』, 하태환 역 (서울 : 민음사, 1992).

게보린 한 알 사먹으면 통증이 사라지듯 이제 약국에서 사랑 한 알, 그리움 한 병 사먹으면 애인도 필요없는 세상이 올지 모른다는 것이다. 정말 그러다간 무슨 “은혜 주스”같은 것을 사고 팔게 되지 않을까 두려워지기도 한다. 문화와 만나는 최전방에 위치한 종교철학자는 이처럼 기술문명의 발달이 가져올지도 모르는 인간성 훼손의 위험에 대해 끊임없이 경고를 발할 의무가 있다.³⁵

이 글이 끝나감과 더불어 21세기도 또한 한 시간이나 더 가깝게 우리에게 다가 오고 말았다. 이제 마지막으로 성경을 사랑하는 침례교인들답게 성서 한 구절을 읽으며 이야기를 마무리 짓고자 한다. “무화과 나무의 비유를 배우라. 그 가지가 연하여지고 잎사귀를 내면 여름이 가까운 줄을 아나니 이와 같이 너희도 이 모든 일을 보거든 인자가 가까이 곧 문 앞에 이른 줄 알라. 내가 진실로 너희에게 말하노니 이 세대가 지나가기 전에 이 일이 다 이루리라”(마태 24 : 32~34). 그 의미는? 물론 그 해석은 하나님과 우리들 자신 사이에 놓여 있을 것이다.

³⁵ MIT 대학의 네그로폰테 교수가 유행시킨 말처럼 “이제는 디지털이다”(Being Digital)라고 할만큼 우리들 삶은 급격히 종래의 물리적 환경을 넘어서서 미래의 전자적 세계로 움직이고 있다. 전자공간 혹은 싸이버스페이스(cyberspace)는 더이상 공상과학소설 내용이 아니라 우리 청소년들 책상 위에 놓인 컴퓨터들을 통해 현실로 나타나고 있다. 그러나 싸이버스페이스는 정보고속도로 등 꿈의 공간이라고 찬양될 수 있는 것만은 아니다. 방문을 걸어 잠그고 진짜 세상과 단절하고 가상공간의 세계에 빠져드는 청소년들은 이미 심각한 사회문제를 일으키고 있다. 본격적인 디지털 시대에 걸맞는 신학과 신앙윤리는 서구사회에서 뿐만 아니라 우리나라에서도 시급하게 요청되고 있는 것이다. 가상현실과 가상공간의 철학적 의의에 관하여는 다음의 서적들을 참조 : Michael Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality* (New York : Oxford University Press, 1993) ; Benjamin Woolley, *Virtual Worlds : A Journey in Hype and Hyperreality*(Oxford : Blackwell, 1992).