

## 기독교 신앙의 사회윤리적 정체성에 관한 연구: 슈바이커의 신학적 휴머니즘을 중심으로

김호연 (서울목양교회)

- I. 들어가는 글
- II. 슈바이커의 신학적 휴머니즘
- III. 삶의 통전성
- IV. 기독교 윤리의 종말론적 차원
- V. 맺는 글: 변혁의 주체로서의 교회의 사명

---

• ABSTRACT •

---

A Study on the Socio-Ethical Identity of the Christian Faith:  
Focused on Schweiker's Theological Humanism

Kim, Ho-Yeon

We have faced the reality, in which the problem of communication seriously comes to the fore and the influence of the church has continually diminished. Postmodern society emphasizes plurality, but by the very reason, the community requires social cooperations and integrities evermore. The Christian church is not a salvific community departed from the world, but the divine organization for universal salvation within the world. Therefore, it is the natural mission for the church to aim at the kingdom of God within the world while communicating with the world. Then, how could the church fulfill the mission with and in the world? With this critical mind, this essay argues that we, as a part of communication for the good society, have first of all to reestablish the Christian ethical (or political) foundation and the appropriate attitude for the communication and cooperation. These are the prerequisite conditions for the mission.

For the purpose of the above task, this essay examines William Schweiker's theological humanism. Schweiker has pursued the Christian ethical goals and the appropriate attitude of theologizing in the contemporary plural world through his theological humanism. He accurately points out the requirement that the theological and ethical efforts of the church should admit not simply the inter-religious but also the extra-religious efforts covering up the non-religious sectors by the consolidation of the integrity of life for ethical value and responsibility for the practice. They call for the eschatological attitude in the temporal dimension because theologically the efforts of the church are the continual process toward the kingdom of God that should not be interrupted until the end of this world. Schweiker seeks for the foundation of his theological efforts within

Christian God as absolutely transcendent being. God overcomes both hypertheism and overhumanization. God overcomes the problems coming out of both extremes of religious fundamentalism and the marginalized norm of human autonomy. God is, therefore, the substantive foundation for the contemporary social ethics apt for the integrity of life and responsibility which leads to good society.

**Key words:** William Schweiker, Theological Humanism, Integrity of Life, Responsibility, God, Eschatological Dimension

---

## I. 들어가는 글

오늘날 우리는 소통이 이슈화되고 있는 사회에 살고 있다. 정치권에서는 대통령의 소통방식을 놓고 “불통”이라고 공격하면서 이것이 사회 통합적 차원에서 대단히 부정적인 태도라는 일반적 공감을 이끌어 냈다. 아마도 이러한 문제의식 때문에 지난 2014년 봄, 한국기독교윤리학회 정기학술대회의 주제가 “소통의 윤리와 기독교의 책임”이었지 않았나 생각한다.<sup>1)</sup>

그러나 소통의 문제는 어제 오늘의 일이 아니다. 성경은 그것이 원죄의 결과임을 말해 준다. 아담과 하와가 그들에게 주어진 자유를 오용하여 선악과를 따 먹음으로 하나님의 창조섭리에서 이탈하였고 그 결과 사람은 서로의 수치를 가리는 처지가 되었고 그들은 동산을 거니시는 하나님을 피하여 동산 나무 사이에 숨었다(창 3:7-8). 여자와 그 후손은 뱀과 원수가 되었고 여자는 남자의 다스림을 받게 되었으며 남자는 종일토록 수고하고 땀을 흘려야 먹을 것을 얻을 수 있게 되었다; 왜냐하면, 땅은 더 이상 먹을 양식이 아니라 가시덤불과 엉겅퀴를 낼 것이기 때문이다(창 3:14-19). 이것은 관계의 단절을 상징한다. 인간은 그들을 향한 하나님의 선하시고 신실하신 창조섭리를 의심함으로 자의로 하나님의 창조섭리에서 벗어나고자 하였고 그 결과 그들은 관계의 단절과 거기서 파생되는 온갖 불의한 결과들<sup>2)</sup> 가운데 고민할 수밖에 없는 존재가 되었다. 예수

1) 한국기독교윤리학회 2014년 정기학술대회 자료집 『2014년 한국기독교윤리학회 정기학술대회: “소통의 윤리와 기독교의 책임”』 (2014. 4. 26)을 참조.

2) 근대가 경험한 나찌의 홀로코스트 그리고 오늘날도 자행되고 있는 인종차별과 전쟁들, 학살과 분규, 자연 파괴와 각종 근대 정치경제적 문제들은 그 대표적인 예들이다. 후기근대에 들어 이러한 분열은 더욱 가속화되고 있다. 여기서 상론할 문제는 아니지만 필자는 후기근대를 근대의 연장이라고 생각 한다(그러므로 “탈근대”라는 용어보다는 “후기근대”라고 직역하는 것이 낫다). 인간이 처한 현실은 불행하게도 그의 최악이 세상에 더욱 가득해 지고 그의 마음의 생각하는 모든 계획이 항상 악할 뿐인 것이다(창

그리스도의 복음은 이러한 단절된 관계의 회복을 선포한다.

인간의 자기중심적 죄성과 “불통”의 원죄적 결과성을 놓고 보면 오늘날 “불통”을 비판하는 정치인들의 의도가 과연 소통과 사회통합에 있는 것인지 반문하게 된다. 하나님 없는 정치가 소통과 관계 회복을 통한 사회통합을 이루어 낼 수 있는가? 이것은 정치의 문제이기 이전에 신학의 문제 아닌가? 신학은 단순히 참고사항이 아니라 건강한 사회건설을 위해 없어서는 안 될 주체이다. 오늘날 세상은 이것을 망각하고 점점 더 하나님 없이 저들만의 이상사회를 만들어 가려고 하는 것 같다. 과연 그것이 바람직한가? 심지어 가능한 일인가?

기독교 신앙은 엄연한 실체이다. 그럼에도 불구하고 오늘날 (서구사회는 말할 것도 없고) 이 땅의 교회들은 어째서 단지 한국의 정치경제, 사회문화의 참고자료가 되었는가? 어째서 우리는 구한말과 개발시대의 향수를 들먹이며 그 때의 한국교회는 사회를 견인하는 동력이었다는 말을 되내는가? 그 때는 사회의 견인차였던 교회와 기독교 신앙이 왜 지금은 그러한 역할을 하지 못한다는 말인가? 그것은 단순히 소통(기술이나 방법)의 문제인가?

이러한 문제의식을 안고 필자는 현 단계에서 좀 더 근본적인 혹은 교회가 세상과 소통하기 위한 선결과제라고 할 수 있는 기독교 신앙과 윤리의 실체적 근거와 그 종말론적 차원을 재확인하려고 한다. 자기정체를 분명히 하지 않은 상태에서의 대화는 의미 있는 결과를 도출할 수 없다. 그것은 바람직하지도 않다.<sup>3)</sup> 우리는 대화의 전제로서 기독교 신앙과 윤리의 실체적 근거를 분명히 해야 한다. 더구나 기독교 신앙이 추구해야 할 대

---

6:5).

3) 슈바이커에게 있어서도 이점은 분명하다. Cf. William Schweiker, *Dust That Breathes* (Malden, MA: Blackwell, 2010), 30-32. 이러한 관점은 맥팔랜드(Ian A. McFarland)의 논의와도 상통한다. Cf. Ian A. McFarland, *Difference & Identity: A Theological Anthropology* (Cleveland, OH: Pilgrim Press, 2001).

화는 일회적이고 단정적인 것이 아니라 도래할 새 하늘과 새 땅을 향한 지속적인 과정이다. 이것은 우리의 대화 태도에 영향을 준다. 세상과 참으로 협력하는 변혁의 주체로서 교회는 단정적이거나 일방적이지 않다. 우리에게 필요한 것은 일방적 주장이나 고집이 아니라 하나님의 나라를 지향하는 진지한 자세와 노력이다. 기독교 신앙과 윤리의 종말론적 차원은 이러한 진지함의 배경이다.

이를 위하여 본고에서는 슈베이커(William Schweiker)의 “신학적 휴머니즘(Theological Humanism)”을 검토하려고 한다. 이것은 그가 다원화된 세계와 소통하면서도 거기에 매몰되지 않는 기독교 윤리적 관점을 발전시킨 결과이다. 후기의 주장은 좀 더 포괄적으로 “종교적”인 경향을 띠지만<sup>4)</sup> 그는 줄곧 “하나님 앞에서의 삶의 통전성과 책임”을 지향함으로써 기독교 신앙적 근거를 포기하지 않았다. 우리는 그의 관점을 살펴봄으로써 다원화된 현대 세계에 있어 기독교 신앙과 윤리의 실체적 근거를 재확인하고 세상과의 대화와 협력에 있어 교회가 어떠한 자세로 임해야 할 것인가를 배울 수 있을 것이다. 그것은 다름 아닌 기독교 신앙과 윤리의 실체적 근거는 하나님(초월적 절대자)<sup>5)</sup>이며 사회윤리의 종말론적 차원을 인정할 때 우리는 교회와 사회가 소통하고 협력하여 하나님의 나라(건강한 사회통합)를 지향할 수 있을 것이라는 사실이다. 이를 위하여 신학은 교회의 사회 윤리적 자산과 용어들을 자기 내적으로 개발하고 정립할 뿐만 아니라 세상이 이해할 수 있는 기관과 언어로 번역해 주어야 할 것이

- 
- 4) 특히 그가 클렘(David E. Klemm)과 공저한 *Religion and the Human Future*에서는 이러한 보편화의 경향이 더 분명해 보인다. Cf. David E. Klemm and William Schweiker, *Religion and the Human Future* (Malden, MA: Blackwell, 2008), 20-22.
- 5) 티리히(Paul Tillich)의 표현을 빌자면 그것은 궁극적 관심(Ultimate Concern)이다. 슈베이커는 티리히의 공헌을 인정했고 그의 영향도 어느 정도 받았다고 해야 할 것이다. 그러나 티리히의 신학은 오늘날 재 정향 되어야 한다고 주장한다. Schweiker, *Dust That Breathes*, 203.

다. 슈바이커가 제기한 양심(Conscience)의 개념은 그 한 실례이다. 이러한 재정립과 번역에서 우리는 소통하고 개혁하는 교회의 일면을 재발견하게 된다.

## II. 슈바이커의 신학적 휴머니즘

슈바이커의 신학적 휴머니즘을 이해하기 위해서는 이 용어에 숨어있는 세 가지 관점을 먼저 정리해야 한다. 첫째는 신학적이란 말이요 둘째는 휴머니즘이라는 말이며 셋째는 실재론(Realism)이다. 슈바이커는 자신의 관점의 출처를 기독교 신앙이라고 말한다. 그러면서도 그는 “기독교” 휴머니즘이라는 용어 대신에 굳이 “신학적”이라는 용어를 채택했다. 이것은 그가 드 그러치(John W. de Gruchy)와 같은 기독교 휴머니스트의 입장에 적극적으로 공감하면서도 특정 종교의 한계와 절대화의 위험을 넘어서야 한다는 생각을 반영한 것이다.<sup>6)</sup> 그렇다면 그는 (특히 근대 이후의) 전통적 휴머니즘과 그 변용된 입장들에 경도되었는가? 결코 그렇지 않다. 잠시 후에 살펴보겠지만 그는 철저히 종교적 편협성과 세속적 인본주의를 배격하며 다원화된 현 시대에 부합하는 제3의 길로써 그의 신학적 휴머니즘을 제창하였기 때문이다. 그에게 있어 “휴머니즘”이란 전통적 휴머니즘이 주장하는 인간주체와 이성의 절대화나 신휴머니즘(Neohumanism)이 제시하는 “측면적 초월성(Lateral Transcendence)”<sup>7)</sup>을 말하지 않는다. 그

6) Schweiker, *Dust That Breathes*, Chapter 12.

7) 측면적 초월성(Lateral Transcendence)은 슈바이커가 전통적 휴머니즘에 대한 반성으로 일어난 현대의 다양한 신휴머니즘(Neohumanism)-이것 역시 슈바이커의 구분이지 만-의 말하자면 “유사 초월성”을 비판하면서 사용한 용어이다. “모로 가는, 측행의” 초월성이라고도 번역할 수 있겠으나 여기서의 그냥 “측면적”이라고 비교적 직역하여 사용할 것이다.

것은 차라리 복잡다기한 현실을 기술하고 해석하면서 얻어진 그의 윤리적 지향점인 “삶의 통전성(Integrity of Life)”을 추구하는 일종의 도덕적 태도이다. 여기서 세 번째로 “실재론(Realism)”의 개념이 문제된다. 이것은 때로는 “현실주의”라고 번역될 수도 있는데,<sup>8)</sup> 슈베이커의 실재론은 첫째로 철저히 현실의 해석을 토대로 도덕적 주체들의 책임을 주장한 면에서 현실주의의<sup>9)</sup> 둘째로 도덕적 지향의 근거를 인정했다는 점에서 “실재론”이다.<sup>10)</sup>

슈베이커는 초신론(Hypertheism)과 과인간화(Overhumanization)의 경향을 모두 넘어서야 한다고 주장한다.<sup>11)</sup> 전통적 초신론은 오직 자기의 신만이 절대 진리라고 믿는 신관을 말한다. 이것은 도덕적 판단과 행위의 보편적 절대기준으로서 초월적인 절대자 즉, 신을 상정하며 그것을 기준으로 모든 행위와 주체를 평가하는 태도이다. 이러한 도덕관념 아래서 인간의 자율성은 극도로 제한되며 따라서 인간의 도덕적 주체로서의 책임은 망각될 위험이 크다. 반면에 과인간화는 (근대 이후의 철학에서 두드러지게 나타났듯이) 인간의 사회(도덕)적 주체로서의 자율성과 이성의

8) 그래서 이장형은 슈베이커의 도덕실재론과 라인홀드 니버의 기독교 현실주의(Christian Political Realism)의 연관성을 언급한 것 같다. 이장형, “윌리엄 슈베이커의 해석학적 도덕실재론,” 『기독교 사회윤리』 제6집 (2003): 157-175 참조.

9) 그래서 그는 자신의 입장을 일종의 “해석학적 현상학”이라고 하는가 하면(William Schweiker, *Theological Ethics and Global Dynamics: In the Time of Many Worlds* (Malden, MA: Blackwell, 2004), xxi) 그의 “도덕실재론”을 “해석학적 실재론” 혹은 “도덕적 존재론”이라고도 한다(Schweiker, *Theological Ethics and Global Dynamics*, 28/32 그리고 *Responsibility and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 114 참조).

10) 그러나 그의 실재론을 니버(Reinhold Niebuhr)의 현실주의와 동등하게 다룰 수는 없다. 비록 이것이 중세 말의 유명론 논쟁의 재판 같은 성질의 것이지만 슈베이커의 실재론은 결정적 실체가 아니라 규정할 수는 없으나 삶의 통전성으로 도덕적 주체들을 이끄는 실체로서 하나님 앞에서의 삶의 통전성과 책임을 주장하기 때문이다. 이러한 면에서 그의 실재론은 후기근대적이다.

11) 여기에 대하여는 특히 Klemm and Schweiker, *Religion and the Human Future*를 참조하시오.



능력을 극대화한 결과로 모든 가치판단과 행위의 기준은 인간 자신이라는 주장을 말한다. 여기서는 모든 행위의 근거와 목적이 인간 자신에게 귀속된다. 인간은 신의 위치를 대신하며 이성은 인간의 절대 권력에 봉사한다. 이러한 인본주의는 종교적 초신론에 대항하여 겉으로는 인간의 자유를 극대화하고 인간의 행복을 최대화한 것처럼 보인다. 그러나 이러한 과인간화는 아이러니하게도 초신론적 세계관과 같이 인간의 자유를 스스로 제한하고 외부세계에 대하여 무책임한 이기적 인간을 양산할 위험을 노출하였다. 니체는 이러한 문제를 잘 지적하였다. 따라서 슈바이커의 다음과 같은 평가는 정당하다:

“초신론과 과인간화는 유신론과 휴머니즘이 내적으로 왜곡된 결과들이며 이들은 필연적으로 종교를 휴머니즘과 대적하게 만든 개념들이다. 아이러니하게도 이들은 모두 인간 측면에서 과도한 형식들로 경계를 넘어 인간의 능력을 극도로 확장하거나 실패나 왜곡 없이 하나님의 뜻을 알 수 있다고 주장하는 방식으로 그러하다.”<sup>12)</sup>

다시 말해 (적어도 근대 이후의) 초신론과 과인간화는 같은 문제를 안고 있다. 그것은 첫째 보편적 절대기준을 주장함으로써 적어도 다른 신념 체계를 가진 주체들 사이에 끊임없는 분쟁을 유발해 왔다는 점과 둘째 그 연원은 모두 인간의 이성적 가치판단에 대한 절대 신뢰에 기초한 인본주의라는 점이다.<sup>13)</sup>

사실 이들이 진정한 유신론자들이요 휴머니스트들이라면 이 두 가지 문제는 발생하지 말아야 한다. 하나님은 인간의 도덕적 행위와 가치판단

12) Klemm and Schweiker, *Religion and the Human Future*, 15.

13) 이것은 니버가 근대의 이성주의와 낭만주의를 모두 인본주의라고 비판한 것과 같은 맥락이다. Cf. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, 2 vols. (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996).

의 기준이지만 우리가 하나님의 절대 초월성을 인정한다면 이 보편적 절대기준의 실체를 확정할 수는 없을 것이다. 하나님은 인간의 (이성적) 한계를 초월하여 계신 분이기 때문이다. 진정한 휴머니스트는 인간의 한계를 인정한다. 인생의 패러독스는 그 안에서 문제의 해법을 찾을 수 없다는 것이다.<sup>14)</sup> 만일 인간의 능력이 무한했다면 처음부터 문제를 발생시키지 않을 수도 있었을 것이고 문제를 발생시켰더라도 언제든지 해결할 수 있었을 것이다. 그럼에도 불구하고 초신론자들은 자기들이 판단하기에 절대적 기준인 하나님을 주장함으로써 오히려 하나님 위에 섰다. 이들의 형식은 신본주의지만 내용은 인본주의이다. 반면에 근대의 세속적 휴머니즘은 인간의 주체성과 합리성을 극대화하여 인간이 가진 한계를 부정하고 자기가 세상의 주인이 되려고 하였다. 그러나 이러한 과인간화의 결과 근대인은 도리어 자기가 만든 세계의 노예가 되었고 세상은 인간이 스스로 그리고 서로를 소외시키는 “사막”과 같은 곳이 되었다.<sup>15)</sup>

하나님은, 몰트만의 주장처럼, 위에서 우리를 명령하는 분이시기보다 앞에서 우리를 이끄는 분이라고 하는 것이 옳아 보인다.<sup>16)</sup> 하나님은 우리와 만나서 우리를 책임 있는 도덕적 주체로 변화시키는 실체이지 우리가

14) Schweiker, *Dust That Breathes*, 96.

15) 니체의 표현을 빌리면 근대이성은 “자기 자유 위에 군림하고 자기가 만든 사막의 지배자인 사자와 같은 존재가 되었다” (Friedrich Nietzsche, “Thus Spoke Zarathustra,” in *The Portable Nietzsche*, trans. and ed. Walter Kaufmann (New York: Penguin Books, 1976), 138).

16) 그의 *Dust That Breathes* 제9장에서 슈베이커는 몰트만의 신학을 논한다. 몰트만은 그의 신학에서 “삶에의 경외(Reverence of Life)”를 주제로 삼았지만 이것은 싱어(Peter Singer)가 제기한 “삶의 경외(Reverence of Life)”나 “삶의 신성함(Sanctity of Life)”과 같이 (Cf. Klemm and Schweiker, *Religion and the Human Future*, 28-29) “측면적 초월성(Lateral Transcendence)”의 문제를 안고 있을 뿐 아니라 삶에 대한 태도이지 윤리적 지침을 제공한 것은 아니라고 한다. 몰트만에게 있어 윤리적 지침은 오히려 그가 말한 성화(Sanctification)나 삶의 조화(Harmony)에서 찾아진다. 그러나 슈베이커가 보기에 이러한 개념들은 너무 추상적이고 모호하다. 그는 몰트만의 조화(Harmony) 대신에 “삶의 통전성(Integrity of Life)”을 윤리적 지향점으로 제시한다.

이것이라고 고집해서 규정되는 존재가 아니다. 그러므로 이성으로 결정된 존재로서의 하나님을 주장하는 초신론은 그 자체로 반신론(Anti-theism)이거나 무신론(Atheism)이다. 한편, 근대의 세속적 휴머니즘은 그 안에서는 도무지 자기 문제를 해결할 수 없는 인간 존재의 한계성을 망각하고 자꾸 그 안에서만 도덕적 가치판단과 행위의 근거를 마련해 놓으려고 했다. 그리하여 인간(데카르트적으로 말하면 생각하는 주체로서의 “나”) 외에는 다른 어디에서도 그들을 선(Goodness)으로 이끄는 힘을 발견하려고 노력하지 않았다.<sup>17)</sup> 그러나 (신휴머니스트들이 대개 주장하는 바와 같이),

“사실 타자와의 조우에서 타자와 더불어 타자에 대한 책임을 부여받을 때 [우리는 인간 이외의 어떠한 힘이 명시적으로 존재한다는 사실을 알게 되지 않는가]. 선은 그 자신의 능력으로 세계 안에 나타난다. 이러한 나타남은 인간의 노력의 목표인 최고선으로서 설정되지도 타자의 얼굴에 비친 연약함 앞에서의 명령의 형식으로 드러나지도 않는다. 그것은 선을 행할 존재와 능력의 변화 속에서 그것을 통하여 나타난다. 신학적 휴머니스트에게 있어서 인간성의 깊이는 그러한 사건들 안에서 거주하고 행동하는 것이며 그리하여 다름 아닌 하나님(the divine)을 닮아가는 것이다.”<sup>18)</sup>

이러한 반성을 토대로 슈바이커는 각 도덕적 주체들을 “삶의 통전성

---

17) 다만, 최근에 와서야 이러한 전통적 휴머니즘에 대한 반성으로 자기 이외에 예컨대 “타자”와의 조우에서 도덕적 가치판단과 행위의 동인을 찾으려는 노력들이 시도되고 있다. 이것은 반휴머니즘(Anti-humanism)에서 한 단계 진전된 것이지만 이들 역시 타자를 절대적 위치에 올려놓음으로써 말하자면 유사 “초월성”에 기대어 윤리적 논의 진전시킨 것이다. 슈바이커는 이러한 경향들을 포괄적으로 신휴머니즘(Neohumanism)이라고 평가하고 이들의 “측면적 초월성(Lateral Transcendence)”을 비판하였다. Cf. Klemm and Schweiker, *Religion and the Human Future*, Chapter 2.

18) Schweiker, *Dust That Breathes*, 97.

(Integrity of Life)”으로 이끄는 실체적 동인으로서 하나님을 인정한다. 우리가 규정할 수는 없으나 인간의 도덕적 판단과 행위를 이끄는 하나님은 신학적 휴머니즘의 근거이자 출발점이다. 물론 슈베이커는 이 하나님을 전제하고 그의 이론을 발전시킨 것은 아니다. 그것은 삶의 현장에서 각각의 주체들을 삶의 통전성을 향한 책임 있는 주체로 변화시키고 그들을 그곳으로 이끄는 실질적 능력으로서의 하나님과의 조우에서 비롯되었다고 해야 할 것이다. 그는 (근대적 초신론의 관점에서든 전통의 세속적 휴머니즘의 관점에서든) 인간이 주장하는 절대적 초월자도 아니고 여전히 인간적 한계를 공유하는 레비나스(Emmanuel Levinas)의 “타자”와 같은 존재도 아니다. 니체 이래 전통적 휴머니즘에 대한 반성으로 일어난 이른바 신휴머니즘(Neohumanism)은 대개 타자와의 조우에서 도덕적 가치판단과 행동의 실마리를 찾으려고 했다. 그러나 그것이 어떤 것이든 예컨대, 니체의 초인이든 레비나스의 타자이든 리피르의 존재에의 노력(effort to be)이든<sup>19)</sup> 아니면 하이데거의 존재(Being)나 푸코(Michel Foucault)의 자기구축(Self-fashioning)<sup>20)</sup>이든, 그것들이 (유사) 초월적 위치를 차지하는 한 전통적 휴머니즘의 영향에서 벗어났다고 할 수 없다. 슈베이커는 이들을 “측면적 초월성(Lateral Transcendence)”이라고 비판한다. 이들은 근대의 절대적 초월자 개념을 완화시키고 자기(Self) 일변도의 체제와 이념에서 벗어나려는 시도인 것은 분명해 보이지만 여전히 인간의 자유를 향한 몸부림이며 그것이 초인이든 타자의 형식이든 아니면 (사회구조를 포함한) 타자와 연관된 자아의 형식이든 존재에 기대어 그것(자유)을 달성하려는 노력이다. 그러나 이러한 입장들은 “세상을 단순화(flattening of the world)하여 인간 존재의 깊이와 넓이를 놓친다.”<sup>21)</sup> 현

19) Ibid., 135/140.

20) Cf. Klemm and Schweiker, *Religion and the Human Future*, 29-35.

21) Ibid., 36.

실은 복잡다기하며 결코 단순하지 않다. 그러므로 전통적 휴머니즘이나 반휴머니즘 혹은 신�휴머니즘의 일방적 논의들로 이러한 복잡한 현실들을 설명할 수 없다. 우리는 인생에 대한 “다차원적 관점”을 채택해야 한다.<sup>22)</sup>

슈바이커는 세속의 휴머니즘에 대한 반작용으로 일어난 기독교 휴머니즘에 대하여도 고찰한다.<sup>23)</sup> 이것은 두 가지로 나누어 살펴볼 수 있는데, 하나는 보수적 입장(churchly theologies)이요 다른 하나는 해체적 입장(post-theistic theologies)이다. 슈바이커의 분석에 따르면 전자는 초신론으로, 후자는 과인간화로 흘렀다. 전자의 예로는 바르트의 변증법적 신학, 로만 카톨릭의 자연신학, 그리고 하우어와스 같은 이야기 윤리(Narrative Ethics) 지지자들의 말하자면 “신종족적(neo-tribal) 신학” 같은 것들을 들 수 있다. 그리고 후자의 예로는 소위 후기근대적 신학들인데 이들은 “하나님 아닌 하나님(God as Not God)”을 주장하면서 인간의 자율성이라는 근대적 논제를 극단적으로 밀고 나간 부류들이다. 슈바이커는 이들 양자의 입장들 역시 극복되어야 한다고 생각한다.

예컨대, 이야기 윤리의 문제를 짚어보자.<sup>24)</sup> 일단 이들은 두 가지를 거부한다. 첫째는 칸트의 순수 실천이성의 정언명령 같은 것이다. 계몽주의 윤리의 문제는 이들이 사고와 의지에 대한 자아의 연관(self-relation in thinking and willing) 속에서 보편적 도덕관념을 이끌어 내려고 했다는 것이다. 그러나 우리는 사회적 동물이고 그러한 도덕적 명제들은 이성이나 아니라 전통에 뿌리박고 있는 것이 아닌가?<sup>25)</sup> 둘째, 이야기 윤리는 전통적 덕(virtue) 이론을 거부한다. 왜냐하면 이들이 주장하는 본성(nature)이란 목표나 선이 결여된 목적 없는(purposeless) 것이기 때문이다.<sup>26)</sup> 그

---

22) Ibid., 37.

23) Ibid., Chapter 3.

24) Cf. Schweiker, *Theological Ethics and Global Dynamics*, 138-140.

25) Ibid., 138.

렇다면 우리가 윤리적 삶을 개발할 근거를 어디에서 찾을 수 있는가? 이야기 윤리학자들은 그것을 이야기(narrative)에서 찾는다. 이들에게 있어서 이야기란 독서 공동체(Reading Community)를 위한 현실의 비전을 형성해 주는 통로이다.<sup>27)</sup> 문화, 정치적 실재인 교회는 성경을 읽음으로써 세속의 폭력 너머의 가능한 삶의 비전을 품고 제시한다.<sup>28)</sup> 교회는 이러한 이야기의 저변 확대를 통하여 비폭력적 세상을 구축해 갈 것이다.

이야기 윤리의 문제는 그들이 던지는 메시지(평화)에 있지 않다. 슈베이커에 따르면, 문제는 언어의 패러다임이 칸트의 이성이나 전통 윤리학의 본성을 대치한 것, 그리하여 사실은 “성경을 정치화(a politicization of the text)”하고 있다는 사실에 있다.<sup>29)</sup> 성경적 세계는 진공상태에서 형성된 것이 아니고 이미 그 시대의 역사적 상황 가운데서 형성된 것인데 그것을 현재적 상황에서 읽는 공동체의 윤리적 명제들이 어떻게 순수하게 “성경적(textual)”일 수 있는가? 이들에게 있어서 성경의 의미와 일관성을 결정하는 것은 공동체의 신앙과 교리들이 아닌가? 그리고 이렇게 형성된 삶의 비전들이 크리스찬의 삶을 형성하고 시험한다고 주장하는 것 아닌가? 그렇다면 이들이 말하는 이야기란 “이들 [성경의] 다양한 본문들을 한 가지 언어적 형식으로 환원시키는 것” 아닌가?<sup>30)</sup>

게다가 이야기 윤리는 신종족주의(neo-tribalism) 혹은 더 엄격히 말해 신분파주의라는 비판에 직면할 수도 있다. 이것은 로크의 자유주의 국가관에서 제기되는 회원권(membership) 비판의 연장이라고도 할 수 있다.

26) Ibid., 139.

27) Ibid.

28) Ibid.

29) Ibid.

30) Ibid. 만일 아니라면 이들은 어떻게 자기들 이외의 이야기들을 포섭할 수 있는가? 이들은 자기 공동체의 독서 이외의 뜻밖의 소식에 대해서는 어떻게 반응할 것인가? 그들은 심지어 하나님의 뜻을 위해 자기 자신들의 공동체 윤리의 명제들(결과물들)을 포기할 수도 있는가?

로크는 개인의 동의에 의해 창설된 국가권력을 주장했으며 국가 권력은 개인의 자유와 재산권의 극대화를 위해 봉사해야 한다고 믿었다.<sup>31)</sup> 여기서 문제가 되는 것은 로크의 근대국가는 그 국가의 창설에 동의한 시민들 즉, 그 국가의 멤버들만 보호할 의무가 있다는 사실이다. 이것은 그 국가 이외의 “대상으로서의 주체들”에 대한 배척을 의미한다. 그리고 이것은 국가 간의 충돌로 이어진다. 시민의 권리를 위해 싸우는 국가, 이것이 근대국가의 “당연한” 모습이 되었다. 그런데 이것은 이야기 윤리의 교회의 모습이기도 하다. 슈바이커의 인용을 재인용하면 “교회는 ‘세상’에서는 가능하지 않은 [자기들만의] 평화 이야기 가운데 사는 공동체”가 되었다.<sup>32)</sup> 이야기 윤리의 교회는 평화를 말하면서도 그들이 교회가 아니라고 생각하는 “세상”과는 통하지 않는 자기들만의 구원 공동체가 되어 버렸다.

교회는 저들만의 구원(윤리) 공동체가 되어서는 안 된다. 교회는 세상(Saeculum) 가운데 존재하는 하나님의 구원의 기관이며 세상과 소통하고 협력하여 하나님의 나라를 이루어 가야할 사명을 받은 하나님의 기관이다. 이러한 차원에서 보면 이야기 윤리의 교회는 소통이 아니라 다분히 불통의 폐쇄 공동체로 갈 가능성이 크다. 슈바이커의 입장에서 보면 이것은 다름 아닌 초신론의 문제이며 따라서 소통과 협력을 지향하는 교회는 이들의 한계를 넘어서야 한다.

후기근대적 신학들의 입장도 검토해 보자.<sup>33)</sup> 슈바이커에 의하면 이들은 “하나님 아닌 하나님”을 주장하는 인본주의자들이라고 평가할 수 있다. 슈바이커의 말대로 이들은 과인간화의 길로 들어섰다. 예컨대, 티리

31) Cf. John Locke, “The Second Treatise of Government: An Essay concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government,” in *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, student edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

32) Schweiker, *Theological Ethics and Global Dynamics*, 139.

33) Cf. Klemm and Schweiker, *Religion and the Human Future*, 50-52.

히의 상관의 신학(Theology of Correlation)에서 하나님은 모든 존재와 비존재의 기초인 존재자체(Being-Itself)이며 비존재(죽음)의 위협에도 불구하고 우리에게 존재의 용기를 불어넣어 주는 궁극적 관심의 문제로써 하나님으로 경험된다. 틸리히의 실존신학은 인간 경험의 자기초월적 성격을 인간이 궁극적 진리와 선을 추구하는 과정에서 체험하는 영원에 대한 깨달음과 그와 동시에 경험되는 자신의 한계성 즉, 죽음에 대한 깨달음 모두에서 표현한다.<sup>34)</sup> 여기에서 하나님은 경험되는 존재 즉, 자신을 나타내는 존재이지 이성으로 파악되는 존재가 아니다. 이로써 그는 근대의 과학적 이성주의의 자율성(autonomy)을 탈피했다. 동시에 그는 여기서 바르트 신학의 타율성(heteronomy)마저 극복하려고 했는데 왜냐하면 하나님의 이 계시는 반드시 인간실존으로 경험되는 것이어야지 의미 있는 계시이기 때문이다. 그러면 이것은 하나님의 계시가 인간 실존에 매몰된다는 것을 의미하는가? 그렇지 않다. 틸리히에게 있어 하나님과 계시는 여전히 초월적이다. 그럼에도 불구하고 그것이 인간 실존의 경험에서 만나질 때 의미 있는 초월성으로 존재한다는 것이 틸리히의 생각이다.

그렇다면 이러한 구조 속에서 하나님은 “하나님 아닌 하나님”이다. “종교는 문화의 본질이고 문화는 종교의 형식이다.”<sup>35)</sup> 이것은 불신자들에게는 여전히 말도 안 되는 기독교적 논리일지 모르겠으나 적어도 틸리히의 입장에서는 교회와 세상을 연결하는 존재(실존)론적 다리를 놓은 것이다. 세상과 교회는 실존론적으로 연계되어 있으며 이 상호 관계적 구조의 근거는 바로 존재자체인 하나님이다. 세상은 그를 하나님이 아니라고 할지 모르겠지만 인간 실존의 경험에서 궁극적 관심으로 만나지는 하나님은

34) Ibid., 51.

35) Paul Tillich, *Theology of Culture*, edited by Robert C. Kimball, (New York: Oxford University Press, 1959), 42, *The Protestant Era*, translated by James Luther Adams, (Chicago: The University of Chicago Press, 1948), xvii.



교회가 말하는 바로 그 하나님이다. 그 하나님은 “하나님 아닌 하나님”이다. 이 하나님이 교회와 세상의 근거이다. 그러므로 우리는 틸리히를 따라 다시 “종교는 문화의 본질이고 문화는 종교의 형식”이라고 말할 수 있다.

그러나 이러한 식의 신학의 결정적 문제는 교회와 세상 둘 다에서 배척을 받을 수 있다는 사실이다. 교회의 입장에서 그것은 하나님을 너무 인간 실존의 주관적 입장에서 일반화해 버린 측면이 있어 불만이다. 하나님은 인간의 문화에 매인 어떤 보편적 근거쯤으로 전락된 것 같다.<sup>36)</sup> 반면, 세상의 입장에서도 이것은 불만이다. 왜냐하면 이것은 기독교의 하나님을 절대라고 말하는 것이기 때문이다. 이것은 라너(Karl Rahner)의 “익명의 크리스찬” 논란과 유사한 문제를 안고 있다. 어떻게 기독교적 세계관으로 세상을 지배하려고 하는가? 이러한 반발과 분란은 피할 수 없어 보인다. 왜 이러한 문제가 발생하는가? 그것은 이 신학이 인간과 만나는 어떠한 초월적 존재 즉, 하나님 아닌 하나님의 “존재성”에 여전히 의존하고 있기 때문이다. 그렇다고 이 초월성을 포기할 것인가? 오늘날 인간의 가치를 존중하는 신학이라면 보편적 이상과 가치를 외면하도록 방치해서는 안 될 것이다. 오히려 그 가치를 지향하도록 대답하는 노력을 게을리하지 말아야 한다. 그렇다면 우리는 이 초월성을 포기할 것이 아니라 현 시대적 상황에서 새롭게 인식해야 한다. 슈바이커의 신학적 휴머니즘이 추구하는 것은 바로 그것이다. 우리는 슈바이커가 모든 것이 개방적이지

---

36) 이러한 문제를 완화하고 복미적 상황에서 말하자면 컨텍스츄얼 신학(Contextual Theology)을 정립하려는 의미 있는 시도가 있었다. 더글라스 할(Douglas J. Hall)은 그의 *Thinking the Faith: Christian Theology in a North American Context* (Minneapolis: Augsburg, 1989)에서 틸리히 신학을 반성하고 루터교 신학자의 입장에서 바르트의 케리그마 신학과 틸리히의 변증신학을 종합하려고 했다. 좀 더 요약된 형태로는 그의 후작 *The Cross in Our Context: Jesus and the Suffering World* (Minneapolis: Augsburg, 2003)를 참조하시오.

만 정착 핵심적 이상과 가치에는 무관심한 현 세태(후기근대의 사조를 말한다)에 의문을 제기한 것을 무겁게 받아 들여야 한다.<sup>37)</sup>

### III. 삶의 통전성(Integrity of Life)

그렇다면 슈바이커가 제시하는 삶의 통전성(Integrity of Life)은 구체적으로 무엇을 말하는가? 그는 그의 저서들에서 줄곧 “하나님 앞에서의 삶의 통전성과 책임”의 문제를 화두로 제시했는데 이로써 그가 무엇을 말하려고 했는지를 살펴보아야겠다.

슈바이커는 삶의 통전성을 두 가지로 설명한다. 그것은, 첫째, “어떤 살아있는 존재가 말하자면 기본적인 요구를 충족하기에 충분한 일련의 재화들을 통합시키거나 혹은 한데 모으고 비존재에 저항하여 그러한 삶의 형식을 유지하기 위해 필요한 능력들을 표현하는 프로젝트를 말한다.”<sup>38)</sup> 둘째, 그것은 “자기 자신뿐만 아니라 타자 가운데서 삶의 통합을 존중하고 강화하는 활동에 헌신하는 사람이나 공동체의 삶 가운데서 일어나는 선의 고유한 형식을 나타낸다.”<sup>39)</sup>

여기서 우리는 슈바이커가 말하는 삶의 통전성이 도덕적 지침이 아니라 도덕적 지향점이라는 사실은 먼저 기억해야 한다. 슈바이커는 기독교의 하나님으로부터 이러한 도덕적 가치판단(삶의 통전성)과 행위(책임)의 실체적 근거를 찾았지만 이것은 그가 “신학적” 휴머니즘이라고 굳이 명명한 것처럼 기독교 신앙에서 찾은 이 삶의 통전성을 보편규범으로 부과하려는 의도를 가지고 말한 것이 아니라는 점을 이해하는 것이 중요하다.

37) Cf. Klemm and Schweiker, *Religion and the Human Future*, 172.

38) Schweiker, *Dust That Breathes*, 172.

39) *Ibid.*, 173.

다. 만일 그가 보편규범으로서 통전성을 제시했다면 그것은 그가 줄곧 비판한 전통의 휴머니즘이나 반휴머니즘 그리고 신휴머니즘의 주장과 다를 것이 없을 것이기 때문이다. 그래서 그는 그가 내린 첫 번째 정의에 대한 오해를 막기 위하여 장황한 주를 달았는데 그 마지막에 다음과 같이 적고 있다.

“나의 주장의 혁신적인 내용은 말하자면 통합되어야 하는 요구들과 능력들의 다양성과 어떻게 그것이 선의 개념을 채우는데 도움을 주는지를 탐구한 것이다. 비록 나의 주장이 전통과 근대의 아이디어들을 반영하기는 하지만 그러면서도 그것은 삶을 양극적 구조나 자기-연관적 힘으로 환원시키는 것을 거부한다.”<sup>40)</sup>

그의 생각에 따른다면 우리는 모든 종교에는 각자의 “신학”이 있다는 것을 인정할 수 있다. 슈바이커가 기독교 신학자로서 휴머니즘을 추구했듯이 말하자면 이슬람 신학자들도 그들의 “신학적” 휴머니즘을 추구할 수 있을 것이다. 종교란 무엇인가? 휴머니즘이란 무엇인가? 그들은 인간의 삶과 형식에 있어서 무엇을 추구하는가? 예컨대 인류 공통의 보편적 희망이라고 할 수 있는 행복을 생각해 보자. 모든 종교와 휴머니즘은 살아 있는 모든 존재들은 행복해야 한다는 이상에 동의할 수 있지 않은가? 분명히 그럴 수 있을 것이다. 슈바이커가 그랬듯이 이슬람 신학자들도 “이슬람적”이 아닌 “신학적” 휴머니즘을 추구할 수 있을 것이다. 그렇다면 그들도 그들의 종교와 휴머니즘의 목표가 비존재의 위협에 대항하여 살아 있는 존재의 삶을 존중하고 강화하기에 충분한 기본적인 요구와 거기에 필요한 재화들이나 능력들, 사회체제나 국제적 협력들을 함께 이끌어 내는데 (혹은 통합하는데) 동의할 수 있을 것이다.

40) Ibid., 176, 주 23 참조.

이러한 동의는 단지 종교적 휴머니스트들에게만 국한되지 않는다. 종교 밖의 휴머니즘들도 자신들의 용어를 통해 이러한 경로를 밟을 수 있다. 그리고 만일 비종교적 휴머니스트들이 종교적 휴머니스트들의 용어를 이해할 수 있다면 그리고 그 반대의 일이 가능해 진다면 다시 말해, 양자 간에 서로 이해할 수 있는 용어와 기관들이 공유될 수 있다면, 슈바이커가 발견한 이러한 삶의 통전성은 인류 보편의 윤리적 지향점으로 인정될 수 있을 것이다. 바로 이것이 슈바이커가 지향하는 삶의 통전성의 첫 번째 개념이다.

슈바이커가 주장하듯이 우리는 이 삶의 통전성을 추구하기 위하여 각자의 신앙 혹은 신념을 포기하거나 부정할 필요는 없다. 그것은 다원화된 현대세계에 부합하지도 않고 다양성 속에서 하나의 윤리적 지향점을 추구해 나간다는 점을 인정한다면 바람직하지도 않다. 슈바이커가 말하듯이 인생은 다차원적 실재이다. 슈바이커가 보기에 시급한 것은 신앙의 주장이나 포기가 아니라 각자의 다름을 인정하면서도 어떻게 하면 인류 보편의 윤리를 함께 추구해 나갈 것인가 하는 것이다. 나는 기독교 신앙인으로서 그리고 혹자는 이슬람 신앙인으로서 혹은 세속적 휴머니스트로서 말하자면 삶의 통전성을 추구하는 것이 가능할 것이다.<sup>41)</sup> 왜냐하면 여기에는 우리 모두가 동의할 수 있는 윤리적 공통분모가 있기 때문이다. 게다가 이 공통분모는, 적어도 슈바이커가 보기에, 가장 궁극적이다.

슈바이커는 통전성의 두 번째 정의 즉, 이것이 “선의 고유한 형식”이라는 사실은 이것이 얼마나 일시적이거나 파편적이라 할지라도 “결국 책임 있는 행위를 통해서만이 얻어질 수 있는 선의 형식 즉, ‘도덕적 선’이라는

41) 여기에는 물론 종교다원주의의 논란이 있을 수 있다. 이것은 본고의 논의에서는 좀 벗어난 것이기는 하지만 필자의 견해로는 그럼에도 불구하고 우리는 오직 예수 그리스도만이 구원을 받을 이름으로 주어진 것을 알고 이 복음을 전하는데 최선의 노력을 다해야 할 것이다. 그것이 우리가 아는 복음이기 때문이다.

사실을 나타내준다”고 말한다.<sup>42)</sup> 이 말은 삶의 통전성이 가치명제로서 도덕적 지향점을 말한다면 그것은 곧 선의 고유한 형식으로서 그것을 추구해야 할 도덕적 주체들(그것은 개인과 공동체를 포괄한다)이 거기에 책임적으로 반응해야 한다는 행위명제를 이끈다는 점을 말한 것이다. 그러나 삶의 통전성이라는 가치명제는 우리가 거기에 책임적 주체가 되어야 한다는 행위명제를 이미 포괄하고 그것을 이끌어 낸다.<sup>43)</sup> 그리고 이러한 가치-행위 통합명제의 실체적(실존이나 존재론적이 아니다) 근거는 바로 (초월자로서) 하나님(the divine)이다.

그렇다면 이제 슈바이커가 그의 저작들에서 줄곧 주장해온 “하나님 앞에서의 삶의 통전성과 책임”이라는 말의 의미가 이해된다. 그것은 어떤 당위명제를 제시한 것이 아니라 우리가 오늘날의 복잡다기한 현실과 다양한 주체들 가운데서 어떻게 하면 인류 보편의 도덕적 체계와 삶을 추구해 나가야 할 것인가라는 진지한 고민의 결과물이다. 이것을 위해 그는 그의 친구 드 그러치(de Gruchy)에게서 한 발 더 나아가 (종교다원주의라는 비판이 있을 수 있음에도) “신학적”이라는 용어를 채택하여 그의 휴머니즘을 전개하기에 이르렀다. 신학적이라는 말로는 종교를 아우르고 휴머니즘이라는 말로는 세상과 소통하려고 한 것이다. 그리고 그가 발견한 인류 보편의 윤리적 지향점으로서의 삶의 통전성의 근거로서 하나님을 말함으로써 그의 신학적 휴머니즘은 도덕실재론(Moral Realism)이 되었다. 그는 그의 윤리의 근거를 주체로서의 자기나 타자 혹은 그와 연관된 존재에서 찾지 않고 그것을 초월한 실체로서 하나님에게서 찾았다. 이러한 구조 속에서 그가 말한 “하나님 앞에서의 삶의 통전성과 책임”의 의미

42) Schweiker, *Dust That Breathes*, 173.

43) 이것은 구원은 행위가 아니라 믿음으로 얻어지는 것이다. 그렇지만, 이것은 믿음이 행위를 면죄한다는 말이 아니라 구원은 믿음으로 얻어지나 참된 믿음은 그에 걸 맞는 (Responsible) 행위를 견인한다는 기독교 신앙적 이해와 같다.

는 우리가 삶의 통전성을 지향해야 할 책임 있는 존재로 지음 받았다면 (우리는 하나님의 형상대로 지음 받았다. 인간의 삶의 통전성을 향한 책임적 주체로서의 근원은 하나님이다.) 우리는 우리를 그렇게 지으신 하나님 앞에서 그렇게 살아야 한다는 것이다. 이것은 종교를 초월하여 교회와 세상을 초월하여 오늘날 인류가 지향할 보편적 가치로서 인정되기에 충분하지 않은가?

#### IV. 기독교 윤리의 종말론적 차원

그렇다면 이제 마지막으로 슈바이커의 논의에 기대어 기독교 (책임)윤리의 종말론적 차원을 논구해 보자. 사실 이상의 논의에서 우리는 이미 기독교 윤리의 종말론적 차원을 이끌어 낼 수 있다. 왜냐하면, 만일 슈바이커가 말한 삶의 통전성이 우리가 지향해야 할 보편적 지향점이라면 그리고 거기에는 우리가 그것을 존중하고 강화해야 할 책임 있는 도덕(정치)적 행위가 수반된다면 그리고 그것이 오늘날 다양한 주체들 사이에서 대화와 협력을 통해 추구되어야 한다면 그 성격은 이미 “종말론적”이라고 할 수 있기 때문이다. 쿨만(Oscar Cullmann)이 제기한 “이미 그러나 아직 아닌(already but not yet)” 기독교 종말론의 관점에 의하면 이것은 교회와 성도가 처한 현실이다. 예수 그리스도의 사건을 통하여 우리는 이미 구원 받았지만 그것은 종말에 완성될 아직 아닌 구원이라는 역설적 구조 가운데 있다. 우리가 이미 얻은 구원만을 강조한다면 그것은 성도의 행위를 면죄하는 위험뿐만 아니라 신학을 사회학으로 만들 위험마저 있게 된다. 반면에 아직 아닌 구원만을 강조하면 그것은 하나님의 은혜와 믿음의 의미를 약화시킬 뿐만 아니라 그러므로 이생의 삶은 결국 개인의 손에 맡겨져 있다는 자유주의의 주장에 포로가 될 수 있다.<sup>44)</sup> “이미 그러나

아직 아닌” 종말론은 이러한 두 가지 위험을 배제한다. 예수 그리스도로 말미암아 “이미” 얻은 구원으로 하나님의 은혜와 믿음을 확증하며 “아직 아닌” 종말로 믿음에 걸 맞는(Responsible) 그리스도인의 행위를 견인한다. 교회는 예수 그리스도의 이름으로 구원을 얻은 사람들이 주님 다시 오시는 날까지 그의 뒤를 따르는 실천을 통하여 하나님의 통치를 회복해 가는 공동체이다. 슈바이커 식으로 말한다면 그것은 삶의 통전성을 지향하는 하나님 앞에서의 책임적 주체들의 공동체가 되어야 한다.<sup>45)</sup>

슈바이커는 그의 저서들 여기저기에서 기독교 윤리의 종말론적 차원을 암시하였다. 특별히, 그의 *Theological Ethics and Global Dynamics* (2004)를 보면 그는 제4장에서 시간의 윤리적 의미를 언급했는데, 그는 근대 서구의 특징 중 하나는 시간을 비어있는 것으로 인식했다는 점을 지적하면서 이것은 근대인들로 하여금 시간을 마음대로 다룰 수 있다는 인식을 심어주어 시간의 윤리적 의미를 폐쇄하고 결국은 자기 욕심(Greed)을 위해 이것(시간)을 이용하게 하는 윤리적으로 불의한 결과를 초래했다고 반성한다.<sup>46)</sup> (개혁)신학적 관점에서 보면 사실 시간은 비어있는 것이 아니라 하나님의 섭리(Providence)로 가득 차 있다. 시간은 인간이 임의로 처리할 수 있는 것이 아니라 그것을 가득 메운 하나님의 섭리에 따라야 하

44) 이런 것들은 다 초월적 하나님의 실체를 무시한 (근대의) 세속적 힘의 논리의 결과이다. 이들의 문제는 초월적 하나님의 실체 대신에 자아 혹은 타자 혹은 그와 연관된 존재에 기대어 그들의 논리를 전개하였다는 것이다. 이러한 논의들은 결국 정치적으로 호를 수밖에 없다. 슈바이커는 이러한 현상을 분석하고 비판하였다. 이에 대하여는 특히, 윌리엄 슈바이커, 『포스트모던 시대의 기독교 윤리』 문시영 역, 서울: 살림, 2003. Originally published as *Power, Value, and Conviction: Theological Ethics in the Postmodern Age* (Cleveland, OH: Pilgrim Press, 1998)를 참조하시오.

45) 우리는 어떻게 이러한 책임적 주체들이 되는가? 근대적 자아나 혹은 그 대안으로서의 타자 혹은 그와 연관된 존재가 아니라 오직 이것들을 초월한 가치와 힘의 실체인 하나님을 만남으로써 가능할 것이다. 이것은 슈바이커에 기대어 오늘날의 교회가 고민해야 할 문제이다.

46) Schweiker, *Theological Ethics and Global Dynamics*, 72.

는 것이다. 그럼에도 불구하고 근대인들은 마치 (가치와 행위를 분리시키고)<sup>47)</sup> 가치의 영역에서 (자아나 타자 혹은 그와 연관된 존재들로) 하나님을 축출했듯이 (나는 이것을 윤리의 공간적 영역에서의 하나님 추방이라고 말한다) 행위의 영역(이것은 윤리의 시간적 영역이라고 할 수 있다)에서조차 그것을 비었다고 함으로써 하나님을 쫓아냈다. 이러한 축출 덕분에 그들은 “그들의 힘”을 통하여 근대적 “변영”(그것은 그들만의 변영이다)을 누릴 수 있었고 그 결과들은 (불행하게도) 오늘날 우리가 보는 불의한 현상들이다.

슈바이커에 의하면 기독교 종말론은 이러한 시간의 비어있음(Emptiness of Time)을 거부한다. 시간은 가득 찬 것이다. 그러나 그것은 고전의 묵시적 심판(Apocalyptic Judgment)으로 가득 찬 것이 아니라 예수 그리스도 안에서 나타난 새 창조로 가득 찼다.<sup>48)</sup> 근대의 시간 비움이 윤리적 혼돈(chaos)을 초래했다면 고전적 묵시문학의 심판론은 윤리적 독재(Tyranny)의 위협을 드러냈다. 기독교의 종말론은 이들 양자의 문제를 넘어서나. 예수 그리스도는 인간의 자유(autonomy)를 위해 봉사한 것도 아니요 심판하는 독재자도 아니다. 그는 우리에게 새로운 창조와 삶의 소망을 주었다. 슈바이커에게 있어 그것은 삶의 통전성을 존중하고 강화

47) (가치와 행위, 공간과 시간, 신앙과 이성, 교회와 세상 같은) 분리할 수 없고 또 분리해서도 안 되는 이러한 것들을 분리한 것 자체가 이미 서구신학(철학)의 과오이다. 이것은 니케아의 정식을 인용하자면 구분될 수는 있어도 분리될 수는 없는 것들이다. 그럼에도 불구하고 이것들을 분리하여 각각의 영역에서 역시 우리의 인생과 불가분인 하나님을 몰아낸 것은 근대의 서구인들이 (결국) 자기의 이기적 욕심을 채우기 위해 그렇게 한 것이다. 근대인들이 자율성(autonomy)을 그토록 강조한 이유가 여기에 있다. 심지어 국가도 시민적 동의에 의해 창설되었다. 이성이 계시와 분리되어 계시의 위치를 차지하고 인간이 하나님의 위치를 차지한 것, 그것이 근대의 역사이다. 그리고 이러한 역사는 오늘도 소위 후기근대라는 이름으로 지속되고 있다. 이것을 포괄적으로 말하자면 인간은 아담과 하와가 하나님과 같이 되고자 하여 선악과를 따 먹은 이래 한 번도 그 시도를 멈춘 적이 없었다는 것을 의미한다. 누가 이 사망의 몸에서 우리를 건져내겠는가?(롬 7:24).

48) Schweiker, *Theological Ethics and Global Dynamics*, 81.



하는 하나님 앞에서의 책임적인 주체로서의 변화를 향한 소망이다. 그러한 주체로 변화되어 사는 것이 기독교 윤리의 시간적 지평에서의 새 창조이다. 기독교의 (종말론적) 신앙에 있어서의 시간은 물리적 실재의 단순한 운동도 아니고 마지막에 있을 심판의 사건도 아니다. 그것은 도리어 삶의 갱신의 일부이며 하나님의 선한 창조의 하나이다.<sup>49)</sup> 이 새 창조는 하나님의 창조의 부정이나 일소(swept away)나 초월되는 것이 아니라 선물로서 주어진 것이다.<sup>50)</sup> 새 창조는 하나님 앞에서의 삶의 통전성과 책임이라는 기독교 윤리의 가치-행위체계와 그것을 향한 변혁의 소망을 담고 있다. 이 소망이 예수 그리스도 안에서 나타났다. 예수 그리스도는 그 자체로 세상을 향한 심판이다.

사실 기독교 종말론에서 종말은 마지막이 아니다. 그것은 영원한 새 하늘과 새 땅이 시작되는 지점이다. 종말의 심판은 죄의 끝이지만 동시에 의의 영원한 새 시작을 알리는 사건이 될 것이다. 성도는 이 새로운 시작을 지향하며 현재를 살아가는 존재이다. 예수 그리스도의 오심과 십자가의 사건(죽음과 부활)은 세상의 죄에 대한 이미 이루어진 심판이다. 그러므로 요한은 예수 그리스도의 이름을 믿지 아니함으로 이미 심판을 받은 것이라고 하였다(요 3:18). 슈바이커의 말처럼 이미 오신 예수 그리스도가 이 첫 창조의 시공간을 새 창조의 소망으로 가득 채웠다면(그것은 이미 이루어진 심판이다) 다시 오실 주님은 우리와 세상 가운데 이미 시작된 이 새 창조(죄의 심판)를 완성할 것이다. 교회는 이 새 창조를 향한 과정에 한 주체이다. 하나님 앞에서 이 책임을 맡은 하나님의 기관이다.

---

49) Ibid.

50) Ibid.

## V. 맺는 글: 변혁의 주체로서의 교회의 사명

이 연구의 목적은 기독교 신앙과 윤리의 실체적 근거와 종말론적 차원을 밝히는 것이었다. 그런데 이것은 전혀 새로운 작업이 아니라 현시대에 그 가치와 차원을 재확인하는 작업이다. 오늘날 이 연구를 위하여 슈베이커는 좋은 대화 상대이다. 그는 다원화된 소위 후기근대 사회에서의 윤리학을 한다는 것의 의미를 매우 진지하고 깊이 있게 탐구하였다. 기독교 신앙의 실체는 무엇인가? 그것은 무엇을 말하려고 하는가? 우리는 어째서 그 주장에 귀를 기울여야 하는가? 이러한 질문들의 목표는 내적으로는 현 상황에서의 신앙의 정체와 그 근거를 되묻는 것이다. 대화와 변혁의 주체로서 나의 정체는 무엇인가? 이것은 교회가 대화와 변혁의 주체가 되기 위한 필수, 선결과제이다. 한편, 이러한 질문들은 기독교 윤리가 선교적 관심을 표명하는 것이기도 하다. 기독교 윤리학자는 세상을 향한 선교의 최전방에 서야 한다. 왜냐하면 기독교 윤리는 세상과 소통하고 협력하는 최첨단의 접촉점이기 때문이다. 교회는 세상과 어떻게 소통하고 협력해야 하며 그리하여 어떻게 하나님의 통치를 회복하는데 봉사할 수 있을 것인가? 이러한 질문은 기독교(사회)윤리가 대답해야 할 한 가지 질문이다.

이것을 위하여 우리는 두 가지 일을 해야 한다. 하나는 내부적으로 기독교 신앙과 윤리의 실체적 근거와 세상 안에서 세상과 호흡하는 종말론적 교회의 자세를 재확인하는 일이고, 다른 하나는 외부적으로 세상과의 소통과 협력을 위해 교회의(사회) 윤리적 자산과 용어들을 세상이 이해하고 공감할 수 있는 기관과 표현들로 번역해 주는 일이다.

우리는 슈베이커에게서 이러한 기독교 윤리적 과제에 도움이 되는 많은 힌트들을 얻을 수 있다. 우선 기독교 신앙과 윤리의 실체적 근거에 대하여 말한다면 우리는 그것을 일언지하에 하나님이라고 말할 수 있다.

우리는 슈바이커와 함께 근대적 자아도 타자도 그리고 그와 연관된 어떤 존재도 현시대를 이끌 보편 윤리의 근거가 될 수 없다는 사실을 알게 된다. 오직 하나님만이 기독교는 물론이요 현시대를 위한 보편윤리의 실체적 근거이다. 하나님은 슈바이커가 말한 대로 최고선과 불가분이며<sup>51)</sup> 그분은 그 자체로 세계 안으로 오신다. 성경에서 그분의 형상대로 인간이 창조되었다고 말한 것은 인간은 그분이 그의 창조를 존중하고 강화한 것 같이 우리가 그의 뜻(삶의 통전성)을 존중하고 강화하는 책임 있는 존재로 거듭나야 한다는 사실을 가르쳐준다. 하나님은 자아나 타자 그리고 그와 연관된 어떠한 유사 초월적 존재들도 초월하는 분이다. 이것은 슈바이커의 말대로 두 가치를 의미하는데, 첫째는 하나님 이외에는 어떤 것도 비평되어야 한다는 것이며 둘째는 그럼에도 불구하고 우리는 하나님의 완전을 추구해 나아가야 한다는 사실이다.<sup>52)</sup>

우리는 어떻게 이 하나님의 완전을 추구할 것인가? 이것은 기독교 윤리의 종말론적 차원이 대답해 준다. 슈바이커의 지적과 같이 시간은 예수 그리스도 안에 나타난 새 창조의 소망으로 가득 차 있다. 그것은 인간이 임의로 처리할 수 있는 비어있는 세계가 아니다. 개혁 신학적으로 말하자면 그것은 하나님의 섭리로 가득 차 있다. 종말론적 시간은 성도의 책임 있는 주체로서의 변화와 그리스도가 제시한 새 창조의 소망을 지향하는 따름을 요구한다. 이미 살펴본 바와 같이 슈바이커는 가치와 행위규범의 분리를 극복했다. 그것은 불가분의 것이다. 다시 말해 삶의 통전성이라는 가치와 그것을 향한 책임 있는 행위는 하나님 앞에서 불가분의 기독교 윤리적 명제이다. 믿음이 행위를 수반하듯이 (개혁 신학적으로 말해) 하나님의 현존이 섭리를 내포하듯이 삶의 통전성이라는 지향점은 하나님의

51) Klemm and Schweiker, *Religion and the Human Future*, 65.

52) Ibid. 이러한 생각은 아무래도 톨리히의 사고에서 영향을 받은 것이다.

실체 앞에서의 책임 있는 주체로서의 행위를 견인한다. 이러한 구조 속에서 교회는 하나님의 완전을 추구하는 공동체이다. 그것은 불의한 현실을 변혁하는 주체로 부름 받았다. 교회는 세상 가운데에서 세상과 소통하고 협력하며 이 부름에 응답하는 종말론적 공동체로서 맡겨진 사명을 감당해야 한다.

이것을 위하여 우리는 우리가 가진 신앙적 자산과 용어들을 세상이 이해할 수 있는 기관과 표현들로 개발하고 번역해 주는 작업을 해야 한다. 이것은 기독교 고유의 신앙과 체계를 포기해야 한다는 얘기가 아니다. 오히려 그 반대이다. 교회는 이미 밝힌 바와 같이 기독교 신앙과 윤리의 실체적 근거는 오직 하나님이라는 사실과 우리는 하나님의 완전을 지향하는 책임을 맡은 종말론적 공동체임을 분명히 인식하고 이것이 세상이 이해하기 쉬운 세상의 기관과 용어로는 어떻게 나타낼 수 있는지를 진지하게 고민해야 한다. 이것을 나는 번역이라고 하였고 혹은 기독교 윤리학의 선교적 관심표명이라고도 하였다. 대화와 협력을 위해서는 결국 서로 공감할 수 있고 동의할 수 있는 윤리(정치)적 기관과 개념들이 필요한데 이러한 번역 혹은 치환작업에 기독교 윤리학자들이 일조를 할 수 있다면 좋겠다. 그리하여 오늘날의 한국 교회가 이 시대와 사회를 향하여 다시 한 번 등불을 밝히는 하나님의 실존과 섭리 앞에서 그리고 그 안에서 책임 있는 변혁의 주체로서 사명을 감당하는 공동체가 되기를 희망한다.

## 참고문헌

- 윌리엄 슈바이커. 『포스트모던 시대의 기독교 윤리』 문시영 역, 서울: 살림, 2003.  
Originally published as *Power, Value, and Conviction: Theological Ethics in the Postmodern Age* (Cleveland, OH: Pilgrim Press, 1998).
- 이장형. “윌리엄 슈바이커의 해석학적 도덕실재론,” 『기독교 사회윤리』 제6집 (2003): 157-175.
- de Gruchy, John W. *Confessions of a Christian Humanist*. Minneapolis: Fortress, 2006.
- Hall, Douglas J. *The Cross in Our Context: Jesus and the Suffering World*. Minneapolis: Augsburg, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Thinking the Faith: Christian Theology in a North American Context*. Minneapolis: Augsburg, 1989.
- Klemm, David E. and Schweiker, William. *Religion and the Human Future: An Essay on Theological Humanism*. Malden, MA: Blackwell, 2008.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett. Student ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- McFarland, Ian A. *Difference & Identity: A Theological Anthropology*. Cleveland, OH: Pilgrim Press, 2001.
- Niebuhr, H. Richard. *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*. 1963. Reprint. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999.
- Niebuhr, Reinhold. *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. 1932. Reprint. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*. Vol. 1. 1941. Vol. 2. 1943. 2 vols. Reprint. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *The Portable Nietzsche*. Translated and Edited by Walter Kaufmann. New York: Penguin Books, 1976.
- Schweiker, William. *Dust That Breathes: Christian Faith and the New*

*Humanisms*, Malden, MA: Blackwell, 2010.

\_\_\_\_\_. *Responsibility and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Theological Ethics and Global Dynamics: In the Time of Many Worlds*, Malden, MA: Blackwell, 2004.

Tillich, Paul. *Theology of Culture*. Edited by Robert C. Kimball. New York: Oxford University Press, 1959.

\_\_\_\_\_. *The Protestant Era*. Translated by James Luther Adams. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.

논문투고일: 2015. 02. 21.

심사개시일: 2015. 03. 13.

게재확정일: 2014. 04. 11.

---

• 국 문 초 록 •

---

우리는 소통의 문제가 심각하게 대두되고 교회의 사회적 영향력이 쇠퇴하고 있는 현실에 직면하고 있다. 후기근대시대는 다양성이 강조되며 따라서 협력과 사회통합이 오히려 절실한 시대이다. 교회는 세상과 동떨어진 구원공동체가 아니라 세상에 설치된 하나님의 구원의 기관이다. 그러므로 교회가 세상과 소통하며 하나님의 나라를 지향하는 것은 교회의 당연한 사명이다. 그렇다면 이 시대에 교회는 세상과 어떻게 소통하고 협력하여 하나님의 나라를 지향할 것인가? 본고는 이러한 문제의식을 가지고 먼저 대화의 일방으로서의 교회와 기독교 신앙이 그 윤리(정치)적 근거와 대화와 협력을 위한 태도를 재정립할 것을 주장한다. 이것은 대화와 협력을 위한 선결과제들이다.

이 과제를 위하여 본고는 윌리엄 슈바이커의 신학적 휴머니즘(Theological Humanism)을 탐구한다. 슈바이커는 그의 신학적 휴머니즘론을 통하여 다원화된 현대사회에 있어서의 기독교 윤리의 지향점과 신학함의 태도를 논구하였다. 그는 삶의 통전성과 책임이라는 가치명제와 행위명제의 통합을 통하여 신학의 윤리적 노력은 종교 간은 물론 종교와 비종교적 영역을 아우르는 사회통합적 노력으로 연결되어야 함을 지적한다. 시간적 차원에서 그것은 종말론적 태도를 요구한다. 왜냐하면 신학적으로 그것은 하나님의 나라를 향한 끊임없는 지향의 과정이기 때문이다. 슈바이커는 이러한 그의 신학적 노력의 근거를 절대적 초월자로서의 하나님에서 찾는다. 하나님은 초신론(Hypertheism)이나 과인간화(Overhumanization)을 모두 뛰어 넘는다. 그것은 종교적 극단주의와 인간의 자율성을 극대화하는 양 극단의 문제를 모두 초월한다. 따라서 하나님은 오늘날 바로 타당한 사회윤리의 실체적 근거이다.

**주제어:** 윌리엄 슈바이커, 신학적 휴머니즘, 삶의 통전성, 책임, 하나님, 종말론적 차원

---