

기독교 문화비평의 토대

-리차드 니버(Helmut Richard Niebuhr)의 『그리스도와 문화』 다시 읽기-

신 응 철 (전남대)

주제분류 기독교 문화철학, 기독교 문화학

주요어 문화, 기독교, 기독교 문화비평, 기독교 문화철학, 변혁주의

요약문

기독교인으로서 문화비평과 문화철학 혹은 문화학 분야에 관심을 두고 연구하고자 할 때 거기에는 한 가지 사실이 전제되어 있다. 그것은 바로 ‘기독교 세계관’이다. 문화와 기독교의 관계를 다룰 때에도 예외는 아니다. 이제 문제는 문화와 기독교의 관계를 어떻게 설정하느냐에 달려있다. 그 관계설정의 방향에 따라 문화비평의 방식도 달라진다. 오늘 우리가 기독교적 관점에서 문화비평을 수행한다고 할 때 가장 바람직한 관계설정은 어떤 것이어야 할까? 기독교적 문화비평에서 참조할 수 있는 모델은 어떤 것인가? 이러한 물음은 기독교 문화비평의 토대(土臺)에 대한 문제제기이다. 다문화 시대를 살아가는 기독교인들에게 이 문제는 반드시 짚고 넘어가야 할 핵심 과제중의 하나이다.

우리가 기독교와 문화의 관계설정을 염두에 둘 때, 이 문제를 가장 분명하게 제시한 인물로 리차드 니버(Helmut Richard Niebuhr)를 꼽는데 이견을 보이는 사람은 드물다. 그만큼 니버의 견해는 기독교 문화권 세계에 큰 영향을 미쳤으며, 한국의 기독교계와 개혁신학 진영에도 많은 영향을 주었다. 그가 구분하고 있는 다섯 가지 유형의 기독교 문화관은 이미 ‘기독교적 문화읽기’를 위한 고전(古典)으로 정평이 나 있다.

지금 우리가 다시 니버를 만나 그의 『그리스도와 문화』를 꼼꼼하게 읽어 보려는 이유는 기독교 문화비평과 기독교 문화학의 논의, 특히 문화관 비평에 있어서 절대 빠질 수 없는 사유의 틀을 우리들에게 제공해 주고 있기 때문이다. 기독교 문화관에 대한 니버의 풍성한 논의들을 확인해 봄으로써 우리는 이 시대에 맞는 선교 전략의 하나로서 ‘문화선교(文化宣敎)’를 위한 전략적 도움도 얻어낼 수 있을 것이다. 그러니까 니버의 논의는 문화선교에 있어서 문화변혁의 원리와 지향점을 분명히 확인하는 계기가 될 수 있을 것이다. 이 점을 확인하고 분명하게 드러내는 것이 이 글의 궁극적인 목적이다.

1. 들어가는 말

서양철학의 흐름 가운데 ‘앎’과 ‘신앙’의 문제, ‘이성’과 ‘계시’의 문제는 늘 고민거리로 등장하였다. 일찍이 칸트도 자신의 종교철학의 논의에서 양자의 관계를 어떻게 설정하고 해소할지에 대해서 고민하였다. 마찬가지로 이 땅에서 기독교인으로서 철학을 연구할 때 이 문제는 항상 우리 곁에 맴돌고 있다. 그런 점에서 보면, 우리의 앎과 신앙은 불가분의 관계를 맺고 있다고 해야 할 것이다. 어떤 사상이든, 어떤 세계관이든 그것은 이미 자신의 종교적 신념을 전제하고 있는 것이다.

기독교인으로서 문화비평과 문화철학 혹은 문화학 분야에 관심을 두고 연구하고자 할 때에도 거기에는 한 가지 사실이 전제되어 있다. 그것은 바로 ‘기독교 세계관’이다. 뿐만 아니라 문화와 기독교의 관계를 다룰 때에도 예외는 아니다. 이제 문제는 문화와 기독교의 관계를 어떻게 설정하느냐에 달려있다. 그 관계설정의 방향에 따라 문화비평의 방식도 달라진다. 오늘 우리가 기독교적 관점에서 문화비평을 수행한다고 할 때 가장 바람직한 관계설정은 어떤 것이어야 할까? 기독교적 문화비평에서 참조할 수 있는 모델은 어떤 것인가? 이러한 물음은 기독교 문화비평의 토대(土臺)에 대한 문제제기이다. 다문화(多文化) 시대를 살아가는 기독교인들에게 이 문제는 반드시 짚고 넘어가야 할 핵심 과제중의 하나이다.

우리가 기독교와 문화의 관계설정을 염두에 둘 때, 이 문제를 가장 분명하게 제시한 인물로 리처드 니버(Helmut Richard Niebuhr)를 꼽는데 이견을 보이는 사람은 드물다. 그만큼 니버의 견해는 기독교 문화권 세계에 큰 영향을 미쳤으며, 한국의 기독교계와 개혁주의 신학 진영에도 많은 영향을 주었다. 그가 구분하고 있는 다섯 가지 유형의 기독교 문화관은 이미 ‘기독교적 문화읽기’를 위한 고전(古典)으로 정평이 나 있다.

지금 우리가 다시 니버를 만나 그의 『그리스도와 문화』를 꼼꼼하게 읽어보려는 이유는 기독교 문화비평과 기독교 문화학의 논의, 특히 ‘문화

관 비평(批評)에 있어서 절대 빠질 수 없는 사유의 틀을 우리들에게 제공해 주고 있기 때문이다. 기독교 문화관에 대한 니버의 풍성한 논의들을 확인해 봄으로써 우리는 이 시대에 맞는 선교 전략의 하나로서 ‘문화 선교(文化宣敎)’를 위한 전략적 도움도 얻어낼 수 있을 것이다. 그러니까 니버의 논의는 문화선교에 있어서 문화변혁의 원리와 지향점을 분명히 확인하는 계기가 될 수 있을 것이다. 이 점을 확인하고 분명하게 드러내는 것이 이 글의 궁극적인 목적이다.

2. 문화의 규정과 그 성격

니버는 자신의 *Christ and Culture*(1956)(『그리스도와 문화』)¹⁾에서 문화를 “인간 활동의 전적인 과정과 그 활동의 전적인 결과들”이라고 규정하고, 또한 “인간이 자연적인 것 위에 역지로 뒤집어씌운 인공적인, 제 2의 환경”으로 규정한다. 그래서 그는 문화는 “언어, 관습, 이념, 신념, 전통, 사회조직, 전해 받은 공예품, 기술적인 진전, 그리고 가치 등으로 구성된 것”이라 말한다.²⁾

니버는 이러한 문화는 네 가지의 성격을 지니고 있다고 말한다. 첫째, 문화는 사회 안에서의 인간의 생활에 불가피하게 얽혀있기 때문에, 언제든지 ‘사회적인 성격’을 갖는다. 그래서 니버는 “문화의 본질적인 사실은 인간들을 항구적 그룹들로 조직화한 것이다”³⁾라고 주장하는 말리노프스키(1884-1942)의 견해를 수용한다. 그런 점에서 니버는 문화를 사람들이 받고 또 물려주는 ‘사회적 유산(遺産)’이라고 본다. 문화는 온전히 사사로운 것이어서 사회생활 속에서 끌어낸 것도 아니고, 그 속에 들어가는 것

1) Helmut Richard Niebuhr(-1862), *Christ and Culture*, Harper & Row Publishers, New York, 1951. (번역서로 『그리스도와 문화』(김재준 역), 대한기독교서회, 1986. 이후 번역서의 쪽수를 표기함.)

2) 『그리스도와 문화』, 40쪽 참조

3) Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, 1944. 43쪽.

도 아닌 것은 문화의 한 부분이라고 말할 수 없다. 그와 동시에 사회생활이란 것은 언제나 문화적인 것이다. 결국 문화와 사회적 실존은 떼어낼 수 없는 관계에 있다.⁴⁾

둘째, 문화는 ‘인간의 성취(成就)’의 차원이다. 인간이 어떤 목적을 가지고 노력해서 이루었다는 사실을 들어 ‘문화’는 ‘자연’과 구별된다. 문화는 인간의 마음과 손이 만든 것이다. 인간 아닌 것의 매개를 통하여 주어졌던 것이라든지, 또는 인간을 통해 왔다할지라도 그것이 결과에 대한 의도나 진행과정에서의 통제 없이 되는 대로 온 것이라면, 그것은 문화라 할 수가 없다. 그러므로 문화는 언어, 교육, 전통, 신화, 과학, 예술, 철학, 정치, 법률, 의식, 신앙, 발명, 기술 등을 포함한다. 그런 의미에서 자연의 선물은 인간의 의도나 의식적 노력 없이 받아지고 전해질 수 있다. 그러나 문화의 선물은 그 받는 사람의 편에서 애쓰는 것이 없이는 결코 가질 수가 없는 것이다.⁵⁾

셋째, 문화는 ‘가치(價値)의 세계’라는 성격을 지닌다. 인간의 성취물은 다 어떤 목적 또는 목적들을 위하여 고안된 것이다. 문화를 고안자나 사용자의 마음에 있는 어떤 목적과 관련시키지 않고서 말할 수는 없다. 말리노프스키 역시 문화를 “목적(目的)을 가진 활동들의 조직된 체계”(an organized system of purposive activities)⁶⁾라고 보고 있다. 그런 점에서 문화가 지니는 목적은 심미적 만족, 사회적 조화, 선, 유용성 등이라고 니버는 말한다.⁷⁾

넷째, ‘모든 문화는 다원주의(多元主義)를 지향하는’ 특징이 있다. 어느 때, 어느 곳에서든지 인간이 구하는 문화의 가치는 단 하나가 아니다. 사회는 그 수다한 가능성을 실현하려고 시도한다. 그 하나하나가 고도로 복잡한 것이며, 각기 많은 목표와 교체된 관계를 가지고 있는 많은 기관

4) 『그리스도와 문화』, 41쪽 참조

5) 『그리스도와 문화』, 41쪽 참조

6) Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, 1944. 5장. 6장 참조

7) 『그리스도와 문화』, 42쪽 참조

들로 구성되어 있다.⁸⁾ 문화는 언제나 평화와 번영, 정의와 질서, 자유와 공동복리, 진리와 미, 과학적 진리와 도덕적 선, 기술적 숙련과 실제적 지혜, 거룩함과 생활의 연결을 추구한다. 이런 다수의 가치들 가운데 하나님의 나라도 한 몫 들 수가 있다.⁹⁾

우리 기독교인들은 ‘그리스도의 권위’ 아래서 살며, 동시에 이러한 ‘문화의 권위’ 아래서 살고, 또 모든 기독교인들 위에 이 문화는 자기 권위를 주장하는 것이다. 우리는 어떤 때 인간의 근본 문제는 ‘은혜(恩惠)’와 ‘자연(自然)’의 문제라고 선언한다. 그러나 인간 실존에 있어서는 문화에서 분리된 자연이란 이해할 수 없는 것이다. 어떤 경우에 있어서도 우리는 자연에서 도피할 수 없는 것처럼, ‘문화’에서도 도피할 수가 없다. “자연인(Naturmensch)이란 존재하지 않는다.”¹⁰⁾ “원시인의 눈으로 이 세계를 보는 사람은 하나도 없기 때문이다.”¹¹⁾

이상과 같은 문화의 성격을 염두에 두면서 니버는 그리스도와 문화의 상관관계를 규정하는 다섯 가지 유형의 기독교 문화관을 제시한다. 말하자면, 대립유형, 일치유형, 종합유형, 역설유형, 변혁유형이 그것이다.

8) Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, 1934. 제2장. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, 1944. 10장. 11장 참조

9) 『그리스도와 문화』, 46쪽 참조

10) Malinowski, *Encyclopedia of Social Science*, Vol. IV, 621쪽 참조

11) Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, 1934. 2쪽 참조. (번역서로는 『문화의 패턴』 (김영규 역), 까치, 1993.) “이 세계를 원시인의 눈으로(원래대로) 보는 사람은 아무도 없다. 인간은 이 세계를 어떤 일정한 경향의 관습과 제도와 사고방식으로 손질하고 편집하여 보는 것이다. 심지어 그가 철학적인 탐구를 한다고 하더라도 이와 같은 일상의 상투적인 견해를 넘어서는 수 없다. 참과 거짓에 대한 그의 개념 자체에까지도 그의 특별한 전통적인 관습이 관련되어 있다.” 『문화의 패턴』 16쪽 일부 인용.

3. 기독교 문화비평의 토대 1: ‘대립유형’

니버에 의하면 기독교 문화관 중 대립유형을 가장 명시적으로 보여주는 것은 신약성경의 요한 1서의 내용이다. “이 세상이나 세상에 있는 것들을 사랑치 말라 누구든지 세상을 사랑하면 아버지의 사랑이 그 속에 있지 아니하니”(요1 2:15). 이것은 두 길이라는 교리로 표현되었다. 두 길이 있으니 생명으로 인도하는 길과 사망으로 인도하는 길이 그것이다. 생명으로 인도하는 길이 곧 기독교인의 길이다.¹²⁾ 대립유형의 기독교 문화관을 대표하는 터툴리안의 견해부터 살펴보도록 하자.

(1) 터툴리안의 문화배격적 입장

신약성경의 기자 외에 그리스도와 문화를 대립유형으로 파악한 이는 초기 기독교 교회의 터툴리안(Tertullian 160-220)이었다. 북아프리카 출신의 신학자였던 터툴리안은 예수 그리스도의 주권(Lordship)에 모든 것을 집중시켰다. 동시에 그리스도의 계명들(예컨대, 원수까지도 사랑하라, 악에 대항하지 말라, 노하지 말라, 음욕을 품지 말라)에 순종하는 엄격한 도덕과 그리스도의 주권을 결부시켰다. 그리고 그는 요한 1서의 특징인 적극적이고 따뜻한 ‘사랑’ 대신에 주로 소극적인 ‘도덕’, 즉 죄를 피하라든지, 장차 올 무서운 심판에 대비하라든지 하는 것을 더 강조하였다. 그리하여 그는 하나님 아들로 말미암은 하나님의 ‘은혜(恩惠)’를 감사하게 받아야한다는 교훈 같은 것은 그리 강조하지 않았다. 결국 이런 입장이 문화를 배격(排擊)하는 데에도 그대로 적용되고 있는 것이다.¹³⁾

니버는 신자(信者)의 투쟁은 ‘자연’을 상대로 한 것이 아니라 ‘문화’를 상대로 해야 한다고 주장한다. 그것은 죄(罪)가 가장 많이 있는 곳은 ‘문화의 영역’이기 때문이다. 터툴리안은 ‘원죄(原罪)’가 사회를 통하여 전승

12) 『그리스도와 문화』, 57쪽 참조

13) 『그리스도와 문화』, 59쪽 참조

된다는 사상에 밀접하게 접근하고 있었다. 그러니까 나면서부터 아기들의 주의를 둘러싸고 있는 추악한 습관과 그 모든 인공적인 훈련을 온통 제거해 버린다면, 그들의 영혼(靈魂)은 선(善)하게 남아 있을 거라는 생각이다. 우주와 영혼은 본래 선한 것이다. 왜냐하면 그것은 하나님이 지으신 것이기 때문이다. 그렇지만 그것은 사회적인 추악한 관습과 문화 때문에 타락(墮落)되었다는 것이다. 터툴리안에 따르면, 그리스도인이 배격해야 할 세상은 특별히 ‘이교(異敎)’사회와 그 종교(宗教), 즉 다신론적 우상숭배, 그 신조와 의식, 그 적용적인 것과 상업화된 것 등이다. 이런 종교가 온갖 다른 사회적 활동과 기관에 침투해 있기 때문에 기독교인은 그리스도에 대한 충성(忠誠)과 그것들을 타협(妥協)시키려는 위험에 부딪히고 있다는 것이다.¹⁴⁾

그리고 터툴리안은 핍박자로부터 신자를 보호하려는 입장에서 『변증론』 *Apology*를 저술했고, 여기에서 그는 이교 신앙으로 부패해 있는 ‘사회적 회합’으로부터 또는 ‘직장’에서 사직하라고까지 권면하고 있다.¹⁵⁾ 이러한 문화 배격적 태도는 ‘병역의무의 기피’, ‘법정투쟁의 기피’, ‘철학과 예술에 대한 거부’ 반응으로 이어졌다. 그러니까 “스토아, 플라톤, 또는 변증법적 철학으로 얼룩진 기독교를 집어치우라!” “우리는 예수 그리스도를 가진 다음에 또다시 기묘한 논쟁을 일삼을 필요가 없다. 우리가 그리스도의 신앙을 가지고 있는 한 또 다른 신앙을 원할 이유가 없는 것이다.”¹⁶⁾ 터툴리안은 소크라테스의 수호신이었던 다이몬(daimon)에서 한 악마를 발견할 뿐이었다. 그리고 그는 ‘헬라의 제자’와 ‘하늘의 제자’와는 아무런 공통점이 없다고 주장한다. 헬라의 제자는 진리를 부패하게 만든다. 그들은 자기 자신들의 명예(名譽)를 탐한다. 그들은 말만하고 실행은 못하는 자들이다. 이렇듯, 헬라철학에 대한 터툴리안의 적대적 태도는 “모순 되기[비합리적이기에]에 나는 믿는다”(Credo quia absurdum

14) 『그리스도와 문화』, 60쪽 참조.

15) 『그리스도와 문화』, 60쪽 참조.

16) 『그리스도와 문화』, 61쪽 참조.

est), “아테이 예루살렘과 무슨 상관이나”(Quid Athenae Hierosolymis?)라는 유명한 명제에서 나타나고 있다. 터툴리안은 같은 맥락에서 예술에도 부패의 오염(汚點)이 퍼지고 있는 것을 지적하고, 극장, 비극, 음악에서도 죄(罪)의 사역자 됨을 지적하고 있다. 이런 측면에서, 니버는 터툴리안이 교회사상사(教會思想史)에서 反문화운동의 최선봉에 선 인물이라고 지적한다.¹⁷⁾

(2) 톨스토이의 문화배격적 입장

톨스토이(Tolstoi, Lev Nicolaevich, 1828-1910)는 귀족(貴族)으로 태어났고, 풍부한 유산(遺産)을 받았을 뿐만 아니라 『전쟁과 평화』, 『안나 카레리나』의 작가로 유명했다. 톨스토이에 있어 예수는 언제나 위대한 입법자로서, 그의 계명은 인간의 진정한 본성과 타락하지 않은 이성의 명령에 부합되는 것이었다.¹⁸⁾ 그래서 그는 자신의 생애의 대변혁에 관해 이렇게 쓰고 있다. “나는 그리스도의 교훈(敎訓)을 그의 계명에서 이해하였다. 그리고 그것을 지키는 것이 나에게 축복이며 되며, 동시에 모든 사람에게 축복이 된다는 것을 알았다. 그리고 이 계명을 지키는 것이 만물의 근원되는 이의 뜻이며, 그 근원에서 나의 삶도 유래한 것임을 나는 깨달았다. 이 계명을 지키는 것이 ‘구원(救援)’을 가능케 하는 유일한 것이다. 이것을 깨달았을 때, 나는 예수가 메시아, 그리스도일 뿐 아니라 진실로 세계의 구원자란 것을 이해하고, 또 믿게 되었다.”¹⁹⁾

톨스토이는 새 율법, 특히 마태복음 5장에 기록된 산상설교를 ‘글자 그대로 해석하는 것’과 ‘그것을 꼭 그대로 지키려고’ 준엄하게 결의한 것은 그의 회심을 가장 극단적인 사건으로 만들었다. 톨스토이는 자신의 책 『나의 신앙 또는 나의 종교』에서 신약성서를 이해하려면, 본문에 첨가된 교회의 온갖 주석을 제거하고, 본문의 글자 그대로 이해해야 한다는

17) 『그리스도와 문화』, 61쪽 참조

18) 『그리스도와 문화』, 64쪽 참조

19) 『그리스도와 문화』, 64쪽 참조

결론에 도달하였다. 그리고 예수 그리스도의 계명들은 하나님의 영원한 법칙의 선포라고 간주하였다. 톨스토이의 이런 관점에서 보면 예수는 모세의 율법을 폐하였다. 그가 온 것은 옛 율법을 재강조하기 함이라든가, 자신이 삼위일체의 제2의 인격임을 가르치기 위해서가 아니었다.²⁰⁾

톨스토이에 따르면 복음서를 충실히 해석하는 것은 예수가 제시한 새 계명을 따르는 것이다. 새 계명을 그는 5개 항목으로 총괄하고 있다. 첫째 계명은 “모든 사람과 화평하게 살라. 어느 누구에게라도 분노(忿怒)로 대하는 것을 정당하다고 생각하지 말라. 너와 다른 사람들 사이에 무슨 적의(敵意)라도 있거든 미리 그 적의를 없애버리라. 그리하여 그것이 타올라서 너를 멸망시키지 못하게 하라.” 둘째 계명은 “성(性) 관계의 욕망을 하나의 향락(享樂)으로 삼지 말라. 한 남자는 한 아내를 가지고, 한 아내는 한 남편만을 가져야 한다. 그리하여 자기 아내나 자기 남편 외에 다른 사람과 성적 연합을 범하는 것은 어떤 구실에든지 용납하지 말아야 한다.” 셋째 계명은 “아무와도 어디서든지 무엇에 대해서든지 결코 맹세(盟誓)하지 말라. 모든 맹세는 악한 목적을 위하여 강요된 것이다.” 넷째 계명은 “행악자에게 폭력(暴力)으로 항거하지 말라. 악을 악으로 대항하지 말라. 그들이 너를 때리거든 참으라. 그들이 너의 재산을 가져가거든 주어 버리라. 너희를 일시키거든 일하라. 네가 네 소유라 생각하는 것을 그들이 가져가거든 그대로 주라.” 다섯째 계명은 “명백하고 중요하고 실행성 있는 규범(規範)이다. 제나라와 다른 나라의 차별(差別)을 만들지 말라. 그런 차별로 말미암아 생기는 모든 것에 가담하지도 말라. 외국과 원수를 맺지도 말라. 전쟁하지 말라. 전쟁하는 데 가담하지도 말라. 전쟁을 위한 군비도 가지지 말라. 다만 어떤 민족이나 어떤 국가임을 막론하고, 모든 사람에 대하여 내나라 백성에게 대하듯 하라.”²¹⁾

이상의 다섯 가지 율법을 공포함으로써 그리스도는 하나님의 나라를 건설하였다고 톨스토이는 믿었던 것이다. 그렇지만 톨스토이는 그 중에서

20) 『그리스도와 문화』, 65쪽 참조

21) 『그리스도와 문화』, 65쪽 참조

도 ‘무저항주의(無抵抗主義)’가 전체의 열쇠가 된다고 생각하였다.

예수 그리스도의 계명에 순종하려는 경건에 그림자처럼 따라다니는 것은 모든 문화적 제도에 대한 철저한 반향 태도이다. 톨스토이에 따르면 문화적 제도란 착잡한 과오의 기반 위에 서있는 것이어서 인간의 현세 생활에 불가피적으로 섞여 있는 악을 시인한다. 삶은 외적인 법칙에 의하여 지배되는 것이므로 인간이 자기 노력에 의하여 축복받을 수는 없다는 것을 믿으며, 죽음의 공포, 자기의 실존과 참 생명을 일치시키는 것, 무엇보다도 폭력을 믿고 또 그대로 실행하는 것 등이 문화의 그릇된 기반(基盤)을 구성하고 있다는 것이다.²²⁾ 그런 측면에서 톨스토이는 터툴리안처럼 인간성(人間性) 자체 안에 악(惡)이 있다고 생각하지 않고, ‘문화적 제도 안에만’ 악이 있다고 생각하였다. 그래서 문화의 모든 국면들, 국가, 교회, 재산제도, 철학, 과학, 예술 등도 비난의 대상이 된다. 그래서 톨스토이에게서는 선한 정부라는 말은 있을 수 없는 말이다. 톨스토이에게 ‘국가’와 ‘기독교적 신앙’은 양립할 수 없다.²³⁾ 왜냐하면 국가는 권력욕과 폭력 행사의 근거 위에 서 있음에 반하여, 기독교인의 생활은 사랑과 겸손과 용서와 무저항 등이어서 이런 생활은 정치적 법령이나 제도와는 온전히 떠나 있는 것이다. 그래서 톨스토이는 국가의 악행(惡行)에 대항하기 위해서는 완전한 불참(不參)의 길 밖에는 없다고 주장한다.²⁴⁾

한편 톨스토이는 ‘교회(教會)’를 가리켜 그들 자신의 무오성(無誤性)을 주장하는 ‘자기중심적 조직체’라고 비난한다. 교회는 국가의 종이며, 폭력과 특권의 통치를 옹호하는 자이며, 불평등과 재산 소유를 변호하며, 복음을 위조하거나 애매하게 하는 기관이라는 것이다. “교회라는 이름을 가진 모든 교회들은 다 반기독교적 제도들이다. 그것은 그들의 ‘교만’과 ‘패역’과 ‘고집’과 ‘완고’와 ‘죽음’ 때문에 기독교인의 생활의 ‘겸손’과 ‘참회’와 ‘온유’와 ‘발전’과 ‘생명’에 온전히 적대하고 있다. 그리스도는 교회를 창

22) 『그리스도와 문화』, 66쪽 참조.

23) 『그리스도와 문화』, 67쪽 참조.

24) 『그리스도와 문화』, 67쪽 참조.

설하지 않았다. 교회는 악마의 발명품이다. 적어도 정직한 인간이라면, 복음을 믿으면서, 동시에 ‘신부’나 ‘설교자’로 머물러있을 수는 없을 것이다. 모든 교회는 다 마찬가지로 그리스도의 율법을 배반(背反)하고 있다. 교회와 국가는 둘 다 ‘폭력’과 ‘기만’의 제도화를 대표한다.”²⁵⁾

마지막으로 톨스토이는 터툴리안과 마찬가지로 철학과 과학, 예술 등을 배격하였다. 철학과 과학은 무용할 뿐만 아니라, 허위의 근거 위에 수립되어 있기 때문이다. 예술의 경우, 거기에는 선한 것과 악한 것의 구별이 있다고 톨스토이는 말한다. 『햄릿』이나 “제9교향곡”은 특권 계급을 위해 고안된 귀족문화이며 악한 예술이다. 이에 비해 감정의 진지한 표현과 교류를 위해 유용한 예술도 있는데, 그것은 기독교적 도덕의식에 일치되는 것이라고 말한다.²⁶⁾

톨스토이가 터툴리안과 다른 점은, 터툴리안에게는 그리스도의 인격과의 헌신적 태도와 고백이 있으나, 톨스토이에게는 그리스도 자신보다 그리스도의 법(法)을 더 중요하게 생각했다는 점이다. 그 점에서 톨스토이는 터툴리안보다 더 율법적이었다. 또 톨스토이는 ‘행함으로 의롭다 함을 얻으려는’ 극단적인 행위주의자의 대표였다. 그에게서 그리스도는 새 율법의 교사(教師)였을 뿐이다.²⁷⁾

(3) ‘대립유형’의 기독교 문화관에 대한 비판

이제 이와 같은 대립유형의 기독교 문화관이 가지고 있는 한계에 대해 살펴보도록 하자.

첫째, 문화와 그리스도를 대립적으로 생각한 입장은 기독교 신앙의 사회 문화적 타당성(妥當性)과 책임성(責任性)을 간과하는 오류에 빠지게 된다. “아덴과 예루살렘이 아무런 관계가 없다”고 하는 터툴리안의 反문화적 명제에 대해서, 사도 바울의 로마서 12장의 세대를 변혁시키는 명

25) 『그리스도와 문화』, 68쪽 참조.

26) 『그리스도와 문화』, 69쪽 참조.

27) 『그리스도와 문화』, 70쪽 참조.

제, 로마서 13장의 모든 권력에 복종하며, 권력은 하나님으로부터 나온다는 적극적인 문화적 명제가 제시된다. 니버에 의하면 그리스도께서는 인간을 단순히 자연적 존재로만 보지 않고, ‘문화 안에 있는 존재’, ‘문화 속에 침투된 존재’로 보았다. 인간은 문화적 언어로 말할 뿐 아니라 그것으로 생각하고 있는 것이다. 대립유형을 주장하는 극단적 기독교인은 엄밀히 보자면, 자기들이 표면적으로 배척하고 있는 문화 또는 문화의 어느 부분을 언제나 이용하고 있는 것이다.²⁸⁾ 예컨대 요한 1서의 기자는 그가 배격하는 영지주의 철학의 용어를 차용하고 있고, 로마의 클레멘트는 반(半)스토아 철학의 사상을 사용하였고, 터툴리안은 그가 말하는 거의 모든 경우에 자기가 로마인이라는 증거를 보여주고 있다.

둘째, 대립유형이 가지고 있는 反문화적 사고는 ‘이성’과 ‘계시’를 극단적(極端的)으로 구분하는 이원론 사상으로 변질될 가능성이 있다. 극단주의자들도 ‘이성’은 문화 사회 안에서 발견되는 지식의 방법과 내용을 의미하는 것으로 사용하려는 경향을 취한다. 이에 반해 ‘계시’라는 말은 예수 그리스도에게서 연유되고, 기독교 사회 안에 머물러 있는 기독교적 하나님에 대한 지식과 의무를 지적하는 것이다. 이러한 입장은 이성을 훼손하고, 계시를 더 높이려는 의도와 결부되어 있다.²⁹⁾

셋째, 극단주의자들은 문화 안에는 죄(罪)가 가득하다고 본다. 그러니 기독교인들은 어둠에서 나와 빛 안에 있는 사람들이다. 그러므로 기독교인이 세상으로부터 분리하는 근본적인 이유는 거룩한 공동체를 부패로부터 보존하려는 데 있다. 이는 인간의 죄의 유전(遺傳)을 ‘사회적 견지’에서 설명하려는 경향이 된다. 그렇지만 터툴리안으로부터 톨스토이에 이르기까지 극단주의자들의 금욕적 생활, 성, 음식과 금식, 분노, 수면에 이르기까지 그 실천하기 어려움은 그들이 당면하는 죄의 유혹이 다만 문화에서만 온다는 것보다는 그들 자신의 본성(本性) 속에서 샘솟고 있다는 것을 반증(反證)하는 것이라 할 수 있다.³⁰⁾

28) 『그리스도와 문화』, 75쪽 참조

29) 『그리스도와 문화』, 82쪽 참조

넷째, 대립유형의 문화관이 가지고 있는 가장 큰 한계는 자연의 창조주, 역사의 지배자, 그리고 피조물에 내재한 영(靈)과 기독교인 공동체 안에 있는 영, 이런 이들과 예수 그리스도와의 관계성 문제이다. 톨스토이의 경우, 삼위일체 교리를 아무 윤리적 의미도 없는 것으로 여길 뿐만 아니라, 부패한 교회의 부패한 발명이라고 하였다. 이들은 부패치 않는 자연적 인간의 본성이 문화 속에서 부패되어지고 있다는 ‘윤리적 이원론’을 주장하는데, 이 이원론은 실재의 본체론적 이원론으로 변질될 가능성이 있다. 결국 이들은 이 세계를 그리스도에게 반대되는 원리에 의하여 지배되는 ‘물질적 영역’과 영적인 하나님에 의하여 인도되는 ‘정신적 영역’의 둘로 구분하려는 유혹에 빠지는 것이다.³¹⁾

4. 기독교 문화비평의 토대 2: ‘일치유형’

이 입장을 취하는 이들은 한편으로는 그리스도를 통해서 문화를 ‘해석(解釋)’한다. 즉 문화 안에 있는 가장 중요한 요소들은 그리스도의 사역과 인격에 가장 ‘일치(一致)’되는 것이라고 설명한다. 다른 한편 그들은 문화를 통하여 그리스도를 ‘이해(理解)’한다. 그러니까 그리스도의 교훈과 행동, 그리고 그리스도에 관한 교리 등에서 문명 안에 있는 최선의 것과 일치된다고 보이는 것들을 선택하여 그것을 그리스도와 조화시킨다. 이 입장에 해당되는 사상은 초기 기독교에서는 기독교 영지주의(Christian Gnosticism)와 19세기 있어서는 문화-프로테스탄티즘(Culture-Protestantism)이다.

(1) 기독교 영지주의와 아벨라르드의 입장

그리스도를 온전히 문화적 용어로 해석하고 사회적 신념 또는 관습과 그리스도와의 사이에 아무런 긴박감도 인정하지 않으려는 극단적 경향을

30) 『그리스도와 문화』, 84쪽 참조

31) 『그리스도와 문화』, 87쪽 참조

대표한 그룹은 기독교 영지주의자들이었다. 여기에는 2세기경에 활동했던 바실리데스(Basilides), 시몬 마그누스(Simon Magnus), 3세기경에 활동했던 발렌티누스(Valentinus)가 대표적이며, 이들은 당시 대부분의 교회에서 이단자(異端者)로 정죄되었다.

기독교 영지주의자들은 조잡하고 낡은 유대교적 신관(神觀)과 역사관(歷史觀)에서 ‘복음’을 해방시키며, ‘기독교 신앙’을 지식인의 지성에까지 끌어 올리려고 노력하였다. 그리하여 기독교의 인기를 높이며, 그 능력을 증진시키려 하였다. 이를 위해서 이들은 다신론(多神論)과 우상숭배(偶像崇拜)의 조잡한 형식에서 벗어나 존재의 정신적 깊이를 인식하는 데까지 이르렀다. 더 나아가 그들은 하나의 교리체계를 수립하였는데 그 내용은 다음과 같다. 타락된 물질계에 갇히고 미혹되어 있는 영혼들에 대한 우주적 구원자가 예수 그리스도라는 것이었으며, 참된 속량적인 계시자, 존재의 신념과 인간의 상승 또는 전락에 관한 참된 지식의 회복자도 예수 그리스도라는 것이었다.³²⁾

이것은 기독교 영지주의자들이 그 당시의 문화에 기독교를 조화(造化)시키려 한 가장 명백한 요소였으며, 그리스도의 인격과 사역에 대한 그들의 ‘과학적’, ‘철학적’ 해석이었던 것이다. 그러나 이런 시도는 모든 문화 속에 기독교를 동화(同化)시키는 결과를 가져왔다. 이렇게 설명된 기독교는 하나의 종교적 또는 철학적 체계로 되어버렸다. 따라서 인간의 영혼을 다루는 하나의 종교로서의 기독교는 인간의 삶에 주권적 명령을 내릴 수는 없을 것이다. 이들에게서 예수그리스도는 영의 구주요, 삶의 구주는 아니었다.³³⁾ 하나님 아버지는 만물의 근원도 아니며, 그 통치자도 아니라는 것이다. 새 백성 또는 교회 대신에 그들은 계몽된 자들의 모임을 가졌다. 그들은 문화 저편에 있는 종국을 찾는 자이면서도 문화와 갈등이 없는 채 문화 안에 살 수 있는 자들이었다. 문화적 생활에 동참하는 것은 그들에게 아무 특이한 사건이 아니었다.

32) 『그리스도와 문화』, 92쪽 참조

33) 『그리스도와 문화』, 93쪽 참조

기독교 영지주의자들의 의견에 따르면, 예수 그리스도를 아는 지식이란 문화생활 안에 자리 잡고 있는 인간 성취의 절정으로서 영적, 정신적 문제라는 것이다. 이것은 진보(進步)한 영혼들만이 능히 가질 수 있는 것이며, 이것은 그러한 영혼들의 진보와 종교적 획득이다. 이것은 물론 ‘윤리(倫理)’와 관계되어 있다. 어떤 경우에는 아주 엄격한 생활행위로 나타나지만 또 어떤 때에는 방종, 음란한 일까지도 시인한다. 결과적으로 이 윤리는 그리스도의 ‘계명’이라든지, 새 공동체에 대한 신자(信者)의 ‘충성(忠誠)’에 근거한 것이 아니다. 이것은 물질적, 사회적 세계 위에 있는 지극히 고귀한 운명(運命)에 대한 ‘개인적 열망의 윤리’였다. 문화 문제의 관점에서 보면, 그리스도를 그 당시의 과학과 철학에 조화시키려는 한 영지주의자들의 노력은 하나의 방편이었고, 목적이 아니었다. 그들이 성취한 것은 새 신앙과 묵은 계시 사이에 있는 모든 긴장을 제거한다는 것이었다. 결국 영지주의는 하나의 형이상학(形而上學)이요, 하나의 영지(Gnosis)요, 일종의 신비적 종파는 되지만 전생활을 지배하는 신앙이 되지는 못했다.³⁴⁾

한편 2세기의 기독교 영지주의자들과 비슷한 입장을 취한 이는 중세시대 초기 스콜라 신학자인 아벨라르드(Peter Abélard 1070-1142)이다. 그는 신앙(信仰)을 진술하는 데 있어서 하나님과 그리스도에 대한 교회의 신조와 행위에 대한 그리스도의 명령을 문화 내의 최선의 요소와 일치시키는 데까지 나아갔다. 기독교는 실재(實在)에 관한 ‘철학적 지식’, ‘생활 개선의 윤리’로 표시되었다. 그의 도덕적 속죄론은 오직 한번의 속죄 행위라는 전통적 개념을 대치하려는 것이었다. 아벨라르드에게서 예수 그리스도는 ‘위대한 도덕 교사’였다. “그가 육신으로 계실 때 그의 전생활의 행위는 우리를 가르치려는 의도에서 된 것이었다.”³⁵⁾ 아벨라르드에 따르면, 신약성경의 산상수훈은 바르게 살려는 선량한 인간들을 친절하고 관대하게 인도하는 말씀들이며, 그들의 정신적 지표(指標)를 제공한 것이

34) 『그리스도와 문화』, 94쪽 참조

35) 『그리스도와 문화』, 95쪽 참조

다. 따라서 아벨라르드에게서는 그리스도와 문화 사이에 생기는 온갖 충돌은 다 제거되었다. ‘교회’와 ‘세상’ 사이에 있는 긴장성은 사실 교회 측이 그리스도를 잘못 이해한 데서 생기는 것이라고 아벨라르드는 판정하였다.³⁶⁾

(2) 문화-프로테스탄티즘과 리츨의 입장

니버에 의하면 18세기 계몽주의 시기 이후에도 아벨라르드의 추종자는 많았다고 한다. 예컨대 로크, 라이프니츠, 칸트, 제퍼슨 등이 여기에 해당된다. 니버가 보기에 이들에게서 예수 그리스도는 위대한 ‘계몽가’이자 ‘교사’이다. 모든 사람을 문화로 인도하여 지혜와 도덕의 완전과 화평을 얻게 하려는 위대한 교사였다.³⁷⁾

19세기에 문화-프로테스탄트는 쉘라이어마허(Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel 1768-1834)에 의해 대표된다. 그의 『종교론』(1799)은 “종교를 멸시하는 자들 가운데 있는 문화인”을 위한 것이었다. 이 책에서 ‘문화’라는 용어는 사회 안에서 가장 자의식적인 지성적, 심미적 사람들의 전문적 업적을 의미하며, 동시에 쉘라이어마허 자신을 가리키는 것이다.³⁸⁾ 그는 넓은 의미에서 문화의 대표자로 자처한 것이었다. 쉘라이어마허에게서 그리스도는 신약성서의 예수 그리스도보다는 ‘유한’과 ‘무한’ 사이에 있는 중보적 원리로서의 그리스도를 제시하고 있다. 그리스도는 문화 안에 속하여 있다. 왜냐하면 ‘무한을 향한 감각과 취향’, 문화의 모든 작용에 수반되는 ‘거룩한 음악’이 없이는 문화 자체가 메마르고 썩어버리기 때문이다.³⁹⁾ 니버에 따르면 쉘라이어마허는 그리스도를 문화에 조화시키는 동시에 가장 그리스도에게 적합하다고 생각되는 요소들을 뽑아내어 그것을 그리스도에게 일치시키는 점에서 문화-프로테스탄트의 대

36) 『그리스도와 문화』, 96쪽 참조

37) 『그리스도와 문화』, 98쪽 참조

38) 『그리스도와 문화』, 98쪽 참조

39) 『그리스도와 문화』, 98쪽 참조

표자라고 할 수 있다.

슬라이어마허에 의해 대표되는 문화-프로테스탄트는 19세기 후반 리츨 (Albrecht Ritschl 1822-1889)에 의해 절정에 이른다. 리츨의 신학에는 두 주춧돌이 있다. 그것은 ‘계시’와 ‘이성’이 아니라 ‘그리스도’와 ‘문화’였다.⁴⁰⁾ 모든 것에 대하여 자명한, 이성의 어떤 궁극적 진리를 추구함으로써 기독교의 자기비판이 가능하며, 또한 그것부터 시작해야 한다고 하는 사상을 그는 거부하였다. 리츨에게서 신학이란 “기독교의 본래적 내용을 적극적인 형식으로 진술하는 것이며, 그것의 재료 내용은 신약성서 이외의 다른 어느 곳에서도 얻을 수 없는 것”이라고 주장하였다.⁴¹⁾

성서의 권위에 대한 프로테스탄트 교리의 핵심은 ‘교회’가 그리스도의 기초인 것이 아니라, ‘그리스도’가 교회의 기초가 되는 것이다. “교회 창설자의 인격이..... 기독교인의 세계관의 열쇠요, 기독교인의 자기비판 및 도덕적 노력의 표준이 되는 것이다. 뿐만 아니라 기도와 같은 특별히 종교적인 행동이 어떻게 실천되어야 한다는 표준도 그리스도 자신에서 찾아야 한다는 것이다.”⁴²⁾ 그러므로 리츨은 그의 신학적 임무를 시작함에 있어서 결정적으로 ‘기독교 공동체’의 일원이라는 점에서 출발하였다. 그런데 기독교 공동체는 신약성서에서 진술된 예수 그리스도 이외의 다른 아무데서도 그 원천을 발견할 수 없는 것이다.⁴³⁾

니버에 따르면, 리츨은 ‘기독교 공동체’ 이외의 또 하나의 출발점을 가지고 있다. 그것은 다름 아닌 자연을 지배하려는 인간 의지를 그 원리로 삼고 있는 ‘문화적 공동체’이다. 현대인으로서 또는 칸트주의자로서 리츨은 인간의 상황은 근본적으로 자연과 대립하는 상태라고 이해하고 있다. 그렇지만 도덕적 사상가로서 그는 인간성 자체 위에 양심의 내적 법칙을

40) 『그리스도와 문화』, 100쪽 참조.

41) A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, 3rd ed., 1889, Vol. II, 18쪽. 『그리스도와 문화』, 100쪽 참조.

42) A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine*, 1900, 202쪽.

43) 『그리스도와 문화』, 101쪽 참조.

새겨 주는 ‘윤리적 이성’의 성과에 더 큰 관심을 가지지 않을 수 없었다. 따라서 리츨은 “자연과 스스로 구별된 인간이라는 점과 자연을 대항 또는 극복함으로 그 자신을 유지해 가려고 노력하는 인간”이라는 것을 기정사실로 수락하였다.⁴⁴⁾

모든 문화는 그 출발점이 자연과의 충돌에 있는 것이며, 그 목표는 인간적, 도덕적 존재자로서의 승리에 있는 것이다. 그리하여 칸트의 용어대로 하면, ‘목적의 왕국’이요, 신약성서의 용어로는 ‘하나님의 나라’를 성취하는 것이다.⁴⁵⁾ 이 두 가지 출발점을 가진 리츨은 양극의 긴장성, 존재의 제 단계, 또는 기타의 것을 채용함으로써 두 구별된 원리를 결합시키려고 노력하는, 말하자면 중도적 기독교인의 부류에 속한다고 니버는 말한다.

리츨은 기독교는 하나의 중심을 가진 원이기보다는 두 초점을 가진 타원형이라고 말한다.⁴⁶⁾ 한 초점은 ‘의인’ 또는 ‘사죄’요, 다른 한 초점은 인격자들로 된 온전한 사회를 획득하기 위한 ‘윤리적 노력’이다. 그러나 이 두 이념 사이에는 아무런 충돌이 없다. ‘사죄’는 죄인들로 하여금 거듭거듭 실패한 다음에도 또 다시 일어나 그들의 윤리적 임무를 수행하게 하는 하나님의 우의(companionship)를 의미하기 때문이다. ‘교회’와 ‘문화공동체’ 사이에도 이원성이 있다. 그러니까 거기에는 아무 충돌도 있을 수 없다고 리츨은 주장한다. 그렇기 때문에 리츨은 교회를 세상에서 격리시키는 수도원 운동이나 경건주의적 행위를 가장 매섭게 공격하였다.⁴⁷⁾ 만일 기독교 교회가 그 안에서 되는 모든 일들을 예수 그리스도와 관련시키는 공동체라면, 그것은 또한 그 안에서 보편적인 하나님 나라를 성취하기 위하여 서로 다른 국민들이 사랑으로 연합하여 한 성원을 이룬 진정한 윤리적 사회의 형성이기도 할 것이다.

44) A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine*, 1900, 219쪽, 222쪽 참조.

45) 『그리스도와 문화』, 102쪽 참조.

46) 『그리스도와 문화』, 102쪽 참조.

47) 『그리스도와 문화』, 102쪽 참조.

리츨에 따르면 기독교인의 ‘직업(職業)’과 ‘소명(召命)’에도 이원성이 있다. 만일 기독교인의 동기가 이웃 사랑에 있다면, 그는 도덕 공동체 안에서 가정, 경제, 국가, 또는 정치 등의 생활을 진행시킴으로써 하나님 나라를 추구하는 직무를 수행할 수 있을 것이다. 진실로 가정, 사유재산, 개인의 독자성과 존엄 등은 도덕적 건전성과 품격의 조성에 없어서는 안 될 본질적인 선(善)이다. 다만 공동선(common good)을 위한 시민으로서의 사업에 종사함으로써 또는 그의 사회적 소명에 충실함으로써만 그리스도를 본받는 데 진실할 수 있는 것이다.⁴⁸⁾

리츨은 예수 그리스도 자신 안에도 이원성이 있다고 말한다. 그러니까 ‘제사장’과 ‘예언자’가 그것이다. 그리스도는 은혜에 의존하고, 성례전에 힘쓰고, 기도에 힘쓰는 공동체에 속해 있으며, 동시에 자연을 정복하는 자유인을 만들기 위하여 많은 제도들을 통해 윤리적으로 정진하는 문화적 공동체에도 속해 있다. 그러니까 여기에는 아무런 갈등이나 긴장도 없다. 제사장이 사죄를 위하여 중보하는 것은 예언자의 이상이 실현되게 하기 위함이며, 기독교 공동체의 ‘창설자’는 동시에 문화사(文化史)에 획기적인 전진을 보게 한 ‘도덕적 영웅’이었다.⁴⁹⁾

리츨이 기독교와 문화의 완전한 화해를 성취한 것은 주로 그의 ‘하나님 나라’ 이념에 의한 것이었다. 리츨이 말하는 ‘하나님 나라’라는 이념은 두 가지 뜻을 가지고 있다. 하나는 인간들의 가치를 실현하고 보존하려는 인간의 온갖 노력에 있어서 예수가 그 지도자라는 것이다. 다른 하나는 19세기의 문화적 제 이념으로 이해된 그리스도라는 것이다. “‘하나님 나라’라는 기독교 이념은 인류의 연합을 의미한다. 그 연합은 모든 성원들의 전혀 자연적 사정과 특수 사정을 초월한 호혜적 도덕 행위에 의하여 성립되는 것이며, 외연적으로나 내적으로나 가장 포괄적인 것이다.”⁵⁰⁾ 결국 리츨의 문화주의 사상에는 예수의 종말론적 희망과 하늘과

48) A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine*, 1900, 661이하 참조.

49) A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine*, 1900, chap. VI 참조.

땅의 주가 되시는 초월적 하나님의 현재적 통치사상이 결여되어 있다. 모든 것은 사람과 사람의 일에 관련되어 있다. 그 결과 하나님 나라가 ‘인간의 형제됨’(brotherhood)이라는 윤리적 당위성으로 변형되고 있다.⁵¹⁾

(3) ‘일치유형’의 기독교 문화관에 대한 비판

첫째, 니버는 문화-프로테스탄티즘이 신약성서에 있는 예수의 모습을 끊임없이 왜곡(歪曲)시키는 경향이 있다고 비판한다. 말하자면, 이 입장에서 예수는 영적 지식이나 논리적 이성이나, 무한에 대한 의식, 내적인 도덕률, 또는 형제애 등의 이념을 뜻한다는 것이다.⁵²⁾ 문화의 그리스도를 주장하는 이들은 문화에 대립하는 그리스도를 주장하는 이들과 교회의 신학에 대한 일반적 태도와 입장이 서로 동일하다고 니버는 말한다. 그러니까 극단주의자들과 마찬가지로 그들도 신학 자체를 의심한다는 것이다. 그러나 그 의심하는 이유는 상반된다. 극단주의자들은 신학으로 말미암아 ‘세상적인 지혜’가 ‘계시의 영역’을 침범한다는 이유에서 신학을 불신한다. 그러나 문화적 기독교에서는 계시가 이성의 측면에서 볼 때 불합리하다는 점에서 신학을 의심한다.

둘째, 양자는 모두 ‘이성’과 ‘계시’를 분리시키는 경향을 취한다. 반문화주의자들은 문화 안에 유포되어 있는 인간 이성은 하나님의 계시를 이해하기엔 오류투성이요, 기만이라고 보며, 계시를 위해서 이성을 포기해야 할 것을 주장한다. 그러나 문화주의자들은 이성을 하나님과 구원에 이르는 길로 이해하며, 예수 그리스도는 종교적 도덕적 이성의 역사 안에 나타난 천재로 이해한다. 그리고 계시는 지능이 낮은 일반인에게 지성적인 진리를 가르치기 위한 우화적(寓話的)인 장식이며, 역사 안에서의 이성의 성장의 본질적인 과정에 대한 종교적 이름에 불과하다.⁵³⁾

50) A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine*, 1900, 284쪽 참조.

51) 『그리스도와 문화』, 104쪽 참조.

52) 『그리스도와 문화』, 114쪽 참조.

셋째, 극단적 기독교인(대립유형)과 문화적 기독교인(일치유형)은 죄, 은혜, 율법, 삼위일체의 견해에 있어서 서로 통한다. 그런데 이들의 결정적인 오류는 원죄(原罪) 사상, 즉 인류 전체에 미치고 있는 의미에서의 통전적 부패성(腐敗性)을 인정하지 않고 있다는 사실이다. 니버는 이 점을 비판의 대상으로 삼는다.

넷째, 극단주의자들과 같이 문화의 그리스도 신자들도 ‘율법’과 ‘은혜’의 양극성을 논할 때, ‘율법’ 편으로 기울어진다는 사실이다. 인간은 하나님과 사변적, 실천적 이성의 법칙에 순종함으로써 진리 해득자와 천국 시민으로서의 높은 운명을 성취할 수 있다고 그들은 생각한다. 결국 하나님의 은총 행위는 인간들의 계획에 대한 보조에 불과한 것이 된다. 이런 맥락에서 문화적 기독교는 적어도 현대에 있어서는 언제나 극단으로 ‘자기 신뢰’에 기울어지는 ‘휴머니즘적 운동’을 만들어내고 있다고 니버는 비판한다.⁵⁴⁾

5. 기독교 문화비평의 토대 3: ‘종합유형’

이 유형에 속한 기독교인은 그리스도와 문화의 문제를 다루는 경우에 있어서, 언제든지 그리스도와 문화가 “이것이냐 저것이냐”의 관계에 있는 것이 아니라, “이것도 저것도”의 관계에 있는 것이라고 본다. 종합주의자들은 ‘그리스도’와 ‘문화’를 둘 다 긍정(肯定)함으로써 그리스도는 이 세상과 저 세상에 함께 주가 되신다고 고백하였다.⁵⁵⁾ 이런 입장은 알렉산드리아의 클레멘트와 아퀴나스가 가장 대표적이다.⁵⁶⁾

53) 『그리스도와 문화』, 115쪽 참조

54) 『그리스도와 문화』, 118쪽 참조

55) 『그리스도와 문화』, 124쪽 참조

56) 『그리스도와 문화』, 127쪽 참조

(1) 클레멘트의 그리스도와 문화의 종합

클레멘트(Clement of Alexandria 150-215)는 교양인에게 기독교를 효과적으로 설명하기 위해서 헬라철학에 대한 적극적인 평가를 시도했다. 그에게 있어서 헬라인들이 주장하는 인간 본성에 심어져 있는 이성은 하나님의 로고스에서 기원하고 있으며, 따라서 율법이 유대인에게 몽학선생이었던 것처럼, 헬라철학은 신앙과 지식을 받아들이기 위한 영혼의 예비정화작용을 한다고 보았다.⁵⁷⁾

최초의 기독교윤리 교수였던 클레멘트는 자신의 실제적인 교훈의 진리를 보증해 주는 자로서 플라톤, 아리스토텔레스, 제논, 아리스토파네스, 메난더에 이르기까지를 안심하고 인용하였다. 그러면서 그는 스토아적 ‘초연성(超然性)’과 기독교적 ‘사랑’은 서로 반대되는 것이 아니라고 보았다. 그것은 구원으로 향하는 길에서의 구별된 두 단계를 보여주는 것이다. 자기 수양(修養)의 방법으로 구원을 추구하는 것과 그리스도의 구원 행동에 ‘응답’하는 것은 동일한 인간 행위라 할 수는 없지만, 그렇다고 그 둘이 온전히 상반되는 것도 아니라고 보았다.⁵⁸⁾

클레멘트는 자신의 『교훈자』에서 기독교인의 훈련에 관하여 말하고 있다. 거기서 그는 주께서는 친절하고 지혜로운 교사여서 그에게 맡겨진 영혼들을 향상시켜 유덕한 생활을 할 수 있도록 훈련하는 것을 목적으로 하고 있다고 말한다. 또한 그리스도가 목적하신 바가 ‘교육’이라는 위대한 ‘문화사업’이었고, A.D. 200년 알렉산드리아에 있는 도덕적으로 진지하고 지혜로운 어느 이교(異敎) 교사가 그 제자들에게 했으리라고 생각되는 것과 별로 다를 것이 없다고 말하였다. 그런 측면에서 클레멘트 자신이 말하는 기독교윤리와 『교훈자』에서의 표현들은 그 당시에 유행하던 스토아학파의 도덕 교본과 그 내용이 거의 같은 것이었다.⁵⁹⁾

클레멘트는 기독교인에게 ‘자기 수양’과 ‘지적 훈련’에 정진하기를 권

57) 김영한(1995), 115쪽 참조

58) 『그리스도와 문화』, 128쪽 참조

59) 『그리스도와 문화』, 129쪽 참조

면하였다. 그리하여 결국에 가서는 그들 자신이나 그들의 문화나 그들의 지혜에 대하여 스스로 염려할 필요가 없는 생활에 이르도록 준비하게 하려는 것이었다. 그 점에서 클레멘트의 그리스도는 ‘문화의 그리스도임’과 동시에 ‘모든 문화 위에 있는 그리스도’이다.⁶⁰⁾

클레멘트로 말미암아 이 세상 생활의 요청과 신약성서의 종합이 윤리 면에서 뿐만 아니라, 철학과 신앙의 관계에서도 성취되었다. 그는 그 당시의 사변적 체계에 예수를 전적으로 조화시키려는 해석을 추구하지도 않았으며, 그렇다고 헬라 철학은 세상 지혜라고 배격하는 일도 하지 않았다. 헬라 철학은 오히려 ‘진리의 명석한 이미지’이기에 하나님은 헬라 사람들에게 주신 선물이었다. 이것은 히브리인을 그리스도에게 인도한 율법과 같이 헬라인을 그리스도에게 이끌어 온 선생이었다는 것이다.

이런 관점에서 클레멘트는 다음과 같이 말한다. “하나님께서서는 문화를 사용하라고 권하신다. 그러나 우리로 하여금 세속 문화 안에서 배회하며 거기서 시간을 허비하게 하려는 것은 아니다. 왜냐하면 하나님께서 각 세대에게 유익하도록 적당한 시기에 문화를 주신 것은 주님의 말씀을 위하여 미리 훈련시키려는 의도에서 하신 것이기 때문이다.”⁶¹⁾

니버에 따르면 클레멘트가 문화에의 존중과 그리스도에 대한 충성을 결부시키려 한 때는 아직도 교회가 불법 단체로 취급받던 시대였다. 그러므로 그의 이와 같은 태도는 위대한 사회 제도의 유지와 개선을 위한 의무감에서라기보다 건전한 도덕과 학문을 지속하려는 교회의 ‘책임감’에서 취해진 것이다. 이것은 문화를 기독교화하려는 것보다도 기독교인을 문화적으로 만들려는 데 더 많은 관심을 표시하고 있다.⁶²⁾

(2) 토마스 아퀴나스의 그리스도와 문화의 종합

니버에 의하면 기독교 역사상 최대의 종합주의자는 토마스 아퀴나스

60) 『그리스도와 문화』, 131쪽 참조

61) 『그리스도와 문화』, 131쪽 참조

62) 『그리스도와 문화』, 132쪽 참조

(Thomas Aquinas 1225-1274)이다. 그는 그리스도와 문화의 문제에 있어서 “둘 다” 긍정한다는 식의 해답을 주고 있다. 그러나 그의 그리스도는 훨씬 문화를 초월해 있다. 그리고 그는 그리스도와 문화 사이에 있는 구분(區分)을 결코 위장하려 하지 않았다. 그 자신의 생활 태도가 이 두 주장, 두 희망, 두 출발 등의 통일의 방법을 암시하고 있다. 토마스는 청빈(淸貧)과 동정(童貞)과 복종(服從)의 서약에 충실한 수도사였다. 극단적 기독교인들과 함께 그는 세속 세계를 거부했다. 그러나 그는 교회 안에 있는 수도사이면서도 또한 문화의 수호자, 학문의 육성자, 국민의 재판자, 가정의 보호자, 사회적 종교의 통솔자였다.⁶³⁾ 토마스의 사상 체계에서 보면, 철학과 신학, 국가와 교회, 세속 윤리와 기독교 윤리, 자연법과 신법, 그리스도와 문화 등의 사이에 혼동없는 결합을 성취하였다.⁶⁴⁾

토마스의 생각에 의하면, 헬라인의 이성, 아리스토텔레스의 이성, 즉 이 문화의 이성이 이해하는 자연은 그 성격상 목적(目的)을 가지고 있다. 자연은 하나님이 지으신 바이며, 따라서 사람을 향한 하나님의 목적과 인간의 요구를 제시하는 성격을 가지고 있다. 이성을 가지고 있는 우리의 본성은 ‘하나님의 선물’이며 동시에 ‘인간의 활동’이라고 생각할 때, 우리의 존재에 내포된 목적은 우리의 가능성을 완전히 실현시키는 데 있다. 즉 보편적 진리 속에 나타난 진리, 보편적 선(善) 속에 나타난 의지로 실현시켜야 한다고 토마스는 확신한다.⁶⁵⁾

“인간의 의지는 보편적 선(善)에 머물지 않는 한 안정을 얻을 수 없다. 그런데 보편적 선은 아무 피조물 안에서도 발견될 수 없고 다만 하나님 안에서만 찾을 수 있다. 그러므로 하나님만이 인간의 마음을 채워주신다.”⁶⁶⁾ 그리고 토마스에 따르면 인간의 마음 안에 있는 것 곧 최선의 활동과 최선의 능력도 사변적인 이해에 불과하다. 그러므로 “인간의 최후

63) 『그리스도와 문화』, 132쪽 참조

64) 『그리스도와 문화』, 133쪽 참조

65) 『그리스도와 문화』, 134쪽 참조

66) Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II- I, Q. ii. art. viii.

그리고 완전한 행복은 신적 본질(divine essence)에 대한 비전 안에서만 찾아질 수 있다.” “모든 이성적 존재는 이 신적 본질을 이해하는 데서 그 최후의 목적을 달성하는 것이다. 그러므로 이해에 의하여 인간 이성은 그 목적으로서의 하나님을 얻는 것이다.”⁶⁷⁾

그리고 토마스는 ‘인간적 선행과 도덕의 길’과 ‘복음에 의한 은혜의 길’을 구분한다. 후자는 인간적인 능력으로 도달할 수 없고, 하나님의 은혜에 의해 할 수 있는 길이다. 하나님의 은혜는 가정, 국가, 교회 등 사회적 제도에 두루 미치고 있다. 그러므로 은혜의 길과 도덕의 길은 서로 연속적이며, 후자는 전자의 목적적 의도를 실현 가능케 하는 것으로서 종합적으로 사고한다.⁶⁸⁾

한편 토마스는 인간의 사회생활 법칙을 복음서에서 찾으려 하지 않았다. 이 법칙들은 이성으로써 발견되어야 한다는 것이다. 그것은 넓은 원칙에서 하나의 ‘자연법(自然法)’을 구성한다. 이것은 공통적 인간 존재의 주어진 조건 하에서 인간 생활을 영위하고 있는 모든 이성적 인간에게 식별될 수 있는 법이다. 그리고 이것은 궁극에는 창조주요 통치자인 하나님의 마음 안에 있는 영원한 법, 즉 ‘신법(神法)’에 근거하고 있다. 그러므로 신법은 부분적으로는 자연법과 일치하며, 어떤 부분에서는 인간의 초자연적인 생활법칙으로서 자연법을 초월한다.⁶⁹⁾

이와 같은 맥락에서 ‘교회’는 신법의 관리자로서 세상 생활의 질서를 도와준다. 그렇기에 교회는 국가 위에 위치한다. 그리고 토마스의 종합이론에 의하면 세상의 모든 제도들은 서로 유기적으로 관련되어 있다. 그래서 이 제도들은 하나님에서 시작해서 교황, 신부, 군주와 귀족계급, 그리고 아래로 백성이 위치하는 위계질서로 존재하게 된다. 그렇지만 이러한 위계질서는 공통된 정신과 피치자의 동의를 전제로 하며, 각자의 그

67) *Summa Theologica*, II-I, Q. iii. art. viii.

68) W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, München, 1975. 131쪽, 134-5쪽. 김영환(1995), 118쪽 참조.

69) 『그리스도와 문화』, 138쪽 참조.

롭이나 개인에게 각기 자기의 직접적인 임무를 수행하기 위한 어느 정도의 독립성이 부여되어 있는 것이 특징이라고 할 수 있다.⁷⁰⁾

(3) '종합유형'의 기독교 문화관에 대한 비판

첫째, 종합유형의 기독교 문화관이 예술과 과학, 철학, 법학, 정치에 심원한 영향을 준 것은 사실이다. 특히 헬라철학의 지혜와 로마의 법이 현대 문화에 중개되는 데 이 입장이 결정적인 역할을 담당하였다. 그런데 이러한 종합유형의 입장은 인간의 행위 안에 내포된 '근본 악'을 진지하게 대결하지 않고, 신의 은혜에 독립되어 그 자체의 이성적 신 인식과 윤리성을 인정하는 잘못된 전제 위에 서 있다.⁷¹⁾

둘째, 종합유형의 입장은 인간의 범죄와 그리스도의 구속의 절대 필요성을 인정하지만, 실제로 인간은 그 의지와 본성에 있어서 전적으로 부패되어 있다는 사실을 인정치 않는다. 그렇기에 종합주의자의 기획 자체 안에 필연적 오류가 발생할 요소가 있다. 그러니까, 그리스도와 문화, 하나님의 일과 사람의 일, 일시적인 것과 영원한 것, 법가 은혜 등을 사상과 실천의 한 체계 안에 넣어 버리려는 노력은 결과적으로 '상대적'(相對的)인 것을 '절대화(絶對化)'하며, '무한(無限)'한 것을 '유한(有限)'화 하며, '생명(生命)'적인 것을 '물질화(物質化)'하는 경향을 가지게 된다는 것이다.⁷²⁾

셋째, 종합유형의 입장은 사람들로 하여금 그리스도와 복음을 '제도화(制度化)'하려는 경향을 가지게 한다는 점이다. 그리스도와 법이 교회의 법에 일치하지 않고, 그의 은혜의 효능이 사회적 종교적 제도, 즉 교회의 직무에 국한되지 않으며, 그리스도의 주권이 그의 후계자로서 자처하는 사람들의 통치와 동일시되지 않는다면, 그런 종합이 가능하다고 생각될지 모른다. 사회적 종교적 제도인 교회가 다른 모든 일시적 질서와 같은 한

70) 『그리스도와 문화』, 140쪽 참조

71) 『그리스도와 문화』, 150쪽 참조

72) 『그리스도와 문화』, 147쪽 참조

부분이며, 국가, 학교, 경제 제도 등과 같이 인간의 업적에 속하는 것인 한, 종합주의적 해답이 가능하게 된다는 것인지도 모른다. 여기서 니버는 묻는다. 어떻게 그럴 수 있는가? 만일 그리스도의 법, 은혜, 통치가 제도화된 것이 아니라면, 온갖 종합론은 여전히 잠정적인 것이 될 것이며, 격렬한 공격의 대상이 될 것이다.⁷³⁾

6. 기독교 문화비평의 토대 4: ‘역설유형’

이 입장을 주장하는 이들은 기본적으로 인간은 문화에 속해 있는 자로서 거기에서 벗어날 수 없다고 간주한다. 그리고 하나님께서 문화 안에서, 또 문화로 말미암아 그를 붙들어 주신다는 것도 인정한다. 그러니까 이 입장을 취하는 이들은 부패된 문화 속에서 작용하는 하나님의 은혜를 ‘인정(認定)’하고 있다는 점이다. 역설유형을 가장 명료하게 표현하면, 그리스도와 문화의 문제에 있어서 인간은 율법과 은혜, 하나님의 진노와 긍휼, 계시와 이성, 창조주와 구속주, 인간의 의(義)와 하나님의 의 사이의 긴장 관계 속에서 살아간다는 사실이다. 이 입장을 주장하는 이로는 바울, 루터, 19세기의 키에르케고르와 트뢰츨(Troeltsch)가 있다.

(1) 바울과 루터의 그리스도와 문화에 대한 역설적 입장

바울은 인생의 문제점은 하나님의 의(義)와 인간의 의 사이에 놓여있다고 보았다. 하나님이 선하시므로 사람을 선하게 만들려고 원하는 그 선(善)과, 사람이 스스로 자신 안에 가지려고 추구하는 독립적 선의 두 가지 사이에 놓여있다는 것이다.

바울의 입장에서 본다면, 하나님과의 만남은 문화적 제도와 특징들, 모든 인간적 업적을 이중의 의미에서 상대화 하였다. 그것들은 모두 죄 아래 포함되었다. 그럼에도 불구하고 인간은 주님의 은혜와 거룩한 침입을

73) 『그리스도와 문화』, 149쪽 참조

향하여 열려 있다. 인간이 문화적으로 유대인이건, 이방인이건, 야만인이건, 헬라인이건, 하나님의 ‘진노’ 앞에서는 ‘범죄(犯罪)’한 인간으로서 같은 수준에 서 있는 것이다. 또한 문화 안의 어떠한 위치에서든, 모든 문화 속에서 문명 생활 안에 있는 모든 인간의 활동과 지위가 무엇이든, 그들은 모두 그리스도의 ‘구속’ 사업의 공적에 동일하게 종속되어 있는 것이다.⁷⁴⁾

바울의 관점에서 보면, 그리스도의 십자가와 부활을 통해서 인간은 죽음의 공포와 절망과 불신앙에서 구속되었다. 이것은 인간 자신 안에서가 아니라 하나님 안에서 이루어진 것이다. 이는 율법으로써는 도저히 성취할 수 없었던 것이다. 이것은 그리스도의 영의 내적 샘에서부터 흘러나온 것이다.⁷⁵⁾

한편 루터(Martin Luther 1483-1546)의 그리스도와 문화의 관계에 대한 역설적인 이해는 以信得義 사상에 근거하고 있다. 루터는 인간은 불의(不義)하지만, 하나님께서 의롭게 여겨 주시므로 의인이 되고, 의로운 삶을 살 수 있음을 깨달았다. “의인(義人)은 동시에 죄인(罪人)이다”⁷⁶⁾라는 명제는 루터가 이해한 그리스도인의 실존의 역설적 구조를 잘 드러내 주고 있다. 그리스도인의 삶은 값없이 주시는 은사에 입각해서 하나님의 뜻을 순종하는 삶이요, 따라서 복음의 위로와 즐거운 순종, 사랑과 진노, 용서와 심판의 내적 투쟁의 긴장 속에서 전개된다.

루터는 『기독교인의 자유』에서 다음과 같이 쓰고 있다. “믿음으로부터 주 안에서의 사랑과 기쁨이 흘러나온다. 그리고 사랑으로부터 기쁘고, 즐겁고, 자유로운 마음으로 이웃을 섬기는 봉사가 생겨난다. 그 이웃 봉사는 그 이웃이 은혜를 느끼든 안 느끼든, 칭찬하든 욕하든, 소독이 있든 없든, 그런 것에는 아무런 관심도 가지지 않는다. 하늘에 계신 그의 아버지께서 모든 것을 모든 사람에게 풍성하게 한없이 나누어 주시며, 해를

74) 『그리스도와 문화』, 163쪽 참조

75) 『그리스도와 문화』, 163쪽 참조

76) P. Atthaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 1963. 211쪽. 김영한(1995), 121쪽 참조

선인과 악인에게 함께 비취주시는 것 같이, 그의 자녀들도 범사에 그렇게 하며 범사에 참는 것이다. 그리고 그들이 그리스도를 통하여 하나님을 볼 때 하나님께서는 그렇게도 위대하신 시혜자(施惠者)라는 것을 알고 즐거운 마음으로 값없이 주는 기쁨을 누리게 되는 것이다.”⁷⁷⁾

그리고 루터는 『강도와 살인 폭도인 농민을 책함』에서는 다음과 같이 쓰고 있다. “이 사건에 있어서 영주들이나 군왕들이 기억해야 할 것은, 그들이 이런 자들에게 사용하기 위한 검을 맡은 하나님의 일꾼이며, 그의 진노를 집행할 종이라는 것이다. 지금 여기에는 잠 잘 시간도 없다. 인내와 긍휼을 운운할 곳도 없다. 지금은 칼을 쓸 시절이요, 은혜 베풀 때는 아니다.”⁷⁸⁾

이처럼 루터에게서 이런 조율의 이원적 선언의 병립은 다른 데서도 많이 발견된다. 그는 이성과 철학, 상업과 거래, 종교적 제도와 의식, 국가와 정치에 대하여 이중적인 태도를 가지고 있는 것처럼 보인다. 그리고 그는 일상적인 삶과 영적인 삶, 외적인 것과 내적인 것, 육신과 영혼, 그리스도의 통치영역과 인간의 문화나 업적의 세상 등 사이에 날카로운 ‘구별(區別)’을 하고 있다. 그러나 루터가 양자를 구별하기는 했지만, ‘분리(分離)’시키지는 않았다. 그러니까 그리스도 안에 있는 생활과 문화 안에 있는 생활, 하나님의 나라와 세상의 나라가 밀접하게 관련되어 있는 것이다.⁷⁹⁾

루터의 이러한 입장에서 대해서 니버는 그리스도와 문화의 문제에 대한 루터의 해결책은 행위의 ‘본질’(What)과 ‘방법’(How)에 대한 이원론이라고 평가한다.⁸⁰⁾ 문화가 우리에게 기술을 제공해 주다면, 신앙은 그 기술을 쓰는 정신과 목적을 제공한다. 이 양자는 서로 침투해 있으며 큰 긴장 속에 있다. ‘문화’는 잠정적 가치에 관계하지만, ‘신앙’은 영원한 하

77) *Works of Martin Luther*, Philadelphia, 1915-1932, Vol. II, 338쪽.

78) *Works of Martin Luther*, Philadelphia, 1915-1932, Vol. IV, 251쪽.

79) 『그리스도와 문화』, 173쪽 참조.

80) 『그리스도와 문화』, 176쪽 참조.

나님의 의에 관계한다. 루터에게서 시간과 영원, 문화와 그리스도 사이의 이율배반과 딜레마는 이 세상 안에서는 해결되지 않고, 그리스도 재림(再臨)의 종말론적 사건 속에서 그 해결책을 찾는다.⁸¹⁾

(2) 키에르케고르와 트윌취의 그리스도와 문화에 대한 역설적 입장

키에르케고르(Søren Aabye Kierkegaard 1813-1855)는 기독교인의 생활의 이원적 성격을 지적하였다. 그러니까 이원적 성격이라 함은 ‘영원(永遠)’과의 긴밀한 내적 관계, 그리고 동시에 ‘타인(他人)’과 ‘사물(事物)’에 대한 전혀 드러나 보이지 않는 외적 관계를 말한다. 그런 의미에서 키에르케고르가 투쟁한 이원성은 한마디로 ‘유한(有限)’과 ‘무한(無限)’의 문제였다.⁸²⁾

키에르케고르는 ‘개체’로서 자신의 고독 속에서, 기독교인의 참된 사랑의 성격을 아름답게 분석하였다. 그러나 그는 사랑받을 존재에 대해서보다도 사랑이라는 덕 자체에 더 많은 관심을 가지고 있었다. 그가 그리스도와 문화의 문제를 다루는 경우에 한해서는 종합주의자나 이원론자보다도 배타적 기독교의 정신을 더 많이 가지고 있었다. 배타적 기독교 중에서도 수도사의 정신보다도 은자(隱者)의 정신에 더 가깝다. 그는 이렇게 쓰고 있다 “영적인 인간이란 고독을 견딜 수 있는 존재라는 점에서 우리와 다른 인간이다. 영적 인간으로서의 위치는 고독을 견디는 능력과 비례한다. 인간이란 끊임없이 타자들, 즉 군중을 요구하고 있기 때문이다.”⁸³⁾

키에르케고르에게서 고독한 개체는 그의 사상의 주제가 되고 있다. 그에게서 개인들은 ‘나와 너’의 관계에서만 존재할 수 있다는 사실에 대한 진정한 의식이 없다. 따라서 ‘우리’를 위한 감정은 거의 전적으로 결핍되어 있다. 그러므로 문화 사회란 것은 키에르케고르의 관심사가 못된다.⁸⁴⁾

81) 『그리스도와 문화』, 179쪽 참조

82) 『그리스도와 문화』, 180쪽 참조

83) 『그리스도와 문화』, 181쪽 참조

84) 『그리스도와 문화』, 181쪽 참조

한편 트뢴츠(Ernst Troeltsch 1865-1923)는 그리스도가 문화와 얼마나 영여 있는가의 문제를 이중의 딜레마로 경험하였다. 한편으로 그는 서양의 문화적 종교였던 ‘기독교의 절대성’에 관한 문제를 상대로 투쟁하였으며, 다른 한편으로 ‘양심의 도덕’과 ‘사회적 도덕’ 사이에 생기는 충돌에 관심을 가지고 있었다. 여기서 그가 말하는 사회도덕이란, 국가와 국민, 과학과 예술, 경제와 기술 등으로 말미암아 대표되는 제 가치의 획득과 보수를 지향하는 것이다. 이런 관점에서 트뢴츠는 기독교가 진실로 상대적인 종교였다고 주장한다. 그러나 이것을 통하여 인간에게 절대적인 주장이 임한다. 이 주장이 다만 서양인에게만 임했다 할지라도, 이것이 상대성 가운데 나타난 하나의 절대임에는 틀림없는 것이다.⁸⁵⁾

트뢴츠는 예수의 주장을 ‘양심의 윤리’와 일치시켰다. 아무리 양심의 성장이 역사적인 것이라 할지라도, 여전히 그것은 자유의 인격성을 습득하고 옹호해야 한다는 명령과 더불어 역사적 인간에게 대결하는 것이다. 그리고 트뢴츠는 윤리적 의식 안에 있는 ‘양심’ 이외에 또 하나의 도덕으로서 ‘문화적 가치’를 인정한다. 그가 말하는 문화적 가치는 인간의 제도들이 나타내고 있는 객관적, 의무적인 선(善)들, 그러니까 정의, 평화, 진리, 복지 등을 말하는 것이다. 그는 양심과 문화적 가치의 대립과 긴장을 강조하고 있다. ‘양심’은 초역사적이다. 그것은 죽음을 비웃는다. 하지만 ‘문화적 가치’의 도덕은 역사적이며, 따라서 사라질 사물의 보존에 관심을 두고 있다. 트뢴츠의 입장에서는 결국 우리는 다만 ‘믿음으로써만’ 의롭게 되는 것이다.⁸⁶⁾

(3) ‘역설유형’의 기독교 문화관에 대한 비판

역설유형의 기독교 문화관은 ‘중간 시간’에 살고 있는 기독교인의 현

85) Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre*, 100쪽. *Christian Thought*(1923), 22쪽. 『그리스도와 문화』, 182쪽 참조

86) Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre*, Pt. II, “The Ethics of Cultural Values”, 71쪽. 『그리스도와 문화』, 183쪽 참조

실적인 투쟁을 잘 반영해 주고 있다. 그리고 이 입장은 은혜의 시간에 살면서 그가 열렬하게 희망하고 있는 영광스러운 시대의 윤리를 그대로 실행하지 못하고 갈등 속에서 투쟁하고 있음을 잘 반영시켜 주고 있다. 무엇보다도 이 입장은 ‘경험’에 합치된다는 점에서 보다 잘 이해될 수 있고 설득력을 지니고 있다.⁸⁷⁾

이 입장은 인간 부패성의 깊은 뿌리를 드러내 보이려고 힘썼다. 그 결과 기독교와 문화, 그 양편에 활기를 회복시켰다. 기독교에 대해서는 그리스도 안에 있는 하나님의 은혜가 얼마나 위대한지, 그리고 살아계신 주님을 대신해 온 관습이나 조직 등으로부터 해방을 가져왔다. 문화에 대해서는 무사(無私)의 정신을 가져옴으로써 문화의 법 또는 복음의 법이 직접 요구하는 바나 또는 저기 자신에게 돌아올 수 있는 이득을 추구하지 않게 했으며, 주어진 상황 속에서 무엇이 이웃에게 봉사하는 것인지, 그 주어진 상황이란 참으로 어떤 것인가 하는 것에 더 많은 관심을 가지게 하였다.⁸⁸⁾

그렇지만 역설유형에 들어있는 이원론은 기독교인을 ‘反율법주의’로 인도하며 동시에 문화적으로 ‘보수주의(保守主義)’에 빠지게 한다는 점이다.⁸⁹⁾ 사회와 이성의 모든 법칙과 인간의 모든 사업을 상대화 하는 것은 경솔한 생각을 가진 사람들이거나 절망적인 사람들에게 문명 생활의 법칙을 외면할 구실을 제공한 것이 사실이다. 그리고 문화적으로 보수주의의 경향을 보인다는 비판은 루터 자신이 당시의 주요 문화적 제도들과 관례 중 다만 한 가지, 즉 ‘종교적 제도’와 ‘관습’만의 개혁에 깊은 관심을 가지고 있었을 뿐이라는 사실이다. 그 이외 것들에 있어서는 가령, 노예제도, 사회 계급제도 등은 국가와 경제생활의 존속과 함께 비교적 변함없이 그대로 유지되기를 원하고 있었다는 이유에서이다.⁹⁰⁾

87) 『그리스도와 문화』, 185쪽 참조

88) 『그리스도와 문화』, 187쪽 참조

89) 『그리스도와 문화』, 187쪽 참조

90) 『그리스도와 문화』, 188쪽 참조

7. 맺음말: 변혁주의적 문화관에 기초한 기독교 문화비평의 길

지금까지 우리는 니버의 논리를 따라 그리스도와 문화의 관계를 네 가지 유형으로 나누어 살펴보았다. 이제 마지막으로 변혁주의적 문화관을 살펴보면서 논의를 마무리하고자 한다. 변혁주의적 문화관은 기독교 문화학이나 기독교 문화철학의 논의에서도 여전히 가장 강력한 영향을 미칠 수 있다고 필자는 판단한다. 따라서 한국에서의 기독교 문화비평도 변혁주의적 문화관의 토대 위에서 전개되는 것이 바람직하다는 것이 필자의 입장이다. 변혁주의적 기독교 문화관의 강한 설득력은 그 논의 구조에서 잘 확인해 볼 수 있다.

변혁주의자들의 문화 이해는 인간의 전적인 부패성과 그에 대한 하나님의 심판과 죄인을 은총으로 구속하신 하나님의 은혜를 강조한다는 점에서 역설유형의 이원론자들의 입장과 가깝다.⁹¹⁾ 변혁유형의 입장에서 보면, 죄는 인간 영혼 속에 깊이 뿌리박고 있으며, 인간 행위 전반에 속속들이 퍼져 있으며, 그 병상(病狀)은 아무리 다양각색일지라도 그 부패성에는 차별이 없다. 그러므로 인간이 자기의 영광을 높이는 모든 문화활동, 그것이 개인적이든 사회적이든, 한 국가의 일원이든 인류의 일원이든 이를 막론하고 예외 없이 하나님의 심판 아래 놓여 있다. 하나님께서는 자기의 이익을 구하지 아니하시는 분이다. 변혁주의자들은 이 문화의 자기 모순성 안에서 문화의 ‘자기 파멸성’을 발견한다. 그러나 그와 동시에 이런 문화가 하나님의 주권적 통치 밑에 있다는 것을 그들은 믿고 있다. 그러므로 기독교인은 주님께 순종하는 가운데 문화활동을 수행해야 한다는 것이다.⁹²⁾

91) 『그리스도와 문화』, 190쪽 참조

92) 『그리스도와 문화』, 191쪽 참조

(1) '변혁유형'의 기독교 문화관이 갖는 신학적 이념

첫째, 변혁주의자들의 견해를 규정하는 제1의 신학적 이념은 '창조(創造)'와 관련된다. 역설유형의 이원론자들은 그리스도의 십자가와 부활에 의한 속량에 너무나 치중하기에 '창조'는 거기에 비하면 서론에 불과한 것으로 되어버렸다. 변혁주의에서는 창조와 구속, 성육신과 속죄 등의 모든 주제를 한 운동 속에 통일하기를 원한다. 문화에 대한 변혁주의자의 사상 속에 나타난 '창조'는 물론 그리스도의 성육신 사업에 대한 이들의 이해가 갖는 영향력은 뚜렷하다. 육신이 되어 우리 가운데 거하신 말씀, 창조의 세계 속에서 아버지의 사업을 행하는 아들이 인간 문화 속으로 들어오셨다는 것이다.⁹³⁾

둘째, 인간의 사업과 관습에 대한 변혁주의자의 견해를 규정하는 제2의 신학적 이념은, 창조 때 선(善)에서 타락한 인간의 본성(本性)에 대한 이해이다.⁹⁴⁾ 이원론자들은 창조와 타락을 거의 영지주의적 용어로 표시했는데, 그러니까 유한한 자아의 창조물이나 물질 자체가 타락에 빠진 것 같이 말하는 것이다. 그래서 몸 안에 있게 된다는 것은 그리스도로부터 떠나 있다는 것을 의미한다. 때문에 육신 안에 선한 것이란 없다. 변혁주의자들은 인간의 근본적인 타락을 주장하는 교리에서는 이원론자들과 합치된다. 그러나 변혁주의자들은 그 타락을 창조로부터 구분하며, 또한 육체적 생명의 상태에서부터 구별한다. 타락은 창조의 반대요, 결코 그 계속은 아니다. 이것은 전적으로 인간의 행동이요, 결코 하나님의 행동은 아니다. 이것이 결과적으로 육체에 영향을 주는 것은 사실이나, 그렇다고 신체적이거나 형이상학적인 것은 아니다. 이것은 도덕적이요, 인격적인 것이다. 하나님을 배반한 인간에게 미치는 결과는 인간 편에서만 나타나고 하나님 편에서는 나타나지 않는다. 여기서 타락의 결과라는 말의 의미 내용은 '부패(腐敗)'이다.⁹⁵⁾

93) 『그리스도와 문화』, 192쪽 참조

94) 『그리스도와 문화』, 193쪽 참조

95) 『그리스도와 문화』, 194쪽 참조

셋째, 창조와 타락에 대한 이런 신념을 가지고 변혁주의자들은 그들의 제3의 신학적 관점을 연결한다. 그것은 역사는 근본적으로 다만 인간이 만들어 내는 사건들의 과정이 아니라, 언제나 하나님과 인간의 극적인 상호 행동에서 생겨나는 것이므로 역사 안에서 하나님은 어떤 일이든지 하실 수 있다는 것을 주장하는 역사관이다.⁹⁶⁾ 변혁주의자들에게 역사는 하나님의 능력 있는 행위와 이에 대한 인간의 응답을 기술한 이야기이다. 이들에게서 종말론적 미래는 종말론적 현재로 되어 있다. 여기서의 ‘영원(永遠)’이란 시간이전의 하나님의 행동이나 시간이후의 하나님과 함께하는 생명보다도, ‘시간 안에서의 하나님의 임재(臨在)’를 의미한다. 그러므로 ‘영생(永生)’이란 ‘지금 여기’에 있는 실존의 특질이다. 그렇기에 변혁주의에서는 창조에서 주어진 것을 보존한다거나 최후의 속량에서 주어질 것을 위한 준비라기보다도 ‘현재의 갱신(更新)’에 대한 하나님의 가능성에 더 많은 관심을 가지고 있다.⁹⁷⁾

(2) 변혁주의적 문화관의 한 예로서 어거스틴의 입장

어거스틴(Augustin 354-430)은 그리스도로 말미암는 문화적 변혁을 주장하였다. 그가 변혁주의를 내세운 것은, 이 입장이 창조, 타락, 중생에 대한 그의 근본 이론에 들어맞았고, 이교도와 기독교인의 생활을 함께 경험한 그의 생애, 그리고 기독교에 미친 그의 감화 등으로도 짐작할 수가 있을 것이다.⁹⁸⁾ 어거스틴에 있어서 그리스도는 ‘문화의 변혁자’이다.⁹⁹⁾ 이 말의 뜻은 그리스도가 인간 생활의 방향을 전환시키며 다시 생기를 불어 넣으며 거듭나게 한다는 데 있다. 그 인간 생활이란 것은 온갖 인간 사업에 표현된 것으로서 본래는 선한 본성을 가진 것이었으나 현재는 사실상 전도(顛倒)되고 부패한 것이며, 그 부패 때문에 시간성과

96) 『그리스도와 문화』, 194쪽 참조

97) 『그리스도와 문화』, 195쪽 참조

98) 『그리스도와 문화』, 207쪽 참조

99) 『그리스도와 문화』, 208쪽 참조

죽음의 저주 아래 있는 것이요, 그 저주는 외부로부터 가해진 벌이라기 보다는 본질적인 자기모순에서 오는 것이라고 하였다.

어거스틴은 하나님의 세계가 본래 선하다는 것을 『참회록』에서 다음과 같이 설명하고 있다. 모든 피조물이 선(善)하다는 것은 첫째는 모든 존재와 가치의 근원이며 중심이신 하나님 보기에 좋았고, 다음으로 아름다움과 피조물 간의 상호 봉사라는 질서 안에서 볼 때 좋았다는 의미이다. 존재하는 모든 것이 선하다고 할지라도, 어거스틴은 인간의 선한 본성이 부패되고, 그 인간의 문화가 또한 왜곡(歪曲)된 것이어서 부패한 본성이 왜곡된 문화를 산출하고, 왜곡된 문화가 다시 인간의 본성을 썩게 하는 것이다. 인간의 영적, 심리적, 생리적, 그리고 사회적 부패는 그가 악한 존재가 되었다는 것을 뜻하는 것은 아니다.¹⁰⁰⁾

그러면 어거스틴은 죄를 어떻게 보고 있는가? 인간의 원천적인 선(善)이 하나님을 섬기는 것으로 되어 있는 만큼, 그의 원천적인 죄(罪)는 하나님으로부터 떠나 자기 자신이나 또는 어떤 더 낮은 가치로 돌아가는 것이다. 어거스틴은 그래서 악을 이렇게 정의한다. “인간 의지가 그 자신 이상의 것을 포기하고 더 낮은 것으로 전향(轉向)할 때 그것이 악이 된다. 그것은 낮은 것 자체가 악하기 때문이 아니라, 전향 자체가 악하기 때문이다.”¹⁰¹⁾ 여기서 원천적 죄는 하나님의 말씀으로부터 떨어져 나가는 타락이라든지, 하나님을 거역하는 불복종이라든지, 사악, 말하자면 본성에 반대되는 것, 인간 본위의 삶, 혹은 교만 등 여러 가지로 설명할 수 있을 것이다.

다음으로 어거스틴은 원천적인 죄의 결과로서 인류의 ‘사회적 죄악성’에 대해 언급한다. 어거스틴은 이 부분을 이렇게 쓰고 있다. “본성적으로는 그렇게도 사회적이면서, 그 부패성으로는 그렇게까지 비사회적인 것은 이 인류 외에 다시 없을 것이다. 인간의 사회는 우리의 공통된 본성의 친교로써 어느 정도 결속되어 있다할지라도, 그 대부분은 서로 나뉘

100) 『그리스도와 문화』, 209쪽 참조.

101) Augustin, *City of God*, XII, 6. 『그리스도와 문화』, 210쪽 참조.

어 ‘대립(對立)’되고 있다. 가장 힘센 자는 다른 자들을 ‘압박(壓迫)’한다. 그것은 모두들 자기의 ‘이익(利益)’과 ‘욕심’을 따라가기 때문이다.”¹⁰²⁾ 어거스틴은 사람들이 그 사회 안에서 훈련받은 가장 유덕하다는 덕(德) 자체도 왜곡되어 있다고 본다. 심지어 사람들이 용기, 신중, 절제 등의 덕목을 이기적 또는 우상숭배적인 목적을 위하여 사용할 때 그것은 ‘화려한 악’이 된다고 말한다.¹⁰³⁾

어거스틴에 의하면, 이처럼 전도된 본성과 부패된 문화를 가진 인류에게 최가 전염시킨 죽음에 이르는 병을 고치고 갱신시키기 위하여 예수 그리스도께서 오셨다. 그의 생애와 죽음으로 말미암아 위대한 ‘하나님의 사랑’과 깊은 ‘인간의 죄’가 사람들 앞에 밝히 드러나게 되었다.

하나님께서서는 부패된 인간의 개인적 및 사회적 실존을 여러모로 통치하고 계신다. 그는 선한 본성에 대하여서는 가장 선한 창조주이시며, 동시에 악한 의지에 대하여서는 가장 정의로운 통치자이시다. 사람들은 선한 본성을 악하게 사용하지만, 하나님께서는 인간의 악한 의지까지도 선하게 사용하신다.¹⁰⁴⁾

하나님으로서 예수 그리스도는 우리의 ‘목적’(目的)이시고, 사람으로서 그는 우리의 ‘길’이시다.¹⁰⁵⁾ 한편으로 인간의 교만(驕慢)을 낮추고, 자기 자신에게서 떠나게 하며, 다른 한편으로 하나님의 사랑을 계시하고 오진한 분 선하신 이에게 귀의(歸依)하게 함으로써 그리스도께서는 부패해진 것을 회복시키고 전도된 것을 바르게 하신다. 때문에 그는 인간의 감정을 변혁시킨다. 인간이 그들의 전도된 문화 안에서 발달시키는 도덕적 덕성은 새로운 은혜로 보충되는 것이 아니라, 사랑으로 변혁(變革)되는 것이다.¹⁰⁶⁾ 이러한 변혁은 문화, 사회, 정치, 경제, 제도, 나아가 개인의 이성과 도덕성까지도 포함한다.

102) Augustin, *City of God*, XII, 27. 『그리스도와 문화』, 211쪽 참조.

103) 『그리스도와 문화』, 211쪽 참조.

104) Augustin, *City of God*, XI, 17. 『그리스도와 문화』, 212쪽 참조.

105) Augustin, *City of God*, X, 24. 『그리스도와 문화』, 212쪽 참조.

106) 『그리스도와 문화』, 213쪽 참조.

(3) 문화관 비평에서 변혁주의적 문화관의 의미와 남은 문제

변혁유형의 기독교 문화관이 기독교 신앙과 문화의 관계를 정립하는데 유일한 길은 아닐 것이다. 다만 가장 설득력 있고, 영향력이 큰 것만은 사실이다. 니버 자신도 이 입장에 충실하다고 해야 할 것이다. 그렇지만 니버 스스로 언급하듯이 어떤 유형의 기독교 문화관이 더 타당한지, 그리고 더 요구되는지는 전적으로 각개 신자나 책임적 공동체의 자유로운 결단에 맡겨야 한다. 그 점에서 기독교인의 정답(the Christian answer) 제시는 불가능하다고 할 수 있다.¹⁰⁷⁾

한국사회의 상황을 염두에 둔다면, 변혁유형의 기독교 문화관이 가장 선호되고 있다고 할 수 있다. ‘변혁’의 유형이 성서적이며 기독교 신앙이 지니는 문화적 과제를 수행할 수 있는 범주라고 김영한은 주장한다. 김영한은 특히 변혁유형의 문화관 가운데 성서에서의 바울과 요한의 사상과 어거스틴의 사상, 나아가 칼뱅주의의 사상(카이퍼)의 계보를 지지하고 있다.¹⁰⁸⁾ 이런 관점에서 니버의 변혁주의 문화관을 한국의 기독교 진영에서는 개혁주의 문화론으로 연결하고 있는데, 여기에는 이근삼, 손봉호, 서철원, 김영한, 이정석, 강영안, 신국원, 최태연 등이 이러한 전통에 서 있다.

변혁유형의 기독교 문화관에서 나타나는 문제 중의 하나는 니버의 그리스도와 문화의 관계 설정 부분이다. 그가 그리스도와 문화를 ‘영속적 문제’로 파악하는 것과 양자의 관계를 “와(and)”로 묶고 있는 방식이다. 물론 “와(and)”는 적대나 대립을 적극적으로 내포하지는 않는다. 하지만 그것은 은연중에 둘을 대조 혹은 변증법적으로 연결되어야 할 관계를 설정하는 면이 있다. 여기서 신국원은 변혁주의를 결코 신앙과 문화의 관계를 병립이나 대립이 암시될 수 있는 방식으로 생각하지 않는다. 그 대신 ‘문화’가 ‘신앙’에 기초한 것으로 본다. 이런 이유에서 신국원은 니버가 진정한 의미에서의 변혁이 아니라 네 번째 모델인 역설유형에 가까운

107) 『그리스도와 문화』, 231쪽 참조.

108) 김영한(1995), 135쪽 참조.

것이 아닌가 하는 의문을 제기한다.¹⁰⁹⁾

그런데 변혁유형의 기독교 문화관의 한 특징은 문화 내의 ‘대립(對立)’을 직시하는 데 있다. 신국원에 따르면, 대립은 이원론과는 다르다. 종교적 방향의 대립이지 실재의 어떤 부분들이 구조적으로 대립되는 이원성이 아니다. 이를 바로 파악하지 못하는 경우, ‘죄’와 ‘구속’의 대립으로 이해하는 대신 ‘기독교’와 ‘문화’의 대립으로 이해하는 경우가 있다는 것이다. 나아가 무지/교육, 원시/문명, 음/양, 질서/혼돈, 형상/질료, 통일성/다원성, 객관성/상대성, 남/녀, 노/소 등의 대립으로 이해하는 경우도 있다는 것이다. 신국원에 따르면, 잘못된 ‘대립’의 이해는 죄를 ‘구조’의 문제로 만드는 경향이 있다고 지적한다. 죄를 구조화한다는 것은 본래 창조에 문제가 있었거나 잠복해 있던 것이 발현된 것이다. 그리고 ‘구속’을 ‘구조의 변혁’으로 오해하게 된다. 타락 후에도 세상은 하나님과 대립을 이룰 수 없다. 죄와 자울에 빠지긴 했으되 피조물은 역시 통일성을 가지고 타락한 존재이다. 죄의 원리는 전적 부패요 전적 파괴의 원리이다.¹¹⁰⁾

109) 신국원, 『문화이야기』, 서울: IVP, 2002. 114-125쪽 참조

110) 신국원, 「변혁적 문화관의 의미」, 『기독교문화, 소통과 변혁을 향하여』, 문화선교연구원, 2005. 158-159쪽 참조

참고문헌

- Aquinas, Thomas., *Summa Theologica*,
Atthaus, P., *Die Theologie Martin Luthers*, 1963.
Augustin, *City of God*, XII, 6.
Benedict, Ruth., *Patterns of Culture*, 1934.
Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, 1944.
Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, 1944.
Malinowski, *Encyclopedia of Social Science*, Vol. IV.
Works of Martin Luther, Philadelphia, 1915-1932, Vol. II,
Works of Martin Luther, Philadelphia, 1915-1932, Vol. IV.
Niebuhr, Helmut Richard, *Christ and Culture*, Harper & Row
Publishers, New York, 1951.
Ritschl, A., *Rechtfertigung und Versöhnung*, 3rd ed., 1889.
Ritschl, A., *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The
Positive Development of the Doctrine*, 1900.
Troeltsch, Ernst., *Glaubenslehre*.
Weischedel, W., *Der Gott der Philosophen*, München, 1975.
김영한, 『한국기독교문화신학』, 성광문화사, 1995.
니버, 리차드., 『그리스도와 문화』(김재준 역), 대한기독교서회, 1986.
베네딕트, 루스., 『문화의 패턴』(김열규 역), 까치, 1993.
성경전서, 새영어흠정역판(개역한글판), 대한성서공회, 1985.
신국원, 『문화이야기』, 서울: IVP, 2002.
신국원, 「변혁적 문화관의 의미」, 『기독교문화, 소통과 변혁을 향하여』,
문화선교연구원, 2005.

On the type of the Christian Criticism of Culture **-Focused on the H. Richard Niebuhr's *Christ and Culture*-**

Eung-Chul, Shin

This article aims to review the meaning of the Christian view point of Culture focused on the H. Richard Niebuhr's *Christ and Culture*(1956) as a basis of the Christian Philosophy of Culture and the Christian Criticism of Culture. The Christian Philosophy of Culture has a presupposition of Christian Word-View.

Helmut Richard Niebuhr is famous for us as a theorist of Christian Culture-View. He deals with five types christian culture-view in his *Christ and Culture*. We called it, so to speak, (1)Type of Opposition, (2)Type of Agreement, (3)Type of Synthesis, (4)Type of Paradox, and (5)Type of Transformation. These types are considered as a classic for Reading Christian Culture. Through the discussion about Christian Culture of Niebuhr's, we will find a new strategy for the Mission of Culture. Niebuhr will suggest a principle and goal of transformation of Culture to us.

Key Words: Culture, Christianity, Christian Philosophy of Culture, Christian Criticism of Culture. Transformation of Culture.

신응철 e-mail : shineungchoi@hanmail.net