

한국복음주의 실천신학회

제2차 신학포럼

발표 : 이건수 박사 · 지창현 박사

- ❖ 일시 : 2017년 8월 21일(월) 오전 10시 ~ 오후 1시
- ❖ 장소 : 합동신학대학원대학교 설교센터
(경기도 수원시 영통구 광교중앙로 50)



한국복음주의실천신학회
KOREAN SOCIETY OF EVANGELICAL PRACTICAL THEOLOGY

◆ 발표 1 : 이건수 박사 -----5

· 한국 장로교 예배를 위한 미술, 이미지, 상징의 가치에 대한 재발견: 실천신학적 연구



-현재 개포동교회 부목사
경희대학교 무역학과 (B. A.)
총신대학교 신학대학원 (M. Div.)
Stellenbosch University (Th. M.)
Stellenbosch University (Ph. D.)

장로교회의 역사와 신학에서 미, 상상, 육체와 감각들, 그리고 미술과 같은 시각적 영역의 심미적인 요소들은 무시되어왔다. 그것들은 ‘말씀의 종교’를 표방한 개신교 신학, 신앙과 그다지 관계가 없는 것으로 여겨져 왔다.

저자는 그의 논문에서 이런 그릇된 이해를 바로잡고자 한다. 그는 미학에 신학적 소명이 있다고 말한다. 이미지를 만드는 것은 - 그것이 정신적인 이미지이든 물리적인 이미지이든 간에 - 하나님의 형상으로 지음 받은 인간의 본유적 속성이다. 따라서 미학은 신학적 담론의 파트너, 우리의 신학적 활동의 또 하나의 무대가 되어야 한다.

◆ 발표 2 : 지창현 박사 -----25

· 한국교회 공동체의 설교의 흐름에 관한 연구



-현재 두레교회 부목사
아세아 연합신학대학교 아세아학과 (B. A.)
고신대학교 신학대학원 (M. Div.)
총신대학교 목회신학전문대학원 (Th. M.)
총신대학교 목회신학전문대학원 (Th. D.)

교회 공동체가 건강하게 세워지지 않는 가장 중요한 요인은 성경적 설교가 이루어지지 않는다는 것이다. 이 문제를 해결하기 위한 선행 작업은 현대 교회의 설교의 흐름을 정확히 파악하는 것이다.

이에 필자는 현대 교회 설교의 흐름을 연구하게 되었다. 현대 교회 설교의 흐름은 크게 네 가지로 구분해 볼 수 있다. 이 흐름은 첫째 개인의 자아를 지나치게 강조한 개인주의 설교, 둘째 공적신앙이 약화된 신앙의 사유화 설교, 셋째 성장주의 설교, 넷째 그리고 사회 윤리를 상실한 설교라고 볼 수 있다. 이에 현대교회의 설교가 이 네 가지 설교의 흐름을 극복 할 때, 그 설교는 교회 공동체를 올바르게 세우며, 이 땅에 하나님 나라를 기대하며 조명하는 공동체를 세울 수 있을 것이다.

한국 장로교 예배를 위한 미술, 이미지, 상징의 가치에 대한 재발견: 실천신학적 연구

이건수 (개포동교회 부목사)

들어가는 말

장로교회의 역사와 신학에서 미술, 이미지, 상징과 같은 시각적 요소들은 경시되어 온 영역이다. 이러한 요소들은 ‘말씀의 종교’를 표방한 개신교 신앙과 그다지 관계가 없는 것으로 여겨져왔다. 필자는 이 논문에서 이 점을 바로잡고자 한다. 인간이 육체적 존재라는 사실, 창조성이 인간이 하나님을 닮은 형상의 일면이라는 사실, 성경이 시각적 요소들을 긍정한다는 사실 등을 재발견함으로써 앞서 말한 시각적 혹은 심미적 요소들이 우리의 [예배] 신학에서 중요하게 다뤄져야 할 주제임을 논증하고자 한다.

1. 한국 장로교 예배의 설교 중심성

한국 장로교회는 예배가 많기로 유명하다. 그러나 이런 많은 예배에도 불구하고 예전적인 측면에서는 그다지 발달하지 못했고 빈약하기까지 한 게 사실이다. 설교는 한국 장로교 예배의 핵심 요소다. 조금 과장해서 설교가 곧 예배로까지 인식되기도 한다. 한국 장로교회에서 설교는 말 그대로 예배를 ‘지배한다’(Jang September 2006; Kim 30 September 2005; Lee 14 July 2004; Park 2003:47-49).

이것은 몇 가지 문제점을 불러온다.

첫째, 언어적 커뮤니케이션의 독점적 지위이다. 한국 장로교 예배는 설교에 대부분의 비중이 있기 때문에 언어적 커뮤니케이션이 주를 이룬다. 따라서 비언어적 커뮤니케이션, 그 중에서도 시각적 커뮤니케이션의 가치를 제대로 음미하지 못하고 있다. 진리를 전하는 데 있어 청각과 말하는 기능에 거의 독점적인 중요성을 부여하고 있는 것이다.

그러나 인간은 청각 외에도 다양한 감각을 가지고 있고, 특히나 시각은 우리가 일상생활에서 상당한 정보를 받아들이는 감각이다. 우리는 우리 자신이 알든 모르든 간에 우리가 눈으로 보는 것에 의해 막대한 영향을 받는다. (예를 들어, 사람들이 인터넷과 텔레비전의 광고에 얼마나 많은 영향을 받는지, 아이들이 동영상이나 게임 속 캐릭터에 얼마나 많은 영향을 받는지 생각해보라.)

시각은 우리의 삶뿐만 아니라 예배에서도 필수적인 감각이다.

기독교 예배는 시각에 의해 지대한 도움을 받는다. 예배에서 우리는 서로를 ‘봄으로써’ 그리스도의 몸이 된다는 것이 무엇을 의미하는지를 알게 된다. 예배에서 우리는 아름답고 어떤 생각을 불러일으키는, 직물과 나무와 돌 등으로 된 시각적인 것들을 본다. 좋은 나쁜 우리의 예

배당은 하나님과 교회에 대한, 그리고 우리가 생각하는 예배의 본질에 대한 어떤 암시를 전달한다. 심지어 정상파괴주의적 라인에 있는 청교도 전통도 단순성을 시각적으로 표현한 예배당을 지음으로써 시각적 예전을 이루었다(Witvliet in Jensen 2004:vi).

우리가 눈으로 본 것은 머리 속에 오래 남는다. 예전적인 관점에서 미술, 이미지, 상징과 같은 시각적 매체들은 우리의 생각을 자극하고 우리의 신앙을 형성해주는 중요한 요소이다.

둘째, 지성주의이다. 설교라는 이지적인 커뮤니케이션이 주가 되는 한국 장로교 예배는 인간의 전인성이나 육체성을 충분히 고려하지 못하고 있다(Kim 16 January 2003; Kim 2001:282; Kim 28 March 2005). 따라서 예배가 하나님에 대한 경험적 사건이 되기보다는 정보 전달에 그치고 있고, 하나님과의 만남보다는 교육과 학습을 위한 시간이 되고 있다.

그러나 예배는 우리의 육체를 포함해 전인이 관계하는 전인적인 경험이어야 한다. 예배를 통한 신앙의 형성과 삶의 변화는 지적으로 설득 당하고 하나님에 대한 지식이 늘어나는 것만이 아니라 감정의 순화, 의지의 순종을 포함한다. 그리고 이 변화는 우리의 육체라는 매개를 통해 일어나고 표현되는 것이다. 예배의 전인적 접근에 관한 Hovda(1996:92)의 말을 들어보라.

우리는 단지 “영혼”만을 상대하는 게 아니라 전인 - 몸, 감각, 성별, 기억, 상상 등 한 인간으로 기능하는 모든 것들을 상대하고 있는 것이다. 따라서 어떤 신앙 경험이란 인간의 모든 구성 요소에 호소하는 것이어야 한다. 예배와 [예배] 환경, 그리고 예술은 인간의 이 모든 부분에 접근하는 열쇠를 쥐고 있을 뿐만 아니라 시간이 흘러도 약해지지 않는 힘을 가지고 있다.

미술, 이미지, 상징은 우리 몸의 다양한 감각들과 전인에 영향을 줄 수 있는 효과적인 수단이다. 예를 들어 기독교의 대표적인 상징 의식인 성례에는 이성만 관여하는 게 아니라 다양한 감각, 감성이 함께 관련된다.

인간 전인의 한 부분인 육체, 몸은 우리의 신학함에 있어 중요하게 고려해야 할 요소이다. 왜냐하면 몸은 인간 존재의 기초이기 때문이고, 교회가 그리스도의 몸이라 불리기 때문이며, 그리스도의 몸이 우리의 나음을 위해 상하셨기 때문이다(Cilliers 2009:61). 몸은 우리의 예배 경험에 있어 근본적인 역할을 한다.

셋째, 회중이 예배에 비참여적이 되는 괴리현상이다. 설교 지배적인 예배는 부득불 설교자에서 회중으로 흐르는 단방향의 커뮤니케이션을 가질 수밖에 없다. 그 속에서 회중은 ‘청중’이 된다. 이 문제에 관해서, 열린 예배는 회중을 보다 참여적으로 만들 것으로 기대되었었다. 그러나 결과적으로는 그 역시 회중의 수동적 지위를 바꾸지는 못했다. 열린 예배가 함께 찬양하는 데 더 많은 시간을 들임으로써 회중과 함께 하는 예배를 만들고자 했지만, 그 예배에서도 회중은 찬양팀의 퍼포먼스를 그저 관람하는 구경꾼에 지나지 않을 때가 많다.

이러한 점에서 공동체가 함께 실행하는 상징적 예전(liturgy)을 한국 장로교가 새롭게 되찾을 필요가 있다. 예를 들어 성례는 대표적인 ‘공공의 일’(leitourgia)이다. 성례 의식에서 회중은 자신들이 “죽음과 부활의 물을 통과한 사람들이며 그리스도와 연합한 사람들임을 반복적으로 확인 받는다”(White 1981:82). 성찬이라는 공동의 식사에 참여할 때는, 서로가 그리스도 안에서 연합되어 있음을 일깨움 받는다. 성례에서 회중은 그냥 구경꾼이 아니라 적극적인 참여자이다. 왜냐하면 성례에서 그들은 나누고, 돕고, 먹고, 응답하는 등의 주도적인 역할을 하기 때문이다.

넷째, 성찬의 드문 시행이다(JooSemtember 2006; Kim 2001:309). 설교가 예배의 중심이 된 한국 장로교회는 성찬을 분기에 한 번, 혹은 6개월에 한 번밖에 시행하지 않는다. 이 설교 중심성은 예배 공간의 세팅에도 반영되어 있다. 설교가 예배의 중심이라는 신학을 반영하듯 설교단은 주로 예배당 전면의 한 가운데를 차지하고 있다. 그러나 성찬상은 그보다 아래에 있거나 아예 없는 곳도 많으며, 세례반을 갖추고 있는 곳은 거의 찾아보기 힘들다.

성찬은 설교와 함께 예배를 구성하는 기둥으로서 한국 장로교회가 상시적으로 주일 예전의 하나로 회복해야 하는 의식(儀式)이다. 성찬의 빵과 포도주 같은 물질적인 요소들은 신자들에게 특별한 중요성을 갖는다. 그것들은 그 자체로 영적인 힘을 갖고 있는 것은 아니지만 우리가 하나님의 신비를 경험하는 관문으로서의 역할을 한다. 성찬은 인간의 다양한 감각들에 호소하며 신자들에게 변화의 힘으로 작용한다. 그것은 신자들로 하여금 언어로는 설명할 수 없는 하나님의 초월적 실재를 ‘느끼게’ 해준다.

이처럼 시각적 요소들은 - 그 자체도 물론 한계들이 있겠지만 - 설교가 하지 못하는 작용을 한다. 그것들은 설교와는 다른 방식으로 작용한다. 설교는 우리로 하여금 진리를 ‘이해하게’ 하는 반면에 미술, 이미지, 상징은 진리를 ‘느끼게’ 한다. 따라서 우리는 그 두 가지 모두 필요하다(Dyrness 2001:156; Wheeler 2003:362).

지금까지 서술한 문제의식을 바탕으로 이제부터 필자는 신학이 미학을 대화의 파트너로 삼는 심미적 신학(aesthetical theology) 혹은 신학적 미학(theological aesthetics)의 필요성을 주장하고자 한다. 이것을 위해 필자는 미술, 이미지, 상징 등 심미적 요소들이 기독교 역사에서 차지했던 위치를 간략하게 살펴봄으로써 교회 전통에 이에 대한 뿌리가 있음을 증명할 것이다. 그리고 역사적 논증 후에 심미적 요소들이 왜 [예배] 신학에 있어 중요한지에 대한 몇 가지 근거들을 이론적으로 제시할 것이다.

하지만 그보다 앞서 예술에 대한 정의를 짚고 넘어갈 필요가 있다.¹⁾

예술(art)이란 무엇인가? 이 질문에 대한 하나의 적실한 답을 찾는 것은 쉬운 일이 아니다. 왜냐하면 예술의 장르와 개념이 끊임없이 변하고 있기 때문이다. 예술에 대한 정의는 분분하다. 누군가는 예술이라고 하면 좁은 의미에서 순수 미술, 문학, 연극, 발레 등을 떠올릴 것이다. 그러나 또 누군가는 요리, 쿨트, 기계 작업과 같은 일상 생활과 직업에 필요한 기술을 떠올릴 것이다.²⁾

지금까지 내려져 온 예술의 개념적 정의는 다양하다: 모방으로서의 예술, 미의 실현 또는 현현으로서의 예술, 존재의 허위를 느끼는 인간이 진정한 자기 존재를 찾기 위한 시도로서의 예술, 감정의 표현으로서의 예술, 놀이나 게임으로서의 예술, 인간의 현실과 대립하는 것으로서의 예술 등등.

예술의 개념은 이렇게나 다양하다. 거기엔 어떤 합의된 정의가 없는 것처럼 보인다. 그러나 이런 혼란이 사실이라 할지라도 예술에 대한 나름의 모든 정의에 공통으로 해당되는 사항들이

1) 이 논문에서 필자의 초점은 예술중에서도 특히 미술에 집중되어있지만, 용어의 정의와 어원을 다룸에 있어서는 보다 포괄적 표현인 ‘예술’을 사용한다.
2) art의 어원인 헬라어(techne)는 원래 일상생활과 직업에 필요한 기술과 노하우를 의미했다(Brown 1989:81).

있다(Cf. Adajian 23 October 2007):

- 모든 예술에는 매체가 존재한다. 모든 예술에는 우리 몸의 감각을 통해 인지할 수 있는 형태나 매체가 있다.
- 예술 창작 활동에는 인간의 기술, 능력만 사용되는 것이 아니라, 상상, 직관, 영감, 공감과 같은 신적 은사(일반은총의 의미에서)가 함께 들어간다. 어떤 예술 작품을 만드는 행위는 인간적 활동과 신적 활동의 결합이다.
- 예술은 심미적 관심으로 시작한다. 여기서 심미적이라 함은 반드시 보기에 좋은 것만을 의미하지는 않는다. 보기에 불쾌하고 추한 작품이라 할지라도 참되고 선한 무언가를 전달하려 하는 것이라면 그것은 예술로 간주될 수 있다. 그리고 이런 관점에서 보면, 미, 아름다움의 반대 개념은 추함이 아니라 kitsch라고 하는 것이 더 타당하다. 그것은 참됨과 선함을 담고 있지 않은 그저 예쁨이다.
- 예술은 심미적 관심 이외의 다른 영역, 예를 들어 종교적, 정치적, 사회적, 윤리적 관심과 분리되지 않는다. 계몽주의 이후에 ‘예술을 위한 예술’, ‘예술의 자율성’ 개념이 주장되었지만 실제에 있어서는 예술 작품이 꼭 예술적인 목적을 위해서만 창작되는 것은 아니다. 예술은 순전히 예술적인 관심으로만 이루어져 있지 않으며 본질적으로 비예술적인 관심- 종교, 정치, 사회, 이념, 가치관, 윤리 등과 연결되어 있다.
- 실존적인 의미는 예술 혹은 예술적 이성의 독특한 특징이다. 과학은 (혹은 정통주의적 신학도 여기에 해당될 지 모른다) 합리적 추론과 지식을 그 특징으로 하는 반면에, 예술은 감각을 통해 들어오는 지식을 기반으로 한 실존적 의미 기반 사고를 특징으로 갖고 있다. 어떤 예술 작품을 만들거나 감상하는 행위는 이성적 사고만 관련되는 게 아니라, 의미 경험이 추구된다.
- 예술은 해석의 과정을 포함한다. 어떤 예술 작품은 창작자의 현실에 대한 해석을 담고 있을 뿐만 아니라, 감상하는 이로 하여금 자신의 현실을 해석하도록 자극한다.

이 모두를 종합하여 필자는 예술을 다음과 같이 정의하고자 한다: 예술은 우리 몸의 감각을 통해 인지할 수 있는 심미적인(아름답거나 추한) 매체(물체 또는 활동)이다; 그것은 인간의 기술과 신적 은사가 결합되어 나타난 결과물이며; 현실(종종 종교, 정치, 사회, 윤리 등 비예술적인 영역에 해당하는)에 대한 인간의 해석을 반영하고 자극한다.

2. 기독교 역사는 미술과 미학을 어떻게 봐왔을까

미술(혹은 예술)과 종교는 인류 역사 동안 줄곧 밀접하게 관련되어 왔다. 심미적 경험은 인간에게 있어 원초적인 경험이기 때문에 인간은 일찍부터 이런 심미적 경험을 표현해 왔고 지속 가능한 형상을 통해 나타내려 했다. 예를 들어 프랑스 라소의 동굴 벽화라든가 남부 아프리카에서 발견된 춤추는 코이산들의 그림 같은 것들을 생각해 보면 심미적 표현은 선사시대부터 인간의 경험의 일부였음을 알 수 있다.

이것은 기독교 역사에서 마찬가지이다. 기독교 역사에서도 미술과 기독교의 밀접한 관련성은

분명하게 드러난다. 기독교 신앙은 신학적 저술로도 물론 표현되고 전달되어 왔지만 건축과 이미지라는 수단에 의해서도 전달되어 왔다. 이러한 시각적인 수단은 성경의 진리에 대해서 때로는 글로 나타낸 저술보다 더 뛰어난 해석을 제공하기도 했고, 무엇보다도 그것은 일반 사람들이 접근하기에 더 용이한 장점이 있었다(책이 워낙 귀한 것이었으므로)(Dyrness 2001:156).

그들은 어떤 추상적인, 무형의 신앙생활을 한 것이 아니다: 그들은 몸으로 춤추고, 악기를 연주하고 노래하고, 이야기를 함으로써 거룩한 것을 묘사했다. 비록 예술 그 자체가 [기독교 신앙의] 기초이거나 [성경 텍스트라는 매체에 비해서] 주된 매체는 아닐지라도 그것은 믿음의 공동체에게 결코 사소한 것이 아니었다(Farley 2001:111).

2.1. 초기 기독교(콘스탄틴 이전 시대)

19-20세기 초까지만 해도 성경과 초기 기독교가 시각적인 작품, 이미지 등에 대해 적대적이고 교회 미술은 콘스탄틴 시대까지는 존재하지 않았다는 것이 학자들의 일반적인 견해였다. 그러나 고고학적 증거가 발견되면서 그런 가설은 설득력을 잃어버렸다.

초기 기독교 미술 작품들은 카타콤과 다양한 장소의 석관(石棺), 그리고 듀라-유로포스에서 발견된다(Dillenberger 1987:8-9).³⁾ 이들 작품에서 그리스도의 모습은 종종 세 가지 중 하나로 묘사되어 있다 - 오르페우스, 선한 목자, 헬리오스. 첫째, 오르페우스의 모습을 한 그리스도는 카타콤에서 볼 수 있는데 주로 구원의 모티프와 연결되어 나타난다. 둘째, 선한 목자는 당시에 가장 많이 나타난 그리스도 이미지의 전형으로서, 카타콤의 묘실 천장, 듀라-유로포스의 침례조, 석관 등 다양한 곳에서 발견된다(그림1 참조). 세 번째, 헬리오스로 묘사된 그리스도의 모습은 성 베드로 성당 지하의 묘지 중 한 곳에서 발견되었다. 이것은 보이지 않는 하나님을 알게 해주는 의의 태양이신 그리스도, 진리의 빛이신 그리스도 모티프와 관계가 있다.⁴⁾



3) 듀라-유로포스는 유프라테스 강 서안에 위치한 고대 로마의 국경 도시이다. 이 도시는 1921년에 우연히 발견되었는데, 발굴 당시 이곳의 유대인 회당과 초기 기독교회 내부에는 다양한 회화 작품들로 장식되어 있었다. 그 연대는 A.D. 240년경으로 추정된다. 이 작품들의 발견으로 유대교와 초기 기독교가 성상 반대적 입장을 가지고 있었을 것이라는 가설이 뒤집히게 되었고, 유대교와 기독교 전통이 구상 예술을 일찍부터 사용해왔을 것이라는 주장이 힘을 얻게 되었다(Thompson 1996:241-242).

4) 이것은 당시교부들의 글과도 맥을 같이한다. 순교자 저스틴과 터툴리안, 오리겐은 성부 하나님과 그리스도의 관계를 태양과 빛의 유비로 설명했다. 그들은 빛이 태양과 분리될 수 없는 것처럼 그리스도도 아버지 하나님과 분리될 수 없다고 설명했다. 또한 우리가 태양의 본질은 볼 수 없지만 창문을 통해 들어오는 빛을 봄으로써 그 근원인 태양에 대해 알 수 있는 것처럼 그리스도를 통해 하나님을 알 수 있다고 말했다(Thiessen 2005:15, 18-19).

그림1: Christ, the Good Shepherd, Catacomb of Priscilla, Rome, Italy, Second half of 3rd century, unknown painter.

이 세 가지 이미지는 분명 당시의 헬레니즘 문화에서 차용된 것들이다(선한 목자는 성경적 기초도 있다). 당시의 기독교인들은 이 이미지들을 기독교적 관점으로 재해석해서 거기에 그들의 상황에 맞는 새로운 의미를 불어넣었다(Finney 1994:230). 오르페우스와 선한 목자 이미지는 구원자 그리스도에 대한 믿음이 반영되어 있고, 헬리오스 이미지에선 하나님의 계시자 그리스도에 대한 사상이 담겨있다(Cf. Dillenberger 1987:12).

이 외에도 성경 속의 이야기를 묘사한 그림들이 다수 발견된다. 그런데 특이한 것은 이 당시(pre-Constantine era)의 작품들에는 아직 십자가의 수난이나 부활에 대한 묘사가 나타나지 않는다는 점이다. 초기 기독교인들은 오히려 치유나 위험으로부터의 구조를 모티브로 한 작품들을 많이 만들었다. 이것은 아마도 그들이 처해있던 박해의 상황과 관련이 있을 것이다. 당시의 핍박 상황 하에서 그들의 창작의 주요한 모티브는 틀림없이 희망이었을 것이다(Dillenberger 1987:15, 19; cf. Snyder 1996:461)

초기 기독교회의 회화는 禮典과도 관련이 있었던 것으로 보인다. 일례로, 카타콤의 어떤 그림은 한 聖人の 죽음을 기념하는 기념 예배와 관련된 성찬 예식을 묘사하고 있으며, 듀라-유로포스 교회의 침례조를 장식하고 있는 일련의 회화들은 침례 행렬과 예식과 관련한 것들이다(Cf. Kraeling 1967:196-197).

2.2. 콘스탄틴 제국 시대

제국 시대가 되면서 교회 미술에는 두 가지 큰 변화가 나타났다. 첫째는 그림의 교육적 기능이 크게 강조된 것이다. 유럽 북부가 기독교화 되면서 회화는 새로운 개종자들을 기독교로 동화시키는 교육적 수단으로 중요하게 사용되었다. 5세기 중엽의 교황 레오는 교회 벽면을 따라서 개종자와 신자들을 위한 교육의 수단으로 일련의 그림들을 그려야 한다고 했고, 교황 그레고리는 교회 미술이 문맹자들의 성경이라고 말했다. 이러한 이유로 이 시기의 교회들에는 그리스도 생애의 에피소드들을 묘사한 회화와 조각들이 많이 발견된다. 일례로, 산타 사비나 교회의 문에는 엘리야, 하박국, 다니엘 등을 포함해 구약의 주요한 장면을 그린 작품들이 있다. 또한 여기에는 십자가像(이것이 현존하는 最古의 십자가像이다. 그림2 참조)과 승천, 그리고 계12:12-13에 대한 회화적 묘사인 알파와 오메가와 나란히 있는 그리스도도 나타난다(Dillenberger 1987:23, 34).



그림2: The crucifixion of Christ, tile from main entrance of cypress wood, Basilica of Santa Sabina, Rome, Lazio, Italy, 5th century.

두 번째 변화는 그리스에 대한 묘사가 오르페우스나 선한 목자 이미지에서 우주의 통치자 심판자의 모습으로 바뀐 것이다. 이에 대한 예로서는 Ostia Antica 박물관에 소장되어 있는 그리스도의 흉상을 들 수 있다(그림3). 이 그림은 이후에 나타나는 Christ the Pantocrator(우주의 지배자로서의 그리스도)의 원형(prototype)이다.



그림3 Bust of Christ, end of 4th century, Museo Ostiense in Ostia Antica.

Santa Pudenziana의 천장 모자이크화(그림4) 역시 이 시대의 대표적인 이미지이다. 그리스도는 통치자의 자리를 상징하는 중앙의 보좌 위에 앉아 있고 聖人들에게 둘러싸여있다.



그림4: Christ the Pantocrator, apse mosaic of Santa Pudenziana, 5th century.

그리스도에 대한 이런 묘사의 변화는 당시 교회의 변화된 위상을 반영한다. 박해 받던 교회에서 제국의 교회로 위상의 변화가 일어나면서 위험과 박해로부터의 구원을 상징하던 오르페우스나 선한 목자像이 사라지고 보좌에 앉아서 온 세상을 다스리는 주권자로서의 이미지가 주로 나타나게 된 것이다(Dillenberger 1987:28).

San Vitale 교회의 회화는 보다 예전적이며 성례전적이다. 6세기에 지어진 이 예배당의 모자

이르는 자신을 방문한 세 천사에게 음식을 드리는 아브라함, 이삭을 제단에 바치기 위해 죽이려는 아브라함, 양을 잡아 바치는 아벨과 빵을 들고 서있는 멜기세덱 등 성례전적 함의를 가진 이미지들이 많이 나타나 있다.

이러한 증거들에 따르면, 초기 기독교인들이 미술이나 이미지에 대해서 적대적이었을 것이라고 볼 만한 근거는 없다. 오히려 지금까지 남아 있는 작품들은 그들이 종교적 회화를 당연한 것으로 받아들였다는 것을 보여준다. 초기부터 기독교인들은 그들의 신앙을 심미적으로 표현한 이미지들에 둘러싸여 예배를 드리고 성례를 행했다. 미학과 禮典이 이 시기에도 긴밀하게 결합되어 있었던 것이다.

2.3. 중세

중세기에 들어와서 플라톤-위 디오니시우스의 사상을 이어받은 신학자들은 교부들과 마찬가지로 하나님(의 아름다움)을 보여주는 빛에 대하여 적극적으로 기술했다. 그러나 그럼에도 불구하고 그들의 사상이 초대 교부들의 사상과 완전히 일치하는 것은 아니었다. 교부들은 빛을 메타포로 이해한 반면에 중세 사상가들은 빛 그 자체를 하나님의 현현으로 이해했다. 아리스토텔레스계열의 신학자 아퀴나스도 역시 물리적인 빛과 색을 신적 아름다움의 현현으로 보았다 (Dillenberger 1987:40).

빛을 신적 임재의 실체요 형태로 본 중세의 사상은 고딕양식과 스테인드글라스라는 특징적인 모습으로 나타났다. 기둥으로 지탱하는 아치형 구조물 위에 천장을 엮는 새로운 건축 기술이 개발되면서 벽 대신 기둥과 기둥 사이에 커다란 창문을 내는 것이 가능해졌다. 그래서 스테인드글라스를 통해 다양한 색깔의 빛을 교회 내부에 끌어들이므로써 말 그대로 하나님의 임재가 가득한 천국을 지상에 구현한 것이다.

서방이 하나님의 임재의 상징인 빛을 가득히 머금은 고딕양식으로 특징지어진다면, 동방은 아이콘으로 특징지어질 수 있다. 중세 심미적 신학의 또 하나의 이슈였던 성상에 대한 논쟁은 동방에서 한 세기 이상 대립이 지속된 끝에 이미지에 대한 존경(veneration)을 용인함으로써 매듭지어졌다. 4차 콘스탄티노플 회의(869-870)에서 기록된 거룩한 말씀과 거룩한 이미지는 동등하게 공경되어야(respect) 한다는 결정을 내린 것이다(Cf. Theissen 2005:64-66).

2.4. 종교개혁 시대

심미적 신학의 관점에서 볼 때 종교개혁 시대의 중심 이슈는 성상에 대한 잘못된 숭배와 성상 파괴였다. 이것은 중세 후기의 교회 상황과 관련이 깊다. 중세 후기, 성인들의 중보 사상과 그들이 남긴 유물들의 마술적 힘에 대한 민간의 믿음, 유물들을 이용한 교회의 돈벌이, 공로주의 등이 일반화되면서 개혁자들의 눈에는 이미지나 상징물들이 곧 우상이나 마찬가지로 여겨졌다. 따라서 루터를 비롯한 개혁자들은 이 문제에 대해서 의견을 피력했지만 세부적인 부분에 있어서는 서로 약간의 차이가 있었다.

1) 루터

루터는 초기에는 우상숭배의 위험 때문에 이미지를 반대했다. 그러나 카를슈타트에 의해 촉발된 농민들의 성상파괴 행위 이후 그의 입장을 바꾸었다. 루터는 성상을 두는 것이 공로가 되는 것이 문제이지 성상 자체가 문제가 아니라고 보았다. 이미지를 두어도 되느냐 안되느냐는 그에게 있어서는 아디아포라의 문제였다(Cilliers2012:29; De Gruchy 2001:39; Luther 1959a:259).

루터는 심지어 이미지가 설교와 복음을 가르치는 교육적 도구로 유용하다는 점 때문에 이미지를 긍정적으로 생각했다. 그리스도와 성인들의 이미지가 기억의 용도(예를 들어 수24:26의 증거의 돌과 같은)로만 쓰이고 숭배의 대상이 되지만 않는다면 허용가능하다는 입장이었다.

루터는 성상숭배에 대해서는 물리적인 제거가 답이 아니라고 보았다. 그는 모든 것은 잘못 사용될 수 있고 우상으로 변질될 수 있기 때문에 물리적인 제거나 파괴로는 우상숭배의 위험을 근본적으로 차단할 수 없다고 했다. 만약 그런 식으로 하려면 “우리에게 가장 큰 해가 되는 우리 자신을 죽여야 할 것”이라고 그는 말했다(Luther 1959b:85).

루터는 성상을 불태우고 파괴하는 행동의 이면에서는 그것이 정말로 어떤 영험한 힘을 가지고 있다고 생각하는 우상숭배적 사고가 자리잡고 있다고 보았다. 카를슈타트와의 논쟁에서 루터는 외적으로 존재하는 이미지와 마음에 존재하는 우상을 구분하면서 카를슈타트가 진짜 우상인 마음의 우상(재력, 권력, 공로로서의 선행 등)은 없애지 않으면서 외적인 이미지들만 없앴다고 비판했다.

또한 인간학적인 관점에서 루터는 사람이 무언가를 이해하는 데 있어서는 心象을 떠올리지 않을 수 없다고 말했다.

하나님은 그분이 하신 일이 읽혀지고 들려지기를 원하신다. ... 그러나 나는 그것을 들을 때 내 마음에 그것에 대한 이미지를 떠올리지 않을 수 없다. 내가 의지하든 의지하지 않든 그리스도에 대해 들을 때 내 마음에는 십자가에 매달린 한 남자의 이미지가 떠오른다. ... 만약 내 마음에 그리스도의 이미지를 떠올리는 것이 죄가 아니고 좋은 것이라면 내 눈으로 그분의 이미지를 보는 것이 왜 죄가 되는가?(Luther 1958:99-100)

루터는 상상을 인간됨의 본질적인 부분으로 여겼다. 우리가 형상이 없으시고, 묘사가 불가능한 하나님을 대한다 할지라도 구상적인(imaginative) 접근법을 사용하는 것은 피할 수 없는 일이다. 이런 관점에서 하나님이 자신을 인간에게 계시하실 때 왕, 목자, 아버지, 양, 바위, 독수리, 불, 빛 등의 이미지와 메타포를 사용하신 점을 주목할 필요가 있다.

루터와 멜랑히톤은 그들의 개혁 사상을 그림으로 표현한 크래낙(Lucas Cranach)에 의해 회화적으로 지원을 받았다. 크래낙이 그린 비텐베르크 교회에 있는 제단화(altarpiece)는 참된 교회란 무엇인가라는 질문에 대하여 십자가에 달리신 그리스도에 대한 선포(설교)와 성례의 합당한 시행을 묘사함으로써 개혁자들의 사상을 회화적으로 대변했다(Thiessen 2005:126-127; cf. Pettegree 2002:470-477).

2) 쾰빙글리

쾰빙글리는 성찬에 대한 견해에서뿐만 아니라 이미지에 대해서도 루터와는 반대 축을 형성하는 인물이었다. 그는 (루터가 말했던) 교육의 보조 기구로서의 이미지에 대해서 반대했고 오직 말씀에만 가르쳐야 한다고 주장했다. 쾰빙글리는 성상이 인간의 마음 속에 있는 거짓 신들이 직접적으로 형상화된 것이라고 보았다. 성상이나 이미지는 인간의 타락한 마음이 시각적으로 구현된 것일 뿐이라고 그는 보았다. 쾰빙글리에게는 인간의 마음에 존재하는 거짓 신이나 물리적 이미지나 똑같은 우상이었고 제거되어야 하는 대상이었다(Dillenberger 1987:67-68).

쾰빙글리는예배 공간에 어떤 이미지도 있어서는 안된다고 단언했다. 따라서 그는 1524년 쾰리히뮌스터 내의 이미지와 성상들에 대한 조직적인 파괴를 단행했다.

3) 칼빈

이미지에 대한 칼빈의 입장은 대개 세 가지 단계로 정리된다. 첫째, 그는 기본적으로 성상을 없애야 한다는 입장을 가지고 있다. 둘째, 그럼에도 그는 모든 이미지를 배격하는 것은 아니다. 창조세계의 예술의 심미적 가치에 대해서는 긍정적이다. 셋째, 禮典과 관련하여, 그는 이미지를 허용하지 않는다.

기독교강요에서 그는 그림이 문맹자들의 성경책이라는 그레고리의 주장을 비판한다. 그레고리와는 반대로 그는 사람에게 참된 믿음을 심어줄 수 있는 방편이 말씀에 대한 설교와 성찬의 시행이라고 주장한다. 그는 만약 사제들이 가르침과 예배의 의무를 제대로 수행했다면 이미지는 필요가 없었을 것이라고 말했다(기독교강요 I.xi.5, 7). 칼빈은 설교를 진리 전달의 독보적인 수단으로 여겼다. 그는 시각적인 것들은 말씀만큼 하나님을 잘 설명할 수 없다고 말했고, 그리스도 안의 하나님에 대한 구원 지식은 오직 언어를 통해서만 전달될 수 있다고 보았다. 사람이 창조세계를 보는 것로부터 하나님에 대한 지식을 추론할 수는 있으나 더 고상하고 직접적인 하나님 이해는 말씀을 설교함으로써 얻어진다고 했다. 대체로 칼빈은 이미지가 그 자체로 나쁜 것은 아니나 그것은 진리를 가르침에 있어 아무런 가치가 없다는 입장이었다(I.xi.12).

이처럼 이미지에 대한 그의 기본적 입장이 부정적임에도 불구하고, 칼빈은 창조세계의 아름다움이 하나님의 영광을 보여주는 무대라는 사실을 웅변했다. 그는 하나님을 예술가에 비유하며 작품이 작가를 반영하듯 창조세계가 하나님에 대하여 무언가를 알려주며 보는 이를 창조주에 대한 찬양과 경배로 이끈다고 말했다(Cf. Institutes I.v; Dyrness 2001:53; Wheeler 2003:360).

그러나 예배와 관련해서 칼빈은 시각적인 것들에 대해 여지를 두지 않는 것처럼 보인다. 그는 예배 공간에 이미지를 두는 것에 대해서 부정적이다. 이 문제에 대한 그의 주장은 두 개의 축을 중심으로 전개되고 있다: 하나는 창조주와 피조물 간의 존재적인 차이 혹은 구분이고, 다른 하나는 우상숭배의 원인이 되는 인간의 부패함이다. 칼빈이 말하는 창조주와 피조물 간의 존재론적인 차이는 물질과 하나님이 서로 섞일 수 없음을 의미한다: 하나님과 피조물은 동일시될 수 없고 물리적 수단(physical medium)으로 표현되는 어떠한 이미지도 신적 속성을 대변

할 수 없다. 그런데 부패한 본성을 가진 인간은 종종 이런 물질과 하나님을 혼동하고, 창조주에게 돌려야 할 찬양과 영광을 피조물에게 돌린다. 이런 이유로 칼빈은 다음과 같이 결론을 내린다: 우상숭배의 위험이 있기 때문에 교회에 성상, 이미지를 두는 것은 현명하지도 않고 유용하지도 않다(Wheeler 2003:357; cf. De Gruchy 2001:41-42).

그렇지만 칼빈은 예배 장소가 아닌 세속 사회의 공간에 예술 작품을 놓는 것은 양해했다. 그는 이미지에 대한 절대적인 금지는 이미지에 신적인 힘이 있다고 믿는 것과 같은 사고방식에서 나온 것이라는 루터의 비판과 맥을 같이 하면서 공공 장소에 이미지를 놓는 것에 대해서는 허용적이었다(I.xi.12).

칼빈의 주장에 대해서 세 가지 정도 비판을 해야 할 것 같다. 첫째, 칼빈은 기독교 역사 초기 500여년 동안에는 예배 장소에 이미지를 사용하지 않았다고 말함으로써 초대 교회가 이미지 사용을 반대하는(aniconic) 입장을 가지고 있었다고 말했다(I.xi.13). 그러나 이것은 우리가 앞서 살펴본 바에 따르면 사실이 아니다.

둘째, 칼빈은 이미지의 사용이 성찬과 세례처럼 예수님께서 명시적으로 지시하신 예전 사항(liturgical element)이 아니므로 그것은 불필요하다고 주장했다. 그러나 과연 예배와 관련하여 성경이 모든 세부 요소들을 일일이 지시하고 있다고 보는 것이 타당할까? 초기 기독교회들의 예배가 성경이 지시한 규정에 따라 단일한 형태였고 다양성이 없었다고 보는 것이 적절할까?(Wheeler 2003:362-363)

셋째, 칼빈은 이미지와 우상을 동의어로 취급하고 있다(Park 2007:105; Wheeler 2003:354). 칼빈 역시 어쩔 수 없이 한 시대의 아들이었다는 점을 고려할 때 이것은 이해할 수 있는 사항이다. 왜냐하면 그가 살았던 시대에 이미지는 오늘날 우리 시대의 그것과는 다른 함의를 갖기 때문이다. 당시 이미지, 성상은 초월적 실재에 대해서 무언가를 말해주는 '언어'라기 보다는 그 실재의 '대응적인 具象'으로 여겨졌다. 따라서 칼빈은 우상숭배를 이유로 이미지, 성상에 대해 적대적일 수밖에 없었다.

그러나 오늘날에는 사람들이 숭배하는 우상이 예배당 내에 놓인 어떤 像이기보다는 사회적인 제도나 힘, 가치관인 경우가 더 많다. 그러므로 물론 우리가 십계명의 제2계명을 심각하게 받아들이고 주의는 해야겠지만 이미지와 우상을 반드시 동일시해야 할 이유는 없다. 이미지에 대한 잘못된 숭배의 위험이 있을 수는 있지만, 그런 오용의 위험이 이미지가 가진 좋은 가능성마저 부정하는 기초가 되어서는 안된다. 이미지를 예배 공간에 놓아도 되느냐 안되느냐는 교회가 당면하고 있는 시대와 상황의 빛 아래서 실천적으로 판단할 문제이다. 칼빈의 시대에는 이미지의 위상이 우상과 다를 바 없었기 때문에 예배 공간에서 이미지를 몰아내는 것이 적절하다고 칼빈은 판단한 것이지만, 우리 시대는 다를 수 있다. 이미지 문화 속에 살고 있는 오늘날의 사람들에게는 진리의 전달과 하나님을 향한 예배가 시각 미디어의 활용을 통해 더욱 풍성해질 수 있다(Wheeler 2003:368).

3. 심미학이 왜 신학함에 있어 중요한가

전술한 바와 같이 이미지, 상상, 아름다움, 몸, 육체적 감각과 같은 심미적인 요소들은 개신교

신학에서 오랫동안 무시되어 온 부분이다. 특히나 한국 장로교회 내에서 이런 이슈들은 그동안 더욱 설 자리가 없었다.

그러나 역사적인 고찰에서 본 바와 같이 심미적 요소는 기독교 초기부터 신앙과 예배의 일면으로 존재해왔다. 그리고 종교개혁 시대에 들어와서도 (개혁자에 따라서) 그것의 가치가 인정되었고, 실제 그들의 개혁 사상은 화가들의 심미적 표현을 통해서 얼굴을 얻기도 했다.

이러한 역사적 고찰 후에 이제 필자는 심미적 요소가 우리의 신학작업에 왜 중요한지를 몇 가지 근거를 가지고 논증하고자 한다.

3.1. 우리의 몸됨

기독교는 종종 몸에 대해 경멸적인 태도를 취해왔다. 주요한 기독교 전통들은 육체를 무시하기도 하고 육체를 거의 신앙에 해가 되는 것으로 보기도 했다(Cooey 1994:64; cf. De Gruchy 2001:15-16). 몸은 기독교 역사 대부분의 기간 동안 제대로 된 대접을 받지 못했다.

기독교 역사에서 몸에 대한 신학적 논의는 기독교 논쟁의 와중에서 이루어졌다. 2세기 말에 그리스도의 몸의 부활이 신학적 이슈가 되었다. 가현설과 영지주의에 맞서 초기 기독교회는 부활하신 그리스도의 몸은 실제 물리적인 몸이며, 믿는 자들에게 약속된 몸의 부활 역시 우리의 실제 몸의 부활이라고 주장했다. 그리고 이러한 초기 기독교회의 입장은 信經으로 공식화되었다(사도신경의 몸의 부활(*carnis resurrectionem*, 직역하면, 살의 부활)을 보라)(Kelly 1960:369). 부활 외에도 그리스도의 양성 논쟁도 몸과 관련된 논의였다. 그리스도의 신성과 인성에 대한 오랜 논쟁 끝에, 451년 칼케돈 공의회는 그리스도를 육체를 가진 참 인간인 동시에 참 하나님으로 규정했다.

초기 기독교에서 그리스도의 몸을 이처럼 적극적으로 옹호했음에도 불구하고, 몸은 대체로 기독교 역사에서 경시되어 왔다. 몸은 우리가 지성으로 복종시켜야 하는 장애물이나 혹은 우리가 조종하는 기계나 물체쯤으로 여겨졌다. Sigurdson(2008:25-28)은 이것을 ‘몸의 객체화’라는 말로 정의하고 이러한 몸의 이해에 세 가지 영향이 있었다고 말한다: 첫째, 플라톤 철학의 영향이다. 플라톤 철학은 기독교의 몸에 대한 경시나 육체와의 투쟁 이슈에 많은 영향을 주었다. 초기 기독교는 육체가 영혼의 감옥이라는 플라톤의 사상을 거부했지만, 실제로는 플라톤 철학의 영향을 받아 몸을 구원으로 가는 길의 장애물로 이해했다(Cf. Guthrie 2007:100-101). 둘째, 합리주의 철학의 영향이다. 근대 합리주의는 몸을 생명없는 물체, 기계적이고 물리적인 법칙의 지배를 받는 물질로만 이해했다(Cf. Hauerwas 1998:81). 이러한 이성주의의 영향은 몸의 존재론적 의미를 더욱 약화시켰다. 셋째, 개인주의이다. 개인주의의 결과로 몸은 공동체적이고 실존적인 의미를 잃게 되었다. 초기 기독교에서는 몸됨이란 개인적인 것이 아니라, 공동체적인 것이었다.⁵⁾ 성도 개개인의 몸은 그리스도의 몸인 교회와 긴밀히 연결되어 있는 ‘사회적 몸’으로 이해되었었다. 그러나 개인주의는 이러한 상호육체적이고(intercorporeal)사회적인 몸이해를 개인적인 차원으로 퇴화시켰다.

이러한 영향들의 결과, 기독교에서 구원은 하나님과 영혼 간의 일이 되어버렸다. 몸은 하나님

5) Weiss(1999:5)는 우리의 몸됨을 상호육체적인(intercorporeal) 것으로 설명한다. 이 세상에 인간은 홀로 고립되어 존재하지 않는다. 우리는 다른 인간체와비인간체(자연, 동식물)들과 상호작용을 하며 존재하고 그런 상호작용에 의해서 형성과 재형성의 과정을 반복한다.

과 인간의 관계에서 자리를 잃고 만 것이다.

몸의 객체화는 현상적으로 두 가지 중 하나로 나타난다: 몸에 대한 경시, 아니면 몸에 대한 강박적 집착(몸의 이상화). 몸에 대한 경시 현상은 이미 설명한 바와 같다. 다른 한편의 결과인 몸에 대한 강박적 집착(몸의 이상화)는 현대 문화에서 나타나고 있는 왜곡된 육체론의 또 다른 모습이다. 현대 대중 문화는 젊고 건강하고 비울 좋은 완벽한 몸을 이상시하고 있다. 그런 몸을 갖기 위해 사람들은 과도한 다이어트와 운동을 하며 성형수술을 통해 몸을 造形한다.

완벽한 몸에 대한 이해는 억압적인 미신이다. 완벽한 몸에 대한 집착은 사람들을 자학에 가까운 운동과 성형수술, 섭식 장애, 장애를 가진 사람들에 대한 낙인 찍기로 몰아간다(Biesland 1994:116).

이러한 사고방식 하에서는 모든 육체적인 흠결이나 병약함은 용납할 수 없는 것으로 받아들여진다. 건강이 모든 것을 지배하는 절대 가치가 되고 건강이 모든 것을 판단하는 절대 기준이 된다 - 신체적 건강, 심리적 건강, 관계적 건강, 정서적 건강, 사회적 건강 등등. 건강하고 완벽한 몸에 대한 이 병적 집착 현상은 본회퍼가 말한 '인간 생명의 機械視'(mechanization of [bodily] life)와 맥을 같이 한다(Bonhoeffer 1955:107). 그것은 인간의 몸이나 인격을 능력, 생산성, 유용성이라는 관점에서만 판단하는 것이다.⁶⁾ 본회퍼는 독일 국가사회주의자들이 가졌던 이런 시각이 인간의 몸을 수단으로만 보며 인간의 권리를 위협한다고 비판했다.

몸은 우리 현대 사회에서 많은 관심을 받고 있다. 하지만 그 방향이 언제나 바람직한 쪽을 향하고 있는 것은 아니다. 몸에 대한 이러한 잘못된 이해의 결과들을 생각하면 우리의 몸을 온당하게 대우하는 신학적 접근이 더욱 시급히 요청되는 실정이다.

계몽주의 이후 개신교 신학은 대체로 육체와 육체적 감각들을 백안시해왔다. 그러나 제2차 바티칸 공의회 이후 禮典에 대한 연구와 교류가 활발해지면서 심미적 요소들과 육체적 감각들, 우리의 몸, 창조세계에 대한 새로운 시각이 열리게 되었다(Lukken 1990:8-9; Pamela 2008:115).

우리 인간은 육체가 없는, 영적이기만 한 존재가 아니다. 우리에게 있어 몸은 물리적인 객체, 물체로 경험되는 것이 아니라, 나 자신이다. 하루의 일을 마치고 느껴지는 육체의 피곤은 손의 피곤이거나 머리의 피곤이 아니다. 나의 피곤 곧 쉰 사람의 피곤이다. 또한 병에 걸렸을 때 우리는 몸이 곧 나라는 사실을 절실히 깨닫는다. 병에 걸렸을 때 나는 병든 몸을 가진 영혼이 아니다. 병든 몸이 곧 나다(Hauerwas 1999:29; Sigurdson 2008:34). 그러므로 우리는 몸을 가지고(have) 있는 게 아니라 우리가 곧 몸이다(be)(Cf. Aracil February 2012; Cilliers2012:74).

인간 존재의 일면으로서의 몸은 삼위일체 하나님의 행위의 바탕 위에서 긍정될 수 있다:

첫째, 하나님은 물리적인 실재인 이 세상과 형상을 만드셨다. 몸은 하나님의 창조에 근거해 우리의 신학적 사고 안에서 긍정적 자리를 얻어야 한다(Cottin 2001:304). 둘째, 그리스

6) 이런 관점에서 독일국가사회당(나치스)은 1933년 7월에 유전적 질병이 있는 사람들의 생식을 금지하는 법안을 만들었다. 그들은 유전적 질병이 있다고 추정되는 사람들에 대하여 강제적으로 불임 수술을 실시했다.

도의 성육신은 몸에 대한 우리의 사고를 획기적으로 바꿀만한 사건이다. 하나님은 육체가 되심으로써 육체성 안에서 자신을 계시하셨다. 그는 몸으로 사람들과 만나셨다. 성육신은 하나님이 만드신 물질 세계가 보시기에 좋았다는 성경의 진술을 더욱 확증해준다(Bonhoeffer 2003:214). 셋째, 성령의 내주는 몸에 대한 이해를 더욱 진전시키는 사건이다. “성령의 내주는 하나님의 계시의 육체성을 강조해준다 - 교회는 이에 대한 육체적인 증거이다”(Cilliers2012:73). 성령은 몸으로서의 교회에 거하시고 교회를 통해 일하신다. 그리고 성령은 우리 죽을 몸에 그리스도의 생명이 나타나게 하실 뿐만 아니라 우리의 몸의 부활을 보증하신다. 몸은 성령이 하시는 변화(transformation)의 사역에 있어 장애물이 아니라 그 변화가 이루어지는 영역이다.

몸에 대한 기독교적 관점은 오늘날 소비주의와 상업주의가 선전하는 완벽한 몸 이미지와는 다르다. 몸에 대한 기독교적 이미지는 그리스도께서 우리를 위해 내어주셔서 상하신 그 몸이다(Cilliers2012:75). 그의 몸은 우리를 치료하기 위해서, 온전하게 만들기 위해서 상하고 깨어졌다.

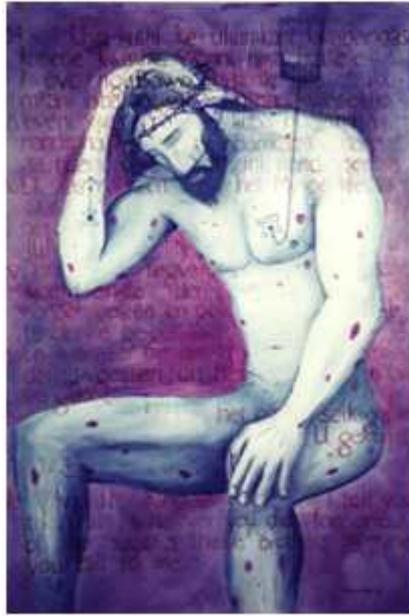
[예수의 몸은] 상처 입기 쉬운- 구부러지고, 베이고, 연약해지고, 마비되고, 감각이 없어지고, 마침내는 죽임을 당했지만 다시 치유되고 평안을 향유할 수 있게 된 모든 몸을 대표한다. 그러한 [상처를 가진] 사람들은 거의 자연의 인력에 이끌리듯이 예수께 매료되어 모여들고 그는 말 그대로 그들에 의해 둘러싸인다: 그들은 자신들과 같은 사람들(상한 사람들)을 그에게로 데리고 왔다. 그리고 그는 그들을 치료했다. 분명 이것은 비슷한 부류의 사람들이 모이는 것과 같은 이치다. 왜냐하면 결국에는 예수가 이들 중 하나가 되기 때문이다. 육신이 되신 그가 십자가에 달린 연약한 (그러나 또한 부활하고 변화한) 몸이 되심으로써 상한 자의 가장 극명한 사례가 되셨다(Caputo 2006:131).

Eiesland는 예수 그리스도를 ‘장애를 가진 하나님’으로 재해석한다: 예수께서 제자들에게 못 자국 난 손과 창에 찢린 옆구리를 보여주실 때,

그분은 장애를 가진 하나님으로 나타나셨다. 부활하신 구주 예수는 겁먹은 제자들로 하여금 그 장애의 표시를 보게 하심으로써 그들이 하나님과 연결되어 있다는 것, 그들의 구원을 알게 하셨다. 그렇게 하심으로써 이 장애인 하나님은 새로운 인간됨에 대해서 계시하셨다. 장애인 하나님은 하늘로부터 오신 분일 뿐만 아니라 새로운 인간성에 대한 계시자이다. 그분은 장애가 - 신체적인것이든 영적인 것이든- 진정한인간임과 모순되지 않고 양립한다는 것을 보여주셨다 (Eiesland 1994:100).

이와 비슷한 맥락에서 Ackermann(2001:32-33)은 성적으로 학대 당한 사람들의 몸 그리고 HIV/AIDS를 가진 사람들의 몸을 십자가에 못 박히고 상한 (그리고 부활한) 그리스도의 몸과 결부시켰다. 그는 상했다가 치유되신 그리스도의 임재 그리고 그분과의 연합이 우리를 치유의 희망으로 이끈다고 말한다.

미국의 화가이자 그 자신이 AIDS 환자였던Maxwell Lawton은 Ackermann의 이러한 주장을 화폭에 그대로 옮겨놓은 듯한그림 Man of Sorrows: Christ with AIDS(그림5)라는 작품을 남겼다. 이 그림은 많은 사람들로부터 신성모독이라는 비난도 받았지만, 다른 한편으로는 십자가가 예수께서 인간의 죄와 그로 인한 결과를 대신 담당하신 것이라는 사실을 생각할 때 이것은 현대적으로 재해석된 십자가상으로 평가되기도 한다.



(그림5)

예전적 측면에서, 깨어진 몸 이미지는 성찬찬으로 표현되는 그리스도의 몸을 우리에게 상기시킨다. 성찬에서 빵을 쪼개는(찢는) 행동은 십자가에서 깨어진(찢긴) 그리스도의 몸을 상징할 뿐만 아니라 모든 깨어진(상한) 사람들을 아우르는 의미가 있다. Moloney는 이와 관련하여 성찬이 자격을 갖춘 완전한 사람들에게만 허용될 게 아니라 불완전한 죄인들과 깨어진 사람들에게도 열려있어야 한다고 말한다. 그는 이렇게 질문한다: 성찬이 도덕적으로 거룩한 사람들을 위해 행하는 예식인가? 기독교회가 죄인들, 상한 자들을 성찬 테이블에서 배제하는 것이 옳은가? 그는 성찬과 관련된 성경의 구절들을 연구한 결과, 그 구절들에 나타나는 한 가지 공통된 모습이 있다는 것을 발견했다. 그것은 상한 자들과 식탁에 함께 앉아계신 예수 그리스도이다. 따라서 그는 이렇게 결론을 내린다: 성찬은 죄인들에게 불허되어서는 안된다. 왜냐하면 “예수께서 실패하고 상한 제자들과 함께 드셨을 뿐만 아니라 모든 시대 모든 곳의 실패하고 상한 교회, 우리들과 함께 계시기 때문이다”(Moloney 1990:137).⁷⁾

3.2. 하나님의 형상의 발현으로서의 예술적 창조 행위

인간이 하나님을 닮은 형상의 일면은 창조성이다. 인간은 창조적인 행위를 함으로써 하나님의 창조성을 반영한다. 인간은 다른 어떤 피조물도 갖지 못한 상상력과 기술을 하나님께로부터 부여 받았고 이것으로 예술을 만들어낸다.

예술적 창조 행위는 자아의 구속으로부터 해방되는 경험이다. 이 초월적 경험이 인간이 하나님의 형상으로 지음 받았다는 것을 보여준다. 인간은 예술과 기술을 가지고 ‘이차적인 세계’를 창조한다. 즉 그것은 인간이 창조자(creator)임을 의미한다(Horne 1995:84).

7) 죄인들과 상한자들에게 성찬이 허락되어야 한다는 Moloney의 주장은 무질서에 대한 옹호는 아니다. 성찬에 임하는 자들에게 정결을 요구하는 본문들(예를 들어, 고전11:20-29)에 대해서 그는 고의적으로, 공공연하게 공동체의 연합(communion)을 해치는 자는 성찬(Communion) 의식에 참여할 여지가 없다고 주석한다. 그러나 그럼에도 불구하고 그는 다시 한 번 성찬은 실패하는 공동체에게 주신 주님의 은사임을 기억해야 한다고 강조한다.

예술적 창조와 관련하여 성령은 영감의 주체이다. 하나님의 일반 은총의 관점에서 볼 때, 성령은 창조세계를 돌보시고 보존하심으로써 이 세상이 하나님의 아름다움에 동참하도록 하신다. 성령은 하나님의 아름다움과 영광을 영감, 감동이라는 신적 활동을 통해 이 세상에 나타내신다(Sherry 1992:2).

하나님의 아름다움을 창조세계에 전달하시는 성령은 예술적 창조 행위에서도 예술가들의 영혼에 영감을 불어넣으심으로써 활동하신다. 따라서 예술 작품들은 신적 眞, 善, 美의 광휘를 표현하는 하나의 형태가 될 수 있다.

예술가들에 대한 성령의 감화에 근거하여 또 하나 생각해볼 만한 점은 예술의 종말론적 함의이다. 성령의 역사의 지향점이 종말이라는 것을 감안할 때 모든 진정한 예술도 종말론적 성격을 갖는다고 볼 수 있다. 성령의 흔적을 지니는 예술은 모든 것이 새롭게 되는 그 변화를 고대한다(Dyrness 2001:94). 심지어 비기독교 예술작품(비기독교인인 예술가가 만든 작품, 혹은 비기독교적인 주제를 담은 작품)도 신이 부재한, 악하고 부조리한 현실을 지적하는 방식으로 신이 존재해야 함을 드러낸다. 그러한 작품은 작가가 현재의 모습과 기대하는 것 사이의 괴리에서 느껴지는 고통과 염려를 표현한다. 다시 말해 그것은 부정의 방법을 통해 궁극적인 것을 구하는 것이다(Horne 1995:91; cf. Dyrness 2001:101-102).

3.3. 그림책으로서의 성경

성경의 줄거리 전체는 이미지로 가득 차 있다. 하나님께서 이 세상과 인간에게 하시는 일이 아름다운 것이라면 성경의 이야기는 하나님의 (役事의) 아름다움을 보여주는 기록이다.

창조는 아름다움에 대한 신학적 논의의 출발점을 제공해주는 사건이다. 세상을 창조하시면서 하나님은 매일 '보시기에 좋았다'고 논평하셨다. 이 말은 아마도 창조된 세계가 시각적으로도 아름다울 뿐 아니라 하나님의 정하신 질서와 목적 하에 있었다는 의미일 것이다. 따라서 Mitchell(2005:349)은 말한다: "시각이 주 감각이었다. 왜냐하면 하나님께서 자신의 창조물을 보시고 그것이 좋음을 느끼셨기 때문이다."

그러나 창조세계의 아름다움(또는 선함)이 불변의 고정된 특징은 아니다. 하나님의 뜻에 반하는 무언가가 그 아름다움을 망치는 일이 생길 수 있고 실제로 그렇게 되었다. 아름다움은 이렇게 훼손되기 쉬운 특질이다. 그것은 우리를 창조주를 찬양하는 자리로 이끌기도 하지만, 피조물로 하여금 창조주와 분리되어 독립적으로 살아가도록 유혹하기도 한다(아담과 하와가 생명나무 열매의 아름다움에 이끌려 범죄했던 것을 생각해보라.)

출애굽에서는 하나님의 구원이 보다 풍부한 이미지로 나타난다. 하나님은 자신의 능력과 임재를 불기둥, 구름기둥으로 나타내셨다. 모세를 산에서 만나실 때는 구름과 연기, 천둥과 번개, 지진 현상이 있었다. 하나님의 힘과 거룩이 시각적인 효과와 거대한 자연현상으로 드러난 것이다.

성막(또는 성전)도 구약의 심미성을 보여주는 예이다. 성막을 만드는 일을 위해 하나님의 영이 브살렐과 오홀리압에게 공교한 기술과 예술적 재능을 부여하셨다. 그들은 오늘날 예술가라고 불리는 사람들이 하는 일을 함으로써 시각적인 예배(장소, 도구)를 준비하였다. 그리고 그렇게 지어진 성막에는 하나님의 영광이 시각적으로 임했다.

선지자들의 예언에는 종종 주의 날의 아름다움에 대한 묘사가 등장한다. 현재 美에 대한 우리의 경험(眞과 善에 대한 경험 역시 마찬가지이지만)은 죄의 영향을 받아 왜곡되어 있다. 미는 종종 심미주의(우상화된 미)로 흐르거나 아니면 육욕적인 嗜好로 저하되어 나타난다. 그러나 미는 장차 그런 欠들이 없는 모습으로 나타나고 경험될 것이다. 주의 날에 하나님의 백성의 아름다움은 완전한 경지에 도달한다. 그 날에 이스라엘은 “주의 손에 들린 아름다운 면류관”(사62:3)이 될 것이다. 선지자들의 예언에서 미는 종말론적인 차원을 담고 있다.

신약에 들어와서 이 아름다움의 이미지는 예수 그리스도의 오심과 사역에서 더욱 고조되어 나타난다. 예수님의 사역은 이미지와 상징으로 가득하다. 예수님은 종종 비유와 이야기 같은 상상력이 담긴(상상력을 자극하는) 언어를 사용하셨다. 그분은 하나님의 나라에 대해서 객관적이고 분석적인 설명을 내놓는 대신 그것이 무엇과 ‘같은가’를 보여주는 비유를 말씀하셨다.

게다가 십자가는 그가 한 모든 일들 중에서 가장 상징적인 사역이다. 인간의 잔인성의 상징이었던 십자가는 그에게 와서 인간의 추악함과 동시에 하나님의 구원의 아름다움을 나타내는 상징이 되었다. 그런 이유로 십자가는 역사상 많은 예술가들에게 영감을 주는 소재였고 또한 위대한 작품들의 주제였다.

성경의 이미지의 대미는 재림 사건이다. 계시록에 나오는 수많은 생생한 이미지들과 노래들은 하나님의 능력과 임재의 기이함을 묘사한다. 악한 세력과의 마지막 투쟁, 성도들의 최후 승리, 하나님의 영원한 통치, 그 나라의 광휘가 그 책에 이미지 가득한 모습으로 표현되어 있다.

이처럼 성경에는 이미지가 풍부하다. 그것은 일련의 말로만 꿰어진 책이 아니다. 성경을 관통하는 중심 사건들과 주제들에는 이미지가 새겨져 있다. 다양한 이미지들이 하나님이 누구이시며 그분이 무엇을 하셨는지를 보여주는 데 있어 중요한 역할을 한다. 따라서 이미지는 성경의 전통에서 벗어나는 것이 아니다. 말씀이 언어와 비언어(성육신)로 나타나신 것에서 알 수 있듯이 이미지는 세상을 향한 하나님의 전체 계시에 통합되어 있다.

나가는 말

지금까지 제시한 역사적이고 신학적 근거들을 바탕으로 필자는 미술, 이미지, 상징 등 심미적인 것들이 설교가 우세한 우리의 전통과 대립하는 것으로 받아들여져서는 안된다고 주장한다. 분명 한국 장로교가 설교에 의해서 지금까지 자라온 것과 설교가 교회에 지대한 공헌을 해온 것, 그리고 설교가 절대 우리가 버리거나 소홀히 할 수 없는 은혜의 수단인 것은 사실이다. 그러나 그것과 함께 이제까지 우리가 간과해왔던 영역인 심미적 요소들을 우리의 신학 작업에 포함시키고 우리의 예배에 의미 있게 사용한다면 신자들의 하나님에 대한 이해와 경험이 더욱 풍성해지리라 믿는다. 이미지는 그저 언어를 돕는 장식이나 부속물이 아니라 다른 형태를 가진, 다른 방식으로 작동하는 또 하나의 언어이다. 따라서 이미지와 말을 통합적으로 구사하는 예배를 만든다면 그런 예배에서 얻는 하나님(의 진리와 선하심과 아름다움의) 경험 역시 통합적이고 전인적인 것이 될 것이다.

Bibliography

- Ackermann, D 2001. *Tamar's cry: Re-reading an ancient text in the midst of an HIV/AIDS pandemic*. Stellenbosch: Matieland.
- Adajian, T 23 October 2007. *The definition of art*. [Online]. Available: <http://plato.stanford.edu/entries/art-definition/> [8 May (2012)]
- Aracil, L C February 2012. *Art, incarnation and the human body*. [Online]. Available: <http://www.transpositions.co.uk/2012/02/art-incarnation-and-the-human-body/> [11 June (2012)]
- Bonhoeffer, D 1955. *Ethics*. London: SCM Press.
- Bonhoeffer, D 2003. *Discipleship*. Translated by Green, B & Krauss, R. Minneapolis: Fortress Press.
- Brown, F B 1989. *Religious aesthetics: A theological study of making and meaning*. Princeton: Princeton University Press.
- Calvin, J 2002. *The institutes of the Christian religion*. Translated by Beveridge, H. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library.
- Caputo, J D 1993. *Against ethics: Contributions to a poetics of obligation with constant reference to deconstruction*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Cilliers, J H 2009. Fides quaerens corporalitatem: Perspectives on liturgical embodiment. *Verbum et Ecclesia*, 30(1):50-64.
- Cilliers, J H 2012. *Dancing with deity: Re-imagining the beauty of worship*. Wellington: Bible Media.
- Cooley, P M 1994. *Religious imagination and the body: A feminist analysis*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Cottin, J 2001. *Das Wort Gottes im Bild: Eine Herausforderung für die protestantische Theologie*. Translated by Mühlenberg, M. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- De Gruchy, J W 2001. *Christianity, art and transformation: Theological aesthetics in the struggle for justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillenberger, J 1987. *A theology of artistic sensibilities: The visual arts and the church*. London: SCM Press Ltd.
- Dyrness, W A 2001. *Visual faith: Art, theology, and worship in dialogue*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Eiesland, N L 1994. *The disabled God: Toward a liberatory theology of disability*. Nashville: Abingdon Press.
- Farley, E 2001. *Faith and beauty: A theological aesthetic*. Aldershot / Burlington: Ashgate.

- Finney, P C 1994. *The invisible God: The earliest Christians on art*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Guthrie, S R 2007. Temples of the Spirit: Worship as embodied performance. In Hart, T A& Guthrie, S R (eds). *Faithful performances: Enacting Christian tradition*. Aldershot / Burlington: Ashgate, 91-107.
- Hauerwas, S 1998. *Sanctify them in the truth: Holiness exemplified*. Edinburgh: T&T Clark.
- Hauerwas, S 1999. The sanctified body: Why perfection does not require a "self". In Powell, S M & Lodahl M E (eds). *Embodied holiness: Toward a corporate theology of spiritual growth*. Downers Grove: InterVarsity Press, 19-38.
- Horne, B L 1995. Art: A Trinitarian imperative? In Schwobel, C (ed). *Trinitarian theology today: Essays on divine being and act*. Edinburgh: T&T Clark, 80-91.
- Hovda, R W 1996. Not on bread alone shall we live. In Meeks, B G (ed). *The landscape of praise: Readings in liturgical renewal*. Valley Forge: Trinity Press International, 87-93.
- Jang, Y September 2006. *재에서불꽃으로*. [Online]. Available: http://www.duranno.com/moksin/detail.asp?CTS_YER=2006&CTS_MON=9&CTS_ID=57450&CTS_CTG_COD=9 [28 June (2010)]
- Jensen, R M 2004. *The substance of things seen: Art, faith, and the Christian community*. Grand Rapids / Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Joo, S September 2006. *고전적가치를지닌믿음의예배를꿈꾸며*. [Online]. Available: http://www.duranno.com/moksin/detail.asp?CTS_YER=2006&CTS_MON=9&CTS_ID=57452&CTS_CTG_COD=9 [28 June (2010)]
- Kelly, J N D 1960. *Early Christian creeds*. 2nd ed. London: Longmans.
- Kim, E 28 March 2005. *전통적교회와현대적예배 - 현대화하지않는교회는세속화된다*. [Online]. Available: <http://www.kidok.com/news/articleView.html?idxno=34936> [8 May (2010)]
- Kim, S 16 January 2003. *균형적상보관계로서의말씀과성찬*. [Online]. Available: http://www.wpa.or.kr/academy_bbs/view.asp [8 April (2010)]
- Kim, S 2001. 한국교회를위한예배신학적재고와방향. *일립논총*, 7:279-319.
- Kim, W 30 September 2005. *예배회복과부흥을꿈꾸면서*. [Online]. Available: http://www.wpa.or.kr/academy_bbs/view.asp [8 April (2010)]
- Kraeling, C H 1967. *The Christian building*. New Haven: Dura-Europos Publications.
- Lee, S 14 July 2004. *예배의영성, 예전을회복하자*. [Online]. Available: <http://www.amennews.com/news/articleView.html?idxno=4959> [8 May (2010)]

- Lukken, G 1990. *Liturgie en zintuiglijkheid: Over de betekenis van lichamelijkheid in de liturgie*. Hilversum: GooienSticht.
- Luther, M 1958. *Luther's works Vol. 40: Church and ministry II*. Lehmann, H T, Pelikan, J J & Oswald, H C (eds). Philadelphia: Fortress Press.
- Luther, M 1959a. *Luther's works Vol. 36: Word and Sacrament II*. Lehmann, H T, Pelikan, J J & Oswald, H C (eds). Philadelphia: Fortress Press.
- Luther, M 1959b. *Luther's works Vol. 51: Sermons I*. Lehmann, H T, Pelikan, J J & Oswald, H C (eds). Philadelphia: Fortress Press.
- Mitchell, W J T 2005. *What do pictures want?: The lives and loves of images*. Chicago: Chicago University Press.
- Moloney, F J 1990. *A body broken for a broken people: Eucharist in the New Testament*. Melbourne: Collins Dove.
- Pamela, E J J 2008. Theology of the liturgy. In Lamb, M & Levering, M (eds). *Vatican II: Renewal within tradition*. Oxford / New York: Oxford University Press, 101-128.
- Park, G 2007. 기독교이미지신학의역사적고찰I. *신학지남*, 74(1):77-108.
- Park, S 2003. 루터교예배에있어서상징이해의중요성. *신학과신앙*, 14:47-81.
- Pettegree, A 2002. Art. In Pettegree, A (ed). *The Reformation world*. London / New York: Routledge, 461-490.
- Sherry, P 1992. *Spirit and beauty: An introduction to theological aesthetics*. Oxford: Clarendon Press.
- Sigurdson, O 2008. How to speak of the body: Embodiment between phenomenology and theology. *StudiaTheologica*, 62(1):25-43.
- Snyder, G F 1996. Early Christian art. In Freedman, D N (ed). *The Anchor Bible Dictionary Vol. 1*. New York: Doubleday.
- Thiessen, G E 2005. *Theological aesthetics: A reader*. Grand Rapids / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Thompson, H O 1996. Dura-Europos. In Freedman, D N (ed). *The Anchor Bible Dictionary Vol. 2*. New York: Doubleday.
- Weiss, G 1999. *Body images: Embodiment asintercorporeality*. New York / London: Routledge.
- Wheeler, G 2003. Revisiting the question of the use of visual art, imagery, and symbol in Reformed places of worship. In Vischer, L (ed). *Christian worship in Reformed churches past and present*. Grand Rapids: Eerdmans, 348-370.
- White, J F 1981. *Introduction to Christian worship*. Nashville: Abingdon.

한국교회 공동체의 설교의 흐름에 관한 연구

지창현 (두레교회 부목사)

1. 들어가기

현대사회는 극단적 개인주의와 맘모니즘의 강력한 영향 아래 있다. 이 개인주의는 인간이 맺어야 할 인격적 관계를 피상적 관계로 만든다. 개인주의는 오직 자기 자신의 유익과 만족에만 진중하게 만든다. 또한 맘모니즘은 자본주의가 현대사회가 취할 수 있는 가장 이상적인 경제체제라고 인식하게 만들었다. 맘모니즘은 세상의 모든 가치를 자본, 돈이라는 관점으로 이해했고, 이 결과로 적자생존, 우성열패, 양육강식을 합리화시켰다. 맘모니즘 아래의 자본주의의 가속화는 신자유주의¹⁾를 태동시켰다.

문제는 이러한 개인주의와 맘모니즘이 한국교회 안에 유입되어 교회의 본질과 정체성, 방향성을 상실하게 하고 있다는 것이다. 교회 안에 유입된 개인주의는 성도의 교제를 피상적 관계로 만들었다. ‘한 몸’이라는 교회의 정체성은 점차 사라지고 있다. 개인주의는 혼자 신앙생활해도 된다는 비성경적 생각을 허용했고 신앙의 사유화를 양산했다. 또한 맘모니즘이 교회 안에서 교회의 성장주의를 가속화시켰다. 성장주의에 내몰린 교회는 표면적으로는 큰 부흥을 이룬 것처럼 보이나, 영적으로는 커다란 위기를 맞게 되었다.²⁾

그렇다면 교회가 당면한 문제를 회복하고, 새로운 전환점을 맞이할 수 있는 방법은 무엇인가? 가장 중요한 것은 설교의 회복이다. 김남준은 “하나님의 말씀은 교회를 세워가고 세상에 복음으로 말미암아 변화를 가져오는 유일한 하나님의 방편이며, 설교 사역은 이 일을 위한 가장 영광스러운 섬김이다.”³⁾라고 하면서 설교의 중요성을 피력했다.

설교가 교회를 세우는 기능을 감당하기 위해서는 현재 한국교회 설교의 흐름을 진단해야 한다. 한국교회의 설교의 흐름을 정확히 진단할 때에 성경적 설교의 방향성이 제시될 수 있기 때문이다. 이러한 관점에서 본 논문은 한국교회 설교의 흐름을 분석할 것이다.

2. 한국교회 공동체 설교의 흐름

가. 개인주의 설교

개혁주의 교회론에 의하면 ‘교회는 하나님 나라 백성이며, 그리스도의 몸이며, 성령의 전’이다. 교회는 하나님, 그리스도, 성령의 연합체이며, 그리스도의 몸으로 이루어진 성도간의 연합체이다. 하지만 현대사회의 개인주의는 교회의 본질인 하나됨과 연합을 파괴한다. 현대의 개인주의는 잡초 풀밭의 뜻인 ‘리좀’(rhizome)이라는 메타포로 대변된다. ‘리좀’(rhizome)은

1) 신자유주의란 1940년대 프리드리히 폰 하이에크(Friedrich A. von Hayek)에 시작하여 밀턴 프리드먼(Milton Friedman)을 비롯한 시키고 학파로 계승되어 1970년대 세계경제의 위기 속에서 기존의 케인즈의 경제학을 밀어내고 부상한 경제학적 조류를 의미한다. 김향섭, “신자유주의적 도전과 종교의 자리,” 『교회성장』 (2003년 9월): 40.

2) 김남준, 『교회의 갱신과 설교의 회복』 (서울: 솔로몬, 1993), 38.

3) 김남준, 『교회의 갱신과 설교의 회복』, 41.

‘잡초 폭발’의 의미로 저마다 각기 뿌리를 가진 여러 풀로 이루어져 있는데, 이는 각기 자기의 방향으로 자라는 것을 상징한다. 네이단 미첼은 ‘리좀’이라는 메타포가 현대교회의 현상을 그대로 보여주는 모양새라고 말한다.⁴⁾ 이 ‘리좀’의 현상, 즉 개인주의는 교회가 ‘한 몸’이라는 메타포, 즉 교회의 하나됨, 연합을 상실하게 만든 것이다.

하지만 설교자들은 개인주의가 교회 공동체와 연합을 파괴함에도 불구하고 이러한 교회적 현상을 인식하지 못하고, 개인주의에 함몰되어 교회 공동체가 개인주의화 되는 것을 방관하고 있다. 개인의 신앙에만 집중하는 개인주의 설교는 성도간의 관계를 피상적 관계로 만들며, 교회가 ‘한 몸’이라는 정체성을 강조하지 않는다. 이에 본 단락에서는 개인주의의 역사와 출현, 그리고 개인주의와 기독교의 관계 그리고 개인주의와 설교라는 측면을 살펴볼 것이다.

1) 개인주의의 역사와 출현

현대 사회는 집단보다는 개인이 중시된다. ‘우리’라는 집단에 매몰되기보다는 자신을 찾고 느끼려는 경향이 강해진다.⁵⁾ 19세기 이후 강력한 힘을 발휘하는 개인주의는 사실상 19세기에 형성된 개념이나 철학적 사조가 아니다. 개인주의의 기원은 그리스 철학자 데모크리토스의 원자론까지 거슬러 올라간다. 그는 원자들이 모여 우주를 형성하는 것처럼, 개인이 모여 사회를 구성한다고 말했다. 이후 소피스트에 의해서 발전되었는데 소피스트들의 상대주의는 개개인이 서로 다른 관점을 가질 수 있는 정당성을 부여했다. 개인주의는 쾌락주의자들에 의해서 강화, 발전되었다. 쾌락주의자들은 인간 스스로 자기가 추구할 수 있는 최고의 쾌락을 추구하라고 하였다. 하지만 이런 개인주의는 유럽 중세사회에서는 찾아보기 어려웠다. 유럽 중세사회는 인간 개개인의 인격과 가치를 로마 가톨릭과 왕권 안에 귀속시켰기 때문이다.

가) 이성으로 무장된 개인주의의 탄생

개인주의는 르네상스 이후 다시금 고개를 들기 시작하였다. 에른스트 카시러(Ernst Cassirer)는 근대 인간학이 르네상스 시대에 이루어졌음에 주목했다.⁶⁾ 근대 인간학은 로마 가톨릭과 왕권에 귀속되었던 개인의 인격과 가치를 해방시키는 결정적인 역할을 했다. 이렇게 해방된 개인주의는 르네상스, 즉 인문주의 운동 이후 급속도로 발전하는데 이는 ‘근대 주체의 탄생’을 만들어냈다.⁷⁾ 이 ‘근대 주체의 탄생’은 인간이 가지고 있는 주체적 판단을 누구도 간섭할 수 없다는 의식의 전환에서 태동하였다. 여기서 ‘자기중심적 자아’가 드러난다. 이 ‘자기중심적 자아’는 바로 자기 안에서 자기중심과 자기 일치성, 결속, 정체성을 발견한다. 이는 ‘자기중심 성향의 자아’라고 할 수 있다.⁸⁾ ‘자기중심적 자아’는 주체적 판단의 핵심이다. 이러한 주체적 판단은 근대 철학자 데카르트에 의해 강화되었다. 데카르트는 이성이 진리를 드러내는 도구가 된다고 믿었다.⁹⁾ 이 주체적 판단의 핵심, 즉 자기중심 성향의 자아의 강화로 인한 결

4) Eddie Gibbs, *Church Next: Quantum Changes in Christian Ministry* (Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 2001); 임신희 역, 『넥스트 처치』 (서울: 교회성장연구소, 2003), 38.

5) 정재영, 『한국교회 10년의 미래』 (서울: SFC, 2012), 148.

6) J. Richard Middleton, Brian Walsh, *Truth is stranger than it used to be : biblical faith in a postmodern age* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995); 김기현 신광은 역, 『포스트모던시대의 기독교 세계관』 (서울: 살림, 2007), 92.

7) 신광은, 『메가 처치를 넘어서』 (서울: 포이에마, 2015), 187~189.

8) Middleton, 『포스트모던시대의 기독교 세계관』, 95.

9) John F. MacArthur, *The Truth War: Fighting for Certainty in an Age of Deception* (Nashville:

과물이 바로 개인주의이다.

‘자기중심적 자아’로 무장된 ‘개인주의’는 계몽주의를 거치면서 더욱 강화되었다. 계몽주의는 교권주의에 강력하게 대항하였다. 교권주의는 성경의 진리, 즉 계시를 이성과 대비시키거나, 성경의 진리와 계시를 이성보다 우월한 것으로 여기면서, 이성을 속박시켜 놓았는데, 계몽주의가 ‘주체적 자아’를 해방시킨 것이다. 즉 계몽주의는 교권주의에 속박된 ‘주체적 자아’를 해방시켜 성경의 진리와 계시 위에 올려놓았다. 계몽주의자들은 성경의 진리와 계시, 가르침을 ‘주체적 자아’인 이성에게 자리를 양보해야 한다고 결정하였다.¹⁰⁾ 주체적 자아의 근간인 ‘이성’의 강력한 힘은 궁극적으로 진리나 가치판단을 ‘개인’에게 양도시켰다. 주체적 자아는 합리적인 이성으로 사물과 진리를 판단하였으며, 이성은 절대적인 힘을 가진 도구가 되었다. 이러한 이성의 발전은 이성과 계시를 더욱 만날 수 없는 지경으로 몰아갔다. 결론적으로 중세시대에서 교회의 전통과 신학 안에 귀속된 인식의 주체였던 ‘개인’은 종교개혁과 계몽주의를 지나면서 자기 주체성을 가진 ‘개인’으로 사회와 문화와 삶의 전반에 걸쳐 중심과 기준이 되었다. 이러한 이성이라는 주체성을 가진 ‘개인’은 현대사회의 경제, 정치, 문화, 예술, 모든 분야에 가장 강력한 힘으로 자리매김 하고 있으며, 이 ‘개인’은 종교적 영역까지 강력한 힘을 발휘하고 있다.

나) 직관으로 무장된 개인주의

주체적 자아의 근간인 ‘이성’도 한계가 있음을 인지하게 된다. 이성으로도 가치와 신앙과 개념을 이해할 수 없는 영역이 있음을 알게 되었기 때문이다. 이러한 변화는 철학적, 신학적 흐름 속에서 계시도 이성도 ‘진리의 중재자’로 받아들여지지 않게 되었다. 이 때 직관(intuition)이 등장한다. 직관이란 “진리에 대한 즉각적이며, 본능적인 지각으로 사유의 과정 없이 직접적으로 이해하는 것이다.”¹¹⁾ 하지만 직관도 이성과 다르게 작용하지만 결과는 동일하다. 이성은 논리나 지적 작업을 통해서 개인 스스로 판단하는 형태라고 볼 수 있으며, 직관은 논리나 지적 작업 없이 개인의 본능적인 지각에 의해서 스스로 판단하는 형태라고 볼 수 있다. 이성이나 직관이 작동하는 원리는 다르게 보이나 개인이 주체가 되어서 판단하고, 평가하고, 행동하는 형태는 동일하다.

다) 포스트모던시대의 개인주의

이성과 직관으로 무장된 ‘주체적 자아’는 포스트모던 세계에서 파괴되기 시작했다. ‘주체적 자아’¹²⁾의 해체는 급속도로 진행되었으며, 결과적으로 인간성에 대한 모든 믿음도 흔들리게 되었다. 아울러 그런 믿음이 지탱해주던 모든 행위들까지 의심하게 되었다.¹³⁾ 이것이 주체적 자아, 즉 근대적 자아의 붕괴현상이다. 포스트모던 사상은 근대의 자기 구성적이고 자기중심적인 자아가 하나의 구성물임을 알게 된 것이다. 자아가 자율적이며, 자기 의존적인 개인이라는 인간학이 허구임을 깨닫게 된 것이다. 포스트모던 시대에서 자아는 모던시대의 자아의

Thomas Nelson, 2007); 신성욱 역, 『진리 전쟁』 (서울: 생명의 말씀사, 2007), 35.

10) Michael Scott Horton, *Made in America: the shaping of modern American evangelicalism* (Grand Rapids, Baker Pub Group, 1991); 김제영 역, 『미국계 복음주의를 경계하라』 (서울: 나침반, 1996), 197.

11) Horton, 『미국계 복음주의를 경계하라』, 19.

12) 주체적 자아를 리처드 미들턴은 ‘자율적 자아’라고 표현하였다.

13) Middleton, 『포스트모던시대의 기독교 세계관』, 92.

정체성의 붕괴를 실제적으로 경험한다. 이에 포스트모던 시대의 자아는 인간의 정체성을 규명해줄 수 없으며, 주체적 자아, 자율적 자아가 더 이상 믿을 수 없는 허구라는 사실을 인식하게 되었다. 이러한 인식의 전환은 심각한 목시론적 회의에 빠져들게 만들었다.¹⁴⁾

하지만 이성으로 무장된 개인주의와 직관으로 무장된 개인주의, 포스트모던 시대의 개인주의는 서로 다른 측면이 존재하지만, 이 세 개의 개인주의를 하나로 묶는 끈이 있다. 이것이 바로 자아관(自我觀)이다.¹⁵⁾ 이 자아관이 오늘날의 현대인들에게 “당신의 것을 강조할 수 없고, 강요할 수 없으며, 당신도 옳고 나도 옳다”라는 상대주의적 개인주의와 극단적 개인주의로 발전되었다.

2) 개인주의와 기독교

현대사회의 개인주의는 계몽주의의 결과물로 만들어진 개인주의와 현대화가 만들어낸 개인주의가 절묘하게 결합되었다. 계몽주의는 가치 판단의 기준과 결정권을 개인이라는 자아에 두었으며, 현대화는 세상과 단절하는 개인주의를 양산했다. 이 개인주의는 자아에 대한 과도한 집착을 가져왔다. 자아에 대한 집착은 미국에서 판매되는 도서에서 확인된다. 미국에서 판매되는 종교서적의 31%가 개인의 영감을 주는 도서이며, 15%이상이 뉴 에이지 시각에서 동일 주제를 다루는 도서이다.¹⁶⁾

종교개혁 이후의 개인주의는 하나님을 직접 대면하며, 신앙의 결정과 신앙의 헌신을 자아 스스로 할 수 있는 긍정적인 측면을 만들었다. 하지만 개인주의 형성의 세 가지 역사적 흐름 즉 ‘종교개혁 이후의 개인주의, 계몽주의 이후의 개인주의, 현대시대 개인주의’ 본 논문의 표현방식으로는 ‘이성으로 무장된 개인주의, 직관으로 무장된 개인주의와 포스트모더니즘의 개인주의’의 변화 속에 절대화된 개인주의는 최고의 선으로 자리매김하게 되었다. 이러한 절대화된 개인주의는 타자, 그리고 외부세계와의 단절현상을 초래했을 뿐만 아니라 다음과 같은 부정적인 결과를 낳았다.

첫 번째 개인주의는 관계성을 파괴했다.

개인주의는 타자와의 관계성을 파괴했다. 타자가 개인의 삶 속에 개입하거나 접근하는 것을 용인하지 않을뿐더러, 개인의 의사결정에 타자가 개입하는 것을 극도로 경계한다. 이러한 개인주의는 과학문명과 정보화된 시대 속에서 더욱 가속화된다. 개인주의가 이 시대를 지배하면서 사람들은 점점 더 고독해지며, 타자로부터 소외를 경험한다. 실존주의 철학자들은 이 고독과 소외가 현대인의 실존적 특성이라고 하였다. 고독과 소외는 공동체로부터 개인을 분리시켜 모래알 같이 소외된 개체로 존재케 한다.¹⁷⁾ 이 고독과 소외는 인간성의 상실로 연결된다. 이러한 인간성의 상실은 자기이해와 실재의 근본적인 변화를 초래하였다. 특별히 고독과 소외로 점철된 개인주의는 삶의 통전성을 상실하게 만들었고, 인격적 관계망의 중요성을

14) Middleton, 『포스트모던시대의 기독교 세계관』, 112~113.

15) David F. Wells, *The Courage to Be Protestant: Truth-lovers, Marketers, and Emergents in the Postmodern World* (Grand Rapids, Eerdmans, 2008); 홍병용 역, 『용기 있는 기독교』 (서울: 부흥과 개혁사, 2008), 105.

16) David F. Wells, *No Place for Truth: or Whatever Happened to Evangelical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1994); 김재영 역, 『신학실종』 (서울: 부흥과 개혁사, 2006), 216.

17) 박영돈, 『성령 충만, 실패한 이들을 위한 은혜』 (서울: SFC, 2008), 247.

파괴시켰다. 인격적 관계망이 파괴된 시대 속의 인간은 타자와의 관계 속에서 오로지 자기 자신과 자아만을 중요하게 여긴다. 이러한 개인주의가 교회 안에서 성도간의 관계를 피상적인 관계로 만들어버린다. 더 이상 성도간의 교제가 성경의 본질적 가르침이라는 사실을 거부한다. 성도들 즉 몸의 일부분인 지체와 관계 맺고 서로 사랑하며, 서로 하나되는 교제를 무너뜨린다. 이는 공동체성의 상실로 이어진다.

두 번째 개인주의는 전통과 공동체 신학을 거부하게 만들었다.

조성돈은 개인주의적 기독교의 형태는 초기 기독교에서부터 존재했었다고 주장한다. 예수께서 제자를 부르실 때 개인으로 부르셨고, 개인 스스로 사역의 부르심에 응답했으며, 성례에 참여했다. 부르심과 소명, 구원은 모두 개인적으로 일어나는 사건이다. 또한 종교개혁 이후의 기독교는 더욱 개인주의적 기독교가 강화되었다는 것이다. 종교개혁 이전에는 개인과 하나님 사이에 사제와 공회가 있어 개인과 하나님을 연결하는 작업을 했었다. 하지만 종교개혁 이후에는 개인이 직접 하나님과 대면하며, 하나님 앞에 직접 설 수 있는 존재가 되었다는 것이다. 이런 이유로 개신교에서는 꼭 교회가 아니더라도 신앙을 가질 수 있으며, 교회와 목사의 도움 없이도 경건한 그리스도인이 될 수 있는 여지를 만들었다는 것이다.¹⁸⁾

이러한 현상은 궁극적으로 “개인이 기독교 전통과 성경을 어떻게 받아들여야 하는가?”라는 의문을 제기했다. 이런 개인주의적 기독교의 확장은 이전의 기독교적 전통에 의해서 성경을 이해하고 해석하지 않는 경향을 보인다. 성경 계시, 정경론, 교회론, 하나님 나라, 재림의 모든 영역에서 개인에 따라 다르게 받아들인다. 이러한 현상을 데이비드 웰스는 개인주의 속에 흘러든 자아의 변화로 인식한다. “개인주의화 된 자아는 이전 세대들의 주관심사를 등졌고, (이전에) 바른 믿음, 바른 행위, 바른 가치관을 중시하던 이전의 신앙으로부터 벗어나며 하나님으로부터 해방되었다.”¹⁹⁾고 말한다. 즉 개인주의 안의 자아는 자기를 하나님과 교회보다 더 권위 있는 존재로 여긴다. 이러한 자아로 점철된 개인주의는 외부의 권위를 불신하며, 거부한다. 이 외부의 권위를 거부한 개인은 교회와 성경의 가르침을 거부한다. 또한 절대적 진리를 부정하며, 불변의 진리를 거부하게 된다.

또한 개인주의는 교회의 사역과 봉사의 형태도 개인적인 주관에 따라 다르게 헌신하게 한다. 결국 교회안의 개인주의는 홀로 신앙생활을 해도 무방하다는 신학적 변화를 일으켰다. 결국 개인이 판단하고 결정한 신학이나 성경 해석이나 적용 또는 교회 사역의 범주에 대해서 어느 누구도 심지어 목회자라 할지라도 쉽게 관여할 수 없게 된 것이다. 이러한 개인주의로 인한 부정적인 영향을 신광은은 네 가지로 요약하여 설명한다.

“첫째, 개교회(혹은 개신자)를 원자적 고립된 존재로 본다. 둘째, 개교회(개신자)는 욕구를 극대화하려는 충동을 가진 존재이며, 그 욕구는 자연스럽고 정당하다. 셋째, 개교회(혹은 개신자)는 전적으로 자유롭고, 평등하다. 넷째, 개교회(개신자)는 다른 교회와 이해관계를 맺거나 맺지 않을 수 있는데, 이때의 관계는 기본적으로 시장을 기초로 형성된 계약관계이다.”²⁰⁾

결과적으로 하나님의 뜻이나 공동체의 전통이나 운명보다는 개인이 더 중요해진 개인주의 시대에 사람들은 더 이상 하나님이 자신의 운명을 책임지는 것이 아니라, 결국은 자신의 운명은 자신의 선택에 달려 있다고 믿기 시작한 것이다.²¹⁾

18) 조성돈, 『목회 사회학』 (서울: 토라, 2004), 83.

19) Wells, 『용기 있는 기독교』, 114.

20) 신광은, 『매가 처치를 넘어서』, 210~211.

3) 개인주의와 설교

개인주의가 21세기를 지배하면서 교회 안에서 심각한 문제를 일으킨 영역이 설교이다. 마이클 퀵(Michael J. Quick)은 개인주의 설교가 현대교회 설교의 가장 심각한 문제라고 지적하였다. “무력한 설교의 첫 번째 특징은 공동체가 아니라, 한 개인의 신자의 상태와 필요에 집중한다. 설교를 듣는 청중은 예수 그리스도의 말씀이 ‘나의 삶, 나의 목적, 나의 미래’ 대신 ‘우리의 삶, 우리의 미래, 우리의 목적’에 관한 것임을 깨달아야 한다.”²²⁾ 마이클 퀵은 오늘날 설교의 중심이 바로 개인인 ‘나’에 집중되어 있음을 직시했다. 즉 ‘나의 삶과 목적, 나의 미래, 나의 소명, 나의 아픔과 문제’ 등 개인의 문제만 다루는 설교의 형태에 문제가 있음을 지적하였다.

개인주의 설교적 현상은 설교가 보편타당한 진리와 적용이 아니라, 개인에게 어떤 유익을 주는지 판단하고 그에 따른 해석과 적용이 이루어지는 설교의 패러다임의 전환을 만들어냈다. 이러한 현상은 ‘내’가 일차적 관심이 되는 ‘개인주의적 패러다임’의 변화라고 볼 수 있다.²³⁾ 즉 이전의 설교는 “본문의 의미, 보편적이고 타당한 의미의 추론에 연연한 역사주의적 해석 방식”의 해석과 적용이 중심이었다면, 한국교회는 “현재 내 삶의 현장에서 내가 어떻게 느끼고 행동해야 하는가?”라고 하는 개인주의적인 해석과 적용의 설교가 주를 이루고 있다. 즉 ‘설교 본문이 오늘날 우리, 교회 공동체와 이웃 그리고 하나님 나라와 피조세계에 어떤 의미를 지니고 있는가?’가 아니라, ‘본문이 나와 어떤 연관성이 있으며, 나의 인생과 삶에 어떤 연관성이 있는가?’로 축약되는 개인적 해석과 적용이 주를 이루고 있다는 것이다. 이는 해석과 적용의 무게중심이 ‘성경 본문, 공동체, 보편적 진리’가 아니라, ‘나, 개인, 현재 나의 삶, 나의 인생’으로 옮겨졌다는 것을 의미한다.

결국 개인주의가 교회 안에 침투함으로 설교 본연의 기능을 상실하게 만들었고, 설교의 패러다임을 변화게 만들었다. 개인주의 설교는 다음과 같은 문제점을 만들어낸다.

첫째로 개인주의 설교는 하나님의 구속의 역사, 하나님 나라의 역사를 설교하지 못하게 만들었다. 둘째로 개인을 극도로 존중하는 개인주의는 다양성이라는 명목 아래 적용적 결론을 돌출하는 설교의 약화를 양산했다. 신앙의 다양성은 큰 문제가 되지 않으나, 유일한 구원을 선포하는, 하나님 나라의 절대성과 하나님 나라 안에서 삶을 강조하는 공동체적 설교는 개인주의의 강력한 힘 앞에 표류하고 있다. 셋째로 기독교 신앙과 삶의 정통성이 되는 말씀과 전통이 제각각 해석되고 이해되는 상황이 급속도로 번지고 있다. 이러한 시대의 설교는 자칫 개인주의의 신앙화를 부추겨서 사회적으로 폐쇄적인 양태로 나타날 수 있다는 사실을 잊어서는 안 된다.²⁴⁾

결국 개인주의 설교는 ‘나-개인’이 우선시 되는 신앙을 양산해 낸다. 개인기도, 개인 사역, 개인의 일상, 각 개인의 삶만을 중요하게 여긴다. 이러한 설교는 성도와의 관계, 공동체, 이 세상에 대한 관심을 상실하게 만든다. 오늘날 극도로 개인화된 시대에서 다양한 개인을 하나로 획일화 하는 것이 쉽지 않은 일이나, 교회는 한 몸이며 함께 하나님 나라의 길을 걸어가는 공동체의 형태로 존재해야 한다면, 개인주의 설교는 반드시 각성되고, 방향성을 다시 잡아

21) 이승진, 『상황에 적절한 설교』 (서울: 기독교문서선교회, 2012), 18.

22) Michael J. Quick, *360-degree leadership preaching to transform congregation* (Grand Rapids: Baker Books, 2006); 이승진 역, 『전방위 리더십』 (서울: CLC, 2009), 49.

23) 정종성, 『설교와 해석』 (서울: 기독교연합신문, 2005), 15.

24) 조성돈, 『목회 사회학』, 90.

야 한다. 개인주의적 설교의 흐름은 교회 공동체를 강조하며, 하나님 나라의 주권을 선포하며, 더불어 함께 살아가는 세상에 초점을 맞추는 설교로 변화가 일어나야 한다.

나. 신앙의 사유화 설교

1) 자아와 신앙의 사유화

포스트모더니즘적 자아는 지식과 사물이 '객관적'이라는 사실을 거부한다. 개인이 주체가 된 '자아'는 일반적 지식에 대한 이해를 인식하는 '자아'가 주체가 되기 때문에 '객관성'을 가질 수 없다고 믿는다. '일반적인 지식'이나 '진리를 판단하는 지식'을 인식하는 자아가 판단하고 평가한다. 문제는 '인식하는 자아'가 불완전하기 때문에 절대화된 진리가 존재할 수 없게 된 것이다. '인식 하는 자아'가 불완전하다는 생각은 궁극적으로 '인식하는 자아'가 믿고 있는 '진리'를 상대화시켰다. 또한 '인식하는 자아'가 믿고 있는 '진리'는 살고 있는 시대의 사회적이고 역사적인 배경에 의해 조건적이기 때문에 모든 지식과 진리는 유사하게 제한적이며, 상대적일 수밖에 없다.²⁵⁾ 이러한 결과는 현대인들에게 보편적이고 절대적인 진리를 발견해낼 수 없음을 알게 했다. 또한 진리는 역사적으로 그리고 문화적으로 조건 지어져 있기 때문에 어떤 사람이 한 부분 속에 있는 단체도 상대적이라는 생각을 심어주었다.²⁶⁾ 이러한 패러다임은 보편적인 진리가 아닌 자신의 절대성을 강조하는 패러다임으로의 전환을 이루었다. 이러한 현상이 교회 안에 유입되어 신앙의 사유화가 일어났다. 보편적 신앙의 전통이나 신학을 거부하고, 교회 공동체가 함께 믿고 신앙하는 바를 개인이 가진 지식과 신념으로 판단하게 되었다. 신앙의 사유화는 성경의 진리가 가지고 있는 신앙의 공공성을 약화시켰다. 신앙자체가 사회적이며, 관계적이며, 정치적임에도 불구하고, 타자와 관계하는 신앙의 영역을 축소시켰다.

2) 신앙의 사유화의 태동과 발전

신앙의 사유화는 기독교 신앙을 교회 안의 신앙으로 한정짓고, 개인적인 차원에서만 신앙을 영유하려는 일련의 과정을 의미한다.²⁷⁾ 이 신앙의 사유화는 종교가 가지는 특징인 신(神)중심의 신앙과 타자중심, 공공영역에서 선을 파괴하였고, 신앙을 개인화시켰다. 이러한 현상은 서구에서 이미 '소속되지 않는 신앙'이라는 개념으로 큰 문제를 일으켰다.²⁸⁾ 신앙의 사유화 현상은 특정한 공동체 즉 교회에 소속되지 않는 신앙으로 움직이는 가교 역할을 했다. 이 신앙의 사유화 현상은 '네 방식대로 하라'고 가르친다.²⁹⁾ 즉 믿음도 성경에서 의미하는 바가 아닌 자신이 믿고 싶은 대로 믿고, 행함에 있어서도 자신이 행하고 싶은 대로 행한다.

신앙의 사유화는 1930년대 신비평(New Criticism)이라는 지적운동의 형태로 시작되었

25) Millard J. Erickson, *Postmodernizing the Faith: Evangelical Responses to the Challenge of Postmodernism* (Grand Rapids: Baker Books, 1998); 박찬호 역, 『기독교 신앙과 포스트모더니즘』 (서울: CLC, 2012), 131.

26) Erickson, 『기독교 신앙과 포스트모더니즘』, 131-132.

27) 추상현, “공적신학을 바탕으로 한 예언자적 설교에 대한 연구” (신학박사학위, 장로회신학대학교 대학원, 2014), 12.

28) 정재영, 『한국교회 10년의 미래』 (서울: SFC, 2012), 15.

29) 이우재, “포스트모더니즘 시대의 설교적 진로,” 『한국교회의 설교분석』 목회와 신학 편집부 (서울: 두란노, 2009), 151.

다. 이 시기 이후로 독자가 텍스트의 의미를 정의하고 창조하는 권한을 가진다. 독자는 텍스트를 해석하는데 철저한 독립성을 가진다. 이러한 신비평 이후에 독자는 다른 사람에게 어떤 텍스트의 의미를 강요받지 않게 되었고, 독자 스스로 텍스트를 해석하고 의미를 부여하게 되었다. 신비평 이후 이러한 일련의 과정에서 철저히 독립성이 주어진다.

이러한 신학적 흐름은 성경과 교회 안에서도 강력한 힘을 발휘한다. 성경과 신앙 속에서 기준과 규범이 되는 것을 인정하지 않고, 개인의 사고와 판단 속에서 성경을 해석한다. 철저히 개인중심적인 성경 해석이 일어난다. 이러한 결과물로 성경에서 가장 중요한 예수 그리스도의 구속사역과 하나님 나라의 이야기들이 주변부로 밀려났다. 반대로 개인의 만족과 기도응답, 치유 그리고 축복(기복) 등이 성경에서 가장 중요한 가치가 되었다. 이는 신앙을 교회 공동체적으로 이해하지 않을뿐더러, 성경의 가장 중요한 신학적 흐름, 구원역사와 하나님 나라에 대해 무관심을 불러일으켰다. 결과적으로 이러한 현대 사회적 현상, 즉 포스트모더니즘은 “거대한 이야기들과 메타 이야기”들을 거부하고, 과학적이고 객관적이라고 주장하면서 근대적 세계관을 합법화 시키고 정의와 진리를 전개하는데 도움을 주는 이야기들을 거부하게 되었다.³⁰⁾

이러한 흐름은 세상을 보는 새로운 관점을 제시했다. 이는 객관적 세계관의 종말을 의미한다.³¹⁾ 이러한 현상은 객관적인 사실과 보편적 진리를 통해서 세상을 인식하는 것을 거부한다. 결국 인식의 틀은 객관적 진리가 아니라, 개인으로 옮겨지게 되었다. 개인들 모두가 진리를 판단할 수 있고, 진리의 진위를 결정할 수 있게 된 것이다. 결국 성경적 세계관의 필수적인 요소들 하나님, 목적, 의미의 제거를 통해 신과 도덕성의 죽음 및 진리의 소멸을 강화시켰다.³²⁾ 이러한 현상은 종교다원주의가 교회 안에 침투할 수 있는 여건을 조성했다. 다원주의에서 출발한 종교다원주의는 종교 간의 차이가 ‘진리’에 대한 차이가 아니라, ‘진리에 대한 인식의 문제’³³⁾라고 주장한다. 모든 종교는 나름대로의 진리를 가지고 있으며, 그 진리를 존중해야 한다는 흐름이다. 이러한 흐름은 성경적 통일성이나, 객관성, 또는 전통적 변증이나 신조나 신앙고백을 외면하고, 무조건적인 다양성을 강조하는 상대주의적이며, 개인주의적 신앙으로 확산되고 있다.

이러한 신학적 흐름은 성도와 교회와의 관계 속에서, 하나님과의 관계 속에서, 하나님 나라와 회복의 관점에서 해석되어야 할 성경의 이야기(narrative)를 외면했다. 오직 자기 자신(개인)을 위한 신앙, 자기 자신을 위한 해석으로 신앙을 공적인 것에서 사적인 것으로 사유화시킨 것이다. 이는 하나님조차 자신을 위해 존재하는 하나님, 자기 자신의 기복을 위해 만들어진 하나님, 자기 자신의 생사화복(生死華服)을 위해 고용된 하나님으로 만들었다.

3) 신앙의 사유화의 역기능 - 거대담론의 성경언어 상실

포스트모더니즘의 가장 큰 특징 중의 하나는 ‘해체주의적 경향’이다. 해체(deconstruction)의 의미는 'construction'에 'de'라는 접두어를 사용해서 모든 사물이나 관념을 자르고 부셔서 다시 생각하게 만든다는 의미이다. 즉 해체는 근대의 관념이나 철학을 거부하기 위해서 사용되었다.³⁴⁾ 해체주의는 현대의 세계관의 기본적인 정신이나 관념 또는 일반

30) 위거찬, 『기독교와 포스트모더니즘』 (서울: CLC, 2011), 46.

31) 윤병윤, 『신학도를 위한 서양 철학사』 (서울: 더불어, 2004), 603.

32) 윤병윤, 『신학도를 위한 서양 철학사』, 605.

33) 박상일, 황병준 역, 『21세기 설교학』, 56.

적으로 통용되는 진리들에 대해서 다시 생각하게 하며, 재구성하려는 움직임이다. 이 헤체주의는 니체로 시작하여 프랑스의 철학자 자크 데리다로 이어진다. 자크 데리다는 ‘텍스트 이론’을 수용하는데, 이 ‘텍스트 이론’은 성경 텍스트를 해체시킬 위험을 가지고 있다. 즉 헤체주의는 성도가 함께 공유할 성경의 진리와 함께 믿어야 할 성경의 가르침, 즉 보편적이고 객관적인 진리를 해체시킨다. 성경의 진리는 읽는 독자와 청중에 의해서 상대주의화 되며, 이는 교회 공동체가 함께 믿어야 할 객관적 진리와 언어를 상실하게 만들었다.

헤체주의는 ‘거대담론(巨大談論, meta-narrative)의 상실’을 이끌어냈다. 거대담론에 관한 주장은 리오타르가 1979년 포스트모더니즘에 대한 책(The Postmodern Condition: A Report on knowledge)에 ‘거대담론의 불신’으로 소개했다. 이 책에서 리오타르는 오늘날 더 이상 ‘거대담론’이 필요하지 않다고 주장한다. 리오타르는 일상적인 사회생활의 담론(談論) 뿐만 아니라, 모든 영역에서 획일화되고, 통일화 되는 것이 더 이상 타당성을 가지지 못한다고 하였다.³⁵⁾ 이러한 현상을 이우제는 ‘거대담론 (meta-narrative)’을 상실한 시대라고 표현했다. 인간이 함께 공유하고, 함께 세우고, 함께 해야 할 기초와 터가 무너졌다는 의미이다. 이러한 기초 즉 ‘터의 무너짐’의 비유는 이 시대가 공통의 토대와 그 토대가 되는 공통의 터의 상실을 의미한다.³⁶⁾ ‘터의 무너짐’은 함께 바라보고 추구해야 할 터가 상실된 것이며, 서로 연결되지 않는 단절된 이야기만 존재하며, 단절된 이야기는 서로에게 아무런 소속감도 연대감도 형성되지 않게 만들었다.³⁷⁾

분명한 것은 진리는 언어와 사유에 선행하여 존재한다. 하지만 인간은 진리를 언어와 사유를 통해 적절히 파악한다. 그러므로 함께 공유된 언어와 사유가 존재하지 않는다면, 더 이상 그 언어 안에 실제로 주어진 진리를 경험할 수 없으며, 존재한다고 믿지 않는다. 이러한 관점에서 거대담론의 상실은 “존재하는 하나님 나라, 교회의 머리되신 예수 그리스도, 보편적 교회, 가시적인 성만찬을 통해 실제로 임재하시는 예수 그리스도”라는 공유된 언어의 상실로 이어진다. 이러한 거대담론의 상실로 인한 설교의 부정적 결과에 대해 이우제는 다음과 같이 기술하였다.

“거대담론’의 거절은 기독교 신앙을 전파해야 하는 설교 사역에 크게 도전한다. 공유된 진리의 언어, 기독교의 거대담론이 상실되면 실제로 기독교의 설교는 세속적 담론들 중에 일부이거나 문화

34) 박상일, 황병준 역, 『21세기 설교학』 (서울: 올리브 나무, 2014), 54.

35) 이형기, 『하나님 나라와 교회』 (서울: 한들 출판사, 2005), 250.

36) 이우제, 『한국교회의 설교 분석』, 149.

37) 거대담론의 상실은 신설교학에서 드러난다. 신설교학의 대표적인 인물인 프레디 크레독(Fred B. Craddock)은 설교가 성경의 권위를 버리고 청중과의 열린 대화를 먼저 시도해야 한다고 가르친다. 프레디 크레독은 “설교는 ‘무엇을 설교하느냐’의 문제가 아니라 ‘어떻게 설교하느냐’의 문제이다.” 라고 주장한다. 크레독은 설교 방법론에 ‘청중을 깊이 있게 개입시킨 것’이다. 이는 설교가 전달되기 위해서는 청중과의 교감과 대화가 중요한 것인데, 이 교감과 대화의 접촉점은 청중의 경험에 비롯된다. 크레독은 이전의 설교 형식의 방향성인 실증적이고, 논리적이고, 정보 전달적이고, 주입적인 설교 방식을 탈피하여야 효과적인 전달이 이루어진다고 보았다. 더 나아가 효과적인 전달은 성경의 진리가 청중과의 직접적인 만남이 이루어질 때 참되고 온전한 커뮤니케이션이 이루어진다고 이해한다. 특히 크레독은 “설교는 성경의 권위를 버리고, 청중과의 열린 대화가 먼저이다.” 라고 강조한다. 이처럼 신설교학자들의 설교형식은 설교의 결론을 열어두고, 결론을 청중의 삶에 열어두는 방식을 채택한다. 문제는 이러한 신설교학은 청중들이 공유하여 함께 나눌 객관적이고, 보편적인 진리들이 상실된다는 점이다. 특히 교회 공동체가 함께 적용해야 할 진리들이 상실된다. 이러한 방식은 청중을 성경적 방향과 진리의 방향으로 이끌지 못한다. 또한 열린 결론은 오히려 설교를 무력화 시키고, 진리의 거대담론을 상실하게 만들며, 교회가 공동체성을 상실하는 결과를 초래하였다. 즉 신설교학은 보편적인 성경의 진리 즉 ‘거대담론’을 전달하는 것이 아니다. 오직 개인에게 의미 있는 적용만 전달되는 것이다.

의 하찮은 소리, 또는 신변잡기적인 언어로 전락해 버리고 말 것이다.”³⁸⁾

결국 해체주의의 영향과 신앙의 사유화로 인한 거대담론의 상실은 성도가 함께 공유할 진리의 상실로 이어진다.

4) 신앙의 사유학적 설교

현대사회는 급속도로 세속화³⁹⁾되어 간다. 이 세속화는 다양한 결과를 양산하는데 그 중 두드러진 특징은 종교의 사유화와 탈제도적 종교성이다.⁴⁰⁾ 이 신앙의 사유화는 이미 한국교회 안에 광범위하게 침투해있다. 이러한 신앙의 사유화에 대해 데이비드 웰스는“이 문명은 진공 위에 세워져 있다. 그래서 개인이 책임감을 느끼는 대상, 곧 자기보다 더 높은 그 무엇도 존재하지 않는다. 사적인 이익이 유일한 가치가 되었기 때문이다.”⁴¹⁾라고 하였다. 이는 공적인 종교가 아닌 개인적, 사적인 종교로의 전락을 드러낸다. 존 맥아더(John F. MacArthur)는 “인간 철학의 목표는 진리를 하나님과 상관없는 것으로 인식하도록 만드는 것이다. 좀 더 정확히 말하면, 모든 사람이 갖고 있는 개인 영성은 자신만의 신을 원하는 대로 만들어 내는 것이다.”⁴²⁾라고 하였다. 이러한 현상은 자기를 위한 사적인 종교를 만들어 낸 것이다. 이러한 현상이 신앙의 사유화이다. 토마스 루크만(Thomas Luckmann)은 종교가 세속화될 때, 보이는 종교는 쇠퇴하지만 보이지 않는 종교 즉 사유화된 개인의 종교로 여전히 의미를 지닌다고 강조했다.⁴³⁾ 종교의 사유화는 종교가 세속주의로 변해갈 때 생기는 현상 중 하나이다.

성경은 개인의 신앙을 강조하는 것뿐만 아니라, 공공성, 즉 공적인 기능을 가지고 있다. 성경은 사회와 이웃과의 관계를 설명하며, 그 사이에서 하나님의 백성이 하나님이 창조하신 세상 속에서 어떻게 하나님 나라를 이루며, 어떻게 하나님 나라의 속성인 공의와 정의와 사랑을 실현하며 살아야 하는지를 기록한 책이다. 성경에 기초한 신학이라면 사사로운 신학(private theology)만으로 존재할 수 없다. 성경은 공적신앙을 가르치고 있다.

하지만 신앙의 사유화 현상은 한국교회의 설교에서 나타나고 있다. 한국교회 설교는 신앙의 공적 영역을 상실한 채, 개인의 신앙생활과 개인구원에만 집중하고 있다. 이러한 결과는 예언자적 설교의 상실, 사회 윤리적 설교의 상실로 이어져 기독교의 공적 영역을 축소하였다. 이러한 설교학적 흐름은 한국교회와 성도로 하여금 하나님께서 온 땅의 주인이라는 사실을 망각하게 만들었으며, 하나님을 교회 안의 하나님, 내 개인의 하나님으로 축소시켰다. 신앙의 사유화가 강조된 설교는 성도로 하여금 사회와 국가, 이 땅과 세상을 등지게 만들었다. 오로지 개인의 믿음과 그 믿음에 의해 주어지는 죽어서 가는 천국에만 소망을 두게 만든다. 이러한 설교의 흐름은 신앙의 이원론을 등장시켰다. 한국교회가 새롭게 갱신되기 위해서는 신앙의 사유화를 극복해야 하며, 한국교회의 설교는 설교의 공적인 영역을 확보해야 한다. 이에 개인적 신앙의 영역에서 공적 신앙의 영역으로, 예언자적 설교와 사회윤리를 가르치는 설교로의 전환

38) 이우제, 『한국교회의 설교 분석』, 150.

39) 세속화란 근대 이후 사회에서 종교적 의미와 중요성이 약화되는 현상을 의미하는 것으로 이는 종교의 쇠퇴로 이어진다는 주장이 있다. 세속화는 개인적 영역에서는 신앙의 사유화라는 형태로 더욱 강화되기도 한다.

40) 정재영, 『한국교회 10년의 미래』, 150.

41) Wells, 『용기 있는 기독교』, 112~113.

42) MacArthur, 『진리 전쟁』, 37.

43) 최현중, “세속화,” 『21세기 종교사회학』 (서울: 다산출판사, 2013), 100.

이 필요하다.

다. 성장주의 설교

손봉호는 한국교회를 다음과 같이 진단하였다. “수단과 방법을 가리지 않고 전도하라는 메시지가 끊임없이 선포되었고, 이를 강화하기 위한 축복의 약속과 재앙의 위협이 지속적으로 되풀이 되고 있다.”⁴⁴⁾ 손봉호는 한국교회의 현 상황을 “물량주의와 천민자본주의와 결합하여 교회의 본질과 임무를 망각한 채 오로지 성장만을 향해 달려가고 있다”고 말한다. 성장주의 교회로 변모한 한국교회는 교회의 크기가 크든 작든 잠재적으로 대형교회를 지향하고 있다. 한국교회 설교는 이 성장주의를 부추기는 원동력이다. 본 단락에는 한국교회 안에 뿌리내린 성장주의와 성장주의 설교에 대해 서술할 것이다.

1) 성장에 대한 한국교회의 이해

미국의 제도권 교회들이 소유하고 있는 재산은 부동산만 2300억 달러(근 300조원)이 넘는다. 일 년의 헌금이 110억 달러이며, 이중에서 약 18%에 해당되는 20억 달러(2.5조원)가 교회의 건물 용자 납입금, 유지비, 관리비로 지불된다.⁴⁵⁾ 이 통계의 수치를 근거하여 미국교회는 아주 큰 성장을 이루었다고 말한다. 이러한 결론은 한국교회에도 그대로 적용된다. 한국교회에서 소위 성장했다고 말하는 척도는 교회의 자산, 부동산, 예산, 성도수이다. 목회의 성공도 성도의 수, 교회의 규모, 교회의 재정, 교회가 가지고 있는 부동산의 크기에 따라 결정된다. 이에 목회자는 목회의 성공을 위해 눈에 보이는 가시적인 수치와 통계에 혈안이 되어 있다.⁴⁶⁾ 이처럼 교회의 성장을 수치와 통계로 확인할 수 있다고 여기면서부터 목사는 이 통계와 수치에 민감해졌다. 이 통계의 수치 즉 성도의 수, 헌금의 액수, 새신자, 등록교인, 교회가 가진 부동산, 부흥회 집회의 참여 수 등의 수치가 이전보다 낮아지면 실패한 목사가 되는 것이 한국교회의 현실이다. 이러한 현실에 자유로울 목회자는 거의 없다. 그러므로 한국교회의 핵심 화두는 현재에도 ‘부흥과 성장’이다. “그 교회가 혹은 그 조직이 망하지 않고 오히려 성장한다는 것은 하나님이 인정하시는 징표”⁴⁷⁾라는 논리가 한국교회에 팽배하다. 이 말은 어떠한 형태의 성장이든지, 성장만 한다면 그것은 하나님께서 기뻐하시고 인정하시는 것이라는 의미를 담고 있는 것이다. 교회가 부흥과 성장을 하면 하나님이 역사하신 증거가 되며, 목회자의 탁월한 리더십이 칭송을 받는다. 결국 교회 안에 교회의 성장이 수치로 확인될 수 있으며, 그렇게 해야 더욱 성장한다는 논리가 내제되어 있다. 이러한 현상은 비단 대형교회에 국한된 사실이 아니다. 교회의 규모와 상관없다. 많은 교회가 기회가 된다면 대형교회를 꿈꾸며, 대형교회를 지향하는 성장주의 DNA를 내재하고 있는 것이 현실이다.

2) 성장주의의 설교

44) 백종국, 『바벨론에 사로잡힌 교회』 (서울: 뉴스 앤 조이, 2003), 205.

45) Frank Viola, George Barna, *Pagan Christianity?: Exploring the Roots of Our Church*, (Carol Stream, IL: Barna Books, 2012); 이남하 역, 『이교도에 물든 기독교』 (대전: 대장간, 2012), 131.

46) 박영돈, 『일그러진 한국교회의 얼굴』 (서울: IVP, 2012), 222.

47) 양희송, 『다시 프로테스탄트』 (서울: 복 있는 사람, 2012), 114.

교회성장을 최고의 덕으로 삼는 한국교회의 목회적 현실에서 설교자는 성장을 추구하는 설교를 보이지 않게 강요받는다. 이에 한국교회의 설교는 성장주의를 강조하며, 정당성을 부여하게 되었다. 한국교회의 성장주의를 주도적으로 이끈 것이 한국교회의 강단이라고 이상민은 주장한다.⁴⁸⁾ 성장을 목적으로 삼는 성장주의 설교는 한국의 경제적 빈곤과 정치적 억압과 이념의 갈등 상황 속에서 더욱 강력하게 자리 잡았다. 성장주의 설교는 가난하고 빈곤한 성도에게 예수 잘 믿으면 복과 만사형통을 약속하였고, 가난한 이웃보다 나의 '부(富)'에만 집중하게 만들었다. 이 땅의 부정과 불법에 눈감고 죽어서 가야할 천국만 바라보게 하였으며, 성도와 세상과의 분리를 가속화시켰다. 이러한 분리는 이원론을 침투하게 만들었다. 또한 보수 진영의 성장주의 설교는 진보 성향의 교회와의 연대를 가로막았다. 성장주의 설교는 교회 성장에만 집중한 나머지 교회 공동체보다 개인을, 타자보다 나를 강조하는 성도들을 양산했다.

3) 성장주의 설교의 청중인식 - 소비자

성장주의 설교는 청중을 가장 중요한 설교의 요소로 삼는다. 그 이유는 청중이 경제학적 용어로 '소비자'이기 때문이다. '소비자'를 만족시켜야 기업이 생산한 물건이 잘 팔린다는 논리가 교회에도 적용된다. 그래서 교회성장에서 가장 중요한 요소는 청중을 '소비자'로 인식하는 것이다. 그래야 성도의 수가 늘고, 교회의 재정이 풍부해진다. 소비자인 청중을 사로잡는 가장 주된 요인이 설교이다. 그래서 설교자는 청중이 좋아하고, 듣고 싶어 하는 설교를 한다. 이러한 현상에 대해 데이비드 웰스는 목회자들의 목회방식을 시장이 지배하게 되었다고 주장한다.

오늘날 이 종교시장은 경쟁적이다. 그리고 목회자는 교회에 출석하는 사람의 '기호'에 점점 더 다가가고 있다. 이것은 구매자 시장인데, 소비자의 요구는 교회가 제공하기 바라는 것에서 크게 고려해야 할 사항이다. 이런 현상은 어떻게 '교회를 운영'해야 하는가라는 많은 실험에서 많은 요소를 변화시켜왔다. 디즈니월드가 '손님'을 위해 깨끗하고 산뜻하고 낙천적이고 쾌적한 환경을 매우 성공적으로 만들어 내는 것처럼 교회도 그러한 방식의 도입을 진행해왔다.⁴⁹⁾

이처럼 성장주의 목회는 '시장(market)'이라는 맥락 속에서 청중을 '소비자'로 인식한다. 그래서 성장주의로 물든 한국교회 역시 청중을 소비자로 인식하고, 소비자인 청중을 만족시키는 설교를 하는 것이다. 사실 청중 중심의 설교가 모두 바람직하지 않다는 것은 결코 아니다.⁵⁰⁾ 하지만 단서를 달면 "성장을 위한 청중 중심의 설교", 즉 "청중을 소비자로 인식하는 설교"는 아주 부정적인 결과를 야기한다는 것이다. 김승욱은 청중과 교인을 소비자라고 표현하면서 그러한 설교의 폐단을 다음과 같이 기술했다.⁵¹⁾

48) 이상민, 『해석학적 설교학』 (서울: 대한기독교서회, 2007), 241.

49) David F. Wells, *Above All Earthly Powers: Christ in a Postmodern World* (Grand Rapids: Eerfman's Publishing Co, 2005); 윤석인 역, 『위대하신 그리스도- 세속화된 복음주의를 구출하라』 (서울: 부흥과 개혁사, 2008), 3

50) 설교 행위에 있어서 청중은 간과할 수 없는 중요한 부분이다. 설교할 때 청중은 어떠한 소리도 내지 않지만, 설교자와 청중은 깊은 영적인 교감을 가지고, 대화를 시도한다. 청중 없는 설교는 있을 수 없으며, 청중이 소외된 설교는 설교의 가장 중요한 기능을 상실한 것이다. 설교에 있어서 청중을 전혀 무시할 수는 없다.

51) 성장주의 설교의 폐단의 한 예가 바로 축복의 잘못된 사용이다. 하나님께 축복을 받았다는 의미는 하나님의 은혜를 누리며, 그리스도의 사랑 가운데 거한다는 의미임에도 불구하고, 현대교회는 소비

“소비자가 왕이라는 자본주의 소비자 주권사상은 교회에도 그대로 들어왔다. 목사는 교인이 떨어져 나갈 것을 염려해 소비자인 교인들의 입맛에 맞는 설교를 해야 한다. 교인들이 싫어하는 회개 촉구 설교는 조심해야 한다. 그저 축복에 대한 설교나 아이들 다루듯이 칭찬만 해주는 것이 목회자의 역할이 되었다.”⁵²⁾

이혁배도 소비자 중심주의 설교의 대해서 다음과 같이 언급한다.

“소비자 중심주의가 교회에 유입되어 경박한 신도 중심주의가 확립되면서 예수께서 걸어가신 십자가의 길이 아닌 심리적 안정과 세속적 성공이 설교자들의 중심 메시지가 되고 있다.”⁵³⁾

이승진도 소비자 중심주의 설교에 대해 다음과 같이 설명한다.

“종교 시장의 변화에 적극적으로 부응하는 감성적인 설교, 기복적인 설교, 자아계발의 비법을 제시하는 설교, 내면세계의 불확실성과 불안의 문제를 확신과 선택 그리고 결단으로 이끄는 설교로 종교 소비자들을 붙잡으려는 것이다.”⁵⁴⁾

이처럼 청중을 ‘소비자’자로 인식한 설교는 교회를 바르게 세우지 못한다. 청중은 ‘소비자’가 아니라, 하나님 나라의 백성이며, 그리스도의 몸이며, 한 공동체의 지체이다. 이제 설교자의 청중 인식⁵⁵⁾의 전환이 필요하다. 청중을 하나님 나라의 백성으로 인식할 때에 하나님 나라를 회복하는 예수 그리스도의 길을 따라 갈수 있는 설교를 할 수 있는 것이다.

4) 성장주의 설교의 하나님 나라 확장의 왜곡

성장주의, 성장 중심의 목회와 설교가 다 잘못된 것은 아니다. 그렇다면 무엇이 문제인가? 그것은 교회의 성장이 하나님 나라의 확장 또는 복음 전파와 무관할 수 있다는 것이다. 한국교회의 성장 이데올로기는 다음과 같은 등식이 성립된다. ‘교회 성장 = 복음 전파 = 하나님 나라 확장 = 하나님의 선’이다. 에디 깁슨은 이러한 등식을 다음과 같이 비판한다. “현대 복음주의 교회가 마케팅적 사고방식에 내재한 신학적, 선교학적 가정들을 비판할 필요가 있다.”⁵⁶⁾ 이러한 비판의 이유는 마케팅적 사고방식에서 이루어진 교회 즉 성장주의적 교회는 대량의 자본과 더 좋은 최신 기술, 그리고 더 많은 시설과 더 좋은 인물에 의존하는 경향을 보이기 때문이다. 이러한 성장주의는 두 가지 측면에서 문제를 발생시킨다. 첫째 마케팅에 빠진 성장주의 교회의 목회 방식이 교회에서 하나님의 자리를 빼앗게 된다는 것이다. 둘째 교회의 지나친 성장주의는 물질과 돈을 목회의 가장 중요한 요소로 여기는데, 이 사실을 목격한 성도

자의 구미에 맞게 ‘축복’ 받음의 의미를 물질적인 축복으로 축소했으며, 이 결과 축복의 성경적 의미는 퇴색했다. 그래서 험버트 E. 호우웨어는 “우리의 모든 설교와 기도에서 축복이라는 단어를 추방해야 한다.” 라고 극단적으로 축복에 대한 거부감을 피력했다. 복음으로 인한 고난과 인내가 ‘축복’ 이 될 수 있음에도 불구하고, 고난과 인내가 ‘축복’ 이 될 수 있다는 의미가 설교에서 점차 사라지고 있는 것이 한국교회와 설교의 현실이다.

52) 김승욱, “새로운 자본주의 세계관,” 『기독교 윤리』 (서울: 두란노, 2010), 120.

53) 이혁배, 『개혁과 통합의 사회윤리』 (서울: 대한기독교서회, 2004), 53.

54) 이승진, 『상황에 적절한 설교』, 19.

55) 지창현, “교회 공동체를 세우는 기능으로서의 설교 연구” (신학박사학위, 총신대학교 목회신학전문대학원, 2016), 152~165 참조.

56) Brian Maclaren, *The church on the other side: doing ministry in the postmodern matrix* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2000); 이순영 역, 『저 건너편 교회』 (서울: 낮은 울타리, 2002), 45~46.

는 하나님보다 돈과 재물을 탐하며, 하나님보다 돈을 더 숭배할 수 있다는 것이다.

하지만 하워드 스나이더가 보는 더욱 심각한 문제는 그 사고방식과 정신의 문제이다. 하워드 스나이더는 “성장, 대형교회 그 자체에 대한 질문보다는 서구의 문화적 가치관이라는 주제로 접근해야 한다.”고 말한다. 서구 특히 북미인들은 크기와 성장 그리고 새로운 것에 과도하리만큼 높은 가치를 부여한다. 하지만 성경 어느 곳에서도 하나님 나라 복음에 대한 신실성이 크기와 연관되어 있다는 단서를 발견할 수 없다⁵⁷⁾

결론적으로 에디 김슨과 하워드 스나이더는 “현대교회의 성장, 즉 교회의 크기, 성도 수의 증가, 교회의 재정, 교회의 부동산의 확장만큼, 이 세상 속에서 하나님 나라와 의가 확장되었다고 볼 수 없다”고 주장한다. 이는 교회의 성장이 성도가 그리스도인으로서 세상에서 영향력을 행사하거나, 세상을 변화시키고, 하나님 나라가 회복되는 것과는 별 관계가 없을 수 있다는 것을 의미한다. 즉 교회의 성장을 무조건 하나님 나라의 확장으로 보기 어렵다는 것이다. 하지만 한국교회와 설교는 마치 교회가 성장하면 복음 전파가 된 것이고, 하나님 나라가 확장된 것이라고 가르치며 설교한다.

이러한 교회의 성장주의에 대해 양희송 역시 부정적 견해를 드러낸다. “성장을 추구하는 그 자체가 잘못된 것은 아니다. 성장을 배타적으로 추구하는 과정에서 개체에 대한 관심은 사라지고, 성도를 단지 숫자로 보게 하며, 집단의 한 구성요소만 파악하게 하는 것이 교회의 본질적 속성을 위태하게 만드는 것”⁵⁸⁾이라고 강조하였다. 교회와 설교자가 성장주의에 치중하게 되면 개개인의 영혼에는 큰 관심을 기울이지 않는 결과가 나타난다. 한 개인의 회심사건과 구원 사건, 한 개인의 변화보다 그룹, 더 큰 그룹이나 대중에만 관심을 가지게 된다. 한 영혼에 대한 무관심은 교회의 본질적 속성을 상실하는 결과로 나타난다.

결국 양희송은 “한국교회의 성장주의는 한 영혼 영혼에 무관심하지만 아니라니 하계도 성도들의 숫자에는 민감하다”는 것이 문제임을 지적하는 것이다. 이는 한 영혼의 일상과 성숙에 대한 관심은 현저히 떨어지지만, 한 영혼이 ‘모인 수’에는 지대한 관심을 가지고 있다는 의미이다. 성장주의는 한 영혼보다는 한 영혼이 ‘모인 수’가 더욱 중요하다. 성장주의는 한 영혼에 대한 관심을 상실하게 만들었다. 이에 성장주의 설교는 교회의 성장이 곧 하나님 나라의 확장이며 이것이 무조건 하나님의 선이라는 경향성을 가지고 있다.

5) 성장주의 설교와 감정 중심적 설교의 관계

감정주의 신앙은 계몽주의 이후 주체적 자아, ‘이성’으로 무장한 합리주의가 기독교와 교회와 기존의 신앙체계를 공격하자, 이 합리주의 도전에 대항하여 도피적인 경향을 지니게 되었다.⁵⁹⁾ 또한 감정주의 신앙은 역사-비평적 신학의 반작용으로 교회 안에서 힘을 발휘했다. 즉 성경을 이성적이고, 합리적으로 이해시키는 작업의 한계에 봉착한 교회와 설교자는 성경의 가르침과 신앙을 개인적이고 감정적인 영역, 즉 주관적인 체험으로 이해시키려고 하였다. 이는 성경이 진리이며, 이성적으로 충분히 설명되고, 이해될 수 있는 영역조차도 개인의 주관적 체험의 영역으로 이양시킨 것이다. 감정주의 신앙은 제2차 대각성 운동에서 두드러지게 드러났다. “하나님께서 사람을 어떻게 변화시키는가?”가 아니라, “사람들이 하나님에 대해 어떻게

57) Howard A. Snyder, *Decoding the Church: Mapping the DNA of Christ's Body* (Grand Rapids: Baker Books 2001); 최형근 역, 『교회』 (서울: IVP, 2006), 92.

58) 양희송, 『다시 프로테스탄트』, 119.

59) Horton, 『미국계 복음주의를 경계하라』, 189.

반응하는가?”로 변화였다. 이는 신앙이 성도의 인격과 삶을 변화시키는 것보다 그들의 감성을 변화시키는 것이 더 중요한 주제가 된 것이다.

특히 감정주의가 바탕이 된 감정주의 설교에 대해서 정용섭은 “이러한 설교는 성서 계시의 존재론적 능력을 무시하는 행위이다. 하나님의 말씀은 스스로 계시의 존재론적 토대를 확보하고 있기 때문에 인간학적인 기술을 첨가하지 않아도 부족함이 없다”고 하였다.⁶⁰⁾ 정용섭은 오늘날 설교자들은 성서 계시의 존재론적 능력을 인정하지 않기 때문에, 설교 자체에 감정적 자극(인간의 생각과 방법)들을 덧입힌다고 보는 것이다. 정용섭은 이 감정주의 설교의 밑바닥에는 포퓰리즘(Populism)이 깔려 있다고 보았다.⁶¹⁾ 이러한 이유는 크게 두 가지 요인과 연결된다. 첫째 현재 한국 사회에 감정주의 문화가 발달하고 있는데 기인한다. 이러한 감정 중심의 문화는 이성이나 논리를 중요하게 생각하지 않는다. 소위 말하는 “느낌”, “필(feel)”, “이미지”를 중요하게 여긴다. 이에 청중들도 예외는 아니다. 그래서 감정주의 설교가 팽배해져 있는 것이다. 둘째, 우리 민족의 정서와 관련되어 있다. 우리 민족은 여전히 이성보다 감성에, 논리보다 감정에 의해 움직인다. 흥이 있으며, 춤과 해학이 있다. 이런 민족적 기질을 가진 한국인에게 감정에 호소하며, 감정적 동요를 일으키는 설교는 성도들로 하여금 큰 은혜를 끼치며, 성경의 주제 전달과 상관없이 성도들에게 감동을 가져다준다. 이러한 요인으로 인하여 오늘날 한국교회에서 감정주의 설교가 만연하게 된 것이다. 궁극적으로 이렇게 감정주의 설교가 만연하게 된 이유도 성장주의와 깊은 관련이 있다. 마이클 킅은 감정주의 설교에 대해서 다음과 같이 평가한다.

“소위 번영의 복음(prosperity gospel)에 분명하게 나타나는 현상은 청중에게 좋은 느낌을 갖도록 하기 위해서 오직 청중의 감성만을 자극하고 지성의 부분은 철저히 무시한다. 이러한 현상은 궁극적으로 온 세상의 구원을 위하여 신자 개개인을 불러내시는 하나님의 통전적 구원을 간과하고 있다.”⁶²⁾

감정주의 설교는 성장주의 설교와 맞물려서 그리스도의 장성한 분량으로 자라가지 못하게 하며, 세상에서 하나님 나라 회복을 간과할 우려가 있음을 설교자는 인지해야 한다.

라. 사회윤리를 상실한 설교

1) 사회윤리의 대두

서구사회는 20세기 초반 1, 2차 세계대전을 경험한 후, 큰 난관에 봉착했다. 인간의 합리적 이성으로 세상을 경영할 수 있다는 사고는 1, 2차 세계대전을 통하여 철저히 붕괴된 것이다. 이는 서구사회와 철학자들뿐만 아니라, 신학자들에게도 충격이었다. 또한 신학자들은 정치, 경제, 사회, 문화 등의 사회적인 문제들에 대해 신학이 더 이상 침묵할 수 없다는 인식과 자기반성이 일어났다. 이 자기반성은 특별히 사회윤리라는 측면에서 더 크게 대두되었다. 사실상 교회가 윤리를 가르치지 않은 것은 아니다. 20세기 초반의 윤리는 사회적 차원보다는 개인 윤리⁶³⁾를 많이 다루었다. 하지만 20세기 중반 이후 개인윤리만으로는 사회의 문제와 현

60) 정용섭, 『설교란 무엇인가』 (서울: 흥성사, 2011), 47-48.

61) 정용섭, 『설교란 무엇인가』, 48.

62) Quick, 『전방위 리더십』, 50.

63) 이 개인윤리라 함은 도덕적으로 행동하는 개인적 인격들의 주체성에 기초하여 사회 안에서 개인

안을 해결할 수 없다고 판단하여 사회윤리라는 영역이 대두되기 시작했다.

사회윤리는 도덕적인 행위의 사회적 조건과 의무를 직시하며 기존의 사회구조를 비판적으로 성찰함으로써 사회개혁 또는 새로운 사회구조의 구축에 관심을 가진다.⁶⁴⁾ 사회윤리는 1932년 라인홀드 니버의 '도덕적 인간과 비도덕적 사회(Moral man and immoral society)'의 출간으로 교회와 신학계에서 자리매김을 할 수 있었다. 사회윤리의 중요성은 많은 신학자들에 의해 강조되었는데 특히 톰 라이트는 사회윤리를 다음과 같이 설명한다.

성도는 예수로 인하여 새로운 생명을 얻었고, 장차 새 하늘과 새 땅을 유업으로 받기 때문에, 새로운 세상에 사는 법을 미리 배운 결과로 윤리적인 삶을 살 수 밖에 없다. 또한 예수의 부활이 성도의 부활이 되기에 부활한 몸으로 행하는 실천 즉, 윤리적 삶이 진실로 중요하다.⁶⁵⁾

이처럼 사회윤리는 현재 서구사회나 신학계와 교회 안에서 선명하게 각인되었다.

2) 한국교회가 사회윤리를 외면한 원인

서구에서는 사회윤리의 중요성이 강조되었지만 한국교회에서는 여전히 사회윤리가 간과되고 있다. 사회윤리는 교회의 영역이 아니라고 인식한다. 사회윤리는 세상의 정부나 단체, 기독교 NGO단체의 몫이라고 인식한다. 여전히 교회는 사회윤리를 외면한다. 이에 정종훈은 한국교회가 사회윤리를 외면한 원인을 다음과 같이 설명한다.

사회윤리 실현을 어렵게 한 내적인 문제들은 다음과 같다. 첫째, 보수주의 기독교의 초창기 선교사들은 근본주의적 성향을 가지고 있었다. 이는 하나의 교회에 대한 관심보다는 개교회와 개인적 신앙구원에 집중되었다. 또한 교회의 비정치화를 강조하면서 교회와 정치를 분리시켰다. 둘째, 보수주의 기독교는 세계교회협의회(W.C.C.)의 신학노선을 정면에서 반대하였다. 세계교회 협의회는 세계교회의 에큐메니컬을 지향하면서, 기독교의 사회윤리를 지지하였는데, 이에 반대로 보수주의 기독교는 에큐메니컬 운동과 사회윤리를 부정할 수밖에 없었다. 셋째, 한국 기독교는 500년 동안 지탱해온 유교적 토대위에 기독교를 세워나갔다. 이에 충효(忠孝) 사상, 장유유서(長幼有序) 같은 이데올로기는 권위에 복종해야 한다는 로마서 13장의 가르침을 접목하여 국가와 사회의 권위에 복종하는 것을 강요했다. 이러한 결과로 인해 국가와 사회가 비성경적인 행위를 할지라도 거기에 항거하지 못하게 만들어 버린 것이다. 사회윤리 실현을 어렵게 한 외적인 문제는 다음과 같다. 첫째, 한국교회는 혈연, 지연, 학연의 끈에 매여 철저한 집단 이기주의로 감염되었다. 그래서 공사의 구분이 되지 않는다. 둘째, 한국교회는 비민주적인 군사문화에 철저히 감염되었다. 셋째, 한국 기독교는 분단 이데올로기에 철저히 감염되어 왔다.⁶⁶⁾

이처럼 세상의 빛과 소금으로 윤리적 순수성을 감당해야 할 교회가 오히려 세속 이데올로기, 세상의 악한 문화를 받아들임으로 사회윤리를 상실하게 된 것이다. 사회윤리를 등진 한국교회는 사회문제를 기피하는 기이한 현상을 보였다. 또한 사회문제와 사회윤리를 언급하면 좌파 또는 급진적(radical) 기독교라고 폄하하고 있는 실정이다.

이 어떻게 윤리적인 존재로 살 수 있는가?를 다루는 윤리이다. 정종훈, 『기독교 사회윤리와 인권』 (서울: 대한기독교서회, 2003), 18.

64) 정종훈, 『기독교 사회윤리와 인권』, 18.

65) Stephen Kuhrt, *Tom Wright for everyone* (London: SPCK, 2013); 최현만 역, 『목회, 톰 라이트에게 배우다』 (서울: 에클레시아북스, 2013), 113.

66) 정종훈, 『기독교 사회윤리와 인권』, 20~27.

3) 사회윤리를 외면한 한국교회의 설교

한국교회의 설교는 대부분 사회윤리⁶⁷⁾가 결여되어 있다. 정치적 설교, 사회윤리 설교는 한국교회에서 기피설교이다. 그 이유는 크게 두 가지 요소로 요약될 수 있다. 첫째 사회윤리라는 측면이 생소하며, ‘사회윤리’라는 주제의 거부감 때문이다. 한국교회는 ‘성경의 가르침은 윤리를 초월한다.’라는 신학적 인식으로 ‘사회윤리’라는 주제를 교회 안의 신학적, 목회적, 설교적 주제로 삼는 것을 꺼리고 있다. 둘째 교회 안에서 세상의 부정과 부패, 정의와 공의가 사라진 비윤리적이고, 비성경적인 행태들을 고스란히 행하고 있기 때문이다. 그렇기 때문에 세상에서 행해지고 있는 비윤리적 모습을 설교할 수 없으며, 성도들에게 윤리적 삶을 가르칠 수 없다.⁶⁸⁾ 이 윤리의식을 상실한 목회자들을 이상섭은 다음과 같이 비판한다.

윤리의식이 에베레스트 산 정상에 산소의 농도보다 더 희박해진 설교자들은 힘없는 노동자들을 착취하는 기업을 축복하고, 억압당하다 못해 일어난 노동자들에게 하나님의 이름으로 저주를 퍼붓는다. 민족을 배신하고 민족을 타민족에게 팔아먹은 자들과 그 후손들에게 하나님의 이름으로 축복을 선언한다.⁶⁹⁾

이러한 사회윤리와 윤리의식의 결여는 다음 통계에서도 여실히 드러난다. 설문 조사를 통한 설교 사역 분석 통계 조사 개요에 의하면 “질문4 : 귀하께서는 ‘설교 주제’는 다음 중 어떤 해야 한다고 생각하십니까?”⁷⁰⁾

답변	응답률	합계
설교는 오직 하나님 말씀만 전해야 한다.	51.0 %	82.5 %
21세기에 맞게 현대적 주제를 다루어야 한다.	31.5 %	
윤리와 생활을 강조하는 설교가 필요하다	9.2 %	
교리적 주제와 교육적 주제들을 다루어야 한다.	8.3 %	

라는 질문에 대한 응답에서 드러나는 것처럼 한국교회 설교자들이 윤리와 삶에 관한 설교에 큰 관심을 두지 않는다. 사회윤리 설교가 약화된 한국교회의 설교를 김운용은 “한국교회의 설교에서 개인구원과 신앙생활에 대해서는 깊은 관심을 가지면서도 설교의 사회적 차원에 있어서 예언적 기능은 상실했다.⁷¹⁾”라고 하였다. 여기서 예언적 기능의 상실이라 함은 설교의 사회적 차원, 세상 속의 복음, 세상에서의 공의와 정의, 현재 심각하게 대두되고 있는 공공(공정)신학 등을 등한시 여기는 것을 의미한다. 김운용이 언급한 것처럼 한국교회의 설교는

67) 사회윤리를 강조한 설교와 도덕주의는 구분되어야 한다. 도덕주의는 휴머니스트가 되거나 도덕군자가 되기 위해 예수를 믿는 형태를 의미한다. 이 도덕주의에 대해서는 정용섭, 『설교란 무엇인가』, 50-52을 참조하라.

68) 교회와 목사의 윤리적 결여의 단적인 예가 교회 세습이다. 세상에서도 기업 세습이나 교권 세습 등을 부정적으로 보고 있는데, 교회에서는 여과 없이 행해지고 있다. 이성섭의 추락하는 한국교회에서 가톨릭 신부들이 독신으로 살게 된 이유는 바로 교권 세습을 막기 위해서라고 기록한다. 스스로 이단적이라고 말하는 가톨릭도 교권의 세습을 막기 위해서 이처럼 노력함에도 불구하고, 종교개혁의 후예라고 하는 개신교 목사들은 여전히 교회 세습을 위해서 더욱 노력하고 있다. 또한 다른 더 큰 교회의 목사와 자식을 바꾸어 준다든지, 교회의 재산으로 수백억 하는 교회를 자녀에게 지어주는 일들이 일어나고 있다. 문제는 단순한 교회 세습이 아니다. 목사들이 이러한 비윤리적인 행위는 부정과 불법에 관한 예언자적 설교나 윤리적 설교를 행할 수 없게 만들었다.

69) 이상섭, 『추락하는 한국교회』, 27.

70) 목회와 신학 편집부, 『한국교회의 설교분석』, 30.

71) 이형기, 『하나님 나라와 지역교회』 (서울: 킹덤북스, 2015), 53.

복음의 사회적인 차원을 도외시하고, 교회 안에서만 통용되는 편협한 복음만을 설교하였다. 하나님은 온 세상의 주인이며, 온 피조세계를 다스리길 원하심에도 불구하고 한국교회 설교자는 복음을 교회 안에 가두어 교회 안에서만 힘을 발휘하는 반쪽 하나님을 만들어버렸다. 윤리를 상실한 설교의 결과는 한국교회가 세상 속에서 지탄을 받게 되는 하나의 큰 원인을 제공하였다.

3. 나가기

나이트(Henry H. Knight III)는 포스트모더니즘에서는 개인과 공동체 사이의 관계가 어느 정도 서로 긴장을 이룬다고 보았다.⁷²⁾ 하지만 글렌 스타센(Glen H. Stassen)은 “현대사회는 우리가 속한 뿌리와 공동체로부터 우리를 격리시키고, 자기 자신을 스스로 만들어 가는, 곧 자율적 개인으로 생각하게 만든다.⁷³⁾”고 주장했다. 즉 현대사회는 공동체와 개인을 분리, 격리시키고 있다. 공동체와 격리된 자율적 개인은 극단적인 개인주의 형태를 띠게 된다. 이러한 현상은 다섯 가지 차원에서 공동체의 신음소리로 나타난다.

하나는 ‘신자유주의’의 글로벌화로 인한 경제의 양극화 현상, 둘은 이와 같은 ‘신자유주의’ 이념으로 추동되는 무한 경쟁, 무한 개발, 무한 소비로 인한 생태계의 파괴, 셋은 글로벌 차원의 ‘빈익빈 부익부’로 인한 이민과 인구 이동으로 발생하는 다민족, 다문화, 다종교, 다가치의 분산(分散)이요, 넷은 세계종교들의 특수성과 다양성 속에서 도덕 윤리 차원에서의 공동체의 깨어짐이요, 다섯은 전쟁과 테러로 인한 인류 공동체의 붕괴의 신음이다.⁷⁴⁾

이처럼 공동체와 관계가 단절된 개인은 극단적 개인주의 형태를 띠게 된다는 의미를 포함하여, 공동체를 떠난 개인은 삶의 뿌리와 방향성을 상실한다. 이 현상의 결과물은 교회 공동체의 붕괴이다. 개인주의와 신자유주의로 일어난 공동체 붕괴의 심각한 문제는 공동체 안에서 성도 개인으로 하여금 어떠한 강요나 순종을 요구하지 않는 결과를 양산했다. 이 교회 공동체의 붕괴는 기독교 신앙의 본질을 심각하게 왜곡시키고 있다.⁷⁵⁾

이러한 사회와 교회적 현상을 타파해야 할 설교도 제 기능을 감당하지 못하고 있다. 이승진은 “개인주의로 인한 기독교의 세속화와 소비자 제일주의의 영향으로 현대 기독교 설교자들이 설교에서 신앙공동체의 연대와 책임을 충분히 강조하지 못하고 있다”⁷⁶⁾고 지적했다. 개인주의가 팽배한 한국교회는 오히려 개인주의를 강화하는 설교와 신앙의 사유화를 묵인하는 설교를 행하고 있다. 오롯이 교회의 성장만을 추구하는 목사는 청중을 소비자로 인식하고, 교회의 성장이 곧 하나님 나라의 확장이라는 잘못된 가르침을 설교하며, 성도의 감정만을 터치하는 감정주의 설교를 시행하고 있다. 또한 복잡하고 부패한 세상을 등지고 교회에서만 통용되는 윤리, 즉 사회윤리를 간과한 설교가 행해지고 있다.

하나님은 설교를 통해서 교회 공동체를 세우신다. 그러므로 설교의 주요한 기능은 교회 공동체를 세우는 것이다. 이처럼 설교가 제 기능을 수행하려면 교회의 정체성과 교회의 현실

72) 이형기, 『하나님 나라와 교회』, 259.

73) Glen H. Stassen, David P. Gushee, *Kingdom ethics: following Jesus in contemporary context* (Downers Grove, IL: InterVarsity Academy, 2003); 신광은 박종은 역, 『하나님의 통치와 예수의 따름의 윤리』 (서울: 대장간, 2011), 83.

74) 이형기, 『하나님 나라와 지역교회』, 59~60.

75) 박영돈, 『성령 충만, 실패한 이들을 위한 은혜』, 248.

76) 이승진, 『상황에 적실한 설교』, 21.

을 정확히 인지해야 하며, 그 교회를 세우는 설교적 흐름을 정확히 파악해야 한다. 본 논문에서 주장하는 바와 같이 한국교회는 개인주의 설교, 신앙의 사유화 설교, 성장주의 설교, 사회윤리를 상실한 설교가 만연하다. 이러한 설교의 흐름은 교회 공동체를 온전히 세울 수 없음을 인지해야 한다. 이에 설교자는 자신의 설교의 흐름을 연구하고, 비판하며, 이 문제를 해결하기 위한 대안적 노력이 필요하다.

참고 문헌 (Reference)

〈국내 서적〉

- 김남준. 『교회의 갱신과 설교의 회복』 서울: 솔로몬, 1993.
- 김명실. 『하나님의 이야기와 인간의 이야기가 함께 엮이는 기독교 예배와 설교』 서울: 킹덤복스, 2015.
- 김승욱. 『기독교 윤리』 서울: 두란노, 2010.
- 박상일, 황병준 역. 『21세기 설교학』 서울: 올리브 나무, 2014.
- 박영돈. 『성령충만, 실패한 이들을 위한 은혜』 서울: SFC, 2008.
- _____. 『일그러진 한국교회의 얼굴』 서울: IVP, 2012.
- 백종국. 『바벨론에 사로잡힌 교회』 서울: 뉴스앤조이, 2003.
- 신광은. 『메가 처치를 넘어서』 서울: 포이에마, 2015.
- 양희송. 『다시 프로테스탄트』 서울: 복 있는 사람, 2012.
- 위거찬. 『기독교와 포스트모더니즘』 서울: CLC, 2011.
- 윤병윤. 『신학도를 위한 서양철학사』 서울: 더불어, 2004.
- 이상민. 『해석학적 설교학』 서울: 대한기독교서회, 2007.
- 이상섭. 『추락하는 한국교회』 서울: 인물과 사상사, 2007.
- 이승진. 『상황에 적실한 설교』 서울: CLC, 2012.
- 이우제 외. 『한국교회의 설교분석』 서울: 두란노 아카데미, 2009.
- 이혁배. 『개혁과 통합의 사회윤리』 서울: 대한기독교서회, 2004.
- 이형기. 『하나님 나라와 교회』 서울: 한들 출판사, 2005.
- _____. 『하나님 나라와 지역교회』 서울: 킹덤복스, 2015.
- 정용섭. 『설교란 무엇인가』 서울: 흥성사, 2011.
- 정재영. 『한국교회 10년의 미래』 서울: SFC, 2012.
- 정종성. 『설교와 해석』 서울: 기독교연합신문, 2005.
- 정종훈. 『기독교 사회윤리와 인권』 서울: 대한기독교서회, 2003.
- 조성돈. 『목회 사회학』 서울: 토라, 2004.
- 최현종. 『21세기 종교사회학』 서울: 다산출판사, 2013.

〈논문 자료〉

- 김향섭. “신자유주의적 도전과 종교의 자리.” 『교회성장』 2003년 9월.
- 지창현. “교회 공동체를 세우는 기능으로서의 설교 연구” 신학박사학위, 총신대학교 목회신학전문대학원, 2016.
- 추상현. “공적신학을 바탕으로 한 예언자적 설교에 대한 연구” 신학박사학위 논문, 장로회신학대학교 대학원, 2014.

〈번역서적〉

- Erickson, Millard J. *Postmodernizing the Faith: Evangelical Responses to the Challenge of Postmodernism*. Grand Rapids: Baker Books, 1998; 박찬호 역. 『기독교 신앙과 포스트모더니즘』. 서울: CLC, 2012.
- Gibbs, Eddie. *Church Next: Quantum Changes in Christian Ministry*. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 2001; 임신희 역. 『넥스트 처치』. 서울: 교회성장연구소, 2003.
- Horton, Michael Scott. *Made in America: the shaping of modern American evangelicalism*. Grand Rapids: Baker Pub Group, 1991; 김재영 역. 『미국제 복음주의를 경계하라』. 서울: 나침반, 1996.
- Kuhrt, Stephen. *Tom Wright for everyone*. London: SPCK, 2013; 최현만 역. 『목회, 톰 라이트에게 배우다』. 서울: 예클레시아북스, 2013.
- MacArthur, John F. *The Truth War: Fighting for Certainty in an Age of Deception*. Nashville: Thomas Nelson, 2007; 신성욱 역. 『진리 전쟁』. 서울: 생명의 말씀사, 2007.
- Maclaren, Brian. *The church on the other side: doing ministry in the postmodern matrix*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2000; 이순영 역. 『저 건너편 교회』. 서울: 낮은 울타리, 2002.
- Middleton, J. Richard, Brian Walsh. *Truth is stranger than it used to be: biblical faith in a postmodern age*. Downers Grove, IL: Inter Varsity, 1995; 김기현, 신광은 공역. 『포스트모던시대의 기독교 세계관』. 서울: 살림, 2007.
- Quick, Michael J. *360-degree leadership preaching to transform congregation*. Grand Rapids: Baker Books, 2006; 이승진 역. 『전방위 리더십』. 서울: CLC, 2009.
- Snyder, Howard A. *Decoding the Church: Mapping the DNA of Christ's Body*. Grand Rapids: Baker Books, 2002; 최형근 역. 『교회』. 서울: IVP, 2006.
- Stassen, Glen H., David P. Gushee, *Kingdom ethics: following Jesus in contemporary context*. Downers Grove, IL: InterVarsity Academy, 2003; 신광은, 박종은 역. 『하나님의 통치와 예수의 따름의 윤리』. 서울: 대장간, 2011.
- Viola, Frank. *George Barna, Pagan Christianity?: Exploring the Roots of Our Church*. Carol Stream, IL: Barna Books, 2012; 이남하 역. 『이교도에 물든 기독교』. 대전: 대장간, 2012.
- Wells, David F. *Above All Earthly Pow'rs: Christ in a Postmodern World*. Grand Rapids: Eerfmans Publishing Co, 2005; 윤석인 역. 『위대하신 그리스도: 세속화된 복음주의를 구출하라』. 서울: 부흥과 개혁사, 2008.
- _____. *No Place for Truth: or Whatever Happened to Evangelical Theology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1994; 김재영 역. 『신학실종』. 서울 : 부흥과 개혁사, 2006.
- _____. *The Courage to Be Protestant: Truth-lovers, Marketers, and Emergents in the Postmodern World*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2008; 흥병용 역. 『용기 있는 기독교』. 서울: 부흥과 개혁사, 2008.