

음악학 석사학위 논문

# 개혁주의 문화교육에 관한 연구

고신대학교 대학원

이 민 경

## 감사의 글

먼저 지금까지 저의 삶을 인도해오신 하나님께 모든 영광을 드립니다. 고신대학에서 기독교교육을 공부했던 지난 10년은 기독교 신앙과 삶의 정수를 배우고 기독교학문의 가능성을 탐색하며 기초를 확립할 수 있었던 시기였습니다. 특히 요하네스 밴더발트(Johannes Van der Walt), 앨버트 월터스(Albert Wolters), 칼빈 씨어벨트(Calvin Seerveld), 케네스 헤르만(Kenneth Herman) 등 우수한 기독교 학문의 거성들을 만나 기독교 철학과 교육학의 다양한 접근 방법들을 접해 볼 수 있었습니다. 포츨스트롬 대학교와 캐나다의 기독교학문연구소(Institute of Christian Studies)의 풍성한 자료는 이 시대 기독교학문의 정상에 있는 거장들의 어깨 위에서 창조세계를 향한 하나님의 지혜를 볼 수 있게 해 주었습니다.

이 논문을 위해 기도와 물질로 후원해주시며 모든 환경을 열어주셨던 호산나교회 최홍준 목사님께 먼저 감사를 드립니다. 또한 10년동안 최선의 준비로 기독교 학자의 삶을 모범적으로 보여주시며 부족한 제자의 삶속에서 학문적 성찰이 드러나도록 키워주신 지도교수 김성수 총장님께 깊은 감사를 드립니다. 마지막까지 학문적 통찰로 지도해주셨던 조성국교수님, 사람을 위한 교육에 대한 고민과 연구의 길을 보여주신 강용원교수님, 아낌없는 충고와 생각을 나누며 학자의 갈 길을 몸소 보여주셨던 신국원교수님께 감사를 드립니다. 고대 근동문화연구를 통해 성경신학의 근간을 세워주셨던 김진섭 교수님, 정교한 언어와 사본에서의 접근을 가능하게 해주셨던 변종길교수님, 니콜라스 월터스톨프에 대한 앞선 논문을 통해 먼저 통찰의 길을 열어주시고 언제나 시기적절한 격려와 후원을 아끼지 않는 신영순박사님, 학문의 동역자이며 기도와 격려를 베풀어준 황지영전도사님, 그리고 호산나교회 모든 성도님들에게 감사를 드립니다.

무엇보다 10여년을 함께 살면서 나의 학문적, 신앙적 성장과정에 함께 산고의 고통을 겪었던 은혜공동체의 모든 식구들과 강성혜 전도사님께 감사를 드리고 싶습니다. 그들의 기도와 수고와 섬김으로 인해 이 논문이 가능했습니다. 마지막으로 사랑하는 부모님 그리고 뉴욕에서 지금도 끊임 없는 후원과 믿음을 보여주는 동생 태원이와 파리에서 박사과정의 마지막

과정을 달려가고 있는 사랑하는 동생 성엽, 그리고 다음 세대 하나님  
의 사람으로 준비되고 있는 준영이의 미래에 이 연구가 하나의 격려가 되  
기를 소원합니다.

2005년 12월  
고신대학교에서  
이민경

## 목 차

<b>1. 서론</b> .....	1
1.1 연구의 의의 및 목적 .....	1
1.2 연구방법 .....	4
<b>2. 문화의 정의와 속성에 대한 개혁주의적 이해</b> .....	8
2.1 다양성 .....	8
2.1.1 문화의 속성과 교육 .....	9
2.1.2 문화의 정의와 다양성 .....	11
2.1.3 다양성에 대한 오해 .....	15
2.2 학습의 과정과 공동체성 .....	20
2.2.1 문화와 공동적 기반 .....	21
2.2.2 문화의 공동체성 .....	24
2.3 보편성 .....	26
2.3.1 문화인류학과 문화의 보편성 .....	26
2.3.2 삶의 총체적인 양상으로서의 문화 .....	28
2.4 세계관의 통합적 산물 .....	32
2.4.1 문화와 종교적 신념 .....	33
2.4.2 영적 섬김으로서의 문화 .....	37
2.5 의미의 구체화로서의 이야기 .....	41
2.5.1 세계관의 이야기적 속성 .....	42
2.5.2 세계관의 내러티브적 속성과 문화교육 .....	45
<b>3. 개혁주의적 문화교육의 기초</b> .....	47
3.1 창조진리의 문화적 함축 .....	47

3.1.1 창조활동으로서의 문화 .....	47
3.1.2 문화명령의 주체와 대상 .....	49
3.1.3 창조성 .....	51
3.2 타락 및 구속과 하나님 나라의 주제 .....	54
3.2.1 문화명령과 타락 .....	54
3.2.2 구속과 문화회복 .....	56
3.2.3 창조성과 문화명령의 실현 .....	59
3.3 일반은총 .....	62
3.3.1 기독교적인문화와 비기독교적인문화의 “대립” .....	64
3.3.2 일반은총론의 문화적 의의 .....	65
3.3.3 기독교적 “문화활동” .....	71
3.4 변혁 .....	78
3.4.1 하나님 나라와 변혁 .....	78
3.4.2 영광과 변화 .....	81
3.5 살림의 문화 .....	84
3.5.1 변혁의 한 방편으로서의 살림 .....	84
3.5.2 정의와 살림 .....	87

#### 4. 개혁주의 문화교육의 지성적 국면 .....

4.1 문화명령으로서의 학문활동 .....	91
4.2 통제신념과 학문활동 .....	94
4.3 지식으로서의 문화교육 .....	97
4.3.1 지식의 개념 .....	97
4.3.2 이론적 학문활동과 실천적인 학문활동 .....	102
4.4 이야기로서의 문화교육 .....	106
4.4.1 세계관으로 말하는 문화교육 .....	106
4.4.2 서사적 개연성 구조 .....	111
4.4.3 문화적 스토리텔링으로서의 교육 .....	118

<b>5. 개혁주의 문화교육의 감성적 국면</b> .....	125
5.1. 진실성으로서의 문화교육 .....	125
5.1.1. 정당한 예술 .....	125
5.1.2. 진실성 있는 예술 .....	129
5.2. 심미적 문화교육 .....	133
5.2.1. 심미적 존재로서의 인간 .....	133
5.2.2. 미의 문화교육 .....	143
5.3. 창조성으로서의 문화교육 .....	146
5.3.1. 창조적 삶을 위한 문화교육 .....	147
5.3.2. 창조적 존재로서의 인간 .....	150
5.4. 상상력으로서의 문화교육 .....	162
5.4.1. 기독교적 상상력의 이해와 회복 .....	162
5.4.2. 상상력을 통한 문화변혁의 교육 .....	168
5.5. 감성교육으로서의 문화교육 .....	172
5.5.1. 감성으로서의 예술과 문화 .....	172
5.5.2. 정서순화의 교육 .....	178
<b>6. 개혁주의 문화교육의 실천적 국면</b> .....	182
6.1. 변혁으로서의 문화교육 .....	182
6.1.1. 변혁의 잘못된 이해 .....	185
6.1.2. 다섯 가지 유형과 그 비판 .....	188
6.1.3. 니버의 문화와 교육 .....	193
6.2. 소명과 책임으로서의 문화교육 .....	194
6.2.1. 소명교육으로서의 문화교육 .....	194
6.2.2. 책임성교육으로서의 문화교육 .....	198
6.3. 법칙과 규범의 문화교육 .....	199
6.3.1. 문화교육의 규범적 성격 .....	199
6.3.2. 예술활동의 규범성 .....	204
6.4. 축제와 공동체 형성으로서의 문화교육 .....	206
6.4.1. 축제로서의 문화교육 .....	207

6.4.2 공동체 형성으로서의 문화교육 .....	210
6.5 대화와 교양으로서의 문화교육 .....	213
6.5.1 대화로서의 문화교육 .....	213
6.5.2 교양으로서의 문화교육 .....	216
6.6 삶으로서의 문화교육 .....	219
<b>7. 결론 및 제언 .....</b>	<b>222</b>
7.1 결론 .....	222
7.2 제언 .....	231
참고문헌 .....	233
Abstract .....	252

# 1. 서론

## 1.1 연구의 의의 및 목적

개혁주의 문화교육은 전인성의 회복을 위한 교육활동이며, 그리스도인들의 삶이 지향해야 할 궁극적 비전인 살롬을 성취하기 위해 변혁을 지향하는 이론적이며 실천적인 활동이다. 지금까지 문화교육은 대체로 실천적인 예술활동에 초점이 맞추어져 있었다. 문화이론에 대한 연구가 전무했던 것은 아니나, 20세기에 이르러서야 문화인류학을 비롯한 연구방법의 변화와 성과에 힘입어 문화에 관한 연구가 학문적 탐구의 영역에 영입되었다. 그 후 문화에 대한 이론적 연구는 어니스트 반 덴 하그(Ernest Van Den Haag), 드와이트 맥도날드(Dwight MacDonald), 아브라함 카플란(Abraham Kuyper) 등을 비롯한 심미적 비판의 접근, 프랑크푸르트 학파를 비롯한 정치 사회적 비판의 접근, 윤리적 비판의 접근 등 다양한 관점에서 수행되어졌다. 그러나 지금까지 문화이론은 대부분 정치 이데올로기적 관점을 통해 부각되었기에 문화가 가진 본질적 속성과 현상이 통합적인 관점에서 연구되지는 못했다.

이와 같은 지적 풍토속에서 칼빈(Calvin), 카이퍼(A. Kuyper), 헨리 반틸(Henry VanTil), 도예베르트(Herman Dooyeveerd) 등을 비롯한 기독교 학자들은 문화에 대한 성경적 이해에 기초하여 문화활동을 그리스도인의 본질적인 한 사명으로 인식하였다. 그럼에도 불구하고 기독교 문화와 세상 문화간의 근본적인 반립과 갈등으로 인해 그리스도인들은 문화일반에 대한 적극적인 개방과 실천을 주창하지는 않았다. 오히려 케네스 마이어스(Kenneth A. Myers), 피터 크리프트(Peter Kreeft)와 같이 문화전쟁의 개념을 옹호하는 입장에서는 영상 미디어가 가지는 커뮤니케이션의 형식이 그리스도의 비전을 제시하기에는 부적절하다는 비판을 제기하기도 했다. 그럼에도 불구하고 로버트 존스톤(Robert Johnston)과 같이 영화를 통해 치유와 변화의 삶이 가능하다는 진취적인 수용은 그나마 문화에 대한 개혁주의적인 접근에 긍정적인 영향을 미쳤고 『그리스도와 문화』를 통해 문화에 대한 기독교적인 관점에서의 분류와 기준을 설정하려고 시도했던 리처드 니버(H. Richard Niebuhr) 또한 문화에 대한 개혁주의적 접근에



긍정적으로 작용하였다.

반 세기 전부터 시도되었던 문화에 대한 이와 같은 개혁주의적 접근은 쿼틴 슐츠(Quentin J. Schultze)나 윌리엄 로마노프스키(William D. Romanowski) 등에 의해 영상과 대중문화에 대한 연구로 이어졌다. 그러나 체계적이고 통합적으로 정립된 정교한 개혁주의적 문화이론 확립을 위한 연구는 지금도 극히 미미하며 국소적인 단계에 머물러 있다.

오늘날 문화는 개인의 삶과 정체성을 형성하는 차원에서나 공동체 형성에 아주 중요한 역할을 차지하고 있다. 대중문화를 비롯한 문화에 대한 이해의 부족은 현대사회에서 의사소통을 단절시키거나, 다음 세대에게 전달할 공동체적 전통마저도 소실하게 만드는 결과를 초래할 수도 있다. 다양한 세계관이 충돌하고 수용되며 개현되는 장이 바로 문화의 장이기에 문화는 인간의 삶을 형성하는 장이며, 인간의 정체성을 형성하는 활동이다. 문화공간은 자신이 누구이며 무엇을 할 수 있는 사람인지를 인식시켜 주는 곳이며 사람들이 자신의 삶의 기초와 삶의 형식을 형성하는 곳이기도 하다.

기독교 교육은 인간이 자신을 사회 속에서 형성해가는 문화적 공간의 중요성을 인식해야 하며 각종 커뮤니케이션과 담론의 중요성을 인식하고 이를 비판적으로 수용하며 대처해야 한다. 왜냐하면 문화에 무관심하거나 왜곡된 관점을 갖는 그리스도인의 삶은 결국 이원론적 신앙과 이분법적 삶의 양태를 가질 수 밖에 없기 때문이다.

오늘날 한국 기독교는 양적 성장을 통하여 사회적 영향력을 행사할 수 있는 주요한 집단으로 등장하고 있는데, 이와 같은 영향력은 사회변혁과 문화변혁의 방법으로 행사되어야 한다. 기독교의 진정한 사회적 영향력은 참된 그리스도의 비전인 샬롬의 이상을 세상가운데 구현하기 위한 변혁적 삶과 실천을 통해서 가능하다. 문화시대를 맞이하여 한국 기독교는 문화와 문화교육의 본질과 인식에 대한 체계적인 연구의 중요성을 간과해서는 안된다. 한국교회는 1970년대 근대화와 산업화의 과정을 통해 교회성장과 복음전파에 주로 관심의 초점을 맞추었고 사회적 변혁활동과 실천적 삶에는 별다른 관심을 두지 못한 것이 사실이다. 이제 포스트모더니즘의 문화가 지배하는 현대사회에서 기독교는 자신의 영향력과 해야 할 말을 문화

를 통해 제시해야 한다. 문화에 대한 무관심이나 부정, 회피하는 식의 그리스도인의 태도는 사회와 문화의 참된 구속과 변혁의 삶을 통한 살롬의 비전 추구와는 관계가 없다.

문화 교육은 변혁을 지향한다는 점에서 교화적 기능을 갖고 있다. 문화 교육은 또한 공동체의 경험과 전통을 보존하며 전달하는 문화전승의 기능과 아울러 사회를 비판하고 변별하며 새 공동체를 형성하는 사회변혁의 기능도 가진다. 문화교육은 다양한 문화현상과 문화활동의 핵심적인 영역이다.

전통적으로 학습자를 교육하고 양육하는 기구는 가정, 학교, 교회였다. 그러나 현대사회에서는 문화의 각 현상이 더 중요한 교육의 역할과 기능을 담당하고 있다. 문화의 각 현상이 가정이나 학교와 교회의 교육적 기능에 버금갈 정도로 강력한 영향력을 가지게 되기까지 형식적 교육기구가 교육의 본질적 기능을 제대로 수행하지 못했다는 사실에 대한 반성이 필요하다. 그럼에도 불구하고 그리스도인들은 문화변혁을 위한 교육의 필요성조차 인식하지 못하고 있다는 비판을 받고 있다. 변혁은 이론적 연구로만 가능하지 않다. 변혁은 실천적 활동을 통해 개현되며 교육을 통해 지속될 수 있다. 문화의 변혁을 위해 건전한 이론과 문화에 대한 체계적이고 구체적인 분석, 비판이 필요하듯이 문화교육의 필요성은 변혁의 주체인 그리스도인들을 구비해나간다는 측면에서 절실히 요구된다. 문화교육은 문화의 변혁을 지향하게 하는 원동력인 셈이다.

특히 개혁주의적 문화교육은 인간의 모든 삶을 문화적인 활동으로 간주하며 하나님의 주권아래 있다는 통합적 관점을 토대로 이루어져야 한다. 이러한 통합적 관점은 그리스도인 개개인에게 지적, 감성적, 실천적 전인성의 회복과도 동일한 맥락을 가진다. 문화변혁을 위한 교육은 이론적인 지적 학문활동, 창조세계의 풍요로움을 누리며 개현하는 감성적 활동과 더불어 실제적인 살롬의 방식으로 이루어지는 실천활동을 통해 전개되어야 한다.

오늘날 다원주의 사회에서 그리스도인들은 단순히 문화 도피적이거나 무비판적 문화수용과 같은 소극적인 자세에서 벗어나 적극적인 태도를 가지고 문화변혁에 참여하는 그리스도인 양성을 위해 문화교육에 적극적인

관심을 가져야 한다. 그리스도의 비전인 변혁을 이루기 위한 살롬의 방법들을 문화교육에서 추구할 수 있을 때 대립과 갈등과 부조화의 문화적 상황속에서 화목과 조화와 즐거움의 살롬의 이상을 실현시킬 그리스도인들이 구비되며 세상은 변화될 것이다.

본 연구는 칼빈 씨어벨트(Calvin Seerveld), 한스 로크마커(Hans R. Rookmaaker) 그리고 니콜라스 월터스톨프(Nicholas Wolterstorff)의 사상을 중심으로 문화와 문화교육에 대한 개혁주의적 관점을 규명한 후 문화교육의 기초와 성격을 규명하고 개혁주의적 문화교육을 기독교 교육학적인 과제로 수용하는 문화교육의 이론적 바탕을 정립하는 기초를 마련한다는 점에서 연구의 의의를 갖는다.

## 1.2 연구의 방법

개혁주의적 문화교육은 개혁주의 문화관의 세계관적 토대에서 교육적 함의점을 찾는다. 이 고찰을 위해 요구되는 기초적인 개혁주의적 문화관과 문화의 속성에 관한 연구는 이미 국내외에서 다양하게 이루어지고 있다. 현재 한국의 경우 여러 기독교 학자들이 연구하고 있으며, 화란과 유럽과 미국에서는 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper), 클라스 스킬더(Klaas Schilder), 프레드 디 카슨(C. Fred Dickason), 반 퍼슨(C. A. Van Peursen), 칼빈 씨어벨트(Calvin Seerveld), 한스 로크마커(Hans R. Rookmaaker), 윌리엄 로마노프스키(William D. Romanowski), 니콜라스 월터스톨프(Nicholas Wolterstorff), 아드리안 채플린(Adrienne Chaplin) 등이 문화에 대한 개혁주의적인 이해를 정립하고 정교화하고 있다.

에드워드 진 비이쓰(Edward Jean Veith), 리랜드 라이컨(Leland Ryken)과 같은 복음주의적 학자들의 견해와 로버트 웨버(Robert Weber), 리처드 니버(N. Richard Niebuhr), 헨리 반틸(Henry R. Van Til), 제임스 조르단(James B. Jordan), 윌리엄 라킨(William J. Jr. Larkin) 등과 같은 기독교 학자들의 문화적 이해도 기독교적 문화관 정립과 문화교육의 기초적 이해에 도움을 준다.

이와 같은 개혁주의 학자들에 의한 문화연구는 협의적으로는 예술에 대한

기독교적인 정당성, 창조와 회복에 대한 예술적 함의점 등을 고찰하며, 광의적으로는 삶으로서의 문화를 논의한다. 삶을 통한 문화는 곧 총체적인 인간 형성으로서의 교육과도 연관되는데, 이와 같은 총체적인 인간 형성으로서의 문화교육은 전인적인 인간성 회복이라는 교육목적을 지향할 수 있게 해준다. 특히 문화의 속성들이 인간의 속성과 교육에 미치는 영향에 깊은 연관성을 가진다는 점을 감안한다면 개혁주의적인 문화적 이해를 기반으로 한 지적, 감성적, 실천적인 전인교육은 현대교육이 가진 주지주의적이며 이분법적인 교육현실을 극복할 수 있는 한 구체적 대안이 될 수 있다.

이 점에 대해 강용원이 “한국교육의 현실속에서 기독교교육의 과제(2004)”에서 제시한 5가지의 방향성<sup>1)</sup> 즉 ‘진정한 의미에서 인간적’이고, ‘용납’과 ‘보호’, ‘자유’와 ‘따뜻한 분위기’를 체험할 수 있는 교육, 경쟁이 아니라 협력, 선별이 아니라 함께 자라는 일, 이익이 아니라 섬김, 강요가 아니라 자발성이 체험될 수 있는 교육, 개인의 고유성과 창의성이 존중받는 교육은 바로 문화적 접근을 통한 전인교육의 목적을 제시하는 것이다.

본 연구에서는 개혁주의적 문화교육이 지향하는 전인교육이 인간의 지성적, 감성적, 실천적인 측면에서 이루어진다는 점을 구체적으로 규명하고자 한다. 특히 통제신념과 이론, 이야기를 바탕으로 한 문화교육의 지성적인 측면, 심미적인 요소와 창조적인 상상력을 추구하며, 교육환경을 문화감상이 가능한 배움의 공간이 되게 하는 문화교육의 감성적 측면을 규명하고자 한다.

이성과 경험이라는 두 축을 중심으로 주기적 반작용의 진동 모습을 보여온 교육활동은 이제 창조와 타락과 구속의 동인을 기초로 하는 새로운 방향을 지향해야 하는데, 이러한 대안 추구는 문화교육의 장에서도 구현되어야 한다. 문화전쟁과 같은 대립의 양상으로 치달을 수 있는 문화 교육의 상황은 로크마커(Hans R. Rookmaaker), 리처드 마우(Richard Mouw), 월터스토폴프(Nicholas Wolterstorff)를 비롯한 개혁주의 학자들이 제시하는 대

---

1) 첫째, 한국교육이 정부주도적인 획일화교육이기에 전인적인 인간교육을 수행하지 못하고 있다. 둘째, 한국교인들에게 발견되는 가장 심각한 문제가 신앙과 삶의 유리현상이며 기독교교육이 관심을 가져야 할 아주 중요한 주제이다. 셋째, 종래의 기독교교육이 기독교학교교육과 교회교육으로 분류되어 교육적인 연구를 해왔는데 이후로 기독교교육이 사회에 기여하는 기독교사회교육영역도 연구주제가 되어야 한다. 넷째, 교회가 기독교교육에 후원자요 교육의 부담을 함께 안아야 한다. 다섯째 기독교학교교육의 교육내용과 교육목적의 변화이다.

화, 교양, 애통, 기도, 책임감, 살림과 변혁 등의 개념을 교육에 적용함으로써 대립이 아닌 살림을 통한 교육에의 변혁과 문화적 순종을 통한 교육적 응답의 행위를 가능하게 한다. 이것이 문화의 왜곡된 영향력으로 말미암은 교육붕괴를 극복하는 문화 교육의 한 구체적 방안이 될 수 있다.

본 연구는 전적으로 문헌분석의 방법을 통해 행해진다. 본 연구의 목적을 위해 연구의 주제와 관련된 윌터스토프<sup>2)</sup>, 씨어벨트<sup>3)</sup>, 로크마커, 채플린 등 개혁주의 학자들의 저서, 논문, 강의안 등을 일차 자료들(primary sources)로 사용하여 분석 고찰하며 기독교 문화관에 대한 저서, 논문, 강의안과 일반교육의 예술교육에 대한 저서와 논문 등 이차자료들(secondary sources)을 체계적으로 분석한다. 이러한 분석방법을 통해 기독교 문화관의 속성에 대한 기초적 이해, 세계관적 기초, 개혁주의적 문화교육을 이루는 핵심적인 요소들, 현대 문화교육에의 역사적 고찰과 비판적 고찰을 통해 개혁주의적 문화교육에 대한 기독교 교육적 함의점을 도출하고자 한다.

본 연구의 목적을 성취하기 위해서 무엇보다도 먼저 윌터스토프와 씨어

- 
- 2) N. Wolterstorff의 다음 자료 참조: *On Universals*, Chicago: University of Chicago Press(1970). *Art in Action*, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, Publishing Co.(1980, second ed. 1995). *Works and Worlds of Art*. Oxford: Oxford University Press(1980). "On the Idea of a Psychological Model of the Person Which Is Biblically Faithful", *In Christian Approaches to Learning Theory*. Vol.2. *Until Justice and Peace Embrace*, Eerdmans(1983, second. ed 1994). "Three Functions of Arts in Theological Education", Yale Divinity School, *Theological Education*, Vol.31, no.1,(1994). *Divine Discourse*, Cambridge University Press(1995). *Religion in the Public Square*, with R. Audi: Rowman and Littlefield(1997). *Thomas Reid and the Story of Epistemology*: Cambridge University Press(2001)
- 3) Calvin Seerveld의 다음 자료 참조: *Aesthetic ideas' and the role of art in Kant's ethical hermeneutics*, Zuidervaart, Lambert. Edmonton, Alta.: Published for the Canadian Aesthetics Committee by Academic Print. & Pub.(1984). "Poetry and poeming: John Dewey and Calvin Seerveld on norm and process", Hart, Carroll Guen(1950). Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.(1995). "Playful constellations: a gentle critique of Calvin Seerveld's *Encyclopedia of the Arts*", Leach, Jim. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans(1995). *The joys are simply told: Calvin Seerveld's contribution to the study of popular culture*, Romanowski, William D.. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans(1995). *Our need to lament: a conversation between Michael Card and Calvin Seerveld*, Grand Rapids, Mich.: CRC Publications(2004).

벨트의 저서와 논문, 강의안 등을 고찰하며 분석하였다. 그러나 월터스토프와 씨어벨트의 저서와 연구물들은 그 범위와 주제에 있어서 너무나 방대하고 다양하기 때문에 일차적인 자료들을 모두 분석하는 일 자체도 용이한 일이 아니다. 더구나 두 사람의 문화관 이해를 교육에 연결시킨 자료는 거의 전무하기에 개혁주의 문화관의 기독교교육적 함의를 분석하는 것 역시 쉽지 않다. 뿐만 아니라 문화교육을 예술교육, 또는 미술, 음악 등의 광범위한 범주에 걸쳐 체계적으로 논의하고 있는 연구물, 특히 개혁주의적 관점의 연구물들이 극히 빈약하기 때문에 문화교육의 이론적 틀을 정립하기에는 많은 한계를 가지고 있다.

## 2. 문화의 정의와 속성에 대한 개혁주의적 이해

문화의 속성을 개혁주의적으로 이해한다는 것은 사회적이며 전인적인 인간형성을 위한 문화적 소산물, 문화내용, 그리고 문화과정에 대한 개혁주의적인 해석과 담론을 내포하고 있다. 창조세계의 다양한 영역에서 수행되어야 하는 문화명령과 문화적 소명에 대한 개혁주의적인 이해는 전인으로서 인간이 세상 가운데 어떻게 삶을 영위하고 교육되어져야 하는가에 대한 바른 토대를 세워준다.

그리스도인이 변혁시켜 가야하는 이 세상의 문화는 지속적으로 변화하고 있다. 문화의 계속적인 변화는 문화적 양상이 낳는 반복적인 패턴과 요소에도 불구하고 다양성을 도출해낸다. 이러한 문화적 다양성은 삶의 총체적인 변화와도 밀접한 관련성을 가진다. 동물과는 달리 다양한 환경 속에서 각자에게 주어진 환경에 능동적으로 적응하며 살아가는 인간의 모습은 인간의 본래적인 특징 중 하나로 문화적 다양성의 문제를 제시하게 한다. 탈콧 파슨(Talcott Parsons)과 에드워드 실스(Edward Shils)가 『행동에 대한 일반이론을 향하여』(*Toward a general theory of action*)>에서 제시하는 다양한 문화적 양상에 대한 설명 또한 인간의 본래적인 다양성에 근거한 것이기도 하다. 파슨과 실스는 인간의 행동이 낳는 다양한 문화적 양상을 설명하면서 인간이 가진 본래적 다양성으로 인해 문화주체로서의 인간이 구현하는 모든 문화현상과 활동 자체가 다양할 수밖에 없다고 제시하고 있다(Parsons & Shils, 1951:159-160, 357).

### 2.1 다양성

문화연구는 그 연구방법이나 관점, 현상에 있어 매우 다양하다. 또한 그 연구의 범주가 가진 다양성도 문화의 정의와 속성이 가진 다양성을 반영해준다. 그러므로 모든 문화활동의 기저에 세계관, 종교성 등을 비롯한 보편적이며 공통적인 기반들이 있음에도 불구하고 ‘다양성’은 문화연구에서 기본적으로 다루어져야 할 개념이다.

문화활동에 대한 다양성의 이해는 하나님의 창조세계에 대한 문화적 이해를 수반한다. 문화는 하나님의 창조활동을 반영하는 다양한 활동이기

때문이다. 인간은 문화활동을 통해 하나님의 창조세계가 가진 다양한 측면과 창조행위를 이해하게 되며 인간에게 부여된 삶을 이해하는 폭을 넓히게 된다. 또한 문화활동은 한 사회를 통해 전승되어지는 공통의 기억과 학습의 과정을 내포한다. 그러기에 문화는 삶에 대한 다양한 이해를 도모해주며, 문화적 속성에 대한 이해가 교육과 밀접한 상관성을 있다는 점을 보여준다.

### 2.1.1 문화의 속성과 교육

주디 질(Judy Giles)과 팀 미들턴(Tim Middleton)은 그들의 공저 『문화 연구: 실제적인 도입』 (*Studying Culture: A Practical Introduction*)에서 문화개념을 3가지로 분류하고 있다. 즉 ‘한 시대나 집단의 특수하고 다양한 삶의 방식으로서의 문화, 그런 삶이 가능하게 하는 지적, 정신적, 심미적 발전의 원칙으로서의 문화, 그리고 높은 교양과 지식, 세련된 생활 등 고급가치를 만들어내는 행위나 실천의 결과로서 문화의 개념을 제시했다 (Giles & Middleton, 1999:10). 이러한 문화적 개념을 통해 문화가 드러내고자 하는 속성이 분명하게 드러난다는 점과 문화적 속성은 세계관에 영향받는다는 사실을 잘 보여준다는 점에서 주목할 만 하다.

문화는 실제로 사회의 각 공동체가 가지는 다양한 가치관과 신념의 갈등과 긴장의 근본적인 원인을 제공하고 있다. 각 공동체가 가지는 문화관의 갈등은 사회적인 문제들을 내포하며 사회적 담론들은 문화관의 차이를 반영한다. 공영방송을 통해 진행되는 토론이나 네티즌들이 공유하는 담론도 문화현상과 활동에 대한 의미를 어떻게 해석하느냐에 대한 차이에서 말미암은 것이다. 특히 문화의 의미와 해석과정, 문화의 다양한 현상을 소재로 한 담론은 문화관이 각 사람의 세계관 즉 그들의 신념체계와 밀접한 연관성을 가진다는 것을 보여준다. 문화의 다양한 양상 및 의미와 해석과정은 세계관의 영향을 받는 것이다.

이에 대해 질과 미들턴은 문화개념이 문화적 특성을 반영한다는 그들의 연구에서 세계관에 의해 문화관이 영향 받는다는 점을 잘 보여준다. 문화는 어떤 대상을 상징화하거나 나타내기 위하여, 대변인처럼 타인들을 대신하여 행동하기 위해, 이미지나 행동, 사건들을 어떤 방식으로든지 재 연



급하거나 재구성하는 것과 같이 실재를 다시 표현해내는 속성을 가지고 있다.<sup>4)</sup> 레이먼드 윌리엄스(Raymond Williams)의 문화관은 문화가 세계관의 산물이라는 문화의 개념에 대해 더욱 분명하게 명시해주고 있다.

윌리엄스는 그의 문화 관련 저작들을 통해 문화는 인간 활동의 부수적 산물이라는 점과 문화적 소산물에 대해 전적으로 영적인 해석을 해 주어야 한다는 두 가지 견해에 반대하는 관점을 제시하고 있다(Williams, 1981:352-353). 특히 문화연구에서 감성의 구조(structure of feeling), 인식 가능한 공동체(knowable community), 헤게모니(hegemony)와 문화적 물질주의(cultural materialism)에 대한 그의 개념은 독창적이며 개척자적인 면모를 보여주었다.

여기서 감성의 구조는 사회의 관례와 이상적인 조직을 포함하는 공동체의 살아있는 경험들과 관계된 것으로 제시되고 있다.<sup>5)</sup> 이 경험들은 사람들로 하여금 공동체 속에서 의사소통을 가능하게 하며 개인을 한계 지으려는 구조적 제한으로부터 벗어나려는 시도를 의미한다. 이러한 새로운 시도 및 새로운 표현을 할 수 있도록 하는 틀이 감성의 구조이다. 문화는 단지 지적인 사고능력에 의해서만 형성되어지는 활동이 아니라 감성과 인간의 전인적인 인식능력을 통해 형성되며, 가시적이고 구체적인 사물의 문제일 뿐 아니라 궁극적으로는 세계관의 산물이라고 윌리엄스는 보았다.

세계관의 산물이자 인간의 전인적인 인식능력을 형성하는 활동으로서의 문화에 대한 윌리엄스의 이러한 문화관은 문화에 대한 총체적인 이해가 전사회적이면서도 지극히 개인적인 삶에 관한 것이라는 점을 제시해준다. 이것은 문화와 교육의 공유되는 관점이기도 하다. 고대 이래로 전인적이고 총체적인 삶을 실현하려고 했던 많은 사상가들이 교육의 힘을 빌어 전인적인 삶을 형성하기 위해 노력해왔다. 그러나 교육은 그리 시원한 답을 제시해주지 못했다. 그 이유는 지식, 감정, 그리고 의지와 실천적인 면에서 전인적인 인간형성이라는 주제는 종교에 기반한 문화적인 이해와 세계관적인 안목이 없이는 불가능한

---

4) to stand for, or symbolize, to act on behalf of others as a spokesperson, to re-present like any re-telling, and re-construction of events, images, actions or behaviors is a re-presentation of reality

5) the distilled residue of the organization of the lived experience of a community over and above the institutional and ideological organization of the society

일이기 때문이다.

## 2.1.2 문화의 정의와 다양성

문화 현상의 다양성이 가지는 또 하나의 근거는 문화 정의의 다양성에서도 찾아볼 수 있다. 문화의 정의는 문화에 대한 다양한 연구방법, 그리고 문화 현상에 대한 고찰방식과 문화를 보는 관점의 변화에 따라 변화되었다. 인간의 노력에 의한 자연의 개발에서 삶 전체를 문화로 간주하는 이른바 삶의 총체적 방식으로서의 문화개념이 정립되기까지 문화는 다양한 정의의 변천과정을 거쳤는데, 정의에 대한 이와 같은 변천의 역사는 문화가 가진 다양한 속성을 반영해 주고 있다.

예를 들어 크뢰버(Alfred Kroeber)와 클룩혼(Clyde Kluckhohn)은 『문화: 개념과 정의의 한 비판적인 검토』(*Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*)에서 200개 이상의 문화에 대한 개념을 제시하고 있다.<sup>6)</sup> 크뢰버와 클룩혼은 그들의 문화개념의 연구에서 먼저, 자연을 개발하여 인간의 편의와 유익을 도모하는 인간 고유의 유형, 무형의 활동 전체와 그 결과를 문화로 보았다(Kroeber & Kluckhohn, 1952:43).<sup>7)</sup>

또한 크뢰버와 클룩혼은 문화를 자연개발과 연관시키는 문화발전의 측면과 더불어 문화가 낳는 구체적인 행동이나 결과, 문화적 행동을 가능하게 하는 문화적 원리와 규칙까지도 문화로 간주하였다(Kroeber & Kluckhohn, 1959:398). 그러므로 이들에 의하면 문화는 현실이 아닌 관념 속에서, 심리적인 하나의 추상, 사상이나 정신활동으로도 존재할 수 있다

---

6) A.L. Kroeber and C. Kluckhohn, "Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions" in *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, Harvard, Vol.47(1952). Kroeber and Kluckhohn (1952) Kroeber, Alfred Louis 1919 (1996) *On the Principle of Order in Civilization as Exemplified by Changes in Fashion*. Reprinted in *Anthropological Theory*, edited by R. J. McGee and R. L. Warms, pp. 138-148. Mayfield Publishing, Mayfield. 1948 White's view of culture. *American Anthropologist*, vol. 50, no. 3, pp. 405-415. 1959 *The History of the Personality of Anthropology*. *American Anthropologist*, vol. 61, no. 3, pp. 398-404.

7) 예를 들면 과거의 유물, 제도, 관습과 영화, 음반을 대표적인 문화로 생각할 뿐 아니라 고려, 신라문화, 불교문화와 같이 한 집단의 행위와 그들이 만든 유형, 무형의 모든 것을 문화에 포함시켰다.

고 규정된다. 크뢰버와 클룩혼이 분류한 문화의 정의는 또한 사상이나 정신활동으로서 문화가 낳은 종교, 철학, 예술, 과학 등의 지적이거나 심미적인 결과물에 관한 것이다. 이 정의는 추상적인 관념에 머물지 않고 높은 가치를 구현하는 고차원적인 정신활동의 결과로서 문화개념을 제시하고 있다(Jon & Warms, 1996:430; Bohannan & Glazer, 1988:530).

이와 같이 문화의 개념은 자연개발과 추상적인 정신활동, 높은 가치를 구현하는 고급문화 소산물에 이르기까지 다양하다. 이러한 개념의 다양성은 인간의 본래적인 속성과 아울러 문화의 다양성을 이해하는 근거가 된다.

이와 같은 문화 개념의 다양성은 시대의 변천에 따라 문화 자체의 속성과 연관될 뿐만 아니라 교육에도 밀접한 관련성을 가졌다. 대부분 땅의 경작과 재배를 기초로 한 문화의 전통적인 정의는 교양, 예술 등의 정신적인 요소를 내포하게 되었다. 이러한 정의는 헬라철학의 영향 즉 이원론적인 플라톤의 사고방식에 많은 영향을 받았다. 헬라의 문화는 예술, 종교 등의 지적인 영역(intellectual concerns)에 우월성을 두었는데, 이것은 플라톤의 인간관을 비롯하여 그의 이상주의적 교육관에서도 잘 나타나 있다. 그래서 ‘문화인’은 ‘교육받은 사람’으로 지칭되었고, ‘교육받지 못한 사람’과는 대립되는 개념으로 이해되었다. 헬라를 비롯한 대부분의 고전적인 문화에 대한 정의에 의하면 문화는 인류가 이룩한 고차원적인 삶의 가치를 암시하며, 고급스러운 삶을 영위하는 양식이며, 삶의 질적인 면에서 이상적인 삶으로 승화시키는 의식적인 활동이었다. 이러한 정신적인 차원의 우월성을 강조하는 문화는 고대 이후에도 계속되었다.

17-18세기까지 문화는 독립적인 단어로 사용되지 않고 주로 문자문화(culture of letter)와 같은 정신적 요소를 강조하는 단어들과 함께 쓰여질 만큼 정신적인 도야와 훈련을 나타내는 용어로 사용되었다. 그러나 18세기 이후로는 정신적인 영역에 대한 개념뿐만 아니라 윤리적, 도덕적인 진보와 연관되어진 개념으로 쓰여 졌다. 매튜 아놀드(Matthew Arnold)의 경우, 문화는 “지적, 정신적, 그리고 심미적 발달의 과정뿐만이 아니라 지적, 예술적 활동과 실제”를 지칭하는 의미 또는 “문화란 우리와 가장 관계가 있는 것과 세상에서 지금까지 말해지고 생각되어진 것 중에서 가장 좋은 것을 앞으로 인류전체의 완전을 추구하는 것으로 사용하였다

(Arnold, 1873: Preface; Giles & Middleton, 1999:10).<sup>8)</sup>

그의 문화적 개념은 18세기의 도덕적인 개념과 아울러 신플라톤적인 개념인 “미(beauty), 지(intelligence) 또는 호기심(curiosity), 완벽한 선(perfection)”이라는 특징을 통해 문화를 이해했다는 것을 보여준다. 또한 그가 제시한 문화의 개념이 전인적인 인간을 형성하는 특징을 내포하고 있다는 것도 보여준다(Arnold, 1873:98-100, 107). 즉 매튜 아놀드는 전인적인 인간을 형성하는데 필요한 요인으로서 문화를 이해한 것이다.

아놀드의 이러한 이해는 문화가 인간의 총체적인 삶의 영역과 밀접한 연관성을 가지며 문화란 총체적인 삶의 소산물이라는 에드워드 B. 타일러(Edward B. Tylor)의 문화개념에 기초한 것이다. 초기 인류학자로서 문화의 개념확립에 기여한 타일러는 문화를 “지식, 신앙, 예술, 도덕, 법률, 관습 등 인간이 사회의 구성원으로서 획득한 능력 또는 습관의 총체”로서 이해했다. 인간 삶의 총체적인 영역과 관계된 문화의 개념은 인간으로서 이 세상에서 살아가기 위해서는 철학, 문학, 예술 등을 비롯한 교육을 받지 않으면 인간다운 삶을 살지 못한다는 이해를 가져왔다. 이러한 문화의 개념을 통해 1780년부터 1950년에 이르기까지 영국에서는 주로 “바른 지식과 바른 행동(right knowing and right doing)”으로서의 교육을 시도하며 올바른 지식과 행동을 하는 사람은 교육받은 자이며 문화인으로서 사회에 수용되기까지 하였다(Williams, 1963).

이와 같이 문화의 다양한 속성은 전인적 인간이 가진 다양한 속성의 자연스러운 발로이며, 역사 속에서 문화는 인간의 전인적인 모든 활동으로 인식되었다. 뿐만 아니라 개개인의 문화는 훈련이나 교육의 과정을 거쳐 발현되어진다는 점도 문화의 일부로 간주되었다.

교육받은 문화적 존재로서의 인간에 대한 이해는 문화와 교호적으로 사용되는 ‘문명’이라는 개념을 통해서도 동일하게 제시된다. ‘문명’(civilization)은 위대한 예술, 문학, 철학과 관련된 인간 성취의 높은 단계이다. 미국유산사전(The American Heritage Dictionary) 등에 나타난 표준적인 정의에 의하면<sup>9)</sup> 문명이란 ‘그와 상응하는 사회, 정치, 그리고 문화적 복잡성과

8) “ Culture being a pursuit of our total perfection by means of the acquainting ourselves with the best that has been known and said in the world, and thus with the history of the human spirit ”

9) “ An advanced state of intellectual, cultural, and material development in human

동반된 예술과 과학의 진보된 발전단계'를 의미한다(American Heritage Dictionary, 1982:277). 메리엄 웹스터사전(the Merriam- Webster)에 의하면, 문화 또는 문명은 교육에 의해 지적이고 도덕적인 자질을 개발하는 행위, 전문적인 훈련과 돌봄, 심미적이고 지적인 훈련에 의해 획득되어진 고급 취향과 조명으로 정의된다.<sup>10)</sup>

문화의 다양성이라는 속성에 대한 이해는 단순히 문화의 개념에 대한 고찰뿐만 아니라 문화의 어원에 대한 고찰을 통해서도 가능하다. 타일러의 경우 독일 철학자들로부터 깊은 영향을 받았는데 특히 구스타프 클레만의 저서가 그에게 깊은 영향을 미쳤다. 문화의 독일어 kultur는 민속 관습, 신념과 언어의 연합한 일체로서 강조된 말이다(Buckler, 1958:458-476).<sup>11)</sup> 이것은 독일의 작가들이 중세에 독일인들의 연합을 불러일으키기 위해 사용했던 말인데, 타일러는 그 개념을 확장하여 문화란 인간 개개인의 정신활동이나 높은 가치를 구현하는 활동뿐만 아니라 한 나라와 민족에 영향을 미치는 활동으로 이해했다(Buckler, 1958:10-19).

뿐만 아니라 문화란 어원적으로 라틴어의 쿨투라(cultura)에서 온 말이다(Middleton, 1999:31-32). 경작, 재배의 행위를 포함하여 쿨투라(cultura)는 정신적, 물질적 요소, 교양, 예술 등의 뜻도 내포하고 있었다. 이 말은 종교적 의식 등의 종교, 경배(worship) 행위와 토지의 경작, 파종, 수확 등의 농업(agri-culture)행위라는 두 가지 뜻을 가지고 있다. 예를 들어 벌을 치는 것은 '양봉(api-culture)', 새를 먹이는 것은 '조류사육(avi-culture)'이라고 하는 것처럼 개발, 개척, 경작하는 행위를 뜻하는 것이 '문화'였다. 옥스퍼드 영어사전(Oxford English Dictionary)의 경우에는 15세기 이후에 고대 프랑스어를 거쳐 영어에 도입되었던 단어가 '문화(culture)'였다고 밝힌다. 여기서 문화는 경작해서 자라게 하는 것에 특별히 초점을 맞춘 것이었다.

---

society, marked by progress in the arts and sciences, the extensive use of record-keeping, including writing, and the appearance of complex political and social institutions ”

10) “ the act of developing the intellectual and moral faculties especially by education, expert care and training, enlightenment and excellence of taste acquired by intellectual and aesthetic training ”

11) kultur, was stressed as a unifying body of folk customs, beliefs and language

이러한 경작, 발달에 초점을 맞춘 어의는 교육이나 훈련에 있어서도 ‘마음의 발달’, ‘정신적인 발전’ 등을 의미하는 단어로 사용되었다. 이런 의미에서 토마스 홉스(Thomas Hobbs)도 아동교육을 ‘아동의 지성을 경작’하는 것<sup>12)</sup>이라고 규정했다. 이와 같이 문화의 어원적 의미를 따라 문화의 의미는 현재까지도 사탕무 재배(sugar beet culture)나 박테리아 배양(bacteria culture) 등의 어휘에서 볼 수 있는 바와 같이 배양 또는 경작의 의미로 사용되고 있다.

이와 같이 문화의 다양성은 문화 개념의 다양성 뿐만 아니라 인간의 본래적 다양성의 표출과 함께 어원적 다양성에 대해서도 그 근거를 찾을 수 있다. 특히 문화에 대한 어원적인 고찰과 개념 정립의 과정 속에서 문화는 인간이 사회의 구성원으로서 획득한 능력 또는 습관의 총체로서 이해되고 있음을 볼 수 있다. 이와 같은 맥락에서 교육받지 못한다면 결국 인간다운 삶을 영위하지 못한다는 문화의 교육적 이해가 발생했다. 즉 문화는 교육과 함께 하는 활동이라는 점이 명시된 것이다. 문화는 교육과 함께 개인적인 활동뿐 아니라 사회적인 영향력을 미치는 활동이다. 문화의 다양성에 대한 이해는 현대 사회와 다원주의 문화에 대한 이해의 기초를 이루고 있다.

### 2.1.3 다양성에 대한 오해

다양성에 대한 바른 이해와 평가가 문화연구의 기초가 된다면, 현대사회에서 다양성이 문화에 미치는 영향에 대한 이해가 반드시 수반되어야 한다. 다양성은 사실상 그 자체로서는 그렇게 문제시 되어야 할 주제가 아니다. 하나님은 다양하게 창조세계를 만드셨고, 지금도 다양한 방법으로 창조세계를 보존하며 개발하고 창조하고 계시다. 인간의 생활도 다양할수록 더 윤택해지고 풍요로워진다. 그러기에 다양성은 인간에게 주어진 삶의 특성이며 존재적인 의미이기도 하다. 그러나 문제는 문화적 다원주의가 지배하고 있는 사회의 상대성에 있다.

포스트 모더니즘과 다원주의에 대해 다룬 책들 예를 들어 토마스 오웬

---

12) the education of children as a culture of their minds

(Thomas Oden)의 『근대성 이후, 그래서?』 (*After Modernity, What?*)와 진 비스의 『포스트모던 시대』 (*Postmodern Times*) 등은 문화적 다원주의가 현실에 다양한 문화가 있다는 것을 인정할 뿐 아니라 통일성, 공통성, 보편성의 토대를 전면적으로 부정하고 다원성 자체를 문화의 기초로 삼는다는 점을 잘 지적하고 있다. 카슨(D.A.Carson)은 기독교정신을 가진 사람은 포스트 모더니티를 수용할 수 없다는 확고한 주장을 제시하지만 그도 역시 다양성 자체에 대한 이견을 가진 것은 아니다(Carson, 1996:23).

카슨은 다원주의가 나타나는 현상을 3가지 종류로 구분했는데 그것은 다양한 문화가 존재한다는 ‘경험적 다원주의(empirical pluralism)’, 간직된 다원주의(cherished pluralism), 그리고 이데올로기적으로 다원성을 제시하는 ‘철학적 또는 해석학적 다원주의(philosophical or hermeneutical pluralism)’이다(Carson, 1996:13). 특히 최근 들어 가장 심각하게 발전하고 있는 철학적 다원주의에 대해 카슨은 그 오류들을 분석하는 일을 현대사회의 중요한 주제로 삼고 있는데 카슨이 그렇게 하는 이유 역시 다원주의가 가진 상대성 때문이다(Carson, 1996:19-22).

종교의 기능적 정의에 대한 연구로 잘 알려진 토마스 루커만(Thomas Luckmann)과 피터 버거(Peter Berger)도 미국의 세속화 현상에 대한 원인을 고찰하면서 다양성의 속성에 대해서 언급하고 있다. 루커만은 현대사회에서 종교가 주변화되어가고 있다고 주장하면서 현대를 종교적 세속화시대라고 칭했다(Luckmann, 1967:11). 그는 이 세속화 시대에서 ‘보이지 않는 종교(invisible religion)’로서 인간의 자율성, 자기 의식의 과정, 이동의 정신 등의 발달을 언급하면서 이것이 현대의 종교적 다원주의(religious pluralism)를 지배하고 있는 동인이라고 강조한다(Luckmann, 1967:4). 이들이 말하는 종교적 세속화란 종교가 전과 같이 절대적인 유형으로 존재하지 못하고 독립권을 상실하며 급격하게 변형되어 개인적인 보이지 않는 삶의 주변 현상으로 남게 되는 것이다.

피터 버거는 종교의 외적인 변화보다는 내적인 변화에 더 주목하면서 미국형 세속화 현상을 주된 논거로 제시하고 있는데, 그도 역시 세속화의 근본적인 원인으로 다원화 현상을 지목한다. 즉 세계를 설명하는 설득력 구조가 도전을 받으면서 종교적 믿음체계가 재구성되어 종교위치가 상대화되었다는 것이다. 이에 따라 다원주의가 확산되고 종교에도 시장상황이

연출되어 사회질서의 정당화에 대한 종교적 독점이 해체되고 종교는 개인의 문제에 국한되어 기능하게 된다.

다원화는 종교가 사회생활의 사적 영역에 위치하여 의미와 소속감을 제공하기는 하지만 현대사회에서 단편화된 의미체계를 제공하기에는 제한적인 기능을 가지게 한다. 이것은 종교의 탈객체화 혹은 주관화라고 표현할 수 있다. 이러한 종교의 자리이동 즉 종교의 주변화 현상으로 인한 세속화는 설득력의 구조 자체가 붕괴되었기에 더 이상 다양성의 긍정적인 면만을 주시할 수는 없다. 즉 인간의 삶과 문화에 있어 보편적인 기초로 어떠한 진리를 근거로 할 것인가를 결정하려는 사고와 실천의 사회적 구조가 붕괴된 이상 각자가 가치체계와 신념체계를 형성해가야 하는 국면에 이른 것이다.

문화적 다원주의에 대한 이러한 이해는 문화가 가진 본래적인 다양성을 인식한 인류학의 영향도 있으나, 다양성을 인간이 가진 본래적인 특성으로 인지하는 것이 가장 바람직한 태도이다.

인류학은 문화의 다양성을 그 한 속성으로 파악했으나 사실 그 보다 더 본질적인 문화의 공통성에 대한 연구에 많은 관심을 보이며 고찰했다. 이것은 20세기 중반 이후로부터 지금까지 고급문화의 개념을 쇠퇴시키고 대중문화의 개념을 발전시킨 가장 직접적인 원인이 문화인류학의 결과라는 것만 보아도 알 수 있다. 문화가 어느 특정 계층이나 시대에 국한되지 않고 모든 인류가 행하고 향유할 수 있는 보편적 현상이라는 것이 문화 공통성에 관한 문화인류학의 연구결과였기 때문이다.

그 공통된 기초중의 하나는 인간의 본질중 하나인 '개방성'(openness)과 연관된다. 이 개방성은 볼프강 판넨베르그(Wolfhart Pannenberg)에 의하면 인간이 정신적 존재이며 충동과 환경에 구속되지 않는 존재라는 전제에서 출발한다(Wolfhart Pannenberg, 1970:43-79). 그는 인간이 동물과 다른 존재라는 점은 인간의 개방성으로 인해 환경에 적응하는 능력이 있기 때문이라고 보았다. 인간은 환경의 작은 변화에도 다양한 삶의 형태를 보여준다. 이것은 인간의 문화활동에 대한 보편성을 제공하기도 한다.

이 개방성에 대해 논하면서 판넨베르그는 인간의 고유한 자유가 모든 현존하는 규정을 넘어서는 가능성 즉 '세계 개방성'을 지향한다고 보았다



(김영한, 1996:267-268). 죽음을 넘어서는 삶과 같은 이 미래지향적인 개방성은 하나님과의 관련성을 전제하고 있다(Panneburg, 1981:14-15). 인간이 스스로 창조적인 문화활동을 제작하는 것을 넘어서 하나님께 의존적인 창조성, 위임된 관리인으로서 문화활동을 추구해야 할 이유도 바로 이러한 인간의 '개방성'에 기인한 것이다(Panneburg, 1972:54).

판넨베르그는 이 문화활동의 근거가 되는 보편적인 '개방성'은 하나님을 향한 인간의 개방성이지만 보편적인 이성을 가진 인간이 하나님의 계시로 향하고 있다는 점에 주목한다. 신을 향한 개방성, 즉 종교성으로 인해 인간은 자신의 정체성을 획득하며 인간다움을 형성하게 된다. 이것이 하나님을 향한 인간의 개방성의 목표이기도 하다. 이것을 위해 인간은 이성을 통해 외부세계를 경험하게 되며 이것은 교육과도 밀접한 관련성을 가진다.

이러한 개방성은 특히 오늘날 다원주의 사회의 문화형성의 기초가 된다고 볼 수 있는데 그 이유는 개방성을 수용하지 않고는 문화연구를 비롯한 문화비판이 가능하지 않기 때문이다. 개방성의 수용으로 인해 문화의 다양한 현상들이 드러나지만 그것은 다원주의의 실질적인 문제가 아니다. 문제는 다양성을 절대화하며, 어떠한 보편적인 가치나 진리를 인정하지 않고 모든 상황과 선택을 상대적인 것으로 주장하는 것이다. 한 걸음 더 나아가 획일적인 문화의 우열을 주장하는 비판과 담론의 경우 또한 다원주의의 현실적인 문제이다. 그러므로 개방성을 전제로 한 문화현상을 통해 나타나는 다양성을 어떻게 이해하고 평가할 것인가의 여부는 문화이해와 실천의 핵심적인 부분이자 문화연구와 비판의 핵심이기도 하다.

문화의 다양한 변화에 대한 이해는 문화의 역동성에 대한 이해를 수반한다. 문화는 다양한 현상을 가지며 끊임없이 변화하는 역동성을 가지고 있기 때문이다. 반 퍼슨(C. A. Van Peursen)의 경우,<sup>13)</sup> 문화의 개념을 명사가 아닌 동사로 보아야 한다고 주장하면서 문화의 역동적인 속성을 강조했다(Van Peursen, 1994:21). 그는 박물관적인 가치를 나타내는 고전적인 문화의 특징과 속성으로는 현대의 문화를 제대로 정의할 수 없다고 보

---

13) 반 퍼슨은 화란의 개혁주의적 문화활동가로서 문화의 역동성을 문화적 이해의 핵심으로 다루며, 문화전략, 문화 등을 통해 독특한 문화적 이해를 가지고 있다.

았다. 반 퍼슨의 문화속성에 대한 이와 같은 이해는 그가 현대의 문화적 다양성에 대한 수용의 필요성과 중요성을 인식하고 있음을 보여주고 있다.

문화의 역동적인 속성을 인식하고 문화에 대한 다른 이해를 가졌던 그룹은 레이먼드 윌리엄스(Raymond Williams)를 비롯한 영국의 신좌파 그룹이다. 이 그룹은 1960년대 중반 설립한 버밍햄 현대문화연구소(Center for Birmingham Contemporary Cultural Studies)를 산실로 하여 정치경제학적 관점의 마르크스주의를 넘어 문화연구를 통해 현대 사회를 조망하려 하였다. 안토니오 그람시(Antonio Gramsci)나 알튀세와 마르크스주의 문화론, 프랑크푸르트 학파의 비판이론, 롤랑 바르트, 미셸 푸코 등 프랑스의 구조주의와 포스트모더니즘의 문화론에 의해서 사회변화를 위한 실천이 문화라는 관점이 제시되었고 대중매체를 통해 문화의 확산을 가져왔다. 즉 문화의 전통적인 개념인 정신의 산물이나 성취에 국한되지 않고 대중문화를 사용한 지배체제의 이념과 가치관을 비판하고 새로운 사회를 제시할 수 있다는 이른 바 문화가 가진 역동성에 초점을 맞추게 되었던 것이다.

이와 같이 역동성있는 문화에 대한 이해를 가진 그룹의 문화관은 문화연구에 있어 문화현상에 대한 분석과 이해뿐 아니라 문화가 대중에게 실제적으로 미치는 영향이 특별히 사회의 경제적, 사회적 측면에서 어떠한가를 강조했다. 문화의 역동성은 사회의 구조적인 변화에까지 문화의 영향력을 활용하려는 움직임을 낳기도 했기 때문이다.

지금까지 살펴본 문화의 역동성과 다양성 모두 사회의 총체적인 국면에 영향을 미치고 개인적인 정신세계를 형성한 문화의 속성이다. 특히 문화적 다원주의 사회에서 문화적 속성인 다양성은 상대성이나 다원화로서의 개념이 아니라 인간이 가진 본래적인 특성으로 이해되어야 한다. 그러한 이해를 토대로 하여, 다양성은 개방성과 더불어 오늘날 다원주의 사회의 문화형성의 기초, 개혁주의적 문화비판의 기초뿐만 아니라 문화변혁을 위해 학습자가 가져야 할 세계관적 비평의 기초를 마련해 준다.

## 2.2 학습의 과정과 공동체성

학습은 문화를 과거로부터 현재에까지, 그리고 현재에서 미래까지 이어주는 전통적인 수단중의 하나이다. 문화는 이전세대의 축적되어져온 경험과 전승을 토대로 현재가 어떻게 전통과 함께 가는지를 보여주며 발전해간다.

문화의 발달과 변화는 과거에 대한 단순한 모방을 초월한다. 인간은 단순자극에 반응하는 하기보다는 주어진 정보에 대한 재해석, 종합적 비판과 평가를 시도하며 주변 환경에 대한 다양한 적응을 시도한다. 이것은 한국에서 비롯된 백제의 문자가 일본과 중국의 문자형성에 영향을 미쳤다는 문화적 이해를 가능하게 한다. 문화는 재해석, 변형, 변화의 과정을 거쳐 다양한 결과를 양산하기 때문이다. 인간은 주변 환경을 개발하고 자신에게 부여된 재능들을 통해 문화 활동을 하고 그 문화적 경험들을 축적한다. 박물관, 유적지, 문화재와 같은 장소가 전통적인 문화의 축적지로 자연스레 떠오르는 것도 이 때문이다.

대체로 문화적 소산물은 사회의 각 공동체마다 상징과 이미지, 문자, 이야기를 통해 유지되고 보존되었다. 문화가 학습 및 교육과 떼어 수 없는 관련성을 가지는 것도 이러한 전달과정을 문화가 필연적으로 내포하기 때문이다. 문화는 교육을 통해 발전하고 개발되는 인간만의 고유한 삶의 방식이다. 행동발달의 이론에서 제시하는 동물의 경우, 학습은 제한적으로 이루어지며 그 경험들이 다른 동물에게 전달될 수 없다. 인간만이 상징과 이미지를 통해 축적된 경험들을 남기고 학습하는 교육과정을 통해 문화적 발전의 토대를 마련해 준다.

그러므로 문화연구는 문화를 인간이 기획한 활동과 산물로 보는 결과적인 측면에만 주목하기가 쉽다. 그러한 관점은 문화의 역동성과 다양성에 대해서도 편협한 이해를 가지게 한다. 그러나 문화의 전수와 경험의 축적 과정에 대한 이해는 문화의 역동성과 다양한 변화가 발생하는 과정에 대한 이해를 반영시켜 준다. 이러한 문화의 전달과정은 인간의 노력과 인위적인 학습을 통해 전수되어야 하는 문화의 특질을 보여준다. 문화의 전달은 단지 과거에 대한 수동적인 수용에만 머물지 않는다. 의식적인 학습에

의해서만 보존되고 후대로 전달되는 문화의 특질은 과거의 문화에 대한 재해석과 재평가, 그리고 재구성을 가져오기도 한다.

### 2.2.1 문화와 공동적 기반

문화는 한 공동체의 구성원들을 다양한 방법으로 결속하는 공동체 특유의 공동적 기반 위에서 형성된다. 문화의 공동적 기반은 그 공동체가 특별히 가진 공통된 경험에 기초하여 공동체의 차세대 구성원으로 전달되는데 문화가 바로 그 전달수단이며 통로이다. 그러므로 이 문화라는 그릇에 담겨 후대로 전달되는 학습의 내용 또한 문화의 공동적 기반에서 이루어진다. 이런 의미에서 공동체 속에서 문화의 공통된 경험들을 축적하고 가르치며 전수하는 것이 교육의 과정이라고 말할 수 있다.

이스라엘의 쉘마 문화(신6:4-9)는 유대인 공동체가 처했던 다양한 환경 속에서 공통적으로 가졌던 신앙적 경험들과 일상적인 삶의 지혜들을 가르치는 것이다.<sup>14)</sup> 과거 유대인들은 공통 교육기관인 회당이 설립되기 전에 각 가정에서 쉘마의 교육을 노래와 암기, 반복적인 학습, 모델링을 통해 전했다. 쉘마의 교육은 모든 유대의 역사 속에서 어려웠던 역경의 순간, 피지배의 순간, 민족적 암흑기, 지도자를 잃는 순간에도 지속되었다.

성경에는 이스라엘 백성들이 살았던 한 시대와 사회속의 각 공동체가 처한 다양한 환경에 대한 공동체의 이해와 해석의 과정이 기록되어 있다. 하나님은 어떤 분이신가, 하나님이 하셨던 일은 무엇인가, 이스라엘은 어떤 민족인가에 대한 공동체의 경험과 지식이 전수되는 것도 가정에서 시도되었던 쉘마 교육의 과정을 통해서였다. 공동체가 처했던 다양하고 역동적이었던 환경과 시대상황 속에서 그 공동체가 공통적으로 공유했던 이해와 해석이 가능했던 것도 교육의 과정이 있었기 때문이었다.

그러므로 문화는 학습과 교육을 통해 전승된 공통적인 공동체성을 수반하고 있다. 어떤 공동체라도 그 공동체의 문화를 전수하기 위해서는 그

---

14) 유대인들은 가정에서 구전(이야기) 방법으로 부모가 가정교육을 시행하며, 회당에서도 쉘마, 기도, 율법낭독, 메언자의 성서해설, 제사장의축도로 함께 기도하며 자연스럽게 모여 교육받았다. 학교교육은 벤 핫세퍼(책의 집, 유대식 초등학교)에서 주로 암기식으로 토라(모세오경)를 가르쳤고, 벤드 탈무드(설명)의 집, 중등학교)에서 율법을 해석하고 설명했다. 벤드 하미드라쉬(연구의 집, 고등학교)에서는 율법의 고등해석과 연구를 주로 가르쳤고 아카데미는 랍비 후보생들이 교육받는 곳으로 집중적으로 토라를 연구했다.

공동체 구성원들의 의도적인 목적적 활동이 필요하다. 교육은 바로 의도적이며 목적적인 활동이며 삶의 전체상황 속에서 일어나는 활동이다. 그러므로 삶의 소산물이라는 문화의 결과적인 성격에만 주목하지 않고 문화의 내용과 소산물들이 만들어지는 과정도 염두에 두어야 한다. 그러기에 문화의 존속과 발전을 위해서는 공동체의 구성원들을 위한 교육활동이 필수적으로 요구된다.

그러나 학습의 과정만이 문화적 전달의 유일한 통로는 아니다. 문화의 소산물과 내용은 학습에 의해 전수되어지는 부분도 있으나 무의식적인 사회화의 과정을 통해 전수되는 부분도 있기 때문이다. 이것은 문화가 사회속에서 집단적으로 전수된다는 것을 의미하기도 한다. 이것을 문화의 사회성과 역사성이라고 지칭할 수도 있다. 무의식적인 사회화 또는 집단적인 학습효과를 통해서도 문화의 전승은 가능하다. 문화가 개인적일뿐 아니라 사회속에서 집단적으로 전수된다고 말할 수 있는 것은 문화를 특정 집단이 공통적으로 가진 신념 또는 가치체계이며 공동체의 집합적인 유산이라고 규정할 수 있기 때문이다.<sup>15)</sup>

유네스코에서 정의하는 다양한 예술의 기능들도 문화가 사회적인 공동체성에 어떤 영향을 주는지를 보여준다(예술과 민간, 1973). 예술진흥정책의 일환으로 제시된 예술의 다양한 기능은 발견으로서의 예술, 강화로서의 예술, 표현으로서의 예술, 기록으로서의 예술, 의사소통으로서의 예술, 해석으로서의 예술, 개혁으로서의 예술, 고조로서의 예술, 질서로서의 예술, 그리고 통합으로서의 예술 등이다. 이렇게 다양한 예술의 기능은 문화의 영향력이 얼마나 다양하게 개인과 사회에 미칠 수 있는가를 보여준다. 뿐만 아니라 문화가 한 사회의 공동체속에서 이루지는 사회적인 공동적 공유행위라는 사실을 인식시켜 준다.

---

15) 영남지역의 서원문화(書院文化)의 경우, 이러한 집단적인 전수과정을 가졌다. 높은 벼슬을 하기보다 깊은 학문에 전념하기를 좋아했던 영남의 선비들은 학술문자, 학술문화가 담긴 서책을 아꼈고 특히 조상의 흔적이 담긴 책이나, 명현의 수적이 담긴 책은 가보로 삼아 소중히 보존하였다. 이러한 서책의 전수와 학습을 위해 영남에서는 서원문화가 발달했다. 서원은 선비들의 강학장소로서 향중의 풍속을 진작시키는 구심체가 되었고 집단적 여론수렴의 장소도 되었다. 이러한 집단적 전수과정을 통해 문중간의 동족의식이 견고해져서 집성촌이 많이 생기고 종가를 중심으로 한 영남 유교문화를 존속시키기도 했다.

예술에 대한 이와 같은 이해는 포스트 모더니즘의 영향을 받아 탈규범적이며 해체적인 특성을 가진 현대의 예술에서도 찾아볼 수 있는 문화의 속성이다. 한스 게오르그 가다머(Hans Georg Gadamer)는 해석학의 출발점을 인간적 삶의 표현에 대한 이해에 두면서 인간 삶에 대한 해석학적 이해는 언어와 대화라는 기초적인 토대를 가정해야만 가능하다고 주장했다.

이와 같은 맥락에서 가다머는 인간의 언어를 통하여 세계 경험의 통로가 열리며 인간적 삶의 표현에 대한 올바른 이해가 성취된다고 주장한다. 가다머에게 있어 ‘이해’(verstehen)라는 개념은 딜타이의 해석학적 전통에 따른 “문자로 고정된 삶의 표현에 대한 이해”라는 개념에서 출발하지만 그 해석학의 범위를 확장시켜 “총체적 인간이 갖는 세계 경험의 일부분”으로, 인간과 인간의 관계 나아가 세계와의 관념까지 포괄하고 있다. 가다머에 의하면 인간은 비록 작품을 통해서 당황하고 몰이해하는 경험에까지 들어갈지라도 대화를 통해 공동적인 이해에 들어갈 수 있다(Gadamer, 1982:xi).

이러한 이해와 대화의 개념은 공동체를 통한 공동의 속성에 대해 설명할 때도 제시된다. 어떤 형태의 예술이든 인간에 예술은 독백이 아니라 타자를 향해 주제를 전달하는 일종의 커뮤니케이션이다. 예술은 커뮤니케이션의 차원에서 사람들을 연합시킨다. 공동체를 대변해서 말하는 것이 아니라 예술가 자신만을 표현하려는 현대예술에서도 예술은 나름대로의 공동체를 구성한다. 가다머는 현대예술이 난해한 이유 중의 하나는 관객을 작품으로부터 분리시키려는 거리를 파괴하고 오히려 예술의 참여자로 만들려는 의도에서 비롯되는 것이라고 주장한다. 그래서 가다머는 현대예술이 난해하다는 이유로 현대예술의 타락성을 주장하는 사람은 사실 과거의 위대한 예술도 제대로 이해할 줄 모르는 사람이라고 비판했다.

가다머에 의하면 모든 예술작품은 자신의 텍스트로 대화하며 그 언어가 참여자나 관람자의 것으로 만들어지도록 도전한다(Gadamer, 1991:163). 즉 작품이 사람들에게 대화한다는 가다머의 예술작품을 통한 사회공동적인 기반조성은 사회적 공감대가 없는 포스트 모더니즘과 같은 현대사회에서도 제시되고 있는 문화의 속성이다(Gadamer, 1991:358). 특히 그리스도인들의 공동체가 현대의 문화에 대한 해석공동체로서 면모를 정립시키기

위해서는 이러한 공동적인 이해와 경험을 가질 수 있도록 대중문화에 대한 참여와 비판, 그리고 새로운 대중문화의 대안과 방향제시가 필요하다.

이처럼 가다머는 오늘날과 같은 포스트 모더니즘의 사회에서도 대중 문화가 일반적인 문화 전통과 단절된 것이 아니며 나름대로 계승되고 있다는 점을 강조한다. 과거가 없이 현재의 문화란 존재할 수 없다. 그의 시도는 과거의 문화가 후대로 전달되는 과정에 대해 평가할 공동체적 방안을 찾고자 한 것이었고, 그 한 가지 방안으로 예술 문화를 이해할 수 있도록 사람들을 촉구하였다. 이러한 인위적인 노력 즉, 과거의 전통으로부터 축적되어져 온 모든 예술 문화와 대화하려는 경험과 이해하려는 노력이 있어야 현대 사회에서 문화가 가능하게 된다고 그는 강조했다. 미디어의 활용, 문화적 다양한 표현수단과 소유에 관한 문제 등이 이러한 문화의 공동적 기반을 위한 노력이 될 수 있다.

### 2.2.2 문화의 공동체성

문화가 공동체적인 기반을 형성한다는 것은 문화의 본질이 문화인이나 예술가 개인의 작품 활동에 그치는 것이 아니라 공동체 구성원들과 함께 향유할 경험이라는 사실을 의미한다. 이러한 공통적인 경험에 대해 칸트와 가다머는 예술의 본질이 정치나 경제적인 관심보다 인생의 본질적인 철학적 반성과 공동체적인 삶을 지향하게 해야 한다는 점을 강하게 제시하였다. 문화와 예술의 공동체성은 인간으로 하여금 공동체적 삶을 바라보게 함으로써 대중문화에 대한 이해의 근거를 제공하기도 하며 전인적인 대화의 장을 열어 주기도 한다. 문화와 예술의 공동체성은 또한 문화변혁을 향한 그리스도인의 문화교육이 가능할 수 있도록 문화적 기초를 마련해 준다.

전통을 무시하고 과거와 단절된 문화가 될 때 문화는 개인주의적이고 비사회적인 모습을 취하며, 단순히 피상적이고 쾌락적인 재미나 오락을 추구하는 상업적이고 소비지향적인 문화를 지향하게 된다. 특히 방법적인 기술과 효율성의 지배를 받고 있는 현대사회의 문화 여건을 고려할 때, 비인간적이고 개인주의적인 성향의 놀이, 문화적 상징, 재미를 위한 재미,

예술을 위한 예술 등의 ‘무관심의 재미’만을 가지고는 비인간적인 성향을 극복할 수 없다.

전인적인 인간성 회복을 위해 문화의 공동체성에 대한 이해가 필요한 이유도 여기서 찾을 수 있다. 진정한 문화적인 회복을 통해 풍성한 문화적 소산물을 누리는 삶은 바로 인간으로 하여금 풍성한 삶을 살게 하기 위한 하나님의 섭리이다.(요10:10) 문화적으로도 풍성한 소산물을 함께 누리는 삶을 타인과 함께 누리고 공동체적으로 그것을 경험할 수 있다면 그것이야말로 개혁주의적인 문화의 공동체적 속성이라고 할 수 있을 것이다. 그러한 문화 활동은 타인을 향한 규범적이며 윤리적인 행위를 수반할 수밖에 없고 종교적인 기초에 근거한 문화 활동이기 때문이다.<sup>16)</sup>

문화의 이와 같은 사회적, 역사적, 집단적 성격은 문화가 개인의 관심이나 선호도에 국한되어있지 않음을 보여준다. 문화의 공동체성은 스스로 고립되거나 개별적인 활동을 한다고 해서 인간이 문화적인 영향력을 완전히 벗어나 살 수 있는 것은 아니라는 사실을 알려준다. 이것은 웨버나 니버가 제시한 문화유형론에서도 제시된 바와 같이 문화와 분리되려고 하는 공동체와 개인이라 할지라도 분리 자체가 또 다른 문화를 형성한다는 사실을 역사가운데 보여준다. 1950년대 이후의 문화이론은 문화의 이러한 사회성과 역사성을 주목한다. 문화는 개인적인 활동의 양상이라기보다 사회속의 집단적 행위 혹은 집단 내에서의 행위라고 인식했기 때문이다.

예를 들어 프랑스의 구조주의자들은 문화를 공유된 공동체적 삶의 양식이라고 보면서 문화의 사회성을 강조했다. 이들은 심지어 모든 문화적 행위를 이분법적으로 구분하고 그 구조를 ‘호혜성에 입각한 교화’에 근거해 있다고 보았다. 이러한 문화연구는 문화를 정신적인 부분에 제한하지 않는다는 점에서는 문화 이해의 범주를 넓힌 것 같으나 문화가 인간이 자연을 토대로 이루는 모든 행위와 그 결과라는 점에서 볼 때 삶의 보편적인

---

16) “그것은 이성주의적 미학의 합리주의와 독단론을 초월하고 주관주의의 과편성, 포스트모던적 미학의 비규범성, 반사회, 반인간적 가치비판을 넘어서는 계기를 준다. 가다머는 축제에 관한 분석을 통해서 예술과 아름다움이 공동체적 합의와 대화, 이성주의를 초월한 인식, 주관주의를 초월한 앎이나 취미와 연관되며 나아가 심미적 가치는 공동체적 삶의 기초인 윤리와 관계된다는 것을 보여주려고 했다. ... 커뮤니케이션은 타인을 전제하는 행위이기에 항상 그 성격이 윤리적인 수밖에 없으며 늘 사회적인 행위이며 역사와 문화를 전제하므로 본질상 윤리적이다. 말은 혼자 하는 것이 아니며 푸코의 생각처럼 화자만이 통제력을 가진 것이 아니다. 그것은 언젠간 들을 때 해석되어 수용된다는 점에서 사회적이며 윤리적이다.”



영역에서 일어나는 문화행위에 대한 이해는 부족하다.

문화의 공동체성은 인간이 개인적인 활동을 추구하는 것과는 별도로 인간이 그 소속 공동체내에서 문화적인 영향력과는 완전히 관련성 없는 삶을 살지는 못한다는 사실을 보여준다. 그런 의미에서 문화는 사회적인 맥락에서 습득되고 전달되며 공유되는 공동체적인 소산물이다. 인간의 삶은 정신적인 것만 아니라 물질적이며 사회적 영역에서 전인적으로 이루어지는 문화 자체이다. 문화의 공동체성에 대한 이해는 인간의 전인성에 대한 이해이다. 진정한 문화적인 회복은 하나님이 인간에게 부여한 모든 문화적 소산물들을 전인적으로 풍성하게 누리게 하는 삶의 회복이기 때문이다. 그러므로 공동체에서 타인과 함께 문화적인 소산물들을 풍성하게 누리며 경험하는 것은 개혁주의적 문화의 공동체적인 속성이며, 개혁주의적 문화교육을 개현해주는 공동적인 기반이 된다.

## 2.3 보편성

문화에 대한 연구의 발전은 문화의 속성에 대한 연구의 발전을 의미한다. 고전적인 문화관을 견지했던 문화인류학은 문헌조사에서 현장조사로 그 방법을 바꾸면서 조사 대상의 시대에 살았던 사람들의 삶을 경험하고자 하였다. 이것은 어느 시대, 어느 민족에게나 보편적으로 존재했던 문화의 보편적 속성을 인식하게 만드는 계기가 되었다.

문화의 보편성은 문화의 개념을 삶의 전체로 확대시키는 속성이다. 문화는 정신적인 가치를 가진 고급문화로부터 원시적인 문화에 이르기까지 모든 종류의 문화를 문화 자체로서 인식하며 의식주와 같은 일상적인 삶의 방식 전체를 포함한다고 인식했다. 문화의 속성에 대한 연구는 문화가 어떤 공동체만의 소산물이 아니라 모든 시대와 공간에 존재하는 것으로 보면서 문화를 인간이 가진 보편적인 현상으로 이해했다.

### 2.3.1 문화인류학과 문화의 보편성

문화를 체계적으로 연구하는데 근간이 되었던 문화 인류학은 19세기에 이르러서도 여전히 고전문화관과 동일한 입장을 가졌다. 영국의 타일러

(Edward B. Tylor)와 미국의 몰건(Lewis Henry Morgan)은 그 대표적인 경우이다. 타일러는 문화를 야만, 미개 그리고 문명의 단계로 분류하였고, 몰건은 상-중-하로 문화의 발전단계와 형태를 제시했다(Morgan, 1877:5-6). 몰건은 이러한 분류에 대해 문화의 자연스러운 단계라고 주장하면서 이러한 문화적 분류를 통해 문화란 인간이 성취한 가치와 그것의 구체적 표현이며 또 순화과정으로 보는 진화론적 관점을 제시함으로써 대표적인 고전적 문화관이 등장했다(Tylor, 1973:25; Morgan, 1877:3; Trigger, 1998:74-82; McGee & Warms, 1996:5-82).

이들은 문화의 보편적 법칙성이나 변화과정의 원칙을 찾아내려했고 모든 인류가 근본적으로 동질적인 존재이기에 동일한 단계를 거쳐 문화가 발전한다고 가정했다. 그러나 이러한 가정은 계몽주의 사상의 영향으로 원시와 문명이라는 이분법적 전제에 입각한 사변적인 이론연구에 그쳤다.

고전적인 문화관이나 진화론적 문화관은 전통적으로 익숙해진 문화관임에도 불구하고 문화의 다양성과 문화발전 과정의 복잡성을 설명하는 데에는 미흡했다. 특히 고전적 문화관은 엘리트주의, 서구 중심의 배타성, 보수적 성향, 개인주의, 내면적이며 정신적인 소산물에 우월감을 두는 경향을 가지고 있었기에 문화의 다양성과 보편적인 속성을 설명하기에는 많은 문제점을 가지고 있었다(Bohannan & Glazer, 1988:38).

초기 인류학의 연구 방법이 이전의 사변적인 연구에서 실질적인 현장경험을 조사하는 연구 방법으로 전환되면서 문화의 보편성에 대한 이해가 정립되기 시작했다. 초기 인류학을 고찰한 문화 연구자들은 탐험가, 외교관, 군인, 선교사의 보고서 등 단편적인 언어적 기록들에 의존해 간접적으로 원시적인 문화를 대했기에 현장경험이 빈약했다. 이러한 빈약한 경험으로 인해 초기 인류학의 학문적 업적과 성과는 충분한 타당성을 얻지 못했다. 이러한 초기 인류학의 문화에 대한 입장은 고전적 문화관에 변화를 가져왔다. 인류학자들은 그 이후 현장조사를 위주로 하는 다양한 문화를 고찰하게 되는데 이러한 조사방법은 조사대상의 시대에 그들이 살았던 삶을 경험하고자 하는 연구태도에서 나온 것이었다.

문화를 인간과 자연사이의 상관적 활동의 결과로서 사람들 사이에 일어나는 접촉의 결과라고 정의하게 된 계기는 이러한 직접적인 현장조사에 의한 방법에서 비롯되었다. 이러한 변화는 20세기 중반 말리노프스키(Bronislaw Malinowski)와 래드 클리프-브라운(A.R. Radcliffe-Brown)같은

영국의 기능주의 이론, 보아스(Franz Boaz)와 크뢰버(Alfred L. Kroeber)의 미국의 역사주의, 레비-스트로스(Claude Levi-Strauss)가 주도하는 프랑스의 구조주의 문화이론에 의해 비롯되었다(Schultze, 2000:45-55).

고급 문화개념은 이러한 이론들을 통해 대중문화 또는 대량 문화개념에 의해서 밀려났다. 이들의 연구는 문화의 보편성 이론을 확립시켰을 뿐만 아니라 문화가 “정신문화에 제한되지 않을 뿐만 아니라 서구 문화에만 국한되지도” 않는다는 새로운 인식을 제시했다. 즉 문화는 정신적이고 고급스러운 가치, 특정 집단의 성취활동만이 아니라 의식주와 같은 일상적 삶의 내용전체를 포함하는 넓은 개념으로 확대되었다.

문화는 고도의 가치가 있는 것만이 아니라, 원시적인 사회라도 문화가 존재한다는 문화의 보편성이 확인된 것이다. 문화는 어떤 특정한 집단의 전유물이나 특정 사회나 시대의 소산물이 아니라 모든 시대와 공간에서 존재하며 모든 인류가 보여주는 보편적인 현상이라는 이해를 수반하게 된 것이다. 이후 문화는 삶이라는 정의를 가지게 된다.

### 2.3.2 삶의 총체적인 양상으로서의 문화

문화의 보편적 속성은 인간 삶의 총체적인 양상에서 발견된다. 일상적인 삶 즉 인간 삶의 모든 국면이 문화의 현상과 영역이 되며 인간의 모든 활동이 문화적인 활동으로 간주된다. 그러므로 문화는 그리스도인들이 적극적으로 관심을 갖고 변형하며 적극적으로 추구해야 하는 활동이다. 문화의 범위가 확대됨으로써 다양한 문화의 고유한 가치들이 인정되고, 결과적으로 문화 상대주의의 가치관이 수용되기 시작하면서 다양한 문화에 대한 가치판단도 변화되기 시작했다. 문화의 보편성은 그리스도인들로 하여금 삶의 모든 국면에서 하나님께 영광을 돌릴 문화명령을 이행할 수 있는 문화적 기초를 가지는 동시에 일상적인 삶속에서도 문화변혁자로 서야 할 책임성을 더욱 분명하게 인식할 수 있게 해 준다.

문화의 보편성에 대한 이해는 화란의 드 용(De Josselin de Jong)이 문화에 대해서 정의를 내리면서 문화란 자의식을 가진 인간 공동체가 만들어낸 삶의 표현체계 및 그 산물이라는 이해 방식에서 좀 더 광의적인 개

념으로 확대되었다. 미국의 인류학자 헤르스코비치(Melville J. Herskovits)도 문화를 ‘본질적으로 사람들의 생활방식을 표시하는 신념, 태도, 행동 방식, 금기, 가치, 목표의 총체를 기술하는 구성물’로 정의하면서 문화의 개념에 삶의 일상적인 사건들을 다 포함시켰다. 이들은 문화를 단순히 협의적으로 전통적인 정신문화의 성취 또는 고상한 가치를 지향하는 의식적 행위로서가 아니라 삶의 모든 국면을 문화의 영역으로 확대시켰다. 삶의 총체적인 양상으로서의 문화에 대한 이와 같은 광의적인 정의는 기독교적인 문화관에서도 동일하게 이해되고 있는 개념이다.

헨리 반틸(Henry Van Til)의 문화에 대한 이해는 모든 삶 속에서 구현되는 인간의 문화에만 머물지 않았다. 문화는 “우주의 보물과 부요를 발굴하여 인간의 삶을 풍요하게 하도록 인간을 위해 봉사하고 그럼으로써 하나님께 영광이 돌아가도록 우주에 대해서 쏟는 인간의 노력과 활동” 또는 “사람의 창조적인 노력에 의해 자연에 이중으로 겹쳐진 부차적 환경”이라고 그는 이해했다.<sup>17)</sup> 개인적인 창조활동, 문화 활동에 대한 욕구의 분출, 제의와 같은 종교적인 활동, 심미적, 윤리적인 활동 등으로 이해되었던 문화는 이제 사람을 위한 섬김으로서 뿐만 아니라 하나님께 영광이 되는 인간의 모든 노력과 활동으로 인식된다. 이것은 문화를 하나의 종교 활동과 마찬가지로 간주했던 반틸의 문화적 관점을 보여준다.<sup>18)</sup> 그러므로 하나님의 영광과 인간을 섬기기 위한 봉사로서 문화는 기독교인들이 적극적으로 행해야 할 바가 되었다.

그러나 반틸의 관점과 같이 하나님과 인간을 섬기기 위한 문화의 기능과 목적, 일상적이며 보편적인 삶 속에서 일어나는 삶의 방식으로서의 문화는 1960년대 현실적인 삶에 대한 다른 접근방식에 의해 전혀 다른 세속적이며 이념적인 관점에서 규정되기 시작한다. 즉, 문화란 노동과 생산 및 분배라는 경제조건에서 파생된 사회적이며 역사적인 현실의 반영이라고 간주하기 시작한 것이다. 이러한 정의는 영국과 프랑스에서 말미암은 유물론적인 접근방식에 영향을 받아 경제-정치적 이데올로기 비판이론과 계급투쟁 분석을 ‘문화연구’의 틀로 사용하고 있음을 보여주고 있다.

---

17) The secondary environment which has been superimposed upon nature by man's creative effort.

18) 반틸에게 문화는 “외현화된 종교(religion externalized)”였다.

이들은 문화가 사회 계층 구조간의 모순과 갈등을 통해 사회가 변동하는 점을 부각시켜 주었으며, 아울러 이러한 문화 연구방식을 통해 문화가 일상적인 삶속에서 얼마나 역동적으로 작용하는 지를 잘 보여주었다. 경제와 사회구조적인 면에서의 문제에 이르기까지 문화가 끼치는 영향력에 대한 이와 같은 인식은 개혁주의적 문화관이 사회에 어떤 영향을 미쳐야 하는지 문화의 사회적 책임감을 인지하게 해 주었고 문화변혁에 대한 가능성을 엿보게 해 주었다. 그러나 삶속에 일어나는 모든 활동과 결과를 경제적인 문제, 사회구조적인 문제, 계층 간의 권력과 착취의 관계 및 결과로만 환원시켜 설명한다는 방식은 모든 문화적인 현상을 폭넓게 이해하고 설명해주지 못하는 문제점을 갖고 있다.

세상을 향한 문화변혁의 올바른 시도 중 하나는 반 퍼슨에 의해 시도되었다. 반 퍼슨은 문화란 인간 활동의 결과 혹은 자연 환경에 인간이 끊임없이 개입하고 있는 활동이라고 간주했다. 그러기에 현대의 문화 철학은 문화를 하나의 전략으로 즉 미래를 위한 전략으로 보아야 한다고 주장한다(Van Peursen, 1994:20). 문화 철학은 정신적인 소산물이나 전승되어져 온 경험의 축적, 삶에 보편적으로 개현되는 문화의 속성은 이제 실질적인 문화전략을 통해 사회 속에서 구체적인 활동의 모습을 드러내어야 한다고 보았다.

반 퍼슨은 문화가 가진 역동적인 속성에 대한 개념을 문화의 보편성과 연관시켜서 이해했다. “현대인은 문화를 더 이상 명사가 아닌 동사로 간주하고 있다”고 하는 문화에 대한 그의 대표적인 정의도 이러한 이해에서 나온 것이다. 과거에는 종교, 예술, 철학과 같은 고차원적인 인간의 정신 활동을 표현한 행위로서의 문화를 언급했으나, 현대는 역동적이고 보편적, 포괄적인 문화의 속성을 중심으로 문화가 이해되어진다고 반 퍼슨은 제시했다. 이것이 문화연구에서 ‘문화개념’에 대한 연구를 중요시하는 이유이다. 문화개념을 도구화하여 문화가 나아갈 방향을 정하는 일에 적극적으로 참여하는 것이다.

개혁주의 문화관은 문화의 역동적인 기능과 세상의 보편적인 삶속에서 실현되는 변혁을 위해 현실적으로 모든 관계와 상황 속에서 살림으로 응답하는 문화를 지향해야 한다. 이러한 응답으로서의 문화를 고찰하면서 신국원은 문화를 인간활동의 총체 및 그 활동의 산물이며, 주위환경과의

상호작용을 통해 발전된 삶의 양식 또는 라이프 스타일, 그리고 인간의 삶을 향상시키고 풍요롭게 만들기 위한 역사적이고 동적인 과정, 삶의 모든 영역에 걸린 인간의 행위라고 정의하기도 했다. 이러한 문화 개념의 재정립은 문화 활동에 대한 깊은 이해를 도와준다.(신국원, 2004: 107)

오늘날 문화개념은 단지 뛰어난 성취 또는 결과를 넘어서 인간 삶 전체를 포괄하는 개념이 되었다. 이러한 개념의 변화는 단지 문화의 범위만 확대시킨 것이 아니다. 문명과 야만이라는 종래의 획일적 구분을 지양하고 다양한 문화의 고유한 가치를 인정함으로써 문화 상대주의의 길을 열기도 했다. 이는 또한 사회내부의 다양한 문화들에 대한 인식과 가치판단에도 변화의 여파를 가져왔다. 그리하여 인간의 모든 의식적 활동을 문화로 보는 추세가 일어났다. 이는 역사적으로 정신적 가치가 인정된 것뿐만 아니라 현존하는 삶의 모든 국면이 문화에 포함되기 시작함을 의미한다.

이제 문화는 인간의 인위적인 노력으로 행해지는 유형적 산물뿐만 아니라 무형적인 제도, 사회의 관습, 언어, 문자, 스타일, 과정과 사상, 비전까지도 포함하며, 총체적인 삶의 영역뿐 아니라 미래까지도 포함한 시간성을 가진 활동으로 이해되고 있다. 인류학의 연구로 인해 문화는 정신적인 활동뿐 아니라 물질적인 활동까지도 포함하게 되었다. 이러한 문화의 폭넓은 정의는 문화를 고급과 저급의 구분, 순수예술과 대중예술, 상업문화와 비상업문화 등으로 분류할 수는 있어도 문화와 비문화로 구분하는 방식은 올바른 문화적 이해가 아니라는 사실을 보여준다.

삶의 총체적인 활동으로 간주되는 문화관을 가진 문화이론가, 미학자, 철학자들 중에서도 니콜라스 월터스토프(Nicholas Wolterstorff)와 같은 학자는 예술은 감상이 아니라 행동하는 것이라는 정의 하에 고급문화와 저급문화를 분류하는 근거가 타당하지 않다는 견해를 피력하며 좀 더 현실적인 문화적인 정의와 속성에 대한 이해를 촉구하기도 한다.

동남아를 강타하고 있는 한류문화, 일본의 드라마, 판타지문학의 한국 공중파방송 입성, 난타의 미국공연, 켈틱 음악과 같은 민속 전통문화에 대한 존중과 파급 등은 현대사회에 구현되고 있는 모든 다양한 문화가 반드시 문화인들만이 누리는 영역이 아니라 누구나 참여하고 창조하고 누리는 영역이라는 사실을 보여준다. 문화의 이러한 확장된 범주는 독서문화, 길

거리문화, 장터문화, 교회문화, 학생문화, 지하철문화, 성형문화, 종이접기 문화, 손톱아트문화 등에 이르는 다양한 문화 현상을 발생시키기도 한다. 이러한 문화 현상은 인간 삶의 모든 현상을 문화적으로 재해석하고 간주해야 할 문화전성시대, 문화지상시대, 심지어 문화전쟁으로까지 간주되어 지는 상황으로 이끌고 있다.

이처럼 오늘날의 문화는 과거의 고전적 의미의 문화관에서처럼 인간성의 성숙과 고양을 위한 의도적인 인간의 노력 즉 교양과 교육에 제한받지 않는다. 삶의 질적 차이와 문화의 주체자로서 인간성의 개발과 교육에 중점을 둔 문화는 아놀드가 말한 “최선의 것을 알아가는 일을 통하여 총체적 완전에 도달하고자 하는 추구”로서의 문화에는 기여했지만 삶의 다양한 국면에서 일어나는 현상들에 대한 보편적인 원리로서 문화를 이해하는 방식은 되지 못했다.

지금까지 살펴본 바와 같이 문화는 시대적, 역사적, 사회적, 정치적 혹은 개인적인 다양한 환경에도 불구하고 인간의 보편적인 삶속에서 개현되는 보편적 속성을 가진다. 문화의 보편성은 인간의 일상적인 삶이 가지는 가치를 나타내며, 현대의 고급문화, 예술지상적인 문화, 상업적문화의 틀을 벗어나 일반적인 보편적인 삶의 모든 활동이 문화의 소산물이 된다는 광의의 문화를 지향하도록 해준다(신국원, 2002:62-64). 사실 이러한 문화의 보편성이 삶의 체계로서의 문화와 세계관의 산물로서의 문화를 이해하는 기초를 마련해 준다.

## 2.4 세계관의 통합적 산물

문화관에 관한 논의에서 문화가 세계관의 산물이라는 이해는 문화현상에 대한 영적인 뿌리를 발견할 수 있도록 해준다. 모든 문화는 각 사람들이 가진 특정한 세계관의 결과이다. 문화의 다양성과 역동적인 속성은 문화의 모든 소산물을 창출하는 과정과 의미를 도출하는 과정이 다양하다는 사실을 반영한다. 이러한 다양한 의미와 가치의 갈등과 긴장은 사회내의 모든 집단에서 일어나는 공통된 현상이다. 인터넷을 통해 네티즌들이 다루는 주요한 논제의 논쟁들도 대부분은 문화관의 차이이며, 문화 현상과 활동에 대한 의미와 가치에 대한 해석의 차이를 반영해 보여주고 있다.

문화의 정의를 비롯한 문화의 속성, 과정, 내용에 대한 다양한 해석과 이해는 세계관, 가치체계, 또는 신념체계와 깊은 상관성을 가지고 있다. 그 이유는 문화관은 근본적으로 세계관에 기초하고 있으며, 세계관의 산물이기 때문이다. 앞서 언급했던 윌리엄스의 문화관, 즉 “문화는 가시적이며 구체적인 사물의 문제일 뿐 아니라 궁극적으로는 세계관의 산물”이라는 문화관도 문화가 이성적인 사고 능력만이 아니라 감성과 의지, 실천의 영역에까지 연결된 전 인격적인 인식 능력과 관련 있다는 점을 보여준다.

개혁주의 문화관에 관한 논의에서 문화가 세계관의 통합적인 산물이라는 이해는 문화의 종교적 뿌리 또는 영적 뿌리를 파악할 수 있게 해주기 때문에 중요한 의미를 갖는다. 앞에서 고찰했던 문화의 다양성, 역동성, 그리고 보편성에 대한 논의가 일반적인 문화의 논의에서 다루어지고 있는 주제인 반면, 문화의 세계관적 속성은 주로 개혁주의적 관점에서 다루어지는 주제이다.

#### 2.4.1 문화와 종교적 신념

문화는 세상을 보는 관점에 의해 좌우된다. 똑같은 세상이지만 보는 관점에 따라 완전히 다른 세상을 보면서 살아갈 수 있게 해준다. 9.11 사태 이후 테러의 위험이 미국을 비롯한 전 세계를 뒤덮고 있지만 이러한 위험한 상황을 복음전도의 계기로 삼는 선교사들도 있다. 테러와 전쟁의 위협으로 인해 칩거하는 삶을 선택하기도 하고 테러와의 전쟁을 불사하겠다는 미국정부의 선택도 동일한 환경과 동일한 시대에서 나온 상반된 태도이다.

세상을 유물론적으로 보는 사람은 물질위주의 세상에서 살며, 무신론적으로 보는 사람은 허무한 세상에서 살게 된다. 이처럼 자신이 세계를 보는 관점과 방법, 태도, 시야에 따라 자신이 삶을 영위하는 세계가 형성된다. 자신이 어떻게 세상을 이해하고 가치를 부여하느냐에 따라 세상은 다양하게 개현된다. 문화의 다양성도 이러한 세계관의 다양성에서 비롯된다고 할 수 있다. 인간은 세상에 대해 다양하게 적응하며 대응해 나갈 수 있는 개방성을 가지고 있다. 이 개방성으로 인해 인간은 주어진 상황에



따라 능동적으로 대처해나갈 수 있다. 그러한 대응의 첫 도구가 세계관 형성이다.

세계관은 문화의 뿌리이자 기초이다. 역사의 기초, 방향, 세상의 근원과 목적, 미래, 인간의 역할, 기능 등을 비롯하여 인간이 세상을 살면서 가질 수 있는 근본적인 문제들 즉 죄, 악, 구원, 사망, 타락 등의 내용이 세계관 속에 포함되어져 있고, 그 문제에 대한 해답도 세계관속에 존재한다. 이러한 문제들은 대부분 인간이라면 누구나 가질 수 있는 보편적, 근본적인 문제들이며 종교에서 다루어지는 기본적인 질문들이다. 인간이 종교적인 뿌리를 가지고 있다는 것도 바로 이러한 이해에서 가능하며, 세계관도 그 성격상 종교적이다. 종교에 따라 문화가 달라지는 것도 이러한 근거 때문이다. 즉 종교적인 신념이 다양한 체계를 가지고 있기에 다양한 세계관을 형성하여 문화에 다양하게 작용하는 것이다.

이런 종교적인 신념들이 외적으로 표현될 때 문화로 드러나기에, 문화의 주체인 인간이 섬기는 궁극적 대상이나 목표 즉 신적 대상으로 여기는 존재와 이유가 달라지면 문화도 다른 모습으로 드러나게 된다. 문화의 다양성이 이런 면에서 기인하기도 한다.

사람은 세계관을 통해 세상을 보고 동시에 그 세계관에 따라 세상을 형성해나가기 때문에 세계관에는 두 가지 내용이 있다. 첫째는 세상에 대한 관점(view of world)이며 둘째는 나름대로 세상을 만들기 위한 관점(view for the world)이다. 월터스토폴프에 의하면 전자는 삶의 조망이며 후자는 문화의 전략이다(Wolterstorff, 1984:29). 이것은 세상을 보는 동시에 문화를 만들어가는 세계관의 기능을 잘 요약해주고 있다. 문화의 형성 이면에는 이러한 기능을 가진 세계관이 작용하고 있다. 철학자 비트겐슈타인(Ludwig Wittgenstein)도 세계관과 종교의 역할에 대해 이러한 관점을 견지하고 있었다. 종교는 “참조 체제에 대한 헌신”(a commitment to a system of reference)처럼 작동한다는 것이다(Wittgenstein, 1980:64). 즉 종교는 일종의 신앙이지만 결국은 생활양식이며 삶을 접근하고 평가하는 방식, 또한 삶에 대한 특정 해석에 열정적으로 집착하는 것이라고 보았다.

이처럼 세계관이 종교에서 비롯된다는 이해는 문화와 종교의 관계에 대한 이해를 내포하고 있다. 문화인류학자들은 종교를 문화의 일부분으로

간주했기 때문에 종교는 문화의 총체적인 영향력으로 제대로 자리잡지 못했다. 이들은 종교를 종교성의 구체적인 한 표현에 불과하며 역사발전 단계중의 하나로 간주하였다. 이들은 종교를 인간의 사고, 감정, 상상력, 심리적인 압박기제, 꿈, 또는 공포 등이 만들어낸 의도적 소산물로 보았다. 종교에 대한 이러한 이해는 오늘날 인문주의 학문을 비롯하여 종교학과 신학에서도 주창되고 있다. 이들의 관점에 의하면 종교는 특정한 정신 문화의 소산물이다.

이러한 견해에 대해 신정통주의 신학자인 폴 틸리히(Paul Tillich)는 그의 『문화신학』에서 “종교는 인간영혼의 가장 깊은 차원”<sup>19)</sup>이라고 제시하고 있다(Tillich, 1959:7). 그는 종교가 인간의 모든 생활과 기능보다 더 깊은 곳에 위치한 차원(dimension of depth)이라고 이해했다. 즉 종교는 인간의 가장 기초적이고 중요한 궁극적인 관심사(ultimate concern)이다. 종교는 인간의 정신적 삶 속에서 궁극적이고 무한하며 무조건적인 면을 나타내기 때문에 문화보다 더 깊은 차원에 있다고 틸리히는 보았다. 그러나 틸리히의 이와 같은 종교에 대한 이해는 종교가 단지 문화보다 깊은 차원이라고 설명하는 것이 아니다. 문화가 인간에게 주지 못하는 궁극적인 의미에 대해 종교는 문화를 초월하여 그러한 기능을 감당한다고 이해한 것이다. 틸리히에 의하면 궁극적인 관심사를 지향하지 않는 종교는 참된 종교가 될 수 없고, 제의와 헌신, 신화와 상징, 이미지와 종교적 의미가 있어 보이는 기구와 절차만으로 이루어진 종교는 유사종교일 뿐 인간에게 궁극적인 의미와 방향을 제시해주지 못한다,

문화와 종교의 관계에 대한 틸리히의 이해는 문화에 미치는 종교의 영향을 잘 설명해주었다. 종교를 인간의 궁극적 차원이라고 보았던 그의 관점은 문화에 대한 영적인 이해가 가능하도록 해주었다.

그럼에도 불구하고 정신적인 문화의 한 양상으로 보여진 종교가 모두 잘못되었다는 주장은 실존주의적 편견이다. 참된 종교도 문화적인 양식을 활용하여 함께 예배하거나 신앙생활을 견지해나가야 하며 선교도 문화와 함께 복음을 전파하는 행위이기 때문이다. 외형적으로 나타난 신앙적 규범행위가 모두 종교적인 왜곡은 아니다. 칼빈주의 문화이론가인 헨리 반틸(Henry Van Til)이 “문화는 그 자체가 목적이 아니고 인간의 종교적 믿음을 나타내는 방편”(Van Til, 1959:28)이라고 주장한 것도 이러한 이해

---

19) Religion is the aspect of depth in the totality of the human spirit

를 반영한다. 이것은 문화가 인간의 특징적 요소이며, 인간의 삶 전체를 구현해가는 활동임에도 불구하고 문화 자체가 인간의 궁극적인 관심사를 만족시켜주거나, 궁극적 관심사가 되지 않는다는 문화의 제한적 기능을 말해준다. 반틸은 다음과 같이 설명한다:

종교가 문화에 예속될 수 없는 이유는 “종교적 존재로서의 인간은 세상에서 모든 행위를 초월할 수 있지만 문화는 그러한 인간 활동 전체의 한 면이자 역사를 형성해 나가는 과정에서 발생하는 결과에 지나지 않기 때문이다. 즉 문화는 현세적이지만 종교는 그것을 초월하는 영원성까지도 포함한다. 문화는 그 자체가 목적이 아니고 인간의 종교적 믿음을 나타내는 방편이다”(Van Til, 1959:28; Machen, 1946:150-151).

세계관의 산물이라는 문화의 속성은 문화가 단순한 정신적, 물질적, 사회적 소산물로서 존재하는 것이 아님을 알려준다. 문화는 인간 존재의 가장 핵심적인 영역인 마음을 중심으로 전인적인 영향을 미치는 종교를 토대로 이루어진다. 종교는 문화의 일부분이 아니라 문화의 근간을 이루는 핵심요소이며, 특히 그리스도인에게 있어 문화는 하나님과의 관계에서 발생하는 모든 삶의 근원을 의미한다. 즉 종교성이야말로 문화의 기초이며, 문화가 가능하도록 하는 기반이다. 고대근동을 비롯하여 역사는 인간의 문화가 종교적인 섬김의 표현이었다는 사실을 입증해주는 좋은 예<sup>20)</sup>가 된다. 개혁주의적 문화관을 논의함에 있어서 문화가 세계관의 통합적인 산물이라는 이해는 문화의 영적 뿌리를 올바르게 인식할 수 있게 해 준다. 그러므로 세계관의 통합적인 산물로서의 문화는 현대의 문화다원주의 사회에서 생산하는 문화적 소산물과는 달리, 문화 자체를 위한 문화가 아니라 인간의 영적 믿음과 종교적 신념을 표출하는 하나의 방편임을 보여준다. 요컨대, 문화는 영적 기반을 가진 섬김의 표현이다.

---

20) 예를 들어, B.C.2150년 메소포타미아의 패망 후 그 일대를 통치했던 라가슈(Lagash 왕조<sup>1)</sup>의 왕 구데아(Gudea)는 입상, 좌상 경배상 등의 다양한 모습의 조각상으로 만들어져 지금까지 전해지고 있다. 이 작품의 특색은 두상이 강인한 인상을 준다는 것 외에 기도하는 자세로 두 손을 앞으로 모아 쥐고 있다는데 있다. 젊은 얼굴에 침착하게 가라앉아있는 구데아 왕의 심적인 여유를 읽을 수 있다는 이 조각상은 ‘기도하는 구데아상’이라는 제목으로 전해오고 있다.

## 2.4.2 영적 섬김으로서의 문화

영적인 기반으로 정의되어진 문화는 문화의 주체가 문화 활동을 인간에게 맡기신 하나님과 어떤 관계를 가지느냐에 따라 상이한 방향성을 가진다. 문화가 가진 영성은 하나님이 인간에게 본래적으로 주신 문화적 사명과 명령에 순종적으로 응답하며 나아가느냐 혹은 문화적 사명에 불순종하며 자율적인 인간성에 근거한 방향으로 나갈 것인가를 결정한다. 영성은 문화 이면에 놓여져 있는 방향적 원리이며 문화가 윤리적으로나 종교적으로 중립적이지 않음을 보여준다. 문화의 방향성을 결정하는 중심에는 영성이 자리잡고 있다. 그러므로 개혁주의적 문화관의 정립과 이해를 위해서는 문화의 영성에 대한 올바른 이해가 매우 중요하다. 프란시스 나이겔리(Francis Nigel Lee)는 그의 『문화의 성장과정』(*The Central Significance of Culture*)에서 이러한 영성을 기초로 한 기독교적 문화관을 잘 개진해 보여주고 있다.

하나님은 모든 문화의 주인과 기원이다(Lee, 1980:22). 문화연구에서 문화적 주체를 창조주 하나님으로 볼 때 창조, 타락, 구속의 기독교적 세계관으로 문화는 조망될 수 있다. 그러나 인간이 문화의 기원으로 표현될 때는 문화명령의 수행인으로 2차적 의미에서만 가능하다. 왜냐하면 인간은 하나님의 형상담지자로서 창조세계를 향해 문화명령을 부여받고 문화활동에 참여하는 문화활동의 대리인이며 청지기이기 때문이다. 또한 문화행위의 중요성은 문화명령에 대해 하나님의 형상으로 지음받은 모든 사람이 참여해야 한다는 나이겔리의 문화행위의 특성에 대한 이해에서도 잘 알 수 있다(Lee, 1980:36-37).

문화는 인간 삶의 모든 국면에서 필연적으로 일어난다. 그러므로 인간 삶의 어떤 행위가 문화적 행위에 포함될 것인지 아닌지 하는 것은 문제가 되지 않는다. 문제는 어떤 종류의 문화적 행위에 그리스도인이 관여되어 있는가 하는 것이다. 또한 문화행위는 본질적으로 문화명령(하나님의 영광을 위하여 세상을 다스리라는 명령)에 대한 인간의 규범적 응답 행위이다. 문화명령에 대한 응답적인 차원에서만이 아니라 인간의 모든 문화행위(수학적, 공간적, 물리적, 생물학적, 심리적, 역사적, 사회적, 경제적, 미

적, 법적, 윤리적, 신앙적인 행위)는 본질적으로 하나님 앞에서의 응답 행위이다. 이것은 문화 활동이 본질적으로 종교성에 기저한 활동이라는 것을 보여준다.

문화와의 불가피적인 관련 속에서 인간은 문화적 순종의 존재로, 응답의 존재로 문화행위를 하나님 앞에서 수행한다. 문화행위는 창조이후의 타락사건을 거친 이후에도 연속성을 가지고 시행되고 있다. 타락 후 홍수 시대에 이르기까지 순종으로서의 문화행위, 하나님과 동행하는 문화는 셋자손을 통해 발전되어갔고 가인의 후손에 의해서 야금술, 건축과 목축업 등이 발달된다. 노아와 더불어 세우신 하나님의 무지개 언약은 보다 나은 문화발달을 위해서 필수불가결한 선행조건이었다. 한편 바벨탑을 통해 드러났던 인간의 자율성과 독자성, 문화적 우상숭배는 창조가 아닌 가공과 모방의 창의성으로 문화를 발달시켰다. 그러나 하나님은 문화명령에 대한 순종의 대리인들을 통해 의존적인 창의성을 가지고 그들이 하나님의 문화를 세워가도록 계획하셨다. 실제로 구약시대 이스라엘의 문화는 때로 주변 국가들로부터 들여온 많은 문화적 소산물들과 성취물들을 하나님의 말씀으로 재해석하고 하나님의 영광을 위하여 사용하기도 하였다.

이와 같은 고대 이스라엘의 문화 활동에 대한 고찰을 통해 개혁주의적 문화연구에서 제시할 수 있는 세계관적 산물로서의 문화 즉, 영적인 토양에서 발생하는 문화를 발견할 수 있다.

첫째, 개혁주의적 문화관을 이해할 때 주요한 신학적 개념으로 등장하는 일반은총이다. 인간의 전적인 부패에도 불구하고 하나님은 일반은총을 통해 하나님의 은혜를 나타내신다. 고대 이스라엘뿐만 아니라 주변국가들에서 일어났던 문화의 발달과 이교적인 헬라문명에서도 문화는 발달하며 증진되었다.

둘째, 문화의 가치를 평가하는 기준은 성경 곧 칼빈이 말한 ‘성경이라는 안경(spectacles of the Bible)이며, 성경적인 관점, 기독교적인 세계관적 기초, 그리고 개혁주의적 관점을 통해서만 각 문화에 대한 가치를 제대로 적합하게 평가할 수 있다.

셋째, 모든 문화적 소산물과 성취물, 그리고 문화 활동과 행위를 다스리는 분은 하나님이시다. 그러기에 모든 문화는 궁극적으로 하나님의 영광

을 위해 활용되어지며 하나님과의 관계를 통해 문화 활동의 의미와 방향성이 결정된다.

이러한 ‘코람데오’(Coram Deo)(하나님 앞에서)의 문화 활동에 대한 이해는 영성과 문화와의 상관성을 다시 한번 확인시켜 준다. 종교성을 기초로 한 문화 또는 영적인 토양에서 발생하는 문화는 모든 문화 활동에서 볼 수 있는 현상이다. 라신(Racine), 파스칼(Pascal), 몰리에르(Moliere), 등도<sup>21)</sup> 문화가 영성을 가진다는 것 자체에 대해서 인정하고 있다 (Levinas, 1998:1-10).

그럼에도 불구하고 문화에 대한 현대의 연구들 중에는 문화의 영적 토양을 혼돈스럽게 하는 경향이 있다. 뉴에이지 문화는 영적토양이 기독교와 전혀 다르게 드러나는 경우이다. 뿐만 아니라 일상적인 문화가 영적인 것과는 무관하다고 주장하는 이원론적인 경향은 영적으로 혼란스러운 문화를 낳게 한다. 과거의 정신적이며 고급 예술로 일컬어지던 문화가 현재 대중문화(pop culture)와 일상의 문화로 자리잡은 이후 평범한 일상세계와 문화를 영성과는 무관한 것으로 간주하는 위험성이 더욱 강하게 나타나고 있다. 그래서 폴 스티븐스와 같은 신학자들은 ‘평신도 신학’과 ‘생활영성’이라는 개념을 통해 영성의 범주를 제한하는 이원론적 사고 즉 먹고 마시는 것 같은 일상에 무슨 영성이 담겨있느냐는 식의 관점을 비판한다. 영성은 특별한 장소, 특별한 사람, 삶의 어떤 경계선 안으로 결코 제한되지 않는다는 것이다. 영성은 삶의 어떤 경계선 안에 있는 특정한 구역이 아니라 우리의 삶 전체에서 그리고 매일의 삶 한복판에서 우리를 찾으시는 하나님께 반응하는 것이다. 이러한 영성을 지닐 때 우리는 종교적인 사람이 되지 않으며 온전한 인간이 된다(Stevens, 2005).

문화의 영성에 대한 현대적인 이해는 단지 부분적인 축소화에서 머물지 않는다. 포스트 모더니즘의 영향으로 인해 근대 과학문명의 체계적 통일성에 대한 거부와 비판이 일어나며 문화의 이면에 있는 어떤 통일적인 구조도 거부한다. 특히 건축과 예술의 분야에서는 삶의 환경 자체를 내적 연관이 결여된 파편으로 바꾸어 가려는 시도들로 나타났다. 로버트 벤추

---

21) *Continental Philosophy Review* 31: 1-10, 1998.

리(Robert Venturi), 한스 홀라인(Hans Hollein), 찰스 무어(Charles Moore)를 비롯한 건축가들은 포스트모던적 입장을 취하게 되었으며 심지어 심슨네 가족들(The Simpsons)과 비비스와 버트헤드(Beavis and Butthead)같은 TV 만화에서도 포스트모던 건축 양식에서와 동일한 이중-코딩(double-coding)<sup>22)</sup> 요소가 나타났다. 『포스트모더니즘?』(*What is Post-modernism?*)에서 스스로를 포스트모던이라는 용어 사용의 선구자라고 밝힌 찰스 젠크스(Charles Jencks)는 오늘날 중요한 건축물들이 모더니즘에게 작별을 고하고 새로운 방향을 추구하고 있다고 말했는데(Jencks, 1989:14-15), 이 움직임은 문화의 방향성, 역사성, 통일성, 목적성 모두를 거부하고 그것을 말하는 것은 무엇이든 파괴되어야 할 대상으로 보는 관점을 단적으로 잘 보여주고 있다.

이와 같은 입장은 문화의 영성을 적극적으로 부정하는 입장이다. 삶의 총체적인 국면에서 문화가 발생한다는 문화의 보편적인 속성은 수용하면서도 그 보편성의 이면에 있는 공동적인 영성의 기반에 대해서는 거부하는 것이다. 즉 삶의 다양한 요소들이 아무 연관성 없이 임의로 짜맞추어진 것이 문화이기에 문화 속에는 통일성있는 정신적 구조나 방향성이나 영성이 존재할 수 없다고 주장한다. 이러한 문화의 파편화 현상은 이 시대의 또 하나의 영성이며 정신이다. 개혁주의적인 문화의 이해와 연구의 가장 핵심적인 부분에는 문화의 영적 기초와 영성에 대한 올바른 이해가 정립되어야 한다.

사람은 본능적으로 생존하기 위해서만 살지 않는다. 인간은 의미와 가치를 추구하는 존재이다. 인간이 의미와 가치를 추구하며 일상에서 문화적 요소를 찾고 보편적으로 예술을 향유하는 것은 인간의 다양한 활동이 각기 본능을 초월하는 요소를 가지며 궁극적인 의미를 지향한다는 사실을 내포하고 있다. 인간의 삶에 궁극적인 방향성과 의미를 부여하고 제시하는 것은 문화 자체의 몫이 아니라 문화를 초월한 영성의 역할이다. 영성

22) 이중코딩(double-coding)은 찰스 젠크스에 의해 도입된 개념으로 모더니즘을 뒤이어 등장한 건축 양식은 단순히 낡은 것을 새 것으로 대체하는 방식을 취하지 않고 실제 그 건물을 사용하는 사람들에게 안락함(편리함)과 유희적(익살스러운) 요소를 동시에 주기 위해서, 모더니스트적 건축의 기능성과 그 외의 다른 요소들(예를 들어, 고전적인 건축 양식에서 '인용해 온' 요소들)의 조합을 시도하는 것이다. 모더니즘을 떠나 내용면에서나 형식면에서 다원적인 양식을 추구하게 된 것이다.

은 문화의 초월적인 속성이다. 고대 헬라의 이분법적 사고이후로 일상과 영성의 이분법적인 사고가 현대를 위협하고 있는 요즘 영성에 대한 올바른 인식은 문화사명을 제대로 감당하기 위해 그리스도인이 갖추어야 할 시급한 과제이다. 일상의 영성이 회복되지 못한다면 그리스도인으로서의 온전한 삶, 전인적인 삶, 신앙과 실천이 통합된 삶을 영위할 수가 없다. 현대의 급변하는 문화 현상 속에서 그리스도인들은 일상의 문화 이면에 존재하는 영을 분별하는 세계관을 갖추며 지적으로나 감성적으로, 의지적으로나 영적으로 문화적 변혁의 사명을 잘 감당할 수 있는 전인적인 그리스도인으로 훈련되어져야 한다.

## 2.5 의미의 구체화로서의 이야기

이야기는 세계관이 전달되고 학습되는 방식 중 가장 강력하고 보편적이며 효율적인 수단이다. 이야기내의 내러티브적인 구성요소와 더불어 그 요소를 통한 의미의 구체화를 통해서 이야기는 사람들에게 재미있게 전해지며 자연스럽게 영향을 미친다.

사실상 세계관의 산물로서 문화는 외현화되기까지 여러 가지 과정을 필요로 한다. 세계관은 사람의 깊은 의식 속에 있기 때문에 쉽게 노출되지 않고 다른 모든 문화적 주제들과 특성들을 형성하지만, 그 자체는 쉽게 변하지 않는다. 세계관은 가치와 신념을 통제하기 때문에 모든 문화적 행위의 이면에 있는 원인이며, 문화적으로 학습된 것이지만 소속 사회의 공동체속에서 대대로 전승되고 전수되어지는 것이다. 그러므로 세계관 학습의 가장 익숙하고 자연스러운 학교는 가정이다. 인간은 가정에서 세계관을 자연스럽게 받아들여 의식과 신념의 체계를 형성한다. 세계관은 표면적이거나 형식적으로 수용되기도 하지만 암묵적으로 개인의 삶에 도입되는 경우가 많고 의식적이든 무의식적이든 세계관을 형성하고 강화시켜 준다.

그러기에 내러티브의 구조를 가진 이야기는 세계관을 전달하고 형성하는 가장 효과적인 수단이며 그 이야기 중에 인간의 가장 심연에 영향을 미치고 인간의 삶을 변혁시키는 가장 좋은 이야기는 성경이다. 인간은 성경속의 이야기를 전하고, 또 한 사회에서 자신의 이야기를 통해 문화적인 변혁이 일어나도록 주도할 수 있는 자신의 이야기를 가져야 한다.



## 2.5.1 세계관의 이야기적 속성

세계관이 학습되는 방식은 다양하다. 집을 건축할지라도 도시의 집은 벽을 세우는 일을 강조하고, 시골의 집은 지붕을 기온과 날씨변화에 맞게 조정하는 일에 초점을 둔다. 사람을 양육하는 방식에서도 한일 양국 또는 동서양의 차이는 세계관이 다양한 방식으로 학습된다는 사실을 보여주며, 말하는 방식이나 서로의 관계를 맺는 방식, 음식을 나누는 방식, 손님을 환대하는 방식 등도 세계관의 다양한 학습방식을 보여주는 것이다.

이러한 다양한 방식 중 가장 강력하고 보편적이며 효과적인 학습방법으로 여겨지는 것이 ‘이야기’이다. 왜냐하면 이야기는 전통적으로 내러티브의 속성을 가지고 있기 때문이다. 예를 들어 그리스도인이 된 후 의식과 삶의 패턴이 잘 바뀌지 않아서 갈등하며 당혹하는 경우에 내러티브적인 이야기의 속성은 좀 더 용이하게 세계관을 바꾸고 형성할 수 있는 효과적인 방편이 될 수 있다. 변화된 삶은 상대방의 의식과 마음의 가장 깊은 곳에 도달하는 이야기 또는 삶속에서 재현될 수 있는 이야기로 다가갈 때 용이하게 나타날 수 있다.

이것을 라이트(N. T. Wright)는 문화의 속성이 이야기를 내포하고 있는 의미 실현 또는 의미의 구체화라고 제시하였다. 이렇게 의미를 구체화시킬 때 기승전결과 같은 구조로 구성된 이야기는 재미있고 총체적인 상황을 접할 수 있도록 도와주기 때문에 내러티브의 속성이 강력하고 보편적이며 효과적인 학습방법으로 간주되는 것이다. 그러므로 문화가 가진 속성으로서의 이야기적인 요소는 세계관이 단순한 이론이 아니라 인간 실존의 수많은 차원들을 포함하고 있다는 사실을 분명하게 보여주고 있다.

N.T. 라이트는 문화의 속성으로서의 세계관이 가진 이야기적인 요소를 다음과 같이 제시하고 있다(Wright, 1992).

첫째, 세계관은 인간이 현실을 보는 수단인 이야기들을 제공해 준다. 이야기는 단독적인 고찰이나 단편화된 말보다 훨씬 깊은 차원에서 세계관을 가장 잘 보여 준다.

둘째, 이러한 이야기들로부터 사람은 인간 실존을 결정하는 기본적인 문제들에 어떻게 대답해야 할 것인가를 원칙적으로 상기시켜 줄 수 있는

신념들을 가지고 있다. 모든 문화는 정체성, 주변 환경, 세계가 존재하는 방식과의 문제점, 구속적인 종말론과 같은 문제점으로부터 벗어날 수 있는 방법에 관한 인식을 소유하고 있다. 인간은 자기의 가족이나 친지라고 할지라도 각각 다른 유형의 인식을 가지고 각각의 문화를 창출한다. 이러한 사실에 대한 올바른 인식은 관련된 모든 사람이 획일적인 사고와 인식을 가져야 한다는 전제로부터 벗어나게 해 준다.

셋째, 세계관을 표현하는 이야기들과 정체성, 주변 환경, 악, 종말론에 관한 문제들에 대하여 이야기들이 제공해 주는 대답들은 문화적인 상징들로 표현된다. 이러한 상징들로는 공예품들과 축제들, 가족 모임들 등이 있다. A.D. 1C의 팔레스타인에서는 유월절을 거행하는 것이 이와 비슷한 기능을 하였는데, 거기에서는 예루살렘과 그 성전이 맨해튼을 대신했고, 유월절 희생제사와 공동식사가 개선 행진을 대신하였다. 건물들은 경제적/민족적 목표들을 말하는 대신에 종교적/민족적 목표들을 말했고, 어둠의 세력들을 물리친 승리를 축하하는 대신에 장차 도래할 신원의 날을 말했다.

모든 문화는 그러한 상징들을 생산하고 유지한다. 사람들이 화를 내거나 두려워하는 것들을 보면 흔히 거기에서 상징들을 찾아낼 수 있다. 그러한 상징들은 흔히 사회적 또는 문화적 경계 표시 기능을 한다. 그러한 상징들을 지키는 사람들은 내부인들이고 지키지 않는 사람들은 외부인들이다. 대부분 일반적인 말로 표현하기에는 너무 깊은 곳에 자리잡고 있는 세계관을 가시적으로 상기시켜 주는 역할을 하는 이러한 상징들은 사람들이 세계를 인식하는데 사용하는 실제적인 격자망을 형성한다. 상징들은 사람들이 날마다 현실 전체를 어떻게 바라볼 것인가를 결정한다. 상징들은 특정한 문화 속에서 무엇이 이해될 수 있고 동화될 수 있는지를 결정해 준다.

넷째, 세계관은 실천, 즉 세계 속에서의 존재방식을 포함한다. 종말론은 필연적으로 행동(action)을 수반한다. 반대로 어떤 사람의 세계관의 진정한 모습은 흔히 그 사람이 행하는 행위들, 특히 당연한 것으로 여겨서 본능적으로 또는 습관적으로 행하는 행위들 속에서 드러난다. 인생 목표의 선택-돈을 버는 것, 피조 세계의 질서와 조화롭게 사는 것, 자신의 내면 세계를 계발하는 것, 전해 받은 전통들을 따라 충실히 사는 것-은 그 사람이 갖고 있는 세계관을 반영한다. 또한 전체적인 목표를 달성하기 위한

의도들과 동기들도 마찬가지다. 목표와 행동이 서로 불일치한다면, 그것은 앞에서 말한 것이 틀렸다는 것을 보여 주는 것이 아니라, 단지 이 문제가 복잡하다는 것과 “무엇이 잘못되었는가?”에 대한 대답이 인간의 복잡함을 포함한다는 사실을 보여줄 뿐이다.

라이트는 이야기를 읽을 때 얻게되는 지식이 어떤 종류인지 질문한다. 그리고 그 대답이 혼란스럽다고 해도 좋을 정도로 복잡하다는 것을 인정한다(Wright, 1992:50, 53). 그의 독서관은 책에 내포된 세계관을 드러내고 그것이 어떻게 표현되어 있는지 보여주는 것이다. 그래서 플롯, 등장인물, 수사기법, 아이러니, 갈등 등의 요소들에 주의를 기울일 것을 요구한다. 라이트의 내러티브 분석방법은 그레이마스(A.J. Greimas)의 구조주의 범주들 중 일부를 채택하는데 좁은 의미의 형식주의적 방식이 아니라 라이트의 해석학적 관심에 맞추어진 것이다.

그는 성경을 ‘왕국의 이야기들’로 보았다. ‘왕국의 이야기들’ 즉 공관복음서에 언급된 예수 그리스도가 말한 그리고 예수 그리스도에 관해서 말한 짧은 내러티브들을 이스라엘의 이야기를 다른 형태로 다시 말하고 예수 그리스도를 그 이야기의 정점에 놓아 제시한다. 라이트에게 있어 문학은 세계에 대한 중립적인 기술도 아니고 주관적인 감상들을 모아 놓은 것도 아니다(Wright, 1992:65). 한스 켈너(Hans Kellner)가 ‘내러티브가 과거 세계에 의미를 부여해서 새로운 것을 창조하는 세계이해의 도구’라고 정의하고, 데이비드 카(David Carr)가 스토리텔링과 내러티브가 인간 삶의 자연스럽게 불변하는 속성이라는 점을 제시하는 것도 내러티브가 세계관과 문화관의 속성인 점을 반영해 보여주고 있다(Kellner, 1987:1-29; 1989; 1990:229-242; 1993:49-66; Carr, 1986:1-17).

그러므로 이야기가 가진 내러티브의 속성은 인생을 바라보는 관점을 새롭게 한다. 이것이 세계관이 가진 내러티브적인 속성의 지향점이다. 인간과 세상을 바라보는 관점을 새롭게 할 수 있는 내러티브의 속성은 이야기 속에서 삶에 대한 비판과, 사건의 해결, 문제의 제시 등 인간의 본질적인 문제들을 다룬다. 이것은 문화가 이야기를 전달하는 활동이며 효과적인 변혁을 일으키는 내용을 문화 속에 담을 수 있다는 의미이다. 개혁주의 문화교육은 그리스도인이 성경속의 이야기를 열린 태도로 잘 공유하며 그

이야기로 인해 자신에게 생긴 새로운 변화의 이야기를 전하도록 구비시키는 교육이다. 나아가 그리스도인의 삶 자체가 이야기를 통해서 변화와 변혁을 일으키는 교육이다.

## 2.5.2 세계관의 내러티브적 속성과 문화교육

문화교육은 모든 문화활동과 작품이 가진 내러티브적인 속성에 대한 이해를 기초로 이루어져야 한다. 이것은 그리스도인들이 문화활동을 경험할 때 우선적으로 인식해야 할 세계관적 비평의 기초이다.

개혁주의 문화교육은 그리스도인이 성경속의 이야기를 열린 태도로 잘 공유하며 그 이야기로 인해 자신에게 생긴 새로운 변화의 이야기를 전하도록 구비시키는 교육이다. 나아가 그리스도인의 삶 자체가 변화를 일으키는 이야기로 변혁시키는 교육이다.

문화는 먼저 특히 한 사회의 실천과 상징들을 가리키고 실천과 상징들은 주도적인 이야기(controlling story)에 의해서 영향을 받으며, 세계관과 관련된 문제들에 대한 특정한 대답들을 반영한다.

둘째, 파악하기 어려운 종교라는 단어도 상징과 실천에 초점이 맞춰져 있지만 상징과 실천은 그것들 자체를 뛰어넘어 그것들에게 좀 더 넓은 의미를 부여하는 주도적인 이야기를 가리키고 있다는 사실에 더 주목한다.

셋째로 신학은 질문들과 대답들에 초점을 맞추고 구체적으로 그러한 것들의 몇몇 측면들에 집중한다.

넷째, 상상력과 감성은 이야기와 상징사이에 위치하면서 서로 다른 방식으로 실천과 질문들에 깊이를 더해준다. 다섯째, 많은 문화들 속에서 신화는 “신성한 세력들이 일상 체험의 세계속으로 지속적으로 침투해 들어온다는 것을 긍정하는 현실인식”을 반영하는 말하기 방식이다. 즉 실천과 상징을 이야기를 통해 핵심적인 질문들에 대한 대답들과 암묵적으로 통합시키는 방식이다.

마지막으로 텍스트 읽기와 텍스트 쓰기라는 두 차원에서 실천의 일부이기도 한 문학은 명시적으로든 묵시적으로든 이야기들을 말하고 질문들을 제기하며 대답하고 실천을 구체화하며 상징들을 직접적으로 논하거나 은

유 및 그 밖의 다른 방식으로 암시하는 복합적인 현상이다. 분명히 문학은 문화, 상상력, 감성 또는 흔히 종교 및 신학과 밀접하게 결부되어 있다 (Wright, 2003:213-215). 그러므로 이러한 내러티브적인 속성은 개혁주의적 문화교육을 이루는 요소가 된다.

사실상 현대의 문화는 해석과 담론이라는 방법을 통해 의미를 구체화하는 작업이다. 이러한 문화의 의미구체화 작업에 이야기는 큰 영향을 미친다. 그러기에 문화의 영역가운데 특히 문학, 음악, 영화 등은 의미를 구성하고 구체화시켜 이미지, 영상, 소리, 글을 통해 전달하는 이야기의 구조를 가지며 각 개인과 공동체에 이야기하고 있는 것이다.

이러한 이야기는 해석과 담론의 과정에서 이야기적인 구조만을 가지고 있지 않을 뿐만 아니라 심미적인 차원의 문화활동에도 머물지 않는다. 이야기를 내포한 문화의 해석과 담론을 통해 한 사회를 움직이는 실질적인 정치적, 경제적인 영향력이 드러나기도 한다. 즉 아동성폭행을 비롯한 성폭력에 대한 엄격한 규제와 근절의 문화, 윤락업체에 대한 일제단속과 강력한 법적 응징을 전제로 한 건전한 가족문화의 개발 등은 한 나라를 살리는 영향력을 가지고 있다.

### 3. 개혁주의적 문화교육의 기초

모든 문화는 의식적이든지 무의식적이든지 간에 문화가 기초하고 있는 세계관의 표현 과정과 그 소산물이다. 세계관이 인간의 삶 속에 얽혀 있는 제반현상과 문제들의 근본적인 동인을 암묵적으로나 명시적으로 표출하고, 문제의 해결방향을 제시한다고 하면 문화 역시 마찬가지이다. 그러므로 문화관은 인간의 근본적인 문제를 다루는 신학적인 주제들을 동일하게 다룰 때가 있다. 문화와 문화관을 연구할 때 창조, 타락, 구속, 일반은총 등을 언급하는 이유가 바로 여기에 있다. 문화관은 본질상 세계관에 근거해 있기 때문이다.

#### 3.1 창조 진리의 문화적 함축

개혁주의는 문화의 기원이 하나님임을 고백한다. 성경의 가르침을 통해 문화는 하나님의 창조 행위로부터 비롯되었다는 것을 알 수 있다. 창세기 1장과 2장은 우주만물의 창조와 하나님의 형상으로서의 인간의 창조, 그리고 ‘문화명령(cultural mandate)’ 등 문화에 대한 기초적인 성경적 가르침을 제시한다. 신국원은 하나님이 태초에 만물의 창조와 함께 문화에 대한 발전계획을 가지셨고 창조세계에 내재된 가능성들을 개발하여 있는 그 대로의 보존상태를 목표로 하는 것이 아니라, 하나님의 영광을 위하여 완성이로 나아갈 것을 염두에 두고 계셨다고 보았다(신국원, 2002:134). 창조는 문화를 통해 완성이로 나아가는 시작이며 인간에게 주어진 문화의 가능성 또한 창조에서 비롯된다.

##### 3.1.1 창조활동으로서의 문화

문화는 창조주이신 하나님이 인간에게 부여한 창조 활동이다. 창조활동으로서의 문화의 의미는 땅을 갈거나 경작한다는 의미로 사용된 문화의 어의에서 먼저 찾아볼 수 있다. 하나님이 아담을 에덴동산에 두시고 ‘다스리게’ 하였다는 성경적 이해는 창조 활동으로서의 문화를 보는 관점에서 성립된다. 창세기 2장 15절에서 인간이 씨를 뿌리기 위해 땅을 갈고 하나님의 언약안에서 풍성한 소산을 내기 위해 일하는 장면은 그 행위가 일종

의 문화적 활동이었다는 것을 알 수 있다. 반틸은 사람이 창조의 세계를 개발과 개척의 대상으로 할 때 얼마든지 확대해서 문화적 행위를 적용할 수 있을 것으로 보았다(Van Til, 1977:31-32).

서철원은 창조 세계를 개발하여 자연 상태를 벗어나는 것이 문화라고 정의하고, 인간은 '자연상태'에서 '문화상태'로 옮겨가도록 창조되었다고 주장한다(서철원, 1992:10, 14-15). 물론 인간의 창조활동은 하나님의 창조활동과는 현격한 차이가 있다.

첫째, 인간의 창조는 '무로부터의 창조(creatio ex nihilo)'라는 하나님의 창조와는 본질적으로 다르다. 인간의 '창조활동'은 '모조(imitate) 혹은 모방, 제조(make)'이며 하나님에 대한 의존적 창의성을 가진 제작활동이며 모방활동이다.

둘째, 비록 인간의 창조활동이 하나님의 창조활동과 전혀 다른 질적 차이를 가진 모방이라 할지라도 하나님은 인간이 모조품 제작자나 혹은 모방 제조자로 남는 것을 원하지 않으신다. 창조자 하나님이 자신의 형상(Imago Dei)을 따라 인간을 만드신 것은 인간이 '문화의 창조자'(creators of culture) 또는 '문화적 대리인'(agent of culture)으로 하나님의 창조사역을 계속하는 계속적 창조(creatio continua)의 도구들로 사용하고자 하셨기 때문이다(Holmes, 1983:203-204). 그러므로 인간의 문화 활동은 하나님의 창조활동에서 그 기원과 가능성을 찾을 수 있다. 삼위 하나님께서 이 세상을 창조하시고 직접 돌보시며 다스리실 수 있으나 창조의 동역자로 인간을 부르신 것은 인간에게 문화명령'(cultural mandate)이라는 책임과 의무를 주셔서 문화 활동을 구현하게 하기 위함이다.<sup>23)</sup>

문화명령에 대한 성경적 이해는 문화대리인이자 동역자로서의 인간과 하나님의 관계에 대한 이해를 먼저 수반한다. 문화대리인으로서 인간이 하나님과 맺는 관계에 따라 그 문화활동의 방향성도 결정된다. 즉 문화명령에 대한 소명을 인지하고 책임을 가지며 순종하게 되면 인간의 문화활동

---

23) 하나님이 가라사대 우리의 형상을 따라 우리의 모양대로 우리가 사람을 만들고 그로 바다의 고기와 공중의 새와 육축과 온 땅과 땅에 기는 모든 것을 다스리게 하자 하시고 하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 창조하시고 하나님이 그들에게 복을 주시며 그들에게 이르시되 생육하고 번성하여 땅에 충만하라, 땅을 정복하라, 바다의 고기와 공중의 새와 땅에 움직이는 모든 생물을 다스리라 하시니라(창1:26-28)

은 하나님이 원하시는 방향과 뜻을 향해 개진되고 하나님 나라의 확장에 기여하게 된다.

### 3.1.2 문화명령의 주체와 대상

문화명령을 자연의 개발 또는 가치있는 고급문화의 추구 등으로만 여겼던 몇 가지 왜곡된 관점들을 교정하기 위해서는 문화의 기원에 대한 성경적 이해뿐만 아니라 문화명령의 주체와 대상에 대한 올바른 성경적 이해가 수반되어야 한다. 문화의 기원과 가능성은 창조사건으로부터 비롯되었으나, 문화는 하나님의 창조활동과만 연결되어진 것은 아니다. 창조사건은 구속사 전체의 일부분이며, 예수 그리스도 안에서 인간을 향해 베푸시는 은혜 안에서 영원 전부터 계획되어진 것이다. 그러므로 문화명령은 하나님의 구속과 연관되어 있는 회복의 명령이며 예수 그리스도 안에서의 구원과 연관되어있다. 지금까지 그리스도 안에서 해석되어진 문화명령이라 할지라도 성경적 이해가 제대로 되어지지 않아 구원과 창조사건이 그리스도 안에서 연관성 없이 통일된 관점을 가지지 못한 것으로 보는 관점도 있었다.

문화명령의 주체가 하나님이 아닌 인간일 때 문화명령은 인간의 자율적인 의도와 노력으로 생산되는 소산물을 만드는 활동이 된다. 그러나 하나님이 의도한 문화명령은 하나님에 대한 타율적 의존성으로 인해 나타난 문화 활동이다. 문화명령의 대상은 자연을 포함한 창조세계이며, 이 창조세계는 하나님의 아들이 오실 것을 기대하고 하나님의 창조주이심을 드러내는 역할과 더불어 하나님께 대해 신실하게 응답하고 있는 대상이다. 그러므로 문화명령의 대리인인 인간은 자연을 포함한 창조세계에 대해 보호, 관리, 다스림, 그리고 유지의 책임과 의무를 가져야 한다.

문화명령의 주체로서 인간이 자연에 대한 정복이나 개발로서 문화활동을 이행하지 않아야 한다는 점은 성경적인 통찰을 통해서도 가능하다. 창세기 1장 28절의 ‘땅을 정복하라. 모든 생물을 다스리라’는 표현은 인간에게 만물을 맡겨 주시고 그것을 하나님의 뜻에 따라 다스리라는 뜻이다.<sup>24)</sup>

---

24) 카바쉬, 정복하라 subdue, 라다하, 다스리라, rule과 같은 용어에도 그런 요소가 강하다.



이 구절에서 요구하는 것은 인간이 모든 창조세계를 다스리거나 정복하라는 것이다. 그러나 창세기 2장 15절의 אָבַד(아바드, work, serve)는 일하고 봉사한다는 의미를 갖고, 지키다의 שָׁמַר(샤마르, keep, preserve)도 보존한다는 의미를 가지고 있다. 즉 다스린다는 의미는 창조세계를 정복하며 대항하여 다스리라는 의미보다 경작하고 돌보며 가꾸라는 측면에서 이해해야 한다(신국원, 2002:136). 문화 명령은 창조세계에 대해 대립되는 관계와 대항하는 관계를 의미하는 것이 아니라 문화 활동의 주체로서 인간이 창조세계를 경작하고 돌보며 가꾼다는 측면으로 이해해야 할 것이다.

문화명령은 인간의 자율적인 의지와 노력 또는 행위에서 말미암은 산물이 아니다. 문화는 타락한 이후 인간이 자신의 본능과 취향대로 만들어낸 소산물이 아니다. 문화는 또한 타락으로 인해 뒤틀려진 모든 문화적 왜곡들을 막으려는 방어물도 아니다. 문화에 관한 모든 활동은 하나님의 뜻과 계획과 섭리적인 차원에서 이루어져왔고 앞으로도 그러할 것이다. 즉 문화의 바른 방향성 찾기는 하나님의 섭리 안에서 문화적인 순종을 이행할 때에만 가능하다. 인간은 문화적으로 순종하기 위해 하나님이 인간에게 부여해주신 생각, 직관, 느낌, 상상력, 솜씨를 사용하며 하나님의 영광을 위하여 자연을 개발해야 한다. 이러한 문화적 순종이 문화적인 소명에 응답하는 삶이다(신국원, 2002:137). 이 응답의 삶은 문화명령의 대리인이자 수행자인 인간에게 뿐만 아니라 문화명령의 대상들에게까지 요구된다. 결국 하나님께 응답적인 존재로서 개현되어져야 하는 인간의 문화활동은 문화적 순종을 통해 창조활동의 모방이나 제작이 아니라 하나님의 영광에 초점을 맞춘다.

문화적 순종은 또한 문화 활동이 소명이라는 차원에서 비로소 이해가 가능하다. 카이퍼는 문화란 하나님께서 은혜로 주신 선물인 동시에 그리스도인에게 주어진 소명이라고 했다. 소명에 순종할 때 진정한 문화 활동이 가능하다. 모든 문화 활동이 소명에 근거한 것은 아니다. 문화의 각 구조와 방향의 회복은 문화 활동의 성경적 회복에 있어 근간이 되기 때문이다. 그러나 그리스도인의 문화 활동에 대한 소명으로의 이해는 문화 활동의 제2의 주체로 그리스도인 모두가 해당된다는 것을 제시해준다. 칼 바

르트(Karl Barth) 또한 그리스도인의 문화 활동의 모범과 패턴을 하나님의 일을 하는 예수 그리스도의 일(요4:34; 5:17; 5:36; 9:4; 17:4)에서 찾고 하나님의 창조사역(ergon)을 본받는 문화 창조사역(par-ergon)이 곧 하나님의 일(ergon tou theou)이며 주의 일(ergon kyriou)라고 그 의의를 높이 평가하였다. 바르트에게도 문화사역이 섬김의 소명을 받은 인간으로서의 '자신을 확인하고 표현하며 증거하는' 행위로서 선택의 문제가 아니라 '하나님의 소명에 순종할 준비가 되어 있는 사람이라면 아무도 좌시하거나 무시할 수 없는 필수적인 의무(Dienstpflicht)'였다. 그러므로 그리스도인의 문화 활동은 그리스도인의 참여(participatio Christi)이며, 성령의 인도에 따른 하나님의 나라(civitas Dei)의 건설작업이다(Barth, 1951:557-558, 599).

이러한 문화명령에 대한 이해는 문화 활동의 주체로서 하나님이 하나님의 형상인 인간을 창조하였고 인간이 하나님의 명령에 순종함으로 창조세계를 섬기고 다스리며 창조세계의 소산물과 자신의 순종으로 인한 문화 활동의 소산물로 하나님께 영광 돌린다는 사실을 주지시켜준다. 결국 인간의 문화 활동은 문화적 순종으로 말미암는 활동이며 문화 활동의 주체자인 하나님과 대리인인 인간과의 관계를 명시하는 인간의 순종적인 응답이다.

### 3.1.3 창조성

창조성은 하나님의 선물이며 응답으로서의 문화 활동에서 주요한 속성을 이룬다. 그러나 하나님의 지으신 피조세계와 피조물의 아름다움, 인간이 지난 창조성 등은 교회의 전통 속에서 대부분 영적이거나 정신적이지 않고 물질적이고 저차원적이며 심지어 반기독교적인 가치를 가지는 것으로 경멸의 대상이 되기도 했다. 그 결과 예술과 문화의 가치와 속성을 제외한 인간의 삶속에 죄책감과 허무감 등이 생기게 되었다. 결국 이 땅의 문화에 그리스도인들은 아무런 영향력도 미치지 못하며 하나님께서 만드신 세계로부터 멀어지게 되었다.

그러나 예술과 창조성에 대한 성경적 이해는 면면히 교회사의 전통 속에 명맥을 유지해 오고 있었다. 프랭키 쉐퍼(Franky Schaeffer)는 『창조

성의 회복』(Addicted to Mediocrity: 20th Century Christians and the Artsy)에서 인간에게 주어진 창조성을 다음과 같이 설명하고 있다:

“성경의 가르침을 바탕으로 한 교회의 훌륭한 전통 속에는 다행히도 예술이나 창조성을 즐기는 것, 즉 하나님께서 우리의 삶을 통해 누리도록 주신 모든 아름다움은 하늘에 계신 아버지의 선한 선물로 우리에게 주어 졌다는 사상이 자리잡고 있다. 그러므로 예술과 이를 즐기는 것, 그리고 인간의 창조성을 표현하고 전달하는 능력은 달리 정당화시킬 필요가 없다. 어떠한 영적인 변명을 하거나 실용적인지 아닌지를 따질 필요가 없다는 것이다. 이들은 존재하는 것 자체로 의미를 가진다.”(Schaeffer, 1981:15-20).

창조성이 하나님으로부터 왔기에 굳이 창조성에 대해 정당화시키지 않고 창조성 자체로 의미있는 창조세계의 속성이라는 것을 프랭키 웨퍼는 이해했다. 그럼에도 불구하고 많은 변론과 논란의 대상이 된 창조성에 대해 창조주로서 하나님의 창조적인 성품과 특성, 성경을 통해 계시하고 제시하는 창조세계의 창조적 속성, 그리고 하나님의 형상인 인간이라는 점에서 창조성의 성경적 근거를 찾고자 한다.

인간에게 주어진 창조성을 이해하기 위해서 먼저 하나님이 창조적인 분이시라는 이해가 전제되어야 한다. 하나님은 모든 피조세계에서 다양하게 창조활동을 개현하시고 있는 분이시다. 사람들은 자신의 주변 환경과 세계를 통해 하나님의 창조적인 속성과 성품이 어떻게 반영되었는지를 발견하며 닳게 된다. 특히 창조주이신 하나님이 만드신 세계 속에서 창조적인 예술가로서의 하나님을 만날 수 있다는 것은 놀라운 특권이다. 때때로 창조세계의 예술적인 요소들을 발견하지 못하고 눈앞에 보이는 반복적인 일상의 삶속에서 무미건조하게 세상을 살아갈 수도 있지만 우주 전체에 다양한 아름다움이 창조의 섭리로서 작용하고 있다는 것을 인식하지 못한다면 구속주로서는 하나님을 안다고 할지라도 창조주로서의 하나님에 대해서는 알지 못하는 것이다.

둘째, 하나님은 성경을 통해 인간의 모든 아름다움과 누추함, 감정과 생각, 다양성과 단순성, 진리와 실제, 선과 악, 의인과 죄인, 타락과 구원 등 보이는 세계와 보이지 않는 세계 속의 창조적 사건들과 활동을 명확하게

제시하신다. 프랭키 웨퍼는 이러한 점에서 성경을 고리타분한 종교적인 명언서가 아니라 참 진리의 책으로 정의했다. 성경은 창세기 처음부터 하나님의 창조성과 다양성을 강조하며 그리스도인 모두가 하나님 아버지 안에 존재하고 그 안에서 행동한다는 것을 강조하기 때문이다. 또한 그리스도인의 궁극적인 존재 의미는 하나님의 형상으로 창조되었다는 점에서 발견할 수 있다(Schaeffer, 1981:15-18).

셋째, 인간은 하나님의 형상대로 창조되었다. 인간의 궁극적인 의미는 바로 하나님의 형상에 대한 이해에서 비롯된다. 하나님의 대리인이며 문화명령의 수행자로서 인간은 하나님의 창조적인 속성을 공유하며 누리게 된다. 특히 서양 교회를 통해 예술적인 작품들과 유산들이 수용되어졌다는 사실은 이러한 개념에 대한 이해가 수반되어졌기 때문이다. 예를 들어, 기독교와 관련된 예술성과 창조성을 보여주었던 바흐(J.S. Bach), 반 아이크(van Eyck), 베르메르(Vermeer), 헨델(Hendel), 멘델스존(Mendelssohn), 하이든(Haydn), 셰익스피어(Shakespeare) 등은 하나님의 형상에 대한 이해가 수반된 성경과 기독교적인 충의를 기반으로 하여 문화명령을 이행할 수 있었다.

기독교적인 충의(總意, consensus)는 그 시대의 그리스도인과 교회가 그 시대의 예술과 미디어 안에 깊이 개입했기 때문에 발생할 수 있었던 것이다. 인간의 표현을 담고 있는 예술이 사실상 모든 관념의 뿌리를 가지고 있으며, 그 관념들은 역사를 형성하는 기초가 된다. 그러므로 문화적인 모든 노력과 예술 그리고 미디어는 관념의 시장이라고 칭할 수 있다. 수 세기 동안 그리스도인들은 서양세계의 창조적인 표현영역을 지배했고 수용하고 즐기고 개발하고 보살폈으며 창조적인 표현영역을 하나님의 주신 선물로 받아들였다. 그러므로 그들이 문화적으로 지배하던 시기에 기독교적인 충의가 그 사회 속에 존재했다는 것은 당연한 일이다(Schaeffer, 1981:16-18). 이와 같은 예술적 논의와 활동을 가능하게 했던 기독교적인 충의는 무엇보다 하나님으로부터 창조성이 부여되었다는 점을 그리스도인들이 수용했던 사실에서 비롯되었다는 것을 알 수 있다.

창조성은 하나님에게서 온 것이니 정당한 것이라는 보편적인 믿음을 가졌던 르네상스 시대의 예술사가였던 조르지오 바사리(Giorgio Vasari)는 그의 『예술가들의 삶』(Lives of the Artists) 중에서 다음과 같이 주장

한다.

“전능하신 하나님께서 광대한 우주를 만드시고 하늘을 빛으로 장식하셨을 때, 그리고 그의 창조적인 지성을 발휘하여 공기와 땅을 나누실 때 이미 완벽한 디자인이 존재하고 있었음이 틀림없다. 그리고 인간을 만드시면서 그는 피조물의 장대한 아름다움 안에 처음으로 그림을 그리고 조각을 하셨다. 동상과 조각, 자태와 윤곽이 완벽한 모델인 인간에게서 유래했다는 것을 부인할 수는 없을 것이다. 초기 그림의 경우 부드러움이나 통일성, 빛과 그늘의 대조적인 조화 역시 인간에게서 유래했다. 이 문제를 아주 주의 깊게 고찰한 사람이라면 위의 결론, 즉 예술의 근원은 자연이었으며, 최초의 이미지나 모델은 아름다운 이 세상이었고, 우리를 가르치신 대 화가는 특별한 은총으로 우리 안에 들어오신 신성한 빛이시며, 우리를 짐승보다 월등하게 만드셨을 뿐 아니라 하나님 자신과도 같게 만드신 하나님이시라는 사실에 동감하리라고 나는 확신한다.”(Vasari, 1958:3-6).

그리스도인 예술가들은 하나님이 모든 창조성의 근원이시고, 인간에게 창조성을 부여하셨고 하나님의 창조적인 문화세계를 인간과 함께 공유하며 동역하기를 원하신다는 분명한 관점을 가져야 한다. 지금까지 기독교적 전통 내에서 그리스도인들의 예술적인 노력이 기독교적인 빛나는 유산으로 자리 잡은 것도 이러한 이해를 반영하고 있다. 하나님은 이 땅을 창조하실 때 인간에게 창조성을 부여하시고 창조적인 표현과 아울러 아름다움을 즐기고 가꿀 수 있는 문화 활동을 명령하셨다. 이러한 문화 명령의 초대는 앞선 이해들과 더불어 창조성과 아름다움이 하나님으로부터 오는 선한 선물이라는 정당성을 확증시켜준다.

## 3.2 타락 및 구속과 하나님 나라의 주제

### 3.2.1 문화명령과 타락

인간의 타락은 인간에게 주어진 모든 명령과 약속에게까지 영향을 미쳤다. 인간에게 주어진 문화명령 또한 타락의 결과로 문화명령이 도달하는 모든 범주에 그 영향을 받게 되었다. 온 우주에 미치는 이 타락의 범주 안에 문화 역시 포함되었다. 그러나 하나님의 창조하신 세계가 타락으로

인해 완전히 소멸된 것은 아니었다. 인간의 타락 이후에도 두발가인을 비롯하여 문화적인 활동이 지속되었고 나름대로의 문화적인 발달과 발전도 있었다.

그러나 문화 활동의 가능성과 능력은 있었지만 타락으로 인하여 문화 활동의 방향성은 왜곡되고 뒤틀렸다. 타락이 가져다 준 이 왜곡성으로 인해 인간은 제대로 된 비전을 갖지 못했고 하나님께서 주신 창조세계를 하나님의 규범 안에서 볼 수 있는 안목을 갖지 못했다. 윌터스는 이것을 ‘분열된 시각’이라고 표현하기도 했다.

시각의 분열뿐만 아니라 문화의 타락은 이미 인간의 마음에서부터 시작된 것이었기에 문화는 이제 자율적인 방향성을 띠게 되었다. 자율적인 방향성이란 인간이 자신이 뜻하는 대로, 하나님의 규범과 상관없는 마음의 태도를 가진 것을 말한다. 하나님의 규범을 무시한 문화활동은 창조대상을 창조주체로 바꾸는 우상숭배에 밀접하게 관련된다. 또한 문화명령의 대리인인 자신의 뜻이 문화명령의 기준이 되고 문화활동의 규범이 되기에 인간의 삶 전체가 하나님에게서 벗어나고자 하는 자율성을 띠게 되었다. 창조주 하나님으로부터의 분리로 인해 나타난 인간의 모든 활동은 진정한 생명을 상실하고 하나님과의 관계단절을 의미한다. 문화적 활동과 소산물로 인해 하나님께 영광을 돌리는 것은 더 이상 문화의 목적이 될 수 없었다. 문화적 소산물과 활동은 인간 자신의 욕구표현과 만족을 위한 활동에 지나지 않게 되는 것이다. 이것은 문화에 미치는 죄의 영향은 ‘구조적’이라기보다 ‘방향적’이며, ‘존재론적’이라기보다는 ‘윤리적’이며, 궁극적으로는 ‘종교적’이라는 결론을 낳는다(신국원, 2002:139). 결론적으로 타락이후 창조세계에서 변한 것은 없으나 인간의 마음의 방향이 하나님이 아닌 다른 것들을 향하게 되었다는 것이다.

하나님이 아닌 다른 것들을 향한 인간의 문화 활동은 당연히 하나님의 성품이 반영된 창조세계의 아름다움과 하나님의 뜻과 섭리로 운영되는 우주의 아름다움, 창조세계 속에 드러난 하나님의 신적 위용과 존귀함에 대해 발견하고 개현시키고 찬양하는 대신 하나님께 불순종하여 하나님을 무시하고 거부하며 반역하는 문화를 발전시키게 되었다. 주어진 문화명령에 대한 책임과 소명에 대해 인간이 그 본래의 목적으로부터 이탈되어진 일

과<sup>25)</sup> 그 영향력을 이정석은 다음과 같이 표현하고 있다(이정석, 1995).

첫째, 문화명령은 에덴동산에서 주어졌으며 하나님과의 올바른 관계가 전제된다. 인간의 범죄와 그로 인한 하나님과의 관계단절은 문화 창조의 방향성을 혼돈시켰다. 하나님 중심성이 자아 중심으로 바뀌어 개인적이며 집단적 이기주의 문화가 범람함으로 상호파괴적인 경향을 가지게 되었다. 둘째, 동료인간과의 정상적인 관계가 경쟁적이며 투쟁적 관계로 전환되어 미움과 반목의 문화가 생겼다. 성문화의 타락, 남존여비의 편견, 인종차별 등의 문화가 생겼고 아벨을 살해한 가인은 힘과 쾌락을 추구하는 도시문화를 건설했다(창4:16-24). 셋째, 자연과의 올바른 관계가 파괴되었다. 자연이 인간의 정복과 남용의 대상이 되었기에 자연은 인간의 문화명령에 대한 돌보며 관리하는 대상이 될 수 없게 되었다. 넷째, 타락은 인간의 영혼과 육체의 관계에 영향을 미쳤다. 인간은 타락한 후 영적 죽음의 상태에 이르렀기에 자연과 인간, 그리고 하나님에 대한 올바른 이해를 갖지 못하며 진정한 문화 창조를 개진해가는 과정에서 심각한 어려움을 안게 되었다.

죄의 영향력으로 말미암아 인간은 하나님과 분리되었고 하나님, 창조세계, 타인 그리고 심지어는 자기 자신과의 모든 관계가 왜곡되며 분리되었다. 인간은 하나님과의 관계회복을 위해 예수 그리스도의 구속이 필요했다. 예수 그리스도를 통해 구속된 인간은 존재뿐 아니라 자신의 문화 활동을 포함한 모든 활동에서도 회복의 길이 열리게 되었다. 예수 그리스도를 통한 구속은 새로운 문화공동체 형성과 더불어 죄로부터 구속된 순종적 문화를 창출하게 한다. 예수 그리스도를 통한 구속의 문화가 바로 그리스도인의 구속이후에 주어진 문화적 가능성이다.

### 3.2.2 구속과 문화회복

문화에 대한 타락의 영향력과 범주는 구속의 영향력과 범주와 동일하다. 기독교가 전하는 복음의 본질은 구속의 메시지이다. 구속은 단순한 교정이나 보정작업이 아니며 회귀도 아니다. 구속은 창조의 본래목적으로 회복되는 것을 의미한다. 구속은 문화명령의 대리인인 인간이 죄로부터

---

25) 롬 8:20-22, 1:19-23

구속받아 새로운 피조물이 되고, 인간의 창조된 본래의 사명과 목적을 위해 회복되는 것을 의미한다. 구속된 인간은 다시금 하나님의 동역자로서 문화대리인의 소명을 회복받게 된다. 구속의 목적에는 이러한 문화명령에 의 회복도 포함된다.<sup>26)</sup>

구속은 개인적으로 용서와 회개와 중생의 약속과 성취를 의미한다. 구속받은 그리스도인 개개인마다 용서와 회개, 중생의 약속이 이루어진다. 그러나 구속은 개인적 차원을 넘어선다. 제레미 벅비(Jeremy Begbie)는 개인적 차원을 넘어선 구속의 의미를 다음과 같이 표현했다(Brand & Chaplin, 2001:57-59). “진정 자유로워진다는 것은 우리 외부에 있는 것들과 온당한 관계를 맺게 된다는 뜻이다. 하나님이 자신의 아들인 예수 그리스도를 이 땅에 보내신 것은 모든 인간뿐만 아니라 만물이 그에게로 돌아오기까지 구속하기 위한 것이었다. 그러므로 구속의 대상은 모든 창조 세계와 창조활동의 영역들을 지칭한다.”

구속은 팔려간 것을 다시 사는 것 즉, 배상금을 치르고 되찾는 것을 말한다. 그런데 인간의 타락으로 인해 왜곡된 모든 것을 되찾기 위해 값을 치를 수 있는 유일한 분은 예수 그리스도이시다. 그러기에 구속은 그리스도의 사역이다. 구속의 과정은 하나님과 온전한 화목과 연합이 이루어질 때까지 계속되는 부단한 성화의 과정이다. 월터스(A. Wolters)에 의하면 이와 같은 화목을 떠나서 인간은 어디로도 갈 수 없고 또 아무것도 아니라고 할 만큼 구속은 타락한 인간이 죄사함을 얻고 하나님께 완전히 연합될 때까지 지속적으로 이루어지는 기독교의 핵심 개념이다. 그러므로 감정, 성, 정치 등의 영역도 억압, 무시, 거부의 대상이 아니라 회복의 대상이다. 음악, 미술, 미디어 등 문화의 영역도 이런 맥락에서 회복과 화목의 대상인 것이다(Brand & Chaplin, 2001:59-61).

음악은 인간으로 하여금 삶의 흔적들을 반향하는 특별한 패턴들을 상기시키고 하나님 안에서, 또는 인간과 하나님 사이에서 성육하신 아들과 함께 구속의 웅장한 교향악에 참여하도록 한다(Begbie, 2000:150). 예술의 영역 역시 하나님의 구속적 행동의 대상이며 회복과 변혁의 대상이다. 트레보르 하트(Trevor Hart)는 예술적인 상상력과 성육신이라는 주제를 연

---

26) 로마서 8장 19-21 “피조물의 고대하는 바는 하나님의 아들들의 나타나는 것이니 허무한 데 굴복하던 ..피조물도 썩어짐의 종노릇한 데서 해방되어 하나님의 자녀들의 영광의 자유에 이르는 것이다.



합시키면서 예술 안에서 하나님의 창조성 안에 인간이 참여하는 것을 언급했으며, 말콤 구트(Malcolm Guite)는 타락으로 인해 파산되었던 단어들이 어떻게 구속될 수 있는지에 대해 논하면서 문학의 영역을 구속의 대상으로 삼을 수 있다는 사실을 보여주었다. 문학 중에서도 시 영역에서 앤드류 럼지(Andrew Rumsey)는 시의 독특성을 그리스도 안에서 하나님의 실제적인 임재에 대한 몰두의 부르심이라고 찬양했다. 사라 새비지(Sara Savage)는 그리스도의 실제성의 신비로움 안에 인간을 인도할 수 있는 거룩한 춤으로 몸의 역량을 개발시키고 짐 포리스트(Jim Forest)는 동방 전통에서 성상을 통해 말씀이 육신으로 되었다는 사실을 어떻게 상징화시킬 수 있는지를 보여주고 있다. 조각가인 린 알드리히(Lynn Aldrich)의 경우, 하나님의 성육신에 대한 경외와 반영으로 인간을 인도하며 공유하는 3차원의 구체성 안에서 조각의 힘이 무엇인지를 보여주고 있다.

이와 같이 세상으로부터 도피하거나 세상을 거부하고 무시하는 것이 아니라 하나님의 나라가 이 땅 가운데 임재한 것을 세상 속에서 현실화시키는 것이 구속의 과정이다(Wolters, 2005:8). 구속은 포괄적인 구조 작업이다. 태초부터 하나님은 인간이 하나님의 창조의 설계에 따라 살아가시기를 원하셨는데 이와 같은 하나님의 뜻은 인간의 타락 이후에도 조금도 변함없이 유지되고 있다. 이 구속의 과정 안에 교육과 문화도 포함되어 있다.

구속의 또 다른 의미는 칼빈 씨어벨트(Calvin Seerveld)가 잘 제시해 보여주고 있다. 씨어벨트는 구속의 본질을 ‘화해(reconciliation)’로 보면서 화해의 의미를 다음과 같이 설명한다: 화해는 불의한 손으로 하여금 그것이 무엇이든 바빠 만들고 있는 것에서 손을 떼게 하고 다시금 하나님 앞으로 데려가는 것이다. 그러므로 화해하다는 말은 창조세계를 회복하기 위해 우리가 가진 모든 활동 특히 예술적 재능을 포함한 문화적 활동과 소산물을 하나님께 드리는 것을 포함한다(Seerveld, 1980:39). 씨어벨트는 이러한 문화적 행동이 일어나는 곳을 성령이 역사하는 현장이라고 표현하며 문화적 활동은 성부, 성자, 성령의 구속활동이라는 것을 암시했다. 구속적인 문화 활동은 창조세계의 완벽한 모방이나 창조세계의 완전한 복귀를 지향하는 것도 아니다. 사실상 음악이나 회화, 조각, 춤 등으로 구속

그 자체를 표현한다는 것은 용이한 일이 아니다. 그러나 구원을 상징하는 이미지, 분위기, 그리고 의미와 가치를 수반하는 문화활동은 다분히 현대 사회에서 구속적인 문화활동이 될 것이다(Schilder, 1965: 248-251).

문화명령과 문화 활동의 주체는 하나님이다. 그러므로 진정한 문화 활동은 예수 그리스도의 구속사역을 통해 실행 가능해진다. 이 구속 사건은 스킬더(Schilder)의 표현대로 ‘역사를 마감하지 않고 오히려 역사의 중심에서 일어난다’(Schilder, 1977:32). 이것은 문화 활동이 예수 그리스도의 구속활동의 일부분이지만, 그 영향은 창조의 범위와 마찬가지로 보편적이라는 문화 활동의 총체적이며 보편적인 구원의 성격을 잘 보여준다. 또한 이러한 구속의 성격을 가진 문화 활동은 발현되는 영역마다 순종의 방향인지 불순종의 방향인지 긴장과 대립을 반영해 보여준다. 이 긴장과 대립의 현상은 문화의 영역에서도 하나님의 나라가 이 땅에 이미 도래하였으나 아직 완성되어지지 않는다는 맥락과 동일한 관점에서 다루어져야 한다는 관점을 강조한다. 예를 들어, 이러한 문화 활동의 구속적인 활동, 회복과 화해의 성격은 하나님의 형상으로서 부여받은 창조성을 통해 구현되는 문화 활동이 다시금 회복되는 과정까지도 포함한다.

### 3.2.3. 창조성과 문화명령의 실현

창조성은 정당화를 필요로 하지 않는다. 하나님의 창조성을 즐기고, 자신의 창조성과 타인의 창조성을 즐기는 것은 창조성이 하나님께서 주신 선하고 아름다운 선물이기 때문이다(Schaffer, 1981:33-34). 문화 활동의 창조적 속성에 대한 이와 같은 이해는 그리스도인들로 하여금 자유롭게 피조세계에서 활동하고 구현할 수 있는 자유를 가져다 주었다. 예수 그리스도의 구속활동은 이러한 자유를 그리스도인들에게 근본적으로 부여해주었고 그리스도인들은 그 자유함을 통해 창조세계를 더 풍성하고 폭넓게 다루어갈 수 있었다. 창조성은 창조세계가 가지고 있으며 하나님께서 그 세계에게 부여한 진정한 가치를 발견하게 함으로 그리스도인들의 삶을 보다 더 풍요롭고 자유롭게 해준다.

이 세상에 존재하는 모든 피조물들에 대해서 우리는 영적으로나 신학

적, 혹은 논리적으로 그 존재의 가치를 정당화할 필요가 없다. 창조세계는 창조주이신 하나님께서 만드신 그 자체 그대로 정당성을 가지고 존재한다. 창조성의 문제에 있어서도 마찬가지이다. 창조 세계의 모든 영역에서 구현되는 창조성을 영성화시키는 것은 오히려 이원론적인 사고의 소산물이다. 창조성은 그리스도인에 의해 발견되어야 할 창조세계의 영역임과 동시에 문화명령의 실현방법 중 하나이다. 그러므로 프랭키 쉐퍼는 창조성을 비롯한 예술적인 개념들에 대해 기독교적인 관점을 회복하기 위해 다음과 같은 제안을 한다.

첫째, 그리스도인들은 기독교에 유용한 것인가 아닌가로 모든 것을 판단하는 잘못된 생각으로부터 자유로워져야 한다. 교회성장의 프로그램, 새로운 세미나, 효율적인 미디어의 활용 등과 같은 평가기준을 가지고 교회 자체에 대한 평가를 내릴 수는 없다. 하나님은 그리스도인들 각자에게 고유한 일을 주시고 또 그 일에 고유한 가치를 부여하셨다. 그러므로 유용성에 따라 기독교적인지, 혹 기독교에 맞는지 평가할 수는 없다.

둘째, 이원론적인 가치관과 구조를 가지고 창조세계와 그 속성을 이해하려는 관점으로부터 자유로워져야 한다. 그리스도인들이 이 땅에서 주님과 함께 동행하는 삶은 참된 삶의 의미, 참된 아름다움, 그리고 참된 가치 등과 밀접한 관련이 있다. 이들은 함께 공유된 의미를 가진다. 그러므로 예술과 창조성의 영역에서 그리스도인들은 몇 가지 근본적인 생각과 선입견들을 고쳐야 한다. 모든 인간은 하나님의 형상대로 창조되었기에 하나님의 선물인 예술을 거부해서 자신속에 생긴 영혼의 공백을 무엇으로든지 채워야 한다.

그렇지 않다면 참된 영혼의 활동으로 채워져야 할 공간에 가치없고 공허한 저급한 활동들이 자리잡게 된다. 규격화되고 메마른 예술활동이 영적세계에 수용되면서 기독교문화의 기준으로 이해될 때 무엇보다 창조주로서의 하나님의 창조성은 왜곡되어진다. 그러기에 한스 로크마커(Hans Rookmaaker)는 “예술은 정당화할 필요가 없다”는 기본적인 전제를 가지고 기독교 ‘예술’이라는 이름과 선전의 형태로 다가오는 저질스러운 것의 맹공격을 막아야 한다고 주장한다.

예술은 질적으로 아무리 저급해도 인간의 마음에 쉽게 투과되고 수용되는 속성을 갖고 있는 보이지 않는 세계의 표현 활동이다. 인간의 다른 활

동들과 달리 예술의 영향은 사람들의 전인격에 하나님에 대한 이미지를 더 효과적으로 남긴다. 인간의 창조성은 이와같은 이미지를 더욱 더 효과적으로 남길 수 있도록 하는 독특한 커뮤니케이션의 형태이다. 창조성은 하나님께서 인간에게 부여한 속성 중의 하나로서 단지 도구적으로 남용되거나 조작되어져서는 참된 가치를 개현할 수 없다. 창조성의 도구적인 활용은 기독교정신의 정체성을 흔들리게 한다.

예수 그리스도의 구속사건을 통해 창조성의 영역에 구속활동이 영향을 준다고 한다면 그리스도인들은 창조적인 재능을 가지고 기독교적인 창조활동을 위해 성실성을 추구해야 한다. 그리스도인들은 창조적인 문화활동에 있어서 기독교적인 정신을 가지고 질적으로 우수한 문화의 소산물들을 추구해야 한다. 그리스도인들은 그리스도의 구속사역이 십자가에서만 구속의 사역을 마친 것으로 여기지 않고 인간 개개인에게 내재되어 있는 창조성을 하나님 나라의 위대한 유산으로 적극 수용하여 창조적인 문화활동의 사역자들 곧 문화명령의 창조적인 수행자들을 개발해야 한다.

그러므로 교회를 비롯하여 기독교의 많은 그룹들과 공동체에서 하나님의 창조성을 비롯하여 각자의 창조성들을 진심으로 즐거워하고 하나님의 창조세계의 아름다움에 관심을 가지고 창조성을 발현할 수 있어야 한다. 이럴 때 일상생활속에서 또는 예술적인 활동 공간에서 행해지는 예술적인 활동과 문화적인 활동에 대해 죄책감이나 갈등을 겪지 않고 창조성에 근거한 모든 행위들을 하나님의 은혜에 기초한 구속적 활동으로 이해하고 자유롭게 수행하게 될 것이다. 한 걸음 더 나아가 문화활동을 표현하고 제시하고 주장할 뿐만 아니라 감상하는 일에서도 그리스도인들은 하나님의 세계의 정당한 창조적인 활동임을 인식하고 자신의 주변세계와의 관계를 창조적으로 정립하며 지향하게 된다. 창조성에 대한 이러한 이해를 통해 그리스도인들은 기독교적인 세상과 세상적인 영역이 이분적으로 분리되어 존재하는 것이 아니라 이 세상은 오직 하나님께서 창조하신 세상이라는 사실을 인식하게 된다.

그리스도인들은 하나님께서 각자에게 은사로 주신 독특한 창조성을 스스로 개발시켜야 할 뿐 아니라 서로 격려하며 개발할 수 있도록 상호간 깊은 관심을 가져야 한다. 모든 사람이 하나님의 형상으로 지음

받았기다는 사실과 하나님께서 주신 독특한 창조성을 소유하고 있다는 사실 그자체로 인해 존중되어야 하며 개인 각자의 모든 창조적인 노력과 시도 또한 우리 모두의 관심사가 되어야 한다. 여기서 하나님의 형상으로 지음받은 창조성은 하나님께서 직접 우리를 만드셨기에 피조물된 우리들은 하나님 자신의 표현이라는 사실을 의미한다. 그래서 우리들 각자가 만들어낸 문화활동과 문화적 소산물들에 대해 관심을 가져야 한다. 이것은 모든 예술과 문화 분야에 우리 모두가 전문가가 되라는 말이 아니라 각각 영화, 음악, 시, 조각, 회화 등의 영역에 관심을 가지고 창조주이신 하나님께 경외감을 가져야 한다는 것이다. 하나님에 대한 믿음과 경외심안에서 인간은 주어진 세계를 더 폭넓고 자유롭게 즐길 수 있다. 이와같은 자유함속에서 우리는 각자의 가치를 제대로 인식하게 되며 하나님의 뜻이 이 땅 가운데 풍성하게 이루어질 수 있게 해야 한다.

그러므로 개혁주의적 문화연구에 있어서 문화활동과 인간의 고유한 창조성에 대해 거부하거나, 무시 혹은 제대로 인식하지 못하는 창조세계의 영역들이 무엇인지를 고찰해야 한다. 특별히 현대의 교육분야에서는 학습자들을 하나님의 형상으로 창조된 자들로 인식하고 그들 안의 창조성을 개현시키고자 하는 전인적인 교육활동을 구현시켜나가야 한다.

### 3.3 일반은총

인간에게 부여된 문화적인 사명과 명령, 그리고 창조성과 같은 인간의 잠재적 능력에 대한 올바른 이해는 문화적 주체인 하나님에 대한 인식이 없이는 불가능하다. 타락으로 인해 어두워진 인간은 하나님에 대한 특별한 계시가 없이는 문화현상에 대한 올바른 인식이 불가능하며, 단지 특별 계시와 더불어 잔존하는 ‘자연적인 하나님에 관한 지식정보’<sup>27)</sup> 통해 하나님을 알게 된다. 이러한 자연을 통한 하나님에 대한 인식 곧 일반은총은 인간의 타락 후 문화의 지속적인 발전이 어떻게 가능한가를 설명해주는 개념이 된다.

27) 카이퍼는 ‘창조된 신(神)지식(ingeschapen Godskennis)’의 3 가지 요소를 말한다. 첫째는 가시적 자연세계, 둘째는 도덕적 삶, 셋째는 ‘에덴동산전승(paradijsverlevering)’이다. 여기서 에덴동산전승의 경우는 에덴동산 이후, 성경의 인물들을 통해 전승으로 특별 계시 없이도 하나님에 관한 지식을 얻게 되는 경우를 말한다.

일반은총은 개혁주의 문화론을 다른 기독교의 전통들과 구분해 주는 가장 중요한 요소이다. 일반은총은 인간의 전적 타락에도 불구하고 세상에서 문화가 발전되어져 온 이유를 신학적으로 설명해 주는 개념이기도 하다. 일반은총은 시대적으로 화란의 개혁주의 교회가 단지 구원받을 뿐만 아니라 삶의 다양한 영역속에서 하나님의 영광을 드러내야 할 현실적인 필요성 즉 ‘문화적 사명’을 발견했기 때문에 생긴 개념이기도 하다. 일반은총의 개념은 루터와 칼빈을 비롯하여 카이퍼, 스킨더, 폼푸마, 디펜호르스트, 베레마, 하지, 매칸들리쉬, 드 그라프(S. G. De Graaf), 도예베르트, 그리고 카이퍼의 제자였던 리델보스에 이르기까지 발전해왔으며 문화명령에 대한 명확한 이해를 도출했다.<sup>28)</sup>

카이퍼의 문화론에 대한 언급은 무엇보다 그가 가졌던 하나님의 예정에 대한 이해를 요구한다. 하나님이 자신의 형상으로 아담을 창조하셨을 때 그 후손들을 통해 문화가 발전될 것을 생각하셨는가 카이퍼의 문화론이 가진 논제의 시작이었기 때문이다(변종길, 1996:198). 문화와 문화의 발전에 대한 성경적 이해는 하나님의 예정을 통해 아담에게 부여된 문화적 잠재능력이 최대한 개발되어야 한다는 데까지 나아갔다. 여기서 카이퍼의 중요한 문화적 개념인 ‘씨’의 개념이 등장한다. 하나님은 사람을 창조할 때 인류의 발전을 위해 씨를 부여했다. 사회적인 다양성속에서 그 씨들은 개발되었는데 이것은 문화명령의 자연스러운 결과가 문화의 개발이라는 것을 보여준다.

그러므로 인간에게 주어진 본연적인 사명은 문화적인 발전과 개발로서의 사명이 될 수밖에 없다. 이러한 사명과 결과는 단편적인 속성을 띄는 것이 아니라 새 예루살렘에 들어갈 때까지 연속성을 가지며 하나님은 문화발전을 통해서 영광을 받으신다. 그러므로 일반은총의 개념은 기독교 세계관의 중심요소인 창조, 타락, 구속, 회복의 문화적 함축을 가지고 있다. 그리고 이 땅의 역사와 문화속에 절대적 대립(antithesis)이 존재한다는 것은 문화에 대한 개혁주의적인 바른 통찰이다.

---

28) S.J.리델보스(S.J.Ridderbos)의 ‘De theologische cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper(아브라함 카이퍼의 신학적 문화관)’.

### 3.3.1 기독교적인 문화와 비기독교적인 문화의 “대립”

이원론은 대립되는 두 개의 근본 원인이 본래적으로 존재한다고 보았다. 그러나 개혁주의가 말하는 ‘대립’은 본래적인 것이 아니다. 이 대립은 죄로 인해 우발적으로 발생한 것으로, 신앙과 불신앙, 순종과 불순종의 방향이 종교적으로 대립된다는 것을 말한다. 이것은 구조적인 이원적 대립 즉 기독교와 문화의 대립, 원시와 문명의 대립과 같은 것이 아니다. 이원론적 세계관은 죄를 구조화하는 경향 즉 죄가 하나님이 창조하실 당시에 문제가 있거나 잠복해 있었다가 나타난 것으로 보았지만 성경은 인간의 불순종으로 말미암아 궁극적으로 하나님 나라의 문화와 사탄의 문화사이에 궁극적인 대립이 생겼다고 본다. 피조물인 창조의 세계가 전능하신 하나님과 대립할 수 없다. 타락이후 이 땅은 죄와 자살에 빠졌지만 피조물은 창조주와 대립할 수 없다.

이러한 대립은 창조, 타락, 구속, 회복에 대한 개혁주의적인 관점에서 비롯된다. 죄의 원리는 피조물의 전적 부패와 전적 파괴의 원리이며 구속의 원리는 왜곡된 창조계의 온전한 회복이다. 타락이후 전적으로 타락한 세상에 구속의 원리가 창조계의 온전한 회복을 시작함으로써 절대적인 대립은 시작된다. 이 대립은 멈출 수도 없고 완화되어질 수도 없는 것이지만 이러한 대립을 토대로 하여 변혁이 일어나게 된다.

기독교적인 문화와 비기독교적인 문화간에 존재하는 절대적인 대립의 시작은 타락 이후 하나님의 구원계획으로부터 시작되었다. 이 구원계획은 메시아이신 예수 그리스도를 중심으로 이루어졌는데 구속활동의 시작은 타락과의 대립을 의미한다. 이스라엘 백성들을 선택하시고 주변의 이방인들로부터 구원해내신 하나님의 구속활동, 즉 홍수로부터 노아와 가족을 구원하시고, 아브라함과 그 씨앗을 통해 이스라엘을 구원하시고, 모세를 통해 이스라엘 백성들을 애굽으로부터 구원하신 것이 그 예이다. 이러한 대립은 표면적인 외형적 구분이라기보다 신앙적이고 영적인 구분이다. 여기서 영적인 구분 또는 영적인 대립은 타락의 원인을 제공한 사단과 구속의 주인이신 예수 그리스도와의 대립이다.

하나님의 창조세계의 모든 국면에서 일어나는 문화 역시 이러한 대립과 긴장을 가진다. 그 이유는 문화의 뿌리가 종교성에 근거하며 이 종교성의 근거에는 타락과 구속의 대립이 존재하기 때문이다. 그러므로 문화 자체

를 죄악시하며 비영적으로 여기는 일반적인 견해는 잘못된 것이다. 그리스도인의 문화활동 가운데 존재하는 긴장은 문화자체에 대한 긴장이 아니라 죄와 타락이라는 문화의 종교적인 뿌리가 보여주는 이질감과 대립 즉 종교적 대립이다.

그러나 타락과 구속이라는 절대적 대립 개념은 비기독교 문화에서 나타나는 명백한 선을 어떻게 이해하는가 하는 문제와 맞닥들이게 된다. 이것은 이교도의 덕(pagan virtue)에 관한 문제이다. 화란의 신학자요 정치가였던 카이퍼는 그의 유명한 “칼빈주의 강연”(Stone Lectures)에서 이렇게 말한다: “죄인은 전적으로 선을 행할 수 없고 악으로만 치우치기에…중생 이외에는 소망이 없다고 보나…실제 생활에서 보면…불신의 세계는 많은 점에서 뛰어나다. 이교도 문명의 보화들이 그 예이다. 플라톤의 철학, 시세로…천재적 섬광과 재능의 광채뿐 아니라 그들의 품성, 열심, 헌신, 사랑, 충실, 정직 등 이교도의 덕에 얼굴이 붉어질 경우가 많다. 이와 같이 전적 부패의 교리가 현실에 맞지 않는 것같이 보일 때에도 불신자의 덕을 ‘광채나는 악’이라 할 것인가, 아니면 가톨릭처럼 ‘죄 없는 자연 만물’(pura naturalia)이라는 이원론적 교리로 해결할 것인가를 물었다.”(Kuyper, 1931).

신앙적으로 볼 때 타락하고 멸망할 세상에 문화가 발전한다는 것은 전적부패의 관점에서 보면 언뜻 이해가 되지 않는다. 로마 카톨릭의 신학으로 본다면 피조세계의 모든 만물은 중립적이며 죄가 없고, 반문화적인 그리스도인들에게는 비성도들의 문화적 발전에 대해 악한 것으로 간주하는 문제가 딜레마가 된다. 그러나 타락으로 인한 전적부패를 믿는 개혁주의에서는 이러한 두 가지 견해를 다 수용할 수 없었고 이 딜레마를 해결할 신학적 근거가 필요했다. 그것이 바로 칼빈주의에서 제시한 일반은총론이다.

### 3.3.2 일반은총론의 문화적 의의

일반은총론은 개혁주의 문화론을 다른 기독교의 전통적 문화관들과 구분해 주는 가장 중요한 요소이다. 인간의 전적 타락에도 불구하고 세상이 여전히 존속하며 문화 발전이 계속 유지되고 문화가 발전할 수 있는 가능



성에 대한 설명은 일반은총론을 통해 가능하기 때문이다. 인간은 문화적 명령을 수행하는 대리인과 청지기로서의 사명을 감당하고 있었지만 타락 이후 인간은 자연을 개발하고 경작하는 관리적 관계에서 자연을 남용하고 오염하며 정복하는 이기의 도구로서 삼는 관계가 되었다. 타락은 관계의 문제뿐 아니라 인간의 실제적인 활동에까지 영향을 미쳤다. 아담은 힘들게 땀을 흘리며 노동해야 했고 하와는 고통이 있는 출산을 하는 등 육체적인 고통까지 가지게 된 것이다. 그럼에도 불구하고 하나님의 특별은총으로 인해 문화명령에 대한 대행자의 위치와 능력이 회복되었고 일반은총으로 인해 그 명령을 지속하게 된 것이다.

죄로 인한 전적타락은 모든 세상에 영향을 미쳤다. 그러나 하나님은 죄로 인해 인류와 세상이 완전히 멸망하는 것을 원하지 않으셨다. 죄의 과정을 저지하신 것이다. 하나님은 일반은총을 통해 개개인의 생활뿐 아니라 모든 인류와 자연에까지 개입하신다. 죄의 효력이 완전히 이 땅에 발현되는 것을 저지하는 것이다. 일반은총에 관한 이해는 카이퍼에 의해서 구체적으로 정립되기 시작했으나 이미 칼빈으로부터 사상이 움터있다.

칼빈은 어거스틴의 이원론이 유산처럼 사상에 남겨져 있는 루터와는 달리 이원론에 대한 극복을 강조했다. 개인적인 구원과 윤리적인 차원에서의 언급보다는 구원에 이르게 하는 그의 믿음은 그 믿음을 주신 하나님의 주권이었기에 칼빈은 자신의 사상 전체에서 하나님의 주권을 많이 강조했다. 또한 구원으로 인도하는 하나님의 그 주권과 은혜가 이 세상의 모든 영역에 영향을 미치기에 하나님의 왕권이 우주적이라는 것을 이해하며 ‘하나님의 존전 의식’(Coram Deo)을 제시하게 되었다. 칼빈은 이렇게 창조주이실 뿐 아니라 구속주이시며 우주적 구속의 완성으로 이끄시는 하나님을 많이 강조하였다.

칼빈에게 있어서 인간의 마음은 하나님을 찾는 좌소였다. 그러기에 하나님의 구속이후 보존의 역사는 타락한 인간의 마음에도 작용한다고 그는 이해했다. 인간은 타락으로 말미암아 크게 손상받았지만 여전히 하나님의 형상이다. 그는 기독교강요에서 “자연의 부패 속에서도 하나님의 은총이 역사할 여지가 있다. 그러나 그것은 부패를 정화하는 것이 아니요 내적으로 억제하는 것이다”라고 표현함으로써 일반은총이라는 단어를 사용하지

않아도 ‘보존하나 구원하지 않는 은총’에 대해서 이야기하고 있다(Calvin, 1960:II, iii, 3). 즉 칼빈은 세상에 존재하는 질서와 선이 하나님의 은혜로운 활동에 기인한다는 점에 있어서 하나님의 은총의 결과라고 이해했던 것이다. 인간의 부패와 악이 그 파괴적인 세력을 온전히 나타내지 못하도록 제어하는 것이 하나님의 일반 은총의 역할이기 때문이다. 자연인의 능력이나 일반 세상 문화의 선은 자연인의 능력의 결과로 나온 것이 아니라 인간의 죄악에도 불구하고 하나님의 보존적 은총의 결과로 말미암은 것이다.

칼빈에게 있어 일반은총은 사람 속에 잔존하는 하나님의 형상으로 죄를 저지하는 양심과 더불어 특별한 예술이나 문학적인 은사 또는 영웅적인 행위 등을 통해서 나타나지만 이 땅에서 그리스도인들이 살아갈 때 하나님으로부터 온 모든 것을 받아 누리라는 삶의 태도에서도 나타난다. 삶의 전반에 미치는 죄의 영향을 간과하지는 않지만 세상에 존재하는 선한 것들은 모두 하나님의 은총의 선물로 받아들여야 한다는 것이 그의 주장이었기 때문이다(Calvin, 1960:II, ii, 6). 그러기에 문화에 대한 그의 입장도 이 땅에서의 문화적 발전을 적극적으로 수용하고 기독교적인 문화를 적극적으로 발전시키며, 그리스도인들이 문화를 즐겁게 누려야 한다는 관점을 제시하고 있다. 이러한 점에서 재세례파 교도들의 문화에 대한 분리적 관점은 칼빈에게 성경적인 모델로 제안되어질 수 없었다. 칼빈에게 있어서 문화는 하나님으로부터 온 선한 것이며 성도들이 누려야 할 선물이다. 이 문화는 죄의 영향이 아직도 남아있는 이 세상에서도 확장되고 개발되어져야 하는 것이다.

이처럼 칼빈의 일반은총론은 단지 일반 세속문화의 가능성과 발전을 비롯한 이방인의 덕이라는 신학적 난제를 해결할 뿐 아니라 그 덕을 인간의 죄성과 연류하지 않고 하나님의 은혜로 보았다. 뿐만 아니라 그리스도인들로 하여금 그 은혜를 통해 긍정적으로 세상 가운데서 문화적 발전을 꾀할 수 있는 계기를 마련해 주었다.

칼빈의 일반은총론이 구체적으로 정립된 것은 아브라함 카이퍼를 통해서였다. 칼빈이 하나님의 주권에 관심을 보였던 것처럼 카이퍼는 시대적 상황 속에서 그리스도인의 사회문화적 참여에 대해 강조하였다. 당시 19

세기 기독교는 자유주의적인 ‘실천적’ 진영과 보수적 ‘신비주의’ 또는 소위 ‘경건주의’라는 세상 도피적 신앙간의 대립으로 양극화된 상황이었다. 그러나 헤겔의 일원론적 정신철학과 자연주의의 진화론적 물질주의뿐만 아니라 프랑스 혁명정신과 독일 계몽사상을 통해 확장되고 있었던 인본주의의 자유사상은 칼빈주의적인 신학에 영향을 미쳤을 뿐만 아니라 성도들의 일상적인 삶에도 크게 영향을 미쳤다(Van Til, 1977:193). 이와 같은 사회문화적 상황은 그리스도인들로 하여금 신앙과 삶을 분리시키는 일원론적 세계관 또한 기독교가 제대로 영향력을 미치지 못하도록 작용하고 있었다.

이와 같은 상황에서 내릴 수 있었던 카이퍼의 결론은 역사적 칼빈주의의 회복에 있었다. 칼빈주의에서 강조하는 신앙의 체계는 신앙과 삶이 통합되어진 세계관이었기 때문이다. 카이퍼는 자유주의 신학과 인본주의에 맞서기 위한 바른 성경적 세계관을 정립하고자 노력했다. 즉 교회가 인본주의사상과 문화의 흐름에 대해 적극적으로 대처하지 못하고 사회의 각 영역에서 인본주의가 성행하자 방어하기에 급급했던 그리스도인들에게 기독교적 세계관을 정립시키고자 했던 것이다. 또한 19세기 후반의 유기체적 사상과 진보주의 세계관, 그리고 과학기술의 발전에 영향을 받아<sup>29)</sup> 카이퍼의 문화론은 낙관적인 입장을 가지게 되었다(Van Til, 1977:210).

카이퍼는 하나님으로부터 온 모든 문화가 선하며 그리스도인들은 그 문화를 즐거워하고 누려야 한다는 칼빈의 문화관보다 훨씬 더 적극적인 관점을 견지하였다. 그리스도인은 이 세상에서 순례자적인 삶을 살아야 하지만 하나님의 영광을 위해 세상문화의 세계에 적극적으로 참여하여 문화를 변혁하고 기독교적 문화를 창출하는 문화적 사명을 감당해야지 세상과 문화로부터 도피해서는 안된다.<sup>30)</sup> 이런 점에서 기독교적 문화 활동의 기

---

29) "그러나 일반은총의 열매인 이 총체적인 발전은 계속 진보한다. 이것은 항상 거룩한 것은 아니다. 아주 거룩치 못할 때도 자주 있다. 그러나 여하튼 다음과 같은 의미에서 진보한다. 곧 우리가 살고 있는 19세기에 삶의 모든 영역에서 자연에 대한 인간의 능력, 사물에 대한 지식, 교통 수단들, 삶의 편리함과 수많은 다른 것들이 이전 세기에 비해 비교할 수 없으리만큼 멀리 진보했다는 사실은 분명하다. 이 진보가 계속해서 이렇게 진행되도록 하는 아무도 모른다. 그렇지만 어느 누구도 그 역을 증명할 수는 없다. 그리고 주님의 재림 전에 곧 세상의 종말 이전에 인류의 총체적인 삶에 있어서 지금 우리가 알고 있는 것보다 더욱 더 부요한 발전이 올 것이라는 가능성을 우리는 인정해야 한다."(Van Til, 1977:211)

초를 정립하기 위해 일반은총 이론은 창조의 구조를 유지하고 보존하기 위한 중요한 의미를 가진 이론이다.

카이퍼의 기독교적 문화 활동에 대한 일반은총의 관점은 헤르만 바빙크(Herman Bavinck)의 일반은총에 대한 관점과도 유사하다. 바빙크는 일반은총의 문제를 다루면서 ‘자연적인 진리’와 ‘초자연적인 진리’에 대한 이해를 촉구하였다. 그는 자연과 은혜 중 어느 하나라도 잘못 이해되어서거나 멸시되어서는 안되며 양자가 다 하나님의 나라에서 필요한 개념인 것을 일반은총의 기본적인 원리로 제시하였다(Bavinck, 1980:58). 왜냐하면 하나님은 자신의 손으로 창조하신 활동을 유지하고 보존하시기를 기뻐하시기 때문이다. 창조세계는 태초에 하나님이 제정하신 법 곧 창조질서에 따라 운영되어지며 질서잡혀 있기에 하나님은 그 질서를 무시하는 것을 원하지 않는다는 것이다.

그리스도께서 오신 것은 하나님의 일을 회복하여 사람을 지으신 분의 형상을 따라 인간을 새롭게 하기 위해서인 것이었다(Bavinck, 1980:68). 문화에 대한 이러한 관점은 창조세계 속에서 죄가 피조물의 모든 형식에 깊이 침투되어 있으며, 세상의 유기적인 조직과 존재 자체에 잠식해 있다는 죄의 영향력을 간과하지 않는다. 그리스도는 죄로 인하여 황폐하고 멸망할 세상에 하나님의 은혜로 하나님의 언약에 근거하여 증보자가 되어 개입하신다. 죄의 제어나 저지뿐만 아니라 온전한 변화를 위하여 죄로 인하여 부패된 것들을 다시 회복시키는 활동은 그리스도의 구속사역을 통해 구현되었다. 이러한 회복의 활동에는 하나님의 은혜를 통해 자연을 무로 돌리지 않고 오히려 긍정적으로 받아들이며 창조세계 본연의 모습으로 회복하게 하는 변혁과 회복의 사역이 포함되어 있다.

바빙크는 기독교 예술에 있어서도 동일한 관점으로 이해했다. 바빙크는 죄악가운데 태어난 가인의 족속을 예를 들어, 예술인도 그리스도의 말씀과 영으로 거룩함을 입을 수 있다고 설명했다. 기독교 예술이 가지는 원리는 중생이나 회개와 같은 특별은총에 속하지 않고 불신자에게도 부여된

30) “일반 은총은 맹수를 우리에게 넣고 길들이 가축을 만드는 것과 같이 작용한다. 일반 은총은 죄의 활동을 저지하고 악한 정신을 길들이며 국가와 가족을 키운다. 일반 은총은 또한 빠른 물살 위로 케이블에 연결되어 움직이는 거룻배처럼, 줄이 있어서 오히려 물살 덕에 강을 빨리 건너게 되는 것과 같이 작용한다. 일반 은총은 모든 일을 통하여 악을 억제하고 악으로부터 선을 낳는다 이런 신앙 고백은 특이한 세계관을 갖게 한다.”(Kuyper, 1981:124-125, 249).

자연적인 은사와 재능에 속한 것이다. 일반은총에 대한 바빙크의 이와같은 이해는 기독교문화에 대한 가능성을 제시하는 카이퍼와 동일한 맥락을 가진다. 그러나 바빙크는 타락한 인간은 인간이 아니라는 개혁주의 일각의 논의에 대해 하나님의 형상을 ‘소유’의 개념이 아니라, 인간이 하나님의 형상 자체라는 이해를 가졌다. 이것은 문화 활동에 대한 좀 더 분명한 이해를 가능하게 한다. 또한 문화 활동과 순종의 삶을 통해 성도가 지향해야 할 바는 하나님의 영광이라는 관점을 제시한다.

타락의 영향이 이 땅의 모든 관계와 과정에 미쳤지만 그럼에도 불구하고 자연의 파괴적인 힘이 억제되고 통제되며 어느 정도 다스려질 수 있고 인간이 피조세계에 대한 통치권과 다스리는 문화명령을 이행하며 문화 활동을 수행할 수 있다는 관점은 일반은총으로 인해 가능하다. 창조세계를 향한 하나님의 일반은총으로 말미암아 피조세계의 모든 자원과 잠재력은 타락의 전적인 파괴력으로부터 어느 정도 보존되었다. 즉 인간은 자신 속에 주어진 모든 문화적 잠재력을 개현시키고 개발시켜 나갈 수 있는 문화적 활동을 수행할 수 있게 된 것이다.

카이퍼가 여기서 주장하는 문화 활동은 개인적인 존재로서의 인간이라기보다 유기적 관계를 가진 집단적인 존재로서의 인간이 행하는 활동이다. 이 유기적인 집단 중 가장 포괄적인 집단은 ‘세계의 전체 인류’이다. 창조사건으로 인해 모든 인류는 하나의 유기체적인 집단이 되었다. 비록 죄로 인해 이 유기체적 집단이 파괴되었지만 일반은총으로 인해 국가를 비롯하여 민족, 사회, 가정 등의 유기체적인 집단들은 보존되었고 타락 이후에도 인간은 문화 활동을 지속할 수 있게 되었다.

시간 세계 속에서 발전되어온 인간의 역사는 문화의 역사라는 것을 생각할 때 역사 또한 일반은총의 선물이라고 말할 수 있는데, 이 일반은총은 인간이 역사 속에서 창조세계의 잠재능력을 개현시켜 나가도록 도와준다. 즉 일반은총은 죄를 억제하는 작용을 하면서 한편으로는 문화를 보존시키고 개현시키는 작용을 한다. 카이퍼는 인류의 역사가 동일한 과정의 무한한 반복이 아니라 점진적인 진보가 만들어지는 과정이라고 보았다. 역사의 중심을 예수 그리스도의 십자가로 보았던 카이퍼에 있어 역사는 노아언약 이후였다. 십자가의 구속으로 인해 진정한 역사의 진보가 일어났다고 그는 믿었다.

일반은총에 대한 이러한 이해는 세상의 모든 영역이 하나님의 소유이며 하나님께 속하여있다는 믿음의 전제 아래 가능하다. 이러한 전제는 성과 속을 잘못 구분하는 이원론에서 벗어나 창조세계에 대한 적극적인 탐구와 문화명령을 즐겁게 순종적으로 구현할 수 있는 근거를 마련해 준다. 이것이 일반은총의 문화론적 의의라고 볼 수 있다. 특히 카이퍼의 일반은총은 창조세계를 보존하시는 하나님의 뜻에 대한 적극적인 이해와 활동을 촉구하며 현대 그리스도인이 갖추어야 할 문화변혁의 긍정적이고 능동적이며 적극적 자세를 지향할 수 있는 토대를 마련해 주었다. 비록 카이퍼의 일반은총이 예수 그리스도의 구속활동에서 나온 것은 아니라는 견해는 이후 일반은총론의 진보된 이해를 촉구했으나 개혁주의적인 문화활동의 토대로서 일반은총은 문화론적인 의의를 가진다. 31)

### 3.3.3 기독교적 “문화활동”

카이퍼의 문화에 대한 낙관론은 ‘대립(Antithesis)’뿐만 아니라 ‘왕을 위하여(Pro Rege)’라는 개념을 통해 입증된다. 이것은 문화 자체에만 관심을 둔 세계관 정립이 그의 목표가 아니라는 사실을 보여준다. 카이퍼는 그 당시의 사람들에게 삶 전체에 근본적인 변혁이 일어나야 할 필요성을 촉구했다. 오늘날 개혁주의가 주창하는 ‘삶은 곧 종교’(Life is Religion)라는 주장도 모든 삶이 궁극적으로는 종교적인 근거와 확신 가운데 세워진다는 견해를 의미한다. 문화, 교육, 정치, 경제 등을 비롯하여 인간의 구체적인 삶의 영역에서 카이퍼는 기독교적인 변혁을 시도하였는데 특히 그가 제시했던 방법은 ‘조직체적 대립’(organizational antithesis)<sup>32)</sup>이었다. 그는 일반 공교육기

31) 카이퍼의 일반은총론이 그 이후에 미친 영향을 요약하면 아래와 같다. 첫째 일반은총이란 하나님이 창조를 보존하기 위해 직접 일하시는 것으로 보았다. 물론 이로 인해 일반은총은 근심에 젖은 은총이라는 조롱을 받기도 한다. 둘째로, 그는 그리스도의 창조의 증보이신 그리스도와 구속의 증보이신 그리스도로 나누고 일반은총은 전자에, 특별은총을 후자에 돌렸다. 이러한 구분은 일반은총이 후자로부터 독립적으로 다른 근원에서 나온다고 생각될 수 있는 오해의 소지를 낳았다. 즉 카이퍼는 일반은총이 그리스도의 구속에서 나오는 것이 아니라고 보았다는 것이다. 이 점은 카이퍼 이후 일반은총론 논쟁의 핵심이 되었다.

32) 조직체적 대립이란 세속적 기관과 기구에 대응하기 위해 기독교적 대안을 세우는 운동이다.

관에 대응하여 기독교학교를 세우거나, 일반 언론 매체를 대응하여 기독교 언론 매체를 만들고, 일반 정당에 대항하여 기독교 정당을 만들고자 했다 (Heslam, 1998; McGoldrick, 2000; Bolt, 2001; Kooi & Bruijn, 1999; Lugo, 2000; Bolt, 2000).

카이퍼가 주창한 'Pro Rege'의 개념은 흐룬 반 프린스터(Groen van Princeter)의 전통을 따라 프랑스 혁명의 인본주의적 사상을 반대했던 프린스터의 반혁명 운동과 기독교 교육 운동을 좀 더 체계적이고 조직적인 운동으로 발전시켰다. 그 결과 암스테르담에 자유 대학교를 설립하여 이 대학이 기독교학문과 문화의 요람이 되게 하였고 화란의 수상으로 취임하여 개혁주의적인 정치를 시도하였다. 일반 세상속에서 하나님의 영광을 위해 이러한 문화활동이 가능하게 하려면 일반은총에 대한 확고한 정립이 필요하고, 기독교 문화활동은 바로 'Pro Rege'의 정신에 의해 이루어져야 한다고 그는 확신했다. 칼빈이 가졌던 종교개혁의 비전은 카이퍼에게 역사적 개혁주의의 방향을 보다 더 구체적이며 현실적인 차원으로 인도해주었다.

카이퍼의 사회 개혁과 문화 개혁 운동의 근저에는 하나님의 나라를 반영하는 하나님의 교회에 대한 그의 견해가 기초를 이루고 있다. “하나님의 교회는 계속 개혁되어야 한다”(ecclesia dei semper reformenda)는 그의 구호는 '하나님의 주권'(Sovereignty of God), '오직 하나님께만 영광'(Soli Deo Gloria), '하나님 앞에서'(Coram Deo)와 같은 신본주의적인 영역주권사상(Sphere Sovereignty)을 펼쳤다. 카이퍼는 영역주권사상을 자신의 신앙고백(credo)으로 제시했다. 이 고백은 하나님안에 모든 주권이 있다는 것이다. 카이퍼는 이론으로서가 아니라 삶의 헌신으로서 이 신앙을 고백한다. 그는 19세기 화란의 국민들에게 시민으로서가 아니라 이 신앙의 고백자로서 살기를 요청했다. 그는 설교자이자 신학자였다. 그러므로 카이퍼에게 있어서 19세기 주권의 문제는 본질상 종교적인 문제였다. 고대사회로부터도 주권은 하나님이 세상의 권력으로 현현한 것이라는 관점이 견지되고 있었다. 왕은 권리와 의무에 기초한 사회적 구조의 일부였다. 주권은 하나님과 인간사이의 모든 것을 포함하는 구속이며, 종교와 연결되는 개념이었다. 그런데 프랑스 혁명의 근본사상은 이 구속을 깨뜨려 버렸다. 주권은 더 이상 종교적인 문제가 아니라 전적으로 이성의 문제였다.

이 때부터 주권이라는 말은 자율성과 아주 밀접한 관계를 가지게 되었다. 더 이상 하나님이 왕중의 왕이 아니라 인간의 이성이 왕이 되었다. 프랑스의 루이 16세가 처형되고 사람들이 주권의 빈 자리를 차지했다. 프랑스 혁명은 19세기 정치적인 사고의 계획을 결정했던 주권의 이해 안에 일어난 혁명이었다. 이 혁명은 자주 사회적, 정치적, 이성적이라는 용어로 분석되어져왔다. 그러나 카이퍼가 후기혁명 사회에서 주권의 종교적 해석을 회복시키길 원했다는 점은 흥미로운 일이다. 카이퍼의 관점에 의하면 정치와 사회에 대한 근대적인 사고의 아킬레스건은 주권자인 왕을 거부하거나 주권을 사람들에게 건네준 것이 아니라 주권, 자유 그리고 정의의 종교적인 뿌리를 부인함으로써 사람들의 자유를 무너뜨렸던 것이다. 카이퍼는 주권에 대한 종교적인 기초없이 국가가 사회의 각 영역에 더 너그러운 자유를 줄 수는 없을 것이라고 보았다.

한편, 일반은총에 대한 개혁주의적 전통적 이해는 문화관과 밀접한 관련을 가지고 있었다. 개혁주의적 문화관에 대한 시대적인 고찰은 일반은총이론이 현대에 어떻게 발전되어져 가는가를 보게 해준다.

죄의 심각성에 대해 낙관적으로 다루는 비성경적인 관점으로 인해 일반은총에 대해서도 성경적인 접근을 하지 못하고 있는 카톨릭과는 달리 루터는 죄의 심각성을 인정했지만 타락한 세상에서의 기독교의 문화적 가능성에 대해서 무시하지 않았다. 루터는 하나님을 섬기기 위한 문화적 활동을 인정했다. 루터에게 있어서 하나님을 섬기기 위한 문화활동은 교회안에서만 나타나는 활동이 아니었다. 도로시 세이어즈(Dorothy Sayers)가 말하듯이 교회가 미에 대해서는 아무런 관심이 없다는 것은 진정한 개혁주의의 전통과는 거리가 있는 말이다.

중세시대의 문화활동에 대한 교권의 통제와는 달리 문화에 대해 교회가 통제적인 정치를 할 수 없다는 점을 루터는 주장했다. 문화에 대한 이러한 가능성과 구체적인 실현에 대한 소망에도 불구하고 루터는 현재적 세계에서 구원에 대한 깊은 갈망을 가지고 있었다. 그러기에 그의 문화관은 종말론적인 성격을 지니고 있다.

칼빈도 루터와 유사한 문화관을 가진다. 죄의 심각성을 강조하고 세상



이 타락으로 인해 많은 영향을 입었다는 것을 칼빈 역시 강조했다. 칼빈도 세상속에서 여전히 아름다움이 존재한다는 것을 인식하며 일반은총에 근거한 문화적 가능성을 보여주었다. 또한 그러한 문화적 가능성은 무엇보다 그리스도인을 통해서 이루어지며 문화활동이 곧 그리스도인의 소명이라는 인식을 가지도록 해 주었다. 칼빈의 문화관은 모든 삶의 영역을 통해 문화활동이 이루어져야 한다는 적극적인 특성을 가지고 있다. 일반은총에 대한 그의 관점은 인본주의의 문화관에 대한 교정이라고 볼 수 있다. 칼빈은 또한 카톨릭의 자연과 은총에 대한 계층적 이원론을 전제로 한 문화관에 대한 성경적인 근거로 일반은총을 제시하였다.

인본주의의 문화관은 하나님의 은혜가 아니라 자연속에서 문화적 활동이 가능하다고 보는 관점을 견지하고 있다. 인본주의 문화관의 성격은 내재주의적이며 낙관주의적이기에 문화를 그 어떠한 초월적 목적에도 종속시키지 않는다. 인본주의 문화관은 또한 문화의 적극적 사용을 강조함으로써 문화의 개발과 발전에 공헌하기도 하였다. 이와 같은 인본주의적 문화관은 아브라함 카이퍼가 성경적 문화관을 정립하고자 했던 당시의 문화적 관점을 주도하고 있었던 문화관이였다. 독일의 인본주의는 관념론 철학의 형태로 나타났으며, 화란에서는 자유주의 형태로 나타나서 문화의 '중립성'이라는 이름아래 사회의 모든 영역에 세속화의 영향력이 나타났다. 이와 함께 금욕주의적이며 문화 도피적인 경건성을 내세웠던 재세례파의 문화관 또한 인본주의 사회에서 나타나고 있었다.

인본주의 문화관의 등장으로 인해 가속화된 탈 기독교화 현상과 세속화 현상에 대항하여 카이퍼는 칼빈의 전통에서 비롯되는 개혁주의 신학과 사상을 일깨워서 인간 삶의 모든 영역에서 개혁주의적인 원리로 변혁시키는 노력을 시도했다. 19세기 화란의 세속주의적이며 인본주의적인 흐름속에서 카이퍼는 로마 카톨릭 교회의 자연(nature)과 은총(grace)의 왜곡된 계층적이며 이원론적 문화관을 넘어섰으나, 다시 재세례파적인 이원론적 문화관이 등장하자 일반은총의 교리를 주창하며 개혁주의적인 문화관을 확립하게 된 것이다.

신국원은 카이퍼의 문화관이 19세기 당시 화란의 사회 문화적 현실속에서 근본적으로 옳은 방향을 제시했지만 그의 문화관 역시 그 시대의 산물이요 한계가 있는 것이었다고 밝힌다. 특히 그의 문화론의 핵심인 일반은

총론은 카이퍼의 후계로 지목받던 스킨더를 비롯한 여러 비판가들을 통해 문화적 낙관론을 지향한다는 비판을 받았다.<sup>33)</sup> 성도와 비성도가 학문을 함께 할 수 있는 공동영역이 존재한다는 그의 주장은 그가 일반 은총과 특별 은총의 이원론에 빠졌으며 그것이 잘못된 대립에 눈을 돌리게 된 원인이 되었다고 비판하였다. 이것은 하나님의 영광을 위해 성도가 문화활동을 한다면, 비성도의 문화활동은 무엇을 위한 것인지에 의문스럽게 만들기도 했다. 스킨더의 문화적 낙관론에 대한 비판은 거기서 그치지 않았다. 일반은총론이 문화를 일종의 중립지대로 만든다는 것을 비판하고 문화는 일반은총의 산물이 아닌 창조시 주어진 문화명령의 소산물이라고 주장했다. 타락이후의 멸망되지 않고 보존되어지고 있는 사실만으로 은총이라 부를 수는 없다는 것이다. 스킨더는 그것은 단지 역사를 계속 진행하기 위한 연기에 불과한 것이라고 주장했다. 코넬리우스 반틸 또한 일반은총을 부인하지는 않지만 일반은총론의 중립지대 설정과 낙관론에 대해서는 비판적 입장을 견지했다.

화란의 신학자 데 흐라프는 스킨더와 달리 일반은총이 타락 즉시 하나님과 인간사이의 중보자로 구속활동을 하신 예수 그리스도의 사역과 십자가의 구속사역에 뿌리를 둔 하나님의 일반적으로 내리시는 은총이라고 해석했다. 그는 일반은총의 근거가 구속의 예수 그리스도로부터 말미암는다고 주장했으며 그렇기 때문에 예수 그리스도는 창조주이시자 구속주로 존재하시는 분이라고 보았다. 이것은 우주론적 그리스도와 구속론적 그리스도로 나누어진다는 카이퍼의 주장을 수용하지 않고 은총의 우주적 요소를 구속의 우주적 영향으로 해석한 것이다. 데 흐라프의 견해는 도예베르트에 의해 확장되었다. 특별은총은 일반은총의 참된 뿌리이며 기초라는 도예베르트의 일반은총에 대한 이해는 상당히 적극적인 성격을 가진다. 일반은총은 죄를 억제하기 위한 소극적인 의미의 하나님의 조치라는 의미보다 데 흐라프와 도예베르트가 일반은총과 특별은총을 나눔으로 인해 발생할 수 있는 이원론에서 벗어나 좀 더 적극적인 의미를 띠게 된 것이다.

33) 예를 들어 케이블에 묶인 거룻배의 비유는 문화 전체가 죄와 의지적 반역에도 불구하고 결국 모두 주께 사로잡혀 온다는 암시를 준다. 실제로 카이퍼는 이사야 60-61장; 요한계시록 21-22장의 왕들이 보화를 가져온다는 말을 문화의 좋은 것이 모두 천국에 모인다는 낙관적 해석으로 제시하였다.

카이퍼 이후의 대립개념 또한 조직체적 대립대신에 모든 것의 이면에 있는 원리적 대립으로 발전하기 시작했다. 도예베르트는 기관이나 기구간의 가시적인 대립이 아니라 원리와 세계관의 차이로 인한 대립에 초점을 맞추고 기독교 철학과 세계관 운동에 관심을 두었다. 코넬리우스 반틸의 경우도 원리적인 대립을 주장하며 대체와 파괴가 아닌 변혁의 원리에 주목하였다. 그가 제시하는 개혁주의 문화활동의 기초는 과연 그 문화활동이 구속적이고 성경적인 원리에 충실한 활동인가라는 것이다.

창세기 3장의 타락사건이 일어난 이후에도 인간이 가정, 예술, 정치, 경제 등 사회의 모든 영역에서 문화활동을 전개해 나가지만 문화가 일반은총으로 인해 전적으로 존재한다는 것은 아니다. 카이퍼는 문화를 일반은총의 도구로 보았으나, 문화만을 통해 일반은총이 진보적으로 나타나고 작용되어질 수 있다고 주장한 것은 아니다. 또 일반은총을 통해서만 문화가 발전된다고 본 것도 아니다. 카이퍼는 일반은총을 통해 문화적 가능성을 설명한 후 실제적인 문화활동과 문화의 개발 및 발전에 대해서는 하나님의 형상과 관련하여 주장하였다. 하나님이 인간을 창조할 때 하나님의 형상에 따라 모든 인류의 발전과 문화의 개발을 위해 인간의 내적 본성속에 문화활동을 가능하게 하는 ‘씨’를 심어 놓으셨다는 것이다. 그러므로 일반은총으로 인해 죄악된 세상에서 문화활동이 가능하다고 그는 보았다.

그러나 자연에 대한 인간의 통치활동과 문화활동으로 인해 개발된 문명은 하나님을 의지하려는 신앙을 약화시키고 인간의 궁극적 관심인 종교적 관심에 대해 그 필요를 느끼지 못하게 할 가능성이 있다. 그래서 역사의 종말에는 적그리스도로 인한 반기독교적 문화가 활성화될 것이며 죄된 현상과 물질문명의 개발이 같이 상승하게 될 것이라고 카이퍼는 주장했다. 그러나 긴급한 종말의 암시와 초자연적인 재림의 현상에도 불구하고 창조세계의 잠재적인 능력이 완전히 개현되기까지는 역사가 진행되어져 갈 것이며 이렇게 씨앗이 발아되고 숙성되는 과정으로 문화를 이해했던 카이퍼는 지상에서 개현되고 개발되어진 문화가 하나님의 나라에서는 보존될 것인지 여부에 관심을 가졌다. 그는 요한계시록 21장에 기록된 ‘만국이 그 빛 가운데로 다니고 땅의 왕들이 자기 영광을 가지고 그리로 들어오리라...사람들이 만국의 영광과 존귀를 가지고 그리로 들어오겠고..’ 라는 말 씬을 근거로 문화활동의 소산물들이 궁극적인 하나님 나라에 보존적인 의

미를 가진다고 보았다. 새 하늘과 새 땅에서도 누릴 수 있는 문화의 소산물과 영광은 이 세상에서 인간이 만든 모든 문화적 업적과 소산물들 곧 문명과 발전도 포함하는 것이다. 즉 새 하늘과 새 땅에서 문화의 형태는 새롭게 영화되어 나타난다 해도 그 문화적 소산물과 업적과 영광은 본질적으로 보존된다는 것이다.

카이퍼가 주장하는 기독교문화는 개혁주의적 전통에서 새롭게 제시된 문화가 아니다. 그는 개혁주의적 관점에서 창조, 타락, 구속의 개념을 좀더 개혁주의적 문화관에 맞추어 이해하면서 일반은총이라는 개념을 사용했다. 그의 개혁주의적 문화관은 성경속에서 말하는 바로 그 문화를 지향하는 문화관이었다. 그는 인간의 전적부패와 타락에 대한 심각성만을 강조하고 창조와 회복, 그리고 구속의 의미를 문화활동에 성경적으로 적용시키지 못한 재세례파의 문화관과 낙관주의적인 인문주의 문화관의 오류와 위험을 잘 알고 있었다.

그러므로 죄와 타락의 심각성을 무시하지 않고 하나님의 일반은총적인 사역을 강조함으로써 개혁주의적 문화관의 전제를 제시했다. 또한 그는 개혁주의적 전통 안에서 그리스도인의 문화적 참여와 소명으로서의 문화활동과 명령 그리고 문화의 종말론적 한계를 인정했다. 그러나 그의 일반은총론은 특별은총에 대한 분명한 영역의 이해와 특별은총 아래 일반은총에 대한 작용을 강조함으로써 문화활동의 가능성이 일반은총만의 작용이 아니었음을 보여주었다. 또한 원래의 창조질서의 완전한 회복은 특별은총에 근거할 수밖에 없다는 주장은 일부 개혁주의 신학자들에 의해 카이퍼가 일반은총을 과대평가했다는 비판을 잠식시켰다. 카이퍼의 문화관을 지탱하는 일반은총론의 뿌리는 무엇보다 이 세상에 하나님의 것이 아닌 영역은 없다는 카이퍼의 신앙 고백에서 비롯된 것이기 때문이다.

개혁주의자들의 문화관은 무엇보다 자신의 외현화된 신앙고백이었고 현실상황에 대한 그리스도인다운 도전과 변혁을 위한 것이었다. 그들은 현실상황과 문화를 적극적으로 비판했고 변혁을 시도했으며 삶의 체계를 변화시키려고 애썼다. 이와같은 변혁활동은 자신으로부터 시작되어 사회의 모든 영역에 이르기까지 문화의 영향력이 미치는 곳이면 어느 곳에서나 자신들의 이론을 실천하고자하는 의지를 고양시켜 주었다. 그들에게 실천

은 신앙과의 통합된 양상이었으며, 신앙은 곧 행동, 신앙은 곧 변혁을 의미했기 때문이다. 그러므로 변혁은 개혁주의 문화론의 또 다른 중요한 핵심이다.

### 3.4 변혁

개혁주의적 문화관의 한 본질적인 핵심은 삶과 문화의 ‘변혁’이다. 변혁은 그리스도인이 구속된 후 시작되는 내적이며 외적인 삶의 형태이며 지향점이다. 문화는 이러한 삶을 반영하며 또한 형성해 가기에, 그리스도인은 문화를 통해 그리스도인다운 공동체의 비전을 표현한다. 이러한 공동체의 비전을 통해 그리스도인의 문화는 세상의 문화와 다를 수 밖에 없다는 사실이 드러난다. 그러므로 세상을 향해 변혁의 책임을 지고 있는 그리스도인 공동체는 문화를 통해 하나님 나라의 확장을 이루어가야 한다.

#### 3.4.1 하나님 나라와 변혁

개혁주의 문화관은 창조, 타락과 구속을 토대로 하여 문화를 조망하며 특히 하나님 나라의 관점으로 현실을 바라보는 문화관이다. 구속을 통해 새로워진 그리스도인의 문화는 창조의 본래 목적을 회복하려는 원리에 서 있다. 그 회복의 원리는 궁극적으로 하나님 나라와 의를 실현하기 위한 방향으로 나아간다. 이 세상에서 실현해 가야 할 하나님 나라는 삶의 총체적인 영역에서 긴장과 대립을 가진다. 하나님이 창조하신 세상에서 타락한 문화와 그리스도에 의해 구속된 문화가 공존하기 때문이다. 이 대립과 긴장으로 인해 그리스도인들은 역사속에서 문화를 회피하거나 거부, 무시, 혹은 타협하고 변혁하려는 시도를 끊임없이 시도해왔었다. 이것은 문화가 영적으로 중립적인 활동이 아니라는 점과 그리스도인들로 하여금 타락한 세상문화에 대한 본래적인 긴장감을 인식하게 해 준다.

그러나 그리스도인은 이러한 긴장감으로 인해 문화 자체를 회피할 수는 없다. 오히려 그리스도인들은 자신의 신앙고백에 근거한 문화를 개현시켜 나가야 한다. 그리스도인들은 현대 다원주의 사회와 문화가 제시하는 여러 가지 우상들을 섬기는 문화에서 구별되어야 한다. 그리스도인들은 이

러한 구별된 문화창조활동과 동시에 이 세상의 타 문화가 가진 정체성과 형성계기들을 파악하고 타 문화들과 어떤 관계를 설정해야 하는지를 주의 깊게 고찰해야 한다.

왜냐하면 모든 그리스도인들은 적어도 이 세상과 하나님 나라의 두 문화에 동시에 속한 자들이기 때문이다. 그리스도인들은 하나 이상의 복합적인 문화속에서 태어나며 존재하고 끊임없이 그 문화속에서 성장한다. 그러므로 그리스도인들의 문화명령의 창조적인 수행과 응답적인 행위는 이미 속한 문화와의 관계속에서 시작되는 것이다.

기독교 문화의 변혁적 과제 또한 이러한 타문화들과의 관계 형성으로부터 비롯된다. 문화활동에서 문화 자체가 그 목적은 아니다. 문화는 세상을 향한 영적인 섬김의 표현이며 하나님 나라의 살롬을 향해 궁극적으로 진행되고 있는 역동적인 과정이다. 문화의 이 역동성은 그리스도인이 문화적 변혁을 향해 시도할 때 문화 자체가 가진 원동력이 된다. 그러므로 구속된 그리스도인들의 문화활동 또한 수동적이 아닌 능동적이며 적극적인 창조적 활동이 되어야 하며 구속된 자로서의 변화된 삶의 자세를 가져야 한다.

변화된 삶은 사실상 하나님 나라에서 구원받은 모든 사람들의 삶을 총체적으로 가리키는 특징이다. 구원이란 창조세계의 본래적인 모습을 회복하는 것이며, 하나님 나라의 오심을 지칭하는 것이기 때문이다.

성경은 하나님 나라에 대한 여러 가지 오해를 풀어가는 예수 그리스도의 가르침과 하나님 나라와 관련된 비유들로 가득 차 있다. 세례 요한의 등장은 하나님 나라의 도래를 알리면서 시작하였고(마4:17) 하나님 나라의 백성으로서 삶의 규범과 자세에 대한 산상수훈의 가르침(마5-7장)과 천국의 오심, 천국에 대한 비유와 예 등은 신약 성경전체와 복음의 핵심 주제이다.

하나님 나라에 대한 예수 그리스도의 가르침은 그 정의에 있어 세상 나라의 ‘지역적’ 개념과는 달리 ‘통치적’ 개념을 제시하고 있다. 하나님의 주권이 온전히 실현되고 하나님의 통치가 이루어지는 곳이 하나님의 나라이다. 하나님의 나라의 통치는 구속의 원리를 좇아 타락으로부터 창조로의 회복을 지향하는데 하나님의 이 통치가 실현되는 곳이 하나님의 나라이

다. 이것은 문화명령에도 적용된다. 하나님의 통치가 이루어지는 문화활동은 하나님 나라의 회복을 뜻하며 창조에로의 회복을 말한다.

그러나 현재 이 땅에서의 하나님 나라의 통치를 온전히 이루며 확장시키기 위한 그리스도인의 구속적 변혁 활동과 더불어 그리스도의 재림과 함께 미래에 이루어질 온전한 하나님 나라 사이에는 과도적인 시기가 있다. 이 과도기적 상황은 그리스도인들이 처한 모든 삶의 영역에 관련된 부분이다. 오스카 쿨만(O.Culmann)은 ‘이미’ 당도한 하나님 나라와 ‘아직’ 완성되지 않은 하나님 나라사이의 긴장을 통해 세상 속에서 그리스도인들의 삶과 문화가 처하는 상황을 잘 표현했다.<sup>34)</sup> 이러한 과도기적 상황속에서 장차 오실 그리스도의 재림과 함께 이미 당도한 하나님 나라가 확장되어가기 위해 그리스도인은 자신의 신앙고백적 삶을 구체적으로 실현해야 한다.

하나님 나라의 백성으로서 그리스도인의 구체적인 신앙고백적 삶은 하나님 나라의 문화형성에 기반이 된다. 기독교 문화는 문화이론의 고찰과 연구로만 이루어지지 않고 현실적 실천능력에 달려있다. 하나님 나라의 문화는 세상의 기술, 재능, 창의적인 아이디어, 혁신적인 유행 등으로 이루어지지 않고 ‘의와 평강과 희락’에의 실천여부에 달려있다.

즉 이미 임한 하나님의 나라이지만 아직 완성되지 않았기에 이 과도기적 상황 속에서 그리스도인이 어떤 모습으로 구속과 회복의 원리에 부합하여 사느냐에 따라 하나님 나라의 문화적 양상은 달라진다. 하나님 나라의 현재적 모습만을 강조한다면 현재적 그리스도인이며, 하나님 나라의 미래적 모습만을 지향한다면 그것은 내세적 그리스도인이 될 수밖에 없다. 성경속에는 이러한 과도기적 상황속에서 그리스도인이 모범으로 삼아야 할 삶의 태도들이 이미 제시되어 있다. 방주를 만들었던 노아의 자세, 믿음의 조상인 아브라함과 모세, 다니엘, 이사야, 구약의 선지자들과 신약의 사도들, 그리고 이름없는 무명의 히브리서에 제시된 그리스도인들은 현대의 그리스도인이 지향해야 할 삶의 태도를 보여주는 하나의 지계표이다.

---

34) 쿨만과 더불어 리델보스(Herman Ridelbos), 그리고 래드(George E. Ladd)를 잇는 하나님 나라의 이해는 그리스도의 오심이 구속사에서 하나님 나라의 도래를 보여주는 클라이막스라는 공통적인 기반을 가진다. 구속의 활동이 점차 개현적으로 진행된다는 성격과 함께 리델보스는 하나님 나라가 역사속에서 활동하는 하나님 나라의 통치라는 점을 강조했다(변종길, 1996:387-390).

이렇게 장차 올 하나님 나라를 기다리며 구속의 역사에 동참하는 자로서 그리스도인은 세계 형성자로서의 삶을 살며, 문화전쟁이 아닌 대화를 통한 정의와 살롬을 구현하는 삶을 살아야 한다. 이러한 삶은 무엇보다 문화변혁적인 삶의 태도를 견지할 것을 요구한다. 죄의 결과로 타락된 문화와 사회는 변혁으로 회복되어야 하며 그리스도인은 이 변혁을 위해 연구하며 하나님의 구속적인 문화명령에 응답해야 한다.

이렇게 변혁을 지향하며 하나님 나라의 확장을 향해 나아갈 때 월터스톨프의 ‘살롬’은 좋은 비전이 된다.<sup>35)</sup> 살롬은 현대사회, 특히 문화 다원주의 사회에서 정의가 수반되는 화평은 하나님 나라의 실질적인 비전이 된다. 여기서 말하는 살롬은 무조건적인 타협이나 평화주의를 강조하는 것이 아니라 정의를 수반하는 화평의 의미이다. 이 살롬의 원리에 의해 기독교의 문화이론을 정립하고 문화변혁적인 활동의 이론적 토대를 마련해야 한다.

### 3.4.2 영광과 변화

하나님 나라가 지향하는 변혁은 그리스도인의 총체적인 삶의 변화를 통해 드러나야 한다. 특히 문화변혁은 구속된 그리스도인의 변화된 삶이 이루어가는 과정이다. 하나님의 창조세계는 변화시키는 하나님의 능력을 보여주며 예술과 문화활동 또한 하나님의 구속하고 변화시키는 능력을 드러내야 한다. 그러한 변화의 삶은 문화교육의 교육목적이 된다.

사람들은 예술작품을 통해 위로와 격려, 진지함과 유쾌함, 영감, 통찰력과 영적인 의미도 발견하게 된다. 참된 예술이 인간으로 하여금 실재 그 자체를 즐길 수 있도록 해 주는 것을 포함하여 유희와 즐거움의 요소를 가지게 하며, 또 예술 자체가 가치있는 활동이라는 가치부여도 하게 한다. 뿐만 아니라 참된 예술은 재창조하고 다시 질서를 확립하며 재정렬하고 구속하고 변화시키는 하나님의 능력을 드러내어 준다. 또한 미는 형식을 포함하며, 형식을 통해 구체적이고 가시적인 메시지를 전달하고, 사물의 보여지는 모습을 진술해주기 때문에 모든 형식을 통해 예술은 하나님의

---

35) 월터스톨프는 그의 화평과 공의가 만날 때까지에서 ‘살롬’의 비전을 주창하였다.



창조의 능력, 그리고 구원과 변화의 능력을 실재화 시키기도 한다.

하나님의 지혜와 영광 가운데 드러난 미는 하나님에게로 사람을 이끄는 힘이 있다. 이러한 미가 가진 힘과 미에의 경험을 플라톤은 지상세계의 미적 경험에 의해 환기되는 동경이 미 자체에 의해 환기된 것이라고 보았다. 플로티누스(Plotinus)는 플라톤의 철학을 좀 더 의식적으로 종교적 관점에서 확립하려고 했고 미의 경험에 대해서도 강조했다. 6세기의 위 디오니시우스의 경우는 “미가 모든 것을 자기 자신에게로 초대하기”때문에, 칼론(kalon, the beautiful, the fine, the good)은 칼레인(kalein: to call)이라는 낱말과 연결된다고 주장했다(Harries, 1994:93-94).

어거스틴은 그의 고백록에서 인간이 가진 동경의 궁극적 목표는 하나님 이시며 그 동경은 미의 경험에 의해 환기된 것이라고 주장했다. 여기서 미의 경험을 불러일으키는 갈망은 하나님과의 연합에 대한 갈망이며, 그리스도인에게 그러한 미의 경험은 행복하고 즐거운 것이다. 이러한 미의 경험에 대해 C.S.루이스(C.S.Lewis)는 하나님의 영광과 연결하여 미의 경험을 하나님의 초대로서 이해했다.

“우리는 단지 미를 보는 것만으로 만족하지 않는다... 우리는 말로 표현할 수 없는 다른 어떤 것을 원한다. 우리는... 보는 미와 연합되기를, 그 안으로 들어가, 그것을 우리 자신안에 수용하고 그 안에 침잠하며 그것의 일부가 되기를 원한다... 어느 날 하나님이 원하시면 우리는 그 안으로 들어갈 수 있다. 무생물이 생명없는 채로 순종하듯이 인간의 영혼이 자발적인 순종을 통해 완전해질 때 그들은 그 영광을 또는 오히려 자연은 오직 그것의 초월 스케치일 더 큰 영광을 입게 될 것이다... 우리는 자연을 통해 자연을 넘어 그것이 완벽하게 반영하는 그 찬란한 광채안으로 부름받을 것이다.”(Harries, 1994:96)

C.S. 루이스는 성화에 대해 설명하면서 미의 옷을 입는 것이라고 표현했다. 인간이 하나님과 연합하려는 것, 하나님의 형상으로 변화하고자 하는 것이 바로 성화이며, 하나님께 이끌려지는 경험, 하나님의 세계로 초대받는 것이 바로 미에 이끌어지는 미에의 경험이라고 제시했다(Harries, 1994:97-99). 미를 통해 하나님을 인식하고 하나님의 세계로 초대받는 경험은 참된 예술이 가지는 특징 중의 하나이다. 변화산에서 예수 그리스도의 변화된 모습을 보았던 제자들의 경험 또한 영광의 미에 대한 경험이며

어디에도 가고 싶지 않고 그곳에 머무르고 싶었던 미에의 초대를 받은 사람들이 가진 경험이었다(Harries, 1994:136-138).

이러한 미는 새 하늘과 새 땅에서 지속적으로 비추어지고 있는 그 영광의 일면이 보여진 것이며, 언젠가는 그리스도인들이 하나님의 온전한 구속 안에서 그 영광 가운데 거하게 될 것이다. 구속은 이미 그러한 영광 가운데로의 초대이다. 그러므로 하나님의 창조 과정안에는 이러한 미에로의 초대가 내포되어 있다. 이것을 해리스는 창조과정 전체가 가진 목표로서 모든 것을 능가하는 미의 실제성이라고 표현하기도 했다.

하나님의 궁극적인 창조과정은 영광 중에 오실 부활하신 예수 그리스도의 오심을 향한다. 예수 그리스도의 재림의 날은 영광 중에 모든 사물이 변화될 그 날이다. 계시록에서 보여주고 있는 새 하늘과 새 땅의 아름다움은 현재 이 땅의 삶과 예술작품에서도 부분적으로 반영된다. 하나님은 그리스도인을 부르실 때 세상의 빛과 소금으로, 세상을 변화시키는 부르심으로 부르셨다.

그러기에 그리스도인의 삶은 창조적인 예술가로서의 변화를 시도하는 삶이 되어야 한다. 특별히 삶의 모든 영역에서 하나님의 창조사역을 함께 진행하며, 문화명령을 이행해가는 청지기로서 영광 가운데 부름받은 변혁의 삶을 살아야 한다. 이 변혁의 삶은 곧 '변형'의 삶이며 변화의 삶이다. 예수 그리스도의 영광가운데 모든 피조세계가 변형되어지는 것이다. 궁극적인 문화교육의 지향점이 바로 이러한 변형의 삶이며, 온전한 변화의 삶, 그리스도와의 연합된 삶이다.

그리스도인으로써 문화변혁의 삶을 살아가는 형식과 태도, 즉 문화명령의 이행에 있어서 가장 중요한 것은 그리스도의 몸된 교회인 그리스도인들 모두가 어디에서든지 예수 그리스도의 영광을 드러내는 것이다. 문화명령은 하나님의 영광을 가리게 하는 모든 그리스도인의 불순종과 하나님의 형상을 부수며 무의미하게 하는 활동을 중지하고 적극적으로 삶을 통한 변혁의 추구를 요구하며 영광가운데 변화되어가는 삶을 추구하는 그리스도와의 연합된 삶을 지향한다.

### 3.5 샬롬의 문화

샬롬은 하나님 나라가 궁극적으로 지향하는 비전이다. 성경에서 제시된 하나님의 나라는 ‘어린양과 사자가 뛰노는’ 샬롬의 완성이며 ‘의와 화평과 희락’의 샬롬이 구현되는 하나님의 통치가 펼쳐지는 곳이다. 그러므로 하나님 나라의 문화적 변혁을 시도할 때 샬롬은 변혁의 지향할 바이며 정의와 함께 궁극적으로 지향해야 할 문화의 지표가 된다.

#### 3.5.1 변혁의 한 방편으로서의 샬롬

문화현상은 현대 사회속에서 심미적, 존재적, 정치사회적, 윤리적인 기초를 가지며 다양하게 개현되고 있다. 이러한 문화현상은 일반적으로 대중문화의 영향과 아울러 윌리엄 로마노프스키(William D. Romanowski)의 『대중문화전쟁』(*Pop Culture Wars: Religion & the Role of Entertainment in American Life*)에서 제시한 것처럼 그리스도인들에게는 전쟁상황으로 인지되고 있다. 이것은 마치 사무엘 헌팅톤의 주장처럼 이념에 의한 세계정치구도의 붕괴 이후에 이제 세계는 문화전쟁 또는 문명의 전쟁시대가 되었다는 견해와 동일한 입장을 가진다.

비록 문화가 정치나 경제, 사회적인 문제와 직접적인 연관이 없어보여도 문화에는 세계적으로 다루어질 수 있는 정보, 그리고 정치사회적인 가치와 의의가 포함되어 있기에 문화전쟁이라는 개념이 성립될 수 있을 것이다. 갠스(Gans)의 말처럼 ‘문화는 개인적이라기보다 공공의 문제로 다루어지기 때문에’ 또한 ‘눈에 보이지 않는 추상성을 가지고 있기에’ 정신적이며 심미적인 예술이라는 말로 정의될 수 있다(Gans, 1974:7). 그러나 전반적으로 문화 특히 대중문화는 삶의 전반적인 상황과 활동을 일컫는다.

대중예술을 둘러싸고 벌어지는 여러 현상에는 로마노프스키가 보여준 것처럼 단순히 신앙적인 이유만이 아니라 정치적이며 사회적인 요인이 복합되어 있다. 헌터나 갠스도 사회계층과 이익단체들 사이의 갈등이 단지 경제나 정치적 이해만이 아니라 문화적 갈등으로 확산된다고 주장한다. 이것은 문화 자체내의 요소들로 인하여 만들어진 갈등이 아니라 사회의

주도권에 대한 갈등이며, 대중문화와 고급문화 중 엘리트에 의해서 지배되는 문화인가 아니면 대중시장과 소비자에 의해서 지배되는 문화인가와 같은 맥락의 갈등이다.

문화관이 세계관의 산물이기에 문화전쟁은 곧 세계관의 전쟁이라는 현타의 통찰은 그리스도인의 일상적인 삶 속에서도 이러한 전쟁과 갈등이 있다는 것을 의미한다. 그러므로 현대 다원주의사회에서는 더더욱 그리스도인의 정체성을 드러내는 활동이나 전도와 같은 의도적인 직접적인 메시지를 전할 때 변혁의 방법에서도 다양성을 추구해야 할 때가 되었다. 문화변혁은 변증적인 두 개의 다른 신앙과 가치관, 세계관의 대립이라는 점, 그것이 하나님의 일반은총이라는 문화의 맥락위에 있다는 존재론적인 상황, 그리고 그 접근에 온유와 두려움, 선한 양심을 필요로 한다는 원리를 고수하되 그 방법적인 면에서 시대와 상황에 따른 효과적인 조정이 필요한 때가 된 것이다. 전통적인 변증과 전도가 진행되고 있는 선교지의 상황에서는 더더욱 전면적인 세계관의 전쟁이 일어나고 있기 때문이다.

이와 같이 전면적인 세계관의 전쟁이 일어나고 있는 환경 중 가장 두드러진 곳은 교육분야이다. 다원주의와 포스트 모더니즘의 가치관이 지배하는 사회에서 기독교 교육은 의도적인 목적성있는 활동으로 학습자를 형성하기 위한 시도를 해야 하기 때문에 교육의 정체성이 혼돈과 갈등을 거듭하면서 세계관의 투쟁을 계속하고 있다. 특히 교육의 분야에서는 비판에서만 그치는 것이 아닌 교육을 위한 대안제시가 반드시 병행되어야 하기에 변혁을 위한 구체적인 원리가 제시되어야 한다. 그러므로 비판을 위한 비판이 아니라, 건전한 하나님 나라의 완성을 향한 살롬을 형성하기 위해 학습자들은 살롬의 교육을 지향해야 한다.

살롬은 단순한 평화의 상태를 의미하는 것이 아니다. 전쟁의 부재만을 의미하는 것도 아니다. 살롬은 적극적으로 하나님의 임재를 의미한다. 살롬의 태도는 비판과 대립이 없는 상황이 아니라 하나님의 임재 하에서 하나님의 태도로 타인을 대하는 것을 의미한다. 세상문화의 공격과 비판 중에서도 하나님과 같은 온유함과 선한 마음으로 대할 수 있는 것이 살롬의 태도이다. 이것이 소위 문화전쟁 속에서 문화변혁을 꾀하는 그리스도인의 방법이다. 소극적인 변증만으로 일관하는 방어적인 상황으로 그리스도인 스스로가 자신들을 몰아가지 않도록 다원주의 사회 속에서 열려진 살롬의

자세를 가지고 있어야 한다.

그리스도인들에게 문화와 그리스도가 어떻게 세상 가운데 나타나야 하는가는 항상 갈등의 소지가 있는 문제였다. 그러나 다원주의사회에서 그리스도인들에게 헨터 등이 지적하는 문화전쟁을 피하기 위한 노력은 단지 문화초월적인 삶을 살거나 무시하는 삶을 사는 양극단을 피하는 것과 마찬가지로 주의해야 할 사항이다. 그리스도인들은 이 땅에 살면서 자신이 속한 사회에서 부여되어진 지위와 정체성에 따라 공동선을 추구하는 태도가 있어야 한다. 사회의 모든 문제를 환원화시켜 보려는 경향이 많은 현대에서 포스트모던적인 권력의 지배가 모든 문제의 원인으로 간주되어지는 것도 문화전쟁에서 피해야 할 요소이다. 이제 조화와 화해의 방식에 기반을 둔 비판방식을 개발하는 것이 필요하다.

헨터는 그리스도인들 대부분이 문화전쟁의 문제를 이해할 때, 진보와 보수의 양극단적인 면에 있다기보다 중도적인 입장을 가진 경우가 많다는 사실을 중요시하지 않았다. 문화전쟁은 문화의 양극화를 심화시키는 작용을 하고 문화 자체보다는 힘의 논리에 입각해서 결정하게 만드는 경우가 많기에 문화전쟁은 효율적인 문화변혁의 개념이 되지 못한다. 사실상 문화와 연관된 문제는 문화내적인 원리와 문화가 가진 고유성과 주권을 따라 해결해야 한다. 세계관 전쟁과 같은 전체적인 대립만이 문화전략의 유일한 방편은 아니다. 극단적으로 문화전쟁까지 나가는 경우도 있으나, 일상적인 모든 삶이 문화가 이루어지는 곳이고 문화가 곧 삶이라면 삶 자체를 전쟁처럼 치루어나가야 할 필요는 없다.

물론 그리스도인들은 어거스틴이 제시하였던 관점과 전통적인 이해의 관점에서 볼 때 원리적으로나 영적으로 문화적인 전쟁상태에 돌입되어 있다. 문화활동을 하는 이유와 근거와 원리에 있어 대립적인 구도가 불가피하다.

그럼에도 불구하고 개혁주의에서 제시하는 일반은총은 대립과 함께 그리스도인들이 이 땅에서 어떻게 문화활동을 구현해 나가야 하는지를 제시해준다. 그리스도인이 세상에서 어떤 삶을 살아야 하는지 세상과 그리스도인의 삶을 분리시켜 주는 것이 대립이라면, 일반은총은 다른 원리가 작용하는 세상과 그리스도인의 세계에 문화의 가능성과 발전을 보여준다. 일반은총을 기반으로 만들어진 문화적인 기초위에 그리스도인은 대립이

있는 신앙적인 삶을 살아야 하는 것이다.

일반은총을 근거하여 이해되는 대중문화의 발전 또한 전쟁으로서라기 보다 살롬, 즉 하나님의 임재가 가능한 문화가 되기 위해 건전하고 긍정적인 문화운동으로 발전시킬 방안을 모색해야 한다. 미디어 윤리를 정립하거나 대안적인 미디어 개발과 활용을 모색하는 것도 필요하다. 그러나 더 적극적이고 효율적인 방법은 그리스도인들마저도 일반적인 문화에 이끌려가기 쉬운 이 때 문화에 대한 개혁주의적인 관점의 적극적인 보급활동과 더불어 살롬을 위한 교육을 시행하는 것이다.

개혁주의가 지향하는 문화변혁은 월터스토포의 ‘살롬’의 개념이나 마우의 ‘시민정신’과 ‘교양’ ‘상식’의 개념에서 보듯이 대립보다는 대화와 화해의 사신이 되어 그리스도인다운 삶을 사는 것이다. 다시 말해서 그리스도인다운 삶 즉 문화 및 대중문화에 대한 이해와 대화의 자세를 가진 시민으로 사는 것이다. 변혁의 방법으로서 문화전쟁은 거부하지만, 세상을 문화로 변혁시키고자 하는 원리를 가진 삶이다(Mouw, 2001:75-88). 특히 월터스토포의 경우, 다원주의사회에서 마음을 열어 대화하려고 하는 참여적 자세를 권유한다. 왜냐하면 현실은 현실로 끝나기 않기 때문이다. 현실적인 상황이 종료된 이후에도 지속적으로 영향력을 미치려면 그리스도인의 참여는 불가피하게 요구되는 것이다. 이러한 살롬의 변혁을 위한 참여는 반드시 사회에 대한 ‘정의(justice)’의 명확한 관점과 함께 수반되어야 한다.

### 3.5.2 정의와 살롬

현대사회의 부정의가 낳은 결과는 현대의 어떠한 사상과 이론의 성과에도 불구하고 이 땅이 소망없는 절망의 땅이라고 간주하게 한다. 월터스토포 또한 이러한 부정의가 가득한 현대사회에 대해 “현대사회는 굉장한 승리를 쟁취한 사회이면서도 동시에 전례없는 비극에 깊이 빠져있는 세계”라고 표현했다(Wolterstorff, 1983:42). 그는 부정의(injustice)의 비극을 현대사회가 직면하고 있는 심각한 비극들 중 하나로 보았다.

부정의를 만연한 모습은 방대한 선택의 범위를 구가하면서 자국의 시민들은 거대한 자유를 누리게 하는 나라들에게서도 자연스럽게 나타나고 있

다. 자유주의 국가라고 하지만 제3국을 비롯한 아시아와 아프리카 대륙의 수십억 사람들을 영속적인 가난의 상태에 머물도록 방치할 뿐 아니라 때로는 그러한 계기를 만들고 있다는 사실이 국가의 형태와는 상관없이 행해지는 현대사회의 부정의가 낳는 양상인 것이다.

뿐만 아니라 전 세계 수백만의 사람들에게 정치테러와 고문속에서 그들이 벗어날 방법이 전혀 없도록 무관심하거나 그러한 불의를 자행하는 정의롭지 못한 현실도 현대사회의 한 심각한 비극이다(Wolterstorff, 1983:42).

월터스토폴프에게 있어서 정의는 일반적으로 지칭하는 감정이 개입되지 않는 냉담하고 원칙을 고수하는 비인간적인 상태를 말하는 것이 아니다. 모든 사람이 자신의 권리를 향유할 수 있을 때 그 사회가 정의로운 사회라고 할 수 있다는 그의 권리에 대한 해석이 정의와 연관되어질 뿐이다. 정의는 본질상 권리와 관계가 있다. 월터스토폴프에게 있어서 정의와 권리는 사실상 동일한 현상이다(Wolterstorff, 1983:160). 대부분의 사람들에게 권리 또한 자신의 것을 찾으며, 개인적인 의미로 받아들여질 수 있고, 권리는 일상적인 삶과는 거리가 있는 듯한 정치적이며 윤리적인 용어로 들릴 수 있다.

그러나 월터스토폴프는 권리의 의미를 정의와 관련하여 다른 차원에서 이해한다. 한 개인이 어떤 것에 대해 권리를 가진다고 할 때 그가 의미하는 것은 윤리적으로 합법적인 권리, 그것을 실제로 향유함에 대한 주장, 그리고 그 어떤 것을 누림에 있어서 직면할 수 있는 위협으로부터 보장받을 것에 대한 주장이다(Wolterstorff, 1983:82-84).

첫째, 권리는 다른 이에 대해 윤리적으로 합법적인 것은 아니지만 모든 권리는 책임과 관련되어 있다. 둘째, 권리는 제기된 그것을 실제로 누림에 대한 주장이다. 권리가 법적으로 보장된다고 하더라도 그 권리를 실제로 향유하지 못하면 그 법은 공허한 것이다. 셋째, 권리는 그 어떤 것을 누릴 때에 일반적이거나 심각한, 그러나 고쳐질 수 있는 위협으로부터 사회적으로 보장되어질 것을 주장하는 것이다. 권리를 위협에 대해서 보장하라는 주장이라고 보는 것은 권리가 사회에서 약자와 자신을 변호할 수 없는 자들을 위한 하나님의 구상이라는 점을 분명하게 보여준다.

월터스토폴프에게 있어서 정의는 살롬의 전제 조건으로 정의가 없이는 살

롬이 있을 수 없다. 정의로운 상태에서만 살롬속의 평안과 기쁨이 자연스럽게 나타날 수 있다. 정의가 깨뜨려진 곳에서는 평화도 나타나지 않으며, 평화를 사라지게 한 많은 조건들과 상황들은 정의도 사라지게 한다. 정의가 나타나고 살아있는 사회는 하나님의 뜻에 순종하는 사회구성원들이 서로간의 의무와 가치를 인정하고 책임감을 받아들이는 사회이다. 이러한 사회가 바로 살롬을 지향하는 사회이다. 그러나 정의를 추구하지 않는 사회는 살롬의 성취를 가로막는다. 예를 들어, 방직공장안에 어린아이들을 가두고 자연자원들을 함부로 써버림으로써 후손들로부터 그것을 빼앗으며 다른 나라를 정복하고 식민지화하는데 도구가 되는 기술에 더 많은 관심을 두는 사회는 불의한 사회이며 이 같은 사회는 정의를 파괴하며 필연적으로 살롬의 성취를 가로막는다(Monsma, 1992:243).

이러한 사회는 기독교문화가 꽃 필수 없는 사회이기도 하다. 부정의한 사회는 의와 화평과 희락을 구현하는 문화 즉 살롬의 문화를 지향할 수 없기 때문이다. 부정의로 인해 나타난 소외와 분리, 분열을 극복하는 문화, 참된 재미와 유희로서의 문화가 살롬의 문화이다(신국원, 2004: 217). 기독교문화변혁은 현실적인 문화활동의 현상과 상황 속에서 이러한 부정의적인 요소들이 있는지 고려할 수밖에 없다. 부정의에 관련된 요소들 즉 소외와 갈등, 비판을 위한 비판과 충돌을 약화시키고 편협해지려는 문화관을 버려야 한다. 엘리트위주의 순수문화 혹은 대중문화에 대해서만 문화로 보는 관점을 가지지 않고 삶 전체에서 의식적으로 행동하고 만들어내는 모든 내용을 문화로 보는 포괄적인 시각을 회복해야 한다.

기독교문화는 성경에 기초한 이론을 정교하게 만든다고 해서 현실적으로 팝콘처럼 기독교적인 문화로 갑자기 나타나지 않는다. 문화가 삶이며 문화가 삶의 주요 요소라면 개혁주의 문화는 그리스도인의 삶 속에서 살롬이 실현되도록 하는 것이다. 단지 감상이나 재능의 발현에 지나지 않았던 예술의 문화에서 사회적인 소외계층과 약자들의 권리를 보호하고 그들의 문화적 상황에 관심을 가지며 인간으로서 살아갈 수 있는 권리와 문화를 제공함으로써 보호하는 데까지 나아가야 한다.

또한 경제적인 결핍이나 시간적인 부족 등으로 인해 문화적인 열악한 상황들을 가지는 소외계층은 그 사회내의 공동체적인 삶의 기초인 정체성과 소속감을 누리는 데에도 소외감을 느끼게 된다. 이 사실을 감안할 때



문화적 소외가 빚어내는 사회적 소외의 심화현상은 정치 경제적인 소외보다 더욱 근본적이며 인간의 본질적인 삶에 타격을 주는 것이 된다. 문화의 상실은 비인간화를 초래하며 문화적 소외는 곧 사회적 소외를 의미하기에 인간다운 삶을 구현하지 못하게 되기 때문이다.

구원이 전인적인 회복과 함께 그 개인의 모든 영역에서의 회복을 의미한다면 개혁주의 문화는 개개인뿐만 아니라 사회내의 모든 계층 특히 소외계층을 향해 영육간의 구원뿐 아니라 사회적인 회복, 공동체 내에서의 회복, 나아가 공동체 자체가 회복되는 데까지 나아가야 한다. 뿐만 아니라 전인적인 구원과 더불어 공동체 내에서의 구속의 삶, 살림의 삶을 문화적으로 구현하기 위해 문화교육은 필요하다. 문화가 삶이듯이 문화교육은 삶의 교육이다. 학습자가 전인으로서 하나님께서 부르신 소명과 초대에 응답하는 삶을 살기 위하여 문화교육에 대한 개혁주의적인 이해가 필요하다.

## 4. 개혁주의 문화교육의 지성적 국면

문화교육은 대체로 예술교육과 교호적으로 사용되어져 오면서 감성위주의 교육으로 간주되어져왔다. 그러나 실상 문화교육은 문화가 삶이라는 개혁주의적 관점에 근거해 볼 때 예술이라는 작은 범주에 국한된 연구분야가 아니라 학습자가 교육받아야 할 모든 범주를 일컫는 삶의 교육이다. 그러므로 지성, 감성, 실천적인 영역으로 학습의 영역을 나누어 전인적인 삶의 교육을 지향하는 개혁주의적 문화교육에의 새로운 이해가 시도되어져야 한다.

무엇보다 종래로 문화교육은 지성 또는 지식과는 거리가 있는 것으로 간주되어져왔기에 학문활동으로서의 문화활동을 비롯하여 지식과 지성에 대한 개혁주의적인 이해 및 삶을 위한 지적인 교육에 대한 이해가 요구된다.

### 4.1 문화명령으로서의 학문활동

개신교 전통에서 학문의 발전은 문화형성 활동의 한 본질적 구성요소로 이해되어진다. 문화활동의 한 분야로 학문이 이해되어질 때 학문적인 발전도 문화명령의 한 소산물로 간주된다. 특히 문화명령에 대한 전통적인 이해를 새롭게 조망하지 않고는 개혁주의적인 문화교육이 가진 지성적인 속성을 이해할 수 없다. 학문은 전통적으로 개인적인 지적욕구와 지적형성 도구, 자기구현의 도구로 사용되어져왔다. 산업사회에 알맞은 기능인으로서의 지식인을 양산하기 위해 지식은 실용적으로 활용되는 도구나 조건으로 여겨지기도 했으며, 자본주의사회에서 사회간접자본으로 지식이 사용되는 경우도 흔히 있다. 자신의 개인적인 유익이나 사회적인 이득을 위해 지식이 힘으로 사용되어지기도 한다. 지식은 자아도피적인 수단이 되기도 하며 개인적인 유희와 오락의 수단이 되기도 한다.

그러나 개혁주의적인 관점에서 볼 때 학문은 하나님의 창조질서 중의 일부이다. 학문은 문화명령의 응답적인 행위이며 하나님으로부터 창조되어진 선한 것이다. 또한 학문활동은 인간에게 주어진 본질적인 과업이다. 학문활동에 대한 더 구체적인 개혁주의적 이해는 전통적으로 종교개혁자

들이 가졌던 문화행위에 대한 이해에서 말미암는다. 종교개혁자들은 모든 직업이 하나님앞에서 동일한 소명이며 동일한 가치를 가졌던 것으로 이해했다.

그러므로 모든 문화행위와 문화활동도 동일한 가치를 가진 소명으로서 이해했다. 월터스토프는 이러한 동일한 가치의 부여에 대해 모든 학문적 행위 즉 논리적이고 합리적인 이론 활동이나 다양한 실천적인 행위가 동일한 문화명령의 활동이라고 제시한다. 즉 하나님이 보실 때 학습하는 일이나 농사짓는 일, 가구를 만드는 일이나 학문활동 등은 동등한 가치를 가진 일들이다(Wolterstorff, 1984:141).

문화활동에 대한 동일한 가치부여는 학문활동에 대한 지적 우월감과 엘리트 의식을 사라지게 하고 지금까지 학문활동의 주요한 구조였던 순수이론의 정당성과 실천지향적 이론의 정당성간의 대립구도에서 벗어날 수 있도록 해 준다. 뿐만 아니라 월터스토프의 개혁주의적 학문관은 문화속에서 학문활동을 어떻게 이해하며, 문화명령으로서 학문활동을 어떻게 이행할 것인가에 대한 이해를 제시해준다. 월터스토프는 전통적인 개신교적 관점에서 본 학문활동이 대체적으로 긍정적이지만 몇 가지 놓치고 있는 부분들이 있다고 지적한다(신영순, 2004:52-53).

첫째, 개신교적 전통은 창조세계를 인간화시켜야 하는 소명에 대해서는 올바르게 강조하고 있지만 그러한 인간화가 우리의 행위와 지성의 흔적을 자연에 단순히 올려놓은 것으로 이루어질 수는 없다는 점을 올바르게 강조하지 못하고 있다고 지적한다.

둘째, 개신교적 전통은 문화명령을 강조하면서도 모든 인간이 자기의 동료 인간의 유익을 위하여 일해야 하는 것과 마찬가지로 학자가 자신의 학문적 과업을 수행함에 있어서도 동료 인간들의 필요를 반드시 염두에 두어야 한다는 점을 올바르게 강조하지 못하고 있다고 지적한다.

셋째, 개신교적 전통은 창조와 문화적 사명을 강조하면서도 타락과 회복의 주제를 놓치고 있다고 지적한다. 그래서 동료 인간들에 의해 부과된 결핍과 억압이라는 짐을 덜어주고자 하는 학문의 봉사적 과업에 관심을 두지 못했다는 것이다. 그러나 월터스토프는 학자의 탐구활동은 타락한 상태에 있는 현실사회를 직시하면서 거리서 발견할 수 있는 결핍과 억압으로부터 결코 분리시킬 수 없다고 말한다. “우리는 우리가 살아가는 사

회가 마치 원시적이며 타락하지 않은 사회, 다시 말해서 유일하게 부족한 것이라고는 아직 충분히 발전되지 않은 것으로만 여겨지는 그러한 사회 안에서 하는 것처럼 나아갈 수는 없는 노릇이다”라고 말한다(Wolterstorff, 1984:142).

넷째 개신교적 전통은 학문의 구체성과 역사성을 충분히 고려하지 못했다고 월터스톨프는 지적한다. 학문에 대한 개신교적 전통의 관점은 학자가 학문적 전략을 수립하는데 필수적인 의식 즉 “역사안에서 이전에 일어났던 세력들과 평화의 임재를 막아버리는 세력들 간의 밀고 당기는 투쟁에 대한 감각”을 놓치고 있다는 것이다(Wolterstorff, 1984:142).

즉 “귀족다운 고상한 위풍가운데 학자는 투쟁과는 초연한 자세로 문화를 발전시키고자 글을 쓰기는 하지만 현실에 있어서 국회의사당이 불에 타는 투쟁의 모습은 보지 못하고 있다”는 것이다. 학문에 대한 개신교적 전통의 이같은 오류들은 결국 실천지향적 이론이 요청되는 때에도 순수이론의 무책임한 추구를 일삼는 모습으로 나타나고 있다고 지적한다(Wolterstorff, 1984:142-143).

학문활동을 전통적으로 지식추구라는 범주에 국한시켜 지향했던 개신교 전통은 이론과 실천의 통합과는 거리가 먼 문화활동이었다. 지적욕구만으로 충족하려는 학자들의 학문활동은 엘리트의식을 양산하는 기계적인 양산활동에 지나지 않는다. 실제로 월터스톨프는 단순히 지식이라면 무엇이든 추구하면서 학자가 아닌 주변 사람들보다 자신이 무언가 더 나은 일을 하고 있다는 생각까지 하게 만든 엘리트 의식을 가진 사람들을 비판하기까지 했다. 문화가 세계관의 소산물인 것처럼, 문화활동으로서의 학문활동의 이면에도 세계관과 종교적인 신념에 대한 전제가 있다. 학문활동으로 인한 대립과 그 결과는 곧 세계관과 종교적인 신념과의 대립에서 나온 것이며, 그러므로 학문활동의 어떤 영역도 중립적인 부분이 없다.

학문활동이 문화명령의 일부로 응답하는 행위라면 학문활동은 개인적인 신앙고백행위이기도 하다. 즉 기독교적 신념을 토대로 한 활동이 개혁주의적 학문활동이다. 이러한 기독교적 신념을 토대로 한 활동에 대해 칼빈 씨어벨트는 어린아이같은 순종에서부터 시작되는 활동이라고 표현한다. 그러므로 모든 학문적이고 예술적인 활동은 하나님의 말씀 앞에서 겸손하게 순종하는 것이며 개혁주의적인 기독교학문과 예술활동에 영향을 미치

는 성령의 새롭게 하시는 능력을 제시했다(Seerveld, 1970:17).

씨어벨트의 이러한 표현은 개혁주의적인 문화활동과 교육이 하나님의 온전한 구속적인 활동 안에서 새로워진 삶으로 구현되지 않는 이상 의미가 없다고 제시하는 것이다. 모든 학문적 예술적 활동을 문화명령으로서 뿐만 아니라 하나님의 말씀 앞에 순종해야 할 응답적 과제로서 제시된 것이며, 성령의 새롭게 하시는 능력으로 새로워지는 영역이라고 주장했다.

씨어벨트는 문화활동과 문화교육에 있어 가장 중요한 원리는 성경 앞에서 응답하는 존재로서 펼치는 신앙고백의 활동이라고 보았다. 그러므로 그리스도인의 공동체가 필요로 하는 것은 지도자, 학자, 훈련된 예술가, 작가 등이 있지만 이들이 필요한 목적은 하나님의 말씀에서 벗어나 살아가는 사람들에게 교육과 훈련을 심어줄 수 있기 때문이라고 했다. 신앙적인 고백활동으로서, 응답의 활동으로서 문화명령을 이행하려는 그리스도인들에게 그리스도인의 공동체가 가지는 공통의 신념을 바탕으로 한 신앙적 결속력은 그들의 문화활동과 예술작품세계의 방향성은 물론 문화교육의 방향성을 제시해준다.

씨어벨트의 표현대로 “오직 살아있는 개혁주의 기독교정신만이 순전함을 가지고 일반적인 대중에게 개혁주의적 문화계획에 대한 길을 제시해준다”는 것 또한 문화교육이 신앙고백의 활동이라는 사실을 주장하는 것이다. 문화교육은 “우주적 극장”에 놓여진 한 학습자가 의도적, 목적적, 규범적 문화활동을 통해 교육되어지는 신앙고백의 교육활동이다.

#### 4.2 통제신념과 학문활동

신칼빈주의자들은 전통적으로 학문활동을 통해 치중되어져온 지식의 추구와 이론적인 활동의 추구를 종교적인 헌신과 연관시키는데 공헌했다. 그들은 신앙과는 별개로 다루어졌던 이론적인 활동이 종교적인 헌신으로 말미암는 결과이며, 신앙고백의 활동이라고 주장했다. 이것을 월터스토프는 ‘통제신념(control belief)’으로 설명했다. 신념을 통제하는 자신의 능력에 관해 어떠한 규범과 책임이 있는 것으로 보았던 월터스토프는 학문활동과 종교적 신앙과의 관계를 규명하였다(Wolterstorff, 1983:170).

그는 학자가 학문활동을 할 때 종교적 신앙이 이론을 고안해내고 저울질하는 일에 있어서 학자의 통제신념으로 작용한다고 주장한다. 종교적 신앙이 이론을 수용하거나 거부하는 근거가 되며 학문적 이론을 정립할 때에도 종교적 신앙의 근거를 가진다. 신앙과 이론의 관계를 이해하는데 있어서 제기되는 근본적인 문제점은 학자의 학문활동에 있어서 그가 가진 기독교적 신앙고백이 어떻게 역할을 하느냐 하는 것이다(신영순, 2004:41-48). 여기서 월터스토프의 통제신념이 이론활동에서 하는 역할을 알 수 있다.

월터스토프는 학자는 이론을 고안하고 저울질하기 위하여 실재에 관한 신념을 갖게 되는데 이 일련의 실재는 이론의 영역이 될 수 있다고 설명하고 있다(Wolterstorff, 1984:63). 하나의 이론을 다루려면, 이론의 영역 안에서 신념들과 일치하는 이론의 모형이 요구되는데 세 가지 즉, 자료에서 얻은 신념(data belief), 자료를 배경으로 한 신념(data-background belief) 그리고 통제신념(control belief)이다. 월터스토프는 모든 이론이 종교성에 기초할 수밖에 없음을 제시함으로써 근대의 토대론적 인식론을 비판하며 화란의 개혁주의적 인식론의 전통을 확립하기 위해 노력해왔다. 이러한 개혁주의적인 전통은 신앙과 삶 전체를 성경진리에 입각하고자 하는 철저한 성경중심적 전통이다.

이러한 통제신념에 대한 월터스토프의 생각은 씨어벨트의 ‘관리자’적인 철학의 역할이 모든 학문에 영향을 미친다고 보았던 점과 흡사하다. 씨어벨트에게 있어 카이퍼와 도예베르트의 철학적 전통을 견지하는 것은 개혁주의적인 비전을 함께 고유하는 것으로 간주되었다. 이 비전은 철학의 역할에 대한 동일한 생각으로 공유되었다(Seerveld, 1970:18-21).

즉 씨어벨트는 철학의 역할이 다른 학문활동을 세우고 관리하는 겸손한 관리자 또는 청지기적인 업무를 하는 것이라고 보았다. 일관성있고 상호 의존적인 다양한 활동의 형태들의 하나됨을 이해하고 모든 영역에서 신앙적인 기초로 주목시키는 것이라고 주장한다. 1935년 칼빈주의 철학의 움직임이 시작되던 때에 암머스포르트(Amersfoort)에서 볼렌호븐은 철학이

하나님의 말씀을 결속한다고 말하였던 것만큼 신앙과 영적 진리로 중심되어진 철학적 사고는 복음적인 진리는 아니어도 단지 이론으로 머무르는 것이 아니라 그리스도인 공동체의 결합되는 요소를 제공해준다. 기독교철학을 학문적인 활동으로 형성하는 중심에 예수 그리스도의 살아계심이라는 신앙고백이 자리잡는다고 주장하는 씨어벨트의 학문관의 중심에는 신앙고백이 자리잡고 있다.

이러한 씨어벨트의 학문을 통한 신앙고백은 예수 그리스도의 살아계심을 기독교 철학의 핵심으로 삼는 것에서도 볼 수 있다. 그러므로 기독교 철학은 성경을 근거로 한 학문활동이며, 그 근거와 핵심에서 한 발자국이라도 다른 방향으로 전진한다면 이상숭배를 의미한다고 봄으로써 카이퍼와 블렌호븐, 그리고 도예베르트가 말했던 전통적인 개혁주의적인 학문의 목적을 견지하고 있다(Seerveld, 1970:22).

이것은 문화교육에서도 마찬가지이다. 씨어벨트는 세상의 세속화된 지식이 믿는 자들의 입술과 마음을 통해 고백되어진 신앙적인 고백을 통해 폭발적인 문화적 역동성을 가지게 된다고 보았다. 문화활동이 그리스도인의 모든 활동분야에서 하나님의 특별한 왕국을 나타내며 외현화하는 것이라면, 예술가, 수학자, 사회사업가, 낙농업자, 기술가들이 신학자나 철학자와 동일하게 자신들만의 분야를 개발하고 그리스도인들의 공동체와 하나님 나라의 요구에 관심을 기울이고 책임감을 다하도록 하는 사람을 형성하는 활동이 문화 교육활동이다.

그러므로 문화교육은 그리스도인들의 공동체적인 요구에 부합하는 교육 활동이며 하나님의 말씀앞에서 신앙고백의 활동으로 응답하는 삶을 형성하는 교육이다. 문화교육은 현대의 자기 지식욕구와 이론적 형성원리에 밀린 학문이 아니라 하나님을 아는 신지식과 학습자들의 개인적인 신앙고백, 즉 하나님의 나라를 구현하는 공동체적인 신앙고백의 외현화를 형성하는 교육이다. 전통적으로 감성위주의 교육이라고 지칭되어진 문화교육은 무엇보다 하나님을 아는 지식을 통해 자신에 대한 지식, 그리고 하나님 나라에 대한 지식을 통해 개혁주의 공동체와 결합되어진 신앙고백이라는 신념을 세우고 형성하는 지적 교육활동이다.

### 4.3 지식으로서의 문화교육

하나님을 아는 지식은 하나님과의 관계성과 밀접한 연관이 있다. 하나님과의 관계는 그리스도인의 삶속에서 구체적으로 개현되는 삶의 태도와 실천방식을 통해 나타난다. 그리스도인이 삶속에서 하나님을 의지함으로 알게되는 지식은 인지, 헌신, 실천적인 요소를 통해 문화변혁적인 삶의 토대를 이루어준다.

#### 4.3.1 지식의 개념

지식은 항상 관계적인 속성을 가진다. 지식이 가진 기본적인 3가지의 요소 즉 인지(cognition), 헌신(commitment), 그리고 행동(action)은 지식의 이러한 관계적인 속성을 통해 바른 교육활동을 낳게 된다(Vanderhoek, 1994:9). 이 관계적 속성은 하나님의 관계에서 해석될 수 있는 지식의 특성을 말한다. 이것은 존 웨스터호프(John Westerhoff)나 존 유스든(John Eusden), 아이즈너(Eisner)가 앎(knowing)과 지식(knowledge)을 구분했던 것과 유사하다(Eusden & Westerhoff III, 1998:31; Eisner, 1994:31). 명사로서의 지식이 고정된 대상을 객관적으로 아는 것이라면 동사로서의 앎은 대상과의 인격적인 관계를 통한 경험적 앎을 중요시하는 개념이라고 할 수 있다. 즉 하나님과의 인격적인 관계를 통해 지식은 바른 역할을 할 수 있다.

하나님의 성품은 창조세계의 모든 국면과 실재에서 드러난다. 신실하신 하나님에 대한 앎, 그리고 그 분에 대한 인지는 인간이 하나님을 향해 자신을 위탁할 수 있는 유일한 분이 하나님이라는 것을 인정하도록 해준다. 지식이 친밀한 앎의 관계적 속성을 가진다는 이해가 여기서 가능하다. 하나님과의 관계 가운데 인지하게 된 하나님에 대한 지식은 더욱 하나님께 의존적인 삶을 살도록 도와준다. 실제로 성경 속에서 창조세계의 모든 실재는 하나님이 누구신지를 나타내고 드러내는 것이다. 특히 창조세계속의 하나님에 대한 실재성을 드러내며 기억하게 하는 가르침은 구약의 이스라엘 백성들의 삶의 근간을 이루었다.

그러나 옛 이스라엘인들이 지적인 가르침과 지식만으로는 하나님을 알



기에 불충분하였다. 여기에 지식의 두 번째 요소인 헌신에 대한 적용이 나온다. 지식에 대한 헌신을 통해 그들은 하나님이 누구인지 알 수 있었다. 이 헌신은 기본적으로 하나님에 대한 믿음과 신뢰를 전제로 한다. 헌신은 믿는 만큼 자신의 시간과 노력을 내어놓는 것이다. 그러므로 헌신은 행동을 수반한다. 인지적인 차원에서의 인식과 헌신의 감정만으로는 진정한 지식을 가졌다고 말할 수 없다. 지식은 추상적인 이론이 아니기 때문이다.

이와 같이 지식을 구성하는 인지, 헌신 그리고 행동은 분리할 수 없을 만큼 밀접한 상관관계를 가지고 있다. 인지하지만 제대로 헌신할 수 없다면 그것은 정확하게 인지하지 못한 것이며, 헌신하려는 마음은 가졌지만 행동으로 나타내지 못한다면, 그것은 이론이나 상상에 머무는 추상적 헌신일 뿐 참다운 지식이 아니다.

그러므로 모든 교육활동에서 지식에 대한 정의와 개념은 핵심적인 사항이다. 문화교육에 있어 지식에 대한 개념은 교사가 가르치는 자로서 창조세계의 풍성한 의미, 학습자, 공동체의 의미와 치유와 회복의 관계 등에 관하여 자신이 믿는 바를 그 자신의 교육과정, 방법 그리고 교실의 조직과 구성에서 실천하는 것이다. 이러한 지식의 실천은 문화교육이 진정한 지식의 성취활동이라는 의미에서 아주 중요하다. 이와같이 개혁주의적인 문화교육에서 다루어지고 전달되며 형성하는 지식은 문화에 대한 헌신을 요구하며 변혁적인 문화행동을 요구한다.

개혁주의적인 문화교육에서 지식을 다루고자 할 때 우선 학문활동에서 전통적으로 다루어왔던 지식의 분류를 고찰해보아야 한다. 학문적 전통안에서 지식은 대부분 이론지향적인 지식과 실천지향적인 지식으로 분류되어진다. 이것은 이론과 실천의 문제에 있어서 전통적인 논쟁이 항상 순수이론(pure theory)을 지향하는 측과 실천지향적인 이론(praxis-oriented theory)을 추구하는 측의 논쟁으로 나뉘었다는 것을 볼 때 잘 알 수 있다 (Wolterstorff, 1984:117). 이 논쟁에서 중요한 관심사는 학문활동의 탐구방향에서 지식을 어떻게 다룰 것이냐 하는 문제였다. 대체적으로 순수이론을 지향하는 사람들은 학문활동의 탐구방향에서 그 상태를 순수하게 향상시키는 것을 목표로 하며 그들이 추구하는 지식은 본질적이고 내재적인

가치를 가진 지식이었다.

그러나 실천지향적인 이론을 추구하는 사람들은 학문의 탐구방향을 지식의 상태를 향상시키거나 지식의 욕구를 충족시키는 것 이외에 어떤 유용한 결과를 낳기 위해 지식을 추구하려했다(Wolterstorff, 1984:129).<sup>36)</sup> 실천지향적인 이론을 추구하는 학자들은 실용적인 효용과 결과가 있는 지식들을 가치있는 지식으로 보았던 것이다.

이렇듯이 전통적으로 지식의 가치에 대한 분류는 내재적 가치를 가진 고상한 지식과 실용적 가치가 있는 지식으로 분류되었다. 이러한 전통적인 분류와 지식관은 어거스틴을 통하여 제시되었는데 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)와 어거스틴은 영구적이고 불변하는 지식이 일시적이고 가변적인 지식보다 더 가치있는 것이라고 주장했다. 창조세계의 실재에 대한 모든 지식이 하나님을 드러내는 것으로 사용된다는 것을 알았음에도 불구하고 일시적이고 가변적인 실재는 영원한 불변의 실재보다 열등하다고 간주했기 때문이다. 이러한 실재에 대한 이원적인 생각은 지식의 이원론을 낳았고, 명상과 같은 정신적인 활동을 노동과 같은 육체적인 활동보다 더 중요하게 여기는 이원론적인 삶을 지향하게 만들었다(Walsh & Middleton, 1984:110-113; Wolterstorff, 1984:120).

이원론적인 지식관에 영향을 미쳤던 어거스틴의 창조세계에 대한 이원론적 관점은 창조 세계를 자연과 은혜의 영역으로 구분시켰다. 자연은 구속을 위한 수단이며 도구 즉 은혜의 영역을 봉사하기 위한 도구적, 수단적 영역이었다. 이러한 창조세계의 실재에 대한 이원론적 사고로서는 하나님의 우주적 구속행위와 창조세계에 미친 결과를 온전하게 이해할 수 없었다. 이원론적인 사고를 통해서만 창조세계의 총체성과 온전성을 이해할 수 없고 영원한 하나님을 알고자하는 지식의 추구만 가능하다고 보았기 때문이다. 즉 이원론적 사고를 통한 지식은 어떠한 실제적인 효용성 있는 지식이나 현실적 가치가 있는 지식보다 영원성을 바탕으로 한 하나님에 대한 지식이 가장 고상하다고 간주했기 때문이다(Walsh & Middleton,

36) 윌터스토프는 이론의 정당화와 관련하여 순수하게 내재적인 이론적 지식을 얻음으로서 이론가의 특성을 증진시키고 그러한 이론적 지식을 추구하는 것을 '피타고라스적 정당성'(Pythagorean justification)이라고 부른다. 그가 '아퀴나스적 정당성'(Aquinian justification)이라고 부르는 어거스틴과 아퀴나스 그리고 칸트의 관점 역시 이론적 탐구는 획득된 지식이 갖고 있는 내재적 가치에 의해서 정당화된다는 점을 강조하고 있다.

1984:110-113; Wolterstorff, 1984:136).

어거스틴에 의하면 인간이 할 수 있는 최상의 고상한 행위로서의 지식 추구는 영원한 하나님에 대한 지식추구였다. 지식에 대한 어거스틴의 개념은 칸트에게까지 이어진다. 칸트는 어떤 ‘형식들’의 지식이 우수한 것은 그것들에 대한 지식의 ‘형식적 특성들(formal characteristics)’에 달려 있고 이런 지식은 곧 설명의 완전성과 조직적 통일성이며 이것은 바로 내재적으로 가치가 있는 지고한 지식이라고 보았다(Wolterstorff, 1984:121). 칸트의 이러한 지식 개념에 대해 월터스톨프는 획득된 지식은 그 지식이 지닌 내재적 가치에 의해 정당화된다는 아퀴나스적 정당성을 지지하는 전통이라고 간주했다.

아퀴나스적인 정당성에 기초한 지식은 본래 내재적 가치가 있는 일군의 지식체계안에 어떤 지식이 다른 지식보다 더 알아야 할 가치가 있다고 주장되는 지식이다. 이와 달리 지식을 이용하여 자신의 주변환경을 변화시키고자 하는 힘을 지식으로부터 얻을뿐 아니라 실제로 그 힘을 사용하여 얻는 유용성으로 정당성을 얻는 지식의 기초는 베이컨적 정당성(Baconian justification)이라고 부른다(Wolterstorff, 1984:123). 베이컨의 지식이 가진 힘은 인간이 자신의 환경을 극복할 수 있는 힘이며 유용하게 사용되어진 힘을 말한다. 이 힘을 통해 학습자 자신이 주변의 환경을 변화시키고 유용하게 사용할 수 있다면 그것은 가치있는 지식이라는 것이다.

이렇게 분류되어진 지식을 살펴보면 지식은 그리스도인들이 행하는 기초적인 행위에 대해서 신념들을 제공하기도 하고 또한 그리스도인들이 행동할 때 새로운 목표들을 제시해줄 수도 있어야 한다. 이것은 그리스도인으로서 많은 학문을 쌓은 사람들이 해외선교사로, 혹은 은퇴 후 자신의 학문적 업적들을 대가없이 나누는 행동에서도 나타나며 사회속에서 헤비타트와 같은 집짓기 운동을 한 후 자신의 신념들을 제공하기 위해 지적도구로 도서들을 많이 사용하는 경우 등에서도 찾아볼 수 있다. 특히 음악, 예술, 조각, 회화, 연극 등을 비롯한 예술 활동에서는 아퀴나스적인 정당성과 베이컨적인 정당성을 가진 지식들을 교호적으로 잘 사용하여 문화활동이 지적 교육활동이 되도록 도와준다.

학문은 순수이론의 전통을 유지하고자 하는 사람들, 즉 그들이 추구하는 지식이 갖고 있는 본질적이며 내재적인 고유한 가치에 의해 단순히 정

당화된다고 주장하는 사람들과 실천지향적 이론의 전통을 지지하는 사람들 즉 획득된 지식의 유용성에 의해 정당화된다고 주장하는 사람들로 전통적으로 분류되어져왔다(신영순, 2004:49-58). 그러나 이러한 분류로 인한 순수이론과 실천지향적 이론의 대립적인 구도는 원래적인 것이 아니다. 그러므로 두 이론 중 한 가지 측면만이 정당화될 수 있다는 것이 아니라 한 가지 측면의 탐구라 할지라도 두 가지 측면 모두에서 정당화될 수 있다(Wolterstrff, 1984:125).

그렇다면 지식의 개념에 대한 바른 이해는 어떤 것인가에 대해 생각해 보아야 한다. 대부분의 그리스도인들은 이론적인 지식추구의 정당성을 그 지식의 결과에서 찾거나 지식의 유용성으로 지식추구의 정당성을 찾을 때가 많다. 그러나 월터스토폴프는 지식추구의 정당성이 지식추구의 결과나 유용성을 떠나 지식 자체의 고유한 가치성에 있다는 점을 지적한다. 왜냐하면 하나님께서 자신의 형상으로 인간을 창조하셨을 때 인간을 형성하는 한 구성요소가 지식이었기 때문이다.

그것은 곧 인간의 본질적인 문화활동에서 지적인 요소가 고유한 가치성을 가지고 있다는 것을 의미하며, 문화활동의 궁극적 지향점인 살롬을 구성하는 요소가 바로 지식이라는 점을 의미한다. 인간이 삶속에서 창조세계의 실재에 대해 이론적으로 이해한다는 것은 그 실재의 통일적 구조와 원리에 대한 탐구행위와 그 결과를 의미하고 있으며, 이러한 이해는 살롬을 구성하는 요소가 된다고 월터스토폴프는 강조한다(Wolterstorff, 1984:127). 살롬을 구성하는 이해와 지식이 없이는 살롬이 충만한 삶을 영위할 수 없다. 살롬의 지식이 없다면 인간은 비참한 사망의 삶을 살며 생명이 없는 삶을 살게 된다.

월터스토폴프의 지식에 대한 이러한 이해는 그리스도인들이 실재에 대해 통일적인 구조와 해석적인 원칙들을 가지고 그리스도인 자신 혹은 공동체 가운데 살롬을 이루는 방법들을 제시한다. 그것은 창조적인 실재안에서 발견하는 공흠, 정의, 평강, 화평의 하나님에 대한 지식이 공동체에 살롬을 이루도록 해 주기 때문이다. 특히 이 살롬을 지향하는 문화활동은 그리스도인들이 세상에서 억압되고 소외된 사람들과 더불어 살롬의 공동체를 이루기 위해 필요한 지식의 교육이 요구된다. 그러므로 문화교육은 살

를 이루기 위한 지적교육이며, 살롬을 형성하기 위해 온전한 하나님의 형상을 지향하는 전인적인 삶을 위한 문화교육을 필요로 한다.

#### 4.3.2 이론적 학문활동과 실천적인 학문활동

월터스토프는 서구 학문전통에서 학문과 실천이 어떤 연관성을 가지는가에 관한 일반적인 견해를 개진하면서 학자의 이론적 활동과 기술자의 실천적 활동을 분리시켜왔다고 밝혔다(Wolterstorff, 1983:163). 학자들은 순수예술같은 고급문화를 향유하면서 보편적인 삶과 일상경험에 대한 완벽한 설명을 해 줄 수 있는 보다 통일된 법칙구조를 발견하고 형성하는 이론작업을 한다. 이러한 이론활동은 기술전문가들에 의해 실제로 옮겨진다. 기술전문가들은 창조세계내의 회복을 위해 유용하게 사용될 지적 자원들과 이론적 자료들을 사용하여 적용시킨다(신영순, 2004:49-58).

신칼빈주의 이전까지 이론적인 학문활동과 실천적인 학문활동은 완전히 분리되어진 학문적 전통을 고수하고 있었다. 그러나 신칼빈주의자들에 의해 이 전통은 학자들의 이론적 학문활동이 학자 자신의 삶과는 분리된다는 학문적인 이해는 견지했으나, 현실과 무관한 추상적인 학문을 추구한다는 것에 대해서는 수용하지 않았다. 즉 학자들이 추구하는 이론적인 학문활동과 학자 자신의 삶에서 일어나는 실제적인 문화와의 연관성을 맺지 못하는 학문활동은 수용하지 않았다. 창조세계의 실제 특히 문화적 상황속에서 통합적인 학문의 구조를 발견하고 학문으로 세상에 기여하지 않는다면 참다운 학문활동이라 할 수 없다. 학자들은 자신의 학문활동을 통해 하나님과 세상에 어떻게 헌신할 것인가 하는 실천에 초점을 두어야 한다.

그리스도인 학자들이 학문활동을 통해 세상에 기여하고 헌신하고자 하는 목적을 가진다면 사회적 관심과 이론활동 그리고 학문활동의 통합을 이루어야 할 책임이 있다. 세상의 학문활동처럼 학문과 기술의 질적 우수성이나 지적 우수성을 논하는 것은 기독교적 학문활동의 특징이 아니다. 그리스도인 학자들이라면 순수이론을 지향하거나 실천중심적이거나 사회적 관심과, 문화적 상황, 학문활동의 통합에 대한 책임의식을 가져야 한다(Wolterstorff, 1983:164). 이러한 실천과 통합에 대한 책임의식은 모든 이론이 실제로 실천이나 적용과는 아무런 상관이 없는 순수한 이론으로 존

재하지 않기 때문이다. 모든 이론은 실천지향적이 될 수밖에 없다는 견해를 신칼빈주의자들은 수용했다.

신칼빈주의 학자들은 모든 이론은 실천지향적일 수밖에 없다는 사실을 수용한다. 한 걸음 더 나아가 월터스토프의 경우 신칼빈주의 학문전통의 중심에는 처음부터 실천과 이론의 근본적인 연결이 있었다고 주장한다(Wolterstorff, 1983:165). 학문활동을 문화활동으로 이해한 신칼빈주의자들은 이 근본적인 연결의 근거에 학자들의 개인적인 신념체계가 작용한다고 보았다. 즉 학자들의 학문적인 관심이나 이론적인 틀을 형성하는 동기를 통제하는 원리 즉 통제신념이 그 근거에 있다고 보았다. 이 통제신념은 학자들의 이론적인 지식추구 과정에서 그 고찰의 수용기준을 선택해준다. 즉 학자 자신들의 통제신념과 맞지 않는 이론적인 주장에 대해서는 거부하며 학자로서의 통제신념에 일치하는 이론활동에 대해서는 결과를 수용하게 해 준다.

학자들의 이론활동을 결정하는 과정은 통제신념으로서의 신앙이 작용한다. 실천지향적인 학문의 전통에서는 종교적 신념이 학자들의 탐구활동의 방향을 결정해준다. 이론지향적인 학문의 전통에서는 이론을 실천에 연결하는 결정적인 고리가 학자들이 무엇을 사고할 것인지를 선택하는데 달려 있고 실천지향적인 학문의 전통에서는 이미 선택한 사회적 관심과 상황에 관해서 무엇을 생각할 것인가 하는 것에 달려 있다(신영순, 2004:49-58).

이러한 학문적인 전통은 계몽주의 이후 나타난 이성주의적인 학문활동에서 학자의 종교적 신념과 학문활동의 방향이 일치되는 경향을 발견하게 된다. 또한 실천지향적인 학자들도 자신의 종교적 신념과 일치하는 학문활동의 결과를 수용하게 되었다. 실천지향적 학자들의 관심은 주로 사회적인 상황에 대한 책임감과 의무감으로 나타나며 학자들이 개별적으로 자신의 통제신념에 근거하여 학문의 연구방향을 정하고 연구대상을 정해야 한다는 데 의견을 같이 하였다. 왜냐하면 이 학자들의 관심은 수락지배(acceptance governance)에 있는 것이 아니라 '방향지배(direction governance)에 있었기 때문이다(Wolterstorff, 1983:170).

학자적인 책임과 의무감으로 자신의 학문활동을 구현한다는 것에 대한 고려는 두 가지 학문탐구의 방향보다 두 가지 학문활동 중 이 세상에서 정

의를 구현하고 살롬을 실행하는 면에 있어 어느 쪽이 더 우월한가에 따라 결정되어야 한다는 의미를 내포한다(Wolterstorff, 1983:171;1984:133-134). 문화회복을 위한 학문활동에는 두 가지의 학문활동이 모두 필요하다. 월터스토프는 본질적이며 내재적인 가치에 대한 고려없이 무조건 사회에 기여하고자 하는 책임감과 관심만으로 실천지향적인 이론을 구현할 수 없고 학문활동의 결과와 그 이론적 추구를 통해 나타나게 될 유용성에 대한 고려도 없이 이론적인 학문활동만을 추구할 수는 없다는 학자적인 책임성에 이 두 가지 방향의 선택의 근거를 두었다.

그러므로 그는 “실천(praxis)이 아닌 로고스(logos)”를 거부했다. 그리스도인 학자는 자신의 학문활동에서 사회적인 구체적 상황속에서 문제시되는 영역들을 회피할 수 없고 학자로서의 책임성있는 행동을 이론활동의 실천과 적용으로 조화롭게 드러내어야 한다.

이러한 조화로운 학문활동을 위해 이론지향적 활동과 실천지향적 활동의 균형을 잡으려할 때 몇 가지 유의점들이 있다(Wolterstorff, 1983:176).

첫째, 학자는 자신의 학문활동의 동기와 방향에 대해서 자기 의식적이어야 한다. ‘의식적’인 활동은 본래 목적성있는 교육의 본질을 가리킨다. 그러나 여기서의 ‘자기 의식적’인 활동은 교육의 본질에 앞서, 학자의 학문적인 활동에 임하는 태도를 가리킨다. 학자가 자기 의식적 혹은 자기 비평적이 되기 위해서는 직접적인 방법을 선택해야 한다. 그것은 학자 자신의 양심의 오류와 기만을 명확하게 말해주는 성경의 말씀을 대하는 것이다.

성경속에는 압제당하는 자와 박해당하고 억류된 자들의 외침에 대해 하나님이 선지자들을 통해 하신 말씀 즉 자신을 비워 종의 형체를 가지시고 겸손히 순종의 길을 걸으시면서 십자가에서 죽기까지 복종하신 평강의 왕에 대한 말씀, 인간의 갖가지 모순과 오류, 오해와 박해, 악하고 추한 동기들까지도 다 기록되어져 있다. 학자들은 성경속에서 인간으로서의 자신 속에 있던 죄에 대해 인식하게 되며 자신의 학문활동의 동기와 방향에 대해서도 성경에 근거하여 판단할 수 있게 된다.

둘째, 억압받는 자들의 고통소리에 민감한 귀를 가져야 한다. 세계는 자본주의의 발전속에서 상대적인 빈곤과 압박을 받는 사람들에 대해 귀를

기울이지 못하고 있다. 어른들은 어린이에 대해, 본국인들은 외국인들에 대해, 유대인들은 팔레스타인 사람들에 대해, 남자는 여자에 대해, 장년은 노년에 대해, 부유한 자들은 가난한 사람들에 대해, 전 세계는 특히 제3세계에 대해 그들의 목소리에 귀를 기울여야 한다. 순수이론과 실천지향적인 이론간에 조화로운 균형을 잡기 위해서는 변혁을 위한 문화회복의 활동에 관심을 가져야 한다. 그것은 현대사회 속에서 자신의 목소리를 내지 못하는 약하고 압제당하는 사람들의 소리에 귀를 기울일 때 가능하다.

이 압제와 억압에 대한 민감한 반응은 학문활동을 위한 태도이면서 동시에 문화적 통찰을 위한 태도이다. 파울로 프레이리(Paulo Freire)는 이 억압의 힘을 ‘통제하는 문화(dominant culture)’라고 불렀다(Freire, 1981:33). 이익이 보장되어 온 사회의 현상을 그대로 유지하기 위해 어떤 종류의 근본적 변화나 해가 될 수 있는 아무런 변화도 용납치 않고 가장 적고 피상적인 변화만을 허락하는 모든 힘은 곧 통제하는 문화가 되는 것이다. 이것은 교사와 학생사이에서도 일어날 수 있는 현상으로 프레이리는 그 통제자들을 ‘엘리트(Elite)’라고 불렀다. 통제의 문화에 대해 필연적인 역현상으로 ‘의존문화(dependent culture)’ 혹은 소외문화가 나타나는데, 소외문화란 힘을 가진 엘리트들에 의해 자기 이익만을 위해 대중위에 강요하는 통제와 억압의 소산물로 나타나는 것이다(Freire, 1981:3). 이러한 소외문화는 자립할 수도 없고 자존할 수도 없는 의존사회(dependent society)가 되며, 의존사회는 계급 사회구조에 의해 조작된 폐쇄사회(closed society)가 되어진다. 폐쇄사회에서 교육제도는 권력층의 이익보존을 위해 수단으로서 기능하게 된다. 제대로 된 교육이 기능되지 않을 때 그 사회에서는 어린이들의 영양실조, 병, 조기사망 등의 비인간화가 상존하게 된다.

프레이리는 이러한 의존적이며 폐쇄적인 사회의 문화에서는 교육이 제 기능을 발휘할 수 없기에 억압당하는 자와 억압하는 자 사이의 구조적 관계의 새로운 문화가 발생하게 된다고 보았다. 프레이리는 이것을 ‘침묵의 문화(culture of silence)’(Freire, 1981:33)로 불렀는데, 이 침묵의 문화는 통제자와의 관계에서 억압당하는 자를 의존적으로 만들며 인간의 사고, 표현 그리고 행동까지도 의존적인 의식구조를 갖도록 만든다. 이것은 인간 의식능력의 상실이며 비판능력의 상실을 의미한다. 그러므로 억압받는



자의 고통 소리에 민감하게 귀기울이는 것은 비인간화와 인간성의 상실로 이어지는 문화의 회복을 시도하는 것이다. 그러한 문화의 회복을 통해 인간의 지적 능력과 비판 능력이 회복되고 창조세계의 실재와 창조주를 인식하게 되는 학문활동을 할 수 있게 되는 것이다.

그러므로 개혁주의적 학문활동은 문화변혁의 책임과 동기를 가져야 한다. 문화활동으로서의 지적활동을 위해 그리스도인들은 이론지향적인 활동에 대한 무조건적인 배타적 태도나 실천지향적인 활동에 대한 선택적인 수용이 아닌 바른 비평과 판단을 할 수 있어야 한다. 하나님 나라의 구현을 위한 살림과 변혁을 위해 실질적인 기여를 할 수 있는 연구방향을 저울질 할 수 있어야 한다. 그러나 창조세계의 실재를 탐구하는 지적활동으로서의 문화교육은 이러한 조화롭고 균형잡힌 학문 활동에만 국한되지 않는다. 이론과 실천의 균형잡힌 지적활동은 타인과 공동체에 기여하기 위해 영향력을 발휘해야만 한다. ‘이야기’는 그런 점에서 사람들이 받아들이기 좋은 지식의 형태와 방식을 갖추며 교육의 활성화가 일어나도록 해주는 문화교육의 또 다른 지적측면이다.

#### 4.4 이야기로서의 문화교육

##### 4.4.1 세계관으로 말하는 문화교육

통제신념과 이론적 추구의 저울질을 통해 지적인 문화교육의 기반을 이루었다면 내러티브(narrative)로서의 세계관교육과 이야기로서 행해지는 문화교육을 통해 학습자의 내면에 연결되어지고 전달되어지는 교육활동이 일어난다. 교사는 강의자로, 문답을 도와주는 보조자로, 또 다른 참여자로, 참관자로, 촉진자로서의 역할을 교실에서 행해왔지만 실제적으로 교사의 가르침이 학습자의 내면에 그래도 전달되며 발전되어졌는가 하는 것은 교육적 과제로 여전히 남아있다.

최근 문화적 스토리텔링 즉 내러티브적인 이야기를 통해 교육의 활성화가 일어났는데 그만큼 학습자가 받아들이기 좋은 지식의 형태와 그 전달 방식은 중요하다(Bolt, 1993). 특히 세계관과 기독교정신을 형성하는 것이 교육의 목적이라면 학습자가 자신의 이야기로 교육내용을 재해석할 수 있

도록 하는 과정은 매우 중요하다. 이러한 재해석의 과정을 통해 학생들은 자신의 세계관을 형성하고 그 세계관을 바탕으로 자신의 이야기를 만들어 간다. 세계관은 다양한 특성을 가지지만 해리 펀하웃(Harry Fernhout)에 의하면 세계관의 구성요소들로 기억(memory), 비전(vision), 프락시스(paraxis), 상징(symbol)을 제시하며 이야기적인 특성을 강조한다(Fernhout, 1974).

세계관의 이야기적 요소는 기독교교육의 목적에 대한 어떤 것을 상기시켜준다. 기독교교육의 목적은 삶속에서 구현되어야 하는 삶을 위한 교육이며 세계투영을 위한 교육이다. 그리스도인 교사들은 학교의 모든 교육과정을 통해 학습자들이 예수 그리스도의 제자로 교실의 안과 밖에서 살람의 삶을 영위할 수 있도록 도와주어야 하며, 학습자들로 하여금 그들이 생활하는 모든 문화적 환경속에서 그리스도인으로서의 자신의 정체성을 확립할 수 있도록 도와주어야 한다(Van Dyk, 2000:3). 그러한 정체성은 학습자들이 자신의 삶을 예수님을 따르는 제자로 헌신할 때 예수님이 가르쳐주신 그 왕국의 시민권자로서의 정체성으로 형성된다. 이것은 반덜훅(Van der Hoek)의 관계적 지식 그리고 월터스톨프의 세계관교육의 목적과도 동일한 맥락을 가진다.

가르침받은 지식이 헌신되고 행동으로 옮겨졌을 때 진정한 지식이 될 수 있다고 정의했던 반덜 훅의 지식 개념은 기독교교육의 목표가 단지 사고방식의 형성이나 도덕적 성품, 인격적 개발에만 있지 않다는 월터스톨프의 생각과도 일치한다(Wolterstorff 1984:4). 월터스톨프의 기독교교육에 대한 목적제시는 인본주의적인 인간형성의 교육이나 본질주의교육의 지식형성의 목적에 대한 분명한 대응을 밝히고 있다. 그의 교육목적은 인류의 과거 지식을 축적하여 단순히 지식의 전승을 시도하거나 인간본성의 자율성을 구현하려는 교육이 아니라 살람이 지배하는 하나님의 왕국안에서 학습자의 총체적인 변화를 구현하기 위한 것이다.

하나님의 왕국을 위한 학습자의 총체적인 변화는 기독교교육이 세계관의 기초적인 교육에 근저할 수 밖에 없다는 의미를 내포하고 있다. 학습자들은 교육과정을 통해 학습할 때 그리스도인으로서 자신이 문화명령을 어떻게 구현해 가며, 어떠한 비전을 형성하고, 자신의 주변 환경을 어떻게 이해해 나가야 하는지를 동시에 배우게 된다. 특히 교사의 삶과, 가르침의

태도, 학습자를 대하는 방식과 암시적인 견해 등을 통해 학습자들은 하나님과의 관계, 자신의 정체성, 창조세계의 실재들이 가진 가치와 목적 등을 인식하게 된다. 기독교 세계관에 근거한 교육의 이론과 현상에 관심을 갖는 학자들은 존 볼트(John Bolt)의 견해에 동의하기도 한다. 존 볼트에 의하면, ‘기독교 정신을 고양’하며, 학습자들에게 어떻게 사고해야 하는지, 그리고 ‘그리스도인다운 사고방식의 변화’에 주력하는 것이 기독교 세계관에 기초한 교육이다(Bolt, 1993:135).

그러나 그리스도인다운 생각을 하는 삶이 그리스도인답게 하는 모든 것은 아니다. 그리스도인다운 사고방식의 전환이 그리스도인으로서의 총체적인 변화를 의미하는 것은 아니다. 그리스도인다운 사고방식은 총체적인 삶의 일부일 뿐이다. 이것은 세계관에 대한 다른 이해에서 말미암는 결과이다. 존 볼트에 의하면, 세계관은 ‘하나님과, 세상 그리고 다른 사람들과 관계하는 인간생활에 대해 숙고하는 포괄적인 관점’ 즉 창조세계의 일반에 대한 그리스도인다운 사고방식이 기독교 세계관인 것이다.

이러한 세계관적 이해는 기독교교육에서의 가르침이 기독교정신을 고양시키기 위해 학습자들로 하여금 성경적인 기초와 성경적 기초에 근거한 세계관으로 일관된 관점을 유지하며 교육과정을 이행하는 것이라는 것을 설명하는 것이다(Bolt, 1993:140). 교사들은 학습자들에게 일반교육과정에서 제기될 수 있는 모든 교육적 주제들에 대해 세계관적 통찰을 제시할 수 있어야 한다.

그러므로 볼트는 기독교학교의 존재에 대해 상당한 의미를 부여한다. 그리스도인다운 사고방식을 고양시키며 훈련시키는 곳으로 기독교학교가 세워져야 이 세상에서 개혁주의적인 교육이 바르게 이루어질 수 있다고 기독교학교와 세계관에 기초한 교육과정의 연관성을 제시한다(Bolt, 1993:147). 그러나 볼트는 기독교 세계관의 교육목적이 단순히 지적 호기심이나 재능의 필요를 충족시키는 것이 아니라 학습자들이 실제로 직면하는 다양한 상황속에서 무엇을 결정하고 선택하며 살아가야 하는지를 도와주는 삶의 방식에 관계된 것이라는 사실을 인지하고 있다(Bolt, 1993:141). 그것은 그의 지적인 활동에 편중된 세계관적 정의가 가진 교육활동에 대한 한계를 인정하는 것이다.

그리스도인다운 사고방식과 기독교적 정신의 고양으로서의 교육에 대한 주지주의적인 경향은 개혁주의적인 학문활동이 가진 이론지향적인 활동과도 연관된다. 이러한 문제에 대해 월터스토포프는 이론지향적인 활동과 실천지향적인 활동가운데 바른 저울질을 이행할 수 있는 문화변혁적인 학문활동을 지향하면서 주지주의적인 세계관 학습에 대한 부정적인 견해를 다음과 같이 개진하고 있다.

“이른바 우리가 인식이라 불렀던 ‘세계관’에 너무 많은 강조점을 둔다. 기독교 교육에 있어서 하나님의 사람과 관계되어지고 공유하는 것은 실로 기독교 세계관과 인생관이라 부르는 신앙의 제도를 가지도록 요구한다. 그러나 그것은 저것보다 더(more) 요구된다. 그러나 그것은 기독교인의 삶의 방식을 요구한다. 기독교 교육은 기독교인의 삶의 방식을 위한 양육에 목표를 둔 교육이지 단지 기독교 세계관과 인생관을 심어주는 것이 교육의 목표가 아니다.”(Wolterstorff, 1984:14).

이외에도 그리스도인다운 사고방식이 그리스도의 제자로서의 삶이라는 관점에 대해 몇 가지 부언적인 설명을 할 수 있다. 월터스토포프의 경우 ‘기독교교육의 목표는 학생들에게 기독교적 삶을 살기위한 소양을 갖추도록 하는 것 뿐 아니라 그들에게 활력을 주고 그렇게 할 마음이 내키게 하는 것’ 이다 (Wolterstorff, 1989:56). 이와 같은 교육목표를 성취하기 위해서 학습자가 어떤 원리를 어떻게 적용하여 책임성있는 삶을 구현할 수 있는지에 대해서는 단지 사고의 훈련을 통해서만 가능한 것이 아니다. 한 가지 분명한 것은 순수이론적인 사고방식의 훈련이 아니라 실천을 지향하는 학습을 통해 진정한 세계관의 학습이 이루어질 수 있다는 사실이다. 왜냐하면 세계관이나 기독교 정신에 대한 이론적인 학습이 그리스도인의 삶에 능력있는 변혁적 삶의 양태가 일어나도록 자동적으로 보장해주지는 않기 때문이다.

현대의 그리스도인들이라면 다원주의문화 속에서 그리스도인으로서의 정체성을 가지고 개혁주의적인 성경적 문화명령을 이행하는 존재로서 그리스도인다운 삶을 드러낸다는 것이 얼마나 어려운지를 잘 인식하고 있을 것이다. 현대사회가 후기산업사회의 영향으로 창조세계의 전체적인 국면을 ‘개발’의 측면에서 이해하기에 그리스도인다운 사고방식 또한 ‘개발’에

초점을 맞춘 개념이 되기 쉽다. 그래서 문화개발과 개혁 또는 발전의 개념으로 기독교정신을 강조해왔던 반면, 죄로 인해 타락한 세상의 고통과 아픔과 비참함에 대해서는 충분히 설명하지 못했다.

교사들은 교과과정 중에 세상의 고통과 죄로 인한 아픔, 인생의 비참함, 가난과 절고 등에 대해서는 거의 언급하지 않는다. 타락한 세상의 다양한 고통에 대해서는 많은 주의를 기울이지 않는다. 엄밀히 동기와 원인에 대해 고찰해보면 불법이 될 수도 있는 주제들에 대해서 명확한 평가없이 가르치면서도 타락한 세상의 고통과 그 실제적인 해결의 방안들에 대해서는 잘 언급하지 않는다. 그러므로 정의, 화평, 사랑 등에 대한 개념 또한 교과과정에 잘 포함되지 않는다. 이것은 문화발전이 죄라는 의미가 아니다. 문화명령은 문화의 회복이며 구속이다. 그러한 회복 안에는 문화의 발전과 개발뿐 아니라 억압으로부터의 자유케하는 행위도 포함된다. 즉 문화명령은 고통과 비참함, 가난과 절고, 억압으로부터의 자유케되는 행위를 내포하고 있다(Wolterstorff, 1989:57).

그러므로 그리스도인다운 사고의 형성만을 강조하는 것은 온전한 문화명령의 기초가 될 수 없고 문화교육을 지적측면으로서만 접근하는 편협한 시도이다. 문화명령의 지적인 측면에서 학문활동이 가지는 그리스도인다운 사고는 엄격한 이론과 변증, 논리, 합리성을 말하는 것이 아니다. 하나님께의 모든 행위, 특히 창조의 행위를 기뻐하고 감사하고 함께 즐거워하는 것이 그리스도인다운 사고의 결과이며 태도이다(Wolterstorff, 1984:19). 엄격하고 완전주의적인 기독교정신의 강조는 학문활동을 기쁨과 감사와 즐거움의 활동으로 여기지 못하게 한다. 뿐만 아니라 학문활동을 하나의 즐거운 예배로 인식하지 못하게 한다.

이와 같이 그리스도인다운 삶의 영위는 그리스도인다운 사고방식의 전환을 위한 세계관교육을 내포하지만 세계관이나 기독교적 사고방식의 강조가 학습자에게 제자도의 삶을 그대로 실현시켜주는 것은 아니다. 학습자들에게 그리스도인답게 사고하도록 가르치는 지적 교육이 학습자들로 하여금 자동적으로 신앙의 삶을 살도록 해주는 것은 아니라는 관점은 특별히 윌터스톨프의 사상에서 더욱 분명하게 나타나고 있다. 왜냐하면 세상 속에서 그리스도인이 어떻게 살고 사고해야 하는가에 대한 그리스도인

의 존재방식은 그 자체로 삶을 통해 자연스럽게 드러나게 되기 때문이라는 것이다(Wolterstorff, 1984:21). 이러한 관점은 그의 ‘경향성’ 학습이론에서도 잘 제시되고 있다.

자연스러운 삶으로 드러나게 되는 그리스도인의 세계관과 기독교 정신은 학교에서 나타날 뿐만 아니라 삶의 모든 장소에서 드러나며 학습자의 삶을 성숙으로 변화시켜간다. 월터스토프는 학습자가 말하는 모든 주제와 사고하는 모든 영역에서 그리스도인다운 세계관이 드러나야 한다는 점을 아주 강조한다(Wolterstorff, 1984:25). 실제적으로 오늘날 인지적 학습을 강조하는 학교교실과 같은 교육환경속에서는 ‘지적인 재능을 부여받은 (cognitively gifted)’ 학생들이 기독교적 정신과 그리스도인다운 사고방식과 같은 지적인 사고활동의 학습에 유능하게 된다. 그러나 일반적인 교육환경에서는 지적인 재능뿐 아니라 다양한 재능을 가진 학습자들이 함께 학습환경을 공유하고 있으며, 특히 초등교육과 중등교육은 중추적 은유(a central metaphor)를 사용하며 단순한 지적사고의 개발을 위해 교과과정을 진행시키지는 않는다.

실제적인 교육상황에 대한 고려는 더더욱 기독교 세계관 그리고 기독교 정신과 기독교적 사고방식을 기초로한 교육이 지적사고 활동만을 강조하지 않고 좀 더 총체적이고 전인적인 활동으로 범주를 확대시켜야 할 필요를 시사해주고 있다(Wolterstorff, 1986:16). 이러한 필요는 월터스토프의 경우 샬롬 공동체라는 교육에 대한 공동체적인 비전을 만들어냈다. 샬롬 공동체라는 문화활동으로서의 실현은 존 볼트와 같이 대부분의 그리스도인들이 기독교 세계관을 지적인 사고활동이나 지적 추구로 간주하던 인식을 바꾸어 주었고 문화 속에서 공통된 이야기방식을 발견하여 자연스럽게 그리스도인다운 삶을 살 수 있는 계기를 마련한 셈이다.

#### 4.4.2 서사적 개연성 구조

세계관의 다양한 특성 중 하나는 그것이 정규적인 학습과정이 없이도 자연스럽게 체득하게 된다는 것이다. 이것은 대부분의 사람들이 인생의 첫 몇 년을 이야기 속에서 자연스럽게 말하고 읽고 나누면서 배우게 되는 것과 같다. 너무나 자연스럽게 일어나는 일이기에 당연하게 여길 수 있지

만 사람들은 언어, 이미지, 개념들, 이해하고 행동하는 방식 등 문화 속에서 세계관을 자연스럽게 형성하게 된다(Newbigin, 1989:35). 즉 문화 속에서 사람들은 말, 개념, 정의 등을 통해 엄격한 규칙과 기준없이 세계관을 형성하고 학습하게 된다.

레슬리 뉴비긴(Lesslie Newbigin)은 『다원주의사회에서의 복음』(*The Gospel in a Pluralist Society*)에서 세계관에 대해 통찰력있는 논의를 하고 있다. 그의 질문은 인간이 어떻게 말없이 문화적 전통속에 거주하느냐는 것이었다. 이와 같은 물음에 대해서 그는 문화가 가진 이야기적인 세계관의 특징을 설명하면서 대답하고 있다. 뉴비긴에게 있어 문화란 언어와 이야기로 나타내어진 것을 이해하고 명령하는 전체 방식이며 하나의 공통된 언어와 공통된 이야기로 만들어진 사회적 삶의 모든 형태였다(Newbigin, 1989:35; Berger & Luckmann, 1966). 세계관의 특성을 설명하면서 흔히 세상을 보는 안경이라는 개념을 사용하는 것과 뉴비긴이 다양만 문맥에서 사회를 ‘개연성 구조(plausibility structure)’라고 부른 피터 버거(Peter Berger)의 개념을 사용하는 것과는 매우 긴밀히 연관되어 있다.

뉴비긴에 의하면 개연성 구조는 믿음의 양상과 기성사회에서 인정된 프락시시이지만 믿는 구성원들과 믿지 않는 자들에게 개연성이 있다고 보았다(Newbigin, 1989:8, 53). 그래서 문화교육에 관심을 갖는 사람들은 사회 구성원들이 가진 문화적 관점의 기본적인 틀을 다루고 그 기초를 파악할 수 있어야 한다. 이 개연성을 뉴비긴은 ‘어떤 것을 이해하는 총체적인 방식’이라고 이해하면서 문화를 이루는 기본적 틀이자 문화를 이해하는 종합적인 도구로 보았다(Newbigin, 1989). 대부분의 그리스도인들이 세계관 혹은 인생관이라고 부르는 것과 문화적 개연성 구조는 유사한 개념을 가지고 있다. 세계관과 유사한 개념을 가지고 있음에도 불구하고 뉴비긴이 다시 개연성 구조에 대해 새로운 이해를 가지기 원하는 것은 그 구조가 가진 이야기 형식때문이다.

성경이 개연성있는 구조 즉 기본적으로 이야기형식을 가지고 있지만, 성경에 근거한 신앙도 주로 창조세계의 이야기 안에서 인간이 가진 이야기 구성의 해설로서 이해되어질 수 있듯이 복음은 새로운 개연성구조를

가지고 있다(Newbigan, 1989:13). 복음이 새로운 다른 개연성 구조를 가졌다는 것은 복음과는 상관없는 사람들의 문화와 근본적으로 다른 비전을 가지고 있다는 말과도 동일하다(Newbigan, 1989:9). 그러나 실제적으로 복음에서 드러난 것은 이야기 자체이지 이야기의 구성은 아니다.

오늘날 인간의 주변환경을 이루고 있는 주요 요소는 이야기이다. 상담에서의 스토리텔링기법(storytelling), 성경적인 구문이해로서의 스토리텔링, 세계관의 내러티브적인 요소, 그리고 내러티브적인 속성을 교육과정이 내포하고 있다는 점 등은 인간이 처한 모든 문화활동 속에서 이야기가 세계관의 주요 요소로 사용되고 있음을 보여주고 있다. 이야기는 문화속에서 역사를 해설하고 역사속에서 사람들의 비전과 행동을 제시하고 인간 경험과 지식활동의 기초를 이루고 있다.

매킨타이어(A. MacIntyre)에 의하면 창조물들 사이에서 인간만이 유일하게 스토리텔링(storytelling)이 가능한 존재라고 보았다(MacIntyre, 1983:201). 즉 이야기는 정신의 기본원리이며 인간이 가진 대부분의 경험과 지식과 사고가 이야기로 구성되어져있다(Turner, 1996:v). 인간의 정체성은 이야기를 통해 결정되고 인간의 모든 경험 또한 인간이 가진 이야기의 발달으로 이야기적인 특성을 가지고 있다. 경험은 일시적이면서도 그 경험이라는 시간속에서 말이 생겨나고 과거의 경험은 일시적으로 발생되지만 완전히 사라지는 것이 아니라 기억속에 간직되기 때문에 이야기가 된다. 인간은 과거의 경험으로부터 나온 기억을 참고로 하여 새로운 경험을 조명해보고 과거의 기억을 다시 모아 새로운 기억을 만들어 이야기화하기 때문에 인간의 모든 경험에는 이야기적인 요소가 내포되어 있다(Crites, 1989:72-73).

이러한 일시적인 경험속에 내포된 이야기는 개개인의 행동과 경험에 의미를 부여함으로써 형성되어진 형식이기도 하다. 이야기는 인간이 인생의 목표를 찾고 이해하며 발견하도록 도와주고 이 세상에서 부딪히는 모든 사건과 행동을 연결시킨다. 이야기는 과거의 경험과 사건을 이해하고 현재 상황속에서 대처하며 미래의 행동을 계획할 수 있도록 틀을 제공하고 인간존재에 의미를 부여해 준다(Polkinghorne, 1988:11).



이야기가 가진 이러한 구조와 특징은 독특한 문화적 배경속에서 인간이 문화의 양상과 경험을 이해함으로써 살아간다는 것을 제시하며 더불어 이 같은 서사적 개연성 구조에는 이야기의 주인공이 되는 인물들이 있다는 것도 제시한다. 이러한 이야기의 구조와 특징은 다양한 학문분야간의 의사소통이 가능하도록 해 주며, 특히 문화교육의 지적인 측면으로서 이야기의 구조가 지적인 사고활동과 교육과정을 전달하고 수용하기에 효율적이라는 것을 보여준다.

이야기는 사실상 세계관 학습의 자연스럽고 가장 효율적인 도구라고 해도 과언이 아니다. 인간의 모든 활동은 동기를 가지며 서사적 개연성구조를 가지기 때문이다(Wright, 1992:123-124). 그러므로 브라이언 왈쉬(Brian Walsh)와 리차드 미들턴(Richard Middleton)의 『그리스도인의 비전』(*The Transforming Vision*)에서 비록 ‘이야기’라는 개념을 사용하지는 않았으나 세계관에 관한 네 가지 질문으로 제시한 “우리는 누구인가?, 우리는 어디에 있는가?, 문제가 무엇인가?, 해결책은 무엇인가?”는 창조세계를 향한 하나님의 구속계획을 이야기로서 답할 수 있도록 제시한 것이다(Walsh & Middleton, 1995:64). 그 후 그들의 공저인 『이전보다 더 낮은 진리』(*Truth is Stranger Than It Used to Be*)에서는 ‘메타내러티브’(metanarrative)라는 개념을 사용하며 세계관을 정밀하게 분석하려고 시도했다.

이어 왈쉬와 미들턴의 논지에 기초해서 N.T.라이트는 세계관을 집의 기초 초석과 같이 이해했다. 세계관은 사회나 개개인에게 있어 직접 눈에 보이지는 않지만 없어서는 안 될 기초로서 제시되었다. 세계관은 그 특성상 도전받거나 대항받지 않으면 드러나지 않기 때문에 세계관 자체를 형성하는 것은 쉽지 않지만 한 사회나 문화의 가장 기초적인 전제조건으로서 세계관은 문화를 이해하고 해석하는 기초가 된다(Wright, 1992:125). 라이트의 세계관에 대한 이해는 그가 세계관의 중요한 요소로 이야기를 제시하고 있다는 것을 알 수 있다.

그는 세계관의 특징 네 가지를 제시하면서 먼저 세계관은 인간이 현재를 바라보는 관점을 통해 이야기들을 제공한다고 이해했다. 현재를 바라보는 관점뿐만 아니라 인간의 존재를 정의하는 기본질문 즉 우리는 누구인가, 우리는 어디에 있는가, 문제가 무엇인가, 해결책은 무엇인가라는 기

본적인 질문에 대답하는 방법을 가진 것이 이야기이다. 이야기가 제시하는 방법들은 다양한 표현으로 나타나는데 대부분 문화적인 상징들을 통해 표현된다. 그러나 세계관이 이야기를 통해 제시하는 방법은 문화적인 상징의 다양한 표현에 제한받지 않는다. 그 이야기는 세상에서 살아야 하는 당위적인 방식과 실천을 지향한다. 그러므로 세계관의 이야기적 요소는 행동을 야기시킨다. 세계관의 이야기적 요소는 언제나 영향력을 발휘하며 공동체안에서 문화변혁의 행동과 헌신을 야기시킨다.

이와 같이 이야기는 세계관의 가장 독특한 표현이라고 간주될 수 있다. 이야기의 요소는 다른 어떤 요소보다 세계관을 구성하는 가장 기본이 되는 것이며 이야기의 뿌리는 이야기속의 ‘질문’과 ‘상징’이 된다. 이야기가 내포되어진 삶은 기본적으로 이야기를 하는 화자 자신이나 타인과 공동체에 함축적이거나 비함축적으로 말해지는 이야기에 기초하여 형성되어진다. 즉 이야기는 인간생활의 기초적인 구성요소를 이룬다(Wright, 1992:38). 인생의 중요한 결정을 하거나, 선택을 하는 경우 그 결정의 의도와 동기에는 이야기가 내포되어 있다. 공동체의 정치, 경제, 사회, 문화, 교육 등에 관한 다양한 행동(praxis)에는 각 영역마다의 독특한 이야기가 수반되며 행동에 영향을 미치게 된다.

그러나 이야기가 세계관을 구성하는 요소 중 독특한 위치를 차지하고 기초적인 구성요인이 되지만 세계관이 이야기 자체를 제공하지는 않는다. 세계관은 단지 이야기를 형태화하고 인간의 복잡다단한 삶을 단순한 이야기로 표현한 것이다. 그러나 비록 단순하다 할지라도 이야기는 기억을 통해 공동체에 일관성있는 방식으로 문화를 형성하게 해준다(Hauerwas, 1981:54).

스탠리 하우저바스(Stanley Hauerwas)의 이 견해는 이야기를 기억하고 재해석할 수 있는 사람들의 공동체가 있다면 이야기는 활기있는 형태를 가지게 되며, 사람들은 살아있는 이야기속에서 기억에 의해 문화를 형성하게 된다는 것이다. 기억은 공동체나 세계관의 다양한 질문에 대한 답을 제시하고 문화적인 형성력을 갖추고 있다. 세계관의 질문들에 대한 답을 통해 이야기는 과거로 향하게 되며, 기억되어지는 이야기 즉 살아있는 이야기가 되기 위해서는 기억과 재해석을 위한 공동체가 존재해야 한다고 주장한다. 즉 이야기는 사람들의 기억과 재해석을 통해 다시 문화를 형성

하는 기초를 이룬다.

이렇게 문화형성의 기초가 되는 이야기는 단지 문화적 틀을 형성하는 것뿐만 아니라 방향을 지세하기도 한다(Olthuis, 1985). 왈시와 미들턴은 그들이 제시한 세계관을 내포하는 질문은 단지 명시적인 답만을 기술하게 하는 것이 아니라 비전을 도출해낸다고 보았다. 이것은 기억과 더불어 비전을 제시하는 문화형성이 그 공동체만을 위한 것이 아니라 세상을 위한 변혁적인 방향성을 가져야 한다는 당위성을 보여준다. 비전은 기억에 근거한 공동체의 이야기를 더욱 구체화시켜주며 이야기를 듣는 사람들에게 가시화될 수 있는 사고와 영감을 더해준다. 기억이 과거로부터 현재까지를 연결하고 있다면 비전도 과거와 현재의 특성을 동시에 가지고 있으면서 무엇이 되어야 하고 어디를 지향해야 하는지를 보여준다. 그러므로 이야기는 과거와 현재, 현재와 미래사이에 있고, 공동체와 문화활동이 일어나는 현재상황에서 기억과 비전의 긴장속에 있다.

이 긴장은 단순히 과거와 현재, 현재와 미래의 시간적인 간격에서 오는 긴장이 아니다. 여기서 비전은 단지 미래지향적이라는 일반적인 특징외에 현재의 세상에 대한 창의적이고 상상력있는 비평을 통해 간과되어왔던 세상의 고통과 아픔을 제시하고 있기에 현재 세상과의 긴장상태에 있다. 이것은 개혁주의적 문화관이 이 세상에서 가지는 본래적인 긴장상태도 같다. 그러므로 이야기를 형성하는 세계관의 ‘비전’ 요소는 문화의 발전과 개발을 지향하는 것이 아니라 궁극적으로 살림을 향한 비전이다. 기독교 세계관이란 이 세상의 상처에 주목해야 하는 것이라고 이 시대의 그리스도인들에게 요구할 때 그 세계관적 형성요소 안에도 이 비전은 내포되어 있다. 그러므로 비전은 창의적 비평으로 세상의 고통과 아픔 등의 문제들에 동참하며 그 문제들의 해결책을 함께 제시하자는 초대의 역할을 한다. 이것이 윌터스토폴프가 제시한 ‘살림 공동체’로의 초대이며 비전의 역할이다.

이러한 비전의 기능이 없이는 참된 문화변혁의 성취란 난제일 수밖에 없다. 문화변혁은 편협한 비평과 문화전쟁을 위한 원리적 대립에 대한 변증의 교육에 국한되어서는 안된다. 살림을 지향하는 문화변혁을 위해서는

고통과 아픔의 세계에 초대하는 비전뿐만 아니라 더 구체적인 표현, 즉 상징을 통해 공동체의 각 구성원들에게 이해되어야 할 필요가 있다. N.T. 라이트는 이 ‘문화적 상징’에 대해 “사건, 관습, 또는 물건 등을 통해 나타나는 것들로 세계관과 강력하게 연결되어 있는 그 무엇”이라고 이해했고 랭돈 길키(Langdon Gilkey)는 “시공간의 현실성, 인간존재와 그 진실성, 인생과 선, 독특한 계슈탈트를 조성하는 상징들, 정체성이나 사회단체의 독특성 등을 이해하는 모양이나 표현”이라고 보았다(Gilkey 1981:43).

소속된 사회의 모든 장소에서 보여지는 대부분의 건물, 조경, 전시 등은 이러한 공동체의 구체적인 이야기를 전해준다. 인간이 소속된 사회에서 모든 장면과 사건들을 통해 그 공동체의 공통된 이야기를 접하게 된다면 이것은 인간 존재의 가장 바탕이 되는 ‘소명’과 연결된다. 소명은 인간이 이 세상에서 어떤 존재로 살아야 할지를 초대받는 것이다. 월터스토폴프에 의하면 책임성있는 존재로서의 인간, 창조세계의 문화명령을 이루는 대리인이자 책임있는 제자로서 소명의 발견은 문화명령의 기초가 되며 이러한 이야기, 상징, 비전, 소명을 통해 인간은 하나님으로부터 초대받은 대로 문화명령의 이행할 수 있게 된다.

소명과 비전을 성취하는 과정은 일 자체만이 아니라 인간의 인격 형성을 비롯한 인간됨의 형성기간이기도 하다. 대체로 사람들은 자신의 인생을 만들기 위해 지금까지 배우고 간직해왔던 이야기들을 사용하여 세상 가운데서 자신의 인격을 형성한다. 이들은 공동체에서 일관성있게 전해지는 이야기들을 수용하는 것이 도덕적이고 수준있는 윤리적 삶을 사는 것이라고 이해한다. 그러기에 어떤 특정한 사회속에서 그 사람의 사람됨은 은유와 이야기 그리고 규칙들로 구성되어진다고 해도 과언이 아니다(Hauerwas, 1974:74).

그러나 문화명령에 대한 응답적인 존재로서의 그리스도인의 삶을 고려할 때 그의 삶이 일관성있고 샬롬의 비전을 향해 지속적으로 초대에 응하는 삶을 살기 위해서는 하나님 나라라는 왕국의 이야기에 기초한 삶을 영위해 나가야 한다. 그리스도인들은 자신의 삶을 통해 이 독특한 이야기를 전수하고 구현할 수 있는 삶을 영위해 나가야 한다. 그러므로 세계관의 이야기적인 요소는 교육활동으로서의 기능을 가진다.

#### 4.4.3 문화적 스토리텔링으로서의 교육

교육은 창조세계라는 거대한 우주적 극장속에서 인생의 문화적 양상을 배우기 위한 교수와 학습자 사이에서 형성되어진 상호간의 약속이다. 이러한 약속을 통해 전 세대는 후 세대에게 이야기에 기초한 교육내용을 전한다. 그러나 교육내용의 전수는 세대간의 무선택적인 전수가 아니라 주로 자신의 소속된 공동체와 사회에서 권위를 가진 사람들의 책임에 따른다. 그 권위자들은 주로 교육의 주체자, 교사, 행정관리자, 부모들로 이루어지는데 사회의 각 구성원들은 그들의 소명과 주어진 재능에 따라 학습에 참여하며 그 사회의 이야기를 듣고 전수하게 된다.

교육활동은 지금까지 인간의 성장과 성숙을 위한 요구와 문화적 요구로 인하여 진행되어져 왔다. 인간은 이 세상에서 살아가면서 지적인 욕구의 충족을 비롯한 성장과 성숙을 위해 지식과 지혜를 필요로 하고 교육활동을 통해 이를 습득하고 전수한다. 이러한 교육과정은 한순간에 이루어지는 것이 아니며 삶의 전 과정을 통해 형성된다. 인간이 모든 창조세계에서 문화명령의 대리인이자 청지기로서 순종하는 삶을 사는 것은 한 순간의 순종에만 머무는 것이 아니라 매순간 응답이 삶 전체를 통해서 연속적으로 이루어져가는 것이 되어야 한다. 문화나 삶의 방식은 시공간을 공유하는 사람들이 교육을 구체화시킴으로 삶의 패턴을 만들어 갈 때 발전한다.

이러한 패턴은 다른 사람들과 동물들 그리고 생장력이 있는 생물체, 무생물의 세계들이 서로 작용하는 구별된 방법들의 발전을 내포하고 있다. 시간이 지나면서 문화는 이러한 다양한 종류의 상호작용을 통해 각 사회의 구성원이 가진 교육적 결과들과 전수받은 문화적 자원들을 함께 다음 세대에 전수하는 역할을 한다.

이와 같은 개인적이며 사회적인 요구의 역동적인 상호작용 속에서 교육활동은 개진되어진다. 사회내의 각 구성원들은 성숙을 지향하고 문화명령으로서의 지적추구 활동을 삶속에서 구현시켜 나간다. 교육은 문화명령의 온전한 이행을 위해 새로운 세대를 인도하는 과정인 동시에 문화명령을 개현하는 과정이다. 이와 같은 광의적인 의미에서 교육은 학습자들로 하여금 문화적 전통의 책임있는 수행자가 되게 하고 교수학습활동을 통해

가르치는 자들이 그들 자신의 인생을 위한 지식을 전하는데 창의적으로 활동하도록 조력해준다.

뿐만 아니라 교육은 다음 세대의 구성원들에게 그들의 삶이 응답으로서의 풍요로운 삶이 되게 하기 위해 이전 세대들의 지적활동과 경험을 통한 문화적 이야기를 전수해 준다. 문화적 전통이 가진 개연성구조가 이야기를 기초로 한다면 교육은 문화적 스토리텔링의 과정으로 간주된다. 학습자들은 교육과정을 통해 자신들이 어디에서 왔으며, 왜 여기에 있는가, 어떤 것들이 중요한 가치를 지니는 것인가, 그리고 어떤 문제를 어떻게 해결해야 하는가 등을 제대로 이해하기 위해 문화와 공동체의 경험을 이야기로 듣게 된다. 학습자의 세계관은 이렇게 이야기를 들음으로써 형성된다.

특히 세계관의 요소 중 ‘기억’과 ‘비전’은 교육과 밀접한 관련성을 가지고 있다. 학습자들은 문화를 통해 세상과 상호작용함으로써 인식하게 된 재능과 능력, 기술 등을 구현하며, 삶의 영위에 효과적이라고 판단된 재능과 능력과 기술 등을 교육과정으로 구성한다. 학습자들은 초기의 교육과정에서 주로 한 사회의 전통속에 새로운 구성원으로서 수용되어지는 시기를 거치면서 지식적인 자본을 문화적 자본으로 바꿀 수 있도록 준비되어진다. 이러한 문화적 자본, 즉 인생을 향유하고 존재하는 방식을 만들고 유지하기 위한 자원을 개발하기 위해 학습자들은 교육의 과정을 사용하며, 교육을 통해 자신의 삶을 문화명령의 삶으로 개현시켜 나간다.

기억과 비전은 교육과의 밀접한 관련성으로 인해 기억에 대한 문화적 개현과정을 교육의 목표처럼 간주할 수도 있다. 그러나 기억에 대한 문화적 개현과정 자체가 교육의 종착점은 아니다. 이것은 한 젊은 과학자가 그들이 독창적인 연구를 하는 사람 옆에서 일할 준비를 갖추기 전에 오랫동안 전통의 권위에 따라야 하는 것과 동일한 입장에서 이해되어야 한다(Newbigin, 1989:45). 뉴비긴은 학교교육을 자전거 타는 것에 비유하면서 누군가 그 전통을 받아들이기까지 자기 자신은 ‘자전거 타기의 전통’에 따를 필요성을 강조했다(Newbigin, 1989:43).

물론 이 과거의 학문적 전통과 문화적 전승을 따르는 것만이 교육의 역할을 다하는 것은 아니다. 뉴비긴은 가르치는 자로서 교사들이 학습자들

에게 단지 교사의 권위에 의해 지식을 받아들이는 것으로 만족해서는 안 된다고 주장했다. 학습자들이 자신을 위해 진실한 것이 과연 어떤 것인가를 확인하러 나서는 과정까지 나아가지 않는다면 실제로 교육은 일어나지 않는 것이다(Newbigin, 1989:41). 전통과 권위의 수용은 항상 사람들이 어떤 것이 진실인지 혹은 아닌지 보는 그 지점으로 향해져야 한다(Newbigin, 1989:48).

이렇게 전통을 수용하면서도 그 기준에 대한 탐구정신이 있는 학습자들이야말로 전통을 혁신적으로 수행하고 전통을 새로운 경험에 비추어 다시 세울 준비가 되어진 사람이다. 뉴비긴은 문화교육에서 월터스토폴프가 제안하는 살롬으로 인한 변혁의 자세와 일맥상통하는 입장을 여기서 보여주고 있다. 대립과 갈등의 구조에서 전통적으로 문화전쟁의 관점에서만 문화교육을 시도하고 있었던 문화교육자들에게 살롬을 통한 변혁을 시도하자는 열린 자세는 이러한 전통의 혁신적인 수행자와 동일한 맥락에서 이해되어질 수 있다.

뉴비긴은 개인의 책임과 역할을 점차적으로 발전시키고 개발시키는 교육의 역할을 강조하면서도 기억에만 중점을 두지 않는다. 기억에만 중점을 둔 암기위주의 교육은 주지주의적 교육의 차원에 머물게 되며 효율적인 교육적 결과를 산출하지 못한다. 학교교육에서 기억에 고착된 학습방법을 취하거나 기억에 고착된 교수를 시도하는 것은 정형화되고 고정화된 전통적 지식을 강조하는 전통적인 교육방식이다. 과거의 축적되어져온 지식을 완성되어진 지식으로 수용하여 학습자들에게 전승하는 방법은 교사들을 통해 지금도 진행되어져오고 있는 교육활동의 전형적인 방식이다.

공동체와 문화적 이야기들에 작용하는 비전의 역할은 문화적 삶의 방식이 과거로부터 현재까지만 영향을 미친다고 볼 수는 없다. 비전의 요소는 새로운 세대들이 형성하고 개발하는 문화활동에 대해 현재의 구성원들이 마음을 열고 수용하며 대처해야 할 필요성을 제시한다. 왜냐하면 비전은 사명이며 명령일 뿐만 아니라 미래의 문화명령을 향한 하나의 초대이기 때문이다. 그러므로 이야기를 기초로하는 교육의 비전이라는 요소에 대해 고찰할 때 그리스도인의 당위적인 위치가 제시된다. 그리스도인들은 기억과 비전사이에 살며, 하나님 나라의 시작과 성취사이에 존재하며 창의적 긴장을 낳는 삶을 산다(Stronks & Blomberg, 1993:17-18).

문화교육은 문화적 스토리텔링으로서의 교육이다. 교육에 있어서 기억과 비전의 상호작용은 교육적 커리큘럼의 본질이 문화적 스토리텔링으로서의 교육으로 간주될 때 가시화된 교육적 활동을 가질 수 있다. 교육과정은 사실상 문화명령을 수행하고 문화적인 텍스트가운데에서 그 구성원들에게 과거의 전통이 부여하는 틀, 형식, 개요와 조직화를 제공해준다. 이것은 교육과정이 고착화된 지식의 배열과 나열로서의 교육과정이 아니라 학습자들이 비전대로 살 수 있는 길들을 개현시켜주고 안내해주는 인도의 역할을 담당하는 역동적인 커리큘럼, 변화가능한 커리큘럼, 그리고 지식의 변혁적인 요소를 반영할 것을 요구한다.

고착화된 지식과 정보에 대한 습득으로만 교육의 역할이 국한될 때 교육과정의 조직은 문제시된다. 체계적인 교육과정은 문화적 이야기의 요소를 제대로 활용할 수 없으며 이야기의 전달이 제대로 이루어질 수 없다. 교수학습의 교육활동 가운데 단지 체계적인 이론과 그 이론의 전달, 습득, 획득에만 중점을 두는 것은 학습자들로 하여금 공동체의 이야기에 적극적인 참여자로 만드는데 있어 가장 효과적인 방법은 아니다. 체계적 교육과정을 통해 목적이 분명하고 의도적인 교육활동을 구현하는 것은 교사들에게 부여된 역할이지만 개념적인 이해와 기초적인 이해의 틀을 구성하는 것 외에 대부분의 지식을 고착화시킨다는 것은 효과적인 교육활동이 아니다.

만약 이러한 접근으로 수학을 가르친다면 수학을 단지 실제의 정해진 순서를 가져오는 것이기에 고정화되어 있고 불변성을 가진 지식을 가지고 있는 학문으로 간주할 수 있다. 수학적 지식은 기록이나 어떤 연구의 결과물로서만 인식되어질 수도 있다. 그러나 수학적 기록을 다양하게 해석하여 문화활동에 적용시킨다면 수학적 지식은 전형적인 전통적 교육과정에서가 아닌 문화적인 변화의 요소로서 수학적 지식과 학습자를 연관시킬 수 있다. 학습자들에게 숫자로 변화가능한 실제에 관해 가르치면서 지식의 문화적인 차원을 다루지 않는다면 그들은 문화 속에 적극적인 참여자로서 가담할 수 없을 것이다.

특히 해리 편하웃은 초등교육과 중등교육에서 이러한 관념적인 수학이 아니라 인간에게 주어진 약속의 장으로서 받아들여진다면 이것이야말로 문화교육이 지향하는 숫자를 통한 전인적인 인간형성의 한 방편이 될 수



있다고 간주했다. 숫자로 된 현실적인 지식마저도 학습자들속에 있는 이야기가 가진 비전적인 요소로 연결된다는 것은 현대의 지적 교육으로 인해 고사되어진 교육과정의 내용에 새로운 교육적 가능성을 부여해주며 동시에 문화활동으로서의 지적교육에 대한 새로운 가능성을 부여해준다.

교육이 문화적 스토리텔링의 과정이라면 교육에 대한 그리스도인들의 약속은 하나님을 아는 지식과 세상에서 구현해가야 할 지혜에 기반을 두어야 한다. 그리스도인들 각자가 자신의 인생 이야기가 성경속의 이야기들처럼 다음 세대의 학습자들에게 전해질 수 있도록 하나님을 아는 지식과 지혜에 기초한 삶을 살아야 한다.

특히 성경의 이야기에 관심을 두기 위하여 학습자들은 성경에 대한 문자적인 이해와 성경지식의 축적보다 성경본문을 통해 세상을 이해하는 것에 집중해야 한다(Newbigin, 1989:98). 그리스도인들은 성경속의 이야기를 공동체를 통해서 들을 뿐만 아니라 그 이야기 속에 지금도 살고 있다. 그리스도인들은 이야기를 수행하기 위해 그 이야기 속에서 인생의 사건들을 대처하고 이해해 나가려고 시도한다(Newbigin, 1989:99).

이러한 그리스도인의 시도는 공동체속에서 이루어진다. 기독교 공동체는 전통을 통해 이야기를 전수받고, 공동체속에서 일어나는 모든 상황 가운데 이야기를 내포하며 학습자들이 이해할 수 있는 방식들을 만들면서 개연성 구조를 구체화시켜간다(Newbigin 1989:38). 공동체는 더 구체화된 개연성 구조를 통해 세상을 이해할 수 있게 되며 세상가운데 이야기를 전수하게 되는 것이다. 세상은 공유된 다양한 이야기들과 역사들을 가지고 삶의 다양한 방식에 영향을 미친다(Scriven, 1988:62).

현대사회의 곳곳에서 발견되는 다양성의 문화는 상대주의적인 영향하에서 그리스도인들이 수행할 문화명령에 대해 어떤 이야기와 혼합될지 모른다. 그러나 비록 현대의 그리스도인 공동체가 다원주의 사회에서 상반된 이야기들을 접하게 된다 할지라도 그리스도인 공동체의 특정한 이야기를 통해 시대적 정신 혹은 문화를 주도하는 문화관을 형성하고 교육의 본질적인 의미들을 회복시킬 수 있다.

현대는 포스트모던의 사회이며 교육환경 또한 포스트모던의 심각한 영향하에 놓여있다. 교육의 영역에서 성경적 이야기를 비롯하여 고착화되고

정형화된 지식을 이야기화하여 교수한다는 것은 효율적인 교육의 효과를 가져올 수 있다. 무엇보다 이야기적인 구조를 가진 교수는 첫째, 그리스도인 자신의 교육적 노력과 자녀의 교육을 중요시함으로써 예리한 비평적 의식을 유지해야하는 도전에 직면한다. 그리스도인으로서 책임있는 존재의 교육활동을 구현해나가는 그리스도인들은 그들이 공급하는 교육과 특히 그들과 그들의 자녀가 받는 교육에 누구의 기억, 무슨 비전, 어떤 상징과 관습이 존재하는지를 반드시 물어 보아야 한다. 그리스도인들이 직면한 도전은 그 이야기, 문화적 기억, 비전, 상징 그리고 다음 세대에 전해진 관습의 기준에 의해 평가될 것이다. 교육이 다음 세대들에게 이야기를 전달하고 습득할 수 있는 방편이라는 확신이 그리스도인들에게 있다면 지식의 이야기적인 요소는 그리스도인으로서의 인간형성을 위한 지적추구에 새로운 면을 개현시켜준다.

월터스토폴프는 ‘기독교정신’과 ‘세계관’이 즉각적으로 제자를 양산하지 않는다는 점을 지적했다. 세계관은 인간형성을 위한 기계적인 사고의 전환 체계라기보다 하나의 이야기를 구성하여 사람이 수용하며 변화되게 하는 안내의 역할을 한다. 세계관을 이루는 하나의 구성요소가 이야기라면 교육은 문화적 스토리텔링의 과정으로서 교육활동을 하기 위한 실제적인 의미를 이야기의 과정을 통해 가지게 된다. 특히 월터스토폴프는 샬롬공동체라는 은유를 사용하여 기독교 교육의 스토리텔링이 가지는 비전적인 요소와 내용을 강조한다. 기억, 비전, 상징, 실천은 현대문화속에서 학습자들이 신앙이야기와 그 이야기에 위탁된 공동체로서 교육프로그램을 설립하는 안내지도로서 제공될 수 있다. 이 구성요소들은 샬롬공동체가 커리큘럼에 본질적인 도움을 줄 있을지를 보여주는 한 단면이다.

월터스토폴프의 문화적 스토리텔링으로서의 교육은 레슬리 뉴비긴의 신앙이야기의 실현과 지식에 대한 동일한 이해를 가지고 있다. 학교교육을 통해 전수해주어야 할 이야기속으로 학습자들을 인도하는 것은 그들로 하여금 그 이야기를 실현할 수 있도록 도와준다. 문화교육은 신앙고백적인 지식을 전수하는 교육활동이다. 문화교육은 기억되어야 할 이야기와 실현되어야 할 이야기라는 일종의 지식 교육이다. 그 이야기는 하나님의 문화명령이라는 지식을 수반하며 하나님에 대한 앎을 수반한다. 그 이야기는

하나님 나라에 대한 통합적인 이해를 수반하며 학습자 자신을 향한 소명과 비전에 대한 통찰력도 내포한다. 이러한 지식은 문화교육이 단지 이야기적인 요소를 가지고 있는 지식으로 구성되어있다는 것뿐 아니라 학습자 내부에서와 하나님 나라에서 실현되어야 할 이야기와 실천되어야 할 지식이다.

현대사회는 포스트 모더니즘이 거부하는 메타 내러티브적인 이야기가 아니라 그리스도인 각자의 삶속에서 경험되고 인지되어진 작은 이야기들을 요구하고 있다. 현대사회는 일상생활 속에서 진리와 만나게 해주는 그런 작은 이야기속의 비유, 예화 등을 필요로 한다. 이러한 필요는 자신의 삶을 대부분 이야기하고 이야기를 전달하는데 사용하는 그리스도인들을 통해 채워질 수 있다. 왜냐하면 그들은 예수 그리스도의 이야기를 전달할 뿐만 아니라 자신의 삶을 하나의 이야기로 사람들에게 보여주고 이야기에 따라 살기 때문이다. 예수 그리스도의 이야기는 듣는 모든 사람들의 인식을 변화시킨다. 그의 이야기를 통해 청중들의 인식이 변화되고 청중 또한 그 이야기의 일부분이 되었다. 또한 예수 그리스도 스스로 이야기가 되어서 지금까지의 전통적인 서사적 개연성 구조를 바꾸기도 하셨다. 이것이 바로 포스트 모던시대의 그리스도인이나 그리스도인 예술가들을 통해 전달되어질 이야기의 능력이다. 예수님과 같이 그리스도인들도 삶의 일상적인 주변세계로부터 이야기를 만들고 그 이야기를 듣는 모든 사람들의 인식이 변화되며 자신의 삶을 그 이야기에 맞추는 변화를 일으키게 해야 한다. 이것이 세계관의 이야기적인 요소가 가진 지적인 영역이며 문화교육이 가진 또 하나의 지적인 영역이다.

## 5. 개혁주의 문화교육의 감성적 국면

문화교육은 전통적으로 인간의 인성과 감성을 다루는 교육이었다. 그러나 개혁주의 문화교육은 학습자로 하여금 온전한 의미에서 창조적인 존재가 되게 하는 것이며, 그가 가진 모든 지적, 감성적, 의지적, 실천적, 영적 국면을 전인적으로 통합하여 개현시키는 형성과정이다. 문화교육은 특히 좁은 범주로는 예술교육으로 지칭되기도 하였던 것처럼 예술활동을 통한 학습자의 감성과 창조성개발에 초점을 맞춘다. 그러나 진정한 개혁주의적 문화교육의 목적은 학습자로 하여금 창조세계의 전인적인 구현자로서 온전하게 순응하는 삶을 살게 하는데 있기에 학습자의 진실하고 순수한 자질, 감성과 창조성의 능력, 미적 존재로서의 삶 등을 그 감성적 교육의 국면으로 보았다.

### 5.1. 진실성으로서의 문화교육

#### 5.1.1 정당한 예술

한스 로크마커(Hans Rookmaaker)의 말처럼 ‘예술의 정당성은 비로소 기독교를 통하여 가능하다’(Rookmaaker, 1970:228). 인간으로 하여금 자신의 가능성을 실현시켜주며 주어진 창조세계의 구조내에서 행하는 모든 일들과 죄와 그로 인한 결과에 대항하는 것에는 예술적 창조력이 요구된다.

만약 사람들이 온전한 의미에서 창조적인 존재가 된다면 예수 그리스도의 창조적 사역의 열매가 삶속에 구현되며 세상에서 소산물을 만들 것이다. 그것은 하나님의 뜻을 따라 행하고 진리를 실천하는 것만으로도 생명을 유지하고 사랑과 의를 창출해 낼 수 있는 존재가 바로 인간이기 때문이다. 인간이 창조적인 존재로서 받은 소명은 단지 축복과 자유만을 의미하는 것이 아니라 십자가를 지는 일도 포함되어 있다. 왜냐하면 빛이나 자유보다 어둠을 좋아하는 인간의 죄된 본성 때문이다(Rookmaaker, 1970:226-227).

이것은 그러한 죄로부터 자신을 지키고 진실되고 선하게 살도록 부름받은 인간의 소명이 자신의 존재 이유가 된다는 의미이다. 이러한 진실하고 선한 창조대리인으로서의 삶은 이 땅에서 정결한 존재로 살아야 한다는

사실을 의미한다(Rookmaaker, 1970:228). 세상에서 물론 악한 것은 그 모양이라도 닳지 말라는 식의 세상 도피적이며 세상 분리적인 삶을 사는 것은 그리스도인으로서 적합하지 못한 문화명령 수행의 태도이다.

이 세상에서 하나님의 뜻과 계획, 그리고 성품과 형상을 지키고 사는 것은 그리스도인으로서 자신을 지켜야 할 본분이다. 그 일을 위하여 그리스도인은 이 세상에 살며 이 세상에 대한 지식을 습득해야 한다. 그러므로 예술이 기독교의 정당성을 입증하는 도구나 수단이 아니라, 예술의 정당성이 오히려 기독교를 통해 입증된다. 로크마커는 예술에서 기독교성을 결정짓는 것은 채택된 주제가 아니라 그 예술에 담긴 정신(spirit)이라고 이해했다. 즉 그 예술이 투사하고 있는 실재에 대한 이해와 지식이 진정으로 성경적인가가 핵심이라는 것이다.

세상으로부터 정결케 된 삶을 형성하고 예술에 담긴 기독교적인 정신에 대한 유무를 분별하는 것이 기독교 예술의 정체성을 결정하는 듯이 보여도 막상 기독교 예술은 일반적인 건전한 예술과 별 다른 점이 없을지도 모른다. 기독교 예술은 하나의 건전하고 건강하고 사회와 개인에게 정신적으로나 감성적으로 좋은 영향을 미치는 예술이라고 규정할 수도 있다. 기독교 예술은 창조 실재에 대해 편견없이 포용하는 관점을 가지고 하나님께서 정하신 선하고 참된 창조 실재의 구조에 부합한 예술이 되어야 한다.

신실한 그리스도인이라 할지라도 예술적 자질이 불충분하면 질적으로 우수하지 못한 불량한 예술을 만들 수도 있다. 그러므로 예술작품에 대해 작가가 그리스도인이라고 하여 더 높은 가치를 부여할 수 없으며 작품 자체의 우수성이 인식되면 훌륭한 작품이 되는 것이다. 이것은 예술이 중립적이라는 말이 아니다. 창조세계의 어느 국면도 중립성을 가질 수 없듯이 예술 또한 문화활동의 한 분야로서 중립성을 갖지 못한다. 예술은 인간의 창조결과로서 그 개인의 특유한 인간성과 밀접히 관련되어 있다. 그러므로 예술작품은 예술가의 정신, 통찰력, 감정, 미적인 감각, 상상력, 주관의 외화일 수밖에 없다(Rookmaaker, 1970:228-229).

기독교 세계관은 삶의 갱신을 강조한다. 기독교 세계관은 인간의 삶을

변화시키는 힘을 가져야 한다. 마찬가지로 기독교는 예술의 갱신에도 개입한다(Rookmaaker, 1970:229). 기독교가 예술을 갱신시킬 때 예술의 타당성이 드러나게 된다. 예술은 그 자체가 곧 성령의 열매로서 인간의 정서나 감정, 또 그것과 떼어낼 수 없는 미적인 감각 등을 포함해 기독교적 정신의 한 표출 방식이다. 그러므로 예술의 영역에서 그리스도인들은 자신이 누구이며, 어떠한 존재인가를 보여주어야 할 책임이 있다. 그리스도인 예술가는 자신에게 일어난 인격적, 정서적, 지적 변화를 자신의 전 존재 영역 안에서 보여주며 그 예술적 의미를 드러내어 보여 주어야 한다(Rookmaaker, 1970:229).

이러한 예술의 역할 즉, 그리스도인으로서 예술의 영역에서 당위성을 가지고 행해야 할 일들에 대해 로크마커는 먼저 그리스도인 자신의 변화가 있어야 하며 동시에 그 변화를 드러내어야 한다고 지적하였다. 대부분의 예술 이론가들은 예술이 어떤 기능을 하기에 예술이 필요하다는 식의 논리를 편다. 예술의 기능과 역할을 통해 예술의 의미를 찾고자 시도하는 것이다. 그래서 뚜렷한 사회적인 기능이나 목적 즉 장식용이나 설교, 찬양, 등으로 사용되어지거나 사상이나 아이디어의 명확한 반영이 있어야 예술의 가치가 살아있다고 간주하는 인식이 있다. 그러나 예술은 반드시 그러한 목적이 있어야 가능한 행위가 아니다. 로크마커의 말대로 예술은 정당화가 필요하지 않다(Rookmaaker, 1970:229-230).

예술에 대한 로크마커의 이러한 견해는 월터스토폴프가 생각하는 예술의 기능과 맥락을 같이 한다. 월터스토폴프에 의하면 예술은 감상용이 아닌 행동으로서의 기능을 나타내 보여야한다. 그는 예술이 가진 기능은 원래 고급예술의 기능이며, 예술에 참여하는 사람들은 고급예술 기구(institution of high art)에의 참여자들이라고 보았다. 그들은 예술이 삶이기도 하고 또 다른 기능을 가지기도 한다고 생각하지만 제도내에서의 예술의 기능만을 생각하기 때문에 예술작품을 감상용으로서만 간주하는 우를 범했던 것이다. 사회의 대부분의 사람들은 특정한 것을 보편적인 것으로 착각하는 경우가 많다. 창조세계의 실재에서 예술에 대한 견지를 확립하기 위해서는 기존의 오류를 비평하고 바르게 평가하는 일이 우선되어야 한다. 무엇보다 특별성이라는 특성이 결코 보편적인 것이 아님을 구별할 수 있어야 한다. 그러기 위하여 예술이 가진 사회적 기능에 대해 고찰하여 예술이

각 사회에서 어떻게 기능하고 예술로서의 역할을 감당해 왔는지를 알아야 한다(Wolterstorff, 1980a:30-32).

과거의 예술은 오늘날 미술공예, 도자기공예, 칠기, 닥종이 등을 비롯한 ‘하나의 기술’(an art)을 의미했다. 그러나 르네상스기로부터 천부적인 영감과 감동을 안겨주는 고상한 예술가들과 그들의 작품 즉, 인류에게 수여된 고상한 직무로서의 예술개념이 발전되기 시작하였는데, 이 때는 신플라톤적인 사고방식이 확산되는 시기였다(Rookmaaker, 1970:230-231).

이와 같은 관점의 치명적 결과는 이른바 순수예술(fine arts)과 실용예술(applied arts)간의 날카로운 대립이라는 양태로 부각되기 시작했다. 즉 실재에 대한 이분법 즉, 자연과학 분야와 그보다 상층에 속한다고 여긴 인문과학분야를 구분하는 이원론적 구분이 적용되면서 소위 ‘문화적인 사항들’과 예술에 새로운 역할이 부여되기 시작했다. 소문자로 표기되던 예술(art)은 대문자 A의 예술(Art)로 바뀌었고 이제 예술은 일종의 고급예술(a high art)로서 한층 숭고하고 가치있는 의미를 부여받았다. 예술은 인간이 행한 단순한 노고의 산물이라기보다는 예술 그 자체로서 인문학의 활동에 준하는 학문활동의 가치를 가지게 된 것이다. 그러나 바로 그런 유사 종교적 기능을 떠맡게 되면서 예술은 실생활과는 무관하게 되었고 예술적 보편성을 잃게 되었다. 예술활동을 통해 양산된 예술품들은 세련되지만 보편적인 삶에는 무익한 호사품, 사치품, 부속품으로 전락하고 말았다(Rookmaaker, 1970:230-231).

이러한 이원론적 오류를 벗어나 예술을 ‘단순히, 고유의 타당성을 지닌’ 예술로서만 인식할 때 예술은 비로소 본래의 자유를 되찾아 인간 생활의 한 부분으로서 자리잡을 수 있다. 또한 그러한 예술을 통해서 인간은 자신의 삶속에서 갱신의 의미를 재발견할 것이다. 이것은 예술이 단지 사랑과 자유 안에서 영원한 기쁨을 누리며 감상되며 활용되어지도록 하나님께서 인간에게 주신 위대한 선물이라는 의미이다. 따라서 이러한 이해를 토대로 예술은 그리스도인들에게 수용되어야 한다.

사실상 예술은 예술 자체의 고유한 의미를 가졌으며 결혼이나 인간 자신, 또는 어떤 특정한 새나 꽃 등과 같이 그 의의에 별도의 해명이 필요하지 않다. 이 모든 것들은 하나님이 만드셨기에 의미를 가진다. 창조세계

의 실재와 예술의 의미는 하나님에 의해 창조되어 그분에 의해 유지되고 보존되고 있다는 데 있다. 따라서 예술의 존재 의의는 인간에게 예술과 미 의식을 부여하는 것을 기뻐하시는 하나님의 의도에서 말미암는다. 로크마커는 무엇보다 예술 자체의 정당성을 하나님에게 두고 있다. 하나님의 의도에 의해 예술은 존재한다는 것이다.

그러나 이 말은 예술이 교육과 아무런 상관이 없다는 말이 아니다. 예술은 본래적으로 전수와 학습을 반영하는 속성을 가지고 있다. 이것은 모든 문화활동이 가지고 있는 속성과 일치한다. 그러나 예술이 하나님으로부터 정당성을 갖는다는 인식은 기독교적인 목적으로 예술이 잘 활용되어야 한다는 견해와 모순되는 관점이 아니다. 로크마커의 관점은 한 마디로 기독교적 활용이 예술의 일차적 기능이 아니라는 것이다. 월터스토폴프가 제안했던 ‘행동으로서의 예술’도 이와 동일한 맥락에서 이해할 수 있다. 예술은 활용이나 감상용이 아니라 예술 자체로서의 정당성을 가진 행동하는 예술이 개혁주의적인 문화 예술활동의 궁극적 지향점이다.

### 5.1.2 진실성 있는 예술

예술은 실재 즉 관찰되는 사물, 사물들 상호간의 관계, 그리고 정서적, 이성적 및 다양한 경로로 경험되는 인간적인 실재에 대한 해석이다 (Rookmaaker, 1970:236). 예술은 또한 예술가 개인이나 그 예술가가 속한 집단과 시대 등 인간의 관점에서 절실하고 중요하며 가치있다고 느끼고 체험한 것들을 표출하는 활동이다. 예술은 예술하는 행위자 자신에게 중요시되는 대상이나 사상, 추상적인 이념 등을 주관적으로 재현하는 자연스러운 활동이다. 그러므로 예술은 실재에 대한 어떤 해석이나 특정한 관점을 말한다. 이러한 해석과 관점을 형성화하는 과정에서 예술가가 어떤 기준에서 실재를 보아야 하는지가 개혁주의 문화관의 기초이다.

예술가가 통찰력이 풍부하고 진실하며 그가 정말 실재를 보는 바른 관점을 가지고 있는가 또는 예술로서 재현하려는 실재의 다른 측면과 다른 요소들 역시 곡해함없이 정당히 다루고 있느냐 하는 것은 예술활동에 대한 가장 기본적인 평가기준의 하나이다. 예술의 진실성은 예술가가 재현



하고자 하는 대상의 정확한 묘사, 표현의 특이성, 창조성의 여부로써만 가릴 수는 없다(Rookmaaker, 1970:236-237). 예술은 진리를 드러낼 수 있고 계시를 가현화할 수 있는 창조세계의 실재, 그리고 의미와 목적 등을 개현하는 활동이다. 그러므로 예술의 진실성은 문화활동으로서 예술이 가지는 종교적인 토대와도 연관되어야 한다.

예술의 진실성은 작품의 세부적인 면까지도 물리적, 역사적, 신학적, 과학적 및 기타 비예술적인 차원의 검증을 통해 가려질 사항은 아니다. 예술의 진실성은 예술적으로 참이며 진실인가 하는 것이다. 로크마커는 셰익스피어와 햄릿의 예를 통해 예술의 진실성을 이렇게 설명하고 있다. “햄릿은 가상 인물에 불과할지 모르나, 셰익스피어가 인물을 창작함에 있어 인간적인 성격이며 잠재력 등 실재 그대로를 실감나게 형상화했다는 점에서 셰익스피어의 햄릿은 사실적 인물이다. 햄릿은 그 희곡의 전체 구성에 맞게 꾸며진 극중 인물이었지만 극 속에서 그가 살았던 것으로 가정된 시대의 인물이 아닌, 셰익스피어 자신의 시대에 속한 인물이었다.”(Rookmaaker, 1970:237-238).

현대의 문화적 상대주의 사회에서는 예술의 진실성 유무를 누구도 판단할 수 없다는 관점이 지배하고 있다. 단지 예술가의 정직성만이 예술가의 자격조건처럼 여겨지고 있을 뿐이다. 여기서 정직성은 주관적인 진실이라 지칭할 수 있다. 예술가는 자신의 통찰력, 자신의 시각, 자신이 인지하고 인식하고 있는 바를 정직하게 제시해야 한다. 여기서 진리는 실재와의 개념적 합일을 중요시하는 이성주의적 진리관을 의미하지 않는다(Rookmaaker, 1970:238). 성경이 제시하는 진리의 행함은 곧 하나님께서 인간에게 요구하시는 관계성에 부합되도록 사랑과 자유 안에서 행동하는 것을 의미한다. 예술은 또한 개념적인 실재에 부합되는 실재를 묘사한다는 의미에서 참된 것 이상의 진리를 행하는 영역에 속하기도 한다.

그러므로 예술의 진실성은 예술적 방식으로 행해지는 진리를 말한다. 예술은 그 본연의 예술적 방식으로 진리를 행한다. 그러나 예술의 진실성은 예술 그 자체로서 정당성을 가지지만 예술작품이 기여할 공간이나 상황, 또는 발휘해야 할 기능 등과 유리되어서는 안된다. 예술에서 품격(honour)을 다른 말로 대치하면 예전의 데코룸(decorum - 적합성 또는 형식적 법칙)이 될 것이다(Rookmaaker, 1970:238). 구체적인 장면, 상황,

예증없이 ‘품격있는’ 예술을 가늠하는 것은 불가능에 가깝다. 예를 들어 현대의 켈틱, 재즈, 록 음악 등 다양한 장르 중에서도 교회의 찬양으로 변용할 수 있는 무엇이 있다. 그러나 그렇게 만들어진 음악, 그렇게 불려진 찬양에 대해 예배드리는 성도들이 그러한 원음악의 형식에 관해 어떻게 생각하는가, 무엇을 연상하는가 등과 관련된 요인들을 타진해 본 이후에 그러한 변용을 시도해야 한다. 즉 그러한 음악에 대한 최종적인 평가는 주어진 특정한 상황속에서 사람들이 그 음악이 시연될 때 어떻게 반응하느냐에 달려 있다. 그러므로 예술가는 자신만을 생각하지 말고 그것을 듣고 보는 사람들 즉, 예술의 감상자들을 함께 고려해야 한다.

예술의 진실성 혹은 적법성(righteousness)은 소설이나 연극에서 그러지는 소재나 인물들이 다 올바르게 착해야 함을 의미하지는 않는다.(Rookmaaker, 1970:239) 이러한 관점은 오히려 진실의 왜곡이다. 창조 세계의 모든 실재는 각각의 차이를 보이고 개현하게 되어 있다. 성경에도 인간의 선하고 지혜로운 모습들만 기록되어진 것이 아니다. 성경의 곳곳에는 인간의 누추함, 비참함, 간사함 등 죄악된 모습들이 적나라하게 나타나 있다. 어떠한 작품을 창작할 때 적법성을 고려한다는 것은 예술적 요소와 재료들을 적재적소에 투입하고 각각의 요소들을 그 특성에 맞게 정당하게 다룬다는 의미이다(Rookmaaker, 1970:239). 그것은 곧 적절한 균형감을 창출하고 전체가 짜임새있는 조화를 형성한다는 뜻이다.

로크마커는 ‘의롭다’(righteous)는 단어를 사용하여 자비, 또는 은혜와 관련된 여러 가지 부대적 의미를 함축한 성경상의 용어들은 용어의 문자적 적용에만 혈안된 엄격하고 무정한 심판의 성격을 내포하지 않는다고 설명한다. 이러한 면에서 월터스토폴프의 ‘정의(justice)’개념과 ‘진실성 또는 적법성’의 개념은 동일한 맥락에서 이해될 수 있다. 정의는 심판이나 법적 용어로서가 아니라 모든 인간이 누려야 할 권리를 되찾아주고 회복시켜주는 일을 지칭한다.

그러므로 예술에 있어서 적법성은 그림에 표현된 화가 자신의 실재에 대한 지식, 통찰력, 그리고 실재의 올바른 개현 등에 적용되어야 한다. 회화의 경우라면 ‘적법성’은 구도나 세부적인 채색은 물론 붓질 하나에까지

또 소설에서는 인물의 성격 묘사, 희곡이라면 장면 하나하나, 또 음악이라면 조바꿈에 이르기까지 예술의 각 장르가 갖고 있는 모든 요소들이 면밀히 고려되어야 한다. 음악의 경우라면 이 ‘적법성’은 조바꿈, 리듬, 박자, 음정, 악기들의 음색 결정에까지 음악이 중요시하는 모든 요소들에 상세히 정당하게 적용되어야 한다.

예술의 진실성과 적법성은 또한 예술의 ‘순수성(purity)’과 그 의미의 맥락을 같이 한다. 예술작품을 읽고 듣고 보는 이들이 순수한 사고를 가질 수 있도록 해주는 예술의 순수성은 그리스도께서 ‘마음이 청결한 자는 복이 있나니’라고 말씀하신 내용과 맥락을 같이한다. 이것은 타인에게 상처를 주는 무정함(lovelessness)이나 타락한 결과의 악한 영향력을 발휘하는 일에서 벗어나는 것을 의미한다(Rookmaaker, 1970:240-241) 실생활에서 타락의 영향을 받아 하나님으로부터 부여된 좋은 선물들을 죄된 방식으로 사용하는 경우도 많다. 예술이 성적인 욕구나 비인간적인 묘사, 어둡고 추악한 삶의 모습들을 상징화하는 행위에 탐닉한다면 그것은 하나님이 인간에게 부여한 선물들을 잘못 사용하고 있는 것이다. 사람의 행동양식은 그 사람의 정신세계와 태도를 반영한다. 예술의 진실성과 적합성 또는 정의를 실현하는 방식은 예술가 자신의 정신세계를 반영한다. 그러므로 예술의 진실성은 예술가의 진실성과 뗄 수 없는 불가분리적 관련성을 가지고 있다.

예술가는 하나님앞에서 진실하고 순전한 삶을 추구함으로 자신의 예술이 창조세계에 진실하고 적법하게 구현되도록 해야 할 책임이 있다. 문화교육에서는 학습자들 모두가 하나님의 창조세계를 구현하는 예술가로서, 또는 감상자나 비평가로서 온전하게 형성되어지기 위해 판단력을 비롯한 모든 지혜와 지식, 분별력으로 연마하는 일이 있어야 한다(Rookmaaker, 2002:300).

결국 학습자는 회화나 조각 등의 예술작품을 구상하고 표현하는 미술수업에서 예술가의 순수성이 곧 그 작품의 의도에 따른 것이라는 것을 인식해야 한다. 음악수업에서 그 곡을 쓴 의도를 바르게 알 수 있는 법과 분별력을 배워야 한다. 연극수업에서 드라마와 영화의 본래적인 의도, 제작

자의 의도 등을 바르게 인식하는 법을 체득해야 한다. 그러나 이 모든 것보다 학습자 자신이 하나님의 창조세계를 구현해야 할 당사자인 것을 인식하고 자신에게 부여된 고유한 문화명령의 책임을 이행하도록 하는 것이 문화교육의 지표가 되어야 한다. 그러기 위하여 문화교육은 예술의 소산물이나 작품 그리고 창작 활동에만 관심을 가지지 않고 학습자들이 진실한 삶을 살며, 순전함을 사모하고 하나님의 창조세계 곳곳에서 예술의 적법성을 도출해낼 수 있는 진실되고 정의로운 인격과 삶을 형성하는 일에 주목해야 한다.

## 5.2 심미적 문화교육

### 5.2.1 심미적 존재로서의 인간

인간은 이 땅을 개발하고 다스리기 위하여 하나님께서 인간에게 주신 가능성의 광범위한 범위를 탐구하도록 명령받았다. 하나님께서는 인간을 창조적인 존재로 만드시고 창조세계에 모양을 부여하게 하셨는데 이와 같은 형상화하는 활동은 하나님께서 설정하신 어떤 규범을 따라서 수행하게 된다. 요컨대, 인간은 하나님의 창조규범에 따라 창조적이며 형상적인 표현을 하게 되는 것이다. 그런데 인간은 자신의 종교적 방향성에 따라 심미적으로나 반심미적으로 형상화할 수 있다. 그것은 모든 사물이 가진 심미적인 측면과 인간의 종교적 특성 때문이다. 인간은 자신의 창의성을 자기의 조물주를 기쁘시게 하기 위해 사용하지 않으면 자기 자신이나 다른 신적 존재를 위해 사용한다(Vanderhoek, 1994:11).

인간은 자신의 기본적인 삶의 관점으로부터 심미적으로 형상화하는 일을 한다. 인간은 조화와 살림의 삶을 추구하는 것이 무엇을 의미하는지 고민하면서 조화와 균형의 삶을 거부하거나, 아니면 스스로 조화로운 삶을 형성하거나 그러한 삶을 추구하는데 세상의 부조화에 대한 자신의 경험을 반영하여 다른 조화로움을 형성하는 이 모든 활동들은 심미적인 영역에서 일어나는 일들이다. 심미적인 영역에 대한 기본적인 규범은 조화와 일관성(coherence)이다.

인간의 삶은 모든 면에서 심미적인 측면을 내포하고 있다. 이 심미적인

측면이 규범적이거나 반규범적으로 발전될 수 있으나 반규범적인 경우는 그 결과가 축복이기보다 저주일 것이다. 예를 들어 결혼의 경우에도 심미적인 측면이 있다. 반규범적으로 결혼이 발전해갈 경우 결혼은 부조화를 이루게되며 가정생활, 교육, 대인관계에 이르기까지 삶의 균형이 깨어지게 된다. 루이스(C.S. Lewis)가 ‘즐거움은 하나님의 영광의 축’이라고 말한 것도 이러한 심미적인 삶의 측면을 보여주는 것이다.

삶의 모든 영역은 심미적인 측면이 있을 뿐 아니라 심미학이라고 일컫는 삶의 영역도 있다. 현대의 생산성과 과학적인 방법에 주목하는 추세로 인해 심미학은 삶의 주요한 부분으로 자리잡지 못하고 있다. 현대 사회에서 심미학은 삶의 필수적인 영역으로는 자리잡지 못하고 있다. 그러므로 때로는 심미학에 관계된 예술과 문화적인 요소들이 현대사회에 적용되지 못한 사람들의 도피처가 되기도 하며 소수전문가 집단의 전유물로 다루어지기도 한다. 종교와 같이 심미학도 구체적인 삶의 경험으로 통합되지 않고 삶의 개인적이며 주변적인 한 영역으로 간주되고 있다.

그럼에도 불구하고 미에 대한 관심은 고대철학으로부터 현대에 이르기까지 진리와 함께 추구되는 개념으로 명맥을 이어왔다. 동서고금을 막론하고 미는 항상 학문적인 주제로 다루어져 왔으며 다양한 학문적 방법으로 접근이 시도되었던 주제이다. 씨어벨트는 문화활동에 대한 미학적 이해를 추구하면서 인간의 실제적인 삶에서 순종적이며 심미적인 삶을 실천하는 것이 구체적인 성화의 과정과 깊은 연관을 가진다고 주장했다. 사실상 미는 플라톤의 예술, 아리스토텔레스의 균형과 더불어 고대철학으로부터 현대철학에 이르기까지 다양한 방법으로 고찰되어지고 있는 개념이었다. T.S.엘리엇(T.S.Elliot)이 미를 ‘다듬어지지 않은 감정들의 부대’라고 불렀던 것처럼 미는 일상의 삶 속에서 언제나 등장하는 주제였기에 사람들은 미에 대해서 보편적인 경험을 가지고 있다.

그러나 보편적인 경험을 가지지만 미에 대한 경험은 사람에게 감정적인 영향을 미치고 사람의 존재 자체에 영향을 미치기도 한다. 그러기에 미는 형식적인 스타일과 경향의 문제를 가지고 있음에도 불구하고 사람들이 미에 대한 경험을 공적으로 논의하는 것은 쉽지 않다. 그럼에도 인간은 창

조된 세계속에서 미를 느끼고 감동을 받고 치유를 받기도 하고 새로운 마음을 가지기도 하며 미에 대한 체험을 가지고 있다(Brand & Chaplin, 2001:76-78).

폴 틸리히는 미에 대한 오해에 대해 언급하면서 말하기를 ‘미’라는 낱말이 보기좋음(what is pretty)과 너무 밀착되었기에 다른 대체용어를 찾아야 한다고 주장했다. 장식, 꾸미기, 디자인, 눈에 보기 좋고 끌리는 것 등이 대체로 미를 설명하는 일반적인 개념들이다. 그러나 고통과 악, 질병과 재해, 전쟁, 죽음까지도 미를 표현하는 주제로 다루어지는 것은 미가 단순히 대상을 보기 좋게 하는 것과는 거리가 있다는 것을 생각하게 한다. 미는 진리와 연관성을 가지고 있다. 그래서 틸리히는 예술작품의 표현이 가지는 창조적 힘을 강조했다.

그에 의하면 모든 예술작품은 실재의 어떤 측면을 표현하는데, 예술이 보편적인 의미와 힘을 갖게 되는 것도 이 표현의 힘 때문이다(Tillich, 1987:207). 즉 실재의 어떤 궁극적인 측면까지도 인식하고 표현해내는 것이 진정한 예술이며 그 실재에 참여하는 것까지도 진정한 예술이라고 보았던 것이다. 이것이 예술의 진리내용(truth content of art)인데, 틸리히는 이것을 작품의 깊이 또는 취지(import)라고 불렀다.

미에 대한 이와 같은 보편적인 이해와 궁극적인 실재의 측면을 인식하는 진실성에 대한 이해는 로크마커의 예술적 실천에 대한 이해로 이끌어 준다. 그는 예술적 가치를 심미적인 차원에서만 찾으려는 편향된 이론일수록 예술적 실천에 대해 무관심하다는 것을 보여준다(Rookmaaker, 1970:231-232). 사실상 이런 분야의 성공적인 작업에서 종종 발견되는 아름다움은 정확히 팝 아트나 미술계열의 현대 예술가가 자신의 반 예술작품으로써 파괴하려는 속성에 해당한다. 이들은 예술에 미는 필요없다고 주장한다.

로크마커는 예술의 개념과 정의를 논하면서 일종의 추상적인 방법으로 미학만을 예술에 연계시킬 수는 없다고 설명한다. 삶 전반의 총체적인 현상으로서의 미, 즉 심미적 가치가 그 삶속에서 차지하는 비중이 크지만 그것만이 전부는 아니라는 것을 그는 분명히 하고 있다. 심미적 가치는

이런 다른 요인들 없이는 완전한 실현을 볼 수 없으며 마찬가지로 그 다른 요인들도 예술적인 방식으로 결집될 때에만 비로소 나름의 예술적 의미를 지니게 된다. 예술은 복합 구조이다. 즉 예술은 다양한 요소들로 구성된 복합구조로서 실재라든가 어떤 존재나 의미를 구체적인 작업으로 현실화한 양태이며 이것이 곧 예술의 존재방식이다.

아름다운 심상이 아름다운 방식으로 표현되고 현실화되거나 구현화되는 예술작품, 그리고 내용과 표현의 일치를 보는 작품들은 미술사적으로도 결작에 속한다. 화면을 이룬 모든 색감, 선 하나하나 그리고 전체구성 등은 작가가 자신의 심상을 명료히 전달할 예술적 기교와 방법으로 고안해 낸 것들이다. 따라서 작가의 심상은 그가 치밀하게 선택한 색이나 기타 요소들로 배합된 그 그림 특유의 구성으로써 가장 선명하게 드러나는 셈이다. 그림 표면에 있는 터치들은 그 그림의 의미를 ‘신고’ 있는 것이다.

이것은 마샬 맥루한(Marshall McLuhan)의 의미는 매체를 통해 존재한다는 말과 일맥상통한다. 즉 어떤 작품의 의미라고 하는 것은 예술적인 표현방식 그 자체에 있다. 따라서 예술의 형식과 내용의 차원을 구분하여 문제삼는 것 자체가 이미 본질적으로 잘못된 일이라고 평가할 수 있다. 하나의 예술작품은 심미적이거나 도덕적인 개념만으로는 분석이 가능치 않을 정도로 지극히 복잡한 구조를 지니고 있다. 실로 위대한 예술작품의 요건은 미묘하고 다양한 갖가지 요인들이 조화롭게 어우러진 하나의 통일체여야 한다.

아름다움은 진실성과 밀접한 관련이 있다(Rookmaaker, 1970:234). 하나님의 창조의 위대성과 선함을 통찰하는 것은 진리를 이해함과 같다. 그러나 이 세상이 죄로 인해 손상되었으며 하나님의 은혜라는 영역밖에는 오로지 저주 즉 하나님과의 영원한 분리라는 끔찍한 필연성만이 실재한다는 것도 진리의 지식에 속한다. 진리라는 것은 단순히 개념적인 진리의 차원에 머무르지 않는다. 진리는 인격적이다. 진리되신 예수 그리스도는 창조세계를 구속하시고 미를 개현시켜 나가시는 분이시다. 그러므로 미도 하나님과의 관계성을 가질 수밖에 없다.

미는 선과 색, 모양(shape)과 형태(form), 박자와 소리, 각운과 낱말 상호간의 관계, 문장, 통일성과 다양성 등으로 표현될 수 있다. 미란 그러한

것들을 통해서 비로소 ‘실현’되는 것이지 그러한 것들에서 추상적으로 포착할 수 있는 그 무엇은 아니다. 진실성, 품격, 순수성은 바로 그러한 요소들을 매개로 해서 가시화되고 표현되는 것이다.

이와 같은 미적 매개체가 없이는 미의 실현이 불가능하다. 그러나 매개 자체를 예술의 목적이나 결과, 또는 예술의 궁극적인 가치로 삼을 수는 없다. 예술작품은 인간이 언제나 이를 기릴 만하고 찬탄할만한 심미적 특성을 지녀야 한다는 것 또한 예술의 영역을 창조하신 하나님의 명백한 규범에 속한다. 그럼에도 불구하고 극심한 긴장이나 위기, 절망의 상태, 미움과 증오의 분출, 거부와 붕괴의 표출로서 표현된 작품들이 오늘날 관심의 대상이 되고 있다. 진실성, 품격, 적법성, 그리고 사랑과 정의 등이 그리스도인으로서의 온전한 삶을 위한 규범이라면 그것들은 예술을 위해서도 필요한 규범들이다.

월터스토포드도 예술작품에 대한 로크마커의 견해와 유사한 입장을 보인다. 예술작품을 감상할 때 얼마나 정확한 모방인가, 얼마나 예술가의 깊고 풍성한 인격이 작품에 드러나는가, 예술가의 재능은 어떠한가 등이 주로 예술을 평가하는 기준으로 등장할 수 있다. 그러나 이런 감상을 통해 얻어지는 만족이 심미적인 만족이라고만은 단언내리기 힘들다. 심미적인 감상과 만족은 예술작품의 심미적인 측면이 어떤 것인지에 대한 인식을 필요로 하기 때문이다.

그러므로 예술작품을 창작하기 위해 시도하고 창작하는 과정에서 우선되어야 할 것은 작가가 작품이 적합하며 예술로서의 자격이 있다고 생각하는 관찰자가 그 작품을 경험해야 한다고 마음에 먼저 결정하는 것이다. 또한 작품이 적합한 조건하에서 감상되고 예술로서 경험되어질 수 있도록 해야 한다(Wolterstorff, 1980a:39-40).

여기서 말하는 적합한 조건은 ‘규범에 맞게, 표준적으로(canonically)’ 자신을 드러내는 것을 의미한다. 한 사물의 예술적 측면의 총체를 심미적 특징이라고 하며 사물들의 심미적인 모든 측면의 총체를 실체의 심미적 측면이라고 한다면, 예술이 가진 심미적인 규범에 맞게 감상되고 예술로서 경험되어야 심미적인 만족을 가지는 것이다. 규범에 맞지 않는 예술 활동에 대해 월터스토포프는 음악 감상에의 적합한 방식을 예로 들면서 설



명한다.

영국의 철학자 콜링우드(R.G. Collingwood)는 피아노가 소리를 내는 물리적 사실을 통해 이것을 관찰했다. 피아노 소리는 건반을 두드리자마자 사라지기 시작했다. 여운을 남기는 소리란 없었다. 피아노의 소리는 모두 톱니바퀴의 움직임처럼 진행되었다. 만일 누군가가 피아노 연주의 여운을 듣기 원한다면 그는 피아노곡을 들으면서 그 소리의 특징에 집중할 수 있다. 그러나 그렇게 해도 그 음악에 적합한 방식으로 그 소리를 들을 수는 없다. 규범에 맞는 연주라면 모든 소리가 나자마자 그 여운이 사라지기 시작하는 것은 아니다. 그러나 우리는 이런 특징을 간과할 때 그 여운을 듣지 못한다. 특정한 악장이 미학적으로 지니고 있는 속성을 소리가 담고 있다고 해도 실제로 그 소리가 가지고 있는 미학적 속성이 아닐 수 있는 것이다(Wolterstorff, 1980a:42).

예술작품을 묘사할 때 사용하는 언어가 작품들이 규범에 맞게 보이고 들릴 때에만 진실되게 평가받을 수 있지만, 때로는 예술가와 배급자(판매자)가 각각 다른 의도로 작품을 감상하기를 바라는 경우도 있다. 월터스톨프는 적합한 용도에 관한 사람의 의도와 관계있는 대상물의 심미성, 그리고 다른 사람의 의도와 관계있는 대상물의 심미적 자질의 요소를 구별해야 한다고 주장한다(Wolterstorff, 1980a:44). 그리고 더 중요한 태도는 이와 같이 심미적 자질의 요소를 구별한 후에는 이 문제를 그냥 그렇게 내버려 두어야 한다.

월터스톨프에 의하면 심미적 감상, 즉 심미적인 만족과 즐거움이 지각적 감상의 한 부분인지 아닌지에 대한 질문 다시 말하면, 심미적 즐거움이 지각될 수 있는 것인가에 대한 문제는 미학자들의 오랜 논제였다. 그러나 이것은 심미적 특성이라는 속성이 설명이나 증명을 통해 인식되어지는 것이 아닌 실체의 속성과 본질이기에 대답하는 것 자체가 난해한 문제이다. 어떤 지각 불능한 본질이 심미적 특성의 한 속성이라면 그 속성은 그 지각 불능한 본질의 심미적 특성이다. 따라서 그 사물이 그러한 속성을 갖고 있다는 사실이 심미적 측면중의 하나라고 불리울 것이다. 그리고 지각 불능한 사물의 심미적 측면의 총체(aesthetic aspects)는 심미적 특성(aesthetic character)이라고 부를 것이다(Wolterstorff, 1980a:39-40).

그러므로 심미적 특성에는 지각불능, 일관성, 그리고 심미적 만족감을 포함시킬 수 있다. 특히 여기서 심미적 만족감이란 지각 불능한 존재 그 자체를 감상함으로써 만족을 얻는다면 그 만족이 그 지각 불능한 존재의 심미적 특성에 속한 무언가에 근거한 것이라고 볼 수 있다. 이 심미적 만족을 통한 심미적 감상에 대해 월터스토포르는 존재의 심미적 만족에 대한 기대에 근거한 것이라고 보았다.

그러므로 심미적 만족은 두 가지 형태로 나타난다. 하나는 그 사물이 어떻게 들리고 보이는가에 심미적인 만족의 근거를 두고 어떤 지각 불능한 존재 자체에 대해 감상할 때 얻어지는 만족이다. 또 다른 하나의 심미적 만족은 위와 같은 경우에 그 존재의 심미적 만족에 대한 기대만을 근거한 것이다. 이런 경우 그것은 심미적 감상이다(Wolterstorff, 1980a:48).

판에 박히지 않는 예상 밖의 작품들을 창조하는 일, 충동에 의한 작품 활동, 그리고 예술가들이 선호하는 자유로운 표현욕구가 서구의 문화를 형성해왔다. 그러나 자유로운 표현의 추구라 할지라도 나름대로의 일정한 방향성은 가지고 있다. 예술계가 사회에 던진 혁신은 사회의 반복적인 문제, 예술가 자신이 자기에 던진 문제, 예술의 역사가 던져준 자신과 타인의 문제들에 대한 해결지향적인 차원이었고 동시에 현실적으로 학회와 협회로부터도 자유롭게 되는 경우도 있었다. 그러나 그 결과 예술가의 사회는 대중으로부터 단절되기도 했다.

예술의 역사와 예술의 심미적 특성에 대한 정보가 빈약한 사람이라면 예술작품에 대해 어떻게 다루어야 하며 어떤 문제가 다루어지는지를 알 수 없다. 고급예술 기구 내에 생성된 내재화되고 문제 지향적인 예술이 예술가들의 위대성을 평가하는데 영향을 미치면 미칠수록 잠재적으로 예술가들은 대중으로부터 멀어지는 것이다. 대중으로부터의 멀어짐뿐만 아니라 예술가로서 동료예술가들에게 수용되는 면에도 생각해보아야 한다. 끊임없이 현실과 창작된 두 세계 속에서 분리된 자아를 경험할 뿐 아니라 동료 예술가들 간의 관계, 그리고 잠재적인 대중과의 관계가 단절 혹은 거리감이 생긴다는 것은 고급예술 기구가 가지는 문제이다(Wolterstorff, 1980a:59-61).

고급예술 기구가 심미성에 강조점을 두었기에 자유와 혁신을 향한 예술가들의 시도는 때로 심미성의 거부로까지 연결되었다. 다다이스트들이 그 대표적인 경우이다. 이들은 심미성 대신 ‘흥미’를 그 자리에 대체시켰고 흥미로운 것은 대상물이 아니라 그 대상물을 전시했다는 사실에 둘 만큼 심미성을 거부했다. 이러한 반예술, 반문화, 탈심미화의 경향은 다다이즘이 일어난 당시의 모든 예술에서 볼 수 있다.

기독교미학을 개발하려고 시도했던 사람들 대부분은 예술의 목적이 감상이라는 것을 당연시했다. 감상을 예술의 목적으로 수용하는 이상 예술은 고급예술의 기구에 들어있었는데 월터스토폴프는 그 유일한 예외를 제러더스 반더 류우(Gerardus vander Leeuw)의 『성스럽고 이교적인 미』(*Sacred and Profane Beauty*)에서 발견했다. “진정한 교회예술이 그 무엇이든 간에 확실히 그건 명상을 위해 계산된 덧으로 쓰이기 위한 것은 아니다.”는 류우의 생각과는 달리 20세기의 예술에 대해 대부분의 그리스도인들은 계몽주의적 신념을 선택하여 수용하고 이론화시켰다(Wolterstorff, 1980a:67; Seerveld, 2000:331).

도로시 세이어스(Dorothy L. Sayers)의 『기독교 미학을 향하여』(*Towards a Christian Aesthetic*)는 이와 같은 관점을 보여주는 한 좋은 예이다. 세이어스에게 있어 진정한 예술작품이란 새로운 어떤 것이다. 예술은 결코 어떤 작품의 복제나 모방이 아니다. 모방이나 복제를 통해 만들어진 작품은 예술작품이 아니다. 예술작품은 또 하나의 창조행위이다.

그러므로 창조활동으로서 예술활동을 이해하게 된 것은 기독교가 미학에 중요한 역할을 담당해 주었기 때문이다. 예술가가 자신의 내적의식을 새로운 창조행위를 통해 표현한다는 예술성과 거룩한 창조와의 유사성을 밝히면서 세이어스는 예술가에 대해 후기계몽주의적인 사상을 채택했다(Wolterstorff, 1980a:67-68). 해방의 주제는 결여되어 있었으나 자신의 아들을 통해 창조하신 하나님의 가르침은 있었다. 그러나 세이어스는 행동의 다양성이 아닌 표현의 다양성이 예술작품을 통해 드러나기를 원했다. 세이어스에 대한 비판은 월터스토폴프가 기독교미학에서 출발하고자 하는 시작점이 어디인지를 보여준다. 그는 하나님의 물리적 창조와 그의 피조물로서 예술가가 가진 소명과 창조의 목적에서 기독교미학을 출발하고 싶

었던 것이다.

비록 예술에 대한 기독교인들의 체계적인 사고가 창조설로부터 시작해야 한다는 것을 동의할지라도 인간의 제작과 하나님의 창조사이에 존재하는 중대한 유사성은 그 원리에 있어서 아주 주변적인 요소에 지나지 않는다. 예술이 행위의 수단이요 대상물이라는 전제하에서 만일 그리스도인들이 어떻게 예술을 바라보는가에 대해 묘사하려한다면, 물리적인 창조행위와 피조물로서의 소명과 하나님의 창조활동이 가진 목적에 근거하여야 한다(Wolterstorff, 1980a:68).

윌터스토프에 의하면 예술에 대한 우리의 고찰은 언제나 하나님의 창조활동과 문화명령에 대한 인간의 청지기로서의 소명으로부터 시작해야 한다. 즉 창조주 하나님과 피조물인 인간의 존재에 대한 그리스도인으로서의 종교적 신념에서부터 예술에 대한 고찰은 출발되어야 한다.

하나님은 이 세계의 물질적인 영역뿐만 아니라 비물질적인 영역도 창조하셨다. 그러나 대부분의 그리스도인들은 비물질적인 부분을 우수한 창조영역으로 여기고 물질적인 영역에 대하여 평가절하하기도 한다. 어거스틴 또한 하나님이 비물질적이기 때문에 경배받으신다고 할만큼 물질은 기독교에서 제대로 존중받지 못한 열등한 영역이었다. 그러나 윌터스토프의 주장처럼 어떤 사물의 완전한 물질성이 결코 우리 삶에 있어서 그것의 가치를 떨어뜨리는 근거가 되지 못한다(Wolterstorff, 1980a:69).

교회사는 물론 예술의 역사에서도 때로는 하나님은 영이시니 그리스도인은 신령과 진정으로 예배드려야 하고 육체는 세속적인 영역에 속하며 심지어 악한 속성을 가진 것으로 묘사되기도 하였다. 바울의 경우 세속적인 것을 피하고 하나님의 사람답게 복음에 합당한 삶을 살며 영으로 찬양하라고 말했을 때 그것은 영혼이 그 사람의 육체보다 우수하거나 구별되는 특성 때문에 그런 것은 아니었다. 고린도서에서 바울은 영적인 몸(soulish body, psychic)이란 정상적인 유전의 과정을 통해 얻어진 살아있는 육체라고 말한다(Wolterstorff, 1980a:70). 영혼은 육체적인 삶과 연관되어 있다는 것이 성경적인 사고이다. 창조세계 속에서 물질적인 모든 대상에 대해 그리스도인으로서 어떻게 반응하며 소재를 어떻게 다루어야 하는지 윌터스토프는 다음과 같이 설명한다.

“기독교인으로서 삶과 현실을 바라보는 예술가는 그가 그 속에서 자신을 발전하는 창조를 경멸하지는 않을 것이다. 만일 그가 화가라면 그는 대상물에 대해 존경심을 갖지 않을 것이다. 사실상 그는 그가 할 수 있는 한 충실히 그 대상물을 복제해야만 하는 것으로 여기지 않을 것이다. 그는 원한다면 그의 예술을 자유로이 추상화할 것이다. 그러나 그는 자유롭게 대상물의 세부까지도 사랑하며 다 붙잡아 묘사할 것이다. 만일 그가 고도로 지적이며 개념적인 예술을 창작해야 할 경우에도 그는 자신을 물질의 속박으로부터 자유하기를 원하기에 그렇게 하지 않을 것이다. 대신 그는 세상을 재료의 창고로 여기며 여기서 골라내어 작품을 위해 사용할 것이다.”(Wolterstorff, 1980a:72).

물질에 대한 가장 중요한 기독교적 이해는 인간 또한 신체구조상 물리적 창조와 같은 재료로 만들어졌다는 것이다. 인간이 육체적이라는 사실을 통해 한 개인의 물질적(혹은 물리적)인 것에 대한 태도가 곧 자신에 대한 태도와 엮어진다는 것을 인식할 필요가 있다. 즉 어떤 예술이라도 그 예술의 물질성 때문에 거부하거나 무시한다면 그것은 인간 자신을 모욕하는 것이다. 그리스도인들이 육체를 떠난 영생을 바라는 것이 아니라 예수 그리스도의 재림 이후에는 새 하늘과 새 땅에서 새로운 몸과 존재가 되어 하나님께 경배하게 될 것이라는 믿음은 물질적인 대상물들에 대해 인간이 어떻게 수용해야 할지를 보여준다.

미의 영적인 차원에 대해 피터 풀러(Peter Fuller)는 이렇게 말한다. “나로 말하면 나는 여전히 골수 무신론자이다. 그것이 나의 신앙선언이다. 그렇지만 예술의 경험자체에는 ‘영적인’ 범주를 재도입할 수밖에 없게 만드는 무엇인가가 있다. 그 뿐만 아니라 신이 변함없이 부재한다고 가정할 때 예술과 심미적 경험의 모든 영역만이 유일하게 남아 초월성의 희미한 빛을 제공한다고 믿는다. 그렇다면 우리가 바랄 수 있는 최선의 것은 구원의 바로 그러한 심미적 대리물, 즉 형식(form)을 통한 구원이다.”(Brand & Chaplin, 2001:146).

이처럼 예술이 영적인 차원의 경험을 가져다주는 매개체가 된다는 것은 예술과 문화의 기초에 종교성이 있다는 사실을 보여준다. 예술의 이러한 영적인 영향력은 그 예술의 행위자, 즉 문화명령을 이행하는 사람이 가진 책임감과 연결되어 있다. 왜냐하면 예술가들의 종교적 신념이 그들이 표

현하고자 하는 형태속에서 드러나기 때문이다.

### 5.2.2 미의 문화교육

하나님 안에서 미를 발견할 수 있다는 관점은 사실상 플라톤으로부터 많은 영향을 받은 것이다. 플라톤의 경우 아름답게 보이는 모든 것들 안에는 이상적인 미에 참여하는 아름다움이 존재한다고 믿었다. 수준이 낮은 미로서의 현실의 사물들로부터 최고의 미로 전환해야 한다고 생각한 플라톤은 미에 대한 기독교적 관점형성에 지대한 영향을 미쳤다. 플라톤은 그리스도인들이 느끼는 진정한 종교적 영감이라고 하는 것에 반응하려고 했지만 실제로 그것을 종교적 표현으로 제시했던 사람은 플로티누스(Plotinus)였다(Seerveld, 2000:330-331).

헤리슨에 의하면 종교적인 영적 실재에 대한 플로티누스의 미적 관점은 다음과 같다. “디오티마의 연설과 영혼이 마차를 타고 천상에 올라간다고 하는 파이드로스의 신화를 토대로 사고를 전개한 플로티누스는 플라톤의 철학적 논지를 절대적으로 영적인 실재의 토대위에 세워놓았다. 그의 사상은 히포의 어거스틴에 의해 계승되었다. 플라톤의 체계는 많은 철학적 비판을 받아왔지만 종교적 감정의 불꽃을 조금이라고 경험한 사람이라면 서로 밀접하게 연관된 두 가지 이유에서 그의 사상 체계에 공감할 수 있다. 첫째 신은 모든 좋은 선물의 공급자이다. 둘째, 신은 그 자신안에 모든 완전성들을 포함한다.” 미에 대한 이와 같은 관점에 기초하여 어거스틴에 이르기까지 미는 하나님안에 있는 완전성과 동일한 개념을 가진다.

한편, 미로 번역되는 헬라이어 ‘칼론(Kaloun)’이라는 단어는 헬라이어에서는 훨씬 넓은 의미를 가지고 있다. 칼론은 어떤 개체에 적절한 것을 의미하는데 ‘옳음, 적합성 또는 선’을 의미한다. 이 ‘칼론’에 의해 한 개체는 완전성과 건강, 안정성을 갖게 되며, 개체가 이 모든 것을 포괄할 때에는 확증과 증명에 의해 미를 말하기도 한다(Baltthasar, 1982:201).

특히 초대교부들 대부분이 사용했던 구약성경의 헬라이어 번역본인 셉투아진트에서는 창세기 1장의 ‘하나님이 모든 것을 지으신 후에 그것을 보았을 때 그것을 훌륭했다’를 ‘보시기에 심히 좋았더라’(behold it was very

kala)’로 번역했다. 하나님의 창조행위에 대해 그리스도인들이 강조했던 것은 실재와 실재안의 미, 그리고 선은 밀접한 연관성이 있다는 것이다. 아퀴나스의 ‘광휘’는 모세가 보았던 시내산 가시덤불의 불꽃, 수건으로 가려야했던 얼굴의 광채, 성막에 비추어졌던 영광, 구름기둥의 임재, 이사야가 보았던 스랍들의 장면 등에서 나타난 것으로 성경속의 광휘가 미와 어떤 연관이 있는지를 보여준다. 이 광휘는 하나님의 영광을 암시하며 창조세계의 모든 사물들이 하나님의 깊은 다스림과 통제 가운데 들어가는 것을 나타내며 하나님과의 연합을 가리켜준다.

어거스틴에게 있어서 하나님과의 연합은 곧 사랑의 연합이었다. 진리를 추구하는 과정에서 어거스틴은 그리스도와 사랑의 연합을 이루어내기 위해 노력하면서 사랑의 목표로 마주치는 모든 것에 의문을 품었다. “세상과 다른 유한한 대상들에게 그들이 무엇을 아는가라고 물었다. 모든 사물들은 자기는 신이 아니라고 대답했다.” 그리고 나는 나의 주위환경 안에 있는 모든 사물들에게 이렇게 말했다. ‘너희가 아니라면 나의 신에 대해 말해다오. 그에 대해 무엇인가 말해다오.’ 그러나 커다란 목소리로 그들은 외쳤다. ‘그가 우리를 만드셨다(시99:3)’ 나의 물음은 그들에 대한 나의 주목이었고 그들의 답은 그들의 아름다움이었다. ‘그들의 아름다움인 그 목소리는 결코 변하지 않는다. 만일 한 사람은 보기만 하는 반면 다른 사람은 보고 물음을 던진다면 그것이 처음 사람에게는 이렇게 보이고 다음 사람에게는 다르게 보이기 때문이 아니다. 오히려 피조세계의 질서는 모든 사람들에게 말하지만 그것이 외치는 목소리를 듣고 오직 그것을 자기 내부에 있는 진리와 비교하는 사람들만이 이해할 수 있다’(O’Donnell, 1992:183-184).

개혁주의가 주창하는 하나님을 아는 지식과 응답으로서의 삶을 미에서도 찾을 수 있다는 것이 어거스틴의 주장이다. 즉 창조세계의 질서안에 있는 미는 하나님에 대한 또 하나의 응답인 것이다. 인간은 창조세계의 사물들에게 주목하고 집중하며 그 아름다움을 즐기는 과정을 통해 창조자이신 하나님께 나아가 응답할 수 있다(Harries, 1994:37). 진리이신 하나님은 세상을 창조하시고 그분의 선하신 뜻을 위하여 모든 피조세계를 구속하시려고 예수 그리스도를 이 땅에 보내셔서 영원한 세계의 아름다움에 대해서 말씀선포와 치유와 증거를 통해 보여주었다.

그러므로 미를 포함한 물질적이고 가시적인 세계에 대해 열등하거나 악하다고 여겼던 세계관은 신앙의 영역은 물론 미적 영역을 왜곡시키는 잘못된 세계관이다. 미가 열등하거나 악한 주제라고 간주하지 않더라도 일부의 그리스도인들이 주저하고 위험하게 생각하게 된 이유 중 하나는 미에 대한 추구는 영원한 것에 대한 추구가 아니고 거룩하지 않다는 잘못된 관점을 가졌기 때문이다. 그러나 어거스틴은 하나님의 관계 속에서 하나님의 영광이 가진 아름다움을 추구하기 위해 바른 균형잡기를 시도했다. “이제야 나는 그리도 오래되고 너무도 신성한 아름다움인 당신을 사랑하게 되었습니다. 이제야 나는 당신을 사랑하게 되었습니다. 참으로 당신은 내안에 계셨으나 나는 바깥 세상에 있었으며 거기에서 당신을 찾아다녔고 추한 상태에서 나는 당신이 만든 저 아름다운 피조물들에게 빠졌습니다.”(O'Donnell, 1992:201).

창조세계 속에서의 미에 대한 경험은 인간이 자력으로 넘어설 수 없는 세계에 도달하게 하는 역할을 할 때가 있다. 그 이유는 창조세계 속에 계시된 하나님의 성품과 하나님에 대한 지식은 미를 통해 표현되기도 하기 때문이다. 미에 대한 경험은 이러한 많은 철학자들의 연구대상이 되었다. 플라톤, 플로티누스, 그리고 어거스틴 이후의 많은 철학자들은 이와 같은 미적 현상을 철학적으로 규명하려고 애썼고, 미를 절대적이고 독립적으로 존재하며 아름다운 정신과 영적 가치들을 통해서뿐만 아니라 모든 지상적이고 유한한 미를 통해서도 미는 느끼고 경험될 수 있는 것이라고 생각했다. 하나님의 행하시는 모든 일은 선할 뿐 아니라 완전하며 실수가 없으시다. 그 분 자체가 말씀이시고 진리이며 또 아름다우시이다.

그러기에 미에 대한 연구에서는 종교적이며 영적인 부분과 심미적인 부분 사이에 균형을 이루어야 한다. 특별히 진선미에 대한 플라톤의 통찰과 달리 그리스도인들은 하나님 안에서 예수 그리스도를 통해 참된 미를 발견한다. 그 미의 최상은 예수 그리스도의 성육신이다(Harries, 1994:41-43).

형식이 없이는 어떤 예술작품도 존재할 수 없었기에 미는 형식과도 불가분의 관계를 맺고 있다. 예술적 표현에 대한 폴 탈리히의 논의 역시 예술이 가진 내용과 불가분하게 연결되어 있었으나, 예술의 형식 또한 그에게 있어서 중요한 문제였다. 형식과 내용이 미에서 분리되지 않도록 하는



것은 미가 진리와 뿔 수 없는 관계라는 특성에 대한 이해이다.

빛과 어둠이라는 색채의 마술을 통해 성경적인 주제를 제시해주었던 렘브란트는 개인적인 삶의 고난을 통해 자신의 예술적 표현과 성격 또한 변하게 되는 과정을 경험했다. 그는 과감하고 웅장하며 장엄했던 묘사로부터 비천한 인간의 모습으로 예수 그리스도를 묘사했다. 그에게는 고난 이후 미 자체가 더 이상 자신의 예술의 목적이 되지 않았고 미가 진리와 수반되거나, 진리에 속하며 진리를 섬기지 않는 한 하나님이 인간에게 부여한 삶의 궁극적 실재와 진실에 맞부딪힐 수 없다는 것, 다시 말하면 삶의 진실을 왜곡하는 공허한 껍데기가 되는 위험에 빠지게 된다는 사실을 그는 알게 되었다(Hooft, 1957:13).

사실상 사람들이 행하는 모든 삶의 측면은 심미적인 측면이 있다. 사람들은 심미적인 특징으로 인해 옷을 입거나 말을 하거나 사람을 만나는 모든 일에 있어서 삶을 까다롭고 바쁘고 분주하게 사는 경우가 많다. 그러므로 학습자들은 삶의 모든 영역에서 심미적인 것을 올바르게 경험하도록 가르침 받아야 한다.

학교는 학습자들로 하여금 이러한 심미적인 측면을 경험하고 체득할 수 있도록 도와주어야 한다. 때로는 음악, 미술, 연극, 문학 등과 같은 심미학적인 것에 초점을 맞추어 특별히 연구하는 시간도 요구된다. 심미적인 것에 대한 ‘상징’과 ‘이미지’의 의미를 연구하는 것 등 학교의 교육과정에 통합적인 부분이 되도록 시도하는 것도 통합교육의 한 좋은 방법이다. 그러나 이 모든 것 가운데서도 삶의 심미적인 측면이 학습자의 경험에 있어 자연스러운 일부분이 되도록 모든 학습에 단계적이며 단위적으로 통합적인 부분이 되도록 하는 것이 더 중요하다.

이것은 인간이 문화명령을 실현할 예술적 공간을 학교에 따로 마련하라는 식의 강조가 아니다. 오히려 학교의 환경 자체가 예술적인 작품들로 풍성해져야 한다. 이것은 교육의 실제와 방법, 그리고 관계 등에 있어서 조화와 균형이 존재해야 한다는 것을 의미한다.

### 5.3 창조성으로서의 문화교육

하나님의 창조성과 다양성의 근거는 그리스도인 모두가 하나님안에 있

으며 그 안에서 행동하고 있다는 사실이다. 인생의 궁극적인 의미는 우리가 하나님의 형상대로 창조되었다는 데서 찾을 수 있다. 교회는 예술과 창조적인 재능을 거절하거나 무시하지 않고 그의 형상대로 창조된 인간에게 주신 하나님의 선물로 인정하고 받아들였다. 창조성을 단지 예술의 영역에만 국한시키는 현대의 문화와는 달리 개혁주의적 문화교육은 학습자들이 하나님의 창조적인 형상으로 지음받았다는 정체성을 확인해주며, 그들의 삶 전체가 창조적인 삶을 위해 부름받은대로 개현되도록 도와주어야 한다.

### 5.3.1 창조적 삶을 위한 문화교육

교회사를 통해서 보면 많은 시대를 통해서 예술과 문화, 하나님께서 지으신 피조물의 아름다움, 그리고 인간이 지닌 창조성의 아름다움과 같은 하나님의 선물들은 기독교 의식의 밑바닥에 내던져 버려졌고 마치 비영적이고 반 기독교적인 것으로 여겨져 철저히 경멸의 대상이 되었다. 그래서 결국에는 교회가 인간이 받을 달고 서 있는 문화 즉 하나님이 만드신 세계로부터 멀어지게 되었으며 그 문화속에서 아무런 영향력도 발휘할 수 없게 되었다. 그러나 성경의 가르침을 바탕으로 한 교회의 훌륭한 전통속에는 다행히도 예술이나 창조성을 즐기는 것, 즉 하나님께서 우리의 삶을 통해 누리도록 주신 모든 아름다움은 하늘에 계신 아버지의 선한 선물로 우리에게 주어졌다는 사상이 자리잡고 있다.

그러므로 예술과 이를 즐기는 것, 그리고 인간의 창조성을 표현하고 만들어내는 능력은 달리 정당화시킬 필요가 없다(Schaffer, 1981:15-16). 프랭키 웨퍼는 하나님의 창조세계 속에서 하나님 자신의 창조적인 성품을 만나는 삶을 다음과 같이 소개하고 있다.

“예술은 어떤 영적인 변명을 하거나 실용적인지 아닌지를 따질 필요가 없다. 이들은 존재하는 것 자체로 의미를 가진다. 우리의 주변세계를 통해 우리는 하나님의 성품을 배울 수 있다. 그 분이야말로 가장 창조적이며 다양한 분이시다. 그가 만드신 세계, 특히 장인의 솜씨로 만드신 인간을 볼 때 그분의 관심과 섬세함에 놀라지 않을 수 없다”(Schaffer, 1981: 16).

이와 같이 삶속에서 창조성을 개현하고 인식하게 되는 것은 하나님의

본래적인 의도였다. 그러나 월터스토폴프가 지적하듯이 보통의 예술가들은 감상을 위해 혹은 생계유지를 위해 예술품을 만들어낸다. 이 두 가지 사이의 긴장상태에서 예술가들은 활동을 지속한다. 고갱이 예술가는 하나님의 수준에까지 이르는 창조자라고 표현했듯이(Wolterstorff, 1980a:51), 대부분의 예술가나 예술애호가들은 예술가에 대해 특별한 창조자라고 여기고 있으며 이러한 관념은 고급예술의 관례의 기저에 깔려있는 사고와 관습이다.

예술가들을 일종의 창조자로 생각한다면 창조에 대한 사람들의 생각은 무엇인가라는 문제가 제기된다. 플라톤은 창조가 고귀한 실패이외에는 아무것도 아니라고 생각하면서 창조하는 신은 우주에 이미 존재하고 있는 물질에 제한받으며 이미 존재하고 있는 형태의 의해 구속당한다고 생각했다. 그러나 성 어거스틴은 “무로부터의 창조”(God’s creation ex nihilo)를 믿는다고 주장했다.

월터스토폴프에게 있어서 하나님의 창조는 비록 어떤 형태와 패턴에 따른 창조로서 그 형태들은 하나님으로부터 분리되어 존재하는 이상적인 것이 아니었다. 창조된 형태들은 하나님의 마음속에 있는 생각들로부터 나왔으며 하나님의 창조적인 생각에 기원해서 나온 것이다. 그 형태는 강요되어진 것이 아니며 자유로운 가운데 하나님이 창조하신 것이다. 하나님은 자신의 뜻과 자신의 표현대로 창조세계의 실재들을 완전히 초월하여 창조활동을 개현하신다. 하나님의 생각에 따라 창조하셨기에 창조물들은 변하지 않는 영원한 모델을 복제하거나 모방한 것이 아니라 실체가 있는 실존물이다. 이 실존물들은 하나님에 의해 창조되어진 피조물이며 하나님과 분리되어 독립적으로 존재하지 않지만 하나님과 동일한 존재도 아니다(Wolterstorff, 1980a:51).

창조주 하나님에 대한 어거스틴의 이미지는 새로운 존재를 창조하셨으나 속박되지 않은 자유로운 표현으로 창조하시는 분이라는 것이다. 어거스틴의 이러한 속박되지 않고 창조활동을 구현하는 창조주에 대한 생각은 자연스럽게 그 이후 서구인들의 생각으로 자리잡게 되었다. 그러나 예술가들이 창조주 하나님과 같은 창작활동을 하는 것은 아니다. 예술가는 자신의 표현대로 새로운 창작의 형태를 만들어가지만 완전히 자유롭게 창작

활동을 구현하지는 못한다. 예술가는 때로 자신의 의도나 자신의 사고활동과는 다른 환경과 삶속에서 예술적인 표현을 하려고 노력해야 할 때도 있다. 예를 들면, 예술가는 자신이 속한 공동체의 지배적인 어떤 미학적 기준을 결코 무시할 수 없는 현실이나 사회적 전통을 넘어서지 못하고 그 전통의 맥락을 어느 정도 답습해야 하며 수용해야 하는 것이 예술가가 직면하고 있는 현실이다.

뿐만 아니라, 사회적인 예술활동의 범주에서 고급예술의 관례 그 자체가 예술가를 구속하기도 한다(Wolterstorff, 1980a:54). 예술활동은 단지 이상적인 창조활동이 아니다. 예술가는 물질이나 예술재료를 통해 창작활동을 구현해 간다. 그러기에 재료와 형태 또한 예술가에게 현실적인 구속의 대상이 될 수 있다. 무엇보다 비평가, 관객, 청중 혹은 관람자들이 예술가와 작품에 대한 수용자라는 측면에서 예술가를 자유롭지 못하게 할 때도 있다.

예술가를 둘러싸고 있는 이와 같은 구속적이며 제약적인 현실에 대해서 월터스톨프는 다음과 같이 말하고 있다. 예술가들은 현실적으로 자신의 창작욕구를 제한하고 표현의 자유를 제한하려는 환경으로부터 표현과 창작욕구의 자유를 얻기 위해 애쓰고 있으며 현실과 부단한 긴장상태에 있다. 이와 같은 긴장상태 속에서 예술가는 예술가로서의 정체성과 의지를 가지고 지속적인 창작활동을 펼쳐간다. 둘째 예술가들의 창작활동은 모방이 아닌 새로운 현실에의 주장이고 예술가 자신의 표현이다.

예술적 창조는 하나님의 창조와 달리 두 면을 가진다. 한쪽은 의식의 중심의 표현이며 다른 한 쪽은 새 것을 만들어 내는 측면이다. 예술에 대한 개념에는 양극이 있다. 그 중 하나는 예술이 창조주 하나님의 창조적 자기표현에 유추한 자신의 표현이라는 극이다. 다른 하나는 예술작품은 무엇보다도 자연의 모방이 아니며 메시지 전달자가 아니며 새로운 현실이라는 극이다(Wolterstorff, 1980a:56).

예술가는 예술적인 기준과 전통으로부터의 자유, 고급예술의 기구 내에 있으면서도 그 한계를 뛰어넘는 자유, 예술을 삶 속으로 이끌어가며 또한 삶을 예술 속으로 이끌어가는 자유, 소재의 한계로부터의 자유 등을 사회와 자신에게 요구한다. 예술가는 때로 장르의 한계를 넘고, 작품의 대상물의 무용론까지 주장하면서 자유를 요구한다. 그러나 예술가는 생계유지라

는 또 다른 실제적인 한계를 가지고 있다.

예술가들이 현실의 속박과 현실의 한계로부터 벗어나려고 시도할 때 예술가들은 자신의 더 깊은 존재와 만나게 되는데 이 과정을 월터스토프는 ‘아버지가 계시는 집으로 예술가가 가는 과정’이라고 표현했다. 이것은 흄이나 칸트 이후로 계속 견지되고 있는 이른바 프로메테우스적인 창조성에 대한 시각으로 인간은 자신이 세계를 만들고 자신이 만든 세계 안에 존재한다는 현대의 인본주의적 사고와 전혀 다른 이해이다. 월터스토프는 또한 한 가지 사실에 더 주목하고 있다. 예술가가 열정적으로 실상의 속박으로부터 창작을 해방시키려고 할 때 예술가는 그 자신이 더 깊은 존재와의 접촉에 이르게 되는 것을 보게 된다는 것이다. “결코 위협하지 않으면서 유혹하는 한 존재. 그는 자신이 고립이라는 틈을 넘어 오직 해방을 위한 투쟁만을 요구하는 아버지가 계시는 집으로 가는 것이다” (Wolterstorff, 1980a:57).

### 5.3.2 창조적 존재로서의 인간

우리가 진정 그리스도인답게 생각하고 행동하고자 한다면 그리스도인의 마음을 새롭게 하고 경이감을 회복하는 일이 필요하다(Seerveld, 1988c:22). 인간은 사물을 새로운 시각으로 보지 못한다면 반복적인 일상 생활속에서 무미건조한 기계적인 삶을 살 수 밖에 없다. 그러나 마음을 열고 창조세계를 본다면 성경이 말하는 우리 주변의 보이지 않는 세계가 지닌 풍요로움과 창조적인 관심사들을 볼 수 있게 된다.

하나님은 성경을 통해 인간의 모든 감정, 개인의 다양성, 선과 악, 아름다운 것과 추한 것, 죄인과 의인, 타락한 자와 구원받은 자, 버림받은 자, 시와 시인, 지혜와 지혜로운 자, 인간사와 생활 등에 관해 가르치며 참 진리를 보여주시고 창조세계의 다양성과 창조성을 인식할 수 있도록 도와주신다. 이 세상에서 벌어지는 모든 현상들, 대자연의 경관, 아기의 사소한 몸놀림, 바람소리와 나뭇잎이 떨어지는 장면, 구름의 모양과 하늘의 색깔 등을 통해서 창조주 하나님은 자신의 뜻을 계시하신다.

그러므로 만약 그리스도인이 이 세상을 창조주이신 하나님의 멋진 무대이자 공방이며 놀이터로서 볼 수 없고 느낄 수도 없다면 그것은 문화명령

을 이행해야 할 그리스도인으로서의 기본적인 토양이 없는 것이다 (Seerveld, 1988c:23). 하나님의 창조는 이렇게 다양한 창조세계의 실재와 현상들을 통해서 드러난다. 그러나 창조의 절정은 ‘하나님의 형상’으로 인간을 창조하신 것이다. 인간이 하나님의 형상대로 창조되어진 존재로 정의할 수 있는 것도 인간의 ‘창조성’이라고 할 수 있다.

그러나 창조성이 인간의 형상과 소명에 연관하여 다루어지는 것은 기독교에서 일반화된 사례가 아니다. 그리스도의 몸인 교회가 오랜 세월동안 구속의 모티브에 입각한 상상력 넘치는 대안을 전혀 내지 못했다면 더 말해 무엇하냐고 반문하는 칼빈 씨어벨트의 말은 교회가 예술과 창조성에 대해 그리 반기지 않았다는 사실을 보여준다(Seerveld, 1988c:35). 예술과 창조성에 대한 이해는 교회사에서 겨우 명맥을 유지하는 수준이었다.

그러나 교회가 예술과 창조적인 재능의 역할과 기능을 전면적으로 거부하거나 무시하지 않고 그의 형상대로 창조된 인간에게 주신 하나님의 선물로 인정하고 받아들였기에 서양의 역사속에서 양산된 예술적인 유산들이 기독교문화가 자랑하는 예술적 유산의 당연한 결과로 나타났다. 이런 예술적 유산과 창조성에 관련된 것들, 그리고 기독교적인 총의(總意, consensus)라고 불리는 것이 같은 시기에 일어났던 것은 전혀 우연이 아니었다(Schaeffer, 1981:17-18).

르네상스 시대의 예술사가였던 조르시오 바사리(Giorgio Vasari)도 역시 창조성에 대한 근거를 ‘하나님의 형상으로 인간을 창조’하신 것으로 보았다(Vasari, 1958:vii). 조르시오 바사리에 있어 하나님은 전능하신 하나님이시자 창조적인 디자이너였다. 하나님은 광대한 우주를 만드시고 하늘을 빛으로 장식하셨지만 즉흥적인 창조가 아니라 창조적인 지성을 사용하셨다. 그러므로 하나님의 창조활동에는 이미 완벽한 창조에의 디자인이 있었다. 예술의 최초의 이미지나 모델은 창조세계의 실재였고 인간으로 하여금 예술 활동을 할 수 있게끔 자신의 형상으로 만드신 분은 하나님이시다. 그러므로 하나님의 형상으로 만들어진 인간의 창작활동은 창조성의 근원을 보여준다.

서양 기독교 예술의 유산은 하나님의 형상대로 지음받은 인간을 포함해

서 창조세계의 모든 것을 하나님께서 만드셨다고 확신하는 신념을 가진 사람들에게 의해 만들어졌다. 하나님께서 모든 창조성의 근원이시라는 것과 인간에게 창조성을 발휘할 수 있는 능력을 부여하셨다는 것을 인정하는 사람들의 관점은 그리스도인 예술가로서 혹은 창조적인 그리스도인이 가져야 할 기본적인 토대이며 그리스도인으로서 우수한 창작성들을 역사에 남긴 사람들의 공통된 관점이기도 하다.

창조사역의 결과에 대한 하나님의 관점은 창세기 1장의 ‘보시기에 좋았더라’는 말씀에서 찾을 수 있다. 하나님은 창세기에서 창조활동을 시작하셨을 때 다른 어떤 기준을 제시하지 않으셨다. 하나님은 자신이 만드신 그것 자체를 보고 좋아하셨고 만족하셨다. 인식의 어떠한 기준이나 규범을 제시하지 않으셨고, 동기와 결과의 차이에 대한 것도 신경쓰시지 않으셨다. 창세기 1장에는 그러한 창조활동의 부수적인 결과와 영향력에 대한 아무런 언급도 없다. 하나님은 단지 즐겁게 창조활동을 이행하셨고 직접 만드신 것을 보고 즐거워하셨다. 이것은 창조성을 이해할 수 있는 바른 인식을 제시하고 있다.

창조성에 대한 주제는 창세기 1장에서 끝나지 않는다. 모세오경에서 믿음의 선진들에게 주어졌던 약속들이 제시되었던 장면들, 장막에서 나온 아브라함이 밤중에 하나님과 대화, 불붙는 떨기나무, 모세와 이스라엘 백성들이 지켜보는 가운데 열렸던 홍해의 기적, 성막과 성전의 공사를 위해 진행되었던 섬세한 위치, 색깔, 조화 그리고 창조세계와 창조주 하나님에 대한 시편의 시 등은 창조성에 관한 하나님의 지식들을 제시해주고 있다 (Brand & Chaplin, 2001:70). 그러므로 창조성은 성경전체에서 지속되는 주제이다.

성경적인 삶은 예수 그리스도를 따르는 삶이다. 성경적인 삶은 단지 종교적인 삶과는 다르다. 그리스도는 삶의 리듬 밖의 시간과 공간속에만 안주하는 종교적인 분이 아니셨다. 그리스도는 죄인들과 무덤에 함께 하시고 부활하신 뒤에는 제자들과 함께 아침식사를 하셨다.

종교적인 진리는 삶과 구분되어 존재하는 것이 아니다. 종교적인 진리는 인간의 일상적인 삶과 분리되어 따로 존재하는 것이 아니다. 진리는 삶의 모든 영역에서 동일한 차원으로 이루어진다. 사도 바울은 ‘무엇을 하든지 하나님의 영광을 위하여 하라(고전10:31)’고 말하면서 ‘세속적인 것’

과 ‘영적인 것’을 잘못 구분하려는 이원론적인 사고에서 그리스도인들이 떠날 것을 중용했다. 이원론적인 사고야말로 하나님이 주신 모든 풍요로운 삶을 누릴 수 없게 만들며, 진리를 왜곡된 종교적인 차원에서 받아들이도록 제한시킨다. 이원론적 사고는 이와 같이 하나님의 창조성에 대해서도 모든 일상적인 삶속에서 누려야 하는 풍요로운 삶의 일환으로 받아들이지 못하게 한다. 창조성을 제한하고 오해하는 그리스도인의 삶은 외식적인 삶이 될 수 있다.

사실상 인간의 가치는 무엇이든지 자신에게 주어진 형상대로 창조하신 하나님 안에서 보증된다. 그리고 그 인간의 창조성이 개현되는 삶의 모든 분야에서도 그러하다. 자신 안에 있는 진정한 창조성의 가치를 발견함으로써 그는 자유로와질 뿐 아니라 자신의 존재를 확인하게 된다. 그러므로 자신의 존재에 대해서 영적으로나 신학적으로 정당화하는 것에 더 집중할 필요는 없다. 또한 창조세계의 모든 실재에 대해서도 영적이거나 신학적으로 정당화해야 한다는 강박감을 가질 필요가 없다. 하나님은 창조세계의 모든 실재를 창조하셨고 창조세계는 하나님이 창조하신대로 존재할 뿐이다. 창조세계는 그리스도인의 정당성을 기다리는 것이 아니다.

그리스도인은 원래 하나님이 만드신 창조세계의 다양함과 미를 즐거워하고 이 세상에 대해서 진정으로 자유한 사람들이다. 그리스도인들은 창조세계에 대한 즐거움과 자유를 누리기 위하여 창조세계의 모든 실재를 영적으로 해석하려는 모순에서 벗어나고, 세속적인 이데올로기의 관념에서 벗어나 수 있도록 그런 세계관과 문화관으로 양육되어야 한다. 또한 창조성을 발현하거나 즐길 수 있는 권리와 재능을 박탈당한 사람들에게 자신의 가치를 인정하고 존중할 수 있도록 창조주 하나님에게로 인도하며 자신의 정체성을 확립하고 자유롭게 풍요로운 삶을 누리도록 해야 한다.

기독교에 잘못된 영향력을 미치고 있는 실용주의적 관점이나 영성에 대한 계급적인 의식은 창조성에 대해서도 오해를 불러일으켰지만 창조성은 타락의 영향과 더불어 사람들에게 의해 남용되어진 모습으로 현대문화의 과제로 남겨져 있다. 사람들이 창조적인 재능이나 창조적인 삶을 자신의 세계로부터 무관심하게 다루면서 그들의 삶에는 질적으로 낮은 예술과 문화현상으로 채워지게 되었다.



만약 그리스도인들이 하나님의 창조성과 다른 사람들에게 부여된 창조성을 즐거워할 수 있다면 그리고 아름다움을 즐기고 창조성에 다른 사람들이 관심을 가질 수 있도록 인식시켜줄 수 있다면 그리스도인들 자신이 예술성 있는 창조적인 일을 행하는 것으로부터 별다른 죄책감없이 자유해질 것이다. 그리고 그리스도인들도 하나님의 창조세계를 즐기고 감상하며 표현하고 주장하며, 또한 주변 세계나 우리 자신들의 감정이나 우리에게 가까운 개인들은 물론 전체 사회와도 상호관계를 맺고 즐길 수 있을 것이다.

창조성의 영역에서 활동하는 다양한 사람들을 격려하기 위해서는 그리스도인들도 창조성에 대해 알고 보다 더 깊은 관심을 가지고 있어야 한다. 그러기에 그리스도인이 아닌 사람이라 하더라도 하나님의 형상대로 지음 받았다는 이유만으로도 존중받아야 하며 모든 사람의 창조적인 노력에 그리스도인은 관심을 기울여야 한다. 어떤 사람은 영화에, 다른 사람은 그림에, 또 다른 사람은 음악, 혹은 시, 문학, 글쓰기, 무용, 조각에 관심을 갖는 가운데 인간은 자신을 둘러싼 자연을 향한 하나님 자신의 창조성에 감탄하기도 한다.

그러므로 그리스도인 예술가들은 하나님께서 직접 만드신 피조물들과 피조물로서 하나님 자신의 표현이기도 한 인간들이 창조해 내는 작품들에 깊은 관심을 보여야 한다. 그리스도인들 역시 새로운 예술사상에 위협을 느낄 필요가 없으며 실험과 모험을 즐기고 상대방의 의견을 즐길 수 있는 여유를 가져야 한다. 그럼에도 불구하고 영적인 활동과 일상적인 삶을 분류하여 긴장과 대립속에 지내는 그리스도인들이 많이 있다.

그러나 하나님의 세상을 더욱 폭넓게 즐길 수 있도록 자신을 여는 자유로운 경험가운데 사람은 각자의 가치를 깨닫게 된다. 인간은 하늘에서뿐 아니라 이 땅위에서도 그리스도안에서 풍성한 삶을 누리기 위해 구원을 받았다. 창조성의 풍요로움은 하나님의 형상대로 창조된 자녀로서의 자신과 다른 사람들을 좀 더 잘 이해하는 데 유리하다.

하나님의 부르심도 이와 마찬가지로이다. 하나님은 인간을 구속하실 때 인간 존재의 전부를 있는 그대로 구속하셨다. 그에게 주어진 분야에서 재능을 활용할 수 있는 창조적인 사람과 책임성있는 사람으로 부르셨다. 창

세기의 ‘정복하라’는 말 속에는 하나님의 창조활동 즉 공허하고 혼돈한 무정형의 상태를 정형화한 다음 거기에 풍부한 다양성을 부여하는 일을 지속해야 한다는 뜻이 내포되어 있다.

창조에 대한 이 문화명령에 대해서 월터스토포르는 ‘인간의 의식주 문제와 행복할 권리를 충족시키기 위한 명령’이었다고 주장한다. 에덴동산을 돌보는 ‘경작’의 행위는 이러한 명령을 일상적으로 실현하는 행위이다 (Wolterstorff, 1980a:76). 이 행위는 하나님의 형상을 지닌 사람으로서의 역할이다. 인간은 하나님의 명령대로 창지기의 역할을 감당하고, 그 역할을 발견하고 보존하며 발전, 개선시키는 업무, 즉 경작의 책임을 가지고 있는데 이것은 창조성에 대한 인간의 책임성있는 실현을 의미한다.

그리스도인들은 이렇게 창조성있는 예술활동을 구현화하며 책임성있게 문화명령을 이행하려고 하지만 그 활동이 쉬운 것은 아니다. 예술은 지나치게 심미적이거나 고상한 역할을 부여하여 고급문화로서 사회에 받아들여져서 예술의 본 역할이 창조주를 가리키는 것이라는 창조 규범을 망각할 때도 있다.

창조세계의 모든 실재가 창조주 하나님을 가리키는 반면 죄로 인해 창조세계의 질서가 훼손되고 인간의 모든 활동이 훼손되었기에 영적 체험과 심미적 체험간의 경계도 아주 희미해서 혼동되기도 한다. 이것은 예술을 오직 전문적인 예술가에게만 책임지우려는 잘못된 예술활동에 대한 이해 때문이기도 하다. 그러한 오해는 예술가를 작은 ‘창조주’의 위치로까지 격상시켜서 하나님이 부르신 그 부르심을 지나쳐 자신의 정체성을 정확히 파악하지 못하게 한다.

창세기에서부터 구속주이신 하나님을 전능하신 분이자, 창조주로서 묘사하면서 예술가로서 인식하는 것은 그리 오래된 이야기가 아니다. 15세기 후반 크리스토포로 란디노(Christiophoro Landino)의 시에 관한 해설에서 하나님을 예술가로서 인식하기 시작했고, 그 전에는 하나님과 예술가간의 관계에 대해 언급하는 것조차 불경건하게 여길 정도였다. 예술가에 대한 인식은 헬라의 초기문화에서 벗어나지 않았고, 예술가는 이미 완벽하게 창조되어진 자연을 단지 자연을 모방할 수 있는 기술을 배우고 적용하는 존재에 불과했다.

창조자로서의 예술가인 하나님을 인식하기 시작한 것은 17세기 폴란드 시인 사르비에프스키(Sarbiewski)가 시인은 ‘하나님의 방식으로 창작한다’는 글을 썼을 때부터였는데 그 때부터 ‘창조성’이 예술 활동과 연관된 개념으로 사용되어졌다(Sarbiewski, 1980:247). 18세기에 들어서면서 창조성은 인간의 자율적인 정신세계에 대한 발견과 더불어 계몽주의와 낭만주의의 문화풍토를 조성하는데 기여했다. 이러한 자율적인 정신세계에 대한 우월감과 정당한 주장은 예술 활동의 특성에도 영향을 미쳐 예술 활동의 초점을 창조행위에 맞추었다.

예술에 대한 이와 같은 왜곡된 관점으로 말미암아 창조적인 예술이어야 예술로 여기는 오늘날과 같은 현상이 나타나게 되었다. 창조성에 대한 이와 같은 관심으로 인해 창조적인 작품들이 많이 양산되기도 했으나, 과거의 유산과 전통을 거부하는 현상도 일어났다. 그러므로 창조성 또한 하나의 ‘기술’로 격하되는 일들이 일어나게 되며 새로움에 대한 지속적인 추구로 인해 ‘새로움’과 ‘창조성’은 이제 더 이상 새로울 수 없는 국면에 도달하게 되었다. 이러한 국면에까지 이르면서도 지속적으로 창조성을 추구하게 된 이유에 대해 사르비에프스키는 ‘삶의 준거틀의 확장’, ‘인간 정신의 힘과 독립의 표명’, 그리고 ‘인간이 지닌 신적인 역량의 숭배’라고 주장했는데, 그것은 창조성이 하나님의 형상으로 창조된 인간에게 부여된 하나의 특징이라는 것이 제대로 정립되지 않은 결과이다(Sarbiewski, 1980:259).

하나님의 형상과 창조성에 대한 인식을 바로 정립하지 못한 그리스도인 예술가라면 그는 매우 고상하거나 편협한 자신만의 예술세계를 가질 것이다. 이에 대해 한스 로크마커는 현대의 예술가는 창조세계 실제에 대한 내적인 비밀을 알고 있는 ‘문화의 대체사장’처럼 지극히 고고한 존재이자 굶어죽어도 된다고 여겨지는 ‘잉여인간’으로 취급되는 존재라고 보았다(Rookmaaker, 1978:5). 이것은 예술이 창조 세계속에서 문화명령으로 주어진 다른 모든 직업이나 사명처럼 정체성과 책임을 가져야 할 하나의 일이나 직업으로 인식해야 한다는 명확한 인식에서 비롯된 주장이다.

그러므로 창조성에 대한 고찰은 단지 문화명령으로서의 예술 활동의 특성, 즉 하나님의 형상으로서의 인간이 가진 특성 등의 인식정립에만 머물러서는 안된다. 창조성의 문제는 단지 창조성 자체만을 발현시키고 창조

적인 존재로서의 가치를 깨닫게 하는 것만으로 그 교육적 함의를 다한 것이 아니다. 창조성은 일상적인 영성과 밀접하게 연관되는 문제이다. 창조성은 신앙고백과도 밀접하게 상관성있는 문제이다. 하나님은 모든 사람들에게 창조성을 주셨고 이 창조성은 매우 현실적이며 또 영적인 속성을 가지는 것이다. 또한 활동 그 자체만을 위해 활동하는 것이 현대 기독교가 가지고 있는 특성으로 현실속에서 인간을 구속하여 이러한 성경적인 원리들을 창조성, 사회, 법, 정치, 예술 등의 진정 중요한 분야 속에서 실행하려는 것과 아무 관계가 없다고 여기기 때문이다.

마이클 카드(Michael Card)는 자신의 책 『땅에 쓴 글씨』(*Scribbling in the sand: christ and creativity*)에서 “창조의 명령은 단지 땅을 잘 보존하고 후손을 많이 생산하라는 것 이상의 의미를 지닌다. 물론 하나님을 흉내내는 ‘작은 신’(little god)이 되어 어떻게든 하나님의 무한한 창조성이 지닌 신비를 모방하라는 부르심도 아니다. 그보다는 낭만적인 응답자로 창조된 아담과 하와가 맥없는 모방의 목소리로 답하지 않고(진정한 창조는 결코 모방일 수 없다), 찬양으로 고통치는 심장으로 화답하기를 원하신 것이다. 이 명령의 본질은 바로 예배로의 부르심이다.”라고 밝힌다(Card, 2002). 창조성있는 존재로서 인간은 예배의 다양한 창조적인 형태들을 개현하는 자들이다.

성경을 통해 인간이 처음 만나게 되는 하나님은 두려운 심판자가 아니라 아름다운 창조주이시다. 창조주이시자 예술가이신 하나님의 형상을 따라 지음받은 인간은 그 영혼의 깊은 곳에 하나님과 올바른 관계를 맺으며 하나님께 예배하는 활동을 통해 창조성을 개현시킬 힘을 공급받는다. 하나님의 창조적인 형상은 인간의 모든 존재에 드러난다. 인간을 향한 창조주의 그 고유한 구속과 부르심은 인간에게 창조적인 응답을 요구하며 영향을 미친다. 그리고 결국 창조주와 함께 지금도 지속되고 있는 창조의 개현과정에 동참하는 삶을 살게 만든다. 이러한 창조의 개현과정에 참여하기 위해 그리스도인에게 가장 요구되는 것은 순종이다. 성경에는 창조적인 활동과 함께 순종으로 인해 위대한 예술작품이 만들어진 경우가 나타난다. 창세기 6장의 노아가 만든 방주의 경우가 그러하다. 노아는 자신이 가진 상식과 자원, 능력을 넘어서서 하나님의 명령에 순종하여 방주를

만들었다.

순종으로 동기화되지 않은 창조의 방향은 인간이 속한 공동체 전체를 불순종의 방향으로 인도한다. 이러한 현상은 바벨탑 사건에서도 여실히 드러난다. 인간에게 부여되어진 창조성을 가지고 바벨을 짓고자 했던 사람들은 하나님이 주신 창조성을 이기적인 목적으로 개현시켰다. 그들이 진흙과 벽돌과 역청을 가지고 기울인 창조적인 노력은 하나님이 받으실 찬양을 약탈하는 행위였다. 그것은 하나님의 아름다움에 반응하거나 그분의 아름다움을 반영하는 일과는 상관이 없는 일이었다.

이와는 달리 출애굽 공동체의 공동의 창조과정은 순종으로 인해 하나님과의 관계를 친밀하게 하는 과정이 되었다(출25-31장). 출애굽기에서 모세가 하나님이 주신 열심을 가지고 하나님의 명령에 순종하여 성막을 짓는 과정이 그것이다. 출애굽 공동체는 공동의 창조 과정에 의해 그리고 그 과정을 통해 결국 구속받는다. 이스라엘 사람들은 하나님이 그들 가운데 거하실 공간을 창조하며 물질과 함께 자신의 창조성을 헌신적으로 구현시킨다. 특히 브살렐의 경우는 성경에 성령충만하다고 표현된 최초의 사람이었다. 그 성령 충만의 숨겨진 목적은 창조성과 분명하게 연결되어 있다.

브살렐은 성령에 의해 구비된 하나님의 장인이 되어 “그의 백성 가운데 거하시느” 하나님의 처소를 창조하게 되었다(출35-36장). 브살렐은 하나님의 마음 가장 깊은 곳의 열망을 성취하는 일에 일익을 담당하였고 “지명하여 부르고”, “충만하게 하여” 사용받았다(Veith, 1991:383-384). 그는 하나님께서 자신을 향한 부르심을 확인했고 그 부르심을 성취할 수 있는 은사를 부여받았다. 그가 부여받은 은사들 중 가장 특별한 은사는 다른 이들을 가르치고 훈련시켜 그들로 하여금 창조성을 발휘하도록 격려하는 능력이었다. 이러한 창조성은 그 특성에 있어서 다음과 같은 몇 가지 개혁주의적인 문화교육의 함의를 반영하고 있다.

첫째, 창조성의 교육은 정체성의 교육이다. 현대는 모방과 획일성을 오히려 문화의 선봉으로 대우하는 때이다. 하나님의 창조성은 그분과의 관계를 통해 겸손하게 삶에 실현되도록 해주신다. 하나님과의 관계성 안에서 자신이 누구인지를 아는 정체성의 확립은 인간으로 하여금 진리안에서 자

유하게 한다. 하나님의 진리 안에서 인간이 자유케되는 것은 하나님 나라의 관점을 가지게 된다는 것을 의미한다. 이와 같은 관점을 통해 그리스도인은 종으로서의 정체성을 인식하게 된다. 그리고 겸손하게 자신을 비우고 문화명령에 순종하게 된다. 하나님과의 관계속에서 자신에게 주어진 문화명령의 소명과 청지기로서의 정체성을 분명히 할 때 그리스도인은 자신에게 부여된 문화명령의 책임을 완수할 수 있는 자질과 능력을 새롭게 알게 된다.

겸손이라는 새로운 자유의 관점에서 사람은 자신이 누구인지, 타고난 소질들이 무엇이며, 그것들이 자신의 것이 아니라 창조적인 창조주 하나님이 주신 것이라고 답하게 된다. 또한 그리스도안에서 감추어진다는 비밀이 여기에 있다. 인간이 자신의 정체성을 확인한다는 것 자체가 겸손한 감추어짐이다. 그것은 인간의 소유로 주장했던 재능들을 하나님께 돌려드리는 것이며, 그 재능을 부여해주신 목적대로 하나님께 창조적인 활동으로 감사를 표현하기 위해서이다. 겸손함을 이루는 창조성의 교육은 결국 감사의 교육이기도 하다. 그러므로 월터스토폴 또한 인간의 삶을 형성하며 감사를 표현하는 교육을 개혁주의적 관점에서 강조하기도 했다.

둘째, 창조성의 교육은 순종의 교육이다. 순종은 지향하는 대상을 향한 응답이다. 순종은 지향적이다. 창조명령은 모든 사람을 향한 부르심이고 이 명령을 받은 사람은 그 부르심에 대한 수용과 거부, 응답과 불순종을 결정할 수 있다. 순종은 단지 기능을 개현하느냐 마느냐의 차원이 아니다. 순종은 미적 가치체계, 즉 무엇이 아름다운 것이고 그렇지 않은 것인지를 결정하도록 돕는 체계에서 요구되는 반응이다. 음악가는 창조성예로의 부르심의 차원을 드러내고자 곡을 쓰고 연주한다. 하나님의 부르심을 통해 주어진 비전은 부르심받은 자들에게 들을 수 있는 귀와 볼 수 있는 눈을 선사한다. 그리고 순종의 반응을 요구한다.

하이든은 이렇게 회고했다. “종종 각종 장애물과 씨름할 때면, 육체적 정신적 힘이 한꺼번에 소진되어 내가 이미 밭을 들여 놓은 길에서 버터내기 어려울 때면, 나는 내 안에서 들려오는 속삭임을 느꼈다. ‘이 땅에는 행복과 만족 속에 사는 이들이 너무나 적거. 어디서나 슬픔과 근심이 그들을 쫓는다. 그러기에 언젠가 네 작품들이 샘물이 되어 근심에 시달려

은 이들에게 잠시나마 쉼과 회복을 줄 수 있을 것이다”(Storr, 1992:117).

이 부르심은 개인적인 차원의 순종을 반드시 요구하며, 하나님과의 관계의 영역안에 그 순종의 의미는 더욱 풍요하게 드러난다. 성경속에 나타난 많은 믿음의 사람들은 부르심에 순종했고 그것은 하나님에 대한 순종이었다. 이것은 문화명령에 대한 부르심에 순종하는 것을 포함하며 미적비전의 부르심에 순종하는 활동도 포함한다. 그러므로 진정한 창조성은 관계성안에서 존재한다(Card, 2002). 이 관계성은 하나님의 형상으로 인간이 창조되었다는 사실을 토대로 이루어진다. 이 관계성으로 인해 인간은 하나님의 형상으로 창조되었다는 것을 의식적으로든지 무의식적으로든지 혹은 잠재적으로든지 표현한다.

그러나 이 표현은 단순한 창작활동만을 의미하는 것이 아니다. 이것은 창조활동에 대한 부르심을 개인적으로 자신의 삶속에서 구현하는 순종을 의미하는 것이다. 각 그리스도인들이 자신의 삶속에서 이루어야 하는 창조적인 순종, 즉 미적비전에 대한 순종은 ‘어떻게 해서든지 자신이 원하는 것을 내려놓고 이 세상에서 가장 하고 싶지 않는 일을 하는 것, 즉 자기 자신을 죽이는 일’이다(Card, 2002).

그러므로 순종은 관계성을 바탕으로 하는 교육적 가치를 가지고 있다. 하나님의 관계를 정립함으로써 인간은 자신과의 관계에서 정체성을 발견하고 주변 사람들과의 관계에서 창조성들을 개현시키며 하나님의 창조공간을 확대시키는 교육활동을 개현시켜갈 수 있는데, 이러한 교육이 바로 창조성의 교육이다. 여기서 순종은 하나님의 형상으로 닮아갈 수 있도록 하는 전인적인 인간 형성교육에 창조적인 힘을 공급해주는 동력이 된다.

셋째, 창조성의 교육은 섬김의 교육이다. 겸손은 창조적인 존재로서의 정체성을 확인시켜주며, 순종은 창조적인 과정이 진행될 수 있도록 동역을 부여하며, 섬김은 창조성이 열매맺게 한다. 섬김으로의 부르심은 창조적 은사가 그 생명력을 드러내도록 한다. 섬김은 창조성에 색조와 음색, 방향과 목적을 제공한다. 예술가는 창조적인 삶을 향한 하나님의 부르심에 순종하여 응답할 때 예술은 자연스럽게 구현되어진다. 특히 창조적 섬김의 표본이 예수 그리스도라면 학습자는 종이 되는 섬김의 교육을 실현

하게 된다. 예수 그리스도의 종이 된다는 것은 학습자의 창작작업에서 열망할 수 있는 최고의 목표이다.

창조활동은 하나님께서 지금도 인간에게 시도하고 있는 일종의 형상만들기 작업이다. 이 작업은 겸손과 순종과 섬김으로 이 작업은 이루어진다. 인간이 하나님의 형상으로 독특하게 창조되었다는 것은 인간의 마음이 하나님께 반응할 수 있도록 창조되었다는 것을 말한다(Vanderhoek, 1994:6). 인간이 삶을 해석하며 삶을 영위하는 방법은 자신의 마음이 어떤 방향으로 지향하고 있느냐에 달린 것이기에 마음은 교육의 방향을 결정지우는 핵심역할을 담당하는 곳이기도 하다. 도예베르트의 양상이론에서 인간만이 유일하게 하나님을 경배하고 신실성을 약속하며 미를 감상하고 창조성을 개현시킬 수 있다. 인간은 독특하면서도 창조적인 방법으로 반응할 수 있는 자유를 가지고 있지만 그 창조성과 자유는 그의 모든 마음이 적합성 있게 살아가기 위한 것이다.

그러므로 창조성의 교육은 역시 규범성을 가진 교육활동일 수밖에 없다. 인간은 창조세계를 돌보고 개발하며 창조세계의 수많은 가능성들을 탐구하는 책임을 부여받았다. 그러므로 이 창조성의 개현의 준거점(reference point)을 하나님에 두고 참된 진리와 살롬을 회복하는 길을 그리스도안에서 정교화해야 한다. 창조성의 교육은 학습자 삶의 모든 영역을 예수 그리스도의 주권에 복종시키는 삶에 대한 새로운 조망과 새로운 접근을 가능하게 만들어주어야 한다. 학습자는 구속주이실 뿐만 아니라 창조주이신 하나님을 인정하면서 하나님 나라 왕국의 이정표를 확립해야 한다.

교사는 학습자를 각각의 학습자들이 자신들만의 독특한 창조적 능력이 있다는 것을 인정하고 그 능력을 개발시킬 수 있도록 도와줄 특권과 책임을 갖고 있다. 학습자는 자유롭고도 책임감있게 창조성을 실현하며 창조적인 문화명령에 응답할 수 있도록 학습자의 학습환경과 활동들을 조직할 수 있어야 한다. 교사는 학습자의 창조적인 능력수준을 결정하기 위해 노력하고 학습자를 온전한 창조개현자의 삶을 살도록 인도해야 한다.

특히 학습자 자신이 독특한 창조적 가치가 있는 존재라는 사실을 인식하도록 도와줌으로써 긍정적인 자아상을 갖도록 해야 한다. 또한 하나님



의 창조물인 동시에 하나님의 창조세계를 책임질 책임이 있는 존재로서 이 땅을 관리하고 섬겨야 할 이유와 책임, 의무, 초대에 대해 가르치며 교사 자신의 창조적인 삶을 통해 학습자가 창조적인 삶으로 개현하는 것이 무엇인지를 알 수 있도록 표본이 되는 삶을 살아야 한다.

#### 5.4 상상력으로서의 문화교육

상상력은 인간이 행동하고 말하는 생활의 전 영역에서 구현되고 있다. 인간의 존재 자체가 상상력으로 움직여진다고 해도 과언이 아니다. 하나님은 창조세계의 모든 환경을 통해 인간이 상상력을 회복할 수 있도록 움직이고 계신다. 이러한 상상력의 온전한 회복과 구현이 있기 위해서는 무엇보다 성경적인 관점에서 상상력에 대한 이해와 함께 상상력을 통한 교육의 실현을 고찰해보아야 한다.

##### 5.4.1 기독교적 상상력의 이해와 회복

상상력은 하나님의 특별한 선물이다. 모든 그리스도인들에게 특히 그리스도인 예술가들에게 있어서 상상력은 풍성히 누려야 할 창조세계의 한 영역이며 소산물이다. 하나님은 창조세계를 지으신 창조의 아버지이시며 인간이 창조세계를 인식할 때 관념이나 논리와 같은 지성으로만 인식하도록 만들지 않으셨다. 말로 표현할 수 없는 창조세계의 이미지와 이야기는 상상력을 통해 인간에게 창조활동의 의미를 전달한다. 마이크 리델(Mike Riddell)의 경우는 이 상상력을 창조의 샘에서 나오는 어떤 것으로 특히 예술가의 내부에서 떠오르는 감상적이며 정열을 야기시키는 것이라고 표현했고(Riddell, 1998), 리랜드 라이켄은 하나님의 진리를 표현하는 독특한 방법으로 이해했다. 상상력은 문학적이거나 예술적인 표현의 방법뿐만 아니라 사회의 변화까지도 야기시키는 비전의 능력을 가진 요소로 이해되기도 했고<sup>37)</sup> 하나님의 영광을 드러내고 인간을 교육시키는데 필요한 중요

37) "변화란 작은 상상력들에서 오고 모방된 상상력들은 유행이 된다. 우리는 위대한 사람들의 위대한 계시를 기다릴 수 없다. 왜냐하면 역사적으로 결국 위대한 사람은 많지 않기 때문이다. 어둠속에서 우리 자신의 작은 불을 밝히는 것은 우리에게 달려있다.(Charles Handy, *The Empty Raincoat: Making Sense of the Future*, London, Hutchinsons 1995:271)이야기로 만들어진 사회는 ..모든 대답을 가지고 있다고 확신할 수는 없다. 그렇지만 그 사회는 놀라움과 기이함에 귀를 기울이고 상상력이 넘치는

한 요소로 인식되기도 했다.

그럼에도 불구하고 사실상 기독교는 오랫동안 상상을 무시한 극단적인 지성주의와 상상을 과도하게 사용했던 극단적인 신비주의사이에서 상상의 세계에 대한 수용을 머뭇거리고 있었다. 그것은 상상에 대한 전통적인 관념에 의한 것이었다. 전통적으로 상상력이 좌약시되거나 불충분한 의식, 혹은 신적 존재만이 가진 창조능력에 대한 인간의 불경스러운 침해 행위로 간주해 왔기 때문이다. 상상의 세계는 인간이 들어가서는 안될 일종의 금기시된 영역으로 여겨져왔다. 플라톤의 경우는 이미지에 대한 부정적인 견해와 더불어 상상에 근거한 예술이 단지 본질이 아닌 현상의 세계를 모방한 것에 불과하다고 간주하였으며 이성과 사고의 능력을 통해 진리를 찾는 과정에 일어나는 하나의 장애현상으로 생각했다. 플라톤의 이러한 부정적인 생각은 중세 신학자들에게까지 영향을 미쳤다.

그러나 근대에 와서 상상력은 세계를 구성하는 능력으로 인식되었다. 특히 낭만주의는 상상력이 인간의 의식 저변에 깔려있는 의식으로 경험을 종합하고 창조적인 통찰과 영감을 야기시키는 근원으로 간주하기까지 했다. 상상력이 인간의 창조적인 활동을 위해 중심적인 요소로 인정된 것이다. 상상력에 대한 이러한 수용은 현대의 문화활동에서 상상력을 통해 이루어지는 각각의 예술활동이 가능하게 된 계기가 되기도 한다.

상상력에 대한 플라톤식의 전통적인 부정적인 생각은 기독교에 직접적인 영향을 미쳤다. 어거스틴의 경우 플라톤의 영향을 받아 상상력에 대한 부정적인 인식을 가지게 되었다. 어거스틴은 상상력이 하나님을 알아가고 사랑하는데 위협적인 요소라고 이해했다. 공허한 상상력과 호기심을 통해서 하나님을 아는 지식에 이르지 못하며 정상적인 명상에 이르지 못한다고 보았던 것이다. 토마스 아퀴나스 역시 상상은 실재와 이미지를 혼동하여 발생하는 어떤 것이라고 간주하며 상상력을 정신의 약하고 비정상적인 부분으로 이해했다. 그러기에 그리스도인들에게 상상을 통한 문화활동은 불필요하다고 간주되었고 부정적인 대상이 되었다.

그러나 로크마커나 씨어벨트와 같은 경우 상상의 세계를 기독교적인 주제로 수용하여 현대의 감정적인 세계속에서 환상으로 간주되는 상상을 기

---

새로운 생각에 귀를 기울일 것이다.

독교적으로 다루어야 한다고 주장한다. 예를 들어 상상력이 가장 두드러지게 드러나는 문학 장르에서 시적 상상력은 가장 원초적인 상상력이다. 대상을 시로 형상화시키는 도구는 비유인데 이 비유가 상상의 기초가 되기 때문이다. 이 시적 상상력은 상징이나 아이러니, 환유 등 다양한 수사학적 도구를 사용하여 대상을 이미지화하는데 이것은 인간이 가진 공통적인 정서적 활동이다. 이 상상을 통해 인간은 세계를 개현하며 의미를 구현하는 창조활동의 과업을 이루게 된다.

그럼에도 불구하고 상상의 세계가 진정한 실재의 세계인지에 대한 의문과 진실과는 거리가 먼 거짓의 세계라는 인식은 그리스도인으로 하여금 상상의 세계에 참여하는 것을 주저하게 만든다. 상상한다는 것이 실제로는 존재하지 않는 것을 존재하도록 불러내는 것을 의미하기 때문이다. 그러나 상상의 세계는 문자적인 의미로 사실은 아니지만 진실을 볼 수 있게 해 주는 독특한 방식이며 실재를 구현하는 변형적 방식이다(Ryken, 2000:35, 42). 모든 예술작품은 각기 상상의 세계를 가지고 있으며, 그 세계는 나름의 법칙과 과정을 가지고 있다. 모든 예술은 공통적으로 상상력을 실재와 진실을 표현하는 자신들만의 언어로 사용한다. 상상력은 모든 문화활동의 공동적인 기반이며 실재를 깨닫게 해주는 거짓말인 셈이다. 뿐만 아니라 인간의 상상력은 현실을 고양시켜서 인간이 실제생활 속에서 보는 수준을 넘어서도록 한다. 인간의 상상력은 실재의 한 단면에 고양되거나 집중하도록 하며, 때로는 과장이 없이도 실재를 단순화하여 인간의 의식 속에 그 주제를 강화시키고 구체적인 이미지를 만들어낸다.

이와 같이 상상력이 실재를 깨닫게 해주는 독특한 방식이 될 수 있는 것은 상상력이 이미지를 사용하기 때문이다. 상상력은 일반적으로 문화활동을 통해 구체적이고 감정적인 세계가 되려는 경향을 가진다. 예술의 본질이 복사라는 단어를 거부하고 모방이나 제시라는 단어도 그 본질을 인식하는데 부적절하다면 그 대신 이미지라는 단어를 사용하여 사물의 이미지를 그려내는 일이라고 도로서 세이어즈가 말했듯이 상상은 이미지를 사용하는 예술의 본질과 맞는 개념이다(Sayers, 1987:37). 노드롭 프라이(Northrop Frye)도 문학의 세계가 인간들이 구체적으로 엮어내는 즉각적인 경험의 세계라고 표현하면서 상상이 이미지나 감각의 세계를 지향한다는 것을 제시하면서 실재를 깨닫게 하는 상상력에 대해 논하고 있다

(Frye, 2002:27-28).

이미지를 사용하는 상상력은 구체적인 세계를 만들어서 인간의 마음과 생각을 연결시키는 주는 역할을 한다. 마음과 생각이 통합되어 감성적인 마음을 사용해 생각하고 이해하도록 만든다. 또한 상상력은 지적인 생각을 사용해서 느끼며 감정을 나타내게도 한다. 상상력은 때로 진리로 이끌어 주는 매체이며 이목을 집중시키는 상징과 비유와 이야기와 역설을 사용해서 사람을 상호 대화할 수 있도록 이끌어 주기도 한다. 상상력은 경험적인 실재에 제한받지 않는다.

이처럼 상상력은 이성과 사고를 사용한 지적인 영역이나 감각만을 통해 다다를 수 있는 영역도 아니다. 상상은 지각을 통해 대상을 느끼는 일과 관념이나 사고를 통해 인식하는 활동을 매개하는 그 무엇이라고 보편적으로 간주되어왔다. 로크나 흄같은 경험론자들마저도 감각을 통해 마음에 들어온 관념이나 인상은 복합적인 상태로 발전한다는 사실을 인정하면서 상상력의 역할을 수용하게 되었다. 칸트는 인간에게 지각을 사전에 구조 지을 수 있는 능동적인 구성 능력이 있다고 주장하면서 상상력의 세계에 인간의 자율성을 부여하였다. 상상은 대상의 구체적인 이미지를 파편화시켜 인식하는 것이 아니라 과거와 현재와 미래까지 연관시키는 통합적인 능력을 가진 것으로 간주되었다. 이것이 문화와 예술영역에서 상상의 현대적 위치를 가지게 하는 기초가 되었다.

이처럼 상상력은 현대문화에서 높은 위치에 자리잡음과 동시에 성경속에서도 자신의 자리를 찾고 있다. 이것은 현대에 와서 상상력의 자리가 성경속에서 재인정되어진 것이라는 의미이며 성경이 지금까지 상상력의 힘을 거부하거나 무시했다는 의미는 아니다. 오히려 성경은 전체의 내용에서 상상력을 도구로 하여 더 실제적으로 진리를 소개하고 있다.

성경은 상상력이 구약시대부터 신약의 새 예루살렘에 이르기까지 하나님의 나라와 하나님의 뜻을 표현하는 중요한 요소로 사용되었다는 점을 보여주었다. 구약시대의 성전장식들은 비가시적인 하나님의 형상과 임재, 거룩에 대해 가시적인 조형물과 상징으로 상상하여 표현하였다. 그 당시의 예술작품들 특히 회화나 공예품들은 수직과 수평, 사각형 등의 도형과 선을 이용한 구상화로 표현되면서 거룩, 영광, 임재 등의 주제에 대해 상상력을 동원하여 작업했다는 것을 보여준다. 또한 예술작품에서뿐만 아니

라 이사야, 에스겔 등을 비롯한 선지자들도 비가시적인 하나님의 임재에 대해 상상력을 동원하여 이미지화하였다. 신약시대에도 바움의 사도 요한이 보았던 요한계시록의 환상과 바울의 간증, 그리고 베드로가 경험했던 환상 등은 모두 인간의 상상력을 사용하여 표현된 것이었다.

성경속에서 예수 그리스도 자신도 상상력을 사용하여 제자들과 사람들에게 접근하며 메시지를 전달했던 것처럼 그리스도인들은 상상의 세계가 하나님의 선물로서 풍성한 삶을 누리게 하는 하나의 관문이라는 사실을 수용해야 한다. 이러한 성경적 상상력은 상상이 구상적이고 물리적인 현실세계에서 영적인 세계로 믿음을 통해 나아가게 하는 좋은 계기라는 것을 보여준다(Ryken, 1979:22-23).

오늘날 그리스도인들이 구체적이기보다는 너무나 추상적인 경향을 지향하고 도덕적이기보다는 도덕화시키려고 하며 표현하기 보다는 오히려 직접적으로 메시지를 전달하려는 경향이 강하기에 상상력은 오히려 현대의 그리스도인들에게 더 필요한 영역이 되고있다. 그리스도인들은 너무 자세히 가르치고 명목화하려는 경향이 많기 때문이다. 쉼퍼는 이것에 대해 그리스도인들은 환상이나 상상에 위협을 느낄 필요가 없이 그리스도인의 상상력이 모든 영역에서 개진되어야 할 것을 강조했다(Ryken, 1979:77).

특히 그리스도인들은 상상력이 진리를 알고 표현하는 가치있는 방법인 것을 제대로 인식해야 한다. 하나님의 창조세계는 인간의 지식이나 지능만으로는 다 이해할 수 없는 상상과 환상의 것들로 가득차 있기 때문이다. 하나님이 세상을 창조하시고 자신의 성품과 인격에 대해 창조세계나 창조물들의 변호를 받지 않아도 되는 것처럼 상상력 또한 하나님의 창조활동으로서 정당한 것이다. 성경은 상상력과 아름다움과 변화시키는 변혁의 능력으로 이루어진 하나의 예술작품이며, 그리스도인은 이 성경을 기초하여 자신이 삶을 변화시켜가는 응답적인 존재이기에, 그리스도인의 문화활동 또한 상상력을 기초로 한다고 말할 수 있다(Ryken, 1979:21-23).

이와 같이 상상력을 기초한 모든 예술작품은 지성적인 영역을 넘어선 어떤 영역에 존재한다. 라이큰은 헨델의 메시아를 듣는 경험에서 예술활동의 지성의 영역이 아닌 감각적이고 정서적인 경험의 영역을 제시한다.

“헨델의 메시아를 듣는 경험은 우리가 말씀을 그저 읽거나 들을 때에 조성되는 상황을 훨씬 넘어서 감각적이고 정서적인 경험인 것이다. 우리는 구원에 관한 진리를 이성과 정서와 감각의 조합을 통해 ‘받아들인다’. 이것을 우리는 ‘상상력’이라고 부른다.”(Ryken, 1979:104-107)<sup>38)</sup> 이처럼 진리는 오직 이성이나 지성을 통해서만 인식되어지는 것이 아니다. 진리는 사실적, 추상적이며 신학적인 접근방식을 가지기도 하며 때로는 이미지를 통한 감각적인 구체적 접근방식을 가지기도 한다. 그리고 물리적인 실재의 세계가 하나님의 창조하신 대상이기에 지성뿐만 아니라 감각을 통해서도 그 가치와 진리를 발견할 수 있다.

상상력을 통한 현실세계의 가치와 진리의 발견은 인간의 경험이나 체험과도 연관된다. 예술작품의 세부 항목들이 아무리 환상적이라고 해도 그 항목들이 제시하는 현실과 체험의 문제는 현실적이다(Ryken, 1979:81-85). 즉 예술작품을 통해 그리스도인이 볼 수 있는 것은 상상적인 구성물만이 아니라 그 작품을 통해 이 세계속에서 경험하고 있는 것들을 발견하는 것이다. 예술작품은 그리스도인이 현실을 바라보는 창문이고 렌즈의 역할을 한다(Ryken, 1979:81-85). 이것을 라이켄은 문화적 원형이 가지는 역할로서 이해한다. 문학적 원형들은 실제 세계에서 보는 것보다 훨씬 더 단순하고 더 고도로 구조화되어 있지만 이들이 구현하고 있는 패턴들은 그리스도인들뿐만 아니라 모든 인류의 생활의 실재인 것이다. 그것은 실제로 인간이 겪어왔던 인생의 모습들을 묘사하고 다시 볼 수 있는 창인 것이다.<sup>39)</sup>

그러나 상상력은 예술작품을 통해 현실을 바라보는 창문의 역할 뿐 아니라 인간 자신이 창조세계의 구현을 향해 열려갈 수 있도록 해 주는 역할도 감당한다. 이것은 판넨베르그가 말한 바와 같이 인간은 자기 중심으로 살아가도록 만들어진 존재가 아니라 초월세계를 향하여 열려진 존재

38) “우리는 “천지를 만드신 하나님’이라는 진술을 신학적인 명제로 받아들인다. 이 진리 르 여러분이 햇살이 따스하게 내리비치는 봄날 오후에 산책을 하고 있을 때의 경험과 비교해 보자, 두 경우 모두 같은 진리를 말하고 있다. 하나님이 창조주이시며 세계를 선하게 지으셨다는 사실이다. 그러나 햇살을 느낄 때 여러분들은 이 진리를 지식이나 추상적인 것이 아닌 감각과 느낌과 상상력(즉 이미지)을 통해서도 알고 경험하게 되는 것이다.”

39) 이 말은 “예술은 실재를 깨닫게 해주는 거짓말”이라는 피카소를 인용한 것임. (Ryken, 1979: 최종수 역, 1996:1575-98).

라는 의미이며, 또한 인간은 하나님께 열려져 창조세계의 구현을 위한 존재이며, 동시에 주변세계에 열려 문화적 책임감과 섬김을 지향하는 존재라는 의미이다(Pannenberg, 1985:34-79).

뿐만 아니라 상상력은 더 구체적으로 현실을 바라고 창조세계의 구현을 향해 자신을 열며 또한 그 세계에 직접 참여하도록 하는 힘을 가지고 있다. 창조성과 동일하게 상상력 또한 하나님께서 인간에게 주신 선물이기에 창조세계와 이웃들에게 베풀어져야 한다. 창조성이 창조세계를 향한 인간의 개현활동인 것처럼 상상력도 인간의 개현활동이며 문화적 소명을 이루는 기초가 된다. 뿐만 아니라 이와 같은 현실세계에 대한 참여로서의 상상력은 상상의 세계가 헛되거나 현실도피가 아닌 오히려 그 세계속에 참여하기 위해 만들어진 세계라고 이해하게 한다.

비록 상상력을 잘못 사용한 인간의 의도와 동기에 의해 현대문화속에서 잘못된 오락과 게임, 도박이나 스포츠 일탈현상 등이 발생하는 경우도 있지만 상상력 자체가 잘못된 것은 아니다. 심지어는 상상력을 통해 현대적인 이상화가 일어나기도 하지만 그것은 상상력의 구조가 아닌 방향의 문제로 인식해야 한다. 그러므로 상상력에 대한 기독교적 이해는 상상력에 대한 기독교적 결과를 양산하며 기독교적으로 어떻게 교육되어야 하는가의 교육적 준거를 발견하게 한다. 상상력은 하나님으로부터 온 선한 선물이며 하나님은 상상력이 풍성한 분이시다. 학습자들로 하여금 하나님의 형상대로 그분을 닮아가도록 교육하는 기독교교육에서는 상상력에 대한 교육을 중요하게 다루어야 한다. 왜냐하면 거룩한 상상은 거룩한 삶을 살 수 있도록 동기를 부여해주기 때문이다.

#### 5.4.2 상상력을 통한 문화변혁의 교육

상상력은 그리스도인의 삶 특히 문화변혁적인 삶을 위한 독특한 형성요소이기에 문화변혁적인 삶을 위한 문화교육의 한 교육적 주제가 된다. 대부분의 사람들은 세계관이 사상이나 관념으로만 이루어진 지적인 영역이라고 간주한다. 그것은 세계관의 기초적인 작업이나 정교화를 위해 철학자들이 많이 관여하기 때문이기도 하다. 그러나 세계관은 상상, 이미지, 상징과 이야기 등을 통해서도 형성된다. 이러한 사실을 염두에 두면서 상

상력속에 문화교육을 시도할 수 있는 요소들을 알아보자.

첫째 상상력은 문화변혁적인 삶을 위한 요소를 가지고 있다. 상상력은 때때로 관념이나 지성이 할 수 있는 것보다 더 영향력있게 인간의 삶을 지배한다(Ryken, 1979:31). 인간이 아무리 고급스러운 관념을 가지고 정신적인 가치만을 향유하고자 한다고 해도 자신의 마음에 의식주에 대한 기본적인 욕구와 물질적인 생활에 대한 마음이 다수를 차지하고 있다면 그의 행동은 관념이 아닌 다른 어떤 것을 따라가게 될 것이다. 그러므로 상상력은 인간의 행동을 주도하는 큰 영향력을 가지고 지적으로 동의하는 관념들이 미치는 영향 이상으로 인간의 내적인 자아와 가치관과 문화관에 대해 영향을 미친다. 인간은 지성을 통해서뿐만 아니라 상상력을 통해서 진리와 창조명령인 문화활동을 풍성하게 실현할 수 있다. 이것이 문화교육의 감성적 영역에 상상력의 부분을 도입한 이유이기도 하다.

둘째 상상력은 삶의 모든 영역을 강력하게 통합할 뿐 아니라 통합된 세계를 제공하여 변화가 총체적으로 구현될 수 있는 삶을 영위할 수 있도록 해준다. 특히 문학의 경우 동일한 성격의 인물과 플롯, 동일한 이미지를 통해서 복합적이지만 단일한 이야기를 구현하는데 그 동일한 원형이 상상력을 형성하는 기초가 된다<sup>40)</sup>(Ryken, 1979:85-88). 통합적인 세계를 제공한 후, 상상력은 주변의 물리적인 세계와 공통적인 체험에 접촉할 수 있도록 도와준다. 그러한 공통적인 체험을 통해 인간은 인류 전체가 무엇을 바라고 또 해서는 안되는 일들을 인식하며 인간의 본질과 행동에 관한 것을 학습하게 된다.

셋째, 상상력은 문화변혁의 주체로서 인간에게 무슨 일이 일어나고 있는가를 스스로 보고 느끼며 지각하도록 해준다. 상상력은 지식과 정보의 전달과는 달리 일상 생활속에서 종교적 진리를 포함한 진리를 알고 표현하는 진실한 도구로 사용된다.

그러므로 상상은 하나님의 문화명령을 이루는 한 중요한 요소이며, 문

---

40) 이것은 단일신화(monomyth)라고 불리는데 왜냐하면 문학의 “단일 스토리(one story)”이기 때문이다. 단일신화는 네 개의 독립된 분야 즉 어떤 친숙한 인간 경험의 순환으로 설명된다. 한 해의 순환이 봄, 여름, 가을, 겨울로 나누어 연속으로 움직이듯이 로 맨스(여름의 이야기)- 반로맨스(겨울의 이야기)- 비극(가을의 이야기)- 희극(봄의 이야기)으로 스토리가 형성된다.



화변혁적인 삶을 위해 인간에게 삶을 변화시키는 영향력을 미치고 삶의 모든 영역을 통합하여 그 삶의 변화가 총체적일 수 있도록 해 준다. 뿐만 아니라 인간이 변혁적인 삶의 주체로서 인간이 진실되게 지각할 수 있도록 도와준다(추태화, 1999:11-12). 그러므로 문화교육은 그리스도인이 진리에 근거하여 상상을 훈련시키고 상상하는 자의 나쁜 동기와 방향성으로 인해 허망한 환상의 세계로 나아가지 않도록 하기 위해 그리스도인이 책임져야 할 영역이다.

책임성있는 그리스도인으로서의 삶을 영위하기 위해서는 상상의 세계에서 바르게 응답하기 위하여 상상력을 통해 세계를 이해하고 투영하는 일이 아주 중요하다. 이것은 문화와 예술이 삶에 차지하는 교육적 의의를 재인식시켜 주며 전인적인 관점에서 접근하도록 도와주기도 한다. 상상력이 근대 사상가들의 주장처럼 세계 인식을 구성하는 능력과 새로운 형성을 위한 창조적 실천의 근원이라면 상상력은 문화변혁에 있어 분명한 위치를 가진다. 그 이유는 상상력이 세상을 다르게 볼 안목을 제공할 뿐 아니라 독특한 문화전략을 제시하기 때문이다. 상상력 자체가 현실을 변화시키지는 못하지만 예술로 구체화되어 표현된 상상력은 그것만으로도 강한 인지적이며 정서적 영향을 미칠 수 있다. 비록 상상력이 현실에 그대로 반영되는 것은 아니지만 창조성과 마찬가지로 실현되어질 때 강력한 현실로 드러난다. 상상력을 실천하지 않으면 공허한 공상이나 환상에 머물 뿐이다. 참된 의미의 상상은 실천이 수반되어야 하며 상상을 위한 교육도 상상력에 대한 실천적인 과제로서 다루어진다.

문화교육의 한 교육적 주제로서 상상력을 다룰 때 상상력은 기독교적 세계관에 의해 세계형성적 질문에 대한 답으로 제시되어야 한다. 세상과 인간의 창조에 관해, 죄와 악의 사건에 대해, 예수 그리스도의 구속에 대해, 하나님의 나라의 완성에 대해 기독교적 세계관이 답하는 비전에 기독교적 상상력은 기저해있다. 이 기독교적 상상력이 그리스도인의 문화와 예술의 근원이다.

그러므로 기독교 문화와 예술의 사명은 개혁주의적 세계관에 기초한 상상력의 바른 사용을 통해 하나님 나라의 확장과 완성에 기여하는 것이다. 즉 기독교적 상상력을 통해 기독교적인 변혁과 살림의 실천을 행하고 이 실천을 통해 세상을 구속하는 일을 감당하는 것이다(Dymess, 1966:3). 이

와 같은 문화적 변혁과 살림을 통한 구속은 상상력이 문화명령을 이행하고 문화적 비전을 제시하는데 본질적인 역할을 하고 있다는 것을 보여준다. 직접적인 교훈이나 지시, 명령보다 교훈적 우화와 상상력이 풍부한 이야기는 그것 자체가 세상을 향한 변혁을 시도하는 방법이며, 기독교적 이야기의 세계로 끌어당기고 참여를 고양시켜주는 것이다. 이것은 바로 한편의 상상력 풍부한 위대한 소설이나 그림, 영화가 세상을 변혁시킬 수 있는 더 효율적인 방법이라는 점을 잘 보여주는 것이다.

결론적으로 이러한 “상상력의 승리(The Triumphs of the Imagination)”는 현대의 그리스도인 공동체를 통해 더 효과적으로 문화변혁을 감당할 수 있도록 격려해 준다. 상상력을 통한 문화변혁에 대해 로크마커가 제시한 미가 선지자의 비전을 통해 “여호와를 우러러 보며” 그가 “들으실 것”을 기대하면서 그를 “구원하시는 하나님을 바라본다”는 행동을 구체적으로 네 단계의 행동지침을 통해 제시한다: 통곡하라, 기도하라, 사고하라, 그리고 일하라(Rookmaaker, 1970:23-25).

첫째, 통곡은 현실에 대한 철저한 이해에서 비롯되는 것이다. 로크마커는 현실을 넘어서 세상을 하나님의 지으신 태초의 모습으로 돌아가 상상함으로써 통곡하라고 한다. 성경속에서 만나는 놀라운 창조세계와 응답하는 존재로서의 삶을 상상력을 동원하여 보고 현대의 타락하고 파괴되며 뒤틀린 죄된 세상을 바라보아야 한다. 또한 앞으로 새 예루살렘에 대한 하나님의 비전과 회복될 하나님의 나라를 상상을 통해 바라볼 때 세상을 향해 다시 통곡할 수 밖에 없다는 것이다. 로크마커는 그런 상상력의 눈으로 세상을 보라고 권한다.

둘째, 하나님의 주권에 대한 인정에서 기도는 시작된다. 상상력을 통해 현실에 대한 철저한 이해를 하게 되었다면 그 현실에 대한 변혁과 회복이 그리스도인들만의 힘으로 되지 않는다는 것을 알게 될 것이다. 인간의 부족함, 연약함, 그리고 지금까지 미약했던 노력들을 생각할 때 기도는 변혁을 위한 자연스러운 한 방법이다. 자신의 힘으로 할 수 없기에 하나님께 나아가 문화변혁과 회복에의 과업을 이루기 위해 지혜와 능력과 인내를 구하는 것이다.

셋째 사고를 통해 변혁을 실천하기 위한 기초를 마련한다. 상상력을 통해 현실을 더 구체적으로 이해하고 기도를 통해 하나님께 도움을 구하면

서도 깊이 사고하는 과정을 빠뜨려서는 안된다. 상상력은 지각의 과정일 뿐 아니라 연구와 성찰의 시간도 요구한다.

마지막으로 실천을 통해 문화의 변혁은 결과를 얻는다.

기독교적 상상력은 하나님의 특별한 선물이며, 그리스도인들이 문화변혁을 위해 현실세계를 좀 더 구체적으로 지각할 수 있는 도구이며 창이다. 상상력은 통합적인 세계를 제시하고 문화변혁인 삶을 위한 영향력있는 역할을 감당하며 문화적 주체로서 인간에게 진실된 진리의 표현방법을 구현해주는 수단이기도 하다. 지성과 관념이 아니라 상상, 이미지, 상징 등을 통해 문화변혁이 더욱 효과적으로 이루어진다는 것은 상상을 통해 문화교육의 감성적인 면이 구현됨을 알려준다. 무엇보다 상상력을 통한 문화변혁적인 교육은 상상력을 통해 세계를 이해하고 투영하며 실천하는 책임성있는 그리스도인을 형성한다.

## 5.5 감성교육으로서의 문화교육

### 5.5.1 감성으로서의 예술과 문화

예술은 사물을 재생하거나 형식을 구성하거나 혹은 경험을 표현하는 의식적인 인간활동이다. 이 예술적인 인간활동이 재생, 구성, 혹은 표현인지의 여부가 기쁨이나 감동 혹은 충격과 같은 감성을 일으킬 수 있는 역량이다(Tatarkiewicz, 1980:38). 감성을 야기시키는 예술에 대한 정의는 씨어벨트에 의해서 좀 더 구체적으로 제시된다. 씨어벨트에게 있어 예술이란 인간의 감각으로 지각되도록 고안되고 구조화된 사건이다(Seerveld, 2000b:8) 그는 또한 상상력과 암시성을 특징으로 하여 각 예술작품에 독립성을 부여하는 사건으로 예술을 정의하면서 예술이 감각과 감성을 통하여 개현되고 감성을 야기시키는 활동이라고 주장했다.

예술의 감성적인 측면은 예술이 이미지를 사용한다는 점에서 가장 두드러지게 나타난다. 예술은 사회에서 중요하고 공통적인 주제들에 대해 표현할 때 그 수단으로 이미지를 사용한다. 사회를 구성하는 본질이 예술적 이미지로 인해 좌우되기도 할 만큼 예술에서 사용되는 이미지의 역할은

중요하다. 특히 예술의 사회적 본질은 이미지를 통해 공동의 속성과 실재로 변화된다. 예술이 이렇게 이미지를 사용할 때 이미지에 형태를 부여하는 방식은 지적인 방식이 아니다. 지적인 반응이 아니라는 것은 반지성적이거나 비지성적이라는 의미가 아니라 지적인 방법만을 추구하는 것으로는 예술적 이미지가 낳을 수 있는 진정한 반응을 얻지 못한다는 의미이다. 즉 이미지에 형태가 부여됨으로써 그 이미지는 보는 자로 하여금 감정적인 반응을 불러 일으킨다는 의미이다.

그러나 감정적인 반응을 불러일으키는 통로는 다양하다. 일반적으로 인간의 사고와 관념 등은 예술적이며 문화적인 양식이나 방법들을 통해 더 효율적으로 인간에게 다가간다. 인간이 문화를 통해 자신의 관념과 사고하는 바들을 더 구체적으로 인식하는 경우도 이런 경우이다. 로크마커는 사물을 보는 것과 이해하는 것, 그리고 사물의 의미를 파악하는 것과 감정적인 관계를 형성하는 것은 매우 밀접한 관련을 가진다고 보았다 (Rookmaaker, 1978:42-43)

사물의 의미를 파악하는 것과 감정적인 관계의 형성이 갖는 밀접한 연관성은 사회에서 대중화된 문화활동을 통해서도 파악할 수 있다. 사회에서 대표되는 문화활동은 단순히 유행을 선도하거나 인기를 끄는 것 이상의 역할을 한다. 그것은 인간의 문화활동이 전달하는 감정의 방식이다.

70년대 차림에서 현대의 월드컵에 이르기까지, 미니 스커트를 비롯한 여성의 치마길이를 통해 유행의 침단을 알 수 있었던 때로부터 걸음걸이 방식이나 옷 입는 방식, 기호품의 취향 등은 새로운 삶의 방식에 매우 영향을 미쳤다. 새로운 삶의 방식에 대해 호의를 표현하거나, 불쾌감, 불만으로 항의를 표현하는 것도 문화가 감정에 영향을 미친다는 것을 보여준다. 그러므로 영화, 노래, 회화, 조각, 연극이나 뮤지컬, 발레, 현대무용 등도 감정에 호소하며 감정을 통해 의미전달을 시도한다. 특히 문학과 음악은 구체적인 언어를 사용하여 감정을 전달하는 방식을 취하며 사회의 공동적인 기반을 형성하는데 깊은 영향을 미친다.

이러한 감정의 전달이나, 감성을 야기시키는 예술의 역할은 예술의 본질과 그 목적에 대해 재고찰하게 한다. 예술의 기능에 대해 라이큰은 그 기능이 인간에게 대리적인 체험을 안겨줌으로써 삶에 대한 자각과 인식을

고양시켜준다고 생각했다. 예술의 중요성과 역할은 인류로 하여금 실재에 대한 문제를 고심하고 해석하게 해 주는 주요한 수단인 하나라는 데 있다고 그는 생각했다.

로크마커의 경우는 예술의 정의에 기능적인 측면에서 좀 더 신중한 입장을 취했다. 그는 ‘예술을 위한 예술’의 가치가 예술의 본질이나 정의에 대한 ‘왜’라는 질문과 상관없는 것으로 파악했다.<sup>41)</sup> 예술은 이러저러한 기능을 수행한다는 말로써 정당화될 수 없는 것이며, 기능이나 역할 때문에 예술이 존재하는 것이 아니라는 사실을 분명히 제시했다. 예술의 기능과 역할을 중심으로 한 예술적 정의에 대해 월터스토폴프 또한 로크마커와 견해를 같이 한다. 예술의 필요성을 질문한 것 자체부터 잘못되었다고 간주하는 월터스토폴프는 예술이 특정한 목적이 있어야 존재할 수 있다는 전제가 잘못된 것이라고 생각했다. 지금까지 실제적으로 예술은 역사 속에서 다양한 역할과 기능을 수행해 왔으며 앞으로도 그러할 것이지만 예술의 목적성은 역할과 기능에만 종속된 것이 아니었기 때문이다.

그러나 씨어벨트의 경우, ‘왜’라는 질문 자체를 거부하기 보다는 ‘어떻게’라고 질문함으로써 예술의 본질을 파악할 수 있다고 생각했다. 그는 예술이 사회속에서 어떻게 작용했는가, 개인의 삶에서 어떻게 작용했는가, 역사속에서 어떻게 작용해 왔는가와 같은 질문들은 예술의 본질인 요소를 파악하게 하는 바른 질문이 된다고 간주했다.<sup>42)</sup> 예술의 본질적인 요소를 파악하기 위해 씨어벨트는 예술이 어떻게 의미를 전달하는가, 그리고 어떻게 말하는가라는 문제에 대해서 질문한다. 여기서 그는 예술작품을 가장 잘 설명할 수 있는 특징으로 암시성(allusivity)을 제시한다.

씨어벨트가 말하는 예술의 암시성은 문자적으로 ‘간접적으로 말하거나 뚜렷한 언급없이 말하는 것, 또는 가공된 방식이나 우연한 방식으로 말하

---

41) “우리는 예술이 이러저러한 기능을 수행한다는 말로써 예술을 ‘정당화’할 수 없다. 그러나 우리는 여태껏 여러 방식으로 그렇게 해 왔다. 예술이 비록 이러저러한 기능을 수행한다 해도 그것이 예술의 가장 근원적 의미는 아니다. 시대가 변하고 본래의 기능이 그 빛을 잃을 때 우리는 예술작품을 박물관에 갖다 놓는다. 그러나 그렇게 제 기능을 상실한다 해도 그것들은 여전히 예술작품이며 그만큼 의미가 있는 것이다.”

42) 많은 이론들이 ‘어떻게’라는 질문을 ‘무엇’이라는 질문으로 왜곡시킨다면 이렇게 부연한다. ‘그러나 온당한 의미의 정의는 오직 한 가지, 그러나 결정적인 요소에 도달한다. 그것은 여러 가지 필수적인 성분들이 내포된 요소다“ 예술이 어떻게 작용하느냐를 질문할 때 예술의 본질적인 요소를 발견하게 된다고 본다.

는 것'을 의미한다. 모방과 실재속의 긴 싸움이 예술안에서 지속되었지만 실제로 예술이 현실의 단순한 모방이었던 적은 없고 단순한 모방이 될 수도 없었다. 왜냐하면 예술가들은 예술활동을 통해 자신의 관념과 감정을 표현하기 때문이다. 이미 예술작품은 사실이 아닌 예술가의 내적 언어들이 투영된 실재가 되어 있다. 그러므로 씨어벨트는 실재를 예술로 만드는 것은 암시성이라는 특징을 사용하는 것이라고 이해했다. 그것은 예술가가 소재를 경험하는 대로 예술작품에 묘사하기 때문이며, 그 경험에 따라 예술작품 자체를 넘어선 어떤 것을 암시해주기 때문이다.

이 암시성을 통해 예술가는 자신의 분노, 기쁨, 두려움, 염려, 환희, 평강 등 감정을 전달하게 된다. 예술가는 작품을 통해 자신의 감정과 생각을 넘어서 전하는 역할을 한다. 작품은 어떠한 감정과 생각들을 간접적으로, 아주 뚜렷한 언급없이 전한다. 그러므로 예술작품은 감상하는 자로 하여금 현재의 사건을 재확인하게 하거나 과거의 사건들을 기억하고 다시 사고하고 성찰하게 하는 역할을 한다. 이러한 암시성을 사용한 예는 현대 문화에서도 많이 볼 수 있는데 그 대표적인 경우가 광고와 선전이다. 광고는 예술의 암시성을 상업적인 목적으로 사용한 경우로, 시각적인 다양한 매체 즉 포스터와 동영상 등을 통해 구매자들의 감정을 움직이며 광고주의 생각을 전달하여 구매하도록 한다.

암시성에 대한 벅비의 견해는 예술작품의 암시성에 대한 확고한 생각을 밝혀준다. 그는 예술작품의 암시성이란 예술 활동의 한 특징이 아니라 본래적인 경향이라는 사실을 제시해 보여주고 있다. “예술작품은 보통 직접적이거나 사실적인 진술을 하지 않는다. 당신이 작품을 그런 것들로 끌어내리고자 한다면 당신은 작품의 힘을 파괴하는 것이다. 예술작품은 상징적으로 암시적으로 의미를 전달한다.”(Begbie, 1991:137-138)

그러나 이러한 암시성이 전달해주는 의미를 단번에 파악할 수 있는 것은 아니다. 암시성이 던지는 의미는 작품을 들여다 볼 때 발견할 수 있다. 관람자가 시간을 가지고 그 작품을 들여다 볼 때 작품이 말하는 암시를 발견할 수 있는 것이다. 이것은 예를 들어 안톤 체호프(Anton Pavlovich, Chekhov)와 같은 작가들이 아동이나 작가 지망생들에게 지속적으로 한 장면을 계속 바라보면서 그 현장을 다른 말로 구상하라고 했던 것과 일맥상통한다.<sup>43)</sup> 이것은 예술가들이 어떤 재료이든지간에 자신의 재료들을 통

해 세계를 경험하는 방법을 묘사하거나 암시하는 형식을 만든다는 것을 뜻한다. 즉 소리, 형태, 색깔, 몸짓, 또는 어떤 추상적인 형식을 통해서 예술가는 자신의 감정을 담아냄으로써 무언가를 암시할 수 있는 것이다.

어떤 의미에서 예술가는 자신의 감정과 의미를 전달하고 담아낼 형식들을 계속 발견하기 위해 창조세계와 자신의 내부에서 지속적으로 싸우는 노력이 있을 수 있다. 그러나 예술가의 이러한 활동을 통해 만들어진 암시적 작품들은 예술가 자신의 감정이나 관념의 전달만을 위해서 존재하는 것은 아니다. 브랜드와 채플린이 ‘예술가의 우연적이고 개인적인 연상작용과 관계되어 있을 뿐 아니라 보통 사람의 감각과 느낌이라는 더 깊은 줄기에도 닿아있는 형식을 창조’하는 예술을 좋은 예술이라고 간주한 것도 이와 같은 견해에서이다(Brand & Chalpin, 2001:128-129)

좋은 예술에 대한 이러한 견해는 암시성이 보편성을 가질 때 위대한 예술로 간주될 수 있다는 사실을 이해하도록 도와준다. 왜냐하면 위대한 예술은 역사적, 지리적, 인종적, 민족적, 사회적인 경계를 넘어서 공동으로 소유되는 보편적 특성을 가지기 때문이다. 이 공동적이며 보편적 특성은 관람객들이 말로는 표현할 수 없는 감각과 감성을 통해 전달되며 경험된다. 그것은 인간의 잠재의식의 차원에서 작동하기에 구체적인 언어로서는 즉시 표현될 수 없는 것들이다. 그러기에 예술가들은 그 감각과 느낌들을 다양한 형식을 통해 암시하고 자신에게나 자신의 관람객들에게 직접 경험되어질 수 있도록 만들어내려고 노력하는 ‘의미의 과잉’도 유발한다(Brand & Chalpin, 2001:126).

위대한 예술에 대한 이와 같은 공동적인 반응은 인간이 가지는 감각과 감정이 가지는 잠재의식의 차원에서도 그 근거를 찾아볼 수 있다. 인간이 가지는 일상적인 감각과 감정을 설명하기 위해 백비는 과학철학자인 마이클 폴라니(Michael Polanyi)의 개념들을 도입하였다. 폴라니는 인간의 지각 작용이 ‘초점적 인식(focal awareness)’과 ‘보조적 인식(subsidiary awareness)’이라고 설명했는데<sup>44)</sup>, 그러한 감각과 느낌들은 구체적으로 인

---

43) 브랜드와 채플린은 레오나르도 다빈치의 예를 든다. 레오나르도 다 빈치의 경우 제자들에게 어린아이처럼 보는 것을 하라고 가르치면서 벽에 있는 얼룩에서 전투장면을 보고 구름양에서 코끼리와 사자를 보라고 권유한 적도 있다.

44) 마이클 폴라니는 나무에 못을 박는 행위와 관련하여 초점적 인식과 보조적 인식을 설명한다. “즉 나무토막에 못을 박을 때 나는 못질을 하는데 인식의 초점을 맞춘다. 그러나 못을 잡고 있는 내 손과 손바닥의 감각들은 보조적으로만 인식한다. 그 일을

식되어지지는 않지만 세상의 사물들을 경험하는데 중요한 역할을 한다. 왜냐하면 이러한 지각작용을 통해 인간은 세계를 경험하는 방식에 대해 더욱 반성하고 평가하는 토대를 얻을 수 있기 때문이다.

그럼에도 불구하고 예술작품의 암시성은 그 작품을 경험하는 모든 이에게 동일한 방식으로 작용하는 것은 아니다. 그 작품을 관람하는 사람에 상관없이 예술작품에는 암시하는 의미가 존재하지만 그것을 열린 마음으로 받아들이지 않을 때 그 감각과 의미는 충분히 전달되지 않고 관람객에게 공유되지도 않는다. 그러므로 암시성은 여러 방식으로 이해될 수 있는 가능성과 심지어는 오해되거나 전혀 이해될 수 없다는 가능성도 가질 수 있다. 특히 그리스도인들이 너무 명확하고 구체적인 언어로 메시지나 신앙의 교리를 설명하려 한다면 암시성은 필요없는 요소가 된다.

이와 같이 암시성은 관람객이 암시를 통해서 예술작품에 다다를 수 있는 통로를 발견하지 못하고, 관람객에게 필요없는 요소가 된다고 할지라도 구체적인 언어로서 표현하지는 못해도 감각과 감성의 경험은 하게 된다. 이것이 이에인 맥킬롭(Iain Mckillop)이 ‘예술다운 예술이란 관객의 관심을 끌고 그 관심을 지속시킬 수 있는 강한 이미지를 창조하는 예술’이라고 말한 이유이다(Brand & Chalpin, 2001:132).

결론적으로 예술을 이해하는 길은 사고나 이론적인 관념의 활동만을 통해서가 아니라 예술을 체험하는 것이다(Brand & Chalpin, 2001:134-135). 이러한 체험은 감각과 감성을 통해 예술가가 자신의 관념을 전달하고 작품을 통해 감성을 불러일으키는 사실을 포함한다. 특히 감성을 통해 체험되는 예술의 특징은 간접적이면서 구체적이지 않은 암시성을 수반한다. 이 암시성을 통해 예술가는 자신의 감정을 간접적으로 전하는 것이다. 이 암시성은 예술작품을 관람하는 관람객에게 보편적으로 공유할 수 있는 감정과 의미를 전달하지만 마음을 여는 관람의 태도를 통해 암시성은 제대로 전달된다. 예술활동은 이처럼 예술가와 작품간의, 관람객과 작품간의, 예술가와 관람객간의 감정의 공유를 통해 체험되어야 할 활동이다.

---

해내기 위해서 나는 손의 감각에 의지하지만 초점을 맞춰 그 감각을 알고 있는 것은 아니다”(Brand & Chalpin, 2001:178)



### 5.5.2 정서순화의 교육

예술은 감각과 감성을 통해 인간에게 보편적인 예술적 가치의 공유를 가능하게 해준다. 그러나 일상생활을 창조세계의 예술작품으로 간주한다면 감성을 공유하는 방법들을 배워야 할 필요가 있다. 라이큰에 의하면 예술을 감상하기 위해 작품으로부터 안전한 거리를 가져야 한다. 이와 같은 방법은 작품을 바라보는 관람객이 자신의 문제를 볼 수 있도록 해 주는 것이며, 때로는 잠시나마 자신의 문제로부터 벗어나 새로워진 이해와 결정을 갖고 다시 그 문제에 직면하도록 해 주는 역할을 한다. 그래서 감성의 공유는 작품이나 관람객과 어떠한 공유를 가지느냐에 따른 학습을 요구한다.

예술가들이 작품을 만들 때는 나름대로의 용도와 목적을 가지고 창작활동을 한다. 그러나 예술 활동에서 판매자와 예술가의 의도가 일치하지 않을 경우, 또는 그들의 작품 사용에 대한 의도가 일치하지 않을 경우 예술 활동 자체가 진행되지 않을 수도 있다. 그럼에도 불구하고 예술가와 판매자들이 가지는 거의 일치되는 목적 중 하나는 예술작품의 ‘감상’이다 (Wolterstorff, 1980a:24-25).

감상을 위한 작품들의 특징에 대해 월터스토포프는 다음과 같은 몇 가지 특징들을 기술한다. 첫째, 감상을 위한 작품일수록 내적으로 강한 결속력을 가지며 고급의 가치를 가진 경우가 많다. 둘째, 음악당, 미술 전시장, 극장, 박물관과 같은 특별히 분리된 방과 건물들이 중요한 역할을 감당한다. 감성이 제대로 지각될 수 있도록 만족스럽게 감상하려면 정신적으로 시간을 들여 집중할 수 있는 폐쇄되고 격리된 전시 혹은 감상용 공간을 필요로 한다. 그러나 이러한 물리적인 공간의 필요에 의해 도시나 마을 내에 공공의 공연장이나 전시장이 생기는 것은 아니다. 예술작품의 복제 기술이 개발된 이후로 사람들은 가정에서 나름대로 지각적인 감성이 만족될 수 있는 분위기와 감상조건을 만들고 예술을 감상하고 있기 때문이다.<sup>45)</sup>

45) 사실상 18세기 후반 이전에는 공적인 음악당, 전시장이 대부분 존재하지 않았다. 그러기에 고급예술 관례는 예술가들이나 예술지망생들을 제외하고 예술을 즐기는 시간이 여가시간이라는 공통점을 가진다. 물론 모심기를 위한 노래, 해녀들의 물질하는 노래, 쇼핑몰에서 들을 수 있는 노래들은 노동음악과 같은 것들이다. 이와 같이 여가

셋째 감상을 위한 작품은 예술을 삶으로부터 분리시킨다. 관람객이 예술작품에 시간을 들여 집중해서 바라보는 시간은 주위의 다른 환경들로부터 격리되는 때이다. 그러므로 사실상 감상은 본질적으로 어느 정도의 분리가 내재되어 있다. 특히 일상적인 생활 속에서 예술작품을 감상하는 것은 여러 가지 주변 환경으로 인해 제대로 가능하지 못하기 때문에 감상을 위한 예술이 삶으로부터 분리된다고 간주하게 된다. 그러나 예술은 삶으로부터 격리된 적도 없도 격리되어 있지도 않다. 감상을 위한 예술이 주었던 삶으로부터의 분리는 극복되어야 할 과제일 뿐이다.

특히 감성의 공유는 관람객이 예술을 체험할 때 인간으로부터 스스로의 경험에서 숨겨진 세계를 이끌어내는 것을 의미한다. 관객과 예술가 자신의 경험으로부터 친숙한 경험들과 반응들을 이끌어내는 능력이 사실상 예술의 능력이기도 하다.

이와 같은 예술의 능력에 대해 베티 에드워즈(Betty Edwards)는 약간의 예술 활동만으로도 인간에게 유익한 반응이 발생한다고 했다. 예술 활동의 유익은 누구보다 예술가 자신이 경험함으로부터 시작된다. 화가들의 경우 그림을 그리면서 사물을 다르게 보게 되는 것은 그림 그리는 행위가 자신의 의식상태를 어떤 식으로든지 전환시킨다고 보기 때문이다. 또한 이들은 자신의 주관적 상태에서 평소에 파악하지 못했던 관계성을 파악할 수 있게 하는 ‘작품과 연합’하는 상태를 느끼게 된다. 시간감각이나 언어, 심지어는 자신의 의식에서도 멀어지는 상태를 경험하게 된다. 예술 활동을 하는 과정에서 예술가들은 때로 정신이 활성화되고 근심이나 불안에서 해방되며 각성과 새로운 지각을 경험하게 된다(Edwards, 1981:4).

이것을 우리는 예술 활동을 통한 ‘감각의 순화, 혹은 감정의 순화’라고 할 수 있다. 드라마의 경우 드라마를 보는 관람객이 극중 인물과 자신을 동일시하면서 지금까지 자신의 의식 저변에 숨겨져 있던 정서들을 인식하고 정서적 순화 즉 카타르시스를 경험하게 된다. 드라마는 특히 다른 상황에서 드러나면 위험할 수도 있는 분노, 공포, 폭력, 아픔, 욕망 등의 감정을 분출할 수 있는 안전한 공간을 예술가와 관람객 모두에게 부여해 준다. 이것은 드라마 뿐 아니라 다른 예술형식에서도 발견할 수 있는 카타르시스의 역할이다. 다양한 주제로 각각의 소재를 사용하여 감각과 감

---

시간을 위한 것이 아닌 예술은 의도된 공공의 사용을 위해서 요구한다.

정을 명료화한 예술활동 자체가 예술가와 관람객 모두의 감정을 정화시켜 주는 것이다.

브랜드와 채플린은 예술가와 관람객 모두가 어떤 감정을 표현한다면 그것이 바로 인간의 감정을 순화시키고 통제하는 것이라고 이해했다(Brand & Chaplin, 2001:105-106).<sup>46)</sup> 감정이 가진 힘을 잘못 사용하지 않기 위하여 관람객의 입장에서 지성과 감성은 다 사용되어야 한다. 예술가와 관람객 사이의 정서적 상호작용이 이성을 해방시키는 요소이든지 아니든지 상관없이 예술은 어느 일순간도 인식이나 사고활동없이 감성만으로 수용할 수도 없으며 감성없이 인식만으로 수용할 수도 없다. 상상력과 이성이 분리될 수 없는 것처럼 정서와 이성이 분리될 수 없다는 것이다.

그러나 이것은 예술작품과 관람객의 정서적 교류가 이성적인 교류를 중단한다는 의미는 아니다. 관람객은 감성을 통해 자신의 인식을 더 확고히 하며 감성과 인식은 함께 관람객에게 더 깊은 의미를 개현해준다는 사실을 인식해야 한다. 그러므로 감성은 곧 지성과 함께 예술활동에서 더 깊은 의미를 구현하게 하는 통로이며 예술가와 관람객 모두에게 경험되어야 온전해지는 요소이다.

태초에 인류에게 부여된 문화명령 곧 땅을 경작하라는 명령은 선택사항이 아니었다(Seerveld, 1988a:24). 이 명령은 모든 인류에게 주어진 명령이며 모든 삶에 나타나야 할 초대였으며 즐거운 활동이었다. 문화명령을 이행하는 각각의 예술 활동들은 모두 이러한 정서를 순화시켜주는 요소를 가지고 있다. 예술가들은 작품활동을 하면서 감성의 순화를 통해 지성의 새로운 변화를 겪기도 한다.

그러므로 감성을 통한 문화교육은 작품과 안전한 거리를 두는 법을 학습자들이 배우고, 작품과 정서상의 교류와, 정서를 통한 의미전달과 인식의 변화까지도 도모한다. 문화교육은 학교안 밖에서 위협에 노출되고 통제하기에 힘든 정서적인 문제들을 예술활동을 통해 분출하게 함으로써 안전한 감정의 분출통로를 마련하며 건전한 사회건설을 형성하는데 긍정적

46) 예술가와 청중간의 이러한 정서적 상호작용이 이성을 해방시키는 일차적 요소인지 아니면 예술이 주로 우리의 이성적 기능을 속박하는 것인지는 학자들 사이에서 큰 논란거리이다. “토마스 아퀴나스”는 예술을 ‘제작중인 이성(reason in the making)’이라고 불렀다. 은총과 자연이 분리된 이래 상상력과 이성도 분리되었다. 그리고 그것은 예술의 종말을 의미한다. (Flannery O’connor in Fitzgerald, S. and R. (eds.), *Mystery and Manners: Occasional Prose*, London, Faber & Faber 1972:82).

인 영향을 미친다. 결국 문화교육의 감성, 상상력, 창조력, 심미적 요소, 정직성과 진실성과 같은 요소들은 감성적, 정서적인 요소만을 통해 문화활동이 구현되는 것이 아니라 감성적인 요소들을 통해 문화교육의 다른 제 요소들이 더욱 구체적으로 문화명령을 이행할 수 있는 인식을 하게 된다는 사실을 보여준다.

그러나 감성과 지성을 통한 문화교육이 이루어진다고 할지라도 문화활동과 문화교육은 실천하지 않고서는 온전히 열매 맺을 수 없다. 창조주이신 하나님과 중보이신 예수님, 그리고 성령 하나님이 가진 관계속에서 이루어졌던 창조활동을 상고해 볼 때 그리스도인이라면 모두가 문화명령의 이행자로서 삼위 하나님과 한 팀의 동역자가 되어 창조활동을 실천해가야 한다.

## 6. 개혁주의 문화교육의 실천적 국면

앞서 살펴보았던 개혁주의 문화교육의 지적인 측면과 감성적인 측면은 궁극적으로 문화교육의 실천적인 측면을 내포하고 있다. 왜냐하면 지성과 감성의 문화활동은 결국 실천을 통해 온전한 문화활동의 열매를 거두기 때문이다. 그러나 지금까지 실천 위주의 문화활동이 기독교에서 지향되어 왔음에도 불구하고 하나님 나라의 문화적 변혁이 명확히 개현되지 못했다. 그 이유는 실천적 문화활동이 구체적으로 어떻게 개혁주의적인 문화관 위에 제대로 정립되어야 할지 충분히 인식되지 않았기 때문이었다. 그러므로 개혁주의적 관점에서 문화활동과 문화교육에 대한 실천적 방향과 방안제시는 개혁주의적 문화변혁을 위해 절실하게 요구되는 사항이다.

무엇보다 개혁주의 문화교육은 문화명령의 지향점이 '변혁'을 향해 궁극적으로 개현되어간다는 점을 고려하여 변혁으로서의 문화교육을 먼저 고찰하고자 한다. 개혁주의적 문화변혁은 대화를 통해 공동체를 형성하며 삶의 규범을 정립하고 살림을 지향하는 문화교육의 실천적 측면을 가진다.

### 6.1 변혁으로서의 문화교육

오늘날의 문화의 양상은 대체로 문화전쟁처럼 인식되어진다. 문화활동을 통해 양산되는 문제들은 개인적인 것이라기보다 공동체성을 가지고 문화 자체보다 문화를 둘러싼 주변의 다양한 현상과 양상으로 인해 문화에 관련된 문제는 미해결의 과제, 대립과 긴장의 과제, 전쟁으로 간주되는 과제로 부각되고 있다. 이러한 와중에서 변혁은 그리스도인에게 문화다원주의 사회를 살아가는 현실적인 문제로 대두되고 있다.

특히 문화를 통한 변혁은 지금까지의 정치, 경제적인 이유로 사회적인 대립과 갈등이 일어났던 경우와는 달리 문화적인 갈등이 사회적 갈등으로 개진되는 경우가 많은 현대사회에서 중요한 논쟁점이 되고 있다.

문화전쟁은 곧 세계관의 전쟁이며 문화관의 전쟁이다. 문화전쟁은 문화활동에 대한 빈약한 정의에서 비롯되는 오해된 개념이다. 그리스도인의 모든 활동은 전도나 본질적인 복음의 나타남으로 이해되어진다. 그러나

이 본질적인 복음전도는 다양한 방법과 방식으로 전해지고 수행되어 한다. 문화활동은 전도활동과 같은 맥락에서 극단적인 단순화로 이해되어질 수 없을 만큼 다양한 특성을 가지고 있다.

특히 현대의 문화 다원주의 사회에서 문화는 긴장과 대립의 성격을 내포하고 있으며, 문화를 통한 변혁의 문제는 현실적이며 구체적인 방안을 시급하게 마련해야 하는 과제를 안고 있다. 그리스도인에게 있어서 문화활동은 언제나 긴장과 대립의 연속이었지만 문화변혁의 방법이 항상 긴장을 낳는 대립을 가져온 것은 아니었다. 변혁은 실제로 다양한 방법을 통해 역사 속에서 이루어졌다. 변혁의 방향성은 비록 달랐지만 변혁의 방법은 다양했던 것이다.

예를 들어 마우의 시민의식에 근거한 교양, 상식과 예의를 갖춘 그리스도인의 삶, 뉴비건의 그리스도인의 공적인 용기 있는 태도, 월터스토폴프의 대화, 앞서 제시되었던 축제를 통한 공동체 형성, 예술경험의 참여와 대화, 자신감과 열린 마음과 태도 등은 같은 문화변혁의 목적을 설정하고 있음에도 불구하고 문화변혁의 방법이 얼마나 다른지를 잘 보여주고 있다.

그러나 이러한 다양한 대화와 참여의 문화변혁 방식이 구현되고 있음에도 불구하고 문화관의 대립, 문화 내면의 신앙과 가치관의 대립, 일반은총의 기반위에 존재하는 문화적인 양상과 발전에 대한 존재론적인 양상의 대립관계는 부인할 수 없다. 특히 선교현장에서 나타나는 문화관의 대립적인 양상은 문화활동이 전면적인 세계관의 전쟁을 내재하고 있는 문제라는 사실을 여실히 보여주고 있다.

이렇게 문화활동의 이면에 언제나 전쟁의 요소가 내재되어 있는 것은 개혁주의적인 측면에서 문화가 세계관의 대립을 내포하고 있으며, 이 대립은 본질상 영적이며 정신적인 문제이며 원리적인 문제이기 때문이다. 그리스도인은 세상속에 살지만 세상에 속한 자가 아니라는 존재론적인 문제는 원리상의 대립을 가져올 수밖에 없다. 그럼에도 불구하고 일반은총을 통해 문화를 바라보는 안목 또한 문화에 대한 개혁주의적 통찰의 기초이다. 대립을 통해서만 원리적인 면에서 세상의 문화와 그리스도인의 삶이 분리되지만 일반은총을 통해서만 세상에서 문화의 가능성과 발전에 대해 이해할 수 있기 때문이다.

문화변혁은 변혁을 위한 변혁이나 비판을 위한 비판이 아닌 건전한 문화형성을 위한 살롬의 비판을 지향해야 한다. 살롬은 대화를 통한 성경적인 변혁활동의 소극적 지향점이며 목적이다. 살롬은 단순히 전쟁의 부재만이 아니라 하나님의 적극적인 임재와 예수 그리스도를 통한 화해와 화목과 즐거움을 의미한다.

살롬은 비판과 대립이 없는 타협과 양보로 일관된 무저항주의의 방식이 아니다. 살롬의 태도는 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라는 규범의 완성이다. 살롬은 이웃을 적으로 간주하지 않고 사랑의 대상으로 여기며 이해하는 태도로 대화하고 비판하며 진정한 문화활동에 참여할 수 있도록 초대하는 행위를 말한다. 이러한 초대에 기꺼이 응할 수 있는 열린 자세를 구비하기 위해서는 타인들이 제시하는 질문과 비판에 대해 말할 바를 언제나 준비해야 한다.

이러한 살롬의 태도는 문화변혁을 주도해야 할 그리스도인들로 하여금 이 세상에 속한 사회에서 공동의 선을 추구해야 할 태도를 분명히 갖추도록 요구한다. 왜냐하면 살롬의 태도를 가진 그리스도인은 이 땅에 속한 사람이 아니지만 이 땅의 시민으로서의 정체성을 가지고 있기 때문이다. 제임스 헌터의 문화 양극화현상에 대한 고찰은 문화의 양극화 현상이란 현대사회의 문화현장에서 보편적으로 일어나는 현상이며 조화와 화해의 태도가 문화비판에 필요한 이유를 제시해주기도 한다.

문화는 그 다양한 현상과 본질로 인하여 이미 문화 외적인 요소들이 문화의 문제를 해결하려 하는 경우가 많아지고 있다. 그러나 문화의 문제는 문화내적인 원리에 의해 해결하는 것이 가장 바람직하다. 헌터의 양극화 견해에 대해 세상의 모든 문화가 단지 진보와 보수의 양극단으로만 이루어진다고 간주하는 것은 잘못된 것이다. 살롬이 아닌 문화전쟁은 문화 주변의 상황과 경제, 헤게모니, 이데올로기의 논리 등에 의해 문화의 문제를 해결하려는 경향을 보여주고 있다. 그러나 보수와 진보의 중도에 있는 입장들을 강화하여 문화전쟁에 대한 견해를 수용하려는 시도는 바람직하지 않다(신국원, 2004:319-323). 타락한 세상에서 전투적인 대립의 요소를 어느 영역에서나 배제할 수는 없지만 인간의 모든 삶이 문화라면 일상적인 모든 문화를 전쟁으로 인식하며 살아갈 수는 없다. 문화교육은 변혁을 위

한 그리스도인의 삶을 형성하고 이론적 기초를 제공하는 교육활동이다. 신앙적인 면에서 세상과 분리되는 그리스도인다운 삶을 살 수 있도록 분별력을 제공해 주어야 하며, 세상의 문화에 대한 전반적인 거부와 분리가 아니라 문화적인 발전과 개발에 대한 이해를 제공해 주어야 한다. 개혁주의 문화교육은 이와 같은 문화적 이해를 통해 문화전쟁으로 치닫는 현대 사회의 문화현상에 대해 온유함과 두려움으로 비판하고 대화하는 공동선을 추구하는 사람으로 구비되는 인격적 자질과 분별력을 구비시켜 줄 수 있어야 한다.

문화변혁을 위한 교육은 변혁을 주도하는 주체가 개혁주의적 통찰을 가질 뿐만 아니라 개혁주의적인 삶을 구현하는 존재를 향한 교육이다. 또한 변혁을 위한 교육은 자신이 속한 사회속에서 대립보다는 화해와 살림을 구현하고 마우의 ‘시민정신’을 구현하기 위한 교양과 대화를 추구할 수 있는 시민의식 함양을 위한 교육이다. 무엇보다 변혁을 위한 교육은 세계관 비평을 위한 안목을 정립시키고 세계관 비평의 결과를 삶으로 실천하는 실천지향적인 교육이다. 특히 세계관 비평을 위한 공동체적인 교육은 변혁을 가속화시키고 이 변혁을 사회속에서 정립시켜 현대 다원주의 문화속에서 기독교정신의 발현을 촉진시키고 실천할 수 있도록 그리스도인들을 구비시키는 교육이기도 하다.

### 6.1.1 ‘변혁’의 잘못된 이해

개혁주의 문화교육이 하나님께서 문화의 기원이며, 인간이 아담과의 언약 가운데 문화명령을 부여받은 문화명령의 수행인으로서 문화행위에 참여한다는 전제를 갖고 있다면 예수 그리스도의 초림 이후는 문화의 실제적인 발전시기였다고 말할 수 있다. 사실상 그리스도인들은 하나님의 영광을 위하여 문화명령, 문화적 통치명령, 그리고 문화적 대리행위를 하도록 책임과 임무를 부여받은 자들이다. 그리스도인들은 죄에 대하여 통치권을 행사하기 위해 그리스도와 함께 죄와 사망에서 부활했고 그리스도와 함께 그리스도의 우주적 왕권에 순종하여 우주적 통치와 문화명령 그리고 그 부르심에 참여하고 있다(요16:8, 롬6:10). 이처럼 기독교와 문화의 관계는 그리스도를 중심으로 이루어지며, 성경적인 문화명령은 이 땅에서의 구속



과 회복의 명령인 동시에 초대이기도 하다.

교회사를 통해 기독교와 문화의 관계는 수용, 거부, 무시, 무관심, 회피, 그리고 비판의 양태로 나타났다. 특히 초대교회는 기독교와 문화의 관계에서 수용과 대립의 태도를 함께 수용했다. 그러나 오순절 사건을 통해 성령이 인간의 문화행위와 소산물에 대해서도 성화의 역사가 임하고 있다고 보는 문화적 수용과 함께 이원론과 영지주의의 영향으로 기독교와 문화의 대립적인 관계가 발생하게 되었다. 이러한 수용과 대립의 갈등은 초대교회뿐만 아니라 현대까지도 지속되고 있는 상황이기에 문화연구는 다양한 범주를 가지고 논의되고 있다. 조지 마스덴(George Marsden)은 역사를 수반한 문화연구를 시도하면서 인간의 삶이 그리 간단하지 않기에 문화를 분류한다는 것 자체에 많은 위험성이 있다고 지적하기도 한다. 그러나 현재 기독교가 문화의 공통성과 다양성을 찾고 문화를 어떻게 수용해야 하는지를 분명히 알고 대처하기 위해서는 정확한 역사적 분류에 따른 문화유형의 분류가 아니라 할지라도 어느 정도의 유형 분류는 필요하다. 왜냐하면 그리스도인들 가운데서도 신념의 차이로 인하여 다양한 문화가 발생하기 때문이다. 니버(Richard Niebuhr)는 이것을 인식하고 있었다. 이런 의미에서 니버의 문화유형의 분류는 의미있는 고찰이었다.

그리스도인들이 문화와 어떤 관계를 맺어왔는지 유형을 분류하고 그 유형의 모티브를 밝히려고 했던 니버는 기독교와 문화가 가진 갈등을 해결하려는 의도에서 분류하기 시작했다. 1940년대 근본주의의 발생과 더불어 니버는 기독교정신이 당시 미국의 건전한 문화형성에 어떤 도움이 되는지에 의문을 가지게 되었다. 그의 기본적인 관심사는 사회적으로 발전한 기독교 정신이 건전하고 통일된 주류 문화의 건설을 이루는데 중심되는 역할을 하는 것에 있었기 때문이다(Mouw & Griffioen, 1993:134-140).

니버의 문화유형분석에서 가장 혹독한 비평을 받고 있는 부분은 용어사용이다. 특히 니버의 ‘문화’라는 용어의 사용에 대해 존 하워드 요더(John Howard Yoder)는 잘 지적하고 있다. 요더에 의하면 니버는 ‘문화에 대항하는 그리스도’라고 분류한 메노파와 같은 전통에 반대하는 의미에서 ‘문화’라는 용어를 사용했다고 지적하고 있다(Yoder, 1996:56). 니버가 그의

『그리스도와 문화』(*Christ and Culture*)에서 제시한 문화개념은 “인간이 자연적인 것 위에 억지로 뒤집어씌운 ‘인공적인, 제이의 환경’이며 언어, 관습, 이념, 신념, 전통, 사회조직, 전해받은 공예품, 기술적 진전 그리고 가치 등으로 구성된 것”(Yoder, 1996:47)과 같은 ‘사람들이 함께하는 어떤 것’이라는 광의적이고 애매한 개념으로 사용되었다.

이러한 그의 문화개념은 5가지 문화유형 분석에서 각각 다르게 제시되었는데, 첫 번째 유형에서 문화는 ‘문화생활 안에 자리잡고 있는 인간성취의 절정((Mouw & Griffioen, 1993:115)’이며, 두 번째 유형에서 문화는 ‘문명 속에 섞여 있는 위대한 극성(極性)들((Mouw & Griffioen, 1993:136)’로 문화를 정의했다. 세 번째 유형에서는 문화란 적어도 자연으로서의 ‘세상’ 위에 건설된 것이기 때문에, 자연의 창조주요 통치자이신 하나님에 의해서 허용되지 않고서는 존재할 수 없고((Mouw & Griffioen, 1993:151), 그 기원에 있어서 신적이고 동시에 인간적이며, 거룩하면서도 범죄적이고, 필연과 자유를 함께 가진 영역이며, 이성과 계시가 함께 적용되는 장소로 제시했다(Mouw & Griffioen, 1993:155).

니버의 이러한 문화의 정의의 변화가 사실상 유형분류에 따른 것인지, 시대적인 분류에 따른 것인지는 명확하지 않다. 왜냐하면 문화의 개념과 정의는 시대별, 상황별, 지역별로 매우 가변적이기에, 공통적인 문화개념의 기반위에서만 그리스도와 문화의 관계에 대한 고찰이 제대로 가능할 것이기 때문이다. 즉 문화가 ‘사람들이 함께하는 어떤 것’이라는 의미로 무차별적으로 사용되었던 점이나, 전적으로 개개인의 고유하고 개별적인 특징을 문화의 속성으로 간주했던 점은 니버의 문화유형이 각 유형마다 배타적인 속성을 갖추지 못하도록 했기 때문이다(Niebuhr, 1951:43-44; Scriven, 1988).<sup>47)</sup>

니버의 이러한 문화정의는 문화유형의 분석에 대해 또 다른 비평을 낳는다. 일반적으로 그리스도인들은 문화를 고급문화, 또는 세속적인 이성이나 예술에 관한 활동을 문화로 간주하거나 정부, 사업, 보편적인 이데올로기와 가치들로 나타나는 지배적인 문화구조에 관한 활동을 문화로 간주하든지간에 좀처럼 획일적으로 문화에 대한 태도를 가지지 않는다. 이데올

47) 찰스 스크리븐(Charles Scriven)의 ‘문화의 변혁:리처드 니버 이후의 기독교 사회윤리(*The Transformation of Culture: Christian Social Ethics after H. Richard Niebuhr*,Scottsdale, Penn.:Herald Press, 1988)’에서도 유사한 비평이 있다.

로기적인 문화활동을 정의하면서도 예술활동의 일부를 문화로 수용하고, 고급예술활동을 문화로 정의하면서도 보편적인 가치들에 대해서도 수용하기도 한다. 문화에 대한 이러한 다양한 태도와 수용은 니버의 문화유형 분석에 대한 비평을 가져왔다. 니버는 자신의 문화유형 분석에서 각 유형이 가진 모티브들이 성경적인 예를 가지고 각 사상가들에 의해 개진되어 왔다는 점을 제시했다. 그래서 문화에 대해 그리스도인이 대처하는 위치와 그 모티브들을 밝히는데 니버의 유형은 도움이 되었다. 그러나 어떤 사람도 세밀하게 그 유형들을 확증할 수 없고, 정해진 한 가지의 유형이라도 다른 유형들의 특징들을 가지고 있기에 니버의 유형은 역사적으로는 부적절하다는 평을 받고 있다.

‘문화’에 대한 니버의 또 다른 하나의 견해는 그의 『그리스도와 문화』에서 발견할 수 있다. 그는 문화유형 분석에 관한 그의 유명한 고전 『그리스도와 문화』에서 ‘기독교와 문화’ 혹은 ‘그리스도인들과 문화’라고 하지 않고 ‘그리스도와 문화’라는 용어를 사용했다. ‘교회’나 ‘기독교’라는 용어를 쓴다면, 기독교 문화뿐 아니라 기독교 문화와 관련된 전통이나 활동들도 포함해야 하기에 문제를 제대로 명시하기 어렵기 때문이었다. 또 니버가 그 당시의 신학에서 벗어나 역사적인 예수가 아닌 성경의 가르침을 제시하는 그 예수 그리스도를 제시하고 싶었기 때문이다(Yoder, 1996:69). 이런 점에서 니버가 문화를 문화명령의 산물이며 예수 그리스도가 중심되는 구속의 활동 중의 일부로 간주했다는 것을 알 수 있다. 그는 ‘세상에 존재하지만 세상에 속하지는 않은’ 그리스도인들의 삶 속에 개현되는 문화를 5가지 다양한 유형으로 문화관을 정리하였고 그리스도와 문화간의 상관성을 고찰하고자 했다.

### 6.1.2 다섯 가지 유형과 그 비판

근대 신학자들의 화두는 신앙과 역사의 간격을 어떻게 연결시키느냐는 것이었다. 니버 당시의 신학자들은 그 간격을 연결시키기보다 오히려 성경의 예수 그리스도, 신앙의 대상인 예수 그리스도와 역사적인 예수를 분리함으로써 신앙과 역사의 영역을 이원론적으로 수용하고자 했다. 그러나 니버는 문화유형 분석에서 첫 두 유형으로 문화와 기독교의 대립관계 혹

은 포함관계의 극단적인 입장과 나머지 세 유형에서 종합적인 문화관을 제시하면서 그리스도인들이 문화를 떠나서 살 수 없다는 점과 그리스도인들이 문화변혁을 향해 나아가야 한다는 태도를 견지하며 신앙과 역사의 간격을 좁히고자 했다.

문화에 대립하는 첫 번째 유형에서, 니버는 초대교회의 터툴리안과 근대의 톨스토이를 대표로 제시했다. 그리스도와 문화의 양자택일의 대립관계를 지향하는 이 유형은 문화를 배격하고 신앙의 권위와 가치만을 인정하는 유형이다. 니버의 모든 유형에는 장점과 단점을 가지고 있는데, 이 유형의 단점은 이원론적인 철학적 배경으로 인해 이성과 계시를 분리하고 창조세계를 문화와 대립시키고 분리시키는 경향을 가진다는 것이다(Yoder, 1996:58-61). 이러한 경향으로 인해 첫 번째 유형은 문화 자체에 대해 거부하며 정죄한다. 그리고 문화자체에 대한 거부는 그리스도의 주권을 제한하는 행위이며, 그리스도인들의 책임이자 의무, 초대로 응답하며 수행해야 할 문화활동을 이행하지 않는 불순종의 결과를 낳게 한다. 이러한 결과에도 불구하고 니버는 이 첫 번째 유형에 대해 절대적으로 거부하지는 않는다. 그것은 세상문화에 대한 저항과 더불어 원리적인 대립의 삶을 살 수 있는 함의점을 이 유형이 가지기 때문이다.

문화 자체에 대한 거부로 인해 세상에서 그리스도인으로서의 정체성을 확립시키지 못하고 살게 되자, 그리스도인들은 복음을 통해 기존 사회의 문화가 지향하는 목적을 완성시키고자 시도하게 된다. 이것이 둘째 유형인 ‘문화의 그리스도’이다. 그리스도를 통해 문화가 해석되고 문화의 가장 중요한 요소들은 그리스도의 사역과 위격에 일치된다고 주장했던 사람들은 그리스도와 복음을 그 당시에 유행하는 관점들에 입각하여 해석하고자 노력했다. 그 시대에 맞는 하나의 합리적인 종교의 양상을 갖추게 된 기독교, 다시 말하면 종교적 사상체계와 같은 세속화의 현상을 가지게 된 것이다. 실제로 상식적인 영국식 사고를 토대로 신앙의 합리성을 옹호하려 했던 존 로크의 『기독교 합리성』과 독일 관념론으로 기독교를 말하려 했던 『이성의 한계내에서의 종교』도 이에 해당한다(신국원, 2002:100-108).

그럼에도 불구하고 니버는 첫 번째 유형과 달리 그리스도인들의 세상에 대한 참여에 대해 긍정적인 평가를 내렸다. 그러나 이러한 니버의 평가에

얼마 지나지 않아 문화를 수용하는 과정에서 일어나는 혼합주의로 말미암아 그리스도인의 삶속에서 진정으로 세상에 참여하여 일으켜야 할 변혁의 능력이 사라지는 것에 대해서 언급하지는 않았다. 기독교 문화의 참된 변혁의 능력에 대한 상실은 현대의 문화 다원주의, 혼합주의 등과 어우러져 낳은 결과이다. 니버는 문화에 대한 자신의 고찰이 신학적인 문제를 넘어선 것이라고 여겼지만, 문화활동이 종교적 신념체계를 가진 것이 분명하다면 첫 유형과 두 번째 유형 모두 전적인 타락과 하나님의 구속의 은혜를 제대로 문화활동에 적용하지 못했다는 결론을 낳는다. 이것은 서구교회가 오랫동안 허용했던 혼합주의로 인해 현대의 그리스도인들이 종교다원주의뿐 아니라 상대주의까지도 무의식적으로 허용하고 있는 현실적인 문제와도 관련된다.

현대의 대부분의 그리스도인들에게 있어 문화의 문제는 전쟁이나 대립의 개념이 아니라 적응과 타협으로 진행되는 삶의 일부이다. 이와 같은 문화적 태도는 초대교회의 저스틴 마티, 클레멘트, 토마스 아퀴나스를 포함하여 초대교회의 문화에 대한 이원론적 경향을 극복하려는 중립적 입장에서 나온 것이다(Niebuhr, 1951:164). 니버는 세 번째 유형인 ‘문화위에 있는 그리스도’에서 기독교와 문화 양쪽을 긍정적으로 종합하여 새로운 문화의 틀을 구성하려 했다. 이 종합론자들에게 있어 문화란 적어도 자연으로서의 ‘세상’ 위에 건설된 것이기 때문에 자연의 창조주요 통치자이신 하나님에 의해서 긍정되지 않고서는 존재할 수 없는 것이다(Niebuhr, 1951:151).

문화는 그 기원에 있어서 신적이고 동시에 인간적이며, 거룩하면서도 범죄적이고, 필연과 자유를 함께 가진 영역이며, 이성과 계시가 함께 적용되는 장소이다(Niebuhr, 1951:155). 이러한 종합적인 문화개념은 신앙이 문화를 지배한다는 점과 근본주의자 혹은 문화주의자적인 태도의 긍정적인 종합을 통해 기독교가 주변의 모든 이질적인 문화까지도 종합하여 새로운 기독교 종합문화를 이루는데 기여했다.

니버는 자신의 문화유형이 신학적인 결론과는 무관하다고 여겼다. 그러나 그의 문화유형에는 신학적인 견해가 반드시 개입되어야 하는 문제들이 내재되어 있었다. 종합론자들의 이 문화유형은 타락과 죄에 대한 잘못된 이해에서 비롯한 문제점, 자연은 단지 불충분하고 은혜가 결여된 것뿐이

라는 세계관이 이들에게는 자리잡고 있다. 즉 세상에 문화가 존재하고 발전하는 것에 대해 인정하면서도 신앙아래 문화가 있다는 제한선을 둔 것은 기독교문화가 세속화될 수 있는 계기를 마련해 준 것이었다. 또한 신앙아래의 문화발전에 대한 허용과 자율은 마치 교권아래의 문화통제같은 실제적인 함의점을 가졌다. 이것은 기독교 문화가 스스로의 정체성을 확립하지 못하고 세속화된 문화를 모방하거나 추구하려는 모습을 낳기도 한다.

기독교적인 문화의 정체성을 확립한다는 것은 ‘이 세상에 존재하지만 속하지는 않는’ 그리스도인들에게 쉽지않은 일이다. 하나님으로부터 부름 받은 대로 문화적인 책임성을 가지고 문화명령에 순종하는 것과 죄와 타락으로 인해 기독교와 문화가 구분되었다는 관점의 갈등은 네 번째 유형인 ‘문화와 역설적 관계에 있는 그리스도’에서 언급된다. 여기서 문화는 인간이 죄로 인해 타락한 결과 문화가 그리스도와 반대방향으로 진행되었다고 제시된다. 그러나 문화의 타락과 왜곡에도 불구하고 인간은 문화로부터 벗어날 수 없고 하나님이 문화를 통해 삶을 지탱시켜 주신다는 것을 인식했다.

즉 문화를 통해 그리스도의 가르침을 이행할 수 있어야 한다는 주장과 아울러 그리스도가 불충분한 문화를 심판하러 오시는 분이라는 이원론적인 사고가 함께 엮어져 있다. 니버 자신은 이같은 이원론적 사고에 대해 “일시성 또는 유한성을 죄와 긴밀하게 관련시킴으로써 창조와 타락을 매우 가깝게 접근”시켰고 “하나님의 창조사업에 엄청난 과소평가를 돌리는 경향”을 낳았다고 말했다(신국원, 2002:118-119).

앞서 언급한 대로 니버의 문화 유형에 대한 고찰은 당시 사회에 건전한 문화형성을 위해 기독교정신이 중심적인 역할을 해야 한다는 신앙적인 접근이었다. 니버의 문화 유형에 대한 고찰은 니버 자신의 신학적인 견해를 체계화시키는 작업이 아니었다. 다섯 째 유형인 ‘문화의 변혁자 그리스도’는 그리스도와 문화의 관계를 분류하고 제시하려했던 변혁적인 대안이었다. 니버는 이 유형에서 교회가 그리스도에 충성하기 위해서는 변혁적인 요구에 개방되어야 한다고 주장했고 시대적인 각 사상들과 우상들로부터 교회가 보존되기 위해서는 주변의 문화에 대한 필연적인 긴장과 갈등관계를 잘 지켜야 한다는 의지를 보여주었다.

그러나 그의 변혁적인 대안은 칼빈과 카이퍼를 잇는 개혁주의적인 문화 관과는 차이가 있다. 창조, 타락, 구속에 대한 생각에서 타락은 창조에 전적으로 대립하여 방향이 전환된 것으로 간주했기에 창조나 구속도 제대로 해석되어지지 못한 점이 있다. 개혁주의에서는 문화에 대해 창조를 보존하거나 온전한 구속에의 준비라기보다 문화를 통한 삶의 현재적인 갱신에 관심을 두기 때문이다.

니버는 ‘그리스도와 문화’를 통해 기독교 역사속에서 그리스도와 문화를 유형별로 분석하고자 새롭게 시도했다. 그의 고찰은 문화를 통해 그리스도인들이 세상에서 반응하는 문화활동에 대한 다양한 이해를 할 수 있도록 도와주었다. 그러나 그가 제시했던 변혁적인 문화유형은 어거스틴의 종합적인 문화관을 뛰어넘지 못한다는 지적과 함께 여러 가지 비판과 지적을 받았다.

첫째, 그는 묘사적 서술로 시작해서 역사적인 실례들로 반증하는 방법을 사용하며 다양한 답을 제시하고자 했지만, 개혁주의 문화유형은 제대로 제시하지 못했다. 마치 어거스틴의 문화에 변혁적인 사고가 기독교적인 사회제도와 관습을 방어하는 것에 가까웠고 일반적인 문화에 대한 변혁이 아니었던 것처럼 니버의 변혁 또한 개혁주의 전통에 대한 구체적인 기반을 가지고 있지 못한 것이다.

둘째 비록 니버가 기독교와 문화가 대립적인 관계에 있다는 전제로 역사적인 고찰을 했지만, 그의 유형분류가 역사적으로 부절적하다는 지적도 받고 있다. 그의 유형이 삶을 수반한 복잡한 역사를 고려하지 않고 논리적인 사고활동의 결과이기에 실제 역사적인 상황에는 거의 영향을 미치지 못한다는 것이다(Niebuhr, 1956:26).

셋째, 앞서 언급했듯이 용어상의 문제로, ‘그리스도’와 ‘문화’에서 니버는 ‘기독교’ 혹은 ‘그리스도인’이 아닌, 추상적인 의미로 ‘그리스도’를 사용했다. 그가 다루고자 하는 문제가 다양한 그룹에서 ‘그리스도를 따르는 기독교적인 가르침’이었기 때문이다. 니버는 용어의 개념이나 역사적인 사건보다는 주요한 기독교 신학자들을 중심으로 기독교 신앙이 지배적인 주변문화와 어떻게 연관을 맺어야 하는지 파악하고 주요 사상가들이 그 문제를 다루는 다양한 방식들을 보여주었다. 그리고 그 사상가들의 관점이 역사적인 배경 하에서 형성되어졌다는 것도 잘 인식하고 있었다. 무엇보다 니

버는 특정한 역사적 사건에 나타난 기독교가 아니라 그리스도와 그 가르침을 문화와 대립하기 위한 의도로 용어들을 사용하였다.

결론적으로 니버의 문화유형은 보편적인 문화에 대한 시각과 역사적 사건과 상황에 대한 세계관적 통찰의 부족이라는 측면에서 비판을 받고 있다. 오늘날의 현대교회가 교회성장과 발전에 대해 관심을 갖지만 참된 변혁의 삶을 살지 못하는 이유도 복음 자체의 능력 외에 다른 것을 지향하거나 기독교적 세계관에 대한 식견의 부족 때문이다. 문화적 혼합주의가 무능력한 신앙과 결합되어 지속적으로 혼합된 기독교 문화를 양산하는 현 상황에서 기독교적 세계관에 근거한 문화이해와 기독교적 문화관에 근거한 문화교육이 절실하게 요구된다.

### 6.1.3 니버의 문화와 교육

니버는 문화에 대한 그의 다양한 이해를 바탕으로 교육의 폭이나 교육 방법을 다양한 형태로 발전시켜야 한다고 주장했다. 그의 교육에 대한 주장은 무엇보다 신념교육을 기초로 삼았다. 그가 신앙적인 면에서 문화적 헌신을 추구했던 바대로, 교육에서도 신앙과 신념에 대한 성경적인 기초를 쌓는 작업을 중요시하였다. 교육은 문화와 마찬가지로 세계관의 산물이며 종교적 신념의 체계를 가지기에, 니버의 종교적 신념에 대한 고찰이 우선적으로 필요하다. 니버는 신앙을 사면체로 표현한 일이 있다. 즉 신앙은 네 가지의 차원을 가지고 있다고 그는 이해했다.

첫 차원은 인간의 신뢰를 기초로 한 하나님에 대한 신념(belief)의 차원이다. 자신은 누구이며, 무엇을 믿고, 소명을 가진 자인가 하는 세계관을 형성하는 질문들에 일관성있는 신념을 확립시켜주기 위해 교육의 기초를 세우는 과정이다. 이러한 세계관적 산물로서의 교육활동을 위해 둘째, 신앙 안에서 사람들을 타인들과의 관계로 인도해 주는 하나님과의 지속적인 관계(relationship) 차원의 교육이 필요하다. 즉 학생들이 하나님과의 개인적인 신뢰관계를 깊게 추구하면서 교육의 기초를 하나님과의 관계를 기초한 종교성에 두어야 한다. 셋째 차원은 우리의 시간과 에너지를 투자하는 방법을 결정하는 데 의지할 만한 하나님을 향한 헌신(commitment) 차원



이다. 하나님을 향한 헌신의 교육은 곧 의지의 교육이기도 하다. 학생들은 의지적 결단을 통해 하나님께 자신을 드리는 삶속의 선택과 가치에 대한 교육을 받아야 한다. 넷째 차원은 하나님을 둘러싸고 있는 신비(mystery)에 대한 인식 차원이다. 기독교교육은 교육을 넘어선 초월적인 대상을 지향하고 있다. 특히 신비에 대한 교육은 상상이나 비유, 창조성 등을 통해 제시되는 현대사회가 강조하는 교육적 과제이다. 니버는 이러한 차원의 교육들을 제시하면서 지식과 기술의 조각난 부분들을 전달하는 교육이 아니라 전인적이고 통합적인 교육을 주창한다(Niebuhr, Williams & Gustafson, 1957:4).

니버의 교육에 대한 이와 같은 제시는 문화연구에 있어서 개혁주의적인 세계관과 문화관을 통해 문화를 이해하지 못할 때 제대로 시대적 상황을 타개하는 문화변혁을 시도할 수 없다는 사실을 잘 보여준다. 결국, 변혁을 위한 교육은 개개인의 삶속에서 일어나는 보편적이고 일상적인 삶의 변화를 간과하지 않아야 함과 동시에 문화의 기초에 대한 종교적인 기반을 고려해야 한다.

## 6.2 소명과 책임으로서의 문화교육

지금까지 문화명령은 하나의 명령이며 소명으로 인식되어져 왔다. 그러나 월터스토폴프의 ‘초대’의 개념은 즐겁고 감사하게 소명의 본분을 다 할 수 있도록 도와준다. 그리스도인들에게 있어 문화적인 삶으로의 초대, 그리고 문화교육으로의 초대는 하나의 소명이며 감사의 활동이다. 이 초대는 기꺼이 해야 할 일이며 또한 그리스도인 이외에는 감당할 수 없는 일이기도 하다. 문화활동과 문화교육은 하나님의 의도하신 계획가운데 있으며 소명과 책임감을 가지고 하나님의 나라의 문화를 구현해야 할 책임적인 존재로 구비되어져야 할 소명과 책임으로서의 교육이다.

### 6.2.1 소명교육으로서의 문화교육

그리스도인이라면 이 세상에 속하지는 않으나 이 세상의 삶에 대해 참여하고 대화해야 한다. 특히 그리스도인 예술가는 이 세상이라는 구조내

에서 하나님이 창조한 존재로 세상과 더불어 적극적인 유대관계를 가져야 한다. 인간은 하나님이 만드신 규범과 구조, 그리고 법칙내에서 존재 가능하도록 만드셨다. 인간은 자율적인 존재로서가 아니라 의존적이며 창조의 존재로서 규범, 구조와 법칙의 영역안에서만 문화다운 문화를 구현할 수 있도록 창조되어졌다.

로크마커는 그리스도인 예술가가 개현하는 예술활동의 목적이 무엇인지를 설명하면서 이와 같은 하나님과 세상을 향한 예술가의 자세를 보여준다(Rookmaaker, 1970:243-244). 그리스도인 예술가는 무엇보다 하나님에 대한 사랑으로 예술활동을 이해해야 한다. 또한 인간을 위한 사랑으로 예술활동을 구비해야 한다. 예술가로서 그의 활동에 필요한 재료, 그리고 선택하는 주제나 표현하고자 하는 의도와 목적을 통해서도 예술활동의 진정한 섬김의 대상인 주님을 향해 사랑이 드러나야 한다.

왜냐하면 모든 그리스도인으로 하여금 인간다운 삶을 누리며 문화적 삶을 풍성하게 누리게 하기 위하여 하나님은 그리스도를 보내어 십자가에서 죽게 하셨기 때문이다. 그리스도인들이 예술활동을 참여하거나 직접적으로 구속적인 작품을 만들 수 있도록 하기 위해서 그리스도는 죽으셨다. 그러므로 예수 그리스도 안에서 거듭난 존재로서 그리스도인은 창조주이신 하나님과 함께 창조활동을 할 수 있는 고귀한 위치에 서 있다.

그러나 이 예술활동의 가능성은 하나님에 대한 의존적인 창조성에 따라 가능하다. 왜냐하면 하나님과의 관계를 통해 인간의 창조성이 제대로 구현될 수 있기 때문이다. 그러기 위해서 그리스도인 예술가는 기도해야 한다(Rookmaaker, 1970:243-244). 로크마커는 예술에 있어서 실제적인 모든 가치있는 가능성들을 찾아내는 일, 동료 인간을 위한 최선의 것을 성취할수 있는 방법을 깨닫는 일, 나아가 그리스도인 안에 잠재된 최선의 가능성을 발휘해 창작에 임하는 일, 이 모든 일에 주님의 도우심을 요청하는 기도가 필요하다고 주장했다.

로크마커에 의하면 기도는 예술가로 하여금 창조적인 의지와 가능성을 최대한 발휘하게 하는 자유의 공간을 만들어 준다. 이 자유는 그리스도인 예술가로 하여금 자신의 개인적인 욕구를 만족시키기 위한 예술활동의 동기로부터의 자유이기도 하다. 이 자유안에서 그리스도인 예술가들은 최대

한의 창조활동을 발현시킨다.

하나님을 사랑하는 행위로서의 예술활동과 더불어 그리스도인으로 하여금 문화활동을 가능하게 하는 또 하나이 이유는 과거의 유산으로부터 받은 예술적인 영감이라고 할 수 있다. 과거의 문화적, 예술적 전통에 대한 노고와 이 예술적 창조성을 그리스도인들은 수용하고 존중해야 한다. 이러한 전통에 대한 존중은 현 시대의 그리스도인들이 자신에게 부여된 고유한 예술적 소명을 발견할 수 있도록 만들어준다. 그리고 그 소명을 확고히 발견하고 구현하기 위해서 그리스도인들은 문화활동을 함께 공유하고 제시할 공동체적인 후원을 요구한다.

그리스도인은 무엇보다 그리스도인다운 삶을 살라는 소명을 부여받은 자들이다. 그 소명을 문화적으로, 공동체적으로, 사회적으로 또는 다른 어떤 측면에서라도 현실세계 가운데 구현시켜야 할 소명을 그리스도인은 부여받았다(Rookmaaker, 1970:246-250).

첫째, 그리스도인은 자유를 수호해야 할 소명이 있다. 현대 사회에서 그리스도인은 자유롭게 하나님의 의도대로 미를 창출하고 일상적인 삶 속에서 예술적인 경험을 구현하며 참여하고 직접 그 활동을 할 수 있다. 그러나 이 문화활동을 위한 살림의 삶을 구현하기 위해서는 무엇보다 자유를 견지해야 한다. 궁극적으로 인간을 이러한 자유가운데로 초대하는 복음을 마음껏 접할 수 있도록 자유를 견지해야 한다.

자유를 추구하고 누리기를 원하기에 그리스도인은 무엇보다 책임감을 가지고 적극적으로 타인과 이웃의 자유에 대해 참여하며 구체적인 헌신과 댓가를 지불하는 실천을 감행해야 한다. 이것은 자유가 어떠한 체제와 구조로부터 벗어나는 개념만이 아니라 적극적으로 문화활동을 개현할 수 있는 모든 가능성을 의미한다(Rookmaaker, 1970:248).

이와같이 그리스도의 대속의 죽음을 통해 주어진 자유는 그리스도인들이 누리야 할 삶의 본질 중의 하나이다. 그리스도인은 진정으로 자유한 삶, 그리고 주변 환경으로부터, 무엇보다 자신의 내면으로부터 자유하는 삶을 살아야 한다.

둘째, 그리스도인은 인간을 보호할 책임의 소명을 가진다. 현대의 사회

는 사회 구성원들에게 비인간적이며 몰개성화된 획일적인 삶을 강요하고 있다. 현대사회의 문화 또한 다양한 양상을 띠고 하나 그 본질에 있어 비인간성을 지향하는 수동적인 문화를 유지하고 있다. 그러므로 그리스도인은 하나님으로부터 부여받은 각자의 인간성과 예술적 활동의 취향 등을 보호해야 할 책임을 가진다.

하나님은 자신의 형상을 좇아 인간을 만드셨고, 인간에게 인간성이라는 가장 기본적이고 중요한 가치를 부여하셨다. 이것은 하나님이 인간에게 부여한 존재론적인 가치이다. 그리스도인은 자신의 인간성이 어떠한다는 것을 보여주고 자신의 삶을 담대하고 창조적으로 영위해야 한다. 무엇보다 그리스도인 안에서 새로워진 자신의 정체성을 확인하고 거듭난 자신의 인간성을 증거해야 한다(Rookmaaker, 1970:248).

셋째, 그리스도인은 시대를 비판할 소명이 있다. 그리스도인은 이 시대의 문화적 상황을 책임져야 할 책임적 존재이며 그 책임을 부여받아 응답해야 할 응답적인 존재이다. 현대의 그리스도인들은 이제 자신의 이 소명을 사회속에서 공적으로 드러내야 한다. 그리스도인다운 행동, 삶, 사고방식과 표현, 비판 등의 태도와 자세를 통해 그리스도인으로서의 정체성을 공적으로 드러내야 한다. 왜냐하면 그리스도인으로서 하는 모든 활동은 그리스도인의 정체성에 의해 결정되어지기 때문이다.

하나님으로부터 부여받은 모든 지성적, 감성적, 실천적 특성은 그리스도인으로서 자신이 누구인지를 공적으로 드러내고, 이 시대의 시대정신으로부터 자신과 이웃을 보호하며 문화적 실현 가능성과 문화 잠재력을 구현하기 위해 주어진 것이다. 그리스도인은 창조세계에서 하나님의 문화명령에 대한 동역자요 수행자로 책임을 다하기 위해 자유를 견지하고 사랑 안에서 이웃과 의사소통하고 인간성을 보호하기 위한 소명을 완수해야 한다.

그러한 소명을 완수하기 위해 그리스도인은 현대 문화다원주의사회에서 그들이 당면한 문화적 과제, 즉 현대사회의 제반 사상을 연구하고 소통하기 위해 대화하며 이를 변혁할 수 있는 능력을 구비해야 한다. 세상은 그리스도인들이 적대시해야 할 영역이 아니다. 세상은 그리스도인의 이웃으로 구성되어 있으며 그리스도인의 주변에는 인격적인 존재들로 구성되어

져 있기 때문이다.

## 6.2.2 책임성 교육으로서의 문화교육

문화전반에 일어나는 다양한 현상과 문제는 인간의 지성이나 이성적인 능력만으로 해결되지 않는다. 고대로부터 추구되어온 전인적인 인간형성을 위한 교육과 더불어 인간의 이성이 모든 인간됨을 결정하는 유일한 요소가 아니라는 것을 사회 구성원들이 인식하게 되자, 인간에게 있는 또 다른 독특성이 발견되었다. 그것을 월터스토폴프는 책임성이라고 불렀다.

책임성은 인간성을 결정하는 핵심적인 요소이며 인간적인 특성이다. 책임성있는 인간은 자신의 모든 삶 속에서 소명의식을 가지고 하나님 나라 안에서의 직무를 소유하며 그 직무에 충실하게 일한다. 그것이 책임성있는 태도이다. 그러나 자신속에 책임성이 있는지 조차 알지 못하는 환경속에서 살아온 많은 사람들이 자신의 인간성을 보여주는 책임성에 대하여 무심할 때 월터스토폴프는 죄책감을 제시한다. 인간이라면 누구나 가지고 있는 본연의 죄책감을 통해 인간이 본질적으로 책임성있는 존재라는 것을 역설적으로 제시하는 것이다.

특히 인간에게 부여된 책임성있는 영역은 문화활동의 영역이다. 현대 사회에서 책임성있는 문화활동을 요구하는 소명이며 과업은 결코 용이하지 않다. 왜냐하면 문화활동과 문화교육에는 항상 원리적인 대립과 긴장이 있으며, 변별력있는 삶과 변별력있는 문화관의 대응이 필요하기 때문이다. 그럼에도 이 직무는 너무 부담스러운 과업만은 아니다. 왜냐하면 이 소명의 기초는 하나님과의 관계성에 근거하며 하나님을 사랑하는 것이기 때문이다. 또한 문화적인 책임성있는 존재로서 이 직무를 수행하려 할 때 하나님은 기꺼이 함께 동역하시고 창조세계의 실현이 가능하도록 초대해 주시기 때문이다.

하나님과의 동역뿐 아니라 문화활동을 통한 창조세계의 실현을 위하여 그리스도인은 자유와 상상력을 동반한 책임성을 구현할 수 있다. 그리스도인은 자유와 상상력을 수반하여 창조세계의 어떤 대상을 향해 무엇인가를 행동할 책임을 져야 한다. 호이징가의 놀이 개념에서도 인간의 자유와 책임에 대한 논의를 찾을 수 있다. 예술이 인간의 자유롭고 창조적인 행

위라는 사실은 예술의 책임과 윤리성을 제시한다. 축제를 통해 예술은 개인주의적인 차원을 넘어서 공동체를 형성하며 커뮤니케이션의 요소를 통해 타인과의 관련성을 가진다. 이러한 타인과의 관계성이 바로 책임을 수반하는 것이다.

이와 같이 그리스도인의 정체성은 하나님과 맺은 책임에 대한 약속에 의해 규정되거나 책임성 있는 소명에 응답할 때 온전히 드러나기도 한다. 특히 문화활동에 대한 책임은 창조세계 전체에 구현되어야 할 직무이며 초대이다. 그러므로 그리스도인은 문화활동에 있어 부여된 책임을 이루기 위해 자유를 견지하고 상상력을 동반하여 책임성있에 직무를 수행해야 한다. 창조세계의 어떠한 대상보다 자신을 존중하고, 자신에게 부여된 직무에 책임을 다하며 타인과의 관계를 통해서도 책임을 다하는 존재로 개현되어야 한다.

### 6.3 법칙과 규범의 문화교육

하나님 나라의 가장 큰 두 가지 규범은 하나님을 사랑하고 이웃을 사랑하는 실천적인 성격이다. 이 규범은 모든 문화활동과 교육의 원리적 규범일 뿐 아니라 실천적 규범이 된다. 하나님의 창조활동이 가진 본래적인 속성으로서의 법칙, 그리고 질서와 규범은 예술과 문화활동을 통해서도 내포되어야 하며 특히 현대 다원주의 사회에서 이 실천적 규범은 개혁주의적 문화활동과 문화교육의 하나의 토대가 되어야 한다.

#### 6.3.1 문화교육의 규범적 성격

스튜어트 파울러(Sturart Fowler)에 의하면 인간은 의미개현자(a meaning-unfolder)이다(Fowler,1980:7). 인간은 의미부여자(a meaning-maker)도 아니며 의미의 단순한 수동적인 지각자(a passive perceiver)도 아니다. 개혁주의 문화교육의 활동과 구현은 하나님의 창조세계의 의미개현의 과정이기에 학습자는 의미개현자로서 형성되어간다. 인간은 하나님의 통치하에서 창조세계를 다스리는 통치자로서 창조세계를 다스리고 개발하며 보존해야 할 책임을 가지고 있다. 문화명령 또한 창조세계통치자로서의 받은 소명이며 직분이다.

문화활동과 교육을 실현할 창조세계는 구조적이고 의미적이며 역동적이다. 역동적인 창조세계가 가지고 있는 의미의 풍요한 다양성은 인간의 활동앞에서 지속적으로 개현되어져가고 있다. 이러한 개현활동은 인간활동의 한 단면에서만 나타나는 것이 아니라 다면적인 활동을 통해서 일어난다. 하나님의 창조 세계에 숨겨져 있는 풍요한 의미는 인간의 문화활동을 통해서 개현되기 때문에 인간은 세상의 의미를 밝혀감에 있어 핵심적인 역할을 감당하고 있다. 의미개현자로서 인간은 자유롭고 책임적인 존재이지만 그 자유로운 행동에 있어 창조세계가 갖고 있는 통일성을 깨뜨릴 수는 없다. 즉 인간의 어떤 행동을 통해서도 우주적인 통일성을 부여할 수도 없고 그 통일성을 깨뜨릴 수도 없다. 그러므로 다양한 문화활동과 문화교육이 가진 통일성을 의미개현자로서 유지하게 하는 내용은 반드시 문화교육의 교육과정에 포함되어져야 한다.

특히 창조세계를 보존하고 유지하시는 하나님의 말씀은 성경과 창조세계의 통합적 계시 즉 법(law)안에서 인간에게 계시되었다. 이러한 계시들은 다양한 측면들을 가지고 있다. 인간이 자신의 창조세계 개현활동(creation-unfolding activity) 즉 인간의 전 삶에 있어서 종속되는 것은 우주의 질서원리(the ordering principle)로서의 법이다(Fowler, 1980:7). 그리고 이 우주의 구조를 통치하는 이 신적인 법은 결정적 법령(determinative ordinances)<sup>48)</sup>과 규범적 법령(normative ordinances)으로 나뉘어진다.

법칙이라기보다 창조세계의 신적인 법칙에 대해 인간이 통찰하여 형성한 법령이 결정적 법령이라면 규범적 법령은 의미개현자로서 인간의 형성적 활동에 규범적인 원리를 제공해준다. 규범적 법령은 사물이 존재하는 방법을 결정하기보다는 사물이 당위적으로 어떻게 되어야 하는지를 선언한다(Fowler,1980:8). 인간은 창조세계에 대한 책임적 통치자(a

---

48) 결정적 법령은 의미개현자로서 인간의 형성적인 활동과 관계없이 기능을 발휘하는 법이다. 예를 들면, '중력의 법칙'이라는 이론적으로 표현되는 법령이라면 이 법이라는 단어를 만족할 만한게 사용하는 것이라고 할 수는 없다. 왜냐면 중력의 법칙은 엄밀하게 말해 법칙이 아니라 창조세계의 신적인 법칙에 대해 인간이 획득한 통찰에 기인하는 인간적 형성(a human formulation)이기 때문이다. 하나님의 법은 어떤 특정한 방법으로 창조세계를 구조짓는데 이 구조의 한 측면을 관찰하는 인간이 중력의 법칙을 형성한다.

responsible ruler)로서 창조세계의 모든 영역을 통치할 때 규범적인 법으로서 계시된 하나님의 말씀에 대한 반응으로 창조세계를 통치하는 형성적인 활동을 행한다(Fowler, 1980:8). 문화교육은 규범적인 성격을 가지고 창조세계를 통치하는 형성적인 활동이다.

문화교육의 규범적인 구조적 법(the normative structural law)에 대한 반응으로서 학습자는 삶의 다양한 측면을 위한 실증적 규범(positive norms)으로서 이 구조적 규범을 구현화(positivise)하도록 요청되어져야 한다. 이 문화교육 활동이 구현화(positivisation)될 때에는 지속적인 개현 과정을 거쳐야 한다. 이러한 개현과정은 곧 인간형성의 과정이며 교육의 과정이다. 창조세계의 개현과정으로서의 문화교육이 지속적으로 새롭게 펼쳐질 때 학습자는 창조세계의 문화활동에 대한 응답자로서, 청지기로서, 그리고 통치자로서 실증적인 규범을 제공하며 각 교육적인 상황속에서 당위적인 모습에 대해서도 규범을 제공해야 한다.

이같은 문화교육이 제시하는 실증적 규범의 제시는 주관적인 인간의 활동일 수 있지만 결코 주관주의(subjectivism)로 절대화 되어질 수는 없다. 이 실증적 규범의 제시는 하나님께서 문화교육에 부여하시는 규범적 법칙에 매여 있다. 문화교육활동은 인간이 창조세계의 법질서에 대하여 반응하는 행동이며, 문화활동과 교육에 주어진 규범적 법칙(the given normative law)에 대한 반응으로 교사와 학습자에 의해서 형성되는 것이다.

하나님께서 주신 규범적 법칙에 대해 고찰해볼 때 규범의 타당성을 결정하는 것은 역사적, 문화적 발전이 아니다. 구현화를 필요로 하는 것은 단지 인간의 역사적이며 문화적 발전을 통제하는 법칙이다. 타당한 실증적 규범은 인간의 형성적인 활동을 건설적인 방향으로 인도한다. 그러므로 문화교육을 통해 형성되어지는 활동은 학습자의 삶을 하나님의 말씀의 구조적 규범으로부터 벗어나지 못하도록 바르게 인도하는 방향성을 가져야 한다.

자연과 은혜의 동인아래서 기독교적 사고는 규범적인 법을 도덕적 영역에 국한시켰고 문화활동 또한 윤리적이며 도덕적인 차원에 머물도록 만들었다. 문화의 규범이 도덕률(a moral laws)로 환원되어진 것이다(Fowler,



1980:9). 창조세계의 통치자, 대리인, 청지기로서 인간의 모든 활동은 도덕성으로 환원될 수 없다. 인간의 활동은 도덕적인 측면뿐만 아니라 경제적, 사법적, 심미적, 사회적 측면도 가지고 있기 때문이다.

도덕적 규범을 도덕률로 환원시킨다면 그것은 그 규범에 영원한 타당성을 부여하는 것으로 인간의 말, 문화, 행동을 신적인 법의 위치로 끌어올리는 것이다. 도덕적 규범이 영원한 타당성을 지닌 도덕률로 환원될 때 인간이 형성한 실증적 규범은 신적으로 주어진 법의 위치에 놓이게 되며 이것은 본질상 이상승배와 같은 것이다. 이것은 현대의 문화활동과 문화교육에 있어 문화지상주의, 또는 문화를 구속적인 활동으로 생각하는 문화극단주의 등과 같은 양상이다. 이것은 문화를 이상시하는 일이다.

문화교육은 문화를 창조세계에서 자신의 위치에 놓는 행위이며, 문화가 가진 규범성을 되찾아주는 회복의 교육활동이다. 문화교육은 문화를 실현하며 구현하는 창조세계의 통치자로서 학습자가 삶을 구현할 때 문화활동의 규범성을 되찾아주며, 자신의 삶에 규범성을 회복하는 교육활동이다. 문화교육의 규범적인 성격은 예를 들어 놀이를 통해서도 알 수 있다.

놀이는 단순한 오락이나 재미의 행위가 아니라 진지하고 신중하며 엄격한 규칙을 가진 규범적인 성격을 내포하고 있다(Huizinga, 1955:9, 11, 18-19). 전통적으로 놀이와 같은 범주의 활동은 문화라고 여겨지지 않았다. 그러나 문화의 정의가 ‘문화는 삶’이라는 광의적인 의미로 확장되면서 놀이는 문화활동 중 가장 대중적인 문화활동으로 자리매김하게 되었다. 그럼에도 불구하고 놀이는 자유와 창조성에 기초하며 논리적이고 심미적인 영역을 가지지 않는다고 간주되어져왔다.

호이징가는 이러한 놀이에 대한 전통적인 견해를 통해 놀이는 윤리에 귀속되거나 심미적인 영역에 국한될 수 없고, 그렇다고 윤리를 초월한 규범을 가지는 것도 아니라고 보았다. 오히려 그는 놀이가 질서를 만들고 그 자체가 질서를 만들어주는 점을 간과했다. 놀이는 ‘실재’의 삶을 잠시 벗어나 특별한 시간과 공간을 가지지만 나름대로의 질서를 가지고 있는 문화활동이다(신국원, 2004:8). 그러나 놀이에 적용되는 규칙은 다른 일상적인 활동과는 다르다. 놀이 자체로서 구현되기 위하여 적당한 시간과 공간의 경계속에 위치하고 정해진 규칙에 따라 질서정연하게 진행되기 때문에 이 땅과 같은 불완전한 세상에서도 비록 일시적이기는 하나 완전함을 가져다 줄 수 있다.

놀이는 실제적인 현실의 활동이기도 하지만 일종의 허구적 세계에서도 실현되는 활동이기도 하다. 그러한 허구적인 세계에서 놀이를 평안하게 할 수 있기 위해서는 그것에 합당한 법칙을 따라야 한다(신국원, 2004:9-11). 이것은 놀이가 규칙을 기초로 해서만 존재할 수 있다는 규범성을 명확하게 보여주는 것이다. 앞서 언급한 것처럼 놀이는 그 자체로서는 윤리와 무관하나 윤리와 분리되어 있거나 독립적이지는 않다. 호이징가는 놀이가 가진 규범성에 대해 ‘놀이 그 자체가 한계를 긋고 시작하는 규칙에 따라 이루어지는 행위’라고 이해했다. 이러한 그의 놀이에 대한 규범성 이해는 놀이를 결코 가벼운 재미나 오락으로 여기지 않는다는 것을 보여주며 오히려 놀이가 가진 진지함을 강조하기까지 한다.

놀이는 가족들끼리 나누는 게임에서부터 필리핀의 가면극, 중국의 용춤, 한국의 망나니 춤, 그리고 곱사의 춤에 이르기까지 다양하게 나타난다. 여기서 연극을 하거나 춤을 추게되는 사람들은 자신이 아닌 무서운 존재, 때로는 비참한 존재로, 험악한 인상을 가진 존재로, 때로는 사람이 아닌 존재로 나타나기도 한다. 그러므로 심지어 종교적 제의와 놀이의 연관성까지도 주장하는 경우도 있다.

놀이는 문화활동일 뿐 아니라 문화교육과도 상관성을 가진다. 놀이는 헬라어 ‘파이데이아’ (paideia)와 디아고게(diagoge), 스콜레(scole)와 같은 개념을 포함하고 있다(Krentz, 1999; 신국원, 2004:160-162). ‘디아고게’와 ‘스콜레’는 ‘여유롭게 지내다’ 또는 ‘여유를 누린다’는 의미를 가지고 있다. 이 단어들은 여가를 잘 보낸다는 의미로 ‘파이데이아’와 연관될 수 있다. 신국원은 이러한 이유를 생존을 위한 수고에서 자유로운 헬라 시민에게는 여가를 지적 레크리에이션인 ‘디아고게’를 통해 교육적으로 보내는 것이 중요했기 때문이라고 말한다(신국원, 2004:285). 놀이는 자유시민이 삶의 모든 압박에서 벗어나 궁극적 목표로 삼았던 교양을 지향하며 즐거움과 기쁨을 추구하는 행위였다. 그러므로 놀이는 문화활동으로서뿐만 아니라 문화교육의 차원에서 다루어야 할 교육적인 주제이다. 아울러 대중문화에 교육적인 가치를 인정하지 않는 사람들에게 이러한 논의는 교육과 놀이의 상관성있는 관계를 제시해야 한다.

또한 놀이는 문화교육이 가진 규범성에 대한 이해를 반영하고 있는 독특한 교육내용이다. 모든 문화활동이 자유와 창조성에 기초했고 동시에 법칙과 규범에 기초해있다는 것은 놀이의 규범성을 통해서 입증된다. 놀이의 규범성은 놀이 외적인 요인들에 의해 규정되는 것은 아니지만 문화와 예술활동이 세계를 투영하기에 진선미의 규범은 그 세계 자체에 속한 것이다.

오늘날 현대인들에게는 놀이가 삶이며, 재미가 행위의 동기부여를 제공하는 경우가 많다. 놀이는 더 이상 놀이로서가 아닌 직업적인 형태까지 띄게 되기도 한다. 놀이의 형식과 같은 외부적인 규범적 형태에 너무 집착하여 규범만이 강조되는 놀이는 놀이가 아니다. 이러한 놀이의 형태가 변화되어가는 것에 대해 놀이는 일이 되어서는 안된다는 논지가 제시되고 있다. 자크 엘룰의 경우 일이 되어버린 놀이는 효율성 추구에 따라 그 속성을 변화시킬 위험에 노출되어 있다고 지적하기도 한다.

현대의 교육이 물개성적이고 획일적인 양상을 추구하기에 인간의 존엄성과 문화에 대한 책임성을 강조하고 참된 놀이를 위한 자유와 창조성을 추구하는 개혁주의적 문화교육의 정립은 시대가 요구하는 시대적 과제가 된다. 문화교육의 규범성은 문화교육의 교과내용이 가지는 지식적인 규범성뿐 아니라 개혁주의적 문화교육의 이론적 준거가 된다.

### 6.3.2 예술활동의 규범성

플라톤으로부터 현대에 이르기까지 문화예술에 관련된 이론들은 문화의 종교적, 철학적, 역사적, 경제적, 사회적, 심미적, 이데올로기적인 영향을 인식하고 있다. 이러한 영향에 대한 인식은 칸트 이후 형식미학에 의해 예술이 도덕이나 학문과는 구별된 별개의 영역으로 여기는 관점에 기인한다. 칸트 이후에 제시된 근대적 미학이론에서부터 예술은 자율성을 주장하기 시작했는데, 예술 자체가 나름대로 가진 심미적인 규범과 윤리적인 규범의 적용가능성, 필요성, 경제적인 규범으로 인한 활용 등을 고려할 때 예술의 규범성을 부인하는 것은 예술의 죽음을 초래하는 것이다. 왜냐하면 예술은 자율성을 획득하는 대가로 주변 영역들과의 연관성을 상실했기 때문이다. 이것은 결국 예술, 특히 대중예술 스스로 삶과의 연관성을 부정

하거나 연관성을 낮추는 결과를 초래한다.

예술이 가진 규범성과 규범은 오늘날 예술 지상주의가 가진 비판의 기초이다. 예술의 규범은 윤리와의 통합을 본질적으로 요구한다. 윤리와의 통합은 예술이 삶과 밀접한 관련성을 가져야 가능하다. 가다머의 경우는 존재론적 예술 이해로 예술본연의 자유와 윤리성을 동시에 회복할 기초를 마련하려 했다.

예술활동이 가진 본래의 목적은 바른 행위를 증진시키고 삶의 가치를 확증하며 향상시키는 것이다. 그러나 개혁주의적 관점에서 본 예술활동은 단지 윤리적인 행위와 예술적인 규범의 통합에만 머무르지 않는다. 그것은 개혁주의적 예술활동이 창조세계의 비밀들을 발현하고 하나님의 형상으로 자신에게 부여된 창조성을 모든 삶의 영역에서 개현하는 활동이기 때문이다. 이러한 개현활동은 창조세계를 보존하고 유지하며 개발하는 모든 활동도 함께 내포되어있는 문화명령에 삶으로서 응답하는 활동이다.

삶은 삶 자체로 존귀한 가치를 가진다. 사람에게 주어진 인생은 살기 위한 것이며, 예술이 삶을 위한 것이라고 볼 때 예술활동은 삶을 위한 비전이다. 그러므로 가다머가 주장했던 것처럼 예술은 삶의 규범으로부터 자유로울 수 없다. 예술은 삶의 실험실이며 예술의 주체자인 예술가에게나 수용자에게나 감상자에게나 예술은 창조세계가 부여해주는 다차원적인 규범성을 갖춘 주제를 중심으로 하는 창조세계속의 대화의 과정을 통해 성취된다.(Gadamer, 1986:53; 신국원, 2004:290).

결국 예술활동의 규범은 삶 속에서 실현되어야 할 규범이며, 그 규범 중 가장 큰 것은 하나님을 사랑하고 이웃을 사랑하는 것이다. 이것이 실제로 예술이 진리를 행하느냐를 확인할 수 있는 부분이다. 이 규범에 근거하여 예술은 진리를 행하는 도구이며 수단이 된다. 예술가가 거드름을 피우거나 문화 엘리트적인 태도를 취하거나 고급의 삶을 구현한다면 그것은 그리스도인 예술가 혹은 그리스도인 문화인으로서 적절하지 않은 행위 규범이다.

사랑이 예술에 대한 최고의 규범이라면 예술활동에 있어 선택하는 주제, 취급하는 방식, 부여하는 형상이나 이미지, 사용하는 재료, 기술과 스타일 등에 있어서도 그 규범에 따라야 한다(Rookmaaker, 1978:44). 그러

나 규범이 예술 위에 존재하거나 예술을 초월한 것은 아니다. 예술의 규범성은 창조세계의 모든 창조활동이 가지는 규범성과 같이 창조자이신 하나님의 질서로 인식해야 한다. 하나님의 창조질서가 우주의 모든 실재와 창조활동에 내재되어 있듯이 예술활동 내에도 규범성은 내재되어 있다. 즉 음표를 그리며 작곡하는 활동, 조각하는 동안 정을 내리치고 깎아내는 일, 화폭에 붓으로 그리는 일, 악기를 사용하여 소리를 내어보는 일, 사용하는 물감의 색깔, 글자의 종류, 디자인의 스타일 등에도 이 규범성은 내재되어 있다. 이런 점에서 규범성을 지닌 예술활동은 인간의 정신이나 사물을 파악하는 방식, 인생과 실재에 접근하는 방법, 실재를 통해 진리를 인지하는 법 등을 나타낸다.

결론적으로 예술의 규범성은 현대와 같은 문화상대주의 사회에서 규범이 존재하지 않는 것처럼 이루어지는 예술활동에 대한 개혁주의적인 분명한 준거가 된다. 예술의 규범성은 삶속에서 인식되며 실현되어야 할 규범이며, 그리스도인으로서 취해야 할 적절한 행위규범을 뜻하기 때문이다. 비록 예술활동이 인생과 같이 복잡하고 다양하기에 단편적인 규칙으로 규정할 수만은 없지만, 특히 그리스도인 예술가들은 자신의 예술활동에서 무엇이 적절한지를 인지해야 할 규범들을 지켜야 한다. 그들이 속한 예술가 그룹이나, 사회에서 문화변혁을 주도할만한 삶의 준거를 제시할 수 있는 거룩한 그리스도인으로서 자신이 가져야 할 규범들을 인지하고 행해야 한다. 이러한 규범에 대한 인지활동은 문화교육이 가지는 지적 영역의 일부이며 관계적인 참된 지식을 창조세계에 구현하는 교육이다. 또한 문화교육은 문화교육 자체가 가지고 있는 다차원적인 규범성으로 인해 창조세계와 창조주 하나님 자신에 대한 지식과 활동에 대해 하나님이 말씀하시는 다양한 이야기를 학습자 자신의 이야기로 실현시킬 수 있도록 구현화시켜주는 교육이다.

#### 6.4 축제와 공동체 형성으로서의 문화교육

그리스도인의 문화활동과 예술경험이 대화와 참여를 통해 현대의 다원주의사회속에서 구현되어야 한다면 개개인의 참여가 아닌 보다 구체적이며 적극적인 참여를 주도해야 한다. 이와 같은 적극적인 참여를 위해

‘축제’는 적절한 활동이 될 수 있다.

가다머가 제안한 대로 대화와 참여로서의 예술경험은 예술이 예술가와 관객사이의 공간에서 일어나는 쌍방의 대화이며 예술가와 관객자를 하나의 공동된 기반위에 올려 둔다는 사실을 보여준다. 이렇게 예술가와 관객자를 공동된 기반위에 둘 때 예술경험은 삶과 세계에 대한 비전을 제시하여 예술에 관한 대화에 사람들을 참여하게 하는 환기적인 속성을 가진다. 이것이 축제를 형성하는 기초가 되며 사람들이 오락이나 재미로라도 모인 후 그 놀이를 위한 모임이 끝난 후에도 지속적으로 공동체를 형성하게 되는 근거가 된다. 축제는 또 다른 공동체의 형성동기와 과정을 제공해 주는 역할을 한다.

#### 6.4.1 축제로서의 문화교육

예술경험과 축제의 유사점은 무엇보다 어떠한 의례, 의식이나 표상을 통해 대상을 경험한다는 것이다. 가다머에 의하면 축제는 개개인을 위한 것이 아니며 본질상 한 사회의 구성원 모두를 위한 것이다. 축제속에서 개인은 자신의 개별적인 행동을 통제받는다. 축제에 참여한 참가자는 자신의 감성과 느낌에 따라 행동하지 못하도록 통제받고 축제가 행해지는 공동체로부터 벗어날 수 없다.

그러므로 축제는 본질상 개개인을 위한 것이 아니며 공동체를 형성하고 공동체를 유지하는 요소가 된다. 또한 공동체의 정체성과 개념에 대해서 구성원들이 잘 파악할 수 있도록 해준다. 비록 그 축제가 요란한 음악이나 제의가 아니더라도 축제는 공동체를 형성하는 의도적인 의식적 행위이다.

축제를 통해 재현되는 것은 역사적인 사실과 같은 공적인 성격인 주제이며, 공연 자체도 공적인 성격을 가진다. 축제는 축제 자체, 공연 자체외에는 다른 목적을 가지지 않고 공적인 예술경험을 공동으로 소유하고 형성하는 예술활동 중의 하나이다. 그러므로 놀이, 재미, 유희와 같은 내용이 아닌 정치, 사회적, 또는 상업적 목적을 가진 축제는 진정한 예술경험을 참여자들에게 공유시킬 수 없다.

이러한 축제의 성격은 실제 각 나라와 민족의 축제를 통해서 나타난다. 한국의 명절인 경우 나라 전체가 함께 고향을 찾아 각 가정과 마을의 축

제에 참여하게 된다. 월드컵경기 또한 나라의 축제로서 온 국민을 하나로 묶는 축제의 성격을 보여준 경우였다. 민주주의 국가 뿐 아니라 공산주의 국가에서도 다양한 축제가 행해질 때 사상과 이념을 초월하여 참여자들은 자신의 존재적인 가치를 느끼게 된다. 이것이 사회적, 정치적, 경제적 구조를 떠나 모든 참여자들을 공동체로 형성하는 축제의 역할이며, 축제에 참여한 자들은 축제를 통해 예술적 경험을 공동으로 소유하고 통일성 있는 삶의 기반을 공유하게 된다.

축제의 성격은 참여와 예술적 경험의 공동적 소유에만 제한되지 않는다. 축제를 통해 사람들은 재미와 유희를 느끼며 그 가운데서 즐거운 시간을 보내게 된다. 축제의 참여자들은 즐거운 활동을 통해 모이게 되며, 즐거움을 느낄 수 있게 할 뿐 아니라 즐거운 활동을 할 수 있는 예술경험을 공유하게 된다. 이 축제속의 즐거움은 또한 단지 즐거운 활동만을 통해 느껴지는 것이 아니다. 축제의 즐거움은 활동의 중지로부터 오는 즐거움이기도 하다. 이것은 축제가 안식과도 연관된다는 것을 인식시켜 준다.

축제가 시작되면 사람들은 일을 중지하고 모이게 된다. 일로 인해 보지 못하고 거리상 분리되어져 있던 사람들도 축제에 참여하면서 다시 만나게 된다. 분명한 목적이 없더라도 축제를 통해 사람들은 모이며 만나게 된다. 이것은 문화적인 활동으로서의 축제라는 개념을 뛰어넘는다. 각 학교의 학생들이 학기말에 행사로서 치루는 축제에서도 다른 학교 학생들이 초대되며 초대받지 않는 학생들도 함께 와서 만나게 된다. 학생들은 축제 속에서 주어진 학업에 대한 부담을 잠시 덜고 안식하며 모이게 되고 특별한 목적이 없이도 즐겁게 행동한다.

각 나라에서 행해지는 거리의 축제들도 이와 같은 성격을 가진다. 스페인의 토마토 축제와 포도주를 운반하는 축제 등 먹을 것을 먹지 않고 다른 용도로 사용하면서 소비하는 축제를 경제적으로 고려한다면 이해할 수 없다. 그러나 축제는 목적을 초월한 문화적 경험을 형성한다.

대중문화 또한 축제의 성격을 가진다. 특히 젊은이들은 대중문화를 통해 장소성을 떠나 함께 의견을 공유하며 네티즌, 인터넷, 또 다른 매체들을 통해 하나의 공동체를 형성한다. 대중문화는 또한 장소뿐 아니라 다양한 계층과 성별, 학력, 취향의 차이들을 불문하고 공동적 기반을 만들어

내는 문화활동의 성격을 가진다. 그러므로 대중문화는 예술경험을 공동적으로 누리게 만들어주는 공동체를 형성할 수 있는 능력을 가지고 있다.

그러나 비록 대중문화가 예술적인 경험을 공동적인 기반으로 하여 공동체를 형성한다 하여도 참여자 상호간의 진정한 대화와 의사소통이 이루어지지 못하는 경우 참된 공동적 기반을 가지기가 힘들다. 즉 공동적 기반을 가지게 되나 단회성에 머문 공동체를 형성할 수 있다는 것이다. 그것은 대중문화의 정체성이 빈약하다는 면을 보여주는 단편적인 예라 할 수 있다. 청소년들간에 지구촌 문화라고 일컫는 국적불명의 문화들도 이러한 정체성이 빈약한 대중문화의 소산물이라 할 수 있다.

참된 대화와 의사소통의 부재로 인한 공동체성의 약화는 단지 문화 참여자들만의 문제는 아니다. 문화에 대한 공동적인 기반을 이해하며 정확하게 인식하게 하기 위해서는 문화정보와 문화활동에 대한 교육이 이루어져야 한다. 공동체성의 약화는 문화교육의 부재로부터 말미암을 수 있다.

또한 대중문화를 형성하는 청소년들이나 젊은이들, 그리고 대중문화의 일반적인 참여자들은 대중문화와 너무 밀착되어 있어 대중문화를 바르게 고찰하고 바라볼 수 있는 안전한 거리를 유지하고 있지 못한다. 대중문화에 대한 개혁주의적 해석과 고찰이 진행되려면 그리스도인들은 대중문화와 거의 밀착되어 있는 참여자들에게 해석가능한 거리를 두도록 도와주어야 할 것이다. 대중문화의 공동체 형성에 대해 월터스토폴프는 고급문화와 순수문화만이 공동체를 구성하는 것이 아니라는 인식의 발전을 가져다 주었다.

이러한 축제의 성격과 역할에 대한 이해는 공동체의 형성과 역할에 대한 개혁주의적인 이해를 부각시켜준다. 현대 사회에서는 각종 다양한 예술기구나 스포츠 센터, 도로, 공공 도서관, 기술학교, 교회, 집 등이 가진 문화적 의미가 사회에서 무시되며, 사회의 구성원들이 이러한 건물과 공동체에 대한 문화적인 의미와 축제의 의미 즉 사람을 모으고 공동체를 형성하는 의미가 무시되거나 약화되고 있다. 과거에 축제가 했었던 공동체의 형성을 이제 대중문화가 담당하고 있으나, 빈약하고 약화된 공동체 형성력을 회복시키기에는 너무나 미약하다. 그러므로 개혁주의적인 문화교육은 예술경험을 통한 공동체형성을 지향하고 특히 개혁주의적인 문화관으로 현대의 대중문화에 대한 고찰을 개진시켜야 한다.



## 6.4.2 공동체 형성으로서의 문화교육

앞서 축제는 공동체를 형성하는 역할을 한다고 했다. 축제를 예술적 경험을 공유하여 공동체를 형성할 때 예술의 커뮤니케이션 요소는 중요하게 작용한다. 커뮤니케이션은 예술활동에서 메시지를 전달하는 요소로서 사람들을 연합시키는 역할을 한다. 예술활동을 구현하는 예술가들은 개개인이며, 예술작품 또한 개개인의 의도가 표현되는 예술활동이지만 공동체는 예술경험의 공유를 통해 형성된다.

윌터스토폴프가 고급예술에 대한 개념을 제시하면서 예술작품과 관람객과의 거리를 언급한 것은 현대 예술의 난해성에 대한 또 다른 해석을 가능하게 해 준다. 현대 예술의 난해성은 주로 창작동기, 표현의도 등에 대한 것으로 이 난해성으로 인해 현대예술은 타락했다는 평을 듣기도 했다. 그러나 가다머는 현대 예술의 난해성을 관람객과 작품간의 거리가 사라지고 너무나 밀착되어 관람객이 예술작품의 한 과정이나 참여자로 되고자 하는 의도로 말미암아 나타난 현상이라고 보았다. 그러므로 그는 현대 예술의 난해성은 예술에 대한 감상여하에 달린 것으로 이해했다.

가다머의 강조점은 예술가들이 예술작품을 통해 관람객들과 상호 의사소통하려고 해야 하며, 관람객 또한 예술작품을 표현하는 언어들을 이해하고 들을 수 있도록 노력해야 한다는 것에 있다. 관람객들이 예술을 이해하기 위해 노력해야 한다는 데 있다. 요컨대, 예술작품과 작품의 언어를 관람객 자신의 언어로 만들 때 작품은 이해되기 시작하는 것이다. 그러나 이것은 궁극적으로는 예술작품의 언어라기보다 예술가 자신의 언어를 배울 때 의미있는 참여가 가능하다고 이해하는 방식이다.

이와 같은 가다머의 예술작품의 이해에 대한 커뮤니케이션의 강조는 모든 예술작품을 읽는 법에 대한 강조와도 같다. 모든 예술작품은 작품을 읽는 법을 배울 때 대화가 가능하기 때문이다. 즉 예술작품은 읽는 법에 따라 해독될 때 작품 스스로 의사소통을 한다는 것이다. 이처럼 현대의 다양한 문화속에서 미디어를 비롯한 매체문화가 발전하고 있지만, 미디어 문화에 대한 제대로 된 접근은 미디어 텍스트를 읽는 법을 학습한 후에야 가능한 것이다.

이러한 예술작품에 대해 읽기 학습이 시도되면 그와 더불어 현대 문화의 다양한 문화매체들과 현상에 대해서도 읽어들일 것이다. 그러므로 가다머는 현대 다원주의 사회가 제시하는 다양한 상징들에 대해 인식하는 것은 과거의 예술을 읽어냄으로써 가능하며 과거의 예술작품들을 읽고 이해할 때 현대의 문화적 현상들을 잘 이해할 수 있을 것으로 주장했다.

또한 가정에서 어떤 문화적인 매체를 즐기며 활용한 것인지, 즉 어떤 영화나 음악을 선택하는지 세대간에 벌어지는 문화매체에 대한 선택은 서로 대화를 통해 이해할 수 있도록 해야 하며 사회적으로도 세대간의 대화를 통해 문화매체를 이해할 수 있도록 학습해야 한다. 이것이 문화매체에 대한 읽기, 그리고 이해와 해석이 필요한 이유이다.

각 가정간에 일어나는 세대간의 문화매체에 대한 의사소통과 같이 사회속에서도 문화매체에 대한 의사소통이 과거로부터 현재에 이르기까지 전해져야 한다. 이것은 오늘날의 문화현상을 이해하기 위해서는 과거와 단절해서는 안된다는 것을 의미한다. 현재의 문화와 동시대적인 문화를 이해하기 위해서는 과거로부터 문화가 계승되어져 오고 있다는 점을 기억해야 한다. 그러므로 현대의 문화 다원주의적인 양상과 대중문화 등도 일반적인 문화전통과 단절된 것이 아니라 그 문화들을 계승하고 있다.

이렇게 과거와 현재의 연합을 통해 문화가 공동체를 이루는 것처럼 문화에 대한 평가도 공동체적인 방식으로 제시되어야 한다. 공동체적인 평가의 방식이 비판을 위한 비판이나 일방적인 비판의 평가가 되지 않도록 그리스도인들은 분별력을 가지고 대화를 통한 평가방식을 취해야 한다. 이러한 대화의 진정한 노력을 통해서 참된 예술적 경험을 획득할 수 있기 때문이다.

또한 이러한 대화를 통해 공동체적인 평가를 시도하는 것은 현대사회의 개인주의에 대한 비판적 기초를 제공하는 것이기도 하다. 현대의 일반적인 대중문화가 개인주의적인 성향을 가지고 있기에 축제의 본질로서 공동체 형성을 제시하는 것은 대중문화가 축제의 기능을 할 때 공동체 형성의 기능을 제대로 수행하는지 고려하는 하는 것이다. 이것은 대중문화가 일상적인 생활과 관련된 평이하고 낯설지 않은 주제들을 이야기로 형성하는 등 예술의 기능과 역할을 사회속에서 감당하고 있기 때문이다. 이전에 고급문화가 맡았었던 예술의 사회적 기능을 이제는 대중문화가 대신하여 그

기능을 감당하고 있다.

그럼에도 불구하고 대중문화를 통해 이루어지는 공동체 형성이 사회내에 전적으로 긍정적인 모습을 양산하고 있는 것은 아니다. 대중문화는 개인적인 재미, 오락, 상업화, 수동적인 참여, 경제, 정치적인 이데올로기나 헤게모니의 개입으로 양산되는 문화전쟁 등 공동체성을 제대로 이루지 못하는 비사회적인 모습도 양산하고 있다. 실제적으로 영화와 드라마, 문학, 회화 등에 있어 표현수단의 소유와 해석, 매체의 활용 등의 문제는 공동체 형성에 있어 바른 도움이 되는가의 측면에서 다루어져야 하는 문제들이다.

왜냐하면 예술은 예술가의 개인적인 의도에서 비롯되지만 개인적인 활동만은 아니기 때문이다. 예술작품을 통한 예술적인 경험의 공유는 이미 예술가의 개인적인 차원을 떠나 공동체 구성원들과의 공유이기도 하다. 이러한 예술경험의 공유는 공동체내부의 상식을 형성하며 공동체의 구성원들이 예술활동에 참여하고 대화할 수 있는 공동적 판단 근거를 만들어 낸다.

예술적 경험이 공동체 형성을 주도한다는 것은 현대 포스트 모더니즘적인 대중문화에 대한 반론을 제기할 수 있는 기초가 되기도 한다. 왜냐하면 현대의 문화가 해체지향적인 경향성을 가지고 대중문화를 주도하려고 하기 때문이다. 또한 문화적 대립이나 긴장을 주도하는 문화전쟁에 대한 반론을 제기할 수 있는 기초가 되기도 한다. 뿐만 아니라 공동체 형성을 이루는 대화와 참여가 문화활동이나 예술활동과 경험에 어떻게 관련되어야 하는지 그 방식과 기회를 제공해주기도 한다.

예술이 가진 공동체성 형성의 가장 주요한 역할은 무엇보다 예술적인 경험을 통해 단지 재미를 위한 재미, 혹은 감상을 위한 감상으로 아무 생각없이 단지 감상하기 위한 무목적적인 감상으로 예술작품을 통해 관람객이 자신의 개인적 인생을 반성하게 되는 것이다. 다시 말해서, 관람객은 작품 앞에서 자신의 인생을 돌아보며 공동체적인 삶을 지향하게 되는 것이다.

이러한 인생의 반성이 문화가 현대사회에서 담당하는 가장 필요한 역할일 수 있다. 현대사회가 가진 허무와 의미상실로부터 전인으로서의 인간

으로 회복되기 위해 놀이를 위한 놀이, 축제를 위한 축제가 만들어지는 문화의 회복이 필요하다. 특히 현대사회가 제시하는 문화는 후기 자본주의적 구조와 억압, 권력 등의 문제와도 깊이 관련되어 있기에 진정한 놀이로서의 문화, 진정한 예술적 경험으로서의 문화를 형성하는 것이 용이하지 않다. 왜냐하면, 대부분의 문화가 개인의 쾌락과 유희를 위한 것으로 사용되기 때문이다. 그러므로 예술경험을 통한 대화와 참여로 공동체를 형성하는 것은 예술의 본질을 회복하는 활동이다.

이런 의미에서 문화교육은 공동체형성을 위한 교육이다. 현대사회가 제시하는 문화에 대해 공동체적이며 대화와 참여를 할 수 있는 사람으로 구비시키기 위하여 교육은 그 목표점을 다시 확인해야 한다. 특히 그리스도인으로서 주변 사람들에게 문화적 관심과 예술경험의 기회를 공평하고 정당하게 배려할 수 있는 사람으로, 또한 진정한 안식과 자유를 누릴 수 있는 열린 존재로 구비시킬 때 그는 축제를 행할 수 있는 존재가 된다. 이 때 그는 문화를 진정으로 행할 수 있는 사람이 된다. 이 때 그는 단지 수동적으로 문화를 누리는 삶에서 문화를 행함으로 하나님의 나라라는 공동체를 형성하며 문화활동을 통한 책임성있는 응답적 존재가 될 수 있다.

## 6.5 대화와 교양으로서의 문화교육

그리스도인의 문화활동은 본래적인 대립을 비롯하여 이 세상에서 ‘긴장’ 상태에 머물러 있다. 특히 포스트 모더니즘과 같은 근본적으로 다원성, 해체성, 상대성을 수용하는 현대문화가운데 그리스도인은 전투적인 대립과 긴장을 가지고 있다. 그러나 개혁주의 관점에서 문화와 인간의 근본적인 개방성에 근거하여 대화와 상식과 교양을 지향하는 문화교육을 구현할 때 비로소 현대의 다양한 문화속에서 그리스도인으로서의 문화적 역량을 제대로 발휘할 수 있을 것이다.

### 6.5.1 대화로서의 문화교육

현대의 포스트 모더니즘과 같은 사회에서도 그리스도인으로서 문화활동과 예술경험을 통해 세상에 참여할 수 있는가의 문제는 곧 문화활동과 예

술경험이 현대사회에서 어떤 역할을 감당하며 그리스도인은 어떻게 수용해야 하는가를 질문하는 것이다. 이 질문에 대해 가다머의 ‘예술경험이 대화요 참여’라는 주장은 적절한 답이 될 수 있다.

가다머는 ‘예술경험이 대화요 참여’라는 주장을 통해 예술활동의 다양성에 대해 전제했다. 다양한 예술활동에 따라 예술작품에 대해서도 다양한 해석이 가능하다는 논지이다. 일각에서는 그의 이러한 주장이 예술작품의 정체성을 위협하여 작품의 소멸을 가져오는 것이 아닌가라는 염려도 있으나, 예술 자체가 가진 정체성으로 인해 예술작품의 정체성을 다시 확인하는 계기가 되었다(Gadamer, 1986:29).

사실상 예술작품의 정체성은 작품이 말하고 의도하는 것을 관람객인 수용자들이 어떻게 이해하는가에 근거한다. 그것은 예술가가 작품을 통해 표현한 의도 그 작품에 대한 해석자로서 관람객이 이해해야 할 바이다. 여기서 예술작품 자체가 가진 정체성은 곧 작품의 주제라고 할 수 있는데 그 주제가 해석활동을 불러일으키며, 작품이 환기시키는 것을 따라서 언어의 열려진 공간이 메워지게 된다. 예술작품과 관람자 혹은 수용자 사이에서는 작품에 대한 도전과 응답이 지속적으로 진행되고, 그 답은 도전을 받아들인 사람에 의해서만 제시될 수 있다. 즉 관람객이 참여자로서 능동적으로 얻어진 답을 가지고 자신의 고유한 답으로 제시해야 한다(Gadamer, 1986:26).

능동적으로 답을 얻기 위해 예술의 창조와 해석의 과정에서 가장 중심에 두는 것은 ‘작품의 주제’이다. 가다머는 예술가의 표현활동을 통해 드러내는 의도를 해석자로서 관람객이 가지는 주관적인 이해보다 작품의 주제를 중심으로 한 예술가와 관람객의 대화를 아주 중요하게 간주했다. 그것은 월터스토폴프가 비판했던 순수문화의 단점이며, 전문적인 예술가인 엘리트와 비평가들에 의한 문화형성을 벗어나는 통찰이다. 다시 말하면, 예술가 작가나 해석자나 비평가에 의해서 예술의 의미가 결정되는 것이 아니라 작가와 해석자를 비롯하여 모두 주제에 참여하는 대화자가 될 수 있다는 것이다.

이것은 판넨베르그의 ‘열려진’ 인간 개념과도 연관되는 것으로 개인뿐만 아니라 공동체에 예술 활동이 열리는 좋은 계기가 된다. 요컨대, 모두가

예술활동의 의미형성자로서 참여하게 되는 것이다. 존 반덜훅(John Vanderhoek)이 말한 대로 인간이 의미개현자이며 의미부여자라면 이런 의미에서 모든 예술 활동에 인간은 의미개현자로서 또한 의미부여자이면서 의미형성자로서 참여할 수 있게 된다. 또한 피터 버거가 말한 설득력의 구조가 붕괴되어진 다원주의적 사회에서 다양성과 함께 공통성을 탐구할 수 있는 계기가 되기도 한다.

다원주의적 사회에서 다양한 문화에 대한 이해를 위해 문화의 공통적인 기반을 고찰하기 위해서는 무엇보다 그리스도인으로서 현대 다원주의사회를 극심한 전투적 자세 혹은 비관적 자세로 보지 않아야 한다. 모든 규범과 준거의 해체와 상대성에 대해 무조건적인 전투적인 자세가 아닌 분별력있는 태도를 견지해야 할 것이다. 왜냐하면 확고한 지식을 추구하던 근대정신이 붕괴되고, 포스트 모더니즘과 같은 객관성이 절대적 기준이 된 현대사회에서 그리스도인들은 문화적으로나 사회적으로 총체적인 대안을 제시해야 하기 때문이다.

인도에서 오랫동안 선교사로서 다원주의적인 사회에서 복음을 전하는 상황의 어려움이 어떤지를 알고 난 후 뉴비긴은 자신만의 전략적인 용어를 발견하게 되었다. 그것은 ‘자신감, 복음의 공적 성격, 공적 토론에의 참여’ 등이다. 그는 그리스도인으로서 현실과 세상으로부터 도피하거나 무시하는 삶을 살지 않고 공공의 자리에서 기독교 신앙을 전할 수 있는 용기와 자신감으로 그리스도인이 무장되어질 것을 주장했다. 뿐만 아니라 예수 그리스도에 대해 말할 수 있는 공적인 토론의 자리에 적절한 용기를 가지고 참여하기를 촉구했다.

그러므로 그리스도인이라면 상대성으로 점철된 다원주의 사회이지만 그리스도인은 용기를 가지고 복음의 능력에 근거하여 복음의 공적인 성격을 세상가운데 드러내고자 노력해야 한다. 세상을 향하여 복음의 공적인 성격을 드러내기 위해서는 뉴비긴의 예와 같이 문화적 다양성이 존재하는 현대와 같은 사회에서는 열린 마음과 열린 태도가 필요하다.

특히 그리스도인들에게 이러한 자세를 주지할 필요가 있다. 신국원은 19세기 후반에서 20세기 중반에 이르기까지 화란의 개혁주의자들이 그들 나름대로 인본주의와 카톨릭이 공존해야하는 다원주의적 상황속에서 개혁주의적 소수로 어떻게 신앙적인 문제를 해결했는지 소개함으로써 현대 문

화적 다원주의사회에 살고 있는 그리스도인들이 그들과 동일한 입장에 있다는 것을 주지시키고자 했다.

그 시기 동안 화란의 개혁주의자들도 인본주의와 카톨릭이 공존하는 다원주의적 상황속에서 현대의 그리스도인의 상황과 유사한 입장에 처했었다. 그러나 그들이 화란의 사회 전체를 받치고 있는 여러 기둥 중 하나를 차지하려는 전략 또는 ‘지분주의(pillarization)’를 사용했는데 그 전략은 한때 매우 효과적인 접근이었다. 그 접근 중 세계관이 다른 다원적 학교를 차별없이 지원하고 학력을 인정하는 교육제도와 하나의 관리체제 아래 다원적 프로그램을 송출하는 화란 고유의 방송체제를 운영했던 방법은 다원주의에 효과적으로 대처하는 효율적인 방법이었다.

지분주의는 개혁주의자들이 다른 세계관을 가진 사람들과 적대적인 관계가 되는 분과주의(polarization)를 방지하는 역할을 했을 뿐만 아니라 상대적으로 소수로서도 영향력을 많이 미칠 수 있는 방법이기도 했다(신국원, 2004).

이러한 현대적 다원주의를 극복하기 위해 다원성, 해체성 상대성을 비롯한 포스트 모더니즘에 긴장했던 그리스도인들은 방어와 대립, 긴장의 태도가 아니라 복음의 능력에 근거하여 용기와 복음의 공적인 역할에 따라 대화와 교양, 상식을 지향하는 문화교육을 구현해가야 한다. 가다머의 예술경험을 통한 대화와 참여 또한 이러한 관점에서 그리스도인의 문화변혁의 태도와 문화교육적인 자세에 좋은 동기를 부여해주었다. 그의 참여에 대한 철학적 기초였던 해석학과 공동체주의 또한 윤리적인 면에서 현대 그리스도인이 가진 개인주의적 가치관이 아니라 그리스도인 공동체, 나아가 하나님 나라 전체를 생각하는 개혁주의적 윤리의 토대마련에 중요한 역할을 마련했다.

#### 6.5.2 교양으로서의 문화교육

다원주의 사회에서 그리스도인들이 가져야 할 복음의 공적 태도는 단순히 용기있게 자신의 복음을 거침없이 말하는 것이 아니다. 그리스도인들은 이 세상에 사는 동안 민주 시민사회에 속한 사회의 구성원으로서의 시민의식을 가지고 시민으로서의 태도를 가져야 한다.

자신이 속한 사회의 구성원으로서 산다는 것은 시민이 누려야 할 권리와 의무 또한 누리거나 책임져야 한다. 미디어를 통해 혹은 소그룹으로 공동적인 의견을 모으는 토론, 세미나, 학부모들의 모임 등에서도 참여하고자 하는 긍정적이고 적극적인 태도가 그리스도인에게는 요구된다.

예를 들어 인터넷이나 모바일 서비스, 네티즌들의 다양한 오프라인의 참여, 공공의 경청회 등을 통해 사람들이 자신의 견해를 밝힐 수 있는 공간에 그리스도인들은 자신의 의견들을 정직하고 열린 마음을 가지고 개혁주의적인 문화관에 근거하여 참여해야 한다. 그리스도인도 민주 사회에서 시민으로이며 국민으로서 자신이 속한 모든 공동체내에 맡는 신분에 적합하게 알고 말할 권리들을 누리며 주장해야 한다.

뿐만 아니라 민주 시민으로서 수동적인 소비자요 시청자로서 능동적으로 문화를 창조하며 함께 공유하고 문화변혁에 함께 참여하는 자로서 그리스도인은 자신의 문화적 정체성을 개현시켜야 한다. 비록 그리스도인의 적극적인 참여에도 불구하고 사회와 문화에 즉각적이며 뚜렷한 변화가 없다 할지라도 다양한 참여는 개진되어야 한다. 한국사회의 미성숙하고 폐쇄된 문화 참여 현황은 그리스도인들에게도 문화 참여에 대한 위축감을 줄 수 있지만 개혁주의적인 문화관에 근거하여 지속적으로 참여하려는 태도를 갖는 것이 중요하다.

또한 그리스도인의 지속적인 문화변혁을 위한 참여태도는 일반 대중문화를 견제할 수 있는 가장 건전한 문화형성의 요인이 되기도 한다. 대중문화는 대부분 사회의 근본적이고 본질적인 문제보다 문화적 이슈가 되는 문제들을 중심으로 형성되어지기에 일반 대중문화를 통해서 사회의 고질적인 문제가 여론화 되어질 수 있는 가능성은 희박하다. 그러므로 그리스도인들이 다양한 매체를 사용하여 사회적, 문화적 여론을 형성할 수 있는 계기를 마련하고 대안을 제시한다면 세상속의 문화변혁을 향해 책임있는 응답적 존재로서 올바르게 나아가는 것이다.

그리스도인 각자가 개혁주의적인 문화관에 바르게 정립된 관점을 가지고 문화변혁에 참여하며 주도할 때 그리스도인들은 개인적인 참여뿐만 아니라 조직화된 운동으로서 문화변혁을 이루게 될 것이다. 개개인의 문화



변혁적인 참여도 변혁의 능력이 있지만 조직화된 운동은 더더욱 변혁적인 능력을 가지고 사회전체에 문화적인 건전한 변혁을 가능하게 할 것이다. 무엇보다 현대문화에 대한 전반적인 개혁주의적 이해를 가지며 문화명령의 수행자로서 참여하는 방법을 문화적, 신학적, 사회적 등 다양한 방법으로 고찰해야 할 것이다.

그리스도인의 공적인 사회의 참여태도에 대한 또 다른 견해는 리차드 마우에 의해 제안되었다. 마우는 특별한 시민의식에 대한 주제를 연구하면서 특이한 문화적 상황속에서 기독교 신앙에 근거한 시민정신이 어떻게 나타나야 할지를 논의하였다. 마우의 이러한 논의는 다원주의 사회가 가진 철학적 기초와 공동적 기반에 대해 관심을 가졌던 샌더 흐리분과 함께 그리스도인의 사회 윤리적인 감수성에 대해 논의한 것을 기초로 하였다.

그의 '교양'은 가다머의 '대화', 윌터스토폴프의 '살롱과 대화', 뉴비긴의 '공적 태도와 자세, 용기'와 같이 그리스도인으로서의 바른 정체성과 복음의 능력에 근거한 자신감을 중요시한다. 그러나 이 자신감이 너무 지나칠 때 예의가 결의되기 쉽다는 것을 마우는 경고한다. 그러므로 상식과 함께 예의를 갖춘 그리스도인이 될 것을 그는 강조하는 것이다.

이와 같은 마우의 '교양', '상식'과 '예의'에 대한 강조는 현대 다원주의 문화사회에서 그리스도인이 가져야 할 태도가 얼마나 중요한지를 보여준다. 그리스도인으로서 문화명령을 이행할 때 그 문화명령의 내용도 중요하지만 문화활동을 이행하는 방식이나 참여하고 대화하는 방식도 중요하다는 것을 알려준다. 또한 대중문화를 흡수하고 있는 일반인들이 기독교적인 문화활동과 삶의 태도에 대해 수용할 수 있도록 교양과 예의를 갖춘다는 것은 민주 시민사회에서 개혁주의적 문화적 통찰과 신념을 표출하기 위하여 반드시 요구되는 부분이다.

교양과 상식, 예의를 갖춘 그리스도인이라면 특히 다원주의 사회에서 문화적인 각양의 양상을 논의할 때 의견을 표시하면서 문화활동에 참여하고자 하는 모든 사람에게 존재 가치를 인정해 주어야 한다. 상대방의 존재가치를 인정해 주는 가장 좋은 방법은 열린 마음으로 대화를 수용하며 대화를 이끄는 것이다.

이러한 열린 자세와 태도의 참여는 문화활동의 전반에 깔려있는 보수와

진보의 문화그룹이 가지는 대립적인 양상을 타개할 수 있는 좋은 대안이 될 것이다. 보수적인 문화진영에게 부족한 예술가의 활동과 작품에 대한 이해를 보완하며 진보적인 문화진영의 대중문화에 대한 부족한 이해를 보완하는 방법은 그리스도인의 문화적인 변별력있는 개혁주의적 관점과 그에 합당한 태도와 자세이다.

## 6.6 살롬으로서의 문화교육

살롬은 그리스도인이 하나님과의 관계에서 책임성을 이룰 때 주어지는 궁극적인 지향점이다. 이것은 새로운 비전이 아니며, 구약으로부터 신약에 이르기까지, 이미 행해져왔으나 아직 온전히 이룬 것은 아닌 하나님의 비전과도 같다. 살롬의 이 비전은 문화변혁에 바른 방향성을 제시해 줌으로써 개혁주의 문화활동과 교육에 이론적이며 실천적인 준거가 된다.

그리스도인은 문화활동을 구현해 갈 때 바른 방향성을 가져야 한다. 하나님의 뜻을 계시하며 구현해야 하는 문화명령이 적합한 방향성을 찾아야만 그리스도인의 문화변혁적인 소명은 제대로 이루어질 수 있다. 이 방향성은 문화명령에 대한 하나님의 비전을 지향하게 되며 문화다원주의 사회에서 그리스도인이 자신의 정체성을 공적으로 드러낼 수 있는 용기를 가지고 문화명령을 이행할 수 있도록 해준다.

문화변혁적 비전은 이사야 선지자, 사도 요한 등이 보았던 새로운 하나님의 임재와 하나님 나라의 모습에서 찾아볼 수 있다. 그러나 이 비전은 성경 속에서만 제시되었던 비전이 아니다. 이 비전은 앞으로 새 예루살렘에 나타날 문화적인 완성이며 현재에 이르기까지 세계역사의 곳곳에서도 이 비전의 흔적을 발견할 수 있다. 인권과 복지, 평화와 화해를 위한 다양한 결의와 기구의 설치, 평등한 인류문화에의 인정 등이 이 비전을 통해 세계의 역사속에 남겨진 정신적 소산물이다. 뿐만 아니라 지금도 구현되고 있는 이러한 문화변혁적 비전의 부분적 성취는 문화변혁이 하나님 나라 전체를 통해 이루어져야 하는 하나님의 계획과 섭리라는 것을 보여준다.

하나님의 이 비전은 어거스틴으로부터 칼빈, 카이퍼에 이르기까지 개혁

주의적인 관점을 통해 더욱 바른 방향성을 가지고 개선되고 있다. 역사속에서 원리적으로 대립과 긴장을 내포하고 있는 문화는 문화 주체자인 인간의 타락으로 인해 그 방향성을 상실하였다. 그러므로 문화는 구속과 회복이 필요한 창조세계의 대상이며 하나님 나라와 함께 온전해져야 할 대상이다. 그러므로 하나님 나라의 문화적 실현이 이 지상에서 그리스도인이 추구해야 할 진정한 문화적 삶의 목표이다(김영한, 1992:37).

하나님 나라의 문화적 실현은 궁극적으로 미래지향적일 수밖에 없다. 마우는 이사야 60-61장과 요한계시록 21-22장에 기초하여 하나님 나라의 미래적 모습과 문화를 제시하였다. 이러한 새로운 문화는 ‘변혁’을 통해 이루어질 수 있기에 변혁은 미래문화의 핵심이다. 왜냐하면, 모든 문화는 하나님의 영원한 새로운 나라에 맞추어 변혁될 것이기 때문이다.

그러나 문화를 통해 개편되어지는 문화변혁의 이와 같은 비전은 하나님의 능력에 의해 전적으로 구속되고 변화되는 문화이지만 이 세상에서 하나님 나라를 투영해주는 역할을 해야 한다. 이 세상에 투영될 하나님의 나라는 무엇보다 공의와 화평이 조화를 이루는 완전한 사회이며 이것이 살롬이라고 지칭될 수 있다.<sup>49)</sup> 하나님 나라의 종국적인 새 예루살렘의 모습이 ‘만국이 그 빛 가운데로 다니고 땅의 왕들이 자기 영광을 가지고 그리로 들어오는’(계21:24) 살롬의 비전이다.

살롬의 이 비전은 이 땅에서 다양한 문화들간의 대화가 가능한 문화환경을 조성함으로써 이루어질 수 있다. 이 땅의 모든 사람들이 실현해야 할 문화적 궁극점으로 하나님 나라의 완성될 살롬을 지향할 때 문화로 인한 대립, 그리고 긴장과 전쟁은 사라질 것이다. 파괴적이고 폭력적이며 선정적이고, 악한 영향력을 미치는 문화들, 부정의와 오락적인 재미로 문화활동의 대리적인 만족을 누리는 현대의 문화다원주의적인 현상은 의와 평강과 희락 즉 살롬의 비전이라는 준거점을 가지게 된다.

살롬이 하나님 나라의 비전이며, 이 땅에서 하나님 나라를 구현하는 준거가 된다면 살롬은 현대 다원주의 사회에서 성취되어야 할 교육적 실천적 과제이기도 하다. 특히 살롬이 적극적인 하나님의 임재를 의미한다면, 현 한국의 입시위주의 학원제도로 인하여 끊임없는 부적절한 교육활동의

---

49) 마지막 날에 완성될 궁극적인 하나님 나라의 모습에 대해 구약의 성도들은 시 85:10에 나타난 ‘공의와 화평’이 조화된 완전한 사회로, 신약의 성도들은 이것을 ‘의와 평강과 희락(롬14:7)’이라고 묘사한다.

장애와 어려움이 파생되는 현실앞에서 살롬의 교육은 일반교육의 유일한 대안으로 제시될 수 있다. 학습자들이 자신과의 대립을 중지하고 자신의 세계에 하나님의 임재를 적극적으로 추구하고, 자신과 하나님의 관계가운데 하나님의 임재를 추구할 때 살롬의 교육은 개개인에게 실행되어진다. 뿐만 아니라 학급에, 그리고 수업시간에 경쟁적이고 의도적인 비교의 수업환경속에 살롬의 비전이 이루어지는 것을 바라본다면 이것은 인성교육을 향한 하나의 대안이 될 것이다. 살롬의 문화교육은 특별히 지적 우월성만을 사회의 성공으로 간주하는 교육적, 사회적 준거에 대하여 지적, 감성적, 실천적 그리고 신앙적인 온전한 인간으로서 형성되어질 수 있도록 돕는 준거점이 될 것이다.

구원이 전인적인 회복과 함께 그 개인의 모든 영역에서의 회복을 의미한다면 개혁주의 문화는 개개인뿐만 아니라 사회내의 모든 계층 특히 소외계층을 향해 영육간의 구원뿐 아니라 사회적인 회복, 공동체안에서의 회복, 나아가 공동체 자체가 회복되는 데까지 나아가야 한다. 이와 같은 전인적인 구원과 더불어 공동체속에서의 구속의 삶, 살롬의 삶을 문화적으로 구현하기 위해 문화교육은 필요하다. 개혁주의가 지향하는 문화변혁은 월터스토폴프의 '살롬'의 개념이나 마우의 '시민정신', '교양' '상식'의 개념에서 보듯이 대립보다는 대화와 화해의 사신이 되어 그리스도인다운 삶을 사는 것이다. 그리스도인다운 삶 즉 문화를 개현하는 사람으로서 적합한 자세와 세계관 비평적 이해를 주는 실천지향적 문화교육이 바로 살롬의 문화교육이다.

## 7. 결론 및 제언

### 7.1 결론

개혁주의 문화교육은 문화명령에 대해 책임성있게 응답하는 살림의 문화변혁적 존재로 인간을 구비하는 활동이다. 이 문화교육은 일반은총에 대한 이해를 토대로 하여 문화활동의 가능성을 적법화하고 창조세계를 향한 하나님의 구속 계획을 실현하기 위해 부르신 소명의식을 가지고 하나님 나라의 확장을 위해 적극적인 문화활동을 개현해야 한다는 개혁주의적 문화관에 기초해 있다. 이러한 문화관 중, 본 연구에서 주로 고찰하였던 개혁주의적인 전통에 입각한 윌터스토폴프, 로크마커, 씨어펠트 등의 관점은 개혁주의 문화교육에 있어서 가장 정통성있는 관점이라고 볼 수 있다.

특별히 본 연구는 전인교육을 지향하는 기독교교육의 본질에 기초하여 문화교육의 지성적 국면, 감성적 국면, 실천적 국면을 나누어 고찰하였다. 전통적으로 문화교육을 예술경험활동의 범주로 국한했던 인식에서 벗어나 지성적 국면에서는 문화교육을 문화명령의 한 활동인 학문활동으로 제시했다. 학문활동으로서의 문화교육은 통제신념에 대한 신념체계를 형성하는 신념고백의 교육이며, 실천지향적인 '지식'의 교육이며, 이야기를 통해 세계를 형성하는 활동으로 고찰했다.

문화교육은 전통적으로 예술적 경험을 통한 감성의 발달을 강조했던 교육이었다. 그러므로 아동의 잠재적인 능력의 개발, 창의력 신장, 교육환경의 개방과 자유 등에 치우쳐 균형잡힌 전인교육을 시도하지 못했다. 개혁주의적 문화교육의 감성적 측면은 이러한 관점에서 벗어나 감성의 회복을 통해 조화로운 전인성을 구비한다. 특히 감성적 측면의 문화교육은 예술의 정당성과 적법성을 통해 인간이 창조 시에 심미적 존재라는 인간의 정체성을 토대로 이루어진다. 심미적 존재로서의 인간은 창조주 하나님의 미적 의도와 창조세계의 미적 요소들을 지각함으로 감성이 회복되며 창조세계의 다양한 미를 풍부하게 누리고 자유롭게 경험한다.

창조세계를 풍성하게 경험하는 삶은 인간의 창조성과 깊은 관련을 가진다. 창조적인 존재로서 획일적이고 규격화된 몰개성적인 삶을 사는 것은

인간의 삶을 향한 하나님의 본래적인 의도가 아니다. 하나님은 일상적인 삶속에서도 창조적인 삶을 구현하는 사람으로 구비되기를 원하신다. 특히 창조성있는 상상력은 현대 교육의 주요한 영역으로 대두되고 있다. 이제 비밀된 탐구영역이나 제한된 경험분야로 통제되었던 상상력마저 그리스도인에게는 문화변혁의 비전을 이룰 수 있는 요소가 된 것이다. 라이켄의 ‘상상의 승리’처럼 하나의 상상력을 통해 전쟁이나 테러, 정치, 경제적인 요인이 이룰 수 없는 세계변혁적인 삶을 주도하는 것이 현대 다원주의 문화사회에서 현실화되고 있다. 상상력 또한 하나님의 창조세계에서 인간이 풍성하게 경험하고 누려야 할 영역이다.

또한 문화교육의 감성적 측면을 통해 학습자는 감성을 풍성히 누리고 전인으로서의 온전한 정서를 가질 수 있다. 이 정서를 통해 학습자는 창조세계의 미적 개현으로 인도되어지며, 일상속에서 창조세계의 감상자로 경이로움과 감사의 삶을 살 수 있도록 구비된다.

개혁주의적 문화교육은 근본적으로 실천지향적이다. 문화교육의 실천적 측면은 세상에 존재하나 세상에 속하지 않는 그리스도인의 확고한 정체성을 공격적으로 드러내는 문화변혁의 근거와 방향을 토대로 한다. 물론 문화전쟁을 방불케하는 대립과 긴장이 문화활동 속에 내재되어 있다. 그러나 민주 시민사회에서 그리스도인은 소속사회의 시민으로서 공적인 대화에 참여하는 적절한 용기를 가져야 한다. 문화교육에서는 그리스도의 문화변혁의 비전을 위해 마우의 ‘시민의식’, ‘교양’, ‘대화’와 뉴비긴의 ‘적절한 용기’, 윌터스토폴프의 ‘살롬’와 같은 그리스도를 닮은 온유함과 두려움으로 세상을 대하는 자세와 태도를 그리스도인들이 겸비하도록 가르쳐야 한다. 무관심과 개인적인 유익과 이기적인 동기로 일관된 현대사회에서 축제와 같은 문화활동을 통해 공동체를 형성하며 그 공동체의 방향성을 주도하는 것이 그리스도인의 책임이고 소명인 것을 가르쳐야 한다. 또한 그리스도인은 살롬을 통한 문화변혁을 삶 속에서 구현하도록 온전하게 구비되어야 한다.

지금까지 개혁주의적 문화관에 기초하여 문화교육의 지적인 측면, 감성적인 측면 그리고 실천적인 측면을 고찰해 보았다. 개혁주의적 문화교육은 교육의 본질을 회복하기 위한 하나의 대안으로서 제시되었으며, 창조

세계를 향한 문화명령의 온전한 회복인 살롬을 지향한다. 또한 개혁주의 문화교육은 문화명령을 통해 세상의 문화변혁에 참여하도록 학습자를 구비시키는 활동이다(Beversluis, 1971:15). 그러므로 문화에 대한 개혁주의적인 이해와 개혁주의적 문화관에 기초하여 문화교육의 교육적 함의점을 찾아볼 수 있다.

개혁주의적 문화교육은 학습자가 창조세계에서 하나님의 형상으로 온전하게 구비되어지기 위해 전인적인 측면에서 그 교육목적적 함의점을 찾아야 한다. 전인적인 측면에서의 교육목적은 학습자의 지성, 인식, 사고, 개념의 활동을 문화활동으로 간주할 때 그 활동을 통한 변화를 의미한다. 학습자는 지성을 통해서만 변화되지 않고 감성 또한 지각의 변화를 가져오며 문화활동은 감성의 변화를 통해 하나님 나라의 부요를 풍성하게 누리도록 하는 교육목적을 가진다. 또한 지성과 감성적 측면이 가진 교육목적은 실천적인 교육목적을 통해 하나님 나라의 문화변혁과 확장을 완성시킨다.

첫째, 개혁주의적 문화교육은 지성의 변혁을 목적으로 하는 교육이다.

개혁주의 문화교육은 문화활동의 지성적인 측면을 통한 문화변혁을 지향한다. 종래의 문화활동이 비지성적이라는 오해에서 벗어나 모든 학문활동이 문화명령에 속한다는 이해를 가질 때 문화교육은 전인적 변화로의 토대가 된다.

문화명령으로서의 학문활동은 보편적으로 이론지향적 혹은 실천지향적이지만 이것은 대립적인 관계가 아니라 상호보완적이며, 모든 학문활동이 실천지향을 목적으로 하는 이론화작업이다. 그러므로 문화활동에는 모든 이론지향적 지식활동이 포함된다. 이 지식활동은 단순한 정보의 축적이 아니다. 참된 변화의 능력을 가진 지식의 활동을 의미하며 모든 지식이 수용하는 인간의 통제신념에 의해 선택되며 결정된다는 근거를 제시한다. 지식은 신념의 활동이며 종교성을 수반하고 있다. 그러므로 문화교육은 참된 신념과 종교를 토대로 하는 지식과 지성적 활동이다. 이 지식과 지성적 활동을 통해 인간에게 부여된 문화명령이 참된 변혁의 문화활동과 학문활동으로 일어나도록 해야 한다. 즉 문화교육은 이론만을 강조하며 지식추구만을 강조하던 종래의 학문활동에서 벗어나 인간이 변화되고 세상이 변혁되는 문화명령의 이행자로서 온전히 구비되도록 하는 교육, 즉

지성의 변혁을 목적으로 하는 교육이 되어야 한다.

개혁주의 문화교육은 문화활동을 통해 하나님께서 누구이신지를 분명히 아는 지성의 변혁을 거듭하게 된다. 하나님께서 누구신지를 알아갈 때 하나님으로부터 온 문화명령에 대한 지식적 이해가 새로워지기 때문이다. 그러므로 문화교육은 문화명령에 대한 이러한 지식적 변화와 이 지식적 변화를 통해 전인적인 변화를 도모하며 문화를 통한 세상의 변혁을 도모한다.

둘째, 개혁주의적 문화교육은 감성의 변혁을 목적으로 하는 교육이다.

개혁주의적 문화교육은 문화활동의 감성적인 측면을 통해 문화변혁을 시도한다. 개혁주의는 감성이 하나님의 선물이며 인간이 풍성하게 누려야 한다는 신념을 가진다. 문화활동에서 감성은 인간이 행하는 모든 문화에서 일어나는 상호작용의 일환이며 예술가와 작품, 창조주 하나님과 창조세계, 인간과 창조세계, 창조주와 인간사이에 감성은 일어난다. 그러므로 모든 작품에서 인간은 감성을 지각하며 감성을 통해 더 구체적으로 창조활동을 개현하려는 목적을 분명히 이행하게 된다.

인간은 문화활동을 통해 하나님이 원하는 인격과 성품으로 변화된다. 왜냐하면 문화활동의 소산물을 통해 그 활동의 주체자인 인간이 가진 인간됨이 드러나기 때문이다. 그러므로 문화활동의 진실성은 문화를 행하는 수행자이며 문화활동의 응답자들이 가지는 삶의 진실성과 신실성에 밀접하게 결부되어 있다. 작품이 인간의 감성을 움직이는 것이 아니라 작품을 통해 투영된 예술가의 진실성에 의해 인간의 마음은 변화된다. 왜냐하면 인간은 심미적이며 감성적 존재이기 때문이다.

또한 개혁주의는 인간이 심미적 존재라는 사실을 고백한다. 창조주 하나님이 창조세계에서 구현하는 미의 모습과 활동은 하나님의 형상인 인간이 심미적 존재라는 사실을 명확하게 보여주고 있다. 그러므로 문화교육은 심미적 존재로서 인간이 자신의 창조적 근원인 하나님의 아름다움에 대해 인식하고 고백하며 창조세계의 미를 개현시켜나가기 위한 목적을 가져야 한다.

근대 및 현대 문화교육에서 특히 미적인 영역의 교육에 대해 쉴러(F. Schiller), 몰렌하우어(K. Mollenhauser), 벡커(E. Beckers)는 교육을 통한



예술세계의 확장을 강조하였다. 무엇보다 교육학에서 예술교육에 대한 연구가 활기를 띤 것은 1970년대 말 독일의 교육학자 몰렌하우어를 통해서였는데 현대사회의 인간관계, 친밀성, 매체의 문제 등을 예술교육을 통해 해결할 수 있다고 믿었다(Mollenhauser, 1986:171-172). 벡커(E. Beckers) 또한 현대사회에서 학교교육의 위기를 지적하며 산업화, 기계화된 사회에서 교육은 점차 제도화된 공교육의 모습으로 자리매김을 하고 있다고 주장하였다. 제도화된 공교육으로 해결되지 않는 사회적인 난제들이 교육의 위기로부터 말미암았다고 여겨지기에 그는 인간의 창조성의 발편과 자아형성의 한 형태로 예술교육을 주장하였다. 이들에 의해 현대의 예술교육은 소리, 움직임, 맛, 냄새, 느낌, 색깔 등의 모든 직접적인 감각으로 학생들이 세계를 경험하고 표현하는 문제를 다루며, 이와 같은 예술활동을 할 수 있는 문화적인 존재로 학습자를 교육하는 활동으로 제시되었다.

그러나 현실적으로 공교육에서 심미적 세계를 탐구하는 교육은 예술교육의 한 주제로서 교육의 주변적인 위치에 머물고 있다. 이러한 상황에 대해 개혁주의 문화교육은 문화활동을 통해 하나님의 형상으로서 인간이 온전한 미적 존재로서 구비되도록 하며 현대의 문화교육 특히 예술교육이 가진 심미적 환원주의와 참된 변화를 지향하지 않는 개인주의적 전인성의 추구에 대해 개혁주의적 문화관의 관점에서 비판하며 현실을 변혁시키는 기능을 감당하는 교육이 되어야 한다.

또한 개혁주의는 창조의 목적에 구비되는 하나님의 형상으로서 인간이 창조적 존재라는 진리를 고백한다. 인간의 창조성은 창조주 하나님의 형상이기에 존재론적인 당위성을 가진다. 특히 창조적 상상력을 통해 인간은 창조세계를 지각하며 문화명령을 이행한다. 상상의 세계까지도 하나님의 문화명령에 응답하게 하는 교육이 개혁주의적 문화교육이다. 이 창조적 상상력을 통해 인간은 창조세계에 대해 더욱 감성적으로 풍성히 누리게 된다.

현대의 교육에서 창의성에 대한 본격적인 연구는 1940년대 사회적, 문화적인 급격한 변화로 인해 파생된 문제들을 학습자들이 잘 다루어나가도록 도와주기 위해 제시되었다. 길포드는 창의성을 집중적으로 연구했고 의성 함양을 위한 예술교육의 이론적 근거로 창의성의 주제를 사용하였다. 그러나 창의성 개발을 위한 교육은 미적 감성을 위한 교육과 더불어

제대로 이루어지지 않고 있다. 공교육기관의 사정상 학급구조의 경직성, 교사의 권위적인 가르침과 형식적인 사제관계, 획일적인 교과과정과 내용, 획일적인 교과내용평가 등이 그 주요한 원인들이었다.

페스탈로찌, 헤르바르트, 프리벨 등의 경우는 창의성을 아동의 발달에 대한 적절한 교육이라고 주장하여 예술교육의 필요성을 주장했고 프리벨은 창작활동을 교육의 유일한 형식이라고 할 만큼 창조성을 띤 교육을 중요시했다. 이들은 예술교육을 통해 창조적인 표현으로 학습자의 속성과 본성을 자율적으로 개발하고 발현하며 미적 감각과 경험을 통해 미적 인식을 도모하고 미적 능력발달을 통해 이성과 감성의 조화로운 발전이 이루어지는 전인적 교육을 목표로 삼았다.

그러나 그러한 감성위주의 교육은 감성 자체를 환원화시켜 교육에 도입하였으며, 아동에게 잠재되어 있는 본능에 대한 자각의 통로로 감성을 사용하기도 했다. 결국 그러한 감성위주의 교육은 감성에 대한 창조적인 의미를 바로 구현하지 못하며 인간의 죄성에 대해서 부인하는 인본주의적 교육과도 같았다. 개혁주의 문화교육은 감성위주의 교육이 아니다. 하나님의 형상으로서 전인성을 추구하고 풍성한 감성을 누림으로써 인식의 변화와 삶의 변화를 주도하고 문화변혁의 삶을 살게 하려는 목적을 가진다.

셋째, 개혁주의적 문화교육은 실천적 변혁을 목적으로 하는 교육이다.

개혁주의적 문화교육은 지성과 감성적 측면을 통해 교육적 함의점을 도출하고 실천지향적인 목적을 가진다. 베버슬루이스(N.H.Beversluis)는 문화교육의 실천지향적인 목적에 대해 하나님의 뜻과 특정한 소명에 대한 이해가 일치하고 하나님의 형상에 따라 지음받은 자로서 창조하며 변혁하며 세상에 참여하는 것이라고 했다.

이것은 월터스토폴프의 그리스도인에 대한 정의와도 동일한 맥락을 가진다. 그리스도인이 된다는 것은 월터스토폴프가 강조한 대로 하나님의 백성이라는 공동체의 한 구성원이 된다는 것을 의미한다. 그리스도인은 개별적인 존재로 혼자서 하나님 앞에서만 살아가는 존재가 아니다. 그리스도인은 하나님의 백성들과 함께 살고 함께 공통적 과업을 이행하며 그 소명에 헌신하는 자가 되는 것이다.

그리스도인의 공통적인 과업은 무엇보다 ‘변혁’이며 개혁주의적 문화교육의 목적도 본질적으로 ‘변혁’을 지향한다. 여기서의 변혁은 현대 다원주의 문화에서 긴장과 대립의 태도로 문화전쟁을 이루는 결과를 암시하는 것이 아니다. 변혁은 살림으로 창조세계를 통치하는 하나님의 방법에 대한 순종이며 살림을 지향하는 대화로서 구현하는 변혁이다. 이것은 경쟁이나 대립은 아니며 무조건적인 수용도 아니다.

현대교육은 변화보다 지식과 정보의 축적이나 경험의 다양성을 통한 자유와 창의성에 초점을 맞추고 있다. 그러므로 전인적 인간의 형성이라는 교육의 본질에서는 멀어지고 있는 것이다. 그러나 개혁주의적 문화교육은 교육의 목적으로 변화를 제시한다. 여기서의 변화 혹은 ‘변혁’은 개인적일 뿐 아니라 공동체적 변혁을 지향한다. 축제는 이런 공동체적 변혁의 의미에서 문화적으로 공동체를 형성하게 하며 문화경험을 도출하는 활동으로 문화교육 역시 일종의 축제이다. 협동이나 협력학습 또한 이러한 공동체성을 지향하게하는 문화교육의 한 발로이다. 이러한 공동체에 참여하면서 자연스럽게 학습자는 문화명령의 소명을 확인하고 자신에게 부여된 직무와 과업에 대해 책임감을 가지게 된다. 책임감 있는 그리스도인으로서 교육된다는 것은 개혁주의적 문화교육의 두드러진 목적 중의 하나이다.

개혁주의적 문화교육은 아동을 무조건적인 복종적 인격으로 구비시키고자 하는 교육이 아니다. 전인적인 인간됨은 단순히 시키는 대로 한다고 하여 이루어지지 않는다. 이것은 몰개성적이고 획일화된 오히려 비규범적인 문화적 양상을 도출하며 비인간적인 교육이 될 것이다. 창조성과 상상력과 미에 대한 감각과 실현 등은 의무와 명령, 그리고 책임만으로는 되지 않는다.

개혁주의적 문화교육은 기독교교육이라는 공동적인 주제를 함께 고찰하고 실현할 교육공동체를 요구한다. 이 교육공동체는 살림의 비전을 구현하도록 부름받았을 뿐 아니라 살림을 위한 교육을 실천하도록 부름받았다. 문화교육이 수행될 때 학생들은 살림의 전제조건인 정의와 함께 부정의의 문제를 인식할 수 있도록 교육받아야 한다. 부정의가 있는 상황에서 분명한 그리스도인으로서의 공적 정체성을 제시할 수 있어야 한다. 또한 부정의가 정의로 구현될 수 있도록 학생들로 하여금 그들 자신이 문화적인 존재로서 실현할 수 있는 참여와 대화, 실천적 삶을 적극 격려해 주어

야 한다.<sup>50)</sup>

개혁주의적 문화교육은 월터스토프가 제안한 정의와 살롬을 위한 교육 목적에 대한 효율적 실천방안에 근거하여 교육방향을 분명하게 제시할 수 있다. 개혁주의 문화교육은 학생들로 하여금 문화적 상황과 활동을 통해 살롬이 구현되게끔 가르쳐야 한다. 그러나 인간의 힘으로 완전한 살롬이 구현될 수는 없다는 것도 가르쳐야 한다. 물론 이 인간의 힘에는 문화적인 형성력을 반드시 포함한다. 그럼에도 불구하고 개혁주의 문화교육은 학생들로 하여금 살롬이 자신들의 총체적인 삶가운데, 특별히 문화적인 삶가운데 실행될 때 축재하며 이를 누릴 수 있고 안식할 수 있도록 가르쳐야 한다. 무엇보다 살롬이 없는 곳에서 살롬의 없음을 애통하도록 가르쳐야 한다.<sup>51)</sup> 월터스토프의 살롬이 “구현되게 하라, 기도하게 하라, 향유하게 하라, 애통하게 하라”는 요구는 개혁주의적 문화관의 목적 및 실천 방향과 동일한 맥락을 가진다.

개혁주의적 문화교육은 학생 개개인의 삶에서 직면하게 되는 부정의의 문제에 대해 아주 구체적인 부분에서부터 시작할 수 있도록 학생들에게 ‘애통의 문화’를 보여주어야 한다. 문화교육을 실행할 때 교사는 기뻐해야

---

50) 월터스토프는 기독교 교육이 정의와 살롬을 위한 교육목적에 효율적으로 구현하기 위해서는 다음과 같은 네 가지 점에 관심을 갖고 실천해야 한다고 주장한다 (Wolterstorff, 2002:262-263). 첫째, 기독교 교육은 학생들로 하여금 정의와 살롬의 구현을 위해 노력하도록 가르쳐야 한다. 둘째, 기독교 교육은 학생들로 하여금 살롬의 도래를 위해 하나님께 기도하도록 가르쳐야 한다. 정의와 살롬의 구현은 인간의 노력을 요구하지만 인간의 노력이 정의와 살롬을 완전히 실현하지는 못한다. 그리스도인의 삶은 기도하면서 기다리는 삶의 차원을 요구한다. 셋째, 기독교 교육은 학생들로 하여금 정의와 살롬이 모습을 드러낼 때 이를 축하하고 향유할 수 있도록 가르쳐야 한다. 넷째, 기독교 교육은 학생들로 하여금 살롬이 없는 곳에서는 어디든지 살롬의 없음을 애통해 할 수 있도록 가르쳐야 한다.

51) “기독교 교육은 애통을 드러내 보여주어야 하고 애통을 위해 가르쳐야 한다. 울부짖음, ‘이래서는 안 된다’는 울부짖음을 억누르지 말고 허용해 주어야 하며 심지어는 격려해 주어야 한다. 왜냐하면 부서지고 왜곡된 관계의 치유를 위한 투쟁은 가슴으로부터 느끼는 애통이 나타날 때만 진실 될 수 있기 때문이다. 우리의 학생들에게 지구를 사랑하라고 가르치고, 하나님과 문화와 상호간에 서로 사랑하라고 가르치며 자기 자신을 사랑하라고 가르치는 것은 사랑해 본 우리 모두가 아는 바와 같이 사실상 고통과 슬픔의 가능성과 확실성에 호소하는 것이다. 사랑하는 개는 죽고, 사랑하는 친구는 변하고, 사랑하는 하나님은 영혼의 어두운 밤에 의해 감추어지고, 사랑하는 그림은 찢어질 가능성과 확실성을 가진다.”(Wolterstorff, 2002:283).

할 것을 기뻐하고 애통해야 할 것을 애통할 수 있는 모델이 되어야 한다. 교사는 세상의 문화다원주의적인 모습으로부터 자유로워져야 한다. 준거점이 분명한 규범성있고 그리스도인다운 품격을 지닌 문화활동으로 자신의 삶을 풍요하게 하는 교사가 있어야 한다. 이미 교실에서 교사는 형식적인 커리큘럼외에 암묵적으로 학생들이 ‘애통의 문화’에 젖어들 수 있도록 실천해야 한다. 한 걸음 더 나아가 교사는 학생들에게 애통의 문화를 들려주는데 만족하지 않고 보게 해 주어야 한다. 그리고 학생들은 애통의 문화를 듣는 것에 만족하지 않고 실행해야 한다.

그러므로 학교는 인간다운 인간을 지향하는 전인적인 학교로 변화될 것이다. 월터스토폴 또한 기독교학교의 모델들이 가진 결점을 숙고한 후 좀 더 ‘포괄적’ 이고 ‘더 전인적인’ 교육과정 모델을 요구하도록 종용한다, 이때 학교는 살롬의 공동체를 이루게 된다. 부정의로 인한 자연스러운 애통이 실현되며 인간의 힘으로가 아니라 의존적인 창조성과 문화형성력을 가지고 하나님 나라의 문화를 구현하는 것이야말로 개혁주의적 문화교육이 지향하는 바이다.

이러한 점에서 개혁주의적 문화교육의 목적은 삶의 총체적인 국면에서 문화명령에 대한 책임성있는 응답적 존재로서 살롬을 지향하는 문화변혁의 목적을 위해 인간을 구비하는 것이다. 그러므로 일상적인 삶 속에서도 문화명령의 수행이 이루어지며 인간이 세상에서 문화명령에 삶으로 응답하는 세상속의 존재방식 자체에 교육내용의 함의점을 가진다.

개혁주의적 문화교육의 교육방법은 살롬의 교육을 위해 수업시간에 살롬을 실현할 수 있는 구체적인 방법들을 제시해야 한다. 학습자들을 책임성있는 존재로 형성하기 위해 학생들은 자신이 창조세계를 만든 하나님의 자녀인 것을 인식하고 창조세계를 돌보고 사회속에서 일어나고 행해지는 일들에 대해 관심을 가지며, 대화와 토론으로 참여하도록 해야 한다. 또한 그리스도인으로서 상상력을 올바르게 다루기 위해 세계관 비평적인 기초의 틀을 제시하고 창조적인 상상력에 대한 격려와 활용에 관심을 가져야 한다.

이러한 교육방법들은 대부분 그리스도인으로서의 온전한 삶을 형성하고 구현하기 위한 방법들이기에 세계관비평적인 기초와 함께 교사의 자세,

태도, 사고방식과 더불어 모델링, 상담, 그리고 암묵적인 커리큘럼이 방법으로 제시된다. 또한 실제 수업시간에 이러한 교육과정이 진행될 때 교사의 재량과 수업의도에 따라 많은 다양한 방법들이 구체적으로 제시될 수 있다.

그러나 무엇보다도 개혁주의적 문화교육은 학교뿐 아니라 학생의 모든 삶에서 총체적인 문화변혁이 일어나도록 하는 것이다. 학생이 문화변혁의 주체자로서 지적, 감성적, 실천적으로 온전히 구비되어 창조세계의 책임성 있는 존재로 살림을 구현하도록 되어야 한다. 문화교육을 통해 학생들은 하나님의 창조세계 가운데 자신의 위치와 인간됨을 바르게 발견하고 자신의 인간됨을 각 문화적 양상과 활동을 통해 실천할 수 있어야 한다. 이 때 아동들은 하나님을 알고 세상을 알고 또 자신을 아는 살림을 성취하게 된다. 살림을 구현하는 문화활동을 통해 학생들은 자신의 삶을 받아들이는 방법과 자신의 삶을 내어 보이는 방법을 배우게 된다. 그리고 자유롭게 그리고 자신에게 주어진 문화적 재능으로 예술경험을 실현하는 풍성한 삶을 사는 것을 배우게 된다. 살림을 위한 문화교육은 살림을 가장 효율적으로 명확하게 보여주고 행할 수 있는 교육이다.

## 7.2 제언

본 연구의 제언은 문화교육에 대한 다양한 접근과 시도에 관한 것이다. 예술작품의 감상에서 일어나는 의미 교환에 관한 연구, 문화의 각 양상이 가지는 스타일의 연구, 예술작품의 형식과 규범의 관련성에 대한 연구, 개혁주의적 관점에서의 이미지와 의미에 대한 고찰, 개혁주의적 문화관에 근거한 문화전달과 학습에 관한 동서양의 차이에 대한 연구, 문화교육의 커리큘럼 개발에 관한 연구, 문화교육에서 시도하는 암묵적 교과과정의 연구, 문화변혁자로서 교사의 교수전략에 관한 연구 등 개혁주의적 문화교육의 영역은 많은 연구자의 손길을 기다리는 보고와도 같다.

지금까지 기독교교육은 절대적 규범과 가치의 당위적 교육으로 알려졌다. 그러나 개혁주의적 문화교육을 통해 감사와 즐거움으로, 창조세계의 회복을 향한 놀라운 초대에 응답하게 되기를 바란다. 자유와 기쁨으로 자신의 내면에 창조세계를 개현시킬 뿐만 아니라 경이감과 헌신으로 문화변

혁을 이 땅에 실현하여 하나님 나라가 확장되는 놀라운 살롬의 세계가 개  
현되어지길 소망해 본다.

## 참고문헌

- 강 대석. 1984. **미학의 기초와 그 이론의 변천**. 서울: 서광사.
- 강 용원. 2004. **기독교교육의 과제와 전망**. 서울: 도서출판 기독교.
- 김 길성. 1996. "개혁주의 구원론을 위한 시도." **성령과 교회**. 개혁주의 성경연구소.
- 김 성수 외. 1995. "개혁주의 세계관과 학문." **기독교대학과 학문**. 고신대학교 출판부.
- 김 성수. 2005. "교육의 모델되신 예수." 기독교학문 춘계학술 발표회.
- 김 세운. 1993. **예수와 바울**. 서울: 도서출판 참말.
- 김 연태. 1992. **성경해석과 하나님 나라, 하나님 나라의 이해**. 서울: 도서출판 두란노.
- 김 영한. 1992. **한국기독교 문화신학**. 서울: 성광문화사.
- 김 영한. 1996. **바르트에서 몰트만까지**. 서울: 대한기독교출판사.
- 미국교육공학협회편. 1988. **교육공학**, 김신자 역, 서울: 이화여자대학교 출판부.
- 박 의수 외. 2000. **교육의 역사와 철학**. 서울: 동문사
- 변 종길. 1996. "아브라함 카이퍼의 문화관." **기독교학문에 대한 성경적 조망**. 한석 오병세총장의 은퇴기념 논문집. 고려신학대학원 출판부.
- 변 종길. 1999. "스킬더의 문화관." **개혁교회의 정로**. 허순길박사 은퇴기



님 논문집. 고려신학대학원 출판부.

서 철원. 1992. **기독교 문화관**. 서울: 총신대학교 출판부.

송 인규. 1997. **기독교 세계관**. 북토피아.

신 국원. 2001. 문화란 무엇인가. **신학지남**. 통권 제268호. 2001년 가을호

신 국원. 2002. **문화이야기**. 서울: IVP.

신 국원. 2003. "윌터스톨프의 실천지향적 기독교철학." **신학지남**. 통권 제70권. 제1집. 2003년 봄호.

신 국원. 2004. **변혁과 살림의 대중문화론**. 서울: IVP.

신 영순. 2004. **니콜라스 윌터스톨프의 기독교교육 사상에 관한 연구**. 기독교교육학과 고신대학교 대학원 박사학위 논문.

유네스코 한국위원회. 1973. "예술의 사회적 기능과 역할." **예술과 민간**.

이 정석. 1995. 문화의 세속화. **두레사상**. 3호.

추 태화. 1999. **영혼의 창을 여는 101가지 이야기신학(하)**. 서울: 토기장이

추 태화. 2001. **상상력의 유혹**. 서울: 예영 커뮤니케이션

최 춘호. 2002. "인성, 창의성 교육을 위한 예술교육의 필요성." **한국예술경영학과 학술 심포지움**.

허 운나. 1993. **정보공학과 교육**. 서울: 배영사.

ARISTOTLE. 1927. **The poetics**. English translation by W. Hamilton

Fyfe. London : W. Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

AUDI, R. 1996. **Religion in the public square**. Rowman & Littlefield Publishers, Inc..

BALTHASAR, H. U. V. 1982. **The glory of the Lord**. A Theological Aesthetics. Volume I: Seeing the Form, San Francisco: Ignatius,

BEGBIE, J. S. 1991. **Voicing creations praise: towards a theology of the arts**. T. & T. Clark Publishers, Ltd.

BEGBIE, J. S. 2000. **Beholding the glory: incarnation through the arts**. Grand Rapids, MI: Baker Books.

BERGER P. L. & LUCKMANN. T. 1966. **The social construction of reality: a treatise on the sociology of knowledge**. New York: Anchor Books.

BERKHOF, L 1930. "Being reformed in our attitude to the christian school", *Educational Convention Papers*, The Educational Convention of the National Union of Christian Schools, Cicago, Illinois: The National Union of Christian Schools.

BERKHOF, L. 1941. **Systematic theology**. W.B. Eerdmans(벌코프 조직신학 下, 서울: 크리스찬 다이제스트, 2000).

BEVERSLUIS, N. H. 1971. **Christian philosophy of education**. Grand Rapids: National Union of Christian Schools.

BLOOMBERG, D.G. 1978. *The development of curriculum in religion to the philosophy of the cosmonomic idea*, A thesis submitted to the University of Sydney in fulfillment of the

requirements for the degree of Doctor of Philosophy.

BOHANNAN P. & GLAZER M. 1988. **High points in anthropology.** McGraw-Hill Publishing Company.

BOLT, J. 1993. **The christian story and the christian school.** Grand Rapids, MI: Christian Schools International

BOLT, J. 2001. **A Free Church, A holy nation.** Eerdmans: Grand Rapids, MI

BRAND, H. & CHAPLIN, A. 2001. **Art and soul: signposts for christians in the arts.** Downers Grove: InterVarsity Press(김유리, 오윤성 역, **예술과 영혼**, 서울: IVP, 2004).

BRUGGERMANN, W. 1978. **The Prophetic imagination.** Augsburg Fortress, U.S.

BRUNNER, E. 1948. *Christianity and civilization*, New York, Vol.2.

BUCKLER, W. E. 1958 **Prose of the victorian period.** Houghton Mifflin, Boston.

CARD, M. 2002. **Scribbling in the Sand: Christ and Creativity.** InterVarsity Press.

CARR, D. 1986. **Time, narrative and history.** Bloomington, Indianapolis: Indiana Univ. Press.

CARROLL, N. 1998. **A philosophy of mass culture.** Oxford: Oxford University Press.

CARSON, D. A. 2003. The dangers & delights of postmodernism. *Modern Reformation Magazine*. (July/ August Issue, Vol. 12.4).

CARSON, D. A. 1996. **The gagging of God: christianity confronts pluralism**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

CRITES, S. 1971 "The narrative quality of experience," *The Journal of the American Academy of Religion* 39.

CRITES, S. 1989. **The narrative quality of experience**. In **Why narrative?** Narrative Theology, edited by Hauerwas, S. & Jones, L.G. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans. pp.65-88

DEWEY, J. 1960. **Experience and education**. New York: Mcmillan Publishing Company.

DEWEY, J. 1976. **School and society**. Chicago: Southern Illinois University Press.

DYKSTRA J. E. & WESTERHOFF III, J. H. 1998. **Sensing Beauty: Aesthetics, Human Spirit, and the Church**. Cleveland, Ohio: United Church Press.

DYRNESS, W. 1966. The Christian Imagination. *Image*. vol. 15, Fall, 1966: 3

EDWARDS, B. 1981. **Drawing on the Right Side of the Brian**. London, Souvenir Press.

EISNER, E. W. 1994a. **Cognition and curriculum reconsidered**. 2nd ed. New York: Teachers College Press,

EISNER, E. W. 1994b. **The educational imagination: On the Design**

**and Evaluation of School Programs**, Macmillan Coll Div; 3rd edition

FERNHOUT, H. 1974. **Man: The image and glory of God: Toward maturity in Christ**. Institute for Christian Studies.

FOUCAULT, M. 1980. **Power, knowledge, selected interviews and other writings**. de. by Gordon D., New York: Pantheon Books(홍성민 역, **권력과 지식**, 서울: 나남, 1991).

FOWLER, S. 1980. **Stages of faith**. New York: HarperSanFrancisco.

FOWLER, S. 1987. **Christian educational distinctives**. Potchefstroom: Potchefstroom University for Christian Higher Education.

FREIRE, P. 1970. **Cultural action for freedom**. Harvard University Press.

FREIRE, P. 1970. **Pedagogy of the oppressed**. trans. Myra Bergman Ramos, New York: Seabury.

FREIRE, P. 1981. ***Toward a theology of education***. occasional papers from Calvin College, vol.1, no 1, February 1981.

FROBEL, F. 1975. **Menschenbildung**, Dusseldorf.

FRYE, N. 2002. **The great code: the bible and literature**. Harvest/HBJ Book.

FULLER, P. 1990. **Images of God**. Chatto & Sindus.

GADAMER, H.-G. 1982. **Truth and method**. New York: The Crossroad.

GADAMER, H.-G. 1986. **The relevance of the beautiful and other essays.** Cambridge University Press.

GADAMER, H.-G. 1991. **Truth and method**, 2nd Rev. ed. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad,

GANS, H. G. 1974. **Popular Culture and High Culture.**

GILES, J. & MIDDLETON, T. 1999. **Studying culture: a practical introduction.** Oxford: Blackwell Publishers Inc..

GILKEY, L. 1979. **Message and existence: An introduction to christian theology.** New York: Seabury.

GILKEY, L. 1981. **Society and the sacred: toward a theology of culture in decline.** New York: Crossroad.

GIORGIO VASARI, 1558. **Lives of the artists.** 2nd edition, from the preface.

GUINNESS, O. 1998. **The Call : finding and fulfilling the central purpose of your life.** W Publishing Group, a Division of Thomas Nelson, Inc.(홍병룡 역, **소명**, 서울: IVP, 2000).

HARRIES, R. 1994. **Art and the beauty of God: a christian understanding contemporary christian insights.** New York : Mowbray(김혜련 역, **현대인을 위한 신학적 미학**, 살림출판사, 2003).

HARRIS, M. 1987. **Teaching and religious imagination.** New York: Harper Collins Publishers.

HARRIS, M. 1989. **Fashion me a people.** Louisville: Westminster, John Knox.

HART, C. G. 1950 **Poetry and poeming: John Dewey and Calvin Seerveld on norm and process.** Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

HAUERWAS S. 1981. **A Community of Character.** University of Notre Dame Press.

HAUERWAS, S. & JONES, L. G. 1989. **Why narrative?: readings in narrative theology.** Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans.

HESLAM, P. S. 1998. **Creating a Christian Worldview.** Eerdman's: Grand Rapids, MI,

HOEDERMAKER, L. A. 1970. **The theology of H. Richard Niebuhr.** Philadelphia: Pilgrim Press.

HOEKEMA, A. A. 1989. **Saved by grace,** Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Pub.(류호준 역, 개혁주의 구원론, 기독교문서선교회, 1990).

HOLMES, A. F. 1983. **Contours of a worldview.** Grand Rapids: Eerdmans.

HOOFT, W. A. V. 1957. **The renewal of the church.** (The Dale lectures) Westminster Press.

HUIZINGA, J. 1955. **Homo ludens: a study of the play element in culture.** Boston: The Beacon Press(김윤수 역, 호모 루덴스: 놀이와 문화에 관한 한 연구. 서울: 까치, 1981).

JENCKS, C. 1989. **What is post-modernism.** London: Academy Editions; New york: St. Martin's Press(청람 번역팀, 포스트모더니즘, 도서출판 청람, 1995).

KELLNER, H. 1987. 'Narrativity in history: post-structuralism and science', *History and Theory* 26.

KELLNER, H. 1990. Ricoeur and narrativity." *Philosophy Today* 34  
Reprinted in Meanings in Texts and Actions: Questioning Paul Ricoeur  
(University Press of Virginia, 1993).

KNOLL, M. 1994. **The scandal of the evangelical mind.** Grand Rapids: Eerdmans(이승학 역, 복음주의 지성의 스캔들, 서울: 도서출판 엠마오, 1996).

KNOLL, M. & WELLS, D. 1988. **Christian faith and practice in the modern world: theology from an evangelical point of view.** Eerdmans Pub Co. (이승구 역, 포스트모던 세계에서의 기독교 신학과 신앙, 서울: 엠마오. 1994).

KRENTZ, A. A. 1999, **Play and education in Plato's republic.** Luther College, University of Regina

KROEBER, R. 1951. **Culture and faith.** Chicago: The University of Chicago Press.

KROEBER, A. L. & KLUCKHOHN, C. 1952. "Culture: a critical review of concepts and definitions." Papers of *the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, Vol.47. No.1, Cambridge: Harvard University.

KUYPER, A. 1931. **Lectures on calvinism.** Grand Rapids, Mich. : W.B. Eerdmans(박영남 역, 칼빈주의, 서울: 세종문화사, 1971)

KUZMIC, P. 1985. **(The)church and the kingdom of God.** in Bruce Nicholls ed. *The Church, God's Agent for Change.* Exeter: Paternoster



(명종남 역, **교회와 하나님의 왕국**, 서울: 새순출판사. 1990).

KUZMIC, P. 1990. **“How to teach the truth of the gospel?”**  
Minneapolis: World Wide Publications.

LADD, G. E. 1962, **Crucial questions about the kingdom of God.**  
New York : Oxford University Press(신성종 역, **하나님 나라에 관한  
중요한 문제들**, 서울: 성광문화사. 1989).

LAWRENCE, R. 1975. **A theology of christian education.** Grand  
Rapids: Zondervan.

LEACH, J. 1995. **Playful constellations: a gentle critique of Calvin  
Seerveld’s “encyclopedia of the arts.”** Grand Rapids, Mich.: W.B.  
Eerdmans.

LEE, F. N. 1976. **The central significance of culture.** Nutley:  
Presbyterian and Reformed Pubusing(최광석 역, **문화의 성장과정**, 서  
울: 개혁주의 신행협회. 1980).

LEVINAS, E. 1998. *Continental Philosophy Review* 31: 1 - 10,  
Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands. “The  
understanding of spirituality in French and German culture ”,  
Translated by Andrius Valevič Cius Faculté de théologie, d’ethique et  
de philosophie, Université de Sherbrooke, Quebec, J1K 2R1, Canada.

LOCKE, J. 1693. Some thoughts concerning education, London,  
**Harvard Classics**, Vol. 37, Part 1, London: printed for A. and J.  
Churchill, 1693(임채식, 강진영 공역, **존 로크의 미래를 위한 자녀교육**,  
서울서원, 1997)

LUCKMANN, T. 1967. **The invisible religion: the problem of**

**religion in modern society.** MacMillan Publishing Company

LUGO, L. E. 2000. **Religion, pluralism, & public life.** Eerdmans: Grand Rapids, MI,

MACINTYRE, A. 1983. **After virtue: a study in moral theory.** 2nd ed. University of Notre Dame Press.

MCGEE, R. J. & WARMS R. L. 1996. **Anthropological theory.** Mayfield Publishing, Mayfield.:Bohannon, Paul and Mark Glazer1988 High Points in Anthropology 2nd edition. McGraw-Hill, New York).

MCGOLDRICK, J. I. 2000, **God's renaissance man.** (Evangelical Press: Auburn, MA).

MCKEACHIE, W. J. 1978. **Teaching tips: a guidebook for the beginning college teacher.** 7th ed., Lexington, Mass: D.C. Heath

MIFFLIN, H. 1982. *American Heritage Dictionary*, Boston: Houghton Mifflin.

MOLLENHAUER, K. 1992. **The end of pedagogy? a plea for concrete utopian acting and thinking.** Vol.10.

MONSMA, S. V. 1992. **Positive neutrality: letting religious freedom ring.** Contributions in Legal Studies. Greenwood.

MOUW R. J. & GRIFFIOEN, S. 1993. **Pluralism and horizons.** Grand Rapids: MI, Wm. B. Eerdmans Pubs..

MOUW, R. J. 2001. **He shines in all that's fair: culture and common grace.** Grand Rapids: Eerdmans. Pubs..

NEDERHOOD, J. 1964. "Salesmen needed" *Christian School Directory*, 1963-1964, Grand Rapids, Michigan: The National Union of Christian Schools.

NEWBIGIN, L. 1986. *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*. Grand Rapids: Eerdmans(현대 서구 문화와 기독교, 서울: 대한기독교서회, 1989).

NEWBIGIN, L. 1989. *The Gospel In A Pluralist Society*. Geneva, Switzerland: WCC Publications.

NIEBUHR, H. R. 1951. *Christ and culture*. New York: Harper & Row(김재준 역, 그리스도와 문화, 서울: 대한기독교서회, 1986)

NIEBUHR, H. R. 1956. *The purpose of the church and its ministry: reflections on the aims of theological education*. New York: Harper and Row,

NIEBUHR, H. R. 1957. Daniel Day Williams, and James Gustafson, *The advancement of theological education*, "Theological education,"

NIEBUHR, H. R. 1960. "Reformation: continuing imperative", *Christian Century* 77 March,

O'DONNELL. J. J. 1992. *Augustine: Confessions*. Text and Commentary in 3 volumes, Oxford University Press.

OLTHUIS, J. H. 1985. *On worldviews*. *Christian Scholar's Review*,14.

PANNENBERG, W. 1970. *What is man? contemporary anthropology in theological perspective*. Philadelphia: Fortress Press(허 혁 역, 인간이란 무엇인가, 서울: 성광문화사, 1981).

PANNENBERG, W. 1985. *Anthropology in theological perspective*.

Philadelphia: Westminster Press.

PARSONS T. & SHILLS, E. 1951. **Toward a general theory of action.** New York: Harper & Row

PAZMINO, R. W. 1997. **Foundational issues in christian education.** Published by Baker Books, 2nd ed.(박경순 역, **기독교 교육의 기초: 복음주의적인 시각으로 바라본 기독교 교육 입문서**, 서울: 디모테출판사, 2003).

PEUSEN, C. A. V. 1987. **Cultuur in stroomversnelling.** Leiden: Martinus Nijhof(강영안 역, **급변하는 흐름 속의 문화**, 서울: 서광사, 1994).

PLANTINGA, A. & WOLTERSTORFF, N. P. 1984. **Faith and rationality :reason & belief in God.** University of Notre Dame Press

POLKINGHORNE, D. 1988. **Narrative knowing and the human science.**

POSTMAN, N. 1980. **Teaching as conserving activity.** New York.

READ, H. 1967. **The grass roots of art : lectures on social aspects of art in an industrial age.** World Pub. Co.(김기주 역, **예술의 뿌리: 산업시대 예술의 사회적 측면에 관한 강의**, 현대미학사, 1998).

RIDDELL, M. 1998 **Art for art's sake. *Artyfact*,** London, Arts Centre Group, March, 1998.

ROMANOWSKI, W. D. 1995. **The joys are simply told: Calvin Seerveld's contribution to the study of popular culture.** Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans.

ROMANOWSKI, W. D. 1996. **Pop culture wars: religion & the role of entertainment in American life.** Downers Grove: InterVarsity Press(신국원 역, **대중문화전쟁**, 서울: 예영커뮤니케이션, 2001).

ROOKMAAKER, H. 1978. **Art needs no justification.** Leicester,; InterVarsity Press(김현수 역, **기독교와 현대예술**, 서울: IVP, 1987).

ROOKMAAKER, H. 1970. **Modern art and the death of a culture.** Leicester: InterVarsity Press(김 유리 역, **현대예술과 문화의 죽음**, 서울: IVP. 1993).

RYKEN, L. 1979. **Triumphs of the imagination: literature in christian perspective** , Downers Grove: InterVarsity Press.

RYKEN, L. 2000. **Windows to the world: literature in Christian perspective.** Wipf & Stock Publishers.

SARBIEWSKI, M.K. 1980. **Liryki oraz droga rzymska i fragment Lechiady**, tłum. T.Karyłowski, oprac. M. Korolko przy współudziale J. Okonia, Warszawa.

SAYERS, D. L. 1987. **The Mind of the maker**, Harper San Francisco Reprint edition.

SCHAEFFER, F. 1981. **Addicted to mediocrity: 20th Century Christians and the Artsy.**

SCHILDER, K. 1977. **Christ and culture.** Winnipeg: Premier. Printing Ltd.

SCHULTZE, Q. J. 2000. **Communication for life: christian stewardship in community and media.** Grand Rapids: Baker

Academic.

SCRIVEN, C. 1988. **The transformation of culture: Christian social ethics after H. Richard Niebuhr.** Scottsdale. Pennsylvania: Herald Press.

SEERVELD, C. 1970. **A Christian critique of art and literature.** Toronto: Wedge,

SEERVELD, C. 1988a. **The transformation of culture: Christian Social Ethics after H. Richard Niebuhr.** Scottsdale, Penn.: Herald Press

SEERVELD, C. 1988b. **On being human.** Toronto: Tuppence Press.

SEERVELD, C. 1988c. **Rainbows for the fallen world.** Toronto: Tuppence Press.

SEERVELD, C. 1995. **A christian critique of art & literature.** Toronto: Tuppence Press.

SEERVELD, C. 2000a. **Bearing fresh olive leaves—alternative steps in understanding art.** Toronto: Tuppence Press.

SEERVELD, C. 2000b. **In the fields of the Lords.** edited by Craig Bartholomew, Toronto Tuppence Press.

SEERVELD, C. 2004. **Our need to lament: a conversation between Michael Card and Calvin Seerveld.** Grand Rapids, Mich.: CRC Publications.

SHERRY, P. P. 1992. **Spirit and beauty.** OUP.

STEVEN, R. P. 2003. **Down-to-earth spirituality: encountering God in the ordinary, boring stuff of life.** Downers Grove: InterVarsity Press(내 이름은 야곱입니다, 서울: 조이선교회, 2005).

STOREY, J. 1993. **An introduction to cultural theory and popular culture.** Simon & Schuster(박 모역, 문화연구와 문화이론, 서울: 현실 문화연구, 1994).

STORR, A. 1992. **Music and the mind.** Ballantine Books.

STRONKS, G. G. & BLOMBERG, D. 1993. **Vision with a task: Christian schooling for responsive discipleship.** Calvin Center for Christian Scholarship, Baker Books.

TATARKIEWICZ W. 1980. **History of six ideas: an essay in aesthetics**(Melbourne International Philosophy Series). Springer.

TILLICH, P. 1959. **Theology of culture.** edited by Robert C. Kimball, New York : Oxford University Press(김 경재 역, 문화의 신학, 서울: 대한기독교서회. 1999).

TILLICH, P. 1987. **On Art and architecture.** ed. by John and Jane Dillenberger, Crossroad, New York.

TURNER, M. 1996. **The literary mind :the origins of thought and language.** New York: Oxford University Press.

TYLOR, E. B. 1871. **Primitive culture: research into to the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom.** London: J.Murray,

VALLANCE, E. 1973-1974. Hiding the hidden curriculum: an introduction of the language of justification in nineteenth-century

educational reform, *Curriculum Theory Network* 4.

VANDERHOEK, J. 1994. Why do I teach in a christian school. *SCSBC*.

VAN DYK, J. 2000. **The craft of christian teaching: a classroom journey**, Sioux Center, Iowa, Dordt Press

Van Til, H. R. 1959. **The calvinistic concept of culture**, Baker Book House(이근삼 역, 1977 칼빈주의 문화관, 성암사).

VASARI, G. et al. 1998. **Lives of the artists(Oxford World's Classics)**. Reissue edition, tr. by Julia Conaway Bondanella, Peter Bondanella. Oxford University Press.

VEITH, G. E. Jr. 1991. **State of arts**. Crossway Books, Wheaton(오현미 역, 그리스도인에게 예술의 역할은 무엇인가, 서울: 나침반사, 1994).

VISSER'T HOOFT, W.A., 1957. **Rembrandt and the Gospe**. 1. SCM.

WALSH, B. J. & MIDDLETON, J. R. 1984. **The transforming vision: shaping a christian worldview**. Downers Grove. Illinois: InterVarsity Press.

WALSH, B. J. & MIDDLETON, J. R. 1995. **Truth is stranger than it used to be: biblical faith in a postmodern age**. Downers Grove. Illinois: InterVarsity Press.

WILLIAMS, R. 1979. **Politics and letters: Interview with New Left Review**. London: New Left Books

WITTGENSTEIN, L. 1980. **Culture and value**. Chicago: University of Chicago Press.



WOLTERS, A. 2005. What is to be done... toward a neocalvinist agenda? *COMMENTS*. October 2005-V.24 I. 8.

WOLTERSTORFF, N. P. 1970. **On universals**. Chicago: University of Chicago Press.

WOLTERSTORFF, N. P. 1980a. **Art in action**. Grand Rapids. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. second ed. 1995.

WOLTERSTORFF, N. P., 1980b. **Works and worlds of art**(CLLP Series). Oxford University Press

WOLTERSTORFF, N. P., 1983. **Until justice & peace embrace**. Grand Rapids. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.(이중재 역, 정의와 평화의 그날까지, 부산: 에페소서원, 1990).

WOLTERSTORFF, N. P., 1984. **Reason within the bounds of religion**. Grand Rapids. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.(문석호 역, 종교의 한계내에서의 이성, 서울: 성광문화사, 1991)

WOLTERSTORFF, N. P. 1989. "On christian learning" *In stained glass*. edited by P. Marshall. S. Griffioen, and R. Mouw. Lanham, Md.: University Press of America.

WOLTERSTORFF, N. P. 1995. **Divine discourse**. Cambridge University Press.

WOLTERSTORFF, N. P. & PIPPIN R. B. 2001. **Thomas Reid and the story of epistemology: Modern European Philosophy**. Cambridge University Press.

WOLTERSTORFF, N. P. 2002. **Educating for life: reflections on christian teaching and learning**. Grand Rapids, Michigan: Baker

Academic.

WOLTERSTORFF, N. P. 2004. **Educating for shalom: essays on christian higher education.** edited by Clarence W. Joldersma and Gloria Goris Stronks. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

WRIGHT, N.T. 1996. **The New Testament and the people of God (christian origins and the question of God).** Augsburg Fortress Publishers; 1st North American ed edition.(박문재 역, 신약성서와 하나님의 백성, 서울: 크리스찬 다이제스트. 2003).

YODER, H. 1996. "How H. Richard Niebuhr reasoned: a critique of christ and culture," Glen H. Stassen, D.M. Yeager and John Howard Yoder, eds. *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture.* Nashville: Abingdon Press.

ZUIDERVAART, L. 1984. '**Aesthetic ideas**' and the role of art in **Kant's ethical hermeneutics.** Edmonton, Alta: Published for the Canadian Aesthetics Committee by Academic Print. & Pub..

## Abstract

### A Study on Reformed Cultural Education Kosin Graduate University, Christian Education

Min-Kyung Lee  
Department of Christian Education  
Graduate School, Kosin University

Reformed Cultural Education is the activity of equipping the Christian to be a cultural transformer of Shalom and to be responsible to the cultural mandate. This cultural education is based on the Reformed cultural view of understanding common grace to make possible the fulfillment of cultural activity, to realize God's redemptive plan for the created world and to expand God's kingdom by God's calling through cultural activity.

To accomplish these purposes, this dissertation is based on the essence of Christian Education towards an education of the whole being by studying three aspects of cultural education: intellectual, emotional, and practical. Traditionally, cultural education was the activity of art but reformed cultural education is a scientific activity and it is an activity of cultural mandate. That discipline is an education of confession for conforming belief systems, controlling beliefs, and is an education of 'knowledge' which is praxis-oriented, in making a world by stories. Reformed cultural education is for Shalom to complete the recovery of the cultural mandate towards the created world, and to recover the essence of education.

In addition to this, Reformed cultural education equips the learner to participate in the transformation of culture in this world through the cultural mandate (Beverluis, 1981:15). Therefore we can find the educational implication of cultural education based on the Reformed

cultural view and the Reformed understanding of culture. Reformed cultural education has the implication of educational purpose because it seeks to equip the whole being in the image of God in the created world.

The educational purpose of the whole being means a change through cultural activity which is for the learner's intellectual reasoning, recognition, and concept. The learner has the educational purpose of experiencing the richness of God's kingdom abundantly through emotional change and not only through reasoning. It has intellectual and emotional aspects that complete the extension and transformation of culture in God's kingdom through practical educational purposes.

At first, reformed cultural education has the goal of transforming the intellectual aspect.

Scientific activity as a cultural mandate is commonly theory-oriented or praxis-oriented it is not a coordinate relationship, but a complementary one. All scientific activity is a theorizing in order to have a praxis-orientation. In other words, every cultural activity has a theory-oriented activity of knowledge. This activity of knowledge is not the accumulation of simple data. It is the activity to possess a true transforming power, and to show a foundation to decide and choose by man's controlled belief. Knowledge is the activity of belief and it is based on religion. Therefore cultural education is the activity of intelligence and knowledge as it is based on true belief and religion. Through this knowledge and intellectual activity, the cultural mandate should be a scientific activity and a true culture transforming activity. The transformation of intellectual aspects in Reformed cultural education starts by knowing Who God is. When people know Who God is, they have a new knowledge of His cultural mandate. Therefore cultural education contrives to the cultural transformation through the change of knowledge.

Secondly, Reformed cultural education has the purpose of the

transformation of emotion.

Calvinism has a belief that emotion is a gift of God and one ought to enjoy it abundantly as one of the riches of His creation. Emotion in cultural activity is one interaction in every cultural environment: artists and the work of art, the Creator and creation, man and creation, and the Creator and man. Therefore in all works of art, man feels emotion and with emotion man enfolds the creation activity more specifically. Man's personality and character are changed toward God's image through cultural activity because the product of cultural activity shows man's personality and character as the subject of activity. Therefore the veracity of cultural activity is closely involved in the veracity of the respondents' life of cultural activity. Through the work to be reflection on the veracity of the artist moves man's heart because man is an emotional and aesthetic being.

Thirdly, Reformed cultural education has the purpose of transformation in praxis.

Reformed cultural education has a praxis-oriented purpose and an educational implication through intellectual and emotional aspects. N.H. Beversluis insisted that the purpose of a praxis-orientation in cultural education is to understand the specific calling and will of God, and to participate in and transform the world as the image-bearer of God. Above all, the Christian common task is 'transformation' and the purpose of Reformed cultural education is driven essentially to 'transformation'. Transformation does not imply the result of a cultural war as the attitude of conflict and confrontation in a modern pluralistic culture. Transformation is obedience in reigning over the creation world God's way, and it is Shalom. It is a transformation to materialize Shalom. It is not a struggle, conflict or unconditional acceptance.

Modern education focuses on freedom and creativity with a variety of experiences and the accumulation of information and data, but a

transformation of personality. Thus, modern education is far away from the formation of the whole being. Reformed cultural education, on the other hand, suggests that transformation is the purpose of education. This transformation is not only a personal one but is also communal. Communal transformation in cultural education is a kind of festival, an activity to evoke cultural experience. Collaborative learning is also a part of cultural education that seeks to extend community spirit. Being educated by responsible Christians is one of the purposes of Reformed cultural education.

Reformed cultural education forms communities of education to realize and to study the communal subject, Christian education. The educational community is called to not only practice education for Shalom but also to embody the vision of Shalom. Teachers in cultural education should teach students how to recognize the issue of injustice and justice in Shalom. Students need to know the public identity as a Christian in this world in which injustice occurs. Man has the power to form any culture in the world but he cannot embody the perfect Shalom by himself. In spite of this, students should learn to enjoy Shalom in their holistic life and rest in cultural life. Wolterstorff's Shalom has educational implications - "embody, pray, enjoy, lament". These point to the praxis-oriented Reformed cultural view.

Reformed cultural education has to show 'the culture of lamentation' to students. Students need to know how to deal with the issue of injustice in each of their personal lives. Teachers should be gladly models in front of their students. Therefore schools should be changed to holistic ones. Wolterstorff also insisted in taking the 'more holistic' curriculum model and 'more comprehensive' model after considering the short-comings of the Christian school model. Then schools came to make communities of Shalom. Reformed cultural education expands to embody the culture of God's kingdom, to have the power of

cultural formation and dispensible creativity, and not the power of humans.

For that, the purpose of Reformed cultural education is to equip Christians to extend cultural transformation by Shalom and to embody the cultural mandate in holistic aspects of their lives. Therefore man has educational implications for accomplishing the cultural mandate in ordinary life, and for responding to the calling of the cultural mandate in the world. By studying the educational implication in cultural education, I suggested the foundation of comprehensive and practical investigation in each Reformed cultural area. For that purpose, Reformed cultural education has a specific learning strategy to realize Shalom in the classroom. To be responsible beings, students should participate in conversation and discussion, to consider what happens to the social environment and the created world and to recognize who they are as children of God Who made the world. These educational practical ways are hidden in curriculum, counseling, and modeling by teachers' attitudes and way of thinking which should be based on a worldview foundation and which forms a complete life as Christians.

Reformed cultural education is to evoke a holistic cultural transformation in the lives and schools of every student. Students, as the subject of cultural transformation, have to be equipped completely in intellectual, emotional, and practical aspects. Through cultural education, students can practice the activity and aspects of culture to find the personality and locations in God's creation. To accomplish Shalom is to know God, the world and the students themselves. For cultural activity to accomplish Shalom, students must learn how to accept their lives and experience abundant life. Cultural education is to show and act Shalom efficiently and clearly.