

終末思想에서 본 韓日社會의 過去・現在・未來

小原 克博*

I. 종말사상이란 무엇인가

이 논문에서는 한국과 일본, 각각 사회의 역사를 돌아보고 현재 그리고 가까운 미래의 과제를 생각해보기 위해 신학적 관점으로서의 종말사상(종말론)을 도입하였다.¹⁾ 기독교종말론은 형이상학적인 사변에 머물지 않고, 종종 기존의 사회질서를 변혁하는 실천적 행동을 배태하여 왔었는데, 그러한 경향은 한국의 경우

* Kohara, Kastuhira, 日本 同志社大學 神學部 組織神學 教授

1) 본 논문은 2001년2월27일, 연세대학교에서 개최된 「한일신학심포지움」에서 발표한 내용을 수정·보완한 것이다. 그리고 주제하고 관련해서, 「생태학적 종말론의 기초」(『基督教研究』 同志社大學, 제60권 제2호, 1999년)과 「종말론의 해석학적 고찰-목시문학과 지혜사상을 중심으로」(『基督教研究』 제61권 제2호, 1999년)에서 일부 인용하였다.

에 더욱 현저히 나타나고 있다. 일본의 경우를 보면, 한국과 비슷한 사회변혁적인 운동을 교회가 지속적으로 감당해 오지는 않았는데, 과거의 역사를 분석하고 현재의 사회상황을 통찰한 바에 의하면, 종말론은 우리에게 유익한 관점을 주고 있다.

이 본문에서는 역사적인 사건의 세부를 언급하거나 그것을 치밀하게 해석하고자 하는 것은 아니다. 오히려 종말론적인 관점을 도입하여 양국(한국과 일본)의 과거, 현재, 미래로 흐르는 역사의 대강을 파악하여 향후의 공동체적인 신학적 과제가 어디에 있을까를 모색하기 위한 문제제기를 시도하고자 하는 것이다.

먼저, 종말론이란 무엇인가를 대략적으로 정리해두고자 한다. 종말론이란, 인간의 개인적인 죽음의 문제나 국가의 멸망·세계의 종언·최후의 심판 등 '마지막'과 관련된 모든 주제에 이르는 폭넓은 범위를 지니고 있다. 다만, 그러한 설명만으로는 그 의미가 지나치게 확산되어 종말론적인 특징이 애매 모호하게 되어 버리기 때문에, 일반적인 종말론과 의미가 보다 한정되어 있는 묵시문학적인 종말론을 미리 구분해두자 한다. 예를 들어, 종말론의 어의적 엄밀성을 추구한 신약성서학자 '보그'(Marcus J. Borg)에 따르면, 묵시문학적 종말론은 다음과 같이 말할 수 있다. "1) 시간적인 미래성 2) 극적인 신의 개입이 공공연하고 객관적으로 틀림없는 형태로 일어나고, 그 결과 3) 철저하게 새롭게된 상황이 되고, 그 새로운 상황은 갱신된 지상이 되건, 별도의 세계가 되건 간에 하나님백성의 올바른이 증명된다."²⁾ 다시말해 여기에서는 객관적으로 인지가 가능한 세계의 변용이 문제가 되기 때문에, 실존론적으로 해석된 개인의 내면적 의식변혁이나, 역사안에서의 개인 혹은 사회, 국가의 마지막은 묵시문학적 종말론의 대상에서 제외하지 않을 수 없다. 그러나, 그러한 묵시문학적 종말론에서 발견되는 레디컬한 세계변혁의 이미지가 경우에 따라서는 '이 세상'의 변혁을 추구하는 주체적 의식을 낳아 왔다는 것을 생각해 볼 때, 묵시문학적 종말론이 수동적인 역사인식으로 환원을 거듭하는

2) M·J·보그 (小河陽監역) 『예수 르네상스-현대아메리카의 예수연구』 教文館, 1997년. Marcus J. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge, 1994.

것이라고 할 수 없는 다양한 외연을 지니고 있음은 분명한 일일 것이다.

20세기신학은 바이스(Johannes Weiss)나 슈바이처(Albert Schweitzer)이후, 예수를 묵시문학적 예언자로서 여겨왔지만, 그러한 전제가 오늘날에 이르러서는 크게 흔들리고 있음에 대해서도 주의를 환기해 둘 필요가 있다. 복미를 중심으로 하는 성서학에 있어서는 묵시문학적 예언자로서의 예수의 상이 크게 의문시되고 있으며, 오히려 지혜사상을 체현한 '지혜의 교사'로서의 예수이해가 진전되고 있는 중이다. 다만 성서학에서 얻어지고 있는 예수에 대한 새로운 종말론적 이해와 조직신학(교의학)에서의 전통적인 종말론이해를 어떤 형태로 대응시켜야 할지는 아직 충분히 검토되고 있지 못하고 있다.

II. 과거 : 종말사상의 역사적 의의

1. 한국의 기독교와 종말사상

1930년대 - 일제치하상황에서

한국의 개신교회의 성장은 팔목할만한 것이라고 할 수 있는데, 그 요인의 하나로서 종종 부흥회가 거론되어 왔다. 부흥회는 일종의 성령운동으로 생각될 수 있는데, 유동식(柳東植)에 의하면, 그것은 외향적(부성적-父性的的)이며 근본주의적/묵시문학적인 성령운동과, 내향적(모성적-母性的的)이며 신비주의적인 성령운동으로 분류된다.³⁾ 그리고 기존의 종교적 전통과의 관계로 말한다면, 전자는 유교적 전통에 기초하고 후자는 샤머니즘적인 전통에 영향을 받고 있다고 말한다. 태평양전쟁

3) 유동식 (澤正彦역) 『한국기독교신학사상사』 教文館, 1986년, 381쪽 이하. 그리고 다음의 책도 적절히 참고했다. 유동식 『한국의 기독교』 東京神學出版會, 1987년

이전 전자를 대표하는 인물은 길선주(吉善宙)목사이고, 후자를 대표하는 인물은 이용도(李龍道)목사이다.

길선주는 요한계시록을 중시하여 묵시문학적인 종말이해에 입각해 회개를 촉구했다. 그는 성서의 축자영감설을 지지하고 있다는 점에서 보수적인 근본주의자라고 말할 수 있겠지만, 한편으로는 민족의 자주독립을 부르짖었던 삼일운동(三一運動)의 민족대표33인중의 한 사람이었다. 다시 말해 이런 흐름의 성령운동에서는 보수적 신앙과 사회참여가 밀접하게 엮여져있었고, 묵시문학적인 종말사상이 사회변혁적 에너지의 하나로 작용되고 있었다.

한편 이용도는 성령과의 만남을 신비주의적인 신앙체험을 통해서 추구했다. 그는 예수의 십자가고난에 참여하는 것, 사랑을 실천하는 것을 강조하였는데, 그것은 현실사회 가운데서가 아니고 예수와의 신비적 합일을 통해서 구했다. 그러나 이러한 태도를 단순하게 신비주의에 그치게 하는 것은 옳지 않다. 사회나 기성교회에서 소외된 사람들을 무차별적으로 받아들인 그의 무한포용의 사랑의 실천은 신비주의가 흐르기 쉬운 개인주의적 신앙을 분명하게 넘어서고 있기 때문이다. 길선주와 그 형식에서의 차이는 있을지 모르나 기존사회질서를 타파하고자 하는 정신성에 있어서는 이용도의 운동의 안에 종말론적 특질을 인정할 수 있을 것이다.

1970년대 - 민주화투쟁에서

이와 같이 초기의 부흥운동에는 두 가지 성령운동의 흐름을 볼 수 있었는데, 그 흐름은 1970년대에 있어서의 한국사회의 격동기에도 기본적으로 이어져 간다. 아니 오히려 70년대에 와서 그때까지의 성령운동이 시대상황에 맞게 한국 사회안으로 토착화해 간다. 즉 하나는 민중신학이고, 또 하나는 순복음교회로 대표되는 성령운동이 그것이다. 여기에서는 종말사상을 염두에 두면서 흥미깊은 민중신학에 초점을 맞추어 논하고자 한다.⁴⁾

서남동(徐南同)의 경우:

민중신학은 다수의 신학자들에 의해 다루어져 왔지만, 그 운동의 중심적 인물의 한 사람으로서 조직신학자 서남동(徐南同)이 있다. 그는 정치적 경제적 억압을 받아왔던 민중 안에서 예수의 모습을 발견했으며, 역사의 주체로서의 민중이 자신의 힘으로 해방에 참여하게 하는 것이 민중신학의 목적이라고 생각했다. 그에게 이와 같은 역사의식을 일깨운 것은 플로리스의 요하킴(1145경~1202)이었다. 요하킴은 역사를 '아버지의 나라'시대, '아들의 나라'시대, '성령'의 시대로 삼분하여 나누고, 그의 동시대들 '성령'의 시대로 규정함으로써 천년왕국의 도래라고 하는 표상에 새로운 의미를 부여하였다. 다시 말해 기존의 사회질서는 중국을 맞고 완전한 영적 사회가 탄생한다고 예언한 것이다. 요하킴 자신이 절박한 종말의식을 품고 있으면서 역사의 전환점을 의식하고 기존의 사회질서를 갱신하는 완전한 사회(유토피아)의 출현을 대망한 것이었다. 이런 사고는 콘스탄틴체제이후, 교회질서가 하나님의 나라로 간주되어져 왔던 전통적 역사관을 철저하게 상대화하는 형태로 후대의 역사에도 영향을 미치고 있다.

서남동은 확실히 요하킴의 삼위일체론적인 역사신학에 크게 영향을 받아 거기로부터 한국에서의 사회변혁의 필연성을 직감했다. 그런 의미에서 볼 때, 서남동으로 대표되는 민중신학은 묵시문학적인 변혁의 희망을 운동의 중심에 지니고 있다고 말할 수 있을 것이다. 그는 성령론적 해석을 신학의 전제로 삼고 있지만, 그것을 실존주의와 구별하고 있는 점에서도 알 수 있는 것처럼, 민중신학에 있어서의 성령운동은 개인의 내면세계로 환원되는 성령이해를 주제로 삼고 있지 않고 오히려 사회현장에서 결단을 내리는 힘으로서 성령을 구하고 있다.⁵⁾

4) 본 논문에서는 1980년대 전반까지의 한국기독교사에 중점을 두지 않을 수 없다. 그 이후 한국의 신학사정은 크게 변화하고 있지만 그것을 적확하게 전해주는 번역논문이 충분히 소개되어 있지 않기 때문이다. 이 이후 한국의 신학적인 학술교류가 한층 요구되는 바이다.

여기에서 짚고 넘어가야 할 것은, 서남동이 요하킴의 묵시문학적 종말론으로부터 영향을 받았다하더라도 민중신학이 과연 서구의 묵시문학적 종말론을 수용한 것인가 하는 점이다. 도입부분에서 서술한 정의를 놓고 본다면, 요하킴은 초자연적인 형태로 도래하는 새로운 세계를 대망하고 있다는 점에서 확실하게 묵시문학적 종말론을 전개하고 있으며, 거기에서는 초자연적으로 역사에 개입하는 하나님이 '역사의 주체'이다. 그것에 반하여, 민중신학은 역사의 주체는 '민중'이라는 점을 강조하고 있고, 그 민중은 초자연적인 힘의 개입을 앉아서 기다리고만 있지 않고, 스스로 주체적으로 역사형성에 참여해 가고 있는 사람들로써 이해되고 있다. 이런 점으로 볼 때, 서남동은 서구의 묵시문학적 종말론으로부터 자극을 받았지만 그것과는 질적으로 다른 종말론적 운동을 전개하고 있으며, 그러한 점에서 민중신학의 역사적 특질을 볼 수 있을 것이다.

안병무(安炳茂)의 경우:

구미세계에서 종말론이 논의될 때, 종종 하나님 나라의 '시제(時制)'가 문제시 되곤 한다. 민중신학을 힘차게 이끌어왔던 한 사람인 성서학자 '안 병무(安炳茂)'가 있는데, 그는 서구신학이 하나님 나라가 현재적인가 미래적인가 하는 논쟁에 시간을 허비하고 있음을 강하게 비판하고 다음과 같이 말하고 있다.⁵⁾ "그러한 논의는 방관자적인 입장에 있는 사람들에게나 가능한 것이다. 지금 삶과 죽음의 갈림길에 있는 사람들에게 하나님 나라가 현재적인지 미래적인지 생각해 볼 여지가 어디에 있겠는가?" 그리고 하나님 나라와 묵시문학의 관계에 관해서는, 묵시문학이 팔레스타인민중에 자극을 주어 그들의 사고의 지평을 넓게 하는 역할을 했다는 것은 인정하지만, "그들이 묵시문학으로 하나님 나라사상을 도입했다고 보는 것은 오류"이다라고 주장한다. 다시 말해 팔레스타인민중의 싸움은 상당히 긴박한

5) 서남동(企忠·역) 『민중신학의 탐구』 新敎出版社, 1989년, 235쪽 이하.

6) 안병무(趙谷來·桂川潤역) 『민중신학을 말한다.』 新敎出版社, 1992년, 266쪽 이하.

것이었기 때문에 묵시문학이라고 하는 거대한 세계상을 수용한 다음 하나님 나라를 도입하려고 한 것이 아니라, 묵시문학적인 매개를 경유하지 않고 직접적으로 하나님 나라사상을 도입하려고 한 것이었음을 시사하고 있다. 그러므로, 안병무는 하나님 나라사상을 '한국식을 말하면 민중의 한(恨)이다.'라고 서술하고 있다. 거기에서는 서구형의 묵시문학적 종말론이 들어올 여지는 거의 없다고 봐야 한다.

또한, 안병무의 흥미 깊은 지적의 하나로서 예수의 하나님 나라운동의 특징을 예수의 공동식사행위로 보는 관점을 들 수 있겠다.⁷⁾ 예수와 민중이 함께 '먹는다'고 하는 구체적 행위를 통해서 하나님 나라는 함께 나누는 질서를 나타낸다는 것이다. 하나님 나라가 묵시문학적 종말론의 문맥에서 이해되는 경우, 예수의 공동식사행위는 하나님 나라에 있어서 적극적인 의미를 주지 못하고 있음을 생각할 때, 이런 지적은 새로운 대비를 떠올리게 한다. 이런 점에 관해서 지혜지향적인 하나님 나라를 주장하는 성서학자 크로산(John Dominic Crossan)의 주장을 상기해보더라도 지나친 것은 아닐 것이다. 크로산에 의하면, 지혜교사로서 예수의 특징은 바로 '열려진 공동식사(commensality)'에 있으며, 구체적 교제를 기반으로 한 래디칼한 평등주의로 하나님 나라를 규정하고 있다는 점이다.⁸⁾ 여기에 민중신학에 있어서의 하나님 나라의 수용과 성서학의 새로운 성과와의 사이에 하나의 접점을 볼 수 있게 된다.⁹⁾

7) 안병무, 위의 책, 359쪽 이하.

8) J·D·크로산(太田修司역) 『예수-어떤 유대인 빈농의 혁명적 생애』 新敎出版社, 116쪽 이하. John Dominic Crossan, *A Revolutionary Biography*, San Francisco, 1994

9) 다만, 안병무의 하나님 나라의 세부에 대해서는 신중한 논의가 필요하다. 예를들면, 안병무는, 예수는 당시의 하나님 나라 운동을 그대로 수용했고, 그리고 도트의 「실현된 종말론」은 바른 것이라고 말하지만, 과연 그렇게 단정하는 것이 가능할까? 예수가 당시의 하나님 나라 운동에서 많은 영향을 받았다 하더라도 그것과 예수의 하나님 나라 운동과의 同異를 검출할 필요가 있다. 또한 안병무가 주장하는 문맥에 입각해 말한다면 그의 종말론은 현재 상황을 변혁하는 것에 반드시 관심을 갖고 있다고 말할 수 없는 「실현된 종말론」에 의해 대변된다기 보다는, 크로산의 지혜지향적인 하

2. 일본 기독교와 종말사상

우찌무라 간쥬(内村鑑三)

이미 본 바대로, 한국의 교회형성에 있어서 성령운동은 소홀히 다룰 수 없는 성질의 것이지만, 일본에서는 그것에 대응할 만한 성령운동은 거의 찾아보기 어렵다. 다만 예외적인 존재중 한 사람으로 '우찌무라 간쥬(内村鑑三)'를 들 수 있다. 그의 역사이해에서는 민족과 민중에로의 동정과 관심이 큰 역할을 해 왔다. 그는 진화론에도 관심을 보여 거기에서 진화와 비약을 포함한 우주사가 도출되었다. 그리고 인간이 그리스도의 십자가와 속죄의 관점에서 볼 수 있게 되었을 때, 역사는 우주사와 함께 구속사로서 이해된다. 그리스도재림을 역사에서의 리얼한 사건으로서 주장하고, 비전론(非戰論)을 종말론적 평화와 결부하여 종말론적 교회로서의 무교회화를 주창한 점이 우찌무라의 독특한 역사이해이다. 그의 역사이해는 묵시문학적 종말론의 특징을 강하게 드러내고 있지만, 그것은 한국과 같이 민중안에서 운동을 일떠세우는 힘을 얻어 내지는 못했다.

아이러니컬하게도 우찌무라가 비전론(非戰論)으로 받아들인 종말론적인 요소가 오히려 제2차세계대전중의 일본정부에 의해 국가주의의 확장도로 이용되어졌다. 그것이 '神國'사상이다.

神國思想

'카미(神)'의 가호아래 있는 나라, 혹은 '카미(神)'에 의해 세워진 나라라고 하는 의미에서의 神國思想은 비교적 많은 민족들에서 보여지는 사상이다. 일본에서도 그러한 의미에서의 '神國'은 『日本書紀』에 일찍부터 드러나고 있다. 그러나 대외적인 긴장관계가 고조되고 있을 때, '神國'은 종종 일본중심의 배타적 주장을

나눔 나라 이해에 의해 대변된다고 말하는 편이 훨씬 적절한 것이라고 생각되어진다.

지지하는 입장이 되고 만다. 예를들면, 元寇(1274년, 1281년 원나라가 일본을 정복하려고 했던 사건-역자주)때에 神國思想이 강조되었는데, 원나라(몽고)의 선단에 게 엄청난 타격을 준 그 태풍을 '카미카제(神風)'라고 불렀다. 그리고 '토요토미 히데요시(豊臣秀吉)'는 '키리스탄'(일본에서 초창기 카톨릭교인을 부르던 호칭-역주)에 대한 탄압을 정당화하기 위해서 일본이 '神國'임을 주장했다.

'에도(江戶)시대후기에서 막부말기에 걸쳐 배타적인 일본중심주의를 외쳤던 '히라타(平田)의 사상이 국체사상의 하나의 조류를 만들었다. 그는 사후의 세계도 교의의 하나로 받아들여 명백하게 종교색을 가졌었는데, 그의 학설을 '히라타 신도(平田神道)'라고 불리울 정도로 국학의 신도화에 매진하였다. 그의 영향을 강하게 받은 결과, '神國'도 단순한 신화적 표상에 그치지 않고 극도의 국가주의 이데올로기적인 색이 강한 개념으로 변용되어 왔다.

거기다가 페리의 흑선(일본에 개항을 요구한 미국의 함선-역주)이 내항한 이후로, '神國'은 부국강병정책과 결부되어 일종의 선민사상을 배태하는 역할을 맡도록 된다. 그리고 제2차세계대전하에서는, 그런 선민사상적인 '神國'의 긴장감은 아시아의 여타 나라를 포괄하는 형태로 최고조를 보여준 것이다.

일본정신의 확대를 구하여

그와 같은 시대상황가운데에서 일본의 기독교는 성서가 기록하고 있는 '하 나님 나라'와 당시의 국체(國體)와 동일시 된 '神國'을 어떻게 구분하고 조정해야 할 것인가. 그것의 실마리로서 여기에서는 1994년에 발표된 '일본기독교단에서 대 동아공영권(大東亞共榮圈)에 있는 기독교도들에게 보내는 서한'을 들고 싶다. 4장으로 구성된 이 서한은 아시아 각지에 파송된 일본전도자들을 고무하기 위해 씌여진 것이다. 특히, 제3장은 일본문화와 서구문화를 대비하면서 '일본적 기독교'¹⁰⁾

10) 일본의 전통적인 정신과 기독교를 관계지우려고 하는 시도는 이미 메이지시대에 보여 지지만 1930년대 이후 그러한 시도를 보다 신학적으로 논의하기 위한 표현으로서 '

의 하나의 존재형태를 제시하려고 했다는 점에서 흥미롭다. 거기에서 일본문화는 만세일계(萬世一系) 천황의 존재에 의해 신성시되고 다른 서구문화는 '개인의' 적 편협함을 면치 못하는 것으로서 멸시되고 있다. 그와 같은 두 가지의 문화의 틈에서 일본 기독교는 일본적인 미덕과 전통, 즉 '일본정신'을 체현하고 그 영역을 넓게 펼쳐가는 것을 사명으로 해야한다는 것을 말하고 있다. 제2장의 최후의 부분은 다음과 같이 씌어져 있다.

“위와 같은 대정신은, 그냥 일본국도내에 머물기에는 너무도 숭고해서 광대무변(廣大無邊)한 것이다. 지금으로부터 십여년전에 독립하여 그 이후로 더욱 발전을 거듭하고 있는 만주제국과, 우리와 협력하여 적 미영(美英)에 선전포고를 한 중화민국과, 맹방태국, 멀리서 일독립을 축하한 신생 버마국, 최근 독립하여 신정부를 조직한 우리의 형제 필리핀, 기타 여하한 지역 어떠한 변경이라도, 마치 태양이 만물을 광피화육(光被化育)하는 것처럼 이 대정신에 비취어 덮이지 않는 것이 없고 더불어 깊은 결의를 함으로써 서로 돕고 서로 존경하고 서로 사랑하고 정의와 공영의 아름다운 국토를 동아(東亞)의 천지에 건설하는 것에 의해 하나님 나라를 흡사 지상에 출현하게 하는 것은 우리 기독교로서 이 동아(東亞)에 생을 누리는 자의 중심의 기원이고 최고의 의무라고 믿는다.”¹¹⁾

‘神國’과 ‘하나님 나라’

이 문장에서 드러나고 있는 것처럼 대동아공영권에 일본정신을 가득 차게 하는 것이야말로 ‘하나님 나라’의 출현이라고 이해되고 있다. 다른 식으로 말하면,

일본적 기독교, 라는 말을 사용하기 시작했다. 실제에서 그 말은 간단하게 개념규정하기 어려운 의미의 폭을 갖고 있지만, 기독교를 일본의 정신풍토에 관계지은(어떤 의미에서는 토착화하려고 한)점에서 공통된 경향을 찾을 수 있다고 말할 수 있고 특히 전시하에 있어서는 천황제국체와 기독교의 관계가 논점이 된다.

11) 『日本基督教史研究會教史資料編纂室編 『日本基督教史資料集 第2篇 戰時下の日本基督教』(1941~1945)』日本基督教史出版局, 1999년, 322쪽.

여기에서의 ‘하나님 나라’는 전통적인 ‘神國’의 역할을 대신하고 있다. 지금으로 보면 황당무계하다고 밖에 말할 수 없는 사고가 진심으로 거론되어지고 폭넓게 공유되었다는 점에서 볼 때, 그런 사고를 추종하는 세계상은 묵시문학적이라고조차 말할 수 있겠다. 서구문명에 중독된 옛 세계를 버리고 일본정신을 중심으로 하는 새로운 세계를 불러오게 하기 위해서 ‘神國’은 묵시문학적인 열정을 가진 ‘하나님 나라’여야 한다는 것이다. 현인신(現人神)으로서 천황이 서구의 일신교적 신 이해에 대항해서 만들어진 것과 같이, 국가정신을 떠받치는 神國사상은 잠재적으로 기독교적인 ‘하나님 나라’와, 특히 그 묵시문학적 종말론과 대응관계에 있다고 말할 수 있을 것이다.

‘하나님 나라’로 상징되는 이상적인 사회형태의 환상은 각각의 문화적 콘텍스트에 접하면서 자의적으로 해석되는 위험성이 있다. ‘하나님 나라’가 내셔널리즘의 일부가 되어 기능해 온 실례는 일일이 열거할 필요도 없다. 바로 그것이 전시하의 일본에 일어난 일들이다. 묵시문학적 종말론을 내포하는 선민사상이 폭주하기 시작했을 즈음에 그것을 제어하기 위한 ‘지혜’가 과거에 필요했던 것처럼, 지금부터의 시대에 있어서도 잠복해 있는 위기를 통찰하고 단순한 내셔널리즘적 정체성(오늘날 일본의 경우, 일장기/기미가요등)으로 복귀하지 않도록 하는 존재의 다양성과 인격의 존엄성을 보전하는 ‘지혜’가 요구되고 있는 것이다.

III. 현재 : 세속화한 종말사상

20세기에 있어서의 한일사회를 돌아보면, 종말사상은 그 현상의 양태는 다양한 것이라 하더라도 운동으로서의 그것은 비교적 명료한 윤곽을 갖고 있다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 20세기말에서 21세기초에 이르기까지 종래와는 색다

른 종말론적 현상이 생겨나고 있다. 기독교적인 기원을 갖는 종말사상이 세속화됨으로 인해, 그것이 왜곡되어 잠재형태로서 사회에 영향을 주고 있는 것이다. 그런 경향이 한국과 일본 여느 사회에 있어서도 많던 적던 간에 인지되고 있음을 보면서, 켈트종교와 경쟁사회를 소재로 고찰하고자 한다.

1. 켈트종교 - 왜곡된 종말사상

옴진리교가 출현한 일

20세기말에서 국가신도와 묵시문학적 종말사상의 잠재적 대응관계를 회화적으로 묘사한 것이 옴진리교였다. 신자였던 사람과의 인터뷰조사를 한 정신의학자 립톤(Robert J. Lifton)은 확신을 갖고 서술하고 있다. 그에 의하면, “국가신도는 옴진리교에 우두머리중심의 선례를 주는 역할을 해 왔기” 때문에, 옴진리교는 “일본이 제국주의 전쟁을 쫓아갔던 진리를 거의 재현했다”는 것이다.¹²⁾ 그리고 그는, 군인이 천황의 ‘신하’로서만이 아니라 ‘자식’으로서 이어졌던 것은, 옴진리교에서는 복제원리(신자는 우두머리인 아사하라의 복제적 존재여야 한다)와 심리적으로 필적한다고 말하고 있다. 묵시문학적 종말론의 네가티브한 체현자가 된 옴진리교가 이전의 ‘神國思想’과 유비관계에 있다는 것은 다음과 같은 것을 연상케 한다. 즉 옴진리교는 돌연변이적인 시대산물이 아니라, 오히려 우리가 아직 충분히 직시하고 있지 않은 20세기의 일본에 드리우고 있는 암영의 어두움을 폭력적으로 투영했다고 말할 수 있다. 비일상적 상황을 연출하는 것과 같이 돌연 분출하는 켈트적 에네르기는 일상세계의 심부에서 시대를 넘어서 맥을 잇고 있는 종말론적 마그마에 직결되어 있다는 것이다.

12) R·J· 립톤 (渡辺學역) 『종말과 구원의 환상-옴진리교란 무엇인가』 岩波書店, 2000년, 258쪽 이하. Robert Jay Lifton, *Destroying the World to save It: Aum shirikyo, Apocalyptic Violence, and New Global Terrorism*, New York, 1999

개체의 확립

일본에서는 옴진리교의 일련의 사건이 일어나고 나서 종말론은 전적으로 이상한 행동을 일으키는 이상한 세계관으로서 받아들일 뿐이었지만, 역사적으로 보면 종말론은 부정적인 의미에서만 말해져 온 것이 아니다. 예를 들면 유대-기독교 문화권에서는 자립한 개체의 확립과 인격개념의 형성이 종말론에 의해 촉구되고 있음이 종종 지적되고 있다. 왜냐하면 ‘종말의 날’에 이미 죽은 사람을 포함하여 모든 사람이 하나님 앞에 서서 심판을 받게 된다는 사상은 스스로 책임을 지는 ‘개체’로서의 인간을 발견했다고 하는 생각을 할 수 있기 때문이다. 종말론이 개체의 강도를 키워 왔다고 말할 수 있는 것이다. 그리고 종말론은 개인 뿐만 아니라 사회에도 크나 큰 영향을 미쳐왔다는 것은 지금까지 서술해 온 그대로 인 것이다.

그러나 ‘아마겟돈’ 등 부분적으로 유대-기독교적인 용어를 빌리지 않더라도 옴진리교의 사람들은 개체로서 자립했었지만, 개체로서의 가치를 교조예의 복종의 기치아래 방기하기도 했다. 종말론은 개인이 자기의 삶에서 최종적인 책임을 지도록 촉구하기도 하지만, 한편에서는 오늘날 보여지는 것처럼, 최종적인 책임을 자기이외의 권위자에 바쳐버리는 형태도 적지 않다. 옴진리교에 한정된 것이 아니라 근년 한일사회를 떠들썩하게 하고 있는 종교관계사건의 대부분은 교조와 신자가 밀착한 동형의 조직체제에 기인하고 있다.

더욱이 옴진리교의 경우, 우리를 한층 곤혹스럽게 하는 것은 대학에서 고도의 교육을 받은 이과계열 인재가 왜 옴진리교적 종말론의 포로가 되어버렸는가 하는 것이다. 연구성과를 높이는 것만이 요구된, 그런 의식을 충분히 검토해볼 사이도 없는, 결코 만족할 수 없는 연구환경에 놓여진 젊은 연구자의 마음의 간격으로 옴진리교가 다가선 것이라고 하는 설명도 가끔 들려온다. 그러나 문제의 뿌리는 그와 같은 환경조건으로 환원할 수 없을 정도로 심각하다는 것은 틀림이 없다.

도대체 전쟁이후의 자연과학교육은 무언가 결정적인 것을 놓치고 있는 것은 아닌가 하는 의문을 회피할 수 없을 것이다.

2. 경쟁(학력)사회 - 잠재된 종말사상

세속적 종말론

오늘날, 대학교육을 받고 거기다가 일류기업에 취직하기 위해서는 실제로 유아기부터 눈물겨운 노력이 강요되는 일이 드물지 않다. “열심히 공부 안 하면, 좋은 학교에 못 들어간다. 좋은 학교에 못 들어가면, 좋은 직장에 못 들어간다”고 하는 인생행로가 부모로부터 자식에게 전수된다. 부모는 자식의 인생을 선취하고 장래를 예언하는 셈이다. 때때로 어느 교조의 종말예언과 같은 확신을 갖고 말이다.

학력사회나 능률지상주의에 익숙해져 있는 현대인의 대부분은 이미 이런 세속화된 비종교적 종말론 이른바 ‘세속적 종말론’¹³⁾ 안에서 살아가고 있는 것은 아닐까. 거기에서는 분명하게 종교적 색채는 탈색되어 있는 것이다. 사춘기의 젊은이가 불가피하게 직면하게 되는 ‘자신은 도대체 어떤 존재인가’, ‘삶의 의미란 무엇인가’라고 하는, 고대로부터의 종교적 영역에서 취급되어왔던 관심사는, 최종적인 목적달성을 방해하는 ‘쓸모 없는 것’이 되어 종종 개인의 내면으로 억눌려졌다. 그런 내적 억압이 극한에까지 달하지 않는다면(그 심각함은 때때로 범죄라

13) 여기서 사용하고 있는 ‘세속적 종말론’이라는 표현은 칼 레비트(Karl Löwith)가 말한 ‘종말론의 세속화’라고는 일단 구별해야 할 것이다. 그의 이해에 의하면, 초기 기독교의 절박한 종말의식은 우선 비역사적이며 ‘이 세상으로 와야 할 저 세상’의 초월을 구했었다는 점에 대해, 근대의 인간은 ‘와야 할 저 세상’을 ‘역사의 피안’으로 바꾸어 버렸다. 그 경위를 레비트는 ‘종말론의 세속화’라고 부르고 있다. 이런 논리에 의해 그가 지적하려고 한 것은 세계가 세속화되더라도 기독교적인 것은 여전히 남아있으며 근대자연과학조차 기독교적인 세계관의 영향에서 자유로울 수 없다고 하는 것이다.

는 형태로 노정된다.)혼의 절규가 들리지 않을 정도로, 현대 가정내에 내재하고 있는 종말론은, 철저하고 비종교적이며 세속적이다. 그러나 동시에 그런 내적 억압을 극한까지 아슬아슬하게 유지해 나갈 수 있는 외압을 제공하고 있는 점에서 볼 때, 그것은 묵시문학적 종말론과 흡사하다. 그러므로 세속적 종말론은 그 비종교적인 치장의 이면에 유사종교적인 에네르기를 갖고 있다고 말할 수 있을 것이다.

옴진리교의 영재들이 마치 자연물을 관찰대상으로 하는 것과 같이 시간의 흐름을 객체화하여 미래를 기지(既知)의 것으로 간주한 것은 옴진리교류의 종말론 탓만은 아니다. 그것은 현대사회가 알게 모르게 배양해온 세속적 종말론의 귀결일지도 모른다. 그런 의미에서는 아이들을 고학력으로 한결같이 몰아세우는 한국과 일본의 ‘교육가족’은, 세속적 종말론을 내장한 가족이라고 바꾸어 말할 수 있을 것이다.

카타스트로피(catastrophe:대재난)에로의 바램

그럼 왜 많은 현대인이 종말론에 매료되어 있는 것일까. 그 질문에 단적으로 답한다면, 현대사회가 모든 방면에 이르기까지 ‘마지막이 없는’ 시스템이기 때문이다. 먼저 자본주의사회는 ‘마지막’을 싫어한다. 그것은 생산과 소비라고 하는 무한순환에 의해 세워진 사회시스템이기 때문에 ‘마지막이 있어서는 안되는’ 것이다. 그리고 사회의 생산과 소비시스템만이 아니라, 앞에서 언급한 것처럼, 현대의 교육시스템가운데서는 유치원에서 대학에 이르기까지 ‘합격’이라고 하는 최종목표를 가지고 매일 그 목표를 향해 질주하도록 강요하고 있다. 오고 오는 많은 날도 그것을 반복하지 않으면 안되는, ‘마지막이 없는’ 일상이 지속적으로 넓어지고 있다. 교사 또는 부모라고 하는 현대의 예언자(혹은 거짓예언자인가)에 의해 제시된 인생성공의 길에서 이따금씩 까닭없이 탈선하고 싶어지는 것은 오히려 자연스러운 심정의 발로는 아니겠는가. 아이들 또는 젊은이만의 문제가 아니다. 전산화된

일상, 마지막이 보이지 않는 반복을 참을 수밖에 없는 현대사회인에게서 그런 일상을 강제적으로 짊어낼 수 있는 외적인 힘은 매력적인 것이 아닐 수 없다. 일종의 '카타스트로피(catastrophe; 대재난)에로의 바람'이 현대사회에 잠재해 있다.

IV. 미래 : 종말론적 과제에로의 도전

지금까지 한국사회 및 일본사회에 있어서 기독교가 해온 역할은 상당히 다룬 것이었다. 그러나, 금후 더욱 더 증대해 오는 글로벌화의 물결 속에서 각각의 나라는 고유의 문제를 갖고 있으면서도, 공통의 문제에 직면해 갈 것이 예상된다. 양국은 문화적 종교적으로 비슷한 배경을 갖고 있으며, 구미 주도적인 신학으로는 충분히 해결할 수 없는 과제에 대해서, 협력적인 대응을 해나가야 하는 것이 지금 이후부터 요청되는 일이다. 이 장에서는 가까운 미래사회에서 한층 두드러지게 드러나는 문제들에 대해 종말론적인 분석을 가함으로 지금부터의 신학적 과제를 개관하고자 한다.

1. '고난'의 개인주의화 - '민중'의 수용

어떤 중요한 '말'이라 할지라도 역사적 변용 속에서 그 의미는 변해간다. 그리고 '말'이 그 생명력을 유지하기 위해서는 지속적으로 변화하지 않으면 안되다고 말할 수 있을 것이다. 만약 '말'을 시대상황에 맞게 해석하는 것을 등한히 한다면 어떤 가치 있는 '말'이라 하더라도 쉽게 화석화되고 원초적 힘을 잃게 될 것이다.

지금까지 한국기독교에서 큰 의미를 갖고 있었던 '고난'이나 '민중'이라고

하는 '말'도 역시 시대의 변화에 따라 표백되어 지고 있다. 70년대 공감을 얻은 의미와 오늘날 많은 사람이 갖고 있는 이미지하고는 동일한 것이라고 말할 수 없다. 그런 사정은 일본에서도 비슷한 양태이다. 아직껏은 일본에서도 '민중'이라는 말이 사회운동을 전개하는 상황에서 볼 때, 공동체적인 주체의식을 대변하는 키워드로서 사용되고 있기는 하다. 그러나, 오늘날 젊은 세대 가운데서 스스로를 '민중'이라고 정의하는 사람은 거의 없을 것이다. '민중'이 아니라 '시민'이라는 말이 선호되는 배경에는 개인주의적인 권리의식의 증대가 있다. 사회적인 책임보다 우선 개인적인 권리주장이 우선시 되고 있는 것이다.

구미적인 개인주의사상은 기독교를 매개로해서 한국과 일본사회에도 드리워져있지만, 그것을 문명적인 진보로 생각하는 것만으로는, '민중'이라는 개념은 '인디비두움(individuum)'적인 차원으로 세분화돼 갈 뿐이다. '고난'이라는 말은, 오늘날에서는 사회적인 억압의 차원에서 생각되어지는 것보다 개인의 정신적, 내면적인 고통으로 받아들여지는 경우가 압도적으로 많다. 예를 들어 안병무는 기독교에 의해서 생겨나게 된 서구의 개인주의와 이원론적인 사고가 식탁공동체로서의 '우리'의식을 빼앗아버린다고 지적하고 있으나,¹⁴⁾ 그런 문제를 정면으로 대처해 나가기 위해서는 단순히 전통적인 '식구'이해로의 노스탈지어를 불러일으키는 것만으로는 부족할 것이다. 개인-식구-민중-사회라고 하는 고리를 유기적으로 재구성하기 위해서는 새로운 '코스몰로지'가 필요한 것이고, 한국이나 일본이라는 아시아의 토양에 뿌리를 내릴 수 있는 종말론적인 상상력이 요구되어지는 것이다.

2. 고도정보화사회속에서

정보테크놀로지의 진전

개체와 공동체의 전개를 근본적으로 변용시켜 가며 가장 큰 영향력을 갖고

14) 안병무, 위의 책, 366쪽 이하.

있는 것은 인터넷으로 대표되는 정보테크놀로지이다. 한국과 일본의 정부는 그것에 매진하는 것이 국가를 번영으로 나아가게 할 것이라고 생각하고 있다. 한국에서는 '피시방(PC방)'이 급속하게 보급되고 있고, 교회도 웹사이트를 중요한 선교의 거점으로 생각하고 있다. 에큐메니칼한 조직인 「기독교인터넷방송」(<http://www.c3tv.co.kr>)에서는 수많은 목사들의 설교가 축적되어 방송되고 있는데, 이 정도로 충실한 사이트는 세계적으로 드물 것이다. 인터넷에 의해 형성된 가상세계에 대해서도 교회의 선교적 관심이 향해 있음을 알 수 있다.

가상의 세계가 일상세계보다 나으면 나았지 못하지 않은, 일종의 리얼리티를 갖기 시작했다고 말하는 것은 틀림없는 사실이다. 그것만으로, 그런 리얼리티의 내실을 검토하는 비판적인 시각을 신학은 준비하지 않으면 안될 것이다. 그것을 염두에 둔다면, 선견적으로 21세기적 과제를 지적한 홍현설(洪顯高)의 다음과 같은 서술은 오늘날에도 여전히 녹슬지 않은 예리함을 지니고 있다.

홍현설(洪顯高)의 지적

“나는, 21세기의 신학은 윤리적인 면에서 보다 많은 문제를 내포할 것이라고 생각한다. 지금은 기독교윤리를 개인윤리와 사회윤리로 구분하고 있으나, 그 때는 사회윤리와 대중윤리(crowd ethic)로 구분되지 않으면 안될 것이다. 인간은 차체에 개인적이기보다는 하나의 암호와 같이 되어간다. 인간은 차체에 군중에 의해 지배되고 조종되어간다. 우리는 이런 군중의 압력에서 도피하는 길을 갖고 있지않다. 군중의 법, 관습, 기호등 이런 것들이 우리 생활의 리듬이 될 것이다. 그래서 그런 군중문화에서 파생하는 여러가지 문제를 검토하는 군중윤리가 필요하게 될 것이다.”¹⁵⁾

15) 「21세기의 신학」, 『기독교사상』 제12권 제1호, 1968년, 49쪽. 인용은 유동식 『한국기독교신학사상사』319쪽에서.

이 논문이 기록된 1960년대에는 오늘날과 같은 정보화사회의 도래는 꿈과 같은 이야기였을 것이다. 그럼에도 불구하고, 홍현설의 혜안은 21세기사회가 직면하고 있는 문제를 적확하게 꿰뚫고 있다. 그가 언급하고 있는 ‘군중’, ‘대중’은 ‘민중’과는 분명하게 다른 차원을 포함하고 있다. 역지로 민중이라는 말을 쓰려고 한다면, 미래의 정보화사회에서는 ‘디지털한 민중’의 행동양태가 문제시되는 것이다. 그 때에 “인간은 차체에 개인적이기보다는 하나의 암호와 같이 되어간다.”고 하는 홍현설의 표현은 시사적이다. 아무리 많은 군중이 네트워크에 의해 이어져 있다 하더라도, 암호와 같이 배타적이고 비밀적인 결합에 의해 인간관계가 기초지워진다고 하는 것이다. 개인주의적인 ‘고뇌’를 내면화해서 자폐공간이 무한증식해 가고 있을 때, 개체와 공동체에 관한 새로운 기독교윤리 및 새로운 ‘민중’이해가 요청된다고 하는 것은 구태여 말할 필요조차도 없는 것이다.

고도정보화사회에 대한 비판적 시각

인터넷이나 휴대전화의 급속한 보급으로 상징되는 현대사회는 ‘이어지는 것’, ‘빠른 것’에 큰 비중을 둔다. 이런 경향은 멈출 줄을 모른다. 그러나, 성서의 역사관은 그것과는 다른 가치관을 대치시키고 있다. 인간의 졸속한 사고를 뛰어넘는 위대한 시간의 흐름속에서, 단절된 길과 길이 갑자기 서로 이어지며, 예기치 못한 일들이 전개되어 가는 것을 구약성서는 기록하고 있다. 신약성서에서는 똑같은 놀라움을, 그리스도의 박해자에서 그리스도의 선교자로 변한 사도 바울이 다음과 같이 말하고 있다. “깊도다 하나님의 지혜와 지식의 부요함이며, 그의 판단은 측량치 못할 것이며 그의 길은 찾지 못할 것이로다.”(롬 11:33) 이런 감탄의 소리는, 구약성서와 신약성서 양쪽에 걸쳐 울리고 있다고 말할 수 있다.

‘이어진다는 것’, ‘빠르다는 것’을 중시하는 가치규범을 받아들임으로 인해, 우리는 성서를 채우고 있는 ‘놀라움의 감성’(sense of wonder)을 잃어가고 있는 것일지도 모른다. 그것을 자각하기 위해서라도 ‘단절’(예를들어, 하나님과 인간의

단절), '초월', '타자성' 등에 유지되어 온 종교적 의미를 재구성하지 않으면 안될 것이다. 그것도, 가까운 미래사회의 종말론적 과제의 일부인 것이다.

3. 종교다원사회속에서

한국의 상황

한국이나 일본이나 예로부터 다양한 종교문화가 혼재되어 왔는데, 그런 의미에서는 구미세계와 비교해서, 훨씬 이전부터 종교다원적인 상황이 존재해 왔다고 말할 수 있다. 다만, 그렇게 말한 상황이 기독교신학의 과제로서 자각되기 시작한 것은 그 정도로 오랜 과거의 이야기는 아니다.

한국에서는 1970년대부터 종교신학이 서서히 모습을 드러내기 시작했다. 민중신학이 한국의 사회적 현실과 마주 대한 것이라고 한다면, 종교신학은 한국의 종교문화와 마주 대한 것이라고 말할 수 있을 것이다. 거기에는, 유교와의 만남을 다루고 있는 윤성범(尹聖範), 불교와의 만남을 모색한 변선훈(邊鮮煥), 샤머니즘을 다루고 있는 유동식(柳東植) 등이 있다. 종교신학으로 말하더라도, 존 힉(John Hick)으로 대표되는 구미의 종교다원주의자와는 얼마간의 차이가 있다. 기독교의 사회적 영향력이 상대적으로 저하하고 있는 구미사회속에서 거론되어진 종교신학과, 역으로 기독교의 사회적 영향력이 증대하고 있는 한국사회에서 논의되어진 종교신학과의 사이에서 관심의 소재가 다르다는 것은 어떤 의미에서는 당연한 것이다. 한국의 경우 타종교나 토착문화와의 대화를 해나가면서, 기독교의 정체성을 조정해가고자 하는 태도가 일반적이었다고 생각된다. 그런 면에서 볼 때, 기독교를 레디컬하게 상대화하고 타종교와 동등하게 위치시키려고 하는 구미의 종교다원주의적 입장과는 일정한 간격이 존재한다고 할 수 있을 것이다.

그러나, 한국도 기독교인 인구가 증가일로에 가는 것만은 아니다. 오늘날, 국민의 4분의 1을 점하기까지에 이른 기독교이지만, 그 비율을 극한까지 높

이는 것을 지상목적으로 한다면, 미국의 종교우파에서 보이는 '메이저 증후군'의 함정을 피할 수 없을 것이다. 종교우파는 기독교가 메이저가 되는 것이야말로 '하나님 나라' 또는 '천년왕국'에 가까워진다고 하는 종말론적 환상에 사로잡혀 있는 일이 적지 않다. 한국의 교회가 보다 성숙한 단계에 이르기 위해서는 종교신학을 전개해 가는 것은 정말로 유익한 일이 될 것이다. 종말론적 환상과 종말론적 희망을 분별하는 일은 결코 쉬운 일은 아니지만, 그런 작업을 한국의 토양에 뿌리 내려 감으로 인해, 아마도 구미스타일의 종교신학과는 다른 성과를 얻지 않을까 예상된다.

예를 들어, 안병무는 종교신학을 의도한 바는 없지만, 그것과 관계하는 매우 시사적인 성령론을 말하고 있다. 그는, 성령을 전통적으로는 '페르소나'로서 파악해 왔지만, 결과적으로 성령의 활동영역을 제한하고, 교회 안으로 가두어버린 꼴이 되었음을 지적한다.¹⁶⁾ 그의 이해를 따르면, 히브리어 '르아흐'나 '네헤쉬'는 '영'이라고 말하기보다, 동양의 '기(氣)'의 개념에 훨씬 가깝다. 따라서 서구인들이 기독교이외의 종교가운데서 범신론적 사고를 경계한 것을 그는 역으로 비판하고, 그와 같은 폐쇄성은 성서 안에 없는 것으로서 보다 자유로운 성령이해를 주장한 것이다. 인간이 자의적으로 정한 경계선을 성령은 돌파해 간다. 인간의 조직이나 사고에는 '한계'나 '끝'이 있으나, 성령의 활동영역에 '끝'이란 없다라는 것을 인식하는 것도 종말론에 부과된 새로운 과제이다.

일본의 상황

그런데, 일본에서의 사정은 한국과 약간 다른 것이다. 한국과 같은 아시아적인 종교다원상황에 있지만, 한국과 다르게 기독교인이 압도적으로 소수이다. 다만, 일본의 근대화이후, 기독교가 일본의 정신문화에 준 영향은 무시할 수 없는 것이며, 종교간 대화에 관해서 말한다면, 불교와 기독교의 대화는 비교적 오랜 역

16) 안병무, 위의 책, 247쪽 이하.

사를 갖고 있다. 그러나, 그것들은 대개 형이상학적인 것이 많았고 학문적인 가치는 있다하더라도 일반의 불교도나 기독교인에게 직접적인 영향을 준 것은 아니었다. 그런고로, 일본에서 금후로 요청되는 것은, 현대인이 한결같이 직면하고 근원적인 질문에 대해서 종교의 차이를 넘어서 일반인이 이해할 수 있는 수준으로 대화를 쌓아올리는 것이며, 그 때에 대화에 관한 방법론에 비교적 정통해 있는 기독교는 '촉매'적 활동을 하는 게 기대된다.¹⁷⁾ 불교나 기독교 등의 전통종교는 신도수의 많고 적음을 떠나서 현대인의 회구(希求)에 충분히 대응하지 못한다고 하는 폐쇄감이 있다. 그것은 각각의 전통의 문 안쪽에 풍부한 진리가 숨겨져 있음에도 그 문을 여는 열쇠를 잃어버린 것과 같은 폐쇄감이다. 그런고로, 새로운 종교간 대화에서는 서로의 진리성을 발견하여 그것으로 서로에게 활성화되도록 하는 관계가 요구되고 있는 것이다.

4. 생태학적인 위기 속에서

지구환경문제의 실태

자본주의경제에 의해 생겨난 오늘날의 대량소비사회는, 다양한 업(반대급부)을 우리의 눈앞에 들이대고 있다. 자연환경의 급속한 악화는 문자 그대로 '글로벌'하게 진행되고 있다. 더욱이 에네르기 문제·인구문제·식량문제·남북문제 등 인류의 생존이 걸린 중요한 문제는 모두 지구환경문제라고 하는 핵을 중심으로 서로 얽혀져 있는 것이다.

일본에서도 잘 알려진 한국의 시인 김지하(金芝河)는 1998년 초에 일본을 방문하여 다양한 강연을 했었다. '울려와 신인간주의'라는 제목의 강연에서는, 생

17) 필자는 작년, 교토의 불교도들과 협력해서, 종교와 종교의 대화, 종교와 과학의 대화를 시민레벨로 촉진하기위해 「종교윤리학회」를 설립하고, 제1회 학술대회를 同志社 대학 신학부 예배당에서 열었다.

명을 중심으로 한 우주관을 설파하고, 유기농운동, 환경운동, 에도 패미니즘 등을 중요하게 여기는 '동아시아생명공동체운동'을 제안했다. 최근 김지하가 생태학적인 테마를 중시하는 것에 대해서, 한국의 젊은이로부터 민주화투쟁에서 후퇴했다고 하는 비판도 있었다. 그러나 생태학적인 문제에 대처하는 것은 정치적·경제적인 억압과의 싸움과 표리일체(表裏一體)이고, 그 의미에서도 시대가 안고있는 업의 근원을 통찰하는 김지하의 혜안은 지금 역시 건재하다고 말할 수 있지는 않을까.

생태학적 종말론

그런데 인류의 존망이 걸린 오늘날의 종말론적인 긴장감은 과거의 천재지변에 의한 공포하고는 다른 성질의 것이다. 다시 말해 과거의 자연재해와 비교해 오늘날의 종말론적 징후는 인재(人災)적 요소를 갖고 있는 것이다. 운석충돌이라고 하는 예측불허의 재해를 제외하면, 대부분이 고도로 발전된 과학기술에 의해 촉진된 인간의 끝없는 욕망의 결과라고 말할 수 있을 것이다. 옛날이라면 우기가 지나가는 것을 기다리면, 대홍수에 의한 최악의 사태도 자연스럽게 종식한다는 것을 기대하는 것이 가능했다. 그것에 비해 오늘날의 생태학적인 위기는 자연의 되어짐에 그대로 맡겨 방치해 두어 버리면, 생태계를 파괴하는 인위적인 제요소의 축적의 결과로 인해 인류전체의 멸망을 야기할 가능성이 극도로 높다는 것이다. 그와 같은 형태로 오늘날의 생태학적인 위기와 종말론적 관심은 밀접한 관계를 맺고 있다.

그렇지만, 그런 양자의 관계성에도 불구하고, 종말론 특히 묵시문학적 종말론이 전제로 하는 세계관, 역사관은 '에콜로지컬'한 것이라고는 말하기 어렵다. 묵시문학적 종말론이 가리키는 세계파국의 이미지에 쉽게 얽매이는 것은, 생태계의 완만한 죽음에 대한 무관심·체념을 낳는다는 것도 가능한 할 법한 이야기이다. 지구환경의 유한성을 고려한 종말론적 위기의식은 중요한 것이지만, 그것이 묵시문

학에 비쳐져있는 종래의 종말론이라면, 종종 아포리아에 빠지는 것이 예상되는 것이다. 여기에서 상세하게 논하는 것은 불가능하지만, 나는 묵시문학적 종말론의 한계 혹은 문제를 보완한 것으로서 '생태학적 종말론(ecological eschatology)'을 제기하고 있다.¹⁸⁾

순환형사회에 있어서의 창조론

'창조성', '창조력'이라고 하는 말이나 그것과 비슷한 사고는 근대사회 속에서, 항상 긍정적인 의미로서 받아들여져 왔다. 새로운 뭔가를 만들어 낸다는 것은 단적으로 유용성의 창출을 의미해 왔다. 그러나, 생태학적 종말론은 창조라고 하는 행위의 가치를 한정적으로만 인정할 수 있다. 왜냐하면, 소비와 폐기를 고려하지 않은 창조는 이후 지향해야 할 순환형 사회에 있어서는 범죄행위와 진배없기 때문이다. 예를 들어, 방사성물질을 사용후 버리는 것을 조건으로 할 때, 에너지를 수지가 흑자가 되는 원자력발전은 그 에너지 효율이 아무리 뛰어난 것이라고 할지라도, 생태학적 종말론의 시각으로 본다면, 결코 창조적이라고 말할 수 없다. 창조된 것이 어떻게 소비되고, 어떤 형태로 '끝'을 맺는가하는 일련의 과정을 묻지 않고 창조의 가치를 논하는 것을 이제는 용납해서는 안 되는 것이다.

신학적으로 표현하면, 생태학적 종말론은 '창조'와 '안식'을 동시에 사고해 가야 할 것을 요청하고 있다. 하나님은 만물을 창조하신 후, 제칠일만에 "모든 일을 마치시고 이 날에 안식하셨음이라"(창2:3)과 같이 모든 것은 설령 그 형태나 에너지적 특성은 바뀔지라도 생태계에 불필요한 부하를 가하지 않도록 안식을 취해야 한다. 자원의 최종적 처리, 재분배, 순환을 고려하지 않은 창조는 이후부터는 높은 평가를 받기엔커녕 기피해야 할 대상이 될 시대로 우리는 돌입하고 있다. 그러므로, 창조의 종착으로서의 안식의 의미를 전개하는 것도 생태학적 종말론의

18) 小原克博, 「생태학적 종말론의 기초」 『基督教研究』 제60권 제2호, 同志社大學, 1999 참조.

과제가 된다.

5. 생명과학의 시대 속에서

둘도 없이 소중한 것의 상실

학교에 가는 것을 '끝장낸다'(등교거부), 자신의 목숨을 '끝장낸다'(자살), 혹은 저런 놈은 차라리 죽는 편이 낫다고 생각하여 살상이나 살인으로 내모는 증오의 충동 등의 '끝장'을 보고자 하는 욕구는 우리의 지극히 가까운 데에서 도사리고 있다. 앞에서 현대사회가 '끝(종국)'이 없는 사회라고 서술했지만, 그것과 대응하는 듯 현대사회는 '둘도 없이 소중한 것'을 잃어버리기 쉬운 사회라고 말할 수 있겠다. 왜냐하면, 대량생산을 전제로 하는 자본주의사회는 대체품에 의해 모든 것이 조달되는 사회이기 때문이다. 하나의 물건이 못쓰게 되면, 그것과 똑같은 물건을 사버리면 끝난다. 대부분의 물건이 규격에 의해 만들어져 대체품에 의해 대체가 가능하다.

인격개조시대의 윤리적 과제

아마도 이후는 물건만이 아니고 인간자신이 그렇게 되어가게 될 것이다. 가까운 미래에는 복제기술과 인공장기의 개발이 결합하여, 자신의 장기를 자신 몸 세포에서 추출해내 거부반응이 일어나지 않는 자신전용의 신체부품을 심는 것이 가능하다. 못쓰게 된 부품을 교환해 감으로서 인간은 인공적으로 건강을 유지해 나갈 수 있게되는 것이다. 모든 것이 대체품에 의해 교체가 가능한 상황 속에서, 우리가 어떻게 '둘도 없이 소중한 것'을 실감하고 획득해 나갈 것인가 하는 것은 이제부터 더욱 큰 과제가 될 것이다. 모든 것이 대체가능한 사회 속에서는 '상실'이라고 하는 감각은 더욱 희박한 그 무엇이 되지 않을 수 없을 것이다. 그러나, 한 번 잃어버린 것은 두 번 다시 원상으로 돌아올 수 없다고 하는 상실의 아

품은, '둘도 없이 소중한 것'의 인식과 표리일체(表裏一體)를 이루고 있다. '끝(종국)'을 두려움을 갖고 수용하고 인식하는 것이 '둘도 없는 소중한 것'을 얻을 수 있는 것이고, '끝(종국)'을 아무렇지도 않게 거절하는 것은 결과적으로 인간성의 쇠약을 야기하는 것은 아닐까.

V. 끝마치면서 : 구체적 제안

이상 논의 한 내용은, 이 이후로 한국과 일본사회가 직면한 많은 문제의 극히 일부에 지나지 않는다. 그러나, 어느 하나를 취하여 보더라도 극도로 고도한 신학적 작업을 요한다는 것은 분명한 것이다. 한국과 일본사회의 역사적 고찰을 입각해 가면서, 이후 서로의 신학적 관심과 성과를 공유할 수 있는 시대를 맞는 것이 가능하다면 소망되고 있다. 그를 위해서는 항시적인 학술교류가 불가피할 것이다. 각각의 신학계에서 제출된 대표적인 논문을 상호 참조할 수 있도록 하는 시스템 형성을 추진할 것을 제안한다.

번역 내용 감수: 서정민(연세대학교 신과대학 연구교수)