

소통과 융합 시대의 성서학과 문화

-문화, 이데올로기, 그리고 성서학-

양재훈*

1. 세계 질서와 성서학

2012년 10월, 한국신학정보연구원은 “복합과 융합 시대의 성서학의 과제와 전망”이라는 주제로 학술제를 개최한 바 있다. 이 자리에서 동아시아연구원의 하영선 교수는 한반도를 중심으로 한, 동아시아 세계의 미래를 전망하면서, 다가오는 시대는 우리에게 어떠한 삶의 양태를 요구하는지에 대한 논의를 하였다. 하영선은 17세기의 조선시대부터 20세기 대한민국의 몇몇 인물들을 살펴보면서 각 시대는 어떠한 모습으로 나타났으며, 그 시대에 속한 인물들은 그 시대가 자신들에게 부여한 과제들을 어떻게 수행했는지, 격동하는 각 시대의 새로운 문화 충돌의 현실 속에서 각자 어떻게 대처하면서 생존을 모색해왔는지 조망하면서, 21세기의 동아시아 세계는 한국을 보다 복잡한 그물망으로 던져 넣었으며, 이러한 세계 질서 속에서 살아남기 위해서 한국은 복합계적인 태도를 견지해야 한다고 주장하였다.

하영선은 『역사 속의 젊은 그들』에서 정약용, 박규수, 유길준, 김양수, 안재홍 등의 인물들을 소개하면서 복합계를 주장한다. 이 인물들은 명나라에서 청나라로, 청나라를 넘어서는 동아시아의 신흥 권력인 일

* 협성대학교 교수, 신약학

본, 그리고 제3의 세력인 서양의 세력 등 정신없이 들이닥치는 새로운 세력들의 틈바구니에서 조선과 대한제국이 어떻게 그러한 세력들과의 만남을 설정해야 할 것인지, 자신들은 어떠한 입지를 견지해야 하는지의 문제를 각자의 방식대로 고민한 사람들이었다. 하영선은 이들을 통한 역사적인 반성적 고찰을 토대로 하여 마지막으로 복합과를 소개하면서 보다 복잡해진 동아시아 정세 속에서 한국이 생존해야 할 방향으로 복합계 이론을 제시하였다.¹⁾

하영선의 복합과가 추구하는 복합계 이론은 새로운 국제 정세에 대한 새로운 인식을 바탕으로 한다. 그는 오늘날 세계가 19세기의 동양과 서양, 20세기의 공산주의와 민주주의라는 이념의 대립 구도로 이루어진 것이 아닌, 정치, 경제, 군사, 외교, 기술, 정보, 문화, 환경, 자원, 생태, 인권 등 여러 가지 이슈들이 서로 복잡하게 얽혀 있는 시대라고 분석한다.²⁾ 이 세계는 어제의 적이 오늘의 친구가 되고, 오늘의 친구가 내일의 적이 되는 세계이며, 어떠한 문제에 관해서는 친구이지만 다른 문제에 대해서는 적이 되는, 즉 친구이면서 동시에 적이 되기도 하는 매우 복잡한 세계이고, 이러한 현실 속에서 모색하는 생존 전략이 바로 복합계 이론이다. 그의 복합계 이론은 늑대거미와 다보탑 쌓기³⁾의 비유로 설명된다.⁴⁾ 늑대거미는 늑대처럼 사냥하면서도 거미처럼 거미줄을 쳐서 사냥하는 복합적 생태를 지닌 동물인데, 이러한 복잡한 세계 권력 질서에서 생존하기 위해서는 스스로가 복합적인 존재가 되어야만 한다는 것이 그의 주장이다.⁵⁾

하영선이 조망하는 과거 한반도 주변의 역사와 21세기 동아시아의

1) 하영선, 『역사 속의 젊은 그들』 (서울: 을유문화사, 2011).

2) 김상배, “복합세계정치론의 이해,” 하영선, 김상배 편, 『복합세계정치론』 (서울: 한울, 2012), 341-374(341).

3) 하영선, 『역사 속의 젊은 그들』, 338-347.

4) 하영선, 김상배, “복합세계정치론의 탄생과 성장,” 하영선, 김상배 편, 『복합세계정치론』 (서울: 한울, 2012), 375-422(411-413).

5) 하영선, 김상배, “복합세계정치론의 탄생과 성장,” 412.

정제, 그리고 이러한 현실 속에서 어떻게 살아남을 것인가에 대한 문제는 문명의 발달에 따라 발생하는 필연적인 결과이다. 아주 오래 전 원시 시대의 인류가 누리던 교통과 통신의 범위는 매우 제한적이었으나, 문명이 발달할수록 그 범위는 점차 확대되었으며, 이에 따라 인간이 다른 인간과, 좀 더 넓게는 한 공동체 집단이 다른 공동체 집단과 마주치는 기회도 점차 증가하였다. 이것은 단순히 한 집단과 다른 집단 사이의 물리적인 만남을 넘어서서 한 집단의 문화와 다른 집단의 문화가 서로 조우하는 것을 필연적으로 낳게 되었다. 이러한 문화적 조우나 충돌은 18세기 이후 산업혁명으로 인한 교통 통신 수단의 획기적인 도약으로 인해 더욱 많이 발생하였다.

『역사 속의 젊은 그들』에서 하영선이 다루고 있는 박지원, 정약용, 박규수, 유길준 등의 인물들이 풀어야 했던 숙제들도 조선과 대한제국이 새로운 세계와 물리적으로 만나는 사건에서 비롯된 결과물들이었다. 교통과 통신의 발달로 인해 인류의 이동이 보다 자유로워지고 그 폭이 넓어졌으며, 이 덕분에 조선은 이 세계에는 청나라와 일본만이 아닌 다른 피부색과 언어와 문화를 가지고 있는 또 다른 많은 세력들이 있다는 것을 알게 되었다. 그리고 그러한 것을 깨닫는 순간, 그들은 그 새로운 문화에 어떻게 대처할 것인지 고민해야만 하였다. 그것은 단순히 취사선택의 느긋한 취향 문제가 아닌, 반드시 해야만 했던 중요한 문제였는데, 왜냐하면 새로운 문화 세력들과의 만남의 문제는 옆집에 새로운 이웃이 이사 오는 수준이 아닌, 내가 살아남느냐 죽느냐라는 생존 문제였기 때문이다.

하영선의 복합계 이론은 복잡해진 세계 질서에 대한 정치학적 반응이다. 그러나 그가 간파한 세계는 단지 정치학 분야에만 의미 있는 것은 아니다. 이것은 모든 학문들의 관심사요 고민거리이기도 하다. 세상은 날로 복잡해지고 모든 것은 빠르게 변화하며, 이러한 현상은 시간이 갈수록 가속도가 붙는다. 이러한 복잡한 현실 속에서 학문은 자신만의 고유한 울타리 안에서만 머물러 있을 수 없다. 학문도 세계

질서와 같이 다른 영역의 학문과 조우하는 경우가 점점 많아지며, 따라서 타 학문 영역을 배격하고 자신만의 철용성 속에 스스로를 가두어 둘 수만은 없다. 이러한 학문적 경향을 반영하듯이, 최근에는 학문들 가운데 상호 교류하는 “기웃거리기,” “통섭”이 학제간 연구(interdisciplinary)라는 이름으로 점점 증가하고 있는 추세이다.

이러한 세계의 변화와 학문 세계의 흐름 속에서 성서학도 예외일 수는 없다. 세계 질서가 빠르게 변화하는 것처럼, 학문의 발전도 급진적으로 이루어지고 있으며, 이러한 세계적 흐름 속에서 성서학도 다른 학문과 어떻게 조우하며 관계를 설정해야 할 것인지 고민해야만 한다. 학문으로서의 성서학을 떠나서, 성서학이 다루는 그 성서라는 것이 결국 이 세상을 살아가는 삶의 이야기들을 하나님이라는 틀을 가지고 풀어내는 것이라는 점을 생각해 보면, 배타적이고도 고립적인 성격은 성서학과는 어울리지 않는 것이다. 만일 이러한 성서학의 정체성과 방향성에 대한 깊은 고민이 없다면, 많은 국가와 민족과 인간과 문화적 양식들이 그러했듯이 성서학도 역사의 뒀안길로 밀려나 어둠 속으로 사라지는 운명을 맞게 될 것이다.

이 글에서 우리는 성서학이 과거에는 다른 영역의 학문과 어떻게 소통했고 최근에는 어떠한지, 그리고 앞으로의 방향성은 어떠해야 하는지 등의 조망을 할 것이다. 우리는 과거의 발자취로서 인문 예술학의 영역, 특히 미술과 관련하여 그 통섭의 흔적을 살펴 볼 것이다. 그러나 과거의 흔적을 살핌에 있어서 우리가 가지고 있는 한계는 과학적 학문으로서의 성서학의 역사가 그리 길지 않다는 점이다. 성서에 대한 연구가 성서학이라고 하는 학문의 영역으로서 자리매김을 한 것은 성서에 대한 과학적 연구가 가능해진 19세기에 이르러서이다.⁶⁾ 사실, 다른 학

6) 물론 성서에 대한 주석적 작업 즉, 경학(經學)으로서의 성서학의 역사는 수천 년에 이른다. 그러나 근현대 과학적 방법을 통한 과학적 학문으로서의 성서학은 19세기의 사본학과 이후 등장하는 자료 비평, 양식 비평, 편집 비평 등 다양한 성서 비평으로 한정해볼 수 있다. 나는 경학으로서 성서를 해석하는 작업들이 과학적이지 않다거나 학문으로서 위상을 차지할 수 없다고 주장하는 것은 아니다.

문의 영역도 현대적 개념으로서의 학문으로 이해될 수 있는 역사가 그리 길지 않음을 고려해 볼 때, 단순히 학문과 학문 사이의 통섭의 관계로 과거를 살피는 것은 어려울 것이다. 따라서 과거의 부분을 다룸에 있어서 우리는 학문 대 학문이 아닌 기독교와 타 문화적인 양태들 사이의 관계 문제로 접근하려고 한다.

이 글에서 우리가 과거를 다룬다는 것은 역사적 흐름을 살펴보는 통시적 작업(diachronic)을 의미하지 않는다. 모든 문화적 결과물들과 신학적 소통을 논하는 것은 한정된 지면에서는 불가능하며, 설령 예술의 어느 한 영역만을 다룬다 하더라도 그것은 불가능할 것이다. 따라서 이 글에서는 통시적으로 소통의 역사를 시대 순으로 훑어보는 작업 대신, 문화가 가지고 있는 특성을 잘 보여 주는, 그래서 앞으로 성서학이 소통과 융합의 시대를 살아가면서 어떠한 점을 주의해야 할 것인지 고민하게 도와주는 미술과 관련한 과거의 두 가지 사례를 살펴보려고 한다. 또한 현재의 시점과 관련해서는, 성서학이 문화와 어떻게 소통하고 있는지에 대한 현황을 살펴보는 작업을 하려고 한다.

보다 구체적으로, 과거의 부분에 관해서는 고대 카타콤의 미술과 비잔틴 제국의 성상 파괴 논쟁(Byzantine Iconoclasm)을 다루려고 한다. 현재의 부분에 있어서는 성서학과 문화의 소통 작업들이 어느 영역에서 어떻게 이루어지는지 소개할 것이다. 이를 위해서 먼저 우리는 문화라는 개념부터 정립할 것이다. 그리고 이 문화적 소통이라는 것을 염두에 두고 카타콤과 비잔틴의 미술을 말할 것이고, 이어서 지금의 자리를 살펴볼 것이다. 마지막으로 우리는 성서학의 소통에 대한 미래적 방향성을 제시함으로써 이 글을 마무리 할 것이다.

그러나 19세기 사본학 이후(물론 16세기 에라스무스 등과 같은 중세의 학자들의 성서 작업을 사본학적인 작업으로 포함시키는 것이 불가능한 것은 아니지만) 본격적으로 보다 객관적이고도 과학적인 학문으로서의 성서학이 시작되었다고 보는 것이 큰 무리는 없을 것이다.

2. 문화에 대한 개념

문화라는 용어는 우리에게 친숙한 용어이지만 막상 그 개념을 정의하려고 할 때 다소 막연한 느낌을 받는다. 문화라는 용어의 개념에 대하여 많은 문화 학자들이 여러 관점에서 나름대로의 정의를 내렸듯이,⁷⁾ 이 용어는 다양하게 정의될 수 있으나 이를 다소 포괄적으로 정의한다면 인간을 통해서 이루어지는 제반의 활동을 의미한다. 즉, 자연적으로 주어진 것들을 제외한, 인간의 두뇌 활동의 결과로 이루어지는 모든 활동을 문화라고 할 수 있으며, 이러한 활동의 결과물로 나온 모든 유형과 무형, 가시적이거나 비가시적인 현상(물)들을 가리켜서 문화적 산물이라고 정의할 수 있다. 이렇게 볼 때, 우리는 문화라는 것의 상대적 개념으로 자연이라는 것을 제시할 수 있다.

자연의 상대적 개념으로서 문화라는 것을 생각할 때에 우리는 흔히 저지르는 실수 즉, 문화를 문명이라는 개념과 혼동하는 실수를 범하지 않게 된다. 문화에 대한 고전적 이해의 대표적인 인물은 매튜 아놀드(Matthew Arnold)이다. 그의 문화에 대한 이해는 19세기 빅토리아 시대의 제국주의적 영국의 세계관을 반영하고 있는데,⁸⁾ 그는 현대 문명의 부작용으로 발생하는 인간 삶의 피폐함을 완화하는 것, 즉 인간의 삶을 고양시키고 부드럽게 만들어주는 것으로 문화라는 개념을 이해한다.⁹⁾

7) 학자들마다 문화에 대한 정의를 제각각 언급한 것은 상당히 많아서 일일이 다 열거할 수는 없다. 다만, 문화 신학이라는 관점에서 문화의 개념을 심도 있게 논의한 것을 보려면 케빈 밴후저, 『문화신학』, 윤석인 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2009), 19-97; 찰스 H. 크래프트, 『기독교와 문화』, 임윤택 역 (서울: 기독교문서선교회, 2005), 109-185를 보라. 또한 철학적 차원에서 문화를 접근한 것으로는 정기철, 『문화신학』 (서울: 한들출판사, 2010)을 보라. 고전적인 논의들로는 폴 킬리히, 『문화의 신학』, 남정우 역 (서울: 대한기독교서회, 2009)을, 사회학적 관점에서 문화의 개념을 정리하고 논한 것으로는 필립 스미스, 『문화이론』, 한국문화사회학회 역 (서울: 이학사, 2009)을 보라.

8) 이효석, “아널드의 교양 개념의 문화정치학적 함의와 ‘열린’ 교양의 가능성.” 『새한영어영문학』 54:2 (2012), 63-86.

따라서 그가 이해하는 문화의 개념은 차라리 문명이나 교양이라는 것에 가깝다.¹⁰⁾ 왜냐하면 그가 말하는 문화는 고급과 저급, 야만이나 미개, 속물, 우둔함 등과 같이 계급적이면서도¹¹⁾ 가치 우열의 비교가 가능한 개념이기 때문이다.¹²⁾ 그러나 문화라는 것은 자연의 대립적인 개념으로, 이질적인 문화 양태들을 상호 비교하여 그 우열의 가치를 부여하는 것은 문제의 소지가 많으며, 아놀드의 이러한 문화 개념은 이에 부합하지 않다.

문화라는 개념이 자연의 상대적 개념으로 우열적 가치 부여를 하는 것이 적절하지 않은 대상이라 할지라도 문화가 절대적으로 가치중립적인 성격을 갖거나 가치중립적인 대상으로 항상 이해되는 것은 아니다. 물론 문화라는 것이 문명과는 구분되어야 하는 것이기에, 거기에 고급과 하급, 선진과 미개 등과 같은 가치를 부여하는 것은 적절치 않다. 즉, 어떤 문화는 앞선 문화인데 반해 어떤 문화는 미개한 문화라는 방식으로 문화라는 용어 앞에 수식어를 붙이는 것은 적절하지 않다. 그러나 모든 문화나 문화적 산물들에 어떠한 가치적 용어를 수식하여 평가하는 것이 전적으로 잘못되었다고는 볼 수 없다. 카슨이 적절한 예를 들어 잘 설명하고 있듯이, 모든 문화/문화적 산물들에 대해 가치 평가를 하는 것이 금기라고 한다면, 나치의 유대인 학살이나 고대 잉카 제국의 유아 희생 제의에 대해서도 가치 평가를 해서는 안 되는가 라는 문제가 생긴다.¹³⁾

문화상대주의적 입장은 이러한 문제에서 윤리적 딜레마에 빠지게

9) Matthew Arnold, *Culture and Anarchy: an essay in political and social criticism* (NY: Oxford University Press, 2009).

10) Cf. 최인식, 『예수와 문화』 (서울: 예영커뮤니케이션, 2006), 49.

11) T. Eagleton, *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory* (NY: Verso, 1998), 104-105.

12) 아놀드의 문화 이해에 대한 이러한 부정적인 비평에 반대하여 긍정적인 차원을 부각하려는 논문으로는 김재오, “아놀드의 사상 - 민주주의, 비평, 그리고 교양,” 『19세기 영어권 문학』 10:2 (2006), 59-83을 보라.

13) D. A. Carson, *Christ & Culture Revisited* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 71-73.

되는데, 무조건적으로 문화에 대해 가치 평가 부여를 꺼리는 것, 모든 문화에 대하여 인정하고 포용하는 포스트모던적인 입장은 인간에 대한 지나친 낙관론에서 출발한다. 즉, 모든 문화는 고유한 가치가 있으며 나름대로 의미 있는 존재로서 존중되어야 한다는 것은 그 문화를 만들어 내는 인간이 선한 존재라는 세계관을 바탕으로 하고 있다. 문화는 인간이라는 거름종이를 투과한 것이며, 그 문화가 모두 용납되고 인정되어야 하는 것이라면, 그 문화를 만들어 낸 인간의 모든 정신세계도 용납되고 인정되어야 한다는 것을 의미한다. 그러나 과연 인간은 선한 존재인가?

인간이 본성적으로 선한 존재라고 결코 단정할 수 없다는 것은 그러한 속성을 지닌 인간이 만들어 낸 문화라는 것이 상당히 이데올로기적인 도구로 사용될 수 있다는 것을 의미한다. 이데올로기는 어느 한 개인/집단이 이해관계에 놓인 다른 개인/집단에 맞서서 자신들의 이익을 최대화하고 그러한 이익이나 그러한 것을 추구하기 위한 행위를 당연한 것으로 여기게 하는 것이다.¹⁴⁾ 문화가 기득권 유지와 같은 이데올로기의 수단으로¹⁵⁾ 사용되기에 매우 적절하다는 것은 문화제국주의를 연구하는 문화학자들에 의해 종종 지적되었다. 사이드(Edward W. Said)가 잘 지적하고 있듯이, 문화에는 여러 가지 정치적이고도 이념적인 명분들이 뒤섞여 있으며,¹⁶⁾ 기득권자들은 자신들의 영향력, 특히 억압적인 영향력을 계속 유지하기 위해 문화적 산물을 사용한다.

문화제국주의적 입장은 20세기의 국제 정세 변화에서 비롯되었다. 2차 세계 대전을 끝으로 이전까지 자행되던 식민지 쟁탈전 즉, “무식하게 남의 땅 뺏기”라는 야만적인 행태가 더는 용납되지 않게 되자, 열강들은 총과 칼 대신 다른 “점잖은” 방식으로 다른 공동체를 지배하는 방법을 고안하였는데, 그것이 바로 “문화/문화적 산물”을 이용하는 것

14) Eagleton, *Ideology: An Introduction* (London, NY: Verso, 1991), 28-31.

15) L. Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Ben Brewster, trans. (London: New Left Books, 1971), 121-473.

16) E. 사이드, 『문화와 제국주의』, 김성곤, 정정호 역 (서울: 창, 2011), 24.

이었다. 비록 전쟁과 폭력이라는 아픔은 없지만, 강국과 약소국 사이에 경제적, 문화적, 정치적 억압과 영향력 미치기를 통한 지배-피지배 관계는 여전히 이루어지고 있다.¹⁷⁾ 이러한 현상은 문화가 이데올로기의 도구로 순수하지 못하게 악용되기 시작할 때, 2차 세계 대전 이전의 야만적인 식민지 쟁탈전을 위해 이루어졌던 살인과 폭력의 자리를 문화가 대신 차지하는 끔찍한 일이 벌어진다는 것을 우리에게 경고해준다.

그렇다면 우리는 하나님께서 부여하신 선하고도 창조적인 지혜를 인간의 탐욕이 왜곡시킴으로써 문화를 순수하지 못하게 할 수 있다는 것을 생각해 볼 수 있다. 인간을 거친 모든 것들은 일차적으로 선할 수 있다. 그러나 문제는 인간의 두뇌가 이미 탐욕에 의해서 악한 맛을 알아버렸기에, 자칫 그것이 선하게 제어되거나 다스려지지 않는다면 그 두뇌를 거쳐서 나오는 것 즉, 문화는 악할 수 있다. 설령 문화가 선하다 할지라도 그 문화의 결과물인 문화적 산물을 활용하는 인간이 악하게 활용할 수도 있다. 문화에 대하여 지나친 낙관적 태도나 극단적인 문화 상대주의적 태도를 견지할 때 우리는 자칫 스스로 딜레마에 빠지게 된다. 따라서 문화라는 것을 이해할 때에 우리는 문화가 문명과는 달리 자연의 상대적인 개념으로서 우열의 가치 상대적인 것이 아니라는 점과 더불어 이데올로기적으로 언제든지 악용될 수 있는 역기능의 위험이 상존한다는 것을 기억해야 한다.

문화에 대한 지나친 낙관주의나 문화제국주의적 입장으로 문화를 이해하는 것은 문화가 가지고 있는 본질적 기능을 마비시킬 위험이 크다. 그러나 문화가 가지고 있는 기본적인 이데올로기적인 성향이 제대로 드러날 때 즉, 문화가 어떠한 이데올로기적인 목적에 의해서 우열의 가치로써 비교되어 한 쪽이 다른 한 쪽을 강압하거나 소멸시키는 것으로서 악용되거나 오용되지 않고 도리어 문화가 가지고 있는 선한 기능들이 제대로 발휘되었을 때, 한 문화가 다른 문화와 조우를 함으로써 억압적, 강압적 흡수나 소멸이 아닌, 상생과 상호 발전의 순기능이 이루어

17) 사이드, 『문화와 제국주의』, 55-56.

어지게 된다.

문화에 대한 비평적 작업은 문화가 순기능을 하고 있는지, 행여 반인륜적, 반인간적이거나 반사회적으로 오용되고 있지는 않은지 등의 문제를 살펴보고, 어떻게 하면 보다 인간을 행복하게 하고 사회를 선하게 할 수 있는지 등을 고민한다. 따라서 이 글에서 우리가 성서(학)와 문화에 대한 이야기를 다루는 가운데 이러한 고민들이 독자의 머릿속에 자연스럽게 떠오르게 될 것이다. 그 반성적 고찰에 대한 나름대로의 의미 부여나 평가는 독자들의 몫으로 넘기는 것이 적절할 수도 있다. 개인으로서의 독자들에게 전적으로 판단이나 평가를 떠넘기는 것이 지나치게 상대주의적 포스트모던적인 문제가 있다면 해석 공동체의 몫으로 넘기는 것 정도면 괜찮을 것이다.

3. 초기 기독교 미술

초기 기독교 미술의 대표적인 예는 카타콤의 미술이다. 초기 그리스도인들이 살던 시대는 그리스-로마의 헬레니즘 사회였다. 헬레니즘 시대는 익히 알려진 대로 찬란한 예술을 꽃피운 문화의 전성기였다. 각종 신화의 신들이 숭배되고 이 신들의 이야기를 담아내는 신화 문학, 신들을 섬기기 위한 제의 문화와 건축과 미술과 음악, 신들과 인간의 이야기를 풀어내는 연극과 철학, 그리고 그 철학적 토론을 잘 하기 위한 수사학적 기교 등이 넘쳐나던 시대였다. 초기 기독교인들이 살던 시대는 바로 이러한 이교도적-기독교인들의 입장에서 볼 때-문화가 흥수를 이루었다. 그 가운데서 기독교인들은 그들과 같은 공간과 시대를 살아가면서 나름대로 정체성을 지켜야할 과제를 안고 있었다.

초기 기독교인들이 가지고 있던 대표적 문화적 흔적들은 미술에서 찾아볼 수 있다. 기독교의 탄생 이후 34세기까지 전성기를 이루던 것은

카타콤의 예술이었다. 로마를 중심으로 사망에, 특히 동북쪽과 동남쪽 지역에 집중하여 흩어져있는 카타콤은¹⁸⁾ 초기 기독교인들의 무덤이었다.¹⁹⁾ 서기 313년에 콘스탄티누스 황제에 의해 기독교가 비로소 양지로 나오기 이전까지 기독교의 예술은 이 지하 무덤을 중심으로 이루어졌다. 초기 기독교인들이 카타콤에 남긴 예술적 흔적들로는 벽화와 석판의 부조 작품들, 그리고 상징적 글자 새김(inscription of acronyms) 등이 있다.

카타콤들에 남겨진 미술 작품들은 크게 세 부류로 나눌 수 있다. 첫째, 요나 이야기, 이삭을 바치는 아브라함, 나사로를 살리시는 예수, 우물가에서 대화를 나누는 사마리아 여인과 예수, 세례를 받으시는 예수, 예수의 옷을 만지는 혈루병 앓는 여인 등과 같이 성경의 이야기들의 장면을 담은 것들이 있다. 둘째, 일반적인 사물이지만 상징적 의미를 담고 있는 것으로서 닳이나 빵과 물고기, 종려나무 등이 있다. 셋째, 그림이 아닌 의미 있는 글자를 새겨 넣은 것으로서, 익투스(ikthus)나 라바룸(Labarum) 등이 있다. 넷째, 어떠한 성경의 이야기를 담고 있지 않은 인물을 그린 것으로서, 양을 어깨에 맨 목자와 두 팔을 들고 하늘을 응시하는 오란트(Orant)가 있다.

카타콤에 프레스코(fresco)로 그려진 그림들이 왜 거기에 그렇게 그려져 있는지 확실하게 알 수는 없다. 그러나 우리는 여기에서 몇 가지 특징들을 발견할 수는 있다. 먼저, 여기에 그려진 것들이 초기 기독교인들이 가지고 있는 신앙관들, 특히 무덤이라는 카타콤의 맥락과 연결된 신앙관들을 반영한다는 점이다. 둘째, 이러한 미술적 표현들이 헬라

18) 카타콤에 대한 유용한 정보 사이트는 International Catacomb Society (<http://www.catacombsociety.org>)가 있다.

19) 카타콤이 초기 기독교인들이 박해를 피하기 위한 도피처였단지 예배 모임의 장소였다는 일반적인 이해는 오해이다. 필헬른은 비록 카타콤으로 교인들이 도피한 적이 있다는 기록도 있고 간단한 예배를 드렸을 수도 있지만, 이곳이 도피처 목적이나 공식적인 정기 예배 모임을 위한 목적의 장소는 아니었다고 주장한다. Alice Mulhern, "The Roman Catacombs," *Restoration Quarterly* 26:1 (1983), 29-38.

문화에 대한 적극적 수용의 흔적을 보인다는 점이다. 셋째, 카타콤의 그림에서 초기 기독교인들의 기독론을 발견할 수 있다는 점이다.

먼저 카타콤 미술에서 엿보이는 초기 기독교인들의 부활 신학을 살펴보도록 하자. 하이어스(R. Hiers)와 케네디(C. Kennedy)는 초기 카타콤의 기독교인들이 남긴 오병이어의 그림에 대한 해석에서 이들의 내세에 대한 소망을 발견한다.²⁰⁾ 이들은 빵과 물고기가 천국에서의 종말론적 성만찬 잔치(eschatological eucharistic banquet)를 상징하는 것으로 보고 카타콤에 장사된 이들이 사후에 부활하여 천국에서 잔치를 나누는 소망을 이것들을 통해 표현했다고 주장한다. 이들은 카타콤에서 발견된 닳트의 이미지가 소망(cf. 히 6:19)을 상징하는 것을 주목하면서 이것이 초기 기독교인들이 사후 부활에 대한 소망을 그려낸 것이라고 말한다.

이러한 부활의 신학은 비아 라티나(Via Latina) 카타콤에 그려진 벽화에서 잘 나타난다. 이 카타콤의 벽화에는 아주 특이하게도 알케스티스(Alcestis)와 헤라클레스(Heracles)의 그림이 나타난다. 알케스티스는 아드메토스(Admetus)의 아내로서, 죽을 운명에 처한 아드메토스를 살리기 위해 자신이 대신 죽음을 선택한다. 이 이야기를 들은 헤라클레스는 하테스로 찾아가서 죽음의 신과 싸워서 알케스티스를 다시 살려낸다. 그런데 특이하게도 비아 라티나 카타콤에는 이 그림이 의미심장한 위치에 놓여 있다. 이 그림이 있는 것은 묘실(cubiculum) N이고, 바로 앞 묘실 M에는 요나의 이야기 그림이, 뒤 묘실 O에는 죽은 나사로를 살리시는 예수의 이야기 그림이 그려져 있다.

요나의 그림은 예수의 죽음과 부활을 의미한다(마 12:40). 그리고 죽은 나사로를 살리시는 예수의 이야기(요 11:1-44)는 죽은 자를 살리시는 예수의 능력을 말해줄 뿐만 아니라, 예수 자신의 부활이 다른 이들에게 부활의 효시이자 소망이 됨을 말한다(요 11:23-27; cf. 고전 15:20-23). 비아 라티나 카타콤 묘실 N의 주인은 하테스로 찾아가 죽은 알케스티

20) Richard H. Hiers and Charles A. Kennedy, "Bread and fish Eucharist in the Gospels and Early Christian Art," *Perspectives in Religious Studies* 3:1 (1976), 21-48.

스를 다시 살려내는 헤라클레스²¹⁾에서 자신의 죽음 이후에 다시 부활하는 소망을 투영하였다. 이러한 소망은 묘실 M과 O 사이에 이 묘실을 배치한 구도에서도 찾아볼 수 있다. 이 묘실 제작의 후원자는 묘실의 주인이 사후에도 아드메토스와 알케스티스처럼 끈끈한 부부의 애정으로 다시 결합할 것을 바라는 마음으로 그렇게 넣었을 수도 있다.²²⁾ 어쨌든 이 카타콤의 그림은 초기 기독교인들이 품었던 부활에 대한 소망을 잘 투영하고 있으며, 죽음과 부활이라는 삶의 현실과 희망을 자신들의 주변 세계의 문화와 더불어 자신들의 신앙에 담아 미술로 표현한 것들임을 우리는 알 수 있다.

둘째로 우리는 카타콤 미술을 만들어 낸 초기 기독교인들이 문화에 있어서 상당히 수용적이고도 개방적인 입장을 견지했음을 알 수 있다.²³⁾ 카타콤에 남겨진 예수의 초상은 젊은이의 초상이다. 물론 4세기의 것으로 추정되는 코모딜라(Commodilla) 카타콤의 예수는 알파와 오메가 글자를 배경으로 할로우(halo)를 갖추고 있으며 수염도 나 있다. 그러나 수염이 난 예수의 이미지가 보편화되는 것은 훨씬 후대이다. 초기 수염 없는 예수의 모습은 아폴론이나 오르페우스 등과 같이 젊은 초상의 헬라 예술에서 그 영향관계를 찾아볼 수 있다.²⁴⁾ 도미틸라

21) 죽은 자를 다시 살려내는 것이나 산 자가 죽은 자의 영역인 하데스로 내려가는 음부 하강의 또 다른 모습은 오르페우스와 유리디체의 이야기에서 찾아볼 수 있다. 음부 하강에 대한 연구로는 김범식, “벤전 3:18-22에 나타난 그리스도 음부 하강과 의례화,” 『헤르메네이아 투데이』 37 (2006), 15-28을 보라.

22) Beverly Berg, “Alcestis and Hercules in the Catacomb of Via Latina,” *Vigiliae christianae* 48:3 (1994), 219-234. 이 카타콤을 발굴했던 페루아(A. Ferrua)는 묘실 주인의 가족 구성원이 기독교인과 이교도들로 주로 구성되었으며, 이로 인해 이러한 혼합적 양상이 나타날 수 있었을 것이라고 주장한다. A. Ferrua, *Catacombe conosciute: una pinacoteca del IV secolo sotto la Via Latina* (Florence: Nardini, 1990), 136-139. Berg, “Alcestice and Hercules,” 219에서 재인용.

23) 초기 카타콤의 기독교인들이 이교 문화를 상당히 활용했다는 것을 살핀 글을 보려면 Erwin R. Goodenough, “Catacomb Art,” *JBL* 81:2 (1962), 113-142를 보라.

24) Cyril C. Richardson, “Catacombs and the Spirit of Early Christianity,” *Union*

(Domitilla) 카타콤에 그려진 선한 목자의 이미지(3세기)는 오르페우스의 이미지와 거의 같다.²⁵⁾ 일반인에게 많이 알려진 칼리투스(S. Callisto) 카타콤(3세기)의 선한 목자 이미지도 10가지 속제 가운데 하나인 멧돼지를 잡아 어깨에 메고 오는 헤라클레스의 이미지와도 유사하다.²⁶⁾ 이러한 것은 카타콤 미술과 당시 헬라 미술 사이의 유연한 영향 관계를 보여주는 것들이다. 위에서 살펴보았던 비아 라티나 카타콤에 있는 알케스티스와 헤라클레스의 그림도 이러한 주장을 잘 뒷받침해준다.

그러나 이러한 헬라 문화와의 관계가 종교 혼합주의적인 것은 아니었다. 리차드슨이 잘 지적했듯이, 비록 카타콤의 기독교인들은 당대의 헬라 문화를 많이 사용했지만 그 결과물에 대해서는 다른 의미를 부여 하였던 것이다. 그는 수염 없는 카타콤의 예수 초상이 아폴론과 같이 헬라 문화의 흔적들을 사용한 것이지만 기독교인들은 그 표현 양식만 차용했을 뿐, 거기에 새로운 의미를 부여했다고 말한다. 즉, 그들은 젊은 예수의 모습을 그림으로써 예수를 통해 이전과는 다른 새로운 창조, 새로운 시대가 열렸음을 말한다는 것이다.²⁷⁾ 그는 카타콤 미술에서 헬라 문화와의 연속성(continuity)과 단절성(discontinuity)을 말함으로써 기독교인들이 다른 문화와 관계를 어떻게 설정해나갔는지 보여준다.²⁸⁾

박정세는 두라-유로포스의 벽화에 그려진 그림들에서 인물들이 입고 있는 옷과 카타콤 벽화 인물들이 입고 있는 옷에서 달마티카 복식의 유사 관계를 발견하였다.²⁹⁾ 그는 이 기독교 그림들에 나오는 인물들이 예수 당시 유대인들이 입던 유대 복식이 아닌, 자신들의 살고 있는 당시 로마 제국의 의복을 입고 있는 것으로 그려내고 있음을 지적한다.

Seminary Quarterly Review 12:1 (1956), 33-40(33-35).

25) 박정세, 『기독교 미술의 원형과 토착화』 (서울: 연세대학교 출판부, 2008), 25.

26) 박정세, 『기독교 미술의 원형과 토착화』, 22-23.

27) Richardson, "Catacombs and the Spirit of Early Christianity," 35.

28) Richardson, "Catacombs and the Spirit of Early Christianity," 36-37.

29) 박정세, "초기 기독교 성화의 기원과 토착화," 『신학논단』 45 (2006), 247-274.

이것은 마치 김학수가 한국 기독교 100주년을 기념하여 1985년에 「한국에 오신 예수」에서 갓 쓰고 도포 입은 예수를 그려낸 것과 같은 이치이다. 초기 기독교인들의 이와 같은 그림들은 그들이 자신들의 주변 세계의 문화와 어떻게 소통하였는지 보여주고 있다.³⁰⁾

셋째로 우리는 카타콤 미술에서 초기 기독교인들의 기독교론을 엿볼 수 있다. 제퍼슨(Lee Jefferson)은 카타콤에 그려진 예수의 이미지들 가운데 지팡이를 들고 있는 모습에 주목한다.³¹⁾ 지팡이를 손에 들고 있는 모습은 바위를 쳐서 물을 내는 장면처럼 주로 모세에게서 발견되는데, 이러한 모습은 기적을 일으키는 자로서 모세의 능력을 보여준다. 카타콤 미술에서 예수와 베드로도 종종 지팡이를 들고 있는 모습으로 발견되는데, 카타콤 기독교인들은 이것을 통해서 예수와 모세를 연결시켰고, 예수를 기적 행사자로 그려냈다. 그러나 이것은 단순히 기적을 행사하는 인물로 한정되지 않고 모세보다 뛰어난 이 즉, 예언의 성취로서의 예수(Moses typology)를 그려낸 것이다.

또한 베드로에게서도 지팡이를 든 모습이 발견되는데, 이것은 베드로 행전의 위경본인 리누스 본(Linus text)을 반영한다고 볼 수 있다. 베드로 행전³²⁾ 35장에서 베드로는 순교를 앞두고 감옥에 갇힌다. 그런데 리누스 본에는 베드로가 감옥에서 프로케수스(Processus)와 마르티니아누스(Martinianus)라는 간수를 만나 세례를 주는 장면이 나온다. 여기에서 베드로는 감옥의 벽을 쳐서 물을 내어 그들에게 세례를 주는데, 이 장면은 바위를 쳐서 물을 내는 모세의 이미지를 반영한다. 이에 대해 제퍼슨은 예수의 권위가 베드로에게 이양된 초대 기독교의 현상을

30) 선한 목자 도사의 시대적 변천을 통하여 각 시대별로 기독교인들이 자신들이 처한 세계의 문화와 소통한 도착화의 흔적들을 살펴본 연구를 보려면, 박정세, “‘선한목자’ 도상의 변천과 도착화,” 『신학논단』 68 (2012), 63-92를 보라.

31) Lee M. Jefferson, “The staff of Jesus in early Christian art,” *Religion and the Arts* 14:3 (2010), 221-251.

32) *The Acts of Peter* in M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1924).

반영한 것이라고 해석한다.³³⁾ 게다가 5세기 이후에 눈에 띄게 드물어진 지팡이를 든 예수의 이미지는 더는 지팡이와 같은 도구에 의존하지 않는 능력자로서의 예수의 발전된 이미지가 반영된 것이라고 그는 주장한다.

또한 눈여겨 볼 것은 성서 이야기의 장면들이 아닌 일반적인 예수의 이미지로 선한 목자의 이미지가 발견되는 점이다. 이것은 요한복음에 나오는 예수의 비유적 자기 드러냄(요 10:11), 혹은 보다 가깝게는 양을 찾아 어깨에 메고 오는 목자(눅 15:5)를 반영한 것으로 볼 수 있다. 카타콤 미술에 포도나무 이미지가 나오는 것도 같은 이치이다(요 15:5). 그러나 예수의 이미지가 요한복음이나 누가복음 본문에서 말하는 역할을 한다고 보기는 무리가 있다. 도리어 이 이미지가 카타콤이라고 하는 무덤에 활용된 것을 생각한다면, 박소미가 잘 발견했듯이 오르페우스-그리스도 유형론으로 이해하는 것이 더 적절하다.³⁴⁾ 즉, 죽음의 영역인 하데스에 내려가서 유리디체를 살려내는-비록 그는 실패했지만-오르페우스처럼 수금을 타며 양을 치는 선한 목자 예수의 이미지에서 카타콤 기독교인들은 죽음 이후의 생명을 소망했던 것이며,³⁵⁾ 이것이 그 미술에 반영되어 있다고 볼 수 있다.³⁶⁾ 그렇다면 이것은 당시 카타콤 기독교

33) Jefferson, "The staff of Jesus," 243-247. 리누스 본의 연대가 바위를 쳐서 물을 내는 베드로의 모습을 담은 부조(浮彫) 작품의 연대(4세기)보다 늦은 일리아 4세기, 늦어야 6세기임을 감안할 때 시대착오적 문제가 발생한다. 이에 대해 제퍼슨은 텍스트에 앞서 이미 구전 전승으로 초기 기독교인들이 베드로의 이야기에 대해 잘 알고 있었을 것이라고 주장한다.

34) 박소미, "초기 기독교 미술에 나타난 오르페우스 도상," 『서양미술사학회 논문집』 9 (1997), 137-143.

35) 오란트(Orant) 도상도 신에 대한 숭배의 형상이라기보다는 사후 영생을 간구하는 간절한 기도자의 모습으로 보는 것이 적절하다. 박성은, 『기독교 미술사』 (서울: 대한기독교서회, 2008), 19.

36) 박정세는 갈라 플라키디아 무덤(Galla Placidia, Lavena 425 CE)의 모자이크 벽화의 예를 들면서 기독교 공인 이후에 어깨에 양을 멘 목자의 이미지가 사라지고 수금을 타면서 양을 돌보는 이미지가 등장하는 것은 지하 무덤 도피 생활의 절박함에서 벗어나 평온하고 여유 있는 당시의 모습을 반영한다고 주장한다. 박정세, "선

인들이 요한복음이나 누가복음을 자신들의 콘텍스트에 맞추어 재해석한 사례라고 볼 수 있다.

이상과 같이 카타콤 미술을 살펴보았을 때, 우리는 초기 카타콤 기독교인들이 자신들이 처한 주변 세계의 문화와 담을 쌓지 않았으며, 도리어 그것들을 잘 활용함과 동시에 그것에 자신들만의 새로운 의미를 부여했음을 알 수 있다. 또한 그들의 미술이 단지 종교적 예술 행위의 차원을 넘어서 자신들이 처한 죽음과 부활의 소망이라는 현실적 맥락을 투영하고 있음을 알 수 있다. 그들이 고백하는 기독교론도 그러한 현실적 맥락 속에서 고백되고 반영되어 있다는 점을 알 수 있다. 이것은 카타콤 미술이 단순히 예술적 취향의 표현이 아닌 그들의 삶의 현실과 정황, 주변 세계의 문화, 그리고 그러한 상황 속에서의 자신들이 고백하고 붙잡고 있는 신앙적 고백 등이 서로 단단하게 얽힌 결과물이라는 것을 보여준다.

4. 성상(icon) 논쟁

카타콤의 미술에서 우리는 기독교 문화와 주변 세계의 문화가 서로 만났을 때 어떻게 창조적인 모습을 보였는지 살펴보았다. 이제 우리는 성상 논쟁을 살펴보면서 기독교 문화가 어떻게 이데올로기에 의해 흔들리는지 살펴보려고 한다. 우리는 성상 논쟁의 모습을 보면서 누구의 입장이 옳고 누구의 입장은 틀렸는가를 말하려고 하는 것이 아니다. 또한 그러한 논쟁의 역사가 불행하거나 암울했다거나 파괴적인 부정적 역사의 흔적이라고 말하려는 것도 아니다. 다만 성상 논쟁의 모습을

한 목자' 도상," 76. 그러나 이러한 시편 23편의 이미지는 워너 새먼(Warner Sallman)의 그 유명한 그림인 "The Lord is My Shepherd"(1943)에서 찾아볼 수 있는 것이며, 도미틸라 카타콤(4세기)의 선한 목자 도상은 시편 23편보다는 죽음 이후의 생명을 소망하는 페르세우스-그리스도 유형론에 더 가깝다.

살펴봄으로써 기독교가 문화라는 것과 얼마나 큰 영향 관계에 놓이게 되는지, 특히 위에서 살펴보았던 것처럼 얼마나 쉽게 이데올로기의 희생물이 될 수 있고 스스로도 이데올로기적 파괴력을 발휘하는 입장에 놓일 수 있는지를 살펴보려고 한다.

성상 논쟁은 크게 2차에 걸쳐서 일어난다. 1차 성상 논쟁은 726년에 시작되어 787년에 막을 내리고, 2차 성상 논쟁은 815년에 시작하여 843년에 끝을 맺어 동방교회에서는 그 해 3월에 “정통 신앙의 승리” 축일로 기념된다. 성상 논쟁은 성상에 대한 서로 다른 이해 즉, 성상 (icon)이 우상인가 아닌가에 대한 문제에서 시작한다. 성상에 대해 긍정적인 입장에 놓인 이들은 성상이 신적 존재의 표상이며 따라서 성상에 대한 자신들의 행위는 우상 숭배가 아니라 그 신적 이미지에 표상된 원 존재에 대한 흠숭(欽崇)일 뿐이라고 주장한다.³⁷⁾ 반면에 성상 파괴론자들은 그것이 신성 모독적인 우상 숭배라고 주장하며, 따라서 그러한 성상들은 모두 없애야 한다는 입장을 취한다.

1차 성상 논쟁(726-87)이 벌어지기 이전에 이미 기독교인들 사이에서 성상은 널리 보편화된 상태였다. 문제는 성상에 대한 기독교인들의 태도가 미신적인 수준까지 도달했다는 것이다. 동방 교회의 성상의 시초는 에뎃사의 아브가르 5세 왕의 전설에서 시작한다. 자신의 나병을 고치기 위해 예수께 편지를 보낸 그는 예수로부터 예수의 얼굴이 찍힌 천을 받고 이를 통해 병 고침을 받는다. 이 만딜리온(Mandylion)에 상응하는 서방 교회의 것은 베로니카의 수건이다. 베로니카 성녀는 십자가를 메고 골고다를 향해 가던 예수의 얼굴을 닦아 주었는데, 그 수건에 예수의 얼굴이 찍혔다는 전설이 서방 교회에 내려오며, 이 수건은 성물이 된다. 성상의 시작은 이와 같이 주술적인 성격을 내포하고 있었다.³⁸⁾

37) Basil the Great, *On the Holy Spirit*, XVIII. “the honour paid to the image passes on to the prototype,” P. Schaff and H. Wace, eds., *Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Series II, 8 (Edinburgh: T & T Clark, 1894).

38) 박건택, “기독교 이미지 신학의 역사적 고찰,” 『신학지남』 74:1 (2007), 77-108(86-88); 고종희, “그리스도교 이콘의 기원과 변천,” 『미술사학』 15

그리고 비잔틴에서 성상에 대한 이러한 현상은 매우 보편적이었다.³⁹⁾ 사람들은 성상 앞에 향불을 피우고 입을 맞추며 절을 하며 소원을 빌었고,⁴⁰⁾ 미래를 점치는 데 성상을 사용하기도 했다.⁴¹⁾ 이에 레오 3세는 십계명의 제2계명을 근거로 내세워 성상 파괴 운동을 시작하였다.

서기 726년 레오 3세에 의해 시작된 성상 파괴 정책은 표면적으로 볼 때 단순한 신앙심의 발로에 기인한 것으로 보이지만, 보다 깊이 들어가면 정치, 외교, 사회 문제 등 보다 복잡한 것들이 서로 얽혀 있다.⁴²⁾ 7세기의 비잔틴 제국은 동으로는 이슬람 세력, 서로는 슬라브족의 위협을 받고 있었으며, 내부적으로는 왕위 쟁탈전의 혼란 가운데 있었다. 그래서 레오 3세는 자신의 권력을 강화하고 사회적으로는 안정을 이루고 외부의 세력들을 방어하기 위해 개혁을 벌였는데, 이 권력 강화의 방편으로 이용된 것이 성상 파괴 정책이었다.⁴³⁾ 그는 이런 복잡한 상황에서 그 위기 책임을 우상 숭배의 탓으로 돌렸으며, 그러한 행위들의 근원지로 교회와 수도원을 지목함으로써 자신의 권력을 그들로부터 되찾아 오려고 했다.⁴⁴⁾ 그래서 그는 대대적으로 성상을 파괴하고 수도원을 탄압하기 시작하였다. 그리고 위에서 언급했던 대 바실리우스의 말을 빌려 성상을 옹호했던 다마스쿠스의 요안네스(675-749)와 같이,⁴⁵⁾ 이러한 정책에 반항하는 세력들은 이단으로 정죄를 받아 처형

(2001), 127-171(137-139)도 보라.

39) 서기 692년에 있었던 트룰로 공의회(Council in Trullo)에서 십자가 이미지를 교회 내부 바닥에 그리는 것을 금지하였다. 이것은 그 바닥에 그려진 그림이 단순히 평범한 예술적 이미지가 아니라 그 그림 자체가 성스러운 것으로서 숭경되었음을 의미한다.

40) 이정혜, “[이콘 새로보기 2]: 이콘신학(Iconology),” 『기독교사상』 626 (2011), 171-176(172).

41) 이덕형, 『이콘과 아방가르드』 (서울: 생각의 나무, 2008), 246-247.

42) 이정혜, “비잔틴 제국, 성상 그리고 교회의 이야기,” 『기독교사상』 625 (2011), 168-176(168).

43) 이정혜, “비잔틴 제국, 성상,” 170-171.

44) 이덕형, 『이콘과 아방가르드』, 261.

45) St. John Damasene and M. H. Allies, trans., *On Holy Images* (London: Thomas

을 당하였다.⁴⁶⁾ 레온 3세의 뒤를 이어 콘스탄티노스 5세도 성상 파괴를 지지했는데, 그는 파괴의 근거로 십계명보다는 기독교론 논쟁을 끌어들이었다. 즉, 과거 451년 칼케돈 공회의에서 결의되었던 바, 그리스도는 신성과 인성이 분리될 수 없는 존재인데, 성상 지지자들은 성상을 그리고 숭상함으로써 성모 마리아에 대해 테오토코스(Theotokos)가 아닌 크리스토토코스(Christotokos)를 주장했던 네스토리우스처럼 그리스도의 신성과 인성을 분리하는 이단적 행위를 한다는 것이었다.

그런데 성상 파괴와 그 성상 숭배의 근원지로 여겨지던 수도원에 대한 대대적인 탄압이 막을 내린 것은 레온 4세의 부인인 이레네 황후가 등극하면서부터이다. 그녀가 정권을 잡자 787년에 제7차 니케아 공의회를 소집하여 성상을 공경하는 행위를 부활시켰던 것이다. 이로 인해 그동안 성상 파괴를 지지했던 이들은 자리에서 쫓겨나고, 성상을 파괴하는 행위는 도리어 이단으로 정죄를 당하는 역전극이 벌어진다. 그리고 그 덕분에 비잔틴 제국에서 종교 예식과 종교 예술은 더욱 든든한 신학적 기반을 가지고 번영하게 된다.⁴⁷⁾

제1차 성상 논쟁의 부침(浮沈)에서 우리가 눈여겨 볼 것은 이 문제가 단순히 종교적, 신학적 문제만은 아니었다는 것이다. 앞서 기술했듯이, 레온 3세가 성상을 문제 삼은 것은 자신의 권력 강화, 국가와 사회의 질서 확보 등 정치 사회 외교적 문제에 보다 크게 기인한 것이었다.⁴⁸⁾

Baker, 1898). 위의 각주 37번을 참고하라.

46) 네아폴리스의 레온티우스, 콘스탄티노폴의 게르마노스, 마다스커스의 요안네스 등 성상 숭배 옹호론자들에 대한 소개와 그들의 주장들을 자세히 보려면, 이정혜, “[이콘 새로 보기 3] 이콘신학(Iconology),” 『기독교사상』 627 (2011), 184-191; idem, “[이콘 새로 보기 4] 이콘신학(Iconology): 성상과 주장,” 『기독교사상』 628 (2011), 150-157; idem, “[이콘 새로 보기 (마지막 회)] 이콘신학(Iconology),” 『기독교사상』 629 (2011), 210-220도 보라.

47) 이정혜, “[이콘 새로 보기 4] 이콘신학(Iconology),” 156-157.

48) 이후 토마스 아퀴나스는 『신학대전』을 통해 성상 숭배에 대하여 제7차 니케아 공의회 결의사항보다 진일보한 입장 즉, 성상에 대해 라트리아(latria)까지 가능하다고 보는데, 그의 성상에 대한 입장도 단순히 신학적 차원을 넘어서 당시 기독교 세계가 경계해야 했던 이슬람 세력에 대한 의식에서 비롯된 것이다. 이러

콘스탄티노스 5세의 경우처럼 기독교론 논쟁과 같은 신학적 근거로 이 문제를 접근하기도 한 것은 사실이다. 그러나 성상 숭배가 인정을 받고 성상을 파괴하는 행위를 도리어 이단으로 정죄하던 이레네 황후의 행위에 있어서 그녀의 출신지가 앞서 말했듯이 온갖 예술이 활발하던 헬라 문화의 원산지인 그리스의 아테네였다는 점은 이러한 장려나 폐지의 문제가 단순히 신학적 영향 한 가지에만 근거한 것은 아니라는 것을 다시금 확인시켜 준다.⁴⁹⁾

이레네 황후에 이루어진 제7차 니케아 공의회 결정 사항은 동방 교회와 서방 교회의 결별을 야기하는 원인이 되는데, 이 두 교회 사이에 있던 성상 숭배 문제에 대한 이견도 단순히 신학적인 이견에서만 비롯된 것은 아니었다. 물론 샤를마뉴 대제에게 보내졌던 이 공의회 결의문의 번역에 대한 오해 즉, 공경(porskynesis)이라는 헬라어 용어를 하나님에 대한 경배를 의미하는 흠숭(adoratio)이라는 라틴어로 번역하는 오류가 서방 교회와 동방 교회가 갈라서는 주요 원인이다. 그러나 그 결별이 단순히 번역의 실수에 기인한 것만은 아니었다. 로마 교회는 당시 서방 유럽의 강국으로 떠오르는 프랑크 왕국과의 정치적 관계를 고려하지 않을 수 없었다. 그 결과 이것을 핑계로 서방 교회는 샤를마뉴의 서(書)를 내밀면서 동방 교회와 결별한다.⁵⁰⁾ 이 결별이 순수한 신학적 이견이 아니었다는 것은 신준형이 잘 지적했듯이 샤를마뉴의 공의회에 대한 문건(*Capitulare Adversus Synodum*)에서 이 공의회가 “여성”인 이레네 황후에 의해 소집되었다는 것을 비난한 것에서도 엿볼 수 있다.⁵¹⁾ 결국 이 결별은 서로마 측에서 동로마 제국을 의식하고 견제하는 이데올로기

한 주장을 보려면, 신준형, “성 토마스 아퀴나스의 성상이론,” 『미술사학』 22 (2008), 43-68을 보라.

49) 비잔틴 미술과 헬라 문화 사이의 영향 관계에 대하여 고종희, “그리스도교 이콘의 기원과 변천,” 144-148을 보라. 또한 이덕형, 『이콘과 아방가르드』, 35-256도 보라.

50) 이덕형, 『이콘과 아방가르드』, 269-274.

51) 신준형, “비잔틴 성상복구운동(8세기)과 신성로마제국의 대응,” 『서양미술사학회 논문집』 24 (2005), 9-25(19).

적 결과물이었던 것이다.⁵²⁾

우리는 이상과 같이 카타콤의 미술과 비잔틴 제국 시절 제1차 성상 논쟁을 통해 기독교와 문화의 영향 관계에 대해 살펴보았다. 카타콤의 미술은 기독교와 문화의 만남이 그 시대를 살아가던 기독교인들에 의해 상호 융합적 방식으로 영향을 주고받으면서 긍정적인 관계를 창조적으로 이루어나갔던 결과물이었음을 살펴보았다. 다른 한편으로 성상 논쟁은 기독교와 문화의 만남에 있어서 이 사이에 정치, 사회, 종교 등의 이데올로기가 개입되는 모습과 그렇게 되었을 때 어떠한 결과가 나타나는지 잘 보여주는 사례였다. 이제 우리는 오늘날 성서학과 문화(적 산물들)의 통섭에 대해 간략히 살펴볼 것이다.

5. 성서학과 문화

한국전쟁이 한창이던 1951년과 전후 폐허 속에 절망이 가득하던 1955년, 서구에서는 문화에 대해 획을 그을 만한 두 권의 책이 각각 출판되었다. 하나는 니버의 『그리스도와 문화』(1951)이고, 다른 하나는 레비스트로스(C. Lévi-Strauss)의 『슬픈 열대』(1955)이다. 이 책들은 우리에게 문화에 대한 진지한 고민을 하게끔 이끌어주었고, 그래서 문화나 문명에 대한 고전적인 책들이 되었다. 앞서 서두에서 언급했던 것처럼 19세기 서구의 제국주의적 식민지 놀음은 2차 세계 대전으로 막을 내렸고, 우월한 서구와 열등한 기타 세계라는 자기중심적 문화 세계관 즉, 영국 그리니치 천문대 본초 자오선을 세계의 배꼽(Omphalos)으로 삼아 동양과 서양을 나누는⁵³⁾ 오만한 서구 중심적 세계관은 반성되기 시작했다.

52) 신준형, “비잔틴 성상복구운동(8세기)과 신성로마제국의 대응,” 19-23.

53) R. J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in theory, culture and race* (NY: Routledge, 1995), 1-2.

기독교 측에서는 니버가 기독교와 문화의⁵⁴⁾ 관계를 논하고, 인류학이나 민속학 쪽에서는 레비스트로스가 브라질의 네 부족 관찰기를 통하여 문화에 대한 이전 시대의 개념을 비판한다. 니버는 기독교(적) 문화와 “그리스도를 회피하는 문화”⁵⁵⁾ 즉, 기독교가 추구하는 세계관을 공유하지 않는 기타 문화라는 이 두 문화 사이의 헤게모니 쟁탈 관계를 논한다. 레비스트로스는 브라질 열대의 부족들의 모습을 전하면서 과거 서구 열강들의 자기 우월적 태도 즉, 문명과 미개로 자타(自他)를 구분하는 세계관을 비판한다. 레비스트로스의 문화에 대한 세계관은 “하나의 역사만이 존재하는 것이 아니라 여러 개의 역사가 존재하고, 각각의 역사는 그들 자체의 의미와 가치를 지닌다.”⁵⁶⁾는 말에서처럼 반제국주의적, 문화상대주의적인 모습을 지니고 있다.

제국주의적 세계관에 대한 이와 같은 반성적 고민들이 나오면서 기독교에서도 문화에 대한 관심을 많이 보이기 시작했다. 이러한 문화에 대한 관심은 1960년대 한국에서 토착화 신학을 통하여 서양에서 들어온 기독교와 한국 전통의 문화 사이의 만남이나 충돌을 재고하는 모습으로 나타났다. 물론 토착화 신학의 탄생 배경에는 4.19와 5.16, 그리고 한일 수교 문제 등으로 야기된 민중들의 우리 것에 대한 관심도 한 몫을 했다.⁵⁷⁾ 이러한 관심은 우리들의 삶의 양식들에 대한 신학적 고민들로 이어져서 1970-80년대의 민중 신학과 1990년대 포스트모던

54) 리처드 니버, 『그리스도와 문화』, 김재준 역 (서울: 대한기독교서회, 1997), 37-47.

니버는 여기에서 “그리스도”와 “문화”라는 것의 개념을 설명한다. 그런데 이 설명에 따르면 기독교도 문화의 한 면모로 이해되지만, 사실 니버의 다섯 유형들에 대한 관찰과 그의 평가로 미루어볼 때 니버가 말하는 “그리스도”와 “문화”의 관계는 기독교(적) 세계관과 그 양태들 대(對) 그에 동조하지 않는 기타 세계관들과 그 양태들 사이의 관계이다.

55) D. A. Carson, *Christ & Culture Revisited*, 12.

56) 박옥줄, “『슬픈 열대』 해제,” 레비스트로스, 『슬픈 열대』 박옥줄 역 (서울: 삼성출판사, 1997), 14-37(36).

57) 김경재, “한국문화신학 형성과 「기독교사상」,” 「기독교사상」 400 (1992), 35-48(38-39).

시대의 타종교와의 대화로 나타난다.

성서학 분야에 있어서 문화와의 소통 흔적은 사본학과 성서 비평학의 역사와 더불어 나타난다. 17세기 존 펠이 100여 개의 사본을 사용하여 신약성서를 출판한 것도 사실이지만, 보다 본격적인 사본학(혹은 본문 비평학, textual criticism)은 19세기 말 웨스트코트(B. F. Westcott)와 호트(F. J. A. Hort)의 작업에서 찾는 것이 적절하다.⁵⁸⁾ 사본학은 고고학, 문법이나 언어학, 심지어 방사성동위원소 판별과 같은 과학까지 두루 동원되는 성서학이다. 성서 비평학에 있어서도 이런 현상은 마찬가지이다. 자료 비평, 양식 비평, 편집 비평, 사회과학적 비평, 서사 비평 등 성서 비평학은 성서들 사이의 중첩을 다루기 위해 통계학도 응용하고, 문학적 장르 구분법을 활용하기도 하며, 문학, 심리학, 정신 의학을 응용하기도 하고, 역사와 사회적 문화 양상들을 관찰하기도 한다. 이렇게 볼 때 성서(비평)학의 역사는 타 학문이나 문화와의 소통의 역사 그 자체이기도 하다.

그러나 이러한 성서 비평학적 작업들에 있어서 타학문이나 문화(적 산물)는 성서를 비평하기 위한 하나의 도구로 활용된 것들에 지나지 않는다. 굳이 이런 식으로 성서와 문화를 따지자면 성서의 탄생 그 자체가 이미 문화와의 소통을 의미한다. 그렇다고 우리는 그것을 무시하거나 부정하는 것은 아니다. 다만 문화(적 산물)가 성서학의 시녀나 도구에서 조금 더 지위를 높여서 대화의 상대의 자리를 차지하는 것 즉, 문화적 산물을 이해하는 데 성서학적 작업이-혹은 *vice versa*가 되어서-서로를 위한 일방적이지 않은) 도구나 대화 상대가 되어주는 것의 발자취 길이는 그리 길지 않다.

조직 신학자나 선교학자, 혹은 문화 신학자라기보다는 성서학자로서 문화적 산물들과 성서학의 소통에 관심을 보인 학자들이 활동을 한 것은 길어야 1990년대 이후이다. 성서학이 문화적 산물들과의 소통을 이룬 것은 주로 영화에 치중되어 있다. 로마서 연구의 세계적 권위자

58) 민경식, 『신약성서 우리에게 오기까지』 (서울: 대한기독교서회, 2008), 26-27.

인 로버트 주엣(R. Jewett)은 1990년대에 바울과 영화에 대한 책을 내놓았고,⁵⁹⁾ 미국 대중문화와 바울 신학의 대화 작업도 하였다.⁶⁰⁾ 래리 크라이저(Larry J. Kreitzer)도 로빈슨 크루소나 앙클 톰의 오두막 등과 같은 문학이나 플라톤(1986), 칼리굴라(1980) 등과 같은 영화를 가지고 성서와 소통하는 작업을 하였다.⁶¹⁾ 구약 쪽에서는 엑섬(J. C. Exum)이 초창기에는 영화를,⁶²⁾ 이후에는 음악과 미술 등 보다 다양한 예술적 산물들에 대한 성서학적 연구를 수행하였다.⁶³⁾ 복음서 부분에서는 캐나다 맥매스터(McMaster) 대학 출신의 세계적인 요한복음 학자인 아델 라인하르츠(A. Reinhartz)가 돋보인다. 그녀는 원래 요한복음 문학 비평적 작업을 하는 학자인데, 2000년대 초부터 대중문화, 특히 영화와 복음서 사이의 대화를 다루는 연구 결과물들을 내놓기 시작하였다.⁶⁴⁾ 반즈 테이텀은 예수에 대한 영화들을 심층적으로 다룸으로써 역사적 예수 연구에 새로운 시각을 제공하였다.⁶⁵⁾

이러한 작업은 셰필드 아카데미 출판사(Sheffield Academic Press),

-
- 59) R. Jewett, *St. Paul at the Movies: The Apostle's Dialogue with American Culture* (Louisville: W/JKP, 1993); idem, *St. Paul Returns to the Movies: Triumph over Shame* (Michigan: Eerdmans, 1999).
- 60) R. Jewett, *Captain America and the Crusade against Evil: The Dilemma of Zealous Nationalism* (Michigan: Eerdmans, 2004); idem, *Paul the Apostle to America: Cultural Trends and Pauline Scholarship* (Louisville: W/JKP, 1994).
- 61) Larry J. Kreitzer, *Pauline Images in Fiction and Film* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); idem, *Gospel Images in Fiction and Film* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002).
- 62) J. C. Exum, Plotted, *Shot and Painted: Cultural Representations of Biblical Women* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).
- 63) J. C. Exum, ed., *Retellings: The Bible in Literature, Music, Art and Film* (Leiden: Brill, 2008); idem, ed., *The Bible in Film, the Bible and Film* (Leiden: Brill, 2006); idem, ed., *Beyond the Biblical Horizon: The Bible and the arts* (Leiden: E. J. Brill, 1999).
- 64) A. Reinhartz, *Jesus of Hollywood* (NY: Oxford University Press, 2007); idem, *Scripture on the Silver Screen* (Louisville: W/JKP, 2003); idem, *Bible and Cinema: Fifty Key Film* (NY: Routledge, 2012).
- 65) W. Barnes Tatum, *Jesus at the Movies* (CA: Poulbridge Press, 1997).

그리고 그 후신(後身)인 셰필드 피닉스 출판사(Sheffield Phoenix Press, Sheffield)가 거점이 되어 이루어진다. 액션은 구약학자 데이빗 클라인즈(D. Clines)와 함께 2012년부터 성서학과 문화적 산물들의 소통과 융합의 작업들을 다루는 학술지 *Biblical Reception*을 출간하기 시작하였다. 성서와 문화적 산물들 사이의 소통을 다루는 작업은 실험적 성서학 저널인 세메이아(Semeia)와 신약학자인 비비스(Mary A. Beavis)를 중심으로 한 *Journal of Religion and Popular Culture*(2002-), 미국 네브라스카 대학을 중심으로 한 *Journal of Religion and Film*(1997-)을 통해 활발히 이루어지고 있다.

그러나 성서학과 문화 사이의 소통이 본격적으로 활성화 된 것은 2004년부터이다.⁶⁶⁾ 2004년 초에 성서학과 문화의 소통이 본격적으로 학계의 수면 위로 떠오르게 만든 계기가 발생하는데, 그것은 바로 멜 깁슨(Mel Gibson)이 감독하고 제작한 영화 ‘패션 오브 크라이스트’(*The Passion of the Christ*, 2004)가 상영된 것이었다. 폭력과 섹스로 대변되는 빨간색 할리우드 영화답게 러닝 타임 두 시간 대부분을 폭력이 난자하는 붉은색으로 물들였음에도⁶⁷⁾ 이 영화는 매우 경건하고 신앙적인 영화로 교황의 칭송까지 받아가면서 종교 영화로서는 기이하게도 미국 박스 오피스 연속 4주 1위를 차지하는 대 흥행을 거두었다.⁶⁸⁾ 이 영화의 기이하고도 아이러니컬한 흥행은 성서학에도 영향을 미쳤는데, 이 영화가 나온 그 여파로 2004년 SBL 학회 모임부터 성서와 문화에 대한 분과(session)가 생겼던 것이다. 초창기 영화에만 치중하던 SBL 분과 모임은 이후에는 미술이나 음악 등으로 보다 그 영역을 확대하였다.

66) Jayhoon Yang, “Oh, Father! What a ‘Fool for Love’ Thou Art!-Reading Luke 15.11-32 through the Film Secret Sunshine,” *Biblical Reception* 1 (2012), 135-152(138).

67) 그래서 이 영화는 예수의 고난과 죽음에 대한 성경 이야기를 다루는 거룩한 기독교 영화임에도 아이러니컬하게 R등급을 받았다.

68) 이 영화가 하필 사순절 기간에 맞추어 개봉된 것은 멜 깁슨의 신앙심도 있겠지만, 사순절 고난에 동참하는 많은 기독교인들의 참회의 눈물 젖은 호주머니를 생각하는 그의 비즈니스도 한 몫 하였다.

한국에서는 성서학과 문화의 소통을 위한 작업이 서구 성서학계에 비해서 그다지 활발하지는 않다. 한국에서는 2007년에 성서학과 문화의 소통에 관심을 두는 「캐논앤컬처」(Canon&Culture)가 탄생하였고, 차정식(한국문학),⁶⁹⁾ 권연경(영문학),⁷⁰⁾ 김학철(미술)⁷¹⁾, 양재훈(음악, 발레, 영화, 만화),⁷²⁾ 그리고 영문학자이자 문화 비평가인 이택광이 함께 성서학과 문화적 소통을 위한 작업을 하였다. 또한 현우식은 독특하게도 과학, 수학과 성서학의 소통 작업을 하였다.⁷³⁾ 박노식은 고대 희랍의 비극으로 마가복음을 읽는 시도를 하며,⁷⁴⁾ 신현우는 중국의 훈고학

-
- 69) 차정식, “한국 현대소설과 성서 신학의 “교통 공간”-이청준, 이문열, 이승우의 몇몇 작품을 중심으로,” 『한국기독교신학논총』 73 (2011), 221-258; idem, “한국 현대시에 투영된 예수의 초상-성서 신학적 테마의 변용과 그 유형을 중심으로,” 『한국기독교신학논총』 79 (2012), 207-250; idem, 『한국 현대시와 신학의 풍경 : 말(言)의 사원(寺) 역할을 수행해온 시(詩)』 (서울: 이레서원, 2008).
- 70) 권연경, “성서의 신화와 그 변용-『호빗』에 나타난 요행과 은총,” 『한국기독교신학논총』 76 (2011), 245-274; idem, “C. S. Lewis-사실이 된 신화와 신화적 알레고리,” 『한국기독교신학논총』 79 (2012), 251-280.
- 71) 김학철, “앤디 워홀과 그의 예술의 신학적 해석-후기 자본주의 시대의 기독교와 예술의 접점적 관계를 향하여,” 『한국기독교신학논총』 77 (2011), 111-139; idem, “성서화비평과 성서화가(聖書畫家)-성서화가 램브란트와 그의 성서화를 중심으로,” 『한국기독교신학논총』 73 (2011), 259-286; idem, 『램브란트 성서를 그리다』 (서울: 대한기독교서회, 2010).
- 72) 양재훈, “탕자와 어머니-드뷔시의 “L'Enfant prodigue”의 눈으로 본 탕자의 비유,” 『신약논단』 18:2 (2011), 443-480; idem, “기호간 번역과 성서 번역: 문화적 산물을 통한 성서 번역의 다양한 방법론 모색,” 『성서원문연구』 24 (2009), 180-200; idem, “예술 매체를 통한 성서 메시지 전달과 성서 번역의 과제-Siku의 The Manga Bible, NT-Raw를 중심으로,” 『성서원문연구』 23 (2008), 146-171; Jayhoon Yang, “A Dancing Prodigal: A Reading of G. Balanchine’s Ballet, Prodigal Son(1929) from a Biblical Perspective,” *Korean Journal of Christian Studies* 78 (2011), 93-109; idem, “Oh, Father!,” 135-152; idem, “Norman Jewison and Melvyn Bragg’s Jesus in 1973 and Mark’s Gospel,” *Journal of Religion and Popular Culture* 17 (2007).
- 73) 현우식, “쿠르트 괴델의 수학적 신학: 불완전성 정리, 무한, 하나님에 관한 존재론적 증명,” 『한국기독교신학논총』 49 (2007), 171-196; idem, “요한복음에 나타난 동일화의 논리,” 『신약논단』 17:4 (2010), 925-947.
- 74) 박노식, “마가복음의 그리스 비극적 요소-합창의 신분과 기능,” 『신약논단』 18:3

의 틀을 가지고 복음서와 대화를 나눈다.⁷⁵⁾ 구약에서는 왕대일이 우리나라 고전 독법인 경학으로 성서 읽기를 시도한다.⁷⁶⁾ 물론 과거에는 유동식이나 김경재 등의 토착화 신학자들이, 근래에는 조직 신학학회⁷⁷⁾, 문화 신학학회와 이상훈,⁷⁸⁾ 최인식,⁷⁹⁾ 이정구,⁸⁰⁾ 이정배,⁸¹⁾ 문영빈,⁸²⁾ 임성빈,⁸³⁾ 김균진⁸⁴⁾ 등이 문화와 기독교의 소통 작업을 하지만 이들은 조직 신학이나 선교학, 문화신학의 틀에서 대화를 시도하는 작업을 하는 것이고, 성서학자로서 성서학과 문화적 산물들 사이의 소통 작업은 아직도 그리 활발하지는 않다.

6. 맺는 말-전망

(2011), 667-716; idem, “복음서와 드라마-마가복음의 비극적 요소들,” 『신약논단』 14:2 (2007), 265-300; idem, “마가의 비극적 카타르시스-갯세마네 기도를 중심으로,” 『신약논단』 13:4 (2006), 811-844.

- 75) Hyeon Woo Shin, “Methodological Similarity between Traditional Chinese Exegesis and Western Biblical Exegesis,” 『신약연구』 11:3 (2012), 553-586.
- 76) 왕대일, 『기독교 경학(經學)과 한국인을 위한 성경 해석- 경학으로서의 성서 해석』 (서울: 대한기독교서회, 2012). 신현우와 왕대일의 경우 동양적 시각으로 성서를 바라보는 시도에 해당한다. 그러나 현우식, 박노식, 신현우와 왕대일의 경우는 성서 텍스트와 상대 텍스트 자체의 대화보다는 방법론적 차원에 해당한다.
- 77) 한국조직 신학회 편, 『과학과 신학의 대화- 한국조직 신학논총 9집』 (서울: 대한기독교서회, 2003).
- 78) 이상훈, 『신학적 문화비평 어떻게 할 것인가?』 (서울: 예영커뮤니케이션, 2005).
- 79) 최인식, 『예수와 문화』 (서울: 예영커뮤니케이션, 2006).
- 80) 이정구, 『한국 교회 건축과 기독교 미술 탐사』 (서울: 동연, 2009).
- 81) 이정배, 『생태 영성과 기독교의 재주체화』 (서울: 동연, 2010).
- 82) 문영빈, “‘관찰’과 하나님: 현대물리학, 시스템이론, 신학의 대화,” 『한국기독교신학논총』 43 (2006), 171-196.
- 83) 임성빈, 『21세기 문화와 기독교』 (서울: 장로회신학대학 출판부, 2004).
- 84) 김균진, 『기독교 신학과 자연과학의 대화』 (서울: 대한기독교서회, 2004); idem, “양자물리학의 세계관의 생태신학적, 사회-정치적 의미,” 『한국기독교신학논총』 40 (2005), 163-191.

지금까지 우리는 성서학과 문화의 소통에 대해 살펴보았다. 오늘날 우리의 시대는 혼자서 철용성에 스스로를 가둔 독불장군으로는 살아남을 수 없는, 복합과 융합, 소통과 네트워크의 시대가 되었고 이러한 현상은 앞으로 더욱 커질 것이다. 하영선이 역사를 통해 어제를 살펴보고 오늘의 세대에 내일의 과제를 던졌던 것처럼, 성서학도 이러한 소통 작업에 관심을 두고 그것을 이루기 위해 노력해야 하는 과제를 안게 되었다. 이러한 현실적 미래적 전제를 바탕으로 우리는 과거의 흔적들을 살펴보았다. 그 흔적들을 살핌에 있어서 우리는 먼저 성서학이 소통의 대상으로 삼는 문화라는 것의 개념과 특징을 짚어보았다. 그리고 초기 카타콤 기독교인들의 미술과 8세기 비잔틴 제국의 1차 성상 논쟁을 들어서 앞서 살펴본 문화의 특성들이 어떻게 나타나는지 그 실례를 살폈다. 또한 오늘날 성서학이 문화와 어떻게 소통하고 있는지 그 현황을 점검해보았다. 이제 우리는 마지막으로 융합의 시대에 들어선 지금 성서학이 문화와 어떻게 소통해야 할 것인지 간략하게 과제와 전망을 생각해봄으로써 이 글을 마무리하고자 한다.

성서학과 문화의 상호-일방적 도구화가 아닌-대화와 소통 작업은 그 역사가 길지 않은 만큼 앞으로 나아가야 할 길도 많고 그 문(門)도 다양하다. 이러한 상호 소통의 역사가 서구 성서학계에서조차도 그리 길지 않다는 것은 그만큼 한국의 성서학자들이 세계의 무대에서 나름대로의 목소리를 내기도 하고 기여를 할 수 있는 기회가 많다는 것도 의미한다. 특히 성서학과 문화의 융합적 소통 작업은 문화상대주의적인-문화상대주의가 아니라-면을 가지고 있기 때문에 타 문화적 배경에 대해 서로 관대하며 그러한 해석적 시각들에 대해 상당히 열려 있다. 따라서 성서와 문화의 소통 작업을 하는-혹은 하고자 하는-한국의 성서학자(도)들이 한국적인 문화를 다루는 작업이나 한국적인 시각으로 이러한 작업을 수행하는 것도 나름대로 세계의 성서학계에 기여하는 바가 있을 것이다.⁸⁵⁾

85) 이러한 좋은 예는 차정식이 하는 한국 시(詩)와 성서의 대화라든지 양재훈이 하는

그러나 “가장 한국적인 것이 가장 세계적이다”라고 하는 상투적인 문구로 그러한 기여를 하려고만 하는 것은 그다지 바람직하지 않다. 한때 세계의 신학계에서 남미의 해방신학이나 한국의 민중 신학에 귀를 솔깃해 한 적이-지금은 완전히 뒀안길로 밀려나 잊혔다는 말은 아니다-있었다. 그런데 이러한 서구인들의 관심이 혹시 새롭고 신기한 것에 대한 호기심은 아니었는지, 학자적, 인간적인 양심이나 무의식적인 죄책감이 콤플렉스처럼 깔린 서구인들의 알량한 반제국주의적이거나 후기 식민주의 비평적(post-colonial)인 학문적 동향이 전혀 개입되지 않은 순수한 동기에서 과연 비롯된 것인지, 혹은 “너에게도 생각을 말할 기회를 한 번 부여하노라.”는 식의 힘없는 끝벌레에 대한 말벌의 오만함(White Anglo Saxon Protestant-WASP-Arrogance)에서 나온 것은 아닌지 생각해 볼 필요는 있다.

그렇게 볼 때 우리가 성서학과 문화의 소통으로 세계 학계에 설 때에 스스로 서양인들 앞에서 서커스를 보이는 원숭이가 되지 않는 길을 고민해보아야 할 것이다. 이 말은 한국적인 티를 내지 말라는 것도, 한국적인 것을 하지 말라는 것도 아니며, 노란 머리카락과 검은 머리카락 사이의 편 가르기도 아니고, 서구에 대한 동양(Oriental!)의 자격지심에서 나오는 알량한 자존심 세우기는 더더욱 아니다. 성서와 문화의 소통 작업을 한다는 것 자체가 이미 관용(tolerance)이라는 가치를 전제로 한다. 그리고 이 관용이라는 가치는 존중과 관심이라는 태도로 드러난다. 그 현상이 문화라는 텍스트와 성서라는 텍스트 사이에서도 있어야 하며, 나와 타자-동양과 서양의 구분으로 하기보다는(한국에서 서쪽으로 돌아서서 보면 영국은 한국의 서양이지만, 동쪽으로 돌아서서 보면 영국은 한국의 동양이 아닌가)-사이에서도 있어야 한다. 그리고 타자의 것을 바라보고 그들의 목소리를 들음에 있어서 과거 그들이 했던 제국주의적 실수를 똑같이 되풀이하지 않도록 주의해야 한다. 이 말은 우리나라 그들(마치 편 가르기 식으로 보이는 용어를 쓰는 것은

나의 언어 표현 능력의 한계이다.) 어느 누구도 서커스의 원숭이 쇼를 보듯 상대의 것을 보는 것이 아닌, 자격지심이나 오만 그 어떤 것도 없이 있는 그대로 자타(自他)의 것에 대한 관심을 바탕으로 성서학과 문화의 소통 작업이 이루어져야 함을 뜻한다.

아직 세계 성서학계나 한국의 성서학계 모두 성서학과 문화의 소통 작업이 널리 보편화되어 있지 않다. 그러나 분명한 것은 이러한 작업에 대한 시대적 요구가 갈수록 증가하고 있으며, 성서학계 내에서도 이러한 흐름의 물결이 점점 커지고 있다는 사실이다. 세계 성서학계에서 이루어지는 분량에 비해 한국 성서학자들의 이러한 작업이 미비한 것은 사실이다. 하지만 이러한 작업은 전 세계 성서학계에 있어서도 아직은 초창기-혹은 아동기에서 청소년기로 넘어가는 정도의 단계에 있으며, 한국의 성서학자들의 학문적 역량이나 숫자, 연구를 위한 여러 기반들은 그리 뒤져있지도 않고, 어떤 부분에 있어서는 도리어 앞서 있을 수도 있다. 따라서 지금이라도 한국의 성서학자들이 이 분야에서 세계로 나아가서 활발히 활동하면서 그 능력을 발휘한다면 세계 성서학계에서 이러한 분야와 관련해서는 주도적인 역할을 감당할 수도 있을 것이다. 이를 위해서는 성서학과 문화의 융합적 소통의 연구에 대한 학자들의 많은 관심이 있어야 하며, 이러한 연구를 위한 모임과 지원이 뒷받침되어야 하고, 무엇보다도 후속 세대들이 이러한 작업을 다음 세대에 주도할 수 있도록 후속 세대 양성이 뒤따라야 할 것이다. 새로운 시대는 새로운 모습과 과제로써 우리에게 도전한다. 성서학이 지금 그 자리에 있다.

<주요어>

성서학, 문화, 소통, 융합과 복합

<Key words>

Biblical Studies, Culture, Intercommunication, Fusion.

* 접수일 2013년 2월 8일, 수정일 2013년 2월 27일, 게재 확정일 2013년 2월 27일

참고문헌

- 고종희, “그리스도교 이콘의 기원과 변천,” 『미술사학』 15 (2001), 127-171.
- 권연경, “C. S. Lewis-사실이 된 신화와 신화적 알레고리,” 『한국기독교신학논총』 79 (2012), 251-280.
- 권연경, “성서의 신화와 그 변용-『호빗』에 나타난 요행과 은총,” 『한국기독교신학논총』 76 (2011), 245-274.
- 김경재, “한국문화신학 형성과 「기독교사상」,” 『기독교사상』 400 (1992), 35-48.
- 김균진, “양자물리학의 세계관의 생태신학적, 사회-정치적 의미,” 『한국기독교신학논총』 40 (2005), 163-191.
- 김균진, 『기독교 신학과 자연과학의 대화』, 서울: 대한기독교서회, 2004.
- 김범식, “벤전 3:18-22에 나타난 그리스도 음부 하강과 의례화,” 『헤르메네이아 투데이』 37 (2006), 15-28.
- 김상배, “복합세계정치론의 이해,” 하영선, 김상배 편, 『복합세계정치론』, 서울: 한울, 2012, 341-374.
- 김재오, “아놀드의 사상 - 민주주의, 비평, 그리고 교양,” 『19세기 영어권 문학』 10:2 (2006), 59-83.
- 김학철, “성서화비평과 성서화가(聖書畫家)-성서화가 램브란트와 그의 성서화를 중심으로,” 『한국기독교신학논총』 73 (2011), 259-286.
- 김학철, “앤디 워홀과 그의 예술의 신학적 해석-후기 자본주의 시대의 기독교와 예술의 점멸적 관계를 향하여,” 『한국기독교신학논총』 77 (2011), 111-139.
- 김학철, 『램브란트 성서를 그리다』, 서울: 대한기독교서회, 2010.
- 니버, 리처드, 『그리스도와 문화』, 김재준 역, 서울: 대한기독교서회, 1997.
- 문영빈, “‘관찰’과 하나님: 현대물리학, 시스템이론, 신학의 대화,” 『한국기독교신학논총』 43 (2006), 171-196.
- 민경식, 『신약성서 우리에게 오기까지』, 서울: 대한기독교서회, 2008.
- 박건택, “기독교 이미지 신학의 역사적 고찰,” 『신학지남』 74:1 (2007), 77-108.
- 박노식, “마가복음의 그리스 비극적 요소-합창의 신분과 기능,” 『신약논단』

- 18:3 (2011), 667-716.
- 박노식, “마가의 비극적 카타르시스-겻세마네 기도를 중심으로,” 「신약논단」 13:4 (2006), 811-844.
- 박노식, “복음서와 드라마-마가복음의 비극적 요소들,” 「신약논단」 14:2 (2007), 265-300.
- 박성은, 『기독교 미술사』, 서울: 대한기독교서회, 2008.
- 박소미, “초기 기독교 미술에 나타난 오르페우스 도상,” 「서양미술사학회 논문집」 9 (1997), 137-143.
- 박옥줄, “『슬픈 열대』 해제,” 레비스트로스, 『슬픈 열대』, 박옥줄 역, 서울: 삼성출판사, 1997, 14-37.
- 박정세, “‘선한목자’ 도상의 변천과 토착화,” 「신학논단」 68 (2012), 63-92.
- 박정세, “초기 기독교 성화의 기원과 토착화,” 「신학논단」 45 (2006), 247-274.
- 박정세, 『기독교 미술의 원형과 토착화』, 서울: 연세대학교 출판부, 2008.
- 밴후저, 케빈, 『문화신학』, 윤석인 역, 서울: 부흥과 개혁사, 2009.
- 사이드, E., 『문화와 제국주의』, 김성근, 정정호 역, 서울: 창, 2011.
- 스미스, P., 『문화이론』, 한국문화사회학회 역, 서울: 이학사, 2009.
- 신준형, “비잔틴 성상복구운동(8세기)과 신성로마제국의 대응,” 「서양미술사학회논문집」 24 (2005), 9-25.
- 신준형, “성 토마스 아퀴나스의 성상이론,” 「미술사학」 22 (2008), 43-68.
- 양재훈, “기호간 번역과 성서 번역: 문화적 산물을 통한 성서 번역의 다양한 방법론 모색,” 「성서원문연구」 24 (2009), 180-200.
- 양재훈, “예술 매체를 통한 성서 메시지 전달과 성서 번역의 과제- Siku의 The Manga Bible, NT-Raw를 중심으로,” 「성서원문연구」 23 (2008), 146-171.
- 양재훈, “탕자와 어머니-드뷔시의 “L'Enfant prodigue”의 눈으로 본 탕자의 비유,” 「신약논단」 18:2 (2011), 443-480.
- 왕대일, 『기독교 경학(經學)과 한국인을 위한 성경 해석: 경학으로서의 성서 해석』, 서울: 대한기독교서회, 2012.
- 이덕형, 『이콘과 아방가르드』, 서울: 생각의 나무, 2008.
- 이상훈, 『신학적 문화비평 어떻게 할 것인가?』, 서울: 예영커뮤니케이션,

2005.

- 이정구, 『한국 교회 건축과 기독교 미술 탐사』, 서울: 동연, 2009.
- 이정배, 『생태 영성과 기독교의 재주체화』, 서울: 동연, 2010.
- 이정혜, “[이콘 새로 보기 (마지막 회)] 이콘신학(Iconology),” 「기독교사상」 629 (2011), 210-220.
- 이정혜, “[이콘 새로 보기 3] 이콘신학(Iconology),” 「기독교사상」 627 (2011), 184-191.
- 이정혜, “[이콘 새로 보기 4] 이콘신학(Iconology): 성상과 주장,” 「기독교사상」 628 (2011), 150-157.
- 이정혜, “[이콘 새로보기 2]: 이콘신학(Iconology),” 「기독교사상」 626 (2011), 171-176.
- 이정혜, “비잔틴 제국, 성상 그리고 교회의 이야기,” 「기독교사상」 625 (2011), 168-176.
- 이효석, “아널드의 교양 개념의 문화정치학적 함의와 ‘열린’ 교양의 가능성,” 『새한영어영문학』 54:2 (2012), 63-86.
- 임성빈, 『21세기 문화와 기독교』, 서울: 장로회신학대학 출판부, 2004.
- 정기철, 『문화신학』, 서울: 한들출판사, 2010.
- 차정식, “한국 현대소설과 성서 신학의 “교통 공간”-이청준, 이문열, 이승우의 몇몇 작품을 중심으로,” 「한국기독교신학논총」 73 (2011), 221-258.
- 차정식, “한국 현대시에 투영된 예수의 초상-성서 신학적 테마의 변용과 그 유형을 중심으로,” 「한국기독교신학논총」 79 (2012), 207-250.
- 차정식, 『한국 현대시와 신학의 풍경: 말(言)의 사원(寺) 역할을 수행해온 시(詩)』, 서울: 이레서원, 2008.
- 최인식, 『예수와 문화』, 서울: 예영커뮤니케이션, 2006.
- 크라프트, 찰스 H., 『기독교와 문화』, 임윤택 역, 서울: 기독교문서선교회, 2005.
- 폴 킬리히, 『문화의 신학』, 남정우 역, 서울: 대한기독교서회, 2009.
- 하영선, 『역사 속의 젊은 그들』, 서울: 을유문화사, 2011.
- 하영선, 김상배, “복합세계정치론의 탄생과 성장,” 하영선, 김상배 편, 『복합세계정치론』, 서울: 한울, 2012, 375-422.

- 한국조직 신학회 편, 『과학과 신학의 대화- 한국조직 신학논총 9집』, 서울: 대한기독교서회, 2003.
- 현우식, “요한복음에 나타난 동일화의 논리,” 「신약논단」 17:4 (2010), 925-947.
- 현우식, “쿠르트 괴델의 수학적 신학: 불완전성 정리, 무한, 하나님에 관한 존재론적 증명,” 「한국기독교신학논총」 49 (2007), 171-196.
- Althusser, L., *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Ben Brewster, trans., London: New Left Books, 1971.
- Arnold, Matthew, *Culture and Anarchy: an essay in political and social criticism*, NY: Oxford University Press, 2009.
- Berg, Beverly, “Alcestis and Hercules in the Catacomb of Via Latina,” *Vigiliae christianae* 48:3 (1994), 219-234.
- Carson, D. A., *Christ & Culture Revisited*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Eagleton, T., *Ideology: An Introduction*, London, NY: Verso, 1991.
- Eagleton, T., *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*, NY: Verso, 1998.
- Exum, J. C., ed., *Beyond the Biblical Horizon: The Bible and the arts*, Leiden: E. J. Brill, 1999.
- Exum, J. C., ed., *Retellings: The Bible in Literature, Music, Art and Film*, Leiden: Brill, 2008.
- Exum, J. C., ed., *The Bible in Film, the Bible and Film*, Leiden: Brill, 2006.
- Exum, J. C., ed., *Plotted, Shot and Painted: Cultural Representations of Biblical Women*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Goodenough, Erwin R., “Catacomb Art,” *JBL* 81:2 (1962), 113-142.
- Hiers, Richard H. and Charles A. Kennedy, “Bread and fish Eucharist in the Gospels and Early Christian Art,” *Perspectives in Religious Studies* 3:1 (1976), 21-48.
- James, M. R., *The Apocryphal New Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Jefferson, Lee M., “The staff of Jesus in early Christian art,” *Religion and the Arts* 14:3 (2010), 221-251.
- Jewett, R., *Captain America and the Crusade against Evil: The Dilemma of Zealous*

- Nationalism*, Michigan: Eerdmans, 2004.
- Jewett, R., *Paul the Apostle to America: Cultural Trends and Pauline Scholarship*, Louisville: W/JKP, 1994.
- Jewett, R., *St. Paul at the Movies: The Apostle's Dialogue with American Culture*, Louisville: W/JKP, 1993.
- Jewett, R., *St. Paul Returns to the Movies: Triumph over Shame*, Michigan: Eerdmans, 1999.
- Kreitzer, Larry J., *Pauline Images in Fiction and Film*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Kreitzer, Larry J., *Gospel Images in Fiction and Film*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- Mulhern, Alice, "The Roman Catacombs," *Restoration Quarterly* 26:1 (1983), 29-38.
- Reinhartz, A., *Jesus of Hollywood*, NY: Oxford University Press, 2007.
- Reinhartz, A., *Bible and Cinema: Fifty Key Film*, NY: Routledge, 2012.
- Reinhartz, A., *Scripture on the Silver Screen*, Louisville: W/JKP, 2003.
- Richardson, Cyril C., "Catacombs and the Spirit of Early Christianity," *Union Seminary Quarterly Review* 12:1 (1956), 33-40.
- Schaff, P. and H. Wace, eds., *Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Series II, 8, Edinburgh: T & T Clark, 1894.
- Shin, Hyeon Woo, "Methodological Similarity between Traditional Chinese Exegesis and Western Biblical Exegesis," 「신약연구」 11:3 (2012), 553-586.
- St. John Damasene and M. H. Allies, trans., *On Holy Images*, London: Thomas Baker, 1898.
- Tatum, W. Barnes, *Jesus at the Movies*, CA: Poulbridge Press, 1997.
- Yang, Jayhoon, "Norman Jewson and Melvyn Bragg's Jesus in 1973 and Mark's Gospel," *Journal of Religion and Popular Culture* 17 (2007).
- Yang, Jayhoon, "A Dancing Prodigal: A Reading of G. Balanchine's Ballet, Prodigal Son(1929) from a Biblical Perspective," *Korean Journal of Christian Studies* 78 (2011), 93-109.

Yang, Jayhoon, “Oh, Father! What a ‘Fool for Love’ Thou Art!-Reading Luke 15.11-32 through the Film Secret Sunshine,” *Biblical Reception* 1 (2012), 135-152.

Young, R. J. C., *Colonial Desire: Hybridity in theory, culture and race*, NY: Routledge, 1995.

<초록>

소통과 융합 시대의 성서학과 문화

-문화, 이데올로기, 그리고 성서학-

양재훈

(협성대학교 교수)

이 논문은 성서학과 문화 사이의 융합적 소통에 대한 논문이다. 이 글에서는 21세기의 시대가 소통과 융합을 요구하는 시대이며, 성서학도 이러한 시대적 흐름 속에서 소통과 융합을 통해 생존을 모색해야 한다고 주장한다. 이러한 전제를 가지고 이 글은 과거에 성서학이 소통과 융합을 어떻게 해 왔는지 간략히 살피고 오늘날의 동향과 미래의 전망을 제시한다. 이를 위해 먼저 문화라는 개념과 그 특성을 살피고, 기독교가 문화적 산물들과 어떻게 소통했는지를 그 문화의 특성을 잘 보여주는 두 가지 역사적 흔적들 즉, 고대 카타콤의 미술과 8세기 비잔틴 제국에서 벌어졌던 제1차 성상 논쟁을 살펴본다. 이어서 이 논문은 현대 성서학이 문화라는 것과 어떻게 소통하고 있는지와 관련하여 세계 성서학계와 한국의 성서학계의 현황을 조망한다. 마지막으로 이 논문은 융합과 소통과 네트워크가 더욱 요구되는 미래 시대에서 어떻게 한국의 성서학이 그 과제를 수행할 것인지 전망한다.

<Abstract>

Biblical Studies and Culture in the Age of Intercommunication and Fusion: Culture, Ideology and Biblical Studies

Prof. Jayhoon Yang
(Hyupsung University)

This article explores the question of intercommunication and fusion between biblical studies and culture. The 21st century society is the most complicated in history, and it requires us more networks that link to other worlds. This is the same in biblical studies, and the importance of intercommunication and fusion increases. On this presupposition, this article surveys the dialogue between biblical studies and culture in history. It firstly illuminates the concept and the characteristics of culture, and examines the paintings in catacombs and the first Byzantine iconoclasm controversy with regard to the ideological aspects of culture. It continues to survey the current biblical scholarship which pursue the intercommunication with the cultural productions. Lastly, it suggests the future relationship between biblical studies and culture.