

들어가는 말: 현대신학사의 존재 이유

질문: 신학에 역사가 있을 수 있는가?

신학에 역사가 존재할 수 없는 것처럼 보인다. 먼저 하나님은 변하지 않는 영원불변의 존재이다. 그러나 역사는 시간의 지평에서 발생하는 변화들의 기록이다. 따라서 하나님과 역사는 서로 접촉하지 않는다. 나아가 신학이 하나님의 존재에 대한 언어적 기술이라고 가정한다면, 하나님의 불변성은 신학의 불변성을 요청하는 듯하다. 2000년 전에 ‘하나님은 A이다’라고 했던 신학적 진술이 2000년 후에 ‘하나님은 A가 아니라 B이다’고 바뀔 수는 없는 것이다. 초대교회의 신학, 중세신학, 현대신학 등등은 그 자체로 모순어법이다. 신학은 불변하는 하나의 신학이 있을 뿐이다.

대답1: 하나님의 존재와 ‘하나님’이라는 언어는 구분되어야 한다.

하나님은 불변하더라도, ‘하나님’이라는 언어는 변한다. 그것은 그리스어 ‘테오스’(θεος)였고, 라틴어 ‘데우스’(Deus)였고, 독일어 ‘고트’(Gott)였고, 영어 ‘갓’(God)였고, 한국어 ‘하나님’으로 번역되어졌다. 하나님의 존재가 불변한다 하더라도, 그러한 하나님을 표현하기 위해 사용하는 언어는 변화하는 시간적 매체이다.

신학은 이러한 구분을 기억하기 위해 ‘긍정신학’(positive theology)과 ‘부정신학’(negative theology)이라는 표현을 사용한다. 긍정신학이란 ‘하나님은 A(사랑, 진리, 정의 등등)이다’라는 언어적 진술을 긍정하는 것이다. 하지만 ‘하나님은 A이다’고 할 때, 그러한 진술은 항상 ‘하나님은 A가 아니다’라는 통찰과 함께 공존해야 한다. 하나님은 인간이 아는 의미의 사랑이나 진리나 정의에 제한될 수 없기 때문이다.

이런 이유에서 기독교 종교와 플라톤 철학의 위대한 종합을 이루었던 초대교회 신학자 성 아우구스티누스는 이렇게 말한다: “If I had a God I could understand, I would no longer consider him God.”(Augustine, *Sermon* 117)

중세의 신비신학자 마이스터 에크하르트는 이 둘을 ‘하나님’(God)과 ‘하나님’ 너머의 하나님(Godhead, 신성 자체)이라고 구분하며, 언어적 표현으로서의 ‘하나님’을 뚫고 나아가서 근원적 침묵 속에서 모든 언어 너머에 있는 하나님의 존재를 경험해야 한다고 주장한다: “Let us pray to God that we may be free of God.”¹⁾

요컨대, 하나님은 언어 바깥에 존재하지만 ‘하나님’은 언어의 숙명을 가진다. 하나님은 역사가 없는 영원한 존재이지만, 그러한 하나님에 대한 인간의 언어는 역사성을 가진다. 그리고 신학자란 ‘하나님’이라는 언어의 목자가 되는 것이다. ‘하나님’이라는 말이 오용되거나 훼손되거나 망각되는 것을 막고자 노력하는 사람이 신학자이다. ‘하나님’이라는 말이 신비 자체로서의 하나님에게 나아갈 수 있는 다리로서의 역할을 하도록 만들려고 노력하는 자가 신학자다.

1) Maurice O’C. Walshe, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart* (A Herder & Herder Book, 2009), 422.

대답2: 신학은 ‘피라미드 만들기’라기보다는 ‘뗏목 만들기’이다.

과거의 기독교인들은 신학을 일종의 ‘피라미드 만들기’라고 보았다. 변하지 않는 진리의 돌맹이 하나하나를 조직적으로 쌓아올리는 지적인 건축 행위가 신학이라는 것이다. 하지만 현대 기독교인들은 이러한 진리의 돌맹이 혹은 신학적 진술이 불변하기보다는 항상 역사와 시간 안에서 살아 움직이고 변하는 것에 가깝다고 이해하게 된다. 하나님의 존재는 불변하더라도 ‘하나님’이라는 신학적 언어는 가변성을 가진다는 것이다. 따라서 현대 신학자들은 신학을 ‘피라미드 만들기’라기보다는 역사라는 바다의 한가운데 떠있는 ‘뗏목 만들기’에 가깝다고 이해한다. ‘하나님’이라는 언어의 뗏목을 만들어 삶의 바다를 항해하는 도중에 대양의 바람처럼 하나님의 존재 자체를 경험하고자 시도하는 것이 신학적 작업이라는 것이다.

우리는 마치 망망대해의 배 위에 있는 것과 마찬가지다. 우리는 항구에 도달하거나 도크에 배를 정박할 기회가 없이 끊임없이 [신학이라는] 배를 수리해야 한다. 바다의 파도 한 복판에서 우리는 배의 한 부분을 뜯어내고 거기서 나온 목재들로 새롭게 배를 지어야 하는 것이다. 최근의 근본주의에 대한 논의는 ... 배의 이미지를 뗏목의 이미지로 전환시켜 이용하고 있다. 하나의 돌 위에 또 다른 돌을 쌓은 것과 같은 지식에 대한 피라미드적 메타포에 반대하여, 오늘날 우리의 상황은 망망대해에서의 뗏목의 그것으로 묘사될 수 있을 것이다.²⁾

신학이란 역사성을 지닌 언어로 뗏목을 짓는 작업과도 같다. 일찍이 플라톤에 따르면, 언어란 “삶의 바다를 건널 때 타는 뗏목”과도 같다(*Phaedo*, 85d). 언어는 영속적인 존재의 집이라기보다는 존재의 뗏목 곧 존재하기(is-ness) 위한 시간적 흔적에 가깝다. 따라서 이러한 존재하기의 한 방식으로서의 신학은 역사를 가질 수 있는 것이다. 나아가 신학의 초점은 뗏목 자체가 아니라, 뗏목을 타고 건너가는 행동 곧 삶이다. 언어라는 뗏목에 묶여서 항해 자체를 잃어버려서는 안 되는 것처럼, 신학자도 ‘하나님’이라는 언어에 묶여서 ‘하나님’ 너머의 하나님을 망각해서는 안 된다. 에크하르트처럼, 우리는 ‘하나님’으로부터 자유롭게 되기 위해서 하나님에게 기도해야 하는 것이다.

동시에 우리는 언어라는 뗏목이 없다면 항해를 출발하는 것조차도 할 수 없음을 기억해야 한다. 하나님에게 나아가기 위해서 우리는 ‘하나님’의 뗏목을 탔다가 버려야 한다. 현대신학사는 이러한 ‘하나님’이라는 언어적 뗏목의 건축사이다. 이러한 건축사를 통해 어떤 삶을 살아갈 것인가는 여러분의 몫이다. 종교개혁자 루터는 500년 전에 이렇게 말하였다.

삶을 통해서 - 아니, 삶이 아니라 죽음을 통해서 그리고 지옥으로 자신을 포기함을 통해서 우리는 신학자가 되는 것이다. 우리는 이해와 독서와 사유를 통해서 신학자가 되는 것은 아니다.³⁾

2) Francis Fiorenza, *Foundational Theology*, 288.

3) Mark C. Mattes, *Martin Luther's Theology of Beauty: A Reappraisal* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), 34에 재인용.

I. 계몽주의와 이성의 종교

1. 계몽주의

1) 거인의 어깨 위의 난장이

“However dogs may bark at me, and pigs grunt, I shall always imitate the writings of the ancients: these shall be my study, nor, while my strength lasts, shall the sun find me idle. We are like dwarfs on the shoulders of giants, by whose grace we see farther than they. Our study of the works of the ancients enables us to give fresh life to their finer ideas, and rescue them from time’s oblivion and man’s neglect. - Peter of Blois, writings in the late 12th century”⁴⁾

(1) 고전이란 무엇인가?

시간의 테스트를 거쳐 살아남은 것이다. 시간은 찌꺼기와 순전한 것, 거짓과 진실을 나누어주는 역할을 한다. 그렇기 때문에 고전에는 어떤 ‘거의’ 보편적이라 할 수 있는 설득력이 있고, 그렇기 때문에 이른바 사상의 거인들이라는 지위를 부여받는 것이다.

(2) 고전에 대한 가다머-하버마스 논쟁

가다머: “It is not only the ‘This art thou!’ disclosed in a joyous and frightening shock; it also says to us: ‘Thou must alter thy life!’”⁵⁾

하버마스: “Gadamer ... sees no antithesis between authority and reason. ... Reason, as the principle of rational discourse, is the rock on which existing authorities split, not the one on which they were founded.”⁶⁾

(3) 고전의 효용성

신학의 거인들의 시대는 어쩌면 지나갔는지도 모른다. 하지만 우리 시대는 지나치게 유행에 따라가는 신학을 하고 있는 것은 아닐까? 전통에 대한 애정은 잃어버리고, 단지 현대의 사조에 이리 저리 흔들리고 있는 것은 아닐까? 그렇기 때문에 우리는 고전을 배우고 흉내내어야 한다. 그것이 바로 거인의 어깨 위로 올라가는 과정이 의미하는 것이다. 그들의 힘든 노동을 우리가 손쉽게 배우고 익히려는 것이 신학의 역사를 공부하는 이유이다. 요컨대 신학사를 학습한다는 것은 거인의 어깨 위로 올라가는 것이다.

우리는 그들의 어깨 위로 올라감으로 그들보다 멀리 볼 수 있기 때문이다. 즉 우리가 그들보다 키가 커지는 않지만, 역사의 진보에 있어 보다 후대에 속한다는 이유 때문에 우리는 그들보다 멀리, 그리고 그들과 달리 볼 수 있는 것이다. 거인들을 배운다는 것은 그들과 똑같이

4) William C. Placher, *A History of Christian Theology: an introduction* (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 11.

5) Gadamer, *Philosophical Hermeneutics* (Berkeley: University of California Press, 1976), 104.

6) Habermas, “On Hermeneutics’ Claim to Universality,” in Kurt Mueller-Vollmer ed., *The Hermeneutics Reader* (New York: Continuum, 1994), 315-316.

세상을 보려는 것은 아니다. 만일 그러하다면, 하버마스의 비판처럼, 신학은 이데올로기로 전락할 뿐이다. 나아가 아무도 동일한 관점을 가질 수 없다. 아무도 아우구스티누스, 아퀴나스, 칸트, 헤겔과 동일하게 생각할 수 없다. 우리가 그들을 읽는 이유는 그들처럼 이해하려는 것이 아니라, 그들과 달리 이해하려는 것이다. 신학의 역사를 공부하는 이유는 단지 ‘반복’이 아니라 ‘창조’에 있는 것이다. 그러나 창조를 위해서는 우리는 ‘재료’가 필요한 것이다.

하나님에게 모두는, 모든 신학자는, 동일한 거리로 멀고 동일한 거리로 가깝다. 신학에 권위가 없는 이유가 여기에 있다.

Books of 24 Philosophers, 두 번째 하나님의 의미 정의: “God is an infinite sphere [or circle] whose centre is everywhere and his circumference nowhere.”

2) 왜 계몽주의에서 시작하는가?

현대성(modernity) 혹은 여기에 대한 종교적 성찰로서의 현대신학(modern theology)이라는 개념은 결코 논란이 없이 자명한 것은 아니다. 따라서 현대신학을 역사적으로 논하는데 있어서 이 수업은 왜 ‘계몽주의’(Enlightenment)에서 시작하는가 당연히 질문할 수 있을 것이다. 사상사의 고찰에 있어서 모든 출발점의 문제는 자의적일 수밖에 없지만, 그러한 자의적 출발점은 동시에 본질적인 고려를 수반해야 하는 것이다.

계몽주의는 중세와의 단절의 상징어이다. 중세가 암흑의 시대였다면, 현대는 빛의 시대라고 종종 이야기된다. 중세, 현대, 탈현대의 시대를 각각 특징적 가치로 요약한다면 ‘존재’, ‘주체’, ‘언어’라고 할 수 있다. 다시 말해, 중세에서 현대로 넘어가는 시기의 특징을 존재의 독재에서 “주체로의 전환”(turn to the subject)라고 볼 수 있고, 현대에서 포스트모던으로 넘어가는 시기를 “언어로의 전환”(turn to language)라 할 수 있다. 이러한 세 가치는 신학의 자기 이해에도 커다란 영향을 끼쳤다.

3) 계몽주의적 시대의 특징

계몽주의는 개인의 이성에 대한 근원적인 신뢰에 기초한다. 이러한 시대정신은 현대신학의 가장 큰 특징 중 하나이기도 하다. 성서에 나왔기 때문에, 기적을 통해 증명되었기 때문에 등등이 아니라, ‘내가 합리적으로 생각해보니 진실에 가깝기 때문에’라는 형태를 보통 현대신학은 가진다. 반대로, 데카르트는 의심하는 자아를 모든 철학의 제1의 원리로 만들었으며, 이러한 방법론적 회의는 이후 모든 학문의 중요한 기본이 된다. 또한 칸트는 “계몽주의란 무엇인가”라는 글에서 “*Sapere aude!*”라는 계몽주의의 정신을 다음과 같이 설명하고 있다:

“Enlightenment is man’s release from his self-incurred tutelage. Tutelage is man’s inability to make use of his understanding without direction from another. ... *Sapere aude!* (‘Dare to know.’) ‘Have courage to use your own reason!’ - that is the motto of the enlightenment.”⁷⁾

7) I. Kant, “What is Enlightenment?” trans. and ed. L. W. Beck (Chicago, 1995), 286.

트뢴치(Ernst Troeltsch)는 계몽주의 이래로 등장하는 현대 세계의 중요한 세 가지 특징으로 세속주의, 개인주의, 현세주의를 꼽는다.

(1) 세속주의

첫째로, 세속주의(secularism)의 등장을 들 수 있다. 교회의 권위와의 갈등을 통해 세속 국가는 자신의 권력과 법률을 교회적 지지기반에서 분리할 필요를 느낀다. 이러한 분리는 미국과 프랑스에서의 혁명을 거치며 19세기를 통해 지속되어진다. 또한 이러한 세속 국가의 성장과 더불어 세속적인 자본주의 경제체제와 세속적인 자연과학도 급격하게 발전하게 된다. 이러한 세속주의의 발전은 더 이상 인류로 하여금 자신의 사회와 정치제도를 성서나 혹은 교회의 가르침에 기초하여 생각하지 않게 만들었으며, 그 결과 서구문명이 서서히 교회의 권위와 신학적 교리로부터 분리되어지도록 하였다.

(2) 개인주의

둘째로, 개인주의(individualism)의 성장이다. 현대의 정치, 경제, 예술, 과학은 스스로 질문하고 선택할 수 있는 인간이라는 개인주의와 자율성을 점차적으로 전제하게 된다. 개인은 교회의 통치와 권위에서 이탈하게 된 것이다. 트뢴치는 교권에 대한 개인주의의 성장을 이렇게 묘사한다: “Even where new authorities are in principle established, or in practice followed, the respect accorded to them arises from purely independent and rational conviction; and even where the older religious convictions hold their ground, their truth and their binding force are ... primarily based on inner personal conviction, not on submission to authority as such.”⁸⁾

이런 의미에서 계몽주의는 일종의 ‘동양의 윤리학’을 제공한다고도 볼 수 있다. 다시 말해, 계몽주의는 합리적 증거에 의해 보증되지 않은 어떠한 믿음도 따라서는 안 된다는 사유의 의무를 수반하는 것이다. 그러한 합리적 증거는 성서의 권위나 교회의 권위에서 발견될 수 있는 것이 아니라 오직 자율적인 이성만이 제공한다는 것이다. 자율성은 따라서 이성이 스스로 사유와 판단의 준거가 되고자 하는 것이다.

볼테르(Voltaire)는 이러한 경험에 바탕한 이성적 사유를 다음과 같이 묘사한다: “We must never make hypothesis; we must never say: Let us begin by inventing principles according to which we attempt to explain everything. We should say rather: Let us make an exact analysis of things ...”(Livingston, 1:7)

(3) 현세주의

셋째, 계몽주의는 이 현재적 세계(this present world)에 대한 관심을 증폭시키는 결과를 가져 왔다. 이전의 사후세계에 대한 관심과 병행하여, 오늘날 우리가 살아가는 세계의 구체적 가치에 대한 관심이 점증적으로 확대되어진 것이다. 트뢴치에 따르면,

8) Ernst Troeltsch, *Protestantism and Progress: The Significance of Protestantism for the Rise of the Modern World* [1912] (Minneapolis, 1986), 24.

“In consequence, all the factors of the present life acquire an enhanced value and a higher impressiveness, and the ends of life fall more and more within the realm of the present world and its ideal transformation.”⁹⁾

현세는 단지 내세를 향하는 여행지 정도의 지위에서, 보다 적극적인 가치를 가진 것으로 이해되며, 현세에서의 부와 행복도 보다 긍정적으로 평가되어진다. 예를 들어, 맑스 베버의 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』은 이러한 개신교의 현세주의가 어떻게 자본주의 발달에 영향을 끼쳤는지를 잘 보여주고 있다.

“The impulse to acquisition, pursuit of gain, of money, of the greatest possible amount of money, has in itself nothing to do with capitalism. ... It should be taught in the kindergarten of cultural history that this naive idea of capitalism must be given up once and for all.”¹⁰⁾ “The God of Calvinism demanded of his believers not single good works, but a life of good works combined into a unified system.”¹¹⁾

요컨대, 계몽주의로 대변되는 18세기 유럽은 개인의 자율적 양심과 이성애의 호소, 세계의 보다 나은 미래, 자연적이고 보편적인 것의 가치, 종교적 관용을 믿었으며, 이런 면에서 그 이전의 중세적 가톨릭 신앙이나 개신교 정통주의와는 차별적인 모습으로 보여주고 있다. 후기현대로 대변되는 오늘날 우리는 어쩌면 계몽주의의 그것과는 매우 다른 세계를 직면하고 있는지도 모른다. 하지만, 그러한 우리 세계의 많은 사상들과 질문들이 그 뿌리에 있어 18세기 계몽주의의 샘에 담겨있는 것을 발견하는 것은 그리 놀랄 일이 아닐 것이다. 포스트모던의 문제를 계몽주의의 미완의 계획이라고 생각하는 하버마스가 떠오르는 것도 바로 이 때문이다.

2. 이성의 종교

1) “이신론의 아버지” 허버트(Edward Lord Herbert of Cherbury, 1583-1648)

(1) 공통적인 생각들

종교개혁으로 인한 신구교 간의 30년 전쟁(1618-1648)은 사람들로 하여금 갈등의 해결책을 모색하게 만들었다. 허버트는 30년 전쟁에 직접 참전한 군인이었을 뿐 아니라 외교관이었다. 이러한 그의 경험은 종교적 갈등을 해결하고 평화를 가져오는 것이 자신의 시대적 사명이라고 생각하게 만들었다. 허버트는 모든 고대 종교들의 가르침을 연구하여 서로 공통적인 것들과 보편적 이성에 합당한 것들의 목록을 만들었다. 하나님은 모든 시대의 모든 인류에게 자신의 보편적 계시의 통로로서 일종의 “공통적인 생각들(notitiae communes, common notions)”을 부여하였을 것이라고 허버트는 생각했기 때문이다. 그는 자신의 *De Veritate* (1624)에서

9) Ibid., 26.

10) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), 17.

11) Ibid., 117.

그러한 다섯 가지 생각들을 다음과 같이 제시한다:

- “(1) That one God exists.
- (2) That God ought to be worshipped.
- (3) That the practice of virtue is the chief part of the worship of God.
- (4) That humans have always had an abhorrence of evil and are under an obligation to repent of their sins.
- (5) That there will be rewards and punishments after death.”¹²⁾

(2) 계시의 척도로서의 이성

허버트의 보편적인 자연 종교관은 비록 기독교 하나님의 섭리에 의해 이러한 “공통적인 생각들”이 부여되었다고 본 점에서 신학적이지만, 성서의 구속사의 구조를 보존하는 데에는 별로 관심을 보이지 않는다는 점에서 이전의 시도와는 매우 다르다. 오히려 기독교의 신학적 주장들이 이러한 이성의 “공통적인 생각들”에 의해 판단되어야 한다고 그는 본 것이다. 이성이 계시의 척도로서 기능하고 있는 것이다.

“Not every religion which proclaims a revelation is good, nor is every doctrine taught under its authority always essential or even valuable. Some doctrines due to revelation may be, some ought to be, abandoned. In this connection, the teaching of Common Notions is important; indeed, without them it is impossible to establish *any standard of discrimination in revelation* or even in religion.”¹³⁾

다시 말해 허버트에 따르면, 우리는 종교 안에 있는 알곡과 쟁정이, 본질과 부차적인 것을 구분할 수 있어야 한다. 즉 종교 안에 있다고 모든 것이 진리는 아니고, 어떤 것들은 분리되어 폐기되어야 한다는 것이다. 해석자는 성서를 읽을 때에 어떤 합리적 전제들 혹은 해석의 관점들을 가지고 접근해야 한다는 것이다. 이러한 합리적 전제 혹은 “공통적인 생각들”이 바로 성서 안에 혼재하는 알갱이와 쟁정들을 선별하는 척도로서 기능한다. 허버트의 견해는 나중에 18세기에 많은 지지자들을 가지게 되었고, 이런 이유에서 그는 “이신론의 아버지(Father of Deism)”이라고 불리게 된다.

2) 존 로크의 합리적 초자연주의(rational supernaturalism)

이성을 넘는 신비가 존재한다는 것을 받아들이는 것은 지극히 이성적 태도가 아닐까? 존 로크(John Locke, 1632-1704)은 이성의 권위와 성서의 권위 둘 다를 받아들였을 뿐 아니라, 이 두 명의 주인을 모두 섬기는데 아무런 어려움을 느끼지 않았다. 이것은 그가 자신의 책 *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), 4권 17장에서 “이성 위의(above reason),” “이성에 대립하는(contrary to reason),” “이성에 따라는(according to reason)” 명제들이라는 삼중적 구분을 제시하고 있기 때문이다.

12) Lord Herbert, *De Veritate*, 3rd ed. (1645), trans. M. H. Carre (Bristol, 1937), 117-118.

13) Ibid., 289.

“(1) *According to reason* are such propositions whose truth we can discover by examining and tracing those ideas we have from sensation and reflection, and by natural deduction we find to be true or probable.

(2) *Above reason* are such propositions whose truth or probability we cannot by reason derive from those principles.

(3) *Contrary to reason* are such propositions as are inconsistent with or irreconcilable to our clear and distinct ideas. Thus the existence of God is according to reason; the existence of more than one God is contrary to reason; the resurrection of the dead above reason.”¹⁴⁾

존 로크를 합리적 초자연주의자라고 부를 수 있는 것은 이성이 그 자신에게 합치하는 것과 합치하지 않는 것을 구분할 뿐 아니라, 이성 자신의 한계도 또한 기적과 같은 초자연적 현상을 통해 인식할 수 있다고 보기 때문이다. 다시 말해, 진정한 종교적 지식은 자연적 이성이 스스로 자신의 이성적 요구에 합치하는(*according to reason*) 명제들을 수용하고, 거기에 거스르는(*contrary to reason*) 명제들을 배제함으로써 도달할 수 있는 것이다. 이에 반해 이성을 넘어서는(*above reason*) 명제들을 수용하는 것은 단지 자연적 이성의 능력 밖의 일이기 때문에 여기에는 진리의 계시에 대한 신앙이 요구된다고 존 로크는 보았다.

우리는 존 로크에게서 기독교 종교 안에 존재하는 합리성과 신비성 둘 다를 보존하려는 시도를 발견하게 된다. 다시 말해 그는 신앙의 필수적인 요소들을 지나치게 방대하게 확장되어진 교리체계로부터 분리함으로써 이 둘 다를 보존하고자 한 것이다. 하지만 예언과 기적에 기초해서 기독교의 초자연적 기원을 보존하려는 그의 시도는 오늘날의 성서비평학의 관점에서 볼 때 그가 생각하는 것만큼 안정적인 기초 위에 서 있는 것은 아닐 것이다.

3) 영국의 이신론: 매튜 틴달(Matthew Tindal, 1655-1733)

존 로크는 종교가 반드시 이성에 대항하는(*contrary to reason*) 것이 아니고, 계시는 어쩌면 이성을 초월하는(*above reason*) 것이라는 가능성을 열어놓았다. 하지만 로크의 후계자들은 이러한 로크의 합리적 초자연주의(*rational supernaturalism*)의 입장을 받아들이지 않고, 종교에서 모든 계시와 신비의 측면을 배제하고 철저히 이성적인 요소만을 가진 종교를 구축하고자 하였다. 이러한 시도를 우리는 매튜 틴달에게서 살펴볼 수 있다. 1730년에 출판된 매튜 틴달의 책 *Christianity as Old as the Creation*은 종종 “이신론자의 성서”라고 불릴 정도로, 이신론의 발전에 있어서 결정적인 책이었다.

a) 두 원칙

계시의 보편성을 강조하는 틴달의 이 책은 두 가지 원칙에 기초하여 그 논의를 진행시켜 나간다. 첫째 원칙은 하나님은 영원히 동일한 분이며, 무한히 지혜롭고 선한 분이라는 것이다. 따라서 절대적으로 완벽한 종교는 그 진리에 있어 증가하거나 감소할 수 없고 변할 수 없는 것이다. 둘째 원칙은 인간의 본성은 항상 동일한 것이며 변할 수 없다는 것이다. 이 두 원칙에

14) J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. S. Pringle-Pattison (Oxford, 1956), 354.

기초해 틴달은 하나님의 완벽한 종교로서의 기독교는 모든 시대에 모든 사람들에게 동일하게 그 자신의 진리를 전달해야 한다고 믿었다. 이러한 완벽하고, 보편적이며, 변하지 않는 하나님의 종교에 어떤 시점에서 일어난 역사적 계시는 본질적으로 아무 것도 더할 수 없다는 것이다. 물론 “기독교”라는 이름은 매우 최근에 기원을 가진 것이지만, 기독교의 본질적 요소들은 창조 때부터 이미 존재하였다는 것이다.

b) 자연종교와 계시된 종교

따라서 틴달에게 있어서 이전의 구분, 곧 자연종교(natural religion)와 계시된 종교(revealed religion)라는 구분은 무의미한 것이다. 만약 하나님이 모든 시대의 모든 사람들을 위해 이성이라는 진리의 도구를 제공하였다면, 자연종교와 계시된 종교는 그 본질에 있어서 다를 수는 없다는 것이다. 단지 내적인 증언과 외적인 증언이라는 전달의 방식이 다를 뿐, 이 둘은 본질에 있어서 동일하다는 것이다.

“I think too great a stress can't be laid on Natural Religion, which, as I take it, differs not from Revealed but in the manner of its being communicated. The one being the internal, as the other the external Revelation of the same unchangeable will of a Being, who is alike at all times infinitely wise and good.”¹⁵⁾

자연종교와 계시된 종교는 그 본질에 있어서 동일하지만, 그것이 전달되고 의사소통되어지는 수단에 있어서만 상대적으로 차이가 난다는 것이다. 그러나 여기서 동일하게 드러나는 내용은 모두 무한하게 지혜롭고 선한 하나님에게서 온다는 것이다.

이러한 보편적 계시에 대한 관심은 틴달로 하여금 역사적으로 특수하게 보이는 내용을 기독교로부터 배제시키도록 만들었다. 다시 말해, 하나님이 모든 인류를 동일하게 사랑하신다면, 모든 인류에게 동일하게 계시되어지지 않은 교리들은 하나님의 교리가 될 수 없다는 것이다. 이러한 원칙에 기초해 틴달은 자연적 이성의 시험을 통과하지 않는 교회의 교리들과 제도들을 모두 철저히 배제하고자 하였다. 예를 들어, 죽어가는 이에게 기름을 바르며 기도하는 가톨릭 신자들이 어떻게 동일한 상황에서 소의 꼬리를 손에 쥐고 죽어가는 이의 미래의 행복을 위해 기도하는 인디언들을 비웃을 수 있는지 틴달은 반문한다.

c) 종교의 본질로서의 도덕성

틴달은 자연종교의 핵심을 도덕성에서 발견한다. 종교의 목적은 도덕성에 있으며, 진정한 종교는 우리 자신의 창조된 목적인 선한 일을 하도록 우리 마음을 형성시키는 역할을 한다는 것이다. 따라서 우리의 도덕적 삶에 불필요한 어떠한 종교적 가르침도 배제되어야 한다고 틴달은 보았다. 종교가 지닌 이러한 도덕적 차원이 무시될 때 종교는 온갖 미신과 잔인함, 십자군 전쟁과 학살의 기원으로 작용한다는 것이다.

요컨대, 틴달에게 종교는 도덕이다. 그는 기독교를 도덕적 덕의 실천으로 환원시킨 것이다. 우리는 나중에 이러한 종교에 대한 도덕적 이해가 칸트의 책 *Religion Within the Limits of*

15) M. Tindal, *Christianity as Old as the Creation*. Quoted in Creed and Boys Smith, op. cit., 32.

Reason Alone (1793)에서 완벽하게 발전되어지고 있는 것을 살펴보게 될 것이다. 다시 말해, 틔달에 이르러서 존재론에 기초한 과거의 합리주의적 종교론이 윤리학에 기초한 실천이성의 종교로 전환되고 있는 것을 발견하게 된다. 즉 자연적 이성인 더 이상 과거처럼 하나님의 존재나 인간의 불멸성을 증명하려고 관심하기 보다는, 이러한 종교적 신념들이 어떻게 우리의 도덕적 양심을 가능하게 하는지를 보여주는데 더욱 집중하게 된다.

4) 프랑스의 이신론: 볼테르와 시계공 하나님

이성의 종교로서의 이신론이 영국에서 기원한 것이라면, 그것이 대중화된 곳은 바로 프랑스이다. 곧 영국의 이신론이 보다 이론적이라면, 프랑스의 이신론은 보다 정치적이고 논쟁적이었다. 이러한 이신론의 대중화에 결정적인 역할을 한 사람이 바로 볼테르(Voltaire, 1694-1778)이었다. 그는 전문적인 철학자라기보다는 시인이자 극작가였다.

볼테르의 이신론은 단순한 자연종교의 그것이었으며, 모든 사변적 논의에 회의적이었다. 하지만 그는 또한 뉴턴적 우주관에 기초해 우주의 배후에 합리적인 신적 지성이 존재한다는 것을 확신하였다. 그는 1734년의 책 *Traité de Métaphysique*에서 이러한 신의 존재를 설계(design)로부터의 논증과 최초의 원인(first cause)으로부터의 논증이라는 두 가지 방식으로 옹호한다. 특히 그는 설계로부터의 논증에서 시계공(watchmaker)으로서의 하나님이라는 유비를 사용하는데, 이것은 후에 윌리엄 페일리(William Paley)의 유명한 *Natural Theology* (1802)에서 사용되어진다.

“When I see a watch whose hands mark the hours, I conclude that an intelligent being has arranged the springs of this machine so that its hands will mark the hours. Thus, when I see the springs of the human body, I conclude that an intelligent being has arranged these organs to be received and nourished for nine months in the womb; that the eyes are given for seeing, the hands to seizing, etc., but from this sole argument I cannot conclude anything further than that it is probable that an intelligent and superior being has skillfully prepared and fashioned the matter.”¹⁶⁾

이와 유사한 방식으로, 볼테르는 ‘최초의 원인자’로서 신은 존재해야 한다고 주장한다. 따라서 볼테르는 자신의 책을 다음과 같은 결론으로 끝내고 있다: “신이 존재한다는 견해에는 물론 여러 난점들이 존재한다. 그러난 그 반대의 견해에는 오직 부조리한 모순들만이 존재한다.” 요컨대, 우주의 시계공이자 최초의 원인자로서 신이 존재한다고 믿는 것이 그렇지 않다고 믿는 것보다 비교할 수 없을 정도로 합리적인 입장이라는 것이다.

1751년까지 볼테르는 기독교에 대한 직접적인 공격은 삼갔으나, 세 가지 사건으로 인해 기독교를 비판하는 팸플렛과 논문을 쓰게 된다: 1) 자신이 글을 투고하던 *Encyclopédie*를 당국이 탄압한 일, 2) 1755년 리스본 지진에 대한 신학자들의 옹호, 3) 자신의 아들이 가톨릭으로 개종하는 것을 막기 위해 그를 살해했다는 혐의로 칼빈주의 개신교도 Jean Calas(장 칼레)를 사형한 것. 이후로 볼테르는 당시 유럽을 휩쓸던 구호 곧 “끔찍하게 혐오스러운 것을 부셔버려라”(Crush the infamous thing)는 운동에 참여하게 된다. 이를 위한 그의 구체적 활동들을

16) Voltaire, *Works*, XXI, 239.

보자.

(1) 성서비평: 볼테르는 당시 성서비평에 가장 능숙했던 자들 중 한 사람이었다. 그는 성서에 존재하는 모순들을 지적하는 것을 즐겼다. 몇몇 예를 들어보면 다음과 같다.

아담과 이브:

“On the sixth day God makes man and woman; but the author, forgetting that woman has been made already, afterwards derives her from one of Adam’s ribs.”

노아와 홍수:

“You can imagine what would be needed to feed fourteen elephants, fourteen camels, fourteen buffaloes, and as many horses, asses, deer, serpents, ostriches!”

예수:

“In the first place, Jesus is described as a descendant of Abraham and David, and the writer of Matthew counts forty-two generations. ... Luke also gives a genealogy, but he assigns forty-nine generations after Abraham and they are entirely different generations.”¹⁷⁾

(2) 관용에 대하여

볼테르로 하여금 기독교를 혹독하게 비판하도록 만든 이유는 이성에 기초하지 않은 광신적 믿음이 기독교를 일종의 맹신적 열광주의로 변질시킬 것이라는 우려 때문이다. 이성적으로 진정 설득되어지지 않았기 때문에 기독교에 광신주의가 등장하게 된 것이라는 주장이다. 볼테르에 따르면,

“If you were fully persuaded you would not be intolerant. You are intolerant only because deep in your heart you feel that you are being deceived.”¹⁸⁾

볼테르는 기독교의 대부분의 교리들, 예를 들어 성육신, 구속론, 삼위일체론, 성찬론을 미신일 뿐만 아니라 종교적 박해의 이유가 된다고 비판하였다. 이러한 기독교 대신에 그는 새로운 종교, 즉 다소 모호하고 대중적인 형태의 이신론을 제시하고자 힘썼다. 자연적 이성에 기초한 합리적 신앙을 주장하고자 한 볼테르의 특징은 80세가 된 그의 만년에 일어난 다음의 사건에서 잘 드러난다.

(3) “믿습니다. ... 그러나 ...”:

1774년 5월 어느 날 동이 트기 전에 일어난 볼테르는 집 근처의 언덕을 한 친구와 올라가게 된다. 일출을 보기 위해서였다. 정상에 도달하여 지친 볼테르는 일출의 장엄한 아름다움에 무릎을 꿇고 다음과 같이 외친다: “믿습니다. 당신을 믿습니다. 권능의 신이여, 당신을 믿습니다!” 그리고 일어나서 옆의 친구에게 다소 건조하게 이렇게 말한다: “하지만 성자와 성모에

17) McCabe, *Toleration*, 170-171.

18) Voltaire, *Notebooks*, 452. Quoted in Gay, *Politics*, 251.

대해 말하자면, 그건 완전히 다른 이야기라네!”

5) 독일에서의 이성의 종교: 쟈머, 라이마루스, 레싱

영국과 프랑스의 계몽주의가 경험주의의 전통을 따랐다고 한다면, 독일의 계몽주의는 합리주의 전통을 주로 계승하였다. 18세기 중반에 이르러 합리주의 철학은 모든 인간의 사유와 활동을 이성의 판단 아래에 가져오려는 연역적 합리주의의 특징을 독일에 뿌리내리게 만들었다.

(1) 쟈머

쟈머(J. S. Semler, 1725-1791)는 영국의 이신론자들에 깊은 영향을 받았으며, 특히 성서의 비평적 연구에 결정적인 역할을 하였다. 쟈머는 종종 성서의 역사비평적 연구의 “아버지”라고 여겨진다. 그는 성서가 다양한 자료들의 총과 문학의 장르들로 구성되어있을 뿐 아니라, 수없이 많은 역사적 요소들의 결과물이라고 보았다. 또한 이러한 역사적 요소들 중에는 영감을 받은 것이라 볼 수 없는 종교적으로 가치가 없는 것들도 많다고 그는 생각했다. 그는 전통적인 교리신학과 진정한 성서의 종교를 날카롭게 구분하였을 뿐 아니라, 성서의 독자적 영감설을 부정하였으며, 예수와 그의 제자들이 당시의 세계관이라는 한계 때문에 자신들의 가르침을 다소 조잡하게 전달하였다고 생각하였다. 따라서 쟈머는 성서의 신구약에 들어있는 알갱이와 쪽정이를 구분하는 것이 중요하다고 생각하였다. 나아가 쟈머는 매튜 틴달을 따라서 성서적 종교의 핵심은 그리스도의 도덕적 가르침에 있다고 주장하였다. 이처럼 쟈머는 성서적 계시의 내용을 이성에 부합하는 것, 곧 우리의 도덕적 경험에 부합하는 것으로 환원시켰던 것이다.

(2) 라이마루스

라이마루스(Hermann Samuel Reimarus, 1694-1768)는 쟈머와 마찬가지로 성서에 대한 역사비평적 연구를 발전시킨다. 예를 들어, 출애굽과 관련하여 그는 만약 성서의 이야기가 정확하다면, 홍해를 건넌 이스라엘인은 300만에 달할 것이라고 계산한다. 즉 이 전체 인구가 건너기 위해서는 최소한 9일은 걸렸을 것이라는 것이다. 또한 부활에 관해서도, 그는 복음서의 이야기들이 서로 일치하지 않음을 지적하며 기적 자체가 꾸며진 이야기라고 주장한다.

a) 역사적 예수와 신앙의 그리스도

신학적으로 중요하게 라이마루스는 이후에 20세기의 신학에 지속적으로 영향을 끼치는 결정적인 구분을 제시하게 된다. 즉 그는 기독교론과 관련하여 한편으로 ‘나사렛의 예수의 역사적 실재와 메시지’와 다른 한편으로 ‘그에 대한 교회의 기억과 신약성서의 묘사’ 사이의 긴장이 존재한다는 것을 지적한 것이다. 이것은 후에 “역사적 예수”와 “신앙의 그리스도”라는 이름으로 불리게 된다.

b) 유대교의 종말론적 메시아 사상

라이마루스는 역사적 예수를 당시 1세기의 유대교 상황에, 특히 유대교의 종말론적 메시아 사상의 배경에 위치시킨다. 이러한 종말론 사상에 기초하여 그는 십자가 상에서의 “하나님, 하나님, 어찌하여 나를 버리시나이까”라는 예수의 외침은 자신의 패배와 환상에서 깨어남을 보여주는 것이라고 주장한다. 그러나 나중에 기독교인들은 이러한 신약성서의 이야기를 읽으며 초대 교회의 그리스도에 대한 신학적 교리들을 읽어 들어갔다고 그는 본 것이다. 보다 구체적으로 말해, 예수의 제자들은 예수가 예루살렘에 강력한 정치적 왕국을 설립할 지도자로 믿었

지만, 이러한 메시아적 사명에 대한 기대는 예수의 십자가에서의 죽음으로 산산이 부서졌다는 것이다. 위기에 직면하여 제자들은 인류를 죄에서 구원할 수난 받는 종으로 재해석하였으며, 사흘째 부활의 이야기를 만들어냈다는 것이다. 다시 말해, 부활 이야기는 사기이며, 제자들이 예수의 몸을 무덤에서 훔친 이후에 유포되어진 것이라는 주장이다. 결국 예수 자신의 사명과 의도와는 달리 그의 제자들이 전혀 다른 그리스도의 교리를 이후에 만들어 내었다고 라이마루스는 주장하였다.

c) 라이마루스의 3가지 중요성

이러한 라이마루스의 주장은 크게 3가지 중요성을 가진다. 첫째, 라이마루스의 중요성은 예수를 그의 유대교적 사상 세계에 위치시키려 했다는 것이다. 둘째, 그는 실제적인 역사적 인물로서의 나사렛의 예수와 이후에 발전된 기독교 교리에서 주장하는 그리스도 사이에는 긴장이 존재한다는 것을 지적한 사실이다. 이 문제는 이후에 “역사의 예수”(Jesus of history)와 “신앙의 그리스도”(Christ of faith)의 문제라고 불리게 되었다. 셋째, 라이마루스는 종말론의 중요성을 강조한 최초의 성서학자였다. 신약성서에서 예수와 기독교의 기원을 이해하는데 있어서 종말론이 지니는 중요성에 대한 이러한 인식은 후에 요하네스 바이스(Johannes Weiss)와 알버트 슈바이처(Albert Schweitzer)에 의해 이어지게 된다.

(3) 레싱의 “추악한 큰 도랑”

<현자 나탄>을 집필한 레싱(Gotthold Ephraim Lessing, 1729-1781)은 종교적 관용을 주장한 독일의 가장 중요한 계몽주의자 중 한 명이었다. 그는 이성의 필연적 진리와 경험의 우연적 진리를 날카롭게 구분한다. 즉 이성의 진리는 아프리오리(a priori)한 것이며, 절대적으로 확실한 것이다. 반면 사실의 진리는 종종 우발적이며 의심될 수 있기 때문에, 엄밀한 증거의 역할을 할 수는 없다. 따라서 신학은 아프리오리한 절대적 진리에 기초하여야 함에도 불구하고, 이전의 전통적 신학은 예언의 성취나 기적과 같은 역사적 사건의 확실성을 통해 신의 존재를 증명하고자 하는 결함을 지녔다는 것이다. 이러한 사실의 진리는 우발적인 것일 뿐 아니라 다른 이들의 증언을 통해서야 한다는 결함을 가졌다.

“Miracles, which I see with my own eyes ... are one thing; miracles of which I know only from history that others say they have seen them and verified them, are another. ... But ... I live in the eighteenth century, in which miracles no longer happen. ... The problem is that this proof of the spirit and of power no longer has any spirit or power, but has sunk to the level of human testimonies of spirit and power.”¹⁹⁾

바로 여기에 레싱의 그 유명한 “추악한 큰 도랑”(the ugly broad ditch)이라는 난제가 등장하는 것이다. 종교는 절대적으로 확실한 아프리오리의 진리에 기초해야 하지만, 예언과 기적이라는 역사적으로 우연한 사건에 기초한다고 전통적 신학은 주장한다. 하지만 이 둘은 질적으로 다를 뿐 아니라, 그 사이에는 건널 수 없는 거대한 도랑의 존재한다는 것이다.

“If no historical truth can be demonstrated, then nothing can be demonstrated by

19) Lessing's *Theological Writings*, 51-53.

means of historical truths. That is: *accidental truths of history can never become the proof of necessary truths of reason.*"²⁰⁾

예를 들어, 전통 신학은 예수의 부활을 역사적 증언에 기초하여 증명하려 할 뿐 아니라, 이러한 애매모호한 역사적 사실에서 출발하여 완전히 다른 종류의 필연적 진리에 대한 주장으로 논리적 비약을 하려 한다는 것이다. 하지만 역사적 진리가 필연적 진리의 기초가 되는 것은 아니다.

"If on historical grounds I have no objection to the statement that Christ raised to life a dead man; must I therefore accept it as true that God has a Son who is of the same essence as himself? ... To jump with that historical truth to a quite different class of truths, ... if that is not a "transformation to another kind," then I do not know what Aristotle meant by this phrase. ... *That, then, is the ugly broad ditch which I cannot get across, however often and however earnestly I have tried to make the leap.*"²¹⁾

기독교의 진리가 예언의 성취나 기적과 같은 역사적 사건들에 대한 제자의 증언에 기초할 수 없다면, 도대체 무엇에 기초해야 한다는 것인가? 레싱에 따르면, 진정한 기초는 단지 그리스도의 가르침 자체이다. 그리스도의 가르침이 권위가 있는 것은 신성한 책에서 발견되기 때문이 아니라, 가르침 자체가 내적인 진리를 증언하고 있기 때문에 그것을 담은 책이 신성한 것이다. 유클리드의 기하학책에 나오는 공리들은 그 권위있는 책에 담겨있기 때문에 진리가 아니라, 공리들이 진리이기 때문에 그 책이 권위있는 것과도 마찬가지로, 성서 자체가 진리는 아니며, 그것이 오직 진리의 주장들을 담고 있기 때문에 진리인 것이다.

그러나 흥미롭게도 레싱은 1777년에 출판된 *The Education of the Human Race*에서 역사를 통한 하나님의 계속적 계시에 대해 언급한다. 즉 당시의 다른 이신론자들과는 달리, 유대교나 기독교와 같은 역사적 종교의 중요성에 대해 레싱은 매우 민감하였다. 동시에 그럼에도 불구하고 미래에는 이러한 실증적이고 역사적 종교를 초월하는 영원한 복음이 가능할 것이라는 다소 모순적인 희망을 표명하기도 한다. 따라서 레싱은 역사를 통한 계시를 일종의 하나님의 교육과정으로 보았다. 이러한 하나님의 교육과정에 있어 신약성서는 지난 1700년간 매우 중요한 교육적 역할을 하였다는 것이다. 하지만 이러한 신약성서의 효용에도 불구하고 레싱은 먼 미래에는 "새로운 영원한 복음(new eternal gospel)"이 이를 대체할 것이라고 본 것이다. 이러한 미래의 영원한 복음에서는 인류가 더 이상 자신의 행동의 동기를 다른 어떤 것에서 빌려오지 않을 것이다. 어떤 보상이나 신의 명령이기 때문에 행하는 것이 아니라, 그것이 옳은 행동이기 때문에 행한다는 것이다.

6) 요약: 이신론의 네 가지 기독교 이해

이신론은 몇몇 특징적인 공통적 신념을 보여주고 있다. 이신론자들은 종교가 본질적으로 단순한 것에 기초하고 있다고 믿었다. 그리고 이러한 단순한 기초를 이루고 있는 것은 다름 아닌

20) Ibid., 53.

21) Ibid., 54-55.

인류의 도덕성이라고 보았다. 따라서 이신론적 종교관에서 종교는 개인과 하나님 사이의 사적인 일이며, 교회라는 것은 자발적인 연합의 공동체로 이해되어졌다.

이러한 공통점들에도 불구하고 이신론적 종교관을 기독교에 적용하여, “기독교의 본질은 무엇인가”라는 질문에 대답하는 것에는 크게 네 가지 다른 입장들이 존재하였다.

(1) 타락한 자연종교

첫째는 기독교는 진정한 종교의 타락한 형태이며, 따라서 반대되어야 하고 싸워서 박멸해야 하는 것이라는 견해이다. 이 입장은 대체로 프랑스의 이신론적 철학자들이 주장한 것이다. 기독교는 대체적으로 문명에 나쁜 영향을 주었고, 그 교리는 단지 미신의 표현이라는 것이다. 따라서 사회와 문화는 이러한 부정적 영향으로서의 기독교 없이 훨씬 진보할 수 있다는 것이다. 프랑스 이신론자들의 구호처럼, “Ecrasez l'infâme!(끔찍하게 혐오스러운 것을 부셔버려라!: Crush the infamous thing!)”

(2) 자연종교

둘째는 기독교를 자연종교(natural religion)와 동일시하는 태도이다. 역사적으로 추가되어진 혼합물들을 모두 제거했을 때, 기독교는 자연적 이성의 확신에 기초한 원래의 자연의 종교와 동일하다는 것이다. 이러한 입장은 영국의 이신론자들에서 발견될 뿐 아니라, 나중에 칸트(Kant)에 의해서도 채용되어지는 입장이다. 기독교의 본질은 이성의 종교의 본질과 다르지 않지만, 그것이 단지 역사적 전통이라는 불완전한 형태 속에 담겨있다는 것이다. 이러한 역사적 형태 밑에는 모든 합리적인 사람들에게 설득력을 지니는 본질적이고 보편적인 진리가 존재한다고 이들은 보았다. 따라서 역사적 계시란 단지 인간의 나약함으로 인한 양보 혹은 우발적인 부산물에 불과하다고 생각되어졌다.

(3) 자연종교의 보충물

셋째는 역사적 기독교와 자연종교를 구분하며, 전자를 일종의 자연종교에 대한 보충물 혹은 자연종교보다는 고차원적인 종교라고 보는 입장이다. 이것은 중세 기독교의 입장일 뿐 아니라, 계몽주의 시대에는 존 로크(John Locke)와 같은 합리적 초자연주의자들에 의해 주장되어진 입장이다. 자연종교는 합법적이고 유용한 것이지만, 그 자체로는 한계를 지닐 수 밖에 없다고 이들은 보았다. 따라서 자연종교는 성서와 같은 특별계시를 통해 초자연적 교리들의 측면에 있어 보충되어야 한다는 것이다. 특히 로크에 있어서 그러한 특별계시의 진정성은 예언의 성취나 기적과 같은 외적인 징표들에 의해 증거되어진다. 오직 성서에서만 이러한 초자연적 증거들이 제공되어지며, 이러한 초자연적 증거들은 자연적 이성에 대립되는(contrary to reason) 것이라기보다는 이성을 초월하는(above reason) 것이라는 입장이다.

(4) 역사적 발전의 한 단계

넷째는 기독교가 미래의 보다 완벽하고 보편적인 종교로 나아가는 한 역사적 단계라고 보는 입장이다. 이러한 입장은 레싱의 *Education of the Human Race*에서 발견될 뿐 아니라, 19세기에는 대중적 입장이 되었다. 여기서 기독교는 원래의 자연종교를 완전하게 다시 재현한 것이 아니다. 곧 기독교는 원래의 종교(original religion)도 아니며, 마지막 궁극적인 종교(final religion)도 아니다. 오히려 그것은 이러한 “새로운 영원한 복음”을 향해 나아가는 인류

의 순례길에 있어 한 단계에 지나지 않는다는 것이다. 따라서 기독교는 미래의 보편적 종교에 의해 대체되어질 것이라고 이들은 생각했다.

이러한 네 입장 모두는 나중에 19세기에 다시 발견되어진다. 하지만 이 네 입장 모두에 대체적으로 공통적인 것은 새로운 역사에 대한 관심이다. 즉 계몽주의는 분명 이성의 시대였지만, 그것의 경험론적 정신은 사람들이 단지 추상적 교리들에 머물지 않게 하였다. 대신 기독교의 진리를 변증하는데 있어 역사에의 호소는 이제 본질적인 한 요소가 된 것이다. 이러한 기독교의 기원, 발전, 미래에 대한 역사적 관심은 나중에 19세기에 이르러 절정에 이르게 된다.

II. 이성의 종교의 붕괴와 칸트의 도덕신학

1. 이성의 종교 붕괴의 이유

이성의 종교로서의 이신론은 프랑스 혁명 기간 동안 프랑스 곳곳에 “이성의 성전”(Temple of Reason)을 세울 정도로 인기가 있었다. 1793년 파리의 노트르담 사원에서는 “이성의 향연”(Feast of Reason)이라는 예배가 드려질 정도로, 이신론이 기존의 기독교를 대체하리라 사람들은 기대했다. 하지만 이성의 종교는 곧 그 인기를 잃게 된다. 크게 세 가지 이유가 있었다.

첫째, 이신론은 대중 다수를 끌어들이지 못하였다. 이성의 종교는 단순한 진리를 추구한다는 이상과는 달리 지나치게 추상적이었고, 지적이었다. 또한 어떤 종교라도 폭넓은 호응과 지지를 얻기 위해서는 필수적인 감정과 미학적 요소에 대한 고려가 거의 부재하였다. 둘째, 이성의 종교는 조직적 통일성을 가지지 않았다. 자율성에 대한 철저한 강조는 매우 해방적인 것일 수는 있었지만, 신앙과 예배의 공동체를 이루기 위해서는 필수적인 공동체 의식을 강화하지는 못하였다. 마지막으로, 계몽주의에서 출발한 이신론이 쇠퇴한 가장 중요한 요소로는 계몽주의 자체의 내적 비판을 들 수 있다. 18세기에 이르러 많은 계몽주의자들은 이신론이 기초하고 있는 이른바 합리적인 신조들의 합리성 자체에 대해 다양한 방식으로 질문하게 된다. 우리는 여기서 특히 Hume 그리고 Kant를 이러한 비판적 계몽주의자로 들 수 있다. 이들을 살펴보도록 하자.

2. David Hume (1711-1776)

철학적 신학의 역사에 있어서 데이비드 흄의 저작은 칸트의 저작과 함께 일종의 이정표를 제시하는 것들이다. 흄은 어려서 스코틀랜드의 엄격한 칼빈주의 안에서 성장하였지만, 곧 이러한 영향을 벗어나게 된다. 성숙한 흄은 종교가 단지 개인적으로 불필요한 것일 뿐 아니라, 역사적으로 볼 때 인류에게 나쁜 영향력을 끼치는 것이라고 보았다. 자신의 에세이 *The Natural History of Religion*의 결론에서 흄은 종교적 원리들을 철저히 검사해 본다면, 그것들이 단지 “병자들의 꿈(sick men's dreams)”에 불과하다는 것을 발견하게 된다고 까지 말한다. 하지만 흄은 단순히 무신론자라기보다는 철저한 회의주의자였다. 이러한 흄의 종교비판은 그의 1748년 책 *An Inquiry Concerning Human Understanding*에 잘 드러나고 있다.

1) 기적에 관하여

흄은 “경험적 방법(experimental method)”을 주장한다. 즉 오직 경험만이 사실들에 대한 합리적 추론의 기준이 되어야 한다는 것이다. 물론 경험은 결코 실패로부터 자유로운 것은 아니다. 가장 높은 확실성에서 가장 낮은 개연적 가능성이라는 범주 사이 어디엔가 우리의 경험은 항상 놓여있다는 것이다. 따라서 우리의 합리적 판단은 증거가 제시하는 개연성 이상의 어떤 것을 주장해서는 안 된다고 흄은 주장한다. 이러한 방법을 흄은 기적의 경우에 적용시킨다. 다른 사람의 증언에 기초하는 기적은 얼마나 믿을 만한 것인가?

흄은 그 정의에 있어 기적은 자연법칙의 파괴라고 보았다. 또한 우리의 확고하고 변하지 않는 경험이 이러한 자연의 법칙을 설정한 만큼, 경험 자체가 기적에 반대되는 증거로서

제공될 수 있는 가장 충분한 증거라고 생각하였다. 기적은 오직 다른 사람의 증언에 기초한 것인데, 자연법칙의 파괴로서의 기적에 대한 이러한 증언을 신뢰하는 것은 자연법칙에 대한 우리의 모든 경험을 불신하는 것이기 때문에 거의 불가능에 가깝다고 본 것이다. 따라서 흄은 기적이 증거의 역할을 못할 뿐 아니라 개연성조차도 가지지 못한다고 생각했다. 그래서 흄은 어떠한 종교적 체계도 인간의 증언에 기초하는 기적 위에 세워져서는 안 된다고 주장한다. 흄은 엘리자베스 여왕의 죽음을 기적으로 해석할 것인가라는 다음의 예를 제시하며 인간의 역사적 증언이 지닌 특성에 대해 성찰하도록 만든다.

“Suppose that all the historians who treat of England should agree that on the first of January 1600, Queen Elizabeth died; that both before and after her death she was seen by her physicians and the whole court ... and that, after being interred for a month, she appeared again, resumed the throne and governed England for three years - I must confess that I should be surprised at the concurrence of so many odd circumstances but should not have the least inclination to believe so miraculous an event.”²²⁾

여기서 흄은 다음을 주장하고 있는 것이다. 우리가 모든 가능한 자연현상에 대한 완벽한 지식을 가지고 있지 않다면, 어떤 하나의 사건에 대한 모든 자연적 원인을 제거하고 기적이라고 판단할 수 있는 가능성은 없다. 따라서 비록 어떤 사건이 쉽게 설명되어질 수 없는 것이라 하더라도 거기에 대해 어떤 자연적 원인을 찾으려 추구하는 것이 항상 더 합리적인 태도라는 것이다. 따라서 결론적으로 기적에 대한 증거에 기초해서 종교의 합리성을 찾으려는 모든 시도는 실패할 수밖에 없다는 것이다. 종교는 이성이 아니라 신앙에 기초하고 있기 때문이다. 요컨대 기독교 종교는 기적에 기초할 수도 없고, 그 진리가 이성에 의해 증명되어질 수도 없다고 흄은 생각하였다. 흄에게는 기독교 신앙 자체가 기적과도 같은 것이었다.

[참고: 아리스토텔레스의 4가지 원인설 = 질료인(material cause), 형상인(formal cause), 작용인(efficient cause), 목적인(final cause).

Aristotle, *Physics*, book 2, ch. 3: “In one way, then, that out of which a thing comes to be and which persists, is called a cause, e.g., the bronze of the statue, the silver of the bowl, and the genera of which the bronze and the silver are species.

In another way, the form or the archetype, i.e. the definition of the essence, and its genera, are called causes (e.g. of the octave the relation of 2:1, and generally number), and the parts in the definition.

Again, the primary source of the change or rest; e.g., the man who deliberated is a cause, the father is cause of the child, and generally what makes of what is made and what changes of what is changed.

Again, in the sense of end or that for the sake of which a thing is done, e.g. health is the cause of walking about.”]

22) *An Inquiry Concerning Human Understanding*, C. H. Hendel ed. (New York, 1955), 138.

2) 설계에 기초한 논증에 대하여: “인과율” 비판과 “상응”의 원리

기적에 기초한 종교적 변증을 비판한 후에, 동일한 방식으로 흄은 인과율에 기초한 변증을 비판한다. 그는 자연 속에 존재하는 질서라는 결과에 기초해서 역으로 소급해서 이러한 질서의 창조자로서의 하나님의 존재를 증명하는 전통적인 설계의 논증을 잘 알고 있었다. 하지만 흄은 이러한 유한한 피조물이라는 결과에서 무한한 창조자라는 원인을 역추적하는 것은 결코 논리적으로 허용될 수 없는 것이라고 주장한다. 어떤 증거가 제공하는 것에 상응하는 (proportion) 주장만을 할 수 있을 뿐 그 이상에 대해 주장해서는 안 된다고 흄은 보았다. 그러나 유한한 결과에서 무한한 원인을 찾는 것은 이러한 상응이라는 원칙을 넘어서는 비합리적인 추론이라는 것이다. 이를 보다 자세히 살펴보도록 하자.

“When we infer any particular cause from an effect, we must proportion the one to the other and can never be allowed to ascribe to the cause any qualities but what are exactly sufficient to produce the effect. A body of ten ounces raised in any scale may serve as a proof that the counterbalancing weight exceeds ten ounces, but can never afford a reason that it exceeds a hundred.”²³⁾

즉 양팔저울의 양쪽을 원인과 결과라고 해보자. 결과의 접시에 10온스의 무게가 들어 올려졌다. 그렇다면 원인의 접시에 어떤 무게가 올려졌다고 가정하는 것이 합리적인가? 10온스의 무게 이상이라고 생각하는 것은 매우 합리적인 것이다. 하지만 여기에서 점점 더 큰 무게를 상정하게 되면 그만큼 그러한 확신은 더 개연성이 떨어지게 된다는 것이다. 흄은 10온스의 결과에서 100온스의 원인을 추론하는 것은 결코 합리적이지 못하다고 보았다. 그렇다면 무한한 무게를 상징하는 하나님은 거의 합리적 추론의 바깥에 존재하게 될 것이다. 요컨대 유한한 결과에서 무한한 원인을 인과율적으로 추론하는 것은 항상 합리적이지 못하다고 흄은 보았다. 유한한 결과에는 유한한 원인, 즉 자연적 원인을 상징하는 것이 충분히 합리적이라는 것이다.

“The Deity is known to us only by his productions, and is a single being in the universe, not comprehended under any species or genus, from whose experienced attributes or qualities we can, by analogy, infer any attribute or quality in him. As the universe ... shows a particular degree of perfections, we infer a particular degree of them, precisely adapted to the effect which we examine. But further attributes or further degrees of the same attributes, we can never be authorized to infer.”²⁴⁾

결론적으로, 흄은 설계에 기초해 신의 존재를 증명하려고 한 자연종교의 시도는 “불확실할 뿐 아니라 소용이 없다”고 생각하였다. 우리는 자연으로부터 그것을 넘어서는 초자연적인 존재를 추론하는 것은 항상 불확실한 가능성으로 남기 때문이다. 또한 하나님은 오직 그 결과를 통해서만 알려진다면, 이러한 인과론적 추론은 우리가 이미 알고 있는 것 이상의 어떤 것도 추가

23) Ibid., 145-146.

24) Ibid., 153.

적으로 가져오지 않기 때문에 소용이 없다고 흠은 생각했다. 따라서 이신론의 설계 논증은 완전히 실패라는 것이다.

3) *The Dialogue Concerning Natural Religion* (1751-1757, revised in 1761): 유일한, 무한한, 완전한 하나님?

『자연종교에 관한 대화』는 흠의 가장 생산적인 시기에 쓰여진 작품이다. 이신론의 자연종교에서 설계에 기초한 논증이 핵심적인 위치를 차지하고 있음을 잘 알고 있는 흠은 이 책에서 다시 설계의 논증에 대한 비판적 성찰을 제시한다. 하지만 이번에는 신의 존재(the existence of God)가 아니라 신의 속성(the nature of God)에 초점을 맞춘다.

전통적으로 이신론자들은 자연의 놀라운 질서에서 이러한 질서를 부여한 어떤 단일한(unity), 무한한(infinity), 완전한(perfection) 설계자가 존재할 것이라고 추론하였다. 즉 자연의 창조자는 최초의 원인으로 단일한 존재이며, 영원하고 무한한 존재이며, 그 도덕적 품성에 있어 완벽하다는 것이다. 하지만 흠은 자연이라는 결과에서 우리가 이러한 신의 세 속성을 종교적으로 추론하는 것은 우리의 이성의 한계를 넘어서는 것이라고 지적한다.

“First, ... you renounce all claim to infinity in any of the attributes of the Deity. For as the cause ought only to be proportioned to the effect, and the effect, so far as it falls under our cognisance, is not infinite; what pretensions have we ... to ascribe that attribute to the divine Being ...?”

Secondly, you have no reason, on your theory, for ascribing perfection to the Deity, or for supposing him free from every error. ... At least you must acknowledge that it is impossible for us to tell, from our limited views, whether the system contains any great faults or deserves any considerable praise if compared to other possible and even real systems. ...

And what shadow of an argument ... can you produce from your hypothesis to prove the unity of the Deity? A great number of men join in building a house or ship, in rearing a city, in framing a common-wealth; why may not several deities combine in contriving and framing a world?”²⁵⁾

흠은 이신론의 설계 논증을 거의 초토화시킨다. 유한한 자연이라는 결과에서 무한한 하나님이라는 원인을 인과론적으로 추론할 수 없다는 이전의 논의는 이제 보다 구체적으로 신의 무한성, 완전성, 단일성의 문제로 성찰되어지고 있는 것이다.

첫째, 원인과 결과는 비례적으로 상응해야 하며 이 이상의 원인을 설정하는 것은 합리적이지 못하기 때문에, 유한한 자연에서 무한한 속성을 가진 하나님을 추론할 수는 없다는 것이다. 왜 우리는 유한한 물질세계에 멈추지 않고 무한하게 역소급하려 하는 것인가? 흠은 이러한 유한한 물질적 자연 너머를 바라보지 않는 것이 낫다고 생각하였다.

둘째, 세계의 질서에서 이러한 신적 질서를 부여한 도덕적으로 완벽한 하나님을 추론할 수 없다. 우리는 우리의 세계가 완벽한지 그렇지 않은지 비교할 수 있는 다른 세계를 가지고 있지 않다. 또한 우리의 세계 안에는 자연재해와 인간의 악행 같은 결코 선하지 않는 측면

25) *Dialogues*, 2nd Kempt Smith edition, 166-167.

들이 존재하기 때문에, 이러한 불완전한 세계에서 아무도 미리 종교적 교육을 받지 않았다면 완전한 하나님 관념을 추론하지는 않을 것이다.

셋째, 왜 항상 우리는 세계의 기원자로서 단일한 지성적 존재를 상정하는 것인가? 흄은 이 또한 결코 확실하지 않으며, 사실 세계의 창조자가 있다면 그가 단일한 존재인지 혹은 여러 신적인 존재들의 공동체인지 우리는 알 수 없다고 생각한다.

4) 시계 모델 혹은 생명 모델

흄은 세계는 시계와 같은 정확한 기계구조를 가진 존재이며, 따라서 이러한 설계는 설계자를 당연히 상정해야 한다는 볼테르식의 이신론적 논쟁을 수용하지 않는다. 그는 세계가 “시계(a watch)”라고 보는 것보다는 “동물(animal)” 혹은 “식물(vegetable)” 혹은 “씨앗(seed)”이라고 보는 것이 우리의 일상 경험에 보다 가깝다고 주장한다. 즉 세계를 시계의 모델을 따라 사유하면, 이러한 설계를 미리 결정한 시계공 하나님의 관념을 상정하게 되지만, 만약 세계가 동물이나 식물과 같은 자기 번식의 능력을 지닌 유기적 생명체의 모델과 같다고 본다면 이러한 지성적 설계자의 필요성을 가지지 않게 된다는 것이다. 이러한 유기적 생명체 모델에 따르면, 세계의 기원을 설명하기 위해 세계 밖으로 나갈 필요가 없게 되는 것이다.

5) 탈신성화되고 무심한 자연

흄에게 자연은 더 이상 초자연적 은총으로 가득 차있는 신성한 공간이 아니다. 또한 자연의 질서에 기초해 이러한 온화한 질서를 부여한 도덕적으로 선하고 완벽한 하나님을 추론할 수 없다고 흄은 보았다. 그에게 자연은 단지 인간의 운명에 관심이 없이 무심한 존재이며, 인간의 행복과는 전혀 상관없는 눈 먼 존재이다. 여기서 인간은 단지 자연이 불구자의 형태로 유산한 태아처럼 처참하고 의미 없이 버려져있을 뿐이다. 이러한 흄의 실존적 인간관은 나중에 키에르케고르의 실존주의를 떠올리게 만든다.

“Look round this universe. What an immense profusion of beings. You admire this prodigious variety and fecundity. But inspect a little more narrowly these living existences. ... How hostile and destructive to each other The whole presents nothing but the idea of a blind nature, impregnated by a great vivifying principle, and pouring forth from her lap, without discernment or parental care, her maimed and abortive children.”²⁶⁾

이신론의 낙관적인 이성의 종교에 대한 흄의 반박은 이제 절정에 이른다. 흄은 단지 유신론의 기적의 논증이나 설계의 논증을 비판하였을 뿐 아니라, 우리에게 일종의 실존적인 유기적 감정, 버려짐의 감정을 남긴다.

6) 자연적 신앙

결론적으로 흄은 종교를 이성의 기초 위에 위치하려는 모든 이신론적 시도를 무화시킨다. 그에게 이성은 종교적 신앙을 생성하거나 반박할 수 없는 무능한 이성일 뿐이다. 이러한 이성의 한계에 대한 흄의 비판은 현대 신학에 있어서 끊임없이 그의 중요성이 다시 발견되어지는 이유이기도 하다. 오늘날 20세기의 여러 언어분석 철학자 혹은 신학자와 마찬가지로, 흄은 종교

26) Ibid., 211.

적 진술이라는 것이 경험적 세계에 대한 사실적 진술과는 다르다고 보았다. 흄에게 있어 종교적 확신은 철학적 사상과도 유사하게 일종의 자연적 신앙(natural beliefs)인 것이다. 자연적 신앙이란 사실에 대한 합리적 추론이라기보다는 세계에 대한 본능적이고 실천적인 태도에 가깝다. 따라서 이러한 자연적 신앙은 우리의 경험적 방법으로 결코 논증되거나 반증될 수 있는 성격의 것이 아니다. 따라서 경험론적 회의주의자들이 종교를 비판할 수 있는 가능성을 흄은 차단한 것이다. 하지만 거기에 대한 댓가도 또한 큰 것이었다. 이제 신학자는 종교가 세계에 대한 형이상학적 주장이라고 말할 수 없게 된 것이다. 어쩌면 이런 측면에서 흄은 현대신학의 큰 특징적 흐름을 결정지었다고도 볼 수 있을 것이다. 우리는 흄에게서 키에르케고르의 실존주의적 신학, 본회퍼의 『옥중서신』에서 볼 수 있는 비종교적인 세속화된 신학, 나아가 비트겐슈타인 이후의 다양한 형태의 후기자유주의신학의 원형을 발견하게 된다.

3. Immanuel Kant (1724-1804)

1) 지식과 신앙

칸트는 흄의 형이상학 비판을 읽고서 자신이 “교리적 잠”에서 깨어나게 되었다고 진술한다. 흄과 마찬가지로 칸트는 인간의 마음이 처한 난처한 상황에 깊은 관심을 가졌다. 인간의 마음은 한편으로 어떤 형이상학적 질문들을 자연스레 질문하게 되지만, 다른 한편으로 이러한 질문들은 대답될 수 없고 인간의 마음이 지닌 능력 바깥의 문제라고 깨닫게 되는 것이다. 흄은 이러한 인간의 마음이 지닌 능력의 한계를 명확하게 드러내는 것에 관심하였다면, 칸트는 여기에 관심하면서도 이와 더불어 과연 형이상학 혹은 신학이 가능하려면 어떤 기초가 필요한가라는 질문에도 동시에 매우 관심이 있었다. 이런 의미에서 칸트가 현대신학에서 가지는 중요성은 한편으로 그가 전통적인 자연신학에 대한 흄의 비판을 확장하였다는 점이고, 나아가 다른 한편으로 신학의 가능성에 대한 전혀 다른 새로운 이론적 기초를 칸트가 제공하였다는 점이다. 이러한 칸트의 이중적 관심은 자신의 『순수이성비판』 서문에서 신앙의 자리를 마련하기 위해서 지식의 한계를 결정짓고자 했다는 칸트의 진술에서 분명히 드러난다.

“I therefore had to annul *knowledge* in order to make room for *faith*. And the true source of all the lack of faith which conflicts with morality - and is always highly dogmatic - is dogmatism in metaphysics, i.e., the prejudice according to which we can make progress in metaphysics without a [prior] critique of pure reason.”²⁷⁾

중세의 신학과 이신론을 포함하여 이제까지의 교조주의적 형이상학이 하나님의 존재는 증명가능한 지식이라고 주장하였다면, 칸트는 이러한 자연신학의 “지식”을 비판함으로써 하나님을 믿는 “신앙”에 대한 진정한 신학적 기초를 발견하고자 한 것이다. 지식의 한계 혹은 이성의 능력의 한계에 대한 비판은 바로 그의 첫 번째 비판서인 『순수이성비판』에서 이루어졌으며, 이러한 이성의 비판에 기초하여 도덕성이라는 전혀 다른 신학의 새로운 출발점을 제시한 것이 두 번째 비판서인 『실천이성비판』이다.

2) 철학에서의 칸트의 코페르니쿠스적 혁명

27) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett, 1996), 31.

『순수이성비판』에서의 지식과 이성에 대한 칸트의 비판은 그가 철학에서 “코페르니쿠스적 혁명”이라고 부른 것을 이해하는 것에서 시작할 수 있다. 코페르니쿠스는 지구가 우주의 중심이고 다른 별들은 지구 주위를 회전한다는 이전의 천동설적 우주관에서 지구가 중심이 아니라 지구는 태양의 중심을 돈다는 지동설적 우주관으로 전환하게 되는데 결정적 역할을 한 사람이다. 요컨대 코페르니쿠스는 자연과학에서의 패러다임의 전환을 가져온 사람이다. 그렇다면 칸트가 말하는 철학에서의 이러한 코페르니쿠스적인 패러다임의 전환이란 무엇인가? 간략하게 말하면, 인간의 마음은 세계를 수동적으로 받아들이며 인식하는 것이 아니라, 오히려 능동적으로 세계를 자신의 마음속에 구성한다는 주장이다. 전자에서 세계가 중심이고 인간의 마음이 주변이었다면, 후자에서는 인간의 마음이 중심이고 세계가 주변인 것이다.

“Thus far it has been assumed that all our cognition must conform to objects. ... Let us, therefore, try to find out by experiment whether we shall not make better progress in the problems of metaphysics if we assume that objects must conform to our cognition. ... The situation here is the same as was that of *Copernicus* when he first thought of explaining the motions of celestial bodies.²⁸⁾

3) 인간의 마음이라는 사진기

이제까지의 철학에서, 그리고 특히 존 로크에서 흠으로 이어지는 영국의 경험주의적 철학 전통에서, 인간의 마음은 항상 수동적인 역할을 한다는 합의가 존재하였다. 마음은 일종의 텅 빈 그릇 혹은 하얀 백지(*tabula rasa*)와 같아서 세계의 대상들이 전달되는 감각적 자극들을 수동적으로 받아들인다고 보았던 것이다. 요컨대 마음은 세계를 수동적으로 받아들이는 사진기와 같다고 생각한 것이다. 하지만 칸트는 이러한 전제를 뒤집어버린다. 마음은 세계를 수동적으로 받아들이지 않고 능동적으로 구성한다는 것이다. 칸트의 생각을 이해하기 위해 비록 그가 사용하지는 않았지만 사진기의 비유를 사용해보자.

사진을 찍어본 사람이라면 모두가 알 수 있듯이 문제는 사진이 대상을 단지 수동적으로 재현하지는 않는다는 사실이다. 사진기에 사용되어진 렌즈의 종류에 따라 혹은 필터의 종류에 따라 탁자 위의 사과는 크게도 혹은 작게도 보일 수 있으며 그 색깔도 다르게 찍힐 것이기 때문이다. 하지만 우리는 장막 너머를 직접 볼 수는 없고 오직 사진기를 통해서만 볼 수 있기 때문에 실제로 대상이 사진과 어느 정도 일치하는지를 객관적으로 확인할 방법은 없는 것이다.

칸트의 인식론은 이처럼 사진기의 이쪽과 저쪽이라는 구분에 기초한다. 사진기의 저쪽, 즉 세계를 칸트는 “물 자체(things-in-themselves)”의 세계라고 부르고, 사진기의 이쪽 즉 세계의 사진들을 “현상(phenomena)”의 세계라고 부른다. 그리고 사진기로서의 우리 마음이 이해하는 것은 저쪽 물 자체의 세계가 아니라 이쪽 현상의 세계의 사진인 것이다. 따라서 엄밀하게 말해서 우리가 지식이라고 부르는 것은 세계의 대상 자체를 아는 것이라고 할 수 없다. 오직 세계의 대상 자체를 우리 마음의 인식 구조, 즉 인간이라는 마음의 렌즈를 통해서 이해한 것일 뿐이다. 바로 여기에 이제까지의 경험주의의 주장의 한계가 드러나는 것이다. 사진기로서의 인간의 마음은 단지 세계의 대상을 수동적으로 옮기지 않는다. 사용하는 렌즈에 따라 세계가 다르게 구성되기 때문이다. 혹은 어떤 색깔에 대해 색맹인 동물의 경우를 생각해 보아도 그 동물은 인간과는 전혀 다른 인식의 결과를 가질 것이다. 이처럼 칸트는 인간이 알

28) *Critique of Pure Reason*, Pluhar ed., 21.

수 있는 것의 한계를 『순수이성비판』에서 명확히 하였다.

바로 이것이 이전의 모든 교조주의적 형이상학과 경험주의 철학에 대한 칸트의 비판 철학의 핵심적 도전이다. 칸트에게 물 자체는 인간의 인식 너머에 있는 일종의 신비와도 같은 것이며, 따라서 신학적으로 중요한 종교적 함의를 지니는 것이다. 나아가 인간의 순수이성은 물건에 대한 합리적이고 자연과학적인 지식을 가질 수 있지만, 신학적이고 형이상학적인 질문 곧 신의 존재, 영혼의 불멸성의 문제, 우주의 무한성과 같은 질문들에 대한 명확한 지식은 제공할 수 없다고 칸트는 주장한다. 바로 여기에 『순수이성비판』에서 지식을 제한함으로써 신앙의 자리를 마련하고자 했다는 칸트의 진술의 의미가 놓여있는 것이다.

4) 세 가지 신 존재 증명의 비판:

칸트는 일단 인간의 지식의 한계를 설정한 후에, 본격적으로 흄과 마찬가지로 이러한 지식의 한계를 벗어나는 시도로서 이전의 형이상학적이고 자연신학적인 신의 존재 증명을 비판한다. 칸트는 신 존재 증명의 시도를 크게 세 가지로 나눈다: 존재론적(ontological) 증명, 우주론적(cosmological) 증명, 그리고 목적론적(teleological) 증명(설계[design]로부터의 증명)이 그것이다.

(1) 존재론적 증명 비판

원래 존재론적 신 존재 증명은 알셀름에 의해 고안되어졌으며 중세를 거쳐 17세기에 데카르트와 라이프니츠에 의해 발전되어진 것이다. 존재론적 증명은 하나님의 개념 자체에서 출발한다. 즉 하나님은 가장 완벽한 존재라는 개념에서 출발해서, 하나님은 존재해야만 한다는 결론을 추론하는 것이다.

Anselm, *Proslogion*: “Now we believe that You [God] are something than which nothing greater can be thought. ... Even the Fool, then, is forced to agree that something-than-which-nothing-greater-can-be-thought exists in the mind, since he understands this when he hears it, and whatever is understood is in the mind. And surely that-than-which-a-greater-cannot-be-thought cannot exist in the mind alone. For if it exists solely in the mind even, it can be thought to exist in reality also, which is greater. ... Therefore there is absolutely no doubt that something-than-which-a-greater-cannot-be-thought exists both in the mind and in reality.”²⁹⁾

하지만 칸트는 이러한 존재론적 증명이 결정적으로 ‘개념’(concept)과 ‘존재’(existence)의 차이를 혼동하고 있다고 주장한다. 우리는 언어, 유니콘과 같은 온갖 것들을 개념적으로 상상할 수 있지만, 그러한 개념적 사유가 그러한 것들이 실제로 존재한다는 것을 증명하지는 않는다는 것이다. 칸트의 100 달러의 예는 흥미롭다. 우리는 자신의 지갑 속에 100 달러가 있다고 상상할 수 있지만, 이러한 개념적 사유가 곧 실제로 지갑 속에 100 달러가 존재하도록 만들지는 않는다는 것이다. 실제의 100 달러와 개념상의 100 달러는 다른 것이다.

29) St. Anselm, *Proslogion*, trans. M. J. Charlesworth (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979), 117. 『프로슬로기온』, 공성철 역(서울: 한들, 2005), 65-67 참조.

“For, the possible [hundred] thalers signify the concept and the actual thalers signify the object In the state of my assets, however, there is more in the case of a hundred actual thalers than in the case of the mere concept of them (i.e., their mere possibility). ... Now if I think a being as the supreme reality (i.e., as a being without deficiency), then there still remains the question as to whether or not this being exists.”³⁰⁾

(2) 우주론적 증명 비판

존재론적 증명이 개념에서 출발한다면, 나머지 두 증명은 인간의 세계 경험에서 출발한다. 그리고 우주론적 증명이 인과율에 기초한다면, 목적론적 증명은 설계에 기초하고 있다. 우주론적 증명에 따르면, 우주에는 나를 포함한 사물들이 존재하며, 우주 자체도 존재한다. 하지만 이러한 모든 것들은 필연적으로 존재한다기보다는 우연적으로 존재하는 것이다. 이러한 우연적 존재들을 존재케 하는 필연적인 존재가 따라서 필요하다는 것이다. 바로 이렇게 필연적으로 존재하는 것이 하나님이다.

“The proof, then, runs as follows: If anything exists, then an absolutely necessary being must also exist. Now at least I myself exist. Therefore, an absolutely necessary being exists. The minor premise contains an experience; the major premise contains the inference from an experience as such to the existence of the necessary.”³¹⁾

하지만 이미 앞에서 살펴보았듯 흄은 이러한 인과율적 사고를 합리적이지 못한 것으로 비판하였다. 칸트도 동일하게 우발적인 우주가 존재한다는 소전제에서 필연적인 하나님이 존재한다는 대전제로 이동하는 것은 이성의 관점에서 불법적인 것이고 용인될 수 없다고 생각했다. 왜냐하면 인과율이라는 것은 그 자체로 우발적 존재로서의 우주 안에서만 경험되어지는 것이고, 이러한 인과율적 사유를 우주를 넘어서서 ‘최초의 원인자’로서 하나님께 적용시키는 것은 이성의 한계를 넘어서는 것이라고 보았기 때문이다. 요컨대 인과율은 기껏해야 감각적 세계 안에서만 적용될 수 있지, 초감각적 하나님에게 적용될 수는 없는 것이다. 이 둘은 질적으로 다르기 때문이다.

“This principle [of causality] has signification only in the world of sense, but outside this world it has no meaning at all. ... ; and the principle of causality has no signification whatever and no mark for its use except only in the world of sense. Yet here [in the cosmological proof] the principle was to serve precisely for getting beyond the world of sense. ... The principles of reason’s use do not entitle us to make this inference even in experience, and still less to extend this principle beyond experience (to [a realm] to which this chain [of causes] cannot be expanded at all).”³²⁾

30) *Critique of Pure Reason*, Pluhar ed., 584.

31) *Critique of Pure Reason*, Pluhar ed., 588.

32) *Critique of Pure Reason*, Pluhar ed., 592.

(3) 설계로부터의 논증 비판

마지막으로, 목적론적 논증 혹은 설계로부터의 논증은 세계의 합목적적인 질서가 보여주는 경이로운 정교함과 아름다움에 기초하여 이것의 설계자로서의 하나님을 증명하고자 하는 시도이다. 이러한 물리신학의 설계로부터의 논증은 인간의 상식에 설득력이 있는 가장 오래되었으면서도 강력한 논증이라고 칸트는 보았다.

“The chief moments of the physicotheological proof in question are the following: (1) Everywhere in the world we find distinct signs of an arrangement carried out with great wisdom according to a determinate aim ... (2) ... the nature of different things could not ... have harmonized on its own with determinate final aims ... (3) Therefore, there exists an august and wise cause (or several such causes) that must be the cause of the world ... (4) The unity of this cause can be inferred from the unity of the reciprocal reference that the parts of the world have as members of an artistic structure.”³³⁾

하지만 흄과 마찬가지로 칸트도 설계로부터의 논증이 불완전하다고 보았다. 첫째로, 우주론적 증명과 마찬가지로, 설계의 결과에서 그 원인으로서의 설계자를 추론하는 인과론적 사유는 하나님의 경우 적용될 수 없다는 것이다. 둘째로, 설혹 그러한 인과론적 사유가 가능한 것으로 허용되더라도 그러한 원인이 다수의 신적인 존재가 아니라 하나의 신이라는 증거를 확실히 제공할 수는 없다. 셋째로, 비록 하나의 신이 유일한 원인으로 존재하더라도 그가 과연 기독교의 선한 창조자인지는 알 수 없다. 비록 세계가 아름답고 선하게 설계된 것처럼 보이지만, 또한 거기에는 지진과 같은 자연재해의 비극과 악이 존재하기 때문이다. 설계는 불완전하게 보이기도 하다는 것이다.

이처럼 칸트는 먼저 순수이성의 한계를 감각적 세계라고 명확히 밝혔으며, 나아가 이전의 모든 형이상학적 신 존재 증명들이 이러한 이성의 한계를 넘어서는 불법적인 것이라는 것을 주장하였다. 이런 점에서는 흄과 칸트는 유사하다.

그렇다면 신학은 불가능한 것인가? 여기서 흄과는 달리, 칸트는 하나님, 영혼, 우주와 같은 형이상학적이고 종교적인 관념들이 반드시 버려야 할 헛된 환상에 불과하다고 보지는 않았다. 칸트는 인간이 지닌 깊은 형이상학적 욕구를 존중하였던 것이다. 여기서 칸트는 형이상학과 신학의 새로운 토대, 혹은 출발점을 인간의 도덕적이고 실천적인 삶의 차원에서 찾고자 한다. 즉 형이상학적인 종교적 관념들은 순수이성의 영역에서 합리적으로 증명될 수 없는 것이지만, 실천이성의 영역에서는 새로운 합리적 가치를 가지게 된다고 본 것이다.

5) 칸트의 도덕신학

칸트에 앞서, 루소는 『에밀』에서 한 사제가 젊은이에게 주는 충고에서 이렇게 말한다.

“My son, keep your soul in such a state that you always desire that there should

33) *Critique of Pure Reason*, Pluhar ed., 604-605.

be a God and you will never doubt it. Moreover, whatever decision you come to, remember that the real duties of religion are independent of human institutions; that a righteous heart is the true temple of the Godhead; ... remember there is no religion which absolves us from our moral duties; that these alone are really essential.”³⁴⁾

이러한 루소의 도덕성에 기초한 신앙과 또한 거기에서 유래하는 하나님 존재의 필요성은 후에 칸트의 도덕신학이 하나님 존재의 요청설을 제기한 것과도 매우 유사하다. “의로운 가슴만이 신성의 진정한 성전이다.” 도덕신학의 본질이 여기에서 드러나고 있는 것이다.

칸트는 자신의 제 2 비판서에서 인간이 단지 순수이성의 지식을 통해서만 세계와 관계하는 것이 아니라, 보다 근본적인 차원에서 실천이성의 행동을 통해서 세계와 관계한다고 주장한다. 즉 우리의 세계에 대한 이론적 지식은 항상 불완전하게 남을 수밖에 없으며, 이러한 불완전한 지식에 기초한 형이상학적 신존재 증명은 결국 실패할 수밖에 없다는 것을 제 1 비판서는 보여준다. 이러한 패허 위에 칸트는 제 2 비판서에서 새로운 신학의 기초를 정초하게 되는데, 바로 그 기초가 이성의 실천적이고 도덕적인 원칙이다. 이러한 도덕적 원칙에 대한 인간의 지식은 세계에 대한 항상 불완전한 자연과학적 지식에 비해 선험적(a priori)이고 불변하는 확실성을 지니는 것으로 칸트는 보았다. 왜냐하면 이러한 도덕적 원칙은 단지 개인적인 것이 아니라 모든 인류에게 적용되는 보편적인 원칙이라고 그는 생각했기 때문이다.

나아가 칸트는 인류의 실천이성의 원리가 성경이나 교회의 가르침과 같은 그 어떤 외재적 압력 때문이 아니라 스스로의 자율성에 기초해서 신이 존재한다고 주장할 수밖에 없게 만든다고 생각했다. 보다 엄밀하게 말해, 칸트의 도덕신학의 신존재 증명은 ‘신이 존재한다’는 것을 이론적으로 증명하는 것이 아니라, ‘신이 존재해야 한다’는 도덕적 필연성을 보여주고 요청하는 것에 가깝다. 칸트에 따르면, 인간의 실천이성이 바로 하나님의 개념을 생산해 내었다는 것이다. 다시 말해 하나님 개념은 인간의 실천이성의 가설(postulate)이라는 것이다. 하지만 칸트는 이러한 가설이 단지 허황된 생각이 아니라 실천이성의 보편성에 기초하고 있기 때문에 합리적인 것, 즉 “합리적 신앙”(reasonable faith)이라고 생각했다. 이것이 바로 신학에 있어서 칸트가 일으킨 코페르니쿠스적 혁명인 것이다. 신학은 이제 형이상학적 존재론이라는 특성을 벗어나 도덕신학으로 새롭게 태어나야 한다고 칸트는 보았다. 종교는 이러한 도덕률과 도덕적 원칙에 대한 신뢰인 것이다.

6) 칸트의 도덕신학과 헤겔의 사변신학(거울신학)

이러한 칸트의 도덕신학이 지니는 특징은 헤겔의 사변신학과 비교해볼 때 가장 잘 드러난다. 헤겔은 논리학, 자연철학, 정신철학과 같은 모든 세계에 대한 철학적 이해에서 하나님의 자취를 찾고자 하는 일종의 신학적 최대주의(theological maximalism)의 입장을 보여준다고 한다면, 칸트는 모든 거짓된 신학의 출발점과 부수적 주장들을 파괴하고 흔들릴 수 없는 신앙의 최소한의 기초를 찾고자 하는 신학적 최소주의(theological minimalism)의 입장을 보여준다. 이러한 차이는 아래의 인용문에서 잘 볼 수 있다.

34) Ibid., 275-276.

Thus all speculation comes down in substance to the transcendental concept. But if we suppose that it is not correct, would we then have to give up the cognition of God? Not at all ... Now the belief in a merely possible God as ruler of the world is obviously the minimum of theology; but it is of great enough influence that it can occasion morality in any human being who already recognizes the necessity of his duties with apodictic certainty.”³⁵⁾

다시 말해 신학은 ‘신이 존재한다’는 지식(knowledge)에 기초하는 것이 아니라 ‘신이 존재한다’는 신앙(faith) 위에 기초하는 것이다. 그리고 이러한 신 존재에 대한 신앙은 어떤 형이상학적 증명들 때문에 생겨나는 것이 아니라, 도덕적 원칙들이 신의 존재를 필요로 요청하게 된다는 것이다. 예를 들어 선은 보상받아야 하고 악은 처벌받아야 한다는 도덕적 원칙은 이것을 보증해 줄 세계의 통치자로서의 하나님을 필요로 하게 된다는 것이다. 하지만 이러한 필요성은 절대적이고 보편적이며 선험적인 것이기 때문에, 신학은 흔들릴 수 없는 탄탄한 기초 위에 설 수 있게 된다고 칸트는 보았다. 이런 측면에서 칸트의 도덕신학은 앞에서 살펴본 루소의 사상과도 흡사하다. 둘 다 하나님에 도달할 수 있는 인류의 유일한 길은 사변이 아니라 인간의 도덕적 양심이라고 보았기 때문이다.

7) 도덕론적 신 존재 요청설

칸트는 신 존재의 도덕적 요청설을 “행복”의 문제와 관련시킨다. 칸트는 자신이 원한 것을 실현한 상태를 행복이라고 보았다. 그렇다면 인간이 가장 원하는 것은 무엇인가? 칸트는 그것을 완전한 도덕성의 실현이라고 보았다. 하지만 앞에서 보았듯 어떤 인간도 완벽하게 도덕성을 실현하지는 못하였다. 나아가 이러한 추구가 과연 가치있는 것인가라는 의문까지 인간은 가지게 된다. 종종 우리는 세계에서 의인이 고난받는 반면, 악인이 오히려 번성하는 것을 보기도 한다. 즉 도덕성의 추구가 반드시 행복을 가져오지는 않는다는 것을 보게 되는 것이다. 바로 이 때문에 도덕성과 행복의 완벽한 일치를 가져올 수 있는 신적인 존재, 이러한 완벽한 일치에 대한 의지와 또한 이러한 일치를 실현시킬 수 있는 힘을 지닌 존재의 필요성이 대두되는 것이다. 그리고 칸트는 이것이 바로 하나님이 존재해야 하는 필요성이라고 본다. 다시 말해, 칸트는 하나님이 존재한다는 것을 보여준다고보다 왜 하나님이 존재해야 하는가를 보여주는 것에 가깝다. 도덕성과 행복의 궁극적인 일치는 오직 하나님을 통해서만 가능하기 때문이다. 바로 여기에 칸트의 도덕신학이 지닌 합리적 신앙의 핵심이 있는 것이다.

Now the human being has a secure foundation on which he can build his faith in God. ... It [God] must be *omnipotent*, so that it can arrange the whole of nature to accord with the way I act regarding my morality. It must even be *holy* and *just* for otherwise I would have no hope that the fulfillment of my duties would be well-pleasing to it. ... Thus he derives theology from morality, yet not from speculative but from practical evidence; i.e. not though knowledge but from faith. ... Hence the existence of a wise governor of the world is a necessary *postulate of practical reason*.”³⁶⁾

35) Kant, “Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion,” 354-355.

36) Kant, “Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion,” 355-357.

우리는 이제 칸트가 자신의 순수이성비판 서문에서 제기했던 문제, 즉 자신은 지식의 한계를 설정함으로써 신앙의 자리를 마련하고자 했다는 진술을 보다 온전하게 이해할 수 있는 위치에 있다. 칸트의 제 1 비판서가 전자의 역할을 하였다면, 제 2 비판서는 후자의 역할을 한 것이다. 칸트의 순수이성비판은 이후 현대의 모든 신학적이고 종교적인 불가지론(agnosticism)의 가장 중요한 사상적 기초가 되었다. 나중에 비트겐슈타인이 지적하듯, 우리는 말할 수 없는 것에 대해서는 침묵해야 하는 것이다. 다른 한편으로 칸트의 실천이성비판은 리츨(Albrecht Ritschl)과 같은 이른바 리츨학파에 의해 계승되면서, 19 세기 자유주의 신학의 가장 기본적인 통찰인 도덕적 유신론의 기초가 되었다.

III. 낭만주의와 술라이에르마허의 자유주의 신학

* 니체, <비극의 탄생>

1) 아폴로 = 윤리적인 신, 절도의 신= “개별화의 원리(principii individuationis)”³⁷⁾

“윤리적 신인 아폴론은 자신의 신도들에게 절도를 요구하고, 이 절도를 준수할 수 있기 위하여 자기 인식을 요구한다. 따라서 아름다움의 미학적 필연성 외에도 ‘너 자신을 알라’와 ‘너무 지나치지 말라!’라는 요구가 나란히 생겨난다. 반면에 자만과 과도함은 비(非)아폴론적 영역에 속하는 본래 적대적인 악령들로, 따라서 아폴론 시대 이전의 거인 시대, 아폴론 이외의 세계, 즉 야만 세계의 특성으로 여겨졌다.”³⁸⁾

“이러한 개별화의 신격화는 ... 오로지 하나의 법칙만을 알고 있다. 개인, 즉 개체의 경계를 준수할 것, 그리스적 의미의 절도(節度)가 그것이다.”³⁹⁾

2) 디오니소스 = 예술적인 신, 광기의 주신 = 자기 망각의 원리 (쇼펜하우어, 불교)

“만약 개별화의 원리가 깨졌을 때 인간의 가장 깊은 근저로부터, 즉 자연으로부터 솟구쳐 나오는 환희에 찬 황홀을 이 전율과 함께 받아들인다면, 우리는 디오니소스적인 것의 본질을 엿볼 수 있다. ... 모든 원시인이나 원시 민족들이 찬가에서 말하고 있는 마취성 음료의 영향을 통해, 혹은 전체 자연을 흥겹게 관통하는 강력한 봄기운에 의해 저 디오니소스적 걱정이 눈뜨게 된다. 이 걱정이 고조되면서 주관적인 것은 완전히 자기 망각 속으로 사라지게 된다.”⁴⁰⁾

음악은 사실 아폴론적인 것이 아니라 디오니소스적인 것이다. “디오니소스적 주신가에서 인간은 자신이 가진 모든 상징적 능력을 최고로 고양시키도록 자극을 받는다.”⁴¹⁾

“보라! 아폴론은 디오니소스 없이는 살 수 없었다! ‘거인적인 것’과 야만적인 것’은 결국 아폴론적인 것과 마찬가지로 필연성이다!”⁴²⁾ 아폴론적 계몽주의와 디오니소스적 낭만주의는 서로의 그림자이다.

1. 낭만주의 운동

1780년대 독일에서는 일종의 반계몽주의 운동으로 특히 문학에서 “질풍노도”(Sturm und Drang, Storm and Stress)라고 불리는 문화적 흐름이 발생하게 되었으며, 이것이 나중에 19세기에 와서 낭만주의 운동을 형성하게 되었다. 이러한 반계몽주의적 낭만주의 운동은 계몽주의의 이성의 자율성에 대한 신뢰, 자연과학적 방법론과 그 진보에 대한 확신 등에 대해 매우 비판적이었으며, 특히 이러한 자연과학적 방법론이 윤리, 정치, 종교의 문제에 적용되는 것을 강력하게 반대하였다. 그리고 무엇보다도 이들은 계몽주의자들이 인간 안에 내재하는 비합

37) 이진우 옮김, 『니체전집 2: 비극의 탄생 · 반시대적 고찰』(서울: 책세상, 2005), 33.

38) 이진우 옮김, 『니체전집 2: 비극의 탄생 · 반시대적 고찰』(서울: 책세상, 2005), 47.

39) Ibid., 46-47.

40) Ibid., 33.

41) Ibid., 39.

42) Ibid., 47.

리적 요소로서 감정을 지나치게 경시할 뿐 아니라 전통을 무시하는 것을 매우 못마땅하게 생각하였다. 모든 존재하는 것을 뉴턴의 역학에 기초한 기계론적 세계관에서 해석하려는 계몽주의자들의 시도를 낭만주의자들은 거부한 것이다. 1780년에서 1830년까지의 대략 50년의 기간 동안 Byron, Blake, Wordsworth, Coleridge, Beethoven, Goethe, Hölderlin, Novalis, 그리고 Schleiermacher 등이 이러한 낭만주의 운동의 대표자로 활동하였다.

하지만 낭만주의 운동을 단지 이성의 시대에 대한 반동으로만 해석해서는 안 될 것이다. 그것은 18세기의 계몽주의를 버리는 것이 아니라 그것을 보다 확장하면서 동시에 보다 폭넓고 보다 풍부한 전통으로 돌아가고자 한 것이기도 하기 때문이다. 다시 말해 낭만주의는 단지 계몽주의 시대의 “이성”을 폐기하고자 한 것이 아니라, 이러한 현대적이고 문명화되었고 합리적인 전통과 더불어 또한 보다 폭넓은 민족적, 대중적, 중세적, 나아가 원시적 전통까지 수용하고자 한 것이다. 바로 여기에 낭만주의의 첫 번째 특징, 곧 관용적 포괄성(inclusiveness)이 있는 것이다. 이러한 관용적인 포괄성은 특히 타자성에 대한 개방성을 전제한다. 다름을 배제하는 것이 아니라, 타자와 자신 속에 존재하는 다름의 측면을 재발견하려고 하였기 때문이다. 특히 이러한 전통에 대한 새로운 존경은 나중에 슐라이에르마허의 해석학에서도 잘 드러난다.

둘째로, 낭만주의자들은 구체적인 경험을 어떤 추상적인 합리주의나 혹은 편협한 과학적 경험주의에 환원하는 것을 반대하였다. 경험이란 단지 우리의 분석적 추론이나 과학적 실험 뿐 아니라 보다 폭넓게 상상력, 감정, 직관 등의 차원과도 관계되기 때문이다. 요컨대, 세계와 자연을 단지 단순한 기계로만 보는 것을 거절한 것이다.

“It [Romanticism] was an emphasis on the less rational side of human nature, on everything that differentiates man from the coldly calculating thinking machine; and correspondingly a revolt against viewing the world as nothing but a vast mechanical order. It was the voicing of the conviction that life is broader than intelligence, and that the world is more than what physics can find in it. ... Experience, in its infinite richness and color and warmth and complexity, is something greater than any intelligible formulation of it.”⁴³⁾

셋째로, 이러한 기계론적 세계관의 거부에 기초하여 낭만주의자들은 하나님도 이신론적인 시계공으로 보는 것이 아니라 우주의 창조적 진화에 내재해 있는 세계의 영혼(spirit) 혹은 예술가와 유사한 것으로 사유하였다. 세계가 단지 거대하고 반복적인 시계가 아니라, 엄청난 다원성을 지닌 유기체적인 생명과도 같다면, 이러한 세계의 창조자도 새롭게 이해될 수밖에 없었던 것이다. 우주적 예술가 하나님은 자연과 예술에서만이 아니라 종교에서도 이러한 풍부한 창조성을 드러내었다고 믿었다. 이러한 타 종교에 대한 긍정적 태도는 이전의 이신론에서는 찾아볼 수 없는 새로운 정신이었다. 이신론은 모든 종교들의 몇몇 본질적인 공통성만이 가치가 있는 것이라고 본 반면, 낭만주의는 역사적 종교들의 다양한 형태가 환원될 수 없는 본질적 가치를 지니는 것으로 이해하였다.

넷째, 마지막으로 낭만주의자들은 자연의 배후에는 어떤 정신 혹은 영혼 혹은 생명의 힘과 같은 것이 존재한다고 믿었다. 이러한 세계의 영혼 혹은 생명력은 단지 창조 후에는 세계 바깥에 머물러 세계를 내버려두는 시계공 하나님과는 달리 세계의 운동과 운명에 함께 내

43) J. H. Randall, Jr., *The Making of the Modern Mind* (New York, 1926), 395.

재하는 힘으로 이해되었다. 그리고 이러한 우주적 에로스 혹은 세계의 무한한 영혼과 소통하는 길은 바로 인간의 유한한 영혼이 지닌 종교적 감정을 통해서라고 낭만주의자들은 생각했다. 그들은 자신들이 이러한 거대한 영적인 전체 우주의 한 부분이라는 것을 느낄 수 있다고 보았으며, 바로 이러한 감정이 ‘종교적 인간’(homo religiosus)의 가장 중요한 본질이라고 본 것이다.

2. 19세기의 시작점에 놓인 술라이에르마허의 질문

19세기 초에 신학의 가장 중요한 질문은 “어떻게 신학이 가능한가?”였다. 앞에서 본 대로 흄과 칸트는 이전의 형이상학적 신학과 이신론의 신 존재 증명을 그 근원에서 해체해 버렸다. 또한 성서는 더욱 더 주변화되어졌다. 성서의 역사적 보고의 신빙성 뿐만 아니라 그 도덕적 가르침조차도 의심되기에 이르렀다. 또한 경건주의의 등장은 신앙에 대한 지적 성찰로서의 신학의 중요성에 대한 회의를 가지게 만들었다. 바로 이처럼 학문적 신학의 가능성이 전방위적으로 의심받고 있던 상황이 바로 19세기였고, 이러한 상황에서 새로운 신학의 가능성을 보여주고자 시도한 가장 중요한 두 사람이 바로 술라이에르마허와 헤겔이었던 것이다.

술라이에르마허는 어떻게 신학이 가능한가의 질문을 인간의 자기 의식의 문제와 관련시킨다. 술라이에르마허의 신학에서는 이러한 “주체로의 전환”(turn to the subject)이 매우 분명하게 발견되어지고 있는 것이다. 술라이에르마허 이후 신학은 하나님이라는 신학의 대상에서부터 출발하는 것이 아니라, 이러한 신학의 대상에 대한 주체의 생각에서 출발하게 된 것이다. 하나님의 중요성에 대한 신학적 담론은 그러한 하나님에 대한 의식의 주체로서의 인간에 대한 담론으로 이해되기 시작한 것이다. 바로 칸트가 신학에 가져온 “코페르니쿠스적 전환”을 술라이에르마허는 실행에 옮겼던 것이다. 여기서 진리에 대한 의식, 하나님에 대한 의식은 인간의 자기 자신에 대한 의식에서 분리되어질 수 없게 된 것이다. 이제까지 신학이 계시의 실증주의적 관심에 기초하였다면, 이러한 계시 자체도 새롭게 인간 주체의 문제와 연결되어 이해되기 시작한 것이다.

3. 술라이에르마허와 헤겔의 ‘신학의 비신화론화’

현대신학의 특징은 자신의 신학적 작업의 본질에 대한 독특한 인식에서 기인한다. 즉 이전의 신학과 달리 현대신학은 자신의 담론이 바로 하나님의 객관적 존재에 대한 정확한 묘사라는 과거의 자기 이해에서 벗어나서, 하나님의 존재에 대한 주체적 인식이 언어적이며 문화적으로 표현되어진 결과라는 것을 보다 분명하게 인식하게 되었다. 이러한 인식의 변화를 웰치(Claude Welch)의 표현을 빌리면, “신학의 비신화론화”(demythologizing of theology)라고 부를 수 있는데, 이러한 신학의 비신화론화가 바로 술라이에르마허와 헤겔에게서 결정적으로 시작되었다는 것이다.⁴⁴⁾ 요컨대 신학은 하나님 자신의 담론도 아니고, 하나님에 대한 직접적 담론도 아니고, 하나님에 대한 인간 주체의 담론이라는 것이다. 따라서 이러한 인간 주체의 담론으로서의 신학은 인간의 다른 담론들과의 대화와 연장선 상에 놓일 수밖에 없는 것이다. 신학은 하늘에서 뚝 떨어진 것이 아니라, 인간의 구성적 작업의 결과인 것이다. 신학은 이제 자신의 신성의 아우라를 내려놓고 타 학문과의 연계성 속에서 발전하게 된 것이다. 신학은 이제 하나님의 말이 아니라 인간의 하나님에 대한 말이라고 이해되었다. 바로 여기에 술라이에르마허가 자유주의 신학의 아버지라고 불리는 이유가 있는 것이다.

44) Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century, Volume 1: 1799-1870* (New Haven: Yale University Press, 1972), 61.

이러한 비신화화된 신학 혹은 학문적 신학은 그 본질에 있어서 “공공의(public)” 신학인 것이다. 다시 말해 기독교 공동체의 자기 이해의 표현으로서의 신학은 동시에 그 공동체 바깥의 공공의 다른 진리에 대한 주장들과 모순이 되어서는 안 된다고 이들은 본 것이다. 즉 학문으로서의 신학의 타당성과 기준은 또한 신앙의 공동체 바깥의 문화의 영역에서도 통용이 되는 것이어야 한다는 것이다. 슐라이에르마허는 자신의 신학이 지닌 이러한 특징을 한 친구에게 보낸 편지에서 이렇게 설명하고 있다:

The aim of Schleiermacher's theology is “to create an eternal covenant between the living Christian faith and an independent and freely working science, a covenant by the terms of which science is not hindered and faith not excluded.”⁴⁵⁾

즉 한편으로 종교는 그 고유의 정체성과 독립성이 유지되어야 한다는 것이다. 하지만 다른 한편으로 그러한 종교의 독립성과 타당성은 인류의 지식의 체계로서의 학문에서 분리되어서도 안 되고, 그와는 다른 배타적인 기준에 의해 평가되어서도 안 되는 것이다.

4. 종교의 껍질과 본질

슐라이에르마허는 당대의 사람들에게 그들이 종교 안에서 혐오하고 거부하는 것은 사실 종교의 본질이 아니라고 옹호하고 싶었다. 이러한 종교의 혐오자들과 비판자들은 종교의 껍질과 알맹이를 구분하지 못하였다는 것이다. 이러한 단지 외적이고 벗겨버릴 수 있는 종교의 껍질을 벗겨낼 때, 종교의 진정한 본질을 만날 수 있다는 것이다. 슐라이에르마허는 이전의 형이상학적 신학과 전통이 축척해 온 이러한 모든 껍질을 벗겨버리고자 한 것이다.

슐라이에르마허의 말처럼, 종교의 껍질과 본질을 구분할 수 있다면, 그 본질이란 무엇인가? 앞에서 살펴본 것처럼 칸트는 그것을 인간의 보편적 도덕성에서 찾았다. 그러나 칸트의 도덕신학조차도 아직 진정한 종교의 본질에 도달하지 못했다고 그는 생각하였다. 혹은 앞으로 살펴볼 것처럼 헤겔은 세계에 대한 형이상학적 지식이라고 보았다. 그러나 슐라이에르마허는 이에도 동의하지 않는다. 그는 종교의 본질은 앎(knowing)의 문제도 아니고, 행동(doing)의 문제도 아니라, 바로 감정(feeling)의 문제라고 본 것이다. 슐라이에르마허는 종교를 무한에 대한 감각이라고 주장한다.

“The piety which forms the basis of all ecclesiastical communions is, considered purely in itself, neither a Knowing nor a Doing, but a modification of Feeling [Gefühl], or of immediate self-consciousness.”⁴⁶⁾

“The common element in all howsoever diverse expressions of piety, by which these are conjointly distinguished from all other feelings, or, in other words, the self-identical essence of piety, is this: the consciousness of being absolutely dependent, or, which is the same thing, of being in relation with God.”⁴⁷⁾

45) Ibid., 63.

46) F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989), 5.

47) Ibid., 12.

첫째, 여기서 슐라이에르마허는 종교적 감정이 앎이나 행동의 문제와 완전히 분리되었음을 주장하려는 것이 아니라, 이러한 앎이나 행동의 문제와 관련되지만 이것보다 더 근원적인 차원이 바로 종교적 감정의 차원이라는 것이다. 종교적 앎이나 행동의 차원은 언제나 주체와 객체라는 이중성에 기초한 인간의 의식적 차원에 속한다. 하지만 종교적 감정의 차원은 이러한 이원성을 초월하여 있으며, 이러한 이성의 추론적 사유 이전에 보다 즉각적인 어떤 전체에 대한 감정인 것이다. 다시 말해 “즉각적인 자기-의식”으로서의 종교적 감정은 사유의 결과가 아니라 즉각적인 통찰에 기초한 것이다.

둘째, 종교적 감정의 가장 본질적인 측면은 ‘하나님께 절대 의존의 감정’이라는 것이다. 즉 감정에는 능동적 형태와 수동적 형태가 있는데, 전자가 자유의 감정이고 후자가 의존의 감정이다. 슐라이에르마허는 전자의 자유의 감정이 주체가 세계(world)와 가지는 관계의 본질을 이룬다고 본 반면, 후자의 의존의 감정은 주체가 하나님(God)과 가지는 관계의 본질을 드러낸다고 생각한다.⁴⁸⁾ 그리고 슐라이에르마허는 절대의존의 감정이 자유의 감정보다 본질적인 것이라고 본다. 요컨대 내가 하나님과 관계를 가진다는 것은 내가 하나님께 절대적으로 의존한다는 것을 의미한다는 것이다. 따라서 이러한 인간의 절대의존의 감정에 기초한 신학은 하나님 존재에 대한 객관적인 진술이라기보다는 인간 주체가 하나님에 대해 가지는 절대 의존의 감정의 언어적 표현이 되는 것이다. 이러한 주체의 의존의 감정을 일종의 형이상학적 사태의 진술로 이해하면 그것은 일종의 오해라는 것이다. 이처럼 슐라이에르마허는 전통적으로 객관주의적으로 이해되던 계시조차도 이러한 주체의 의존의 감정을 통한 자기 의식의 획득의 문제와 연관시킨다.

“In this sense it can indeed be said that God is given to us in feeling in an original way; and if we speak of an original revelation of God to man or in man, the meaning will always be just this, that, along with the absolute dependence which characterizes not only man but all temporal existence, there is given to man also the immediate self-consciousness of it, which becomes a consciousness of God. ...

The transference of the idea of God to any perceptible object, unless one is all the time conscious that it is a piece of purely arbitrary symbolism, is always a corruption, whether it be a temporary transference, i.e., a theophany, or constitutive transference, in which God is represented as permanently a particular perceptible existence.⁴⁹⁾

6. 신학의 구조: 철학적 신학, 역사신학, 실천신학

슐라이에르마허는 신학을 크게 3가지 차원으로 나눈다: 철학적 신학(philosophical theology), 역사신학(historical theology), 실천신학(practical theology)이 바로 그것이다. (1) 우선 철학적 신학은 종교철학(philosophy of religion)과의 대화를 통해서 기독교 종교가 다른 종교 공동체와의 관계에서 가지는 그 역사적 독특성을 드러내고자 한다. (2) 둘째로, 역

48) 나중에 살펴보겠지만, 인간과 하나님의 본질적인 관계는 ‘자유’가 아니라 ‘의존성’이라고 슐라이에르마허는 본 반면, 헤겔은 정반대로 인간의 ‘자유’의 실현이 곧 하나님 존재의 인식과 동일하다고 주장한다. 자유가 역사 안에서 확장되어가는 정도에 따라 하나님의 왕국이 이 역사 안에서 실현되어간다는 것이다.

49) Ibid., 17-18.

사신학은 기독교의 과거 전통이 이루어 놓은 유산에 대한 역사적 지식과 더불어 현재 기독교 교회의 상황에 대한 인식을 포괄하는 것이다. 흥미롭게도 술라이에르마허는 역사신학의 범주 안에 원시 기독교 교회의 해석(해석학), 교회의 역사(좁은 의미에서의 역사 신학), 그리고 마지막으로 현재 기독교 교회의 상황에 대한 인식(기독교 교리신학과 교회 통계학[church statistics; 개 교파의 헌법 등에 대한 이해])을 포함시켰다. (3) 마지막으로, 실천신학은 개 교회 혹은 교파 전체 안에서 지도자들의 리더십을 발달시키는 원리와 관련되어진다. 술라이에르마허는 실천신학이 전체 신학적 작업의 왕관이면서 궁극적 목표라고 보았다. 이러한 신학의 삼중적 구조가 지니는 의의를 몇 가지로 살펴볼 수 있을 것이다.

첫째, 신학이 이루어지는 장소는 교회이며 또한 교회를 위해서 신학이 이루어져야 한다고 술라이에르마허가 생각했다는 것이다. 특히 그가 교리학을 다소 종교적으로 중립적인 철학적 신학에 두지 않고 기독교의 역사적 독특성과 상대성을 강조하는 역사신학에 속한 것으로 이해한 것은 이런 의미에서 큰 의의를 가진다. 요컨대, 교리학은 Glaubenslehre, 즉 신앙의 가르침(a doctrine of faith)이라는 것이다. 술라이에르마허는 자신의 『기독교 신앙론』을 다음과 같은 명제로 시작하고 있다:

“Since Dogmatics is a theological discipline, and thus pertains solely to the Christian Church, we can only explain what it is when we have become clear as to the conception of the Christian Church. ... From this it follows that the present work entirely disclaims the task of establishing on a foundation of general principles a Doctrine of God, or an Anthropology or Eschatology either, which should be used in the Christian Church though it did not really originate there, or which should prove the propositions of the Christian Faith to be consonant with reason.”⁵⁰⁾

다시 말해 신학과 보다 좁게 교리학은 단지 비기독교인의 이성이라는 잣대에 조화롭기 위해 그러한 일반적인 종교적 원칙들 위에 수립되어진 어떤 것이 아니라는 것이다. 이러한 일반적인 종교철학적 기초 위가 아니라 신학과 교리학은 구체적으로 기독교 교회의 신앙의 가르침 위에 기초하는 것이라는 역사적 구체성과 특정성을 지닌다. 따라서 기독교 신학은 기독교 교회 안에서의 활동이며, 기독교 교회를 떠나서는 존재할 수 없는 것이다. 그리고 기독교 신학자는 개인적 확신만을 위해 작업하는 것이 아니고, 또한 비기독교인들에게 기독교의 합리성을 변증하기 위해 작업하는 것도 아니며, 역사적인 구체적 공동체로서의 기독교 교회의 신앙의 내용을 일차적으로 설명하는 의무를 지니는 것이다. 물론 이러한 역사신학적 작업이 개인의 확신이나 인류의 이성적 요구와 조화롭기를 추구하여야 하는 것은 당연하지만, 그것이 기독교 신학의 일차적 목표는 아니라는 것이다.

둘째로, 술라이에르마허의 철학적 신학이 보여주듯 기독교 신학은 지나치게 손쉽게 다른 종교의 타당성을 배제해서는 안 될 것이다. 물론 그는 기독교 신앙이 지닌 배타적인 우월성을 분명 믿었지만, 그렇다고 다른 종교들이 지닌 상대적 적합성마저 부정한 것은 아니다. 오히려 다른 종교들을 분석하고 그 상대적 가치를 인식하게 될 때, 이와 비교되는 기독교 종교의 절대적 완벽성을 더 잘 이해할 수 있을 것이라고 그는 보았다.

50) Ibid., 3.

“Those forms of piety in which all religious affections express the dependence of everything finite upon one Supreme and Infinite Being, i.e. the monotheistic forms, occupy the highest level; and all others are related to them as subordinate forms, from which men are destined to pass to those higher ones.”⁵¹⁾

즉 술라이에르마허의 철학적 신학은 다양한 종교들의 상대적 타당성을 인정하지만 그 중에서도 보다 우월한 형태와 열등한 형태가 존재한다고 보는 것이다. 유일신론적 종교가 그렇지 않은 종교보다도 우월하며, 이러한 유일신론적 종교 중에서도 기독교는 배타적인 우월성을 지니는 것으로 이해하였다. 즉 다른 여러 유사한 종교들과 비교했을 때에 기독교가 사실상 가장 완벽하게 발전된 종교라고 모두 인정할 것으로 그는 생각한 것이다.

셋째, 술라이에르마허는 교리학을 철저히 역사신학의 부분으로 위치시킴으로써, 교리학이 사실상 당시의 현대신학 혹은 최근의 신학으로서의 지위를 가진다고 주장한 것이다. 즉 교리학이란 변하지 않는 어떤 절대적인 형이상학적 체계가 아니라, 항상 그 시대와의 의사소통을 통해 발전해 나가는 변화하는 역사신학의 체계라고 그가 주장하는 것이다.

“Dogmatic Theology is the science which systematizes the doctrine prevalent in a Christian Church at a given time. It is obvious that the text-books of the seventeenth century can no longer serve the same purpose as they did then, but now in large measure belong merely to the realm of historical presentation; and that in the present day it is only a different set of dogmatic presentations that can have the ecclesiastical value which these had then; and the same fate will one day befall the present ones too.”⁵²⁾

17세기의 교리학 교과서는 더 이상 19세기에는 설득력을 가질 수 없다는 것이다. 이는 교리학이 오직 설교를 위해서 존재이유를 가진다고 보는 술라이에르마허의 견해를 생각할 때 당연한 결과이다. 설교의 청중이 과거와는 다른 선이해를 가지고 있다면, 이러한 다른 세계관을 가진 청중에게 교리학이 기독교의 신앙을 전달하기 위해서는 과거와는 다른 오늘날의 언어와 세계관을 통해 그렇게 해야 하기 때문이다.

마지막 넷째로, 술라이에르마허는 오늘날의 표현을 빌리자면 종교의 영역에 있어서 1차적 담론과 2차적 담론을 구분한다고 볼 수 있다. 종교의 가장 즉각적이고 일차적인 담론은 신앙과 경건성 자체이다. 그리고 이러한 1차적 담론이 추후에 성찰적이고 학문적으로 표현되어진 것이 2차적 담론으로서의 신학인 것이다.

“Christian doctrines are accounts of the Christian religious affections set forth in speech. ... Thus this communication is, on the one hand, something different from the piety itself, though the latter cannot, any more than anything else which is human, be conceived entirely separated from all communication. But, on the other hand, the doctrines in all their forms have their ultimate ground so exclusively in the emotions of the religious self-consciousness, that where these do not exist the

51) Ibid., 34.

52) Ibid., 88-89.

doctrines cannot arise.”⁵³⁾

이러한 구분은 신학에 있어서 중요한 역할을 한다. 즉 1차적 담론으로서의 경건성 혹은 종교적 자기-의식의 즉각적인 표현과 직접적으로 별로 관계가 없는 교리적 내용들은 신학에 있어 비본질적인 것으로 축소되거나 제거될 수 있다고 술라이에르마허는 보기 때문이다. 즉 교리란 즉각적인 종교적 감정의 표출이라는 견해는 신학이 다른 부수적이고 비본질적인 요소들로부터 자유롭게 만드는 도구를 제공하는 것이다. 예를 들어, 술라이에르마허는 세계의 창조 방식이나 천사와 악마의 존재 등과 같은 주제들은 교리학에 포함될 필요가 없다고 보았다. 원죄의 교리도 단지 인간의 최초의 조상에게 적용되는 한 역사적 진술이 아니라, 모든 인간에게 보편적으로 적용되는 것으로 보았다. 그리고 750페이지에 달하는 자신의 『기독교 신앙』에서 삼위 일체 교리는 단지 마지막 부분에 부록처럼 몇 페이지 언급되고 있을 뿐이다. 이 모두 하나님께 대한 절대 의존의 감정으로서의 경건에는 본질적이지 못한 내용이라고 본 것이다.

7. 술라이에르마허의 비판

비평가들은 술라이에르마허의 자유주의 신학이 개신교 내에서 개인주의와 반교회주의를 성장하게 만든 원인이 되었다고 비판하기도 한다. 또한 그가 교리를 수호하려 하기 보다는 기독교 공동체의 경험의 자연스러운 표현이라고 간주함으로써 그 가치를 약화시켰다고 주장하기도 한다.

가장 중요한 비평가들 중 한 사람이 칼 바르트일 것이다. 바르트는 술라이에르마허가 기독교인(a Christian)이면서 동시에 현대인(a modern man)이고자 하는 자신의 욕망 위에 신학을 기초지었기 때문에, “인간의 의식”(human consciousness)을 불가피하게 강조할 수밖에 없었다고 비판한다. 즉 술라이에르마허가 신학을 기독교 ‘위에’ 두려 했다는 것이다. 다시 말해, 술라이에르마허는 기독교의 본질이 무엇인지 자신이 알고 있으며, 따라서 이러한 기독교의 본질을 재구성하는데 있어서 성서나 교회의 교리가 어떤 제약이나 한계를 제공할 수는 없다고 생각한 것 같다고 바르트는 비판하는 것이다.

하지만 사실 성서와 교회가 술라이에르마허에게 중요한 권위를 가지지 않는다는 것은 다소 오해의 여지가 있다. 왜냐하면 우리는 이미 앞에서 술라이에르마허가 교리란 주어진 시대에 있어 교회 안의 기독교인들의 자기 의식의 진정한 표현이며, 그러한 표현은 신약 시대에 표현되었던 경건성과 동일한 것이라고 믿었기 때문이다. 그럼에도 불구하고, 술라이에르마허에게 있어서 신학의 작업에 있어 진정한 권위는 ‘종교적 경험’이 갖는다고 생각한 것은 분명하다. 즉 기독교인의 하나님-의식 즉 자기-의식이 궁극적인 척도이나 가치이기 때문이다.

또한 술라이에르마허가 단지 신학적 개인주의를 조장하였다는 비판 또한 성찰되어야 한다. 그에게 있어서 개인의 자기-의식의 문제는 항상 그가 속한 역사적, 종교적 공동체로서의 교회와의 관계 속에 놓여있기 때문이다. 즉 하나님-의식은 결코 진공상태에서 발전되는 것이 아니라 다른 기독교인과 공동체를 이루며 이러한 의식의 집단적 표현이 교리라는 신학적 체계를 이루게 되기 때문이다.

술라이에르마허의 신학은 오늘날 “경험적”(empirical, experiential) 신학이라고 불리는 자유주의 신학자들의 가장 중요한 대표자가 되었으며, 20세기에 이르러 에른스트 트릴치와 루돌프 오토와 같은 이들에게도 깊은 영향을 끼쳤다. 술라이에르마허의 영향력은 단지 그가 자유주의 신학 학파를 만들었다고 말하는 것으로 부족할 것이다. 그는 단지 한 학파를 만든

53) Ibid., 76, 78.

것을 넘어서서 한 시대를 만든 사람으로 평가되어야 할 것이다.

IV. 헤겔과 ‘정신/영’(Geist, Spirit)의 신학

1. 영원한 정신/영으로서의 하나님

“Eternity is not mere duration, as mountains endure. On the contrary, it is knowing, and, thus understood, it is what spirit is in itself.”⁵⁴⁾

헤겔에게 가장 중요한 하나님에 대한 언어는 바로 “정신” 혹은 “영”(Geist)이다. 바로 이러한 영으로서의 하나님을 인식하는 것이 신학의 과제인 것이다. 단지 물질이 아니라 영 혹은 정신만이 영원한 것이다. 왜냐하면 영원이란 단지 산이 지속되듯이 그대로 고정되어 있는 그런 성격의 것이 아니기 때문이다. 영원이란 영원한 우주의 질서와 리듬에 대한 인식을 말하는 것이며, 이러한 영원성의 핵심에 바로 영으로서의 하나님이 자리하기 때문이다. 그리고 이러한 영 혹은 정신으로서의 하나님에게 인간이 참여하는 길은 다름 아닌 오직 영 혹은 정신을 통해서이다. 유한한 정신 혹은 영으로서의 인간이 영원한 정신 혹은 영의 우주적 리듬에 참여하게 될 때 종교에서 말하는 이른바 불멸성이 획득된다고 그는 본 것이다. 따라서 헤겔에게 있어서 이러한 정신의 활동으로서 지식과 앎이란 매우 중요한 위치를 가진다. 그에게 있어서 본질적으로 신앙이란 감정이나 도덕이 아니라 앎이기 때문이다. 신앙은 앎의 한 형식이다.

2. 술라이에르마허와 헤겔 (1770-1831), 베를린 대학의 두 거인

19세기 신학이 학문의 주변부로 전락하고, 종교와 문화가 더욱 멀게 서로에게서 분리되어질 때 이 둘을 중재하고 화해하려는 시도를 한 두 위대한 기독교 사상가가 바로 술라이에르마허와 헤겔이었다. 헤겔은 자신이 믿고 있는 개신교 신앙을 온전하게 철학적 표현을 통해 전달하는 것을 자신의 사명이라고 생각하였다. 그는 루터교도였던 것이다. 그는 이전의 계몽주의나 술라이에르마허조차도 크게 주목하지 않았던 기독교의 고대적 교리들, 특히 삼위일체와 성육신의 교리를 새롭게 철학적으로 재발견하고자 하였다.

그리고 헤겔은 기독교가 모든 종교적 발전과정의 정점에 놓인 것으로 이해하였다. 이러한 기독교의 필연적이고 보편적인 진리는 단지 술라이에르마허가 말한 감정이나 이전의 칸트가 주장한 도덕신학에만 머무르는 것이 아니라, 사유를 통해서 이해될 수 있었다고 믿었다. 즉 이제까지 신학이 앎(knowing)의 문제를 회피하고 칸트와 같이 도덕적 행동(acting)의 문제나 혹은 술라이에르마허와 같이 종교적 감정(feeling)의 문제에 집중하였다면, 헤겔은 보다 오래된 전통적이고 형이상학적인 존재론적 사유를 신학에 다시 회복시켰던 것이다. 종교의 본질이 절대 의존의 감정에 있다는 술라이에르마허의 주장에 헤겔은 매우 비판적이었으며, 의존(dependence)이 아니라 자유(freedom)가 종교의 핵심이라고 헤겔은 보았다. 만약 의존의 감정이 종교의 본질이라면, “그렇다면 개가 가장 좋은 기독교인일 것이다”라고 수업 중에 말한 것으로 알려진다.

3. 자유의 실현으로서의 역사: 동양, 그리스, 독일

“These general remarks on the different degrees of knowledge of freedom - firstly, that of the Orientals, who knew only that One is free, then that of the Greek and

54) G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol. 3: *The Consummate Religion*, ed. Peter C. Hodgson (Berkeley: University of California Press, 1985), 387.

Roman world, which knew that Some are free, and finally, our own knowledge that All men as such are free, and that man is by nature free - supply us with the divisions we shall observe in our survey of world history and which will help us to organise our discussion of it.”⁵⁵⁾

종교의 본질은 의존의 감정에 있는 것이 아니라 자유의 인식에 있다. 영으로서의 하나님이 자연이라는 필연성의 영역, 곧 자유롭지 못한 영역을 지양하여 자유의 영역 곧 인간 정신의 영역으로 발전해 나가는 것을 직시하는 것이 바로 종교이기 때문이다. 여기에서 ‘지양’(aufhebung)이란 세 가지 뜻을 가진다: 1. 폐기, 2. 보존, 3. 발전. 영은 이러한 필연성의 영역 곧 헤겔이 철학적으로 ‘실체’(Substance)라고 부르는 것의 영역을 지나쳐서, 자유의 영역, 곧 ‘주체’(Subject)가 되어가는 것이 바로 절대정신의 자기 전개 과정이며, 이러한 자기 전개의 과정을 거쳐 하나님은 역사 안에서 성장하는 것이라고 헤겔은 보았다.

- 고대, 중세: 존재 혹은 실체란 무엇인가?

- 근대: 인간 곧 주체란 무엇인가?

이러한 자유의 성장은 역사의 자기 전개 과정에서 잘 드러난다고 헤겔은 생각했다. 동양의 전제군주의 정치체제 하에서는 오직 한 사람만이 자유로웠다. 즉 왕만이 자유로웠다. 그러나 그리스와 로마에 이르러 몇몇이 자유롭게 된다. 즉 시민들은 자유롭지만 아직 노예들은 그렇지 못했다. 하지만 기독교 종교가 절정에 이른 독일에 와서는 모든 이가 자유롭게 되었다고 헤겔은 생각한다. 이러한 자유의 정신 혹은 영이 서서히 동양에서 시작하여 서양을 통해 성장해 나가며 당시 헤겔의 독일에 이르러 절정에 이르렀다는 것이다.

4. 헤겔과 칸트: 우리는 하나님을 알 수 있는가?

베를린 대학에서 가르칠 동안 헤겔은 종교란 단지 하나님의 임재에 대한 감정이 아니며, 또한 하나님의 뜻을 행하는 행함의 문제만도 아니라고 주장하였다. 종교란 하나님에 대해 아는 것(to know)이며, 따라서 신학이란 그 본질에 있어 철학적 지식(philosophical knowledge)이라고 본 것이다. 이러한 헤겔의 확신은 당시 유행하던 신학, 즉 칸트의 부정신학과 도덕신학에 대한 근본적인 비판에 기초하였다. 칸트 이후 신학자들은 하나님에 대한 형이상학적 담론은 의미 없는 불가지의 영역에 대한 환상일 뿐이라고 생각하였다. 기껏 신학자가 말할 수 있는 것은 종교적 관념이 지닌 도덕적 함의에 불과하다는 것이었다. 그러나 헤겔에게 이것은 신학을 포기하는 것과 다를 것이 없다고 여겨졌다. 하나님을 알려고 하지 않는 신학은 이미 신학이 아니기 때문이다. 그러나 이러한 하나님에 대한 인식의 시도를 신학자들이 포기하였기 때문에 이제는 철학자들이 이러한 과제를 이어받아야 한다고 헤겔은 생각했다. 즉 이제 신학이 철학에 피난처를 가지고 피신할 수밖에 없는 상황이 되었다고 헤겔은 본 것이다.

“On the contrary, we have recently reached the point where philosophy has had to defend the content of religion against certain types of theology.... This is a direct consequence of the idea ... that it is impossible to obtain knowledge of God. And when theology itself is in so desperate a position, we must take refuge in philosophy if we wish to learn anything about God.”⁵⁶⁾

55) G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 54-55.

그렇다면 철학은 어떻게 하나님에 대해 알 수 있는가? 헤겔은 크게 자연과 역사라는 두 계시의 장을 제시한다. 전통적으로 신학은 하나님의 지혜가 자연의 질서를 통해 드러난다고 보았다. 동물들과 식물들의 생명의 경이로움을 통해 우리는 하나님의 지혜의 일부분을 알 수 있다는 것이다. 하지만 나아가 영 혹은 정신으로서의 하나님은 무엇보다도 역사라는 정신의 자기 전개 과정에서 분명하게 드러난다는 것이다. 헤겔은 자연을 통한 계시가 오직 부수적이고 이차적인 계시라고 보았다. 왜냐하면 그 계시의 매개체가 아직 충분히 영적이고 정신적이지 못하기 때문이다. 오직 국가와 제국의 역사를 통해 정신은 자신의 운동 과정을 명확하게 드러내며 이러한 세계사의 흐름에서 우리는 하나님의 지혜를 보다 분명하게 읽을 수 있다는 것이다. 그리고 여기서 철학의 역할이 중요한 이유는 바로 이러한 하나님의 자기 전개 과정을 철학이 가장 투명하고 개념적으로 인식할 수 있게 만들어 주기 때문이다.

이처럼 존재하는 모든 것에서, 곧 자연과 역사에서 하나님의 흔적과 자기 전개 과정을 보려 했다는 점에서 헤겔은 칸트와 매우 다르다. 다시 말해, 칸트가 일종의 신학적 최소주의(theological minimalism)의 입장을 가졌다면, 헤겔은 신학적 최대주의(theological maximalism)의 입장을 견지하였다. 칸트가 오성(Understanding)의 철학이라는 주관주의에 갇혀서 하나님을 단지 “저 너머의 진공”(a vacuum of the beyond)로 만들어 버리고, 그저 “하나님은 존재한다”(that God is)라는 최소한의 신학적 주장을 도덕적 필요성으로 요청하는 반면, 헤겔은 모든 존재하는 것에서 삼위일체 하나님의 역동적인 운동성 곧 헤겔의 변증법이라고 부르는 영의 운동을 인식하고자 한 것이다. 기독교 삼위일체 교리는 따라서 헤겔에 있어서 모든 존재론의 비밀이며, 이것을 분명하게 논리학, 자연철학, 정신철학을 통해 드러내는 것이 바로 철학의 과제라고 헤겔은 보았다. 바로 이러한 세계에 대한 철학적 성찰을 통해 드러나는 하나님의 본질이 바로 영 혹은 정신으로서의 하나님이라는 것이다. 즉 칸트가 단지 하나님은 존재한다는 진술에 만족하였다면, 헤겔은 그러한 하나님이 어떻게 존재하는 것이며 그 본질은 무엇인지를 인식하고자 하였고, 그 결과가 바로 ‘하나님은 영이시다’는 통찰이다. 이런 측면에서 삼위일체를 전혀 이야기하지 않는 칸트나 혹은 삼위일체 교리를 단지 기독교 교의학의 부록으로 취급한 슐라이에르마허와는 근본적으로 헤겔의 신학이 다르다.

헤겔은 삼위일체 하나님의 자기 전개 과정을 논리학(Logic), 자연철학(philosophy of nature), 정신철학(philosophy of spirit)을 통해 설명한다. 스스로 존재하는 하나님, 즉자적으로 존재하는 하나님에 대한 성찰, 곧 성부 하나님에 대한 성찰이 논리학의 영역이다. 이러한 순수한 영적 본질이 자신을 외화시키고 전개한 것이 바로 자연의 영역이며, 이것이 바로 기독교의 성육신 교리가 말하고자 한 성자 하나님이다. 마지막으로 이러한 하나님과 세계가 서로 중재되고 자의식의 절정에 도달하게 되는 것이 바로 정신철학의 역할이라는 것이다. 따라서 신학은 단지 하나님을 도덕적 재판관이나 감정의 대상으로 여기는 것이 아니라, 이러한 하나님의 자기 전개의 과정과 운동의 과정을 개념적으로 설명해야 한다고 그는 생각했다.

그리고 이러한 하나님의 자기 전개 과정의 전체는 인간의 이성적 사유를 통해 이해될 수 있다고 보았다. 그리고 다른 종교와 달리 이러한 하나님의 영적 존재를 이해한 것이 바로 기독교

56) G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 37.

라는 것이다. 하나님은 자신을 역사 안에서 계시하셨고, 기독교는 이러한 하나님의 자기 계시를 이해하는 종교라는 것이다. 요컨대 하나님을 알 수 없다고 하는 것은 기독교인이 아니라는 것보다도 마찬가지로 헤겔은 생각했다.

“In the Christian religion God has revealed himself, i.e., he has given men to understand what he is, so that he is no longer a concealment, a secret. This possibility to know God lays upon us the duty to do so; and the development of thinking Spirit which has proceeded from this basis, from the revelation of the divine Being, must finally proceed *to grasp in thought that which has at first been exhibited to Spirit in feeling and representation*. Now what distinguishes the Christian religion is that with it this time [of knowing what God is] has come; this constitutes the *absolute epoch* in world history. ... So we know as Christian what God is; now God is no longer unknown; if we still say that, we are not Christians .”⁵⁷⁾

5. 질투하지 않는 하나님

“From this it follows that God can be known or cognized, for it is God’s nature to reveal himself, to be manifest. Those who say that God is not revelatory do not speak from the [standpoint of the] Christian religion at any rate, for the Christian religion is called the revealed religion.... When the name of God is taken seriously, it is already the case for Plato and Aristotle that God is not jealous to the point of not communicating himself.”⁵⁸⁾

만일 칸트가 옳다면, 그것은 곧 하나님은 질투하는 하나님일 뿐이라고 헤겔은 본다. 여기서 질투라는 말을 이해할 필요가 있다. 질투란 남에 대한 시기를 뜻하는 것으로, 하나님은 자신의 본질을 나누지 않고 스스로 독점하고자 하는 질투하는 하나님인가 헤겔은 묻는다. 여기에 칸트와 헤겔의 하나님 인식의 근본적인 차이가 있다. 칸트의 하나님이 자신의 본질을 드러내지 않고 인간으로부터 지키려 하는 질투의 하나님이라면, 헤겔의 하나님은 그러한 자신의 본질을 인간에게 드러냄으로써 인간을 자신과 같이 만들려 하는 질투하지 않는 하나님이라는 대비가 형성된다. 기독교가 말하는 계시의 하나님이란 바로 이처럼 신적인 질투를 극복하고 자신의 본질을 드러냄으로써 인간을 더 높은 영적 존재로 만들려 하는 절대존재(absolute being)로서의 하나님을 가리킨다. 즉 계시의 절대성이란 다름 아니라 계시의 absolving한 특성을 가리킨다. 다시 말해, 하나님의 절대성(absoluteness)이란 하나님의 계시성(absolving)을 가리킨다. 그것은 칸트의 경우처럼 신비로운 물자체로 고립된 하나님이 아니라 세계에 자신의 존재를 드러내고 자신의 존재를 부여하는 absolving God를 뜻하는 것이다.

여기에서 우리는 헤겔의 신학이 지닌 중요한 생각 3가지를 알 수 있다. 1) 하나님은 질투하지 않는다: 즉 하나님은 영이며, 영이란 그 본질에 있어 스스로를 나누는 absolving한

57) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, I, 45. Livingston, *Modern Christian Thought*, vol. 1, 121에 재인용.

58) G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. 1: Introduction and the Concept of Religion*, ed. Peter C. Hodgson (Berkeley: University of California Press, 1984), 382.

성격, 계시의 성격을 가지고 있다. 2) 이러한 하나님의 하나님 자신의 나눔의 결과가 바로 세계인 것이다. 창조란 바로 이러한 하나님의 자신의 나눔의 과정이다. 즉 헤겔은 기독교에서 말하는 ‘무로부터의 창조’(creation out of nothing)를 바로 ‘하나님으로부터의 창조’(creation out of God)로 해석하는 것이다. 따라서 창조란 하나님 바깥의 어떤 공간에서 일어나는 사건일 수 없다. 하나님은 그 본질과 정의에 있어 전체이기 때문에 하나님에게 바깥이란 존재하지 않는다. 따라서 창조란 하나님 바깥에서의 창조가 아니라 항상 하나님 안에서의 창조, 즉 하나님으로부터의 창조인 것이다. 3) 이러한 하나님의 자기 나눔으로서의 창조가 가능한 것은 하나님은 이미 그 본질에 있어서, 즉 신학이 내재적 삼위일체라고 부르는 것에 있어서, 이미 사랑의 자기 나눔으로 존재하기 때문이다. 이러한 내재적 삼위일체(immanent Trinity)의 변증법적 구조가 기초를 이루기 때문에 이러한 과정이 밖으로 외화되어 세계를 통해서 실현될 수 있으며, 이를 신학은 경제적 삼위일체(economic Trinity)라고 부르는 것이다.

6. 칸트의 존재론적 신존재 증명 비판에 대한 헤겔의 비판

앞에서 살펴보았듯, 칸트는 모든 고전적인 신존재 증명에 대해 비판적이었다. 또한 이러한 여러 증명들 중에서 칸트는 존재론적 증명이 가장 결정적인 것으로 보며, 이른바 “하나님의 개념”(concept of God)에서 “하나님의 존재”(being of God)를 도출하는 것은 합법적이지 않다고 주장하였다. 내가 100달러의 개념을 가진다고, 내 지갑에 실제로 100달러가 생겨나는 것은 아니라는 것이다.

“Now though it is of course true that Notion is different from being, there is a still greater difference between God and the hundred dollars and other finite things. It is the definition of finite things that in them the Notion is different from being, that Notion and reality, soul and body, are separable and hence that they are perishable and mortal; the abstract definition of God, on the other hand, is precisely that his Notion and his being are unseparated and inseparable. The genuine criticism of the categories and of reason is just this: to make intellect aware of this difference and to prevent it from applying to God the determinations and relationships of the finite.”⁵⁹⁾

하지만 헤겔은 이러한 칸트의 개념과 존재의 구분이 세계 내의 여러 물건들을 말할 때에는 적용가능하지만, 하나님이라는 신학의 대상을 말할 때에는 적용되어질 수 없다고 보았다. 즉 어떤 의미에서는 칸트는 흄이 ‘인과성’의 개념을 하나님에게 적용시킬 수 없다는 비판을 받고 있는 것이다. 다시 말해, 인과성이 세계 내 물체들에 대해 말할 때에는 적용가능하지만 하나님의 경우에는 적용될 수 없다고 흄은 주장했다. 하지만 칸트는 개념과 존재의 구분이라는 것이 세계 내 물체들에게만 적용가능한 것을 하나님 자체에 적용시키는 잘못을 범하고 있다는 것이다. 헤겔이 보기에 칸트가 말하는 하나님의 개념이란 진정한 신학적 통찰에 기초하지 않은 것이다. 왜냐하면 영으로서의 하나님이라는 개념은 헤겔이 보기에 매우 역동적인 것으로, 이러한 칸트의 존재와 개념의 구분을 넘어서서 움직이는 것이기 때문이다. 즉 헤겔이 보기에 하나님의 개념은 스스로를 전개시켜 존재를 가능케 하는 근거이다. 마치 성서의 창세기에서 하나님이 말씀으로 세계를 창조하신 것처럼, 하나님의 영 혹은 로고스는 이러한 창조성

59) Hegel, *Science of Logic*, trans. by A.V. Miller (New York: Humanity Books, 1999), 89-90.

을 지닌 개념이라는 것이다.

7. 가짜 무한성: 칸트의 이원론 비판

칸트의 철학에서 발견되는 하나님과 세계, 물자체와 현상, 무한과 유한이라는 이러한 이원론은 헤겔이 보기에 진정한 하나님의 본질, 즉 전체로서의 본질을 드러내지 못한다. 즉 기껏해야 그것이 제공하는 하나님 개념은 “가짜 무한”으로서의 하나님이라는 것이다. 칸트는 유한성 밖에 무한성이 존재하는 것으로 보았다. 즉 유한한 세계와 무한한 하나님은 완전히 구분되어지는 것으로 보았다. 그러나 헤겔에게 있어 이러한 무한성은 진짜 무한성이 아니라 단지 가짜 무한성일 뿐이다. 유한성을 제외한 무한성이란 이미 무한하지 못하기 때문이다. 유한성에 대칭적으로, 이원론적으로 존재하는 무한성이란 진정한 무한한 것이 아니라, 유한성의 그림자 이미지일 뿐이다. 반면 헤겔에게 있어서, 무한성이란 유한성을 포함해야 하는 것이다. 보다 종교적으로 말해, 무한한 하나님은 단지 유한한 세계로부터 구분되어질 뿐 아니라 이러한 유한한 세계를 자신의 부분으로 포함하여야 하는 것이다. 바로 여기에 전체로서의 하나님(das Wahre ist das Ganze; 정신현상학), 무한한 하나님, 절대적 하나님의 본질이 있는 것이다. 다시 말하지만, 절대적 하나님이란 absolving God이다. 하나님은 단지 세계와 대칭되어 존재하는 것이 아니다. 하나님은 자신의 존재를 세계의 존재로 전개시키는 것이며, 또한 이러한 세계의 존재를 자신의 존재 안으로 다시 받아들이는 존재이다.

“This infinity is spurious or negative infinity, since it is nothing but the negation of the finite, but the finite arises again in the same way, so that it is no more sublated than not... But this infinite progression is not the genuine Infinite, which consists rather in remaining at home with itself in its other, or (when it is expressed as a process) in coming to itself in its other. It is of great importance to grasp the concept of true Infinity in an adequate way, and not just to stop at the spurious infinity of the infinite progress.”⁶⁰⁾

이러한 이원론은 유한성과 무한성을 나란히 옆에 둬으로써 무한성을 유한성의 영역으로 제한시키고 타락시킨다. 마치 산들 중에서 가장 높은 산이 있듯이, 하나님도 이러한 존재들 중에서 가장 높은 존재일 뿐이라고 보는 것과도 마찬가지이다. 이러한 가짜 무한성은 진정한 무한성이 지닌 역동적 성격, 즉 유한성 안으로 자신을 전개시키고 유한성 안에서 자신의 무한성을 발견하는 진정한 무한성, 곧 영으로서의 하나님의 무한성을 이해하지 못한다. 바로 여기에 칸트의 ‘오성’(understanding)의 철학과 헤겔의 ‘사변’(speculation) 철학의 차이가 존재한다. 사변이라는 말이 종종 나쁘게 이해되지만, 그 근본적인 의미에 있어서 speculation이란 말은 거울 곧 mirroring이라는 이미지와 연결되어 있다. 우리는 거울 속에서 자신을 다시 발견하듯이, 무한한 하나님도 유한한 세계의 거울 안에서 자신의 형상을 발견하는 것이다. 이러한 유한과 무한의 상호 거울에 비추임이 바로 사변적 철학의 핵심을 이루는 것이다.

무한과 유한의 상호관계성, 상호내주에서는 유한성이 지닌 부정적 성격 자체가 부정

60) G. W. F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze* (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1991), 94.

된다. 즉 부정의 부정이 이루어지는 것이다. 다시 말해, 진정한 무한성은 단지 유한성으로부터 고립되어 존재하는 것이 아니라, 자신의 추상적인 무한성을 부정하고 유한성 속에 구체적으로 실현되어질 뿐 아니라, 이러한 실현을 통해서 유한성의 한계와 부정성을 다시 부정하는 일종의 이중적 부정에 있는 것이다. 바로 이러한 이중의 부정, 부정의 부정(negation of negation)이 바로 삼위일체 하나님의 영적 운동의 핵심이다. 첫째 부정이란 내재적 삼위일체의 추상적인 무한성의 부정이다. 바로 창조 곧 유한성의 생성이 바로 그것이다. 두 번째 부정이란 이러한 세계의 유한성의 부정 곧 영적 공동체 안에서 유한성이 자신의 무한성을 깨닫게 되는 것이다. 이러한 부정과 부정의 부정을 통해 하나님은 추상적 하나님에서 전체의 하나님으로 자기 전개가 이루어지는 것이다. 요컨대 하나님의 절대성과 무한성은 하나님의 통전적 전체성에 있는 것이다. 바로 이러한 전체의 운동이 영으로서의 하나님의 본질이다.

8. 헤겔의 ‘전체’로서의 하나님: 논리학, 자연철학, 정신철학

그렇다면 헤겔의 ‘전체’란 무엇인가? 여기에 대한 설명이 바로 이른바 헤겔의 철학의 ‘체계’(system)이다. 즉 헤겔의 철학 체계란 전체로서의 하나님이 자신을 전개시켜 나가는 과정에 대한 철학적 성찰에 다름 아닌 것이다. 단순화 시켜 말한다면, 헤겔은 삼위일체 하나님이 자기 전개를 하는 과정을 세 단계를 가진 것으로 보았고, 각각의 단계에 대한 설명이 바로 논리학, 자연철학, 정신철학이라고 보았다.

“Hence, the science falls into three parts:

- (1) The Logic, the science of the Idea in and for itself.
- (2) The Philosophy of Nature, as the science of the Idea in its otherness.
- (3) The Philosophy of Spirit, as of the Idea that returns into itself out of its otherness.”⁶¹⁾

1) 논리학

헤겔에게 있어서 논리학이란 하나님에 대한 설명에 다름 아니다. 보다 구체적으로 논리학이란 세계의 창조 이전의 내재적 삼위일체 하나님에 대한 개념적 사유를 뜻한다. 따라서 논리학이란 영 혹은 순수 이성의 체계에 대한 설명이며, 이것은 영원한 하나님의 본질에 대한 설명인 것이다. 기독교의 삼위일체 교리가 그 내재적 단계에서 이미 성부, 성자, 성령의 관계에 대해 설명하듯이, 헤겔의 논리학은 어떻게 존재(Being), 본질(Essence), 그리고 개념(Concept)이 서로에게 관계되는지를 설명하고자 한다.

“It can therefore be said that this content [of Logic] is the exposition of God as he is in his eternal essence before the creation of nature and a finite mind.”⁶²⁾

다시 말해, 논리학이란 “하나님에 대한 형이상학적 정의”(the metaphysical definitions of God)를 가리킨다. 따라서 헤겔에게 있어서 논리는 단지 인간이 세계를 이해하기 위해 만들어진 순수한 인간의 산물이 아니라, 인간의 존재 이전에 이미 선행적으로 존재하는 하나님 존재의 구조와 관련되는 것이다. 따라서 논리학이란 헤겔에게 있어서 단지 인간의 논리학이 아니

61) Ibid., 18.

62) Hegel, *Science of Logic*, trans. by A.V. Miller (New York: Humanity Books, 1999), 50.

라 신의 논리학(theo-logic) 곧 신학(theology)의 다른 이름일 뿐이다. 이신론자들, 칸트, 쉐라이에르마허등 계몽주의 이래의 많은 신학자들이 삼위일체 교리를 단지 철학적이고 교리적인 사변에 불과하다고 평가절하한 반면, 헤겔은 삼위일체 교리란 “기독교 신앙 자체의 가장 중심적인 내용”이라고 변호하였다. 이러한 형이상학적 통찰을 배제했을 때 신학은 단지 윤리학으로 전락할 뿐이라고 헤겔은 본 것이다.

2) 자연철학

헤겔의 하나님은 자기 운동성을 지닌 영으로서의 하나님이다. 이러한 자기 전개는 크게 세 단계로 나누어진다. 1) 보편성(universality)의 단계, 2) 구체성(particularity)의 단계, 3) 개체성(individuality)의 단계. 신학적으로 단순화시켜 말하자면, 보편성의 단계란 내재적 삼위일체로 세계 이전에 존재하는 하나님을 가리킨다. 구체성의 단계란 세계의 창조, 곧 보편적인 로고스가 세계라는 몸을 가지게 되는 것을 말한다. 여기서 헤겔에 있어 특징적인 것은 이러한 2번째 단계인 세계가 일종의 성자의 지위를 가진다는 것이다. 세계는 어떤 의미에서는 하나님의 자녀인 것이다. 이러한 세계를 헤겔은 자연세계와 그리스도로 나누어 설명한다. 자연세계는 아직 소외 속에 놓인 곧 타자성(otherness) 속에 놓인 성자인 반면, 그리스도는 일치성(unity) 속에 놓인 성자라는 차이가 있다. 그리고 마지막 개체성(individuality)의 단계에서 이러한 자연의 소외는 유한한 인간의 정신 혹은 영 안에서 극복되고, 마침내 세계와 하나님은 궁극적으로 화해된다는 것이다. 이러한 정신의 자기 소외와 화해에 있어서 두 번째 자연의 단계는 필연적으로 필요한 것이다. 즉 자연의 단계를 거쳐 인간의 단계에 이르는 것을 통해 하나님의 정신 혹은 영은 실체(Substance)에 머무는 것이 아니라 주체(Subject)가 되어가는 것이다.

“The Philosophy of Nature itself belongs to this path of return; for it is that which overcomes the division between Nature and Spirit and assures to Spirit the knowledge of its essence in Nature. ... Nature is the son God, but not as the Son, but as abiding in otherness - the divine Idea as held fast for a moment outside the divine love. Nature is Spirit estranged from itself.”⁶³⁾

다시 말해, 헤겔에게 있어서 자연은 아직 정신 혹은 영에 비해 즉각적(immediate)이고, 부정적이고, 열등한 것이다. 즉각적 자연은 어떤 의미에서는 악한 것이기도 하다. 헤겔은 기독교의 타락의 교리를 이러한 영원한 하나님에게서 자연이 분리되어 떨어져 나온 필연적 과정으로 본다. 그러나 이러한 소외와 분리는 극복되어야만 하는 것이고, 그러한 영으로의 귀환은 오직 세 번째 인간 정신을 통해서만 가능하다는 것이다.

3) 정신철학

영 혹은 정신으로서의 하나님의 자기 전개 과정은 논리학, 자연철학, 정신철학으로 삼등분된다. 그리고 헤겔의 정신철학은 다시 1) 주관적 정신, 2) 객관적 정신, 3) 절대 정신으로 나누어 전개된다.

- 1) 주관적 정신(subjective spirit): anthropology, phenomenology of spirit, psychology
- 2) 객관적 정신(objective spirit): right, morality, ethical life

63) A.V. Miller trans., *Hegel's Philosophy of Nature* (Oxford: The Clarendon Press, 1970), 247.

3) 절대적 정신(absolute spirit): art, revealed religion, philosophy.

우리는 여기서 마지막 절대정신의 단계에 속하는 예술, 종교, 철학만을 살펴볼 것이다. 예술에서 하나님은 일차적으로 감각적 직관(sensible intuition, *Anschauung*)을 통해 알려진다. 종교에서 하나님은 주로 영적인 표상(spiritual representation, *Vorstellung*)을 통해 알려진다. 그리고 철학에서 하나님은 주로 사변적 개념(speculative concept, *Begriff*)을 통해 알려진다. 앞의 형식들이 다르지만은 궁극적으로 그 내용은 동일하다고 헤겔은 보았다.

(1) 예술

a) 예술의 만신전

헤겔에게 예술은 영 혹은 정신이 최초로 자기 자신과 화해를 하게 되는 단계이다. 여기서 영적인 것과 물질적인 것은 서로에 대해 투명해 지는 것이다. 특히 각 민족의 예술작품을 보면, 그 민족이 어떻게 하나님을 이해했는가를 알 수 있다. 즉 예술은 신학인 것이다. 그래서 예술의 역사는 어떤 의미에서 각 민족의 하나님 표현의 역사이고, 그런 의미에서 예술의 역사는 또한 각 민족의 “예술의 만신전”(pantheon of art)라고 헤겔은 부른다. 요컨대 예술은 인류의 유일한 관심인 하나님을 종교나 철학과 마찬가지로 표현하려고 하지만, 그 자신만의 독특한 방식으로 즉 감각적 방식으로 표현하려는 것이다.

“Art shares this vocation [of expressing God] with religion and philosophy, but in a special way, namely by displaying even the highest [reality] sensuously, bringing it thereby nearer to the senses, to feeling, and to nature's mode of appearance.”⁶⁴⁾

예술의 하나님 표현의 과제는 그 예술 장르에서도 영성화의 과정을 보여준다.

1. 건축
2. 조각
3. 그림
4. 음악
5. 시(문학)

즉 이러한 개별적 예술 장르를 발전론적으로 해석하면서 헤겔은 재료의 영성화와 차원의 영성화를 이야기한다. 즉 예술의 재료와 관련하여, 돌과 같은 물질-소리와 같은 영적 물질-언어와 같은 영적 매체의 발전을 보여준다. 또한 3차원-2차원-차원의 극복이라는 영성화를 보여준다.

b) 예술의 종언

하지만 헤겔은 또한 예술의 이러한 종교적 소명은 이제 더 이상 분명하지 않다고 보았다. 물론 예술을 위한 예술은 앞으로도 계속 시도될 것이다. 하지만, 하나님을 표현하려는 가장 고결하고 위대한 예술의 목표는 이제 과거의 것이다. 그런 의미에서 예술은 이제 종언을 고했고 죽었다고 볼 수 있는 것이다. 사람들은 더 이상 하나님을 즉각적이고 감각적으로 표현하려 하지 않고, 오직 영적이고 개념적으로 표현하려 시도하기 때문이다.

64) Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, trans. by T. M. Knox, 2 vols. (Oxford: The Clarendon Press, 1975), 7-8.

“In all these respects art, considered in its highest vocation, is and remains for us a thing of the past.”⁶⁵⁾

왜 예술은 자신의 가장 지고한 소명에 있어서 실패할 수밖에 없는 것일까? 헤겔은 두 가지를 이야기한다. 첫째, 소외이다. 즉 정신은 예술작품에서 자신을 실현시키지만, 이러한 정신의 실현 결과는 외화된 물체로서 남을 수밖에 없다. 즉 객체화되고 소외된 정신은 완전히 자기 자신과의 화해를 이루지 않았다는 것이다. 둘째, 다신론의 위험이다. 예술은 감각적 표현으로 하나님을 표현할 수밖에 없고, 각 민족의 이러한 다양한 표현들은 결국 다신론으로 전락할 수밖에 없다. 그리스인들이 아테나상을 세운 반면, 동양인들은 부처상을 세운 것이다. 즉 이러한 다신론의 위험을 넘어 신성의 전체성과 통전성을 드러내기 위해서는 예술은 극복되어야 한다고 헤겔은 본 것이다.

(2) 종교

종교는 예술보다 발전된 절대정신의 표현이다. 예술이 외적으로 하나님을 표현하였다면, 종교는 인간의 내면에 하나님을 사유하는 것이다. 이런 의미에서 종교의 사유는 예술의 표현보다 더 영적이다. 특히 헤겔은 기독교의 삼위일체 교리가 정신의 자기 전개 과정을 성부, 성자, 성령이라는 다소 그림적인 이미지를 통해 잘 전달하고 있다고 본다. 물론 헤겔은 이러한 그림적 표현들은 나중에 철학적 개념들로 발전되어야 한다고 생각했다.

“It is this doctrine of the Trinity which raises Christianity above other religions. ... The Trinity is the speculative part of Christianity, and it is through it that philosophy can discover the Idea of reason in the Christian religion too.”⁶⁶⁾

(3) 철학

철학은 영적인 존재로서의 하나님을 가장 영적인 방식으로 표현할 수 있게 만들어준다고 헤겔은 생각했다. 그리고 그러한 매체가 바로 철학적 개념이라고 본 것이다. 보다 구체적으로 헤겔에게 가장 적절한 하나님 개념은 다름 아닌 영 혹은 정신(Geist)로서의 하나님이다. 물론 하나님은 영이시라는 생각이 기독교에도 있었다. 그러나 그것의 진정한 이해는 오직 철학에서 가능하다고 그는 생각하였다.

“The Absolute is Mind (Spirit) - this is the supreme definition of the Absolute. ... The spirituality of God <“*Gott als Geist*”> is the lesson of Christianity. It remains for philosophy in its own element of intelligible unity to get hold of what was thus given as a mental image,”⁶⁷⁾

오직 철학적 개념으로서 정신 혹은 영만이 주체와 객체, 영과 물질, 하나님과 인간이라는 질적 차이를 극복하고 전체로서의 진리를 회복할 수 있다고 헤겔은 본 것이다. 헤겔의 유명한

65) Ibid., 10-11.

66) G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 51.

67) Hegel, *Philosophy of Mind, Being Part Three of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (1830) (Oxford: Clarendon Press, 1971), 384.

말처럼, “오직 영만이 영을 이해할 수 있다.”

9. 전체로서의 하나님:

헤겔은 자신의 『정신현상학』에서 “진리는 전체이다”(The true is the whole)라는 유명한 말을 남겼다. 즉 하나님은 전체라는 것이다. 하나님은 유한과 반대되는 가짜 무한이 아니라, 유한도 포함하는 전체로서의 무한이라는 것이다.

전체의 하나님이라는 이러한 헤겔의 통찰은 한국의 사상가 다석 유영모에게서도 또한 드러난다. 유영모 또한 하나님을 “없이 계시는 분”으로 정의한다. 즉 유와 무를 포괄하면서, 유와 무의 너머에 계시는 분, 유와 무를 다 합친 전체로서 계시는 분이라고 정의한 것이다.

이러한 헤겔의 전체로서의 하나님이 곧 헤겔이 자신의 철학 체계 전체를 통해 보여주하고자 한 것이다. 가장 포괄적인 의미에서, 전체로서의 하나님은 세계 이전의 논리 혹은 로고스의 세계(논리학), 그리고 자연의 세계(자연철학), 그리고 인간의 정신세계(정신철학)를 전부 다 합친 것이다. 하나님은 삶이고 생명이고, 영이기 때문에 또한 성장하며 역사를 가진다. 그리고 그 역사의 정점에 인간의 정신이 있다는 것이다.

헤겔은 또한 이러한 전체로서의 하나님이라는 개념이 바로 기독교의 삼위일체 교리가 전달하고자 한 진리였다고 본다. 시릴 오리건이라는 해석에 따르면 헤겔의 전체로서의 삼위일체 하나님을 전통적 삼위일체론과 비교해보면 다음과 같다:

전통적 모델: Immanent-Economic Classical Model

내재적 삼위일체

경제적 삼위일체

F = S = Sp

Creation = Incarnation = Redemption = Divine Presence

헤겔의 모델: “Immanent”-Inclusive Hegelian Model

Inclusive Trinity (포괄적 삼위일체)

“Imm. Trinity”

Creation = Incarnation = Redemption = Divine Presence

F=S=Sp

[Father]

[

Son

]

[

Spirit

]

[논리학]

[

자연철학

]

[

정신철학

]

10. 존재신학: 서구 형이상학의 완성자로서의 헤겔

철학자 하이데거는 헤겔에 와서 서구의 형이상학이 종합을 이루고 완성되었다고 본다. 그는 이러한 헤겔의 철학적 신학을 일종의 “존재신학”이라고 부른다.

- “존재신학”(ontotheology) 혹은 “존재-신-인간-학”(onto-theo-ego-logy)

The question of being as a whole is onto-theo-ego-logical. It is important in this regard that the term “logical” is repeated everywhere. The apt expression of these relations in their original formation and their concise justification lies in the fact that for Hegel the absolute (i.e., the true being, the truth) is *spirit*. Spirit is knowledge, *Logos*; spirit is I, *Ego*; spirit is God, *Theos*; and spirit is actuality, beings purely and simply, the *On*.⁶⁸⁾

즉 헤겔이 ‘진리는 전체이다’ 혹은 ‘하나님은 전체이다’라고 말할 때, 이 전체란 다름 아닌, 존재, 신, 인간, 논리의 총체적 합을 가리키는 것이며, 바로 이것이 진정한 의미에서의 영으로서의 하나님이라는 뜻이다.

그리고 이러한 전체로서의 하나님, 무한한 영으로서의 하나님, 무한한 정신으로서의 하나님을 파악하는데 있어 인간은 특권적인 위치를 가진다. 왜냐하면, 이러한 무한한 정신을 이해하려는 인간은 유한한 정신이기 때문이다. 헤겔의 말처럼, 오직 영만이 영을 이해할 수 있다.

바로 이 때문에 헤겔은 14 세기 중세의 신비주의자 마이스터 에크하르트에 다음의 말에 동의하며 인용하는 것이다.

“하나님이 나를 보는 눈은 바로 내가 하나님을 보는 눈이다. 내 눈과 하나님의 눈은 하나이며 동일한 것이다.”

68) Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. by Parvis Emad and Kenneth Maly (Bloomington & Indianapolis, 1988), 126.

V. 헤겔좌파의 종교비판: 스트라우스, 포이에르바허, 맑스

1. 헤겔좌파와 헤겔우파

1831년 헤겔의 죽음과 더불어 헤겔의 종교와 철학의 거대한 종합은 붕괴되기 시작했다. 헤겔 사후 헤겔의 추종자들은 헤겔우파와, 헤겔좌파 혹은 “젊은 헤겔주의자들”(Young Hegelians)로 나뉘었다. 헤겔우파는 헤겔의 사변철학이 역사적 기독교의 진리를 해석하는데 가장 완벽한 도구라고 믿었고, 그의 철학을 기독교에 우호적인 종교적 변증으로 해석하였다. 반면, 헤겔좌파 혹은 젊은 헤겔주의자들은 헤겔의 기독교 해석은 변증이라기보다는 오히려 철학에 의한 종교의 극복이라고 이해하였다. 따라서 그들은 헤겔이 시작한 종교 비판을 헤겔보다도 더 철저하고 급진적으로 발전시키고자 한 것이다. 이러한 급진적인 헤겔좌파들 중에 가장 대표적인 3사람이 스트라우스(David Friedrich Strauss), 포이에르바허(Ludwig Feuerbach), 그리고 맑스(Karl Marx)이다. 이 세 사람은 각각의 방식으로 기독교에 대한 역사비평적인 공격 혹은 형이상학적인 공격을 급진적으로 제기한 것이다. 따라서 이 세 사람을 이해하면, 19세기와 20세기의 기독교 신학을 주도했던 문제들이 무엇이었는지를 이해할 수 있게 되는 것이다.

2. 스트라우스 (David Friedrich Strauss, 1808-1874)

1) 술라이에르마허와 헤겔: 1831년 스트라우스는 술라이에르마허와 헤겔의 강의를 듣기 위해 베를린 대학으로 가게 된다. 하지만 도착한 몇 달 후에 그가 존경한 헤겔은 죽게 되고, 술라이에르마허의 강의에 그는 별로 흥미를 가지지 못하였다. 그래서 1832년 봄에 튀빙엔으로 가서 스트라우스는 신학대학에서 조교수로 강의를 시작하게 된다.

2) *The Life of Jesus: a Critical Treatment* (1835): 튀빙엔에서의 이 기간 동안에 그는 자신의 가장 중요한 저작 『예수의 생애』를 쓰게 된다. 여기서 그는 기독교의 역사적 기원의 문제를 다루게 된다.

3) 신화의 발견: 스트라우스의 가장 중요한 발견은 기독교 종교가 신화론적 요소로 가득 차 있다는 사실이다. 이제까지의 신약성서 연구가 두 가지 방향에서 이루어졌는데, 이 두 방향 모두 적절하게 기독교를 설명하지 못한다고 믿었다. 이 두 방향이란 다름 아닌 전통신학의 초자연주의(supernaturalism)와 합리주의신학의 자연주의(naturalism)이다. 이러한 두 기존의 신학에 대항하여 스트라우스는 신약성서, 특히 복음서를 연구할 때 새로운 관점이 사용되어야 한다고 보았다. 그 새로운 관점이란 다름 아닌 신화적 측면이다.

4) 초자연주의와 자연주의의 한계: 스트라우스는 기존의 초자연주의나 자연주의적 신학 둘 다 자신의 시대의 사고를 신약성서의 문서에 읽어 들어가는 오류를 범하고 있다고 보았다. 즉 이 두 입장 모두 신약성서는 역사적으로 일어난 실제 사실들에 대한 믿을만한 기록이라는 당시의 선입견을 가지고 시작한다는 것이다. 이에 반해 스트라우스는 과연 신약성서가 역사적 사실을 그대로 전달하고 있는지 테스트해 보아야 한다고 생각한 것이다.

다시 말해, 초자연주의는 신약성서가 역사적 사실들에 대한 기록이고, 여기에 기록된 초자연

적인 사건들과 기록들은 역사에서 실제로 일어났다고 믿었다. 반면, 자연주의자들은 신약성서가 말하는 초자연적인 사건들이 실제로 일어났다고 볼 수는 없지만, 그럼에도 신약성서는 대체적으로 역사적 사실들을 보고하고 있는 문서라고 보았다는 것이다. 반면, 스트라우스는 학문으로서의 신학은 이러한 미봉책에 만족할 수 없고, 과연 신약성서가 역사적 사실들에 대해 말하고 있는지도 의심의 대상으로 삼아야 한다고 본 것이다.

5) 역사화된 신화

스트라우스는 신약성서는 예수에 대한 역사적 사실들을 객관적으로 전달하고 있다고 믿지 않았으며, 당시의 세계관이었던 신화적 생각들에 의해 채색되어진 역사적 사실들을 전달한다고 보았다. 즉 신약성서가 역사적 알갱이 없이 순전히 신화들만을 전달하고 있는 것은 아니지만, 그러한 역사적 사실들은 신화들과 함께 혼합되고 섞여져서 전달되었다는 것이다. 즉 그는 원시종교들이나 다른 이방종교들을 해석하는 동일한 관점에서 기독교도 해석되어야 한다고 본 것이다. 요컨대 종교의 가장 자연스러운 언어는 신화라고 스트라우스는 생각하였다.

6) 성서의 저자들의 증언

하지만 왜 이전의 신학들은 성서가 지닌 이러한 신화론적 특징을 간과한 것일까? 예수의 사건들을 직접 눈으로 목격한 제자들이 신약성서를 저술하였다고 사람들이 믿었기 때문이라고 스트라우스는 생각했다. 즉 직접 역사적 사실들을 관찰한 이들이 쓴 문서이기 때문에, 신약성서는 신빙성이 있을 뿐 아니라 역사적 사실의 기록으로 이해되어야 한다고 생각하였다는 것이다. 물론 스트라우스는 성서비평적 연구에 따르면 그것은 사실이 아니라고 믿었다.

예를 들어, 복음서의 제목들에 마태, 마가, 누가, 요한과 같은 예수의 동시대인들의 이름이 들어 있지만, 이는 당시 전통에 대한 존경의 표시로 후대의 저자들이 이러한 제목을 붙여준 것일 뿐이라는 사실이다. 따라서 이들의 증언으로서의 신약성서가 역사적 사실들에 대한 정확한 보고라고 보기는 어렵다고 스트라우스는 생각했다.

7) 예수의 생애 ‘전체’에 대한 신화론적 이해:

물론 스트라우스 이전에도 예수의 생애를 신화론적으로 해석한 이들도 있었다. 그러나 그들의 한계는 예수의 생애 중에서 명백하게 신화론적으로 보이는 몇몇 사건들, 예를 들어 예수의 출생, 부활, 승천과 같은 사건들만을 신화라고 보았고, 나머지 가운데 부분을 차지하는 예수의 공생애와 가르침은 이러한 종교에 대한 신화론적 해석에서 배제하려고 하였다는 점에서 한계를 보인다. 즉 예수의 생애의 제일 앞과 제일 뒤는 신화론적으로 해석한 반면, 세례로부터 부활까지의 가운데 부분은 그렇게 해석하지 못하는 다소 철저하지 못한 중재적인 입장을 취했다는 것이다. 이런 식의 “신화”와 “역사”를 구분하는 방법은 별로 도움이 되지 못할 뿐 아니라, 복음서의 저자들은 이러한 구분을 사용하지 않았다는 것이다.

8) 스트라우스의 “신화”와 “역사”를 구분하는 방법

신약성서가 이처럼 신화와 역사의 혼합물이라고 한다면, 그리고 예수의 출생과 부활이라는 두 끝만이 아니라 예수의 생애 전체에 대한 기록이 이러한 혼합물이라고 한다면, 우리는 어떻게 이 둘을 분리할 수 있을까? 스트라우스는 역사와 신화를 구분하는 두 가지 척도 혹은 기준을 제시한다.

(1) 부정적 척도: 보편적 자연질서에 위배되는가?

먼저 스트라우스는 자연을 다스리는 보편적인 법칙에 위배되는 사건들에 대한 기록은 신화적인 것이라고 생각했다. 자연은 원인과 결과라는 인과율적인 법칙에 의해 작동하며, 이러한 인과율적 관계를 벗어나는 것은 결코 자연적인 것이 아니라는, 즉 역사적인 것이 아니라고 본 것이다. 그 대표적인 예를 스트라우스는 예수의 부활에 대한 보고라고 제안한다. 스트라우스는 예수가 부활한 것이 아니라, 제자들이 파수꾼들에게 뇌물을 주고 그 몸을 훔쳐갔다고 제안한다:

“I. Negative. First. When the narration is irreconcilable with the known and universal laws which govern the course of events. ... As for example, when the Jewish Sanhedrin are represented as believing the declaration of the watch at the grave that Jesus was risen, and instead of accusing them of having suffered the body to be stolen away whilst they were asleep ...”⁶⁹⁾

(2) 긍정적 척도: 그 형식이 시적인가? 그 내용이 당시의 상식을 반영하는가?

긍정적인 척도로는, 글의 형식이 시적이고 지나치게 매끈할 때는 역사적 기록일 수 없다고 그는 보았다. 또한 글의 내용이 당시 유행하던 상식적 세계관과 지나치게 유사할 때도 역사적 기록일 수 없다는 것이다. 예를 들어, 유대인들은 위대한 사람은 그 탄생이 특별해야 한다고 당시에 믿었다는 것이다. 그렇다면, 예수의 탄생에 대한 이야기도 중립적이고 객관적인 역사적 기록이 아닐 수 있다는 것이다.

우리가 예수에 대해 아는 것은 당시의 메시아 사상에 기초한 신화적 해석일 뿐 별로 없다. 이러한 기준들을 예수의 생애에 대한 기록에 적용시킬 때, 스트라우스는 우리가 예수에 대해 알 수 있는 것은 별로 없다고 생각했다. 물론 그는 예수의 세례, 예수의 성전청결 사건, 혹은 예수의 메시아 의식 자체도 어쩌면 실제로 역사적으로 그랬을 것이라고 생각했다. 그러나 우리는 역사와 신화를 완벽하게 분리할 방법은 없다고 그는 생각했다. 신약성서에서 신화적 요소들을 다 제거했을 때, 비록 부분적으로 역사적 요소들이 남게 되겠지만 그것의 역사성에 대해 완벽하게 확신할 수도 없으며 또한 그것에 기초해 예수의 생애 전체를 재구성하기에는 자료가 지나치게 불충분하다는 것이다. 이러한 스트라우스의 역사적 예수에 대한 입장은 근대 성서비평학의 발전에 엄청난 영향을 끼치게 된 것이다. 즉 우리가 알고 있는 예수는 당시의 신화적인 메시아적 인물로서 이해된 것 외에는 별로 없다는 것이다.

3. 포이에르바허(Ludwig Feuerbach, 1804-1872)

1) 스트라우스의 역사 비판과 포이에르바허의 형이상학 비판

기독교 종교와 헤겔의 철학적 신학을 스트라우스가 역사적 차원에서 비판하였다면, 포이에르바허는 형이상학적 차원에서 동일한 작업을 수행하였다. 베를린에서 스트라우스가 단지 헤겔의 추종자였다고 한다면, 포이에르바허는 헤겔을 자신의 스승으로 2년 동안 직접 같이 공부하였다는 점도 차이점이다. 그는 베를린에 도착 즉시 헤겔의 철학에 끌렸으며, 1828년에 헤겔

69) D. F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined* (London, 1906), 87-89.

밑에서 논문을 쓰게 되었다.

2) 헤겔 비판

하지만 시간이 지남에 따라 포이에르바허는 헤겔의 철학이 설득력이 떨어진다고 생각하였다. 특히 지식의 획득 과정에 있어서 감각적 경험이 가지는 역할에 대해 헤겔이 적절하게 평가하지 않는다고 생각하였다. 포이에르바허가 볼 때, 헤겔의 이러한 감각에 대한 무시와 관념이나 정신에 대한 강조는 아직도 철학이 신학의 노예가 되어있기 때문이라고 생각하였다. 즉 헤겔의 철학은 기독교 세력이 무신론에 대항하여 싸우는 가장 마지막 시도라고 생각한 것이다. 다시 말해, 이전의 가톨릭 신학자들이 개신교와 싸우기 위해 아리스토텔레스 철학을 받아들였던 것처럼, 이제 개신교 신학자들이 무신론과 싸우기 위해 헤겔의 신학을 받아들였다는 것이다. 현대는 신앙과 불신, 신학과 철학, 종교와 무신론, 기독교와 세속주의가 함께 종합되어진 역설적 상황에 놓여 있으며, 이러한 역설적 상황을 해결하려는 형이상학적 시도의 정점에 헤겔의 철학적 신학이 놓여있다고 본 것이다. 하지만 포이에르바허는 이러한 종합은 곧 다시 해체될 수밖에 없으며, 그렇기 때문에 헤겔의 형이상학을 일종의 심리학이라고 새롭게 비판하게 된 것이다.

3) 헤겔 뒤집기: 심리학으로서의 신학

헤겔은 정신 혹은 영으로서의 하나님이 자연과 인간을 통해 자신을 전개시켜 나가는 과정이 곧 역사라고 보았다. 하지만 포이에르바허는 이러한 헤겔의 형이상학적 신학은 사실 그 밑바탕에 있어서 거꾸로 세워진 인간의 심리학일 뿐이라고 보았다. 즉 헤겔의 다소 애매모호하고 형이상학적인 주장들 속을 잘 들여다보면 거기에서 심리학적이고 인간학적인 진리들이 발견된다는 것이다. 다시 말해, 헤겔의 종교에 대한 철학적 사변이 진정으로 보여주고 있는 것은 인간의 자기 소외라는 심리학적 사실에 대한 설명이라는 것이다. 헤겔은 무의식적으로, 즉 거꾸러 뒤집어진 형태이긴 하지만, 종교란 결국 인류의 자기-소외된 정신의 표현이라는 것을 보여주고 있다고 포이에르바허는 주장한다. 이 둘의 비교를 다시 살펴보자.

헤겔에게 있어서, 인간 주체의 의식이라는 것은 하나님이 자기-소외의 상태에 놓여 있는 것이다. 즉 단순화시켜 말하면, 하나님이 인간의 의식 안에서 스스로에 대해 사유하고 있는 것이다. 그러나 포이에르바허에 있어서, 이 과정은 정반대이다. 즉 하나님이라는 관념은 자기-소외된 상태에 놓인 인간 주체를 가리키는 것이다. 이처럼 포이에르바허의 철학 방법론은 헤겔의 신학적이고 관념론적인 철학을 거꾸로 인간학적-심리학적이고 유물론적인 철학으로 뒤집는 것이었다.

"It suffices to put the predicate in the place of the subject everywhere, *i.e.*, to turn speculative theology upside down, and we arrive at the truth in its unconcealed, pure, and manifest form."⁷⁰⁾

4) 헤겔의 하나님, 포이에르바허의 하나님

포이에르바허는 자신의 『기독교의 본질』(1841)에서 자신이 헤겔의 신학을 어떻게 뒤집는지 잘 보여주고 있다. 먼저 헤겔의 하나님 교리에 대한 그의 요약은 보도록 하자.

70) James C. Livingston, *Modern Christian Thought*, vol. 1, 222에 재인용.

“Man is the revealed God: in man the divine essence first realises and unfolds itself. ... Man knows God, because in him God finds and knows himself, feels himself as God.”⁷¹⁾

그러나 포이에르바허는 우리가 진정 진리를 알려면 헤겔의 철학적 신학을 자신의 심리학적 인간학으로 뒤집어야 한다고 생각했다. 인간 안에서 하나님이 하나님 자신에 대한 인식에 도달한다고 헤겔이 생각하였다면, 사실은 하나님이라는 관념 안에서 인간이 인간 자신에 대한 인식에 도달하게 된다고 포이에르바허는 주장한 것이다.

“Man is the real God. ... The true statement is this: man’s knowledge of God is man’s knowledge of himself, of his own nature.”⁷²⁾

즉 이전의 헤겔의 신학이 인간의 정신과 하나님의 정신을 둘로 나누고, 인간의 정신이 하나님의 정신의 한 부분에 불과하다고 보았다. 그러나 포이에르바허는 이렇게 둘로 나누는 것은 불과하며 이 둘은 사실 동일한 것이라고 본 것이다. 즉 둘 다 인간의 정신, 즉 인간의 자기 의식이라는 것이다. 이런 의미에서 하나님은 인간으로부터 분리되어 존재하는 것이 아니라, 바로 인간 자신이 하나님이라는 것이다.

5) “네 자신을 알라”: 인간학으로서의 신학

하나님 존재의 비밀이 바로 인간의 존재라고 한다면, 하나님에 대한 학문으로서의 신학은 그 비밀에 있어 인간에 대한 학문이다. 요컨대, 신학은 인간학이며 심리학이다. 포이에르바허는 신학은 곧 인간학이라고 부르는 것이 바로 헤겔의 철학을 제대로 해석하는 것이고, 나아가 하나님이 인간이 되셨다는 기독교의 성육신의 교리를 인간학적으로 해석하는 것이라고 보았다. 이런 의미에서 인간으로서의 하나님 이외에 어떤 하나님도 존재하지 않으며, 인간학 혹은 심리학으로서의 신학 이외에 형이상학적 신학은 불가능하다고 포이에르바허는 보았다.

“Only when we abandon a philosophy of religion, or a theology, which is distinct from psychology and anthropology, and recognise anthropology as itself theology, do we attain to a true, self-satisfying identity of the divine and human being, the identity of the human being with itself.”⁷³⁾

“We have shown that the substance and object of religion is altogether human; we have shown that divine wisdom is human wisdom; that the secret of theology is anthropology.”⁷⁴⁾

포이에르바허는 원래는 자신의 저작 『기독교의 본질』을 “네 자신을 알라”라고 제목을 붙이려 했었다. 종교의 본질, 기독교의 본질이란 다름 아닌 인류의 소외된 자신에 대한 지식이기 때

71) Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York, 1959), 228.,

72) Ibid., 230.

73) Ibid., 230-231.

74) Ibid, 270

문이다.

6) 포이에르바허의 투사 이론: “God is the mirror of man.”⁷⁵⁾

포이에르바허는 헤겔의 ‘소외’의 개념을 방법론적으로 뒤집는다. 즉 하나님의 정신이 인간 속에 전개되면서 스스로를 소외시킨다고 헤겔이 보았다면, 포이에르바허는 그 반대로 인간의 정신이 하늘이라는 거대한 거울 혹은 스크린에 자신의 본질을 소외시켜서 객체화시킨 것이 바로 종교의 관념이라는 것이다. 인간의 가장 본질적이고 이상적인 성격을 소외시키고 객체화 시킨 것이 하나님이다. 요컨대, “하나님이란 인간의 거울이다.”

이러한 인간의 자기 소외 과정은 이중적으로 이루어진다. 즉 모든 긍정적인 인간의 자기 속성은 하나님이라는 천상의 거울에게로 분리되어 전가되어진다. 반면에 모든 인간의 부정적인 성격은 인간 자신의 고유한 것으로 이해되어진다. 하나님 관념을 풍부하게 만들기 위해, 인간이라는 관념은 빈약해 지고, 하나님이 모든 것이 되기 위해 인간은 아무 것도 아닌 것이 되도록 신학이 만들었다는 것이다. 따라서 인간이 스스로에게 없는 것으로 제외시킨 것을 인간은 하나님이라는 관념을 통해 대리적으로 하늘에서 경험하게 된다는 것이다.

인간은 오직 자신의 긍정적인 본질을 다른 존재의 것으로만 대리적으로 즐기게 된다. 즉 하나님이란 다름 아니라 인간의 자기 빈약함에 대한 일종의 보상물(compensation)이라는 것이다. 이처럼 종교를 일종의 보상물로 보는 포이에르바허의 이해는 나중에 프로이트의 “대리적 만족”(종교, 교육, 예술 등등) 개념 뿐 아니라 맑스의 종교 이해에도 큰 영향을 끼쳤다.

7) 교리에 대한 심리기원론적 방법(psychogenetic method)

이러한 포이에르바허의 투사이론은 기독교의 여러 교리들을 이해하는데 사용되어진다. 즉 삼위일체, 부활 등등의 기독교의 교리는 인간의 의식이 느끼는 어떤 만족의 필요를 투사하고 외적인 사건으로 소외시켜서 대리적 만족을 얻게 하는 것이라는 것이다. 이러한 교리의 기원에 대한 해석을 심리기원론적 방법론이라 부를 수 있을 것이다. 예를 들어, 기독교의 그리스도 부활의 교리를 보도록 하자.

“Man, at least in a state of ordinary well-being, has the wish not to die. This wish is originally identical with the instinct of self-preservation. ... This primary negative wish becomes the positive wish for a life, and that a better life, after death. But this wish involves the further wish for the certainty of its fulfillment. ... The resurrection of Christ is therefore the satisfied desire of man for an immediate certainty of his personal existence after death - personal immortality as a sensible, indubitable fact.”⁷⁶⁾

이와 동일한 방식으로 포이에르바허는 삼위일체 교리도 고독한 외로움이 아니라 공동체 안에서 사랑의 관계를 원하는 인간의 심리적 욕구에 기인하는 것이라고 해석한다. 나아가 다양한 형태의 종교들이란 다름 아니라 다양한 인간의 심리적 공포, 욕구, 희망, 바램 등이 다른 방식으로 외적으로 표출된 것이라고 포이에르바허는 주장한다.

75) Ibid., 63.

76) Ibid, 135.

8) 맑스와 바르트의 평가

칼 맑스는 포이에르바허의 종교비판에 매우 흥미를 가졌으며, 자신의 방식으로 그것을 사용하고자 하였다. 맑스에 따르면,

Karl Mark: “there is no other road to truth and freedom for you than through the ‘brook of fire’(Feuerbach) Feuerbach is the purgatory of our time.”⁷⁷⁾

반면, 칼 바르트는 포이에르바허의 종교 비판은 그 출발점에 있어서 잘못되었다고 본다. 인간이 모든 가치의 척도이고 생산자이라고 하는 관점에서 볼 때에만, 종교와 신학을 포함한 모든 것이 사실은 인간학이라는 명제가 성립하지만, 기독교는 이런 의미에서의 인간학적 종교도 아니며, 실제 인간은 모든 가치의 척도라기보다는 죄인이라고 바르트는 주장한다.

K. Barth: “And, above all, did not Feuerbach, prior to giving any (right or wrong) interpretation of religious experience, ... see very clearly that man is not only the measure of all things, but also the epitome, the origin and end of all *values* - the view that gives justification and assurance to human existence and its needs, wishes, and ideas? Here is the root of Feuerbach’s shallowness ... And anyone who is not able to laugh in his face at this point will never get at him with whining or with angry criticism of his views of religion.”⁷⁸⁾

4. 칼 맑스(Karl Marx, 1818-1883)

1) 포이에르바허와 맑스

맑스의 부모는 유대인들이었으나, 현실적인 고려에서 개신교도로 세례를 받게 된다. 어린 맑스도 1824년에 세례를 받고 기독교인이 된다. 18세 때에 베를린 대학에서 공부하며 맑스는 청년 헤겔주의자들의 모임에 참석하기 시작한다. 차차 맑스는 포이에르바허의 영향을 받아 헤겔의 철학에 대한 비판적 글을 쓰게 된다. 하지만 1845-46년에 맑스는 11개 항목의 “포이에르바허에 대한 테제”를 쓰면서, 포이에르바허를 극복하고자 시도하며 점차 형이상학적 종교비판보다는 사회경제적인 종교비판에 집중하게 된다.

2) “종교는 민중의 아편이다”: *The Critique of Hegel’s Philosophy of Right* (1844)

이러한 맑스의 점진적 변화는 1844년 쓰여진 『헤겔 법철학 비판』에서 잘 드러난다. 우선 맑스는 포이에르바허의 종교 비판을 긍정적으로 수용한다:

“Man makes religion, religion does not make man. In other words, religion is the self-consciousness and self-feeling of man who has either not yet found himself or has already lost himself. ... This state, this society, produce religion, a reversed world-consciousness because they are a reversed world.” (Livingston, 1:230)

77) Livingston, vol. 1, 229.

78) *The Essence of Christianity*, “An Introductory Essay,” xxviii.

그러나 포이에르바허와 달리, 맑스는 종교에 대한 형이상학적 비판이 아니라, 인간의 비참한 사회정치적 현실에 바탕한 종교 비판에 보다 초점을 맞춘다. 바로 이러한 맥락에서 “종교는 민중의 아편이다”는 유명한 말을 남기게 되는 것이다.

“Religious distress is at the same time the *expression* of real distress and the *protest* against real distress. Religion is the sigh of the oppressed creature, the heart of a heartless world. ... It is the opium of the people. ... The abolition of religion as the *illusory* happiness of the people is required for their real happiness. ... Thus the criticism of heaven turns into the criticism of the earth ... the *criticism of theology* into the *criticism of politics*.” (Livingston, 1:230)

즉, 종교는 단지 인간의 심리적인 소외의 결과만이 아니라, 실제의 사회경제적 소외의 결과라는 것이다. 따라서 종교비판은 단지 인간의 소외된 심리적 필요성에 대한 심리기원론적 비판에 그쳐서는 안 되며, 실제로 사회 안에서의 인간의 현실적인 소외와 억압이라는 정치경제적 비판으로 이어져야 한다고 맑스는 보았다.

여기서 맑스는 종교의 이중적 역할을 본다. 한편으로 종교는 민중의 아편으로서 현실의 억압을 견디게 하는 신경안정제 혹은 아편이라는 부정적인 역할을 한다. 하지만 다른 한편으로 종교에 남겨진 이상적 상태에 대한 염원은 어떤 의미에서 유토피아적 꿈으로서 사회에 대한 비판의 힘을 제공할 수도 있는 것이다. 즉 종교는 “민중의 아편”인 동시에 “심장 없는 세계의 심장”인 것이다. 이런 이유에서 맑스의 종교비판은 포이에르바허의 비판보다도 더 폭넓은 것이며, 또한 ‘신학에 대한 비판’을 ‘정치에 대한 비판’과 관련시키는 것이다. 하늘의 하나님에 대한 비판은 땅에 있는 자본가 계급에 대한 비판과 분리될 수 없다. 현실의 사회에 대한 변혁 없이 종교 비판은 결코 완성될 수 없는 것이다. 이러한 맑스의 혁명에 대한 생각은 단지 포이에르바허의 형이상학적 종교비판에서는 찾아볼 수 없는 것이다. 포이에르바허에 대한 테제 마지막 11번째에서 이러한 맑스의 차별성이 잘 드러나고 있다:

“The philosophers have only *interpreted* the world, in various ways; the point, however, is to *change* it.”⁷⁹⁾

즉 포이에르바허의 종교비판은 아직 완성되지 않았다. 단지 개인의 심리적 소외에만 집중함으로써 그는 인간의 소외를 추상적으로만 이해하였고, 정치적이고 사회적인 소외는 보지 못했던 것이다. 그러나 진정한 의미에서 인간의 자기 자신에서의 소외는 단지 자신의 내부를 바라볼 때 발견되는 것이 아니라, 사회적 현실들을 바라볼 때 발견된다고 맑스는 생각했다. 요컨대, 맑스는 포이에르바허의 심리학적 소외 이론을 자기 자신의 정치경제적 소외 이론으로 확장시킨 것이다.

3) 돈과 하나님, 자본주의와 종교

79) Robert C. Tucker, *The Marx-Engels Reader* (New York: W. W. Norton & Company, 1978), 145.

1840년대에 맑스와 엥겔스는 둘 다 또 다른 헤겔좌파 사상가였던 헤스(Moses Hess)의 영향을 받았다. 헤스는 바로 맑스가 필요했던 정치경제적 소외의 이론을 제공하였던 것이다. 헤스에 따르면, “돈이란 것은 서로에게서 소외되어진 인간의 산물이다. 즉 돈이란 외화되어진 인간이다.”

포이에르바허의 소외 이론을 경제적으로 재해석한 헤스의 이러한 생각에 기초해서 맑스는 종교비판과 자본주의비판은 사실 둘이 아니라 동일한 세력에 대한 비판이라고 생각하게 된다. 기독교는 자본주의를 정당화하는 이데올로기적 상부구조(ideological superstructure)로서의 역할을 한다고 맑스는 믿었다. 자본주의와 기독교의 긴밀한 관계에 대한 맑스의 이러한 생각은 자본론에 잘 드러나고 있다.

Marx: “The religious world is but the reflex of the real world. And for a society based upon the production of commodities, ... for such a society, Christianity with its *cultus* of abstract man ... is the most fitting form of religion.” (Livingston, 1:232)

맑스가 기독교와 자본주의가 서로 관련되어 있다고 생각하였지만, 기독교가 이러한 자본주의 사회의 사회경제적 소외의 “이유”라고 생각한 것은 아니다. 이러한 사회경제적 체계가 만들어내는 여러 가지 부정적인 악한 영향들 중에 기독교가 하나일 뿐이라고 그는 생각했다. 그래서 맑스는 종교에 대한 직접적인 비판에는 그리 관심을 하지 않았다. 왜냐하면 혁명을 통한 사회경제적 질서의 변화가 이루어질 때, 종교도 또한 그 과정에서 사라질 것이라고 자신있게 믿었기 때문이다. 소외의 원인이 사라질 때, 이러한 소외의 증상으로서의 종교 또한 극복되고 사라질 것이기 때문이다. 따라서 공산주의는 자본주의와 종교가 가져오는 역사적 문제에 대한 궁극적 해결책이라고 맑스는 믿었다.

맑시즘에 대한 비판은 여러 가지로 이루어질 수 있다. 먼저, 맑스가 말한 역사의 필연적 과정으로서 계급 없는 공산주의 사회는 도래하지 않았다. 사실 맑시즘 내부에 존재하는 휴머니즘 전통(계급투쟁에 대한 강조)와 경제적 필연주의(역사발전단계론)은 결코 만족스럽게 조화되지 못하였다. 맑스의 계급 없는 사회에 대한 유토피아적 전망은 종교에서 말하는 메시아 사상을 세속화시킨 것에 불과할 수도 있다. 나아가 티리히가 지적하듯 공산주의가 승리할 시기 공산당은 스스로에게 자신이 사용했던 비판을 적용하지도 못하였다. 그러나 그 많은 결함에도 불구하고, 맑시즘은 20세기 신학에서는 해방신학과 같은 신학적 운동을 가져오는 영감의 원천이 되기도 하였다.

VI. 프린스턴 학파와 성서무오류설

1. 19세기 주관주의적 신학에 대한 반동으로서의 프린스턴 신학

1) 객관주의적 신학(objective theology)

19세기의 시대정신이 “주체로의 전환”이듯, 이 당시의 신학은 본질적으로 주관주의적 신학(subjective theology)이라고도 평가될 수 있을 것이다. 이에 대한 반동으로 미국에서 보다 객관주의적 요소를 강조하면서 등장한 것이 이른바 프린스턴 신학이다.

2) 네 신학자들: Archibald Alexander (1772-1851), Charles Hodge (1797-1878), Archibald Alexander Hodge (1823-1886), Benjamin Breckinridge Warfield (1851-1921). 이렇게 미국 교회의 토착적이고 고백적인 운동으로 등장한 프린스턴 신학은 대체적으로 1812년에서 1921년 사이에 프린스턴 신학교(Princeton Theological Seminary)에서 가르쳤던 네 명과 관련이 된다.

2. 역사비평방법에 대한 당시 미국의 상황

역사적 예수와 역사비평방법론은 19세기 개신교 신학사상의 중심에 놓여있었다. 유럽 대륙에서는 신약의 예수에 대한 진술들이 대부분 신화적이고 따라서 역사비평방법을 거쳐야 한다는 스트라우스(David Friedrich Strauss)를 둘러싼 논란 때문에 대부분의 논쟁들이 어느 정도 정리되는 단계에 있었다. 그러나 미국에서는 이러한 역사비평방법론을 두고 자유주의 신학자들과 근본주의 신학자들 사이에 가장 날카로운 대립이 발생하게 된다.

미국의 자유주의 신학자들은 독일의 학문적 발전에 영향을 받아서, 기독교를 현대적 사상과 필요에 적용시키는 것은 당연히 미국에서도 받아들여질 것이고, 이단 재판의 시대는 끝났다고 확신했었다. 그러나 이러한 확신을 지녔던 대표적 인물 중 하나였던 스윙(David Swing)은 1874년에 “그가 성서의 완벽한(plenary) 영감을 믿지 않았다”는 죄목으로 이단 재판을 받게 된다. 스윙은 결국 장로교회를 떠나게 된다. 이어지는 논란들의 과정에서 많은 이들이 공개적인 이단 재판들을 통해 교회에서 쫓겨나가거나 신학교 교수직에서 해임된다. 이러한 장로교 전통의 중심에는 바로 프린스턴 신학교의 찰스 하지와 그의 후계자였던 워필드가 주장한 성서의 무오류설이 자리하고 있었으며, 이러한 입장은 1892년 총회에서 받아들여지고 1893, 1894, 1899, 1910년 총회에서도 다시 재확인된다.

가장 유명했던 이단 재판 중 하나는 유니언 신학교의 성서신학 교수였던 브리그스(Charles A. Briggs) 교수가 자신의 취임연설을 둘러싼 2년간의 논란 끝에 장로교 사역에서 정직되어진 것이다. 그의 동료였던 구약성서학자 스미스(Henry Preserved Smith)는 시카고의 레인(Lane) 신학교에서 해고된다. 유니언 신학교의 교회사 교수로서 신약성서를 다루었던 맥기퍼트(Arthur C. McGiffert)는 1900년에 장로교 사역에서 사임하게 된다. 그리고 이러한 여러 논란의 와중에서 유니언 신학교는 1892년에 브리그스 사건의 여파로 장로교의 통제에서 벗어나는 결정을 하게 된다.

3. 프린스턴 신학의 세 정신: 성서주의(biblicism), 고백주의(confessionalism), 상식적인 리얼리즘(common-sense realism)

특히 프린스턴 신학교의 창학에 많은 역할을 하였던 알렉산더는 당시의 시대정신이 보여주는 두 가지 위험성을 합리주의(rationalism)와 열광주의(enthusiasm)라고 보았다. 한편으로 18세기의 이신론과 또한 뉴니테리어니즘(Unitarianism)으로 대변되는 합리주의는 이성과 반대되는 계시라는 교리를 받아들이지 않는 것으로 알렉산더는 보았다. 다른 한편으로, 종교적 열광주의는 성서의 권위에 복종하지 않고 개인에게 직접적인 계시가 가능하다는 또 다른 위험성을 제기한다고 그는 생각했다.

1812년까지 미국의 장로교는 목회자들을 양성할 학교를 가지고 있지 않았다. 그리고 알렉산더는 그러한 학교의 필요성에 대해 1808년 총회에서 설교하면서, 이처럼 당시 시대의 두 가지 주요한 신학적 위험성에 대해 이렇게 경고하고 있다.

Archibald Alexander: “The rationalist will not receive many of the doctrines of revelation because they do not accord with his preconceived notions, which he calls the dictates of reason. The enthusiast will not submit to the authority of scripture because he imagines that he is under the direction of a superior guide. The one makes his own reason the judge of what he will receive as true from the volume of revelation; the other determines every thing, whether it relate to opinion or practice, by the suggestion of his fancied inspiration.” (Livingston, 1:302)

이러한 합리주의와 열광주의라는 이중의 위험성에 대해 프린스턴 신학은 세 가지 기본적인 신학적 원칙들을 제시하게 된다.

1) 성서주의(biblicism): 성서의 무오설(the inerrancy of Scripture)

첫째는 성서주의이다. 프린스턴 신학에 따르면, 성서는 기독교의 모든 교리와 진리의 근거로서, 모든 실수로부터 자유로운 권위있는 것이다. 특히 이들은 성서의 기록자들이 성서를 기록할 때에 그 모든 사상이나 말의 선택에 있어서 아주 사소한 부분들도 하나님의 영감을 받았기 때문에, 어떠한 실수로부터도 자유롭다고 주장하였다. 요컨대 기독교 신앙의 전체는 성서의 무오설(the inerrancy of Scripture)에 기초하고 있으며, 여기에 의존한다고 프린스턴 신학자들은 보았던 것이다.

2) 고백주의(confessionalism): 장로교 칼빈주의 교리 (Francis Turretin, 1623-1687)

둘째, 프린스턴 신학자들은 보수적인 칼빈주의의 교리에 대한 철저한 수용을 특징적으로 보여준다. 특히 이들은 17세기 후반에 제네바 신학자 Francis Turretin(1623-1687)이라는 사람에 의해 체계화된 칼빈주의의 교리적 체계를 수용하고 계승하고자 하였다. 즉 칼빈주의 안에서도 다양한 발전이 있었지만, 프린스턴 신학자들은 웨스트민스터 신조와 17세기 개혁주의 신학의 전통 특히 터레틴의 교리학적 체계를 규범적인 것으로 받아들였던 것이다. 나중에 Benjamin Warfield는 터레틴을 가리켜 “개신교의 토마스 아퀴나스”라고까지 평가하기도 한다.

3) 상식적 리얼리즘

프린스턴 신학을 방법론을 잘 보여주는 세 번째 원칙은 바로 상식적 리얼리즘

(common-sense realism)이다. 이러한 그들의 입장은 당시 철학에서 “스코틀랜드 상식적 리얼리즘”(Scottish common-sense realism)이라 알려진 것에 영향을 받은 것이다. 프린스턴 신학의 상식적 리얼리즘의 가장 중요한 특징 중 하나는 진정한 자연과학과 신학은 단지 병립될 수 있을 뿐 아니라 사실 서로가 서로를 지지할 수 있다는 신념이다. 즉 그들은 베이컨으로 상징되는 경험주의 방법론과 뉴턴으로 상징되는 자연과학적 세계관이 신학에 도움이 되는 것으로 보았다. 그들은 자신의 프린스턴 신학과 다른 한편으로 뉴턴적 자연과학이 진리의 측면에 있어 매우 인접해 있는 것으로 이해하였다. 하지만 아이러니컬하게도, 이러한 자연과학과 신학의 양립가능성이라는 원칙에 기초했던 프린스턴 신학은 나중에 이른바 자연과학과 신학의 전쟁에 가장 중요한 이론적 근거가 되기도 하였다.

4. Charles Hodge (1797-1878)

1) *Systematic Theology* (1870s): 자연과학과 신학의 유비적 방법론

칼빈뿐 아니라 터레틴에 의해 깊이 영향을 받은 하지는 세 권의 조직신학책을 썼으며, 이는 곧 1870년대에 프린스턴 신학교의 공식적 교과서로 사용되며 이전의 터레틴의 조직신학책을 교체하기에 이르렀다.

여기에서 그는 자연과학의 방법론과 신학의 방법론이 유비적으로 유사하다고 보았다. 즉 성서는 자연과학처럼 사실들로 가득한 사실들의 책이며, 따라서 신학자의 임무는 하나님이 역사적으로 계시한 이러한 사실들은 귀납적으로 모으고 체계화하는 것이라는 것이다.

“The Bible is to the theologian what nature is to the man of science. It is his store-house of facts; and his method of ascertaining what the Bible teaches, is the same as that which the natural philosopher adopts to ascertain what nature teaches.”⁸⁰⁾

즉 여기서 우리는 중요한 전제 2가지를 확인할 수 있다. 첫째, 성서는 사실들을 모아둔 책이라는 것이다. 둘째, 신학은 이러한 사실들을 귀납적으로 체계화시키는 것이며, 이러한 사실들의 체계는 하나님의 권위있는 계시로서 모든 합리적인 사람들은 모두 동의할 것이라는 신념이다. 우리가 앞에서 이른바 상식적 리얼리즘이라고 부른 정신이 여기에서도 잘 보여지고 있는 것이다.

2) 성서의 영감과 성서의 권위

하지의 조직신학은 철저하게 성서에 기초하고 있다. 즉 성서는 모든 사실들의 기록이며, 그 저자는 하나님이기 때문에, 그 전체에 있어서 영감받은 것으로 조금도 실수가 없다는 것이다. 곧 그에게 있어 하나님에 대한 신앙과 성서에 대한 신앙은 거의 구분이 불가능한 것이었다. 이러한 그의 입장은 1857년 “영감”(Inspiration)에 대한 논문에서 잘 드러나고 있다:

“Faith in the Scriptures as the word of God is faith in their plenary inspiration. That is, the persuasion that they are not product of the fallible intellect of man,

80) Charles Hodge, *Systematic Theology* vol. 1 (1891), 10.

but of the infallible intellect of God. ... In saying that the Bible is the word of God, we mean that he is its author; that he says whatever the Bible says; that every thing which the Bible affirms to be true is true. ... What the Scriptures teach is to be believed, not on the authority of Moses or the prophets, or of the apostles and evangelists, but on the authority of God, who used the sacred writers as his organs of communication. The Bible is the product of one mind.”(Livingston, 1:308)

물론 이러한 성서 이해는 오늘날 성서비평학에서 제기하는 것과는 매우 다른 것이다. 하지가 성서의 통일성을 강조하지만, 오늘날 많은 학자들은 성서적 메시지가 지닌 다원성과 모호성 (David Tracy, *Plurality and Ambiguity*)을 강조한다. 하지는 성서의 인간 저자들이 단지 하나님의 집필의 기계적 도구라고 제시하지만, 오늘날 성서 학자들은 그들을 구체적인 역사적, 사회경제적 환경에 존재하였던 독립적인 저자 혹은 저자의 공동체로서 이해한다. 또한 하지가 성서와 하나님의 말씀을 완전히 동일시하지만, 대부분의 조직신학자들은 이러한 동일화에 대해 동의하지 않는 입장을 보여준다. 특히 여성신학자들의 이에 대한 반발은 중요한 것이다.

이러한 하지의 다소 비역사적인 성서 해석학의 기초를 이루고 있는 것이 그의 성서의 무오성에 대한 생각이다. 즉 하나님의 입술에서 나온 말씀은 오류가 있을 수 없다는 생각이다.

“All Christians in every age and every name have regarded the Bible in all its parts ... as to be infallible and of divine authority. ... Greeks, Romans, and Protestants all agree in saying, that everything in the Bible which purports to be the word of God ... is to be received with the same faith and submission, as though spoken directly by the lips of God himself.” (Livingston 1:308-309)

물론 그리스 정교회, 가톨릭 교회, 개신교 교회 모두가 하지가 생각하듯 성서의 축자적 영감설을 받아들였다는 주장은 분명 사실이 아니다. 이에 대해 많은 비평가들은 하지의 축자적 영감설이 지나치게 영감에 대한 기계적 이해에 기초한 것은 아닌지 비판하였다. 여기에 대해, 하지는 자신이 기계적 영감설을 주장하지는 않는다고 말한다.

“It [The theory of Inspiration] does not make the writer a machine. It is not a process of dictation. ... The writer retains his consciousness and self-control. ... He speaks and writes as freely and as characteristically as though he were entirely uninfluenced by the Spirit of God. ... It is a fundamental principle of scriptural theology that a man may be infallibly guided in his free acts.” (Livingston 1:310)

3) 성서의 최초 원본의 무오류설

성서의 축자적 영감설과 무오류설은 하지만 하지를 자연과학의 발견과 다소 어색한 위치에 놓이게 한다. 만약 성서가 제기하는 “사실들”과 자연과학이 제기하는 “사실들”이 서로 충돌되어 보일 때는 어떻게 해야 하는가? 하지는 성서가 자연과학의 모든 영역을 포함해서 오류가 없다고 주장하지 않았던가?

“It [Inspiration] means, first, that all the books of Scriptures are equally inspired. All alike are infallible in what they teach. And secondly, that inspiration extends to all the contents of these several books. It is not confined to moral and religious truths, but extends to the statements of facts, whether scientific, historical, or geographical. It is not confined to those facts the importance of which is obvious, or which are involved in matters of doctrine. It extends to everything which any sacred writer asserts to be true.”⁸¹⁾

하지만 자연과학이 발전되어감에 따라 성서의 사실들과 과학의 사실들이 점증적으로 양립불가능하게 보인다. 이에 대해 하지는 매우 중요한 신학적 제안을 하기에 이른다. 즉 성서가 절대적으로 오류가 없는 것은 사실이지만, 오직 성서의 원래 저자들이 직접 쓴 최초의 원본만이 이처럼 절대적으로 오류가 없다는 주장이다. 따라서 성서에 발견되는 많은 어려움들을 하지는 원본들을 베끼는 과정에서의 오류에 기인한다고 주장할 수 있었다.

“It is the Bible as it came from the hands of the sacred writers, and of the Bible as properly interpreted, that this infallibility is asserted. There may be discrepancies between one part of the Scripture and another, arising from errors of transcribers. Far more numerous and important difficulties have their origin in erroneous interpretations.” (Livingston 1:311)

이처럼 하지는 영감에 대한 자신의 공개적 글에서 아주 가볍게 성서의 최초 원본의 무오류설에 대해 언급하였지만, 나중에 이는 그의 아들 A. A. Hodge와 후계자 Benjamin Warfield에 의해 중요한 프린스턴 신학의 특징으로 자리잡게 된다.

5. A. A. Hodge and Benjamin Warfield: the “plenary verbal inspiration” of the first original copy

여기서 “plenary”란 단순히 “전체의(full)” 혹은 “완벽한”(complete)이란 뜻이다. 즉 성서의 축자적 영감은 단지 성서의 몇몇 부분에 제한된 것이 아니라, 성서의 모든 책들이 그 전체에 있어서 영감을 받았다는 뜻이다.

그렇다면 현대의 성서비평학자들이 밝힌 성서의 연대들, 저자들, 자료들에 대한 오류들 혹은 난제들은 어떻게 설명할 수 있단 말인가? 여기서 하지와 워필드는 찰스 하지의 논리, 즉 최초의 원자자의 원본은 완벽하게 오류가 없었으나, 그것이 전해지는 과정에서 오류가 생겨났다는 논리를 보다 강조하게 된 것이다.

Hodge and Warfield: “Such apparent inconsistencies and collisions with other sources of information are to be expected in *imperfect* copies of ancient writings, from the fact that the original reading may have been lost, or that we may fail to realize the point of view of the author, or that we are destitute of the circumstantial knowledge which would fill up and harmonize the record. Besides,

81) *Systematic Theology*, vol. 1, 163.

the human forms of knowledge by which the critics test the accuracy of Scripture are themselves subject to error.” (Livingston, 1:317-318)

6. 최초 원본의 축자적 영감설 비판자들

1) 증명도 반증도 할 수 없는 이론

첫째로, 비판자들은 최초의 원본의 축자적 영감설은 그것을 증명할 수도 혹은 반박할 수도 없는 이론이라고 비판한다. 즉 현재 우리는 이러한 원래 원본을 가지고 있지 않다는 것이다.

2) 성서의 최초의(original) 원본이 아니라, 전해 내려온 사본(received texts)의 중요성

또한 비판자들은 프린스턴 신학자들의 최초의 원래 원본이라는 가설이 지금 우리가 가지고 있는 성서는 다소 왜곡되었다는 것을 전제하기 때문에, 신앙을 본질적으로 불완전한 기초 위에 두게 된다고 비판한다. 따라서 그들은 교회의 신앙이 최초의 성서 원본이 아니라, 성서의 전해 내려온 사본에 기초하고 있다고 주장한다.

3) 언제 최초의 원본이 완성된 것인가?

마지막으로, 비평가들은 최초의 원본이라는 가설이 성경의 형성사를 지나치게 단순화시킨다고 경고한다. 즉 성서는 한 번에 완료되어진 것이 아니라, 오랜 기간동안 수정되고 첨가되어진 결과라는 것이다. 따라서 성서의 원래 저자들의 original copy라는 가설은 성서의 형성사를 지나치게 단순화시키는 결과를 가져온다는 것이다.

James Barr, *Fundamentalism* (1977), 294: “On modern and historical modes of understanding the Bible, ... it is no longer possible to fix upon a moment when scripture, or any one book of scripture, was “originally given,” a moment therefore to which inspiration could be uniquely attached. And this means, on the other hand, that there is no single unique form of words which could be counted as the one inspired text. If inspiration is to be thought of at all, it has to extend to sources used, to previous drafts, in some degree to variant texts, in some degree to books and sections of books which in the end have not been counted as within the canon of holy scripture, in some degree to translations of the original texts, and in some degree to post-biblical tradition, since not only the preservation but also the very formation of the text is in considerable measure a work of post-biblical traditionalists.”

VII. 키에르케고르와 니체

1. Kierkegaard (1813-1855)

1) 전환기의 사상가들

키에르케고르와 니체는 둘 다 19세기라는 시대의 아들인 동시에, 이 시대를 넘어서 살아간 예언자들이었다. 다시 말해 그들은 19세기의 시대정신으로서의 “주체성으로의 전환”(turn to the subject)을 가장 모범적으로 보여준 모더니스트였던 동시에 이러한 인간 주체의 문제에 대한 철저한 비판을 동시에 시도하였다. 나아가 당시의 시대정신을 상징하는 헤겔의 철학적 체계(system)에 반대하여 체계에 포착될 수 없는 철학의 실존적 단편성(fragmentedness)을 옹호하였다. 이런 의미에서 둘 다 19세기와 20세기 사이의 ‘전환기’(transitional period)의 사상가로 평가될 수 있을 것이다.

2) “체계” 비판: 키에르케고르의 신약성서의 기독교와 니체의 그리스 헬레니즘

키에르케고르와 니체는 둘 다 “체계”에 대한 비판가였다. 둘 다 당시 유럽을 지배한 “기독교 세계”(Christendom)가 상징하는 체계화되고 제도화된 신앙에 비판적이었으며, 이것은 진리의 본질에서 벗어나 통속적인 사회적 습관에 불과한 것으로 전락하였다고 평가한다. 이런 점에서 이 둘은 진리와 기독교의 본질과 개인으로 존재한다는 것은 무엇을 의미하는가와 같은 중요한 질문들에 대해 대답을 제공한다기보다는, 기존의 “체계”로 상징되는 거짓된 대답에 대한 도전과 질문과 비판을 제기하였다는 데 더 큰 의미가 있을 것이다.

물론 이러한 객관적 진리의 체계로서의 기독교 세계에 대한 그들의 비판은 공통적이었지만, 이것을 극복하는 방식에 있어서 그들은 달랐다. 키에르케고르는 당시 덴마크에 유행하던 세계와 조화로운 기독교에 대한 비판의 준거점을 신약성서의 기독교 모습에서 찾았던 반면, 니체는 소크라테스-이전의(pre-Socratic) 그리스 헬레니즘이 보여주었던 생의 긍정과 영원한 회귀에 대한 긍정에서 찾고자 한 점이 달랐을 뿐이다.

3) 키에르케고르의 “기독교”(Christianity)와 “기독교 세계”(Christendom) 대조

자신의 초기 저작들부터 키에르케고르는 당시 유럽의 기독교 세계에 대한 비판을 제기하며, 그것이 지닌 비기독교성을 지적하여 개인이 진정한 기독교인이 될 수 있는 가능성을 보여주고자 하였다. 모두가 스스로 기독교인이라고 생각하는 이러한 “기독교 세계”에서 그들이 진정한 기독교인이 아직 아니라는 것을 보여주는 것은 결코 쉽지 않은 일이었다.

따라서 이러한 기독교 세계 안에 제도적으로 살고 있는 사람들에게 기독교인이 된다는 것이 무엇을 의미하는지 전달하는 것은 이중적으로 어려운 문제였다. 이미 자신이 기독교인이라고 생각하는 자들에게 그렇지 않다는 것을 한편으로 보여주어야 할 뿐 아니라, 진정한 기독교가 무엇인지를 밝혀야 하기 때문이다. 키에르케고르는 이처럼 19세기 중반 덴마크의 제도적이고 공식적인 “기독교 세계”에 다시 새롭게 신약성서의 기독교를 소개하는 것을 자신의 사명으로 삼게 된다.

“Christendom has done away with Christianity, without being quite aware of it. The

consequence is that, if anything is to be done, one must try again to introduce Christianity into Christendom.”⁸²⁾

4) 신약성서 기독교의 3가지 특징

당시의 “기독교 세계”에 대한 비판의 준거점은 키에르케고르에게 있어서 자신의 신약성서의 기독교에 대한 이해였다. 즉 한편으로 키에르케고르는 기독교인이 된다는 것은 무엇인가를 자신이 전달해야 한다고 생각했을 뿐만 아니라, 다른 한편으로 이러한 작업이 바로 신약성서의 기독교에 등장하는, 특히 공관복음에 등장하는 그리스도의 가르침에 기초하고 있다고 생각하였던 것이다. 키에르케고르는 신약성서의 기독교에서 다음과 같은 3가지 특징들을 발견하게 된다.

(1) 세계에 대한 이질성(heterogeneity to the world)

그에 따르면, 그리스도가 보여주는 것은 다름 아닌 세계의 거부, 즉 세계에 대한 이질성이다. 바로 이러한 이질성으로 인해 그리스도는 고통을 당하며 세계와 충돌하였고 궁극적으로 십자가에서 죽은 것이다. 따라서 이 세계와 화합하는 이른바 “기독교 세계”라는 것은 모순된 것일 뿐 아니라, 그리스도의 심판 아래에 놓인 것이다. 요컨대, 기독교는 결코 “기독교 세계”가 될 수 없다. 기독교는 그 정의상 바로 세계에 대항하는 것이기 때문이다. 따라서 세계의 모든 사람들이 스스로 ‘기독교인’이라고 생각하는 때에는, 진정한 기독교는 존재할 수 없는 것이다. 기독교 세계가 전파하는 성공과 번영의 복음은 그리스도의 십자가의 복음과 양립할 수 없기 때문이다.

(2) 고난의 삶(a life of suffering)

기독교인의 삶은 고난의 삶일 수밖에 없다. 왜냐하면 그것은 고난받은 그리스도를 모범으로 따르는 제자도의 삶이기 때문이다. 즉 기독교인이 된다는 것은 무조건적으로 그리스도의 모범을 따르고 순종하는 것이다. 역사적으로 볼 때, 중세의 기독교는 자칭 이러한 고난의 삶을 따르다며 공로에 대해 거짓되게 강조하였으며, 이런 맥락에서 루터의 그리스도의 은혜와 선물로서의 신앙에 대한 강조는 옳았다. 하지만 이제 신앙은 또 다시 왜곡되어졌으며, 그리스도에 대한 신앙은 새롭게 거듭나야 한다고 키에르케고르는 보았다. 이런 의미에서 기독교는 항상 양면적인 긴장 상태에 놓인 일종의 변증법적 신앙으로 존재할 수밖에 없는 것이다. 그리스도는 우리의 삶을 비판하고 비난하는 동시에, 또한 우리의 삶을 변화시키는 분이다.

(3) 그리스도와와의 동시대성(contemporaneity with Christ)

“The contemporary can go and observe the teacher - does he then dare to believe his eyes? Yes, why not? As a consequence, however, does he dare to believe that he is a follower? Not at all, *for if he believes his eyes, he is in fact deceived, for the god cannot be known directly.* Then may he close his eyes? Quite so. But if he does, then what is the advantage of being contemporary?”⁸³⁾

82) *Training in Christianity*, trans. Walter Lowrie (Princeton, 1952), 39.

83) Kierkegaard, *Philosophical Fragments* (Princeton, 1985), 63.

키에르케고르에게 있어, 기독교인이 된다는 것의 가장 본질적인 의미는 그리스도와 동시대적이 되는 것이다. 그는 신약시대의 사도들과 같은 그리스도의 동시대 제자들과 나중의 이차적이고 간접적인 의미에서의 그리스도의 제자들을 구분한다. 하지만 흥미롭게도 키에르케고르는 그리스도의 동시대 제자들이 나중의 제자들에 비해 신앙의 문제에 있어서 어떠한 유리한 입장에 놓여있거나 특권을 가지지는 않는다고 보았다. 물론 처음의 제자들은 그리스도를 직접 눈으로 본 증인들이지만, 그렇다고 이러한 그리스도에 대한 역사적 지식이 그 사람을 제자로 만드는 것은 아니기 때문이다. 역사가들이 바라는 것처럼 예수의 삶에 대한 모든 사소한 역사적 사실들을 알고 있다고 해서, 그것이 신앙을 가져오는 것은 아니다. 기독교는 오직 하나님만이 인간이 되셨다는 사실에 대한 신앙의 도약에 기초하기 때문이다. 오직 이 한 사실만이 결정적인 것이다.

진정한 의미에서 그리스도와 동시대성을 가진다는 것은 단지 역사적 문제가 아니라 예수 그리스도라는 구체적 인물과의 실존적인 만남을 가진다는 것을 의미하기 때문이다. 하나님으로서의 그리스도는 역사적 눈을 통해 만날 수는 없고, 오직 신앙의 실존적 눈을 통해 믿어질 수 있을 뿐이기 때문이다. 그런 의미에서 모든 기독교인은 동일하게 그리스도에 가깝고, 그런 의미에서 그리스도와 동시대성을 가지는 것이다.

5) 삶의 세 가지 단계: 미학적 단계-윤리적 단계-종교적 단계

(1) 칸트와 헤겔에 대항하여

키에르케고르의 신학은 칸트의 도덕신학이나 헤겔의 절대관념론과 같은 합리주의 신학에 대한 철저한 비판으로 이해될 수 있다. 칸트와 달리, 키에르케고르는 삶의 윤리적 단계가 결코 종교의 최종적 목표가 아니라고 보았다. 또한 헤겔과도 달리, 키에르케고르의 변증법은 역사라는 거대한 장을 통해 실현된다고보다는 인간 개인의 실존적 삶에서 실현되어진다. 또한 헤겔의 변증법이 이전 단계를 포함하는 동시에 극복하는 일종의 논리적 체계를 주장하였다면, 키에르케고르의 변증법에서 마지막 셋째 단계는 처음 두 단계의 변증법적 통합으로 이해될 수 없다. 오히려 삶의 미학적 단계, 윤리적 단계, 종교적 단계는 연속적인 단계라기보다는 오직 마음의 질적 도약, 신앙의 도약을 통해 전환되어지는 독특한 삶의 영역으로 이해되는 것이 옳을 것이다. 따라서 키에르케고르의 3 단계는 일종의 논리적이고 필연적인 진보를 전제하는 것이 아니라, “이것이냐 저것이냐”는 선택의 문제이며 한 단계에서 다른 단계로의 “도약”의 문제이다.

(2) *Either/Or* (1843), *Fear and Trembling* (1843), *Stages on Life's Way* (1845) 등에서 그는 삶의 세 단계에서 논한다.

a) 삶의 미학적 단계

(a) 낭만주의 정신

키에르케고르는 미학적 단계를 당시에 유행하던 일종의 낭만주의 정신이라고 보았다. 이러한 미학적 단계는 외부적인 세계에 대한 직접성으로 특징지어질 수 있다. 다시 말해 여기서 중요한 것은 유한한 것, 우연한 것, 개별적인 것에 대한 관심과 사랑이다. 영원한 것, 보편적인 것

은 잊혀진 채 감각적인 것, 직접적인 것만을 편애하는 정신이다.

(b) 돈 주앙(Don Juan)

이 단계의 가장 특징적인 인물은 감각주의자이자 유혹하는 이로 상징되는 돈 주앙이다. 그는 감각적 직접성, 나아가 책임지지 않는 삶을 의미한다. 따라서 삶의 미학적 단계에 대한 적합한 메타포는 “결혼”이라기보다는 “약혼”이다. 왜냐하면 이 단계의 삶에 있어 가장 피해야 할 최고의 악은 다름 아닌 지루함과 권태이기 때문이다. 그러나 이러한 미학적 삶을 추구하는 궁극적 결과는 결국 우울한 멜랑콜리와 절망이다.

b) 삶의 윤리적 단계

(a) 칸트

미학적 단계가 즉각적이고 개별적인 것에 대한 감각적 사랑이라면, 윤리적 단계는 보편적인 것에 대한 의지적 사랑이다. 즉 미학적 단계가 음식, 연인 등과 같은 구체적인 선과 악에 관심한다면, 윤리적 단계는 이러한 구체적 예들을 넘어서서 선과 악이라는 보편성에 보다 집중한다. 키에르케고르가 여기서 윤리적인 것은 보편적인 것이라는 칸트의 철학을 따르고 있는 것이 분명하다.

(b) 윌리엄 판사(Judge William)

윤리적 단계를 상징하는 인물로 윌리엄 판사가 등장한다. 그는 보편적이고 영원한 가치를 실현하는 것에 전적으로 관심을 가지는 인물이다. 즉 윤리적 단계란 외부적인 것에 대한 관심에서 내향적인 것에 대한 관심으로의 방향의 전환을 가리킨다. 바로 자신 안에 존재하는 영원한 보편성을 발견하려는 영혼의 자기 실현이자 자유의 주장이다. 바로 이런 의미에서, 미학적 단계가 단지 인간의 본질을 그대로 존재하는 즉각적 인간이라고 보는 데 반해, 윤리적 단계는 인간의 본질을 그가 되어야 하고 성취해야 하는 어떤 것이라고 본다.

또한 미학적 단계가 “약혼”에 비유될 수 있다면, 윤리적 단계는 “결혼”에 비유될 수 있다. 즉 윤리적 삶의 가장 자연스러운 표현이 바로 결혼과 우정이라는 것이다. 이러한 삶은 상대방에 대한 이상화되고 시적으로 이해된 이미지에 기초하는 것이 아니라, 내적인 의지와 변함없는 신뢰에 기초하기 때문이다.

(c) 윤리적 단계의 한계 혹은 칸트 비판: 형식주의적(formalistic) 특징

하지만 키에르케고르는 모든 윤리적 이론의 한계가 그 형식주의적 특징에 있다고 보았다. 즉 윤리적 이론은 개개의 인간과 그 구체적 상황에 대한 적절한 고려를 제공하지 않는다는 것이다. 바로 이것이 모든 윤리적 체계의 공통적인 한계라고 키에르케고르는 보았다. 따라서 그는 칸트의 도덕신학과 같은 형식주의적 이론이 다음과 같은 세 가지 잘못된 전제들에 기초하고 있다고 본다.

(가) 피상적인 악의 이해:

첫째, 칸트는 죄와 악을 그 근본에서 철저히 이해하기보다는 피상적으로만 이해한다. 물론 칸트도 ‘근원적인 악’(radical evil)에 대해 이야기하지만, 그것은 그의 낙관적인 윤리관과 자

율성에 대한 강조와 조화될 수 없는 것이다.

(나) “해야 한다는 것은 할 수 있다는 것이다”(the ought implies the can)?:

둘째, 칸트는 윤리적 행위에 대한 동기나 의지에 있어서 지나치게 이상적으로 생각하였다. 즉 그의 유명한 말처럼, 인간이 윤리적 완벽성을 추구해야 한다는 것은 인간이 그러한 완벽성에 도달할 수 있다는 것을 의미한다고 칸트는 이해했다. 하지만 키에르케고르는 이러한 낙관주의적 견해는 인간의 죄성에 대해 제대로 이해하지 못한 결과라고 본다. 인간의 죄성은 어떤 구체적인 예에만 국한된 것이 아니라, 전적으로 타락한 죄성이다. 따라서 이러한 전적인 타락 상태의 인간에게 “해야 한다는 것은 할 수 있다는 것이다”라고 단지 말하는 것은 일종의 윤리적 이상주의에 불과한 것이다.

(다) 개별성에 대한 관심의 결여:

미학적 단계에 대한 키에르케고르의 세 번째 비판은 칸트의 형식주의적 윤리가 지나치게 윤리적 명령의 보편성을 강조한 나머지, 개인의 개별성에 대한 자리를 전혀 남겨두지 않는다는 것이다. 환원될 수 없는 개별성과 거기에 대한 진정한 사랑은 따라서 윤리적 단계에서 성취될 수 없고, 오직 종교적 단계에서만 이루어질 수 있는 것이다.

c) 삶의 종교적 단계

(a) 아브라함과 “윤리적 단계의 목적론적 중지(teleological suspension)”

키에르케고르에게 있어 종교적 단계는 바로 이러한 하나님과 인간 사이의 개별성, 개별적 관계에 기초한 것이다. 보편성에 기초한 윤리적 단계에 있어서, 이러한 종교적 단계는 일종의 스캔들과도 같은 것이다. 자신의 아들 이삭을 제물로 바치라는 하나님의 명령은 아브라함에게 윤리적인 보편적 명령을 넘어서서 절대적으로 개별적인 명령, 즉 도덕으로는 도저히 이해할 수 없는 매우 독특한 명령으로 주어진다. 이런 의미에서 종교적 단계의 사람에게 보편적 가치에 기초한 윤리적 단계의 삶은 일종의 유혹과도 같은 것이다. 윤리적 단계의 삶은 그 보편성으로 인해 모든 사람들이 이해할 수 있고 용납할 수 있는 반면, 종교적 단계의 삶은 본질적으로 외로운 것이고 아무도 이해할 수 없는 하나님과 인간 사이의 개별적 관계이기 때문이다. 바로 여기에 또 다른 신앙의 도약 즉 키에르케고르가 “윤리적 단계의 목적론적 중지”라고 부른 것이 필요한 것이다. 즉 하나님과 인간 사이의 환원될 수 없이 개별적이고 독특한 관계라는 신성한 목적을 위해서, 보편성과 상식에 기초한 윤리적 단계는 잠시 중지되어야 한다는 것이다. 칸트와 헤겔 둘 다 보편성을 위해 개별성을 희생시킨 반면, 키에르케고르는 종교에 있어 가장 본질적인 것은 다름 아닌 개별성이라고 주장하는 것이다.

(b) “종교성 A”(Religiousness A) = 소크라테스의 종교, 내재성의 종교

키에르케고르는 종교적 삶의 단계를 다시 두 단계, 즉 종교성 A와 종교성 B의 단계로 나눈다. 전자가 소크라테스로 상징되는 내재성의 종교라면, 후자는 예수로 상징되는 초월성의 종교이다. 키에르케고르에 있어 종교성 A 혹은 소크라테스의 종교는 인간의 가능성 자체에 주목하는 모든 철학적 관념주의를 상징한다. 즉 종교적 진리는 모든 인간의 내면 안에 존재한다는 입장이다. 플라톤이 모든 지식은 궁극적으로 회상일 뿐이라고 주장한 것도 같은 맥락이다. 따라서 여기서 종교의 창시자는 단지 산파의 역할을 하는 선생에 불과하다. 즉 모든 인간은 원래부터

그 자신의 내면에 진리를 가지고 있으며, 산파로서의 선생은 단지 이러한 진리가 그 내면에서 태어날 수 있도록 돕는 조력자의 역할을 할 뿐이라는 것이다. 즉 산파 혹은 선생 자체가 궁극적 중요성을 가지는 것은 아니라는 입장이다.

(c) “종교성 B”(Religiousness B) = 예수의 종교, 초월성의 종교

하지만 키에르케고르는 인간이 자신 안에 이러한 진리를 가지고 있지 않을 뿐 아니라, 이러한 진리를 추구하려는 마음의 조건도 가지고 있지 않다고 보았다. 즉 전적으로 타락한 존재로서의 인간은 그 내면에 진리도, 나아가 진리를 인식할 수 있는 조건도 가지고 있지 않다는 것이다. 따라서 내면성의 종교로서의 소크라테스의 종교는 결코 성공할 수 없으며, 오직 진리와 그 조건은 초월적으로 인간의 밖에서 와야 한다고 보았다. 그는 이를 “종교성 B” 혹은 예수의 종교라고 보았다.

But the one who not only gives the learner the truth but provides the condition is not a teacher. But no human being is capable of doing this; if it is to take place, it must be done by the god himself. ... The teacher, then, is the god, who gives the condition and gives the truth. Now, what shall we call such a teacher, for we surely do agree that we have gone far beyond the definition of a teacher.⁸⁴⁾

즉 죄인으로서의 인간은 스스로 종교적 진리를 신앙할 수 있는 것이 아니라, 오직 하나님으로부터 그 진리와 그러한 진리의 인식 가능성에 대한 조건을 제공받아야 신앙할 수 있다고 키에르케고르는 보았다. 따라서 이러한 초월적 종교의 창시자는 단지 산파로서의 선생일 수 없고, 하나님 자신 즉 인간이 된 하나님일 수밖에 없다는 것이다. 죄인은 진리를 알기 전에 먼저 변화되어야 한다는 것이다. 따라서 예수의 종교, 초월성의 종교에서 선생은 단지 평범한 산파로서의 선생이 아니라, 구세주 혹은 구원자(Saviour or Redeemer)라고 불려야 하는 것이다.

6) 키에르케고르의 신학에 대한 평가

(1) 어느 누구도 신앙에서 시작할 수 없다(헤겔). 오직 신앙에서 마칠 수 있을 뿐이다(키에르케고르)

키에르케고르의 신학은 19세기 중반 당시 역사의 진보적 낙관주의에 기초한 헤겔주의 신학의 중요한 대안으로 평가될 수 있다. 헤겔은 자신의 절대정신의 영역에서 예술-종교-철학이라는 발전 단계를 제시함으로써 신앙이 초보적인 지식의 한 형태이지만, 결국 궁극적으로 철학의 보다 사변적이고 개념적인 지식으로 발전되어야 한다고 주장했다. 즉 인간은 초보적 신앙에서 시작하지만, 그러한 신앙은 철학적 지식으로 발전되어야 한다는 것이다.

반면 키에르케고르는 어떤 인간도 단순히 신앙에서 시작할 수 없고, 오직 세계에 대한 낭만적 관심과 도덕적 관심을 거쳐 종교적 단계의 신앙으로 나아가 거기서 마칠 수 있을 뿐이라는 주장을 내놓았다. 그리고 이러한 신앙의 단계는 헤겔이 주장했던 것처럼 지식을 통한 논리적 상승의 결과가 아니라, “이것이냐 저것이냐”는 신앙의 변증법 즉 신앙의 도약을 통해서만 가능하다고 주장하였다. 이러한 철학적 체계에 대항하여 기독교 신앙의 독특성을 지키려 했던 키에르케고르의 신앙은 분명 긍정적으로 평가될 수 있으며, 어떻게 보면 체계에 대한

84) Ibid., 14-15.

의심으로 상징되는 오늘날 포스트모던 상황에 많은 시사점을 준다.

(2) 바르트의 “위기의 신학”의 선구자

비록 키에르케고르의 당시 덴마크에서의 영향력은 매우 미미한 것이었지만, 우리는 또한 그가 20세기 칼 바르트로 상징되는 변증법적 신학의 “아버지”가 된다는 점에 주목해야 한다. 키에르케고르가 다룬 많은 주제들은 나중에 “위기의 신학”(theology of crisis)이라고 알려진 운동에서 대부분 반복되어진다. 즉 이 신학 운동에서 중요했던 것은 다름 아닌 키에르케고르의 재발견, 즉 기독교 신앙은 세계에 대항하는 걸림돌이 된다는 사실이었다.

(3) 역사적 예수에 대한 관심의 부재

하지만 키에르케고르의 실존주의적 신학은 역사적 예수에 대한 관심을 거의 보여주지 않는다는 한계를 지닌다. D. F. Strauss 이후의 성서비평방법론의 발전과 그 결과물을 거의 신학에 반영하지 못하였고, 어떤 면에서는 이러한 비판적 성찰을 무시했다고 볼 수 있다. 이런 측면에서 키에르케고르의 신학은 이전의 단순한 성서 해석의 전통과 기독교적 교리에 의존하는 지극히 전통적인 신학이라고 평가될 수 있다. 인간의 주체는 계시의 객체로서의 예수 그리스도에 전적으로 의존해 있다는 것이다. 이런 면에서 키에르케고르는 칼 바르트와 그의 추종자들에 비해 어떤 면에서는 더욱 계시의 실증주의에 영향을 받았다고 볼 수 있다. 그러나 역설적이게도 이러한 하나님의 실제적 계시로서의 역사적 예수에 대한 관심은 전혀 역사비평적 방법에 의해 뒷받침되지 못하였던 것이다.

“The fact that the eternal one came into existence in time is not a something which has to be tested in time, not something which men are to test, but is the paradox by which men are to be tested.”⁸⁵⁾

요컨대, 키에르케고르는 레싱이 제시한 역사적이고 우연한 진리와 보편적이고 필연적인 진리 사이의 구분이나, 혹은 스트라우스가 제기한 역사적 예수에 대한 질문들을 그저 무시하고 지나쳤다고 볼 수 있다. 이런 점에서 키에르케고르의 신학은 매우 보수적이며, 또한 칼케돈 신조의 두 본성의 기독교(신-인으로서의 예수)에 근본적으로 기초하고 있다고 평가될 수 있을 것이다.

2. Friedrich Nietzsche (1844-1900)

1) 19세기 기독교에 대한 의심의 대가들: Strauss (역사학적 의심), Feuerbach와 Freud (심리학적 의심), Marx (사회경제학적 의심), Nietzsche (도덕론적 혹은 가치론적 의심)

19세기를 대표하는 기독교에 대한 의심의 대가들로는 스트라우스, 포이에르바하, 프로이트, 맑스, 그리고 니체 등을 들 수 있다. 스트라우스는 기독교의 역사 기록이 지닌 신화론적 측면을 지적하였으며, 그의 영향력은 아직도 성서 신학에서 느껴진다. 포이에르바하와 프로이트는 기독교 종교가 지닌 심리학적 기원에 대한 비판을 제공하였다. 칼 맑스는 기독교가 지닌 이데올로기로서의 기능에 집중한 일종의 사회경제학적 비판을 제공하였다. 니체도 이런 점에서 기

85) Kierkegaard, *Authority and Revelation*, 58.

독교에 대한 근원적 의심과 비판을 제공한다는 점에서 동일하지만, 그는 근원적으로 일종의 도덕적 비판을 제공한다는 점에서 차이가 날 뿐만 아니라, 당시 19세기의 진화론의 영향을 받은 자연주의적 인간학을 주장한다는 점에서도 차이가 난다. 니체는 기독교를 일종의 “노예” 도덕 혹은 “무리”의 도덕이라고 비판하였을 뿐 아니라, 이에 대조되는 초인이라는 일종의 사회적 다원주의를 주장하였다.

사실 니체는 루터교 목사 집안에서 출생하였다. 그의 아버지 뿐 아니라 외할아버지 또한 증조 외할아버지 모두가 목사였다. 하지만 그는 일찍부터 기독교보다는 그리스 문화에 끌렸으며, 점차적으로 기독교에서 멀어지게 되었으며, 기독교를 인류의 오점이자 복수의 본능에 기초한 저주와도 같은 존재라고 비판하기까지 한다.

2) “신의 죽음”과 유럽의 허무주의

니체는 자신이 살았던 시대를 일종의 문화적 쇠퇴의 기간이라고 보았다. 즉 그는 자신이 서로 다른 두 세계 사이의 경계선 상에 서있다고 생각했다. 기독교로 상징되는 과거의 세계는 이미 죽은 상태이지만, 새로운 세계는 아직 탄생하지 못한 전환기의 시대를 산다는 것이다. 바로 여기에 “신은 죽었다”는 니체의 말이 의미하는 것이 담겨있다. 모든 유럽적 가치의 총합으로서의 신은 이미 죽었지만, 그것을 대체할 새로운 가치는 아직 도래하지 않았다는 것이다. 바로 여기에서 니체는 유럽의 허무주의의 뿌리를 발견한다. 이러한 문화적 허무주의로 상징되는 자신의 시대에 대한 인식은 니체의 책 <도덕의 기원에 대하여>의 “광인”편에 잘 드러나고 있다.

“Have you not heard of that madman who lit a lantern in the bright morning hours, ran to the market place, and cried incessantly, “I seek God! I seek God!” ... “Whither is God?” he cried. “I shall tell you. *We have killed him* - you and I. All of us are his murderers. ... God is dead. God remains dead.”

니체에 따르면, 신은 죽었다. 모든 가치의 궁극적 수호자로서의 신은 이제 인간들에 의해 살해되었다. 하지만 당시의 유럽인들은 철학적 분석을 통해 신을 살해하였을 뿐만 아니라, 마치 신이 없는 것처럼, 모든 전통적 가치의 궁극적 근거가 되는 신에 대해 더 이상 질문하지 않으며 살아가는 문화적 생활방식을 통해 신을 살해한 것이다.

하지만 광인은 자신이 너무 일찍 왔음을 발견한다. 신은 죽었지만, 아직 새로운 가치는 도래하지 않았다. 또한 여전히 신의 그림자가 드리워져 있는 것을 발견한다. 따라서 니체는 인간이 이제 두 갈림길 혹은 딜레마에 놓여 있다고 본다. 한편으로 신의 죽음을 선포한다는 것은 모든 가치와 의미의 죽음도 선포하는 것이다. 하지만 다른 한편으로 신이 존재한다고 믿는 것은 일종의 기만의 삶을 사는 것이고, 이것은 결국 은폐되어진 허무주의의 결과를 가져올 뿐이다. 니체는 이 딜레마의 해결책으로 이른바 모든 “가치들의 전복”을 제안한다. 이제까지 모든 가치들의 궁극적 기초가 신이었다고 한다면, 니체의 가치들의 전복을 통해 이제 인간이 그러한 신의 역할을 해야 한다는 것이다.

3) 기독교 비판: 노예의 도덕과 주인의 도덕

니체의 무신론은 신의 존재에 대한 합리적인 반론의 결과가 아니다. 오히려 그것은 기독교의 하나님은 더 이상 신앙할 가치가 없다는 니체의 판단에 기초한다. 니체에 따르면, 기독교란 단지 복수의 감정을 위장한 노예의 도덕에 기초할 뿐이며, 따라서 일종의 생명에 대한 범죄라고 보았기 때문이다. 즉 맑스와 마찬가지로, 니체는 기독교 신앙이 복수의 감정, 다시 말해 힘 없는 대중들이 자신의 상관 귀족들에 대해 가지는 복수의 감정이 무의식적으로 만들어낸 결과라고 본 것이다.

이처럼 니체는 주인의 도덕과 노예의 도덕을 나눈다. 주인의 도덕이 모든 타락에 대항하여 자신을 지키고자 하는 건강한 삶의 본능을 나타내는 반면, 노예의 도덕은 이러한 타락 자체를 상징하는 기독교의 도덕이다. 주인의 도덕이 귀족들의 자연스러운 힘에의 의지를 표현한 것이라면, 노예의 도덕은 여기에 대한 복수심의 표현이다. 니체는 이 둘을 다음과 같이 비교한다.

“It was the Jew who ... dared to invert the aristocratic value equations, good-noble-powerful-beautiful ... and to hang on to this inversion with their teeth, the teeth of the most abysmal hatred (the hatred of impotence), saying ... the powerful and noble, are on the contrary the evil, the cruel, the lustful, the insatiable, the godless to all eternity.”⁸⁶⁾

따라서 무리의 도덕으로서의 기독교의 핵심에는 다름 아닌 복수심이 있다는 것이다. 무리들은 그의 주인을 두려워하기 때문에, “서로 사랑하라”는 도덕을 주장한다는 것이다. 따라서 니체는 예수를 거부한다. 그가 이러한 모든 부정적인 감정, 세계에 대한 거부, 무에로의 본능적인 의지를 상징하기 때문이다.

니체의 기독교 비판은 *The Antichrist: A Curse on Christianity*에서 다음과 같은 결론을 내린다.

“I condemn Christianity. It is to me the highest of all conceivable corruptions. ... I call Christianity the one great curse ... the one great instinct of revenge. ... I call it the one immortal blemish of mankind.”⁸⁷⁾

4) 초인(Übermensch)

신의 죽음, 유럽의 허무주의, 노예 도덕과 같은 모든 과거의 가치들에 대항하여 니체는 새로운 시대의 도래를 희망하며, 이를 “초인”이라는 개념을 통해 설명한다. 이러한 초인은 오직 신의 죽음 이후에만 도래할 수 있기 때문에, 바로 초인이 신의 후계자라는 것이다. 과거에 신에 대해 말했다면, 미래에 초인에 대해 사람들은 말할 것이다.

“Once one said God when one looked upon distant seas; but now I have taught you to say: overman. ... Could you create a god? Then do not speak to me of any gods. But you *could* create the overman. ... The beauty of the overman came to

86) Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (New York, 1967), 34.

87) Livingston, 1:408에 인용.

me as a shadow. O my brothers, what are the gods to me now?"⁸⁸⁾

즉 초인은 신을 대체할 것이다. 그러나 초인은 인간도 또한 대체할 것이다. 왜냐하면 인간은 그 본질에 있어서 극복되어야 할 존재이기 때문이다. 니체에게 있어서 초인이란 다름 아닌 디오니소스적인 삶, 즉 삶에 대한 무한한 긍정의 “Yes”를 말하는 존재이다.

5) 영원한 회귀(eternal recurrence)

초인은 다름 아니라 운명을 사랑할 줄 아는 존재이다. 즉 *amor fati*의 존재이다. 초인은 인생의 의미가 어떤 미래의 목적에 있다거나, 내세에 있다거나, 역사의 진보에 있다고 믿지 않는다. 세계는 의미가 없다는, 즉 그러한 의미가 없다는 자체로 충분히 의미 있는 것이다. 니체는 이처럼 세계 자체를 그대로 긍정하고자 하였고, 자신의 ‘영원한 회귀’의 사상에 따라 이러한 세계가 영원히 순환적으로 반복되더라도 오히려 그것에 대해 긍정하고 “한번 더”라고 말할 수 있어야 한다고 보았다.

“This life as you now live it and have lived it, you will have to live once more and innumerable times more; and there will be nothing new in it, but every pain and every joy and every thought and sigh and everything immeasurably small or great in your life must return to you ...”⁸⁹⁾

천국이 없어도, 역사가 진보하지 않아도, 삶이 그 자체 이상의 추가적인 의미가 없어도, 니체는 이러한 삶의 가치를 긍정하고 그것이 무한히 반복되더라도 기쁘게 이러한 반복을 수용해야 한다고 주장한다. 이런 의미에서 니체는 매우 포스트모던적이며, 모더니 상징하는 모든 것에 대한 부정과 극복을 주장하는 것이다.

“I beseech you, my brothers, *remain faithful to the earth* and do not believe those who speak to you of other worldly hopes.”⁹⁰⁾

6) 니체의 평가

니체는 19세기 현대 부르조아 문화가 지닌 모든 부패와 타락의 기저에 기독교가 놓여있다는 것을 발견한 자이다. 사실 당시의 유럽 기독교에는 일종의 비관주의, 즉 “세계에 대한 염증과 피로함”이 발견되어진다. 이러한 세계에 대한 피로감은 이른바 철저한 금욕주의와 여기에 감추어진 세계에 대한 미움과 복수심을 보여주는 것도 부분적으로 사실이다. 기독교가 단지 피안의 종교가 되지 않으려면, 이러한 니체의 비판은 분명 중요한 공헌을 신학에 했다고 평가될 수 있을 것이다.

기독교 신학에서 또 다른 니체의 중요성은 신의 죽음에 대한 그의 진단이다. 19세기 유럽의 상황을 그는 올바르게 신의 죽음으로 보았다. 더 이상 많은 사람들에게 신이나 궁극자 혹은 그러한 궁극자에 의해 주어진 삶의 계명들은 실제적이지 않은 것으로 느껴졌다. 즉 신은 더 이상 궁극적 가치의 담지자로서 역할을 하지 못하게 된 것이다. 바로 이러한 상황에서 인

88) Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*. Livingston, 1:408에 인용.

89) Nietzsche, *Gay Science*, 341.

90) W. Kaufmann, *Nietzsche* (1956), 277에 재인용.

간은 신에게서 돌아서 인간 자신을 주목할 수밖에 없게 된 것이다.

칼 바르트에 따르면, 니체의 중요성은 바로 이 사실에, 즉 그가 기독교를 매우 잘 이해하였음에도 불구하고 그가 기독교를 거부했다는 것이다. 분명 기독교는 십자가에서 죽은 노예와 같은 예수의 도덕에 기초하고 있다. 그러나 니체는 이를 거부하고 새로운 초인의 도덕을 주장한다. 바르트는 이런 점에서 니체가 중요한 공헌을 하였다고 본다. 즉 니체가 거부한 바로 거기에 기독교의 본질이 여전히 존재한다는 것이다. 니체가 예수 앞에 초인을 두었다면, 기독교는 여전히 초인 앞에 십자가에서 무력하게 죽은 예수를 두어야 한다는 것이다.⁹¹⁾

3. 20세기는 어디로?: 키에르케고르의 그리스도와 니체의 초인

우리는 19세기에서 20세기로 넘어가는 전환기에 19세기 합리주의 신학의 대안으로 전혀 다른 두 인물을 살펴보았다. 키에르케고르는 기독교의 미래와 신학의 미래가 십자가에서 죽으며 “나를 따르라”고 명령한 그리스도라는 인물에 달려있다고 보았다. 이러한 그리스도와의 동시 대성을 회복하는 것이 과제라는 것이다. 반면 니체는 그리스도가 상징하는 노예 도덕에서 모든 인류에 대한 범죄의 근원을 보았으며, 신이 아니라 이제 인간이 신이 되어야 한다고 가르쳤다. 요컨대 19세기의 문화적 기독교가 ‘세속화’의 프로젝트를 세계와 기독교를 종합하려 시도하였지만, 키에르케고르와 니체는 이를 다른 두 방식으로 거부하였다. 키에르케고르가 종합을 거부하여 신에게로 돌아가려 하였다면, 니체는 이를 동일하게 거부하며 인간에게 돌아가려 하였다. 그리고 이러한 종교에 대한 양면적 태도는 20세기에도 그대로 이어지는 것을 알 수 있다. 니체의 이러한 신의 죽음에 대한 선언은 흔히 포스트모던이라 불리는 우리의 세계관에 잘 드러나고 있다. 하지만 다른 한편으로 우리는 신의 복수라 불리는, 즉 세속 사회에서의 종교의 복귀를 동시에 주목하고 있는 것도 사실이다. 미래는 아직 어느 누구의 손도 들어주지 않았다.

91) K. Barth, *Church Dogmatics*, III, 2, 240-242.

VIII. 20세기 신학의 질문들

20세기는 특히 후반에 와서 새로운 사상의 방향들을 보여주고 있는 것이 분명하지만, 다른 한편으로 18세기 계몽주의와 19세기가 남겨준 여러 문제들에 근본적으로 영향을 받은 것도 또한 사실이다. 여기서 우리는 5가지 유산들을 살펴보고자 한다.

1. 권위에 대한 질문

1) 성서와 교회의 권위

현대는 더 이상 성서와 교회의 권위를 무비판적으로 수용하지 않게 되었다. 한편으로 이신론자들과 독일의 성서비평가들은 역사적 사실들에 대한 성서의 보고가 지닌 정확성에 대해 의문을 가지기 시작하였다. 다른 한편으로 종교전쟁과 여러 교단들의 상반된 교리적 주장들은 교회의 권위있는 가르침이라는 생각에 대해서도 질문하게 만들었다.

2) 주체의 자율성

나아가 칸트는 성서와 교회라는 타율적인 권위에 복종하는 것이 아니라, 주체의 자율성 즉 권위의 예측상태에서 벗어나는 것을 계몽주의의 모토로 제시하기도 하였다. 합리주의자들은 종교적 진리의 최종 결정자로서 개인의 이성과 양심을 강조하였다. 또한 낭만주의자들은 비록 자율적인 이성만으로 충분하다는 합리주의자들의 주장에 비판적이었지만, 그럼에도 개인의 종교적이고 영적인 감정 혹은 자기-의식을 강조하였다.

3) 1870년 교황 무오설(papal infallibility)

물론 여기에 대한 반동도 존재하였다. 가톨릭교회는 이러한 현대의 합리주의, 주관주의, 교회의 분열 등에 대항하여, 신앙과 도덕의 문제에 대한 최종적 권위를 가지는 교황은 무오하다고 1차 바티칸 공의회(1869-1870)에서 선포하기에 이른다. 하지만 이러한 교황 무오설이 20세기 가톨릭교회 안에서 권위의 문제를 완전히 해결한 것은 아니며, 보다 민주적인 해결 방식에 대한 고민이 잔존하는 것이 사실이다.

4) 프린스턴 학파의 성서무오설(biblical inerrancy)

개신교에서는 이러한 반동의 예로 프린스턴 학파를 들 수 있다. Charles Hodge와 Benjamin Warfield같은 프린스턴 신학자들은 계몽주의와 낭만주의가 전통적인 성서와 교회의 권위를 심각하게 훼손한다고 비판하였다. 그래서 이들은 계몽주의 이전의 17세기의 칼빈주의 고백으로 돌아가고자 하였으며, 또한 가톨릭의 교황 무오설 대신에 성서 무오설을 주장하게 된다. 이러한 프린스턴 학파의 성서의 영감설과 무오설은 비록 보다 진보적이고 자유주의적이었던 개신교의 주요 교단들에 크게 영향을 끼치지 못하였지만, 오늘날 한편으로 보수적 복음주의자들과 다른 한편으로 근원주의자(fundamentalists)에게 커다란 영향을 끼쳤다.

2. 기독교의 “본질”(Essence)에 대한 질문

1) 진리의 다원주의와 교리의 상대성

종교전쟁 이후로 사람들은 기독교 진리의 다원성(plurality)과 종교적 교리의 상대성

(relativity)에 대해 점증적으로 인식하게 되었다. 그렇다면 어떤 공통적인 기독교의 본질이란 존재하지 않는 것인가?

2) 이신론적 환원주의

이신론자들은 교리적 논쟁과 관용적이지 못한 태도에 혐오를 느끼며, 어떤 변화하지 않는 종교의 공통적 진리를 찾고자 노력하였다. 하지만 이러한 공통적 진리에 대한 추구는 곧 기독교의 정통신앙을 상당 부분 축소시키고 환원시키는 위험성을 가진다는 것을 인식하게 되었다. 왜냐하면 이신론자들은 기적을 부정하였을 뿐 아니라, 성육신과 삼위일체 교리와 같은 기독교의 핵심 주장들을 받아들이지 않았기 때문이다.

3) 술라이에르마허의 예수 그리스도의 구원

술라이에르마허는 종교적 공동체의 다원성을 잘 인식하였지만, 또한 기독교의 독특한 본질을 규명하는 것이 신학의 과제라고 보았다. 그에 따르면, 기독교의 독특한 특징 즉 본질은 다름 아니라 나사렛의 예수에 의해 이루어진 구원에 대한 강조라고 보았으며, 이러한 본질은 모든 기독교 공동체가 공유하는 것이라고 생각하였다. 그리고 이러한 순수한 본질은 신약성서의 해석을 통해 그 가장 최초의 형태로 드러날 수 있다고 생각하였다.

4) 하르낙의 3가지 본질

하르낙은 기독교의 본질이 다름 아닌 “예수 그리스도의 복음”이라고 보았으며, 이러한 복음은 크게 3가지 단순하고 본질적인 주장을 한다고 주장한다. 즉 하나님의 나라와, 개인의 영혼의 무한한 가치와, 보다 높은 의로서 사랑의 계명이 바로 그것이다.

5) 기독교 본질주의의 비판자들

하지만 기독교 본질주의의 비판자들은 이러한 여러 신학적 환원주의에 대해 회의적이었다. 그들은 앞에서 제시된 방식으로 기독교의 변화하지 않는 규범적 교리들이 존재하지 않으며, 이러한 것들이 또한 기독교의 본질이라고 믿지 않았다. 대신 그들은 모든 교리들이 어떤 구체적인 역사적 정황의 필요성 때문에 형성되어진 것이라고 보았다. 즉 어떤 불변하는 기독교의 본질이 없다면, 바로 이러한 역사적 변천 안에서 기독교의 본질에 대해 생각해야 한다고 이들은 생각하였다. 우리는 나중에 트윌치를 통해 이러한 역사적 접근의 방법론을 살펴보게 될 것이다.

3. 하나님에 대한 지식, 하나님과 세계의 관계

1) 칸트의 형이상학적 불가지론, 맑스의 사회경제적 비판, 니체의 심리학적 비판

“우리는 하나님을 알 수 있는가?” 칸트는 여기에 대해, 우리는 하나님을 알 수 없고 단지 요청하거나 희망할 수 있을 뿐이라고 대답했다. 즉 인간의 도덕적 필요를 위해 하나님이 있어야 한다는 것이다. 맑스의 사회경제적 종교비판과, 니체의 심리학적 신앙의 기원에 대한 비판은 이러한 신학적 회의주의라는 불에 더욱 기름을 붓는 역할을 하였다.

2) 가톨릭의 Neo-Thomism과 프린스턴 신학

물론 가톨릭의 Neo-Thomism과 프린스턴 학파는 궁극적으로 칸트에게로 소급될 수 있는 이

러한 종교적 불가지론과 주관주의에 매우 비판적이었으며, 자연과학과의 대화를 통해 보다 상식적인 방식으로 하나님에 대해 알 수 있다고 희망하였다. 아리스토텔레스 철학이나 이른바 Scottish “상식”의 철학에 기초해서, 이들은 과학적 발견들과 증거들을 성서에 적용시킬 수 있다고 생각했던 것이다.

3) 이신론(deism), 범신론(panthism), 범재신론(만유재신론, panentheism)

하나님과 세계의 관계에 대해서도 신학자들은 어려운 질문들을 직면해야 했다. 만약 하나님이 자비로운 하나님이라면, 세계에는 왜 이리 고통과 악이 많이 존재하는가라는 신정론의 질문은 하나님과 세계의 관계에 대한 근원적인 질문을 하게 만들었다. 이신론자들은 이러한 질문을 풀기 위해 매우 값비싼 댓가를 치루었다: 그들은 하나님이 세계와 섭리의 관계를 가지는 것이 아니라 세계를 초월해 있다는, 하나님의 초월성을 강조하였던 것이다. 반면에 범신론자들은 세계와 하나님을 거의 존재론적으로 동일한 것으로 보았다(Spinoza). 이 사이에 일종의 중재안으로 Panentheism이 등장하게 된다. 헤겔은 과거 고전적인 하나님 개념을 새롭게 사유하며, 세계와 시간 안에 하나님이 내재한다고 생각한 최초의 위대한 현대적 사상가였다. 헤겔에게 있어서, 세계는 하나님의 온전한 자기-실현을 위해서 필수적인 것이었다. 몇몇 추종자들은 기독교의 “케노시스” 교리 즉 하나님의 자기 비움의 교리와 “성육신”의 교리가 헤겔의 이러한 생각과 조화롭다고 생각하였다. 그래서 화이트헤드와 같은 사상가는 세계와 하나님의 상호의존성을 보다 강조하며 이른바 과정신학을 발전시키기에 이른다. 즉 악의 문제가 하나님의 전능성에 대한 새로운 이해를 하게 만들었으며, 세계와 하나님의 관계에 대한 새로운 모델들을 모색하도록 하였던 것이다.

4. 타 종교와의 관계

1) 자연종교 이론

이신론자들은 대체로 모든 종교들은 그 본질에 있어 동일하다는 볼테르의 입장을 받아들였다. 즉 모든 종교들은 지고의 존재(Supreme Being)에 대한 자연스러운 신앙이 다르게 표현되었을 뿐이라는 것이다. 이신론자들은 또한 이러한 하나의 종교이론을 종교적 탄압과 비관용에 대한 비판으로 이용하였으며, 기독교의 절대성을 상대화시키는데 이용하였다.

2) 역사적 종교 이해

그러나 헤르더와 술라이에르마허와 같은 낭만주의자들은 역사적 종교의 구체적 차이들에 대해 긍정적으로 평가하였다. 헤르더는 인간의 사유가 본질적으로 언어를 통해 형성되어지며, 종교도 이러한 일종의 문화적 언어라고 보았다. 따라서 세계의 여러 종교들은 하나님이 인간의 교육을 위해 사용하는 다양한 언어가 되는 것이다.

3) 종교학

독일의 문헌학자 막스 뮐러(Friedrich Max Müller)는 종종 종교학의 아버지라고 불리운다. 그는 모든 종교들의 근원적 가치를 믿었으며, 기독교를 포함해서 이들 모두를 객관적인 입장에서 연구해야 한다고 생각했다. 이른바 이전의 “참된 종교” 대 “거짓된 종교”, “자연 종교” 대 “계시된 종교”라는 구분을 철폐하고자 한 것이다. 그에 따르면, 아무리 원시적이고 유아적으로 보일지라도, 모든 종교는 무한한 하나님의 임재에 대한 인간의 감정 혹은 통찰을 전달한

다고 그는 보았다. 즉 한 공동체의 영적 성숙을 보려면 그 종교를 보아야 한다고 생각한 것이다.

4) 종교사회학

구약학자였던 스미스(William Robertson Smith)는 사회학적이고 인류학적인 통찰을 최초로 구약성서에 적용한 사람으로 유명하다. 오늘날 그는 종교사회학의 창시자로 알려져 있으며, 에밀 뒤르켐과 같은 인물에게 커다란 영향력을 남겼다. 스미스는 고대의 희생제의, 토테미즘 등을 연구하며, 종교는 본질적으로 사회적인 것이라고 주장하였다. 기독교 신학자로서 스미스는 기독교의 절대성을 믿었지만, 이러한 그의 신념은 자신의 종교사회학적 방법론과 조화되기 어려운 것이었다. 문제는 이러한 스미스의 태도가 개인적인 것이 아니라, 기독교의 절대성과 독특성에 대해 고민하던 19세기 후반의 대부분의 사상가들에게서 공통적으로 발견되는 모호성이라는 것이다.

5. 역사적 예수

1) “역사화”(historicizing)

지난 2세기 동안 기독교 신학에 일어났던 가장 근원적인 변화를 꼽으라고 한다면, 많은 이들이 아마 19세기 초반에 일어났던 의식의 “역사화”일 것이다. 하지만 이러한 역사적 사유 방식의 등장은 양날의 칼과도 같았다. 한편으로, 기독교는 자신을 일종의 역사적 종교로 생각하게 되었다. 즉 순수하게 신화들에 기초한 몇몇 다른 종교들과 달리, 기독교는 자신이 구체적인 역사적 사건들에 기초한 종교라고 인식하게 된 것이다. 다른 한편으로, 이러한 역사성에 대한 기독교의 주장은 동시에 이러한 역사적 기원을 밝힐 책임성도 부여하였던 것이다.

2) 기독교의 역사적 기원, 예수

철학자 레싱은 “역사적” 진리와 “보편적” 진리는 다른 차원의 것이다. 그런데 기독교는 예수와 관련하여 이 두 차원의 주장을 동시에 하고 있다. 나사렛의 예수는 구체적인 시간과 장소에 존재하였던 실제적 인간이다. 그러나 그리스도는 시간과 공간을 초월하여 영원히 성부와 함께 있던 존재, 초자연적인 존재, 그리고 나중에는 성육한 하나님인 것이다. 그렇다면 나사렛의 예수에 대한 역사적 연구가 과연 하나님의 아들이로서의 그리스도라는 신앙에 의해 채색된 기독교론과는 다른 어떤 예수의 모습을 발견할 수 있을 것인가? 과연 무엇이 실제로 일어났단 말인가?

3) D. F. Strauss, *Life of Jesus*

스트라우스는 성서의 예수에 대한 보고가 많은 부분 당시 유대교의 신화적 메시아 사상에 의해 채색되어져 있다는 것을 발견한 최초의 인물이다. 스트라우스는 이런 점에서 19세기 “역사적 예수의 추구”(quest of the historical Jesus)라는 운동을 시작한 인물이라고 평가될 수 있을 것이다. 스트라우스 이후에, 어떤 이도 신약성서의 예수에 대한 복음서의 보고가 역사적 예수의 삶을 객관적이고 중립적으로 보고하고 있다고 생각하지 않게 되었다. 스트라우스로 인해, 사람들은 예수적 예수와, 여기에 대한 신학적 해석으로서의 신앙의 그리스도 사이에는 어떠한 차이가 있을 수 있다는 것을 생각하게 되었다. 물론 아직도 이러한 역사적 예수에 대한 추구는 계속 이어지고 있는 것이 사실이다.

4) 슈바이처(Albert Schweitzer)

슈바이처의 위대성은 단지 이러한 역사적 예수에 대한 추구의 가치만이 아니라, 이러한 추구가 지닌 한계를 동시에 지적하고 있다는 점이다. 즉 우리가 역사라는 우물을 내려다 볼 때, 거기서 발견하게 되는 것은 역사의 별거벗은 객관적 사실이 결코 아니며, 항상 우리의 모습을 통해 채색되어진 모습만을 볼 뿐이라는 것이다. 그리고 교리의 발전사란 다름 아닌 이렇게 우물의 수면에 비친 우리 자신의 모습의 변천사라는 것이다.

슈바이처의 이러한 주장은 당시의 “역사적 예수” 연구에 일종의 사망선고를 한 것이나 다름없는 것이었다. 역사적 예수 연구를 통해 우리가 발견하는 것은 역사적 예수가 아니라, 단지 역사라는 수면을 통해 반사되어진 우리 자신의 모습이기 때문이다. 그리고 슈바이처는 이러한 예수 해석의 가장 전형적인 예가 바로 하르낙의 신학이라고 보았다. 하르낙은 당시 유행하던 부르조아 문화의 도덕적 낙관주의에 기초해서 자신의 방식으로 예수를 이해한 것일 뿐이라는 이야기이다. 하지만 이러한 예수 이해는 신약성서의 예수 이해와는 근원적으로 차이가 난다는 것이다. 슈바이처에 따르면, 신약성서의 시대의 대표적 세계관은 유대교의 묵시론적 세계관이었으며, 이런 종말론자 예수는 오늘날 우리의 이해와는 매우 이질적인 것이었음을 지적한다.

IX. 칼 바르트와 신정통주의 신학

1. 1. 바르트의 생애와 논쟁들

1) 전환기의 사상가:

20세기 신학에 대한 성찰을 바르트에서 출발하는 것보다 더 적절한 출발점은 없을 것이다. 바르트의 신학은 19세기 신학이 상징했던 모든 것들에 대한 비판이었기 때문이다. 그는 이런 점에서 전환기의 사상가 중 가장 대표적인 인물이다. 20세기의 신학은 바르트 이전과 바르트 이후로 나뉜다고 해도 과언이 아닐 것이다. 그리고 바르트의 신학을 이해하는 것은 바르트의 생애를 이해하는 것과 밀접하게 관련이 있다. 그에게 신학과 신앙의 삶은 서로 다른 둘이 아니었기 때문이다.

2) 1886년 출생:

1886년 스위스 바젤에서 바르트는 태어난다. 그의 아버지는 베른(Bern)대학 신학부 교수였다.

3) 자유주의 신학의 선생님들 (하르낙과 헤르만):

바르트는 아버지의 영향으로 신학을 공부하기로 결심하였으나, 아버지의 반대에도 불구하고 당시 자유주의 신학의 메카로 알려졌던 베를린 대학으로 가서 교회사가 아돌프 하르낙 밑에서 공부하였고, 또한 나중에 마부르크로 옮겨 리츨의 수제자로 조직신학을 가르쳤던 빌헬름 헤르만 밑에서도 공부하였다. 바르트는 당시 자신을 술라이에르마허에서 리츨로 이어지는 자유주의 신학의 열렬한 지지자로 생각하였다.

4) 1911년 목회경험:

바르트는 1911년에 25살의 나이로 스위스의 한 작은 산업도시 자펜빌(Safenwil)에서 목회자가 된다. 그의 초기 설교들은 자신이 마부르크에서 배운 자유주의 신학에 기초하였으나, 점차 바르트는 사회주의운동과 노조활동 등에 관여하면서 자신의 자유주의 신학과 부조리한 자본주의에 희생된 사람들의 현실 사이에 건널 수 없는 괴리를 발견하게 된다. 그는 1915년에는 사회민주당에 가입하기도 하여, “자펜빌의 빨갱이 목사”라고 불리기도 하였다.

5) 1914년 제1차 세계대전:

제1차 세계대전이 1914년 8월 1일 시작되었다. 당시 중립국인 스위스에서 젊은 바르트는 유럽 자본가계급문화의 물이성적이고 야만적인 학살을 두려움으로 지켜보았다. 그러나 바르트는 자신의 존경했던 독일의 신학 교수님들 대부분이 제국의 전쟁방침에 공개적 지지를 보냈다는 사실을 알고 깊이 실망하게 된다. 바르트는 자신이 관여하였던 스위스의 종교 사회주의 운동과 자신의 노동자 교회의 경험에 비추어 볼 때 이러한 제국의 전쟁에 대한 지지는 자유주의 신학의 돌이킬 수 없는 오류의 결과라고 보게 되었다.

“Ninety-three German intellectuals issued a terrible manifesto, identifying themselves before all the world with the war policy of Kaiser Wilhelm II and Chancellor Bethmann-Hollweg. ... And to my dismay, among the signatories I

discovered the names of all my German teachers. ... A whole world of exegesis, ethics, dogmatics and preaching, which I had hitherto held to be essentially trustworthy was shaken to the foundations, and with it, all the other writings of the German theologians.”(Livingston, 62)

6) <로마서 주석>과 <시대의 사이에서>:

바르트는 더 이상 19세기의 신학적 유산들, 특히 그의 리출주의자 스승이었던 Adolf von Harnack(교리사)과 Wilhelm Herrman(조직신학)에게는 희망이 남아있지 않다고 생각하고 새로운 신학 운동을 시작하게 된다. 그는 1918년 <로마서 주석>을 쓰게 되고, 나중에 1922년에 2판이 다시 발간된다. 바르트의 <로마서 주석>은 당시 지배적이었던 독일의 자유주의 신학에 대한 정면 도전으로 여겨졌다. 바르트는 이 책의 영향력에 대해 이렇게 말한다: “나는 종탑 위로 올라가 실수로 종의 밧줄을 잡아당긴 사람처럼 여겨졌다.” 즉 자신의 책이 미친 영향력을 자유주의 신학에 대한 비판의 종소리에 비유한 것이다. 이 책의 출판을 계기로 바르트 주변에 당시 젊고 유능한 신학자들이 모여들게 된다. 이 운동은 “변증법적 신학”, “위기의 신학,” 혹은 “하나님 말씀의 신학”이라는 여러 이름들로 불리게 되고 여기에 동참한 젊은 신학자들로는 루돌프 볼트만, 에밀 부르너, 프리드리히 고가르텐, 폴 틸리히 등을 들 수 있고, 이들은 바르트와 함께 <시대의 사이에서>(Zwischen den Zeiten)라는 학술잡지를 10여년 함께 출판하게 된다(1922-1933). 그러나 <시대의 사이에서>를 같이 출판했던 동료들, 특히 고가르텐이 나치에 대한 암묵적인 동조를 하자, 바르트는 이 잡지를 떠나게 된다.

7) 나치 비판과 <교회교의학>:

바르트는 1933년 독일의 국가 사회주의가 권력을 장악한 후 이에 대한 비판을 한다. 그는 1934년 본의 대학 교수로서 히틀러에게 서약할 것을 거부한 후, 1935년 공직에서 물러나 은퇴하게 된다. 그러나 그는 곧 같은 해에 스위스 바젤 대학의 신학부 교수로 초빙을 받는다. 거기서 바르트는 30년간 가르치며 <교회교의학> 집필을 계속하다 마침내 1968년 사망하게 된다.

8) <로마서 주석>: 초판 1918년, 2판 1922년

(1) 키에르케고르의 재발견: <로마서 주석>은 제1차 세계대전 중에 저술되기 시작해서 1918년 말에 탈고된다(출간 연도는 1919년으로 되어있다). 초판은 별로 큰 주목을 받지 못하였지만, 1922년 2판은 당시 자유주의가 지배적이었던 신학계에 던져진 폭탄으로 커다란 반향을 일으켰다. 그리고 그 가장 중요한 비판의 무기는 다름 아닌 키에르케고르의 재발견이었다. 키에르케고르는 모든 철학적 사변을 완전히 해소하고 청소해버리기 위해 “하나님과 인간 사이의 무한한 질적 차이”를 강조하였고, 이러한 중재 없는 부정의 변증법이 바르트의 <로마서 주석>의 기본 정신이 된다. 바르트는 1920년 한 학생들을 위한 세미나에서 이러한 전적 타자로서의 하나님에 대해 다음과 같이 말하였다:

바르트의 1920년 강연 <Biblical Questions, Insights, and Vistas>: “The Bible has only one theological interest ... interest in God himself. It is this that I call the Bible’s otherworldliness, its unhistoricalness, its antipathy to the idea of sacredness. God is the new, incomparable, unattainable interest. ... He is not a thing among other

things, but the *Wholly Other*. ... He it is of whom the Bible speaks.”(Livingston, 65)

세계와 관계 없는 하나님, 전혀 역사적이지 않은 하나님, 종교가 말하는 성스러운 존재와 전혀 다른 하나님이 바로 성서가 증언하는 하나님이라는 바르트의 주장을 당시 자유주의 신학자들은 이해할 수 없었다. 당시 자유주의 신학의 상징적 대표자였던 하르낙은 바로 이 1920년 강연을 듣고 있었고, 바르트의 주장에 깊은 우려를 표명하였다. 하르낙은 키에르케고르보다 더한 정도로 바르트가 신학계를 망쳐버릴 것이라 걱정하였고, 1922년에 출판된 바르트의 <로마서 주석> 2판은 이러한 하르낙의 염려가 사실로 드러났다고 보았다. 바르트의 <로마서 주석> 2판은 당시 신학계를 옹호자와 비판자로 양분한 폭탄과도 같은 것이었다.

(2) 바르트의 “성서주의”(Biblicism) 비판: 신약성서 학자들은 바르트와 그의 <로마서 주석>이 역사비평방법에 대한 적대자라는 것이 드러났다고 분개하였고, 바르트를 2세기 이단사상가였던 마르시온에 비유하였다. 요컨대 성서의 역사성을 가볍게 여기고 무시하는 일종의 영지주의(Gnosticism)와도 같다는 것이다. 이에 대해 바르트는 만약 “성서주의”라는 말을 자신이 받아들인다면, 그것은 역사비평적 방법이 기초하고 있는 계몽주의와 “근대적 사유의 스캔들”을 비판하려는 의도 때문이라고 주장한다. 나아가 그는 자신에게 “성서주의”라는 것은 해석자의 아무런 근대적 선입견 없이 성서 텍스트를 “잘 성찰하는 것” 이상도 이하도 아니라고 말한다. 똑같은 것이 노자나 혹은 괴테를 읽을 때에도 적용될 수 있다는 것이다. 요컨대 바르트의 성서주의는 해석자 자신의 선입견이 아니라 텍스트의 내용 자체를 충실하게 성찰하는 것이었다.

9) 바르트의 옹호자들 1 (에밀 부르너):

바르트의 변증법적 신학은 독일의 젊은 신학자들에 의해 환영받고 옹호된다. 에밀 부르너는 바르트의 바울 해석을 모든 비판적이고 학문적인 방법론으로부터 자유로운 “순전하고” “비근대적인” 작품이라고 칭송한 첫 번째 사람이었다. 부르너는 바르트의 “전적 타자”로서의 하나님에서 19세기 신학의 모든 주관주의와 개인의 종교경험에 대한 강조에 대한 결정적인 반박을 보았다. 곧 바르트에서 기독교 신앙의 내용과 현대인의 경험을 조화시키려 한 술라이에르마허의 자유주의 신학의 거부를 발견한 것이다.

10) 바르트의 옹호자들 2 (루돌프 볼트만):

(1) 심리화와 역사화: 볼트만 또한 바르트가 두 가지 전투를 동시에 수행하고 있다고 보았다. 즉 기독교 신학을 한편으로 “심리화”(psychologizing)시키는 위험(술라이에르마허?)과 다른 한편으로 “역사화”(historicizing)시키는 위험(역사비평방법론, 리츨주의자들, 특히 트윅치?)에 맞서 바르트가 영웅적으로 대항하고 있다고 이해하였다. 바르트의 다음과 같은 진술은 이러한 볼트만의 해석의 정당성을 드러낸다:

Barth: “To suppose that a direct road lead from art, or morals, or science, or even from religion, to God is sentimental, liberal self-deception.”(Livingston, 66)

(2) 포이에르바허, “기독교론은 본질적으로 인간학이다” 비판: 바르트는 술라이에르마허 이후 근대 자유주의 신학이 계몽주의의 영향으로 잘못된 길, 즉 인간학적인 길을 걸어갔으며, 따라서 하나님의 말씀과 성서의 교리로 되돌아가기 위해서는 신학을 새롭게 갱신해야 한다고 생각하

게 된다. 특히 바르트는 “기독교론은 본질적으로 인간학이다”라는 포이에르바허의 명제 속에서 근대 자유주의 신학의 은밀한 의도가 표현되고 있다고 생각하였다. 하나님은 이러한 인간으로부터의 출발을 통해 결코 도달될 수 없다. 하나님은 하나님을 통해서만 알려질 수 있을 뿐이다. 그리고 이러한 하나님은 계시된 순간에도 감추어진 하나님이다. 왜냐하면 하나님은 예수 그리스도라는 이해할 수 없는 역설로, 감추어진 하나님으로 계시되기 때문이다. 볼트만은 1917년 설교 “감추어진 하나님과 계시된 하나님에 관하여”에서 바로 이러한 생각을 표현하고 있다. 볼트만에 따르면, 하나님은 “우리가 그에 대해 가지는 그림과는 전혀 다른 타자로서 드러나고, 우리는 비록 그런 하나님이 우리를 공포스럽게 만들더라도 이러한 그의 모습을 수용할 준비가 되어있어야 한다.”

11) 바르트의 옹호자들 3 (프리드리히 고가르텐):

젊은 바르트가 왕성하게 활동하였던 1914년에서 1922년 사이의 기간은 유럽의 부르조아 문화의 쇠퇴와 위기로 특징지어질 수 있다. 바르트 주변에 몰려들었던 젊은 신학자들은 이러한 위기에 매우 민감하였으며, 냉소주의나 절망이 아니라 오히려 예언자적인 사명을 느꼈다. 그들은 기독교가 이렇게 죽어가는 서구 문화 속에 남아있어서는 안 되며, 바르트가 보여주었던 것처럼 예언자적인 “No”를 해야 한다고 보았다. 특히 고가르텐은 자신이 이러한 죽어가는 서구 문화와 아직 태어나지 않은 기독교의 미래 사이에 살아가고 있다고 생각했다. 바로 이런 이유에서 고가르텐은 “시대의 사이에서”라는 에세이를 썼으며, 이는 나중에 바르트를 중심으로 모였던 젊은 변증법적 신학자들의 잡지 이름이 되었다. 고가르텐은 이 글에서 바르트의 시대 거부의 정신을 다음과 같이 표현하고 있다.

Gogarten, “Between the Times”: “We see the disintegration in everything. ... We are so deeply immersed in humanity that we have lost God. ... None of our thoughts reach beyond the human sphere. Not a single one. We stand not before our own wisdom, but before God. This hour is not our hour. We have no time now. We stand between the times.”(Livingston, 66)

바르트와 젊은 변증법적 신학자들은 그들의 스승들이 믿었던 것처럼 자신의 시대와 역사를 믿을 수 없었다. 그들에게 헤겔과 트릴치가 약속한 진보의 역사는 존재하지 않았다. 그들에게는 새로운 길이 필요하였던 것이다. 그리고 그들의 새로운 길은 이전의 길, 곧 그들의 스승들이 주장한 자유주의 신학의 비판을 통해서만 만들어질 수 있었다.

12) 자유주의 신학(하르낙, 헤르만, 트릴치) vs. 변증법적 신학(바르트, 볼트만)

역사의 해석 문제: 하르낙과 헤르만의 리츨주의와 트릴치의 관념주의로 대변되는 자유주의가 바로 젊은 변증법적 신학자들이 극복해야 할 전통이었다. 그리고 그 중심에는 역사의 해석 문제가 놓여있었다. 볼트만과 바르트를 통해 이들의 도전을 살펴해보도록 하자.

(1) 볼트만, “Liberal Theology and the Latest Theological Movement”(1924)

자유주의 신학의 두 가지 약점: 볼트만은 자신의 1924년 논문에서 신앙과 근대적 역사의식을 연결하려는 자유주의 신학에 대한 전면적인 비판을 제시한다. 당시 자유주의 신학자들은 자신

들의 역사비평방법을 통해 신학을 교리적 전통으로부터 해방시켰다고 생각하였다. 즉 교리적 체계가 아니라 역사에 대한 연구가 신학의 주된 문제가 된 것이다. 그러나 볼트만은 이러한 자유주의 신학의 역사주의에 두 가지 근본적인 약점이 있다고 생각하였다.

a) 역사는 신앙의 기초가 아니다: 첫 번째 약점은 역사비평적 연구가 신앙의 기초를 제공할 수 있다는 잘못된 믿음이다. 볼트만에 따르면, 모든 역사비평적 연구는 단지 상대적인 타당성만을 지닌 결과들을 제공하기 때문이다. 자유주의 신학자들에 의해 제안된 여러 가지 상이한 역사적 예수에 대한 해석들은 신앙을 역사적 예수의 연구 결과들에 기초시키는 것이 얼마나 불안정한 것인가를 잘 드러낸다고 볼트만은 생각했다. 나중에 살펴보게 될 하르낙과 바르트의 1923년 논쟁에서처럼 이러한 역사비평방법에 대한 무비판적인 편애는 자유주의 신학자들이 원하는 것처럼 신앙의 흔들리지 않는 기반을 전혀 제공하지 않는다. 바르트와 볼트만은 둘 다 역사비평방법은 신앙이 학문적인 역사 연구를 통해서 결코 획득될 수 없다는 것을 보여주는 부정적인 역할에 있어서만 유효하다고 보았다. 볼트만은 역사비평연구를 통해 재구성된 예수의 상은 단지 “육체를 따른 그리스도” 이해에 불과한 것이고, 여러 예수의 생애 신학들이 만들어낸 공상적인 예수상들은 차라리 비판의 불에 다 타버리도록 내버려 두어야 한다고 생각했다.

b) “역사의 범신론(pantheism)”: 자유주의 신학의 두 번째 약점은 기독교가 단지 역사의 내재적 현상으로만 이해될 수 없다는 것을 잊어버린 것이다. 그들은 예수를 단지 자연적이고 역사적인 관계의 총체성 안에서만 이해하려 하였다. 즉 예수를 이 세상적인 현상, 사회심리학적 법칙에 지배받는 현상으로만 평가절하시켰다는 것이다. 그러나 볼트만에게 있어서 이런 사유는 전혀 신학이 아니다. 볼트만은 하나님의 역사 내에서의 계시를 트뤼치터의 경우와 같이 단지 이러한 이 세상적인 해석의 관계망 안에서 보려는 시도를 일종의 “역사의 범신론”이라고 본다. “역사의 범신론”은 이전의 “자연의 범신론”만큼이나 나쁜 것이다. 이러한 역사와 자연의 범신론에 대항하여, 볼트만과 바르트는 자연이나 역사 안에는 하나님에 대한 직접적 지식이 존재하지 않는다고 주장하였다. 볼트만이 “역사의 범신론”이라고 부른 것을 바르트는 특히 자신의 포이에르바허의 종교비판 서문에서 “종교”라고 불렀다. 종교는 진정한 신앙과 달리, 인류가 자신 안에서 스스로 만들어낸 공상적인 하나님에 대한 의식일 뿐이라는 것이다. 바르트는 포이에르바허의 투사론에 기초한 종교 비판이 이러한 자유주의 신학자들의 공상적인 예수상에 대한 좋은 비판이 된다고 생각하였다.

(2) 하르낙-바르트 논쟁(1923)

노년의 자유주의 신학자들과 청년의 변증법적 신학자들 사이의 갈등은 1923년 하르낙과 바르트 사이의 편지교환에서 절정에 이른다. 하르낙은 바르트로 인해 신학이 영지주의(gnosticism)와 주관주의(subjectivism)의 위험에 점증적으로 처하게 되었다고 생각했다. 그는 이러한 자신의 염려를 “학문적 신학을 혐오하는 자들에게 보내는 열다섯 가지 질문”이라는 글에 적어 바르트에게 보낸다. 하르낙의 편지의 가장 중요한 관심은 성서와 예수 그리스도를 이해하는데 있어서 역사비평적 지식의 역할에 대한 것이었다. 바르트의 15가지 답변은 그의 신학 전체를 이해하는 유용한 요약を提供하고 있다. 하르낙-바르트 논쟁 중 역사비평방법론과 관련된 중요한 것들을 정리하면 다음과 같다.

(Harnack 1): “Is there really only ‘one’ revelation, ‘one’ Bible? Is this true with respect to the great diversity of Christianity? If not, then do not Christians require historical criticism to clarify and understand their experience?”

(Barth 1): “Simply because one rejects the contemporary scientific theology does not mean that one despises a scientific theology *per se*. If the one revelation is the subject of theology, then its ‘scientific’ character can only be the recollection that its object was once subject and must become so ever again.”

....

(Harnack 14): “Linked to this, is critical reflection not necessary to identify a correct Christology, and to protect against the construction of an imagined Christ?”

(Barth 14): “For this reason, the basis of Christology can only be faith. Critical reflection and historical research do indeed provide certain foundations; but they are not God’s, and so they are not part of Christology proper. The task that historical-critical research can undertake for theology is to frighten people into understanding the otherness of the gospel.”⁹²⁾

하르낙의 입장은 분명했다. 바르트의 작업은 신학이 아니라는 것이다. 오히려 그것은 기독교 종교의 한 현상 자체, 곧 하나님의 신비 안에 있는 개인적 신앙의 증거라는 것이다. 그러나 하르낙은 그러한 개인적 신앙이 역사적으로 그리고 신학적으로 초월되어지고 극복되어야 한다고 생각했다. 따라서 하르낙에게 있어 신학이란 기독교 역사에 대한 객관적이고 학문적인 연구의 문제였다. 하지만 바르트가 주장하는 신학은 단지 성경에 대한 “주관주의적” 해석과 “상상의 그리스도”만을 제공할 뿐이라는 것이다. 따라서 바르트가 모든 종류의 신학적 공상과 신학적 독재에 문을 열어주었다고 걱정하였다.

반면에, 바르트는 답신에서 역사비평적 지식은 예수 그리스도가 알 수 없는 신비라는 것을 드러내는 부정적 역할로서만 가치가 있다고 본다. 바르트는 역사비평적 방법이 “성경을 넘어서서, 그리고 성령과 분리되어서” 복음의 진리를 발견할 수 있다고 생각하지 않았다. 대신 예수 그리스도는 이성이라는 인간의 능력을 통해서가 아니라 오직 신앙을 가지게 만드는 성령을 통해서 이해할 수 없는 신비로 드러난다고 보았다. 신학의 주제는 역사비평적 방법을 통해 드러난 역사적 사실들이 아니라, 성경을 통해 증언되고 있는 하나님의 계시 곧 예수 그리스도를 증언하는 것이다.

이러한 바르트의 입장은 이미 앞에서 언급한 키에르케고르의 신학을 응용한 것이다. 키에르케고르에 따르면, 말씀이 육신이 된 예수 그리스도의 사건에서, 영원한 하나님은 시간 속으로 들어오셨고, 이러한 계시의 사건은 오직 하나님의 ‘행동’이자 기적이기 때문에 그것은 인간의 인식 능력을 초월하는 것으로 역사비평적 방법을 통해서 이해될 수 없는 역설적 진리라고 보았다. 바르트는 이러한 계시된 신비에 대해 인간은 지식을 가질 수 없고 오직 증언할 수 있을 뿐이라고 보았다.

92) Gareth Jones, *Critical Theology*, 13-17; Livingston, 70.

Barth: "I explicitly *deny* the possibility of positing anything relative as absolute ... be it in history or in ourselves, or in Kierkegaardian terms, of going from testimony to 'direct statement' ... The fact that eternity becomes time, that the absolute becomes relative, that God becomes man ... This can only be *witnessed to* and *believed* because it is revealed." (Livingston, 71)

바르트는 역사비평방법을 통해 발견하게 되는 모든 역사적 지식 혹은 인간적 경험은 단지 상대적인 것으로서, 그것을 절대적인 하나님에 대한 지식이라고 주장할 수 없다는 것이다. 키에르케고르의 용어를 빌리자면, 우리는 결코 직접적인 지식의 진술을 할 수 없고 오직 신앙의 증언을 할 수 있을 뿐이다. 그리고 이러한 신앙의 증언은 실증적 역사에 기초해 있는 것이 아니라 역사 안에서 발생한 계시 사건에 기초해 있는 것이다.

따라서 바르트는 이러한 이유에서 역동적인 변증법적 사유가 필요하다고 생각했다. 우선, 역사비평적 방법을 통해 재구성되어진 이른바 "역사적 예수"가 계시 혹은 하나님의 행동과 동일할 수는 없다는 것이다. 계시는 역사 안에서 직접적으로 인식될 수 없다. 하지만 다른 한편으로, 하나님과 역사 사이의 관계가 절단되어질 수는 없다. 계시는 역사와 동일하지는 않지만, 역사 안에서 일어나기 때문이다. 따라서 계시와 역사의 관계는 변증법적일 수밖에 없다. 즉 계시와 관련하여 동시에 "아니다"(no)는 말과 "그렇다"(yes)는 말을 우리는 역사에 사용해야 한다는 것이다. 계시는 역사인가? 아니다. 계시는 역사 안에서 일어나는가? 그렇다. 이러한 하나님의 행동으로서의 계시는 인간의 용어나 지식으로 설명되어서는 안 되고, 하나님 자신의 방식으로 이해되어야 하는 것이다. 요컨대 신학은 전적으로 하나님에 대한 것이다.

하르낙-바르트 논쟁을 두고 Gareth Jones는 이렇게 적절하게 평가한다: "만약 바르트가 옳다면, 기독교 신학은 전적으로 진리(truth)에 관한 것이다. 만약 하르낙이 옳다면, 기독교 신학은 전적으로 방법(method)에 관한 것이다. 그러나 만약 그들 모두가 옳다면, 기독교 신학은 진리와 방법을 함께 말해야만 한다."⁹³⁾ [cf. Gadamer, *Truth and Method*; Schleiermacher's hermeneutics as method vs. Heidegger's hermeneutics as truth]

2. <로마서 주석>을 중심으로 한 초기 바르트의 사상

1) 변증법적 방법론

(1) 헤겔 vs. 키에르케고르

바르트가 사용하는 변증법의 뜻은 헤겔주의적 변증법처럼 thesis에서 antithesis로, 그리고 다시 synthesis로 조화롭게 넘어가는 것이 아니다. 오히려 그것은 플라톤과 키에르케고르의 변증법처럼 종합이 없고 종결이 없는 변증법, 진리라고 자처하는 것들 안에서 비진리를 드러냄으로써 진리의 계시를 위해 빈 공간을 만들어 내는 일종의 열린 부정의 변증법에 가깝다. 소크라테스는 자신의 죽음을 통해 아테네인들의 주장 곧 아테네가 정의를 소유하고 있다는 주장을 깨뜨리고 진리의 주장 안에서 비진리를 드러내 보였다. 마찬가지로 바르트도 자신의 <로마서 주석>을 통해서 당시 자유주의 기독교의 주장 곧 인간이 도덕적 선행과 철학적 지식과 감

93) *Critical Theology: Questions of Truth and Method*, 13.

정적 체험을 통해 거룩함과 진리를 소유하고 있다는 주장을 깨뜨리고자 한 것이다. 따라서 바르트의 변증법은 모든 상대적인 것의 자기 절대화 주장을 깨뜨리고 하나님의 섭 없는 계시의 운동만을 주목하고자 하는 부정의 변증법이다. 바르트의 이러한 부정의 변증법을 섭 없이 움직이는 새처럼 오직 계시만을 따라 옮겨다니는 것이다.

Barth: “Our task is to interpret the Yes and the No and the No by the Yes without delaying more than a moment in either a fixed Yes or a fixed No; to speak of the glory of God in creation, for example, only to pass immediately to emphasizing God’s complete concealment from us in that creation; ... of the creation of man in the image of God simply and solely to give warning once and for all that man as we know him is fallen man.”(Livingston, 72)

(2) 신학의 과제와 불가능성:

인간에 대한 모든 긍정(Yes)을 부정하는(No) 바르트의 초기 사상은 그의 신학의 이해에도 잘 드러난다. 그는 1922년 한 강연에서 “신학의 과제로서의 하나님의 말씀”을 다음과 같이 표현한다:

“우리는 신학자로서 하나님에 관해 말해야 한다. 그러나 우리는 인간이며, 따라서 하나님에 관해 말할 수 없다. 우리는 이 두 가지 사실, 즉 우리는 과제와 무능력을 동시에 인식하고, 이로써 하나님께 영광을 돌려야 한다. 이것이 바로 우리의 곤궁함이다. 다른 모든 것은 이러한 것에 비하면 어린아이의 장난과 같다.”

(3) 종결되지 않고 열린 신학:

칼 바르트의 신학을 해석하려는 사람은 누구나 그의 신학이 종결되고 완성된 것이 아니라, 종결되지 않고 항상 열려 있는 신학임을 염두에 두어야 한다. “변증법적 신학”이라는 표현이 암시하듯, 그의 신학은 항상 격렬한 대립과 대결 속에서 존재하는 변증법적 운동을 드러내는 것이었다. 바르트에게 있어 술라이에르마허에서 트뤼치로 이어지는 개신교 신학은 중재의 신학, 게으르고 잘못된 길, 인간학에 대한 신학의 항복, 타협의 길로 이해되었다. 이러한 특수한 상황에서 바르트는 상황과 비타협적인 철저한 부정(Nein)을 강조하였던 것이다. 바르트는 신학을 인간의 의식과 체험, 또는 경험과 관련시키는 모든 행위를 철저하게 거부하였다. 이러한 철저한 부정은 하나님의 계시에 대한 철저한 긍정(Ja)으로 이어진다. 이러한 분위기가 바로 그의 <로마서 주석>을 특징적으로 보여주는 것이다. <로마서 주석> 2판 서문에 바르트는 이렇게 쓰고 있다:

“There can be no completed work. All human achievements are no more than prolegomena; and this is especially the case in the field of theology”(The Epistle to the Romans, 2-3).

(4) <로마서 주해>:

바르트의 <로마서 주해>는 바울의 로마서 편지에 대한 주석이다. 그러나 그는 이 책으로 인해 “역사비평방법의 적”이라는 비난을 당하게 된다. 그러자 바르트는 이 책의 2판 서문에서 자신

이 생각하는 성서해석의 과제를 밝히게 된다. 그 대답의 핵심은 한편으로 바르트 자신은 역사비평의 결과들에 대해 어떠한 부정적 평가도 가지고 있지 않다는 것이지만, 다른 한편으로 바르트는 단지 텍스트를 역사비평적으로 해석하는 것은 진정한 성서해석의 단지 첫 단계에 불과하다는 것이다. 즉 중요한 것은 바울이 사용하는 그리스말의 의미 등을 분석하는 것을 넘어서서 바울이 논의하고 있는 내용의 진리 혹은 실제적 내용에 대해 성찰해야 한다는 것이다. 그리고 이러한 진리 자체에 대한 성찰을 바르트는 “변증법”이라고 부르며, 이러한 변증법의 내용적 핵심은 다름 아닌 바르트의 유명한 말 곧 ‘하나님은 하늘에 있고, 너는 땅에 있다’는 하나님과 인간 사이의 무한한 질적 차이이다. 바로 이러한 부정의 변증법이 이후 바르트의 전체 신학의 열쇠가 되는 것이다.

“If I have a system, it is limited to a recognition of what Kierkegaard called the ‘infinite qualitative distinction’ between time and eternity, and to my regarding this as possessing negative as well as positive significance: ‘God is in heaven, and thou art on earth.’ The relation between such a God and such a man, and the relation between such a man and such a God, is for me the theme of the Bible and the essence of philosophy. Philosophers name this KRISIS of human perception - the Prime Cause: the Bible beholds at the same cross-roads - the figure of Jesus Christ.”(*The Epistle to the Romans*, 10)

바르트의 변증법의 핵심에는 하나님과 인간의 무한한 질적 차이, 영원과 시간의 무한한 질적 차이가 놓여있다. 하나님이 인간이 되었고, 영원이 시간 속에 들어왔다는 이러한 역설을 합리적으로 설명하려 하지 않고, 역설 스스로가 역설로서 자신의 진리를 드러내도록 하고자 한 것이다. 바르트는 이러한 하나님과 인간, 영원과 시간, 그리고 그 접점인 그리스도를 수학의 탄젠트선에 비유한다. 탄젠트선이 원에 접하듯이, 영원이 시간에 접한다고 이야기하는 것이다. 선은 원에 접하지만 원의 어느 부분도 선에 속하지 않고, 선의 어느 부분도 원에 속하지 않는다. 하지만 접점은 존재한다. 마찬가지로, 영원이 시간에 접하는 바로 그 접점이 그리스도이다. 바로 이것이 인간의 이성으로는 이해할 수 없는 신비, 그렇기에 인간의 이성 “위기”로 다가오는 신비라는 것이다.

2) 전적 타자로서의 하나님

(1) 거리의 발견:

바르트의 변증법적 신학 혹은 위기의 신학이 중요한 이유는 이전의 19세기 신학이 잊어버렸던 하나님과 피조물 사이의 초월적 “거리”를 다시 발견한 것이다. 바로 이러한 거리의 재발견이 이성에 기초한 합리주의 신학이나 경험에 기초한 신비주의 신학에 대항하였던 바르트의 모든 비판의 기초가 되었던 것이다. 하나님은 오직 하나님을 통해 알려질 수 있다. 하나님은 자연이나 역사나 이성을 통해 완전히 드러나지 않는다. 오히려 그것들은 하나님을 감춘다. 물론 하나님은 자연이나 역사나 이성을 통해 드러나지 않는 것은 아니다. 하지만 그것을 통해 드러나는 하나님의 속성은 바로 감추어진 하나님이라는 것이다. 계시는 그런 의미에서 역설적인 신비이다.

(2) Luther's "*finitum capax infinity*" vs. Zwingli's "*finitum non capax infinity*":

루터와 쾰링글리 사이의 성찬론에 대한 논쟁은 유명하다. 루터는 빵과 포도주의 본질과 함께 예수의 몸과 피가 공재한다고 하는 일종의 “공재설”(consubstantiation theory)을 주장하였다. 요컨대, 빵과 포도주라는 유한한 것이 그리스도의 몸과 피라는 무한한 것을 담을 수 있다는 것이다(the finite can contain the infinite). 반면에 쾰링글리는 예수 그리스도가 천상에서 하나님의 우편에 계시기 때문에 성찬식의 빵과 포도주에 임재할 수 없다고 보았다. 그것들은 단지 그리스도의 몸과 피의 상징일 뿐이라는 “상징설”(symbol theory)을 주장하였다. 곧 유한한 것이 무한한 것을 담을 수 없다는 것이다(the finite cannot contain the infinite).

바르트는 종종 자연과 역사와 이성과 역사비평방법 등과 같이 모든 인간적 혹은 피조물적 가능성을 이야기할 때 루터보다는 쾰링글리와 칼빈의 개혁주의 전통을 따르는 것처럼 보인다. 하나님은 전적 타자라는 것이다. 하나님은 인간의 이성이나 가슴 속에 혹은 자연의 세계 속에 직접적으로 주어질 수 없다. “There is no way from man to God.”(Livingston, 72)

“By calm, veritable, unprejudiced religious contemplation the divine “No” can be established and apprehended. If we do not ourselves hinder it, nothing can prevent our being translated into a most wholesome *KRISIS* by that *which may be known of God*. And indeed, we stand already in the *KRISIS* if we would see *clearly*. And what is clearly seen to be indisputable reality is the invisibility of God. ... And What does this mean but that we can know nothing of God, that we are not God, that the Lord is to be feared? Here lies His pre-eminence over all gods; and here is that which makes Him out as God, as Creator and Redeemer.”(Livingston, 72)

(3) *Deus absconditus* (hidden God) vs. *Deus revelatus* (revealed God):

인간에게서 하나님에게로 가는 길은 없다. 그러나 하나님이 인간에게 오신 길은 존재한다. 바로 그리스도 예수의 사건인 것이다. 바르트는 기독교론을 통해 매우 역설적이면서 역동적으로 이전의 부정신학의 전통과 긍정신학의 전통을 자신의 <로마서 주석>에서 변증법적으로 종합하고 있다. 그러나 강조점은 항상 하나님의 이해불가능성과 No, 그리고 인간 인식의 “위기”에 있었다. 루터는 “감추어진 하나님”과 “계시된 하나님”을 동시에 말하였다. 그리고 바르트에게 있어서 “계시된 하나님”이 바로 “감추어진 하나님”이었던 것이다. 즉 우리는 하나님이 계시되기 전까지는 감추어져 있다고 말할 수 없다는 것이다. 인간의 모든 가능성을 부정하는 변증법적 역설과 위기에서, 하나님은 예수 그리스도에게서 드러난다. 어떤 하나님으로 드러났는가? 바로 감추어진 하나님으로 드러난다는 것이다. 따라서 예수 그리스도 안에서 하나님의 계시된 지식과 하나님의 숨겨진 신비는 역설적이게도 하나이며 동일한 것이다.

Barth: “He takes the form of a slave; He moves to the cross and to death; His greatest achievement is a negative achievement. In Jesus revelation is a paradox. ... Therefore it is not accessible to our perception. In Jesus the communication of God begins with a rebuff, with the exposure of a vast chasm, with the clear revelation of a great stumbling-block.”(Livingston, 73)

전적 타자로서의 하나님, 예수 그리스도에서 드러난 계시의 내용은 바로 감추어진 하나님이라는 바르트의 이러한 사유는 순수하게 역사적 연구를 통한 역사적 예수에 대한 추구를 일종의 불신앙의 표시라고 이해하였다. 지상의 예수에서 우리는 하나님의 이해불가능성(*incognito*)을 발견할 수는 없다는 것이다. 예수 그리스도 안에서 하나님은 ‘역사적 인물’로 드러난 것이 아니라 ‘그리스도’로서 드러난다. 곧 그리스도는 역사의 인과성을 파열시키고 파괴하는 사건인 것이다.

3) 성서의 이상한 세계

(1) exegesis와 eisegesis의 차이

성서를 읽을 때 바르트는 분명 exegesis 곧 “읽어 나옴”의 방법을 사용하여야지, eisegesis 곧 “읽어 들어감”의 방법을 사용해서는 안 된다고 보았다. [최소한 <로마서 주석>의 단계에 있어서는 그렇단 말이다. 후에 <교회교의학>에서는 나중에 논의하겠지만 조금 바뀐다.] 우리는 우리 자신의 선입견, 우리 자신의 세계관, 우리 자신의 문제들을 가지고 성경 안으로 읽어 들어가기를 좋아한다. 그러나 바르트에게 그것은 성경에 담긴 하나님의 말씀을 진정 듣는 것이 아니다. 초기에 다소 단순하게 바르트는 전제 없는 성경 읽기라는 다소 단순한 성서 해석학을 주장하였다. 이미 앞에서 논의했듯이 바르트의 “성서주의”는 성서를 “consider well”(잘 성찰한다)는 의미 이상도 이하도 아니었다. 이러한 전제나 선입견 없는 exegesis를 할 때 우리는 성서에서 우리의 세계와는 다른 전혀 새롭고 이상한 세계를 발견하게 된다는 것이다. 우리는 이렇게 새로운 성서의 눈으로 세상을 해석해야하는 것이지, 세상의 눈으로 성서를 해석해서는 안 된다는 것이 바르트의 성서 해석학의 핵심이다. 그리고 이러한 입장은 나중에 한스 프라이와 조지 린드백으로 대변되는 후기자유주의 신학에 의해 수용되어진다.

“When we come to the Bible with our questions - How shall I think of God and the universe? How arrive at the divine? How present myself? - it answers us, as it were, “My dear sir, these are *your* problems: you must not ask *me*! ...”

It is not the right human thoughts about God which form the content of the Bible, but the right divine thoughts about men. ... We have found in the Bible a new world, God, God’s sovereignty, God’s glory, God’s incomprehensible love. ... Not human standpoints but the standpoints of God.”(Livingston, 74)

(2) 성경은 역설적으로 ‘인간의 말’이면서 ‘하나님의 말씀’이다

바르트는 성서가 지닌 지극히 인간적인 특성과 오류가능성을 지속적으로 지적한다. 오히려 그의 스승들이었던 자유주의 신학자들은 성서가 마치 인류 모두를 위한 보편적이고 숭엄한 도덕적 혹은 철학적 진리를 담고 있다고 보았다. 바르트는 단지 이렇게 말한다:

“The Bible is the literary monument of an ancient radical religion and of a Hellenistic cult of religion of the Near East. A human document like any other.”

그렇다면 이것은 성경이 그 비신학적 형식과 신학적인 내용 둘 다에 있어서 오류가 있을 수 있다는 것이다. 먼저 형식적인 측면에서, 성경이 전하는 역사적인 혹은 과학적인 진술은 오류

가능성이 있다. 또한 이러한 약점은 신학적 혹은 종교적 내용에서도 마찬가지이다. 성서가 ‘인간의 말’이라는 것은 너무도 명백하다.

하지만 바르트 특유의 변증법적 방식으로, 그는 성서가 동시에 ‘인간의 말’이면서 ‘하나님의 말씀’이라고 주장한다. 하나만 말하는 것은 반쪽 진리를 말하는 것이다. 오직 ‘인간의 말’을 통해 성서가 동시에 ‘하나님의 말씀’이라는 것이 드러나며, 이것은 은총의 기적이라는 것이다. 따라서 성서는 우리 인간이 통제할 수 있는 어떤 끝난 내용이 아니다. 대신 우리는 성서를 통해서 교회가 하나님의 말씀을 들었다는 사실을 기억하며, 우리도 성서를 통해서 동일하게 하나님의 말씀을 들을 수 있다는 기대를 가지고 읽어야 한다고 바르트는 주장한다. 결국 신앙의 눈으로 성서를 읽지 않으면 성서는 침묵한다는 것이다. 요컨대 바르트에게 있어서 하나님의 말씀에 대한 지식은 결코 인간학적 가능성이 아니다. 인간학적 문제로서의 성서에 대한 역사비평적 방법은 오직 자신의 ‘위기’만 발견하게 될 것이다.

“Behold, I make all things new! The affirmation of God, man, and the world given in the New Testament based exclusively upon the possibility of a new order absolutely beyond human thought; and therefore, as prerequisite to that order, there must come a crisis that denies all human thought.”(Livingston, 74)

(3) 변증법적 신학 운동의 종결

변증법적 신학 운동에 참여했던 많은 젊은 신학자들은 여러 문제에 있어서 동의하였다. 예를 들어, 당시의 자유주의 신학, 부르주아 문화, 하나님을 객체화시키려는 모든 시도, 신앙을 학문적으로 기초하려는 시도, 계시를 교회의 교리와 동일시하려는 시도 등등은 모두 비판되고 극복되어야 한다는 것에 그들은 동의하였다. 그러나 점증적으로 바르트와 다른 한편으로 볼트만, 고가르텐, 부르너, 티리히 사이에는 계시와 역사의 관계, 특히 신학에서 인간학의 위치에 대한 견해에 있어서 이견이 생겨났다.

a) 볼트만: 전제 없는 성서 해석을 불가능하다

볼트만은 바르트의 <로마서 주석> 2판을 비판하며, 바르트가 주장하는 것처럼 과거의 성서의 세계와 오늘날의 현대 세계 사이에는 크게 차이가 없고 연속성이 존재한다는 주장을 거부한다. 볼트만에게 있어 과거 성서의 세계는 신화론적인 세계관에 기초하고 있고, 오늘 현대의 세계는 과학적인 세계관을 가지기 때문이다. 이러한 차이에 기초해 볼트만은 오늘날의 독자가 성서의 저자들이 진리에 대해 온전히 그리고 항상 올바르게 표현하였다고 말할 수는 없다고 보았다. 볼트만은 성서의 내용이 아니라 그 신화론적인 표현방식을 문제삼고 있는 것이다.

Bultmann: “it is impossible to assume that everywhere in the Letter to Romans the subject matter must have found adequate expression, unless one intends to establish a modern dogma of inspiration, and something like this seems to stand behind Barth’s exegesis.”(Livingston 75)

따라서 볼트만에게 있어 성서의 저자들에 충실하다는 것은 단지 그들의 주장을 표현 그대로 받아들이는 것이 아니라, 그 주제의 진리에 따라 그 표현을 수정하는 것이다. 이런 이유에서 볼트만은 고가르텐과 마찬가지로 당시 유행하던 마틴 하이데거의 실존론적 인간학에 기초하여

신학을 발전시키고자 하였다.

반면 바르트는 그러한 시도는 마치 “불과 물을 섞는 것”과 같이 무모한 것이라고 생각하였다. 독자가 바울과 함께 당시의 유대적-헬레니즘적 사유 세계 속에서 생각하다가, 갑자기 바울을 대상으로 그의 사유를 비판하는 것은 매우 이상한 독서법이라고 바르트는 주장한다. 이러한 독서법은 단지 구경꾼에게만 적합한 독서법으로 성서를 읽는데는 적합하지 않다는 것이다.

b) 고가르텐, 부르너의 “접촉점” 논쟁

유사하게 고가르텐은 신학의 진정한 문제로서 “적합한 인간학”을 바르트의 신학이 결핍하고 있다고 비판한다. 고가르텐에 있어서 바르트가 이러한 인간학적 기초를 발전시키기를 거부한 것은 신학의 학문성을 충실하게 성찰하기를 바르트가 실패했다는 사실과 관련이 있다. 고가르텐에게 있어 그것은 곧 신학과 철학, 그리고 모든 관련 학문들 사이의 관계에 대한 성찰이 있어야 한다는 주장이었다.

바르트에게 있어서 이것은 이미 이전의 자연신학(natural theology), 그리고 보다 구체적으로는 부르너가 주장한 하나님의 말씀과 인간 상황 사이의 “접촉점”(a point of contact)에 대한 논쟁과 다름이 없었다. 바르트의 입장에서 볼 때, 볼트만, 고가르텐, 부르너는 이미 떠난 이전의 19세기 신학으로 돌아가려는 것으로 밖에 보이지 않았다.

Barth: “From my standpoint all of you ... represent a large scale return to the flashpots of Egypt. I mean that if I am not deceived, all of you - in a new way different from that of the nineteenth century - are trying to understand faith as a human possibility, or, if you will, as grounded in a human possibility, and therefore you are once again surrendering theology to philosophy ... For me there can be no question but that I can only oppose it in the future.”(Livingston, 76)

3. <교회교의학>을 중심으로 한 후기 바르트의 사상

1) 전기 바르트와 후기 바르트: 기독교인의 신앙에서 교회의 신앙으로

1922년에서 1932년 사이에 바르트의 신학이 새로운 전환을 가지게 된다고 해석자들은 제안한다. 그들은 1932년 출판되기 시작한 <교회교의학>을 중심으로 한 후기 바르트는 자신의 초기의 변증법적인 사유와는 상당히 차이가 있다고 생각한다. 모든 위대한 사상가들에게 공통적이지만, 우리는 바르트의 전기와 후기 사상이 연속성과 차별성을 가진다고 생각할 수 있을 것이다. 이러한 사유의 전환의 가장 기본적인 동기를 해석자들은 바르트가 자신의 초기의 다소 주관주의적 경향에서 벗어나려고 무척 노력한 것이라고 제시한다. 그리고 이러한 전환에 결정적인 상징이 바로 “기독교인”의 신앙에 대한 성찰에서 “교회”의 신앙에 대한 성찰로의 전환이다.

“In substituting the word Church for Christian in the title, I have tried to set a good example of restraint in the lighthearted use of the great word “Christian” against which I have protested. But materially I have also tried to show that from

the very outset dogmatics is not a free science. It is bound to the sphere of the Church, where alone it is possible and meaningful.”(*Church Dogmatics*, I.1, xii-xiii)

교의학은 단지 외로운 신학자가 자신이 생각하는 기독교 신앙을 해설하는 것이 아니라, 교회가 객관적으로 고백하는 신앙의 내용, 예를 들어, 사도신경의 내용을 충실히 성찰하는 것이다. 이러한 성찰에 있어서 다른 철학적이고 인간학적인 방법론적 논쟁은 오히려 방해가 되고 진정한 교리학의 주제들을 가리는 부정적 역할을 한다고 바르트는 생각한다. 후기 바르트는 모든 철학적 혹은 인간학적 전제, 곧 주관주의적 전제에서 벗어나 독립적으로 설 수 있는 신학을 고민하였다는 것이다.

2) 가톨릭의 “존재의 유비”(analogia entis), 개신교 자유주의 신학의 주관주의, 바르트의 “신앙의 유비”(analogia fidei):

“From above, not from below!”(CD, I.1, 242) 이것이 바로 바르트가 발견한 신학의 궁극적인 기초이다. 바로 여기서 바르트는 한편으로 개신교 자유주의 신학의 극단적 주관주의와 가톨릭의 정체적이고 극단적인 객관주의를 모두 극복할 근거를 발견한다.

(1) 개신교 자유주의 신학의 주관주의 비판: 자유주의 신학은 실존주의 철학을 통해 신학의 기초를 발견하려 하였다. 즉 하이데거의 실존철학에 의존한 볼트만의 해석학적 신학이 말하는 ‘실존론적-존재론적 가능성들’과 같이, 신학적 실재 이해를 인간의 전이해(preunderstanding)와 결합시켜 규정하는 것을 의미한다. 따라서 바르트의 자유주의 신학 비판은 신학과 일반적인 비신학적 진리 이해의 결합을 어떠한 경우를 막론하고 저지하는 것을 의미한다. 신학적 인식의 배타성은 인간에 의해 규정되는 것이 아니라, 스스로 시작하는 하나님의 행위에 소급된다.

(2) 가톨릭의 “존재의 유비”의 객관주의: 반면 가톨릭은 자연과 은총 사이의 유비라고 하는 생각을 통해 밑에서 하나님에게로 상승하려는 또 다른 인간학적 가능성을 실험하였다. 하지만 바르트는 이러한 “존재의 유비” 사상은 단지 적그리스도의 발명품일 뿐이라고 그 가능성을 부정한다. 따라서 바르트는 여기에서 제도로서의 교회, 성례전적 기관으로서의 교회, 은혜를 매개하는 자립적 법정으로서의 교회를 거부하고 있는 것이다.

(3) 바르트의 그리스도 중심주의: 바르트는 왼쪽과 오른쪽, 즉 개신교 자유주의와 가톨릭 보수주의 모두를 잘못된 신학의 길로 간주했다. 그는 이러한 잘못된 신학들에 대해 하나님의 말씀으로서의 ‘예수 그리스도의 존재’를 대립시킨다. 개신교 자유주의에 대항하여, 바르트는 인간이 교회의 주체가 아니라고 주장한다. 가톨릭 보수주의에 대항하여, 바르트는 교회 또한 자기 자신의 주체가 아니라고 주장한다. 교회의 주체는 ‘예수 그리스도의 존재’이며, 예수 그리스도 안에서 계시된 하나님 자신이라는 것이다.

바르트는 이처럼 가톨릭의 객관주의와 개신교의 주관주의라는 막다른 골목에서 제3의 길, 어쩌면 ‘행동주의’라고 부를 수 있는 것, 하나님의 행동으로서의 계시에 주목하는 것, 바르트 자신이 “신앙의 유비”라고 부른 것을 제시하고자 한 것이다.

“I can see no third alternative between that exploitation of the *analogia entis* which is legitimate only on the basis of Roman Catholicism, between the greatness and misery of a so-called natural knowledge of God in the sense of the *Vaticanum*, and a Protestant theology which draws from its own source, which stands on its own feet, and which is finally liberated from this secular misery. Hence I have had no option but to say No at this point. I regard the *analogia entis* as the invention of Antichrist ...”(CD, I.1, xiii)

“On both sides we can only ask how it may be otherwise if the being of the Church is identical with Jesus Christ. If this is true, then the place from which the way of dogmatic knowledge is to be seen and understood can be neither a prior anthropological possibility nor a subsequent ecclesiastical reality, but only the present moment of the speaking and hearing of Jesus Christ Himself, the divine creation of light in our hearts.”(*Church Dogmatics*, I.1, 41)

3) 바르트의 “신앙의 유비”

그렇다면 신학은 불가능한가? 아니다. 바르트는 신학의 가능성을 교회의 신앙고백에서 찾는다. 그에게 신학이란, 혹은 보다 좁은 의미에서 교의학이란 교회가 객관적으로 고백하는 신앙의 내용에 대한 학문적인 자기 성찰이다. 요컨대, “신학은 교회의 기능이다.” 1932년 발간된 『교회교의학』 1권은 바르트가 “교회성”(Kierchlichkeit)을 얼마나 심각하게 신학 안으로 수용하였는지를 잘 보여준다.

“As a theological discipline dogmatics is the scientific self-examination of the Christian Church with respect to the content of its distinctive talk about God.”(CD, I, 1, 3)

“Dogmatics is a theological discipline. But theology is a function of the Church.”(ibid.)

그리고 교의학을 이처럼 교회교의학으로 이해하게 된 데에는 바르트의 알셀름 연구(*Anselm: Fides Quarens Intellectum*, 1931)이 결정적인 역할을 하였다. 알셀름이 바르트에게 보여준 것은 신학이 교회의 신앙 바깥에서 시작하여서, 철학이나 실존주의 인간학의 도움으로 신앙의 내용이 참되다는 것을 증명하는 것이 아니라는 확신이다. 오히려 신학은 교회의 신앙과 함께 시작한다. 바르트는 자신의 『알셀름』 책에서 이렇게 말한다.

“The knowledge that is sought cannot be anything but an extension and explication of that acceptance of the *Credo* [사도신경] of the Church, which faith itself already implied. ... *Intelligere* [understanding] comes about by reflection on the *Credo* that has already been spoken and affirmed.”(Livingston, 98)

그리고 이러한 교회의 신앙고백의 내용은 다른 아님, 예수 그리스도 안에서 하나님이 자신을 계시하셨다는 것이다. 교회는 이러한 동일한 신앙 고백을 성서신학, 교리신학, 실천신학이라는 삼중적 형태로 표현하였다. 따라서 좋은 신학이란 과연 이러한 교회의 신앙 고백의 내용인 그리스도의 계시에 일치하는가 그렇지 않은가에 달려 있다.

“The criterion of past, future, and therefore present Christian utterance is thus the being of the Church, namely, Jesus Christ, God in His gracious revealing and reconciling address to man. Does Christian utterance derive from Him? Does it lead to Him? Is it conformable to Him? ... Hence theology as biblical theology is the question of the basis, as practical theology the question of the goal and as dogmatic theology the question of the content of the distinctive utterance of the Church.”(4-5)

- 비판적 사유의 장소로서의 교회: 바르트는 상대적인 것을 절대적인 것으로 만들려는 모든 인간적 시도들에 대해 위대한 부정을 선포하며 다양한 방법으로 이러한 부정의 비판적 행위를 지향하는 장소가 바로 교회라고 보았다. 따라서 그는 신학을 “교회적 신학”(Kirchliche Theologie)으로, 교의학을 “교회교의학”으로 새롭게 해석한 것이다. 또한 이러한 교회적 신학에 대한 강조는 전체주의적 국가에 대해 교회의 자립성을 주장해야만 했던 시대사적 필연성과 깊은 연관을 가졌던 것이다. 1933년 정권을 잡은 히틀러는 항상 그의 신학적 비판 안에 있었다.

4) 신앙은 왜 유비적 지식을 가지는가?

바르트는 인간의 주관적 정신이나 혹은 가톨릭의 “존재의 유비”가 하나님에 대한 지식을 가능케 하지 않는다고 부정하였다. 그렇다면 왜 유독 “신앙”은 이러한 지식을 가능케 하는 것일까? 그의 “신앙의 유비”란 도대체 무엇인가? 바르트에게 신앙의 유비란 앞서 말한 “계시된 하나님”과 “감춰진 하나님”의 변증법적 통합이다. 하나님은 예수 그리스도 안에서 감추어진 하나님의 신비로 계시되었다는 것이다. 이러한 순수한 하나님의 계시의 행동 혹은 계시의 사건은 인간의 이성이 소유할 수 있는 어떤 것, 혹은 교회의 “존재의 유비”가 주장하듯 교회의 교리적 지식에 의해 포착될 수 있는 어떤 것이 아니다. 계시는 사건이고 하나님의 행동이기 때문에, 여기에 대한 적합한 반응은 신앙이며 증언이며 희망이라는 것이다. “이해를 추구하는 신앙” 혹은 ‘신앙으로 안다’는 것은 마치 니사의 쿠사누스가 “배운 무지”(learned ignorance)라고 표현한 것과도 유사하게 자신은 결코 하나님을 온전히 알 수 없고 단지 희망하고 신앙할 수 있다는 것을 안다는 것, 곧 희망으로서의 지식을 가리키는 것이다. 그러나 바르트는 이러한 교회의 신앙이 완전히 그 지시 대상에 대한 객관적 지식을 결여한 것은 아니라고 보았다. 교회의 신앙은 하나님에 대한 지식의 “Yes”이면서 “No”인 것이다. 이를 바르트는 물속에 담긴 막대기에 비유한다. 하나님의 존재는 우리의 신앙 안에서 (물속에서) 왜곡되어지지만, 그럼에도 불구하고 이러한 왜곡된 막대기의 이미지는 곧은 막대기에 유사성을 가진다는 것이다. 바로 이러한 계시의 선물과 거기에 대한 교회의 신앙에 바로 신학의 가능성이 존재한다고 본 것이다. 그리고 그는 이를 “신앙의 유비”(analogia fidei)라고 부르며 다음과 같이 설명한다.

“To the extent that we can affirm it [the knowability of God’s Word] only in its

concealment, in the husk of the human possibility that meets us as darkness, we will not deny the dissimilarity between the divine possibility in itself and what it becomes in our hands. We can see the stick dipped in water only as a broken stick. But though we cannot see it, it is invisibly and yet in truth a completely unbroken stick. For all the dissimilarity, the possibility of grasping the promise in faith is not without similarity to the divine possibility of its actualisation. ... In virtue of this similarity the Church, Church proclamation and dogmatics are possible.”(CD, I.1, 243)

요컨대 가톨릭의 “존재의 유비”는 지나치게 자연과 은총 사이의 유사성(similarity)을 강조하였고, 이러한 인간의 인식에 기초하여 하나님을 알고자 한 반면에, 바르트 자신은 그리스도의 사건에서 드러난 계시의 신비, 드러난 감추어진 하나님이라는 신학의 기초를 발견하였고, 이것은 곧 유사성(similarity)과 차별성(dissimilarity)을 항상 함께 그리고 동시에 이야기해야 하는 이유가 된다는 것이다. [물론 가톨릭 신학자들은 이러한 해석에 반드시 동의하는 것은 아니다. 예를 들어 바르트에게 깊이 영향을 받은 한스 우어스 폰 발타자는 ‘존재의 유비’가 바로 바르트가 말하려고 했던 유사성-안의-차별성을 말하는 것이라고 해석한다.]

5) 바르트의 삼중적 형태의 “하나님 말씀”

(1) 3가지 형태: 예수 그리스도의 계시, 성경, 그리고 교회의 선포

바르트에 따르면, 교회교의학은 오직 교회의 신앙에 존재 기반을 가지며, 이러한 교회의 신앙은 또 다시 하나님의 말씀의 계시라는 존재 기반을 가지는 것이다. 따라서 교회교의학이 올바른지 그렇지 않은지를 판단할 척도는 어떤 외부에서 수입된 철학적 논의가 아니라, 바로 하나님의 말씀에 상응하는지 그렇지 않은지의 여부라는 내재적 척도라는 것이다. 여기서 바르트는 하나님의 말씀에 대한 삼중적 형태의 이론을 발전시켰다. 곧 하나님의 말씀의 3가지 형태란 ‘계시된’(revealed) 하나님의 말씀, ‘쓰여진’(written) 하나님의 말씀, 그리고 ‘선포된’(proclaimed) 하나님의 말씀이다. 예수 그리스도, 성경, 그리고 교회의 선포 모두는 서로 다른 것이 아니라 동일한 하나님의 말씀이고, 이러한 하나님의 말씀이 신학과 교회교의학의 기준이 된다는 것이다.

“We have been speaking of three different forms of the Word of God and not of three different Words of God. ... It is one and the same whether we understand it as revelation, Bible, or proclamation. ... As the Bible and proclamation become God’s Word in virtue of the actuality of revelation they are God’s Word: the one Word of God within which there can be neither a more or a less. ... The first, revelation, is the form that underlies the other two. But it is the very one that never meets us anywhere in abstract form. We know it only indirectly, from Scripture and proclamation. The direct Word of God meets us only in this twofold mediacy. There is only one analogy to this doctrine of the Word of God. ... This is the doctrine of the triunity of God. In the fact that we can substitute for revelation, Scripture and proclamation the names of the divine persons Father,

첫째, 하나님의 말씀은 그 세 가지 형태 곧 계시, 성서, 교회의 선포에 있어서 동일한 가치를 가진다. 하나가 다른 어느 하나에 종속되지 않는다는 것이다. 둘째, 그러나 그 논리적 순서에 있어서 예수 그리스도에서 드러난 계시는 ‘직접적’인 하나님의 말씀인 반면, 성경과 교회의 선포는 여기에서 유래한 ‘중재적인’ 혹은 ‘간접적인’ 하나님의 말씀이다. 셋째, 이러한 가치의 동일성 안에서의 논리적 순서의 차별성을 설명할 수 있는 유일한 유비는 삼위일체 교리라고 바르트가 본 것이다. 삼위일체교리에 따르면 모든 형태의 종속설에 대항하여 세 위체들의 동등한 지위를 주장한다. 동시에 삼위일체론에 따르면 성부에서 성자가 유래하며, 다시 성부와 성자 모두에서 성령이 유래한다고 서방교회가 보거나 아니면 성부에서만 성령이 유래한다고 동방교회는 본다.

이처럼 계시된 하나님의 말씀으로서의 예수 그리스도, 쓰여진 하나님의 말씀으로서의 성경, 그리고 선포된 하나님의 말씀으로서의 설교는 동일한 가치를 가지면서도 신학적 혹은 논리적 순서를 가진다고 바르트가 강조한 이유는 그가 성경이나 교회의 선포가 지닌 인간적인 면에 대해서도 매우 잘 인식하고 있었기 때문이다. 성경이나 설교는 인간의 활동의 산물이며, 그런 의미에서는 직접적인 하나님의 말씀은 아닌 것이다. 이러한 인간 활동의 산물로서의 성경과 설교는 모든 인간적 활동들과 동일한 한계와 어려움을 가지는 것이다. 따라서 바르트는 오직 하나님의 은총과 성령의 능력에 의해서만 성경과 교회의 선포가 하나님의 말씀이 되어지고 하나님의 말씀으로 존재하게 된다고 주장한다. 바로 여기에 성서 해석의 문제가 단지 역사비평적 방법의 문제가 아니라, 진리의 문제라는 바르트의 근본적 전제가 드러나는 것이다.

(2) 『교회교의학』에서의 바르트의 신학적 해석학

바르트에 있어서 교회교의학은 성서를 통해 드러난 하나님의 계시된 말씀에 충실하게 순종하지 않고는 불가능하다. 이미 앞에서 바르트는 성서신학이 기초이고, 교리신학이 중간이고, 실천신학이 마지막 결론이라고 말하였다.

그렇다면 바르트가 어떻게 성서를 해석하는가의 문제는 그의 교리학 체계에 있어서 결코 사소한 문제가 아닐 것이다. 『로마서 주석』에서 바르트는 성서 해석의 문제를 단지 독자의 선입견 없는 중립성을 통해 성서를 충실히 해석하는 것으로 보았다. 그러나 『교회교의학』에 와서 바르트는 독특한 자신의 신학적 해석학을 발전시키고 있다. 이제 바르트는 전제 없는 해석이 아니라, 아주 구체적인 두 가지 신학적 전제를 가지고 성서를 해석해야 한다고 주장한다.

“This is, firstly, that the reader of the Old and New Testaments remembers that in this book the Church has up to now heard God’s Word; and secondly that this reader ... reads in the expectation that he himself will also for his time hear God’s Word. The place of theological exegesis lies right between this remembrance and this expectation. ... Therefore, *that* exegesis which is the norm for Dogmatics is not an exegesis that is without presuppositions. There is no such thing.”(Livingston, 105)

즉 초기의 바르트는 성서 해석학을 일반 해석학과 마찬가지로 독자의 선입견을 버리고 텍스트

가 말하는 것을 들어야 하는 것으로 이해한 반면, 이제 후기의 바르트는 성서 해석학을 기억과 기대라는 두 가지 전제 혹은 선입견을 가지고 해석해야 하는 것으로 주장한 것이다. 따라서 성서에 대한 진정한 해석학은 단지 텍스트의 내용을 객관적으로 재구성하는 것이 아니라, 과거 교회가 성서의 텍스트를 통해 하나님의 말씀을 들었다는 기억과 나아가 오늘날의 교회도 동일하게 성서의 텍스트를 통해 하나님의 말씀을 들을 수 있다는 기대라는 두 해석학적 전제를 가지고 해석하는 것이다. 따라서 여기에서 해석자는 자유주의 신학자들이 주장하는 것처럼 중립적인 연구자가 될 수 없고, 오직 말씀에 순종하는 제자가 되어야 한다는 것이다. 요컨대 바르트에게 있어서 신학적 해석학은 이성의 자율성을 포기하는 것이다.

(3) 신학적 해석학의 세 단계

바르트는 신학적 해석학은 이성의 자율성을 하나님의 말씀에 순종시키고 복종시키는 것이라고 보았다. 그러나 흥미롭게도 그는 동시에 이러한 순종이 단지 역사비평적 방법이나 우리의 합리적 사고를 포기하는 것은 아니라고도 주장한다. 그는 이성의 자율성과 하나님의 말씀에 대한 순종의 관계를 이렇게 설명한다.

한편으로는 부하가 상관에 복종하듯 해석자 혹은 독자는 하나님의 말씀에 복종하여야 하지만, 다른 한편으로 이러한 복종이 단지 우리의 이성적 사유가 성서의 텍스트를 통해서 더욱 보충되어야 한다는 것을 의미하는 것은 아니라고 말한다. 무슨 의미인가? 추측컨대 바르트가 이런 표현은 사용하지 않았지만, 톨리히의 자율적 이성, 타율적 이성, 신율적 이성의 관계와 유사한 것을 말하려고 한 것 같다. 신율적 이성 안에서 자율적 이성과 타율적 이성은 일종의 화해와 일치를 이루게 된다고 톨리히는 본 것이다. 따라서 이성은 스스로의 자율성을 버리지 않고도 자신의 이성의 근거 혹은 기반을 발견할 수 있게 되는 것이다. 바르트가 톨리히의 신율적 이성과 같은 것을 여기서 생각하고 있는지 분명하진 않지만, 분명한 것은 바르트가 볼트만이 했던 것처럼 성서의 형식과 내용, 곧 신화적 형식과 케리그마의 내용을 분리시킨 다음에, 전자는 버리고 후자만 취하려는 비신화론화의 방법을 따르지 않는다는 것이다. 대신 바르트는 이러한 성서의 권위에 대한 복종과 이성의 자율성을 다음과 같은 세 단계를 통해 중재하고자 하였다.

a) 해석의 첫 번째 단계는 해석자가 성서의 말씀의 의미에만 전적으로 관심을 가지는 것이다. 그리고 이러한 목적을 위해서 역사비평적 방법, 문학적 비평 방법, 텍스트 분석 등등을 사용할 수 있다는 것이다.

b) 두 번째 단계는 성서가 말하는 것에 대해서 ‘성찰의 행동’을 하는 것을 가리킨다. 여기서 바르트는 또 다시 성서를 성찰할 때 해석자 자신의 이성적 생각이나 선입견을 버리는 것, 곧 지성을 희생시키는 것은 불가능하다고 인정한다.

“It is quite impossible for us to free ourselves of our own shadow, that is to make the so-called *sacrificium intellectus*.” The interpreter inevitably brings to the text “a particular epistemology ... definite ideas and ideas concerning the relations of God, the world and man ... and cannot simply deny these ... Without such spectacles, we cannot read the Bible at all.”(Livingston, 106)

하지만 이러한 선입견의 불가피한 인정은 바르트의 전체 프로젝트를 망치는 것이 아닐까? 이미 우리는 앞에서 보았듯 바르트는 어떠한 주관적인 혹은 철학적인 선입견도 도입하지 않고 교회의 신앙을 순수하게 그 자신의 내적 기준을 통해서만 설명하고자 하였다. 그러나 성서 해석에서 하나님, 세계, 인간에 대한 우리 자신의 구체적인 선입견들이나 어떤 철학적 인식론을 인정하게 된다면, 바르트가 피하고자 했던 자유주의 신학의 방법론을 다시 채용하는 것이 아닌가? 리빙스턴은 분명 여기에 바르트가 대답하지 않은 애매모호함이 있다고 주장한다. 예를 들어 두 사람이 성서의 메시지를 들은 다음에 서로 다른 두 철학적 전제들을 가지고 성찰의 행위를 한다면, 이 중 어떤 것이 진실된 성서 해석인지 구분할 기준을 바르트가 제시하지 않았다는 것이다. 리빙스턴은 오직 바르트 자신만이 이것을 분별할 열쇠를 가지고 있는 것 같다고 지적한다(Livingston, 106).

c) 세 번째 단계에서 바르트는 이러한 철학적 성찰이 다시 성서 텍스트와 그 텍스트가 증언하고 있는 하나님의 말씀에 의해 조정되어야 한다고 주장한다.

Barth: “the use of a scheme of thought [philosophy] in the service of scriptural exegesis is legitimate and fruitful when it is determined and controlled by the text and the object mirrored in the text.”(Livingston, 106)

리빙스턴은 여기에서 또 다시 바르트의 성서 해석학이 분명하지 않다고 주장한다. 만약 세 번째 단계에서 이러한 철학적 혹은 문화적 성찰의 결과가 다시 텍스트에 의해 “결정되어지고 통제되어야” 한다면, 이것은 사실 해석자로 하여금 둘째 단계에서의 철학적 성찰을 포기하고 버리라는 것에 다름 아니라는 것이다. 그렇다면 바르트의 성서 해석학은 세 단계를 가지는 것이 아니라 단지 첫 번째 단계 하나만을 가지는 것으로 충분할 것이다.

리빙스턴은 바르트가 이러한 문제들을 의심의 여지없이 충분히 설명하지는 않았다고 생각하고, 쓰여진 하나님의 말씀으로서의 성서에 대한 바르트의 성찰은 현대의 여러 성서 해석학들의 성과를 충분히 수용하지 못하였다고 비판한다. 이런 점에서 리빙스턴은 바르트의 성서 해석학이 루돌프 볼트만, 본회퍼, 펜넬베르크 등과 같은 신학자들에 의해 정당하게 비판받았다고 지적한다.

6) 바르트의 그리스도 중심주의 신학

바르트의 전체 신학은 오직 하나의 대상, 하나의 주제, 하나의 관점에만 집중한다. 그것은 다름 아닌 영원과 시간의 접촉점, 하나님과 인간의 접촉점이다. 바로 예수 그리스도라는 이 탄젠트선과 원의 접점에서만 하나님과 인간이 이해될 수 있는 것이다. “전적 타자”로서의 하나님은 예수 그리스도에서만 알려질 수 있는 것이다. 따라서 그는 모든 교리적 주제들, 곧 창조론, 인간론, 예정론, 삼위일체론 등을 기독교 중심적으로 재해석한다. 우리는 여기서 바르트의 삼위일체론과 예정론만을 살펴보도록 한다.

(1) “한 분 하나님에 대하여” vs. “삼위일체에 대하여”

계시 자체로서의 예수 그리스도에 대한 바르트의 집중은 하나님과 삼위일체에 대한 19세기

신학의 순서만이 아니라 중세 이후의 서구 신학의 순서도 뒤바꾸어 놓았다. 통상적으로 신학자들은 “한 분 하나님에 대하여(On the one God)”라는 일반론적인 혹은 철학적인 질문을 물은 후에만, 이후에 “삼위일체에 대하여(On the Triune God)”라는 보다 독특하게 기독교적인 신앙의 내용에 대해 물었다. 칼 라너에 따르면, 토마스 아퀴나스가 최초로 이러한 순서를 결정한 이래로 서구 신학은 이 전통을 충실하게 따랐다. 이제 신학자들은 보다 철학적으로 한 분 하나님의 존재와 속성에 대해 물은 다음에, 오직 이후에만 구속사에서의 삼위일체의 역할에 대해 논의하였다. 그러나 문제는 이미 중요한 모든 신론적 질문은 철학적인 “한 분 하나님에 대하여” 논의한 것에서 다 물어진다는 것이다. 이러한 식의 신론적 설정은 다분히 심각한 문제를 내포하고 있다. 즉 우리의 구원과 관련되는 삼위일체 하나님과는 별도로, 그보다 더 우월한 어떤 유일신이 배후에 감추어져 있다는 생각을 가져올 수 있기 때문이라는 것이다. 라너는 이러한 본질적 하나님과 현상적 하나님의 분리가 기독교 교리에 있어서는 내재적 삼위일체와 경제적 삼위일체의 분리로 나타났다고 본다. 이러한 분리에 대항하여 라너는 이 둘의 동일성, 곧 내재적 삼위일체는 경제적 삼위일체이고 경제적 삼위일체는 내재적 삼위일체라고 주장한 것이다.

Karl Rahner, *The Trinity* (1970): “The basic thesis which establishes this connection between the treatises and presents the Trinity as a mystery of salvation (in its reality and not merely as a doctrine) might be formulated as follows: The ‘economic’ Trinity is the ‘immanent’ Trinity and the ‘immanent’ Trinity is the ‘economic’ Trinity.”(21-22)

삼위일체가 바로 구원의 신비이며, 이 배후에 어떤 유일신이 숨어있지 않다는 이러한 라너의 삼위일체론과 바르트의 삼위일체론은 매우 유사하다. 바르트도 삼위일체 하나님에 대한 논의 전에 어떤 유일신에 대한 논의를 하는 것은 성경의 증언 외에 어떤 하나님에 대한 낯선 철학적 증명을 도입할 위험이 있다고 거부한다. 바르트에게 있어서 하나님을 논의하는 것은 삼위일체를 논의하는 것과 다르지 않으며, 이러한 삼위일체의 핵심에는 예수 그리스도에서 드러나는 계시의 사건이 놓여 있는 것이다. 바르트는 모든 철학적인 신에 대한 질문 이전에 “우리의 하나님은 누구인가?”라는 삼위일체에 대한 질문을 교의학에 맨 처음 부분에 위치시킨다. 그리고 이러한 “우리의 하나님은 누구인가?”라는 질문은 곧바로 계시의 문제와 관계되어지는 것이다.

(2) 삼위일체의 의미:

- 1) 성부 = Revealer, 계시하시는 주체
- 2) 성자 = Revelation, 계시의 행동, 계시의 사건
- 3) 성령 = Revealedness, 계시의 결과, 계시의 영향

바르트는 영원이 시간을 만난 계시의 사건에 대한 성경의 증언에 기초하여, 삼위일체 하나님에 대한 질문을 시작한다. 즉 계시의 사건 혹은 내용이라는 예수 그리스도의 중심점에서 이러한 계시의 주체는 누구인지, 그리고 이러한 계시가 인간에 대해 가지는 결과는 무엇인지를 세 가지 질문을 물은 것이다.

성부에 대한 질문: “Who is God in His revelation?” = “the revealing God”

성자에 대한 질문: “What is He doing?” - “the event of revelation”

성령에 대한 질문: “What does He effect?” - “its effect on man”(CD, I.1, 297, 299)

그리고 이러한 하나님의 말씀의 드러남 사건을 삼중적으로 반복적으로 해석하는 것이 삼위일체론의 의미라는 것이다. 곧 성부는 계시의 주체이다. 성자는 계시의 내용이다. 성령은 계시의 영향이다. 다시 말해, 삼위일체론이란 하나님이 자신을 우리에게 드러내신다는 말을 각각 다른 강조점을 가지고 세 번 말한 것에 다름 아니라는 것이다.

“... God Himself in unimpaired unity yet also in unimpaired distinction is Revealer, Revelation, and Revealedness.”(CD, I.1, 295)

“God reveals Himself. He reveals Himself *through Himself*. He reveals *Himself*. ... This subject, God, the Revealer, is identical with His act in revelation and also identical with its effect. It is from this fact ... that we learn we must begin the doctrine of revelation with the doctrine of triune God.”(CD, I.1, 296)

요컨대 삼위일체 하나님은 한 분 하나님이 자신을 세 가지 방식으로 드러내신다는 것을 고백하는 것이다. 하나님은 자신을 계시의 주체로서 드러내신다(계시자). 하나님은 자신을 계시의 행동으로 드러내신다(계시). 하나님은 자신을 계시의 영향 혹은 결과로서 드러내신다(계시됨).

(3) 바르트의 이중예정설 재해석: 보편적 구원의 가능성

바르트의 그리스도 중심주의가 가장 분명하게 드러나는 곳이 바로 그의 예정론이다. 그는 여기에서 개혁주의의 전통을 벗어난다. 칼빈과 같은 개신교 개혁주의자들에게 있어서 하나님의 예정은 이해될 수 없는 신비이다. 하나님은 전적 주권으로 어떤 이는 구원으로, 그리고 다른 이는 영원한 버림으로 미리 예정하셨다고 그들은 믿었기 때문이다. 바르트에게 있어서 이러한 이중예정설은 예수 그리스도 안에서의 하나님의 영원한 은총의 언약을 생각할 때 도저히 참을 수 없고 견딜 수 없는 것이었다. 바르트에게 있어서 예수 그리스도를 떠나서는 어떠한 선택이나 예정도 있을 수 없는 것이다. 왜냐하면 예수 그리스도는 하나님이면서도 인간, 곧 선택하는 하나님이면서도 선택받는 인간이기 때문이다.

따라서 바르트도 분명 이중예정설을 이야기하지만 그것은 칼빈의 이중예정설과는 매우 다른 것이다. 바르트에 따르면, 예정은 그리스도 안에서 이중적 방식으로 일어난다. 그러나 칼빈처럼 선택과 버림으로 나누어지는 것은 인류가 아니라, 예수 그리스도 안에서의 하나님과 인간이라는 것이다. 즉 예수 그리스도 안에서 인류는 선택받음으로 예정되고, 예수 그리스도 안에서 하나님은 버림받음으로 예정된다는 것이다. 매우 독특한, 그러나 매우 복음적인, 이중예정설이다.

Barth: “In Jesus Christ God in his free grace determines Himself for sinful man and sinful man for Himself. He therefore takes upon Himself the rejection of man with all its consequences, and elects man to participation in His own glory.”(Livingston, 108)

요컨대 바르트에게 있어서 이중예정설이란 예수 그리스도 안에서 하나님 자신의 버려짐으로의 예정과 인류의 버려지지 않음으로의 예정인 것이다. 그렇다면 바르트는 오래 전 오리게네스가 주장하였듯이 하나님의 사랑으로 인해 결국 사탄을 포함한 모든 것이 궁극적으로 회복될 것이라는 만인구원설을 주장하는 것일까? 바르트는 여기에서 보다 조심스럽게 이야기한다. 하나님의 은총은 자유롭기 때문에 우리가 하나님은 모두를 구원해야 한다고 주장할 수는 없지만, 하나님이 모두를 구원하실 것이라고 희망할 수는 있다는 것이다.

“If we are to respect the freedom of the divine grace, we cannot venture the statement that it must and will finally be coincident with the ... doctrine of the so-called *apokatastasis* [만유의 회복]. No such right or necessity can legitimately be deduced. ... But, again, in grateful recognition of the grace of the divine freedom we cannot venture the opposite statement that there cannot and will not be this final opening up and enlargement of the circle of election and calling.”(Livingston, 108)

바로 이런 이유에서 바르트는 가장 위대한 복음의 신학자로 종종 불린다. 바르트를 단지 성난 위기와 저주의 신학자로 여기는 것은 『교회교의학』에서의 이러한 예수 그리스도에서 드러난 하나님의 끝없는 사랑에 대한 강조를 완전히 무시하는 것이다. 바르트의 신학은 그래서 “은총의 승리”를 주목하는 신학이며, 이런 이유에서 바르트의 신학 안에서 인류는 “은총의 거대한 물줄기에 수몰되어진다”는 평가를 받는다. 물론 바르트의 신학도 많은 논란점과 한계를 가지는 것은 분명하지만, 바르트를 단지 성난 그리고 비관적인 신정통주의 신학자로 보는 것은 일면적인 해석이다.

4. 바르트의 신학에 대한 수용과 비판

1) 최상의 신학적 복구:

바르트의 신학은 혹자들에 의해 근대 이전의 교의학을 장엄하게 재건한 시도, 즉 최상의 신학적 복구 작업으로 간주된다. 이러한 바르트 해석은 천사론까지 포괄하여 고대 교의학의 고전적 주제들을 받아들여 새롭게 해석했을 뿐 아니라, 성서와 교부들, 그리고 모든 세계의 신학자들과 거침없이 대화했던 바르트의 포괄적인 노력을 높이 평가하는 것이다. 또한 그의 『교회교의학』은 다른 신학 작품들에서는 볼 수 없는 광범위한 주석적, 교리적 논술들을 내포하고 있는 대작으로 평가된다. 그러나 아쉽게도 몇몇 전문가들을 제외하고는 바르트의 『교회교의학』은 그 방대한 분량 때문에 제대로 알려지지 않았으며, 단지 바르트의 수사학적인 논쟁들에 기초한 단편적인 이해나 오해만이 대중화되고 있는 것도 사실이다.

2) 바르트의 수용:

바르트의 신학은 학파를 형성할 정도로 영향력이 있었으나, E. 뮐러를 제외하고는 그의 직계 제자들이 바르트 신학을 좀 더 깊고 폭넓게 발전시키지는 못했다는 평가도 있다. 대신에 바르트주의자들 밖에서 오히려 이러한 창조적 계승이 이루어졌으며, 여기에 발타자나 한스 쿡 같은 가톨릭 신학자들이 속할 것이다. 그러나 오늘날 이른바 후기자유주의나 혹은 급진적 정통

주의 운동 등에서 바르트의 영향력은 아직도 강하게 감지될 수 있다. 그들은 바르트에서 이른바 톨리히의 “상관의 신학”과는 다른 신학의 본질에 대한 이해를 발견하고, 이것을 창조적으로 계승하고자 노력하는 것이다.

3) 폐쇄적 신앙고백주의:

어떤 이들의 관점에서는, 바르트는 사실상 역사적, 종교사적, 철학적, 그리고 인식론적 토론에 관심을 기울이지 않았으며, 자신의 신학에 상응하는 주제와 문제들을 다룰 때에도 결코 방법적으로나 내용적으로 좁은 의미의 학문적 토론을 존중하지 않았다. 그의 신학을 이해하는 것이 어려운 것은 바로 이러한 이유 때문이다. 그의 신학의 논리는 종종 순환적이고 중요한 문제들에 있어서는 변증법적 역설에 기대고 있다. 따라서 그의 신학은 신학적 토론에 개방되어 있지 않고 오히려 토론에 들어가기에 앞서 자신의 교의학적 전제들에 복종할 것을 요구하는 듯한 인상을 준다. 이러한 권위주의적 인상은 그의 신학적 사고를 지지하거나 거부하게 만드는 이유가 된다.

4) 암시적 근대주의 신학:

흑자들은 바르트의 신학이 그 기저에 있어 전통과 교회에 대한 비판을 중심적 관심으로 가졌던 근대의 자유주의 신학과 은밀한 유사성을 가진다고 해석한다. 즉 바르트의 신학에서 근대적 사고를 은밀하게 교의학적으로 수용한 흔적들을 찾을 수 있다는 것이다. 예를 들어 바르트의 인식론은 현실을 적절하게 인식할 수 있는 인간의 주체의 문제를 부각시키며, 모든 세계 인식은 궁극적으로는 자기 인식에 의해 매개된다는 칸트의 원리를 따르고 있다는 것이다. [우리가 성서를 해석할 때 우리의 철학적 선입견을 간단히 버릴 수는 없다는 바르트의 논쟁을 기억하라.] 즉 칸트는 존재론의 문제를 인식론의 문제로 전환시킨 코페르니쿠스적 혁명을 철학에 가져왔으며, 이와 동일한 혁명을 바르트가 신학에서 가져왔다는 것이다. 곧 바르트의 신학의 핵심에 있어서 하나님 존재의 문제는 하나님 계시의 문제로 전환되어지는 일종의 칸트적인 ‘존재론의 인식론화’가 이루어지고 있다는 것이다. 그리고 이러한 현상은 매우 근대적인 것이다.

5) 본회퍼의 “계시의 실증주의” 비판:

본회퍼는 바르트를 비판했던 가장 초기의 비평가 중 하나이다. 그는 바르트가 계시의 무역사성과 인간과 하나님 사이의 무한한 질적 거리를 지나치게 강조했다고 본다. 즉 본회퍼는 바르트가 “유한은 무한을 담을 수 없다”(finitum incapax infiniti)는 교리를 지나치게 극단화하였기 때문에, 하나님의 계시가 아직도 기독교 공동체 안에서, 그리고 그 공동체가 속한 세속사회 안에서 활동하고 있다는 사실을 간과할 위험을 가진다고 본다. 따라서 본회퍼는 루터의 방식, 곧 하나님은 곧 ‘우리를 위한 하나님’(God pro nobis)이라는 전통을 따라서, 예수 그리스도 안에서 “유한은 무한을 담을 수 있다”(finitum capax infiniti)는 것을 주장을 한다.

6) 리빙스톤의 3가지 비판 요약

리빙스톤은 여러 바르트에 대한 비판들 중에서 특히 ‘철학과 신학의 관계,’ ‘계시와 역사의 관계,’ 그리고 ‘하나님과 세계의 관계’에 대한 3가지 비판을 특히 중요한 것으로 주목한다.

(1) 철학과 신학의 관계 (볼트만, 고가르텐, 판넬베르크):

바르트의 계시론은 종종 지나치게 급진적인 하나님의 “행동주의”(actualism)라는 비판을 받는다. 즉 계시에서 오직 활동하는 주체는 하나님뿐이고, 인간은 단지 백지처럼 수동적인 계시의 수용자로 여겨진다는 것이다. 하지만 볼트만과 고가르텐이 이미 지적했듯이, 만약 계시가 일종의 지식을 가져온다면, 이러한 하나님에 대한 지식의 적절성에 대한 판단을 이성을 필연적으로 제기할 수밖에 없다는 것이다. 계시가 역사적 사건을 통해, 사람을 통해, 혹은 텍스트를 통해 전달되든, 모든 계시와 계시에 대한 판단은 직접적이 아니라 중재적으로 전달될 수밖에 없으며 따라서 이러한 중재된 계시에 대해 인간은 이성의 작용을 통한 판단을 시도할 수밖에 없는 것이다. 그러나 이러한 이성의 판단을 위해서는 어떤 철학적인 혹은 문화적인 선입견은 필수불가결하게 되는 것이다. 따라서 신학에 있어서도 철학, 과학 등과 같은 인간의 학문은 필수적으로 여겨질 수밖에 없지 않는가?

우리는 판넨베르크의 신학에서 이러한 바르트에 대한 비판을 발견하게 된다. 바르트의 학생이었고, 많은 점에 있어 바르트와 동의하지만, 판넨베르크는 신학에 있어서 철학이나 타 학문이 가지는 역할에 있어서 바르트와 의견을 달리 한다. 또한 바르트가 성서에 부여하는 다른 것과 경쟁될 수 없는 특권적 권위에 대해서도 그는 달리 생각한다.

Pannenberg: “Barth’s unmediated starting from God and his revealing word turns out to be no more than an unfounded postulate. ... Barth rightly rejects the reduction of the subject-matter of theology to human consciousness, but his use of God and his revelation as an unmediated premise provides no escape from these problems. ... Barth’s apparently so lofty objectivity about God and God’s word turns out to rest on no more than the irrational subjectivity of a venture of faith with no justification outside itself.”(Livingston, 110)

즉 바르트의 신학은 현대 인간과 문화의 여러 질문에 동어 반복적으로 “하나님, 하나님, 하나님”이라고만 순환적으로 말하기 때문에 일종의 자신의 해석학적 순환을 넘어서서 현대 사회와 대화할 수 있는 가능성이 지극히 줄어든다는 것이다. 그러나 우리는 기도할 때에도 자신의 문화적 언어를 사용하지 않는가? 문화는 신학적 순환의 단지 바깥에 머물러서는 안 되지 않을까?

(2) 계시와 역사의 관계 (판넨베르크)

리빙스톤에 따르면, 바르트는 계시와 역사의 관계를 결코 만족스럽게 설명하지 못했다. 바르트는 종종 역사를 말할 때 초자연적이고 기적적인 “구속사”를 말한다. 그러나 이러한 역사는 일반적인 의미에서의 역사적 연구들을 통해서는 접근될 수 없는 것이다. 하지만 동시에 바르트는 이러한 구속사의 사건은 동시에 역사적 사건이라고 전제한다. 예를 들어, 예수 그리스도의 사건은 신앙의 눈으로만 볼 수 있는 구속사 안의 사건인 동시에, 일반적인 경험적 의미에서의 역사 안의 사건이기도 하다는 것이다. 그러나 구속사와 보편사 사이의 관계는 결코 분명하지 않다. 바로 이런 이유에서 판넨베르크는 계시가 보편사 안에서 이루어지는 사건이라는 것을 강조한 것이다. 그러나 리빙스톤의 평가에 따르면, 바르트에게 있어 계시의 역사는 전적으로 하늘에 있지도, 전적으로 땅에 있지도 않고, 어정쩡하게 연옥에 신비스럽게 존재한다.

(3) 하나님과 세계의 관계 (과정신학자들)

리빙스톤에 따르면, 바르트가 제안하는 예수 그리스도 안에서의 하나님의 주체적인 행동은 그 수용자 인간들의 세계 내에서의 행동들을 충분히 심각하게 고려하지 않는 듯하다. 바르트의 말 대로, 하나님은 하늘에 계시지만 우리는 구체적인 역사경제적 현실로서의 땅에 존재한다. 그러나 바르트는 이러한 세계 안에서의 계속적인 하나님의 활동에 대한 적합한 설명을 제공하고 있지 못하다. 이러한 세 번째 비판은 특히 과정신학, 세속화신학, 정치신학, 해방신학 등에 의해 특히 제기되어진다. 어찌면 이런 이렇게 물을 수 있을 것이다. 하나님은 예수 그리스도 안에서만, 구속사 안에서만 활동하시고, 우리가 아는 의미에서의 역사 안에서는 활동하지 않으시는가?