

신학 공부

-스무 개 신앙 항목을 중심으로-

정용섭

대구성서아카데미

(1판)머리말

한국교회 신자들은 성경을 많이 읽는 편이다. 읽는 것으로 끝나는 게 아니라 쓰기도 한다. 교회 안에 성경공부 모임도 많다. 성경 종류도 많고 공부 교재도 많다. 여러 가지 어려운 상황에서도 한국교회가 이런 정도나마 버텨낼 수 있는 건 성경에 대한 열정이 있기 때문이 아닌가 생각한다. 다만 아쉬운 것은 신학적인 바탕이 취약하다는 사실이다. 거기에는 신학에 대한 오해가 깔려 있다. 신학을 신앙과 구별되는 것으로, 또는 신앙을 방해하는 것으로 여기기까지 한다. 이걸 극복하지 않는다면 우리의 모든 신앙적 열정들은 자칫 모래 위의 집이 될지도 모른다.

신학과 신앙은 불가분리다. 신학이 신앙 자체는 아니나 신학 없이는 신앙이 중심을 찾기 어렵다. 신앙이 신학 자체는 아니나 신앙 없이 신학은 성립되지 않는다. 신앙은 끊임없이 신학의 검증을 받아야 하며, 신학은 끊임없이 신앙으로부터 영적 자양분을 공급받아야 한다.

이 책은 몇몇 신학대학교에서 강의한 <조직신학>을 조금 손본 것이다. 신학생들을 대상으로 한 강의였지만 가능한 인문학적 관점을 살려보려고 했다. 지성인 평신도들도 얼마든지 소화할 수 있을 것이다. 그래서 제목도 신학공부로 바꿨다. 여기에는 20개 항목의 주제가 나온다. 제목이 <신학공부>이기는 하나 모든 신학을 다루는 게 아니라 주로 조직신학을 다룬다. 성서신학, 교회사, 윤리와 실천신학 등은 부수적으로 다루어질 것이다.

이제 우리는 신학공부의 길을 떠나려고 한다. 스무 개의 문을 지나게 될 텐데, 거기서 무엇을 만나게 될지, 어떤 일이 벌어질지 기대가 된다.

2014년 1월 구정을 앞두고, 원당리에서 정용섭

차례

1부- 계시와 성서

1강 신학에 관해서

실용적 가치에 기울어진 오늘의 신학/ 사유의 길 또는 지평/
도상의 존재/ 길은 한 걸음씩/ 신학적 사유가 망각된 이유

2강 계시에 관해서

계시가 오해될 위험성/ 하나님이 초월성과 계시/ 하나님의 자기 계시/ 계시의 인식 가능성/ 계시와 진리

3강 계시와 역사에 관해서

계시와 자연/ 계시와 실존/ 계시와 말씀/ 계시와 역사의 관계/
계시와 미래/ 약속으로서의 계시/ 역사로서의 계시/ 오늘의 물음

4강 성서에 관해서

구약성서와 초기 기독교/ 축자영감설에 대해/ 하나님은 말씀하시는가?/ 성서와 역사비평

2부 구원과 그리스도

5강 구원에 관해서

예수는 그리스도인가?/ 구원에 대한 질문/ 구원은 소유인가, 존재인가?/ 구원의 지평에 관한 질문/ 역사적 예수와 케리그마의 그리스도/ 예수의 메시아 인식/ 예수의 칭호/ 21세기 그리스도론

6강 십자가와 부활에 관해서

예수와 십자가/ 엘리 엘리 라마 사바다니/ 부활의 현실성/ 육

체의 부활에 관한 질문/ 나는 부활하는가?

7강 승천과 재림에 관해서

예수의 승천승성/ 하늘에 계신 우리 아버지/ 하나님의 은폐성/
새로운 생명인 부활(영광)의 세계, 재림/ 심판/ 몸의 부활과 영
생

3부- 하나님과 창조

8강 유신론과 무신론에 관해서

니체/ 하나님을 살해한 자들/ 무(武)경험으로서의 하나님 경험/
하나님의 인격성

9강 하나님과 존재에 관해서

존재개념을 이해하는 길/ ‘있다’라는 잠정적 기념으로부터/ 무
개념으로부터/ ‘사유되지 않은 것’이라는 개념으로부터/ 하나님
의 존재 질문/ 존재유비 vs 신앙유비/ 성서의 하나님

10강 삼위일체에 관해서

왜 삼위일체인가?/ 유일신론과 삼위일체론/ 종속론/ 양태론/
삼위일체론의 교리사적 논쟁/ 경륜적 삼위일체와 내재적 삼위
일체/ 예수는 어떻게 하나님인가?

11강 창조에 관해서

“이 뭐꼬?”/ 세계/ 창조설화/ 무(無)로부터의 창조/ 빛이 있으
라!/ 입자인가, 파동인가?/ 생명의 근원/ 진리의 빛/ 하나님과
세계/ 창조와 보존/ 신정론 문제/ 과학신학

4부- 인간과 영

12강 인간에 관해서

신앙과 인간학/ 창조와 진화/ 호모 에렉투스/ 인간은 흙이다/

영적인 존재/ 인간과 불안/ 기술 너머의 세계

13강 죄에 관해서

원죄와 인간의 책임/ 죄의 현실/ 현대신학의 여러 학설/
죄는 숙명인가?/ 죄와 죽음/ 죄와 은총/ “죄를 어찌할 것
인가?”

14강 칭의와 성화에 관해서

솔라 피데/ 칭의의 의미/ 칭의와 성화 논쟁/ 성화의 율법적 해
석/ 칭의와 성화의 이원론/ 실증주의적(혹은 결정론적) 구원론/
성화의 리얼리티

15강 은총에 관해서

솔라 그라티아/ 은총 개념/ 은총론의 왜곡 현상/ 이원론적 은
총과 일원론적 은총/ 우주적 은총과 개인적 은총/ 은총과 예정
/ 은총과 인간의 협동/ 신앙와 행위

16강 믿음에 관해서

신앙의 본질에 대한 질문/ 신앙에 관한 예비적 고찰/ 산
을 옮기는 믿음/ 지성을 넘어서/ 오늘의 논쟁

17강 성령에 관해서

성령에 관한 기초적 질문/ 신구약성서의 영 인식/ 기독교
역사에 나타난 성령 이해/ 현대신학적 해석/ 생명의 자기
우월/ 성령과 바람/ 성령충만과 알코올중독/ 영성과 성령

5부- 교회와 종말

18강 교회에 관해서

교회론의 오류/ 교회와 하나님 나라/ 니케아-콘스탄티노폴 신
주의 교회 개념/ 교회론에 대한 오늘의 차원/ 종말론적 공동체

19강 성례전에 관해서

세례/ 성찬식/ 성만찬 공동체

20강 종말에 관해서.

종말에 연관된 신학적 문제들/ 종말론이 재발견과 그 유형/ 몰트만의 역사와 종말/ 판넨베르크의 역사와 종말/ 종말의 역사적 이해/ 하나님 나라의 종말론적 윤리

1부- 계시와 성서

1강

신학에 관해서

신학은 신(神)과 학(學)이 결합된 용어다. 영어 theology는 헬라어 데오스와 로고스의 결합이다. 하나님을 직접 경험할 수 없는 인간이 하나님에 관해서 이성적으로 해명한다는 것이 한편으로는 불가능하고, 다른 한편으로는 어쩔 수 없는 일이기도 하다. 불가능하다는 말은 두 가지 의미가 있다. 하나는 인간은 피조물이고 하나님은 창조주이기 때문에 둘 사이에는 근본적인 단절이 개입되어 있다는 사실이며, 다른 하나는 인간의 언어가 하나님을 담아내기에는 한계가 있다는 사실이다. 그렇지만 인간은 언어를 통해서 진리를 추구해 왔으며, 그것보다 더 나은 방법이 없으므로 하나님을 언어로 해명하는 작업은 계속되어야 한다. 이제 우리는 신학이란 무엇인지에 대해서 질문할 것이다. 그리고 신학의 분과와 그것의 방법론에 대해서 말하게 될 것이다. 우선 신학적인 사유가 무엇인지, 그것이 왜 교회에 필수적인 작업인지, 오늘 한국교회가 왜 신학을 멀리하게 되었는지에 관해서 묻는 것으로부터 시작하겠다.

실용적 가치에 기울어진 오늘의 신학

오늘의 신학 교육이 당면해 있는 가장 근본적인 문제는 이 시대가 요청하고 있는 실용성에 지나치게 기울어져 있다는 사실이다. 즉 목회의 현장에서 써먹을 수 있는 것만을, 또는 그런 기준에서만 신학적 담론이 운용되고 있다는 말이다. 실제로 신학대학의 커리큘럼이 이론과목보다는 실천과목에 집중되며, 이론학문이라고 하더라도 역시 현장의 쓰임새라는 관점에서 주로 접근되고 있다. 신학대학의 고급 과정에 있는 학생들 대부분이 목회상담을 전공한다는 사실이 이를 단적으로 확인시켜준다. 대구에 있는 모

종합대학교 대학원 신학과의 경우가 대표적으로 그렇다. 박사과정에 있는 학생들이 대부분 목회상담을 전공으로 한다. 물론 신학이 실용적 가치를 최우선으로 생각하는 이 시대의 요청에 귀를 막고 고고하게 비현실적인 관념의 세계에 빠져버리거나, 고담준론(高談峻論)에 머물러 있는 게 능사라는 말은 결코 아니다. 어쩔 수 없이, 어쩌면 당연하게 물(物)의 세계 안에서 살아가는 인간의 구원을 목표로 하는 게 교회의 사명이며, 그리고 기본적으로 신학이 교회의 기능이라고 한다면 당연히 실용적 가치(실사구시)를 염두에 두어야만 한다. 그렇지만 이 시대가 요구하는 그런 실용성이라는 게 과연 참된 것(reality)인지 아닌지에 대한 충분한 반성 없이 거의 일방적으로 그것에 휩싸여버리는 것은 아무리 좋게 생각해도 값싼 ‘대중추수주의’(populism)에 불과하다.

이 시대의 실용주의적 치우침 현상은 일반 대학의 커리큘럼이 1990년대에 들어오면서 어떻게 달라졌는가를 살펴보면 쉽게 확인할 수 있다. 대표적으로, 철학개론 과목이 필수에서 선택으로 바뀌고 대신 영어나 컴퓨터에 연관된 과목들이 교양 필수 자리를 차지했다. 더욱이 학생들조차도 대학공부를 단순히 취업의 기회로만 생각한다는 점에서 이런 실용주의적 치우침 현상은 극으로 치닫고 있다. 대학(大學, University)은 동양의 틀에서 볼 때 ‘큰 배움’이며, 서양의 틀에서 ‘보편적 가치’인데도 불구하고 어느 사이에 하나의 도구로 전락하고 말았다. 신학대학도 역시 목사 자격증을 획득하기 위한 학원 기능에 충실하다는 점에서 예외가 아니다.

이런 현상은 비단 우리만의 문제가 아니라 전(全)지구적인 문제라 할 수 있는데, 그 밑바닥에는 ‘경제 만능주의’가 뿌리를 박고 있다. 제2차 세계대전 이후 40여 년 동안 지속된 이데올로기 경쟁 구조가 이제 1990년대에 들어서면서 허물어지고 순전히 경제 일원론적인 경쟁구조로 전환되었다. 특히 동유럽의 현실 사회주의가 완전히 몰락한 이후 자유시장 경제를 근간으로 하는 자본주의의 독주 체제가 형성되자 모든 세계가 경제적 가치만을 최우선으로 삼게 되었다. WTO, FTA, 우루과이라운드 같은 경제 전문용어가 촌부와 아낙네들에게도 일상어처럼 받아들여지는 것을 보면 이 세계가 얼마나 철저하게 경제 중심의 일방적 구조로 흘러가고 있는지 알 수 있다. 더구나 경제 선진국들을 중심으로 지구의 단일 경

제체제 구상이 본격화되면서 이런 경쟁구도는 우리의 현실 삶에 훨씬 가깝게 다가오고 있다. 이런 전반적인 경향을 ‘신자유주의’라고 하는데, 민족, 이데올로기, 종교 같은 차이를 넘어서서 온 세계를 자유로운 경쟁 체제 안에서 새롭게 구축하자는 말이다. 이는 나쁘게 볼 때 토끼와 거북이를 같은 조건에서 달리기 경주를 시키자는 것이며, 좋게 해석해서 지구 전체의 복지를 추구하자는 것이다. 앞으로 이런 문제들이 이런 자유경쟁 구도를 견인해나가고 있는 선진국들의 구상대로 흘러갈지, 아니면 전혀 예상하지 못한 복병을 만나게 될지 우리는 전혀 예단할 수 없다. 다만 이런 시대정신은 물질 토대를 확대함으로써 인간의 복지를 꾀할 수 있다는 자본주의, 그리고 자본의 횡포로 인하여 벌어진 노동의 소외를 극복하기 위해서 무산자 계급이 주도적인 통치권을 행사해야 한다는 공산주의에 내재하고 있는 일종의 물신주의*가 그 역량을 지속시키고 있다는 사실만은 분명하다. 결국 물질 토대의 확립이 우리 삶의 현장에서 절대적인 기준으로 자리 잡고 있어서 오늘의 모든 학문이 실(實)과 용(用)의 범주 안에서만 작동되고 있다고 보아야 한다.

* 참고적으로 자본주의와 공산주의가 외면상 서로 상반된 이념같이 보이기는 하지만 실제로는 인간 구원을 유물론적 토대에서 확보한다는 점에서 같은 길을 걸었던 사상이다. 다만 다른 점이 있다면 자본주의는 자유로운 시장경제를 그 방식으로 채택하는 반면에 공산주의는 상당히 통제된 국가 경제를 채택했다는 것이다. 시장경제와 국가 경제라는 경제 용어가 여기서 바르게 사용된 것인지는 잘 모르겠지만 경제를 시장 논리에 완전히 맡겨 두는가, 아니면 국가가 통제하는가에 따라서 그렇게 구분해도 되지 않을까 생각한다. 이런 점에서 역사에서 사라진 현실의 공산주의와 이란성 쌍둥이라고 볼 수 있는 자본주의가 훨씬 노골적으로 무한한 경쟁구조를 심화시켜나가고 있다는 점에서 오늘날도 역시 인류는 물신을 섬기고 있는 셈이다.

우리는 여기서 이런 물질 토대에 근거한 일원론적 실용주의가 과연 우리의 삶에 참된 내용을 채워주고 있는지 곰곰이 되새겨보아야 한다. 이에 대해서는 서로의 입장이 좁혀질 수 없을 만큼 다양한 주장들이 있기 때문에 더 이상 구구한 논의를 벌일 필요가

없다. 다만 신학적인 차원에서 이런 현상에 대해 한 마디 한다면, 신의 부재로 인한 인간의 허무주의가 발현되는 것이 아닌가 생각한다. 격동의 20세기가 끝나면서 더 이상 자신의 열정을 불사르만한 대상(이념 논쟁)이 없기 때문에 인간의 영원한 욕망 대상이었던 경제적 만족감을 추구하게 되었다는 것은 전혀 이상한 현상이 아니다. 설교 조의 이야기가 될지 모르지만, 아마 이런 현상은 그렇게 길게 가지 못할 것이다. 이라크 전쟁에서 볼 수 있듯이 경제적 욕망의 충족을 위해서 매우 다양한 글로벌 이벤트를 생산해내겠지만 그것도 제한적인 일이다. 왜냐하면 사람이 빵만으로는 결코 만족할 수 없기 때문이다. 인간 문제의 해결은 인간 자체만의 힘으로는 결코 가능한 게 아니다. 이렇게 말하면 니체, 프로이트, 마르크스가 서운하게 생각하겠지만 인간에게 있는 ‘삶에의 의지’는 그것이 아무리 본질적이고 강렬하다고 해도 인간을 구원하지 못한다. 여기서 핵심은 우리가 어떻게 하나님과 우리와 “함께 있다”는 사실을 실질적으로 인식할 수 있는가에 달려 있다. 따라서 신학은 이 시대가 무엇을 요구하는가, 그들의 실용주의적 요구에 부응할 수 있는 길이 어디에 있는가, 하는 점보다는 하나님의 존재와 그 인식에 관해 집중해야 한다. 우리에게는 이것이 물질 토대보다 훨씬 실제적인(real) 사태이다.

여기서 우리는 오해하지 말아야 한다. 신학이 하나님의 존재론에 관한 질문과 대답에 그 중심을 두고 있기 때문에 인간의 실제적인 삶과의 연관성이 간과되어도 괜찮다는 말은 아니다. 흡사 사막의 수도승들처럼 이 세상의 삶에 대해서는 전혀 관심이 없고 단지 영적인 세계만을 추구하는 것만이 참된 기독교 신앙은 아니다. 영적인 게 무엇인가에 대해서는 좀더 많은 논의가 필요하지만, 일단 이 세상과 저 세상, 즉 차안과 피안을 이원론적으로 차단시키는 것은 바람직한 신학적 태도가 아니라는 것은 분명하다. 우리나라에 처음 복음을 이식시킨 미국 선교사의 신앙에서 볼 수 있는 대로, 미국의 흑인 노예들에게 예수님을 믿기만 하면 하늘나라에 갈 테니까 아무런 걱정 근심을 하지 말라고 위로하면서 그런 노예와 주인의 상태를 그대로 유지시키는(status quo) 신앙은 근본적으로 잘못된 것이다. 즉 우리가 몸담은 이 세상의 삶을 추상화시키는 것은 분명히 기독교적인 삶이 아니라는 말이다. 그렇다고 해

서 우리의 힘으로 어떤 절대적인 세계를 끌어내거나 더 나아가 성취할 수 있다는 생각도 역시 기독교적인 태도는 결코 아니다. 신학은 이 두 영역을 경계로 삼고 있다. 신학은 차안적 현상과 피안적 본체, 또는 물(物)과 영, 구체성과 보편성 사이의 경계에서 참된 리얼리티를 확보하려는 작업이다. 이를 위해서 신학은 우리가 아직 알지 못하는 초월과 내재의 방식으로 우리에게 다가오는 하나님이 누구인가에 관해서 관심을 집중한다. 하나님의 존재와 인간의 인식 사이에 벌어지는 변증법적 작용이 바로 신학의 자리라고 할 수 있다.

사유의 길, 또는 지평?

그렇다면 이제 우리는 이렇게 질문해야 한다. 신학의 자리인 하나님의 존재, 또는 그의 계시와 인간 인식의 변증법적 작용은 어떻게 일어나는가? 그 작용의 힘은 무엇일까? 우리는 일반적으로 그 힘을 성령이라고 말한다. 그러나 이런 대답은 그렇게 명확한 게 아니다. 왜냐하면 성령은 바로 하나님의 존재론이기 때문에 성령이 하나님과 인간을 중재하는 도구라고 할 수 없기 때문이다. 하나님을 주체로, 인간을 객체로 설정하고, 또는 그 반대로 설정한 채 그 사이에 성령이 자리 잡고 있다고 생각하는 것은 결국 오늘 이미 극복된 근대주의적 주객도식(Subjekt-Objekt-Schema)에 머물러 있는 입장이다. 우리가 일반적으로 어떤 사물을 객체로 확인할 수 있어서 주체와 객체를 대치시킴으로써 객체의 확실성을 확보할 수 있다고 주장할 수 있기는 하지만, 근대이후에는 더는 이런 주객도식의 구도는 설득력을 잃었다. 더구나 이런 사물의 구도를 근본적으로 벗어나 있는 하나님의 존재를 언급해야 하는 신학에서는 더 말할 나위도 없다. 그렇다면 하나님은 객체가 아니고 단지 인간의 주관적 의식 안에서만 작용할 수 있는 그 무엇이라는 말인가? 이런 식의 실존주의적 하나님 이해는 하나님을 인간학으로 전락시킬 개연성이 있기 때문에 주객도식보다 훨씬 문제가 많을 수 있다. 우리는 여기서 이런 신론과 계시론에 연관된 많은 문제들을 더 이상 다룰 수 없다. 다만 우리의 주관과 객관 의식이나 그런 개념을 뛰어넘어 존재하는 하나님이 신학의 주제이기는 하지

만 결국 인간이 그 하나님을 어떻게 인식해낼 수 있는가 하는 점도 여전히 신학의 중심 문제라는 사실을 지적하는 것으로 충분하다.

이 인식 작용은 곧 인간의 사유능력에 달려 있다. 그 사유 능력이 도대체 얼마나 확실한가 하는 점은 또 다시 논의되어야 할 문제이지만 이런 인간의 사유 활동이 없다면 신학은 무의미하다. 사람에 따라서 신학은 인간의 이성 작용이라 할 사유보다는 성서가 강조하고 있는 믿음이라고 주장하기도 한다. 철학은 당연히 이성의 사유에 의존하지만 신학은 인간의 영적인 활동이라 할 신앙이라고 말이다. 교리사적인 점에서 볼 때 이성과 믿음의 관계는 교부 시대부터 오늘에 이르기까지 계속 제기된 문제이기 때문에 한 두 마디로 단정하기는 어렵다. 최소한 기독교 공동체 안에 들어와 있는 사람이라고 한다면 어느 누구도 믿음의 역할을 근본적으로 부정할 사람도 없으며, 그렇다고 이성의 활동을 근본적으로 부정할 사람은 없다. 일단 이렇게 정의를 내리면 될 것 같다. 기독교의 복음이 믿을 만하다는 토대를 확보하기 위해서 우리 신학자들은 이성적으로 사유해야만 한다. 다른 논리는 접어두고 이성적 존재인 인간을 창조한 하나님을 우리가 믿는다면 ‘호모 사피엔스’*인 인간의 사유활동을 부정할 이유는 하나도 없다.

* 인간의 사유 능력이 곧 인간적 특징을 드러낸다는 주장은 일단 옳다. 여기서 ‘일단’이라는 단서를 붙이는 이유는 고고학적으로 ‘호모 사피엔스’보다는 ‘호모 에렉투스’가 인간 종의 특성에서 우선적이기 때문이다. 상식적으로 인간이 동물과 구분되는 첫 특성이 뇌의 발달로 인한 사유능력에 있는 것 같지만 이 뇌의 발달 자체가 직립 보행의 결과로 얻어졌다고 주장하는 고고학자들이 있다. 그들이 말하는 호모 에렉투스는 2백만 년 전 인간과 침팬지의 공동 조상으로부터 최초로 분리되어 ‘직립 보행’을 성취한 인류 조상을 일컫는 용어이다. 침팬지와 인간의 공동조상이 살던 아프리카의 지리적 변화로 인해 초원 지역에서 진화를 거듭하던 이들이 어느 순간에 직립으로 보행하게 되었으며, 이로 인해서 뇌의 양적 성장을 가능하게 했을 뿐만 아니라 보행에서 자유롭게 된 팔과 손이 도구를 생산해낼 수 있을 정도의 기술을 습득하게 되었다. 또한 직립으로 인해서 성대가 발달했다는 것도 역시 인간의 언어발달에 직접적인 원인이 된다. 이런 고고학적 해명에 따라

서 인간의 사유능력이 추후적인 특성이라는 점이 확실하다고 하더라도 사유의 능력이야말로 가장 결정적인 인간 특성임이 분명하다. 현재 인간은 이 사유의 능력을 통해서 인간 이외의 모든 존재하는 것들의 그 존재를 가능하게 만들어가기 때문이다.

인간의 사유는 단지 눈앞에서 벌어지는 어떤 사건이나 현상에 대한 객관적 인식, 또는 그것에 대한 가치판단에 머무는 인간의 심리작용이 아니라, 오히려 ‘cogito, ergo sum’이라는 명제에서도 확인할 수 있듯이 존재론적 깊이를 담지하고 있는 영적인 힘이다. 그래서 사유는 인간으로 하여금 경험의 범주만이 아니라 선験적인(apriori) 세계까지 들어갈 수 있도록 안내자의 역할을 한다. 그런 사유의 특성을 가리켜 사유의 길, 또는 사유의 지평이라고 규정할 수 있다. 사유는 길을 간다. 사유는 지평을 연다. 인간은 사유를 통해서 진리의 길을 가며, 진리의 지평으로 개입한다. 더 정확하게 말해서 사유는 인간이 가야 할 길로 우리에게 계시되며, 이를 통해서 우리로 하여금 어떤 새로운 세계와 그 지평에 도달하게 한다. 그리스도교의 교리는 근본적으로 이런 사유의 열매다. 사유의 길을 가는 우리가 놓치지 말아야 할 부분은 ‘길’의 메타포이다. 길의 메타포가 한 두 가지가 아니겠지만 여기서 두 가지로 간추린다면 다음과 같다.

도상의 존재

길의 메타포는 우선 하나의 과정을 가리킨다. 길을 간다는 말은 아직 목적지에 도달하지 못했다는 의미이다. 이미 목적지에 도달했으면 더 이상 길을 갈 필요 없이, 짐을 내려놓고 휴식을 취하기만 하면 된다. 아직 갈 길이 남아 있는 사람은 잠시 휴식을 취하더라도 또 다시 떠날 준비를 해야만 한다. 이처럼 사유의 길을 가는 사람은 사유를 그치지 않는다. 그렇다. 사유의 길에서는 사유하는 그 과정이 중요하다. 이 사유의 과정이 차단되면 그는 더 이상 사유의 길을 가는 사람이 아니라 중간에 포기하고 주막집에서 작부들과 농담 따먹기나 하는 신세가 된다.

신학적 사유의 길을 간다는 말도 이와 같다. 자신을 가리켜 길

이라고 말씀하신 예수님을 따르는 기독교인들은 말 그대로 도상(道上)의 존재이지 그 끝에 도달한 존재가 아니다. 그런데도 불구하고 어떤 사람들은 신학적 사유를 포기하고 도그마에 사로잡히는 것을 좋은 신앙으로 간주한다. ‘예수 천당, 불신 지옥’이라는 구호를 확성기에 대고 외쳐대는 일부 광신자들의 태도에서 한국 기독교의 이런 독단론적인 ‘길마침’ 현상을 발견할 수 있다. 어떤 면에서 기독교의 광신주의자들이나 근본주의자*들만이 아니라 대다수의 교회 지도자들이 이런 신학적 사유의 길을 외면하고 어떤 완성된 교리에 경도되어 있다. 이들은 믿음과 사랑과 희생과 구원을 독단적으로 선포하는 근본주의자들과 달리 매우 수사학적이고 때로는 현대적 감수성으로 치장하고 있지만 결국 신학적 사유의 과정을 거치지 않기는 마찬가지다. 그들이 이해하고 있는 기독교의 가르침이 이미 완성된 것인 양, 모든 진리를 완전하게 확보한 양 선포한다는 점에서 별로 다르지 않다. 하나님에 대한 진술인 신학이 더는 길 걷기를 포기해도 좋을 만큼 자기 완결성을 확보하고 있는 것일까? 그리고 그런 태도가 과연 기독교 전통과 성서에 합당한 것일까?

* 기독교 근본주의나 복음주의와 다른 또 하나의 극단적 반동으로서 기독교 상대주의, 또는 혼합주의자들이 있다는 것도 사실이다. 그들은 기독교의 가르침을 인간학이나 사회과학으로 대체하는 자신들의 태도를 지성적이거나 진보적인 것으로 위장하거나 착각한다. 물론 기독교 근본주의가 과거의 역사에서 보여준 맹목적, 기독교 패권적, 반지성적 행태를 반성한다는 차원에서 이런 자유주의적 경향을 이해하지 못할 바는 아니지만, 이런 식으로는 기독교는 이 시대에 공헌할 내용을 제시하지 못한다. 사유의 길을 가되 분명한 방향 감각을 유지해야만 한다.

우리가 잘 알고 있는 대로 기독교 교리는 하늘에서 떨어지거나 땅에서 솟아나거나, 또는 어느 천재의 머릿속에서 갑자기 형성된 게 아니라 역사적 과정의 산물이다. 니케아, 콘스탄티노플 공의회에서 기독교의 핵심 교리가 확정될 때까지 수많은 신학자들이 그 논의에 참여했다. 삼위일체 교리가 완성되기까지 적지 않은 신학적 논쟁이 개입되었다. 이런 과정이 의미하는 바는 기독교 교리가

역사적 과정 속에 있으며, 그것은 지금도 유효하다는 사실이다. 기독교 교리도 역시 도상에 놓여 있다는 이 말은 기독교의 진리가 진리로서 어딘가 부족하다는 뜻은 아니다. 다만 이 세상의 모든 사물과 가치가 잠정적이듯이 기독교 교리의 인식과 표현 형식도 역시 그런 범주에서 완전히 벗어난 것은 아니라는 말이다.

여기서 우리는 궁극적인 진리와 그것을 인식하고 진술하는 표현 형식을 구분할 필요가 있다. 예수가 그리스도라는 사실, 그리고 그가 하나님의 아들이라는 사실은 우리에게 궁극적인 진리이지만 그가 완전한 신이며 완전한 인간이라는 이 진술 형식은 여전히 어떤 한계 안에 있는 것이다. 우리의 인식 능력으로는 완전한 신이며 동시에 완전히 인간이라는 개념을 파악하기 힘들다. 어떻게 역사 초월적인 존재가 역사 내재적인 존재와 동일시 될 수 있다는 말인가? 더욱이 우리가 종말에 들어가게 될 생명의 세계가 무엇인지에 대해서 우리는 실증적으로 말할 단계에 와 있지 않다. 어느 누가 부활의 실체적 진실이 무엇인지 세세하게 해명할 수 있는가? 우리가 경험적으로 확인할 수 있는 삶의 형식은 단지 이 땅의 '시간과 공간'의 범주 안에서만 유효하기 때문에 그것을 뛰어넘는 부활에 대해서 우리가 자신 있게 말할 수 있는 부분은 별로 많지 않다. 사도 바울이 고린도전서 13장에서 고백하고 있듯이 우리는 지금 거울로 보는 것처럼 희미하다. 모든 세계가 완전히 자기의 모습을 드러낼 종말이 이르면 얼굴을 직접 맞대고 보듯이 실체적 진리를 완전하게 인식할 수 있을 것이다. 다시 한 번 분명하게 말하지만 이렇게 실증적으로 대답할 수 없다고 해서 생명과 부활의 세계가 불확실하다는 뜻은 결코 아니다. 다만 우리는 (철학적인 방식으로 표현해서) 바로 이 세상에 던져진 존재들이기 때문에 그 세상을 초월해 있는 하나님과 그의 계시 사건을, 궁극적으로 하나님에 의해서만 제공될 수 있는 생명의 리얼리티를 우리가 실증적으로 인식하고 설명하기는 제한적일 수밖에 없다는 말이다.

우리가 하나님과 그의 세계를 진술하기 어려운 이유는 위에서 언급한 대로 우리 경험의 역사적 제한성만이 아니라 우리 언어의 한계 때문이기도 하다. 우리가 어쩔 수 없이 문자를 통해서 무언가를 진술하지만 불립문자(不立文字)라는 말이 있듯이 그것으로 어떤 진리를 완전하게 전달할 수는 없다. 사실 일상의 경험을 전

달하는 데도 언어는 충분하지 않다. 예컨대 사과를 먹은 다음 그 느낌을 묘사하라고 한다면 대개의 사람들은 “달고, 시큼하고, 시원하다”고 말할 것이다. 그러나 사과의 맛이 반드시 그런 것일까? 사과는 그것을 먹는 사람의 상황에 따라서 훨씬 다양하게 나타난다. 그리고 아무리 사과라는 과일의 일반적 맛이 있다고 하더라도 모든 사과가 똑같지는 않다. 같은 나무에 열린 사과라 하더라도 햇빛의 양과 각도, 달린 위치 등등에 따라서 아주 미세하겠지만 차이가 있을 수밖에 없다. 하나의 사물을 진술하는 데도 언어로서는 충분하지 않은데, 하물며 진리의 세계를 해명해야 할 신학에서야 두말 할 필요도 없을 것이다. 많은 교리와 논리가 아니라 단지 하나의 ‘화두’로 어떤 깨우침을 얻으려는 선불교의 전통은 일찍이 언어의 한계를 인식하고 있었기 때문에 그런 학습 방식을 취하게 된 것이다.

길은 한 걸음씩

길의 메타포에서 두 번째로 우리가 생각해야 할 대목은 사유의 심화 과정에 내재해 있는 연속성이다. ‘천리길도 한 걸음부터’라는 속담이 여기에 해당되는지는 모르겠지만 사유의 길은 나그네의 여행길과 똑같이 단계적으로 진행될 뿐이지 비약은 없다. 대구에서 서울에 가려는 사람은 김천, 대전, 수원을 거쳐야만 한다. 대전을 거치지 않고 서울에 갈 방법은 없다. 물론 안동, 원주를 거치는 길도 있긴 하지만 그 길은 우회로이기 때문에 바른 길이 아니다. 우회로를 선택한다고 하더라도 역시 어떤 지역이건 거쳐야만 목적지에 도달할 수 있지 중간의 어떤 지점이 없다면 목적지도 없다. 사유의 길에 비약이 없다는 이 말을 설명하기 위해서 나는 두 가지 예를 들겠다.

하나는 내가 즐겨하는 테니스다. 아마 테니스를 배워본 사람들은 알겠지만 선수 출신이 아닌 동호인으로서 테니스 기술을 완전하게 습득하는 길은 아주 어렵다. 다른 운동에 비해서 테니스를 배우다가 중도에 포기하는 사람이 상대적으로 많은 이유는 테니스 기술을 익히는 그 과정에서 비약이 있을 수 없다는 데에 있다. 일단 포스트룩 기술을 습득한 다음에야 백스트룩, 그리고 발리, 스

메싱, 서비스 등의 기술로 넘어갈 수 있다. 이런 여러 기술을 배우는 길이 쉽지 않기 때문에, 그리고 하루라도 빨리 게임을 즐기고 싶다는 급한 마음으로 기술 연마를 게을리 하기 때문에 전체적으로 테니스 실력이 늘지 않고, 그러다가 결국 테니스에 싫증을 낸다. 테니스를 배우는 데는 왕도가 따로 없다. 자기 능력만큼 차근차근 훈련하다 보면 자기도 모르는 사이에 테니스의 깊이에 들어갈 수 있다.

다른 하나의 예는 등산이다. 물론 산을 타는 기술도 역시 필요하기는 하겠지만 나는 여기서 등산하는 사람의 마음가짐을 설명하려고 한다. 대개 산은 큰 봉우리 밑에 층층이 여러 작은 봉우리와 거기서 흘러내린 여러 산줄기가 여러 갈래로 얹혀 있다. 그런데 우리는 산을 오를 때 한꺼번에 정상을 볼 수는 없다. 일단 산에 들어가면 바로 앞만 눈에 보일 뿐이지 그 뒤에 무엇이 있는지 전혀 예상할 수 없다. 물론 멀리서 보면 대체적인 윤곽이 눈에 들어오겠지만 산에 직접 발을 들여놓으면 바로 앞만 보인다. 한 고개를 넘으면 그제야 그 다음 고개가 눈에 들어온다.

나는 신학적 사유도 역시 이처럼 비약*이 있을 수 없다고 생각한다. 처음에는 성서와 기독교 교리의 윤곽만 눈에 들어오다가 꾸준한 신학적 사유과정을 거치면서 훨씬 세밀한 부분까지 구체적으로 눈에 들어오게 된다. 종말에 대한 주제만 해도 그렇다. 평신도들은 기독교가 말하는 종말을 단순히 이 세상이 끝나고 하나님의 심판이 있게 될 어떤 시기 정도로만 생각한다. 이런 단순한 인식이 잘못된 것은 아니지만 기독교의 종말론이 주변의 역사철학과 어떤 연관성을 맺고 있는지 충분히 밝혀내지 못하면 종말의 의미를 놓치게 된다. 왜냐하면 종말론은 곧 기독교의 역사관이기 때문이다. 이런 문제는 한 두 부분이 아니라 기독교의 가르침 전반에 걸쳐있다. 모세가 호렙산에서 하나님을 경험한 다음에 “나는 자존하는 자다.”라는 말씀을 듣는다. 이 세상의 모든 사물은 어떤 원인의 결과라고 할 수 있는데, 그것을 뛰어넘는 존재라는 게 과연 무엇일까? 그런 문제를 무엇 때문에 따지는가, 그냥 믿으면 되지, 하고 말하는 사람들이 적지 않지만, ‘있다’는 동사가 무슨 뜻인지 철학적 존재론에 대한 전반적인 인식이 우리의 사유 속에서 충분히 정리되어야만 하나님이 존재한다는 진술에 접근할 수 있

다.

* 물론 인식의 비약이 없다는 말에는 약간의 해명이 필요하다. 왜냐하면 과학의 세계나 예술의 세계에서 어떤 영감이 갑자기 발현되는 일이 있기 때문이다. 종교경험에서도 흡사 다메섹 도상의 바울처럼 갑작스러운 회심의 사건들이 종종 있다. 그러나 이런 비약은 이미 그 공간에 그럴 수밖에 없는 경험과 사유의 과정이 들어 있다고 보아야 한다. 산을 오르다가 한 고개 위에 섰을 때 갑자기 새로운 시야가 들어 오지만 그 새로운 시야는 그 앞 단계가 있었기 때문에 가능하다. 테니스의 과정에서도 라켓과 공이 임팩트 되는 어느 순간에 갑자기 전혀 새로운 느낌을 경험할 수 있는데, 이 때가 바로 실력이 비약되는 순간이다. 그런데 이런 비약의 경험이라는 것은 그 이전에 충분한 과정이 있었다는 것을 전제한다. 다른 한편으로 ‘비약’이라는 개념은 사유의 과정에서도 아주 중요한 역할을 한다. 즉 사유는 결국 이런 비약을 목표로 한다는 말이다. 사유의 길에서 어느 순간이 되면 우리에게 ‘코페르니쿠스 혁명’이라 칭할만한 돈오(頓悟)의 경험이 주어진다. 이런 점에서 점진적인 과정과 비약의 순간은 일종의 변증법적인 연관을 맺고 있다고 보아야 한다. 이 글에서 “비약이 없다”고 말하는 이유는 신학생들과 목회자들에게 치열한 사유의 과정을 간과하는 태도가 만연해 있기 때문이다.

오늘 교회 지도자들의 신학적 인식은 대부분 비약의 비약을 거듭하고 있다. 흡사 산을 오르는 사람이 산 밑에 있다가 어느 루트를 잡아서 올라갔는지 아무런 흔적도 없이 갑자기 정상에 서 있는 것과 비슷하다. 테니스 라켓을 잡은 지 며칠 되지 않은 사람이 포스트룩부터 스매싱까지 차근히 배운 흔적 없이 테니스 시합에 나가겠다고 나서는 사람과 비슷하다. 물론 겉으로는 그들이 하나님, 구원, 교회, 사랑, 삼위일체 등등, 기독교의 교리를 매우 진지하게 전하고, 때로는 매우 해박하게 보이는 온갖 신학이론을 전하고 있기 때문에 전문가처럼 보일지 모르지만 자세하게 들여보면 흡사 연극의 심층적 의미를 전혀 모른 채 연극 대사만 따라하는 삼류 배우같이 그 진술의 내용이 매우 공허하고 모순으로 가득 차 있는 경우가 흔하다. 특히 교회 강단에서 선포되는 설교에서는 사유의 논리가 사라지고 오직 비약만 지배하고 있다. 설교가 충분한 신학

적 성찰을 거치지 않는 한 그것은 아무리 입담이 좋아서 청중들의 마음을 사로잡는다고 하더라도 선동은 될지언정 예언은 되지 못한다.

물론 신학적 사유가 서툰 설교자들도 기독교의 리얼리티를 충분히 안다고 생각할 것이다. 그러나 실제로 아는 것과 자기 알고 있다고 생각하는 것과는 크게 다르다. 초등학생이 괴테의 파우스트를 읽고 그 줄거리를 이해했다고 해서 그가 파우스트를 실체적으로 아는 것일까? 신학적 사유에서 초등학생 수준이면 아무리 성서를 읽어도 그것의 리얼리티를 잡아낼 수 없다. 어떤 사물과 사건에 대해서 정보로 아는 것과 그 실체를 아는 것과는 지구의 남북과 북극이 먼 것만큼이나 멀기 때문이다. 예수님 당시의 바리새인들도 자신들은 아브라함의 자손으로서 진리를 알고 본다고 생각했지만 그들이 아는 것은 모세의 율법뿐이었지 그것의 근원자이신 하나님 자체는 아니었다.

신학적 사유가 망각된 이유

왜 이런 일이 벌어질까? 3년, 또는 7년, 그 이상 신학공부를 했고, 지금도 매일 성서를 읽고 기도하고 있는 사람들이 성서와 기독교의 역사가 말하고 있는 그 리얼리티를 모르는 이유는, 그리고 알고고도 하지 않는 이유는, 결국 신학적 사유가 상실된 이유는 어디에 있는 것일까? 두 가지 사태가 이것에 연루되어 있다고 본다.

하나는 실제로 우리에게 신학 공부의 턱없이 부족했다는 점이다. 신학대학교에서 학점을 이수하기 위해서 근근이 공부할 뿐이지 마음먹고 신학의 세계에 들어가는 학생들은 드물다. 고어, 성서신학, 역사신학, 조직신학 등등, 여러 분과의 공부를 충실하게 공부하지 않는다. 신학생들이 공부보다는 교회활동에 훨씬 많은 시간과 생각을 쏟고 있다는 이 현실은 본인 자신과 한국교회의 미래를 보더라도 결코 바람직하지 않다. 그렇지 않아도 신학공부의 여건이 유럽과 북아메리카 학생들에 비해서 한국의 신학생들에게 훨씬 열악한 상태인데다가 그것에 대한 정열도 없으니 어찌어찌해서 겨우 신학의 과정을 거치더라도 어른의 손에 이끌려야만 걸

음악을 할 수 있는 어린애처럼 스스로는 전혀 신학적으로 사유할 줄 모르고 목사가 된다는 것은 불을 보듯 뻔하다.

다른 하나는, 이게 실제로 훨씬 본질적인 문제인데, 신학생들과 목회자들이 스스로 신학적 사유의 세계에 들어가지 않는다는 점이다. 흡사 물에 들어가지 않고 수영을 가르치려는 사람과 비슷하다. 그는 수영 교본을 통해서 이론은 어느 정도 알지만 물에 대한 실제적인 경험은 전혀 없다. 우리 목회자들이 그렇지 않은가? 그들은 단순히 기독교에 대한 정보를 많이 확보하고 그것을 요령껏 전달하는 것을 신학공부라고 생각한다. 창세기부터 요한계시록까지 성서 전체의 이야기를 꿰고 앉아서 이 세상의 일들과 적절하게 연결시키는 게 바로 설교라고 생각한다. 이런 사람들은 자기 스스로 생각하기를 포기한다. 예컨대 “하나님은 존재하는가?”에 대해서, 구원이 무엇인가, 종말은 무엇인가에 대해서 진지하게 생각하기를 포기한 채, 그리고 그 사유 안에 들어가기에 두려워하면서 다른 사람이 말한 것을 모아서 편집하는 것으로 신학과 설교의 소임을 다 한 것으로 생각한다.

신학적 사유의 세계에 들어간다는 것은 신에 대해서 스스로 생각하기 시작한다는 뜻이다. 철학을 가리켜 존재에 대해서, 또는 주체에 대해서 스스로 생각하는 능력이라고 하듯이 신학에서도 스스로 생각할 줄 안다는 게 중요하다. 이게 간단하고 당연한 것 같지만 실제로는 어렵다. 왜냐하면 이를 위해서는 생각하는 방식도 알아야 하지만 그 생각과 그 대상이 자기 안에서 일치되어야만 하기 때문이다. 인식과 존재의 일치라고 할 수 있다. 예컨대 죽음이 무엇인지 우리가 생각하기는 하지만 그것이 자기 삶에서 일치되는 경우는 드물다. 죽음은 늘 피상적인 어떤 관념으로만 머물거릴 뿐이지 실제로는 와 닿지 않는다. 그래서 철학적으로 살기 힘든 것처럼 신학적으로 목회를 하고, 설교를 하고, 그렇게 살기는 힘들다. 그럼에도 불구하고, 아니 그렇기 때문에 교회 지도자들이 될 사람들은 그 길을 가야만 한다.

이미 오래 전에 데이빗 소로우(1817-1862)는 <월든>에서 이렇게 말했다. 철학 선생은 많은 데 철학자는 드물다고 말이다. 그의 말에는 일리가 있다. 음악을 일종의 정보로 가르치는 음악 선생은 많지만 음악의 세계에 들어가서 사는 음악가는 드문 것과 같

다. 마찬가지로 신학과 성서의 정보를 조리 있게 이해하고 가르치는 선생과 목사는 많지만, 신학과 성서의 세계에 들어가서 사는 사람은 드물다. 리차드 바크의 <갈매기의 꿈>에 나오는 “높이 나는 갈매기가 멀리 본다.”는 아포리즘은 오늘 우리 신학의 세계에도 유효하다.

신학과 철학

목회자와 신자들이 신학에 대한 흥미를 느끼지 못하는 이유는 무엇인가? 우선 직접적인 대답은 우리가 신학을 ‘모른다’는 것이다. 바둑의 길을 모르면 바둑이 재미없듯이 신학을 모르면 신학에 흥미를 느낄 수 없는 법이다. 자신은 칼빈의 <기독교 강요>를 읽었고, 현대신학의 전반적인 흐름을 알고 있으니까 신학을 안다고 말할지 모르겠다. 여기서 우리는 신학의 정보와 신학적 사유를 구분해야만 한다. 조치훈 씨가 둔 바둑의 기보 몇 편을 달달 외웠다고 해서 바둑의 길이 보이는 게 아닌 것처럼 몇 년 동안 신학에 관한 역사와 정보를 습득했다고 해서 신학을 아는 게 결코 아니다. 만약 신학을 아는 목사라고 한다면 위에서 확인한 것처럼 목회 현장에서 공연한 것으로 인해 자신의 영성을 고갈시키지는 않을 것이다.

이 대목은 말로 설명하기가 좀 어렵다. 칼 바르트, 위르겐 몰트만, 볼프하르트 판넨베르크, 하인리히 오토, 에버하르트 웅엘 등, 여러 신학자들의 책을 읽고 충분히 소화한 사람이 있다고 하자. 그런데 그 작업 자체가 힘들기는 하지만 그것이 바로 신학적 사유의 핵심이 아니다. 그 신학자들이 궁극적으로 언급하려고 하는 하나님은 그런 신학 이론에 완전히 담기는 게 아니라 흡사 가을바람이 우리를 스쳐지나가듯이 그런 하나님의 손길을 최대한 논리적으로 설명하려는 노력일 뿐이다. 여전히 신학적 체계 안에 담길 수 없는 그 하나님과 그 나라 안으로 발걸음을 들여놓는 것이 곧 신학적 사유의 단초이다. 도를 얻기 위해서 토굴이나 암자에서 화두를 붙들고 수행하다가 갑자기 돈오(頓悟)의 세계에 들어가듯이 신학도 역시 행위와 언어의 세계를 초월하여 자유롭게 우리에게 다가오시고 생명의 세계를 열어가는 하나님의 영에게 사로잡히

는 경험이다. 그렇다고 해서 여기서 내가 어떤 초월적 신비주의적인 영성을 강조하는 것은 아니다. 학문의 방식이든지 직관의 방식이든지 결국 중요한 것은 하나님의 세계를 사유할 수 있어야 한다는 점이다.

우리의 신학 작업에 도움을 주는 분야가 철학이다. 하나님의 존재에 관해서 사유하려면 반드시 철학적 존재론과 인식론의 훈련을 거쳐야만 한다. 아마 어떤 사람은 스스로 존재하는 하나님의 계시를 인간학적 인식 안에서 해결하려는 철학은 신앙적이지 않다고 생각할지 모르겠다. 여기서 우리는 크게 오해하는 부분이 있다. 철학이 하나님의 존재를 증명한다는 말이 아니다. 하나님이 주도적으로 자신을 계시하시지만 그것을 인식하려면 그것을 인식할 수 있는 사유의 통로가 필요하다는 말이다. 이미 교부 시대부터 플라톤의 이데아 이념이 하나님을 형이상학적 구도에서 설명하기 위한 도구로 채용되었듯이 기독교 신학은 지난 2천년 역사 안에서 끊임없이 이런 철학과의 대화를 통해서 하나님과 그의 계시를 명확히 하고 심화시키려고 노력하였다. 그런 기독교 신학의 전통이 있는데도 불구하고 대개의 신학대학교에서는 신학생들에게 철학을 공부할 기회를 충분하게 제공하지 않고 있다. 이는 주로 미국 신학대학교의 현상이라 할 수 있는데, 디오게네스 알렌의 목소리를 들어보자.

신학생들이 철학을 연마할 필요가 있다는 점을 인식하고 있는 신학대학들이 다소 있기는 하다. 이러한 요청에 부응하고 노력하고 있기는 하지만, 특히 영어권의 지역에서 그들은 오히려 오늘날의 철학 분야가 신학으로부터 점차로 멀어져서 신학에 대한 이해가 상당한 정도로 강화되기 이전에 더욱 많은 시간을 철학 공부에 할애해야 한다는 엄연한 사실을 거스르는 방향으로 달음질치고 있다. 대부분의 신학대학들에서는 교수와 교육 자원에 드는 많은 비용으로 인해 정기적인 체제에서 많은 학생들이 철학에 대한 광범위한 공부를 하기 위한 기회가 배제되고 있는 실정이다. 신학대학원의 학생들 중에 신학대학이나 학부과정에서 하나 이상의 철학 과목을 이수한 학생은 소수이며 대부분은 거의 택한 적이 없는 것으로 드러났다. 따라서 학생들이 신학 공부를 시작하면서 자주 좌절하게 되는 것은 결코 놀랄 만한 일이 아니다. 그들은 꼭 필요한 선행조건을 갖추고 있지 못하기 때문이다.

<중략> 그들은 철학적인 지식이 실제로 주요한 교리 형성 체계와 신학적 저작의 의미를 더욱 깊이 음미할 수 있게 해 준다는 점을 깨달을 기회를 갖지 못했었다. 그들은 철학을 시도해 보았지만 그게 별로 도움이 되지 않는다는 판단을 내렸으며, 결과적으로 의미심장하고 실효성 있는 신학하기에 참여할 수 있는 기회를 상실한 채 그들 나름의 길로 내닫고 있다. (디오게네스 알렌, 정재현 역, 신학을 이해하기 위한 철학, 대한기독교서회, 4, 부분적으로 고쳐 적었음).

이 문제를 조금 더 구체적으로 점거해보자. 신학의 토대가 바로 세계를 창조하신 하나님이라고 한다면 그 하나님을 사람들에게 변증하기 위해서라도 우리는 그가 창조한 이 세계를 설명할 수 있어야 한다. 신학적인 차원에서 본다고 하더라도 하나님은 그가 창조한 이 세상에 초월해 있을 뿐만 아니라 동시에 그 창조 행위 자체가 바로 하나님의 존재론이기도 하다는 점에서(내재) 우리는 이 세상을 정확하게 바라볼 수 있어야 한다. 하나님이 창조한 이 세상의 현실성을 설명하려는 노력이 바로 철학이다. 헬라의 철학자들은 이 세상의 모든 것들이 물, 흙, 공기, 불 등으로 이루어졌다고 설명해보려고 노력했다. 또는 이데아로부터 유출된 것으로 이해되기도 하고, 이성에 의해서 성립된 것으로 제시되기도 했다. 아리스토텔레스는 질료와 형상으로 설명해보려고도 했다. 그 어떤 주장도 결정적인 대답이 되기는 힘들지만 이 세상을 나름대로 설명해보려고 했다는 점에서 그 세상을 창조한 하나님에 대해서 관심을 갖고 있는 우리 기독교인들에게 철학은 필수 불가결한 작업이다.

물론 이에 대한 다음과 같은 반론도 상당한 설득력이 있다. 기독교의 구원은 이런 철학적 사유 과정을 통해서 어떤 진리를 깨달아야만 이루어지는 게 아니라 예수 그리스도에게서 일어난 십자가와 부활을 우리가 믿기만 하면 하나님이 선물로 주시는 것이다. 즉 복음은 고상한 철학적 사유가 아니라 단순히 예수님을 믿고 구원받는다는 사실이다. 만약 철학적 존재론과 인식론을 통해서만 신학적 사유가 가능하고, 그 안에서만 하나님을 정확하게 인식할 수 있다면 이런 훈련을 받을 수 없는 대다수의 민중들은 기독교의 구원에서 제외될 수밖에 없을 것이다. 단순한 복음을 철학적으로

덧칠하는 것은 오히려 오직 믿음으로 의로워지고 은총으로 구원받을 뿐이라는 종교개혁의 가르침보다는 오히려 아리스토텔레스의 철학에 기대어 자연신학을 주장한 토마스 아퀴나스의 입장에 서는 것일지도 모른다. 옳은 주장이다. 다시 한 번 더 강조하건데 신학과 철학을 혼동해도 된다는 말은 아니다. 신학은 하나님의 계시론에 기대어 있으며, 철학은 오히려 이 세계의 존재론에 토대를 두고 있다는 것도 사실이다. 그러나 철학은 자신들이 이 세상에 대한 어떤 대답을 주는 것이 아니라 그 대답을 찾아가는 과정에 대한 성찰이라는 점에서 신학에 필수적이라는 말이다. 즉 이 세상에 대한 대답을 하나님에게서 제시하는 우리 기독교의 사유과정이 얼마나 보편적 진리론에 합당한지에 대한 검증을 철학이 할 수 있다는 말이다. 결국 진리에 대한 선택은 우리 기독교 신앙 안에서만 가능하지만 그것의 타당성 여부는 철학적으로 검토될 수 있을 것이다.

이런 철학적 검토의 근원적인 의미가 무엇인지 한 마디만 짚도록 하자. 앞에서 신학을 신학에 대한 정보가 아니라고 했듯이 여기서 철학 공부라는 것도 단지 몇몇 철학자들의 해명에 대한 정보를 많이 아는 것이 아니라 철학적으로 사유하는 세계로 돌입하는 것이다. 오랜 역사의 철학에 대한 구체적인 공부가 없다고 하더라도 기본적으로 철학적으로 생각하며 살아가는 사람은 곧 철학적인 반성을 할 줄 아는 사람이다. 즉 전혀 철학 공부가 없는데도 불구하고 죽음, 삶, 시간, 역사, 존재, 무, 시간, 공간, 우주, 종말 등등, 소위 형이상학적 질문을 실질적으로 머리와 가슴에 안고 살아가는 사람이 있다는 말이다. 성서와 신학도 역시 그 기초에는 이런 형이상학적 질문을 담고 있기 때문에 이것에 대한 깊은 통찰이 있는 사람만이 신학의 세계에도 들어갈 수 있을 것이다.

신학은 어떤 점에서 역사의 묘(妙)를 추적하는 작업이라고도 말할 수 있다.(참고, E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt) 다른 인문학도 역시 이런 역사의 묘를 추적하는데, 다만 우리와 방법이 다를 뿐이다. 우리는 바로 하나님과의 관계에서 역사를 해석하며, 또한 역사해석을 통해서 하나님을 인식하는 사람들이다. 이 역사가 아직 종결되지 않았기 때문에 이 역사 안에 들어가 있는 그 모든 것들은 잠정성이라는 한계를 벗어나지 못한다. 우리의 실

존도 그렇고, 우리의 세상 인식도 그렇다. 이런 점에서 신학도 역시 잠정적이다. 이런 상황 가운데 놓여 있는 신학은 늘 자기 자신에 대해서 회의할 수밖에 없다. 불안하지만 계시의 빛에서 용감하게 길을 간다. 다음에 나오는 2강의 주제가 곧 ‘계시’다.

2강

계시에 관해서

기독교의 체계를 배우기 위해서 가장 우선적으로 배워야 할 부분이 무엇인지에 관한 의견은 분분할 수 있다. 그 무엇보다도 하나님에 관한 이해가 중요하니까 신론으로부터 시작해야 한다는 주장이 가능하고, 기독교 신앙은 기본적으로 하나님의 말씀인 성서에 근거하고 있으니까 성서론으로부터 시작해야 한다는 주장도 가능하다. 앞장에서 언급한대로 판넬베르크 같은 학자는 진리론으로부터 시작하고 있다. 그 이유는 기독교의 가르침이 독단론이 아니라 진리론이라는 사실을 전제해야만 조직신학의 논의가 가능하다고 보기 때문이다. 이제 우리는 조직신학을 계시론으로부터 검토하려고 한다. 그 이유는 계시론 자체가 바로 신론과 성서론과 인간론과 인식론 등, 조직신학의 전반적인 주제들과 연관될 정도로 핵심적인 교리라는 사실과 아울러 한국 교회 안에서 이 계시가 상당한 정도로 오해되는 실정이라는 사실에 있다.

계시가 오해될 위험성

우리의 교회 현장에서 자주 사용되는 ‘계시’라는 용어는 충분히 해석되지 않으면 오해될 가능성이 적지 않다. 가장 극단적인 경우를 든다면 간혹 “내가 어젯밤 기도하는 중에 계시를 받았어.” 하는 말에서 우리는 계시가 얼마나 생각 없이 사용되는지 알 수 있다. 이런 말을 하는 분들은 일반 사람들이 따라잡기 힘든, 즉 자기 자신만의 특별한 방식으로 깨우칠 수 있는 어떤 신적인 사건을 계시라고 생각한다. 심지어는 점쟁이가 다른 사람의 운명을 알아맞히듯이 하나님이 어떤 개인에게 특별한 사건의 결과를 미리 알려주는 것으로 생각하기까지 한다. 물론 계시를 이렇게 생각할만한 단서가 성서 안에 없는 건 아니다. 하늘에 맞닿아있는 사다리를 꿈에서 본 야곱의 사건이나 요셉이 이집트 감옥에서 고위 관료

들의 꿈을 해석해준 사건은 분명히 하나님이 특별한 사람에게 미래를 내다볼 수 있는 능력을 주신 것으로 이해될 수 있다. 신약성서에도 이런 종류의 이야기들은 적지 않게 등장한다. 예수의 아버지 요셉과 어머니 마리아에게 나타난 천사들 이야기, 이방인 선교를 시작하면서 본 베드로의 환상(행 10장), 자기에게 임한 계시에 관해 바울의 진술(고후 12:7, 갈 2:2), 특히 요한계시록의 묵시문학적 진술들이 그런 유의 것들이다. 이런 일련의 진술들은 한결같이 어떤 사람이 다른 사람보다 먼저 미래를 내다볼 수 있는 특별한 능력을 계시로 이해하게 만드는 전거들로 받아들여진다. 넓은 의미에서 본다면 이런 생각들이 근본적으로 잘못된 것이라고 할 수는 없지만 성서의 진술을 그 당시의 '삶의 자리'에서 이해하지 않은 채 오늘 우리의 삶에 그대로 적용하는 것은 엄밀한 의미에서 문제가 적지 않다. 왜냐하면 앞으로 우리가 자세하게 다루게 되겠지만 이런 계시이해에 의하면 계시가 우리의 신앙생활 안에서 인간학적으로 처리될 수 있는 대상으로(계시의 도구화) 전락하기 때문이다.

신자들의 개인적 신앙경험은 이런 현상을 훨씬 노골적으로 강화한다. 일반적으로 자신의 주관주의적 신앙체험을 절대화함으로써 계시가 거의 개인의 실존 사건처럼 이해된다는 말이다. '주관주의적' 신앙체험이라는 말은 신앙의 초점을 하나님, 그의 계시에 두는 게 아니라 인간의 주관과 그런 주관적 경험에 두는 것을 의미한다. 데카르트의 '코기토 에르고 슴' 이후로 사유하는 주관은 사유의 대상을 자기의 사유 안에 끌어들여서 재단하는 방식으로 세계를 이해했다. 이런 방식을 '주객도식'(Subjekt-Objekt-Schema)라고 하는데, 기독교 신앙에서도 그대로 적용된다. 특히 한국교회에서 이런 주관주의적 신앙은 개인주의적 경건생활과 과도한 간증 중심의 신앙체계로 나타난다. 신앙이 근본적으로 하나님과의 만남이라는 관점에서 본다면 그 신앙하는 개개인이 절대적으로 중요하지만 그 개체, 혹은 주체의 주관적 경험과 감정과 결단을 신앙의 중심에 놓게 된다면 결국 그 주체보다 위대한 하나님은 인간의 주관적 경험 안으로 축소될 개연성이 높다. 비유적으로 설명해보자. 간혹 여고생과 유부남이 어느 폭포에서 동반 자살했다는 뉴스를 들을 때가 있다. 이들의 유서에

는 이루어질 수 없는 사랑 때문에 결국 죽음의 길을 선택했다는 내용이 있다. 그들은 인간의 삶을 창조적으로 이끌어내는 참된 사랑의 세계에 들어갔다기보다는 자신들의 주관적 경험을 절대화함으로써 오히려 사랑을 왜곡하게 된 것이다. 종교에서도 이런 주관적 체험을 강조함으로써 벌어지는 오해와 왜곡은 매우 심각하다. 사이비 이단들의 주관적 신앙이 우리에게 비해서 훨씬 열정적이고 강하다는 사실을 전제한다면 신앙의 근본이 어디에 놓여야 하는지 포착할 수 있다. 즉 이들의 종교생활에 개입되어 있는 문제는 그들이 신앙하는 대상을 중심에 두지 못하고 신앙하는 주체인 자신들에게 중심을 두었다는 데에 있다는 말이다. 만약 우리도 계시를 자신의 개인적인 신앙경험에 근거해서 판단하게 되면 하나님의 행위인 계시의 리얼리티를 놓치게 되고 말 것이다.

개인의 주관적 신앙경험이 계시를 이해하는 데 결정적이지 않을 뿐만 아니라 오히려 위험할 수 있다면 우리의 선택은 무엇인가? 도대체 우리가 계시를 바르게 이해할 수 있는 길은 어디에 있다는 말인가? 이 문제는 계시만이 아니라 기독교의 모든 가르침에 해당되는데, 우리가 기독교를 참되게 알려면 신학적으로 접근해야만 한다. 많은 사람들은, 신학은 단지 교회의 실천과 대별되는 일종의 ‘이론’일 뿐이라고 생각하는 경향이 있다. 비록 신학이 이론이기는 하지만 이 이론은 이런 이론이 가능하게 되는 훨씬 근본적인 세계와 직결되어 있기 때문에 이런 방식이 아니면 우리는 결코 기독교를 바르게 이해할 수 없다. 예를 들어 여기 수영을 배우려는 사람이 있다고 하자. 수영을 배우는 데는 두 가지 방식이 있다. 하나는 그저 동네 아이들과 함께 호수나 바닷가에서 놀면서 자연스럽게 수영을 배울 수도 있고, 정식으로 수영 코치에게서 배울 수도 있다. 양자가 모두 장단점이 있기는 하지만 수영의 이론을 정확하게 이해하고 있지 않으면 늘 아마추어 수준에 머물러 있을 수밖에 없다는 사실이 양자 모두에게 해당된다. 물론 수영이 이론만으로 배울 수 있는 것이 아니며, 이론이 물과의 관계를 저절로 알게 하는 것도 아니다. 그러나 이미 수영에 관한 깊은 세계에 들어갔던 사람들이 세워놓은 수영 이론은 그 뒤를 따라가는 사람들에게 절대적으로 필요한 공부이다. 기독교 신앙도 역시 이와 마찬가지로 신앙에 관한 이론적 체계라 할 신학*이 충분히 뒷받

침되지 않으면 결국 늘 평신도 수준에 머물게 된다.

* 신앙생활에서 신학공부의 중요성은 아무리 강조해도 지나치지 않다. 신자들은 일반적으로 기독교 신앙을 단지 신앙의 체험이며 실천이라고 여긴다. 따라서 그 신앙의 체험과 결단과 실천의 옳고 그름을 따짐으로써 경우에 따라서 그것을 약화하는 신학 이론을 신앙의 방해물로 여기게 된 것이다. 이런 이들은 하나만 알고 둘은 모르는 사람들이다. 자신의 신앙을 성찰하지 않더라도 당장은 무언가 신앙의 열정을 보이는 것 같지만 결국은 신앙의 황폐화에 이른다는 사실을 모르는 것이다. 물론 기독교 신앙을 단지 이론, 관념, 논리에만 한정시킨다면 그것도 역시 기독교 신앙의 근본을 허물게 되겠지만, 바른 신학이라고 한다면 당연히 신앙을 바르게 끌어가고 성숙시킨다는 사실은 분명하다. 바로 이 대목에서 우리가 빠지기 쉬운 착각이 있다. 기독교 영성은 신앙의 강화가 아니라 신앙의 심화라는 사실을 모른다는 것이다. 대개의 사람들은 자신의 믿음을 강하게 해달라고 기도드리는데 믿음은 본질적으로 강화가 아니라 심화의 문제이다. 강화는 자기의 의지와 결단의 차원이지만 심화는 하나님의 행위라 할 성령의 차원이기 때문이다. 산을 옮길 정도의 믿음도 역시 하나님의 존재론이라 할 사랑이 없으면 아무 것도 아니라는 바울의 가르침이 여기에 해당된다. 신학은 신앙의 심화라 할 영성의 본질을 인식할 수 있게 하는 이론이라는 점에서 교회는 신학적으로 성찰하지 않으면 안 된다.

이런 점에서 계시에 관한 신학적 해명인 계시론은 단지 인간의 인식론적 이론에 불과한 게 아니라 계시의 리얼리티에 관한 역사적 이해를 체계화한 것이다. 이런 문제를 조금 더 우리의 일상적인 신앙생활과 연결시켜서 설명한다면 계시론은 계시 사건 자체에 대한 영적인 해명이라고 말할 수 있다. 그래서 오늘 우리는 계시를 바르게 이해하기 위해서 개인의 체험을 접어두고 우선 신학적으로 접근하려고 한다. 과연 신학적인 근거에서 계시는 무엇인가?

하나님의 초월성과 계시

계시(啓示, Offenbarung, revelation)라는 단어는 지금까지 숨겨져 있던 것이 나타난다는 뜻이다. 흡사 중동의 여성들이 덮어쓰

고 있던 차도르를 벗어내는 행위와 비슷하다. 따라서 우리가 계시라는 단어를 생각할 때는 우선 그 계시자의 은폐성을 전제해야만 한다. 계시는 바로 은폐(Deus Absconditus)와 노출(Deus Revelatus)의 변증법적 사건이기 때문에 아무리 우리에게 계시되었다고 하더라도 그것은 여전히 은폐의 속성까지 완전히 벗어버린 것은 아니라고 보아야 한다. 모든 것의 실체가 낱낱이 실증적으로 제 모습을 보일 종말에 이르기까지 은폐와 노출은 계속된다는 뜻이다.

글뢰게의 설명에 따르면 “계시는 특별히 기독교적인 개념이나 신학적인 개념만을 가리키는 게 아니다. 이 단어는 한편으로는 후기 그리스 철학에, 다른 한편으로는 유대적 묵시문학에 기인하다.”(G. Gloege, “Christliche Offenbarung, dogmatisch”, RGG, 4권, 1606). 그렇지만 기독교 신학과 신앙이 계시개념을 결정적인 준거로 삼고 있다는 점에서 계시는 기독교 신학과 신앙 안에서 특별한 기능을 할 뿐만 아니라 기독교를 타종교와 구별하는 토대라 할 수 있다. 기독교 신학이 역사적으로 매우 다양한 자기 인식과 진술로 구별되지만 모든 신학이 계시론적으로 구성된다는 점에서는 그 토대가 동일하다.

기독교 신학이 계시론적으로 구성되는 이유는 우선 신학이 증거하고 있는 하나님의 초월적 성격에 있다. 하나님이 다만 인간의 역사지평에 내재적으로만 머문다면 굳이 계시를 언급할 필요는 없을 것이다. 기독교 신학은 역사 속에 있는 인간과 그 역사를 초월하는 하나님과의 통로가 하나님의 자기 알림, 즉 계시로만 가능하다는 기초적인 신앙고백 위에 놓여 있다는 말이다. 리히터(L. Richter)가 설명하고 있듯이 하나님은 무한한 근원이며 인간세계 속에 유한한 형태로 자기를 알리는 분이다. 우리의 인식론적 노력으로 포착해낼 수 없는 무한한 근원이라는 말은 곧 하나님의 초월적 성격을 가리킨다. 계시 문제를 좀더 정확하게 접근하기 위해서 우리는 여기서 일단 하나님의 본질에 대한 개념인 하나님의 초월성을 잠시 검토할 것이다.

초월이라는 단어는 일반적으로 어떤 범주나 경계에 의존하지 않는 상태를 가리킨다. 예컨대 남북한에 각각 살고 있는 사람들은 휴전선이라는 경계에 묶여 있지만 철새들은 자유롭다. 보통 사람

들은 성적 욕망에 의존적이지만 높은 경지의 정신 훈련을 쌓은 어떤 사람들은 그것에서 벗어나 있다. 마찬가지로 하나님이 우리를 초월해있다는 말은 하나님이 우리가 생각하는 그런 범주와 한계에서 자유롭다는 뜻이다. 따라서 그 하나님은 우리가 탐구하고 사색해서 검증해낼 수 있는 그런 대상이 결코 아니다. 이런 점에서 야훼 하나님에 관한 출애굽기의 진술은 정당하다. “나는 스스로 있는 자다.”(I am that I am.). 스스로 있다는 말은 존재의 근거가 자기 외부에 놓여 있는, 즉 서로 의존적인 이 세상의 모든 것들과는 달리 존재 근거가 자기 내부에 놓여 있다는 의미이다. 하이데거의 표현을 빌린다면 스스로 존재하는 자는 단지 존재하는 것(Seiende)이라 할 이 세상의 사물과 전혀 다른 존재(Sein)이다. 이 세상에 존재하는 것들은 철저하게 이 세상이라는 조건에 근거 설정되어 있다. 다른 동물과 결정적으로 다르게 존재하고 있는 것처럼 보이는 인간마저 자기 스스로 존재하는 게 아니라 이 세상에 완전히 의존해서 존재할 뿐이다. 성서는 하나님이 이런 세상 의존성과 전혀 상관없는 분이라는 사실을 누누이 강조하고 있다.

이런 의미에서 성서는 이 땅에 있는 것들의 형태를 따라 우상을 만들어 섬기지 말라고 경고한다. “너희는 위로 하늘에 있는 것이나 아래로 땅 위에 있는 것이나, 땅 아래 물속에 있는 어떤 것이든지 그 모양을 본따 새긴 우상을 섬기지 못한다. 그 앞에 절하며 섬기지 못한다. 나 야훼 너희의 하느님은 질투하는 신이다.(출 20:4,5) 성서가 이런 명령을 내리는 이유는 인간에게는 이렇게 우상을 섬길 경향이 매우 강하기 때문이다. 인간이 우상을 만들어 섬긴다는 것은 궁극적인 생명과의 관계에서 인간에게 그런 기질과 속성이 내재한다는 사실을 가리킨다. 필자의 생각에 그것은 근본적으로 두 가지이다.

첫째, 인간은 근본적으로 하나님의 초월성에 만족하지 못한다. 즉 인간은 불가시적 능력을 신뢰하지 못하고 끊임없이 가시적인 능력을 추구한다. 보이지 않는 하나님을 믿는다는 것은 물질로 구성된 인간에게 불안한 일이다. 물론 우리의 영적인 감수성이 민감하게 작용한다면 하나님의 초월성을 훨씬 풍부하게 인식할 수 있겠지만 대개의 삶이 거의 물질적인 토대에 의해서 작동되는 일반적인 삶에서는 구체적이고 가시적인 힘만 확실한 것으로 믿으려고

한다.

둘째, 인간은 절대적인 생명의 세계를 스스로 생산해보려는 욕망의 존재이다. 만약 생명의 창조자인 하나님이 철저히 초월적인 존재라고 한다면, 즉 생명의 궁극적인 차원이 초월적이라고 한다면 인간으로서는 그 생명 현상 앞에서 무기력할 수밖에 없지만, 그 하나님을 물질적인 차원과 일치시킬 수 있다면 인간 스스로 생명의 창조와 유지에 참여할 수 있는 가능성이 열린다. 이런 일에 참여함으로써 인간은 자기 성취의 열망에 사로잡히게 된다. 성서가 이런 인간의 인식론적 한계와 자기 성취의 열망에 근거한 우상 숭배를 철저히 배격했다는 것은 하나님과 인간의 관계에서 하나님이 초월적이라는 사실을 확정적으로 진술한다는 것이다.

간혹 우리는 하나님과 천국을 직접 보았다고 주장하는 사람들을 만나게 되는데, 이런 주장은 하나님의 초월성, 하나님의 자유를 전혀 이해하고 있지 못한 진술에 불과하다. 물론 우리는 루돌프 오토의 책 『Das Heilige』에서 말하는 누미노제의 경험을 할 수는 있지만 그것이 바로 하나님 자체라고 말할 수는 없다. 헝스베토벤의 교향곡 9번이 인간의 실존과 미래에 대한 거대한 세계를 말하고 있다 하더라도 그것이 곧 음악 자체가 아니라 음악 경험을 음악적으로 기호화한 것에 불과한 것처럼 우리의 모든 신앙 경험은 하나님 자체에 대한 직접적인 경험이라기보다는 간접적인 경험이다. 성서의 가르침에 따르면 하나님을 본 사람은 죽는다. 즉 죽어야만 우리는 하나님을 직면할 수 있다는 말이다. 우리가 인간으로 살아있는 한 우리와 하나님의 직접적인 대면은 아예 불가능하다. 왜냐하면 하나님은 초월적으로 존재하는데 반해서 우리는 철저히 역사 내재적으로 존재하기 때문이다.

이런 점에서 계시는 초월적인 존재인 하나님과 역사적인 존재인 인간 사이에 소통이 가능한 유일한 사건이라고 말할 수 있다. 만약 하나님의 계시 행위가 없다고 한다면 하나님과 우리 사이에 뛰어넘을 수 없는 틈이 개입해 있기 때문에 소통은 불가능하다. 물론 여기서 하나님과 인간 사이에 놓인 틈이 극복될 수 있는 것인지, 아닌지에 대한 논의는 간단하게 해결될 수 있는 문제가 아니다. 이에 관해 1934년에 있었던 브룬너와 칼 바르트 사이의 접촉점 논쟁은 뒤에서 한번 다루어질 텐데, 여기서는 일단 계시의

성격을 분명히 하기 위해서 그것의 질적인 차이를 강조한 것뿐이다. 우리가 하나님과 인간을 언급할 때 이런 질적인 차이를 피할 수 없다는 뜻이다. 이런 차이를 비유적으로 말한다면 강이나 바다의 물이라는 한정된 세계에 머물러 있어야 할 물고기와 물에서 사는 인간 사이에 놓인 그 무엇과도 같다. 인간의 인식론적 노력을 통해서 초월적인 하나님이 완전하게 해명될 수 있다면 우리는 더 이상 신학 작업을 전개할 필요는 없다. 만약 우리가 신학이라는 이름의 학문을 놓치지 않으려면, 이는 곧 우리의 작업이 철학이나 물리학과 구별되는 점인데, 초월적인 존재인 하나님이 우리에게 말을 거는 사건이라 할 계시에 그 토대를 놓아야만 할 것이다.

하나님의 자기계시

우리가 이 계시 문제를 본격적인 신학적 담론으로 삼기 위해서는 우선 다음과 같은 두 가지 관점에서 분명한 방향을 잡아야 한다. 첫째, 하나님은 무엇을 계시하는가? 둘째, 하나님은 어떻게 계시하는가? 앞의 질문은 계시의 내용이며, 뒤의 질문은 계시의 방식이다. 우리가 해명해야 할 이 계시는 이 세상에서 우리가 범주화할 수 있는 어떤 사물이 아니라 그 모든 것의 근원인 하나님에 관한 것이기 때문에, 또한 계시의 지평에서는 계시의 내용과 수단이 일치하기 때문에 이렇게 내용과 방법이라는 구도로 간단히 해결될 수 없기는 하지만 그래도 우리의 인식론적 한계와 유용성을 위해서 일단 이런 구도로 접근해야만 한다. 우선 계시의 내용이다.

계시의 내용에 관한 가장 간단하고 원칙적인 대답은 “그리스도 계시”이다. 예수가 곧 그리스도이시며, 하나님의 아들이시며, 더 나아가서 하나님 자체라는 기독교 신앙의 근본에 의하면 더 이상 계시의 내용에 대해서 왈가왈부할 필요도 없다. 그러나 기독교 신앙이 늘 그리스도 일원론에 빠지는 게 아니라 삼위일체론적으로 확장되고 심화한다는 점에서 우리는 신학적인 차원에서 훨씬 근본적인 것에 관해 질문해야만 한다. 이 질문은 다시 이렇게 세분화한다. 하나님은 ‘무엇’을 계시하는가, 아니면 하나님이 계시 ‘자체’인가? 우리는 즉흥적으로 하나님이 자신의 뜻을 우리에게 알린다

거나 아니면 구원을 우리에게 주시는 게 곧 계시라고 생각하기 쉽다. 이는 곧 계시자와 계시를 구분하는 관점이다. 바르트의 삼위일체론적 계시 이해에 따르면 계시자와 계시는 분명히 구분된다.

성부	성자	성령
계시자(Offenbarer)	계시(Offenbarung)	계시 존재(Offenbarsein)
은폐(Verhüllung)	드러남(Enthüllung)	전달(Mitteilung)
자유(Freiheit)	형태(Gestalt)	역사성 (Geschichtlichkeit)

우리는 이러한 바르트의 삼위일체론적 계시 구도에서 계시의 다층적이고 풍부한 의미를 인식할 수 있다. 그러나 그의 삼위일체론적 구도가 계시의 본질에 담보되어야 할 근본적인 일치를 훼손하는 건 아니다. 계시는 근본적으로 하나님의 자기계시(Selbstoffenbarung Gottes)라는 말이다. 비록 삼위일체론적 구조에서 계시자와 계시가 구분된다고 하더라도 그 두 주체는 삼위일체론적 신비 안에서 하나로 소통된다는 점에서 결국 계시는 계시자인 하나님이 다른 그 무엇을 계시한다기보다는 자기 자신을 계시하는 사건이다. 신론과 계시론이 결합한 이 신학 용어를 소화하기만 해도 우리의 신앙생활에서 많은 부분이 정리될 수 있을 것이다.

하나님의 자기계시라는 용어는 주로 헤겔 이후로 바르트에 의해서 신론의 중심 개념으로 자리를 잡았다. 그들에 의해서 이제 “기독교의 계시는 하나님의 자기계시이다.”라는 명제가 당연한 것으로 받아들여지고 있다. 이 말은 곧 하나님과 계시의 동일화를 뜻한다. 하나님이 따로 있고 계시가 따로 있는 게 아니라 계시가 곧 하나님이며, 하나님이 곧 계시로 존재한다는 말이다. 우리는 일반적으로 하나님이 옥황상제처럼 어느 우주 공간에 자리를 잡은 채 자기의 뜻을 사람들에게 알린다고 생각한다. 이런 사고구조에서는 하나님과 계시가 분리된다. 그게 아니라 계시가 곧 하나님의 존재라는 말을 충분히 소화하려면 우리는 하나님의 존재론에 대한 이해를 새롭게 해야 할 필요가 있다.

이 말은 하나님과 하나님의 나라가 일치한다는 사실과 연관된다. 즉 하나님은 하나님의 나라로 존재하지 하나님의 나라와 분리해서 존재하지 않는다. 어떤 사람들은 하나님과 하나님의 나라를 분리함으로써 하나님과 하나님의 나라 사이를 서열화하기도 한다. 그들이 그렇게 생각하는 이유는 하나님의 나라를 공간적인 개념으로 여기기 때문이다. 공간에 의존하지 않는 하나님과 공간적 개념의 하나님 나라를 분리하는 것은 어쩔 수 없는 결과이다. 성서는 물론 하나님의 나라를 공간적인 의미로 말씀하지 않으며, 기독교 역사도 역시 마찬가지였다. 물론 역사적인 교회를 하나님의 나라와 동일시함으로써 공간적인 의미가 강조된 시대가 있기는 했지만 그것은 아직 신학적으로 성숙하지 못할 때 잠시 등장했던 주장일 뿐이다.

지금 우리는 하나님의 나라를 공간이 아니라 통치로 믿는다. 왕의 통치가 어떤 공간적 영역 안에서 실효성이 있듯이 통치 개념도 역시 공간적인 것을 배경으로 두고 있기는 하지만 신학에서는 그런 공간과 상관없는 하나님의 행위를 배경으로 한다. 하나님이 자신의 통치로서 존재한다는 말은 무슨 의미일까? 앞서 말한 대로 우리는 늘 어떤 사물이 존재하는 방식으로 모든 것을 생각하는 버릇이 있어서 하나님도 역시 그렇게 존재하는 대상으로 여긴다. 예컨대 예수님이 하나님을 아빠, 아버지라고 부른 것은 비유인데도 불구하고 우리는 하나님을 우리 인간과 똑같은 인격적인 대상으로 여긴다. 이런 생각이 일방적으로 강조되면 신인동성동형론으로 발전된다. 다시 말하지만, 하나님 자체인 하나님의 나라는 어떤 공간이 아니라 하나님의 온전한 다스림이다. 흡사 바람처럼, 사랑처럼 실체*가 아니라 어떤 힘으로 존재한다. 그러나 우리는 존재와 통치의 궁극적인 관계에 대해서는 아직 모른다. 이런 점에서 그는 세계의 비밀로서(웅엘) 존재하는 분이라고 말할 수밖에 없다.

*이 세계의 가장 궁극적인 리얼리티를 바라보는 관점은 두 가지이다. 하나는 변하지 않은 어떤 것이 있다고 보는 ‘실체론’이며, 다른 하나는 그런 것이 있을 수 없다고 보는 ‘운동론’이다. 고대 헬라 철학자와 연결해서 설명한다면 실체론의 대표자는 데모크리투스이며, 운동론의 대표자는 헤라클레이토스이다. 여기 우리 앞에 놓여 있는 책상은

실체인가, 아니면 운동, 또는 과정인가? 우리의 감각에는 무언가 변하지 않는 실체(원소)가 있는 것 같기도 하지만, 결국은 사라진다는 점에서 실체가 없다고도 볼 수 있다. 현대 물리학이 발전하기 전까지는 이 두 주장이 쌍벽을 이루었지만, 어떤 점에서는 실체론이 훨씬 강한 설득력을 갖고 있었지만 그 이후로는 그 상황이 역전되었다. 이제 물리학이나 철학의 세계에서 변하지 않는 실체가 있다고 생각하는 이들은 없다. 심지어는 우리가 절대적이라고 생각했던 시간마저도 빛의 속도라는 범주 안에서만 그 절대성을 유지할 뿐이라는 사실이 밝혀지고 있다. 이런 상황에서 우리가 하나님을 실체로 이해한다는 것은 거의 불가능하게 되었다. 그렇다고 해서 영원불변의 속성을 갖고 있는 하나님이 변한다고 말하려는 건 아니다. 다만 그는 우리가 감각적으로 확인할 수 있는 그런 실체가 아니라 전혀 다른 방식의 존재양식을 취한다고 보아야 할 것이다.

계시가 곧 하나님의 자기계시라는 사실을 아는 사람은 함부로 계시를 받았다고 말할 수 없으며, 계시를 완전하게 안다고 말할 수도 없다. 우리가 아직 하나님을 완전히 알지 못하듯 계시를 완전히 알지 못한다는 말이다. 하나님이 종말에 이르기까지 전체 역사로서 자기를 알리는 분이라고 한다면 종말이 아직 우리에게 오지 않았으니까 하나님도 아직 온전하게 자기를 알리지 않았다고 보아야 한다. 다만 예수 그리스도에게서, 특별히 그의 부활을 통해서 종말에 일어날 그 계시가 선취(先取)적으로 발생했다고 우리는 믿는다. 따라서 오늘 우리 신학자들과 기독교인들에게 맡겨진 숙제는 역사적 예수 그리스도 사건이 어떻게 참된 궁극적 계시인가를 설명하는 일이다. 그냥 믿는 게 아니라 믿을 만 한 근거를 제시하는 일이다. 이 일을 위해서 우리는 당연히 인간들의 세계 경험과 그 해석이 무엇인지 눈여겨보아야만 한다. 종말과 계시는 이 세계와 연관되어 있기 때문이다.

계시의 인식 가능성

우리는 위에서 초월적인 존재인 하나님이 ‘자기’를 알리는 사건이 곧 기독교의 계시라는 사실을 어느 정도 정리한 셈이다. 이제 우리에게 자연스럽게 그 계시를 어떻게 인식할 수 있는가 하는

질문이 따른다. 하나님의 자기게시가 허공을 울리는 게 아니라 우리 인간을 향한 것이라면 우리가 그 계시를 인식해야만 한다는 건 당연한 일이다. 계시 인식이 당위라고 하더라도 과연 그게 가능한 지에 대한 문제는 여전히 남아있다. 이걸 하나님의 계시가 그만큼 불완전하다거나, 아니면 거꾸로 우리의 인식 능력으로서는 도저히 감당할 수 없을 정도로 완전하기 때문만이 아니라 근본적으로 인간에게 주어진 인식론적 잠정적 성격 때문에 어쩔 수 없는 문제이다. 예컨대 5백 년 전만 하더라도 천동설이 가장 확실한 우주론적 인식이었지만 지금은 초등학생들도 그것을 믿지 않는다. 앞으로 소위 ‘지동설’이라는 우주관도 다른 우주관에 의해서 패러다임 쉬프트가 일어날 가능성이 없지 않다. 내가 여기서 강조하려는 것은 우리에게 직면해 있는 이 세상은 우리의 인식론적 틀 안으로 들어올 수 없을 정도로 심층적이라는 사실이다. 더 근원적으로는 우리가 ‘세계내존재’라는 사실이 우리의 인식론적 잠정성을 확증한다. 지금 우리가 확인할 수 있는 이런 방식의 세계 이외에는 우리가 도저히 경험하거나 인식할 수 없다는 게 바로 ‘세계내존재’라는 우리의 숙명인 셈이다. 거울이 없다면 자기 얼굴을 자기 볼 수 없는 것과 똑같은 이치이다.

이런 근원적인 문제는 일단 여기서 접어두어야 한다. 이 문제는 앞에서 언급한 것처럼 우리 자신의 인식 능력이 아니라 이 세계를 초월해있는 하나님의 자기 알림을 전제하는 조건이기 때문이다. 최종적인 결과는 우리의 능력에서 벗어난 것이지만 그곳에 이르는 과정으로서 우리는 계시를 인식해야만 하며, 당연히 그럴 수 있다. 이미 우리는 성서의 증언을 통해서 계시와 인식의 사건들이 일어났다는 사실을 알고 있을 뿐만 아니라 그것에 근거해서 우리의 신앙과 신학 행위를 추구하고 있다. 우리는 하나님의 자기게시를 어떻게 인식할 수 있을까? 이 질문은 곧 우리의 인식은 믿음인가, 아니면 이성인가에 있다.

전통적으로 이성론은 계시와 반대되는 개념으로 간주되었다. 계시는 인간의 이성이 아니라 믿음을 통해서만 인식 가능한 하나님의 행위라는 점이 강조되었다. 특히 칼 바르트를 중심으로 한 변증법적 신학이 자유주의신학에 대응하여 주장하려던 점이 바로 이것이었다. 이들은 인간의 이성적 인식을 철저하게 부정하고 하나

님의 절대적인 계시와 이에 대한 인간의 믿음만을 이 계시를 인식할 수 있는 통로라고 생각했다. 우리는 일단 이런 주장을 옳다고 보아야 한다. 인간의 이성을 낙관적인 능력으로 간주하고 이성에 의한 역사발전을 내다보았던 근대주의*가 인류에게 참된 행복과 미래를 보장하지 못했다는 사실에서 우리는 이성 만능주의의 근본적인 한계를 볼 수 있다. 역사적으로 볼 때 이런 이성 중심의 역사 낙관론은 일단 표면적으로 볼 때 1, 2차 세계대전을 불러왔으며, 과학과 물적인 토대를 확장시켰지만 그에 못지않은 인간성 파괴를 불러왔다. 이렇게 이성을 도구적으로 신뢰하였던 근대주의와 그것에 근거한 19세기 유럽의 자유주의신학에서 계시의 바람직한 인식을 발견할 수 없다는 건 분명하다.

*근대주의의 특징은 계몽, 자율, 윤리, 역사, 낙관론 같은 개념에 있지만, 특히 ‘이성’이야말로 가장 결정적인 특징이라 할 수 있다. 근대주의 이전에 인간은 정치의 군주와 종교의 교황에 의해서 완전하게 지배받았다. 이런 지배라는 것은 단지 형식적인 차원만이 아니라 사유의 차원에까지 철저하게 작동되었다. 그러나 이제 근대주의에 이르러 인간은 그런 외적인 권위에 종속당하지 않고 자기 자신의 판단에 의해서 살아갈 수 있게 되었는데, 이 판단은 곧 이성적 작업이다. 이런 이성 중심의 새로운 판단 기준은 “코기토 에르고 슴” 명제로 알려진 데카르트와 비판 철학자로 알려진 칸트에 의해서 서양 역사에서 뚜렷한 자리를 잡았다. 서양 문명과 친구처럼 지내온 기독교는 이런 사조의 영향을 받아서 철저하게 인간의 자유와 이성을 근거로 하는 신앙의 틀을 확보하게 되었다. 기독교가 근대주의의 이성 낙관론에 영향을 받게 된 이유는 과거에 교회가 행한 결정적인 오류에 대한 반성과 더 불어서 성서에 대한 역사비평의 발전이 크게 작용했다. 교회의 과오는 그 교회의 권위를 상대화했으며, 역사비평은 성서의 권위를 상대화했다. 기독교에서 가장 중요한 권위였던 교회와 성서의 권위가 상대화함으로써 결국 아래로부터의 권위, 즉 인간의 이성에 근거한 권위가 부각될 수밖에 없었다는 말이다.

그렇다고 해서 이성을 무조건 계시와 반대되는 개념으로 규정할 필요는 없을 것이다. 만약 기독교의 하나님이 인간의 이성적 인식의 한계 밖에 초월적으로만 존재한다면, 그래서 그 하나님은

인간의 이성을 뛰어넘어 자기를 계시한다면 그 하나님은 인간과 상관없는 존재라고 비판할 수 있을 뿐만 아니라 인간이 하나님을 인식하지 못하는 것에 대한 책임이 인간에게 있지 않고 오히려 하나님에게 있다는 무신론적 비판이 가능하다. 비록 계시 사건에서 주도적인 역할을 하는 분은 우리의 예상을 뛰어넘는 방식으로 존재하시는 하나님이지만 그 하나님의 자기 계시는 인간의 이성적 활동을 통해서 실제적으로 전달된다고 보아야 한다.

이런 점에서 믿음과 이성(Reason)은 계시 인식에서 빠뜨릴 수 없는 우리 인간의 태도라 할 수 있다. 하나님 앞에서 우리가 가져야 할 태도인 믿음과 이성이 기본적으로 구별되기는 하지만 이원적으로 분리될 수는 없다는 말이다. 즉 계시 인식에서 믿음이나, 또는 이성이나 하는 양자택일의 접근은 기독교 신앙을 광신으로 만들거나, 아니면 불가지론으로 만들지 모르겠다. 오히려 믿음은 이성(Reason)에 근거해서 그 정당성을 보장받을 수 있으며, 이성(Reason)은 신앙을 통해서 그 한계를 극복할 수 있다. 필만은 이렇게 말한 적이 있다.

믿음은 항상 주관적이면서 동시에 객관적인 믿음(fides qua, fides quae)이며, 근거이면서 동시에 내용이고, 신뢰이면서 동시에 통찰일 뿐만 아니라, 당신에 대한 신앙(Dogma)이면서 동시에 사실에 대한 신앙(Dogma)이다.(Abriß der Dogmatik, 87)

주관적인 믿음이라는 것은 각각의 사람들에게 독특하게 경험되는 것이라고 한다면 객관적인 믿음이라는 것은 이성을 통해서 얻어지는 것이다. 결국 우리는 개인으로서 하나님을 믿고 있지만 동시에 다른 사람도 함께 인정할 수 있는 그런 사실을 바탕으로 한다는 점에서 이성을 통하지 않으면 안 된다. 하인리히 오토는 이성을 ‘듣고 깨닫는 이성’이라고 규정하면서, 이성 자체는 우리에게 알려진 현상이 아니며 의지할 만한 현상도 아니기 때문에 인간 이성의 가능성을 추상적으로 생각하지 말고 실제로 발생하는 인간의 하나님 인식, 즉 신앙의 하나님 인식을 바라보아야 한다고 주장한다.(Die Antwort des Glaubens, 78 이하)

계시와 진리

우리가 믿음과 이성을 통해서 하나님의 자기 계시를 인식할 수 있다는 말은 계시 사건이 단지 하나님의 일방적인 행위로 끝나는 게 아니라는 의미이다. 이는 곧 하나님의 계시를 가부장적이고 독선적인 남자가 자기 가족들에게 아무런 근거도 없이 무조건 자기 생각을 알리는 것과 비슷하게 생각할 수 없다는 것이다. 아무리 하나님의 계시가 우리의 생각을 뛰어넘는다고 하더라도, 바람처럼 어디서 와서 어디로 가는지 모른다고 하더라도 전혀 근거 없는 사건은 아니다. 계시를 철저하게 비의(秘儀)적이고 독단적인 것으로 간주하는 이들이 기독교 역사에 자주 등장했던 사이비 이단들이다. 그들은 40일 금식기도 끝에 갑자기 무슨 계시를 받았다고 주장한다. 성서 해석도 계시를 받아 해결한다고 주장한다. 하나님의 영을 인간의 의도와 과학의 원리 안에 가둘 수는 없지만 그렇다고 해서 혼돈의 영이라고 말할 수 없다. 즉 하나님의 계시는 진리론적 지평에서 일어난다는 것이다.

여기서 말하는 진리는 무엇일까? 기독교인들은 세상의 진리와 교회의 진리를 구분하기도 하지만, 원칙적으로 말하면 진리는 하나다. 만약에 세상의 주장과 교회의 주장이 실제로 상반된다면 둘 중의 하나는 진리가 아니라 거짓이다. 양측의 주장이 진리이면서도 상반된다면 그것은 아직 우리가 진리의 기준을 충분히 알고 있지 못한 까닭이다. 표면적으로만 본다면 이 세상은 여러 진리가 있는 것 같다. 자연과학의 진리, 철학적 진리, 사회과학적 진리, 종교적 진리, 더 나아가서 정치적인 진리, 경제적 진리가 있을 수 있다. 이런 것들이 서로 충돌*한다고 해서 진리가 여럿이라고 볼 수는 없다. 정치적으로 진리라고 한다면 종교적으로도 역시 진리이어야만 한다. 이런 점에서 교회 안의 진리와 밖의 진리가 형식적으로 구분될지 모르지만 실제적으로는 결코 분리될 수 없다. 진리는 결국 보편적이라는 말이다.

*미션 스쿨에서 벌어지는 현상을 예로 들어보자. 학교 당국은 기독교 신앙을 갖지 않은 학생들에게도 예배에 참석할 것을 강요할 것이며, 해당 학생들은 그것을 거부하는 게 진리라고 생각할 것이다. 어느 쪽이 옳은가? 양쪽 모두 진리인가, 아니면 모두 진리가 아닌가?

이런 문제의 토대는 단순히 서로의 의견이 상충되고 있는 그런 현상 보다는 훨씬 심층적인 것에 놓여 있다. 전도의 본질이 무엇인지에 대한 충분한 성찰을 거치지 않고 무조건 예배에 참석하게 하는 걸 절대적인 것으로 여긴다면 이런 갈등은 결코 해결될 수 없을 것이다. 심각한 내분에 휩싸였던 서울의 광성교회 사태도 역시 같은 문제이다. 서로 팽팽하게 대립하고 있는 담임목사 입장과 원로목사 입장이 더불어서 진리라 할 수는 없다. 그들은 단지 진리라는 명분을 내세우지만 인간적인 욕망과 독선에 의해서 상대방을 재단하고 있을 뿐이다. 그렇다면 양측 모두 거짓이라는 말인가? 서로 반쯤만 진리라는 말인가? 여기서 핵심은 이런 현상 자체가 아니라 그런 현상에 이르게 된 훨씬 근본적인 중심에 관계해 있다.

일종의 신비스럽고 비밀스러운 기독교 진리를 보편적인 진리론에 근거해서 분석하고 접근하는 일은 비신앙적인 것으로 여겨졌다. 그래서 모든 기독교 교리와 세계 이해를 배타적 권위에 근거한 계시의 칼로 재단했다. 이런 자기 권위적 진리론은 최소한 계몽의 시대를 거친 사람들에게는 아무런 설득력도 없다. 물론 기독교가 이 시대 사람들에게서 합법성을 인정받기 위해서 진리론을 추구해야 한다는 말은 결코 아니다. 이 세상을 창조한 하나님이 한 분이라는 우리의 기본적인 신앙에서 보더라도 모든 세계는 이런 진리의 빛으로 조명 받아야만 한다. 몰트만은 이렇게 말한다.

어떤 보편타당한 의미에서 하나님에 대한 기독교의 선포는 모든 사람에게 말을 걸고 있는가? 성서의 적나라한 실증성과 교회가 선포하는 계시의 주장으로서는 불충분하다. 이것들은 오히려 하나님에 대한 기독교의 진술이 제멋대로 꾸민 것 같은 인상을 받게 한다. 그러므로 우리는 하나님의 신성에 대해서 질문해야 한다. 그리고 계시를 하나님의 계시라고 이해할 수 있는 보편적인 조건이 무엇인가를 질문해야만 한다. 또한 하나님에 관한 기독교 진술이 의미 있는 것이라고 증명될 수 있고 필연적인 것이라 믿겨질 수 있는 해석학적 장소를 찾아야 한다.(신학의 미래 1, 11)

이처럼 기독교 신앙의 내용이 어떻게 참된 것으로 증명될 수 있는가, 혹은 변증될 수 있는가라는 질문 앞에서 교회가 이 세상을 구원하는 하나님을 증명하려면, 기독교 계시가 보편적인 진리

이해와 어긋나는 게 아니라는 점을 밝히는 데 주저하지 말아야 할 뿐만 아니라 적극적으로 그런 노력에 힘을 쏟아야 할 것이다. 이것이 곧 계시의 진리론적 지평이다. 진리물음(Wahrheitsfrage)을 피하지 말아야 한다는 뜻이다.

3강

계시와 역사에 관해서

우리는 앞에서 계시에 관한 가장 기초적인 문제를 개괄적으로 다루었다. 하나님의 ‘자기계시’는 이성에 반하지 않으며, 이는 곧 계시가 보편적 진리의 지평에서 논의되어야 한다는 뜻이다. 삼위 일체론적인 관점에서 하나님을 이 세상의 창조 행위와 동일시하는 이 보편적 인식론에 가장 적합한 용어는 바로 ‘역사’이다. 물론 이 역사도 볼트만처럼 실존적 역사성으로 보는지, 바르트처럼 변증법적인 원역사로 보는지에, 또는 판넨베르크처럼 해석학적인 보편사로 보는지에 따라서 다르겠지만 계시가 담지하고 있어야 할 보편적 진리의 지평을 확보하기 위한 개념으로서는 가장 적합한 용어이다.

계시와 자연

이제 우리는 ‘계시와 역사’의 문제를 자연, 실존, 말씀과의 논의로부터 시작하려고 한다. 왜냐하면 20세기의 변증법신학*이 이런 세 가지 주제로 계시개념을 신학적으로 심화했으며, 그것이 계시를 역사로 이해하는 토대가 되었기 때문이다.

*변증법 신학은 주로 독일어 사용권에서 1920대로부터 1930년대 초에 활동했던 신학 운동이다. 여기에 참여한 이들은 칼 바르트, 프리드리히 고가르텐, 에밀 브룬너, 루돌프 볼트만, 게오르크 메르쯔, 트루나이젠 등이었다. 이들은 주로 중간시대(Zwischen den Zeiten, 1923-1933)이라는 잡지를 중심으로 인간의 사유와 경험, 그리고 문화와 철학과 종교성을 핵심 주제로 삼던 자유주의신학과 달리 하나님의 피안성과 그 절대성을 강조했다. 변증법 신학은 일정한 신학적 프로그램을 정립하거나 학파를 세우고 꾸러갔다기보다는 그들 앞에 있는 신학을 주석하고 교정하고 관점을 새롭게 세우는 일에 집중했다. 그런 작업의 중심에는 바로 ‘하나님의 말씀’에 관한 확고한 신념이 놓

여 있었기 때문에 그 신학을 ‘말씀신학’이라고 부르기도 하며, 이 말씀 앞에서 인간이 위기를 경험할 수밖에 없기 때문에 ‘위기의 신학’이라고도 하고, 종교개혁자들의 신학을 회복한다는 점에서 ‘신정통주의 신학’이라고도 부른다. 여기에 참여한 학자들이 끝까지 같은 입장을 견지하지는 못했다. 필자의 생각에 따르면 각각의 특징을 이렇게 구분할 수 있다. 브룬너는 자연, 볼트만은 실존, 바르트는 말씀에 강조점이 있다.

바르트의 그리스도 일원론적 계시에 대한 반대 입장을 천명한 신학자들 중에서 현대신학의 현장에 가장 잘 알려진 인물은 에밀 브룬너이다. 브룬너는 우선 쉴라이어마허와 신개신교주의를 비판한다는 점에서는 바르트와 같은 입장이다. 그는 바르트의 <로마서 주석> 1판(1918)을 적극적으로 옹호했지만, 1934년에 이르러 자신의 <은총과 자연>을 출판하면서 바르트의 그리스도 일원론적 계시신학을 배척한다. 즉 그는 자연과 앎과 역사 안에 있는 하나님의 일반 계시를 송두리째 거부함으로써 결과적으로 세계를 창조하신 하나님에 상응하는 창조와 보존은총의 관점을 놓쳐버리는 바르트와 길을 같이 갈 수 없다는 것이다. 브룬너가 말하려는 핵심은 무엇인가?

우리가 보통 특별계시와 일반계시로 구분할 때 브룬너는 자연을 일반 계시로 생각한다. 그는 롬 1:18-20, 2:14,15, 행 14:8 이하, 17:22 이하에서 자신의 입장에 대한 성서적 근거를 제시하고 있다. 우리 앞에 놓여 있는 창조 안에서 하나님의 계시를 인정한다는 것은 종교개혁자들의 전통이나 성서의 전통과 다른 게 아니라 주장하다. “우리는 일반계시, 혹은 창조 안에 있는 계시를 가르친다. 왜냐하면 성서가 이를 착오 없이 가르치고 있기 때문이다. 따라서 우리는 성서의 입장에서 가르치려는 것이다. 말하자면 우리는 일반적으로 교회론적인, 그리고 신학적인 전통 안에 거하게 되는 것이다.”(E. Brunner, Revelation and Reason, 7).

비록 우리가 예수 그리스도를 특별한 하나님의 계시일 뿐만 아니라 모든 계시의 근원이라고 생각하지만 그렇다고 해서 자연을 통한 하나님의 일반적 계시를 배척할 수는 없다. 위에서 브룬너가 자신의 성서적 근거로 제시하고 있는 롬 1:18-20에서 바울이 진

술하고 있는 것도 역시 하나님이 창조물을 통해서 사람들이 하나님의 능력을 깨닫게 했다는 사실이다. 문제는 우리가 그것을 인식할 수 있는가 하는 점이다. 하나님이 계시하셨는데도 불구하고 우리가 인식할 수 없다면 그것은 없는 것이나 진배없기 때문이다. 바로 여기에 브룬너와 바르트의 결정적인 대립점이 놓여 있다. 브룬너는 이런 자연 계시를 인식할 수 있는 능력이 인간에게 남아있다고 주장하는 반면에 바르트는 칼빈의 입장에 기대서 인간의 인식 능력을 부정한다. 이것이 곧 그들 사이에 격렬하게 전개된 ‘접촉점’ 논쟁이었다. 과연 하나님과 인간 사이에 아무런 접촉 가능성이 없는가, 아니면 부분적일지라도 남아있는가, 하는 점은 그렇게 간단하게 끝낼 수 있는 질문이 아니다. 하나님을 ‘절대타자’(totaliter aliter)로 보는 입장이라면 당연히 접촉점을 인정할 수 없겠지만 하나님의 창조와 은총에 주도권을 둔다면 인정할 수 있을 것이다. 우선 베스터만이 설명하는 브룬너의 입장에 귀를 기울여보자.

첫째, 하나님의 형상에서 형상적 의미와 질료적 의미를 구별해야만 한다. 형상적 의미는 타락 후에도 남아있는 것으로서 이는 인간의 인간됨이다. 그러나 질료적으로 볼 때 하나님의 형상은 완전히 상실되었다. 둘째, 세상은 하나님의 창조다. 세상의 창조는 하나님의 자기알림이며, 모든 사역은 그의 주되심을 찬양한다. 그것은 우리의 죄된 세계까지도 마찬가지이다. 즉 성서가 증언하는 창조로부터의 찬양이다. 그러나 창조 계시는 구원을 가져오는 하나님 인식에 충분하지 않으므로 올바른 자연적 하나님 인식을 오직 그리스도만 갖고 있다. 셋째, 하나님은 그의 보존하시는 은총 가운데서 타락한 창조일지라도 그것에 가까이 계신다. 넷째, 보존은총의 영역에 질서가 있다. 다섯째, 접촉점은 형상적 하나님의 형상이다.(Claus Westermann, Karl Barth Nein. Eine Kontroverse um die theologia naturalis. E. Brunner-Karl Barth(1934), in: EuTh. 47.Jg., 9-10, 1987, 387)

물론 칼 바르트는 브룬너의 이 자연계시를 ‘아니다’라고 비난한다. 브룬너가 타락한 인간에게도 파괴되지 않는 하나님의 형상이 남아 있다고 말한 것에 대해 바르트는 이렇게 수사학적 표현으로 질문한다. “물에 빠져 죽을 자가 건짐을 받은 후에 자기는 인간이

지 쇠뭉치가 아니라고 자신의 구원받을 자격에 대해 주장해도 좋은 것일까?”

우리는 이 자리에서 이 두 신학자의 논쟁에 더 이상 깊숙이 끼어들 필요는 없다. 그리고 이런 접촉점 논쟁은 양자 사이에 접근 방식의 근본적인 차이로 인해서 효과적으로 진행될 수 없는 근본적인 한계가 있었다. 즉 바르트는 브룬너의 자연계시 주장을 인간의 자연적 인식론에 관련된 것으로 간주한 반면에 브룬너는 계시의 자연적 성격을 강조한 것이다. 따라서 우리는 두 사람이 각자의 입장에서 서로 옳은 말을 했다고 볼 수 있지만, 계시 문제에 한해서 판단한다면 바르트의 그리스도 일원론적 계시보다는 브룬너의 자연계시가, 즉 창조론적이고 은총론적 계시이해가 신학적인 점에서 우리에게 훨씬 풍요로운 사유를 허락할 뿐만 아니라 미래 지향적이라고 말할 수 있다.

그러나 문제는 자연계시가 단지 자체적으로 충분한 게 아니라 그 토대에 그리스도 계시가 놓여야 한다는 사실이다. 이 세상의 창조와 자연의 이치에서 우리가 아무리 신성을 발견할 수 있다고 하더라도 그것이 그리스도 사건과 연결되지 않는다면 그것 자체만으로 무의미하다는 것이다. 또 한편으로 그리스도 계시는 끊임없이 자연계시를 통해서 그 내용을 심화해나가야만 한다. 예컨대 예수 그리스도의 부활과 그의 재림이 물질적인 이 세상의 삶과 어떻게 연결되는지에 대해서, 특히 21세기의 중요한 화두라 할 생태학과 어떻게 연결되는지에 대해서 생각을 넓혀가야 한다는 말이다.

계시와 실존

브룬너가 자연계시 논쟁으로 바르트로부터 떨어져나갔다면 자유주의 신학의 값싼 낙관론을 대항하면서 바르트와 똑같이 변증법적 신학의 길로 들어섰던 볼트만은 실존론적 성서해석으로 말씀객관주의를 신봉하던 바르트와 다른 길을 갔다. 실존론적 성서해석은 소위 ‘탈신화화’ 논쟁의 핵심이다.

우리가 하나님의 뜻을 알기 위해서, 즉 그의 계시를 알기 위해서 성서를 역사-비평적으로 읽으려면 당연히 탈신화화의 과정을 거쳐야만 한다. 그가 말하는 탈신화화는 비록 그 말이 성서를 일

점일획도 변할 수 없는 하나님의 말씀으로 믿고 있는 사람들에게는 충격적인 개념처럼 들릴지 모르겠지만 성서를 진리의 차원에서 열린 마음으로 대하는 사람들에게는 당연한 개념이다. 우리가 아무리 인정하기 싫다고 하더라도 성서가 전승되고 기록된 시대가 신화의 시대라는 것은 사실이다. 그렇다면 성서의 내용에도 당연히 이런 신화적인 요소가 개입되었다는 것은 불문가지이다. 그렇다고 해서 성서의 신화를 계몽된 오늘의 언어로 재해석하자는 것은 결코 아니다. 우리가 신화적 표상으로 기록된 성서를 읽으면서 관심을 두어야 할 부분은 그런 신화의 리얼리티를 확보하려는 것이지 그것의 사실 여부를 가리는 것은 아니다. 즉 성서의 실존적인 진실을 찾아내는 게 곧 탈신화화 작업인 셈이다. “신약의 선포가 타당성을 가지려면 그것을 탈신화화 하는 길 이외에 다른 대안은 없다.”(R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos 1, 22) 이런 점에서 볼트만의 성서해석은 역사와 실존에 토대를 둔 셈이다.

따라서 볼트만에게 계시는 기적적이고 초자연적인 사건, 그래서 전혀 다른 그 무엇으로서 역사로부터 고립된, 또한 자연으로부터 소외된 사건이 아니라 시간과 공간 안에 있는 역사적 사건이다. 그러나 동시에 이 역사는 역사철학적인 의미에서의 역사를 뜻하는 게 아니라 하이데거로부터 영향을 받은 실존적* 역사, 즉 역사성이다. “그리스도는 케리그마 밖의 어느 곳에서도” 사람을 만나지 않으며, 케리그마는 “일반적 진리나 무시간적 관념”을 선포하는 게 아니며, “계시는 예수 그리스도의 사실 이외에 그 어느 것도 아니다.”(Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus fuer die Theologie des Paulus, in: GuV 1, 208). 그런데 이 계시는 그리스도의 역사적 사건이 선포에 의해 케리그마로 받아들여질 때 발생한다. 이 현재적 케리그마가 바로 계시의 순간이며, “지금, 그리고 여기서” 사람과 만나는 케리그마가 곧 계시다.

*바르트가 볼트만의 실존적 신학을 이렇게 비판한 적이 있다. “그것들(신조들)이 인간 실존에 관계하고 있다는 것은 사실이다. 그것들은 실존의 기독교적 이해를 가능하게 하고 근거를 주며 여러 모양으로 인간 실존을 규정하기도 한다. 그러나 그것들이 본래부터 그런 것

은 아니다. 그것들은 본래 사람에 따라 다르게 사람을 만나는 신의 존재와 행위, 즉 성부, 성자, 성령의 존재와 행위를 밝힌다. 그러므로 그것을 인간의 내적 생활에 관한 진술로 환원시켜서는 안 된다.”(Die kirchliche Dogmatik 3, 1948, 535.). 이러한 바르트의 비판에 대해서 볼트만은 바르트가 실존적(existenziell) 해석과 실존론적(existenzial) 해석을 구별하지 못하기 때문에 벌어진 오해라고 지적했다.(해석학의 문제, 305) 즉 볼트만은 인간의 실존을 절대화하고 그것에 빠져버리는 게 아니라 그 실존을 매개로 해서 결국 하나님의 계시에 이른다는 점에서 자신의 해석이 실존적인 해석이 아니라 실존론적 해석이라는 것이다. 필자는 여기서 이러한 볼트만의 주장을 받아들이지만 굳이 두 표현을 구분할 필요가 없다고 생각하기 때문에 ‘실존적’이라는 형용사를 그냥 사용하기로 하자.

볼트만이 제시하고 있는 계시의 실존적 지평은 우리가 무조건 받아들이거나 아니면 간단하게 배척해도 좋을 만큼 만만한 게 아니다. 과연 하나님의 계시는, 그것이 그리스도 계시였든지 말씀 계시였든지, 인간과의 실존적 만남과 무관하게 독자적으로 존재하는 것인지, 아니면 볼트만의 주장처럼 반드시 케리그마로 선포되어야만 계시가 되는 것인지에 관한 논란은 우리의 인식론과 존재론 전반에 걸린 큰 담론에 속한다. 먹구름 때문에 태양이 보이지 않는다고 해서 태양이 없다고 할 수는 없는 것 아닐까? 이 논리가 정당하다면 실존 계시는 그 근거를 상실한다. 그러나 먹구름 위에서 태양이 빛나고 있다 하더라도 우리에게 빛을 줄 수 없다면 실제로는 우리와 아무 상관이 없는 것 아닐까? 이 논리가 맞다면 실존 계시는 설득력을 갖는다. 우리가 어느 쪽을 일방적으로 선택하기는 힘들지만 ‘내재적 삼위일체’라는 개념에 근거해서 하나님의 존재론에 우위를 두는 기독교 신학의 정통을 따른다면 우리의 실존적 경험이 전제되지 않는다고 하더라도 계시는, 또한 그 계시 사건은 현실적(wirklich)이라고 보아야 할 것이다. 또한 실존적 경험에 중심을 둔 공간적 관점이 아니라 역사적 경험에 중심을 둔 시간적 관점이라는 기독교의 전통적 세계 이해에 근거해서 본다고 하더라도 실존 계시는 역사 계시로부터 끊임없이 세례를 받아야만 할 것이다. 다만 실존 계시는 ‘경륜적 삼위일체’라는 관점에서 우리가 이 세상에서의 삶에서 체화하고 적용해야 할 하나의 관점으

로 실효성이 있다 하겠다.

계시와 말씀

자연계시와 실존계시를 거절하고 그리스도 일원론적 계시이해에 집중하고 있는 바르트의 입장을 우리는 ‘말씀계시’라고 규정할 수 있다. 바르트에 따르면 하나님의 계시 사건인 그리스도는 자연이나 실존을 통해서가 아니라 오직 하나님의 말씀을 통해서 우리에게 알려지기 때문이다. 말씀은 계시 이전에 바르트가 모든 신학을 끌어가는 키워드라 할 수 있다. “주가 말씀하셨다.”(Dominus dixit)는 명제는 바르트 신학의 출발점이다. 이는 인간의 통제 밖에 있는, 그러나 계시의 유일한 사건이다. 이것은 성서의 유일한 관심이며, 따라서 동시에 신학의 유일한 관심이다.(H. Zahrnt, The Question of God, New York 1969, 19). 바르트에게는 인간의 하나님 인식이 아니라 인간을 향한 하나님의 말씀이 중요했다.

하나님에 대한 인간의 바른 사고가 아니라 인간에 대한 하나님의 바른 사고가 성서의 내용을 구성한다. 성서에는 우리가 하나님에 대해 말하는 바가 아니라 하나님이 우리에게 대해 말씀하신 것이, 그리고 우리가 하나님에게 이르는 길을 발견하는 것이 아니라 그가 우리를 향한 길을 발견했다는 사실이 증언되어 있다.(Das Wort Gottes und die Theologie, 28)

물론 바르트의 이런 말씀 실증주의가 단순히 문자적인 차원에서 말하는 성서만을 가리키는 것은 아니다. 그에게 하나님의 말씀은 삼중의 형태를 보인다. 첫째는 계시된 말씀, 둘째는 쓰인 말씀, 셋째는 선포된 말이다. 이런 말씀의 삼중적 형태는 변증법적으로 작용하다.

계시된 하나님의 말씀을 우리는 교회의 선포에서 인정된 성서로부터, 혹은 성서에 기초한 교회의 선포로부터 알 수 있다. 하나님의 쓰인 말씀을 우리는 선포를 완성하는 계시를 통해서만, 혹은 계시에 의해 완성된 선포를 통해서만 알게 된다. 하나님의 선포된 말씀을 우리는 성서를 통해 증언된 계시를, 혹은 계시를 증언하는 성서를 이해함

으로써 알 수 있다.(KD 1/1, 124)

말씀의 변증법적 삼중 형태를 통해서 바르트는 소박한 성서주의나 완고한 기계적 축자영감설을 옹호하려는 게 아니라 하나님의 계시를 볼트만처럼 역사적 실존 안에서 찾지 않고, 밖에서 돌입하는 하나님의 말씀에서 찾으려는 것이다. 하나님의 계시는 문자로서의 성서 안에 갇혀 있지 않고 그 성경의 본래적 사건인 계시, 즉 예수 그리스도 사건과 그것이 실존적으로 전달되는 현재적 선포에 이르는 전체 과정을 통해 그 역동적 의미가 확장되어야 한다. 그가 이렇게 삼중구조를 역설하고 있지만 역시 ‘하나님의 말씀이 성서 안에 있다’는 사실이 약화되는 것은 아니며, 오히려 이 명제를 강화하기 위해서 말씀의 삼중구조가 언급된다고 보아야 한다.

바르트가 말하는 하나님 말씀으로서의 계시는 구체적으로 무엇을 가리키는 것일까? 그것은 곧 ‘육신을 입음’이다. 예수 그리스도가 궁극적으로 하나님의 말씀이며, 곧 계시이다. 바르트의 신학적 사유의 중심에 그리스도가 놓여 있듯이 계시론의 중심에도 역시 그리스도가 놓여있다. 바르트에게 “하나님의 계시는 성서에 따르면 하나님의 말씀이 인간이 된 것, 그리고 이 인간이 하나님의 말씀이 된 것에서 발생한다. 영원한 말씀이 육신을 입음, 즉 예수 그리스도가 하나님의 계시이다. 이 사건의 현실성 안에서 하나님은 우리의 하나님이 되시는 자신의 자유를 증거한다.(KD 1/2, 1) 이런 점에서 그의 계시 이해는 그리스도 일원론적이라거나 그리스도 중심적이라고 할 수 있다.

바르트의 이런 계시론적 특성을 좀더 정확하게 이해하기 위해서 그가 자연신학을 어떻게 비판하고 있는지 잠시 살펴보겠다. 자연신학을 향한 바르트의 비판은 바르트 신학의 강점이면서, 동시에 그의 신학적 완고성을 드러내주는 것이기도 하다. 그가 볼 때 자연신학은 구원의 가능성과 하나님 인식의 가능성을 존재유비에서 찾아보려는 태도이다. 이런 존재유비(analogia entis)는 인간의 인식론적 사유를 통해서 하나님을 모색하는 인간학적 방식에 불과하다. 따라서 이런 자연신학은 거짓 신앙이며, 불신앙이다. 자연신학에서 하나님을 무엇이라 하든지 거기서 인식되는 것은 우상이기

때문에 자연신학은 “참 하나님을 인식하지 못하는 인간의 영역에서만” 그 가치를 유지할 수 있을 뿐이다. 결국 바르트가 말하려는 핵심은 하나님을 인간의 술어로서 인식할 가능성이 없으며, 오히려 하나님이 주어로 언급되어야만 한다는 것이다. 결국 바르트에 의하면 인간에게서는 하나님을 인식할 가능성이 전혀 없다.

나는 다음의 세 문장으로 우리의 상황을 성격 지우려 한다. 우리는 신학자로서 하나님에 대해 언급해야만 한다.(sollen) 그러나 우리는 인간이며, 인간으로서 하나님에 대해 언급할 수 없다.(nicht können) 우리는 이 양자, 즉 우리의 당위와 무능력을 알아야 하며, 그리고 이것으로서 하나님께 경외를 드려야 한다. (Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 199)

인간의 모든 문화와 이성 활동과 역사를 포기하고 하나님 말씀 앞에 직면해야만 한다는 바르트의 계시론적 특성은 그리스도론적인 역동성을 부각시킬 수 있지만 결국 계시론을 편협하게 할 수 있다는 위험성도 있다. 즉 하나님의 말씀 안에 계시를 국한시킴으로써 인간의 역사는 계시와의 연관성을 완전히 상실하게 된 것이다. 물론 설교자들에게 한손에는 성서를, 다른 한손에는 신문을 들라고 충고한 바르트는 실제로 이 세상의 문화와 역사에 관심을 두지 않았다고 볼 수는 없다. 오히려 그는 냉전시대에도 사회주의를 가능한대로 적극적으로 이해해보려고 하였다. 다만 아무리 선한 정치, 예술, 교육, 종교가 있다고 하더라도 그것이 예수 그리스도와 더불어 있어야 할 또 하나의 계시, 또 하나의 하나님 인식의 통로가 아니라는 점을 그는 강조하려는 것뿐이다. 근대주의 이후 서양문명이 걸어왔던 폭력과 야만의 길을 염두에 둔다면 예수 그리스도의 일원론적 계시를 배타적으로 증언한 바르트의 신학적 패러다임은 정당하다. 그렇지만 신학이 늘 교의학적인 자기해명에 머물러 있다면, 그리고 그런 자기해명이 아무리 심층적이라고 하더라도 하나님이 세계 전체를 창조했다는 엄연한 사실을 놓치게 될 것이다. 예수 그리스도가 하나님의 유일한 계시라는 사실과 이 세상이 하나님의 창조라는 사실을 인식론적으로 구분해서 볼 수는 있겠지만 이원론적으로 분리할 수는 없을 것이다. 특히 하나님을

보편적인 진리의 지평에서 종말에 이르기까지 해명해야 할 기독교 신학으로서는 하나님의 창조인 이 세계와 역사를 단순히 그리스도론적인 신앙의 대상으로 취급하는데 머물지 말고 통전적(integrity)으로 해석해나가야 할 것이다. 왜냐하면 행위로서 존재하는 그 하나님의 행위가 곧 세계이며 역사이기 때문이다.

계시와 역사의 관계

이제 우리는 계시와 역사의 문제를 중요한 신학적 주제로 끌어올린 신학자들의 주장에 귀를 기울이지 전에 일반적인 관점에서 계시와 역사의 관계를 약간 검토해볼 필요가 있다. 하나님의 아들인 예수 그리스도가 바로 하나님의 계시이며, 그 사실에 대한 증언이 성서라는 차원에서 성서가 계시라는 말이 원칙적으로는 옳지만 이런 주장은 다음과 같은 몇 가지 질문을 피할 수 없다. 과연 성서는 하나님의 자기계시, 혹은 하나님의 구원사건을 직접적으로 설명하고 있을까? 만약 아전인수나 견강부회(牽強附會)에 빠지지 않는다면 아무도 성서에서 일치된 구원 사건과 계시를 발견할 수는 없을 것이다. 하나님은 출애굽 사건처럼 정치적인 해방을 일으키시기도 하고, 예언자들을 통해서 이스라엘을 정의로운 나라로 만들기도 하고, 욥기에서 볼 수 있듯이 윤리를 뛰어넘는 존재의 거대한 힘으로 등장하기도 한다.

구약성서는 이스라엘의 역사를 배경으로 전승된 이야기이니까 그렇다하더라도, 신약성서는 일목요연한 계시 사건을 진술하고 있는 건 아닐까? 하나님이 예수를 통해서 전달하려는 뜻이 무엇인지에 관해서, 즉 구원이 무엇인지에 관해서 신약성서는 더 이상의 논란이 개입될 수 없는 답을 제공하지는 않는다. 예수를 믿기만 하면 구원받는다는 말씀도 있고, 그런 믿음 없이 단지 가난하거나 소외당한 사람들이 구원받기도 하며, 육체적인 질병에서 치료되는 것을 구원이라고도 한다. 또한 하나님의 나라가 사람들 사이에 현재적으로 임하는 것이기도 하지만, 초월적이고 미래적인 것이기도 하다. 예수 사건의 결정적인 요소라 할 수 있는 부활에 관해서도 신약성서가 명시적으로 설명하고 있지는 않다. 복음서는 예수 부활의 현상만 서툰 방식으로 다루고 있으며, 바울의 서신은(고전

15장) 철학적인 방식으로 논증하고 있다. 이 말은 곧 신약성서는 부활을 확신하고 있을 뿐이지 증명하지는 않는다는 뜻이다. 그렇다고 해서 초기 기독교의 부활 경험에 진정성이 없다는 말은 결코 아니다. 다만 이런 중요한 주제를 다루는 신약성서의 접근 방식이 실험실에서 어떤 과학적 사실을 증명해내는 방식이 아니라 앞서 자신들에게 명확하게 경험된 진리를 신학적으로 해석해나가는 방식이라는 점을 강조하는 것뿐이다.

위에서 언급한대로 성서가 하나님의 계시와 구원을 다양하게, 선회의 방식으로, 또는 간접적으로 지시한다는 사실만이 아니라 훨씬 근원적인 사실이 우리가 계시 사건을 역사적으로 다루어야만 할 이유이다. 그것은 계시의 해석학적 토대들이 여전히 그 실체를 감추고 있다는 사실이다. 우리가 하나님의 나라를 해석하려면 ‘존재’가 무엇인지 알아야만 한다. 왜냐하면 그 하나님의 나라도 역시 존재한다는 걸 전제하기 때문이다. 만약 어떤 사람이 하나님의 나라를 호화 주택 정도로 생각한다면, 또는 최고의 복지가 마련된 세상으로 생각한다면 그는 하나님의 나라를 인간이 추정해낼 수 있는 어떤 상대적인 범주 안으로 끌어들이는 꼴이다. 하나님의 나라와 그의 계시를 해명하기 위해서 반드시 전제되고 있는 ‘존재’에 대해서 우리는 아직 실증적으로 언급할 단계에 이르지 못했다. 부활의 리얼리티인 ‘생명’도 역시 마찬가지이다. 도대체 생명은 무엇일까? 생물학적인 현상인가, 심리학적인 현상인가, 노동의 해방인가, 영적인 자유인가? 무엇이 생명의 근원인가? 유전공학이 다루고 있는 것은 단지 생명 현상일 뿐이지 생명 자체는 아니기 때문에 생명 현상에 관한 아무리 풍부한 정보를 캐낸다고 하더라도 생명 자체에 접근하는 일은 좀처럼 일어나지 않을 것이다.

그렇다면 결국 계시가 무엇인가를 인식하려면 지금과 같은 형식의 세계가 끝나게 될 종말을 기다리는 수밖에 없을 것이다. 예수가 재림하고, 이 세계를 심판하시게 될 그 종말이 와야만 이 세계의 실체가 밝혀질 것이고, 그것이 곧 계시의 완료라 할 수 있다. 이런 기독교의 종말론적 세계인식은 단지 기독교의 교리적 체계로서만 아니라 보편적 지평에서도 비슷한 경우를 찾아볼 수 있다. 어떤 한 사람의 최종적 실체를 알기 위해서는 그 인생의 마지막 대목을 보아야 하는 것처럼 이 세상의 마지막 순간에서만 이

세상의 실체를 볼 수 있다는 말이다. 바로 이런 종말론적인 계시 인식이 바로 역사적 인식인데, 이는 곧 역사의 한 순간이 아니라 그 전체 과정에서 하나님의 계시를 인식할 수 있다는 의미이다.

이 세계를 부분이 아니라 전체로 본다는 이런 종말론적인 역사 인식에는 두 가지 관점이 놓여 있다. 하나는 계시의 역사화이다. 계시는 역사의 한 시점에서 정지하거나 묶이지 않고 초월하고 있지만 전체 역사 안으로 들어온다. 이런 역사가 아니라면 철저하게 역사에 의존적으로 살아가는 우리는 하나님의 계시와 아무런 상관 없는 존재들이다. 이런 점에서 우리가 역사를 해석한다는 것은 곧 계시를 해명하는 작업과 다른 게 아니다. 물론 여기서 말하는 역사는 단지 우리가 우리의 주관으로 판단하는 그런 실증적인 역사가 아니라 일종의 카이로스의 차원에서 접근하는 역사를 가리킨다. 다른 하나는 역사의 계시화이다. 우리가 비록 역사에 의존해서 살아가지만 이 역사는 우리의 이성적 판단으로 처리 가능한 대상이라기보다는 전제로서 하나님을 계시하는 세계이기 때문에 그 계시에 종속되어야 한다.

이런 점에서 역사와 계시를 기계적으로 동일시할 수는 없지만, 당연히 그래어도 안 되지만, 매우 긴밀한 상호적, 변증법적 관계로 보아야 한다. 여기서 계시를 궁극적으로 예수의 부활이라고 한다면 역사는 예수의 십자가라 할 수 있다. 계시는 초월적이지만 역사는 내재적이다. 이 계시의 초월과 역사의 내재가 변증법적인 관계를 통해서 “역사로서의 계시”로 지양된다. 오늘 기독교인들이 하나님의 소명을 감당한다는 의미는 곧 하나님의 계시라 할 역사 전체를 해석하고, 변혁하며, 거기에 참여한다는 것이다.

계시와 미래

그런데 우리가 세계와 역사를 신학의 중심으로 삼는다는 것은 무슨 의미이며, 어떤 신학적 토대가 있는 것일까? 바르트가 주장하는 원역사(Urgeschichte) 개념이 역사 이전의 원형적 역사를 강조하는 것이라면, 볼트만이 주장하는 역사성(Geschichtlichkeit) 개념은 실존적이고 무시간적 현재성을 강조하는 것이다. 이 두 가지 태도가 서로 다른 것처럼 보이기는 하지만 역사(Geschichte)가 실

종된다는 점에서는 비슷하다. 이런 결과는 어쩔 수 없다. 바르트의 원(原)역사는 늘 역사 이전의 궁극적인 것에 그 토대가 놓여 있고, 불트만의 실존적 역사는 인간의 실존적 순간에 그 토대가 놓여 있기 때문이다. 이들의 주장에 그런 한계가 놓여 있기는 하지만 기독교 신학과 신앙에서 새롭게 적용되어야만 한다. 기독교의 구원은 단지 이 세상의 실증적 역사를 강화하고 변혁해나가는 데 있는 게 아니라 일종의 신비의 힘이라 할 수 있는 하나님의 초월적 개입에 의존하며, 또한 그런 하나님과 개개 기독교인들의 실존적 만남에서 신앙의 능력을 확보하는 데 있기 때문이다. 다만 우리가 그들을 비판하는 이유는 그 주장이 근본적으로 왜곡되었다기보다는 오늘의 시대에 기독교를 변증하는 작업에서 그것만으로는 충분하지 않다고 보기 때문이다. 그것은 곧 그들의 신학적 구도에 역사의 미래적 지평*이 충분하게 반영되지 못했다는 것이다.

*현대의 역사이해는 미래를 어떻게 바라보는가, 더 나아가 그 미래로부터 현재의 현실성을 어떻게 파악할 것인가 하는 노력이다. 게오르그 피히트는 1968년 여름 남독일 방송국의 한 연설에서 기술과학과 정치, 교육, 종교문제와 더불어 인간의 미래 문제를 다룬 적이 있다. “우리가 바라고 희망하고, 계획하고, 실행하고, 생각했던 모든 것은 미래와 관계된 것이며, 또 미래에 그 역할의 자리를 갖는다. 삶이란 미래의 선취(Vorwegnahme)로서 영위된다. 따라서 미래를 향하는 것과 미래를 예기(豫期)하는 것은 우리에게 불가피한 것이다.” (G. Picht, 새로운 세계를 향한 용기, 5)

우리가 계시와 역사의 문제를 다루면서 역사의 미래적 지평을 반드시 논의의 장으로 끌어들여야 하는 이유는 역사가 본질적으로 미래를 향하고 있기 때문이다. 그 미래는 곧 성서와 기독교가 기다리고 있는 종말로서, 그 종말로부터 이제 하나님의 전적인 새로움이 시작된다. 그 종말이 오기 전까지 잠정적이고 가변적일 수밖에 없는 역사를 우리가 정확히 파악하기 위해서는 단지 과거에 있었던, 또는 사실적인 역사(history) 너머의 원(原)역사에 머물거나 현재의 실존적인 역사성에 함몰되지 말고 이 역사가 감당해야 할 미래의 지평을 담아내야 한다는 말이다. 그런데 아직 우리에게 아직 않은 그 미래를 어떻게 우리의 신학적 사유에, 또는 우리의 역

사 해석에 적용시킬 수 있을까? 이게 가능한가, 아니면 단지 관념적이고 현학적인 사유에 불과한 것인가?

바로 이 대목에서 우리는 이 세상의 보편적인 학문과 신학과의 충돌을 감수할 수밖에 없다. 보편 학문은 일반적으로 과거의 실증적인 자료에 근거해서 자신들의 논리를 전개하지만 신학은 하나님의 계시, 혹은 하나님 경험에 근거해서 연역적으로 자신들의 정당성을 변증하기 때문에 이런 틈을 근본적으로 제거할 수는 없다. 그렇지만 우리가 하나님의 계시를 비록 연역적으로 변증하지만 그것마저 보편적인 인식론에 근거해서 논증해나가기만 하면 이런 틈을 최소화할 수 있다.

역사의 미래적 지평을 신학적으로 해명함으로써 계시와 역사의 관계를 그 이전의 신학자들에 비해 훨씬 심화한 두 사람의 신학자를 통해서 계시, 미래, 역사의 상관성을 검토하려고 한다. 한 사람은 위르겐 몰트만(J. Moltmann)이고, 다른 한 사람은 볼프하르트 판넨베르크(W. Pannenberg)다.

약속으로서의 계시

1964년 <희망의 신학>(Theologie der Hoffnung)을 통해서 기독교 신학의 종말론을 신학의 중심으로 올려놓은 몰트만이 현대신학과 교회운동에 끼친 영향은, 특별히 제3세계와 한국교회에 끼친 영향은 자못 크다. 그는 변증법 신학 이후로 표류하던 신학의 흐름을 형이상학적 지평으로부터 역사적 지평으로 바꿈으로써 종말론을 단지 대우주의 파괴가 아니라 새로운 ‘시작’이라는 희망으로 해석했다. 이 <희망의 신학>은 이 역사를 단지 종말론적으로 해석한다기보다는 종말론적인 하나님 나라의 미래를 향해서 오늘의 인간적 삶을 변혁, 갱신, 혁명으로 끌어들이는, 일종의 실천적 신학이라 할 수 있다.

그가 역사의 종말로부터 새로운 희망을 발견했지만 역사 자체를 계시로 간주하지는 않는다. 그는 바르트의 ‘말씀의 신학’ 전통에 확실하게 선 신학자로서 그 말씀이 가리키는 하나님의 약속을 계시라고 생각한다. 그 하나님의 약속이 바로 역사의 미래인 종말

이 비추는 희망의 불빛에 의해서 밝혀진다는 것이다. “하나님은 약속의 방식으로, 또한 약속의 역사에서 자신을 계시한다.”(35)는 그의 진술에서 드러나듯이 그에게 계시는 하나님의 약속, 즉 종말론적인 약속이며, 역사는 그 약속이 성취되는 시간이며 장소이다. 역사가 신적인 진리를 자체 안에 끌어들이는 것이 아니기 때문에 “그리스도 부활의 약속 사건의 근거에서 하나님과 역사를 함께 생각하는 것은 세계나 역사로부터 하나님을 증명하는 것이 아니라 거꾸로 세계를 신적-미래적으로 개방된 역사로서 증명하는 것”을 의미한다.(82). 따라서 하나님의 계시인 그의 약속에 근거해서 살아가는 자는 현실에 안주하지 않고 종말론적인 희망 안에 집중한다.

그리스도를 희망하는 자는 주어진 현실에 타협하는 게 아니라 거기서 고난 받고 대항하기 시작한다. 하나님과의 평화는 세계와의 불화를 의미한다. 왜냐하면 약속된 미래의 날카로운 가시가 아직 성취되지 않은 모든 현재의 삶 속에서 그를 냉혹하게 찌르기 때문이다. <중략> 우리가 우리와 현실 사이에 우호적인 조화가 이루어지는 것에 만족할 수 없음은 억제할 수 없는 희망에서 발생한다. 희망은 하나님의 모든 약속이 확실하게 성취될 때까지 인간을 만족하지 않은 상태에 머물게 한다.(17)

몰트만이 제시하고 있는 “약속으로서의 계시” 개념을 김균진 교수는 다음과 같이 정리했다.

1) “약속으로서의 계시”는 인간이 아직 경험하지 못한 하나의 새로운 현실이 있음을 뜻한다. 이 현실은 인간과 그의 세계 속에 있는 가능성으로부터 발전될 수 있는 것이 아니라 약속의 하나님으로부터 가능하다.

2) “약속으로서의 계시”는 인간을 하나님의 미래와 결속시키며 역사의 의미를 열어준다. 그것은 세계사에 대한 의미나 인간 실존의 역사성에 대한 의미를 열어주는 것이 아니라 인간을 그 자신의 역사와 결속시키며, 약속된 미래로부터 역사의 의미를 발견하게 한다.

3) “약속으로서의 계시”는 인간과 그의 세계를 하나님의 약속

된 미래로 향하게 한다. 이제 인간과 그 세계의 역사는 영원히 동일한 것의 윤회가 아니라 하나님이 약속한 미래의 성취를 향한 변증법적 과정이다. 그것은 이 세계 자체 속에 있는 맹목적인 법칙들과 세력으로 인하여 이루어지는 것이 아니라 하나님의 약속의 말씀으로 인하여 이루어진다.

4) 따라서 약속의 성취는 약속과 성취라는 일정한 도식에 따라 기계적으로 이루어지는 것이 아니라 인간이 예기할 수 없는 새로운 방법으로 이루어질 수 있다. 약속의 주체가 하나님이라면 성취의 주체도 하나님일 수밖에 없다.

5) 역사가 약속의 성취를 향한 변증법적 과정이라면 이제 인간과 그의 세계는 결코 주어진 현재의 상태에 안주할 수 없다. 그들은 현재의 상태를 극복하고 하나님이 모든 것 안에서 모든 것을 다스리는 약속된 미래를 향하여 꾸준히 나아가야 한다. (조직신학 1, 126).

이처럼 몰트만의 『희망의 신학』은 변증법 신학이 원역사, 또는 역사성으로 밀어놓았던 신학의 역사적 지평을 확실하게 견인해냈다. 그 역사는 초월적 세계로 넘겨지는 게 아니라 하나님의 약속인 종말론적 희망이 구체화해야 현실로 자리를 잡는다. 그런데 우리가 여기서 이런 질문을 제기하지 않을 수 없다. “약속의 주체가 하나님이라면 성취의 주체도 하나님일 수밖에 없다.”는 그의 주장과 그 약속의 성취를 향해서 우리가 변증법적으로 투쟁*해야 한다는 주장이 서로 모순되는 것은 아닐까? 그렇다고 우리가 역사를 내버려 둘 수는 없지만 여전히 하나님의 성취에 주도권을 맡기는 것이야말로, 이는 곧 우리의 대림절 신앙이라고 할 수 있는데, 우리 기독교 신앙의 바른 순서가 아닐까? 몰트만에 의하면 결국 역사는 우리가 개혁해야 할, 또는 다루어야 할 또 하나의 대상이며 도구로 떨어질 개연성이 있을지 모른다.

*한국 신학에서 역사변혁과 투쟁을 선포한 신학은 ‘민중신학’이라고 할 수 있다. 민중신학의 역사이해는 필자가 보기에 두 가지 전통을 이어받았다. 하나는 ‘여기서 지금’(here and now)를 강조하는 볼트만의 실존(론)적 역사이해이며, 다른 하나는 역사변혁에 치중하는 몰트

만의 정치 신학적 역사이해이다. 전자는 민중신학의 1세대이자 태두라 할 안병무 박사가 기본적으로 볼트만 신학에 심취해 있었다는 사실과 연관되며, 후자는 군사독재 체제와 투쟁해야 한다는 한국 그리스도교 교회가 처한 ‘삶의 자리’와 연관된다. 뒤에서 다루게 될 볼트만의 역사 변혁적 정치신학이 바르트의 말씀신학에 기초하고 있지만 기본적으로는 인간의 역사참여가 강조된다는 점에서 볼트만의 인간학적 실존신학과 소통되는 대목이 있다.

역사로서의 계시

역사를 신학 작업의 한 대상으로 다루지 않고 신학의 중심으로 올려놓은 신학자는 판넨베르크이다. 그의 역사 신학적 구도는 그가 동료들(판넨베르크 씨클)과 함께 1961년에 펴낸 『역사로서의 계시』(Offenbarung als Geschichte)에 담겨 있지만 그 이전 1959년 1월5일 부퍼탈 신학교에서 행한 특강 “구원사건과 역사”(Heilsgeschehen und Geschichte)에 그 단초가 있다.

역사는 그리스도교 신학의 가장 포괄적인 지평이다. 모든 신학적 질문과 대답은 오직 역사의 구조 안에서만 그 의미를 찾는다. ... 이러한 입장은 두 가지 신학으로부터 방어되어야 한다. 첫째는 역사를 실존의 역사성으로 해체한 볼트만과 고가르텐의 실존신학이며, 둘째는 마친 켈러에게서 시작하고 호프만과 바르트의 성육신 신학에서 원역사로 발전된 역사의 초자연적 내용이다. 이것도 역시 역사를 무시한다. 그들은 비평적 성서연구로부터 안전한 피난처인 초역사와 원역사로 도피할 뿐이다.(GsTh 1, 22)

역사를 신학의 가장 포괄적인 지평으로 간주하는 판넨베르크는 기독교 하나님이 이 세계와 관계없는 분이 아니라 “만사를 규정하는 현실성”이라고 일컫고 있다는 데서 기독교 신학의 계시 이해를 단순히 말씀과 신앙이라는 차원이 아니라 확고한 자명성 위에서 논하려는 그의 기본적 태도를 읽을 수 있다. 이 자명성은 계시의 개념화를 통한 기독교 신학의 보편성을 회복함으로 주어지는 것이다. 이 보편성은 보편사적 지평에서 논의되는 개념이기 때문에 기독교 신학은 역사로부터 그 자리를 찾아야 한다는 것이다. 그는

왜 신학의 가장 포괄적인 지평을 역사로 간주하며, 계시를 보편사적 지평에 설정하려는 것일까?

판넨베르크는 근본적으로 기독교 진리가 특별한 사람에게만 이해될 수 있는 일종의 마술적인 신비가 아니라 모든 이들에게 이해될 수 있는 보편적 역사의 현실로서 증거되어야 한다고 생각한다. 위에서 언급한 몰트만은 계시로서의 약속 개념이 역사를 변혁하지 못하고 해석한다고 주장하는데 반해서 판넨베르크는 역사개념이 약속을 포함한 성서의 계시 표상을 규정한다고 주장한다. 그의 주장을 좀 더 정확하게 따라가 보자. 아래의 내용은 『역사로서의 계시』에 게재된 판넨베르크의 논문 “계시론을 위한 교의학적 명제”(dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung)가 다루고 있는 것이다.

1) 하나님의 자기계시의 간접성: 성서는 계시를 직접 진술하는 게 아니라 역사 행위를 통해서 간접적으로 진술하고 있다. 하나님을 본 사람은 죽을 수밖에 없다는 성서의 가르침을 따른다고 하더라도 성서의 계시는 하나님의 직접적인 현현이라기보다는 간접적인 행위라 할 수 있다.

2) 계시에 대한 종말의 우선성: 계시는 시작이 아니라 계시하는 역사의 마지막에 일어난다. 만약 계시가 하나님의 자기계시라고 한다면 이 역사의 중간 시기에는 아직 그가 완전히 계시된 게 아니다.

3) 역사계시의 보편성: 역사계시는 볼 눈을 가진 사람에게 열려있다. 신성의 특별한 현현이 서로 다르다는 사실에서 우리는 역사가 보편적인 성격이라는 사실을 알 수 있다.

4) 예수 그리스도 계시: 보편적 계시는 이스라엘 역사에서는 아직 실현되지 못했고, 오히려 나사렛 예수의 운명에서 실현되었다. 이는 곧 예수에게 모든 사건의 마지막이 선택된 것이다.

5) 그리스도 사건과 이스라엘과 함께 한 하나님의 역사: 그리스도 사건은 고립된 사건이 아니라 이스라엘과 함께 한 역사와 결합되어 있다.

6) 이방인의 계시 표상과 예수의 운명: 이방인들의 비유대적 계시 표상은 하나님이 예수님의 운명에서 자기를 종말론적으로 증

명하는 보편성이 담겨 있다.

7) 말씀: 성서말씀은 약속, 예언, 보도로서의 계시와 연결된다. 즉 말씀은 그 자체로서 계시라 할 수는 없고 계시를 약속하고 예언하고 그것을 알리는 역할을 한다는 뜻이다.

판넨베르크가 전개하고 있는 ‘역사로서의 계시’는 기독교 신학의 전통적인 견해라 할 수 있는 ‘말씀으로서의 계시’를 극복할 뿐만 아니라 전통적인 하나님 사유, 즉 최고 존재자로서의 하나님에 대한 모든 무신론적이고 세속적인 기독교 비판을 향해서 신학적 정당성을 확보하려는 노력이다.

오늘의 물음

우리는 앞에서 계시 개념을 하나님의 자기계시라는 사실로부터 다루었다. 이 말은 곧 계시에 관한 우리의 질문은 하나님 자체에 대한 질문이기도 하고, 동시에 하나님의 존재론에 관한 질문이기도 하다는 뜻이다. 그렇다면 곧 하나님이 존재하는 방식이 곧 하나님 자체라는 말이 된다. 하나님의 리얼리티와 존재방식의 일치로부터 접근이 가능한 계시문제에서 우리에게 근본적으로 다가오는 딜레마는 우리가 아직 하나님을 완전하게 인식하고 있지 못하다는 엄정한 사실이다. 바르트의 말씀 실증주의적 계시이해나 브룬너의 자연신학적 계시이해나 볼트만의 실존론적 케리그마로서의 계시이해보다는 아직 우리에게 모든 실체를 드러내지 않은 역사가 계시를 통시적으로 이해하는 데 결정적인 요소라고 보아야 할 것이다. 이 말은 결국 계시는 역사적으로 열려있는 질문에 속한다는 뜻이다. 이런 개방된 역사의 한 지점에 우리는 살고 있다.

지금 우리에게 요청되는 것은 그리스도론의 특수성과 진리론적 보편성을 근거로 그리스도교의 계시를 이 세상에 변증할 수 있는 능력을 키우는 일이다. 우리는 기본적으로 예수 그리스도의 운명, 그 사건이 역사의 종말에 성취(成就)될 생명의 선취(先取)라고 믿는 사람들이다. 우리의 이런 믿음은 일방적인 선포나 강요로 세상에서 인정받을 수는 없다. 우리가 하나님의 관심이 이 세상 전체라는 걸 전제한다면 이 세상의 진리론적 논쟁을 회피하거나 두려

워하지 말고 적극적으로 개입해야 하듯이, 종말의 선취인 예수 그리스도 사건을 보편적인 진리론의 장에서 해명할 수 있도록 모든 힘을 쏟아야 할 것이다. 필자가 보기에 계시문제가 일종의 비의적(秘儀的) 인식론이나 종교 열광주의에 갇히는가, 아니면 하나님이 창조하신 이 세계 전체의 보편적인 진리에 근거하는가에 따라서 교회와 신학의 미래는 달라질 것이다.

4강

성서에 관해서

구약성서와 초기 기독교

우리는 먼저 초기 기독교가 구약성서를 자신들의 경전으로 받아들인 이유가 무엇인지에 대한 질문으로부터 우리의 논의를 시작하자. 여기에는 몇 가지 잘 알려진 대답들이 있다. 우선 우리는 구약성서가 바로 예수를 그리스도로 증언하기 때문에 구약을 당연히 하나님의 말씀으로 받아들여야 한다고 생각한다. 그렇다면 같은 구약성서를 하나님의 말씀으로 받아들이면서도 예수를 그리스도로 고백하지 않는 유대교는 구약성서를 바르게 이해하지 못한다는 말인가? 물론 우리의 입장에서 그렇게 믿는 게 속 편하거나, 또는 마땅할지 모르지만 이런 문제 안에는 이렇게 일방적으로 우리는 옳고 상대방은 잘못되었다고 주장하는 것으로 해결될 수 없는 역사적 사연들이 놓여 있다.

아마 유대의 율법 학자들도 예수가 과연 메시아인가에 대해서 심사숙고했을 것이다. 예수를 중심으로 한 하나님 나라 운동이 그렇게 큰 세력은 얻지 못했다고 하더라도 예수의 가르침이 자신들의 아픈 곳을 찌르거나, 또는 자신들도 귀를 기울여야 할 내용들이 적지 않다는 것을 인식하고 있었을 것이다. 표면적으로만 본다면 그 당시에 예수와 비슷한 메시아 운동을 벌인 사람들은 적지 않았기 때문에 유대교 지도자들은 예수도 역시 그런 인물들 중의 하나로 여겼을 가능성이 가장 높다. 예수가 결국 십자가 처형을 당하고 말았다. 그들은 이제 골치 아픈 문제 하나가 해결되었다고 한숨 돌리고 있었을 텐데, 뜻하지 않은 일이 벌어지게 되었다. 십자가에 처형당한 예수가 부활했다고 믿는 집단이 형성된 것이다. 유대교 지도자들 중에서는 이런 일련의 사건들을 예의 주시하면서 이 예수 사건을 구약성서에 근거해서 해명해보려는 사람들도 있었을 것이다. 혹시 예수가 참된 메시아는 아닐까? 그들은 그 어떤

근거에서도 예수가 메시아라는 사실을 인정할 수 없었다. 인정하기 싫어서 인정하지 않은 게 아니라 구원론적인 차원에서 그럴만한 근거가 없었기 때문이다. 도대체 십자가에 처형당한 사람이 메시아라는 생각은 도저히 받아들여질 수 없었다.

유대 학자들과 지도자들만이 아니라 예수의 사도들도 초창기에는 예수의 정체에 대해서 충분하게 인식할 수 없었다. 우리가 복음서를 아무런 편견 없이 읽는다면 사도들이 예수에게 발생한 십자가와 부활 사건을 깊이 이해하지 못했다고 보아야 한다. 예수가 십자가와 부활을 예고했지만 사도들은 그 말을 신중하게 받아들이지 못했으며, 십자가와 부활사건 이후에 그들은 뿔뿔이 흩어졌다. 십자가는 헬라인에게는 미련한 것이고 유대인들에게는 수치스러운 것이었기 때문에 그렇게 죽은 예수를 메시아로 믿는다는 것은 예수를 따르던 사람들에게도 힘든 일이었다. 그런데 사도들을 중심으로 한 초기 공동체는 예수가 바로 그리스도라는 사실을 구약성서에서 발견하기 시작했으며, 결국 예수가 바로 구약이 가리키고 있는 메시아라는 사실을 확신하게 되었다. 예수 사건은 초기 기독교 공동체의 독특한 신앙 경험과 독특한 구약 해석에 근거해서 새로운 차원으로 받아들여진 것으로 보아야 한다. 이런 점에서 우리는 유대인들이 구약성서를 정확하게 해석하지 못했기 때문에 예수를 메시아로 인정하지 않았다고 매도하지는 말아야 한다.

어쨌든지 초기 기독교는 유대교에 의해서 전승되고 경전화한(90년 암니아) 구약성서를 기독교의 경전으로 그대로 받아들였다. 예수를 십자가에 처형한 장본인이라 할 수 있는 유대교의 경전을 초기 기독교 공동체가 그대로 받아들였다는 그 정황을 우리가 따라가는 문제는 그렇게 간단한 게 아니다. 이걸 이해하려면 우리는 원시 기독교가 유대교와 어떤 관계를 유지하고 있었는가 하는 점을 염두에 두어야 할 것이다. 사도행전에서 우리가 그런 흔적을 발견할 수 있듯이 원시 기독교 공동체는 유대로부터 독립할 생각이 전혀 없었을 것이다. 베드로는 유대교의 기도 시간을 그대로 지켰으며, 유대교의 총본산인 예루살렘 성전을 거리낌 없이 드나들었고, 바울을 비롯해서 모든 공동체가 안식일을 그대로 지키고 있었다. 이 말은 곧 그 당시에 원시 기독교 공동체는 우리가 예상하듯이 유대교와 그렇게 결정적으로 대립적인 관계가 아니었다는

의미이다. 이런 상태에서 유대교의 경전인 구약을 받아들이지 않을 이유가 있을까? 그런데 여기서 더 중요한 대목은 구약성서를 기독교의 경전으로 공식적으로 받아들인 때가 4세기 끝(397년 카르타고)이었다는 점이다. 기독교의 신학적 체계가 어느 정도 완성된 그 시기에 여전히 유대교의 경전을 그대로 받아들였다는 것은 이제 기독교가 단지 유대교를 반대하는 종교라기보다는 훨씬 포괄적인 차원에서 하나님을 이해하고 믿는 종교로 자리를 잡았다는 의미이다.

원시 기독교가 구약성서를 그대로 받아들인 이유 중에서 조금 더 현실적인 것은 사도들이 모두 유대인들이었다는 사실이다. 그 당시에 성서를 가정에서 접할 수는 없었겠지만 나뉘므로 경건한 유대인이라고 한다면 정기적으로 방문하는 회당에서 그 말씀을 듣는 일은 자주 있었을 것이다. 이렇게 구약성서의 분위기에서 성장한 사도들은 자신들이 비록 유대의 종교 지도자들에 의해서 십자가에 처형당한 예수를 따르는 사람들이었지만 구약성서를 받아들이지 않을 수 없었을 것이다.

초기 기독교와 구약성서의 관계에서 가장 결정적인 영향을 끼친 요소가 무엇인지 우리가 정확하게 짚어내기는 힘들기도 하고, 그렇게 구분할 필요가 없을지도 모른다. 이러저런 요소가 복합적으로 작용해서 구약성서가 기독교의 경전으로 자리를 잡았다고 보는 게 가장 합리적인 생각이다. 바로 이 복합적인 작용이 하나님의 계시와 그것에 대한 인간 인식의 상호 결합이 아닐까 생각한다. 즉 하나님은 자신의 뜻을 기계적으로 사람들에게 알린다기보다는 그것의 영적인 깊이를 충분히 인식할 수 있는 성서기자들의 역동적 참여를 통해서 알리신다는 말이다. 유대의 신학자들은 구약성서에서 예수가 그리스도라는 사실을 인식하지 못한 반면에 원시 기독교의 사도들이 인식할 수 있었다는 사실은 인간의 인식론적 활동이 이 부분에서 매우 중요했다는 의미이다. 사도들과 성서기자들은 이런 점에서 예언자이며, 신비주의자들이며, 역사가들이라고 할 수 있다.

이런 점에서 성서는 하나님의 구원활동에 대한 성서기자들의 해석이라고 볼 수 있다. 여기서 해석이라는 말을 오해하지 말자. 이 말은 어디까지나 하나님의 계시가 주도적이라는 사실을 전제하

고 있다. 그러나 성서 기자들은 어느 한순간에 갑자기 영감을 받아 성서를 기록한 게 아니라 오랫동안 성찰, 기도, 토론, 묵상 등의 과정을 통해서 하나님의 자기 계시를 해석했다는 말이다. 성서기자들이 하나님의 구원 행위를 해석했다는 말은 자신들 앞에서 발생하는 이 인간의 역사, 세상을 심층적으로 분석했다는 의미이기도 하다. 인간이 왜 죽는지, 왜 전쟁을 하는지, 이 세상이 왜 인간의 예상과 다른 방식으로 전개되는지, 시간과 공간은 어떻게 결합되어 있는지, 왜 이유 없는 고난과 고통이 발생하는지에 대해서 심사숙고하는 사람만이 하나님의 구원행위를 바르게 해석할 수 있다. 이런 해석의 결과가 전승 과정을 거친 다음, 문서화하고, 이어서 편집을 거쳐, 정경화한 게 곧 오늘 우리 손안에 들어온 66권 성서이다.

우리는 이 성서를 하나님의 말씀으로 믿고 받아들인다. 그러나 이 말씀이 단순히 문자의 차원이 아니라 그렇게 형성하게 된 모든 역사적 과정을 거쳐서, 즉 바르게 해석됨으로써 명실상부하게 살아있는 하나님의 말씀으로 우리와 만나게 된다. 참고적으로, 성서 안에는 기록하지 못한 인간의 말도 많고, 악한 영의 말도 많기 때문에, 그것을 구분할 수 있어야만 진정한 의미에서 성서가 하나님의 말씀이다. 바르트는 그래서 성서를 계시의 삼중구조에서, 즉 구원사건으로서의 계시, 기록된 계시, 선포된 계시에서 성서를 기록된 계시로 구분한다. 결국 우리는 이 기록된 계시인 성서를 통해서 원래 발생한 구원사건을 찾아야 하며, 그것이 오늘 청중들에게 바르게 선포될 수 있도록 해석해야 한다.

우리는 이제 이런 작업을 위해서 몇 단락으로 나누어 “성서는 무엇인가?”에 대해서 우리의 생각을 좀 더 심화해보려고 한다. 이번 강의는 필자가 성서에 대해서 언급한 기존의 짧은 글을 중심으로 전개될 것이며, 후반부에서는 성서에 관한 바르트의 아티클을 요약하게 될 것이다.

축자영감설에 대해

필자가 어느 신학자들 모임에 참석했을 때 교회사 학자에게서 다음과 같은 말을 들었다. 그는 보수 신학적 경향의 신학교에 강

의를 나가는 중이었다. 자신은 축자영감설을 부끄럽게 생각하지 않는다는 것이다. 그에 의하면 독일의 쉴러터 같은 대학자도 역시 축자영감설에 동의하고 있다고 한다. 필자는 그의 말을 듣는 순간에 2백년쯤 시간을 거슬러 올라가 있는 듯한 느낌이 들었다. 그는, 그리고 그가 거론한 독일의 신학자는 축자영감설에 얽힌 신학사적 속내를 충분히 알고 있는지 궁금했다.

한국교회는 교파를 초월해서 성서에 대한 축자영감설이 거의 중심으로 자리하고 있다. 축자영감설은 말 그대로 성서의 한자 한자가 모두 성령의 인도하심으로 기록되었다는 주장이다. 17,18세기 유럽에서 축자영감설이 횡행했던 적이 있긴 하다. 우리는 그런 주장이 왜 나왔는지 그 역사적 배경을, 혹은 삶의 자리를 늘 염두에 두고 그런 걸 논의해야 한다. 종교개혁 이후 개신교회는 종교개혁자들의 논리를 신학적으로 체계화할 필요를 느꼈다. 그런 시대의 신학사조를 가리켜 우리는 정통주의라고 말한다. 그런데 그들은 종교개혁자들의 생각을 지나치게 협소하게 해석함으로써 그 정신을 상당 부분에서 놓치고, 도그마에 치중하고 말았다. 그중의 하나가 곧 축자영감설이다.

그들이 축자영감설을 주장하게 된 이유는 물론 종교개혁자들의 생각에 달아있다. 그게 우리의 논의에서 핵심이다. 이들은 종교개혁자들이 로마 가톨릭교회의 전통과 권위에 대립적인 의미에서 ‘솔라 스크립투라’(sola scriptura)를 제창했다는 사실을 알고 있었다. 교회의 전통이 아니라 성서만이 모든 신앙의 규범이라는 사실을 강조하기 위해서 이들은 극단적으로 축자영감설을 주장하기에 이르렀다. 이런 맥락에서 볼 때 축자영감설은 그것 자체로 의미가 있는 게 아니라 로마의 교회전통과의 대립개념 속에서만 의미가 있다. 이러한 신학사적 배경을 무시하고 축자영감설을 무조건 개신교의 성서관으로 도입하려는 것은 난센스다. 참고적으로 칼빈이 성서를 해석할 때 성령의 내적 조명을 언급했다고 해서 오늘날 성령의 조명을 받아야 한다고 주장하는 것도 비슷한 우를 범하는 일이다. 칼빈도 역시 성서 해석의 권위가 교회에만 있다고 하는, 결국 사제와 교황에게만 있다고 하는 로마 가톨릭과 대립적인 차원에서 성령의 내적 조명을 언급했다. 이처럼 루터의 솔라 스크립투라와 칼빈의 성령의 조명이 정통주의 신학자들에 의해서 축자영감

설로 규합된 것인데, 이런 부분은 교리사적인 검토가 좀 더 있어야 한다. 어쨌든지 오늘 한국교회는 이런 오랜 신학사적 배경을 무시한 채 무조건 성서에 대해서 축자영감설의 구도로 접근하고 있다.

여기서 벌어지는 문제는 한둘이 아니다. 기본적으로 성서 텍스트에 대한 해석학적 접근을 원천적으로 봉쇄한다. 성서라는 텍스트를 해석학적 토대 없이 해석한다는 게 말이 되는가? 이는 흡사 어느 시인의 시를 신문 기사처럼 읽으라는 것과 같다. 축자영감설을 주장하는 사람들은 하나님의 말씀에 권위를 보존하려는 것보다는 오히려 해석에 대한 불안감이 더 큰 게 아닐까 생각한다. 만약 성서가 진리라고 한다면 이 세상의 보편적 해석에 의해서도 진리로 인정될 것이다. 그런데 그런 해석에 대한 두려움이 앞서니까 결국 그것을 거절하기 위해서 축자영감설이라는 요새 안으로 숨으려는 것 같다. 그렇다면 성서는 성령과 아무런 상관이 없다는 것일까? 그럴 리가 있겠는가? 성령은 진리의 영이시다. 그는 신출귀몰한 마술이나 주술이 아니라 진리가 드러나는 방식으로 성서 기자들에게 활동하셨다. 시인들이 영감을 얻듯이 말이다. 따라서 그 성서에 오늘 우리가 접근하는 방식도 역시 이런 진리에 근거해야 한다. 비록 그런 진리론적 해석학이 고단한 길이라고 하더라도 그런 길을 포기하고 안전한 축자영감설에 숨는다면 기독교 신앙은 자폐증으로부터 결코 벗어나지 못할 것이다.

하나님은 말씀하시는가?

축자영감설을 주장하는 사람들은 하나님이 성서 기자들에게 직접 말씀하셨다는 사실을 강조하는데, 과연 하나님이 말씀하셨다는 게 무슨 의미인지 좀 살펴보자. 우리가 성서에서 자주 발견할 수 있는 “하나님이 말씀하셨다”는 표현은 구체적으로 무엇을 의미하는 것일까? 이미 태초에 하나님은 “빛이여, 있으라!”는 말씀을 통해서 빛을 창조하셨다. 예언자들은 하나님이 이렇게, 또는 저렇게 말씀하셨다고 전했다. 뿐만 아니라 하나님과 인간 사이에 친구 사이의 대화처럼 묘사된 부분도 적지 않다. 이런 일련의 성서 보도를 보면서 어떤 사람들은 고지식하게 하나님도 우리 인간처럼 입

이 있어서 말씀하신다고 생각할지 모르겠다. 그래서 요즘도 많은 기독교인들이 하나님의 말씀을 직접 듣고 싶어 하기도 하며, 심지어는 직접 들었다고 간증하고 다니는 이들도 없지 않다. 나는 아직도 그런 분들의 영적 깊이를 따라잡을 만한 준비가 못되었기 때문에 가타부타 단정적으로 판단할 수 없지만 그런 신앙적 태도가 바람직한 게 아니라는 점만은 신학적인 토대에서 해명할 수 있다.

이 문제를 해명하려면 우선 하나님의 존재론과 언어의 관계를 정리해야만 한다. 우리 인간의 경우에 그 존재와 언어가 구별되어 있지만 하나님의 경우에는 일치되어 있다. 박 아무개가 “나는 내 아내를 사랑한다.”고 말했을 때 그 말은 박 아무개의 생각을 전달하는 수단으로서 그 사람 자체와는 분명히 구별된다. 박 아무개는 실제로는 사랑하지 않으면서도 겉으로만 사랑한다고 말할 수 있다. 그러나 하나님이 “나는 신실하다”고 말씀하신다고 할 때 하나님은 그 말에 존재한다. 하나님이 신실하지 않으면서도 신실하다고 말씀하실 수는 없다. 왜냐하면 그 신실하다는 말 자체가 바로 하나님의 존재방식이기 때문이다. 이런 점에서 기독교 신학에서는 ‘말씀 계시’가 하나님의 존재론과 인식론에서 핵심적인 주제로 작동된다. 하나님은 말씀을 통해서 자기를 계시한다는 이 명제에 근거해서 우리는 하나님의 존재론과 그에 대한 우리의 인식론을 정리할 수 있다.

우리가 하나님의 존재 문제 앞에서 바른 길을 찾지 못하는 이유는 사물의 존재방식에 지나칠 정도로 치우쳐 있기 때문이다. 여기 푸른색의 꽃병이 있다고 하자. 우리가 이 꽃병을 확인하는 방법은 몇 가지가 있다. 일단은 우리가 손으로 만져보고, 또는 모양과 색깔을 눈으로 봄으로써 그것이 “여기에 있다”고 확인할 수 있다. 더 나아가서 친구에게서 선물로 받은 것인지, 자기 돈으로 산 것인지에 대해서도 확인할 수 있다. 탐구심이 많은 학생들이라면 이 꽃병이 무슨 재질로 만들어졌는지, 어떤 꽃을 위한 것인지, 값은 얼마인지 등등, 이런 문제들을 종합적으로 생각한다. 그런데 이런 범주로서 어떤 사물을 확인하는 우리의 인식론을 하나님에게까지 적용시키게 되면 하나님을 피조물로 격하시키는 결과를 빚게 된다. “너를 위하여 새긴 우상을 만들지 말라”는 십계명의 말씀은 하나님을 사물화하려는 인간의 의도를 경계하신 것이다.

하나님이 어떤 방식으로 존재하는지 우리가 실증적으로 확인할 수 있는 길은 전혀 없다. 왜냐하면 우리는 궁극적인 것을 인식해 낼 수 있는 절대적인 존재들이 아니라 어떤 절대적인 힘에 의해서 만들어진 존재들이기 때문이다. 실증적으로 확인할 수 없다는 말은 곧 우리가 하나님을 직접적으로 경험할 수 없다는 뜻이다. 하나님을 직접 본 자는 죽을 수밖에 없다는 말도 이런 뜻이다. 유한하고 잠정적인 이 세상의 구성요소에 불과한 인간이 그것을 초월해 있는 하나님을 직접 경험한다는 것은 죽음 이후에나 가능할 것이다. 흡사 필터를 통해서 태양을 보면 그것을 볼 수 있겠으나 직접 태양을 보면 우리의 시력을 상실하는 것처럼 말이다.

우리는 이렇게 말할 수 있다. 하나님은 사물이 아니라 말씀으로 존재하신다고 말이다. 요한복음 1장1절에 이런 말씀이 있다. “한 처음, 천지가 창조되기 전부터 말씀(로고스)이 계셨다. 말씀은 하느님과 함께 계셨고 하느님과 똑같은 분이셨다.” 물론 여기서 언급된 말씀은 우리의 입에서 나오는 이런 소리를 뜻한다기보다는 로고스라는 헬라어가 의미하고 있듯이 존재의 근거인 언어와 이성을 뜻한다. 그러니까 이 세상에 생명의 질서를 가능하게 하는 근원으로서의 언어존재론인 셈이다. 노자와 장자의 도(道)를 단지 개념적으로 설명할 수 있을 뿐이지 실증적으로 증명할 수 없는 것처럼 요한복음의 이 로고스를 오늘 우리의 일상적 경험 세계에서 명증하게 구별해낼 수는 없다. 그것은 우리의 인식을 계속 초월하는 하나님의 존재방식이기 때문이다.

하나님이 우리에게 말씀하신다는 것은 분명한 사실이지만 그렇다고 해서 하나님이 우리 인간의 언어 방식으로 직접 말씀하신다고 생각할 수는 없기 때문이다. 상식적으로 생각해보자. 하나님이 직접 말씀하신다면 무슨 언어로 말씀하시는가? 히브리어, 헬라어, 라틴어, 독일어, 한국어? 이미 오래 전에 에벨링(G. Ebelling)은 이 문제를 “하나님의 말씀과 언어”라는 강의에서 지적한 바 있다.

도대체 어떻게 하나님을 말하는 자로 생각할 수 있는가? 설마 말을 한다고 하자. 어떤 언어로 말한다는 말인가? 하나님 자신의 특유한 언어가 있는가? 그렇다 해도 우리는 그것을 이해할 수도 없을 것이며 동시에 그것에 대해 알가알부할 수도 없을 것이다. 만일 어떤 신

비로운 번역과정을 통해 그의 언어가 인간 언어로 표현된다고 해도 그런 하나님 말씀은 결국 간접적이거나 상징적이거나 아니면 반사 같은 것일 뿐, 직접 말로 들을 수 있는 하나님 자신의 말씀이 아니라 단순히 하나님 말씀으로 간주하기에는 너무나 문제가 많은 인간의 말이 아니겠는가?(신앙의 본질, 221)

하나님은 우리와 차원을 전혀 달리하는 진리와 생명의 영이지 우리와 비슷하게 성대를 통해서 말씀하는 존재가 아니라는 점을 우선 명확히 하고 이 문제에 접근해야만 한다. 따라서 하나님이 말씀했다는 성서의 진술은 우리 인간들이 서로 대화하는 것과는 전혀 다른 사건이라고 보아야 한다. 그게 어떤 사건이었는지 우리가 자세하게 묘사할 수는 없다. 다만 하나님이 자신의 독특한 방식으로 특별한 사람에게 자신의 뜻을 나타낸 사건이라는 사실만 우리가 언급할 수 있다. 여기서 말하는 그의 독특한 방식이라는 게 무슨 의미일까? 이 문제를 이제 우리는 시인의 표현 방식을 통해서 풀어가도록 하자. 강인한의 시 ‘라일락나무에서 흐르는 밤’ 제 1연은 다음과 같다.

라일락나무 연초록 가지와 가지 사이로
바람이 들어가고 싶어서 안달일 때
안돼, 안돼
연등(燃燈)인 양 꽃송어리를 흔들며
라일락나무 말갭게 눈흘긴다.
(창비 2002, 가을호)

바람이 라일락나무가지 사이로 들어가고 싶어 한다는 게 사실일까? 그것을 허락하지 않겠다는 라일락나무의 생각도 사실일까? 여기서 사실이나, 아니냐 하는 문제를 따지려는 게 아니라 어떤 사물이나 사태를 보는 시인의 눈이 우리들과 다르다는 점을 지적하려는 것이다. 시인에게는 모든 게 말을 건넨다. 물론 시인의 내공에 따라서 참과 아름다움을 건져내는 이도 있고, 한낱 자신의 녀두리만 늘어놓는 이도 있겠지만, 하여튼 시인은 일반 사람들과는 다른 방식으로 사물을 보기 때문에 그런 사물과의 대화가 가능하다는 말이다. 이창동 감독의 <시>라는 영화를 참조하라. 거기서

시인은 시가 말을 걸 때까지 기다리라고 말한다. 생각해보라. 꽃은 시인들에게 어떻게 말하는 걸까? 산과 강은 시인들에게 무어라고 말하는가? 싯달타는 강물이 말하는 걸 들었다고 한다. 바람과 대지는 일반사람들에게는 보이지 않는, 들리지 않는 은밀한 방식으로 특별한 사람들에게 자기들의 방식으로 말한다. 그것을 들을 귀가 있는 자에게만 들리는 비밀의 음성이다.

하나님이 말씀하신다는 것도 이런 차원에서 생각해야 한다. 왜냐하면 하나님은 우리에게 완전히 드러나지 않는 다른 방식으로 자기를 드러내는 신비이기 때문이다. 융엘이 말하는 대로 ‘세상 비밀로서의 하나님’을 단지 우리의 감각 기관을 통해서 인식하려는 것은 그야말로 꽃에게서 실제 인간의 음성을 들으려는 어리석음과 같다. 영적인 존재인 하나님은 우리에게 영적으로 말을 거신다. 따라서 우리가 그 하나님의 말씀을 들으려면 영적인 감각을 열어놓아야 한다. 성서 기자들은 한결같이 이럴 능력이 있는 자들이었다. 모세는 호렙산 가시 떨기나무에서 이런 영적인 시야가 트였다. 이사야는 성전 안에서 거룩한 힘의 움직임을 직감할 수 있었다. 계시록을 집필한 요한은 밧모섬에서 고독한 가운데 경천동지할 신비한 현상을 목도할 수 있었으며, “곧 오신다.”fk는 예수님의 말씀을 들을 수 있었다.

우리의 일상을 초월하는 방식으로 말씀하신다고 해서 우리가 하나님과 그의 계시에 대해서 침묵해야만 한다는 말은 결코 아니다. 기본적으로 하나님은 자기를 계시하는 분이기 때문에 우리는 그를 인식할 수 있으며, 또한 그를 설명하도록 노력해야만 한다. 다만 그의 계시를 직접적으로 인식하려는 방식을 취할 수는 없다. 하나님은 분명히 ‘말씀’하지만 간접적 방식으로 말씀하신다. 때로는 시인의 직관을 통해서, 때로는 과학자들의 통찰을 통해서, 더욱이 신학자와 설교자를 통해서 하나님은 훨씬 자주, 훨씬 진지하게 말씀하신다. 궁극적으로는 예수의 부활에서 증명되어야 할 역사를 통해서 하나님은 말씀하신다. 이런 간접적인 하나님의 말씀을 인식하기 위해서 오늘의 신학자와 설교자는 철학과 과학과 문학, 더 나아가 타종교에 대해서 관심을 기울여야 한다. 이 세상을 창조하셨으며, 종말에 완성하실 하나님은 이 세상과 이 역사 전체를 통해서 끊임없이 말씀하고 계시기 때문이다.

성서와 역사비평

하나님이 역사 전체를 통해서 말씀하시며, 그것에 대한 해석이 바로 성서라고 한다면 오늘 그 성서를 읽는 우리는 당연히 비평적으로 읽어야만 한다. 여기서 비평적이라는 말은 성서의 권위를 손상시키려는 게 아니라 성서 안에서 본질적인 것과 그렇지 않은 것을 구분해내자는 것이다. 이 말은 그렇게 어려운 게 아닐 뿐만 아니라 비(非)신앙적인 것도 아니다. 만약 우리가 성서를 고정된, 폐쇄된 문자가 아니라 살아있는 하나님의 말씀으로 읽어야 한다면 성서 안에 놓인 삶의 자리와 독자가 살아가는 이 삶의 자리 사이에 다리를 놓기 위해서 당연히 역사 비평적으로 접근해야한다. 성서를 폐쇄적인 규범으로 접근하는 자세는 별로 지혜롭지 않을 뿐만 아니라 정당하지도 못하다는 말이다. 지혜롭지 않다는 말은 성서의 절대화는 이단의 발호를 부추긴다는 의미이다. 한국의 수많은 이단들에게서 우리가 확인할 수 있는 것처럼 아무리 무모한 주장이라고 하더라도 그것을 성서 구절로 뒷받침하기만 하면 그들은 아주 쉽게 일정한 세력을 얻는다. 정당하지 못하다는 말은 원래 역사적으로 전승된 성서가 살아있는 하나님의 말씀으로 오늘의 독자들에게 전달되기 위해서 반드시 필요한 역사비평이 그런 폐쇄적인 태도로 인해서 해체된다는 뜻이다.

다시 질문하자. 우리는 왜 성서를 역사 비평적으로 읽어야만 하는가? 우선 그 이유는 오늘 우리가 대하고 있는 문자로 된 성서 이전에 ‘소리’가 있었다는 사실이다. 십계명 이야기에서 하나님이 번갯불을 통해서 돌판에 글씨를 새긴 것처럼 성서가 보도하고 있지만 실제로는 문자보다 먼저 소리가 있었다. 성서는 하나님이 글씨를 쓰셨다 하지 않고 “말씀하셨다.”고 말하는 데서도 이를 확인할 수 있다. 여기서 한 걸음 더 나가서 하나님이 말씀하셨다고 할 때 무슨 언어로 말씀하셨는지 생각해보자. 하나님이 이스라엘의 예언자들에게 말씀하셨으니까 결국 히브리어가 하나님의 언어인가? 신약성서가 헬라어로 기록되었다는 말은 결국 하나님의 언어가 헬라어라는 뜻일까? 아무리 근본주의적인 생각에 젖어 있는 사람이라고 하더라도 그렇게 생각하지는 않을 것이다. 하나님은 성

서기자들에게 성령의 감동을 주신 것뿐이고, 실제로 성서를 기록한 사람은 자기의 모국어를 사용했다. 더 정확하게 말하자면 수신인들의 언어로 기록했다.

여기서 우리는 매우 복잡한 상황 속으로 들어간 셈이다. 성령의 감동, 성서기자, 그의 모국어, 그리고 구체적인 성서가 우리 앞에 놓여 있다. 이런 정보 앞에서 우리는 성서가 어떻게 기록된 것으로 보아야 할까? 이에 대한 초보적인 대답은 다음과 같다. 성령이 성서 기자를 감동시켰고, 그 감동에 따라서 성서 기자가 성서를 기록했다고 말이다. 그렇지만 우리는 이런 형식적인 대답으로 성서 형성의 깊이를 모두 찾아내기는 힘들다. 도대체 성령의 감동을 받았다는 게 무슨 의미인지 아는가? 더 근본적으로는 성서 기자에게 영적인 감동을 준 성령은 누구인지 아는가? 성령의 감동으로 기록된 문서들이, 신약의 경우만 본다 하더라도 수백 년 동안 경전으로 확고한 자리를 잡지 못한 이유는 무엇일까? 즉 신약성서가 기록된 그 시간으로부터 경전이 될 때까지, 최소한 300년이라는 역사는 무엇일까? 이런 대목에서 자꾸 이성적으로 따지지 말고 믿으면 되지 않는가, 하고 강변한다면 더 이상의 신학적인 대화는 불가능하다. 우리가 성서를 진리의 근원이신 하나님의 말씀으로 믿는다면 따져볼 건 따져보아야 한다. 교부들은 이렇게 시시콜콜하게 따지는 방식으로 397년 카르타고 종교회의에서 27권의 신약성서를 경전으로 채택했다.

신약 문서가 처음으로 기록된 그 순간부터 정경으로 결정될 때까지에 해당되는 시간은, 조금 더 구체적으로 길게 잡으면 350년, 짧게 잡으면 300년이라는 시간적 간극은 오늘 우리 손에 남아있는 성서를 정확하게 이해하기 위해서 우리가 반드시 짚어야 할 대목이다. 그 역사의 깊이로 들어가는 게 곧 성서의 역사비평이다. 비록 그 작업이 고된 노동을 필요로 한다고 하더라도 이미 초기 기독교 공동체가 그런 역사 활동에 깊이 관여한 덕분에 오늘 역사적 기독교가 이렇게 자리를 잡았으며, 또한 우리에게 성서가 주어졌다는 사실을 감안한다면, 그런 작업을 회피하지 말아야 한다. 어떤 사람들은 이런 역사비평이 신앙을 세우는 게 아니라 오히려 허무는 일인 것처럼 주장하고 있지만 그건 지난 2천년 동안 기독교 역사가 감당해온 그런 역사적 무게를 손쉽게 피하거나 거부하

려는 일종의 신앙 편의주의에 불과하다. 내 생각에 오늘 우리가 이런 역사비평을 성실하게 감당하는 것이야말로 우리의 후손들에게 역사의 하나님에게 철저하게 의존하려고 했던 기독교의 고귀한 전통을 넘겨주는 최소한의 당연한 사명이다.

성서주석과 해석의 문제

성서의 역사비평은 근본적으로 그것을 교회 청중들에게 전달하는 설교와 긴밀하게 연결되어 있다. 즉 텍스트와 콘텍스트를 연결하는 작업이다. 정통적인 입장에 있는 사람은 말씀과 텍스트를 중요하게 생각할 것이고 현대적인 감각을 가진 사람은 청중과 콘텍스트에 무게를 두고 설교할 것이다. 어느 쪽이 옳은가, 더 중요한가 하는 문제는 아무런 의미가 없다. 텍스트와 콘텍스트 문제는 우리의 인식론적 편의를 위해서 구분했을 뿐이지 근본적으로 하나의 사태다. 텍스트는 늘 콘텍스트를 담고 있으며, 콘텍스트는 늘 텍스트에서 해석되기 때문이다. 이런 상호성 가운데서 접근하지 않고 어느 한쪽에 치우쳐서 설교를 하게 되면 근본이 취약해진다.

어떤 설교자는 성서 안에서 우리의 삶에 그 어떤 현실성도 없는 이야기만 전달하고 있다. 창세기부터 요한계시록까지 성서의 정보를 낱알이 꿰고 있지만 이런 설교는 텍스트의 범주에 갇혀 있는 셈이다. 이런 설교는 청중들의 성서지식만 확대시키지 신앙의 성숙으로 끌어내지 못한다. 그런데 이런 텍스트 중심의 설교보다 훨씬 바람직하지 못한 것은 콘텍스트에 사로잡혀 있는 설교다. 이들은 성서 구절을 명분으로 내세우고 이 세상에서 살아가는 요령만 모색한다. 구원, 성령, 기도, 믿음 등, 우리에게 익숙한 기독교적인 용어를 나열하면서, 실제로는 오늘의 부박한 시대정신이 자극하는 삶의 처세술을 선전하는 것이다.

우리의 설교 강단이 이렇게 양극단에 치우쳐 있으면서 실제로 성서의 본질에서 멀어진 이유는 이 시대정신에 너무나 성급하게 영합한다는 데에 있다. 도시의 중산층 교회에서 매력적으로 생각하고 있는 설교주제인 복지문제를 예로 들어보자. 교회가 이 사회의 복지문제에 최대한의 관심을 기울여야 한다는 설교에 좋은 반응을 보인다. 이것은 바로 설교자와 청중이 빠져들기 가장 쉽고

어리석은 함정이다. 기독교라는 것이 기껏해야 착하게 살고, 봉사 잘하고, 이 세상의 복지 향상을 위해서 존재하는 종교라고 한다면 얼마나 허탈한가? 우리의 삶에 별로 결정적인 영향을 끼치지 못하는 복지를 애물단지처럼 여긴다는 것은 설교의 근본이 상실되었다는 증거다. 물론 우리가 양심적으로, 윤리적으로 살고 우리의 세계를 복지사회로 발전시켜나가는 것은 한 사회의 구성원으로서 우리가 감당해야할 당연한 의무이지만 교회의 본질에 속하는 것은 결코 아니다. 따라서 교회의 본질에 천착해야할 설교는 그런 것과는 전혀 다른 토대에 놓여있어야 한다. 설교의 토대가 주변적인 것에 머물게 된 문제점이 어디에 있는지 검토하게 되면 설교가 근거해야할 그 자리가 눈에 보이게 될 것이다.

오늘 한국 교회의 설교가 정작 성서와 기독교 전통이 말하는 근본을 붙들지 못하는 이유는 설교의 원(原)자료인 성서를 주석하는 것에만 머물러 있지 해석하지 않기 때문이다. 설교를 준비하는 사람은, 개인에 따라서 차이가 있긴 하지만 대개 자신이 선택한 본문을 충분히 읽고 주석집의 도움을 받은 다음에 말씀을 들어야 할 청중들의 형편을 고려해서 설교를 작성한다. 이들은 대개가 무엇을 설교해야 할지 잘 알고 있다. 흡사 수능시험을 앞에 둔 수험생들이 문제를 풀어가듯이 성서를 공부한다. 머리가 좋고 많은 노력을 기울인 학생이 높은 점수를 받듯이 설교 능력이 뛰어나거나 노력을 많이 기울인 설교자는 그만한 성과를 거둔다. 그러나 그것으로 끝이다. 이미 드러난 사실들을 열거하면서 나름의 수사학을 이용해서 전달하기만 하면 된다. 이런 설교는 늘 거기서 거기다. 본문이 바뀌더라도 똑같은 설교만 하게 된다. 기도 열심히 하고, 교회 봉사 많이 하고, 세상 사람들에게 칭찬받도록 반듯하게 살라고 한다.

이와 달리 성서를 해석하는 사람은 이미 아는 이야기를 그럴듯하게 전하는 것보다는 모르는 이야기를 찾아 나간다. 원래 해석학이라는 원어가 헬라 신화에 나오는 헤르메스에서 유래했는데, 헤르메스는 신의 뜻을 전하는 사자이다. 신의 뜻은 숨겨져 있다. 헤르메스는 인간이 모르는 신의 이야기를 인간이 알아들도록 전달하는 역할을 했다. 이런 점에서 설교가 해석학적이어야 한다는 말은 이미 지나간 이야기를 서술하는 게 아니라 아직 우리에게 오지 않

은 사건을 선취(先取)적으로 해명해야한다는 뜻이다. 이런 점에서 설교는 예언이며, 그것이 곧 진리의 능력이다.

과학도 그렇고 예술도 그렇다. 과학 선생은 이미 증명된 기존의 과학이론을 가르칠 뿐이지만 진정한 과학자는 아직 모르는 과학의 세계를 향해서 구도정진의 자세로 나간다. 위대한 바이올리니스트는 누구에게 배우거나 누구를 가르치지 않고 음악의 세계로 들어가기 위해 용맹정진할 뿐이다. 그 세계는 우리에게 모든 것을 열지 않고 연주자가 들어간 것만큼만 열기 때문에, 그 음악의 세계를 얼마나 기술적으로 잘 표현할 수 있는지는 그다음의 문제이다. 우리나라의 음악교육은 늘 이런 기술에만 머물러 있다. 사실 설교도 이런 수준에서 한 걸음도 앞서지 못했다.

한국 교회의 설교는 아예 주석도 없이 자기의 종교경험만 일방적으로 전달하거나, 아니면 정보차원의 성서주석에 치우쳐 있다. 전자는 재미있기는 하지만 사이버성이 강하며, 후자는 진지하기는 하지만 진부하다. 예수님이 그렇게 설교했던 것처럼 설교의 지평은 종말론적 하나님 나라에 착근되어야 한다. 따라서 그때까지 잠정적이며 유한한 역사 내의 모든 것들은 해석되어야 한다.

성서와 악보

감리교에서 출판하는 <목회와 강단> 2010년 3,4월호에 기고한 줄고를 정리해서 여기에 다시 싣는다.(필자 주)

바둑에 복기라는 게 있다. 300 수 내외에 이르는 순서를 외워서 복기한다는 게 신기하다. 피아노 독주자들도 한 시간 이상 소요되는 악보를 그대로 외워서 연주한다. 이들이 머리가 좋아서 기보(棋譜)나 악보(樂譜)를 외우는 게 아니다. 거기에 있는 길을 찾아가는 것뿐이다. 성서텍스트도 마찬가지이다. 거기에는 길이 있다. 그 길을 사람들에게 설명해주는 게 바로 설교 아니겠는가. 성서와 악보 사이에는 비슷한 점이 많다. 많은 정도가 아니라 거의 똑같다고 봐도 좋다. 더 나아가서 음악경험과 하나님 경험도 비슷하다. 우선 필자가 경험한 음악에 관한 세 가지 이야기를 하겠다.

1) 2000년 사순절 기간에 필자는 독일의 베를린에 있었는데,

거기서 베를린 필하모니의 연주를 관람할 기회가 있었다. 교향악단과 합창단이 함께 연주하는 베르디의 레퀴엠이었다. 고전 음악에 대한 소양이 별로 없는 필자가 그때의 경험을 음악적으로 충분히 설명할 수는 없지만 소리에 대한 큰 충격을 받았다는 것만은 분명하게 말할 수 있다. 종종 불협화음을 내는 베르디의 그 작품에서 죽음과 삶의 경계에 놓여 있는 작곡가의 영적인 상태를 간접적으로 경험할 수 있었다. 베르디의 레퀴엠은 도대체 어디서 나온 것일까? 그가 작곡하기 전에 이미 그런 소리가 있었는가, 아니면 베르디에 의해서 창조되었는가? 존재론적인 차원에서 본다면 이미 존재하고 있던 그 소리를 베르디가 밖으로 불러냈을 뿐이다. 그런 일을 아무나 할 수는 없다. 음악적인 영감에 사로잡히는 사람만이 존재론적 차원에서 소리를 듣고 그것을 청중들에게 전달할 수 있다. 이런 점에서 작곡 행위도 예언자들의 신탁(神託)경험과 비슷한 그 무엇이 아니겠는가.

2) 영화 <카핑 베토벤>(Copying Beethoven, 2006)은 서양 음악의 대부라 할 베토벤에 관한 이야기이다. 제목에 나오는 ‘카핑’은 알아보기 힘든 작곡자의 원 악보를 출판사 쪽에서 알아볼 수 있도록 필사하는 작업을 가리킨다고 한다. 이 영화는 청력을 상실한 베토벤이 마지막 교향곡 9번, 일명 <합창 교향곡>을 작곡한 후 필사자인 안나 홀츠라는 젊은 여성의 도움으로 직접 지휘를 맡게 된다는 내용이다. 다음과 같은 베토벤의 대사를 들어보시라.

모두들 내가 침묵 속에 사는 줄 알아. 그렇지 않아. 내 머릿속엔 소리로 가득 차있어. 절대 멈추지 않아. 나의 유일한 위안은 그걸 쓰는 거야. 신이 내 마음을 음악으로 감염시켰어. 그리곤 어떻게 했지? 귀머거리로 만들었어. 내게서 모든 사람이 갖고 있는 즐거움을 앗아갔어, 내 곡을 듣는 즐거움을. 그게 신의 사랑인가? 친구가 할 짓이냐고?

듣지 못하는 사람의 머릿속에 소리가 가득 차있다니, 이게 도대체 무슨 조화란 말인가? 작곡가는 소리를 귀로 들을 뿐만 아니라 눈으로 보기까지 한다. 그들의 영혼이 소리의 존재론적 세계와 일치했다는 뜻이리라. “하나님이 말씀하신다.”라는 영적 차원을

경험한 성서기자들과 비슷한 경험이다.

3) 2006년은 모차르트 탄생 250주년이 되는 해였다. 다섯 살 때부터 작곡을 시작한 모차르트는 서른다섯 살의 젊은 나이로 숨을 거두기 직전까지 소나타를 비롯해서, 다양한 악기의 협주곡과 수많은 오페라를 작곡했다고 한다. 당대에 나뉘므로 뛰어난 궁정 작곡가였던 살리에리가 모차르트를 향한 콤플렉스로 인해서 정신 병원에 갈 정도였다면, 모차르트의 음악세계가 얼마나 풍부했는지를 알 수 있을 것이다. 그 당시에 필자는 모차르트 특집을 다루는 티브이 프로그램을 보면서 많은 걸 생각했다. 모차르트의 영혼을 울린 그 소리의 원천은 무엇이였을까? 왜 그에게만 놀라운 음악 세계가 주어진 것일까? 도대체 음악이란 무엇인가? 왜 지구에만 소리가 존재하게 된 것일까? 소리 경험과 하나님 경험은 어떻게 다르며, 어떻게 같은가?

우리나라의 음악교육에서 가장 큰 문제는 음악 세계를 열어가는 소리에 대한 존재론적인 체험보다는 음악 기술에 치중한다는 것이다. 피아노를 배우는 어린아이들은 처음부터 바이엘 악보를 보고 수백 번 반복해서 그걸 외운다. 그렇게 해서 손가락을 잘 돌릴 수는 있을지 모르지만 그것만으로 원래 음악의 본질인 소리의 세계로 들어가는 건 아니다. 더 근원적인 소리의 세계는 봄비 내리는 소리, 밤 꾀꼬리 울음소리, 천둥소리, 눈 오는 날 밤 나뭇가지 부러지는 소리, 태아의 심장박동 소리 등등이다. 음악 경험은 기술 습득과 능력이 아니라 소리와 의 존재론적 일치이다. 그런 경험 없이 악보를 그대로 연주할 수 있는 기술 습득에만 치중하는 것은 음악의 길이 될 수 없다.

위에서 인용한 베르디, 베토벤, 모차르트의 음악 세계를 지금 우리는 직접적으로 경험할 수 없다. 그들이 보표에 그린 악보만 접할 뿐이다. 여기서 중요한 사실은 악보가 음악 자체가 아니라는 것이다. 악보는 작곡가의 음악 경험을 표현하기 위한 기호에 불과하다. 음악의 실체는 소리이다. 소리를 기호에 그대로 담을 수는 없다. 기호와 실체를, 즉 악보와 소리를 혼동하지 말아야 한다. 오늘 모차르트의 곡을 연주하려는 사람들에게 우선적으로 필요한 작업은 그 악보를 통해서 모차르트가 경험한 소리의 세계로 들어가는 것이다.

악보가 기호이듯이 성서 텍스트는 기호이고, 소리가 실체이듯이 하나님의 계시가 실체(reality)이다. 악보라는 기호가 소리라는 실체를 담고 있듯이 성서라는 기호는 계시라는 실체를 담고 있다. 모차르트 연주자들이 악보를 통해서 모차르트의 소리를 찾아내야 하듯이 오늘의 설교자들은 성서를 통해서 하나님의 계시를, 즉 하나님의 말씀을 찾아내야 한다. 성서텍스트와 계시가 구분된다는 사실을 먼저 명확하게 이해해야 한다.

악보와 소리의 관계에서 중요한 것은 악보에 소리가 숨어 있다는 사실이다. 음악을 잘 모르는 사람이 모차르트의 피아노 소나타 1번 C장조, K.279 악보를 보았다고 하자. 이 악보를 아무리 오래 들여다본다고 하더라도 그의 귀에는 아무 소리도 들리지 않을 것이다. 왜냐하면 악보는 소리를 향해서 손가락질하고 있을 뿐이지 실제로 소리를 내는 게 아니기 때문이다. 악보는 연주자에게 소리가 아니라 눈으로 말을 걸 뿐이다. 시각적 차원의 악보에 청각적 차원의 소리가 숨어 있는 셈이다.

성서는 계시를 담고 있는 그릇이라는 바르트의 설명에서 확인할 수 있듯이 성서가 하나님의 계시 자체와 일치하는 건 아니다. 흡사 음의 존재론적 세계로부터 들려온 어떤 소리를 보표에 그려 넣은 모차르트의 악보처럼 성서도 역시 하나님의 말씀을 들은, 혹은 하나님의 구원 사건을 경험한 성서 기자들의 언어적 진술이다. 성서에는 하나님의 계시가, 혹은 하나님의 말씀이 은폐되어있다. 이 사실을 모르는 사람은 성서의 내용을 무조건 실증적인 사실로 전한다. 그런 방식으로 설교하더라도 입담만 있으면 나름으로 청중들의 관심을 끌어낼 수는 있을 것이다. 청중들은 실증적인 사실을 진리로 받아들이는데 길들기 때문이다. 그렇게 길든 청중들의 영적 눈높이에 설교자들도 길든다. 창조적인 설교를 듣기 힘든 이유가 바로 여기에 있다. 설교자나 청중들이나 원초적 계시 사건에 대한 경험이 없기는 매한가지라는 말이다.

말씀의 은폐성, 계시의 은폐성이 무슨 뜻인지 예를 들어보자. 여기 예수의 십자가 사건에 대한 복음서의 보도가 있다. 우리는 그 십자가 사건을 인류 구원의 길로 믿는 사람들이다. 그게 도대체 무슨 뜻인가? 십자가가 구원의 길이라는 것은 여전히 숨겨진 계시이다. 간단히 생각해보라. 우리가 믿는 하나님은 창조의 하나

님이며, 종말에 세상을 완성한 심판자이다. 전지전능이 그의 본질이다. 그런 하나님이 유대인 한 남자의 저주스러운 죽음을 통해서만 인류를 구원할 수 있다니, 이게 말이 되는가? 유대인들이 예수를 메시아로 받아들이지 못하는 이유도 크게 틀린 게 아니다. 예수가 세상에 왔었는데도 세상이 하나도 변한 게 없다면 그가 메시아라는 주장은 근거가 없는 게 아니냐, 하는 반론이다. 이들의 반론에 대한 우리의 대답은 다음과 같다. 예수의 십자가 사건은 은폐의 방식으로 구원사건이다.

이제 우리에게 남겨진 숙제는 우리가 어떻게 성서텍스트를 통해서 원래의 구원 사건인 하나님의 말씀을, 바로 그 원초적 소리를 들을 수 있는가 하는 점이다. 어느 정도 수준에 올라간 피아니스트라고 한다면 모차르트의 악보를 보기만 해도 소리를 경험할 수 있는 것처럼 설교자들도 성서 텍스트를 통해서 하나님의 말씀을 들을 수 있다. 여기서 전제되는 것이 있다. 전문 연주자들과 마찬가지로 설교자들도 역시 전문가가 되어야 한다. 성악가들이 모차르트의 오페라 <마술피리>에 나오는 아리아를 부르기 위해서 쏟아부는 훈련과 노력이 성서 텍스트를 해명해야 할 설교자들에게도 똑같이 요구된다. 여기서 말하는 설교자의 전문성은 일차적으로 신학적 통찰을 말하는데, 이럴 때만 악보에 은폐된 소리가 노출되듯이 성서에 은폐된 하나님의 말씀이 노출된다.

2부 구원과 그리스도

5장

구원에 관해서

예수는 그리스도인가?

기독교가 주장하는 ‘구원’이 무엇인가에 대한 설명은 곧 예수 그리스도가 누구인가에 대한 질문과 같을 정도로 예수는 기독교의 구원론에서 핵심이다. 즉 우리는 신약의 예수가 바로 구약이 기다리고 있던 메시아라고 믿는다는 말이다. 우리로서 당연하다고 생각하는 것들이라 하더라도 질문하지 않는다면 그것은 단지 종교적 이데올로기로 떨어질 수 있어서 우리는 예수가 과연 참된 그리스도, 즉 구원자였는가를 질문*해야만 한다. 우선 우리와 같은 구약성서를 경전으로 삼고 있는 유대교가 예수를 완전히 배척하거나, 아니면 자신들의 역사에 등장했던 여러 예언자 중의 한 사람 정도로 취급하고 있는 이유로부터 시작하자.

*이런 질문은 예수의 공생애 기간에 계속 따라다녔다. 누가복음 기자를 비롯한 공관복음서 기자들이 이 사실을 정확하게 보도한다. 눅 4:1-13에는 공생애 시작 전에 예수님이 광야에서 마귀에게서 받는 세 가지 시험이 나온다. 한 가지만 예를 들면 첫 번 시험은 이렇다. “네가 만일 하나님의 아들이거든 이 돌들에게 명하여 떡이 되게 하라” 눅 23:36-43에는 십자가에 달리신 예수님이 받은 세 가지 비난에 관한 이야기가 나온다. 첫 비난은 유대교 관리에 의한 것이다. “저가 남을 구원하였으니 만일 하나님이 택하신 자 그리스도면 자신도 구원할 지어다.” 공생애의 시작과 끝이 바로 예수의 정체성에 대한 논란이었다는 말이 된다.

그 대답을 듣기 전에 우리에게서 흔히 발견하기 쉬운 선입견을 교정하기 위해서 우선 다음과 같은 사실을 짚어야 한다. 유대교와 연관된 문제를 다룰 때 우리가 염두에 두어야 할 사실은 유대교가 없었다면 예수 그리스도도 역시 역사에 등장할 수 없었다는 점이

다. 예수는 역사를 초월해서 갑자기 등장한 게 아니라 구약성서의 배경인 유대인들과 유대교의 토대에서 등장했다. 예수가 유대교의 역사에 숙명적으로 의존해 있을 뿐이라는 말은 물론 아니다. 예수 그리스도라는 인격체와 그 사건은 유대교적인 역사를 근거로 하는 동시에 그것을 초월하는 이중적, 혹은 변증법적인 사태 속에서 이해되어야만 한다. 그런데 우리는 예수를 구약에 근거해서 해석하면서도 바로 그 구약의 민족인 유대인들이 예수를 메시아로 인정하지 않는다는 이 사실에 대해서는 별로 심각하게 생각하지 않는다. 그들은 무조건 틀렸고, 우리는 무조건 옳다는 선입견, 혹은 그런 독단론에 빠져 있는 한 예수 그리스도에 대한 우리의 이해는 그 리얼리티를 잃어버릴 수도 있다.

기독교의 경전이기도 한 구약성서 안에서 살아왔던 유대인들이 예수를 메시아로 인정하지 않는 이유가 우리에게는 이해되지 않지만, 그리고 동의할 수 없으나 그들이 터무니없이 그렇게 주장하는 것은 아니다. 그들에게 믿음이 없거나, 아니면 하나님이 그들을 버렸기 때문이라고 말하는 것은 옳지 않다. 선입견 없이 그들의 주장에 귀를 기울이는 게 우리의 신앙 성장을 위해서도 필요하다. 예수가 메시아라는 증거가 없다는 그들의 논리는 다음과 같다. 만약 예수가 메시아라고 한다면 그로 인해서 이 세상이 근본적으로 변했어야 한다는 것이다. 그런데 그때나 지금이나 인간은 여전히 죽어야 하며, 무죄한 자가 고난받으며, 인간이 경제적으로, 정치적으로 투쟁하고, 특히 메시아가 와서 이루어야 할 평화가 진척된 흔적이 전혀 없다. 이것은 단순한 주장이 아니라 명백한 사실이기 때문에 논란의 여지가 없다. 그들의 이런 주장에 대해서 우리는 어떻게 대답할 수 있을까?

여기서 우리는 두 가지로 대답할 수 있을 것이다. 첫째, 그리스도교의 구원은 그런 정치, 경제적인 정의라거나 복지 향상에 있는 게 아니다. 이 세상에서의 삶을 구체적으로 향상시키고, 로마 제국과 같은 악한 힘들을 굴복시키고, 이 땅에서 ‘살롬’의 질서를 이루어낸다는 유대인들의 메시아관은 예수의 관점과 달랐다. 예수는 폭력을 제거하기 위해서 또 하나의 폭력을 사용하는 메시아가 아니라 도살장에 끌려가는 양 같은 순종의 방식으로 하나님의 나라에 전적으로 의존하는 메시아였다. 둘째, 유대인들이 기대하고

있는 그런 구원을 포함한 모든 궁극적인 구원의 사실들은 예수 그리스도에 의해서 ‘은폐’의 방식으로 이미 역사 안에서 시작되었다. 아직 우리에게 명시적으로 드러나지는 않았지만 생명의 본질이 은폐되어 있듯이 예수 그리스도를 통한 구원의 현실들은 은폐되어 있다. 이런 주장이 유대인들과 어떤 사람들에게는 언어유희, 또는 단지 관념으로 받아들여질지 모르지만 우리 기독교는 바로 이 사실에 우리의 모든 것을 걸어두고 있다. 이 역사에 은폐의 방식으로 전개되는 이 구원의 과정을 해명하고 구현해나가는 작업이 곧 교회에 주어진 선교적 사명이다.

구원에 대한 질문

이런 사명의 하나가 곧 ‘구원이란 무엇인가?’를 우리의 신앙적 화두로 삼는 일이다. 오늘 우리는 우리의 신앙생활에서 늘 단초로 작용하는 구원이 무엇인지 별로 진지하게 생각하지 않는다. 그 이유는 구원에 대한 열망이 없다는 데에 기인하는 게 아니라 오히려 그것을 잘 안다고 전제한다는 데에 있다. 기독교의 모든 가르침이 구원과 연결되어 있긴 하지만, 또한 교회 생활에서 늘 구원에 대해서 익숙하게 듣고 있지만 정작 구원이 무엇인지 설명하라고 하면 주저하게 된다. 물론 우리가 익히 잘 알고 있는 몇 가지 정답이 있긴 하지만, 그런 것들은 그저 우리가 세례 받을 때 교리문답 공부를 통해서 얻어들은 정보에 불과하지 우리의 삶을 실제로 규정해나가는 근본이 되지 못한다는 데에 문제가 있다. 만약 죽어서 하늘나라에 가는 것이 구원이라고 생각한다면, 그 말이 옳다고 하더라도 일단 하늘이 무엇을 의미하는지 전제가 되어야 한다. 또한 서로 사랑하는 세계가 되면 그것이 곧 구원의 세계라고 한다면, 인간은 근본적으로 사랑의 능력이 없다는 사실을 알아야 하며, 구원의 세계가 사랑에 관한 어떤 관념으로만 구성되어있지 않을 뿐만 아니라, 사랑의 실천이라 할 휴머니즘만으로 실현될 수 없다는 사실도 고려해야 한다. 왜냐하면 그 휴머니즘이라는 것도 시대와 상황에 따라서 늘 가변적이기 때문이다. 따라서 우리는 그리스도론에서 이런 문제들을 줄기차게 붙들고 있어야 한다.

우선 우리가 구원을 문제 삼는다는 것은 오늘 우리의 삶이 어

딘가 부족한 게 있다는 걸 전제한다. 만약 이 땅에서 살아가는 이런 삶의 형식들이 완전하고, 완전히 만족스럽다면 우리는 구원이니 뭐니 하면서 말할 필요가 하나도 없다. 우리의 작은 일상에서부터 이런 불만과 불안은 아주 분명한 자리를 잡고 있다. 아주 간단하게 배고프거나 아프다는 사실은 우리의 이런 상황을 말해준다. 이런 차원에서는 무엇을 먹거나 병이 치료되는 것이 곧 구원의 경험이 된다. 그런데 이런 의식주 문제가 해결되고, 더 나아가 많은 취미와 오락생활이 보장된다고 해도 인간은 여전히 불안하다. 왜냐하면 우리의 이런 삶 자체가 어떤 절대적인 생명을 보장해주고 있지 않기 때문이다. 어쩌면 고대사회*에 비해 엄청나게 풍요로운 복지를 구가하고 있는 현대인들이 정신적인 차원과 영적인 차원에서 훨씬 불안할지 모른다는 것은 인간이 생산해내는 삶의 조건들이 구원의 절대적인 요소가 아니라는 사실의 반증이다. 종교라는 구체적인 체계 안에 들어와 있지 않은 사람들이라고 해도 자기의 모든 행위를 이런 구원론적인 지평에서 확대해 나가기 마련이다. 조금 더 많이 배우고, 조금 더 많이 벌고, 조금 더 아름다운 외모와 건강을 갖고, 자식들이 잘되기는 바라는 모든 노력은 자기를 구원하려는 인간의 일반적인 태도라 할 수 있다.

*고대사회가 오늘 우리보다 행복했는지 아닌지 지금 우리의 잣대로 재단하기는 쉽지 않지만, 간접적으로 양쪽의 삶을 비교해볼 수는 있다. 스웨덴의 언어학자였던 헬레나 노르베리-호지 여사가 쓴 『오래된 미래』(녹평 출판)는 티베트의 오지 마을 ‘라다크’ 사람들이 살아가는 삶에 대한 단순한 묘사가 아니라 일종의 문명비판이라 할 수 있다. 주로 티베트 불교에 심취하고 있는 그곳 사람들은 현대 문명과 거의 담을 쌓은 채 수천 년 동안 내려오던 삶의 형식을 그대로 유지하고 있다. 고산지대에서 사느니만큼 발농사도 크지 않고 약간의 목축을 하면서 전반적으로 가난하게 살고 있었다. 오늘 문명인들의 눈으로는 그들의 삶이 자칫 불편한 것처럼 보일지 모르지만 오히려 그들은 참된 평화와 만족을 누리고 있었다. 지금 우리 문명사회에서 사는 사람이 받는 의료혜택이나 온갖 종류의 엔터테인먼트 없이 살아가지만 그런 요소들이 그들을 근본적으로 불행하게 만들지는 않았다.

이런 점에서 기독교는 타종교와의 관계에서만이 아니라 모든

인간적인 행태와 구원론적으로 경쟁한다. 예컨대 오늘의 의료행위가 인간들에게 나름대로 구원의 현실들을 제공해주고 있으며, 급기야 유전자 공학에서는 인간의 운명까지 자신들이 좌지우지 할 수 있다고 선전한다. 만약 이런 유전공학이 현실화된다면 많은 신앙인들이 하나님보다는 이런 유전공학에 자신의 미래를 맡기려 들 것이다. 복지사회를 꿈꾸는 수많은 혁명가와 활동가들은 정의와 평화가 온전히 지배하는 유토피아를 사람들에게 제시하려고 애를 쓴다. 월드컵 축구대회 때 광장에 모인 수백만의 사람들이 열광의 도가니에 들어가서 자기 초월의 경험을 한 그런 현상에서, 또는 심지어 도박에 이르기까지 모든 인간의 행위는 근본적으로 자기를 초월하려는 노력이며, 이런 점에서 구원론적이다. 이런 삶의 현장 속에서 기독교는 무슨 구원을 제시할 수 있는가?

구원파

기독교가 다른 종교, 또는 세속의 질서나 이념에서 언급되는 구원론과 경쟁에 나서기 위해서는 우리의 것에 관한 신학적 성찰을 치열하게 이끌어내야 한다. 과연 우리 기독교가 말하는 구원의 정체는 무엇일까? 그것은 우리가 소유할 수 있는 것인가, 아니면 그것을 뛰어넘는 사건인가? 우리의 노력으로 가능한 어떤 세계인가? 구원은 이 지구의 생태보존에 있는가, 아니면 4차원의 세계인가? 머지않은 미래에 지구의 빙하기가 도래한다면, 우리는 무슨 구원을 선포해야 할까? 그런데 우리 기독교인들은 구원의 문제를 심각하게 생각하는 게 아니라 이미 결정된 어떤 것쯤으로 생각하는 경향이 많다. “구원받으셨나요?”라는 말에는 구원이 흡사 콘서트의 입장권을 소유한 듯이, 더 심하게는 복권에 당첨되거나, 또는 보험에 가입한 것 같은 생각이 들어 있다고 해도 과언이 아니다. 오죽했으면 한국교회에 ‘구원파’가 등장했겠는가? 이 구원파는 하나의 이단에 머무는 게 아니라 한국의 정통 교회 안에서 대단히 광범위하게 내재해 있는 신앙 현상이기에 한번 짚어보겠다.

소위 구원파의 특징은 두 가지이다. 하나는 구원받은 순간을 정확하게 기억해야 한다는 것이다. 그들은 기성 기독교인들을 향해서 “언제 구원받으셨습니까?”하고 따지고 든다. 구원받았는가 하

는 질문도 우리를 힘들게 만드는데, 더구나 정확하게 ‘언제’냐 하는 질문 앞에서 당황하지 않을 사람은 없을 것이다. 그들은 성서의 몇 대목을 끌어들어서 구원의 일시가 중요하다는 사실을 사람들에게 주입시켰을 것이다. 이런 식으로 성서를 적용하기 시작하면 사실 끝이 없다. 여호와의 증인들도 톱 하면 성서를 펼치고 자기들의 구미에 맞는 성구*를 끌어내는 데 일가견이 있다. 기독교계통의 모든 사이비 종파들은 대개 이런 식이다. 심지어는 몰몬교도 그렇고, 통일교도 그렇다. 그들이 성구를 전가의 보도로 사용하는 이유는 그들에게는 기독교 신앙이 이미 결정된 그 무엇으로 작동된다는 데에 있다. 기독교 신앙은 텍스트의 깊이로 들어가는 것과 아무런 상관없이 이미 완료한 어떤 사건으로 간주되기 때문에 그들은 그것을 그럴듯하게 전달하기만 하면 된다고 생각한다. 그들에게 설교는 해석학이 아니라 일종의 수사학으로 떨어져 버린다. 감동을 주는 간증, 예화, 도덕성 등으로 무장된 설득력이 한국 교회의 설교에 범람하고 있다는 것은 성서 텍스트가 해석되지 않고 세뇌되고 있다는 의미이다. 이런 점에서 정통 기독교도 역시 구원파나 여호와의 증인들이 채택하고 있는 방법론에 안주하고 있다고 보아야 할 것이다. 이 말은 곧 정통 교회도 역시 늘 사이비 이단 종파로 빠질 가능성에 노출되었다는 뜻이다.

*약간 옆으로 나가는 이야기이지만, 신구약 66권을 이런 식으로 적용하기 시작하면 모든 가설이 가능하다는 점을 염두에 두고, 성구를 충분한 해석학적 과정을 거치지 않은 채 단순히 자기주장의 확증 자료로 삼는 일은 삼가야 한다. 예컨대 거실이나 사업장에 자주 내걸려 있는 “네 시작은 미약했으나 나중은 창대하리라.”라는 성구는 욥의 친구가 욥을 책망하기 위해 내뱉은 말인데도 불구하고 사람들은 이 말이 흡사 하나님이 하신 것처럼, 아니면 믿음이 좋은 사람이 한 말처럼 착각하는 경우가 있다. 이런 현상은 대중 설교자들에게서, 특히 설교 명망가로 이름을 떨치고 있는 이들에게서 자주 나타나는 것인데, 성서 66권을 자유자재로 넘나들면서 많은 성구를 끌어들이는 것이다. 성서의 정보에 약한 평신도들은 설교자가 성경구절을 인용하니까 옳은가고 생각하겠지만 이런 설교 태도는 매우 위험하다. 이들은 무슨 본문으로 설교를 한다고 하더라도 결론은 대개 정해져 있다. 자신의 신앙체함을 절대화한 다음에 그것을 강화하기 위해서 성서를 인용할 뿐

이다. 요한복음을 설교하면서 창세기의 아브라함 이야기, 다윗 이야기, 로마서 등등을 인용하면서 자기의 신앙을 변증한다. 이런 설교의 위험성은 성서 텍스트를 나열할 뿐이지 깊이로 들어가지 않는다는 것이다.

구원파의 또 하나의 다른 특징은 죄론의 관념화다. 그들이 주장하는 구원의 확신이 강하면 강할수록 죄의 실체는 훨씬 빠르게 사라진다. 그들의 주장에 따르면 구원받은 사람은 이미 구원이 결정되었기 때문에 무슨 죄를 지었어도 구원에서 제외되지 않는다고 한다. 구원에 아무런 영향을 끼치지 못하는 죄라고 한다면 그 죄의 실체는 없는 것이다. 물론 그들이 죄를 지어도 아무 상관이 없다는 뜻으로 이런 주장을 하는 것은 아니지만, 그들은 구원을 결정론적인 차원에서 접근하다가 이런 결론에 도달한 것이다. 이들에게 문제는 구원의 본질에 대한 해명에는 전혀 관심이 없고 단지 구원을 받았다는 사실에만 모든 것을 쏟았다는 데에 있다. 이런 문제는 정통 교회에도 동일하게 적용된다. 다만 구원파처럼 극단적으로 나가지 않았을 뿐이지 인간의 종교적 반응에 치중하고 있다는 점에서는 그들과 크게 다르지 않다. 이런 점에서 성서가 교회에서 구원의 지평을 열어가는 계시 사건으로 해석되는 게 아니라 단지 소비되고 있을 뿐이라고 해도 과언이 아닐 것이다.

따라서 우리가 구원을 말하기는 하되 너무 자신감 넘치게 선포하지 않는 게 좋을 것 같다. 과유불급이라는 말이 있지 않은가? 우리가 구원을 적극적(positive)으로가 아니라 소극적(negative)으로 말해야 하는 이유는 성서가 보도하고 있는 매우 다양한, 다원적인 구원 사건의 실체를 우리가 완전하게 포착하기에는 우리가 영적으로 여전히 어리기 때문이다. 성서가 보도하는 구원은 때로는 국제 정치적인 사건이 구원일 수도 있고, 어떤 때는 불치병이 치료되는 것일 수도 있고, 어떤 경우에는 도덕적으로 변화하는 사건일 수도 있고, 또는 우주론적인 사건이기도 하다. 더구나 예수님을 믿었기 때문에 구원이 임하기도 하지만 그것과 전혀 상관없이 구원이 무조건 임하기도 한다. 물론 이런 다양한 구원 사건 안에서 공통되는 부분은 하나님과 예수, 더 정확하게 말하면 삼위일체 하나님이다. 하나님이 곧 구원이라는 말인데, 문제는 우리가

아직 하나님을 잘 모른다는 데에 있다. 만약 기독교의 구원을 이미 완료된 그 어떤 것으로 간주하고 그것을 적당하게 포장해서 전달하는 것만을 모든 신학과 설교와 선교의 목표로 삼는다면, 그래서 청중들의 열광적 반응에만 초점을 맞춘다면 이것은 결국 사이비 소종파*의 행태와 다를 게 하나도 없다.

*구원파의 한 분파인 ‘기쁜소식 강남교회 박옥수 목사’의 설교에 대한 비평을 다룬 줄고 “구원을 향한 과도한 욕망의 끝자락”에서 마지막 부분을 여기에 옮겨 실는다. 여기서 필자는 이런 이단을 비판하면서 스스로 정통인 체하는 우리 안에 “구원파”가 어떤 모습으로 출현하는가, 하는 점을 정리했다.

첫째, 박 목사의 무(無)율법주의는 우리에게 일반적으로 나타나는 기독교 윤리의 관념화와 맥을 같이 한다. 하나님의 뜻대로 살아가야 한다는 외침은 우리에게서 강하게 울려나지만 그것의 구체적인 형태인 이 세상에서의 책임은 매우 관념적이며, 따라서 그 실체가 묘연하다. 이라크 전쟁, 남북분단, 경제의 양극화, 생태계의 파괴, 외국인 노동자, 성적 소수자 문제 앞에서 한국교회가 매우 무기력하며, 기껏해야 마지못한 시늉에 머문다는 사실은 복음과 율법의 유기적 관계를 근본적으로 해체한 박 목사의 무율법주의와 다를 게 별로 없다.

둘째, 박 목사의 사죄기도 무용론은 우리에게 흔하게 나타나는 사죄기도 남용과 맥을 같이 한다. 무용과 남용은 표면적으로 상반된 현상이긴 하지만 실제로는 죄론의 극단화라는 점에서 동일한 병적 현상이다. 한쪽은 죄의 현실을 완전히 외면하고 있으며, 다른 한쪽은 그것에 숙명적으로 묶여 있다. 전자는 죄 낭만주의이며, 후자는 죄 엄숙주의이다. 양쪽 모두에게 동일하게 나타나는 죄 중심의 기독교 영성은 기독교 신앙의 근본이라 할 창조와 생명의 영성을 훼손할 가능성이 높다.

셋째, 박 목사의 구원 실증주의는 주로 근본주의 신앙에서 나타나는 ‘예수구원, 불신지옥’ 패러다임과 맥을 같이 한다. 하나님의 배타적인 구원 행위를 극단적으로 정형화하는 것은 여전히 열려있는 미래로부터 신비한 방식으로 다가오는 종말론적 구원 사건과 단절된다는 점에서 기독교 신앙의 질병 현상이다. 이런 실증적 구원론의 남발로 한국교회 안에서 구원 개념이 얼마나 진부해졌는지 알만한 분들은 모두 알고 있으리라.

넷째, 박 목사의 심리적 구원론은 일반교회에서 자주 선포되는 이원론적 ‘영혼구원’과 맥을 같이 한다. 인간의 구원이 영혼뿐인가, 아니

면 몸을 포함하는가의 문제, 영혼불멸인가 부활인가의 문제는 여기서 접어두자. 성서는 인간의 영과 몸이 신비한 방식으로 결합되어 있으며, 그것의 통전성이 확보되는 경우에만 인간일 수 있다는 사실을 가르친다. 우리가 아직 영과 몸의 신비로운 관계를 정확하게 인식할 수 없지만 그것이 이원론적으로 해체되는 경우에 우리의 모든 현실적인 삶이 파괴된다는 것만은 분명하다.

박 목사의 설교에 등장하는 비틀린 모습과 한국교회의 왜곡된 모습이 흡사 붕어빵처럼 닮았다는 사실을 확인한 평자의 기분은 별로 유쾌하지 못하다. 때 묻은 어떤 사람의 얼굴을 씻어주기 위해서 가까이 다가갔던 그 얼굴에 바로 자신의 얼굴이 오버랩 되어 있다는 끔찍한 사실을 발견했을 때의 기분이 어떠하리라는 건 상상이 가지 않겠는가. 다른 한편으로 평자는 박 목사에게 연민을 느낀다. 만약 충분한 신학공부가 주어졌다면 박 목사에게는 한국교회를 위해서 크게 공헌할 수 있을 만한 장점들이 적지 않았을 것이다. 그의 내면에서 솟아나는 구령의 열정과 휴머니즘과 인간적인 순수성은 다른 이들에게 비해 월등했다. 평자가 그를 직접 만나보지 않았기 때문에 단정할 수는 없지만 글과 인터넷을 통해서 느낀 바로는 그렇다. 그러나 지난 40 여년의 역사를 뒤로 돌릴 수는 없는 것 아닌가. 그는 지금까지 그래왔던 것처럼 앞으로도 자신이 선택한 그 길을 소신껏, 혹은 어쩔 수 없이 달려갈 것이다. 호랑이 등에 올라탄 격이라는 중국 속담처럼 내려오고 싶어도 내려올 수 없는 그런 상황이 그가 처한 오늘의 현실일지 모른다. 이게 바로 평자가 그에게 느끼는 연민의 실체이다.

사태가 이렇게 꼬인 데에는 박 목사를 추종하는 청중들의 책임도 매우 크다. 청중들의 열광적인 지지는 설교자로 하여금 근본적인 자기성찰을 불가능하게 만든다는 점에서 독(毒)으로 작용할 가능성이 높다. 어쩌면 지금 우리 모두는 그 독을 마시겠다고 안간힘을 쏟는 건 아닐는지. 평자가 보기에 소위 ‘구원파’ 현상은 박 목사라는 한 인격체와 그를 추종하는 청중들이 함께 엮어낸, 씹쓸한 뒷맛을 자아내는 한편의 드라마다. 그는 바로 “우리들의 일그러진 영웅”이다. 그런 영웅은 정통이라고 자처하는 일반교회 안에도 적지 않다.

평자의 마지막 질문은 이것이다. 도대체 청중들은 박 목사에게서 무엇을 보고 그렇게 열광적인 지지를 보냈는가? 박 목사의 구원론이 일종의 종교적 엔터테인먼트로 작용했다는 게 그 대답이다. 인간이 이 땅의 삶에서 감당해야 할 정신적, 육체적인 긴장과 불안을 ‘죄사함, 거듭남의 비밀’이라는 단순한 구호로 해결해보려는 박 목사의 설교는 그것이 본인에게 아무리 절실하다 해도 종교적 여흥과 다를 게 없다.

그 여흥은 구원을 실증적으로 확인해보려는 인간의 과도한 욕망이 거 뒤들인 선악과이며, 그 끝자락에는 일반교회 안에서도 흔하게 발견되는 구원론의 타락이 꿈틀댄다. (기독교사상, 2006년 3월호)

구원은 소유인가, 존재인가?

버젓이 구원과 행세를 하는 집단만이 아니라 위에서 지적한 것처럼 정통교회도 역시 그 내면에는 구원과 유의 구원 인식이 보편화한 상태이다. 그러다 보니 구원문제가 배타적인 관점에서 작용하게 된다. 예수 당시에 바리새인들이 죄인과 의인을 구분하듯이 구원받은 사람과 못 받은 사람으로 구분된다. 이런 배타적 구원론은 구원이 소유의 대상으로 인식된다는 것인데, 구원의 개념을 명확하게 정리하기 위해서 “구원은 소유인가, 존재인가?”라는 관점으로 이 질문을 조금 더 검토하자.

기독교적 구원의 본질을 바르게 이해하기 위한 첫걸음으로서 일단 그것의 존재론적인 성격을 파악하는 게 좋다. 이렇게 질문해보자. 사랑을 소유할 수 있을까? 혹은 나만 사랑할 줄 알고 남은 사랑할 줄 모르나? 사랑은 우리가 마음대로 처리할 수 있는 어떤 대상이 아니라 자기 자신의 능력으로 우리 인간을 통치하는 하나님의 존재 자체다. 이 세상에 누구도 사랑을 소유하거나, 더구나 독점할 수 없다. 구원도 역시 마찬가지이다. 우리에게 임박한 하나님의 나라를 향해서 마음의 문을 여는 것이, 그래서 그 나라에 참여하는 것이 구원이라고 한다면 아무도 그것을 소유할 수 있는 대상으로 여길 수 없다. 이처럼 구원은 우리 인간에 의해서 좌지우지되는 게 아니라 하나님 자신이 불러일으키는 생명 사건이기 때문에 우리는 단지 그 세계를 향해서 마음을 돌릴 뿐이지 소유하는 게 아니다.

교회에서 구원이 소유의 차원으로 받아들여지는 이유는, 또한 현대인들이 모든 것을 소유의 문제로 생각하게 된 이유는 서양사상사의 구도에서 볼 때 이 세상을 지나치게 주관과 객관의 대립으로 여긴 데에 있다. 반드시 그 사람에게만 책임이 있는 것은 아니지만, “코기토 에르고 슴”(나는 생각하므로 존재한다)는 명구를 남긴 데카르트 이후로 서양 사상은 주관적으로 사유하는 인간에게

초점을 맞추기 시작했다. 사유하는 주체로서의 ‘나’가 강조됨으로써 한편으로는 정치적, 종교적 억압으로부터 인간의 자유와 존엄성이 부각되기도 했지만, 다른 한편으로는 타인과 자연을 철저하게 대상화함으로써 결국 주관과 객관의 대립관계에 빠져들게 되었다. 이런 대립적인 관계로 인해서 인간은 자연을 소유하고 정복하고 이용할 대상으로 여기게 되었다. 이것이 곧 모더니즘의 근본적 성격인데, 어찌된 일인지 그 사고방식이 신앙의 세계까지 지배하고 말았다. 즉 구원을 소유의 대상으로 여기게 되었다는 말이다.

구원을 소유의 차원에서 생각하게 되는 경우에 몇 가지 문제가 발생할 수 있다. 첫째는 경쟁구도이다. 백화점에서 한정된 숫자의 물건을 특별 할인 판매하는 경우에 고객들은 체면이고 뭐고 아무것도 생각하지 않고 오직 남보다 앞줄에 서려고 기를 쓰는 것처럼 기독교의 구원도 자칫하면 남보다 앞서야 한다는 인간의 욕망으로 인해서 그 본질이 훼손될 가능성이 있다. 둘째는 그것을 획득하기 위해서 지불되어야 할 인간 업적에 대한 강조이다. 상품을 획득하려면 돈을 지불해야하듯이 구원을 받으려면 무언가 대가를 지불해야 한다는 생각이 소유지향적 구원론*에 개입될 수 있다. 물론 겉으로는 값없이 은혜로 구원을 얻었다고 말은 하지만 실제로는 어떤 종교적 대가를 지불해야한다는 의식이 확고하게 자리 잡고 있다. 셋째는 구원 사건의 수행(修行) 성격이 약화된다. 일단 돈을 주고 고급 승용차를 구매한 다음에는 이미 자기 소유가 되었기 때문에 더는 노력을 하지 않아도 되는 것처럼, 기독교인이 구원을 그렇게 생각하기 때문에 구원(진리)의 세계를 향한 치열한 자기정진은 불필요하고, 단지 종교형식에만 매달릴 가능성이 있다. 본질에 대해서는 무관심하게 되고 비본질에만 정성을 쏟는다는 말이다. 흡사 사이비 음악가가 음악 자체에 대한 관심은 버려두고, 단지 자기 음악을 상품으로 만드는 일에만 마음을 두듯이 말이다.

*한국교회의 소유지향적 구원론은 이 땅에서 행하는 신앙의 태도를 규정할 뿐만 아니라 더 나아가서 ‘최후의 심판’까지 규정하고 있다. 어떤 사람들은 이 땅에서 행한 결과에 따라서 하늘나라에서 받는 상급이 다르다고 주장한다. 황금면류관을 받는 사람도 있고 개털 모자를 받는 사람이 있다는 것이다. 급기야 ‘부끄러운 구원’이라는 말이

나을 정도로 우리는 죽음 이후의 문제까지 소유의 차원에서 규정하고 있는 셈이다. 구원은 단지 구원일 뿐이지 넉넉한 구원과 부끄러운 구원이 나뉠 수 없다. 왜냐하면 구원의 세계는 단지 구원받는가, 아니면 배제되는가의 차이만 있을 뿐이지 구원 내부에서 또 다른 차등이 일어날 수 없기 때문이다. 만약 하늘나라에 가서 다른 사람보다 나은 상을 받겠다는 생각을 했다면 그는 이미 구원이나 하늘나라와는 상관이 없는 사람일지 모른다.

구원을 소유가 아니라 존재의 차원에서 생각할 줄 아는 사람은 이제 사람들에게 어떻게 보이는가 하는 문제로부터 자유로워지고 오직 하나님에게만 마음을 두고 살아갈 수 있다. 교회 공동체도 역시 서로 간에 공연한 경쟁심으로 마음의 상처를 받지 않게 된다. 가장 좋은 보물을 발견한 사람은 다른 것은 기꺼이 포기하고 그것 자체에만 마음을 집중시킬 수 있듯이 말이다. (마13:44-46)

구원의 지평에 관한 질문

기독교는 자신의 구원론이 이 세상에서 벌어지는 다른 구원론적 행태와 비교해서 어떤 점에서 우월하며 절대적인지 변증해야 할 책임이 있다. 이 변증은 두 가지 방향에서 전개되어야 한다. 하나는 기독교적인 구원론의 신학적인 토대를 확보해야 한다는 것이며, 다른 하나는 그것이 삶의 현실에서 일종의 능력으로 증거되어야 한다는 것이다. 신학적인 토대가 얼마나 중요한가에 대해서는 여기서 일일이 거론할 필요도 없을 것이다. 한국교회의 신앙이 단지 사람들의 열광적 반응에만 초점을 맞추고 이런 신학적 근거를 소홀히 했기 때문에 사이비 이단들이 발호하고 있다. 다른 한편으로 하나님의 나라는 말에 있는 게 아니라 그 능력에 있다고 말하듯이 구원은 이 땅에서 살아가야 할 사람들의 삶에 일종의 능력으로 현실화해야 하는데, 그것이 곧 구원의 징표이다. 과연 오늘 우리에게 이런 구원의 능력이 얼마나 실제로 입증되고 있는지 줄기차게 물어야 한다.

구원론의 신학적 토대와 그것의 현실화는 구분할 수는 있지만 이원론적으로 분리될 수 있는 관계는 아니다. 만약 신학적 이론이

정당하다고 하다면 그것은 당연히 삶의 능력으로 드러나는 영성과 직결되어 있으며, 삶의 능력이 정당하다고 하다면 그것은 당연히 신학적으로도 합리성을 갖추고 있기 때문이다. 다르게 표현한다면 신학적 토대는 이론이고, 삶의 능력은 실천인데, 사실 기독교 구원의 이론과 실천은 근본적으로 영성이라는 하나의 현실에 묶여 있기에 분리할 수 없다.

“예수 믿고 구원받는다.”라는 명제로 요약된 기독교의 구원론에 정당성을 확보하기 위해서 우리는 조직신학적인 차원에서 최소한 다음과 같은 몇 가지 질문을 던져야만 한다.

1) 구원은 현재적인가, 미래적인가? 우리는 죽어서 하늘나라에 가는 것을 궁극적인 구원이라고 말하지만 그렇다고 해서 구원이 단지 미래적인 속성만 있는 건 아니다. “네 믿음이 너를 구원했다.”는 예수의 선포를 감안한다고 하더라도 구원은 현재적 사건이기도 하다. 그렇지만 현재 우리의 삶은 아무리 예수를 믿고 구원 받았다고 하더라도 구원의 현실과는 거리가 있다. 이에 대한 결정된 답이 없기 때문에 우리는 신학적으로, 신앙생활 안에서 이러한 긴장을 유지하면서 구원의 심층으로 들어가야만 한다.

2) 구원은 세계 내재적인가, 초월적인가? 만약 우리가 죽은 다음에 하늘나라에 가는 것을 구원이라고 주장한다면 그것은 철저하게 초월적인 사건이지만, 오늘 우리의 삶에 현실화한 것을 구원이라고 생각한다면 그것은 내재적인 사건이다. 만약 구원의 초월적 성격만 강조한다면 이 땅에서의 삶은 무의미하게 되며, 그렇다고 해서 내재적 성격만 강조하면 이 땅에서의 삶이 절대화된다.

3) 구원은 죽음 이후와 연속적인 사건인가, 불연속적인 사건인가? 많은 기독교인이 하늘나라에 간 다음에도 형제들을 알아볼 수 있는 것처럼 생각한다. 그렇다고 하더라도 우리의 이런 생김새와 성격이 그대로 유지되기 때문에 알아본다는 의미는 아닐 것이다. 우리가 예수의 부활이 영원한 생명이라고 한다면 이 땅에서의 생명과 전혀 다른 생명으로 변화되는 것을 구원이라고 할 수 있다. 거기에 어떤 연속성이 있는지, 아니면 완전히 단절되는 것인지 아직 완전한 답을 우리는 갖고 있지 않다.

4) 구원은 하나님의 배타적 행위인가, 인간과의 협동적 사건인가? 이런 질문은 아우구스티누스와 펠라기우스 이래 2천 년 기독교

교 신학의 역사에서 계속되어온 논쟁이다. 기본적으로 우리는 구원을 하나님의 배타적 행위로 생각한다. 다만 이 구원 사건에서 우리가 인형처럼 완전히 수동적인 입장에 있는 것인지, 아니면 어느 정도 의지와 결단을 통해서 그의 부르심에 응답하는지에 대해서 약간의 차이가 있을 뿐이다.

역사적 예수와 케리그마의 그리스도

기독교의 구원에 대한 질문은 곧 예수 그리스도에 관한 질문과 동일하다는 점과 구약성서를 함께 경전으로 받아들이고 있는 기독교와 유대교가 예수를 다르게 판단하는 이유가 구원을 다르게 해석하고 있다는 사실을 이 강의 말머리에서 지적했다. 결국 기독교가 유대교를 비롯한 여러 종교, 더 나아가서 이 세속의 사이비 구원론과 정당하게, 그리고 진리론적 차원에서 경쟁하려면 기독교 전통이 말하는 구원을 보편적 지평에서 해석하고 변증할 수 있어야 한다. 이제 우리는 그런 관점을 배경에 놓고 우리가 메시아로 고백하는 예수에 관한 우리의 독특한 신앙고백을 해명해야 할 단계에 도달했다. 왜냐하면 우리에게 구원은 곧 예수의 운명, 그의 삶, 그의 사건에 직결되기 때문이다. 예수가 누구인가 하는 질문은 곧 역사적 예수와 케리그마(kerygma)의 그리스도가 어떤 관계인가에 관한 해명이기도 하다. 이것은 곧 역사적인 예수가 바로 그 역사적 한계를 뛰어넘는 ‘그리스도’ 메시아라는 우리의 믿음에 어떤 정당성이 있는가 하는 질문이기도 하다. 바로 이 사실, 즉 역사적 예수와 케리그마의 그리스도 사이의 관계를 이 세계가 동의할 수 있도록 이론적 체계를 세우는 게 바로 신학이라는 점에서 이 문제는 단지 조직신학의 한 부분으로서만이 아니라 기독교 전체의 운명이 달린 주제라 할 수 있다. 우선 역사적 예수와 케리그마의 그리스도 개념을 살펴보자.

1) 역사적 예수: 복음서가 예수를 지칭할 때 그의 출신지인 ‘나사렛’을 앞에 붙여 ‘나사렛 예수’라고 하는 데에는 그만한 이유가 있다. 즉 예수는 역사를 초월해서 갑자기 나타난 존재가 아니라 구체적인 역사 안에 등장한 존재라는 의미가 거기에 담겨 있다.

출생지는 베들레헴이지만 줄곧 나사렛에서 성장한 예수는 목수 요셉의 아들로 알려져 있었다. 우리와 똑같이 역사적 한계 안에서 살다가 끝내 십자가에 처형당했다. 과연 역사적 예수는 누구인가? 그가 무엇을 가르치고, 무슨 일을 했나? 그의 삶 전체를 끌어가던 동력인 하나님의 나라는 과연 무엇인가? 그는 뛰어난 유대 랍비였는가, 세례 요한의 뒤를 이은 예언자였는가, 민중 해방을 외친 혁명가였는가, 경건한 수도승이었는가? 어떤 사람에게는 예수를 역사적(인간적)으로 접근하는 것이 경솔한 행동처럼 보일지 모르겠지만 예수가 참된 인간이었다는 사실은 이미 신약성서와 초기 기독교 공동체가 확실하게 지켜내려고 했던 요소라는 사실을 우리는 놓치지 말아야 한다.

복음서와 사도신경이 예수의 어머니인 마리아를 언급하는 이유는 예수의 육체적 사실성에 대한 강조였다. 예수는 하늘에서 떨어진 인물이 아니라 우리와 똑같이 여자의 몸을 통해서 이 세상에 태어났다는 사실의 강조라는 말이다. 교부 시대에 예수의 인간성을 부정하고 신성만을 강조한 가현설(docetism)이 이단으로 단죄되었다는 사실에서도 우리는 교회가 예수의 인간성을 지켜내기 위해서 절치부심했다는 역사적 흔적을 확인할 수 있다.

현대신학에서는 주로 해방신학이나 민중신학 계열의 학자들이 ‘역사적 예수’를 중요하게 취급하고 있다. 그들은 소위 ‘예수 세미나’를 통해서 예수가 당시에 소외된 계층의 해방을 위해 투쟁했다는 사실을 증명해내려고 노력한다. 이런 접근이 전혀 무의미하다고 볼 수는 없지만 슈바이처 박사가 <역사적 예수 연구>에서 이미 밝혔듯이 우리가 성서에서 ‘역사적 예수’를 완전하게 복원한다는 것 자체도 불가능할 뿐만 아니라 그것이 어느 정도 밝혀진다고 하더라도 예수가 전한 하나님의 나라가 역사 혁명이나 복지향상에 종속될 수 없다는 점에서 이들의 노력은 근본적인 한계를 안고 있는 셈이다. 우리가 ‘역사적 예수’에 관심을 기울이는 이유는 역사를 혁명으로 이끌기 위한 게 아니라 예수 운명과 사건의 역사적 확실성에 토대를 놓기 위한 것이다.

2) 케리그마의 그리스도: 나사렛 출신의 예수는 아무도 부정할 수 없는 역사적 존재이지만 역사 안에 한정되지 않고 초기 기독교 공동체에 의해서 ‘그리스도’로 고백되었다. 이렇게 고백된 예수를

가리켜 우리는 ‘케리그마의 그리스도’라고 일컫는다. 이 말은 곧 예수에 의해서 선포된 하나님의 나라가 바로 그것을 선포한 예수와 동일시되었다는 뜻이다. 구원을 선포한 사람이 바로 구원의 주체가 되었다는 사실을 우리가 객관적으로 증명하기는 쉽지 않다. 그를 통해서 환자가 치료되고, 소외되었던 사람들이 삶의 의미를 발견하고, 죄를 회개하고, 평화를 발견했다고 하더라도 그것만으로 그가 그리스도라는 사실이 증명되는 건 결코 아니다. 더군다나 이런 문제는 증명으로 해결되는 것도 아니다. 물론 초기 공동체의 부활경험이 이런 사태의 핵심 역할을 하지만 그렇다고 하더라도 그것은 다른 사람들에게도 확연한 증거는 될 수 없다.

여기서 결정적인 요소는 바로 사도들과 원시 기독교 공동체의 신앙 경험과 그 고백이다. 예수의 공생애에 함께 했던 사람들, 예수의 부활을 경험한 사람들에게 예수는 역사적인 인물일 뿐만 아니라 ‘그리스도’로 고백되었다. 과연 그들의 인식에 어떤 충격과 어떤 변화가 있었기에 우리와 똑같은 인격체였던 나사렛 출신의 예수를 그리스도, 더 나아가서 하나님의 아들로 고백하게 되었을까? 우리는 여기서 그 질문에 대답하려는 건 아니다. 예수를 단지 사람으로만 한정하지 않고 하나님으로 인식하고 고백한 초기 기독교의 신앙이 바로 우리에게도 유효하다는 사실을 지적하는 것으로 만족하자.

그런데 예수를 그리스도로 고백한다는 게 그렇게 간단한 건 아니다. 어떻게 인간이 신이 될 수 있는가? 지성적인 사람들에게는 기독교의 이런 주장이 받아들여지기 어렵다. 이미 교부시대에도 예수의 신성을 부정하고 인성만 인정하는 ‘에비온주의자들’이 있었다. 그렇지만 교부들은 예수의 인성을 부정하는 가현설을 이단으로 단죄했듯이, 에비온주의자들도 이단으로 척결하고 예수를 “참된 신, 참된 인간”(vere Deus, vere Homo)으로 규정했다. 이런 고백에 이르기까지 신학적 논쟁의 긴 역사가 있었다는 건 “예수가 누구인가?”라는 질문이 그렇게 간단한 게 아니었다는 사실과 더불어 진리의 역사는 이렇게 논쟁의 과정을 거칠 수밖에 없다는 사실을 의미한다.

지금까지의 논의를 정리해보자. 역사적 예수는 하나님의 나라를 선포했지만 공동체는 그를 그가 선포한 하나님 나라와 동일시

하게 되었다. 즉 그는 그리스도의 통치를 선포했는데, 결과적으로 그가 바로 그리스도와 하나가 된 것이다. 이런 일이 어떻게 일어날 수 있을까? 이제 우리는 예수가 자신을 그리스도로 인식했는지, 그런 인식이 있었다면 언제인지, 아니면 자기의 인식은 없었지만, 공동체에 의해서 그렇게 고백된 것뿐인지를 검토해보자.

예수의 메시아 인식

복음서에는 예수가 자신의 정체에 대해서 간접적으로 언급한 적이 있으나 직접적으로 언급한 적이 없다. 간접적인 보도도 거의 요한복음에 집중되어 있다. 그 이유는 공관복음서가 예수에 대한 사실적 보도에 기울어진 반면에 요한복음은 해석된 예수에 대한 변증에 초점이 있기 때문이다. 요한복음은 시기적으로도 공관복음에 비해 훨씬 늦게 형성된 탓에 상당한 전승사를 통해서 소화된 초기 기독교의 신앙을 담아낼 수 있었을 것이다. 그 신앙은 곧 역사적 예수가 메시아라는 사실이다.

공관복음서에도 예수의 정체성에 관한 보도가 없는 건 아니다. 가장 널리 알려진 본문은 마태복음 16:13-20(막 8:27-30, 눅 9:18-21)이다. 사람들이 ‘나’를 누구라고 하는가에 대한 예수의 질문과 제자들의 대답이 오간 후에 베드로의 그 유명한 신앙고백이 등장한다. “주는 그리스도시오, 살아 계신 하나님의 아들입니다.”(16절). 베드로의 이 신앙고백을 들은 예수는 그에게 천국의 열쇠를 주셨으며, 이 신앙 위에 교회를 세우겠다는 말씀을 하셨다. 그러나 예수는 이 본문에서 스스로 “나는 메시아이다”라고 말씀하지는 않으셨다. 판넨베르크의 설명에 따르면 마가 전승이 유래된 그 원형에서 볼 때 예수가 이 메시아 칭호를 훨씬 단호하게 거절했을 것이라고 한다.(사도신경 해설, 79) 백번 양보한다고 하더라도 예수는 자기 자신의 정체에 대해서 다른 사람들의 말을 인정하는 방식으로 사람들에게 알리셨지 직접 선포하지는 않으셨다.

요한복음에 등장하는 그 많은 예수의 정체에 대한 증언도 거의 이런 형식으로 전개된다. 수가성 사마리아 여인과 예수의 대화는 좀더 직접적인 형식을 취한다. 그 여인이 이렇게 말한다. “저는 그리스도라 하는 메시아가 오실 것을 알고 있습니다. 그분이 오시

면 저희에게 모든 것을 다 알려 주시겠지요.”(요4:25). 그 즉시 예수는 이렇게 대답한다. “너와 말하고 있는 내가 바로 그 사람이다.”(26절). 이 텍스트가 예수의 자기 해명에서 가장 직접적인 것이긴 하지만 그래도 “나는 그리스도이다”라는 명시적인 언급은 아니다. 한 여자의 표현을 빌려서 여전히 간접적으로 해명할 뿐이다. 마르다와의 대화에서 예수는 이렇게 말씀하신 적도 있다. “나는 부활이요 생명이니 나를 믿는 사람은 죽더라도 살겠고 또 살아서 믿는 사람은 영원히 죽지 않을 것이다.”(요 11:25,26). 물론 그 이외에서 나는 세상의 빛이다, 나는 길이요 진리요 생명이야, 나는 양의 문이다, 등등의 언급이 예수의 자기 해명이라고 볼 수 있다. 또는 하나님을 아버지로 자신을 아들로 표현한 적도 여러 번 있다. 그러나 이런 구절들은 한결같이 간접적이라는 특징을 보인다. 왜 그럴까?

그 이유를 두 가지로 좁혀 생각해보자. 우선 유대인들의 메시아 상(像)에 한계가 있었기에 예수는 자기 메시아성(性)을 직접 선포할 수 없었을 것이다. 강력한 카리스마를 수반하는 메시아를 기대하고 있는 유대인들에게 예수는 전혀 어울리지 않는 메시아였다. 메시아로서 예수가 걸어간 길을 아무리 설명해준다고 하더라도 이해하지 못하는 그들에게 자기 자신의 정체를 직접적으로 드러낼 수는 없다. 단지 간접적으로 그런 메시아의 징표들을 보여주고 증언할 수 있을 뿐이다.

또 다른 이유는 예수의 메시아 인식에 관계된 것이다. 예수는 끊임없이 자기 자신의 메시아성에 대해서 질문하고 있었다. 예수는 십자가를 져야 할 마지막 순간에도 가능한 대로 그 잔을 받지 않기를 바랐으며, 십자가에 달리시면서 “왜 나를 버리시는가!”라고 외치셨다는 복음서 기자들의 증언을 미루어보면 그런 개연성을 부정할 수는 없다. 또한 하나님을 아버지라고 부르면서 그에게 기도를 드렸다는 사실을 놓고 볼 때 예수는 하나님을 대상으로 여긴게 틀림없다. 예수는 하나님의 나라를 선포했을 뿐인데, 초기 기독교는 그 하나님의 나라와 예수를 동일시하게 되었다. 선포의 대상이 선포하는 자와 일치를 이룬 셈이다. 그렇다고 해서 예수의 메시아 인식이 불분명했다는 말은 결코 아니다. 다만 그런 인식이 기계적인 차원에서 증명될 수 있는 문제가 아니라는 뜻이다. 우리

가 사법고시에 합격하면 변호사나 판사가 될 수 있는 자격을 따는 것처럼 예수에게 메시아 자격이 그런 방식으로 주어진 것은 아니다. 예수의 어린 시절에 메시아 인식이 있었는가에 대해서는 논란의 여지가 많다. 공생애를 시작하기 전에 광야에서 금식 기도하면서 마귀에게 시험받던 그 시기에 메시아 인식이 이루어졌을까? 아니면 세례요한에게 세례를 받을 때였을까? 아니면 십자가에 달릴 때까지 그런 인식이 완전하지 못했지만 부활 사건으로 인해서 그가 메시아였다는 사실일 확인된 것일까? 우리는 그것의 세밀한 내막을 알 수는 없다. 다만 역사적 예수가 바로 케리그마의 그리스도, 즉 메시아였다는 사실만을 알고 믿을 뿐이며, 따라서 그가 이 세상 끝날 다시 오실 분이라는 사실을 믿으며 기다릴 뿐이다.

예수의 칭호

예수라는 한 인격체 안에 인성과 신성이라는 두 본성이 구별되지만 혼합되지 않은 방식으로 완벽하게 결합되어 있다는 이 신앙 고백적 사태를 인식하거나 해명하기 힘들다는 이유로 신앙의 중심 주제로 삼지 않거나, 다른 방식으로 처리하는 것은 별로 바람직하지 않다. 인식과 해명이 힘에 버겁기 때문이라도 우리는 여전히 그런 신학적 작업을 전개해 나가야 하며, 다른 방식의 처리는 이미 앞에서 짚은대로 기독교 초기 역사에서 이단으로 제거되었다. 인간이자 신이신 이 예수 그리스도를, 즉 역사적 예수이며 케리그마의 그리스도라고 우리가 고백하는 그분을 해명하기 위해서 그에게 붙인 칭호를 검토해보는 것도 의미가 있을 것이다. 왜냐하면 초기 기독교 공동체가 붙인 이런 호칭*에 예수 그리스도의 본질이 밝혀질 수 있는 단서가 담겨 있기 때문이다. 그런데 신약성서에는 예수의 칭호가 55개나 되고, 그 칭호의 기원과 의미를 상세하게 밝히는 작업은 간단한 게 아니어서 여기서는 대표적인 것만 몇 가지 개괄적으로 다루는 것으로 만족하자.

*한(F. Hahn)은 예수의 호칭에 관한 최근의 연구 결과를 다음과 같이 세 가지로 설명했다. 1) 팔레스틴의 원시 기독교에서 가장 오래된 기독교론은 철저하게 종말론적인 성격이다. 앞으로 오게 될 인자, 재

림한 주, 종말의 메시야는 전승의 초기에 자리 잡고 있다. 여기에는 높이 들림의 신학적 동기는 거의 없는데, 여기서 재림지연의 문제는 주가 현존한다는 표상이 아니라 강한 기다림과 그 호소에 의해서 극복된다. 2) 헬레니즘적 유대기독교는 한편으로 높이 들림의 표상에 토대를 놓았다가 다른 한편으로 점차 지상의 예수에게 메시아 표상이 옮겨간다. 즉 높이 들림의 표상은 재림지연의 사실을 설명하려는, 좀더 정확하게 말하면 열광적 종말기대를 수정하는 시도라는 것이다. 3) 헬레니즘적 이방기독교는 구약성서-유대교 전승의 영향을 벗어난다. 즉 인자, 다윗의 아들 표상이 완전히 사라지고, ‘그리스도’ 칭호는 거의 고유명사처럼 이해되는 반면에, ‘퀴리오스’와 ‘하나님의 아들’은 헬레니즘적 영향으로 재해석되고 전면에 나타난다. 퀴리오스는 지배적인 제의개념이 되며, 온 세상 위에 신적인 통치능력을 소유한 자를 찬양하는 데 적합하게 된다.(Christologische Hoheitstitel, 347 이하. 이신건, 조직신학입문 104에서 재인용)

1) 그리스도(메시아): 신약성서에서 예수를 지칭할 때 가장 자주 쓰이는 용어인 그리스도라는 호칭은 ‘기름부음 받은 자’라는 의미의 히브리어 ‘메시아’의 헬라어 표기이다. 이 칭호는 고대 이스라엘에서 왕들에게 사용되었다. 그 이유는 왕들이 하나님으로부터 기름부음을 받고 그 하나님의 이름으로 이스라엘과 세계를 통치할 왕권을 평화와 정의로 실행할 자들이라고 생각되었기 때문이다. 초기 기독교가 예수를 그리스도로 불렀다는 것은 곧 이스라엘의 약속된 왕이 바로 역사적 예수와 동일하다는 의미이다. 판넨베르크는 이 부분을 이렇게 설명한다. “메시아 칭호는 하나님의 통치인 최후 심판을 위해서 재림할 예수가 미래에 갖게 될 기능의 특징을 가리켰다. 따라서 이 칭호는 부활한 주의 현재적 현실성과 관련되었다. 이 부활한 주는 비밀스러운 하나님의 시각에서 이미 현재 세상을 다스리는 분이다.”(사도신경해설, 80).

2) 주(퀴리오스): ‘주’라는 단어는 구약성서를 헬라어로 번역할 때 경건한 유대인들이 직접 부르기 힘든 야훼라는 이름을 바꿔 부르기 위해서 사용된 것이라고 한다. 부활 이전의 예수는 단순히 의례적인 차원에서 ‘주’라고 호칭되다가 이런 습관이 결국 하나님의 이름을 바꿔 부른 ‘주’라는 단어 안으로 흡수되어서 예수를 지칭하는 말로 자리를 잡았다. 이 주라는 호칭의 개념은 초기 기독

교에서 두 가지 관점에서 받아들여졌는데, 팔레스틴 초기 기독교에서는 예수가 다시 올 ‘주’라는 사실이 강조되었고, 헬라교회에서는 교회와 세상의 주라는 사실이 강조되었다. 어쨌든지 교회는 역사적 예수를 교회와 세계의, 더 나아가 온 우주의 참된 주로 고백한 것인데, 이는 곧 그 이외의 것들을 상대화한다는 의미이다. 판넨베르크는 이 초기 기독교의 ‘주’ 개념을 이렇게 풀어서 설명하고 있다.

예수는 ‘우리의 주’라고 불렸는데, 이것은 초기 기독교 신앙에서 헬라 세계가 알고 있던 여러 종류의 ‘주’들과 관계된다. 한편으로는 헬라식으로 퀴리오스라는 칭호로 불린 로마의 카이저가 있었으며, 다른 한편으로 밀의종교에서 볼 수 있는 신적인 것들이 있었다. 그 모든 것들에 대립해서 예수 그리스도는 참된 퀴리오스, 세계의 참된 주로서 선포되었다. 그에게는 모든 것이 지배당해야만 했다. 따라서 특별히 교회의 선교적 사명은 ‘예수가 퀴리오스’라는 징표에 담겨 있다. 이런 이유 때문에 초기 기독교 이후로 주라는 칭호는 그리스도를 우주론적이고 보편적인 진리의 차원에서 선포해야 한다는 특징을 갖게 되었다.(사도신경해설, 96)

3) 하나님의 아들(독생자): 원래 고대 근동과 로마 헬라, 그리고 이스라엘에서 왕은 하나님의 아들로 일컬어졌다. 만인지상이며, 무소불위의 권력을 행사하던 사람에게 붙여진 호칭이 이제 기독교에 의해서 나사렛 예수으로 돌려졌다는 말은 위에서 언급한 ‘주’ 개념과 마찬가지로 이 세상의 모든 권위를 상대화한다는 의미라 하겠다. 예수가 하나님의 아들로 고백된 다음의 기독교 역사에는 그의 출생에 관한 신화적 요소(동정녀 출생)가 개입하게 되었다. 그러나 하나님의 아들이라는 말이 예수의 초월성을 가리킨다고 생각하면 오해다. 물론 예수는 또 다른 차원에서 이 세상과 우리 인간을 초월하시는 분이지만 하나님과 같은 차원에서 우리를 초월하는 분이라고 생각할 수는 없다. 하나님의 아들이라는 표현은 첫째, “예수는 이미 하나님에게서 그 권능을 위탁받았고 하나님의 뜻을 실천하도록 위탁받은 분이다”는 뜻이며, 둘째, 자신의 사명과 자신의 역사에서 표현된, 그리고 그에 의해서 선포된 하나님과의 관계를 해석해주고 있다.(판넨베르크 88).

4) 인자(사람의 아들): ‘인자’라는 표현은 유대교의 묵시문학에서 종종 등장하는 용어이다. 예컨대 다니엘서(7:13)는 인자를 가리켜 앞으로 오게 될 하나님의 나라에서 심판자와 구원자의 역할을 하는 자로 묘사하고 있다. 초기 기독교가 예수를 인자로 호칭했다는 말은 곧 예수가 자신의 활동과 고난과 운명을 통해서 이 세상을 심판했으며, 앞으로 심판할 분으로 인식했다는 뜻이다.

21세기의 그리스도론

21세기에 접어든 이 시점에서 한국의 기독교는 어떤 위기감 내지는 무력감에 사로잡혀 있다고 해도 과언이 아니다. 그런 의식이 여러 가지 불안한 현상들을 생산해내고 있다. 이런 문제를 해결하려면 몇 가지 주변적 방식을 갱신하는 것으로는 부족하다. 근본에 대해서 질문하고 답변하는 치열한 노력을 게을리 하지 말아야 한다. 오늘 우리가 공부한 그리스도론적인 면에서 생각한다면, 예수가 오늘 이 세계의 그리스도이심을 이 세계가 알아듣게 설명할 수 있어야 한다고 말할 수 있다. 이를 위해서 우리가 펼쳐나갈 수 있는 구체적인 작업은 다음과 같다.

첫째, 교부들이 그랬던 것처럼 사이비 그리스도론을 구별해내야 한다. 여기서 말하는 사이비 그리스도론은 기독교계 안의 이단만을 뜻하는 게 아니라 세상의 절대 이념으로 작동되는 사람의 삶을 파괴하는 세력을 뜻한다. 예컨대 자본이 ‘주’가 되는 이 사회 시스템이 그리스도의 구원 사건을 무효화시킨다. 바알을 멀리하라는 예언자들의 말씀을 금과옥조로 선포하는 우리의 한국교회가 이런 자본논리, 상품논리에서 벗어나 있다고 확신할 수 없다는 게 우리의 현실이며, 비극이기도 하다. 모르긴 해도, 오늘 이 세계는 기독교와 자본주의를 한 묶음으로 간주하고 있을 가능성이 매우 높다.

둘째, 교부들이 그랬던 것처럼 기독교의 그리스도론을 보편적인 언어로 번역해내야 한다. 우리는 일반적으로 기독교 신앙을 작은 범주 안으로 축소시켜버렸다. 한편으로는 신앙 만능주의에, 다른 한편으로는 세계와 신앙의 이원론에 빠져버렸다. 만약 우리가 예수 그리스도를 통한 하나님의 구원 사건을 참된 진리라고 믿는

다면 세계가 이해할 수 있는 언어와 삶의 내용을 제시할 수 있어야 한다.

우리는 예수에 관한 질문을 완전하게 다루지는 못했다. 역사적인 차원에서는 그의 공생애에 일어났던 사건들을, 즉 왕, 예언자, 제사장이라는 예수의 3대 사역에 관해서, 신앙적인 차원에서 그의 동정녀 탄생과 재림과 최후의 심판에 관해서 더 많은 논의가 필요하다. 더 결정적으로는 다음 장에서 다루게 될 예수의 십자가와 부활 사건이다.

이런 문제를 우리가 선배 신학자들의 가르침에 따라 충분히 소화한다고 하더라도 역시 예수 그리스도를 완전히 인식할 수 있는 건 아니다. 그 이유는 기독교인이 단지 예수 그리스도에 한정되는 게 아니라 삼위일체의 구도로 심화하고 확대되어야 하기 때문이다. 만약 우리가 예수를 단지 우리의 메시아라는 단순 명제로만 접근한다면 열광주의적 소종파의 한계를 벗어나지 못하게 될 것이다. 예수 사건이 이 세상을 창조한 하나님과 어떻게 연관되는지, 또한 현재 역사를 떠난 그 예수가 이 역사를 영적으로 추동해가고 있는 성령과 어떻게 연관되는지 충분히 해명해야만 한다는 말이다. 결국 기독교의 구원론과 기독교는 창조론과 성령론과 종말론 같은 다른 교의학적 주제와 서로 연관되어야만 실질적 진리의 지평을 담아낼 수 있을 것이다. “예수는 누구인가?”라는 질문은 창조는 무엇인가, 성령은 누구인가, 종말은 무엇인가라는 질문과 다른 게 아니라는 말도 된다. 이런 점에서 “주는 그리스도시오, 살아계신 하나님의 아들입니다.”라는 신앙고백은 베드로와 초기 기독교, 그리고 지난 2천 년 기독교 역사로 종결되는 게 아니라 역사가 지속하는 그 마지막까지 열려있다고 보아야 한다.

6강

십자가와 부활에 관해서

예수의 공생애는 놀랍도록 단순하다. 짧게 잡으면 1년여, 늘려 잡으면 3년 정도로 추정되는 그의 활동은 갈릴리 호수 근처에서 제자들을 부르시고 하나님 나라를 선포하시다가 사마리아를 거쳐 유대의 예루살렘에서 체포당하시고 십자가에 처형당했다는 말로 요약될 수 있다. 비록 출생에 관한 몇 설화와 소년 시절의 한 전승이 있기는 하지만 복음서 기자들이 공생애 이전의 삶에 대해서 침묵하고 있다는 사실은 그 이후의 사건만이 우리에게 의미가 있다는 말이다. 공생애 이후에 발생한 그의 운명은 십자가와 부활 사건을 기점으로 삼등분된다. 갈릴리에서 예루살렘까지의 여정, 십자가 처형, 부활과 현현이 그것이다. 이 세 영역이 분명히 구분되기는 하지만 다른 한편으로 연속적이라고 보아야 한다. 공생애의 활동에 의한 결과로 그는 십자가 처형을 당했으며, 십자가 처형이 일어났기 때문에 그는 ‘죽은 자로부터의 부활’에 이르게 되었다. 거꾸로 본다면 그의 부활로 인해서 그의 십자가는 단지 인간적인 실패로 끝나지 않고 승리의 초석이 될 수 있었으며, 이런 십자가와 부활로 인해서 그의 공적 활동은 구원론적 빛을 담지하게 되었다. 예수의 운명에서 발생했던 이 세 사건은 예수를 메시아이며 하나님의 아들로 해명하는 변증법적 토대라 할 수 있다. 이제 십자가와 부활의 실체와 의미를 추적함으로써 기독교 신앙의 본질에 접근하려고 한다. 우선 예수와 십자가의 관계를 심층적으로 들여다보는 것으로 시작하자.

예수와 십자가

예수의 예루살렘 입성으로부터 시작해서 십자가에 처형당하는 순간까지가 바로 예수의 ‘수난 설화’에 해당한다. 이 수난 설화의 정점은 십자가 처형이다. 예수는 목요일 밤에 체포당하시고 금요일

일에 십자가에 처형당하신다. 예수가 처형당하신 십자가는 우리 기독교의 구원론에서 중심이다. 이미 신약성서가 구약에 근거해서 십자가의 구원론적 의미를 충실하게 해명하고 있으며, 2천년 신학의 역사도 역시 이런 작업에 충실했다. 예수의 십자가는 우선 우리의 죄를 대속하는 사건이다. 죄는 반드시 피와 죽음을 통해서만 해결될 수 있기에 예수가 그 일을 감당하셨다는 것이다. 죄가 용서받는 사건이라는 점에서 십자가는 하나님과 인간 사이에 막혔던 담을 허물어 내는 사건이기도 하다. 예수가 십자가에서 처형당했을 때 예루살렘 성전 지성소의 장막이 갈라졌다는 보도가 바로 이런 신학적 의미를 상징적으로 확인하는 것이다. 여기서 우리는 두 가지 질문을 제시하고, 나름으로 대답을 찾고자 한다. 첫째, 예수님은 십자가 처형을 의도한 것일까? 둘째, 인류를 구원하는데 십자가 처형이 필요한 것일까?

만약 복음서를 진지한 태도로 읽는다면 예수가 십자가 처형을 의도하지 않았다는 사실을 확인할 수 있다. 예수는 겟세마네 동산에서 기도하시면서 가능한 대로 그런 죽음을 피하고 싶어 하셨다. 비록 순간적인 유혹에 불과했는지 모르겠지만 예수는 왜 인류를 구원할 사명을 피하려고 했을까? 예수도 인간이셨기 때문에 순간적으로 죽음이 두려웠기 때문이라고 말할 수는 없다. 억울하게 죽어야 할 때, 또는 국가와 어떤 이념을 위해서 죽어야 할 때 과감하게 나서는 사람들은 제법 있다. 예수가 하나님의 아들이라고 한다면 죽음을 두려워해야 할 이유가 없는데도 불구하고 성서는 예수님의 그런 약한 모습을 숨기지 않고 있다. 그 속사정이 무엇일까?

이런 질문은 두 번째 질문과 연관된다. 만약 십자가 처형이 인류 구원의 길이라는 사실이 분명하다면 예수가 그 길을 마다할 이유가 전혀 없었을 것이다. 물론 예수가 십자가 처형을 노골적으로 회피하려고 했다는 뜻은 아니다. 도살장의 어린양처럼 그는 인류가 죄의 용서를 받아 구원 얻게 하려고 우리를 대신한 죽음의 길을 가셨다는 게 성서와 신학의 가르침이다. 이런 가르침이 기본적으로는 옳지만 우리는 이렇게 교리화한 가르침 이전에 십자가 처형의 실체를 알고 싶은 것이다. 물론 그것을 모른다고 해서 심각한 문제가 벌어지는 건 아니지만 도그마가 담고 있는 어떤 세계,

혹은 개념을 심층적으로 풀지 않으면 기독교 신앙은 형해화의 길을 가기 때문에 비록 귀찮거나 불안하다고 하더라도 근본에 대해서 계속 질문해야만 한다.

다시 질문하자. 예수가 반드시 십자가에 처형당해야만 인류가 구원받는 것일까? 예수의 십자가는 역사의 결과로서, 더 정확하게 말해서 예수 운명의 결과로서 우리에게 주어진 것이지 처음부터 그렇게 의도된 것, 또는 그렇게 결정된 것은 아니다. 만약 역사를 그렇게 결정론적으로 접근하게 되면 기독교의 신앙을 강화할 수 있을지는 몰라도 심화할 수는 없다. 이미 신약성서 기자들이 예수의 십자가가 그 당시에 무슨 의미인지 잘 설명하고 있다. 바울에 따르면(고전 1:23)* 십자가는 유대인들에게 거리끼는 것이고 헬라인들에게 미련한 것이었다. 2천 년 전 그 당시에는 실제로 그런 상황이었다. 아무도 하나님의 구원이 십자가 사건으로 가능하다고 예측할 수 없었다는 말이다. 예수의 제자들도 그래서 십자가의 죽음을 암시한 예수의 말을 듣고 뜯어말릴 수밖에 없었다.

*십자가 처형이 유대인들에게 거리끼는 것이고, 헬라인들에게 미련한 것이었다는 바울의 진술은 오늘 우리에게 같이 작용한다. 이에 관해서 아래의 글을 참조하라. 마틴 행엘의 <십자가 처형>에 나오는 요약 부분이다.

1) 형벌로서의 십자가형은 고대 세계에서 광범위하게 널리 퍼져 있었다. 고대인들은 그런 잔인한 사형제도를 폐지하기를 원하지도 않았고 그럴 능력도 없었다. 이런 상황은 오늘날도 마찬가지이다. 2) 십자가형은 정치, 군사적 범죄에 대한 처형 방법이다. 예수는 왜 이런 방식으로 처형당했는가? 3) 소문에 의하면 십자가형을 사용하게 된 주된 이유는 범죄의 방지책으로서 최대의 효과를 얻을 수 있기 때문이었다. 4) 십자가형은 복수에 대한 원초적 욕망을 만족시켰을 뿐만 아니라 개별적인 통치자들, 그리고 대중들의 새디즘적인 잔인성을 만족시켰다. 5) 처형한 자를 벌거벗겨 눈에 띄는 장소, 네거리, 극장 안, 높은 언덕, 그가 범행한 장소에 공개적으로 진열함으로서 처형당한 사람의 수치를 극대화했다. 6) 십자가형은 처형당한 자를 일반적으로 매장하지 않는다는 사실 때문에 더욱 처참하게 평가되었다. 7) 로마시대의 십자가 처형은 위험스러운 범죄자, 가장 낮은 계급의 천민들에게 실시되었다. 8) 십자가형의 잔인성과 고통에 관한 주제를 철학적으로 성찰하는 노력이 거의 없었다. 9) 십자가에 달린 메시아에 관한

원시 기독교의 메시지는 인간의 잔인성으로 인해서 고문당하고 죽임을 당한 자들을 하나님의 사랑과 결속시킨다. 10) 바울의 십자가 신학은 그가 선포한 메시지의 최고봉이다. 그에게서 예수의 대속적인 죽음, 혹은 그의 피를 십자가의 말씀에서 분리해 말한다는 것은 불가능하다. 예수의 죽음에 대한 콤플렉스가 사도에게는 유일한 실체였다.

우리 시대의 신학적인 합리화 작업은 인간이며 메시아이신 예수의 죽음의 특수한 형태가 거리낌을 드러내 준다는 것을 분명하게 보여준다. 사람들은 이 거리낌을 모든 수단을 동원하여 둔화, 제거, 교화시키고 싶어 한다. 우리는 이 점에서 신화적인 사고의 진실을 변론해야 할 것이다. 고대 세계에서 십자가형이 얼마나 가혹하게 실시되었는가를 반성해보는 것은 오늘날 신학과 설교에서 종종 잊고 있는 십자가의 실체를 회복하는 데 도움을 줄 것이다. (김명수 역, 십자가 처형, 대한기독교서회, 현대신서 122, 1982년 110-117쪽)

그렇다면 이제 한 걸음 더 나아가서 이런 질문이 가능하다. 예수는 십자가가 인류를 구원할 길이라는 사실을 알고 있었을까? 물론 복음서에 예수가 십자가 죽음과 부활을 몇 번 예고하신 적이 있지만 그런 진술은 훨씬 많은 역사비평이 필요한 대목들이다. 당연히 예수가 죽음을 의식하셨을 테지만 그런 구체적인 언급은 훨씬 후대에 기독교 공동체의 신앙고백일 가능성이 크다.

예수마져 십자가 처형을 통한 인류의 구원을 정확하게 몰랐다면 예수가 당하신 십자가 처형의 의미는 손상당하는 것일까? 전혀 그렇지 않다. 오히려 몰랐기 때문에 그 십자가의 의미가 훨씬 빛난다. 십자가 처형 사건에서 중요한 것은 십자가 자체가 아니라 거기에까지 이르게 된 예수의 순종이다. 십자가를 지시기까지 하나님 아버지에게 순종했다는 사실이 핵심이다. 예수가 로마의 식민지에서 태어나셨기 때문에 십자가로 죽었지 다른 시대, 다른 나라에서 태어나셨다면 전혀 다른 모습으로 죽었을 것이다. 그렇다면 십자가는 우리에게 무의미하다는 말인가? 아니다. 이미 예수의 순종을 통해서 인류의 죄를 대속하는 사건으로 지양(止揚, Aufhebung)된 이후에는 십자가만이 우리가 구원받을 길이다. ‘불가역의 원리’라는 물리학적 개념과 마찬가지로 구원의 역사가 실행된 다음에는 그 이외의 구원의 길은 가능하지 않다. 다만 우리가 십자가를 어떤 마술적인 힘으로 생각하지 말자는 말이다. 그

십자가는 예수라는 분의 철저한 순종에 의한 결과이지 십자가가 원래의 목표는 아니었다는 점을 정확하게 이해해야 한다. 이런 근본적인 의미를 모르고 십자가를 단지 교리적으로만 안다면 십자가 사건은 독단적인 교리로 남거나 아니면 종교적 감상주의의 대상으로 떨어질 것이다.

십자가가 구원의 길이라는 명제는 우리에게 너무나 당연한 진리이지만, 그것이 가리키는 실체는, 혹은 그것의 영적인 의미는 앞으로도 더 많은 논의를 통해서 심화하여야 할 것이다. 우리가 언급해야 할 그 구원의 리얼리티는 이미 닫힌 체계가 아니기 때문이다. 일단 이렇게 정리하고 넘어가자. 이 명제는 우리가 십자가를 통해서 하나님과 화해한다는 의미이겠지만 좀 더 실질적인 차원에서 본다면, 예수의 십자가 이후로 이 세상의 실패가 실패*로 끝나는 일은 없게 되었다는 의미이다. 실제로 한 인생의 처절한 실패인 십자가가 바로 인류 구원의 길이 되었기 때문이다. 다른 말로, 이제 인간이 성취할 수 있는 구원의 길은 어디에도 없다. 인간은 결코 십자가를 성취하려고 하지 않기 때문이다. 사회적인 성취, 목회적인 성취도 결국 구원의 길과는 거리가 멀다.

*십자가의 근본적인 의미로만 본다면 목회에서 실패하는 목사가말로, 물론 여기에는 하나님 나라를 향한 철저한 순종이 전제되지만, 하나님의 구원에 가깝다. 하나님의 구원은 우리의 의도와는 전혀 다른 방식으로 전개되기 때문에 자기 성취에 집중하는 사람일수록 하나님의 구원과 멀어질 수밖에 없다는 말도 된다. 이런 점에서 목회를 철저하게 패배해도 왜 괜찮은지 잘 생각해보아야 한다. 이런 주장은 작은 교회를 목회하는 별 볼일 없는 우리 같은 사람들이 자위하기 위한 게 아니라 분명한 신학적 고백이다. 그렇다고 일부러 실패할 필요까지는 없지만 실패마저 두려워하지 않는 태도는 필요할 것이다.(J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 참조)

십자가 사건의 구원론적인 의미를 우리가 실질적으로 포착하기 위해서는 그것의 주술적인 효과보다는 그것의 변증법적인 성격을 이해해야만 한다. 바로 위에서 언급한 대로 인간을 구원하는 예수의 십자가는 단순한 화해, 승리라기보다는 오히려 분열, 실패를 통한 것이었다는 게 바로 그것이다. 예수께서 십자가를 자신의 사

명이 실패한 것으로 생각했을 것이라는 사실을 그가 십자가에 처형당하는 순간에 외친 외마디에서, 소위 ‘가상철언’ 중의 한 대목에서 간접적으로 발견할 수 있다.

엘리 엘리 라마 사박다니

마태복음은 예수가 십자가 위에서 외치신 이 말씀을 이렇게 번역하고 있다. “나의 하나님, 나의 하나님, 어찌하여 나를 버리셨나이까?”(마 27:36). 거기 섰던 어떤 사람들은 예수가 엘리야를 부르는 소리로 들었다고 한다. 엘로힘의 ‘엘’과 임마누엘의 ‘엘’, 또는 엘사다이의 ‘엘’은 모든 고대 근동지역에서 거룩하고 능력 있는 신에 대한 명칭으로 불리던 것이다. 그들은 좋은 뜻의 이 단어를 자식들의 이름에도 붙여주곤 했을 것이다. 육신적으로나 정신적으로 거의 죽음의 상태에 빠진 예수가 약간 흐린 발음으로 내쫓은 이 호소가 불 수레를 타고 승천한 엘리야의 도움을 받으려 한 마지막 몸부림이 아니었겠는가 하고 생각한 이들이 있었던 것 같다. 그러나 마태는 예수의 이 절규를 아주 정확하게 전달해 주고 있다. 나의 하나님, 어찌하여 나를 버리십니까?

예수는 왜 그 절체절명의 순간에 이런 나약한 소리를 질렀을까? 이왕 이렇게 된 마당에 ‘하나님 만세!’를 외치다가 죽는 게 누가 보기에든 훨씬 땃땃한 것으로 보일 수 있는데 말이다. 우리는 몇 가지 가능성을 추정해볼 수 있다.

첫째, 예수도 우리와 똑같은 인간이었기 때문에 억울한 죽음 앞에서 이러한 하소연을, 또는 원망을 할 수밖에 없었을지 모른다. 그러나 누구든지 죽음 앞에 직면하게 되면 지금까지 붙들고 있던 모든 것을 회의하게 마련이지만, 예수가 그런 십자가의 고통이나 죽음에 대한 공포로 이렇게 외마디 비명을 질렀다고 생각할 수는 없다. 예수가 십자가 처형이 있긴 전날 밤 겔세마네 동산에서 인간적인 고통을 토로했다는 사실에서 십자가의 죽음이 주는 두려움 운운하는 이들이 있는데, 별로 타당한 주장이 아니다. 왜냐하면 그런 죽음 자체는 비록 두려운 것이기는 하지만 인간의 의지를 통해서 극복될 수 있기도 하기 때문이다. 아마 상당히 많은 유대의 민족주의자들은 십자가 처형을 당하면서도 당당하게 민족

의 독립을 외쳤을 것이다. 소크라테스도 억울한 죽음을 순순히 받아들였는데, 만약 예수가 죽음의 고통 때문에 ‘엘리, 엘리’하고 외쳤다면 그런 애국자나 철학자들보다 정신적으로 허약하다는 말이 된다.

둘째, 예수는 인류를 구원하기 위해서 이런 십자가의 고통을 대신 당하신 것으로 생각하는 사람들도 있다. 인류가 하나님에게서 죄를 용서받기 위해서는 죽어야 하는데, 예수가 우리를 대신해서 죽으심으로써 우리가 그런 책임에서 벗어났다는 말이다.* 이런 생각은 예수의 십자가 사건을 너무나 감상적인 차원으로, 너무나 도식적인 차원으로 격하시키는 태도이다. 물론 우리는 예수의 십자가 사건을 구약성서가 예언한 것이며, 하나님이 예정한 것이라고 믿지만 이것을 지나치게 기계적인 역사 진행으로 몰아가면 십자가 사건의 더욱 심원한 의미를 손상하게 된다. 만약 십자가 사건을 인류 구원을 위한 프로그램이라고 여긴다면 자체적으로 모순에 빠진다. 왜 하필이면 십자가의 죽음으로 인류가 구원받아야 하는가? 사랑과 전능의 하나님이 시간을 질질 끌지 말고, 또한 예수의 십자가 사건을 통하지 말고 직접 인류를 구원하면 되지 않는가? 십자가 사건이 빠도 박도 못 하는 어쩔 수 없는 예수의 숙명이었다고 한다면 그게 도대체 무슨 의미가 있는가? 십자가 사건을 통한 인류 구원은 감상적 차원이 아니며, 또한 인간 예수가 감당해야만 했던 숙명도 아니다. 그렇다고 해서 예수의 십자가 사건이 인류 구원을 위한 길이 아니었다는 말이 아니며, 구약의 예언자들이 예언한 사건이 아니라는 말도 아니다. 이미 하나님의 섭리 안에서 일어난 사건이었다고 하더라도 그것은 완료된 것이 아니라 열린 것이다. 그러니까 예수라는 한 역사적 인물이 있었기 때문에 십자가 사건이 인류 구원의 길이 된 것이라는 말이다. 이렇듯 역사는 고정된 길을 가는 게 아니라 종말에 이르기까지 열린 길을 간다. 이런 점에서 우리 기독교인은 역사적 책임이 크다. 역사를 구원의 길이 되게 할 수도 있고, 멸망의 길이 되게 할 수도 있다는 말이다.

*켄터베리의 안셀름이 <Cur Deus homo>에서 소위 ‘배상만족설’을 제기한 이후로 그 교리는 매우 오랫동안 정통 가르침으로 자리를

잡고 있다. 안셀름은 인간이 하나님의 명예를 훼손시켰기 때문에 그것을 배상해야만 한다는 논리에 근거해서 예수의 십자가 죽음이 곧 하나님에게 만족스러운 정도의 보상을 제공하는 수단이라고 설명했다. 만약 하나님이 만족하지 않은 채 죄를 용서한다면 그 죄는 처벌되지 않은 것이며, 따라서 무질서하게 된다. 이런 무질서는 하나님 나라에 합당하지 않는 것이기 때문에 결국 참된 인간이며 하나님인 예수가 그것을 배상하기 위해서 십자가에서 죽을 수밖에 없었다는 말이다. 이런 이론은 신학적으로 약간씩 수정되면서 현대까지 지속되고 있다. 바르트의 배타적 배상만족설은 “우리 없이 - 우리를 위해”에 관심을 가졌다면 도로테 쉴레는 그와 반대로 포괄적 대리를 주장했다. 이 대리 이론은 인간의 실존적 참여를 윤리적 귀결에 이르기까지 부각시키고 있지만 이로 인해서 신인협동설에 빠질 우려도 있다.(필만, 277)

셋째, ‘엘리, 엘리’라는 예수님의 절규는 하나님으로부터의 유기(遺棄)가 오히려 구원의 단초라는 사실을 우리에게 가르쳐 주는 사건이다. 이것이 바로 오늘 예수의 외침에 담긴 핵심적인 의미이다. 아마 예수는 십자가에 달려서 실제로 하나님으로부터 버림을 받았다는 생각을 했을 것이다. 우리가 이미 종교적으로 정화된 의미의 십자가가 아니라 2천 년 전 그 당시의 의미로 십자가를 생각할 수 있다면 이러한 버림받음의 사태를 이해할 수 있을 것이다. 오늘의 기독교인들은 십자가의 죽음을 구원의 길이라고 당연하게 생각하겠지만 그 당시는 오히려 정반대였기 때문이다. 십자가 처형을 당한다는 것은 예수가 가르치고 행했던 모든 것이 수포가 된다는 의미이다. 모든 사람이 거리끼는 사건이며 미련한 것으로 여기는 사건이라는 점에서 십자가는 모든 것의 좌절을 가리킨다. 그런데 예수 자신도 예상하지 못했던 사건이 이 십자가로부터 시작하게 되었다. 기독교는 바로 이 역사의 반전에 기대어 있다. 모든 것을 잃은 사람에게서 모든 이들이 구원을 얻게 되었다는 말이다. 판넨베르크는 이렇게 진술한 적이 있다. 예수의 십자가 사건 이후로는 이제 인간의 그 어떤 실패도 더는 실패로 남아 있지 않게 되었다고 말다. 말하자면 인간 자신에게는 실패와 성공을 가늠할 만한 능력이 없다는 사실에 대한 선언이 바로 십자가 사건이 담지하고 있는 신학적 의미이다.

오늘 한국의 기독교는 이상하게도 십자가와는 정반대의 길을

가고 있다. 십자가와는 전혀 다른 성공신화가 득세하고 있다. 예수를 믿으면 모든 게 잘 된다는 식으로 설교하고 가르치고 있다. 소위 ‘청부론’이 불거진 일도 있다. 기독교인들도 깨끗한 부자가 될 수 있으며, 그것이 신앙적으로 건강하다는 주장이다. 이런 어처구니없는 주장이 어떻게 일어날 수 있는지 모르겠다. 이런 주장은 기독교 신앙이라기보다는 기독교 신앙이라는 명분만 있지, 실제로는 물질 만능주의적 시대정신과 결탁하는 것이다. 구약의 예언자들이 이스라엘 백성들 향한 경구인 “가나안의 바알을 섬기지 말라”에서 알 수 있듯이 사람들은 늘 이런 시대정신의 유혹을 받기 마련이다. 그렇다고 해서 기독교인은 무조건 가난해야 한다는 말이 아니다. 기독교 신앙은 이런 문제들과 차원을 달리한다는 뜻이다. 즉 하나님으로부터 버림을 받았다고 생각되는 처지에 있는 사람에게서도 역시 하나님의 구원이 발생한다는 사실을 증거하는 것이 바로 기독교의 사명이다. 이 말은 곧 이 세상에서 성공하는 것으로 구원받을 수 없다는 경고이기도 하다. 출세했다든지, 망했다는 우리의 판단과 전혀 상관없이 하나님이 숨겨진 방식으로 자신의 구원 행위를 펼치고 있다는 사실을 십자가에서 발견한다. 지금 십자가에 달린 채 “하나님, 왜 나를 버리십니까?”라고 하소연하는 예수보다 더 비참한 지경에 빠진 사람은 세상에 없다. 우리가 가난하든 병들었든 외롭든 상관없이 지금 우리는 이렇게 생명을 유지하고 있다. 비록 우리가 이 세상에서 아무런 희망이 없는 상태에 빠진다고 하더라도 하나님의 구원은 우리가 예상하지 못한 방식으로 다가올 것이다. 하늘로부터의 구원에 우리의 마음을 열고 살아야 하는데도 불구하고 우리는 지나치게 자기 자신에 대한 염려로 인해서 정말 소중한 것을 모두 잃어버리고 만다. 교회도 여전히 그것을 놓치고 허둥대며 쓸데없는 것에 힘을 소진하고 있다. 하나님에게서 버림받은 것 같은 상태에서도 새싹 돋듯 일어나는 생명과 구원의 기쁨이 가상칠언 첫 말씀에 들어 있는 가르침이 아닐까 생각한다.

부활의 현실성

복음서와 사도신경을 비롯해서 모든 기독교의 문헌과 고백문들

은 예수가 십자가에 처형당한 것으로 모든 게 끝난 게 아니라 그가 ‘죽은 자로부터’ 다시 살아났다고 증언한다. 만약 예수에게서 부활사건이 없었다면 어떻게 되었을까? 사람들의 양심을 찌르는 예수의 날카로운 경구들과 그의 모범적인 삶만으로도 기독교라는 한 종교가 역사 안에 등장하는 일이 가능했을까? 역사를 가정해서 볼 수 없지만, 기독교의 측면에서 본다면 부활이 없는 한 기독교도 없다. 기독교는 이 세상을 인간답게 만들거나 혁명을 일으키거나 심리적으로 위로하는 차원이 아니라 예수의 부활 사건에 근거해서 이 세상을 전혀 다르게 이해하기 시작했으며, 전혀 다른 방식의 세계 완성을 희망하게 되었기 때문이다. 과연 부활의 실체와 그 의미는 무엇인가?

간혹 3월 하순쯤에 부활절이 오는 경우가 있기는 하지만 대개는 4월에 부활절이 들어있다. 추수감사절, 성탄절과 아울러서 기독교의 3대 절기의 하나인 부활절은 기독교 신앙의 본질과 가장 밀접하게 연관되어 있는데도 신자들은 이 부활절을 하나의 절기 이상으로 생각하지 않는 경향이 있다. 예수님이 직접 부활했건 하지 않았건, 그리고 우리가 앞으로 부활하건 하지 않건 상관없이 그저 하나의 절기로서만 지킬 뿐이다. 여기에는 부활에 대한 두 가지 잘못된 이해가 깔려 있다.

하나는 부활을 죽었다가 다시 살았다는 사실에만 초점을 맞추는 이해를 말한다. 죽지 않고, 늙지 않고 젊고 건강하게 살고 싶은 인간의 욕망에 토대를 두고 예수의 부활을 주술적인 의미에서 이해하는 것을 말한다. 분명한 사실은 예수님의 부활은 죽기 이전의 본 모습으로 다시 돌아왔다는 뜻이 아니라는 것이다. 간혹 오늘의 기독교에서도 누가 죽어서 천당에 갔다가 다시 돌아왔다는 이야기가 돌아다니기도 한다. 그런 이야기가 책으로 나와서 베스트셀러까지 되는 실정이니까 인간이 다시 살고 싶다는 욕망은 거의 숙명적이라 할 만하다. 아무리 그렇다고 하더라도 우리는 예수의 부활을 마술적인 차원에서 이해함으로써 그것이 말하려는 근본 의미를 훼손시키지 말아야 한다.

다른 하나는 예수의 부활을 단순히 인간의 실존적 경험으로 격하시키는 태도이다. 불트만 신학의 특징이라 할 실존주의 신학은 예수 부활의 역사성에는 아무런 무게가 없으며 단지 제자들의 실

존적 경험이 핵심이라고 주장한다. 오늘의 적지 않은 지성적 기독교인들은 이런 주장에 솔깃해할 것이다. 실증적 과학주의에 사로잡힌 사람들에게 예수의 부활은 납득할 수 없는 신화적 사건이기 때문에 단지 실존적 경험으로서만 의미가 있다. 부활 사건은 예수의 제자들에게 예수의 극진한 사랑이 다시 살아난 것이라고 말이다.

부활을 주술적인 차원에서 이해하거나 아니면 실존적 경험의 차원에서만 받아들이려는 이러한 두 가지 잘못된 이해를 극복하고 성서가 원래 말하려고 한 것이 무엇인지 찬찬히 살펴보아야 하겠다. 이를 위해서 부활에 대한 복음서와 바울의 서신들, 그리고 구약의 묵시문학적 언급들을 전반적으로 검토하면서, 아울러 오늘의 일반적인 생명연구도 가능한 대로 종합적으로 다루어 가면 좋을 것이다. 이 자리에서는 복음서와 바울 서신만을 중심으로 이 문제에 접근해보자.

복음서가 보도하고 있는 예수의 부활사건은 어떤 명백한 논리적 구조가 아니라 자신들도 예상할 수 없었던 현상에 대한 솔직하고 산만한, 그래서 비논리적인 진술 형식을 띄고 있다. 예수의 시체가 안장된 아리마대 사람 요셉의 가족묘지 안에서 어떤 일이 벌어졌는지에 대해서 사실적인 묘사가 없다. 마술적인 사건이라고 한다면, 그리고 제자들의 어떤 의도가 숨어 있었다면 그럴듯한 사건 묘사가 있었을 텐데 예수 부활 보도에는 그런 설명이 하나도 없었다. 자기들 앞에 현상으로 다시 나타난 예수는 보통 인간처럼 말도 하고 먹기도 했지만, 다른 한편으로 흡사 혼령처럼 문을 닫아두었는데도 이미 방 안에 들어와 있었다. 이 부활한 예수는 여러 사람이 모인 곳에도 나타났고, 어떤 때는 고향으로 돌아가는 두 명의 제자들에게 나타나기도 했고, 바울의 보도로는 많은 사람 앞에, 그리고 자기에게도 나타났다. 부활한 예수의 나타남에 대한 신약성서의 보도는 일관성을 보이지 않고, 단지 죽었다가 다시 나타났다는 이 두 가지 사실에만 집중되고 있다. 한 걸음 나가서 이 부활한 예수는 결국 승천 사건으로 그들에게서 사라진다. 그러니까 예수는 역사 안에서 33년 동안 사람들과 함께 살다가, 3일 동안 죽음의 상태에 들어갔으며, 다시 나타나서 40일 동안 제자들과 지내다가, 결국 하늘나라로 옮기셨다는 말이 된다.

바울은 그 유명한 부활 장인 고린도전서 15장에서 이 부활 문제를 매우 수려한 문체로 서술하고 있다. 예수의 부활이 얼마나 확실한가 하는 점을 여러 증인이 살아있다는 사실에 근거해서 확증한 후에, 우리도 역시 그렇게 부활한다는 점을 증언한다. 그는 결국 이렇게 말한다. “보라. 내가 너희에게 비밀을 말하노니 우리가 다 잠잘 것이 아니요. 마지막 나팔에 순식간에 홀연히 다 변화하리니, 나팔 소리가 나매 죽은 자들이 썩지 아니할 것으로 다시 살고 우리도 변화하리라. 이 썩을 것이 불가불 썩지 아니할 것을 입겠고, 이 죽을 것이 죽지 아니함을 입으리라.”(고전 15:51-53). 이 구절에서 핵심은 “변화”와 “입는다”에 있다. 즉 우리의 부활은 결국 새로운 생명으로 변화한다는 것을 말하는데, 이것은 우리의 능력으로가 아니라 이미 그렇게 변화한 분의 능력으로 옷을 갈아입듯이 그렇게 된다는 뜻이다. 부활은 곧 우리가 이 땅에서 확인할 수 없는 생명 양식으로 변화하는 것이다. 이 땅에서 우리가 확인할 수 있는 모든 것은 다 썩기 때문에 이런 것과 전혀 차원을 달리하는 생명 형식으로 갈아입는 것이다. 그게 구체적으로 무엇이냐에 대해서 우리는 명확한 답변을 제공할 수 없다. 왜냐하면 우리의 인식은 늘 시간과 공간이라는 범주 안에 있기 때문이다. 우리는 이 문제를 소극적 방식으로 이렇게 규정할 수 있을 뿐이다. 썩지 않는 생명이라고 말이다. 그런 썩지 않는 생명이 예수를 통해서 우리에게 덧입혀진다고 말이다. 그것이 구체적으로 무엇일까?

육체의 부활에 관한 질문

(이 대목은 오토의 <신학해제> 239-242를 요약했다.)

우리가 예수 부활 문제를 생각할 때, 특히 단지 혼령의 상태가 아니라 몸으로의 부활 문제를 생각할 때 다음과 같은 질문이 핵심이다. 죽었던 예수를 일정한 수의 사람들이 보았다는 사실은 역사가에게 받아들여질 수 있는 것일까? 예수의 부활이 육체적인 게 아니라 환상적이었다고 하더라도 죽은 자로부터 부활하신 예수와 만난 사실만큼은 분명한 것이 아닐까?

이런 질문을 순수 역사적 관점에서 확실하게 찾아내기는 쉽지

않다. 특히 죽음에서 다시 살아난다는 것은 어떤 경우에도 불가능하다고 전제하는 자연주의적 교리를 내세우는 경우에는 더 심하다. 그러나 자연주의적 교리를 결정하는 것은 역사가의 일이 아니라 형이상학자의 일이다. 역사가는 과거의 사건과 사실을 분석할 뿐이지만 형이상학자는 미래를 포함한 전체 역사를 구성할 수 있기 때문이다. 역사가로서는 ‘빈 무덤의 전설’이 나중에 생긴 것이어서 바울이 아직 이 전설을 알지 못했다고 생각할 수 있다. 또한 예수의 무덤이 실제로 빈 것으로 발견되었다는 것도 생각할 수 있다. 우리가 순수하게 역사학적으로 실재에 대한 이러한 질문에 대해서 아무것도 말할 수 없어서, 여기에서도 완전히 다른 해결책, 즉 의미에 대한 질문의 해결에 의존하게 된다. 따라서 질문은 이런 식으로 정리될 수밖에 없다. 우리가 그리스도의 부활을 ‘육체적’으로 이해한다면 우리는 육체성을 논박할 때 보다 인정할 때 더 할 말이 많겠는가?

어떤 사람이 죽었다가 다시 살아났다고 하자. 비록 이것이 이론의 여지 없이 입증된다고 하더라도, 우리는 무슨 종류의 사실 앞에 마주 서게 되는 것일까? 그렇게 기록에 남길 수 있는 죽은 자의 부활은 아마 자연과학적 호기심의 대상으로서 의학이 놀랄 만큼 발전된 것이라 할 것이다. 그러나 그런 종류의 사건에는 우리가 예수 그리스도의 부활과 결부시켜 생각하는 의미가 전혀 포함되어 있지 않다. 즉 ‘기록할 수 있는’ 육체성은 아무것도 새것을 가져오지 못한다. 이런 육체성은 부활절의 본래적인 의미와 아무런 관계가 없다. 예수의 부활은 나사로 부활이나 나인성 과부의 외아들이 다시 살아난 현상과는 전혀 다르다. 예수의 부활은 일상적인 삶으로 되돌아오는 것이 아니다. 부활하신 예수는 일반적인 육체가 아닌 ‘신령한’ 몸을 갖고 있다는 점에서 전혀 다른 차원의 사건이다.

오토는 이 육체적 부활의 사상에 두 가지 배경이 놓여 있다고 설명한다.

1) 부활하신 분은 십자가에 달리신 지상적 예수와 같은 분으로 다시 인식되었다. 부활의 의미는 바로 이러한 동일성에 달린 것이다. 이런 동일성을 전제할 때만 부활이 죽음의 한계를 뚫고 벗어나는 것이 될 수 있다.

2) 부활절은 이제부터 타당하게 될 진리의 단순한 문서화와 진술이 아니다. 이 사건은 순전히 선언만이 아니라 오히려 부활한 분과 현재 소통할 수 있는 길을 열어 주는 것을 뜻한다. 신약의 부활절 보도로는 이것은 부활하신 분이 자기 제자들과 함께 식탁을 나누며 사귄 때 표현된다. 이런 관점에서 볼 때 종교의식 속에서 부활절 이후의 공동체가 울리어진 주님과 더불어 소통한 것이 이해될 수 있다.

여기서 이와 관련된 또 하나의 질문이 제기된다. 부활절은 결국 하나님께의 ‘거동’에 대한 무시간적 암호는 아닐까? 즉 하나님께서 모든 사람을 만나시는 양식과 방식을 나타내는 무시간적인 암호라고 말이다. 이러한 해석에서 역사적 인물인 나사렛 예수라든지, 그의 부활 같은 일회적인 사건에 관한 이야기는 사실 필요 없는 게 아닐까? 우리는 이런 질문에 대해서 이렇게 대답해야만 한다. 우리가 하나님을 능가할 수 없는 요구와 대결하게 만드시는 분은 곧 십자가에 달렸다가 죽음으로부터 다시 살아나신 분이다. 이것은 십자가와 부활의 실존론적 의미이다. 즉 십자가와 부활이 하나님 앞에서 살아가는 우리의 실존에 무슨 의미가 있는가에 관한 논의이다. 우리는 그 이상의 것을 언급할 수 없다. 이 이상의 것에 관하여 하나님의 이야기를 벌여놓는 일은, 이를테면 자기 아들을 죽게 했다가 다시 살린 하나님 아버지에게 관해서 말하는 것은 신학적인 게 아니라 오히려 신화론적인 이야기*가 되고 말 것이다.

*부활의 신학적인 착상과 신화론적인 호기심 사이를 구별할 필요가 있다. 특히 부활 사건을 단순히 우리의 지상적 생명이 연장되는 수준으로 생각하는 한국교회 강단을 염두에 둔다면 이런 요청은 매우 시급하다. 매년 부활절 때마다 “예수님이 부활하셨다!”라는 목청만 높일 뿐이지 그것의 신학적 심층을 찾아보려는 노력을 전혀 기울이지 않는다. 이런 상황에서 한국교회 신자들에게 기독교 신앙은 거의 신화의 수준에서 한 걸음도 벗어나지 못할 것이다. 참고적으로서 부활의 본질과 의미에 대한 여러 학자의 주장을 요약해보자. (이신건, 조직신학 입문 127).

1) 부활사건은 예수의 주장을 정당한 것으로 입증한 사건이며, 복음에 대한 하나님의 인정이며, 예수에 대한 하나님의 고백이다. 2) 부활은

돌입해오는 종말의 표징, 하나님 나라의 시초이며 완성을 향한 질주이다. 3) 부활은 죽음의 극복, 부정의 부정, 하나님에 의해 버림받은 것의 극복, 하나님의 부정의 부정, 심판과 저주의 극복이다. 4) 부활은 증인들이 선교를 위한 파송과 소명을 가능케 한 체험이다. 이 체험이 없으면 기독교가 발생하지 못할 것이다. 5) 부활은 예수를 하나님의 유일한 아들, 우리와 우리 세계의 주로 입증한 사건, 예수를 통치자로 높인 사건이다. 6) 부활은 예수의 들어올림, 하나님의 권세에 참여하는 고백만이 아니라 예수의 재림 기대를 가능하게 하는 사건이며, 죽은 자들의 부활을 미리 앞당긴 사건이다. 7) 부활은 예수의 시체가 단순히 소생하거나 지상적 생명으로 복귀한 게 아니라 전혀 새로운 변화이다. 여기서는 현재의 몸과 다른 게 나타난다기보다는 이 몸의 변화라는 사실이 중요하다. (펠만, 판넬베르크, 카스퍼, 빌켄스, 몰트만, 보른캄, 쿼멜)

나는 부활하는가?

이제 끝으로 부활의 신학적 착상에 근거해서 부활을 신앙 고백적 차원에서 다시 정리하겠다. 성탄절의 절기는 기독교의 종파에 따라서 약간씩 차이가 나지만 부활절만은 모든 종파가 일치하고 있다는 건 그 부활 사건이 유대교의 유월절을 따르고 있기 때문이기도 하지만 성탄절보다 부활절이 훨씬 중요한 사건이기 때문이기도 하다. 성탄절은 기독교의 역사가 한참 흐른 다음에, 즉 기독교가 로마의 국교가 된 이후에 태양력 중심의 로마 절기에 의해 성립되었지만 부활절은 원시 기독교 공동체의 시작과 더불어 구성적인 요소였다. 극단적으로 말해서 성탄절은 없어도 기독교가 어느 정도 버텨낼 수 있지만, 부활절이 없으면 기독교 역시 없다는 말이다. 바울은 이미 이 사실을 명백하게 인식하고 있었다. “그리스도께서 다시 살아나지 않으셨다면 우리가 전한 것도 헛된 것이요 여러분의 믿음도 헛된 것일 수밖에 없을 것입니다.”(고전 15:14) 그는 예수의 동정녀 탄생이 없으면 기독교가 허물어진다고 말한 적이 없지만 예수의 부활이 없으면 우리의 모든 기초가 허물어진다고 주장하고 있다.

오늘날 많은 기독교인에게 이 ‘부활’은 단지 신앙생활의 장식용

품 정도로 전락하고 있다. 기껏해야 일 년에 한 번 부활절을 맞아서 부활에 관한 설교를 듣는 게 우리와 관계된 부활신앙의 모든 것이다. 부활절 자체도 우리에게는 어떤 요란스러운 부활절 행사로 각인될 뿐이지 부활 사건의 깊이로 들어가거나 그것 자체를 진지하게 질문하는 일은 별로 일어나지 않는다. 기독교를 지탱시키는 이 부활 사건이 우리의 신앙에서 주변적인 요소로 전락하게 된 이유는 무엇일까?

가장 핵심적으로는 현대 기독교인들이 명분으로는 부활을 믿는다고 하지만 실제로는 거의 믿지 않을 뿐만 아니라 관심도 없다는 게 우선적인 이유이다. 현대인들이 받아온 자연과학적 교육과 물질 중심의 경험은 기본적으로 부활을 거부한다. 단지 사도신경의 문장으로만 부활을 고백할 뿐이지 실제로는 철저히 다른 방식으로 살아가는 현대 기독교인들이 부활에 관심을 가질 수는 없을 것이다. 그들은 부활절이 되면 어쩔 수 없이 “예수님이 부활하셨다.”고 외치기는 하지만 실제로는 “그런 일은 일어날 수 없다.”는 생각에 훨씬 강하게 기울어져 있다. 거꾸로 여전히 열광적인 형태로 부활을 믿는 사람들이, 더 정확하게는 믿고 싶어 하는 사람들이 있다. 부활에 관한 그들의 믿음과 확신은 이 세상의 모든 합리적인 인식론까지 완전히 부정하는 단계에까지 발전한다.

그런데 부활을 믿지 못하는 신자들이나 지나치게 열광적으로 믿는 사람들이나 그 무의식 깊은 곳에는 <죽은 자로부터의 부활>이 무엇인지 잘 모른다는 불안이 자리하고 있는 것 같다. 이 불안이 부활절의 ‘이벤트화’로 나타난다. 많은 교회들이 부활절 전 일주일 동안 고난주간에 ‘특별새벽기도회’를 개최하고, 목요일에는 세족식과 성찬식을 거행하고, 교회에 따라서 칸타타를 중심으로 음악예배를 드린다. 그 모든 것들이 우리의 신앙생활에서 중요한 기능을 감당한다는 건 분명하다. 그러나 거기에는 부활 사건에 관한 진정한 관심과 참여라기보다는 신자들의 신앙적 열정을 강화하려는 행사에 머물러 있다는 데에 문제가 있다. 흡사 부모님의 생일을 축하한다는 명분으로 모이기는 하지만 실제로는 부모님을 향한 마음은 별로 없고 그저 자기들끼리 많이 먹고 노는 데 모든 열정을 쏟는 후손들의 태도와 비슷하다.

부활 사건에 영적인 차원에서 진지하게 관심을 기울이는 태도

와 자신들의 신앙적 열정에 빠지는 태도를 구분하기는 쉽지 않지만, 이 차이는 결정적으로 중요하다. 전자의 경우에는 진리와 생명의 영이 주체로 작용하지만 후자의 경우에는 그럴듯하게 보인 신자들의 인간적 욕망이, 혹은 인간의 감정과 심리가 주체로 작용하기 때문이다. 이 차이를 우리가 어떻게 분간할 수 있을까? 간단한 문제가 아니지만 설교행위와 연관해서 일단 이렇게 설명해보자. 우리는 예수가 부활하셨다는 사실을 믿으라고 강요당한다. 성서에 기록된 그대로 믿는 것이야말로 믿음이라고 말이다. 그것을 믿지 못하는 사람은 믿음이 없는 것이라는 협박까지 받는다. 이런 방식의 설교가 곧 인간의 열정에 치우친 설교이다. 이런 자리에서는 진리와 생명이 문제가 아니라 단지 믿을 수 없는 사실까지 믿어야 한다는 심리적 압박감과, 아울러 믿을 수 없는데도 믿는다는 광신의 영만이 관건이다. 그렇다면 부활 문제에서 어떤 방식으로 접근해야만 진리와 생명의 영이 끌여가는 설교일까?

그 대답은 그렇게 거창한 게 아니다. 부활 자체에 관심을 기울이는 설교이어야 한다는 게 그 대답이다. 부활을 믿어야 할 사람의 마음이 중요한 게 아니라 사람이 믿어야 할 부활 사건 자체가 중요하게 해명되어야 한다는 말이다. 만약 부활의 심층으로 들어간 사람이라고 한다면 억지로 믿으라고 강요하거나 선동하는 일은 결코 할 수 없을 것이며, 더 나아가 그의 해명이 실증적으로 완전하지 않다고 하더라도 우리는 그때 바로 믿음의 길을 가게 된다. 결국 여기서의 핵심은 기독교 신앙의 토대를 사람에게 놓는가, 아니면 성령에게 놓는가에 있다. 성령에 의존하는 사람이라고 한다면 “부활이 무엇인가?”에 대해서 질문을 쉬지 않는다. 즉 한번 믿은 것으로 끝나는 게 아니라 본인의 세계 이해가 심화하는 과정에서 그 부활의 리얼리티를 훨씬 깊이 알기 위해서 끊임없는 사유활동을 전개한다는 말이다.

이런 점에서 우리는 우리의 영혼을 걸고 이렇게 질문해야만 한다. “나는 정말 부활하는가?” 이 질문의 의미를 더 정확하게 이해하려면 다음과 같이 질문해야만 한다. “나는 어떻게 부활하는가?” 어느 정도 기독교에 대해서 알고 있는 사람이라고 한다면 예수의 부활처럼 우리가 부활한다고 말할 것이다. 그렇다면 이 질문은 결국 예수에게 일어났던 ‘죽은 자로부터의 부활’에 관한 질문과 같은

것이다. 물론 예수가 부활했다고 해서 우리도 그와 똑같이 부활할 수 있다는 보장이 어디에 있는지 대답해야겠지만 그건 또 하나의 다른 주제이기 때문에 여기서는 접어두기로 하자. 과연 예수의 부활은 무엇인가?

예수의 부활을 설명하기 위해서 간혹 ‘달걀’을 비유로 들거나, 봄에 피어나는 새싹을 비유로 드는 사람이 있지만 그런 비유로 이 숙제를 간단히 해결할 수는 없다. 달걀에서 병아리가 나온다고 하더라도 그 병아리는 얼마 지나지 않아 결국 죽어야 하며, 봄의 새싹도 가을이 되면 결국 죽어야 한다면 그런 현상은 예수의 부활이라기보다는 오히려 불교에서 말하는 윤회에 가까울지 모르겠다. 예수의 부활을 해명하기 위해서는 일단 성서의 증언들을 면밀하게 살펴야 하고, 존재와 생명에 관한 철학의 도움도 받아야 하겠지만 결정적으로는 성서와 철학적 사유에 근거해서 신학적으로 해석하는 길밖에는 다른 길이 없다. 이런 작업의 역사는 2천년 기독교 역사만큼 오래되었고 그 양도 풍부하다. 여기서 이런 역사를 모두 검토하지 말고 몇 대목으로 그 윤곽만 잡으려고 한다.

1) 예수의 부활은 죽었다가 단순히 다시 살아난 게 아니라 전혀 다른 생명으로 변화한 사건이다. 예수의 부활에 관한 복음서의 보도가 일목요연하지 않은 이유는 부활의 예수가 우리의 인식방식으로는 충분히 담아낼 수 없는 생명으로 변화했기 때문이다.

2) 예수의 부활은 죽은 자로부터의 보편적인 부활에 근거하고 있다. “만일 죽은 자가 부활하는 일이 없다면 그리스도께서도 다시 살아나실 리가 없다.”(고전 15:13)라는 바울의 진술이 바로 그 사실을 가리킨다. 따라서 오늘 예수의 부활을 변증하려는 신학자와 설교자라고 한다면 죽은 자로부터의 보편적인 부활 가능성을 탐색해내야만 한다. 과연 이런 작업이 가능할까? 현대물리학은 인간의 보편적인 부활을 용납할 수 있을까?

3) 따라서 기독교는 한 사람의 운명이 출생과 죽음으로 끝장나는 것처럼 보이는 이 현실의 삶이 전혀 새로운 차원의 생명으로 들어가야 할 영적인 영역을 확보해야만 한다. 그런 영적인 영역은 막연한 게 아니라 이미 초기 기독교 공동체가 인식하고 있던 그런 세계이다. 그 영역은 우리가 하나님이라고 부르는 그 궁극적 현실

이다. 문제는 그 하나님을 어떻게 해명해낼 수 있는가, 하는 것이다.

4) 판넨베르크의 표현을 빌린다면 “모든 것을 규정하는 현실성”(die alles bestimmende Wirklichkeit)이라 할 그 하나님은 우리의 일상적 경험과 다르다는 점에서 신비이다. 우리가 그 신비의 힘을 여실히 인식하고 경험하게 될 때 아브라함, 이삭, 야곱, 그리고 모세처럼 하나님을 부를 수 있을 것이다.

5) 그 하나님 안에 숨겨져 있는 미래의 궁극적 생명의 현실이 야말로 우리가 부활이라고 부를 수 있는 궁극적 세계이다.

6) 그런데 그 궁극적 생명은 아직 우리에게 현실로 다가오지는 않았다.

7) 다만 역사적 예수에게서 부활이 선취되었다.

8) 예수에게 선취된 그 궁극적 생명은 곧 ‘죽은 자로부터의 부활’이다. 여기서 죽은 자는 무엇인가? 죽은 자는 사물에 불과하다. 이런 사물과 생명과는 극단적으로 다른 영역이다. 모든 생명을 사물로 돌려놓는 죽음이 예수에게서 극복되었다는 것은 결국 우리의 삶이 절대 사물로 돌아가지 않는 궁극적인 생명을 얻을 수 있는 길이 열렸다는 뜻이다. 이를 다르게 표현한다면 예수의 부활로 인해서 이제 우리는 생명의 창조자인 하나님과 하나가 될 가능성을, 그리고 약속을 얻었다는 것이다.

이런 몇 가지 관점을 전제하고 다시 “나는 정말 부활하는가?”를 질문해야 한다. 만약 우리가 이 땅에서 성취하고 싶어 하는 그런 삶의 재현이나 연장을 부활로 생각한다면 아무도 그런 것을 소유할 수는 없을 것이다. 우리가 아직 하나님을 완전하게 인식할 수 없는 것처럼 부활도 역시 그렇다고 보아야 한다. 부활이 불확실하다거나, 하나님의 존재 여부가 불확실하다는 말이 아니라 그런 절대적인 세계는 전혀 다른 방식으로 존재하기 때문에, 또한 현재 우리에게 인식되고 있는 것들은 늘 잠정적이기 때문에 우리는 종말의 빛 안에서만 그 세계를 언급할 수 있다는 말이다. 비록 우리가 지금 종말에 직면하지 못한 상태이지만 그 종말의 빛은 이미 그곳에서 이곳을 향해 빛을 비추고 있다. 그 빛을 의식하는 영적인 사람들은 부활의 희망 안에서 현재의 수고를 넉넉하게 지고 갈 수 있을 것이다. (물트만 「나는 영생을 믿는다」 참조할 것)

7강

승천과 재림에 관해서

예수의 승천 전승

예수가 “장사한지 사흘 만에 죽은 자 가운데서 다시 살아나시며, 하늘에 오르사, 전능하신 하나님 우편에 앉아 계시다가, 저리로서 산 자와 죽은 자를 심판하러 오시리라.”는 사도신경의 진술에 의하면 예수의 승천과 재림이 초기 기독교에서 매우 중요한 신앙 내용이었던 것 같다. 그중에서 일단 승천 전승*에 한정해서 본다면, 신약성서에는 주로 마가복음과 누가복음, 그리고 사도행전이 이 사실을 언급하고 있다. 마가복음은 예수의 승천기사를 지나가는 투로 다루고 있는데, 그 이유는 승천보다 제자들의 복음 선포에 더 많은 관심이 있었기 때문인지 모른다. 누가복음은 이 예수승천 기사를 결론으로 삼고 있다.

*원래 승천전승은 예수의 부활과 한 묶음으로 다루어야 할 도그마이다. 왜냐하면 초기 기독교인들에게 예수가 부활했다는 사실은 곧 그가 하늘로 승천했다는 의미이기 때문이다. 물론 사도행전의 보도에 따르면 부활한 예수가 승천하기 전에 40일 동안 지상에서 사셨지만 그것은 하나의 역사적 보도라기보다는 예수의 부활 현현의 확실성을 위한 서술이다. 비록 승천이 부활에 연루되고 있지만 부활의 신화적 표상이라 할 ‘하늘’ 개념을 정확하게 해명함으로써 부활의 근본적인 의미를 심층적으로 이해하기 위해 재림과 연결해서 검토하는 것도 필요한 작업이다.

원래 누가복음과 하나의 책이었던 사도행전이 이 승천기사를 가장 자세하게 다룬다(행 1:6-11). “예수께서는 이 말씀을 하시고 사도들이 보는 앞에서 승천하셨는데 마침내 구름에 싸여 그 모습이 보이지 않게 되셨다.”(9). 하늘을 쳐다보고 있는 사람들에게 흠

사 예수의 빈 무덤을 연상시키듯 흰옷 입은 사람 둘이 갑자기 나타나서 이렇게 말했다고 한다. “갈릴래아 사람들아, 왜 너희는 여기에 서서 하늘만 쳐다보고 있느냐? 너희 곁을 떠나 승천하신 저 예수께서는 너희가 보는 앞에서 하늘로 올라가시던 그 모양으로 다시 오실 것이다.”(11). 마가복음과 누가복음은 단지 승천 사실만 단순하게 암시하는 반면에 사도행전은 매우 조심스러운 대목인데도 불구하고 흡사 직접 눈으로 본 것처럼 구체적이고 자세하게 보도하고 있다.

사도행전의 저자인 누가는 승천사건을 왜 이런 방식으로 보도하는 것일까? 아마 어떤 사람들은 그게 사실이니까 그렇게 묘사한 것뿐이라고 대답할지 모르겠다. 성서에 기록된 것은 묘사된 그대로 믿는 게 가장 바람직한 믿음이라고 주장하는 사람들 앞에서 어떤 대답을 주어야 할지 우리는 참으로 난감하기도 하고, 답답하기도 하다. 난감한 이유는 자칫 그들이 확신하고 있는 것과 다른 대답을 했다가는 그들이 시험에 들릴지 모르기 때문이고, 답답한 이유는 성서의 전승사에 관해서 아무리 바른 대답을 준다고 하더라도 그들이 받아들이지 않을 게 뻔하기 때문이다. 성서가 말하고 있는 사실을 무조건 믿어야 한다는 주장은 매우 바람직한 믿음인 것처럼 보이지만 실제로는 성서의 실체를 전혀 모르는 광신에 불과하다. 여기서 말하는 성서의 실체라는 것은 성서가 하나님의 계시를 사람들에게 알리기 위한 증언일 뿐이지 계시 자체가 아니라는 뜻이다. 비록 우리가 성서를 계시라고 인정한다고 해도 그것은 바르트가 말한 대로 ‘쓰인’ 계시일 뿐이지 계시 사건 전체는 결코 아니다.

우리에게 전해진 모든 문서에도 같이 적용되는 문제이지만 이 승천설화에 관해서 우리는 두 가지 관점의 질문을 제기할 수 있으며, 당연히 그래야만 한다. 하나는 그것의 사실 여부이며, 다른 하나는 그것의 의미 여부이다. 전자는 이 보도가 객관적인 사실(fact)인가에 관한 질문이고, 후자는 그것이 진리론적 토대가 있는 사건(event)인가에 관한 질문이다. 경우에 따라서 두 가지 질문이 구분될 수도 있지만 늘 그런 것은 아니고, 또한 그 대답이 일치할 수도 있지만 늘 그런 것도 아니다. 사실이어야만 사건이 될 수도 있고, 사실은 아니지만 사건이 될 수도 있다는 말이다. 우리가 성

서 텍스트에 접근할 때는 이런 해석학적 지평들을 염두에 두어야만 한다.

과연 예수는 구름에 휩싸여 승천하셨다는 이 보도는 진술된 그대로 사실일까? 우리는 이런 문제를 언급할 때마다 성서가 나룸의 “삶의 자리”인 고대인들의 우주관에 충실했다는 사실을 놓치지 말아야 한다. 성서가 그 당시의 우주관을 뛰어넘는 방식이 아니라 그것에 의존하는 방식으로 서술되었다고 해서 성서의 권위가 깎이는 건 결코 아니다. 성서는 어떤 객관적인 과학을 우리에게 전하려는 게 아니라 그것 너머의 영적인 현실을 전하려는 목표로 저술되었기 때문에 비록 그 당시의 유치한 우주관을 담고 있다고 하더라도 하나님의 말씀으로서 결정적인 하자가 있는 건 아니다. 고대의 우주관으로 진술되고 있는 그 고대 텍스트를 읽는 우리가 관심을 기울여야 할 부분은 그들에게 인식된 하나님의 계시를, 다르게 말해서 그들에게 임한 하나님의 계시를 분명하게 구별해서 해석해내는 작업이다.

이런 작업을 위해서는 성서 텍스트에 내재해 있는 고대인들의 세계 이해방식인 ‘신화’를 구별해낼 수 있어야만 한다. 우리가 잘 알다시피 하늘, 땅, 지하라는 삼층의 우주관에 의해서 작동되던 고대인들은 자연을 주술적으로 이해할 수밖에 없었다. 자연의 주술적 이해가 오랜 전승을 통해서 굳어진 이야기를 우리는 신화라고 한다. 그리스, 로마 신화만이 아니라 우리의 단군신화를 비롯해서 모든 민족의 역사에는 이런 신화들이 분명한 자리를 잡고 있다. 성서도 역시 그런 신화적인 요소들을 제법 담고 있다. 물론 축자영감설*에 절대적으로 집착하는 사람이라면 성서의 모든 보도는 역사적 사실이지 그 어느 한 구석에도 신화가 있을 수 없다고 주장할지 모르지만 신학적 오리엔테이션이 잘 갖추어진 사람이라고 한다면 아무도 이런 부분에서 혼란을 겪지 않을 것이다.

*일종의 극단적 원리주의에 불과한 축자영감설이 한국에는 주류 행세를 한다는 게 한국교회의 비정상적인 현실이다. 그들은 성서를 문자의 차원에서 엄격하게 따른다고 말은 하면서도 실제로는 끊임없이 타협한다. 만약 축자영감설을 순수하게 따른다면 안식교인들처럼 안식일을 지키고 돼지고기를 먹지 말아야 하는데도 불구하고 그들은 새로운 전

통을 고집하면서 여전히 성서를 문자의 차원에서 무조건 믿어야 한다는 말을 한다. 구약의 율법을 부분적으로만 지키면서 노아홍수 같은 보도는 역사적인 사실로 믿는 태도는 성서 해석의 편의주의라 할 수 있는데, 이런 모습을 보면 결국 축자영감설이라는 게 어떤 신학적 토대를 갖춘 것이라기보다는 자신들이 감당해야 할 성서 해석의 책임으로부터 도피하겠다는 안이한 착상에 불과하다. 한국교회에서 이런 축자영감설이 보편적으로 받아들여지는 이유는 인간이 감당해야 할 역사의 실존적 불안을 정면으로 도전하지 않고 도피한다는 데에 있다.

예수가 승천했다는 사도신경과 신약성서의 보도는 당연히 하늘을 이 땅과 구별되는 또 하나의 공간으로 생각하던 고대인들의 우주관과 연결되어 있다. 하나님이 하늘에 계시다는 표현을 우리가 시편에서 흔하게 발견할 수 있듯이 고대인들은 하늘을 그런 절대적인 존재가 있는 공간으로 여겼다. 승천하던 예수를 구름이 휩쓸다는 묘사는 그런 승천을 극적으로 표현하기 위한 하나의 문학적 기법이라 할 수 있다.

그렇다고 해서 신약성서의 예수승천 보도를 무의미한 것으로 간주할 필요는 없다. 비록 그 당시의 신화적인 표상*으로 예수를 표현하고 있지만 그들이 그것을 통해서 무언가 영적인 세계를 인식하고 설명해보려고 했다는 사실이 중요하다. 이들이 인식하고 설명해보려고 애를 썼던 그 영적인 세계는 바로 하나님이며, 그의 통치다. 따라서 그들은 앞으로 이 세계를 심판할 예수가 하나님이 계시는 곳으로 생각한 하늘로 올라갔다고 이해하고, 그렇게 표현했다는 건 당연할 뿐만 아니라 그 당시의 사람들로서는 잘한 일이다. 이 승천보도의 핵심은 이제 예수가 이 땅에서 제자들과 함께 살아가던 그런 생명 형식이 아니라 하나님의 생명 형식의 세계로 들어가셨다는 사실이다. 비록 하늘이라는 그 당시의 언어를 사용하고 있지만 그 핵심에는 예수와 하나님의 일치가 놓여 있다는 말이다.

*오늘 2천 년 전과 전혀 다른 우주관과 세계관 안에서 살아가는 우리는 신화적 표상의 승천 보도에서 그것의 신화적인 핵심을 찾아내는 게 중요하지 단지 신화적으로 따라가는 게 중요한 건 아니다. 여기서 오늘의 많은 설교자와 신자들이 혼선에 빠진 것 같다. 신학적 성서 읽

기와 신화적 성서 읽기를 구별하지 못한다는 말이다. 거의 모든 설교자와 신자들이 무조건 믿음이라는 자세로 성서의 신화적인 보도를 역사적인 사실로 믿는다는 게 과연 신학적으로 정직한 것인지 심각하게 고민해야만 한다.

하늘에 계신 우리 아버지

사도신경과 복음서와 사도행전의 승천 보도는 “하늘에 계신 우리 아버지여, 이름이 거룩히 여김을 받으시오며, 나라이 임하옵시며, 뜻이 하늘에서 이룬 것 같이 땅에서도 이루어지이다.”라는 주기도와 연관된다. 이 주기도에 따르면 하나님은 “하늘에 계신 우리 아버지”이며, 이 땅의 일들은 하늘과 직접적으로 연결되어 있다. 예수님이 제자들에게 가르쳐준 이 기도의 ‘하늘’을 이해할 수 있다면 우리는 예수승천과 아울러 재림의 의미도 어느 정도 따라잡을 수 있을 것이다.

예수님은 주기도문에서만 아니라 자주 하늘과 연관된 말씀을 하셨다. 예수님의 비유는 한결같이 하나님 나라에 대한 것이다. 요한복음에 의하면 예수님은 하늘로부터 내려온 생명의 떡이다(요 6:38,40). 초기 기독교는 예수님이 부활 후 40일 만에 구름을 타고 승천했으며, 이 세상의 마지막 날에는 그 모양 그대로 다시 오신다고 믿었다. 이미 바울이 빌립보에서 우리의 시민권이 하늘에 있다고 가르치는 데서 볼 수 있듯이 지난 2천년 동안 기독교는 잠시 있다가 없어질 땅에 대한 미련이 아니라 영원한 하늘나라에 대한 희망에 근거해서 살아왔다고 해도 과언이 아니다. 실제로 기독교인들은 이런 초월적인 신앙에 근거해서 로마 정권의 억압이나 현실적인 시련을 극복할 수 있었다. 미국의 흑인 노예들도 역시 이런 하늘나라에 대한 희망 때문에 고통을 견뎌낼 수 있었다. 그런데 다른 한편으로 기독교는 하늘을 향한 초월적인 신앙을 강조하면서도 실제로는 세속적인 세력에 대한 관심과 그런 세력과의 결탁을 통해서 최소한 18세기까지 유럽의 역사에서도 무소불위의 힘을 행사해왔다. 이러한 모순이나 딜레마를 극복하고 교정하기 위해서, 또한 우리의 신앙이 바른 자리에 서기 위해서 예수님이 가르치셨으며 성서가 서술하고 있는 하늘이 무엇인지 가능한 대로

정확하게 이해할 필요가 있다.

첫째, 하늘은 곧 우주 공간을 뜻하는 것일까? 초보적인 우주 물리학을 알고 있지만 하더라도 하늘은 공간이라는 사실을 인정할 것이다. 태양과 가장 가까운 별은 2-4광년 거리에 놓여 있는데, 그 사이에는 거의 아무것도 없고, 기껏해야 빅뱅 당시 생긴 흑암 에너지와 흑암 물질과 별빛뿐이다. 지금 인류의 우주 물리학에 대한 지식이 상당히 늘어났다고는 하지만 이 우주가 팽창하고 있는지 축소되고 있는지, 그 크기가 얼마나 되는지, 그 시작과 끝이 있는지 없는지 거의 아무것도 알지 못한다. 다만 그곳에는 생명이 없다는 사실만이 확실하다. 물론 학자들에 따라서는 지구와 다른 생명체의 가능성을 점치고 있기는 하지만, 태양처럼 행성이 있는 항성이 거의 없다는 사실에 비추어보면 우주 공간에 생명체가 있을 개연성은 거의 제로에 가깝다. 따라서 우리는 생명 현상이 없는 곳을 생명의 근원인 하나님과 연결해서 생각해볼 수는 없다. 우리는 그런 우주 공간을 성서가 말하는 하늘, 혹은 하나님 나라와 동일시 할 수는 결코 없다. 우리의 휴거가 우주 공간으로 이동하는 것으로 생각한 ‘다미선교회’ 사람들처럼 우리 정통교회 안에도 하늘을 이런 식으로 생각하는 이들이 없진 않다.

둘째, 성서의 하늘이 우주 공간이 아니라면 인간의 마음속을 가리키는 걸까? 언젠가 예수님도 제자들에게 이르기를 하늘나라는 바로 그들 가운데 있다고 말씀하신 적이 있긴 하다. 19세기 유럽의 자유주의 신학자들은 인간과 인간의 참된 만남, 또는 동료성이 바로 하나님의 존재 양식이라고 주장하기도 했다. 지금도 지식인 기독교인 중에서는 이렇듯 실존적인 의미에서 하늘을 생각하는 경향이 있다. 만약 하늘나라가 인간의 마음속에 있다면 우리는 신학보다는 심리학이나 정신분석이 훨씬 하늘나라에 대한 정확한 이해를 제공한다고 인정해야만 한다.

셋째, 지상천국이 성서가 말하는 하늘일까? 안식교인이나 여호와의 증인으로 대표되는 이런 지상천국론자들의 주장은 하늘을 이원론적으로 간주하는 정통교회의 입장보다는 훨씬 그럴듯해 보인다. 이 땅에 다시 오겠다는 예수님의 약속을 상기해보면 우리가 두 발을 딛고 사는 이 지상에 새 하늘과 새 땅이 이루어질지 모른다는 생각이 그렇게 터무니없는 것은 아니다. 이런 입장의 내면을

들어가 보면 여호와와 증인들만이 아니라 민중신학이나 극단적인 생태신학도 역시 비슷한 경향을 보인다.

이미 2천 년 전에 언급된 말씀인데도 하늘이 무엇인지 여전히 확정되지 않은 탓에 교회 안에서 이 개념은 제멋대로 해석되었다. 그 어떤 해석학적인 설명 없이 막연하게 땅과 대별되는 이원론적 시각에서 언급되고 적용되었을 뿐이다. 흔히 일컬어지듯이 “예수 믿고 천당 갑시다.”, 또는 “영혼 구원을 받으세요.”라고 주장한다. 그래서 기독교 신앙은 무언가 불확실한 것을 추상적으로 잡으려는 것으로 오해되었다. 즉 하늘이 기독교인이 오늘의 삶과 역사 앞에서 무책임하게 살아가도록 부추기는 자극제가 되었다.

이러한 이원론적 관점을 보인 기독교는 계몽주의 이후로 자연 과학자들과 휴머니스트들에 의해서 철저하게 따돌림을 당했다. 대표적으로 신은 죽었다는 유명한 명제로 그 동안 많은 기독교인들에게 원성의 대상이 되었던 니체는 <차라투스트라는 이렇게 말했다>에서 하늘에 대한 희망을 말하는 성직자들의 말을 듣지 말고 땅에 충실하게 살라고 외쳤으며, <도덕 계보학>에서는 인간을 노예로 만드는 죄의식에 기초한 도덕심을 떨쳐버려야만 인간의 삶이 건강해질 수 있다는 점을 지적했다. 결국 니체는 기독교의 하늘이 아니라 철저하게 땅에서 이루어지는 인간의 생명을 강조함으로써 반기독교 운동에 선봉자가 된 것이다. 그 이외에도 추상적이고 관념적인 기독교의 하늘이 인간의 삶을 왜곡시킨다는 사실에 대해서 가혹한 비판과 독설을 던진 사람들이 많다. 신이란 인간의 투사일 뿐이라고 말한 포이에르바흐, 어린애로 남는 자들의 환상이며 따라서 집단적 히스테리라고 말한 프로이트, 민중의 아편이라고 말한 마르크스 등이 그렇다. 그들의 주장이 비록 기독교를 부분적으로만 해석하고 있기에 그것 자체가 한계가 있지만, 그래도 우리의 신앙에 현상하고 있는 비실질적 흔적을, 즉 하늘에 대한 이원론적 추상성을 적나라하게 밝혀주고 있다는 점에서 귀담아들어야만 한다. 그러나 동시에 그들을 향해서 질문도 해야 한다.

기독교가 말하는 하늘이 매우 불확실하다면, 니체 같은 이들이 말하는 땅은 확실한가? 인간이 이 땅에서 초인적 힘을 발휘해서 달성한 결과는 구체적이며 영원한 가치가 있나? 하늘로부터 해방된 인간이 땅을 경작해서 참된 자유와 평화를 얻었나? 인간의 계

몽과 진보는, 특히 현대의 생산성은 외면상 풍요로운 생명을 제공해주고 있는 것 같지만 내면적으로는 그 이전의 시대에 비해서 털끝만큼도 나아지지 못했다. 하나님에게서 해방된 인간은 인간이 만든 피조물에 노예가 되어서 살아갈 뿐이다. 그것이 정치 이념이었던, 자본주의였던, 세계 혁명이었던 상관없이 인간이 만든 것은 결국 인간을 노예로 삼는다.

우리 인간이라는 종(種)이 수백만 년 동안 이 땅에 생존해오면서 화려한 문명의 꽃을 피웠기 때문에, 또한 이 땅의 생명 보존과 번영에서 다른 대안이 없기에 인간과 그 문명과 그 역사를 절대화할 수도 있다. 그러나 우리는 이 땅에서 아무리 절대적인 삶을 경작해낼 수 있다고 하더라도 이것만 가지고는 절대적인 의미를 발견할 수 없다. 앞서 말한 지상천국이 현실화되었다고 하자. 인간이 이 땅에서 이런 방식으로 영원히 산다고 하자. 병도 없고 굶주림도 없이, 억압과 미움도 없이 천년만년 살 수 있다고 하자. 그 다음에는 무엇이 남는가? 기독교의 하늘이 공허하다면, 인간의 땅도 역시 황폐하다.

과연 하늘은 이 땅에 있는 인간의 삶을 경시하는 종교적 기만이며, 인간의 오이디푸스 콤플렉스가 반영된 것이며, 인간적인 투사에 불과한 것인가? 물론 교권을 앞세운 기독교는 이런 점에서 의심받을만한 일을 적지 않게 행했다. 신앙적으로는 하늘을 기다리라고 하면서 실제적인 삶은 매우 영악하게 땅의 질서만을 따라가게 했다. 그래서 기독교인의 모습은 철저하게 초월적이면서 철저하게 세속적이었다. 이러한 양극단의 모습이 기독교 비판자들에게는 위선이며 자기학대로 비쳤을 것이다.

지금까지의 논의에 근거해서 우리는 다음과 같은 결론에 도달하게 되었다. 기독교 비판자들에 의해 제기된 문제는 일단 정당하지만, 동시에 그들도 역시 인간 구원과 성취 문제에서 결정적인 답변을 제시하고 있지 못하다. 따라서 우리는 예수와 성서가 말하는 하늘이 기독교 역사에서 왜곡되었다는 사실을 인정하면서, 이제 원래의 의미를 찾아내야만 할 것이다. 하나님이 하늘에 계시다는 말은 무슨 뜻인가?

하나님의 은폐성

우리가 하나님을 꽃이나 새, 또는 안개처럼 우리의 감각기관으로 확인할 수 있다면 속이 시원할 텐데 그런 방식으로는 도저히 확인할 수 없어서 답답할 때가 많다. 아주 오랜 세월 신앙생활을 한 사람이라도 이런 답답증을 쉽게 떨쳐버릴 수가 없다. 물론 기도의 응답이 있었다든지, 자기도 모르는 사이에 기쁨과 평화의 마음에 휩싸이는 경험을 통해서 하나님이 살아있다는 경험을 하는 이들도 있다. 그렇지만 그런 확신이 있는 사람이라고 하더라도 하나님을 온전히 알 수는 없다. 그럴 때마다 믿음이 부족한 자신을 탓하기도 하고 더욱 열심히 기도하지만, 이 문제가 해결되는 게 아니다. 종말이 와야 이 문제가 해결될 것이다.

그 이유는 하나님의 은폐성(Deus absconditus)에 있다. 하나님은 계시하는 분이지만 동시에 은폐된 분이다. 성경을 구구절절이 꿰거나, 또는 지금까지의 모든 물리학, 철학에 관한 학문에 능통하더라도 역시 하나님을 완전히 아는 자는 이 세상에 없다. 하나님을 증언하고 있는 성서도 역시 하나님을 완전하게 밝히고 있는 게 아니라 하나님이 우리의 인식 범주 안에 들어올 수 없다는 점을 누누이 강조하고 있다. 그래서 그 하나님은 거룩한 분으로 고백 된다. 이 거룩한 분을 직접 본 자는 죽는다고까지 했다. 즉 못 볼 것을 본다는 것은 죽은 자에게만 허락되는 사건이다.

사실 하나님만이 아니라 우리 앞에 이렇듯 명백한 현상으로 드러나 있는 생명도 역시 그 궁극적 사실은 은폐되어 있다. 여기 민들레꽃이 있다고 하자. 그 꽃은 햇빛과 물과 탄소를 결합해서 자기가 살아가는 데 필요한 양분을 생산한다. 우리의 모든 먹을거리가 그런 기본적인 과정을 거치고 있는데, 그렇다면 생명의 기초단위는 햇빛이라는 뜻인가? 아니면 탄소, 또는 물인가? 그 모든 것인가? 그중의 하나가 결정적인 역할을 하는가? 생명공학자가 이 문제를 어느 정도 설명할 수 있을지는 몰라도 그런 설명은 현상에 대한 추상적 접근에 불과하지 근본에 대한 완전한 해명은 못 된다. 오늘의 첨단 과학이 생명의 기원에 상당히 접근한 것 같지만 사실은 그렇지 않다. 생명 현상에 대한 아무리 많은 정보가 밝혀졌다 하더라도 이 생명의 본질에 대해서는 우리가 고대인들보다 더 잘 안다고 말할 수 없다. 똑같이 무식한 셈이다.

생명의 궁극적 실질을 모르는 근본적인 이유가 무엇인가? 우리가 생명을 말하려면 그것 이전에 무엇이 ‘있다’는 사실을 해명해야만 한다. 하이데거가 질문하고 있듯이 이 세상에 존재하는 것들은 ‘있고’, 존재하지 않는 것들은 ‘없는데’ 이유가 무엇일까? 우리는 지금 우리가 확인할 수 있는 것만을 있다고 생각하지만, 그것은 우리의 감각범주 안에서만 통용되는 주장에 불과하다. 하이데거에 의하면 오히려 존재하지 않음으로서 무엇을 존재하는 그 어떤 것이 바로 존재(Sein)이다. 이 존재는 존재하는 것들과 그렇지 않은 것들을 구분하는 우리의 감각범주에 들어와 있지 않은 절대적인 것이다. 이런 점에서 이런 절대적인 것은 은폐되어 있다. 우리의 과학기술이나 명상으로 드러나는 게 아니라 자신의 방식으로 노출되는, 그러나 우리 인간에게는 여전히 은폐의 방식으로 노출되는 힘이다.

좀더 구체적으로 물질을 생각해보자. 우리는 지금까지 원자를 기초로 한 어떤 물질이 있는 것으로 생각했지만, 현대물리학은 물질이 있는 게 아니라 빈 곳과 에너지의 결합일 뿐이라는 점을 밝혀냈다. 핵과 전자로 구성된 원자는 입자가 아니라 너무나 작아서 거의 무시해도 좋을 정도의 핵과 그것보다 더 미세한 전자가 어떤 일정한 방식으로 운동하고 있다. 원자의 핵은 원자를 대형 교회당으로 확대했을 때 그 안에 있는 찬송가 악보의 작은 기표에 불과하다. 나머지는 공간일 뿐이다. 그뿐만 아니라 그 핵마저도 역시 그런 구조로 되어 있다. 여기서 우리가 내릴 수 있는 답은 물질이 무엇인지 우리가 아직 모른다는 것, 즉 물질 자체가 은폐되어 있다는 것이다.

그러나 생명, 존재, 물질의 은폐와 연관된 하나님의 은폐는 그렇게 어둠으로만 남아 있는 건 아니다. 우리는 예수의 부활에서 하나님이 나타나셨다(계시)고 믿는다. 그러나 그 계시마저도 역시 완전한 노출이 아니라 은폐의 방식을 취한다. 하나님이 어떻게 예수의 부활에서 자기를 은폐의 방식으로 드러내고 있는지를 설명하는 게 바로 신학이며 설교다. 바로 이 예수 사건에 이 우주의 모든 비밀을 풀 수 있는 토대가 놓여 있기 때문이다. 조금 신학적으로 표현하자면, 우리는 예수의 부활에서 종말이 이미(schon) 선취적으로 발생했다고 믿으면서 동시에 아직은 완료되지 않은(noch

nicht) 상태라고 믿는다. 계시와 은폐의 변증법으로 우리 기독교는 세상을 해석하고 구원론적 지평을 제시하는 중이다. 작은 예를 하나 들자면 씨앗과 꽃의 관계가 이와 같다. 씨앗에는 꽃의 세계가 드러나 있는 게 아니라 은폐의 방식으로 숨어 있다. 그러나 씨앗이 없으면 꽃도 없기에 이 두 관계는 계시와 은폐라는 변증법적 성격이라 할 수 있다.

새로운 생명인 부활(영광)의 세계

근본적인 면에서 하늘은 니체나 프로이트, 혹은 포이에르바흐가 비판하듯이 인간 삶을 왜곡시키고 소외시키는 요설이 아니다. 오히려 이 땅에서 살아가는 인간의 삶을 추상화하지 않고 참된 리얼리티와 연결하는 하나님의 통치이며 힘이다. 또한 하늘은 이 땅과 대립적인 차원이 아니라 근본적으로 일치한다. 땅은 현실이고 하늘은 관념이지만 결국은 동일하다. 땅은 생명의 질료이며, 하늘은 생명의 형상이라고 표현할 수도 있다. 이 두 세계가 온전한 생명을 이루어낸다.

바울은 빌립보에서 하늘로부터 오실 예수 그리스도가 우리의 낮은 몸을 자기에게 임했던 영광의 몸으로 변화시킨다고 보았다. 예수님에게 임했던 영광의 몸은 바로 부활을 가리킨다. 영광이라는 독일어(Verherrlichung)에는 주(Herr)라는 단어가 들어가 있다. 영광은 왕 같은 통치가 일어난다는 뜻이다. 말하자면 예수님이 만왕의 왕이 되셨다는 의미에서 부활은 그가 영광의 세계로 높임을 받았다는 뜻이다. 영광의 몸을 입으신 예수님에 의해서 우리도 결국 영광의 몸으로 변화*될 것이다. 우리가 모두 왕처럼 살아가는 때이다. 그때를 가리켜 우리는 종말이라고 한다.

*일시적인 것이 영적인 몸으로 변형하는 것은 한편으로 매우 극단적이어서 어느 것 하나도 변하지 않고 그대로 남아 있는 것이 없을 정도이다. 그러나 다른 한편으로 이 변형은 현재 우리의 지상적 몸과 맞닿게 되며, 우리의 현재적 현전과 연관되어 있다. 말하자면 현재적 몸 대신에 무언가 완전히 다른 그 무엇이 만들어져야 한다는 뜻이다. ... 바울은 예수의 부활을 단지 신체가 다시 사는 것으로서가 아니라 극

단적 변형으로 이해했다. 이것은 우리가 고린도전서에서 예수의 부활에 대한 유일한 보도를 접했을 때 특별한 의미를 갖게 된다. ... 그가 경험한 하나의 현실성은 모든 지상적 생명과 완전히 다른 종류에 해당하는 것임이 틀림없다. (사도신경해설, 134)

기독교의 종말은 인간의 노력으로 성취되는 게 아니라 예수 그리스도가 우리를 영광의 몸으로 변화시킴으로써 일어난다. 우리가 영광을 생산하는 게 아니라 그리스도에 의해서 영광의 몸으로 변화되는 것이다. 2천 년 전 예수 그리스도에게 일어났던 그런 부활이 우리에게도 일어난다는 믿음이다. 이것은 믿음일 뿐만 아니라 궁극적 생명에 대한 인식이다. 이러한 영광의 몸으로 변화한다는 것이 무엇을 의미하는지 우리가 세밀하게 묘사할 수는 없다. 소극적인 면에서 두 가지 사실만은 확실하게 말할 수 있다. 첫째, 우리의 변화는 현재 우리의 생명을 구성하고 있는 이 몸과 깊은 연관성을 갖는다. 우리가 복음서를 통해서 알 수 있듯이 부활한 예수님은 죽기 이전의 인격을 그대로 유지하고 있었다. 제자들과 대화를 했고, 식사를 함께했다. 즉 영광의 몸으로 변화한다는 것은 현재의 몸과 아무 상관도 없는 혼령이나, 혹은 기로 변한다는 뜻이 아니다. 둘째, 영광의 몸은 현재의 몸과 전혀 차원을 달리하는 생명을 덧입는다. 비록 현재의 몸과 깊은 상관이 있다고 하더라도 다른 한편으로는 질적으로 다른 생명이다. 예컨대 애벌레가 허물을 벗고 나비가 된다고 할 때 그 나비는 애벌레 상태의 그 몸으로부터 변화되었으나 근본적으로 서로 다른 몸이 되었다는 것과 비슷하다. 애벌레의 상태에서는 나비의 세계를 도저히 인식할 수 없다. 사물을 위에서 내려다보는 나비와 밑에서 올려다보는 애벌레의 관계가 서로 연속적이면서도 동시에 불연속적인 것처럼 앞으로 우리가 덧입게 될 부활과 생명의 세계도 역시 현재 우리의 삶과 연속적이면서도 동시에 불연속적이다.

궁극적 생명 형식인 이 영광의 몸은 오늘 우리에게 은폐되어 있기에 아무도 직접 경험할 수는 없다. 다만 우리는 예수 그리스도가 죽은 자 가운데서 부활하심으로 이 생명을 선취했다고 믿는다. 즉 예수 사건에서 이미 하늘이 이루어졌다는 말이다. 기독교는 이 사실을 증언하는 공동체다. 예수 부활에서 어떻게 궁극적

인 생명이 완성되었는지 설명해야 한다. 특히 우리는 은폐된 생명인 하늘을 우리의 삶에 현실화시키고, 이 세상 사람들이 알아들을 수 있는 보편적인 언어로 변증해나가야 한다.

재림

역사적 예수를 하나님과 동일시하는 기독교 신앙은 예수가 하나님의 존재 방식인 하늘로 올라갔다는 사실에 머물지 않고 다시 이 역사 속으로 개입한다는 사실에서 좀 유별나다고 할 수 있다. 물론 다른 종교에서도 약간 색깔을 달리할 뿐이지 신이 인간 사회에 온다거나 이미 왔다고 가르치는 일이 있다. 그러나 기독교의 재림신앙은 역사적 인물이었던 예수에게 초점이 맞추어져 있다는 점에서 구별된다. 초기 기독교인들이 자신들의 생전에 예수의 재림이 이루어질지 모른다고 생각할 정도로 신앙적 현안으로 자리를 잡았던 이 재림의 실체는 무엇이고, 그 의미는 무엇일까?

사도행전의 보도에 따르면 구름에 싸여 승천한 예수는 그 모습 그대로 다시 오시는 것으로 되어 있다. 이런 신화적 표상의 승천 보도가 어떤 역사적 사실을 가리키는 게 아니라 초기 기독교인들의 새로운 생명 인식을 가리키는 것처럼 재림에 관한 신화적 표상도 역시 근본적으로는 이런 근원적 생명을 가리킨다고 보아야 한다. 만약 구름에 싸여 재림한다는 말을 사실적인 것으로 간주한다면 예수의 재림이 모든 사람에게 드러나는 방식으로 일어난다는 주장과 상반된다. 구름에 싸인 승천과 재림 표상은 기본적으로 묵시문학적 인자(人子) 사상과 연관된다. 판넨베르크의 설명에 의하면 원래 예수는 인자를 자기와 다른 인격체로 구별하고 있었는데 (눅 12:8) 부활절 이후 공동체가 도래할 인자를 예수와 동일시함으로써(마 10:32) 이제 곧 예수가 인자로서의 정체성을 확보하게 된 것이다. “결국 하늘로부터 발생한 예수의 현현은 하늘의 구름을 타고 올 게 틀림없는 인자 상과 매우 가깝게 연결되어서 예수와 인자 사이에 그 어떤 틈도 개입할 수 없게 되었으며, 더구나 세상 심판을 하나님 통치의 궁극적 건설과 구분하지 않게 되었다.” (사도신경해설, 155).

예수의 승천이 은폐된 하나님의 생명과 연관된 사건이라는 사

실과 연관해서 이 문제를 생각한다면 재림은 곧 그 은폐의 생명 사건이 우리에게 명시적으로 드러나는 사건이라 할 수 있다. 사도 바울도 현재는 거울로 보는 것처럼 희미하지만 “그 때에 가서는 얼굴을 맞대고 보는 것처럼” 분명하게 인식하게 된다고 말했듯이 예수의 재림은 곧 생명의 완성이 성취되는 때이며, 그런 사건이라 할 수 있다.

그렇다면 지금 우리의 생명 형식과 내용은 아직 완성된 것이 아니라는 말이 된다. 우리가 며칠만 굶으면 생명의 위기에 빠진다거나 온갖 질병에 노출되어 있을 뿐만 아니라 어떤 삶의 조건에서도 고독하고, 어떤 영적인 만족이 없다는 실존적인 현실만이 아니라 궁극적으로 죽는다는 절체절명의 운명은 우리의 생명이 얼마나 취약하고 부분적이고 잠정적인지에 관한 분명한 실증이다. 물론 생각하기에 따라서 이러한 생명 조건 자체를 통해서 어떤 영원한 생명을 인식하고 경험할 수 있기는 하지만 그런 종교적인 경험이라는 것도 역시 완전한 세계와 동일시할 수 없기에 우리의 생명이 완성된 게 아니라는 사실은 분명하다. 이런 불완전성을 극복하기 위해서 인류는 문명을 꽃피우고 있지만 그런 노력이 실체적으로 효과가 있는가에 대해서는 아무런 확실성이 없다. 이런 문제는 앞에서 ‘구원론’ 문제를 다룰 때 어느 정도 암시를 했기 때문에 여기서는 더 이상의 논의를 접어도 괜찮을 것 같다. 이미 초기 기독교인들이 인간의 생명을 포함한 모든 생명체의 생명 현상에 담지된 잠정성을 뚫어보고 그것의 완성을 예수 그리스도의 재림에서 찾았다는 것만은 분명하다.

예수의 재림으로 생명이 완성된다는 말은 결국 점진적으로 진보하는 역사가 단절되는 시점이 우리에게 다가온다는 의미이다. 비록 신약성서는 신화적인 방식으로 그 문제를 다루고 있긴 하지만 재림 표상은 이 세계, 이 우주가 인간 너머에 있는 초월적인 힘의 개입으로 완성된다는 의미라 할 수 있다. 기독교 교회력의 시작이 바로 예수의 재림을 기다리는 대림절이라는 사실에서 우리는 기본적으로 기독교의 역사 인식을 발견할 수 있다. 이 지점에서 재림신앙과 진보 사관에 기초를 둔 세속 문명과 충돌한다. 현재의 역사와 종말 이후의 역사는 연속적인가, 아니면 단절을 통해서 새롭게 시작되는 것인가? 물론 근본적으로 우리는 단절을 통한

새로운 시작을 믿고 있지만 그렇다고 해서 현재의 이 역사가 무의미하다는 뜻은 아니다. 단절이면서도 연속성을 상실하지 않는 이러한 상태가 무엇인지 아직 명백하게 해명할 수는 없다. 어쨌든 이 재림 문제는 부활, 종말, 창조와 큰 틀에서 연관되기 때문에 자세한 것은 종말론을 다룰 때 언급하기로 하고 여기서는 역사를 단절한다는 이 재림의 신학적 의미를 밝히는 것으로 만족하자.

심판

역사의 단절이든 연속이든 예수의 재림이 우주론적 역사에서 결정적인 준거로 작동한다는 사실이 여기서 결정적으로 중요한 관점이다. 결정적인 준거라는 말은 곧 예수 그리스도가 이 세상을 심판한다는 뜻이기도 하다. 따라서 재림과 최후의 심판은 하나의 사건을 가리킨다. 사도신경도 이것을 명시적으로 진술하고 있다. “산 자와 죽은 자를 심판하러 오시리라.”

우리는 이 최후의 심판마저 매우 신화적인 방식으로 이해하고 있다. 흡사 옥황상제가 어떤 사람을 영원한 지옥에 던지거나, 또는 영원한 천당으로 보낸다는 방식으로 이해한다. 이런 방식으로 최후의 심판을 생각하는 게 근본적으로 잘못되었다고 말할 수는 없다. 이런 신화적 표상도 역시 기본적으로는 어떤 ‘심판’에 주목하고 있기 때문이다. 우리의 삶이, 우리의 행위가 어떤 기준에 따라서, 그 기준은 우리의 예상을 뛰어넘는 것이지만, 어쨌든 심판받는다는 사실은 사도신경만이 아니라 이미 복음서가 설명하고 있는 예수님의 말씀에도 분명하게 들어있다. 특히 수난 설화에서 중요한 대목으로 자리 잡은 마지막 때에 관한 여러 비유가 그런 가르침들이다. 마지막 때에 양과 염소를 가르듯이 하나님이 우리를 심판하신다. 그런데 이 심판의 핵심은 의와 불의의 기준이 우리의 예상과 다르다는 사실이다. 이런 가르침들은 최후의 심판이 전적으로 하나님의 통치에 관한 것이지 우리가 그 어떤 것으로도 재단할 수 없다는 의미이다.

초기 기독교인들은 최후의 심판에까지 이르는 하나님의 통치를 예수 그리스도의 통치*와 일치시켰다. 오직 하나님에게만 배타적으로 주어진 이 심판의 통치가 곧 그리스도의 통치라는 뜻이다.

그렇다면 우리가 최후의 심판에서 구원받을 가능성은 예수 그리스도의 통치 안으로 들어간다는 것에 달려 있다는 말이 된다. 이 예수 그리스도의 통치는 권선징악의 방식이 아니라 가까이 다가온 하나님의 나라를 받아들이는 방식으로 행사된다는 점에서 예수 그리스도를 믿는 것이 곧 최후의 심판에서 구원받는 길인 셈이다. 그래서 기독교는 예수를 믿으면 구원받는다고 가르친다. 예수라는 이름에 마술적인 힘이 있기 때문이 아니라 예수 그리스도의 통치 방식에 들어가는 것만이 바로 최후의 심판에서 구원받을 수 있는 길이기 때문이다. 따라서 예수를 믿고 구원받는다라는 말이 기본적으로, 원칙적으로 옳지만 과연 예수를 믿는다는 게 무엇인지에 관해서 충분히 생각해야만 한다. 경우에 따라서 형식적으로 예수를 믿는 것 같지만 결국은 자신의 욕망에 빠져 있는 경우가 비일비재하기 때문이다.

*그리스도의 통치는 모든 인간을, 그리고 그 인간과 더불어 전체 피조물을(롬 8:21 이하) 직접적으로 하나님에게 중재하는 일을, 그리고 인간을 하나님과 아들 관계로 이끌어가는 일을 완성한다. 여기서 이러한 하나님과의 관계는 예수의 지상적 현존에서 이미 현실적이었던 그것을 말한다. 이러한 의미에서 루터가 언급한대로 그리스도의 통치는 복음의 선포를 통해서 실행된다고, 복음을 듣는 자가 믿음을 통해서 예수 그리스도와 하나가 된다고 말할 수 있다. (사도신경해설, 161)

그렇다면 예수를 믿는다는 것과 예수의 재림 및 심판은 어떻게 연결되는 것일까? 마태복음에는 그 유명한 ‘최후의 심판’에 관한 비유가 있다(25:31-46). 주님을 위해서 아무것도 한 일이 없다고 생각한 사람들이 구원받은 이유는 보잘것없는 사람에게 사랑을 베풀었다는 것이며, 주님을 모른 채한 적이 없다고 생각한 사람들이 구원에서 제외된 이유도 역시 보잘것없는 사람에게 행하지 않았다는 데에 있었다. 이런 비유는 그렇게 간단한 문제가 아니다. 일반적으로 우리는 양쪽의 행동을 번갈아 하기에 구원받을 수 있는지 제외될는지 판단하기 어렵다. 이런 비유가 우리에게 말하려는 것은 단지 우리가 종교적인 차원에서 예수 그리스도를 믿는 것이 본질적인 게 아니라는 점이다. 우리가 세례를 받고 성만찬에 참여하

는 것은 그런 종교의식을 통해서 예수 그리스도의 통치를 받아들이고 거기에 의존해서 살아가겠다는 의미이지 그것의 마술적인 힘에 의지하려는 것은 결코 아니다. 결국 믿음은 우리가 예수 그리스도의 통치가 무엇인지 좀 더 진지하게 생각하면서 그 안에 들어가려는 치열한 노력이라고 보아야 한다. 그런 노력이 없다면 어떻게 되는 것일까? 그것에 관해서는 우리는 그 어떤 결정적인 대답을 찾을 수는 없다. 바리새인들이 자기들 나름으로는 하나님의 뜻대로 행하는 것으로 생각했지만 결국 세리나 죄인들보다 훨씬 못하다는 예수님의 말씀에 의하면 잘못된 믿음은 최후의 심판에서 아무런 효과가 없다고 보아야 한다.

고대인들의 신화적 표상 방식으로 진술되고 있는 예수의 승천과 재림은 결국 생명의 완성에 관한 질문이며 해명이다. 인간이 어떻게 생명을 얻고 완성될 수 있는가에 관한 질문이며, 예수 그리스도의 통치가 완전히 이루어지는 그의 재림이야말로 우리의 생명이 완성되는 때라는 해명이 바로 그것이다. 이런 승천과 재림을 무조건 신화적인 표상으로 받아들이다면 열광주의자로 남을 것이며, 그렇다고 그것을 포기하면 그는 허무주의자가 될 것이다. 우리가 광신도 아니고 냉소도 아닌 참된 기독교적 신앙인으로 살아가겠다는 것은 곧 승천과 재림을 생명의 완성이라는 차원에서 열린 마음으로 새롭게 해석해나간다는 의미이다. 그런 사람이라면 우리 앞에 직면해 있는 이 생명 현상의 은폐성, 그 신비 앞에서 놀라움과 희망을 놓치지 않을 것이다.

3부- 하나님과 창조

8강

유신론과 무신론에 관해서

인간은 모든 중요한 질문에 대해서 ‘하느님이라는 작업가설(作業假設)’의 도움 없이도 스스로 해결할 줄 알게 되었다. 과학적 질문이나 예술적인 질문이나 윤리적 질문에 있어서까지도 그것은 자명한 것이 되어 버렸다. 그래서 사람들은 거기에 대하여 다시는 왈가왈부하는 모험을 별로 하지 않는다. 그러나 대략 백 년 전부터 그것은 점점 더 종교적인 질문에 대해서도 그렇게 되어버리고 말았다. 하느님 없이도 모든 것이 잘 되고 그 이전처럼 아무 탈 없이 되고 있음이 드러났다. 과학적인 영역에서와 마찬가지로 일반적인 인간계에서 하나님은 자꾸만 삶의 영역에서 쫓겨나서 그만 발판을 잃어버렸다. (D. Bonnhoeffer, 옥중서신, 1944년 8월6일자).

오늘날에는 결코 복음을 선포할 때 마치 그 선포를 듣는 사람이 하나님의 존재를 자명한 것으로 전제하거나 혹은 하나님이 있다고 생각하면서 선포해서는 안 된다. (H. Ott, 신학해제, 97).

우리는 하나님을 부정하는 이 세상의 여러 주장과 입장을 비난하거나 그들과 논쟁하기에 앞서 하나님이 존재한다는 우리 그리스도인들의 생각마저 별로 설득력이 없다는 사실을 인정하는 게 좋을 것 같다. 특히 교회 현장에서는 하나님에 관한 질문이 근본적으로 폐쇄된 채 신앙적 열광주의가 일방적으로 지배하고 있는 형편이다. 당연히 교회는 신학적 담론을 전개하는 신학대학교가 아니기 때문에 본격적인 신론에 관한 전문적인 논의를 무분별하게 전개할 필요는 없지만 생명의 신비에 직면하는 사람으로서 제기해야 할 최소한의 질문마저 막아버리는 태도는 우리가 그 부분에서 그만큼 자신감이 없다는 증거다. 필자 생각에 하나님을 향한 진리론적 질문을 토대에 두지 않는 한 교회의 활동과 선포는 어쩔 수 없이 인간적 욕망에 부응하는 방향으로 흘러나간다. 우리는 우리의 신앙이 정상적으로 작동하기 위해서라도 하나님에 관한 질문을 그치지 말아야 할 것이다. 신자들이 하나님에 관해 진정한 의미에

서 관심을 두도록 끌어가기 위해서 일단 우리 스스로 근본적인 차원에서 하나님에 관해 질문해보자.

도대체 하나님은 있는가? 아니면 기독교가 말하는 하나님은 유한하고 허무한 자기 실존을 절대화해보려는 인간의 욕망이 투사된 것에 불과한 것일까? 신론은 고난의 현실을 극복하려는 민중의 의식을 잠재우는 아편인가? 신은 죽었나? 이런 많은 무신론적 도전 앞에서 기독교는 여러 차원에서 신 존재를 증명하려고 시도한 바 있다. 안셀름이나 아퀴나스 같은 사람들의 증명 방식은 기독교의 신론에 대한 근대의 본격적인 비판이 있기 전에 제시되었다. 예컨대 토마스 아퀴나스의 다섯 가지 존재 증명 중에서 첫 번째로 제시된 운동 개념은 다음과 같다. 우리는 감각적으로 이 세상의 사물이 운동으로 유지된다는 사실을 알고 있다. 운동이라는 것은 그 운동을 일으키는 원인에 의해서 야기된다. 이런 논리를 따라가면 결국 최초의 운동을 초래한 존재를 만나게 되는데, 그가 곧 하나님이라는 말이다. 즉 하나님은 부동(不動)의 동자(unmoved mover)로서 이 세상의 모든 운동의 단초라 할 수 있다. 이런 논리가 아무리 그럴듯하더라도 현대인의 모든 궁금증을 해결할 수는 없다. 모든 것이 운동으로 존재한다면 결국 하나님도 운동으로 존재해야만 하는데, 그렇다면 결국 하나님도 역시 다른 힘으로 존재할 수밖에 없다.

임마누엘 칸트는 초감각적인 하나님을 순수 이성으로 증명할 수 없다고 주장했다. “최고 존재자 개념은 여러 면에서 매우 유익한 이념이다. 그러나 그것은 순전히 이념뿐이기 때문에 그것만 가지고는 존재하는 것에 관하여 우리의 인식을 확장시킬 능력이 전혀 없다.” 대신 “하늘에는 별이 총총, 우리 마음에는 양심이 총총”이라는 명제에서 확인할 수 있듯이 실천 이성의 차원에서 도덕적 요청으로서의 하나님이 가능할 뿐이다. 그러나 도덕적 요청으로서의 하나님이라는 칸트의 신 존재 증명은 일반인들을 만족시키지 못할 뿐만 아니라 우리 기독교인들에게도 역시 충분하지 못하다. 우리가 믿고 있는 하나님은 인간의 도덕적 동기의 근거라기보다는 훨씬 심원한 존재의 토대이기 때문이다.

신이 없다는 주장도 역시 그 토대는 부실하다. 감각적으로 확인되지 않는 존재는 본래 존재하지 않는 것이라는 주장은 이 세상

을 몰라도 한참이나 모르는 사람들의 의식에서나 인정될 수 있다. 이 세상에는 기체, 액체, 고체의 형식으로 존재하는 사물만 있는 것은 아니라 전파도 있고 광선도 있다. 때로는 그것이 입자로 나타나기도 하고, 파동으로 나타나기도 한다. 양자의 세계에 들어가면 우리가 생각하는 물질은 경우에 따라서 있을 수도 있고 없을 수도 있다. 만약 우리가 감각적으로 확인할 수 있는 것만 존재한다고 주장한다면 이 세상 자체는 존재하지 않는 것이라고 말할 수 있다. 현재의 사물이 얼마나 깊은 존재론적 특성이 있는지 우리가 모를 뿐만 아니라 그것은 우리 인식의 방향에 따라서 가변적이기 때문이다. 다른 한편으로 아직 세상의 종말이 오지 않았기 때문에 우리는 이 세상의 실체를 알지 못하며, 따라서 신이 없다는 주장도 역시 확인된 것은 결코 아니다.

참고적으로 유신론과 무신론의 중간쯤 되는 견해는 범재신론이다. 그 주장은 기독교에서 말하는 인격적인 유일신, 더 정확하게 말해서 삼위일체 하나님을 부정하지만, 만물에 신성이 내재한다는 사실은 인정한다. 이런 범재신론적인 착상은 노장사상이나 불교의 입장과도 크게 다르지 않을 것이다. 기독교의 창조론에서 볼 때 이런 범재신론을 무조건 백안시할 것까지는 없지만, 아무런 교정 없이 그대로 받아들이 수도 없다. 기독교 창조론에 의하면 이 세상에 신성이 내재하기도 하지만 동시에 초월하기도 하기 때문이다.

유신론이나 무신론*이 아직은 증명될 수 없는 논리라고 한다면, 지금 기독교인들은 하나님의 존재문제와 연관해서 논의할 수 있는 일이 무엇일까? 자연과학자들이 과학의 성질을 파악해나가듯 기독교인들이 해야 할 일은 하나님의 존재 방식인 계시의 세계를 부단하게 해명해나가는 작업이다. 이는 다만 하나님의 존재를 사람들에게 인식시키려는 우리의 호교론적 노력일 뿐만이 아니라 하나님의 존재론적 특성에 상응하는 우리의 신앙적 태도이기도 하다. 아무리 자연과학이 발달했고 앞으로 발달한다고 하더라도 자연과학의 세계가 우리에게 여전히 숨겨져 있듯이 하나님의 존재도 역시 우리에게 숨어 있다는 점에서 우리는 그를 인식하기 위한 노력을 게을리하지 말아야 한다는 말이다. 그렇다고 해서 우리의 인식론적 노력만으로 하나님의 존재를 규명해낼 수 있다는 말은 결

코 아니다. 하나님은 은폐의 방식으로 자신을 계시하시기 때문에 그 은폐와 계시의 변증법적 긴장을 파악하고 있기만 하다면 우리는 조금씩 하나님의 존재 안에 들어가게 될 것이다.

*김균진은 대표적인 무신론을 세 가지로 구분한다. 첫째는 과학적 무신론이다. 이 주장은 이 세계가 물리적 질서 이외에는 아무것도 존재하지 않는다고 본다. 과학이 미래의 세계까지 재단할 수 있는 진리라기보다는 지구와 우주에서 지금까지 일어났던 것에 관한 질서를 해명하는 한정적인 학문이라는 점에서 무신론이 확증될 수 없다. 둘째는 인간의 자유와 자율성을 위한 무신론이다. 니체가 대표적 인물이다. 인간의 생명을 파괴하는 신이 없어야만 인간의 생명력이 살아날 수 있다고 주장한다. 니체는 그 당시 교회가 선포하던 신을 부정한 것이 지 신 자체를 부정했다고 볼 수 없다. 셋째는 저항적 무신론이다. 이는 무죄한 자의 고난을 주제로 하는 ‘신정론’과 연관되는 주장이다. 인류가 당하는 불가해한 고난과 불의 앞에서 정의와 사랑의 하나님을 인정할 수 없다는 주장은 나름의 설득력이 있다. 무죄한 자의 고난 문제를 신론에서 기계적인 방식으로 쉽게 해결할 수는 없지만 그 고난과 불의를 하나님이 당한다는 십자가 신학에 근거해서 어느 정도 해답을 제공할 수는 있다.

많은 기독교인이 무신론을 무조건 반기독교적인 사상이라고 매도하고 있지만 그런 태도는 그렇게 옳은 것만은 아니다. 무신론적 주장이 없었다면 하나님이 존재한다는 사실에 관한 깊은 성찰도 불필요했다는 점을 인정해야 한다. 이제 우리는 한 철학자를 중심으로 유신론과 무신론의 문제 속으로 좀 더 깊이, 구체적으로 들어가려고 한다. 근대 유럽 사상사에서 니체만큼 이 문제를 철저하게 다룬 학자도 드물 것이다. 아래 니체 항목은 줄역 판넨베르크의 『신학과 철학』을 요약한 것이다.

니체

아버지와 할아버지가 목사였던 니체가 인류 역사상 가장 노골적으로 기독교를 비판한 탓인지 기독교 안에서 니체(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)에 대한 평가는 매우 부정적일 뿐

만 아니라 그의 주장이 상당한 정도로 왜곡되거나 그의 인격에 대한 악의적 소문도 적지 않았다. 심지어는 니체가 말년에 정신병에 걸려 죽은 것이 기독교를 비판한 결과라고 주장할 정도이다. 그의 개인적인 운명이 아무리 불행했다고 하더라도, 또한 삶의 과정에서나 인격적인 부분에서 특이한 요소가 많았다고 하더라도 그것으로 한 인간 전체를 매도하는 일은 바람직하지 않다. 우리는 니체의 발언을, 사실 그가 집필한 주요 저작들은 시적인 운율로 되어 있기 때문에 따라잡기가 쉽지 않지만, 일단 정확하게 이해해야 한다. 이 말은 형식적으로 기독교를 비판하고 있지만 그 내면에는 다른 생각이 있을지 모른다는 의미이며, 또한 설령 비판이었다고 하더라도 그것이 정당하다고 한다면 우리는 당연히 그것을 받아들여야만 한다는 의미이다.

니체가 주장하고 있는 핵심은 무엇인가? 그는 기독교 사상으로 토대가 잡힌 유럽의 모든 정신과 문화를 해체하기 위해서 신과 이성을 부정했다. 이런 점에서 그의 사상은 일종의 무신론이며 동시에 허무주의인데, 이 두 가지 특징은 공속적인 관계에 있다. 모든 존재와 체제의 최상에 자리를 잡고 있는 신을 부정할 수 있다면 그 신에 의해서 구성된 사회질서도 역시 해체될 수밖에 없다. 신의 죽음은 결국 허무주의로 진행되는 단초인데, 여기서 말하는 허무주의는 그렇게 부정적인 의미라기보다는 새로운 세계질서를 세우기 위한 계기를 마련한다는 점에서 긍정을 위한 부정이라고 할 수 있다.

우리는 니체가 신을 부정했다는 사실을 두 가지 관점으로 나누어 해석할 수 있다. 하나는 이미 그 당시에 기독교의 신론은 그 정당성을 상당히 상실하고 있었다는 점이다. 니체는 그의 선구자라 할 수 있는 포이에르바흐가 기독교의 신관을 이론적으로 파괴한 것을 옳다고 보았다. 그뿐만 아니라 프랑스의 계몽주의와 칸트의 이성 비판을 통해서 하나님과 형이상학은 증명할 수 없는 대상이 되고 말았다. 신의 자리를 이론적으로 유지할 수 없었던 그 시대적 변화를 니체는 확신하고 있었다. 그래서 결국 미친 사람을 등장시켜서 이렇게 외친다. “하나님은 어디로 갔는가? 그는 소리쳤다. 나는 당신들에게 말한다! 우리는 하나님을 살해했다. 당신들과 내가! 우리 모두는 하나님을 살해한 자들이다”(Die fröhliche

Wissenschaft, 1882, 125).

다른 하나의 관점은 이렇다. 그는 신이 없다고 주장한 게 아니라 우리가 그를 죽였다고 말했다. 무신론은 아예 신의 존재를 부정하는 것이지만 니체는 그런 입장이라기보다는 인간에 의해서 신이 폐기처분이 되었다고 주장한다. 이는 곧 신에 대한 근본적인 부정이 아니라 기독교에 대한 비판이라고 보아야 한다. 과연 18, 19세기의 기독교가 쇼펜하우어, 니체, 프로이트, 마르크스 같은 사람들에게 혹독한 비판을 받아야 할 만큼 심각한 문제를 안고 있었는지는 보는 관점에 따라서 약간 차이가 날 수는 있겠지만 위에서 잠깐 언급했듯이 계몽주의, 프랑스 혁명, 진화론 같은 격변기에 적절하게 대처하지 못하고 퇴행적인 모습을 보였다는 것만은 분명하다. 교회가 여전히 선악 이원론에 머물고, 기독교 신앙을 도덕주의와 동일시한다거나 외적인 권위주의에 안주하는 등, 성숙의 시대에 접어든 세상에 비해 정신적으로 미숙한 모습을 보였다. 이러한 여러 요소 중에서 니체가 집요하게 문제로 삼은 것은 교회의 도덕주의였다.

니체는 1887년 여름에 집필한 한 논문에서 기독교의 도덕은 세 가지 관점에서 허무주의로부터 인간을 지킨다고 피력했다. 첫째, 기독교 도덕은 인간에게 절대가치를 주었다. 둘째, 기독교 도덕은 세계에 완전의 성격을 부여했다. 셋째, 기독교 도덕은 인간에게 절대가치를 알게 했다. 이를 통해서 기독교 도덕은 “인간이 인간으로서의 자신을 무시하거나, 반(反)생명의 입장을 취하거나, 깨달음에 대해서 의심하는 것을” 막아냈다는 것이다.(Nachgelassene Fragmente 5, 71) 사실 니체의 지적이 아니라고 하더라도 기독교가 성숙한 세계 앞에서 도덕적 가치를 수호하는 기관으로 자리 잡고 있다는 것은 분명하다. 이는 앞에서 지적한 것처럼 이미 칸트가 신의 자리를 윤리적 실천에서만 가능하다고 본 것과 같다.

그런데 문제는 기독교 안에서 이런 도덕의 강조가 결국 인간의 자학으로 이어졌다는 데에 있다. 신성(神性)에 대립해 있는 죄책감은 기독교적인 하나님과의 관계에서 정점에 달했다.(도덕계보학 1, 20). 또한 이것은 인간의 입장에서 볼 때 하나님에게 충실해지려는 전제조건으로서 자학에 대한 의지와 연결되어 있다. 니체에

따르면 바로 무신론이 이러한 종교적 노이로제로부터 사람들을 해방시킨다는 것이다.(도덕계보학 2, 20) 기독교인들이 도덕심과 그것의 불가능성 사이에서 일종의 노이로제 현상을 보인다는 지적은 설득력이 있다. 성적 욕망과 금욕 사이에서 파괴되어가는 여성들의 삶을 다루고 있는 <좁은 문>이나 <여자의 일생> 같은 소설에서 우리는 그 당시 교회가 강요하는 도덕심과 인간의 구체적인 삶 사이에서 벌어지는 모순을 발견할 수 있다. 도스토예프스키는 <카라마조프가의 형제들>*이라는 작품에서 둘째 형인 이반의 입을 통해 그 당시 러시아 정교회의 문제를 예리하게 짚어내고 있다.

*<카라마조프가의 형제들>은 몰트만이나 한스 쿡이 신학적으로 접근할 정도로 신학에서도 중요한 작품이다. 이 작품에 나오는 삼 형제 중에서 둘째인 이반과 셋째인 알료사가 그 작품에서 가장 대표적인 인물이다. 불가지론적 무신론자인 이반은 어느 날 수도원 견습생인 동생 알료사에게 ‘대심문관’에 대한 이야기를 한다. 재림한 예수가 초림 때와 마찬가지로 민중들의 삶에 깊이 개입하자 러시아 정교회에서 그를 구속했다. 어느 날 밤에 최고 승정이 아무도 몰래 예수를 찾아온다. 당신의 나라는 이 땅이 아니라 하늘이니 빨리 돌아가라고. 그렇지 않으면 내일 민중을 시켜 당신을 죽이겠노라고 한다. 인간학적 인식이 매우 광범위하게 확산되어 있던 19세기의 기독교는 퇴행적인 종교로 간주되었던 것 같다. 도스토예프스키는 이반을 통해서 이렇게 말한다. “하지만 나는 그 때문에 나의 입장권을 반납하려고 서두르고 있는 거야. 내가 성실한 인간이 되기를 바란다면 이 일은 될 수 있는 한 빨리 해버리는 것이 나의 의무겠지. 그래서 나는 결국 반납하겠다는 거야. 알료사, 난 하느님을 거부하는 게 아냐. 하느님에게 나의 입장권을 공손하게 되돌려드리는 것뿐이야.”

니체는 이 문제를 <도덕계보학> 세 번째 논문에서 금욕주의와 연결해서 설명하고 있다. 즉 기독교의 금욕적 이상은 생명과 적대적이라는 말이다. 특히 현재의 삶을 부정함으로써 피안의 세계에 들어갈 수 있다고 말하는 성직자들의 생각에 이런 금욕적 이상이 두드러진다. 여기서 성직자는 신자들의 죄책감을 공격함으로써 사죄의 욕망을 불러일으킨다. 니체는 이런 금욕적인 이상이 고통을 감내할 힘을 부여했다는 점에서 긍정적인 요소가 있기는 하지만

금욕적 이상은 결국 허무주의적이라고 한다. “인간적인 것에 대한 증오, 더 나아가 동물적인 것과 물질적인 것에 대한 이러한 증오는, 또한 감각에 대한 혐오와 이성에 대한 혐오, 그리고 행복과 아름다움에 대한 두려움, 그리고 모든 외면, 변화, 진행, 죽음, 소원, 욕구를 멀리하려는 요구, 이런 모든 것은 무에 대한 의지를 달성하고 반생명적인 의지를 달성하려는 것을 의미한다.”(도덕계보학 3, 28) 우선 니체의 논리는 크게 잘못이 없다. 어떤 점에서 인간의 생명 의지라 할 수 있는 열정과 욕망을 근본적으로 부정하는 기독교의 가르침이 신자들에게 자학과 금욕의 방식으로 접근되었다는 점에서 결국 허무주의적이다. 그러나 기독교의 창조론과 구원론과 종말론은 결코 인간의 삶을 부정하는 게 아니라 훨씬 역동적으로 끌어올린다는 점에서 니체의 기독교 비판은 그 당시의 역사적 교회나 그와 비슷한 교회에만 해당된다.

그가 분석한 “신은 죽었다”, 또는 “무에 대한 의지”는 모든 근원을 허물어버리는 게 아니라 오히려 그런 허무를 통해서 훨씬 긍정적인 세계를 추구한다. 하나님 대신 초인을, 불멸의 영혼 대신 영원회귀를, 선과 참 대신 힘에의 의지를 생명 긍정의 근거로 삼았다. 도대체 허무주의가 어떻게 생명을 긍정한다는 말인가? 이렇게 정리하면 이 문제가 해명될 것이다. 니체의 허무주의는 기성질서의 몰락을 촉진하고 권력의지를 통해서 그것을 극복하는 적극적인 계기를 그 속에 지니고 있다고 말이다. 이런 점에서 그가 사용하는 ‘허무’ 개념은 이중적이다. 하나는 부정적인 의미로서 기독교의 도덕주의적 체계의 해체이며, 다른 하나는 긍정적인 의미로서 새로운 생명의 건설이다. 판넨베르크는 이렇게 정리하고 있다.

니체가 무신론으로 돌아섰다는 것은 그가 프로테스탄트의 참회적 경향을 혐오했다는 사실을 가리키는데, 이 사실을 직시해야만 니체가 자신의 지적인 의심의 날카로움을 단 한 번도 근대 무신론을 증명하는 작업이나 또는 그 사회적 조건들을 향해서 시도하지 않았다는 불가사의한 현상이 이해될 것이다. 그가 그렇게 자랑해마지 않았던 정직의 덕은 그에게 사실상 매우 일방적으로, 또한 부분적으로 추구되었다. 이러한 사실은 바로 앞서 암시되었던 것처럼 설명될 필요가 있다. 그런데도 기독교는 니체가 기독교를 비방했던 그 거울이 비록 깨진 것이라 해도 감사해야만 한다. 기독교는 기독교의 종교적 경건성이 그릇

된 방향으로 발전했다는 충고에 대해서 눈감으면 안 된다. (신학과 철학, 385)

하나님을 살해한 자들!

니체의 기독교 비판이 그렇게 근거가 없는 게 아니라는 사실은 분명하며, 또한 니체에 의해서 기독교 신앙의 본질이 자극받았다는 것도 분명한 사실이다. 유신론과 무신론 문제에서 니체의 등장이 기독교에 끼친 영향이 심각하다는 점에서 위에서 아주 짧게 인용되었던 니체의 언급을 좀 더 길게 읽어보자.

너희는 저 미친 사람의 이야기를 들었는가? 그는 대낮에 등불을 켜 들고 시장으로 달려가서 끊임없이 소리를 질렀다. 나는 하나님을 찾는다! 나는 하나님을 찾는다! 그때 그곳에는 하나님을 믿지 않는 사람이 많이 모여 있었다. 그는 그들의 웃음거리가 되었다. 도대체 저 사람이 돌았나 하고 한 사람이 말을 하기 시작했다. 이어서 다른 사람이 저 사람은 애들처럼 길을 잃었나 하고 말했다. 사람들은, 그는 어디 숨으려는가, 아니 우리를 무서워하는가, 고향을 등지고 배를 탔었나, 사고무친인가, 이렇게 말하면서 제각기 소리치고 웃고 떠들었다. 그 미친 사람은 그들에게 둘러싸여 그들을 뚫어지게 보며 소리쳤다. 하나님은 어디로 갔는가? 내가 너희들에게 말하고 싶은 것은 그것이다. 나와 너희들, 우리가 모두 그를 죽인 거야. 우리는 모두 하나님을 도살한 자들이야. 그런데 우리는 어떻게 그런 짓을 했을까? 우리는 어떻게 바다를 마셔버리는 것 같은 그런 짓을 했을까? 누가 우리에게 모든 수평선을 지워버릴 수 있는 해면(海綿)을 주었는가? 우리는 무엇으로 이 지구를 태양의 궤도에서 탈선시킬 수 있었을까? 지금 지구는 어디를 향해 달리는가? 우리는 지금 어디를 향해 달리는가? 태양의 궤도를 벗어나서 우리는 계속 추락 상태에 있지는 않은가? 앞으로, 뒤로, 옆으로 옆치락뒤치락하지 않는가? 아직도 위와 아래가 있는가? 영원한 무(無)를 통해 우리는 방황하는 것이 아닌가? 공간이 우리를 호통치지 않는가? 점점 몰인정해만 가지 않는가? 계속되는 것은 밤뿐이고 어두움은 더 깊어만 가지 않는가? 대낮에 초롱불을 켜야 하게 되진 않았나? 하나님을 장례 지내는 요란한 소리밖에 아직 들려오는 것이 없지 않은가? 냄새는 하나님의 썩는 냄새밖에 아직 없지 않은가? 신들도 썩는다! 하나님은 죽었다! 하나님은 영원히 죽었다! 우리

가 그를 죽인 것이다. 살인자 중의 살인자인 우리를 위로할 수 있을까? 세상이 지금까지 쌓아 올린 것 중 가장 거룩하고 가장 강력한 것을 우리가 칼로 쓰러뜨린 것이다. 누가 이 피를 우리에게서 씻을 것인가? 우리를 깨끗이 씻을 물은 어떤 것인가? 이를 위해 어떤 속죄제물, 어떤 성스러운 종교의식을 창안해 내야 할 것인가? 이 범행은 우리 힘을 넘지 않는가? 이 범행을 보상하려면 우리 스스로 신이 될 수 밖에 없지 않은가? 이보다 더 큰 범행은 없었다. 이 범행 때문에 우리의 후에는 지금까지의 모든 역사보다 더 큰 역사 계열에 속하게 될 것이다. 이렇게 말하고 나서 그 미친 사람은 입을 다물었다. 그리고 구경꾼들을 둘러보았다. 그들도 말없이 기이한 듯이 그를 보고만 있었다. 마침내 그는 자기의 초롱을 땅에 던졌다. 초롱은 산산조각이 났고 불은 꺼졌다. 그러나 그는 말을 이었다. “나는 너무 일찍 왔다. 내 때가 아직 아니다. 이 무서운 사건은 아직 도상에 있다. 진행 중이다. 아직 사람들의 귀에까지는 오지 않은 것이다. 천둥과 번개도 시간이 필요하다. 별빛도 시간이 필요하다. 범행도 시간이 필요하다. 벌어진 후에 보이고 들리기까지는 시간이 필요하다. 이 범행은 그들의 귀와 눈에서 아직 까마득하게 멀다. 아주 멀리 있는 별보다 멀다. 그러나 그들도 똑같은 일을 범했다!” 그 후에 소문이 떠돌았다. 그 미친 사람은 같은 날 여러 교회에 들어가서 죽은 하나님을 위해 진혼곡을 불렀다고. 그리고 그를 끌어내어 말을 시켰을 때 그는 다음과 같은 말을 되풀이해 물었다고. “교회가 하나님의 묘표와 묘혈이 아니라면 대체 무엇이란 말인가?”(Die fröhliche Wissenschaft, 1882, 125/에벨링의 <신앙의 본질> 89-90에서 재인용)

교회가 하나님의 묘혈이 아닌 적이 없었다는 니체의 고발은 단지 불행하게 최후를 마친 천재 철학자의 광기로만 돌릴 수 없다. 교회 자체를 확대하고 강화하기 위한 수단으로 하나님을 이용함으로써 결국 청중들의 삶을 왜곡하고 파괴하는 일들이 니체 시대만이 아니라 오늘 우리 시대의 교회 안에서도 비일비재하다. 형식적으로 약간의 차이가 있을 뿐이지 우리가 이단이라고 단죄하는 집단과 우리 정통교회 사이에 근본적인 차이를 찾아보기 힘들다. 사람들이 교회에서 은혜받고 변화되는 걸 보면 하나님이 살아 계신게 분명하다고 주장하지만 그런 현상들은 이 세상의 모든 종교에서 일반적으로 일어나는 것들에 불과하다. 결국 우리의 신앙이 참된 것인지 아닌지에 관한 진리론적 논의를 그치지 않는 것이야말로

로 교회가 생명력을 유지하는 정도이다. 그런 진리론적 논의는 신학을 통해서 전개될 수밖에 없는데, 일반적으로 교회는 그런 신학을 거부하고 있다는 데서 교회의 구원 가능성을 찾아보기 힘들다는 사실을 확인할 수 있다.

그건 그렇다 치고, 니체의 신(神)죽음 신학을 우리는 어떻게 극복할 수 있을까? 니체는 믿음이 없었다거나, 심지어는 하나님이 그를 버렸다는 일방적인 주장으로는 아무런 대답이 되지 못한다. 우리는 신 죽음, 신 없음이라는 이런 상황에서 그 없음(無)을 신학적으로 지양(Aufhebung)할 수 있는 길을 찾아야 할 것이다. 이미 십자가의 신학이 곧 하나님으로부터의 유기라고 한다면 무신론은 하나님이 존재한다는 또 하나의 다른 논증이 될 수도 있다. 즉 여기서 말하는 있음과 없음은 단지 어떤 실체의 있고 없음이라기보다는 궁극적 리얼리티이며, “모든 것을 규정하는 현실성”인 하나님의 전혀 새로운 존재 방식을 일컫는 우리의 인식론적 통로라고 할 수 있다. 이 대목을 필자 개인의 실존적 경험과 연관해서 설명 하겠다.

무(無)경험으로서의 하나님 경험

어쩌다 한낮 의자에 앉아서 깜빡 졸다가, 다시 잠에서 깨는 그 순간에 아주 이상한 느낌에 사로잡히는 경우가 자주 있다. 아마 꿈과 현실의 중간쯤 되는 의식의 영역이라고 할 수 있을 텐데, 그 짧은 순간에 내 의식은 영원과 현재 사이를 수없이 오간다. 천년 전과 천년 후, 그리고 그 사이에 작은 티끌로 존재하는 내가 여기에 있는 셈이다. 아! 시간이란 도대체 무엇일까? 그 시간 안에서만 존재하고 있는 사물과 나는 도대체 무엇일까? 이런 생각과 더불어 시간과 존재의 신비 속으로 끝없이 빨려 들어가곤 한다. 이런 경험이 단지 낮잠을 깨는 흐릿한 의식의 순간에만 주어지는 것은 아니다. 어느 집 담 밑을 걷다가 그 집 안에서 흘러나오는 꽃향기, 또는 된장찌개 냄새를 맡을 때도 내 의식은 아찔하다. 어디 그것뿐이라. 내 몸이 지구의 중력을 느낄 때, 신학생들에게 강의하는 어떤 순간에, 먹구름을 보거나 쏟아지는 빗줄기를 보고 그 소리를 듣다가 나는 현실을 망각하고 어떤 아득한 세계와 그 힘에

휩싸이곤 한다. 이런 아득한 경험을 언어로 규정할 수 없기에, 즉 내 인식의 범주를 뛰어넘기 때문에 나는 어둠이라고 부르고 싶다.

하나님 경험도 이와 비슷하지 않을까 생각한다. 하나님의 말씀인 성서를 읽거나 그 하나님에 대한 해명인 신학 공부를 한다고 해서 하나님이 명백하게 인식되는 것은 결코 아니다. 그 이유는 성서의 증언이라는 것이 하나님에 대한 모든 것이 아니라 거의 무시해도 좋을 만큼의 작은 것이기 때문인데, 신학도 여기서 예외가 아니다. 흡사 호랑이가 남긴 몇 가닥의 털만 보고 그 호랑이를 인식해야 하는 경우처럼 성서의 증언은 우리가 하나님을 인식하기에는 턱없이 빈약하다. 더구나 성서가 말하는 하나님은 하나님에 대한 직접적인 경험이라기보다는 간접적인 경험이기 때문에 그 자료만으로 우리가 하나님을 정확하게 인식할 수는 결코 없다. 여기서 간접적이라는 말은 인간이 하나님을 직접 경험할 수 없다는 뜻이다. 간혹 구약성서에서 여호와 하나님이 자신들에게 말씀하셨다는 예언자들의 진술을 우리가 발견할 수 있는데, 그것은 일종의 문학적 수사일 뿐이지 사실관계에 대한 직접적인 서술은 아니다.

사람이 하나님을 직접 경험할 수 없는 이유는 이 양자의 존재 양식이 근본적으로 다르다는 데에 있다. 우리는 철저하게 시간과 공간이라는 범주에서 인식하고 경험할 수 있는 데 반해서 하나님은 그런 범주를 벗어난다는 말이다. 노자가 말하는 “道可道 非常道”라는 개념과 비슷하다고 볼 수 있다. 인간의 언어와 개념 범주에 갇힌 도는 참된 도가 될 수 없듯이 우리의 직접적인 경험에서 파악된 존재라고 한다면 그것은 결코 하나님이라고 말할 수 없다.

성서는 이미 이런 사실을 논증한다. 믿음이 좋았던 욥이나 욥과 논쟁을 벌였던 친구들의 모든 논리가 인간의 인식론적 한계를 노출하기에 부질없다고 말이다. 이스라엘의 역사를 해석하고 있는 예언자들이 증언하려는 바도 자신들의 역사에 개입하는 여호와와의 힘 앞에서 입을 다물라는 것이지 여호와 하나님을 자신들이 파악했다는 게 아니다. 자신들의 인식론적 범주가 형편없다는 사실을 오랜 역사 경험에서 깨달은 구약성서 기자들은 결국 인간의 역사를 초월하는 새로운 역사가 도래해야만 구원이 완성된다는 묵시사를 생각할 수밖에 없었다. 예수 그리스도를 증언하고 있는 신약성서도 역시 하나님에 대한 직접적인 경험이 아니다. 복음서에 따

르면 예수에게 일어난 모든 사건은 그 당시 사람들의 인식에서 벗어난 것들이었기 때문에 놀랄 뿐이었다. 부활과 승천, 그리고 재림의 약속으로 인해서 예수 사건은 결정적으로 우리의 인식을 뛰어넘는 사건이 되었다.

그렇다고 해서 성서가 하나님을 논증하지 않는다는 말은 아니다. 하나님이 성서 기자들의 인식 안에 제한받지 않으며, 따라서 우리가 규정할 수 없다는 것이지 하나님의 존재 자체를 부정하거나 간과하는 것은 아니다. 그 말이 그 말 아니냐, 하고 따질 분이 있겠지만, 분명히 그 말이 그 말 아니다. 하나님의 존재를 인정하는 것과 그분의 본질을 규정하는 것은 전혀 다른 문제이다. 성서는 하나님의 존재를 주장하기 위해서 부분적으로 본질을 언급했을 뿐이며, 그 본질이라는 것도 인간의 인식을 뛰어넘는 속성으로 해명되고 있다. 아래와 같은 하나의 비유를 들어보자.

유치원에서 아이들에게 아빠에 관해서 설명해보라고 했다면, 아마 업어주는 분, 과자 사 주는 분, 대충 이런 대답이 나올 것이다. 이런 대답이 이 아빠라는 존재의 정체와 본질을 모두 해명해주는 것은 아니다. 더구나 그 아빠가 철학자이거나 예술가이거나 시인이라고 한다면 그 대답은 그 유치원 아이의 작은 경험에 불과하지 실제적 진실과는 거리가 멀다. 그러나 이 아이의 대답에는 아빠라는 존재에 대한 확실한 경험이 담겨 있다는 점에서 그것은 진리, 정확하게 말하자면 부분적인 진리이다. 이 아이의 생각이 깊어진다면 아빠의 세계가 자기의 경험을 훨씬 뛰어넘는다는 사실을 깨닫게 될 것이다.

이런 깨달음이야말로 하나님 앞에서 우리 인간이 가져야 할 가장 근본적인 것이 아닐까 생각한다. 하나님은 우리의 인식론적 범주를 뛰어넘는 그 신비로 우리에게 다가오는 분이기 때문에 그분을 생각할 때마다 우리는 어둠에 휩싸인다. 이 어둠은 내 인식이 감당할 수 없는 엄청난 존재의 힘 앞에서 느끼는 일종의 무(無) 경험이다.

매튜 폭스는 <원복>(Original Blessing, A Primer in Creation Spirituality)에서 그리스도교 신비주의의 영성을 네 가지 구조로 설명하고 있다. Via Positiva(긍정의 길), Via Negativa(부정의 길), Via Creativa(창조의 길), Via Transformativa(변모의 길)이 그것이

다. 두 번째 구조인 비아 네가티바는 바로 무를 받아들이는 영성에 대한 해명이다. 매튜 폭스의 진술과 그가 인용하고 있는 다른 영성주의자들의 진술을 여기에 다시 인용하겠다.(원복, 158 쪽 이하에서)

만물은 무다, 매우 사소한 것이라거나 제법 어떤 것이라는 말이 아니라 그저 무라는 말이다. 만물이 무에서 끌어내어졌고 따라서 그 기원은 무다. -마이스터 에크하르트

기꺼이 빨려 버리고 지워지고 말소되고 무가 되겠는가? 기꺼이 무가 되겠는가? 망각 속에 잠겨들겠는가? 아니라면 결코 참으로 달라지지 않을 것이다. -로렌스

무를 사랑하라, 자기를 달아나라
혼자 서라, 아무에게서도 도움을 찾지 말라
네 존재를 잠잠하게 하라, 모든 것의 속박에서 자유롭게 하라
묶인 이들은 자유롭게 하라, 자유로운 이들에게 권고하라
앓는 이들을 돌보되, 혼자 머물라
슬픔의 잔을 마실 때는 사랑의 불을 켜지어다, 끈기의 성냥으로-
이것이 광야에 머무는 길이다 -막데부룩의 메히틸드

어둠아, 내가 나온 어둠아
세상에 울타리 친 모든 불보다 너를 더 사랑하다
불이 누구에게나 빛의 동그라미를 이루니
아무도 바깥에서 너를 알게 되는 이가 없다

그러나 어둠은 모든 것 안에서 끌어당긴다
꿀들과 불들, 동물들과 나 자신 안에서
얼마나 쉽게 모으는가 - 힘들과 사람들을!

그리고 큰 힘이 내게 다가올 수 있다

나는 밤을 믿는다 - 라이너 마리아 릴케

서양 그리스도교 영성이 돼 거의 전적으로 타락/속량의 외투로 둘러싸이기에 만족하고 그리하여 신자들에게 진정한 비아 네가티바를 가

르치지 못했는가? 이 절박한 물음을 면밀히 검토할 때 확실히 나올 수 있는 답인즉, 정치적으로 기성세력이 다양하게 누리는 이익에 진정한 비아 네가티바가 기여하지 못했다는 데 있다. 오히려 기성세력은 비아 네가티바의 심오한 개인적, 사회적 의미를, 우리네 가장 깊은 자아의 사회적 가치를 재창조하는 것을 외면했다. -매튜 폭스

무신론의 무(無)를 필자 개인의 실존론적 경험 범주 안에서 하나님의 존재를 해명하는 하나의 개념으로 끌어내보았지만 이것으로 우리가 무신론을 지양할 수 있다거나, 하나님이 존재하신다는 사실을 최종적으로 증명했다거나, 또는 이것이 곧 기독교의 정통적 하나님 개념이라고 말할 수도 없다. 우리가 그 어떤 철학적, 인문학적, 신학적 논리를 끌어들이므로써 이런 무신론적 도전에 나름의 대답을 제공할 수 있겠지만 결국은 성서의 하나님 해명으로 돌아가는 수밖에 없다. 물론 그 성서의 하나님 해명도 역시 자명하지 않기 때문에 또 다시 우리는 철학적, 인문학적, 신학적 해석학을 필요로 한다. 아직 이 세계의 끝에 도달하지 않은 우리는 성서와 2천년 역사, 그리고 현재 우리가 경험하는 삶의 자리를 변증법적 방식으로 다룸으로써 하나님을 이해하고 변증하는 길밖에 없을 것이다. 이런 길에서 만날 수 있는 가장 적합한 하나님 개념은 곧 인격성(페르조나)이다.

하나님의 인격성

우리가 “하나님은 인격적인 분이야”라고 할 때 일반적으로 떠올리게 되는 하나님 상(像)이 있다. 어린아이의 머릿속에는 하나님이 인간과 비슷한 외형을 가진 분으로 그려질 것이다. 우리처럼 희로애락을 모두 겸비한 어떤 인간적 성품의 존재자쯤으로 여긴다. 이를 가리켜 ‘신인동성동형론’이라고 하는데, 이렇게 생각하는 사람들은 예수님이 하나님을 ‘아빠, 아버지’로 불렀다는 사실을 지적한다. 예수님의 아버지 호칭은 하나님을 두려운 심판자로만 생각한 유대인들의 생각을 근본적으로 바꾼다는 데에 초점이 있는 것이지 하나님을 우리 인간 삶에서 확인될 수 있는 그런 아버지와 아들 관계로 설명한 것은 결코 아니다. 하나님의 인격성을 이렇게

인간의 외형적 모습과 닮은꼴로 여기는 경향은 아마 초기 기독교가 헬라철학의 ‘실체론적 형이상학’에 영향을 받았기 때문일 것이다. 즉 하나님이 어떤 실체(Substanz)로 존재한다는 생각이 그것이다. 시공간 안에 사는 우리는 감각적으로 확인할 수 있는 것만을 확실한 리얼리티로 여기기 때문에 하나님도 이런 범주 안에 넣고 싶어 한다.

어느 정도 인식론적 훈련을 거친 사람들은 하나님의 인격성을 ‘대화’에서 찾으려고 할 것이다. 우리와 하나님 사이에 대화할 수 있다는 사실이 곧 하나님의 인격성이라고 말이다. 이런 주장은 성서의 관점에서도 그 정당성이 보장된다. 우리는 성서에서 하나님이 아브라함에게 말을 걸고, 이삭, 야곱, 요셉에게 말을 걸며, 모세를 불러 바로와 싸우도록 말씀하시는 장면을 자주 목도할 수 있다. 그 이외에서 구약의 모든 예언자는 바로 인간에게 말씀하시는 하나님과 대화를 나눈 영적인 지도자들이었으며, 신약성서는 구약과 약간 다른 형식이긴 하지만 원칙적으로는 하나님이 우리에게 주는 말씀이다.

하나님과 인간이 대화할 수 있다는 것은 인간이 하나님을 ‘당신’으로 부를 수 있다는 의미이다. 비록 그 하나님이 우리의 생각 안에 갇혀 있는 분은 아니지만 여전히 우리의 생각 안으로 들어오시기 때문에 우리는 그를 인격적인 ‘당신’이라고 부른다는 말이다. 마틴 부버도 <나와 너>라는 책에서 하나님을 인격적인 분으로 서술했으며, 하인리히 오토 역시 <살아계신 하나님>이라는 책에서 ‘유신론 이후의 신학자들’에게 하나님을 당신이라고 부를 수 있는 인격적인 존재로 해명했다. 아래의 인용은 오토의 언급이다.

그러니까 결론적으로 말해서, 이 무한한 인격에 대하여 ‘당신’이라고 말하는 것은 비본래적이고 부적합한 형식으로 말하는 것이 아니다. 즉 ‘...인 것처럼’ 하는 말이 아니다. 그것은 오히려 적합하고 정확한 것이다. 하나님은 비록 더 높은 다른 뜻으로 인격이지만, 우리에게 그래도 참으로 정말 ‘당신’이 되시고, 우리의 ‘당신’을 통하여 상달될 수 있는 분이다. 우리가 ‘당신’이라고 부르는 것은 허공을 향한 것도 아니고, 공연히 하는 것도 아니다. 도리어 ‘무한한’ 인격이신 하나님께서 들어주신다. 하나님께서는 우리의 개인적인 관심거리에 마음을 쓰고 계신다.(77쪽)

여기서 하나님과 대화를 나눈다는 말은 양측의 자유가 보장되었을 때 가능하다. 만약 한쪽에서 일방적으로 말을 하고 다른 쪽에서 일방적으로 듣기만 한다면 그것은 대화가 될 수 없다는 점에서 양측의 자유는 전제조건이다. 이런 점에서 하나님의 인격성이 대화에 있다고 보는 주장은 성서의 하나님, 더 정확하게 말해서 복음서의 예수가 말씀하신 하나님을 설명하는 데 결정적인 개념이다. 그러나 우리는 하나님과 대화한다는 게 무엇인지 그 의미를 충분히 설명해야만 한다. 위에서 언급한대로 이 대화 구조가 여전히 신인동성동형론적인 사유에서 벗어나지 못한다면 인간의 자유는 고사하고 오히려 하나님의 신성을 초라한 지경으로 끌어내릴 위험성이 있다. 또한 계시론적 차원에서 본다면 성서는 인간과 하나님의 대화라기보다는 오히려 하나님의 말씀(Dominus dixit)이라는 사실이 중요하다. 즉 성서는 대화가 아니라 하나님의 말함과 인간의 들음이라고 보는 게 성서의 계시론적 의미에 부합한다. 그래서 칼 바르트는 성서 안에서 인간이 무엇이라고 말하거나 무엇이라고 생각했는가를 찾지 말고 하나님이 무엇을 말했는지를 찾아야 한다고 주장했다. 그런데도 우리가 하나님께 기도드릴 수 있다는 사실은 분명하다는 점에서 일단 그는 인격적인 존재라고 말할 수 있다.

하나님의 인격성이 무엇을 의미하는지 우리의 생각을 좀 더 넓혀보자. 하나님이 인격적이라는 말은 두 가지 차원에서 설명되어야 한다. 하나는 그분의 고유한 존재 양식이며, 다른 하나는 그분의 고유한 행동 양식이다. 우선 존재 양식에 대해서 이렇게 설명할 수 있다. 하나님은 인간의 인격이 아니라 하나님의 고유한 인격으로 존재하신다. 더 정확하게 말하자면 하나님의 고유한 신격(神格)이라고 해야 하지만, 우리의 이해를 위해서 하나님의 인격이라고 부를 뿐이다. 만약 하나님을 인간의 인격적 범주 안에 가두게 되면 '삼위일체의 하나님' 개념을 설명해낼 길이 없다.

다른 하나는 인격으로서의 하나님은 자신의 고유한 자유 안에서 활동하기 때문에 우리 인간의 판단과 예상을 벗어난다는 사실이다. 만약 이 세계가 고정된 길을 따라서 진행된다면, 즉 우리의 예상 안에 한정되어 있다면 이 세상을 끌여가는 하나님은 인격적

인 분이라고 할 수 없다. 그런데 생물학이나 물리학, 또는 역사학에서 볼 수 있듯이, 그뿐만 아니라 개인들의 인생살이에서 볼 수 있듯이 모든 역사의 흐름은 예정된 길을 벗어난다. 그것을 가리켜 ‘우연성’이라고 하는데, 이 우연성이 곧 하나님의 고유한 인격성을 증명하고 있다. 그래서 칼 바르트는 신학자의 실존을 가리켜 ‘놀라움’으로 설명했다. 자신의 고유한 인격 안에서 활동하는 하나님을 진술한다는 것은 일종의 두려움이 아닐 수 없다는 말이다.

무신론 논쟁 이후에 우리는 더는 전통적인 의미에서의 유신론을 주장할 수 없게 되었다. 전통적 의미에서의 유신론은 전지전능, 무소부재, 유일무이, 영원불변, 절대초월, 지고지선 같은 속성으로 자리 잡은 하나님 개념이다. 우리가 생각할 수 있는 최고의 존재자가 바로 유신론의 토대라고 한다면 우리 앞에 직면해 있는 이 세상의 모순, 부조리도 역시 해결될 길이 막힌다. 절대적 존재인 하나님이 다스리는 이 세상이 절대적이지 않다는 이 모순은 곧 무신론을 불러들인다는 말이다. 오늘 우리는 여러 형이상학적 논리를 무조건 강화하거나 혹은 열광주의적 믿음의 확산으로 무신론을 굴복시키기보다는 유신론적 하나님 이해의 지평을 심화하는 방식을 선택해야 할 것이다. 그것은 앞으로 10장에서 다루게 될 삼위일체론적 신학적 착상에 있다. 이를 통해서 우리는 하나님 인식의 새로운 지평으로 들어갈 수 있을 것이다. 삼위일체론으로 들어가기 전에 하나님 인식의 문제를 존재문제와 연관해서 검토하는 게 좋겠다. 무신론 논쟁도 결국 존재 문제와 직결되기 때문이다.

9강

하나님과 존재에 관해서

하나님을 해명해야 할 신학자들이 하이데거의 존재개념에 관해서 관심을 기울여야 할 이유는 비록 존재가 곧 하나님과 일치하는 것은 아니지만 그 존재개념이 하나님을 해명해나가는 그 길에 적합한 토대를 제공해주기 때문이다. 기독교 신학이 이미 교부시대부터 주변의 철학과 진지한 대화를 시도함으로써 신학의 형이상학적 기초를 확보할 수 있었지만 이러한 기초는 또 다른 공격의 빌미를 제공했기 때문에 이제 20세기에 들어서서 신학의 철학적 성격은 거의 상실되었다고 보아야 한다. 서양 형이상학을 향해서 근본적인 질문을 제시하고 있는 하이데거 철학은 기독교 신학이 잃었던 사유의 길을 새로운 지평에서 제시해준다. 필자는 여기서 하이데거 철학을 신학적 관점으로 해석한 하인리히 오토의 <사유와 존재>를 중심으로 하이데거의 존재개념을 구체적으로 다루려고 한다. 존재개념은 신학이 하나님을 언급해야 할 때 반드시 염두에 두어야 할 철학적 주제이기 때문이다.

존재개념을 이해하는 길

우리가 하이데거의 존재 개념을 따라잡기 어려운 이유는 모든 인문학 공부가 그렇듯이 ‘개념’의 세계가 실증적으로 포착되지 않는다는 데에 있다. 예컨대 우리가 익히 잘 알고 있다고 생각하는 ‘사랑’은 이미 완전하게 그 실체를 드러내지 않았다. 사랑은 그 사랑의 깊이를 들여다보는 사람에 의해서 우리에게 새롭게 나타날 뿐이다. 그 누구도 사랑을 실증적으로 확증할 수 없는데도 불구하고 규범과 범주 안에 가두어두려는 사람이 있다면 그는 오히려 사랑에 대해서 아는 게 없는 사람일 것이다. 하이데거 이전에도 ‘존재’에 대해서 많은 철학자가 언급했지만, 하이데거는 그들과 전혀 다른 방식으로 존재에 대해서 질문했기 때문에 우리는 그의 질문

을 통해서 이 존재의 새로운 깊이를 맛볼 수 있게 되었다. 그러나 하이데거의 존재 질문을 몇 가지 도식으로 규범화하려는 시도는 위험하다. 그가 나름의 방식으로 존재의 다른 측면을, 또는 존재의 시원적 측면을 제시하고 있기는 하지만 그것으로 존재의 모습이 몽땅 드러나는 것은 아니다. 어쩌면 하이데거는 존재에 대한 정확한 대답을 주려는 것이라기보다는 존재에 대한 질문이 잊힌 이 현실을 직시하고 사람들이 존재질문의 세계로 들어가도록 압박을 가하는 것이다. 존재 망각의 흔적, 또는 존재 망각을 확인할 수 있는 근거에 대해서 하인리히 오토는 네 항목으로 설명하고 있는데, 우리는 여기서 중요하다고 생각되는 세 항목만 검토하겠다.

1) “있다”라는 잠정적 개념으로부터

하이데거의 ‘존재’는 그 이전에 많은 철학자가 이 세상의 모든 개별적인 것들과 크게 나뉘는 ‘보편’으로 규정했던 것들, 예컨대 최고 존재자, 세계의 원리, 근원적 근거, 아르케, 제일원인과는 전혀 다르다. 즉 그 존재는 존재자와 다를 뿐만 아니라 그 존재자의 보편과도 다르다. 그 보편이 아무리 절대적인 세계라고 하더라도 여전히 그것은 존재자일 뿐이지 존재는 아니기 때문이다. 이런 점에서 하나님을 최고 존재자라고 생각한다면 그런 생각은 아무리 신앙적 열정으로 무장되었다고 하더라도 형이상학적 논리에 불과하지 하이데거가 제시하는 존재의 차원은 못 된다. 즉 하나님이 ‘그 무엇’(etwas)으로 간주할 수밖에 없다는 것이다. 이게 바로 우리가 하이데거의 존재개념을 따라가기 힘든 이유이다. 우리가 무엇을 인식한다는 것은 늘 ‘어떤 것’을 앞에 놓는 작업인데, 존재개념은 그 어떤 것과 연관된 게 아니라는 점에서 자칫 표상의 모순에 빠질 수 있다. 오토의 설명을 들어보자.

그런데 이 신비스러움 덕분에 존재자가 존재자로 되어있으면서도 그것 자체는 아무런 존재자도 아니라면 그것은 어디서 ‘파악’할 수 있을까? 우리가 존재자 가운데서는 아무 데서도 존재를 만나지 못한다면 우리는 도대체 어떻게 ‘존재’에 대하여 말하게 되는가? 아마도 이렇게 확정해서 접근할 수 있을 것이다. 즉 우리가 존재자에 대하여 말할 때

‘있다’라는 조동사를 쓰지 않고는 말할 수 없다는 데서 접근 가능할 것이다. 이것은 우리에게 사유와 언사의 불가피한 도구이다. 우리는 그 동사를 사용할 수밖에 없는 강제성 밑에 서 있다. 그것은 우리 사유의 기본적 소여성이다.(146)

그 어떤 것에 대한 인식이 아니라 ‘있다’라는 단어를 조동사로 이해함으로써 존재개념에 접근한다는 하이데거의 생각은 무엇일까? 우리가 하이데거의 『존재와 시간』 앞 대목을 읽으면서 독일어 문장에는 sein이 거의 필수적이라는 사실을 확인했다. 예컨대 “하늘은 푸르다”라는 뜻의 독일어 문장 “Der Himmel ist blau”이 바로 그것이다. 우리는 그저 “푸르다”라고 표현하지만, 그들은 “푸르게 있다”라고 표현한다. 물론 모든 문장에 이 sein이 들어가는 것은 아니지만 그 내면적인 의미에서 볼 때는 늘 ‘있다’가 따라다닌다고 보아야 한다. 참고로 독일어와 마찬가지로 영어의 be 동사도 역시 ‘이다’와 ‘있다’는 두 가지의 의미를 그 안에 담고 있다. 어떤 사태와 사물의 상태를 표현할 때 ‘이다’는 곧 그렇게 ‘있다’는 뜻을 내포한다는 말이다. 이렇게 ‘있다’의 방식으로 모든 것을 사유한다는 사실은 어쩌다가 그렇게 되었다기보다는 숙명적으로 그렇게 되었다고 보아야 하는데, 그런 숙명적인 길은 바로 존재에 의한 것이다. 즉 무엇이 있다는 사유는 그 사유가 있기 전에 그렇게 사유하게 만드는 힘인 존재 때문에 그렇게 숙명적으로 된 것이다. 하이데거에게 “사유는, 즉 현실적이고 진정한 사유는 자유롭고 공허한 사유-가능(Denken-Können)에서 생기지 않고 도리어 언제나 이미 채워져 있는 사유-당위(Denken-Müssen)에서 생긴다.”(147) 사유는 인간의 주관적 능력이 아니라 오히려 그렇게 주어지는 어떤 것이다. 그렇게 주어지는 그 존재 역운의 요구에 자신을 열어놓고 존재의 음성을 듣고 깨달을 수 있을 때 사유하는 인간인 현존재는 자유로워진다. 그래서 하이데거에 의하면 “인간의 참된 자유는 인간의 무역운적 독립성에 있는 게 아니라 오히려 존재의 요구에 대한 사유의 그러한 응대에 있다.”(147)

여기서 우리는 다음과 같은 질문을 제기할 수 있다. 인간의 사유가 존재자를 변화시킬 수 있을까? 즉 인간이 사유한다는 것과 존재자가 그렇게 존재한다는 것과는 무슨 관계가 있는 것일까? 인

간이 사유하거나 사유하지 않거나 존재자는 늘 그렇게 존재하고 있는 마당에 왜 존재자에 대한 사유가 존재 역운에 응대라는 것인가? 하이데거에 의하면 우리가 존재자를 사유한다고 해서 그 존재자와 일치하는 것은 아니다. 그러나 존재자와 사유하는 나는 신비로운 관계에 들어간다. 여기 나무가 있다고 하자. 나는 그 나무라는 존재자를 사유한다. 내가 나무의 모습을 어떻게 인식하든지 그 나무는 나의 사유에 직접적인 영향을 받지 않는다. 그렇게만 본다면 사유와 존재자와는 아무런 연관성이 없다. 그러나 하이데거에게는 내가 나무를 사유함으로써 그 나무의 사상(事象)을 내면적으로 파악한다. 존재가 있다는 사실이 신비인 것과 마찬가지로 존재자가 사유된다는 사실도 역시 깊은 신비이다. 소나 양에게는 나무가 사유되는 게 아니라 감촉될 뿐이다. 그러나 현존재인 인간은 사유를 통해서 그 나무의 내면으로 개입하게 된다. 시인들과 예술가들에게, 그리고 식물학자들에게 그 나무는 존재한다는 사실의 깊은 층을 열어가고 있다. 이런 점에서 사유에 의해서만 나무는 존재하는 것인데, 이 사유는 앞에서 말했듯이 인간의 능력이 아니라 이렇게 신비한 사유를 가능하게 하는 존재의 역운(Geschick)이다.

필자는 개인적으로 하이데거의 이런 존재개념은 바로 기독교 신학의 계시론과 상응한다고 생각한다. 하나님의 계시가 곧 ‘자기 계시’이며, 이 자기 계시가 선행적으로 발생할 때만 우리가 인식할 수 있다는 칼 바르트의 계시론에 따르더라도 하이데거가 말하는 사유의 역운성은 계시와 인식의 변증법적 구도와 크게 다르지 않다. “하나님이 말씀하신다.”는 명제는 존재가 사유한다는 하이데거의 명제와 맞아떨어진다. 기독교의 성서론은 인간이 주관적으로 어떤 사태를 인식하고 표현하는 게 아니라 근본에서 선행하는 하나님의 말씀에 기초한다는 말이다.

2) ‘무(無)’ 개념으로부터

우리가 하이데거의 존재개념을 이해하는 또 하나의 다른 길은 ‘무’ 개념에 있다. 사실 존재라는 말 자체가 ‘무엇’인가가 있다는 사실에서 출발하는데, 여기서 그것이 없다는 사태가 개입된다는

것은 우리의 기본적인 존재론의 패러다임을 전환하지 않으면 이해될 수 없다. 그러나 이런 인식은 동양사상을 조금이라도 이해하고 있는 사람이라고 한다면 그렇게 어렵지 않게 따라잡을 수 있다. 멀리 갈 것도 없이 노장의 도(道)는 이러한 있음과 없음을 뛰어넘는 인식 구조이다. 오히려 없음을 통해서 있음을 확인한다는 점에서 노장사상에도 무개념이 결정적으로 중요한 기능을 한다. 불교의 공(空)개념 역시 무엇이 단순히 비어있다는 게 아니라 모든 존재자까지 포함한, 즉 유와 무의 경계를 뛰어넘는 인식의 세계를 뜻한다. 空則色, 色則空이 바로 여기에 해당하는 표현이라 할 수 있다.

하이데거는 현존재인 인간의 존재가 ‘무(無) 속에 걸쳐 있음’(Hineingehaltensein ins Nichts)이라고 하며, 인간이 ‘무의 간수자’라고 정의한다. 이 세상에서 인간만 이 무의 세계를 파악할 줄 알고, 이런 무를 파악하고 인식함으로써 존재자를 사유한다. 인간만이 “존재자가 있다.”는 놀라운 사실을 인식하고 그 존재자를 드러내는데, 여기서 결정적인 역할을 하는 게 곧 무의 세계이다. 예컨대 우리 앞에 책상이 하나 있다고 하자. 우리가 그것이 있다는 사실을 인식하는 것은 그것이 없는 상태를 내다보기 때문이다. 만약 이 세계가 모두 책상이라고 한다면, 그래서 책상이 없는 상태를 인식할 수 없다면 우리는 책상을 사유할 수 없다. 현존재인 인간은 존재자의 무를 통해서 그 존재자의 존재가 드러나게 하는 존재자이다.

하이데거는 <형이상학이란 무엇인가?>에서 무를 존재와 밀접하게 결합했다. “존재자의 존재 속에서 무의 무화가 일어난다.” 무는 곧 ‘존재의 너울’이다. 이런 점에서 무는 근본적으로 존재 자체이다. 인간은 무를 통해서 존재자 앞에서 놀라움과 낯설음을 경험한다. “모든 존재자 가운데서 인간만이 존재의 음성으로부터 부름을 받고 존재자가 있다는 모든 기적 중의 기적을 경험한다.”(Was ist Metaphysik?, 42).

기독교인 중에서는 기독교의 하나님 이해가 근본적으로 유신론이라고 생각하는 이들이 많다. 이는 근본적인 차원에서 보면 정확하지 않은 표현이다. 특히 하이데거의 무와 존재개념에 의하면 이런 유신론적 하나님 이해는 하나님을 많은 존재자 중의 하나로 전

락시키는 것에 불과하다. 자칫 우리가 하나님을 우리가 이 세상에 있는 어떤 존재자들과 비슷한 방식으로 존재하고 있는 절대적인 분이라고 생각한다면 우리는 여전히 존재의 깊이를 모르는 사람이다. 오히려 그 하나님은 있음과 없음의 경계 안으로 범주화할 수 없는 분이라고 보아야 한다. 그렇다고 해서 무신론이 기독교 신학에 맞는 개념이라는 뜻이 아니라 단순히 존재하는 것이라는 그런 존재론을 극복해야만 성서의 하나님에 상응한다는 뜻이다. 어떤 사람은 하늘나라에 갔을 때 상급의 차이가 있다고 주장하는데, 이는 하나님과 그의 나라를 희화화하는 것에 불과하다. 이렇게 된 데에는 기독교 신앙을 인간의 욕망에 토대를 두려는 의도 때문이거나 아니면 존재의 심층에 대한 인식이 없기 때문일 것이다.

3) ‘사유되지 않은 것’이라는 개념으로부터

하이데거 철학은 어떤 새로운 철학 사조를 만들어냈다고보다는 기존의 형이상학과 대화를 통해서 배후의 질문 안으로 들어가는 태도로 할 수 있다. 그가 새로운 철학적 용어를 풍부하게 만들어 낸 것 같지만 사실 그가 말하고 있는 것은 이미 과거의 철학자들이 다룬 것들이다. 하이데거는 다만 그런 용어와 주제를 좀더 근원적인 데서, 즉 시원적인 차원에서 질문하는 것뿐이다. 그래서 그의 철학은 보는 사람에 따라서 전혀 새롭다고 생각할 수도 있고, 별것이 아니라고 생각할 수도 있다.

시원적인 차원에서 질문한다는 말은 과거의 철학에서 사유되지 않은 부분을 사유한다는 뜻이다. 여기서 사유되지 않은 것은 단순히 무가 아니라 어떤 의미에서 모든 사유의 전제라 할 수 있다. 이 사유되지 않은 것은 “사유의 위탁이고 사유하는 자에게 사유하도록 부과된 사상(事象)이다. 이 위탁으로부터 사유가 일어난다. 사유될 때는 언제나 그 무엇이 사유되지 않은 채로 남는다. 그 까닭은 사상, 즉 요구로서의 위탁이 사유에 대하여 항상 초월적이고 항상 대립적으로 남아 있기 때문이다.”(152). 이런 점에서 하이데거에게 어떤 사유가 사유된 것 속에서, 그 도달된 공식들 속에서 고갈되면 그것이 다시는 본원적인 사유가 되지 못한다.

사유되지 않은 것을 사유해야 하는 이유는 이런 방식으로 사유

하는 것이야말로 존재의 역운을 받아들이는 것이기 때문이다. 존재는 현존재인 인간이 아무리 많은 존재자를 사유하고 그것의 보편 원리를 파악해낸다고 하더라도 그것은 자신의 모든 실체를 드러내지 않는다. 인간의 사유는 그것이 진행되는 동안 훨씬 많은 사유되지 못한 부분을 확인하고 있을 뿐이다. 이 말은 곧 존재자에 대한 인간의 사유는 사유되지 않은 것에 의해서 가능하다는 뜻이다. 이런 점에서 존재는 사유된 것이 아니라 사유되지 않은 것이다. “사유되지 않은 것이 사유를 발생 사건이 되게 하고, 다른 한편으로 존재가 바로 그 사유해야 할 사상의 드러냄의 사건에서 성립된다.”(152).

사유는 기본적으로 존재하는 것, 또는 앞서 다른 사람에 의해서 사유된 것의 심화라는 게 일반적인 생각이다. 사유되지 않은 것에 대한 사유야말로 시원적인 사유이며, 따라서 그것이 곧 존재라는 하이데거의 진술을 이해하기 위해서 빙산을 비유로 들어보자. 우리는 단지 수면 위에 드러난 빙산의 일각을 보고 그것을 분석하는 데 모든 생각을 쏟는다. 그 모양, 그 성질, 그것의 영향, 그 빙산의 일각 위에 휴식을 취하는 물개나 펭귄의 서식 형태를 연구하는 것으로 우리가 빙산을 안다고 말할 수는 없다. 빙산은 해류의 흐름과 반대 방향으로 움직이는 경우가 적지 않다고 한다. 해류가 표면과 심층이 다를 경우에 빙산은 심층의 해류를 따르기 때문이다. 수면 아랫부분의 빙산을 사유되지 않은 것이라고 본다면, 그리고 그 빙산의 크기가 거의 무한에 가까운 것이라고 한다면 지난날 사유된 빙산의 일각만을 통해서도 결코 빙산의 세계에 들어갈 수 없을 것이다.

어떤 학생이 자연과학과 신학(철학)의 관계에 대해서 질문한 적이 있다. 오늘의 세계를 거의 완벽하게 해명하고 규정하고 있는 자연과학의 기술 앞에서 신학적 사유라는 게 무의미하다는 주장이었다. 이 문제는 이미 하이데거에 의해서 명확하게 규명된 바 있는데, 그것이 바로 이 ‘사유되지 않은 것으로부터’ 존재 개념을 파악할 수 있다는 논리이다. 자연과학은 자칫 ‘사유된 것’ 속에, 즉 그런 사유를 통해서 도달된 공식 속에 갇힐 수 있다. 예컨대 뉴턴의 역학이 이 세계를 규정하는 공식으로 절대화하면 결국 우리는 존재의 세계를 놓치고 만다. 현대의 유전자 공학이 인간의 생명을

완벽하게 해명할 것으로 기대한다는 것은 하이데거에 의하면 본원적인 사유를 모르기 때문에 생긴 현상이다. 인간의 유전자 지도가 완벽하게 그렸다고 하더라도 그것만으로 생명의 실체가 완전히 규명되는 것은 아니다. 여전히 사유되지 않은 부분, 해명이 가능하지 않은 부분이 거의 자동으로 떠밀려 나타나게 될 것이다. 유전자 공학이 증명하고 있는 것들은 단지 존재자들이지 존재 자체는 아니다. 존재는 오히려 그런 유전자 공학이 실증적으로 증명하지 못하는 방식으로, 일종의 신비의 방식으로 현존재의 사유와 만나고 있다.

하나님의 존재 질문

기독교 신학이 하이데거의 사유에 관해서 관심을 기울여야 하는 가장 중요한 이유는 그의 존재개념이 긍정적이든지 부정적이든지 기독교 하나님 개념과 연관되기 때문이다. 기독교 신학이 다루어야 할 여러 주제는 바로 이 하나님 개념으로 집중되고 이 개념으로 확장된다. 교회론에 관한 언급이라고 하더라도 역시 하나님 개념을 전제하지 않으면 그런 논의는 거의 공허하거나 방향 상실로 떨어지게 된다. 그런데 요즘 한국교회와 신학의 현실은 이 하나님이라는 주제가 사라지고 단지 교회 실천의 문제만 전면에 등장한 형국이다. 페터 아이허는 이 하나님에 대한 질문의 중요성을 이렇게 피력한 바 있다.

필자가 신학의 주제를 완전히 잘못 다룬 것이 아니라면, 그리고 초보자들이 신학연구에서 추구하는 내용을 내가 완전히 놓친 것이 아니라면 신학의 모든 것을 결정하는 단 하나의 물음은 바로 하느님에 대한 물음이다. 이것은 더욱 높은 지식에 대한 지적 전문가들의 이론적 호기심만을 충족시키는 물음도 아니고, 질서 있는 교회의 보장된 체제에서 사회현실에서의 피난처를 구하는 저 도피자들의 거짓된 물음도 아니다. 그것은 하느님에 대한 현재의 모든 물음 가운데서도 일차적이고 최종적인 물음, 역사에 대한 하느님의 무력한 통치를 말하는 구약 및 신약의 복음과 오늘의 역사 안에서 하느님의 행위에 대한 선포가 제기하는 물음이다. (페터 아이허, 박재순 역, 신학의 길잡이, 머리말)

하이데거는 자기의 존재개념이 기독교의 하나님 개념과 같을지 모른다는 주장을 받아들이지 않았다. 그렇다고 해서 그의 존재개념이 기독교 하나님 개념과 전적으로 다르거나 더 나아가서, 많은 사람이 부정적으로 보듯이 하이데거의 철학이 무신론적이라고 생각할 필요도 없다. 하이데거의 존재와 하나님 개념의 관계는 아직도 확연하게 정리되지 않았기 때문에 조심스럽게 해명해야만 할 것이다. 우리가 이 대목의 잠정적인 결론을 내린다면, 하이데거는 하나님의 존재에 대해서 사유한 것이 아니라 서양 형이상학의 사유에 대해서 사유했을 뿐이다. 서양 형이상학이 기독교 신학과 연관되어 있으므로 비록 하이데거가 하나님의 존재에 대해서 직접 언급하지 않았다고 하더라도 직간접적인 관련성을 배제할 수는 없기는 하다. 그러나 우리는 하나님의 존재에 대해서 자리를 비워둔 하이데거의 철학을 통해서 하나님에 대한 형이상학적 한계를 포착함으로써 하나님의 존재 문제를 훨씬 시원적인 차원에서 새롭게 질문하는 것으로 만족하는 게 좋다.

초월자는 초감관적 존재자이다. 이것은 모든 존재자의 제1 원인이라는 의미에서 최고 존재자로서 통한다. 하나님은 이러한 제1 원인으로 생각된다. 그러나 ‘세계내존재’라는 이름 속에 나타나는 ‘세계’는 결코 천상적인 것과 구별되는 지상적인 존재자를 의미하지도 않고 ‘영적인 것’과 구별해서 ‘세상적’인 것을 의미하지도 않는다. 저 세계내존재라는 규정 속에 나타나는 ‘세계’는 도대체 어떤 존재자를 의미하지도 않고 존재자의 어떤 영역을 의미하지도 않는다. 도리어 세계는 존재의 공개성(公開性)을 의미한다. <중략> 그러니까 인간의 본질을 실존론적으로 규정하는 것으로는 아직 ‘하나님의 존재’나 혹은 그의 ‘비존재’에 대하여, 그리고 신들의 가능성이나 불가능성에 대하여 아무것도 결정하지 않는다. 그러므로 사람들이 존재의 진리와 인간 본질의 연관으로부터 인간의 본질을 풀어서 밝히는 일을 무신론이라고 주장한다면 그것은 성급한 판단일 뿐만 아니라 이미 그 진행 과정에서 길을 잘못 든 것이다. (Brief über den Humanismus, 100f.)

하이데거가 말하려는 중심은 일반적으로 사람들이 순수한 세계성의 철학이라고 비판하고 있는 ‘세계내존재’ 개념을 유무신론 논쟁으로 끌어들이지 말아야 한다는 것이다. 하이데거는 이 세계내

존재 개념을 통해서 현존재의 실존론적 사태를 설명하려는 것이지만 인간의 실존을 실증적으로 확인하려는 것이 아니다. 즉 그것은 “하나님을 위한 공간을 비워 놓는다.”(156) 이미 파악된 어떤 철학적 체계에 하나님을 논증할 수 있는 자리를 확보하려는 게 아니라 단지 비워 놓을 뿐이다. 이제 하이데거 철학을 공부한 사람이라고 한다면 이 비어있는 공간에 적합한 개념이 무엇인지 모색할 것이다.

하인리히 오토는 유비(analogia) 개념을 통해서 하이데거의 존재와 기독교 하나님 존재를 설명하려고 한다. 하이데거가 하나님의 존재를 직접 언급하지 않았지만 ‘하나님이 있다’라는 사실에 근거한 신학은 어떤 방식이라 하더라도 하나님의 존재에 대해서 해명해야만 한다. 기독교 신학도 하나님을 직접 설명할 수 있다고 주장하지 않는다. 그것은 단지 유비로만 가능할 뿐이다. 토마스 아퀴나스를 중심으로 한 스콜라 신학의 ‘존재 유비’와 칼 바르트를 중심으로 한 개신교의 신앙 유비를 중심으로 잠시 살펴보자.

존재유비 vs 신앙유비

칼 바르트는 존재 유비(analogia entis) 개념을 가리켜 로마 가톨릭교회가 가르치는 첫 번째 허위라고 비판했다. 만약에 최고로 선하고, 최고로 가치가 있고, 최고로 영원한 대상이 곧 하나님이 라고 한다면 그런 존재자는 아무리 절대적이라고 하더라도 여전히 이 세상에 존재하는 것들 중의 하나로 떨어지게 될 것이다. “최상의 상위개념으로서의 존재개념은 사유 속에서 처분가능하게 된 현실적인 것의 자명성의 표장(標章)이다.”(160). 기독교인들이 천국을 최고의 복지가 보장된 장소쯤으로 생각하는 것과 비슷하다. 배고픔이 없고, 병도 없고, 갈등이 없는 표상은 그것이 아무리 극단화했다고 하더라도 역시 이 세상에서 실현 가능한, 또는 처분 가능한 조건 안으로 들어올 수밖에 없다. 바르트에게 하나님은 ‘절대타자’(totaliter aliter)이지 이 세상에 존재하는 것들의 유비로서 해명될 수 있는 존재자가 결코 아니다.

만약 하이데거의 존재개념이 존재 유비 범주라고 한다면 이미 바르트가 그 한계를 지적했듯이 우리는 그에게서 배울 것이 없다.

그러나 하이데거는 이러한 형이상학적 차원에서 말하는 존재개념을 진작 극복하고 있다. 오토가 말하고 있는 대로 바르트가 스콜라 신학의 존재 유비를 향해서 제기한 비판 작업은 이미 하이데거가 서양의 형이상학에 가한 비판 작업을 통해서 성취된 것이다. 따라서 오토에 의하면 바르트의 존재 유비 비판은 하이데거의 존재개념에 적합하지 않다.

‘전적 타자’인 하나님에 대해서 인간은 그가 자기를 계시할 때까지 기다리는 수밖에 다른 아무런 수단도 갖고 있지 않다. 위에서 살펴본 대로 이 세상에 존재하는 것들로는 아무리 유비적으로 접근한다고 하더라도 하나님을 말할 수 없기 때문이다. 모든 유비가 불가능하다는 말인가? 원칙적으로는 그렇다고 하더라도 자기계시의 해명과 인식이라는 차원에서는 여전히 유비가 필요하다. 이미 예수는 하나님 나라를 여러 가지 비유로 설명한 바 있다. 바르트는 이런 유비를 가리켜 신앙 유비(analogia fidei)라고 했다. 바르트에 의하면 하나님을 인식하는 능력이 인간의 선천적 소질이 아니라 신앙의 행위 속에서 은혜롭게 하나님에 의해서 작용된 것이다. 여기서 우리는 존재 유비와 신앙 유비에 어떤 결정적인 차이가 있는지 궁금하다. 소위 ‘탕자의 비유’를 통해서 하나님 아버지의 사랑을 설명하고, ‘가라지의 비유’를 통해서 하나님의 인내와 악의 존재 근거를 설명하는 게 곧 존재 유비이며 동시에 신앙 유비라 할 수 없을까? 보기에 따라서 ‘유비’라는 것을 존재와 신앙의 차원으로 구별하는 게 단지 신학적 수사에 불과할지 모르지만 바르트는 여기서 인간의 주관주의적 인식 능력에 담긴 하나님의 존재 근거를 설정하는 위험을 뚫어본 것이다. 신앙 유비는 이런 인간의 주관주의적 인식 구도를 최소화하고 하나님의 계시에 있는 주도권을 강화하는 개념이다. 즉 이 세상에 존재하는 것들을 통해서 하나님을 인식할 수 있는 게 아니라 하나님의 은혜를 신뢰함으로써만 하나님의 계시에 대한 인식이 가능해진다는 뜻이다.

우리는 존재 유비가 아니라 신앙 유비, 또는 관계 유비라는 칼 바르트의 관점이 정당하다고 생각하지만, 그렇다고 해서 바르트의 신학이 하이데거의 존재개념을 부정한다고 생각하지는 않는다. 만약 하이데거의 존재가 단지 존재자라고 한다면, 그래서 하나님이 존재자들의 상위개념에 속하는 존재라고 한다면 당연히 하이데거

의 철학은 바르트가 비난했던 존재 유비 이론이 될 것이다. 그러나 하이데거에 의하면 존재는 고정적이고 보편적인 어떤 것이 아니라 그야말로 ‘존재자의 존재’이기에 존재 유비라는 비난에 해당하지 않는다. 하이데거의 사유에 근거해서 신앙 유비 개념이 정당성을 획득할 수 있다는 말은 아니다. 다만 19세기 자유주의 신학이 철저히 의존해 있던 형이상학에 더는 매달리지 않은 채 성서가 말하는 하나님에 대해서 언급할 수 있는 공간을 확보했다는 뜻이다.

성서의 하나님

성서의 하나님 진술이 엄청나게 많은 갈래와 층이 있지만 “하나님이 존재한다.”라는 점에서는 일치한다. 성서에서 무신론의 흔적을 찾아내는 일은 우주에서 지구와 같은 행성을 찾아내는 것보다 훨씬 더 어려울 것이다. 성서가 하나님의 존재를 당연하게 생각하기는 하지만 ‘어떻게’의 관점에서 보면 일치된 대답을 찾아낼 수 없다. 창조자로, 아브라함의 삶에 개입하는 분으로, 출애굽의 주도자로, 예수를 죽은 자들 가운데서 살려내신 이로 진술된다. 때로는 무소불위의 능력으로, 때로는 미세한 음성으로, 때로는 공동체 안의 사랑으로, 때로는 무죄한 자의 고통과 함께 하는 자로 진술된다.

구약에서 하나님의 이름이 최초로 구체화한 구절은 “나는 스스로 있는 자다”(출 3:14)에 있다. 고대 이스라엘 사람들은 여호와 하나님을 어떤 분으로 생각했기에 이런 하나님의 이름을 생각해냈을까? 루터는 이렇게 번역했다. “Ich werde sein, der ich sein werde.” 나는 앞으로 있게 될 바로 그런 자라는 뜻이다. 이런 진술이 매우 우리에게 낯설게 들릴지 모르지만 모든 신구약성서에 직간접적으로 표현된 하나님 개념이다. 성서는 하나님을 구체화하지 않는다. 그는 인간의 인식 범주 안에 포착되거나 형상화되지 않는다. 하나님은 인간의 욕망, 인식, 희망과는 상관없이 자신의 존재 근거와 존재 목적이 있는 분이다. 이 세상의 모든 존재자는 무엇인가와 연관되어야만 존재할 수 있지만 야훼 하나님은 존재자와 상관없이, 즉 초월적으로 존재하는 분이다. 그래서 십계명은

하나님을 표상하는 형상을 만들지 말라고 명령했다. 이렇듯 성서의 자존자 개념은 하나님의 초월적 절대성을 가리킨다.

그것은 하나님에 관하여 아무런 상위개념도 없다는 것과 그분의 주권은 어떠한 상위개념도 거절한다는 것을 증명한다. 하나님은 그냥 그분 자신이다. 그분은 그분 그대로 계시고 신비스럽고 영화로우시고 접근 불가능하고 세상에 속하지 않으신 분이다. 그러나 바로 이렇게 하나님을 부르는 송영은 “있다”는 단어를 매개로 이루어진다.(하인리히 오토 163)

이러한 성서의 하나님 이해가 초기 그리스도교 역사에서 그리스 철학과 연결되었다. 철학은 바로 형이상학이다. 철학의 역사는 형이상학의 역사다. 형이상학은 하이데거가 밝히고 있듯이 존재 망각이며 동시에 하나님을 최고 존재자의 자리에 설정하는 시도이기 때문에 이런 형이상학과 결합한 신학은 형이상학이 걸어온 그 길을 그대로 걸어온 셈이다. 물론 이 길은 존재 망각을 뜻한다. 하이데거의 형이상학 해체가 결국 형이상학에 기대어 하나님의 존재를 해명하려던 신학 해체에까지 이르게 되었다고 볼 수 있다. 하이데거는 사도 바울의 진술을 인용하면서 신학의 형이상학적 시도를 비판하고 있다.

신학은 사도바울이 고린도전서에서 “하나님께서 세상의 지혜를 미련한 것으로 만들지 않았는가?”(고전 1:20)라고 기록한 것을 숙고하면서 결정할 일이다. 그런데 세상의 지혜는 1장 22절에 의하면 헬라인이 추구한 것이다. 아리스토텔레스는 본래적 철학을 명확하게 추구된 것이라고 부른다. 기독교 신학은 다시 한번 사도의 말씀을, 그리고 그 말씀에 따라 미련한 것으로서의 철학을 진지하게 논할 결심을 할 것인가?(Was ist Metaphysik?, 18)

하이데거의 주장은 명확하다. 이미 사도바울이 헬라인들의 형이상학을 미련한 것으로 간주했다는 사실을 신학이 좀더 정확하게 인식해야 한다는 말이다. 이미 하이데거가 형이상학의 존재론이 존재를 망각했다고 지적하듯이 신학이 형이상학에 기울어진 채 진술하는 하나님이라면 그는 결국 존재유비에 의한 존재자에 불과할

것이다.

그렇다면 하이데거는 신학과 철학과의 대화를 철저히 포기하고 하나님의 계시에 집중하라고 말하는 것일까? 지난 신학의 역사가 형이상학에 의한 길이라는 말은 결국 이제 형이상학이 해체되었다는 그의 진단으로 신학도 해체되었다는 것일까? 교부들을 중심으로 초기 기독교가 그리스 철학의 형이상학에 상당한 영향을 받았다는 것은 역사적 사실이다. 그 뒤로도 꾸준히 그런 성격을 유지했으며, 결국 토마스 아퀴나스에 의해서 스콜라 신학이 로마 가톨릭교회의 정통 신학으로 자리를 잡게 되었다. 개신교회는 이런 스콜라 신학을 맹렬하게 비난한 마틴 루터의 종교개혁신학에 따라서 존재론으로부터 신앙과 은총론으로 신학의 중심축을 옮긴 했지만, 그 뒤로 여전히 형이상학과의 연결을 도모했다. 칸트, 헤겔, 쉴라이에르마허의 철학은 우리에게 매우 중요한 인식론적 토대가 되었다.

신학이 형이상학에 치우침으로써 ‘자존자’라기보다는 최고 존재자로 하나님을 언급한다는 것은 물론 신학의 토대를 위협하는 요소이기는 하지만 그렇다고 해서 신학이 철학과 담을 쌓고 단순히 성서의 소리에만 귀를 기울이는 태도는 바람직하지 않다. 하이데거도 칼 바르트가 주장하는 말씀 실증주의를 옹호하는 것은 아니라고 본다. 하이데거가 제기하고 있는 문제는 인간의 주관적 인식 능력에 대한 것이라고 본다. 따라서 우리가 철학을 통해서 하나님을 증명할 수 있다고 말할 수는 없지만 철학적 사유방식을 통해서 하나님의 계시를 훨씬 심층적으로 해명할 수는 있을 것이다. 이런 점에서 하이데거는 형이상학 자체보다는 그 형이상학이 걸어온 존재 망각을 문제 삼는 것이며, 철학적 사유 자체보다는 주관주의적 사유를 문제 삼는 것이다.

형이상학과 주관주의의 극복에까지 이르는 ‘사유의 사유’라는 하이데거의 사유소지점(思惟素地點)은 철학이 “하나님은 존재한다.”라는 성서의 진술이 가능하도록 물러나는 길이 열리게 된 셈이다. 하나님은 스스로 존재하는 분이다.” 그분은 성서가 말하는 뜻으로 존재하는 것이지 형이상학의 존재 이해라는 의미로 존재하는 것은 아니다. 이 점은 칼 바르트가 존재 유비를 거절하는 관련성에서 명백하게 보았던

사태라 할 수 있다.(165)

우리는 여기서 성서의 하나님 개념이 나가야 할 길과 철학적 신학이 나가야 할 길 사이에 놓여 있는 매우 미묘한 긴장관계를 포착해야만 한다. 만약 바르트가 지적했으며, 하이데거가 비난했던 그런 형이상학적 존재론을 하나님 존재의 토대로 삼는다고 한다면 신학은 결국 하이데거가 말하는 시원적 사유의 세계에 돌입하지 못하겠지만 철저히 계시에 근거해서 인간에게 주어진 본성적 인식 능력을 심화하는 구도를 잃지 않는다면 하이데거의 존재개념을 비롯하여 오늘의 물리학과 모든 인문학적 사유는 기독교 신학이 하나님의 세계를 드러내는 데에 적지 않은 도움을 줄 것이다. 그러나 하이데거의 관점에서만 본다면 기독교 신학은 철학과 거리를 두고 오히려 존재 신비로 방향을 잡아나가는 게 현명할 것이다.

10강

삼위일체에 관해서

발터 카스퍼는 삼위일체 개념이 구원 신비와 연결되어 있는 그리스도교의 신앙고백이라는 사실을 이렇게 언급한 적이 있다.

삼위일체론은 성령의 활동을 통한 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 종말론적 계시에 대한 적절한, 필수적인, 그리고 필연적인 해석이다. 그러므로 삼위일체론적 신앙고백은 그리스도교적 구원의 현실성이 의존하는 그리스도교적 구원 신비 전체에 대한 요약이며 개요이다. (W. Kasper, Offenbarung Gottes in der Geschichte, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe).

판네페르크는 예수가 선포한 하나님의 나라를 이런 삼위일체와의 관계에서 아래와 같이 설명했다.

하나님의 신성은 하나님 나라의 완성으로 증명될 때까지 세상에 대해 완전히 삼위일체론적으로 중재된 하나님의 역사에 달려 있다. 하나님 나라의 도래 없이 하나님은 존재할 수 없을지 모르기 때문이다. 그러므로 하나님 나라의 미래는 하나님 행위의 역사로 역사적 진리에서와 같이 하나님의 현실성이 드러나는 장소이다. 그러나 미래적 나라는 그 미래가 이미 현재를 규정하고, 같은 방법으로 현재가 모든 과거를 규정함으로써 하나님 나라일 수 있다. 하나님의 신성이 역사와 관련된다는 것, 하나님의 미래적 현실성이 역사의 과정 안에 놓인다는 것, 이 양자는 아버지의 창조적 행위와 아들의 역할, 그리고 성령의 역할과 관련된다. 이 아들과 성령은 창조의 현실로서 하나님 나라를 실현한다(GsTh 2, 127).

로마 가톨릭교회를 대표하는 카스퍼와 개신교를 대표하는 판네페르크의 삼위일체에 관한 진술에서 우리는 삼위일체론이 그리스도교 신학의 정체성을 규정하는 핵심 개념이라는 사실을 발견할

수 있다. 삼위일체론은 혁명적 하나님 이해라 불릴만하다. 원래 절대적이고 유일하고 모든 것의 근원인 하나님은 그 어떤 것의 도움도 필요 없는 자족의 존재이어야 하는데, 기독교는 이런 전통적 유신론의 틀에서 벗어나서 전혀 새로운 하나님 이해인 삼위일체론에 도달했다. 이 문제의 핵심은 초기 기독교 공동체가 어떻게 인간 예수를 하나님으로 고백할 수 있었는가, 하는 질문에 담겨 있다. 예수가 초대교회에 의해 ‘주’로 올림을 받았다는 사실은 영원하고 자존적이고 유일하고 절대적인 존재로서의 하나님이 인간의 역사 안에 자기를 낮추고 육화했다는 뜻이다. 이는 곧 인간의 구체적인 역사가 영원의 세계와 동일시 된 사건이라 할 수 있다. 이런 면에서 삼위일체론은 유대교와 이슬람교에서 주장하는 유일신론적 이해를 근본적으로 뛰어넘는 기독교의 하나님 인식론이다. 이제 우리는 기독교 신학의 근거이면서도 가장 무시되기 쉬운, 즉 기독교 신앙의 중심이면서도 접근하기 간단하지 않은 삼위일체론의 실체를 조명함으로써 하나님 인식의 폭과 깊이를 넓히고 심화해보자.

왜 삼위일체인가?

위에서 말한 대로 기독교의 가장 근본이 되는 신론인 ‘삼위일체’ 개념이 교회 안에서 소홀하게 다루어지고 있는 이유는 우선적으로 이 용어가 성서에 명시적으로 등장하지 않는다는 데에 있을지 모른다. 간혹 근본주의적 성서관을 따르는 분 중에는 창조설화에 묘사된 다음과 같은 진술을 삼위일체의 근거라고 주장하기도 한다. “우리 모습을 닮은 사람을 만들자!”(창 1:26) 마태복음에도 이런 삼위일체를 의미하는 진술이 있다. “그러므로 너희는 가서 이 세상 모든 사람들을 내 제자로 삼아 아버지와 아들과 성령의 이름으로 그들에게 세례를 베풀고 내가 너희에게 명한 모든 것을 지키도록 가르쳐라.”(마 28:19,20). 창세기의 진술이나 마태복음의 진술은 아직 삼위일체론이 기독교 신학에서 충분히 인식되기 이전에 형성된 것들이기 때문에 삼위일체를 직접 가리키는 근거로 삼을 수는 없다. 신구약성서에 삼위일체론을 암시하는 진술들이 등장하기는 하지만 삼위일체라는 용어나 그 개념을 직접 거론하는

텍스트는 한 군데도 없다고 보아야 한다.

삼위일체론은 어떤 구체적인 신앙생활의 실천이나 성서 텍스트 보다는 신학적 사유에 근거한 개념이라고 보아야 한다. 삼위일체만 유독 신학적 개념과 연관된다고 할 수 없지만 다른 도그마에 비해서 그런 성격이 도드라진다는 것만은 분명하다. 기독교 신앙의 요약이라 할 수 있는 사도신경도 창조자 하나님과 구세주 예수 그리스도, 그리고 성령을 언급하고 있긴 하지만 단지 각각의 역할을 설명하는 것뿐이지 삼위일체론에서 중요한 세 위격의 관계에 대해서는 침묵하고 있다. 사도신경마저 삼위일체론을 명시적으로 언급하거나 해명하지 않는다는 사실은 결국 삼위일체론이 사변적 신학의 요청*에 인한 결과였다는 의미이다.

*사변적 신학의 요청이라는 말에 오해가 없어야 한다. 그리스도교의 교리가 책상에만 앉아있는 신학자들의 논리에 의해서 생산되었다는 말이 아니다. 그런 교리가 생산되기 전에 그리스도교 공동체의 고유한 영적 경험이 있었다. 유대교의 구약성서와 예수 사건에 대한 사도들의 경험과 교부들의 전승이 이런 교리를 가능하게 한 원천이다. 다만 삼위일체론은 신자들의 구체적인 신앙생활에 의한 결과라기보다는 그것에 대한 신학적 해명이라는 점에서 구별된다 하겠다.

셋이면서 동시에 하나인 사물을 경험할 수 없는 이 세상에서 살아가는 우리가 삼위일체를 이해한다는 건 원천적으로 불가능할지 모르겠다. 간혹 한 인격체가 가정에서 남편의 역할을, 회사에서 직원의 역할을, 교회에서 집사의 역할을 하는 것처럼 일종의 역할론으로 삼위일체를 설명하지만 기독교의 삼위일체는 이런 유비의 방식으로서는 충분하게 해명될 수 없다. 삼위일체 개념은 하나님이 위격으로는 셋으로 구분되지만 본질적으로는 하나라는 의미이다. 아버지의 인격과 아들의 인격과 영의 인격이 각각 다르다는 말을 이해하는 건 어려운 것 같지 않다. 하나님은 초월적이고 전능한 인격이며, 예수는 역사 안에 철저하게 의존해 있던 우리와 똑같은 인격이며, 영은 하나님이 인간의 역사에 관여하는 힘으로서의 인격이다. 그러나 이런 세 인격의 본질이 동일하다는 말은 도대체 무슨 뜻인가? 여기서 인격과 본질은 어떤 차이가 있는 것

일까? 예수는 무슨 이유로 공생애 중에 이런 삼위일체에 관해서 직접적으로 언급하지 않으셨을까? 물론 당신을 본 사람은 아버지를 본 것이라는 요한복음 진술이 있지만 그것을 삼위일체론의 근거로 삼기는 힘들다. 삼위일체론에 의하면 기독교의 신론은 유일신론이 아니라 삼신(三神)론에 가깝다는 말일까? 하나님은 오직 한 분 하나님인데, 아들과 성령도 하나님이라고 한다면 서로 모순되는 주장이 아닐까?

삼위일체론에 관한 질문은 거의 끝없이 이어질 것이다. 우리는 여기서 이런 질문을 포괄적으로 다루기 위해서 두 가지로 집중시키려고 한다. 첫째, 삼위일체론은 일자무식의 사람들도 알아들을 수 있어야 할 기독교의 복음으로서는 무의미한 것은 아닐까? 사실 삼위일체만 이해하기 힘든 게 아니라 기독교의 모든 교리는 단순성과 복잡성이라는 양면성이 있다. 예컨대 예수를 믿으면 구원받는다는 말은 아주 간단한 교리이지만 과연 믿는다는 게 무슨 의미인지 생각하기 시작하면 매우 복잡해진다. 구원이라는 말을 알아듣지 못할 사람은 없겠지만 그 구원의 심층적 의미로 들어가게 되면 알아들을 사람이 그렇게 많지 않다. 예수의 설교는 바리새인들의 가르침과 달리 모든 사람이 쉽게 알아들을 수 있었지만, 때에 따라서는 너무 어려워서 알아듣지 못하겠다고 불평이 나올 정도였다. 이런 점에서 기독교의 복음이 지나치게 현학적이어서 사람들을 피곤하게 하거나 혹은 단지 지성적으로 접근하게 만드는 것도 문제이지만, 다른 한편으로 지나치게 단순한 형식논리에 빠져서 신자들의 신앙을 주술화하거나 편의주의에 치우치게 하는 것도 문제이다. 단순성과 복잡성이 적절한 긴장 관계를 유지해야만 기독교 교리는 생명력을 잃지 않을 것이다. 이런 점에서 삼위일체는 복음을 훼손하거나 복음의 근본과 무관한 게 아니라 복음의 의미를 심화하는 데 결정적인 개념이라 할 수 있다.

둘째, 이런 불가해한 교리가 교회 안으로 들어온 이유는 무엇일까? 우선 우리는 기독교의 모든 교리가 처음부터, 혹은 선형적으로 주어진 게 아니라 주변 세계와의 대화 가운데서 ‘변증적’ 필요에 따라서 발생했다는 사실을 알아야 한다. 예수에 관한 정체성을 해명하기 위해서 ‘참된 신이며, 참된 인간’이라는 기독교론이 발생했듯이 삼위일체도 역시 유대교와 동일한 야훼 하나님을 믿으면

서도 그들이 부정한 역사적 인물인 예수를 하나님이라고 믿는 자신들의 신앙을 신학적으로 해명하는 과정에서 발생했다는 말이다. 특히 교부들이 신(新)플라토니즘과의 만남에서 이런 삼위일체의 신학적 착상을 심화하고 구체화했다는 사실은 기독교 신학의 고유한 활동이 무엇인가를 간접적으로 알려준다. 신학은 기독교가 진리라는 사실을 보편적인 인식론에 근거해서 변증하기 위해 당시의 보편적 학문과의 대화를 진지하고 신중하게 이끌어야 한다. 이런 작업에 투철했던 교부들 덕분에 우리는 지금 하나님을 삼위일체의 구도에서 이해할 수 있게 되었다.

유일신론과 삼위일체론

삼위일체론은 기본적으로 유신론, 또는 유일신론의 극복이다. 원래 유대교의 유일신론으로부터 출발한 기독교가 예수와 성령까지 하나님으로 인식함으로써 전혀 새로운 하나님 인식의 형태를 갖추게 된 이 삼위일체론은 아버지와 아들과 영 사이에 상호 소통, 상호 의존이 있으며, 동시에 독립된 인격이면서 본질적으로 하나이고, 각각의 신성이 확보된다는 독특한 하나님 이해이다. 이런 관계에 대해 판넨베르크는 이렇게 설명한 적이 있다.

하나의 인격적 하나님이라는 유신론적 사상은 사실 헤겔의 절대주체 논의에 반대하는 무신론적 비판이 제기한 것처럼 인간적 ‘자기’의 투사(投射)로서 평가된다. 삼위론적 도그마의 하나님 이해는 이러한 추상적 유신론을 지양한다. 말하자면 삼위적 하나님이 유일한 하나님이며, 이 하나님이야말로 비인격적이지 않은 분이다. 삼위의 모든 인격은 각자 인격실존을 갖는 게 아니기 때문에 하나님은 삼위적 인격의 형태로서만 인격적인 분이다. 오히려 각기의 인격은 그 신성을 다른 이와와 중재를 통해서만 소유한다. 이처럼 아들은 영의 중재를 통한 아버지와의 관계를 통해서만 신성에 참여한다. 아들을 위해 아버지는 그 하나의 하나님과 일치한다. 그러나 아버지는 아들을 통해서만, 그리고 아버지와 아들을 높이는 영과의 일치 안에서만 그의 신성을 소유하는 것이다(W. Pannenberg, GsTh 2, 110).

삼위일체론적인 전통에 서 있는 기독교 신자라고 하더라도 대

개는 절대적이고 자존적인 유일신론적 하나님을 생각하는 경향이 많다. 팔머는 전통적인 유신론적 하나님 이해가 함축하고 있는 문제점을 지적한 적이 있는데, 그의 지적은 곧 삼위일체론적 하나님 이해를 향한 신학적 단초가 될 수 있다. 성부가 독자적으로 절대적인 존재가 아니라 아들과 성령과의 소통을 통해서 참된 하나님이라는 삼위일체론은 결국 하나님의 삼위적 상호 의존의 성격을 의미한다.

내가 보기에 일반적으로 알려진 하나님의 이미지에는 중요한 결점이 하나 있다. 우리가 생각하는 하나님은 과거, 현재, 미래를 모두 지으셨고, 언제나 모든 것을 다 알고 계신 분이며, 모든 것을 조정하고 변화시킬 절대적인 힘을 갖고 있지만, 그 어떤 것도 손대지 않은 채 영원히 지속되도록 해주는 분이다. 그런데 나는 이 하나님에게 별 흥미도 느끼지 못하며, 내가 경험한 하나님과도 너무 다른 것 같다. 게다가 더 큰 문제는 나는 이런 하나님을 사랑할 수 없고, 나 또한 그로부터 사랑받고 있다는 생각이 들지 않는다는 것이다. 사랑이란 역동적인 관계이며 둘 사이에는 끊임없는 에너지 교환이 있어야 한다. 그러나 하나님을 전지전능한 주도로 생각하면, 그러한 에너지는 생성되지 않는다. 엔트로피는 계속해서 생기고 우주는 차가워져 텅 빌 것이며, '위대한 작업'은 결코 이루어지지 못할 것이다.

오늘날 종교적 삶을 사는 사람들에게서 엔트로피는 매우 흔하게 발견되는 것 같다. 아마도 우리에게서 필요하지만 우리를 필요로 하지 않는 하나님, 우리를 사랑하지만 우리가 사랑하기에는 너무 빈틈이 없는 하나님을 경배하라는 가르침을 끊임없이 받았기 때문일 것이다. 그러나 하나님이 연약하고 도움을 필요로 하는 모습을 보일 때 비로소 사랑의 마음이 발동할 수 있다. 그리고 그 사랑으로 말미암아 하나님과 인간이 각각 사랑의 에너지를 갖고 '위대한 작업'에 동참함으로써 하나님과 인간 사이의 참다운 상호관계가 완성되는 것이다. 이 관계가 완성될 때 우리는 혼자라는 망상에서 빠져 나올 수 있고, 나아가서는 관계하고 공유하고 함께 할 때 비로소 참다운 실천을 할 수 있다는 것도 깨닫게 된다.(Parker J. Palmer, The Active Life - A spirituality of work, creativity, and caring, 112)

유일신론을 극복하고 기독교의 삼위일체론으로 넘어오는 길목에 기독교인이 놓여 있다. 이는 곧 예수의 인성과 신성에 관한 치열

한 논쟁이 정리된 이후에 삼위일체가 본격적으로 논의될 수 있었다는 말이다. 앞에서 기독교론을 다룰 때 언급한 것이지만 예수의 인성과 신성의 문제는 그것 자체만이 아니라 전체 하나님 이해와 연관되어 있다. 예수를 통한 구원의 리얼리티를 경험한 사도와 제자들이 예수를 메시아로 고백하게 되었으며, 따라서 예수는 당연히 하나님으로 고백 되었다. 그 이전에 그들이 유대교의 전통에 따라서 믿고 있던 절대적인 유일신인 하나님과 새롭게 메시아로 신앙의 대상이 된 예수와의 관계를 설명해야만 했다. 하나님이 유일신이면서 동시에 예수도 신이라는 이 모순을 해결하지 않으면 기독교의 기독교론과 신론은 그 토대를 잃어버릴 수밖에 없었다. 그것을 해결하는 기초는 예수가 ‘참 인간이며 참 하나님’이라는 구도였다. 이런 구도에서 기독교는 유대교의 유일신론을 넘어서 삼위일체론으로 접어들 수 있었다. 그렇지만 초기 기독교 안에서 유대교의 유일신론이 쉽게 배격된 것은 아니다. 삼위일체론이 기독교 안에서 정통 신론으로 자리 잡기 위해서 수 세기에 걸친 이단 논쟁이 전개되었다. 가장 대표적인 이단은 종속론(subordinationism)과 양태론(modalism)이다.

1) 종속론

종속론은 원래 예수의 신성을 부정하는 예비온주의로부터 시작된 학설이다. 예비온주의는 하나님을 완전한 인격체로 생각하고 로고스, 혹은 아들과 지혜, 성령은 하나님의 속성에 지나지 않는다고 생각했다. 예수는 본질적으로 하나님과 다르며 인간으로서 신성을 입은 자에 불과하다고 주장한다. 아리우스를 대표로 하는 이 종속론에 따르면 예수는 결국 피조자로서 신적 존재이지 하나님 자체는 아니다. 아리우스는 예수에 대해서 이렇게 언급한다.

성자는 하나님의 피조물이요, 지으신 것(포이에마)이다. 그는 그의 본질(우시아)에 있어서 성부와 같지 않으며 ... 오히려 그는 창조된 존재들 가운데 하나이며 ... 그는 우리 때문에 창조되었으며, 이것은 하나님이 마치 하나의 도구처럼(오르가논) 그를 통하여 우리를 창조하기 위함이었다. (Kirchen-und-Theologischesgeschichte in Quellen 1, hrsg.

von Ritter, Neukirchener Verlag 1977, 131. 김균진, 1권, 237에서
재인용)

2) 양태론

삼위일체 논의 과정에서 종속론과 대척점에 자리하는 양태론은 원래 예수의 인성을 부정하는 가현설로부터 시작된 학설이다. 가현설의 입장에 따르면 예수는 참된 인간이 아니라 단순히 유일신 하나님이 자기를 드러내는 세 가지 양태의 하나인 셈이다. 양태론의 주된 관심은 그리스도의 신성을 희생시키지 않으면서도 유일신 신앙을 유지하려는 것이었다. 215년 경 로마에서 가르쳤던 양태론의 태두라 할 사벨리우스는 이렇게 주장했다. “하나님은 단일한 실체(mona)이다. 하나님의 존재 안에는 구별이 없으며, 단일체인 하나님은 세 가지의 상이한 양태, 혹은 형태로 자기를 나타낸다. 마치 연극배우가 관중 앞에서 세 가지 역할을 할 수는 있지만 그 인격은 하나인 것과 같다.” 이러한 주장은 정통교회의 주장과 별반 다른 게 없는 것처럼 들리지만 근본적으로는 큰 문제를 안고 있다. 예수의 인격이 하나님으로부터 구별되지 않는다는 것은 예수에게서 ‘참 인간’을 제거하는 것과 진배없으므로 원래의 삼위일체론과는 거리가 멀다.

터툴리안(Tertulian)은 종속론과 양태론의 문제점을 정리하면서 삼위일체론의 기초를 놓은 인물로 알려져 있긴 하지만, 실제로는 삼위일체론이라기보다는 단지 삼위론에 머물렀기 때문에 여전히 유일신론적 계열의 학자로 분류되어야 한다. 터툴리안에 따르면 하나님의 단일성은 일원론적 단일성이 아니라 그 자체 안에 이미 구분된 단일성이다. 한 분 하나님은 그 자체 안에 셋으로 구분되어 있다는 말이다. 그의 주장을 이렇게 정리할 수 있다. 1) 한 실체-세 인격(una substantia-tres personae). 2) 구분되어 있으나 나누어져 있지 않고, 구별되어 있으나 분리되어 있지 않음(distincti, non divisi, discreti, non separati). 3) 삼위일체(trinitas). 그러나 터툴리안의 신학에서는 유일신론이 완전히 극복되지 않았다. 성부는 실체 전부이고, 성자는 성부로부터 파생된 자이며, 성령은 성자의 한 부분이다. 성부는 전체로서의 신적인

실체이고, 성자와 성령은 전체의 부분들이다.

위에서 언급한 종속론, 양태론, 삼위론은 방향과 정도의 차이는 있지만, 기본적으로 유일신론을 벗어나지 못한다는 데에 공통점이 있다. 이들에게는 어떤 형태로든지 한 분 하나님의 절대적인 위치는 흔들리지 않았으며, 아들과 영에 비해 아버지의 본질이 우선하는 것으로 이해된다. 아들은 아버지에게서 나오는 것으로, 또한 성령은 아버지와 아들에게서 나오는 것으로 간주된다. 이렇게 이해될 때 결국 아버지가 첫 번째의 자리에 서게 되고, 성령은 끝에 서게 된다. 몰트만의 설명에 따르면 아리우스의 종속론은 순수한 형태의 일신론적 기독교이기 때문에 예수 그리스도의 신성이 포기될 수 있다. 또한 사벨리우스의 양태론도 아리우스의 종속론과 상반된 개념처럼 보이지만 실제로는 종속론의 다른 한 면에 불과하다. 양태론도 역시 기본적으로는 ‘단일 군주체제’의 기본사상에 지배당하기 때문이다. 이 양태론에서 삼위적 사고는 종속론처럼 한 하나님에게 종속되지는 않지만 한 하나님 안으로 폐기된다고 한다. 한편 터툴리안도 역시 하나님을 근원적으로 한 분으로 설명하려 한다는 점에서 그 한계를 노출한다.

삼위일체론의 교리사적 논쟁

앞에서 삼위일체론으로 들어서는 길목에 기독교가 자리하고 있다고 지적한 것처럼 우리가 초기 교회의 상황을 좀 더 정확하게 들여다본다면 삼위일체론보다는 기독교가 훨씬 중요한 논쟁거리였다. 그 이유는 유대교의 야훼 하나님에 관한 신앙은 그대로 유지하면서 동시에 예수가 하나님이라는 사실을, 즉 예수의 본질이 하나님과 동일하다는 사실을 해명하는 것이 초기 기독교인들에게 현안이었던 때문이다. 이제 우리는 그 유명한 아리우스와 아다나시우스 사이에 벌어졌던 삼위일체 논쟁을, 특히 니케아 종교회의와 콘스탄티노플 종교회의를 중심으로 검토해보자.

325년 세계 최초의 종교회의가 니케아에서 기독교를 공인한 콘스탄틴 황제에 의해서 소집되었고, 381년에는 제2차 종교회의가 콘스탄티노플에서 기독교를 국교화한 데오도시우스 황제*에 의해 소집되어 주로 기독교가 논의되었다. 두 번에 걸친 종교회의와

그 어간에 걸쳐 벌어진, 그리고 약간은 교회의 정치적인 힘이 어울린 논쟁이 기독교 교회의 가장 중요한 교리를 결정했다. 니케아에서 열린 325년의 첫 번째 회의에서 대표적으로 종속론의 아리우스와 동질론의 아다나시우스가 대결을 벌였다. 아리우스에 따르면 예수의 본질은 하나님과 다른 이질이며(हे테로 우시오스), 아다나시우스에 따르면 하나님과 동질(호모 우시오스)이다. 이 회의의 결과는 다음과 같은 명제에 요약되어 있다. “아들은 창조되지 않고 아버지로부터 태어났으나 아버지처럼 영원하고 아버지와 본질이 같다.” 일차 회의 이후에 계속된 신학 논쟁의 와중에 유질론(호모 이우시오스)이 등장한다. 유질론자들은 아리우스 쪽에 가담했던 이들로서 극단적인 아리우스의 위험성을 저지하기 위해 나중에 아다나시우스 편을 들게 된다. 이런 신학 논쟁의 핵심은 예수의 본질이 하나님과 동질인가, 유질인가, 아니면 이질인가의 문제이다. 교리사적으로 이런 세 갈래의 주장이 몇 번의 반전에 반전을 거친 후 381년 회의에서 니케아 신조를 확인하고 아리우스주의를 완전히 배격해 버림으로써 삼위일체론이 확정되었다.

*교부시대에 신학적으로 중요한 결정이 내려진 종교회의가 주교나 감독 같은 종교지도자들이 아니라 황제에 의해서 소집되었다는 사실은 우리가 별로 주목하지 않는 대목이기는 하지만 교회의 성격을 언급할 때 중요한 요소라 하지 않을 수 없다. 이 말은 곧 유럽의 교회 역사는 기본적으로 정치적인 영향을 받았다는 의미이다. 단지 교회의 역사만이 아니라 신학의 내용까지도 역시 간접적으로 영향을 받았다. 황제의 권위와 마찬가지로 교황의 권위가 강조되었고, 교황이 하나님의 영적인 대리자로 행세하듯이 황제는 하나님의 세속적 대리자로 자리를 잡았다. 황제와 교황의 공생적 관계가 과연 나사렛 예수의 복음을 온전하게 지켜냈는지, 아니면 오히려 ‘현실유지’(status quo)의 이념으로 이용당하게 되었는지에 대한 자기 성찰이 끊임없이 제기되어야 할 것이다. 이는 곧 오늘도 역시 교회가 세속적 권력을 이용하려는 유혹을 받고 있는 게 아닌가 하는 질문이기도 하다.

이러한 세 가지 입장의 차이가 별 것 아닌 것처럼 보이지만 기독교 교회의 정체성을 결정짓는 요소이다. 초기 기독교가 오랜 논쟁을 통해서 결국 ‘호모 우시오스’를 선택했다는 것은 하나님 이해

의 혁명적인 전환인 셈이다. 예수에게서 인간성을 제거하지 않으면서도 그를 하나님과 동질로 생각함으로써 이제 기독교는 유대교와 완전히 다른 하나님 이해에 도달한 것이다.

단도직입적으로 질문해보자. 인간 예수를 하나님으로 믿었다는 것은 무엇을 의미하는가? 어떻게 인간이 신으로 들림을 받을 수 있는가? 혹은 하나님이 어떻게 인간으로 내려올 수 있는가? 어떻게 하나의 인격을 가진 예수가 반신반인이 아니면서 온전한 인간성과 온전한 신성을 동시에 유지할 수 있었는가? 우리는 안타깝게도 그런 문제들을 수학 공식처럼 풀어낼 수 없다. 다만 우리가 확실하게 말할 수 있는 것은 초대교회에서 전개된 삼위일체론 논쟁을 통해서 ‘호모 우시오스’, 즉 예수가 하나님과 동질이라는 신학적 주장이 채택되었다는 사실이다. 그들은 인간 예수가 하나님이 되었든(양자론), 아니면 하나님이 인간이 되었든(성육신론), 하나님 인식에서 가히 혁명적이라 부를만한 단안을 내렸다. 인간 예수는 하나님이라고 말이다.

초대교회는 어떻게 인간 예수에게서 하나님의 본질인 신성을 인식하였으며, 어떻게 예수의 본질이 하나님과 동질이라고 믿게 되었을까? 그들은 왜 예수를 ‘주’라고 불렀을까? 예수가 스스로 “나는 영원하고 절대적인 신이다.”라고 말했다고 해서, 그렇게 말한 적도 없고 그럴 까닭도 없지만, 신이 되는 것도 아닌데 말이다. 사도들과 초대 기독교회가 예수에게서 메시아적 표징을 경험했다는 것이 그에 대한 대답이다. 복음서 곳곳에서 증언되는 모든 이야기의 결론은 인간 예수에게서, 그의 인격과 그의 행위에서, 궁극적으로 그의 십자가와 부활에서 하나님의 메시아적 사건이 발생했다는 것이다. 복음서 기자들에게 예수의 도덕적 가르침이나 지혜의 가르침이나 초자연적 행위들은 그 자체로서 별로 큰 의미가 없었으며, 예수와 관련된 모든 진술과 사건은 구원론적으로 해석되어야 할 그의 메시아성 안에서만 그 타당성을 획득할 수 있다. 이 말이 내포하고 있는 의미는 하나님이 그의 구원 행위로 존재하는 것처럼 예수에게서 발생한 구원 사건이 곧 하나님이며 동시에 하나님 나라였다는 사실이다.

이제 하나님은 유대인들의 하나님 표상이었던 영원하고 절대적인 존재로서만이 아니라 구체적인 역사의 구원 행위 안에서 자기

를 드러내는 분으로서 인식되었다. 예수는 온전한 인간이었지만 그에게서 온전한 메시아성이 드러나게 되었다. 역사의 실존, 역사의 한계 안에 들어온 하나님, 그 안에서 하나님과 동질의 격으로 올림 받은 예수, 즉 인간 예수를 하나님으로 믿었다. 유대교는 인간 예수를 하나님으로 고백하는 기독교 공동체를 용납할 수 없었으며, 로마인들도 역시 기독교인들을 무신론자들이라고 여기고 무시했다. 이 틈바구니에서 그들과 구별된 새로운 종교, 바로 기독교가 시작하게 되었다.

삼위일체론의 교리사적 과정에서 예수의 본질이 관건이었던 반면에 성령은 그렇게 현안으로 등장하지 못했다. 아마 교부들의 생각에 성령론은 기독교의 결정에 따라서 좌우된다고 보았을지 모른다. 이질론을 주장한 아리우스는 성령도 아들처럼 피조물로 보는 반면에, 아다나시우스는 성령을 아들과 마찬가지로 하나님과 동질로 보았다. 그렇지만 삼위일체론의 과정에서 성령론의 핵심은 동질성 여부보다는 ‘필리오께’(filio que, 그리고 아들로부터), 즉 성령이 아버지에게서만이 아니라 아들로부터도 발현하다는 생각이었다. 이 필리오께 문제는 결국 로마교회와 동방교회가 분리되는 신학적 논쟁의 씨앗이 되기도 했다. 이 문제를 좀더 살펴보자.

성령이 성부에게서만 유출되는가, 아니면 성자에게서도 역시 유출되는가 하는 문제는, 즉 단출설과 복출설 문제는 매우 복잡한 신학적 배경이 있어서 전반적인 것을 다루기보다는 동방교회와 서방교회의 분리에 연관된 부분만 짚어보겠다. 기독교 신론이 삼위일체론으로 형성되어가는 과정에서 예수의 신성과 인성 문제가 해결된 다음에 대두된 현안은 삼위격인 성령을 어떤 위치에 놓는가 하는 점이었다. 325년 니케아 종교회의에서 처음 결정된 신조에는 “우리가 성령을 믿습니다.”라고 되어있었는데, 나중에 “우리는 성부에게서 나신 성령을 믿습니다.”로 변경되었다. 이 신조를 모든 교회가 받아들였다. 589년 톨레도에서 열린 제3차 종교회의에서는 니케아신조 라틴어판에 처음으로 ‘필리오께’라는 구절을 삽입하게 되었다. 서방교회에서는 전반적으로 받아들였지만 동방교회에서는 적극적으로 반대함으로써 양측 교회는 이 신학적 문구를 두고 오랜 세월을 걸쳐 반목하게 되었으며, 지금도 여전히 그렇다. 개신교회는 이 문제에서만큼은 로마 가톨릭과 입장을 같이 한다.

경륜적 삼위일체와 내재적 삼위일체

초대교회가 하나님을 삼위일체론적으로 인식하게 된 이유는 상충되는 두 개의 성서적 진술을 통합해 보고자 하는 신학적 노력 때문이었다. 그 상충되는 진술이란 앞에서 언급한대로 “하나님은 유일한 존재이다.”과 “그리스도와 성령은 둘 다 하나님이다.”라는 것이다. 결국 초대교회가 선택한 해결점은 앞에서 살펴본 대로 ‘삼위일체론’이었다. 따라서 삼위일체론은 하나님이 셋으로 존재한 다기보다는 그렇게 인식된다는 것이다. 그렇다면 삼위로 존재하지 않을 수 있는 그 하나님을 우리가 단지 그렇게 인식할 뿐인가, 하는 질문이 가능할 것이다. 여기서 많은 목회자들과 신학자들이 혼선을 일으키는 것 같다. 존재론과 인식론이 관점에 따라서 대립적인 것 같지만 실제로는 하나의 사태에 관한 다른 지평의 접근일 뿐이다. 즉 존재론은 존재의 근원을 파악하는 관점이라고 한다면 인식론은 그것을 인식하는 관점이다. 그런데 문제는 존재라는 게, 특히 하나님의 존재가 우리의 실증적 접근으로 확인되는 게 아니라는 사실이다. 현재 우리는 셋이면서도 동시에 하나로 존재하는 것을 경험하거나 확인할 수 없는 세상에서 살아가고 있으므로 삼위일체는 아직 존재론적으로 확인되는 개념이 아니라는 말이다. 그러나 우리는 예수 사건과 성령의 활동을 경험했기 때문에 우리가 알지 못하는 신비의 방식으로 하나님과 아들과 영이 본질적으로 하나라는 사실을 인식하는 것뿐이다. 우리의 인식이기는 하지만 하나님은 우리의 인식을 통해서 계시하는 분이기 때문에 삼위일체론적인 인식은 결국 하나님의 계시라고 볼 수 있다. 삼위일체론이 실증적 증명의 주제라거나 또는 인간의 단순한 사변놀음에 불과한 게 아니라 하나님의 자기 계시에 대한 인간의 치열한 인식론적 과정의 산물이었다는 점을 눈여겨보아야 한다.

따지고 보면 모든 기독교적 도그마가 시대정신과의 치열한 투쟁을 통해서 형성되었다. 따라서 그런 신학적 개념을 이해하기 위해서는 교리의 배경이 되는 시대정신을 읽는 일은 피치 못할 작업이다. 도대체 1천7백 년 전 초대교회가 어떤 문제를 생각했기에 삼위일체론적 하나님 표상에 들어갈 수밖에 없었을까? 이 질문은

오늘 우리에게도 동일하게 작용한다. 오늘 우리는 무엇을 위해서 이 삼위일체론을 하나님 이해의 중심으로 잡고 있을까? 이런 질문의 가장 밑층에 자리하고 있는 것은 ‘인간구원’이다. 즉 초대교회와 오늘날 기독교 공동체가 여전히 삼위일체론을 뿌리에 두는 이유는 바로 ‘인간구원’을 지향하기 때문이다.

우리가 믿는 하나님은 이 세상에 구원의 경륜(經綸)을 갖고 계신 분이다. “하나님이 세상을 이처럼 사랑하사 독생자를 주셨으니 이는 저를 믿는 자마다 멸망치 않고 영생을 얻게 하려 하심이니라.”(요 3:6)는 말씀처럼 하나님은 구원 경륜 때문에 이 세상에 오셨고, 거기서부터 우리는 하나님을 삼위일체론적으로 생각하게 되는데, 이런 개념을 가리켜 우리는 ‘경륜적 삼위일체’라고 부른다. 성부로서의 하나님은 이 세상을 창조하셨을 뿐만 아니라 지금도 구원을 위한 재창조를 계속하신다. 그의 창조는 결국 인간의 구원까지를 포함한 고유한 사역이라고 할 수 있다. 성자로서의 하나님은 그의 공생애 사역과 십자가, 그리고 부활을 통해 인간에게 구원의 길을 구체적으로 제시하셨다. 성령으로서의 하나님은 현재 거룩한 영으로 구원의 사역을 감당하신다. 이렇게 삼위일체로서의 하나님은 한결같이 구원의 경륜에서 일치한다. 여기서 언급되고 있는 ‘경륜적’이라는 용어가 담고 있는 의미는 하나님의 존재를 이 땅과 역사, 즉 그것의 구원에서 찾고자 하는 것이다. 이 말을 좀 더 직접적으로 표현하면 다음과 같다. “하나님은 이 세상의 역사에 의존적이다.” 그렇다면 만약 인간의 구원 경륜이 하나님의 존재 근거라고 한다면 인간이 없이 하나님도 없다는 말이 가능할까?

그렇지 않다. 하나님은 이 세상의 구원경륜에서 삼위일체로 존재하지만 동시에 그것과 상관없이 삼위일체로 존재하신다. 우리는 그런 개념을 내재적 삼위일체라고 부른다. 이 내재적 삼위일체는 아버지로서의 하나님, 아들이로서의 하나님, 영으로서의 하나님이 영원 전부터 자존하신다는 말이다. 삼위일체로서의 하나님에 대한 두 가지 관점, 즉 영원무궁토록 내재적으로 자존하신 삼위일체로서의 하나님과 이 세상의 구원 경륜 가운데 존재하는 삼위일체로서의 하나님은 상호적으로 이해되어야 한다. 내재적 삼위일체로서의 하나님은 경륜적 삼위일체로서의 하나님으로 인해 우리에게 인식되고, 경륜적 삼위일체로서의 하나님은 내재적 삼위일체로서의

하나님으로 인해 구원의 근거가 되신다. 보이지 않는 삼위일체를 내재적 삼위일체라고, 보이는 삼위일체를 경륜적 삼위일체라고 말할 수 있는데, 이 두 개념은 별개의 것이 아니라 서로 연관되어 있다는 사실이 중요하다. 예컨대 예수의 십자가 사건은 보이는 아들로서의 하나님에 의한 구원 경륜이지만, 그것은 동시에 보이지 않는 내재적 하나님께 있는 속성이나 섭리이기도 하다.

우리는 지금까지 조직신학에서 가장 까다로운 부분을 검토했다. 삼위일체론은 어떤 관념적이고 추상적인 기독교 교리를 그럴듯하게 설득시키기 위한 요설이 아니라 초대 기독교의 사상적 궤적이 이룩한 하나님에 대한 인식 지평의 심화다. 자존적이고 무소불위한 하나님이 역사의 한계 안에 인간의 육신으로 존재했으며, 예수의 부활승천 사건 이후에 그는 생명의 영으로 존재한다는 말이다. 이러한 하나님은 만물을 충만하게 하는 생명의 영이며, 창조의 영이고, 사랑의 영이다. 만약 교회가 삼위일체로서의 하나님을 믿는다면 역사 속에서 고통당하는 (십자가에 달린) 이들을 돌보아야 하고, 세상에 생명이 풍요로워지도록 (성령충만) 최선을 기울여야 할 것이다. 교회 안에서만 갇혀 있는 게 아니라 세계 전체에서 죽음의 질서를 생명의 질서로 바꾸는 그 영에 순종해야 한다.

이런 삼위일체의 신앙적인 의미를 새길 뿐만 아니라 삼위일체의 기초인 예수의 신성 문제를 좀 더 실질적으로 이해하기 위해서 이런 주제와 연관한 설교를 한 편 읽도록 하자. “예수는 어떻게 하나님이신가?”(요 14:1-14)라는 제목의 이 설교는 필자가 2005년 4월24일 대구샘터교회 주일예배에서 행한 것이다.

예수는 어떻게 하나님인가?

요한복음 14-17장은 예수님이 체포당하시고 십자가에 달리시기 바로 직전에 행하신 ‘고별설교’입니다. 이 고별설교는 흠사 마태복음 5-7장의 산상수훈처럼 여러 곳에 흩어져 있던 예수님의 가르침을 집대성한 텍스트라 볼 수 있습니다. 물론 죽음 앞에서 예수님이 이렇게 긴 설교를 하실 수도 있긴 하지만, 이런 장문의

텍스트가 실제로 행해진 설교라고 한다면 공관복음에서 다루지 않았을 까닭이 없습니다. 이 말은 곧 요한의 독특한 신학에 의해서 고별설교가 이 대목에 자리를 잡았다는 의미입니다. 요한신학의 특징은 서두에 ‘로고스’를 언급하는 데서 알 수 있듯이 매우 사변적이고 대화 중심이고 변증적입니다. 오늘 본문도 역시 이런 특징을 여지없이 보여주고 있습니다. 길, 진리, 생명(14:6)은 무엇일까요? “나를 보았으면 아버지를 본 것”(9)이라는 말씀은 또한 무슨 뜻인가요? 예수님이 아버지 안에 있고, 아버지가 예수님 안에 있다(10)는 건 무슨 의미일까요? 매우 철학적 변론처럼 들리는 이런 말씀은 그 뒤로 17장 끝까지 이어지고 있습니다.

본문을 ‘고별설교’라고 부르는 이유는 예수님이 3년 가까운 공생애를 끝내고 이제 제자들과 헤어져야 할 그 순간에 행하신 말씀이기 때문입니다. 예수님이 세상을 떠난다는 게 무슨 의미입니까? 사람이 한번 세상에 태어나면 언젠가는 죽어야 한다는 운명을 가리키는 걸까요? 물론 한 인간의 죽음이라는 건 본인에게는 두말할 것도 없지만 주변 사람들에게도 충격적인 사건입니다. 자기 가족 중의 한 사람이 늙어서, 또는 병이 들어서, 사고를 당해서 죽는 일은 우리 주변에 흔합니다. 그래도 우리는 일반적으로 그런 일은 별로 상관없는 것처럼 일상생활을 하며 살아갑니다. 이렇게 준비 없이 살다가 그런 일을 닥치면 정신적으로 큰 혼란에 빠져듭니다.

그러나 예수님의 고별설교는 단지 가까운 사람과 헤어지기 때문에 당하게 되는 슬픔을 위로하는 말씀이 아닙니다. 제자들에게 예수님은 단순히 선생, 친구, 아는 사람, 또는 가족이 아니라 전혀 다른 대상이었습니다. 지금 예수님의 고별설교를 듣고 있는 제자들은 예수님 때문에 가족을 버리고, 친구를 버리고, 직업도 포기했습니다. 일상에서 가장 중요하다고 생각하던 그런 모든 것을 버리고 쫓았던 예수님이 더 이상 그들과 함께 하지 못하는 상황이 닥쳤습니다. 모든 것을 걸었던 그 대상이 없어진다면 결국 자신의 존재 의미마저 없어지는 것과 마찬가지입니다. 이런 점에서 예수님의 고별설교는 제자들에게 특별한 의미가 있습니다.

고별설교는 단지 제자들에게만 주어지는 말씀은 아닙니다. 제자들의 신앙을 그대로 이어받은 요한공동체, 또는 초기 기독교,

더 나아가서 우리에게도 역시 똑같이 적용되는 말씀입니다. 무슨 말씀인가요? 오늘 우리에게도 예수님이 현실적으로 존재하지 않는다는 의미입니다. 예수님은 이미 우리가 살고 있는 세상을 떠났습니다. 예수님과 3년 동안 함께 살았던 제자들이 예수님이 없는 세상에서도 역시 하나님을 믿고 살아야하듯이 오늘 우리도 예수님이 없는 세상에서 그런 신앙을 유지해야 합니다.

물론 어떤 사람들은 예수님이 지금 우리에게 없지만 영적으로 함께 하신다고 말을 합니다. 그게 틀린 말은 아니지만 충분하게 해석되지 않으면 무의미합니다. 더 나아가서 이런 주장은 단지 자신의 주관적인 신앙에 도취하는 것에 불과합니다. 흡사 사랑하던 아내, 혹은 남편이 죽었지만 자신의 마음에 살아남아있다고 생각하는 것처럼 말입니다. 다른 여자, 혹은 남자가 생기면 이런 마음은 사라질 겁니다. 기독교 신앙은 아무 것도 없으면서 마음속에 무언가 있다고 믿는 것이 아닙니다. 기독교 신앙은 훨씬 근원적인 리얼리티를 담고 있습니다. 예수님이 이 세상에 없는 상황에서 살아야 한다는 이 엄청난 현실을 심각하게 받아들이지 않는 한 기독교 신앙의 깊이와 그 신비를 이해할 수 없습니다. 이런 의미에서 오늘 고별설교는 우리 기독교 신앙의 실존을 적나라하게 변증하고 있습니다.

예수님은 제자들에게 이렇게 말문을 여셨습니다. “너희는 걱정하지 말라. 하느님을 믿고 또 나를 믿어라. 내 아버지 집에는 있을 곳이 많다. 그리고 나는 너희가 있을 곳을 마련하러 간다. 만일 거기에 있을 곳이 없다면 내가 이렇게 말하겠느냐? 가서 너희가 있을 곳을 마련하면 다시 와서 너희를 데려다가 내가 있는 곳에 같이 있게 하겠다. 너희는 내가 어디로 가는지 그 길을 알고 있다.”(1-4). 제자들의 걱정이 어디 한 두 가지였겠습니까? 자신들의 운명을 맡겼던 그 분이 사라지는 상황이라고 한다면 모든 희망이 물거품이 되는 거니까 걱정이 태산 같았겠지요. 그래서 예수님은 일단 그들에게 걱정을 하지 말라고 말씀하신 것 같습니다.

이 말씀을 듣고 도마가 이렇게 질문합니다. “주님, 저희는 주님이 어디로 가시는지도 모르는데 어떻게 그 길을 알겠습니까?”(5). 이 도마의 질문은 매우 정직합니다. 예수님이 떠나간다는 말 자체를 이해할 수 없는 도마로서는 제자들이 이미 ‘길’을 알고

있다는 예수님의 말씀을 이해할 수 없었을 겁니다. 선생이 한 마디 하면 열 마디를 알아듣는 제자들은 거의 없습니다. 그런 제자들은 이미 제자가 아니라 또 다른 선생입니다. 그런데 선생의 말을 알아듣지 못하면서도 아무런 질문도 하지 않는 건 훨씬 큰 문제입니다. 간혹 기독교는 무조건 믿는 것이지 질문하는 게 아니라고 주장하는 사람들이 있지만, 그런 건 광신이지 참된 믿음이 아닙니다. 도마가 모르면서도 아는 척하지 않고 직접 질문했다는 건 오늘 우리에게도 매우 중요한 신앙적 자세입니다.

도마의 질문에 대해서 예수님은 이렇게 대답하셨습니다. “나는 길이요 진리요 생명이다. 나를 거치지 않고서는 아무도 아버지께 갈 수 없다. 너희가 나를 알았으니 나의 아버지도 알게 될 것이다. 이제부터 너희는 그분을 알게 되었다. 아니 이미 보았다.”(6,7). 도마의 질문은 ‘길’에 관한 것이었습니다. 그 길은 곧 하나님에게 이르는 예수님 자신이었습니다. 예수님을 안다는 것은 곧 하나님을 안다는 뜻이었습니다. 그래서 예수님은 제자들이 이미 하나님을 보았다고 말씀하실 수 있었습니다.

이 예수님의 답변이 제자들에게 그렇게 명쾌하게 들린 것 같지 않습니다. 하나님의 영을 받은 예언자도 아닌 자신들이 하나님을 알고 보았다는 건 너무나 거리가 먼 이야기였습니다. 그래서 빌립보가 구체적으로 이렇게 요구합니다. “주님, 저희에게 아버지를 뵈게 하여 주시면 더 바랄 것이 없겠습니다.”(8). 제자들도 역시 평범한 사람들이었다는 사실을 이런 요구에서 발견할 수 있습니다. 우리는 일반적으로 실증적으로 확인해야만 참된 것으로 생각하는 경향이 있습니다. 유대인들이 하나님의 기적을 원한 것도 역시 이런 일반적인 욕망입니다. 사람 사이의 사랑도 역시 무엇을 통해서 확실하게 확인하려고 합니다. 사랑한다는 증거를 보여 달라는 게 우리의 세상살이 방식입니다. 사랑은 결코 그런 방식으로 증거를 댈 수 없다는 사실을 그들은 모르고 있습니다. 우리가 확실한 증거라고 생각하는 그런 것들은 사랑하는 시늉일 뿐이지 사랑 자체는 아닙니다. 기독교 신앙도 역시 ‘아버지를 보여 달라’는 빌립보의 요구와 비슷한 차원에서 어떤 절대적인 것을 확인하려고 합니다. 교회에 사람들이 많이 모이는 것이든지, 매머드 교회당 건축 같은 것들을 하나님이 살아있다는 증거라고 생각합니다. 이

런 건 아무런 증거가 될 수 없는데도 말입니다.

이런 요구에 대해서 예수님은 이렇게 대답하셨습니다. “빌립보야, 들어라. 내가 이토록 오랫동안 너희와 같이 지냈는데도 너는 나를 모른다는 말이나? 나를 보았으면 곧 아버지를 본 것이다. 그런데도 아버지를 뵈게 해 달라니 무슨 말이나?”(9). 예수님의 이 대답은 빌립보가 원하는 게 아니었습니다. 그는 훨씬 엄청난 사건, 훨씬 신비로운 일들, 그 어느 누구도 다른 소리할 수 없을만한 결정적인 증거를 보여 달라고 요구한 것이었습니다. 예상외의 대답 앞에서 아마 제자들은 당황하거나 불편하게 생각했겠지요. 예수님이 떠나는 이 고별의 순간에 어떤 결정적인 대답이나 증거를 받고 싶었던 제자들에게 예수님은 경천동지할만한 걸 제시하지 않았으니까 실망했겠지요. 과연 그렇습니까? 예수님의 이 대답은 별 볼일 없는 것인가요? 아닙니다. 이 예수님의 대답은 기독교의 존재 근거입니다. 어떻게 보면 시시한 대답인 것 같지만 여기서만 우리의 신앙은 유지될 수 있다는 말입니다. 왜냐하면 이 대답은 바로 예수님과 하나님이, 즉 아들과 아버지가 하나라는 선언이기 때문입니다.

“나를 보았으면 곧 아버지를 본 것이다.”(9). 이 말씀은 단지 빌립보만을 향한 대답이 아니라 초기 기독교와 오늘 우리를 향한 대답입니다. 예수님을 아는 사람은 곧 하나님을 아는 것이고, 이 예수님을 만난 사람은 곧 하나님을 만난 사람입니다. 과연 이 예수님의 말씀은 옳은 걸까요? 예수님은 하나님을 아버지로 부르시면서 그 하나님께 기도하셨습니다. 그렇다면 예수님과 하나님은 구별된다는 게 틀림없습니다. 서로 구별되는 인격이면서 동시에 하나라는 말은 우리가 받아들이기 쉽지 않습니다. 둘이면 둘이지 어떻게 둘이면서 하나라는 말인가요? 이건 말장난이 아닐까요?

우리 인간의 삶에서 그 유비를 찾아본다면 이렇게 생각할 수도 있긴 합니다. 서로 사랑하는 두 사람이 있다고 합시다. 이 두 사람은 서로 같은 마음을 품고 있고 성격도 비슷해서 한 사람만 보아도 다른 사람을 보는 것과 마찬가지로의 경우가 있습니다. 쌍둥이라면 이런 느낌이 훨씬 강하게 들 겁니다. 그러나 엄밀하게 말한다면 우리는 아무리 서로 비슷한 관계라고 하더라도 결국은 하나가 될 수 없습니다. 한 사람이 죽는다고 해서 다른 사람이 따라서

죽을 수도 없고, 설령 너무 사랑하기 때문에 동반 자살한다고 하더라도 그들이 하나가 되는 것은 아닙니다. 그들의 관계는 기본적으로 배타적이며 반생명적이라는 점에서 일치할 뿐이지 생명의 세계를 향해서는 결코 하나가 되지 못하기 때문입니다.

예수님과 하나님이 하나라는 것은 무슨 뜻입니까? 더 정확하게 말해서, 예수님은 어떻게 하나님이 되신다는 말씀인가요? 그렇다고 하니까 그냥 믿을 수는 없지 않을까요? 예수님의 말씀에 더 귀를 기울여봅시다. “내가 아버지 안에 있고 아버지께서 내 안에 계시다고 한 말을 믿어라. 못 믿겠거든 내가 하는 이 일들을 보아서라도 믿어라.”(11). 이 말씀에 의하면 예수님과 하나님이 하나라는 말은 곧 서로가 서로 안에 존재한다는 의미입니다. ‘안’에 있다는 말은 단순히 서로를 생각한다는 차원이 아닙니다. 이 말은 우리의 심리상태를 가리킨다기보다는 어떤 근원적인 존재를 가리킵니다. 그게 도대체 무엇일까요?

“내가 아버지 안에 있다.”는 말은 곧 예수님이 하나님 아버지에게 자신을 완전하게 의존시켰다는 뜻입니다. 자기 개인의 생각은 철저히 부정하고 완전히 하나님 아버지의 생각만 자기를 지배하게 한다는 것입니다. 어떤 사람은 바로 자기도 그렇게 살아간다고 말할지 모르지만, 그건 착각입니다. 우리가 하나님 아버지의 생각에 자기를 의존시키기 위해서는 먼저 그 하나님의 생각을 정확하게 인식해야만 하는데, 우리에게는 그런 인식이 없습니다. 어떤 사람들은 자기의 생각을 하나님의 생각이라고 혼동합니다. 자기의 짧은 생각, 혹은 자기의 개인적인 사정으로 신학 공부를 하거나 교회를 개척했으면서도 그것이 곧 하나님의 생각이었다고 우깁니다. 우리는 예수님만 하나님 아버지의 생각을 완전하게 인식하고 그 생각에 완전하게 순종하신 분이라고 믿습니다. 그렇기 때문에 예수님만 하나님과 하나가 될 수 있었으며, 그런 의미에서 예수님은 곧 하나님의 아들이며, 하나님 자신이십니다.

“아버지께서 내 안에 계시다”는 말은 앞의 명제를 뒤집어 표현한 것뿐입니다. 하나님은 자신의 통치가 임하는 방식으로 존재하십니다. 예수님이 그 통치를 온전하게 행하셨기 때문에 하나님은 예수님 안에 계신다는 말이 맞습니다. 그래서 예수님은 결국 믿기 힘들면 “내가 하는 일들을 보아서” 믿으라고 하십니다. 예수님의

행위, 그의 운명이 곧 하나님의 존재방식이라는 의미입니다.

예수님은 하나님의 뜻과 일치하심으로써 하나님과 하나 되었습니다. 이제 우리에게 필요한 일은 이 예수님과 하나 되는 것입니다. 비록 우리가 하나님을 직접 볼 수는 없지만 예수님을 본 사람은 곧 하나님을 본 사람과 같습니다. 예수님을 아는 사람은 곧 하나님을 아는 사람입니다. 예수님이 하나님과 하나된 것처럼 우리가 예수님과 하나 된다면, 결국 우리도 역시 하나님과 하나 된다는 의미입니다. 이런 삶이 진리라고 믿고 사는 게 곧 기독교 신앙의 본질입니다.

11강

창조에 관해서

“이 뭐꼬?”

“이 뭐꼬?” 경상도 사투리로 표현된 이 짧은 화두에는 동양의 선승들이 어떤 실체에 도달해보려는, 그래서 도통(道通)해보려는 노력이 담겨 있다. 그냥 살면 충분한 거지 화두는 무슨 화두냐, 하고 생각할 사람들이 있을지 모르지만 그냥 산다는 것 자체가 간단하지 않기 때문에 화두를 붙들고 씨름할 수밖에 없다. 우리가 그냥 산다는 걸 좋은 쪽으로 해석하면 자연의 흐름에 자기를 맡기고 산다는 뜻인데, 물론 이렇게 살기만 하면 더 우울증, 자만, 두려움, 허무 같은 정신적 문제나, 또는 폭력, 전쟁, 학대 같은 사회적인 문제가 벌어지지 않을지 모르겠지만 자연의 속성에 철저하게 의존하는 동물과 달리 인간은 끊임없는 자기집착과 욕망으로 인해서 자기와 다른 사람의 삶을 파괴하는 경향을 보이기 때문에 자연에 따라서 산다는 게 간단하지 않다. 이러한 인간의 파괴적 경향으로 인해 벌어지는 인간 공동체의 훼손을 막기 위해 도덕, 윤리, 법, 교육제도가 생겼다. 사회를 구성하고 살아가는 사람들이 마땅히 지켜야 할 규범을 아는 것이 인간다운 삶과 그런 사회를 만들어가는 첩경이라는 생각이 거기에 깔려 있다. 그러나 우리의 경험에 의하면 그런 교육이 인간을 약간 쓸 만한 상태로 개량할 수 있을지는 몰라도 근본적으로 새롭게 만들지 못한다. 최고의 문명을 일구고 있는 21세기 사회가 여전히, 혹은 더 심하게 파괴적이라는 사실에서 이를 확인할 수 있다. 교육과 인간의 관계에 관해서는 여러 의견이 분분하니까 여기서 더 이상의 논의는 그만두자. 다만 화두는 그냥 사는 제1의 방식이나 교육을 통한 변화인 제2의 방식과 구별되는 제3의 방식이라는 사실만 지적하자. 즉 우리가 화두를 붙든다는 것은 근원을 인식할 때만, 더 정확히 말해서 근원과 소통되는 경우에만 인간이 자신으로부터 자유로워질 수 있다는

의미이다.

1) 그들은 왜 “이 뭐꼬?”라는 화두를 붙들었을까? 이 질문은 두 가지 관점과 연관된다. 하나는 이 세상의 모든 것이 신비하다는 사실이다. 이 세상이 신비한 이유를 일일이 나열하거나 논증할 필요는 없다. 시인들만이 아니라 물리학자들에게 이르기까지 이 세상과 그 물(物)의 세계를 들여다보려는 사람들에게는 누구에게나 그게 보이기 때문이다. 예컨대 여기 물 잔이 있다고 하자. 만약 이 잔을 우리가 물을 마실 때 사용하는 것에 불과한 사물로만 생각한다면 한편으로는 아주 실증적이면서 다른 한편으로는 무의미한 대상에 불과하지만, 그것의 내면세계를 들여다볼 수 있다면 한편으로는 불확실하며, 다른 한편으로는 생명이 가득한 대상으로 변한다. 그 잔이 어떤 경로를 통해서 만들어졌는지, 그것을 만든 사람의 생각이 어떤 것이었는지, 이 잔을 이루고 있는 물질은 어떤 근원이 있는지 등등, 우리의 질문은 끝없이 계속될 수 있다. 또한 이 잔이 물을 담을 수 있다는 사실은 그 안에 무엇이 없어서 가능하다. 이렇듯 하나의 사물조차도 우리가 쉽게 따라잡을 수 없는 어떤 심층의 세계를 담고 있다면 생명체는 더 말할 것도 없다.

2) 화두와 연결된 또 하나의 관점은 이 세계는 부분과 전체가, 또는 전체 안에서 부분들이 신비한 방식으로 순환한다는 사실이다. 여기 한 개의 돌이 있다고 하자. 지구와 비교한다면 이 돌은 거의 무의미할지 모르지만 이 돌 안에 지구의 모든 게 들어있다고 보아야 한다. 지구라는 물체는 돌이라는 물체와 똑같이 ‘존재하는 것’이다. 지구 전체에는 돌과 다른 존재자들이 있지만 약간씩 형태만 달리할 뿐이지 존재하는 것들이라는 점에서는 다를 게 하나도 없다. 따라서 지구, 더 나아가서 우주 전체를 우리가 뚫어보려면 부분에 불과한 돌을 뚫어보는 것으로 충분하다는 말이 된다. 지구의 모든 사물과 생명체가 소립자로 구성된다는 현대물리학의 해명으로 인해서 이런 부분과 전체의 공속(共屬)적 결합관계가 분명해졌다. 이 말은 곧 코끼리를 구성하는 소립자와 민들레의 소립자가 서로 소통될 수 있으며, 물과 나무의 소립자가 소통될 수 있다는 뜻이다. 그렇다면 우리가 민들레의 홀씨 하나를 통해서 이 지구 전체를 알 수 있다는 말도 역시 매우 논리적이라 할 수 있다.

이렇게 선승들은 작은 사물의 본질, 그 현상 중의 하나만 붙들고 그 안에서 세계 전체의 실체를 파악해보려고 노력했으며, 그 결과 “산은 산이고 물은 물이다.”라는 결론에 도달한다. 평생 묵언 수행을 통해서 도달한 결론이 범부들의 세계인식과 다를 게 하나도 없다는 사실 앞에서 당혹해하거나 아니면 반대로 냉소하는 사람들이 있다면 그들은 여전히 어떤 절대적인 세계를 전혀 이해하지 못하는 사람들이라고 보아야 한다. 산은 산이고 물은 물이라는 명제가 가리키는 하나의 현상은 대수롭지 않은 것처럼 보이지만 선승들의 깨달음을 통한 그것의 깊이는 거의 끝없다고 보아야 한다. 현대인들은 산과 물을 이용할 대상으로만 여기지 그것의 존재론적 깊이를 전혀 깨닫지 못한다. 근대주의 이후 이 세계를 하나의 대상으로만 여긴 채 이용할 공리에 빠져버린 근대주의가 산과 물을 어떻게 파괴했는지는 너무나 확실하니까 여기서 왈가왈부하지 말자. 더 중요한 문제는 어떤 것이 그렇게 ‘존재’하고 있다는 사실을 확연하게 인식한다는 것이다. 존재 앞에서의 충격이 곧 화두 공부의 목적이다. 그런 낱말 뜻을 이해하는 차원이 아니라 그런 사실과 자기의 일치, 통전, 체화되는 차원을 가리킨다.

세계

이 세계를 이해하고 그 세계와 하나 되기 위해서 화두를 붙들었던 선승들과 마찬가지로 기독교 신앙에서도 하나님을 이해하고 그 하나님과 하나 되기 위해서 그 하나님이 창조한 세계를 신앙적, 신학적 사유의 대상으로 삼는 것은 아주 중요한 일이다. 유대인들이 하나님의 창조 행위를 구약성서의 첫머리에 배치한 것은 우연한 일이 아니다. 이 말은 곧 그들도 역시 자신들 앞에 그렇게 ‘존재’하고 있는 이 세계의 힘과 그 신비 앞에서 놀라지 않을 수 없었다는 뜻이다. 아침에 떠오르는 태양, 밤하늘의 총총한 별, 태풍, 지진, 화산폭발, 가뭄 등등, 그들의 인식론적 한계를 여지없이 무너뜨리는 이 세계를 언급하지 않은 채 하나님을 생각할 수는 없었다. 어쩌면 더 근본적으로 이런 세상의 비밀(E. Jünger, Gott als Geheimnis der Welt)을 눈여겨보았기 때문에 여호와 하나님의 계시를 인식할 수 있게 된 것이다. 창세기의 창조설화만이 아니라

구약성서 전체에는 이런 창조의 하나님이라는 생각이 면면히 흐르고 있다. 기독교 신앙은 바로 이런 유대교의 창조신앙을 그대로 물려받았다. 사도신경의 첫 항목이 ‘천지를 창조한 전능의 하나님’이라는 사실은 결코 우연이 아니다.

이런 대목에서 오늘 우리의 신앙은 자칫 오류에 빠질 위험성이 있다. 다른 것은 접어두고 기독교 신앙이 초월적 열광주의에 빠지거나 극단적인 실존주의에 빠짐으로써 이 세상, 이 세상의 물(物), 이 세상의 역사가 간과되거나 해체될 수 있다는 사실이 그것이다. 특히 한국 기독교가 몸의 감각적인 경험을 낮추어보는 청교도적인 윤리관에 치우친 까닭인지 모르겠지만 인간의 감각적인 경험의 대상인 세상을 회피하는 경향이 있다. ‘세상 버리고 십자가 보네’ 유익의 신앙이 순수한 것 같지만 창조의 하나님이라는 기독교의 첫 신앙고백을 약화한다는 점에서 별로 옳은 신앙은 아니다. 하나님이 만드신 이 세계 안에서, 하나님이 만드신 그 몸을 갖고 사는 우리가 몸과 자연의 일치를 경험하지 못한다는 것은 기독교 신앙을 근본적으로 거부하는 태도에 불과하다는 말이다.

이러한 금욕적이고 청교도적이고 세상 도피적인 신앙을 극복하기 위해서 우리는 두 가지 신학적 관점을 검토해야만 한다. 하나는 우리의 몸과 자연의 일치이다. 하나님이 만드시고 보기에 좋았다고 선언하신 이 세상을 인간이 몸으로 즐긴다는 건 바로 하나님의 창조 행위를 향한 찬양(doxology)이다. 외르트 칭크는 우리가 “모든 존재하는 것을 모든 감각과 모든 능력으로 지각해야 한다.” 라면서 아래와 같이 진술했다.

저는 숲 가장자리로 걸어갑니다. 저는 나무들 사이의 빈 곳으로 가서 땅을 바라봅니다. 그때는 생명이 약동하는 이른 아침일 때도 있고 만물이 고요해지는 저녁일 때도 있습니다. 들판과 초원, 길과 꽃 그리고 집들이 제 앞에 넓게 펼쳐져 있습니다. 저는 그 모든 것을 마주 대하고 있습니다. 저 홀로.

저는 저의 뼈와 발바닥으로 서서 제 무게를 느낍니다. 저는 나무처럼 꽃꽂이처럼 서 있음을 느끼고 있습니다. 집처럼 굳건한 바탕 위에 서 있고 들판처럼 폭을 갖고 있음을 느끼고 있지요, 제 발 아래에는 반석 같은 굳건함이 있지요. 신뢰감. 저는 서 있습니다. 저는 오래도록 서 있을 수 있습니다. 저의 발아래에는 지속적인 것, 움직이지 않는 것,

곧 땅이 있어요. 중력은 아래로 향하지요. 그리고 저는 서 있을 수 있는 능력으로 그것에 응답하지요. 중력은 저에게 바람에 불려가지 않는 굳건함을 주지요. 저는 굳건함과 지속성이 존재하는 이곳에서 편안함을 느낍니다. 이곳이 바로 나의 자리입니다.(Jörg Zink, Erde, Feuer, Luft und Wasser: Der Gesang der Schöpfung und das Lied des Menschen, 주 하나님 지으신 모든 세계, 32)

또 하나의 다른 신학적 관점은 우리 앞에서 벌어지는 생태계 파괴이다. 기독교 신앙은 하나님이 창조한 자연 세계의 파괴 앞에서 무엇을 생각하며, 무슨 실천을 모색해야만 하는가? 기독교가 단지 영혼 구원에만 몰두하는 소종파가 아니라 세계를 창조하고 보존하는 하나님을 보편사적 지평에서 믿는 종교라고 한다면 왜곡된 역사와 자연 앞에서 책임 있는 태도를 보여야 한다. 이 창조 문제가 해석되지 않는 교회는 결코 건강한 교회라고 말할 수 없다. 몰트만은 히틀러 독재 집권 시기의 독일 교회에서 창조론이 별로 중요하게 언급되지 않았다는 사실을 밝히고 있다.

히틀러 정권이 집권하던 시기에 ‘고백교회’와 ‘독일 기독교인’ 사이의 논쟁 이후로 창조론은 개신교 신학에서 별로 중요한 주제로 부각되지 못했다. 다만 민족, 종족, 히틀러의 집권역사에 있는 하나님의 뜻 같은 자연적 소여성으로부터 하나님의 질서를 이해할 수 있는 것을 모색한 자연신학을 선택하든지, 아니면 1934년에 선포된 바르멘 신학선언(Barmer Theologische Erklärung)의 첫 명제에서 밝히고 있듯이 예수 그리스도를 하나님의 말씀으로 받아들이는 계시신학을 받아들이든지 양자택일만 주어졌다. 그 당시 바르트와 에밀 브룬너, 고가르텐과 알트하우스에 의해서 전개된 유럽신학의 핵심 문제는 전혀 극복되지 못했다.

오늘날 그 당시에는 전혀 문제가 되지 않았던 질문이 전면에서 나타났다. 요즘처럼 산업화로 인해 자연이 파괴되고 있는 시점에서 하나님 창조자에 관한 믿음은, 그리고 세상을 창조로 믿는다는 것은 무슨 의미가 있는 걸까? 소위 생태위기는 인간 환경의 위기만이 아니다. 그것은 인간 자체의 위기와 마찬가지로이다. 그 위기는 총체적이고 불가역적이기 때문에 지구라는 혹성에서 벌어지는 생명의 묵시록적 위기라고 볼 수 있다. 이 위기는 그냥 스쳐 지나가는 위기가 아니다. 그것은 죽음의 전쟁이 시작되었다는 모든 예측이며, 지구에서 벌어지는 창조

가 죽음으로 빠져들고 있다는 예측이다. (J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, Vorwort 11).

이런 점에서 볼 때 이 세상을 신학적으로 정확하게 이해하는 것은 우리 기독교 신앙의 주변적인 작업이 아니라 오히려 가장 본질적인 작업이다. 그동안 이 창조문제는 심리적인 차원이나 더 심하게는 인간의 탁월성을 부각시키기 위한 도구로만 언급되곤 했다. 심리적인 차원이라는 말은 하나님이 창조한 이 세계가 위대하다거나 아름답다는 말만 되풀이할 뿐이지 그 세계 자체에 관한 이해가 전혀 없었다는 의미이다. 종교 심리학적 위로를 받기 위해서 창조 문제를 언급했다는 것이다. 인간학적으로 접근했다는 말은 근대주의의 주객도식에 근거해서 인간이 자연보다 얼마나 뛰어난 존재인지를 강조하기 위해서 자연을 이용했다는 의미이다. 우리는 가능한 대로 이 세계를 물리학과 철학의 도움으로 정확하게 파악해야 하며, 생태계의 위기를 몰고 온 이유에 대한 사회과학적인 분석도 필요하고, 더 근본적으로는 성서의 창조 이해와 신학적 개념을 충분히 따라잡아야 할 것이다. 이런 전반적인 작업을 통해서 우리는 신학적 창조론의 지평을 훨씬 심화할 수 있을 것이다.

창조설화

성서가 진술하고 있는 창조설화를 우리가 어떤 방식으로 받아들여야 하는가의 문제부터 다루도록 하자. 어떤 논리라고 하더라도 성서의 가르침보다 우선하는 것은 없기도 하지만, 이 문제가 정리되지 않으면 우리의 논의는 앞으로 나가지 못하고 제자리에서 맴돌 염려가 있기 때문이기도 하다. 하나님이 6일 만에 이 세상을 창조했다는 사실을 오늘 우리가 경험하는 이런 시간개념으로 받아들일 수 없다. 비록 하나님에게는 하루가 천년 같다고 하더라도 그 천년을 창조 당시의 하루와 연결한다는 것도 그렇게 자연스러운 일은 아니다.

그렇다면 하나님이 6일 동안 세상을 창조했다고 진술하고 있는 창세기의 창조설화를 우리가 어떻게 받아들여야 하는가? 우리는 여기서 창세기의 창조설화나 노아홍수 설화가 바벨론 설화와 직간

접적으로 연관된다는 역사비평을 자세하게 다루지 말자. 그 저간의 사정이 매우 복잡할 뿐만 아니라 이런 문제들은 이미 학계에서 정리된 상태이기 때문이다. 아브라함이 바벨론 문명의 발생지인 갈대아 우르 출신이라고 한다면, 그리고 기본적으로 근동의 여러 민족과 문명 세계가 그런 설화를 공유했으리라는 게 분명하다면 창조설화와 노아홍수 설화가 그 당시의 가장 문명이 발달한 바벨론 설화로부터 영향을 받았다는 건 크게 이상한 일이 아니다. 비록 성서가 그런 주변의 설화에 영향을 받았다고 하더라도 성서의 권위는 하나도 손상되지 않는다. 신약성서도 빛과 어둠을 대비하는 영지주의의 영향을 받았고, 로고스를 주장하는 스토아 철학의 영향을 받았다는 건 역사적 사실이다. 그 뒤로 기독교의 모든 도그마는 주변 사상과의 대결, 조화, 경쟁의 과정을 통해서 발전해 왔다. 이렇게 성서와 기독교 사상이 주변의 여러 사상으로부터 영향을 받기도 하고 영향을 끼치기도 했다는 것은 기독교가 죽어있는 가르침이 아니라 종말을 향해서 열려있는, 즉 생명이 가득한 가르침이라는 의미이다. 따라서 창조설화가 바벨론으로부터 영향을 받았다는 사실로 인해서 구약성서의 권위가 상처 나는 일은 없다.

우리는 성서를 읽을 때 성서 기자들이 자기가 살던 당시의 물리학적 지식과 생활 풍습, 또는 윤리관에 지배받았다는 사실을 전제해야만 한다. 그들은 이 세계가 삼층, 곧 하늘과 땅과 지하로 구성되었다고 생각했다. 이들이 이렇게 생각했다는 것은 매우 자연스럽다. 하늘에서 비와 눈이 오고, 번개가 치고, 별들이 찬란하게 빛나고 있다는 사실을 눈으로 확인한다면 당연히 그 하늘을 우리가 사는 이 땅의 세계와 완전히 구별된 하나의 절대적인 세계로 생각하기 마련이다. 지진이 나고 화산이 폭발하고 바닷속의 깊이를 헤아릴 수 없는 상태에서 그들이 지하에 또 하나의 세계가 있다고 생각하는 것은 당연하다. 그것만이 아니라 높은 산이나 고목은 어떤 영적인 힘이 내재해 있으며, 자연재해는 신의 분노라고 생각할 수밖에 없었다. 그들이 대홍수 사건을 하나님의 심판이라고 여긴 것은 매우 자연스러운 생각이다. 구약에서 먹을거리를 구분한 이유는 유대인들이 근동이라는 악조건의 환경 속에서 최상의 생존 조건을 유지하려는 데 있었다. 그들이 돼지고기를 먹지 않은

게 바로 하나님의 명령이라고 생각한 것은 곧 그것이 바로 그들의 생존을 지켜주는 조건이기 때문이었다. 구약의 율법은 한결같이 유대인의 생존을 위한 법령이었다고 보아야 한다. 그런 생존 조건은 그들의 삼층의 우주관이 오늘 우리에게 무의미하듯이 오늘 우리에게 별로 효력이 없다.

구약의 창조설화를 이해할 때 근본적으로 중요한 또 하나의 시각은 역사적 구원신앙이 창조신앙을 규정하고, 창조 구원이 역사적 구원신앙을 규정하는 것처럼 종말이 역사의 경험과 창조에 대한 신앙을 규정한다는 사실이다. 몰트만은 구약성서의 창조설화를 주석할 때 조직신학이 중요하게 생각해야 할 관점을 다음과 같이 제시하고 있다.

첫째, 이스라엘의 창조신앙은 이스라엘의 역사적 하나님 경험에서, 즉 출애굽, 계약, 가나안 점령의 경험에서 생성되었다. 즉 이스라엘은 창조 사역을 구원론적으로 이해하였다.

둘째, J문서와 P문서에서 태초의 창조는 건강한 태초의 상태를 뜻하는 게 아니라 구원사에 대한 전(前) 역사를 의미한다. 따라서 창조는 그 질서에서 야훼의 은혜를 나타내며, 태초의 창조와 함께 역사의 지평이 열린다. “구약성서 신학에서 창조는 종말론적 개념이다.”(L. Köhler, *Theologie des Alten Testamentes*, 1966, 72.).

셋째, 태초에 하나님이 세상을 창조하셨다는 말은 창조로 인해서 시간이 시작되었다는 의미이다. 태초의 창조로부터 시간이 시작되었다면 창조는 처음부터 변화될 수 있는 것이다. 창조가 처음부터 변화될 수 있고 시간에 대해서 개방되어 있다면, 그것은 ‘폐쇄된 체계’가 아니라 ‘개방되어 있는 체계’이다. 따라서 우리는 창세기 기자는 ‘태초의 창조’와 함께 ‘종말에’ 있을 창조의 완성을 이미 목도하고 있었다고 보아야 한다. 왜냐하면 태초에 대한 생각은 끝에 대한 생각을 포괄하고 있기 때문이다.(몰트만, *과학과 지혜*, 63,64쪽 참조)

구약의 창조설화가 신화적인 시대에 기록된 텍스트이며, 또한 훗날의 역사에서 귀납적으로 내려진 구원론적 진술이기 때문에 오

늘 우리에게 무의미하다는 뜻이 아니다. 하나님이 “빛이 있으라!”라는 말씀으로부터 시작해서 사람에 이르기까지 이 세상을 창조하셨다는 말은 적극적인 의미와 소극적인 의미로 나눌 수 있다. 우선 적극적인 의미는 이 세상이 신성에 맞닿아있다는 사실이다. 이 세상은 우연한 산물이 아니라 하나님에 의해서 무로부터 창조(creatio ex nihilo)되었다는 것은 이 세상에 대한 적극적인 해석이다. 위대한 예술가의 작품에 바로 예술가의 영혼이 담겨 있듯이 이 세상에는 곧 하나님의 영이 운행한다는 것이다. 하나님이 말씀으로 존재한다면 이 세상을 창조한 그 말씀이 이 세상의 근원이라고 볼 수 있다. 이 세상을 바로 이해한다는 것은 곧 하나님의 말씀을 바로 이해한다는 것과 크게 다르지 않다.

창조 사건에 대한 소극적인 의미는 성서가 이 세상을 절대화하지 않고 피조성의 차원에서 바라본다는 것이다. 이집트도 그렇고 근동의 대부분 종교는 자연을 절대화한다. 그들에게는 태양이 곧 신과 다름없다. 그러나 성서는 아무리 위대하게 보이는 자연이라고 하더라도 하나님에 의해서 만들어진 것에 불과하다고 주장한다. 거의 모든 근동의 종교가 자연신앙의 형태를 벗어나지 못했지만, 구약성서는 자연을 상대화함으로써 유대민족이 전혀 새로운 신앙으로 들어갈 수 있는 계기를 마련했다.

성서의 창조설화가 우리에게 가르쳐주는 신앙의 의미는 위에서 거론한 바로 그 두 가지 사실에 근거해서 결국 하나님에게 영광을 돌린다는 사실에 있다. 한편으로는 자연을 하나님의 창조물로 다룸으로써 그 중요성을 공고히 하며, 다른 한편으로 그것의 피조성을 인정함으로써 인간이 자연을 절대화하거나 거기에 예속적이지 않아야 한다는 사실을 가르치고 있다. 다시 말해서 하나님이 창조한 이 세계를 소중하게 여길 뿐만 아니라 그것에 종속되지 않는 삶의 방향이 우리에게 필요하다는 말이다. 하나님이 창조한 그 세계의 적극적인 부분을 우리가 생각한다면 인간이 자연을 훼손하고 생태계를 파괴하는 행위와 투쟁해야 하며, 자연의 피조성을 강조한다면 우리가 단지 생태학적인 지평에 모든 희망을 걸어두지 말아야 할 것이다. 이런 점에서 인간 중심의 산업발전으로 인한 생태계의 소외도 잘못이고, 그렇다고 해서 생태환경 지상주의도 역시 그렇게 절대적으로 옳은 태도는 아니다. 이 두 관점 사이에서

우리가 기독교론적이고, 종말론적인 긴장을 유지하는 게 바로 오늘 우리에게 주어진 신앙적 사명이며 신학적 숙제이다.

무(無)로부터의 창조

창세기는 이렇게 시작한다. “한 처음에 하느님께서 하늘과 땅을 지어 내셨다.”(창 :1, 공동번역). 여기서 ‘한 처음’이 어떤 신학적인 깊이와 영적인 깊이를 내포하고 있는지 인문학적 시각을 배경에 두고 검토해보자. 이런 작업을 통해서 우리의 성서읽기는 훨씬 심화, 확장될 수 있을 것이다.

우주 물리학자들은 우주의 나이가 줄잡아 1백38억 년쯤 된다고 하는데, 창세기 1장1절이 가리키고 있는 ‘한 처음’이 바로 이 시기를 말하는 것일까? 어떤 점에서 이런 질문은 별로 큰 의미가 없다. 우주 물리학자들의 이런 계산법이 얼마나 정확한지 우리가 잘 모를 뿐만 아니라 설령 그게 타당하다고 하더라도 성서는 이런 물리학적 사실을 분석하고 증명하려는 생각이 없기 때문이다. 물리학은 객관적 사실만을 중하게 여기지만 성서와 신학은 물리적 사실 그 너머에 관심을 둔다. 성서가 늘 중심 주제로 붙들고 있는 하나님은 어떤 가시적 형태가 아니라 그것 너머에 있는 분으로 서술된다는 말이다. 예수님도 제자들에게 인간의 몸만 지배하는 세상의 권력을 두려워하지 말고 보이지 않는 영에 이르기까지 모든 삶을 지배하는 하나님을 두려워하라고 말씀하신 적이 있다. 비록 구약성서에 하나님이 불이나 바람같이 어떤 계슈탈트(형태)나 물리(피직)적 사물로 형상화 될 때가 있긴 하지만 그런 것들은 대개가 하나님을 직접 묘사한 게 아니라 보이지 않는 하나님에 대한 어쩔 수 없는 현상적 서술일 뿐이다. 즉 폭풍 자체가 하나님이라는 뜻이 아니라, 하나님을 인간이 제어할 수 없는 막강한 힘으로 서술하기 위해서 끌어온 상징일 뿐이다. 결국 성서는 물리 세계를 뛰어넘는 세계에 영원히 참된 것이 있다고 보는 것이다. 이런 점에서 신학은 메타-피직(Meta-Physik)이다.

그렇지만 신학과 신앙이 물리적 세계에 관한 관심이 없다는 말은 결코 아니다. 사실 이런 물리적 사실과 상관없는 메타피직(형이상학)은 가능하지 않다. 일단 우리의 감각세계 안에 들어온 세

계는 이런 피직밖에 없으니까 아무리 그것 너머의 사실이 참되다고 하더라도 역시 이 피직을 근거로 해서 언급해야만 한다는 말이다. 만약 피직을 근거로 하지 않은 상태에서 그 너머의 세계를 말한다면 추상에 떨어지고 만다. 따라서 우리는 성서의 언어를 매우 구체적으로 명백한 물리적 현상 가운데서 해명하는 태도가 필요하다. 그런 토대 없이 막연한 말로만 성서 언어를 치장하기 시작하면 기독교는 점점 보편적 타당성을 상실하는, 그래서 매우 개인적, 심리적 차원의 종교에 머무르고 말 것이다. 이런 점에서 신학은 끊임없이 철학과의 대화를 시도해나가야 할 것이다. 다만 신학은 철학과 비슷한 인식과정을 통해서 그들과는 다른 결론에 도달한다. 즉 플라톤의 이데아와 하이데거의 존재, 그리고 장자의 도가 바로 성서의 하나님이라는 사실을 논증해야 한다는 말이다. 이런 점에서 신학은 늘 전체 세계를 자기 사유의 화두로 삼고 있어야 한다. 이미 구약성서가 태초라는 말로 이런 사유의 단초를 제공했다.

마틴 루터 성경 창세기 1장1절은 'Am Anfang'으로 시작된다. 안팡이라는 단어는 말 그대로 시작, 시초라는 뜻이다. 이 단어는 요한복음 1장1절에도 똑같이 등장한다. 단지 요한복음에는 전치사가 in으로 바뀌었을 뿐이다. 여기서 '한 처음', 또는 시초, 태초라는 단어는 당연히 가시적 우주가 만들어지는 순간을 뜻한다. 창세기의 창조기사가 전승되던 그 시기의 사람들은 지중해 연안의 세계를 모든 세계의 중심으로 생각했을 것이다. 하늘의 해와 달, 별들도 역시 자기들이 거처하고 있는 그 대지에 속해있는 것으로 여겼을 것이다. 따라서 이들이 생각한 태초는 분명히 그들이 확인할 수 있는 세계의 시작만을 의미한다. 그들의 감각 세계에 들어온 우주 이외에도 더 큰 세계가 있다는 사실을 알 수 없었던 그들은 그런 범주 안에서만 생각할 수밖에 없었다. 따라서 이 세계가 시작되기 이전에는 아무것도 있을 수 없었다. 이 태초에 하나님이 이 세계를 창조하신 것이다.

이런 점에서 우리가 생각하는 한 처음은 그 이전에 아무것도 없었다가 무언가 존재하기 시작하기 시작한 그 순간을 뜻한다고 볼 수 있다. 그런데 문제는 우리가 아무것도 없는 상태가 무엇인지 알지 못한다는 데에 있는 것 같다. 아무것도 없었다니! 우리가

현재 경험하는 것들은 어떤 원인에 의한 결과의 사슬고리인데, 이런 것들이 완전히 배제된 상태를 생각한다는 것은 우리에게는 애당초 가능하지 않다. 여기 내 앞에 볼펜이 있다. 이게 그냥 여기 있는 것은 아니다. 여기 있게 된 여러 원인이 앞서 있었다. 내가 볼펜을 누구에게 얻었든지, 가게에서 사 왔을 것이다. 이 볼펜은 공장에서 만들어진 것이다. 볼펜 공장은 그 원료를 어디선가 사들여왔다. 이렇게 계속 따지고 들어가 보면 볼펜은 결국 지구 안에 있는 물질일 뿐이다. 물론 더 소급해본다면 태양이 만들어질 때의 그 가스들이 이 볼펜의 원인일 수 있다. 이처럼 지구 안에 있는 모든 사물은 이런 원인과 결과의 상호작용으로 출현한 것들이다. 지구 밖에서 들어온 혜성 조각이라고 하더라도 역시 그런 물리적 원인에 의한 것이다. 우주의 별들이 생성되었다가 사라지는 현상도 역시 우리가 아직은 정확하게 파악하지 못하는 그 어떤 물리적 작용에 의한 결과이다. 나비의 날갯짓이 원인이 되어 태풍을 몰고 올 수 있다는 ‘나비효과’가 바로 그것이다. 단지 우리가 그 과정을 정확하게 파악하지 못할 뿐이지 결국 모든 사태와 사물은 어떤 원인에 의한 것이라고 말할 수밖에 없다. 그런데 성서는 아무것도 없는 상태에서 이 세상이 창조되었다고 증언한다. 즉 무로부터의 창조(creatio ex nihilo)이다.

매튜 폭스는 무의 영성을 원복(original blessing)에 이르는 VIA NEGATIVA(부정의 길)의 한 대목으로 제시한다. “떨쳐버림과 받아들임, 잠겨 들, 비움과 비워짐을 알게 되면 필연적으로 무와 대면하게 된다. 무의 체험은 개인적일 수도 있고 정치적일 수도 있다. 때로는 우리 삶의 가장 조화로운 긍정적 체험일 수도 있고, 때로는 가장 파멸적이며 땅이 흔들리는 체험일 수도 있다. 우리의 무 체험은 결코 피상적인 것이 아니다. 언제나 우리의 토대, 근본 토대이다.”(159 쪽) 폭스는 이런 영성에 근거해서 무로부터(ex nihilo) 창조와 마찬가지로 우리가 결국 무로부터 재창조된다고 주장한다. 아래와 같은 그의 주장을 조금 더 들여보자.

우리를 일치시키고 힘을 주는 또 다른 무의 체험들은 무엇인가? 가령 서른아홉 살이라면 40년 전을 묵상해보라. 우리는 저마다 없었던 때가 있었다. 우리의 기원과 접촉하는 것은 중요하다. 우리의 기원은 글

자 그대로 무로부터(ex nihilo)다. 무의 체험마다 우리에게 치유하는 체험, 우리를 온전하게 하고 제1의 기원에 돌아가게 하는 체험임이 입증될 수 있다. 우리가 연원하는 무와의 이 연결이 없이는, 우리 각자가 얼마나 유일하며 우리가 우주를 공유하는 모든 존재가 얼마나 유일한가를 감식하지 못한다. 존재에 대한 외경을 잃는다. 이 연결에 실패할 때 우리는 물 흐르는 뜻이가 아니라 충동으로 삶을 산다. 우리의 기원을 일깨워주는 이들에게 저항하고 정작 죽이기까지 할 것이다.(Matthew Fox, ORIGINAL BLESSING -A Primer in Creation Spirituality, 황종렬 역, 원복, 분도출판사, 162)

어떻게 무로부터 유를 창조할 수 있단 말인가? 그거야 하나님 이니까 할 수 있지, 하고 대답하면 아주 간단하게 처리될 수 있긴 하지만 교회 밖의 사람들에게는 별로 설득력이 없다. 일단 무엇이 있는 상태와 없는 상태를 명확하게 구분하지 않는다는 데에서 이런 혼란이 제기되는 게 아닐까 생각된다. 우리는 우리의 감각으로 확인할 수 있는 것들만을 존재하는 것으로 여길 뿐이지 그 이외의 것은 존재하지 않는다고 생각한다. 우리가 지구에서 확인할 수 있는 강, 산, 곤충, 짐승, 별 같은 사물을 존재하는 것이라고 여긴다. 또는 인간의 여러 정신과 심리 활동도 역시 이런 존재하는 것들의 범주에 속한다. 그러나 정말 존재하는 것들은 이런 것들보다 훨씬 깊은 차원이 아닐까? 또는 아직 존재하지는 않지만 앞으로 존재하게 될 그 어떤 것이 훨씬 확실한 존재가 아닐까? 성서의 하나님을 가리켜 이미 존재하는 분이며 동시에 앞으로 존재하게 될 분이라고 하는 것처럼 말이다. 하나님은 우리가 확인할 수 있는 이런 존재 방식이 아니라 전혀 다른 방식으로 존재하신다. 우리가 있다, 또는 없다고 생각하는 그런 차원이 아니라 전혀 다른 방식으로 존재한다는 말이다. 그런 존재 양식은 구체적으로 무엇일까? 성서는 그런 상태를 언어로 그려낼 수 없으므로 거룩, 영광, 존귀 같은 용어로 표현하고 있다. 궁극적 진리를 완전히 담아낼 수 있는 인간 언어는 가능하지 않다. 어쨌든지, 이런 점에서 태초는 오늘의 존재 양식과 전혀 다른 존재 양식을 구분할 수 있는 한 기점이라고 생각할 수 있다. 우리는 그 다른 존재 양식을 확인할 수 없으니까 무(無)라고 부를 뿐이다.

우리의 생각을 약간 돌려서 보면, 창조론은 사실 종말론과 연

장선에 있는 개념이다. 이 세계의 창조는 곧 이 세계의 종말에 완성되니까 말이다. 기독교 신학에서 종말을 가리켜 이 세상의 마지막일 뿐만 아니라 새로운 시작이라고 부르는 것도 이런 의미이다. 이 세상이 끝난다는 것은 모든 게 완전히 끝나는 게 아니라 다른 방식으로 시작된다는 뜻이다. 즉 새 예루살렘의 시작이다. 요한계시록에서 표현되고 있듯이 우리의 상상력이 가닿을 수 없을 정도로 새로운 생명 세계의 시작이다. 그러니까 우리는 무라고 생각하는 태초 이전의 세계와 종말 이후에 시작될 새로운 세계 사이인 그 과도기를 사는 것이다.

물리학에서는 태초에 빅뱅(대폭발)이 있었다고 하는데, 창세기는 이 태초에 하나님이 천지를 창조했다고 고백한다. 빅뱅이나 태초(아르케)나 모두 한 점을 가리킨다는 것은 참으로 우연한 일치인지 당연한 논리인지 모르겠지만, 어떤 면에서 여기에 바로 물리학과 신학의 접점이 가능하다. 어쨌든지 이 세상을 하늘과 땅이라는 구도로 본 것은 동양이나 서양이나 마찬가지이다. 조금 더 나아가서 하늘과 땅과 지하라는 삼층 구조가 고대인들의 우주관이였다. 지금 우리는 지구가 우주의 중심이라고 생각하지 않는다. 인간 위에 있는 하늘과 인간이 살아가는 땅과 인간 밑에 있는 지하의 세계라는 이런 구조는 이미 지나간 우주 패러다임이다. 우주 전체를 보면 위도 없고 아래도 없고, 동서남북도 없다. 이제 우리는 창조론에 대한 이해를 좀더 새롭게 전개해야 할 필요가 있을지 모르겠다. 도대체 지구로부터 수십억 광년 떨어진 곳에 별들이 생성되고 사라지게 할 이유가 무엇인가? 이런 우주 현상을 기독교의 창조론이 어떤 식으로 해석할 수 있을까? 참으로 어려운 과제가 아닐 수 없다. 이런 문제를 본격적으로 풀어나갈 만큼 이 세상과 우주의 비밀이 드러나 있지 않은 상태이니까 우리는 조금 더 시간을 기다려야 할 것 같다. 지금 인간의 우주 탐험은 거의 초보 단계이다. 무인 우주선은 금성과 화성, 목성 근처까지 갔지만, 유인 우주선은 겨우 달에 흔적을 남겼을 뿐이다. 앞으로 수천, 수만 년이 흘러야 태양계 밖의 우주에 발을 디딜 수 있을 것이다. 어쩌면 그것마저도 아예 불가능할지 모른다. 근본적으로 우리는 빛의 속도를 따라잡을 수 없기 때문이다. 너무나 광대한 우주를 하늘이라는 단 한마디로 정의해버린 고대인들에 비해서 우리는 조금 더 철

이 들긴 했지만, 그 세계를 여전히 모른다는 점에서는 도토리 키재기이다. 이런 상태에서 창조 문제를 억지로 풀어내는 것보다는 그 세계가 우리에게 좀더 가까이 올 때까지, 또는 우리가 예상하지 못한 방식으로 이 세계가 완성될 때까지 참고 기다리는 게 훨씬 지혜롭다. 즉 창조론의 자리를 우주에 설정하기는 오늘 인류의 지혜가 너무 부족하니까 일단 지구 현상 안에 두는 것이 옳지 않은가 하는 말이다. 다만 앞으로 점차 열리게 될 우주 현상에 대해서 우리의 생각을 열어두는 일만은 분명히 해야 한다.

한 처음은, 더 정확히 말해서 한 처음 이전은 인간 자체가 태초 이후 현상이기 때문에 우리가 인식해낼 수 있는 대상이 아니다. 마찬가지로 종말 이후는 오늘 우리 인간의 생명 현상 이후의 세계이기 때문에 마찬가지로 우리의 인식 대상이 될 수 없다. 다만 태초 이후와 종말 이전의 이 세상은 태초 이전과 종말 이후를 이어주는 다리이기 때문에 이 세상을 잘 읽을 수 있다면 부분적으로나마 그 이전을 해석할 수 있고, 이 이후를 예감할 수 있을 것이다. 겨우 80년밖에 살지 못하는 인간 주제에 1백38억 년이라는 그 엄청난 태초의 시간을 생각한다는 것은 오만방자한 일일지 모르지만, 다른 한편으로 한 처음으로부터 이 시간에 이르는 그 오묘한 하나님의 섭리와 생명 역사를 조금이나마 생각할 수 있다는 것은 영적인 존재로서의 우리가 체험할 수 있는 영적 희열이다.

빛이 있으라!

하나님이 가라사대 빛이 있으라 하시매 빛이 있었고 그 빛이 하나님의 보시기에 좋았더라(창 1:2, 3).

창세기에 기록된 창조 순서는 재미있다. 1) 빛, 2) 하늘, 3) 땅과 바다와 식물, 4) 태양과 달과 별, 5) 물고기와 새, 6) 짐승과 인간. 그리고 마지막 칠일 째는 쉬셨다고 한다. 소위 E 문서로 분류되는 이 이야기는 주로 인간 창조에 중심 무게를 두는 J 문서와 달리 지구와 우주의 생성 과정을 비교적 상세하고 설명하고 있다. 이 모든 창조의 앞머리에 ‘빛’이 등장한다. “빛이 있으라.” 말씀하시니 빛이 생겼다고 성서 기자는 증언한다.

구약성서가 기록될 당시의 사람들은 빛의 물리적 성질을 거의 몰랐다. 이제는 초등학생들도 빛이 일 초에 지구를 일곱 바퀴 반을 돈다는 사실은 대개 안다. 그 속도는 자그마치 초속 30만 킬로미터다. 시속 1천 킬로미터로 움직인 국제선 비행기가 이 거리를 비행하려면 12일 걸린다. 보통 우주의 거리를 계산할 때는 너무나 크니까 광년이라는 단위를 쓰는데, 1광년은 30만 킬로미터 곱하기 3천6백(초) 곱하기 24(시간) 곱하기 365(일)를 해야 한다. 대략 9조 4천6백억 킬로미터다. 태양에서 가장 가까운 별은 2-4광년 정도 떨어진 곳에 있다. 인간이 아무리 빠른 비행기를 만들어낸다고 하더라도 다른 별을 탐색한다는 것은 거의 불가능하다. 지금 인간이 쏘아 올린 무인 우주 탐사선은 기껏해야 태양계 안에서 움직일 뿐이다. 인간이 자신의 능력으로 태양계를 스스로 벗어나는 일은 영원히 불가능하다고 해도 과언이 아니다. 앞으로 기술 문명이 훨씬 발달하게 되면 태양계를 벗어나 명실상부하게 우주를 여행할 수 있을 거라는 꿈은 허황하다. 핵을 통해서 무한한 에너지를 만들어낼 수 있다고 하더라도 광속을 낼만한 질량의 물질이 지구에 없기 때문이다. 블랙홀 정도의 질량을 갖는 물질이 있어야만 광속을 낼 수 있을 것이다.

간혹 학생들에게 “태양과 일반별의 가장 큰 차이점이 무엇인가?”라고 질문한다. 평소에 이런 것에 관심이 없이 살았기 때문인지, 또는 너무나 뻔한 질문이라고 생각하기 때문인지 모르겠으나 대개의 학생은 쉽게 대답하지 못한다. 대답을 재촉하면 학생들에게서 나오는 답들은 대개 이렇다. 태양은 크고 별들은 작다. 태양은 직접 빛을 내지만 별들은 빛을 반사한다. 태양은 가깝지만, 별들은 멀리 있다. 학생들의 머릿속에는 태양과 별들이 완전히 다른 것으로 각인된 것 같은데, 이게 큰 착각이다. 태양이나 별은 똑같다. 태양도 밤하늘에서 은빛 모래를 뿌려놓은 듯이 보이는 많은 별 중의 하나에 불과하다. 태양과 별이 똑같긴 하지만 결정적으로 다른 한 가지는 바로 이것입니다. 별들은 떠돌이별(행성)이 없지만, 태양은 갖고 있다는 것이다. 이 말은 곧 태양의 빛만 생명의 근원이 될 수 있다는 뜻이다. 떠돌이별이 없이 단지 불을 토하는 별만으로 구성되어 있다면 그곳에서는 생명이 가능하지 않다. 이 넓은 우주에 행성이 없는 별이 하나도 없다는 말은 아니다. 이미

그런 별을 발견하기도 했고, 앞으로도 발견될 것이다. 그러나 우주 전체의 별에 비해서 행성을 지닌 별들의 숫자는 미미하다는 것만은 분명하다.

1) 입자인가, 파동인가?

태양 빛은 무엇인가? 물리학적으로도 그것이 입자인지 파동인지 아직 밝혀지지 않았다. 최첨단의 과학을 자랑하는 현대 물리학이 이것 하나 풀어내지 못했다는 사실이 이상하다. 입자는 말 그대로 독립적인 물질로 작용하는 것이지만 파동은 다른 물질에 기대어 어떤 운동으로만 작용하는 현상이다. 예컨대 물은 수소와 산소의 결합으로 이루어진 입자의 무리이지만 파도는 파동이다. 바람도 역시 공기라는 입자를 통한 파동이다. 그런데 파도와 바람은 유리판으로 막아놓으면 사라지지만 빛은 그것을 초월하는 성격이 있다는 점에 근본적으로 다른 현상이다. 비닐하우스 안에서는 바람이 없고 단지 빛만 운동한다. 빛은 어떤 방식으로 태양에서 지구까지 올 수 있을까? 대충 9분 정도의 시간이 소요되는 그 긴 거리를 어떤 방식으로 달려오는가? 파동이라면 그 사이를 연결해 줄 만한 어떤 물질이 필요하다. 그런데 태양과 지구 사이에는 그런 물질이 없다. 바람은 공기를 이용하고, 파도는 물을 이용하지만, 빛은 그렇게 이용할만한 물질이 없다. 신기한 현상이 아닐 수 없다.

2) 생명의 근원

고대인들도 역시 빛을 생명의 근원이라고 생각했다는 것이 바로 창조의 순서에 빛이 제일 처음으로 등장하게 된 이유에 대한 대답일 것이다. 아마 창세기 기사를 포함해서 고대인들도 우리와 마찬가지로 삶과 죽음에 이르는 자연 현상에 대해서 깊이 숙고했을 것이다. 소위 호모 사피엔스인 인간의 조상들로부터 시작된 인간의 사유는 근본적으로 생명에 집중될 수밖에 없다. 모든 생명체가 죽는다는 엄연한 현실 앞에서 생명의 본질이 무엇인지 생각하지 않을 수 없다. 죽음을 의미하는 밤이 왔다가 다시 태양이 떠오

르게 되고 생명 현상이 시작된다. 태양의 빛이 짧아지는 겨울철이 왔다가 다시 낮이 길어지는 봄이 온다. 거의 모든 생명 현상이 빛을 중심으로 전개된다는 사실에 대해서 고대인들이 눈을 떴을 것이다. 이 세상의 빛으로 오신 예수의 탄생일이 동지가 지난 12월 25일로 결정된 이유도 여기에 있다.

근대 생물학은 탄소동화작용이라는 식물의 생명 메커니즘을 밝혀냈다. 탄소와 물과 태양 빛이 물리 화학 작용을 일으켜 모든 생명의 기초인 식물의 생명을 이끌어간다. 요즘 유전공학의 발전으로 인해서 빛이 없어도 식물의 생명이 가능해졌는지, 또한 콩나물 재배는 어둠 속에서 이루어지기 때문에 부분적으로 빛없는 생명 현상이 가능한 것 같긴 하지만 일반적으로는 빛없이 생명을 생각할 수는 없다. 유전자 식품이나 콩나물 재배 같은 것들도 역시 탄소동화작용 때문에 만들어진 생명의 씨앗들을 약간 변형시킨 것에 불과할 것이다. 이렇듯 빛으로 얻어진 식물의 생명 알맹이들이 동물의 생명까지도 유지해주고 있다. 토끼나 소는 풀을 먹어야 하고, 바다의 새우들도 플랑크톤을 먹어야 한다. 육식동물도 모든 생명 현상의 가장 밑바닥을 유지해주는 식물에 의해서만 유지된다면 모든 생명의 밑바닥에는 빛이 자리를 잡은 셈이다.

구약성서 기자가 이런 생물학적인 정보를 갖고 있지는 못했겠지만, 창조의 단초를 빛에서 보았다는 점에서 그 누구보다도 정확하게 생명 현상에 천착한 것이다. 성서의 이 진술은 생명에 접근해보려는 이들의 경험이라는 말이다. 성서가 진술하고 있는 하나님은 바로 생명의 근원이다. 구약성서가 유대민족의 역사를 그 배경으로 삼고 있지만 결국은 생명을 불러내고 유지하는 하나님을 증거하고 있다. 예언서나 성문서의 내용은 한결같이 인간과 온 세계의 살아있는 것들이 어떻게 생명을 확보할 수 있는가에 대한 해명과 조언과 깨달음이지 않은가.

이런 관점은 복음서에 훨씬 명시적으로 증언되어 있습니다. 예컨대 요한은 “빛이 어둠에 비치되 어둠이 깨닫지 못하더라.”(요 1:5)라고 고백한다. 생명과 진리와 빛은 예수 그리스도에게서 하나의 사건으로 수렴된다. 창조의 빛이 이제 예수 그리스도에게서 새로운 의미를 획득한다. 자연적 빛이 영적인 빛으로 변화되었다는 뜻이 아닐는지. 예수 그리스도의 부활 사건에서 이제 자연의

빛과 영적인 빛이 하나가 된 것이다.

3) 진리의 빛

다른 한편으로 빛의 성질은 어떤 사물을 드러나게 하는 능력이 있다. 어둠 속에서는 어떤 사물이 있다고 하더라도 숨어있을 뿐이지만 빛으로 인해서 자기의 모습을 드러낸다. 그래서 진리는 빛이다. 진리에 사는 사람은 자기의 원래 모습을 있는 그대로 드러내는 일에서 두려움을 느끼지 않는다. 그것이 바로 빛의 본질이기 때문이다. 따라서 예수 그리스도라는 빛을 따라서 살아가는 사람은 자기의 본 모습을 감추지 않고 있는 그대로 드러내고 살아갈 수 있다. 무식하면 무식한 대로, 못생겼으면 못생긴 대로 자기의 모습 그대로 살아간다. 그것이 전혀 부끄러움이 되지 않는 이유는 자연적인 자기의 모습이 아니라 부활하신 예수에게 기대어 생명을 얻은 사람들이기 때문이다.

우리 자신을 향해서 이런 질문을 해야 한다. 창세기로부터 시작해서 복음서를 거쳐서 요한계시록에 이르기까지 빛이라는 메타포가 지향하고 있는 생명의 세계에 우리가 들어가 있을까? 우리의 삶에 평화와 기쁨이 빛처럼 가득 차 있는가? 대개의 그리스도인은 그런 생명을 경험하기 때문에 지금도 신앙생활을 하고 있을 것이다. 그러나 마약중독이나 술 취함에 빠진 사람들이 그것을 즐거움으로 착각하고 있듯이 우리 그리스도인들도 거짓 평화와 거짓 기쁨에 도취해 있을 가능성이 있다. 그런 현상은 지난 2천 년 기독교 역사를 통해서 거의 습관적으로 반복됐다. 우리는 개인적으로도 역시 자신의 욕망을 신앙이라는 이름으로 미화하기도 한다. 이런 상태에서는 결코 우리의 영혼을 환하게 밝혀주는 빛을 경험할 수 없다. 이 빛은 우리 자신에게서 흘러나오는 게 아니라 하나님에게서, 바로 예수 그리스도의 부활 생명에서 우리에게 반사되는 것이기 때문에 자기(我)라는 범주를 절대화하는 한 우리는 결코 빛의 생명에 들어갈 수가 없다.

라파엘의 <천사상>에는 두 천사의 모습이 나온다. 보는 사람의 시각에서 왼편에 있는 천사는 탁자에 팔꿈치를 올려놓은 채 손바닥으로 자기 턱을 받치고 있으며, 오른편의 천사는 팔을 탁자에 올려놓은 채 자기 턱을 받치고 있다. 두 천사 모든 위를 쳐다본

다. 전체 화면은 흰색, 누런색, 부분적으로 붉은색이 잘 조화되어 있다. 겉으로만 보면 단조로운 색채인 것 같지만 전체적으로 밝은 빛에 휩싸여 있다는 느낌을 받는다. 두 천사는 골똥하게 위를 쳐다보고 있다. 초점이 있는 것 같기도 하고 막연한 것 같기도 하다. 이 두 천사는 누군가? 하늘에서 쫓겨난 이들이 다시 하늘을 그리워하는 건가? 하늘이 허망하다는 암시인가? 이들의 표정과 눈빛을 자세히 들여다보면 무언가 새로운 세계에 대한 그리움과 희망이 서려있다. 이 세상의 생명 형식과는 전혀 다른, 흡사 빛이 입자인지 파동인지 우리가 모르듯, 숨어있는 새로운 생명의 세계를 향한 강한 열망이 느껴진다. 태초에 하나님이 창조한 빛은 단순히 물리적 현상으로 끝나지 않고 예수 그리스도를 통해서 주어진 생명의 빛이라는 사실을 믿는 사람들이 바로 그리스도인들이다.

하나님과 세계

이제 조금 더 구체적으로 창조의 문제로 들어가야겠다. 하나님이 창조한 이 세계와 하나님은 어떤 관계일까? 하나님이 이 세계에 범신론적으로 내재해 있는지, 아니면 이 세계와 상관없이 초월해 계시는지, 또는 내재와 초월이 변증법적으로 연결되어 있는지에 관한 질문이다.

이 문제에 관해서는 고대와 중세기에 기독교 신학에 큰 영향을 끼친 세 철학 사조가 지금까지 그 영향력을 잃지 않고 있으며, 따라서 이 문제는 여전히 논란의 대상이다. 그 세 철학 사조는 다음과 같다. 1) 이데아 세계는 그림자에 불과한 감각 세계를 초월해 있다는 플라톤의 관념주의적 세계상은 이데아 세계를 참된 존재라고 본 어거스틴의 실재적 관념주의에 흔적을 남겼으며, 어거스틴 이후 중세기까지 육체적, 피조적인 것을 평가절하하는 계기를 마련했다. 2) 이데아는 감각 세계 속에 있으며, 신은 원인이 없는 세계 최초의 원인이라는 아리스토텔레스의 실재주의적 세계이해는 특히 토마스 아퀴나스주의에 영향을 미쳤으며, 스코투스 에리우게나에게 계속해서 영향을 끼쳤다. 3) 세계를 향한 신의 유출과 세계로부터의 신의 복귀, 세계 속의 존재의 다양한 밀집도는 이 존

재가 짚어지는 존재의 정점인 신을 추론한다는 신플라톤주의의 범신론적 세계해명.(Pöhlmann, 교의학, 170 참조)도 신학에 영향을 끼쳤다.

중세기의 보편논쟁도 역시 이런 일련의 사상에 영향을 받았다. 말하자면 이 세상에 있는 사물 이전의 보편개념(universalis anteres)이 실제적인 원형으로 존재하는지, 아니면 보편개념은 아무런 실재도 없는, 단지 이름에 불과한지에 관한 논쟁이었다. 보편개념이 존재한다는 ‘실재론’은, 예컨대 이 세상이 여러 종류의 구체적인 나무가 있기 이전에 나무라는 보편개념이 실재한다는 주장이며, 보편개념이 아니라 단지 이름뿐이라는 유명론은, 예컨대 여러 종류의 구체적인 나무들이 존재한 다음에 나무라는 보편개념이 존재할 수 있다는 주장이다. 이런 주장들이 오늘 우리의 눈에 무의미한 것처럼 보일지 모르지만, 그 당시에는 이 세상을 이해하려는 매우 중요한 논쟁이었다. 이런 논쟁은 지금도 하나님과 이 세계와의 관계를 설명할 때 나름의 의미가 있다. 우리가 구체적으로 확인할 수 있는 이 세상과 그 근원인 하나님과의 관계가 이런 방식으로 어느 정도 해명될 수 있기 때문이다. 줄여서 말한다면 하나님은 이 세상에 초월하시는가, 내재하시는가에 관한 논의이다. 이 대목은 필판의 설명을 따라가도록 하자.

알트하우스에 따르면 창조 사상은 하나님의 초월성과 내재성, 양자를 보증한다. 하나님은 창조자이고 세계가 그 피조물이라는 것은 다음과 같은 두 가지 의미가 있다. 첫째, 그것은 세계에 대한 하나님의 독립성과 자유, 하나님과 세계 사이의 엄격한 차이, 본질적인 상이성을 말한다. 둘째, 세계가 형성되고 존속하는 것은 전적으로 하나님의 자유롭고 자발적인 행위에 의한 것이다.(P. Althaus, D. christli. Wahrheit, 302). 창조신앙은 이처럼 하나님이 세계를 창조할 능력과 함께 하나님의 세계 현존을 표현한다.

세계는 어떤 동일성의 의미로 이해된다 하더라도 하나님 자체가 아니며, 세계는 하나님과 세계 존재의 어떤 연속성이 있다고 하더라도 하나님에게서 나온 것이 아니다. 만약 이 연속성이 진보나 발전에 의해 주어진다면, 하나님은 기껏해야 이 발전이 이루어짐으로써 세상 속에서 비로소 완전해지고, 그 완전한 존재에 이르게 되는 셈이다. 마치

하나님과 세계가 영원히 합치되어 상호제약성 속에서 서로를 관통하는 존재를 함께 구성하듯, 그러한 존재의 연속성이라는 의미에서 세계가 하느님에게 속해 있는 것도 아니다.(위의 책, 302)

조금 더 알트하우스의 설명을 따라가자. 세계가 하나님에 의해서 일방적으로 제약되는 것이지 하나님이 세계에 의해서 제약받게 아니다. 세계는 하나님의 영원한 동반자가 아니다. 마치 세계가 하나님의 현실성의 필연적 결과인 것처럼, 마치 하나님이 세계원인인 것처럼, 세계가 그러한 인과관계의 의미에서 하나님에 의해 만들어진 것도 아니다. 하나님은 세계의 원인(Ursache)이 아니라 원동자(Urheber)이다. “하나님이 아니며, 하나님에게서 나오지도 않았으며(무로부터 나왔음: 필자 주), 하나님 안에 있거나 하나님에게 속해있지 않고, 하나님과 대립해 있는 바로 그 세계는 그 근거를 자신 안에 두고 있지 않으며, 처음부터 항상 절대적으로 하나님의 의지로 말미암아 존속하고 있다. ... 하나님은 세계를 움직이고, 자신의 활동적 현존으로써 세계를 관통한다.”(위의 곳)

하나님과 세계의 관계에서 범신론은 독특한 입장을 견지한다. 하나님의 초월성이 부정되고 단지 이 세상에 내재하는 존재라고 한다면 아무리 신을 부정하지 않는다고 하더라도 궁극적으로는 무신론과 크게 다를 게 없다. 그래서 쇼펜하우어는 이런 범신론을 정중찬 무신론이라고 지칭했는데, 정확한 지적이다. 결국, 범신론에서는 이 세계가 지나치게 중요한 대상으로 두드러진다. 물론 이 세상은 우리에게 절대적인 세계이며, 우리 인간 자체가 하이데거의 표현으로 ‘세계내존재’라는 점에서 세계 없이는 하나님에 대한 언급도 불가능하긴 하지만 성서는 이 세계마저도 역시 하나님의 피조물이라는 사실을 간단없이 선포한다.

초월적 유신론은 이 세계가 여전히 하나님의 창조물이라는 사실을, 즉 타락 이후에도 세상은 하나님의 손에서 나온 것처럼 그 손 안에 있다는 사실을 간과한다. <로마서 주석>을 쓴 초기 바르트는 이런 초월적 유신론의 흔적을 보인다. 하나님과 혼돈에 빠진 세계 사이의 유일한 관계는 양자 간의 ‘무한한 질적 차이’이다. 그에게서 그리스도는 오직 하나님과 인간의 거리를 벌려놓음으로써만 이 거리를 잇는다. 예수는 이 세계 안에 오직 ‘포탄 흔적’과

‘빈터’만을 남겨 놓았다. 그의 부활 속에서 ‘새 세계’는 ‘옛 세계’와 접촉하지만, 그것은 거의 무시해도 좋을 정도이다. 오직 이러한 세계의 ‘위기’에서만 하나님은 하나님으로 이해된다. 바르트의 <로마서 주석>에서는 이 세계가 절대 선한 창조물로 인식될 수 없다. 세계는 은총을 폐기한, 그리고 은총과 접촉되지 않는 부정적 실체이다. 그러나 바르트는 대략 <교회 교의학> 3권 1부터 위기 신학을 창조신학으로 수정한다. 그렇지만 그는 여전히 하나님과 세계 사이의 모든 자연적 존재 유비(analogia entis)를 부정했다.

우리는 하나님과 이 세상의 관계를 실증적으로 해명할 수는 없다. 이 세계를 하나님 자체라고 말할 수 없으며, 이 세계가 하나님과 아무런 상관이 없다고 말할 수도 없다. 이 세계를 안다고 해서 하나님을 아는 것도 아니고, 그렇다고 해서 이 세계를 모르면서 하나님을 안다고 말할 수도 없다. 다만 우리는 이 세계가 하나님에 의해서 창조되었다는 사실만은 분명하게 말할 수 있으며, 따라서 이 세상을 절대화하지도 말아야 하며, 하나의 소모품으로 생각하지도 말아야 한다. 우리 인간을 포함한 이 세계가 하나님의 피조물로의 정확한 자리를 유지할 수 있도록 우리의 신학적 인식을 심화하고 아울러 윤리적 책임도 분명히 해야만 한다. 이런 점에서 창조와 보존의 문제를 다룰 필요가 있다. 우리는 하나님이 이 세상을 창제한 다음에 저절로 굴러가도록 내버려 두지 않고 보존 은총으로 함께 하시며, 결국 종말의 새로운 생명까지 이끌어 가신다고 믿기 때문이다.

창조와 보존

오토 베버(O. Wever)는 창조가 무로부터 일어났다는 점에서 보존 섭리와 구별한다. 말하자면 섭리는 간접적 창조이지만 창조는 직접적 창조이다. 알트하우스는 다음과 같이 두 가지 이유로 창조와 보존을 구별했다. 첫째, 창조는 보존과 달리 ‘시초’라는 본질적인 요소가 있다. 세계는 아무런 시초도 갖고 있지 않다고 본 쉴라이에르마허의 범신론적 세계이해에는 창조와 보존의 차이점이 존재할 수 없다. 둘째, 세계의 현실 속에는 항상 연속성과 신기원

이 병존하기 때문에 창조와 보존을 구분되어야 한다. 창조와 보존이 구분은 되어야 하지만 분리되면 안 된다. 보존이 바로 계속적 창조이기 때문이다. 창조된 것은 그 자체 안에 존재의 능력, 계속의 가능성을 갖고 있지 않다. 오히려 존재와 계속은 순간마다 오직 세계의 시초를 놓은 동일한 활동적 창조자의 의지로부터만 일어난다. 만약 그것이 없다면, 존재는 그 기원인 무(無)로 다시 떨어지고 만다. 이런 점에서 창조 행위는 일회적인, 또는 지나간 것이 아니라 계속적이고 현재적인 것이다.

창조가 언젠가 무로부터 창조되었고, 무를 넘어서 보존된다는 생각은 세계를 그 자체 안에서 조화되고 인과적으로 결정되는 무한한 우주로 보던 근대에서는 인정받기 힘든 것이었다. 그런데 현대 자연과학에서는 성서적 창조개념이 다시 개연성이 있는 것이 되었다. 바이체커(C.F. v. Weizsäcker)는 근대의 자연과학에 따라서 배양된 무한세계의 표상에 이의를 제기했다. 그것은 대체종교이지 과학의 가정이 아니다. “사건들은 시간 속에서 하나의 시작이 있음이 틀림없고, 열(熱)이 소진됨으로써 끝장날 일이 남아 있다.” 결국, 자율적 우주의 토대가 흔들린 셈이다. 우주의 시작과 끝에 관한 질문은 의미심장한 것이 되었으며, 그 질문은 우주 전체 안에서 비존재적 요소를 가리킨다.

물론 2004년 말에 일어난 남아시아의 쓰나미 재앙 앞에서 이 세상이 하나님의 섭리로 진행된다고 말하기는 쉽지 않다. 더구나 인간의 산업화와 문명의 발달로 인해서 소비가 기하급수적으로 증가하고, 이와 비례해서 자연이 파괴되고 있는 이러한 현실 앞에서 보존 은총을 무조건 선포하는 게 능사는 아니다. 어쩌면 이 창조와 보존의 문제도 궁극적으로는 신앙의 차원에서만 해결될 수 있을지 모른다. 비록 우리의 현실이 창조와 보존에서 어긋나 보인다고 하더라도 하나님의 숨어있는 손길을 믿을 수 있다면 이런 가르침은 여전히 유효할 것이다. 다만 여기서 아무런 논리적 근거도 없이 무조건 믿으라고 강요하기보다는 최대한 그런 신학적 합리성을 찾아야 하며, 신앙은 양쪽의 개연성 중에서 하나를 선택해야 할 경우에 현안으로 등장한다. 이제 이런 곤란한 문제 중에서 ‘무죄한 자의 고난’과 연관된 신정론 문제를 한번 검토하자. 이 세상이 하나님의 피조물이며, 하나님의 보존 은총 아래 놓여 있다면 왜

무죄한 자들이 고난받아야 하는가?

신정론 문제

간혹 “병원 24시”라는 티브이 프로그램을 보는데, 불의의 사고를 만난다거나 불치병에 걸려 투병하는 사람들 앞에서 무슨 이유나 위로를 제시하기가 힘들다. 특히 태어날 때부터 심각한 장애가 있는 어린아이들을 볼 때는 하나님의 사랑을 언급하기가 매우 조심스럽다. 우리가 익히 알다시피 정의, 사랑, 전능과 같은 속성의 하나님 바로 그분이 이 세상을 창조하고 여전히 유지하고 있다는 게 사실이라고 한다면 이런 속명적 고난의 이유를 해명할 길이 막막하다는 말이다. 의롭지 않든지, 아니면 전능하지 않든지, 아니면 인간 세상의 일에는 아무 관심도 없는 무감정의 존재이어야만 이런 이유가 그나마 조금이라도 해명될 수 있을 것이다.

물론 조직신학의 신정론(神正論, Theodizee)이라는 주제로 어느 정도 대답을 줄 수 없는 것은 아니다. 하인리히 오토가 정리한 것에 따르면 다음과 같은 몇 가지 대답이 있다. 첫째는 하나님을 향한 욕의 대답이다. “그리하여 나는 내가 알지 못하는 것을 무지로 말하였습니다. ... 당신에 대해서는 내가 듣기만 했으나 이제는 내가 당신을 눈으로 봅니다.” 즉 이런 궁극적인 고난에 관한 질문에는 하나님만이 대답할 수 있다는 뜻이다. 둘째는 십자가 신학의 대답으로서 악과 고난이 일어나는 그 현장에 하나님이 함께하신다는 것이다. 몰트만의 <십자가에 달리신 하나님>은 이런 논리로 집필된 책이다. 셋째는 부활 신학의 입장에서 하나님께서는 절대적 무의미성이라는 무로부터 새로운 시작을 만들어 간다는 것이다. 넷째는 종말론적 대답으로서 마지막 날이 이르면 우리에게 밝히 드러나게 된다는 것이다. 다섯째는 윤리적 대답으로서 우리는 하나님에게 순종하면서 끊임없이 고난과 악에 대항하며 살아야 한다는 것이다. 이런 대답들이 나름대로의 성서적, 신학적 정당성을 확보하고 있기는 하지만 어떤 하나의 대답이 악과 고난과 무의미성의 모든 근원적 문제를 완전하게 풀어줄 수 없다는 점에서 이제 우리는 종합적으로 접근해보려고 한다.

우선 위에서 언급한 다섯 가지 명제 중에서 네 번째에 해당하는 논의에서, 즉 이 세상은 여전히 비밀이라는 인식에서 이 문제를 풀어 가는 게 좋을 듯하다. 우리가 호모 사피엔스의 후손이라서 그런지 늘 논리적이고 합리적이고 실증적인 것만을 참되다고 생각하는 경향이 있는데, 우리의 인식 능력을 약간만이라도 세밀하게 들여다보면 우리는 입을 다물 수밖에 없다. 위에서 언급한 이유 없는 고난만이 아니라 모든 사물 자체가 이해하기 힘든, 그래서 신비한 현상이다. 이 글을 쓰고 있는 내 책상 위에 굴이 놓여 있다. 이게 무엇일까? 어디서 왔을까? 왜 이 시간에 내 앞에서 있어서 나의 미각을 자극하는 것일까? 당연한 것 같지만 전혀 그렇지 않다. 이 하나의 굴이 완성되려면 태양과 물과 탄소가 물리, 화학작용을 일으켜야 하며, 어느 농부의 손을 빌려 이런 준비가 이루어져야만 한다. 그 태양의 출처는 어디이며, 지구의 물과 탄소는 어떻게 생성되었는지 우리는 그 자세한 경로를 알지 못한다. 과학자들의 설명은 우리가 과학의 원리라고 생각하는 그런 범주 안에 들어온 현상만을 대상으로 하는 것이기 때문에 이런 궁극적인 것에 대해서는 별로 말할 게 없다.

한 인간의 궁극적인 운명에 대해서도 우리는 말할 수 있는 게 별로 없다. 어떤 철학자가 말했듯이 피투적 존재로서 이 땅에서 이렇게 살아가고 있을 뿐이다. 이런 마당에 이유 없는 고난에 대해서 완벽한 대답을 바란다는 것은 속된 말로 장님이 코끼리 만져 보고 모든 실체를 말하려는 것과 같다. 우리는 우리 인생의 작은 범위 안에서 일어나는 일상적인 일들만 어렵듯이 짐작하며 살아갈 뿐이지 이것이 전체적으로 어떤 근원과 목표가 있는지 잘 모른다.

그렇다면 이유 없는 고난에 대한 질문 앞에서 “우리가 아는 것이 없다”라는 대답으로 설명이 충분한 것일까? 솔직하기는 하지만 충분하지는 않은 것 같다. 이렇게 보충해보자. 현재 우리가 경험하는 이런 생명 형식과 전혀 차원을 달리하는 생명 형식의 세계가 도래할 때 우리는 이 모든 이유를 알게 될 것이다. 이유 없는 고난은 흡사 수술을 받는 중환자의 경우와 비슷해서, 현재는 고통으로 견딜 수 없지만, 수술이 끝나고 마취가 풀리면 그 고통의 이유를 알게 되고 훨씬 새로운 생명을 얻게 되는 것과 비슷하지 않을까? 지금 우리는 아무런 고난과 아픔 없는 것을 가장 행복한 삶이

라고 생각하지만, 전혀 새로운 생명의 세계가 시작된다면 그때는 여기서 고난이라고 생각했던 것들이 전혀 문제가 되지 않을 것이라는 말이다. 절대적인 세계에서는 그 이전의 상대적인 세계가 별 큰 의미가 되지 못하는 것과 같다.

이러한 절대적인 생명의 세계가 예수의 부활에서 이미 선회되었다고 우리 기독교인들은 믿는다. 이유 없는 고난의 대표적인 예인 예수의 십자가가 비록 한 인간이 감당하기에 너무 벅찬 사건이었지만 부활로 새로운 의미로 지양(止揚, Aufhebung)된 것처럼 우리가 이 땅에서 당하는 모든 이유 없는 고난이 언젠가는 새로운 의미를 획득하는 날이 올 것이다. 그렇다고 여기서 고난의 미학을 주장하는 것은 아니다. 고난은 결국 극복되어야 할 사건이라는 점에서 비록 우리가 감당하기 힘들다고 하더라도 새로운 의미로 지양되는 날을 희망하면서 살아가야 한다는 점을 말하려는 것뿐이다.

과학신학

우리는 하나님이 창조한 이 세상에서 살아가고 있지만 이 세상에 대해서는 아는 게 그렇게 많지 않다. 더구나 우리가 세상을 알기 위해서 모든 노력을 다 기울인다고 하더라도 이 세상의 본 모습이 우리에게 완전하게 노출되지는 않을 것이다. 위에서 언급한 ‘무죄한 자의 고난’처럼 세계 안에서 살아가는 인간의 운명 자체가 우리의 예측을 초월할 뿐만 아니라 자연 세계 자체가 고정된 사물이 아니라 종말로 열려있는 유기적 생명체이기 때문이다. 이러한 근본적인 한계가 있지만 우리는 하나님을 이 세상의 창조자로 고백하기 때문에 이 자연 세계를 이해하기 위해서 최선을 다해야만 한다. 자연 세계를 이해하는 통로는 자연과학이다. 자연과학적인 힘으로 작동하게 될 21세기에 신학이 이 과학과 어떤 관계를 유지하는 것이 창조신앙에 상응하는 것인지 정리할 필요가 있다. 이는 곧 과학 신학의 자리매김이다.

우리는 일단 이렇게 말할 수 있다. 과학자와 신학자는 분명히 다른 영역에 관심을 두고 있지만 결국은 하나의 대상을 지향하고 있다는 점에서 과학과 신학은 같은 길을 간다. 과학은 이 세상의

물리적 현상을 분석함으로써 그것의 궁극적인 내용에 접근하는 것이며, 신학은 하나님의 말씀인 성서와 기독교의 역사에서 이해된 도그마에 근거해서 오늘의 세계를 분석함으로써 그 모든 것의 근원자에게 접근하는 것이다. 생물학자들은 진화의 현상을 세밀하게 분석함으로써 그 현상을 가능하게 하는 원래의 힘을 찾아갈 수 있다. 물질의 근원을 해명해나가는 물리학도 역시 원자와 그것보다 작은 소립자의 세계를 분석함으로써 그것을 초월하는 어떤 힘을 드러내는 것이다. 과학자들이 생명의 근원이라고 부르는 그것을 훨씬 타당하게 풀어낼 수 있다면 우리 신학자들은 그들의 도움으로 그 생명의 근원인 하나님을 이 세상에 훨씬 명쾌하게 증명할 수 있을 것이다.

물론 과학과 신학이 늘 이렇게 상부상조한다는 말은 아니다. 적지 않는 과학자들은 이 과학의 원리를 절대화함으로써 인격적 존재라고 일컬어지는 하나님을 부정할 수도 있다. 그러나 과학이라는 것이 어떤 원리와 사실을 밝혀내는 그 순간에 그것보다 더 깊은 어떤 것이 있다는 사실이 확인된다는 점에서 자신들의 과학을 통해서 절대 생명의 근원이신 하나님을 부정할 수는 없다. 여기서 우리 신학자들은 다른 전문분야인 과학 행위 자체를 놓고 그들과 부질없는 논쟁에 빠져들 것이 아니라 오히려 그들의 과학적 노력에 근본적인 방향을 제시해주는 것으로 우리의 역할을 제한해야만 할 것이다. 이런 역할은 소극적인 게 아니라 종말론적인 면에서 신학의 한계를 전제하는 것이면서 동시에 이 세상의 모든 학문을 하나의 진리로 집중시키는 적극적인 과업이다.

이런 점에서 판넨베르크가 ‘과학자들에게 던지는 신학적인 물음들’을 한번 검토하는 것이 우리의 논의를 마감하는 데 적절할 것이다. 그는 “성서의 하나님이 우주의 창조자라면, 그 하나님을 언급하지 않고 자연 과정들을 완벽하게, 혹은 적절하게 이해한다는 것은 불가능하다.”라고 주장한다(박일준 역, 자연신학, 37.). 거꾸로 자연 과정이 성서의 하나님을 언급하지 않고도 적절하게 이해될 수 있다면 하나님은 우주의 창조주가 될 수 없으며, 결국 그런 하나님은 참된 하나님이 될 수 없다. 그에 의하면 하나님의 현실성은 자연 과정들의 규칙성들과 관련된 추상적 형태의 지식과 양립 불가능한 것이 아니다. 그와 같은 추상적 지식은 물리적 현

실성의 구체성으로부터 추상된 것으로서, 따라서 창조 안에 계신 하나님의 현존으로부터 추상되었을 수도 있기 때문이다. “규칙성들로부터 추상된 그와 같은 지식만이 자연을 설명할 수 있는 완전하고 배타적인 능력이 있다고 과신해서는 안 된다.”(같은 곳). 즉 그가 말하려는 핵심은 근대과학의 방법론적 무신론은 순수한 사실에 기반을 둔 것이 전혀 아니며, 그런 무신론이야말로 상당히 모호한 현상이라는 것이다. 결국 자연의 규칙성에 관한 연구는 하나님의 창조 안에 존재할 수밖에 없는 자연적 상황을 도외시킬 수 없으며, 따라서 하나님 자신으로부터 분리되어야 할 이유는 전혀 없다(38쪽). 그는 다섯 항목의 질문을 아래와 같이 제기한다.

1) 자연 과정에서 우연성이 중요하다는 관점에 근거해서 관성의 원리나 혹은 적어도 그에 대한 해석을 정정하는 것이 허용될 수 있겠는가?

2) 자연의 현실성은 우연적인 것으로 이해되어야 하는가, 그리고 자연 과정들은 불가역적인 것으로 이해되어야만 하는가?

3) 유기체의 한계들을 초월하는 생명의 기원으로서 신적인 영을 언급하는 성서적 개념에 상응하는 동의어가 근대 생물학에는 있는가?

4) 물리 우주의 시공간적 구조와 영원성의 개념 사이에서 어떤 적극적인 관계성이 의식될 수 있겠는가?

5) 현재로 돌입하는 이 세계의 임박한 종말에 대한 기독교의 확신은 우주가 이미 수십억 년 이상이나 계속 존재해왔다는 과학의 외삽적 추론 사이에서 일치점을 찾을 수 있을 것인가?

우리는 판넬베르크가 제기하고 있는 물음에 대해서 절대 깊이 들어갈 필요는 없다. 다만 기독교의 중요한 도그마가 자연과학적인 지평에서도 여전히 설득력을 확보할 수 있도록 우리의 신학 사유가 심화, 확대되어야 한다는 사실만 받아들이는 것으로 만족하자. 이런 점에서 하나님을 이 세계의 창조자로 믿고 있는 기독교 신학은 그 세계의 규칙을 모색하는 자연과학과 선의의 경쟁을 펼치고 있는 셈이다.

기독교인들이 하나님을 창조주로 믿는다면 지구와 우주를 포함한 이 세계에 대해서 깊은 관심을 보여야 한다. 관심을 보여야 한다고 말할 필요도 없다. 사랑하는 사람이 연출한 연극에 관심이

없는 사람이 어디 있는가? 하나님이 창조한 이 세계에 관심이 없는 기독교인이 어디 있겠는가? 이 세계가 눈에 들어오는 것만큼 우리의 신앙적 인식에도 하나님이 들어올 것이다. 끝으로 여기 헬덜린의 연작시 <평화의 축제> 중에서 10연과 11연을 인용한다. 시인은 자연과 하나됨을 하나의 쌍으로 제시한다. 소위 자연신앙(Naturglaube) 안에서 자연과 하나님이 지평 융해되고 있다.

<제10연>

가볍게 숨 쉬는 대기
벌써 너희들에게 예고하며
소리 내는 계곡과
기후에 아직 울리는 대지 그들에게 말해준다.
그러나 희망은 뺨을 홍조 띠게 하고
집의 문 앞에는 어머니와 아들 앉아
평화를 바라본다.
또한 죽어 쓰러지는 것 거의 없어 보이고
영혼은 황금빛 빛살로 보내진
하나의 예감을 붙들며
하나의 약속은 나이든 자들을 붙든다.

<제11연>

삶의 향료 천국으로부터
예배되었고, 그 수고로움 또한
행해졌도다.
이제 모든 것 만족하고
그중 만족한 것은
간결함이라, 왜냐하면 오랫동안 찾았던
황금빛 열매
오래고 오랜 가지로부터
뒤흔드는 폭풍 가운데 떨어져 내린 까닭이로다.
그러나 이제, 가장 소중한 재물로서, 성스러운 운명 자체로부터
터
감미로운 무기로 감싸 막으니

그것은 바로 천상적인 것의 형상이도다.

(장영태, 지상에 척도는 있는가, 휠덜린의 후기문학, 유로서적, 2003년, 77-79쪽에서)

4부- 인간과 영

12강

인간에 관해서

“인간이란 무엇인가?”라는 질문은 간단해보여도 그 대답을 찾기는 쉽지 않다. 각 분야에서 여러 방식으로 대답이 시도되었지만 모든 이들이 동의할만한 대답은 아직 없다. 인간에 관한 다음과 같은 정의는 흔하다. 호모 사피엔스, 호모 파베르, 코기토 에르고 슴, 사회적인 동물이다, 권력 욕구, 성적인 본능 등등. 이런저런 정의들이 인간의 생물학적 차원, 심리나 무의식의 차원, 그리고 사회적 차원에서 연구되긴 했지만 사실 그런 모든 시도는 인간 자체라기보다는 인간에게 나타난 부분적인 현상들을 말하고 있을 뿐이다.

인간에 관한 질문에 관해서는 현대과학도 역시 무능력하다. 예컨대 현대 의학이 인공장기를 갈아 끼우거나 심지어는 인간복제*가 가능할 정도로 발전했지만 그렇다고 해서 인간의 실체를 밝혀냈다고 볼 수는 없다. 생각해 보라. 지금 이렇게 지구를 지배하며(사실은 기생하며) 사는 인간이 어디서 왔는지, 앞으로 어디로 갈지, 인간 기술의 발전이 무엇을 가져올지, 삶과 죽음이 무엇인지를, 지구상에서 유일하게 문명을 열어가는 인간이 과연 개미들보다 훨씬 가치가 있는지 현대과학이 결정해 줄 수 있단 말인가. 인간이라는 종이 지구에서 인간적인 특성을 갖고 살아온 게 기껏해야 몇십만 년밖에 되지 않는데, 또한 어쩌면 머지않아 지금껏 지구를 지배하던 수많은 생명체가 멸종했던 것처럼 완전히 사라질지도 모르는데, 우리가 인간에 대해서 무엇을 결정적으로 판단하고 확신할 수 있단 말인가. 더구나 인간이 다람쥐나 땅강아지처럼, 거의 그런 이들과 똑같이, 정말 똑같이 죽어서 사라진다는 사실을 생각하면 비록 이성적인 존재로서 기술과 법과 예술을 발전시켰다 하더라도 그런 동물이나 곤충보다 나은 게 하나도 없는 셈이다. 존재의 지평에서는 하루살이나 인간이 다르지 않다는 말이다. 인간에 대한 질문은 그저 지적인 호기심만을 채워주기 위한, 부질없

는 작업이 아닌가 하는 생각이 드는 것도 사실이다.

*2005년과 2006년은 서울대학교 황우석 박사에 시도된 줄기세포 연구는 과학계만이 아니라 한국사회 전체를 광신적 혼란으로 몰아넣었다. 배아 수집이나 가짜 논문에 얽힌 도덕성 문제는 접어두자. 그를 비롯한 외국 연구자들도 배아에서 줄기세포를 배양하려는 꿈을 꾸고 있다는 것만은 분명하다. 이런 논리라고 한다면 난치병에 걸린 사람들이 자기의 세포를 통해서 병든 장기를 생산해낼 수 있다는 말이 된다. 그런데 여기서 문제는 난자와 정자가 결합한 배아를 생명체로 인정해야 하는가, 아닌가에 있다. 만약 이 배아를 생명체라고 한다면 그 배아에서 줄기세포를 배양시킨다는 것은 생명윤리를 파괴하는 길이다. 아무리 난치병의 치료가 시급하다고 하더라도, 다른 방식이 아니라 배아를 통한 줄기세포의 배양이라는 방법이 유일한 것인지 좀 더 심각하게 고민해야만 할 것이다. 더구나 이런 방식의 연구가 급기야 인간 스스로 인간의 생명을 조작해낼 수 있는 단계에까지 이르게 된다면 인간이 결국 공장에서 생산되는 상품과 비슷한 상황에 떨어질지 모르며, 설령 그렇게까지 나가지 않는다고 하더라도 건강과 수명까지 경제력에 의해 좌우되는 세계가 오리는 건 불을 보듯 뻔하다. 어쨌거나 이제 판도라의 상자는 열렸다. 황우석 박사를 비롯한 이런 줄기세포를 긍정적으로 보는 사람들은 난치병 치료의 어려운 길을 뚫었다고 환호하겠지만 거기에 무엇이 나올는지 아무도 예측할 수 없다.

그러나 우리는 소극적인 입장에서 다음과 같이 말할 수는 있다. 인간은 “인간이란 무엇인가?”라고 질문하기 때문에 인간이라고 말이다. 물론 이 말은 인간이 그런 질문을 하므로 다른 동물을 비롯한 모든 존재하는 것들보다 우월하다기보다는 최소한 다른 것들과 구별될 수 있다는 뜻이다. 지구상의 모든 동물은 자신의 정체에 대해 별로 생각하지 않는다. 모르긴 몰라도 대보름날 개가 달을 바라보면서 달과 자신의 실존적 관계가 무엇인지, 자신이 왜 이런 달 밝은 밤에 쇠사슬에 묶여 있어야 하는지 질문하지 않는다. 그들은 태어날 때부터 자연과의 친화력 가운데서 그저 그렇게 존재하고 있을 뿐이다. 그러나 인간은 태어날 때부터 자연으로부터 소외된 채 끊임없이 자기 정체와 실존에 대해서 의문을 제기하고 그 답을 모색한다. “내가 누구인가? 나는 어디에서 와서 어디로 가는가?” 이러한 질문을 놓치지 않고 살아간다는 게 바로 인간

의 본질이 썸이다. 물론 소유 지향적인 삶이 극대화하고 있는 현대인들이 자신의 정체에 대해서 심각하게 성찰하는지는 그렇게 확실하지 않다. 어릴 때부터 자연과 단절되고 문화적으로 자기를 성취하는 것에 일방적으로 길들어졌기 때문에 인간 본질에 대한 질문은 거의 무의미해진 시대를 오늘 우리가 살아간다고 해도 과언은 아니다. 그렇지만 물음의 강도는 약하더라도, 혹은 그런 물음의 시기가 늦추어진다고 하더라도 그가 인간인 한 인간학적 근본 질문을 회피해갈 수는 없다. 이런 질문이 망각되는 이 시대에 한 개인으로서나 인류 전체로서나 인간이 무엇인가에 대한 질문을 늘 삶의 중심에 놓아두는 공부가 필요할지 모르겠다. 이런 점에서 기독교 신앙도 역시 예외가 아니다.

신앙과 인간학

포이에르바흐는 신학의 비밀이 인간학에 있다고 언급한 바 있으며, 소위 실존주의 신학자로 잘 알려진 볼트만도 이와 비슷한 말을 이렇게 했다. “하나님의 존재를 설명한다고 할 때 역시 그것을 인간이 어떻게 인식하고 있는가 하는 점이 핵심이기 때문에 신학은 인간론적이다.” 물론 이 진술이 신학을 순전히 인간론으로 축소하거나 아니면 심리학이나 정신분석으로 대체하자는 것이라면 문제가 있겠지만 신학이 최소한 인간학적(인문학적) 이해를 전제해야 한다는 차원에서 제시한 주장이라면 기독교 신앙을 풍요롭게 하는데 소중한 시각임이 틀림없다. 그리스도교 신앙이 구체적인 인간을 구원해야 한다는 명제에 충실하려면 구원받아야 할 그 인간 자체를 이해해야 한다는 것은 당연하다.

교회 현장에서 볼 때 믿음이 좋다고 자부하는 신자들은 일반적으로 자신들의 신앙을 초인간적인 그 무엇으로 생각하려는 경향을 보인다. 설교 행위도 역시 그런 틀 속에서 벗어나지 못하고 있다. 교회는 노조 활동을 하면서 인간다운 노동 문제로 진지하게 고민하는 신자들이나, 통일 문제에 열정이 있는 신자들, 혹은 휴머니스트 신자들 앞에서 예수만 믿으면 모든 게 해결된다거나 회개하고 거듭나라고 아주 간단명료한 답변을 제시하며, 청교도적인 도덕 규범을 모든 이들에게 적용하는 일도 흔하다. 그러한 설교가

제공하는 구원의 틀은 도식적이고 천편일률적이고, 자아도취적이거나 자기중심적일 수밖에 없다. 더 나아가 철저하게 추상적이고 이원론일 수밖에 없다. 오늘의 설교가 이 세상의 삶과 점점 더 동떨어지고 있다는 사실은 결국 설교자의 인간 이해가 가법다는 의미이다.

왜 이럴 수밖에 없을까? 왜 기독교는 인간의 삶을 진지하게 생각하지 않는 걸까? 왜 회개하고 구원받으라는 명제만을 지루한 방식으로 반복하는 걸까? 답은 의외로 간단하다. 기독교 신앙에서 인간에 대한 이해보다는 하나님에 대한 이해가 우선한다고 생각하기 때문이다. 이 말은 원칙적인 면에서 옳다. 하나님을 바르게 알고 믿음으로써 죄와 죽음의 질서를 극복하고 의와 생명의 세계로 들어설 수 있다. 그러나 하나님에 대한 이해와 믿음이 죄와 죽음, 의와 생명, 그리고 구체적인 삶의 문제에 대한 해답까지 자동적으로 제공하는 건 아니다. 또한 하나님의 말씀을 들어야 할 신자들은 천사들이 아니라 역사 안에서 숨 쉬는 구체적인 인간이기 때문에 인간학적 신학은 필수 불가결이다. 인간학에 관한 관심은 곧 현실로서의 인간*에 대한 관심과 애정이기도 하다. 우리 기독교 공동체가 진정으로 인간의 통전적 구원이 실현될 하나님 나라를 지향한다면 그 구원의 대상인 무신론자, 공산주의자, 무정부주의자, 동성애자들과도 삶을 함께 나눌 준비를 해야 한다. 만약 교회가 하나의 틀로 주조된 바리새인들처럼 패거리 집단을 이룰 뿐이지 복잡다단한 인간 삶을 이해하려는 노력을 기울이지 않는다면 구원의 리얼리티는 그 토대를 잃게 될 것이다. 이런 점에서 신학은 어디까지나 인간론적이어야 한다.

*원래 그렇기도 했지만, 최근에 들어서서 더욱 심화하고 있는 현상이 하나 있다. 일반서점에 진열되어있는 기독교 목사나 신학자의 책보다는 불교 승려들의 책이 훨씬 많이 읽히고 있다는 현상이 그것이다. 그 원인이야 여러이겠지만 기독교 성직자들이 쓴 책의 내용에 인간론적 바탕이 너무나 부실하다는 것이 첫 이유가 아닌가 생각된다. 한국교회 신자들은 교회에 오래 다니면 다닐수록 인간미를 잃어간다는 소리를 많이 듣는데, 이것도 같은 맥락에서 이해될 수 있다. 인간이기 때문에 겪게 되는 실존의 두려움, 존재의 무게, 그리고 이런 바탕에서 나오는 삶의 고뇌를 인정하지 않고 “믿고 구하면 해결된다.”라

면서 만병통치약을 던져주기만 한다. 이것은 곧 전존재의 차원에 속해야 할 신앙이 삶의 편의주의에 함몰되어 버린 형국이다. 우리가 분명히 알아야 할 사실은 기독교 신앙은 어떤 추상적인 인간상을 그려놓고 그것에 짜 맞추어 살도록 하는 게 아니라는 것이다. 우리가 잘 알고 있는 대로 예수님은 주변의 많은 사람과 어떤 종교적 틀 안에서 만나게 아니라 그저 있는 그대로의 인간으로 만났을 뿐이며, 바울이 제시하는 칭의론도 역시 구체적이고 현실적인 인간을 대상으로 한 것이다.

사실 인간의 모든 활동은 인간론이라고 봐야한다. 교육, 철학, 역사학, 예술은 물론이고 정치와 경제도 곧 인간론이며, 의학도 역시 그렇다. 물리학이나 화학 같은 자연과학은 그렇지 않은가? 인간론을 전제하지 않은 자연과학은 근본적으로 가능하지 않다. 현대물리학이 밝혀주고 있듯이 지금까지 자연과학의 원리는 반복 실험에서 동일한 결과가 나올 때만 진리라고 보았지만, 이제는 관찰자의 관점에 따라서 그 결과도 역시 달라진다고 한다.(이런 관점에 대해서는 김용준의 <사람과 과학>을 참조할 것). 그뿐만 아니라 자연과학의 쓰임새라는 점에서 과학자의 책임의식이나 윤리의식은 더 말할 나위 없이 중요하다. 하이젠베르크의 다음과 같은 말은 옳다. “과학이라는 영역이 문화를 논하고 더욱이 철학과 종교를 논할 수는 없다. 그러나 적어도 과학이라는 하나의 방법을 통해서 얻은 지식을 정확하게 전달하는 책임과 의무는 과학자에게 있다고 생각한다. 따라서 과학이 제시하는 지식의 축적이 오용되어 잘못을 초래하는 비극은 막아야 한다. 이런 뜻에서 과학은 분명히 인간론이며, 또한 과학적이라는 말은 바로 인간적이라는 말이라고 생각한다.”(부분과 전체). 결국 인간 행위는 예외 없이 인간론적이라는 사실이 분명하다. 이제 우리는 기독교적 인간론이 어떤 범주에서 어떤 관점으로 다루어지는지 그 가닥만이라도 살펴 보도록 하자.

창조와 진화

기독교 신자들이 인간에 대해서 논하게 될 때 가장 예민하게 반응하는 부분이 바로 진화론이다. 분명히 창세기에 하나님이 인

간을 흠으로 창조했다고 기록되어 있고, 그런 전통이 수천 년 동안 불변의 진리로 고수됐는데, 갑자기 자연법칙에 따라서 진화되었다고 하니 억장이 무너질 만하다. 1859년 발행된 다윈의 <종의 기원>은 격렬한 논쟁을 촉발했다. 다윈의 진화론은 헉슬리와 후커 등의 지지를 받아, 졸지에 학문 세계에서 대세를 이루게 되었다. 그 후로 여러 나라에서, 주로 기독교 문화가 지배하고 있는 나라에서, 학생들에게 창조론을 가르칠 것이냐, 진화론을 가르칠 것이냐 하는 문제로 논란이 분분했었다. 진화론자들은 과학적인 바탕에서 자신들의 주장을 전개했고, 창조론자들은 주로 성서에 근거해서 자신들의 주장을 펼쳤다. 과학과 종교의 싸움으로 비화한 이 논쟁은 진화론의 승리로 결말이 날 수밖에 없었다.

창조론자 중에서 어떤 이는 인간이 원숭이의 후손이 될 수 없다는 반론을 펼친다. 동물원의 원숭이가 진화하지 않는 걸 보니 진화론은 잘못되었다고 말이다. 이 말에는 두 가지 점에서 오류가 있다. 하나는 진화라는 것이 일, 이 천년에 이루어지는 게 아니라 수백만 년의 과정을 통해 이루어진다는 사실이다. 동물원의 원숭이를 십만 년 동안 관찰할 수는 없는 것 아닌가. 다른 하나는 진화론에 의하면 원숭이가 인간이 되는 게 아니라 원숭이와 (정확하게 말하면 침팬지) 인간이 공동의 조상을 갖고 있다는 것이다. 이미 침팬지와 인간이라는 종으로 개체화가 이루어진 다음에는 이 개체들끼리 서로 진화되는 일은 없다. 여기서도 열역학 제2 원리인 불가역 원리가 통용되는 셈이다.

이제 진화론과 창조론 논쟁은 거의 사라진 것 같지만 그래도 기독교 근본주의자들에 의해, 예컨대 창조과학회류의 단체들에 의해 근근이 명맥을 유지하고 있다. 이들은 진화론의 허점을 과학적으로 짚어내고 성서가 오히려 과학적으로 타당성이 있다는 점을 조목조목 변호한다. 성서가 그 시대의 과학을 초월하는 하나님의 말씀이기 때문에 과학적으로도 오류가 있을 수 없다는 주장이다. 이들은 노아 홍수 때의 방주를 찾겠다고 터키의 산골짜기를 헤매고 다니며 어떤 때는 방주에 사용되었던 나뭇조각을 찾았다는 해외 토픽에 해당하는 뉴스를 만들어낸다. 이스라엘이 아모리 민족과 전쟁할 당시 여호수아는 태양과 달을 잠시 멈추어 달라고 하나님께 간구해서 이를 성취한다는 구절이 나오는데(여호수아

10:12), 몇 가지 우주 물리학적 증빙을 통해서 이것도 사실이라고 주장한다. 이 얼마나 순진한 억지인가? 창조과학회의 과학에 관한 주장은 내 영역을 벗어난 부분이기 때문에 접어두기로 하고 성서관에 대해서만 한마디 보태자. 그들이 알아야 할 사실은 성서는 인간을 신학적으로 해석하는 것이지 생물학적(과학적)으로 접근하지 않는다는 것이다. 모든 현상의 근원과 실질을 지향하고 있다는 점에서 성서나 과학이 같은 목표를 갖고 있지만, 그것에 접근하는 방법론은 근본적으로 다르다는 말이다. 따라서 신학적 사유와 과학적 증명을 혼동하지 않는 것이 창조론과 진화론 논쟁을 해결하는 첫걸음이다.

그렇다면 하나님의 말씀인 성서가 과학적으로 틀릴 수도 있다는 말인가, 당신은 하나님의 말씀과 과학 중에서 무엇을 진리라고 생각하는가, 하고 질문할지 모르겠다. 나는 여기서 과학이 진리의 유일한, 또한 객관적인 준거라고 생각하지 않을 뿐만 아니라 과학 자체가 매우 추상적인 학문이라고 생각한다는 점을 밝혀야겠다. 과학은 과거에서 현재까지 밝혀진 원리에만 충실할 뿐이지 여전히 열려있는 미래 앞에서는 매우 불확실하다는 점에서 여전히 부분적인 인식론이다. 더구나 과학이 밝혀낸 사실들은 자연의 많은 세계 중에서 일부에 속한다는 점을 염두에 둔다면 아무도 과학을 절대적인 학문이라고 말할 수 없을 것이다. 자연과학만이 아니라 신학 자체도 역시 잠정적인 학문이기 때문에 그 어떤 것도 타학문을 좌지우지할만한 패권을 가진 학문은 없다고 보아야 한다. 자연과학이 언급하는 진화론을 잠정적인 조건으로라도 받아들여하는 이유는 두 가지이다. 하나는 자연과학이 하나님의 창조인 이 세계에 대한 논리적 해명으로서 상당한, 혹은 최선의 방법론이라는 사실이며, 다른 하나는 이제 기독교 창조론이 종말론적 관점에서 새롭게 해석되기 시작되었다는 사실이다. 아래와 같은 몰트만의 진술은 우리가 새겨들을만하다.

여기서 신학에 대하여 다음의 사실이 연역된다. 즉 신학은 태초의 창조에 대해서는 물론, 역사 안에서의 창조와 종말에서의 창조에 대하여, 다시 말하여 하나님 창조의 전체 과정과 연관하여 창조에 대하여 말해야 한다는 것이다. 하나님 창조의 총괄개념으로서의 ‘창조’는 태

초의 창조, 역사의 창조들, 그리고 마지막 시대의 창조를 포괄한다. 창조의 개념을 태초로 위축시키는 것은 신학의 전통에서 ‘창조와 구원’, ‘자연과 초자연’의 분리를 초래하든지, 아니면 ‘첫 번째 창조와 두 번째 창조’의 분리를 초래했다. 이리하여 하나님 창조의 연속성과 통일성이 스스로 의심스럽게 되었다. 그의 창조의 통일성 속에 있는 하나님의 통일성에 관한 생각은 오직 서로 연관되는, 종말론적 방향을 지닌 창조의 과정에 관한 생각을 통해서만 유지될 수 있다고 나는 생각한다. 이것이 타당하다면 창조에 대한 인간의 위치도 달라진다. 이제 그는 절대 단지 하나님의 형상을 지닌 피조물으로써 하나님이 지으신 다른 피조물에 대하여 그들의 주인으로서 대칭하는 것이 아니라, 이와 동시에 모든 다른 생물들과 더불어 아직도 개방되어 있고, 완성되지 않은 창조 과정의 되어감 속에 있다. 그렇다면 창조는 완료된 사실(factum)이 아니라 되어감(fieri)을 뜻한다. 이것은 창조 안에서 인간의 규정을 새롭게 해석하게 한다. “땅을 정복하라.”라는 것이 그의 규정의 마지막 말일 수 없다.(몰트만, 과학과 지혜, 65).

이제 인간에 대한 질문을 우선 과학적 이해로부터 시작해서 신학적 해석으로 옮겨 가면서 풀어가도록 하자. 왜냐하면 과학은 그 과학자들이 인정하든 않든 상관없이 하나님이 창조한 이 세계의 규칙들을 이해하려는 최선의 방식이기 때문이다.

호모 에렉투스

언젠가 TV에서 방영된 생명의 신비에 관한 다큐멘터리 작품을 본 적이 있다. 진화의 과정에서 인간의 특질을 결정하게 된 요인이 무엇이겠는가 하는 점을 일목요연하게 설명해주는 프로그램이었다. 그 내용을 소상하게 기억할 수는 없지만 대충 다음과 같은 요지였다.

오래전 아프리카 숲속에서 다른 동물들과 더불어 나무 열매를 먹고 살던 인간 조상이 꼬리가 없어지는 1차 진화를 거친 후, 5백만 년쯤 전에 현재에도 유전자의 99%가 동일한 침팬지와 공동 조상으로부터 다시 갈라져 나오게 된다. 그 후 나무를 오르고 내리는 과정을 통해서 보행에 필요한 근육이 발달하게 된다. 마침 지구의 지각 변동으로 인해서 아프리카가 동서 지역으로 구분된다.

숲이 그대로 보존되어 먹을거리가 풍성했던 서쪽 지역의 인간 조상은 침팬지처럼 여전히 나무를 기어 오르내리면서 먹고 살게 되었지만, 숲이 사라지고 초원으로 바뀌어 먹을거리가 부족했던 동쪽 지역의 인간 조상은 먹을 것을 찾으러 이곳저곳으로 이동할 수밖에 없었다. 이제 동쪽 지역의 인간 조상들은 앞서 발달한 근육 덕분에 두 발을 사용하여 직립 상태로 초원을 누빌 수 있게 되었다. 이러한 직립 보행으로 인해서 인간의 뇌는 그 부피가 파격적으로 늘어났다. 그 이전에 땅을 내려다보고 걸을 때는 신체 구조상 무거운 뇌를 감당할 수 없었다. 이러한 진화 순서는 인간의 본질을 말할 때 매우 중요하다. 즉 뇌의 발달로 인해서 직립하게 된 게 아니라 직립의 결과로 큰 뇌를 갖게 되었다는 그 순서 말이다.

또 다른 한편으로, 서쪽 지역의 숲속에서는 맹수류들의 위협 없이 풍성한 열매를 양식으로 삼을 수 있었지만, 동쪽 지역의 초원에서는 다른 맹수류들과 살벌한 생존경쟁을 치를 수밖에 없었다. 이러한 경쟁의 과정에서 인간의 손은 돌 연장을 사용할 수 있도록 진화되기 시작했다. 지금도 침팬지는 엄지손가락을 거의 사용하지 못하지만 인간은 특별하게 발달한 엄지손가락을 갖고 있다.

결국 2백만 년 전쯤에 인간은 직립 보행을 완성할 수 있었다. 이로 인해 성대가 발달하여 다양한 소리를 낼 수 있었다. 다른 동물이 흉내 낼 수 없는 우월한 언어 구사 능력이 주어진 것이다. 직립, 큰 뇌, 발달한 손가락과 성대를 갖춘 인간은 다른 동물을 압도하기에 충분했다. 돌 연장을 사용해서 맹수들과 싸움에서 우위를 차지하게 되었고, 뇌가 발달해서 종합적으로 생각할 수 있게 되었으며, 언어를 사용함으로써 의미 있는 의사 교환이 가능하게 되었다. 이들을 호모 에렉투스라고 일컫는데, 오늘의 우리 인류와 거의 흡사하다.

위의 내용에서 핵심적인 내용은 다음과 같다. 무엇보다도 인간이 지금과 같은 인간으로 진화된 단초가 직립 보행에 있었다는 점이 중요하다. 그런데 그 직립 보행이 아프리카의 지각 변동이라는 우연한 사건에 기인했다는 사실도 역시 놓치지 말아야 한다. 지구의 지각 변동으로 인해 숲을 잃어버렸기 때문에 (실락원) 생존을

위해서 어쩔 수 없이 직립 보행을 하지 않을 수 없었다는 말이다. 만약 인류 조상의 발생지라 할 아프리카에 계속 숲이 유지되었다면 인간 조상은 여전히 침팬지처럼 나무 위에서만 살았을지 모른다.

이러한 호모 에렉투스(homo erectus) 논리를 절대적인 진리라고 생각할 필요는 없다. 그것은 상당 부분에서 일리가 있으며 소소한 부분에서 문제가 있다는 사실을 전제하고, 나름대로 과학적 설득력을 갖추고 있다면 우리가 인간을 이해하는 데 도움을 받을 수 있다는 사실을 인정하는 것으로 충분하다. 다른 한편으로 기독교 신앙은 이 진화론을 타파해야만 진리가 되는 것은 아니다. 신앙은 신앙이고 과학은 과학이다. 진화론은 과학적, 현상으로 진리일 뿐이고 기독교 신앙은 다른 지평에서 영적인 진리를 말한다. 과학이 모든 존재의 신비와 비밀을 풀어내지 못한다는 것은 분명한 사실이며 오히려 신앙적인 해석이 인간 본질을 더 정확하게 밝힐 수 있다는 점도 사실이다. 다만 어떤 방법을 선택했든지 독단론에 빠지지 말고 서로가 진리의 지평을 넓혀 가면 충분하다. 인간이 침팬지와 공동의 조상에서 진화되어 나왔다는 사실이 절대적으로 옳다 하더라도 성서의 인간 이해는 하나도 손상하지 않는다. 성서를 귀중하게 생각한다면 과학적인 도그마로 덧칠할 생각을 말고 소박하게 신앙적인 눈으로 읽어야 한다. 그럴 때만 성서는 진화론을 뛰어넘는 위대한 신앙의 문서로 빛나게 될 것이다.

인간은 흙이다

성서는 인간이 하나님에 의해 창조되었다고 증언한다. 물론 인간만이 아니라 다른 생명체와 모든 사물과 우주까지 하나님의 피조물이다. 존재하는 것들은 모두 하나님의 창조행위다. 그런데 인간 창조는 그 이외의 동물 창조와는 구별된다. 사람(아담)의 창조로 끝나지 않고 특별히 여자*를 창조한다. 물론 동물들도 암수로 구분되어 있긴 하겠지만 여자 창조만 구체적으로 자세하게 설명되어 있다(창세기 2:18-25). 하나님이 아담의 갈빗대를 뽑아내어 이브를 만드셨다고 한다. 고대 성서기자들이 비록 갈빗대 설화를 통해서 여자의 종속성을 어느 정도 암시하고 있는 것 같기는 하지

만, 더 근본적으로는 여자도 역시 남자와 동일하게 인간이라는 점을 강조하려는 게 아닌가 생각된다.

*인간은 남자만으로 되는 게 아니고 여자만으로 되지도 않는다. 성의 구별이 먼저일 수 없고 그렇다고 인간 보편이 먼저일 수도 없다. 그것은 통시적이다. 지나치게 남성 중심적 사회구조를 인정해 버리고 만다면 인간 일반을 무시하는 격이 되어버리고, 지나치게 성의 구별 없이 인간 일반만을 강조하면 그 인간은 실체를 잃어버린 추상이 되어버린다. 인간은 남성과 여성으로서만 인간이며, 인간으로서만 남성과 여성이다. 약간 옆으로 지나가는 말이 될지 모르지만, 앞으로 먼 미래에 이런 성의 구별이 없어지는 시대가 올 개연성이 없지 않다. 지금도 호모 섹슈얼리티가 있는 사람들이 있듯이 이성 사이의 성관계를 통해서만 후손을 얻지 않을 수 있는 날이 온다면 성의 구별은 시나브로 줄어들 수도 있을 것이다. 그러나 아직 인간은 남자와 여자라는 다른 성적 정체성을 갖는 존재들로서 살아간다.

어쨌든 창조설화에서 일단 초점은 흙이다. 창세기 2장 7절(J문서)은 이렇게 진술하고 있다. “여호와 하나님이 흙으로 사람을 지으시고 생기를 그 코에 불어넣으시니 사람이 생령이 되니라.” 또한 3장 19절 말씀은 이렇다. “네가 흙으로 돌아갈 때까지 얼굴에 땀을 흘려야 먹을 것을 먹으리니 네가 그것에서 취함을 입었음이니라. 너는 흙이니 흙으로 돌아갈 것이니라 하시니라.” 시편 90편 3절에도 이렇게 기록되어 있다. “주께서 사람을 티끌로 돌아가게 하시고 말씀하시기를 너희 인생들은 돌아가라 하셨사오니.” 인간이 흙으로 만들어졌다는 명제가 어디 성서만의 것이겠는가. 어떤 종교적, 철학적 개념 없이도 인간이 흙과 더불어 살아간다는 사실은 엄연한 객관적, 생물학적 사실이다. 이러한 보편적 사유에 기초해서 고대의 히브리 성서 기자들은 흙과 연관된 창조설화를 전해주고 있다.

인간이 흙으로 지어졌다는 성서의 진술은 우리에게 생명과 흙의 연관을 깊이 통찰하도록 각성시킨다. 모든 생명의 근원은 흙에서 시작하며 다시 흙으로 돌아간다. 아무리 윤기 나고 탄력 있는 피부를 자랑하는 젊은 여인이라고 해도 얼마 지나지 않아서 흙으로 변하게 마련이다. 참으로 신기하다. 모든 식물을 보라. 뿌리를

흙에 두고 대기 중에서 탄소동화작용을 일으키면서 생명을 유지한다. 동물들은 이러한 풀이나 나뭇잎을 먹기도 하고 다른 동물을 잡아먹기도 하는데, 그들도 결국은 흙에서 난 것을 먹고 사는 것이다. 인간은 별것인가. 쌀이나 밀이 몽땅 흙의 소산이고, 소고기도 역시 풀을 먹은 소의 살에 불과하다. 그런데 이렇게 열심히 흙에서 난 것을 먹고사는 모든 생명체는, 그것이 식물이든 동물이든 상관없이 죽어 다시 흙으로 돌아간다. 흙에서 나와서 주어진 것만큼 살다가 흙으로 돌아간다. 이게 생명의 순환이다. 물론 인간도 토끼나 다람쥐처럼 그런 생명의 순환*에 따라서 살다가 간다. 이런 점에서 구원은 모든 생명의 모태라 할 흙과의 연관에서 발생한다고 볼 수 있다. 흙의 구원론적 존재론이 오늘 우리가 회복해야 할 신학적 인간론의 단초다.

*모든 생명체가 지구 위에 나타나서 잠시 살다가 죽는다는 점에서 인간은 다른 생명체와 하등의 차이도 없다. 비록 찬란한 문명을 꽃피우고 자신에 대해 질문하는 지성을 갖고 있다 하더라도 삶과 죽음의 구도 속에서 벗어나지 못하는 게 실낙원 이후 현실에서 살아야 할 인간에게 주어진 숙명이다. 그렇다면 인간의 생물학적 생명만을 끊임없이 확장하려는 현대문명의 노력에 기대어 살기보다는 차라리 흙으로 돌아가야 한다는 성서의 선언을 순순히 받아들이며, 또한 그런 인식을 훈련해 나가는 작업이 더 절실한 게 아닐까 생각한다. 결국 우리의 모든 행위는 하이데거의 표현을 빌리자면 ‘세계내 존재’라는 범주에서만 작동될 수 있다는 뜻이다.

스웨덴 여성학자 헬레나 노르베리-호지가 쓴 <오래된 미래>는 끝없는 생산과 소비의 악순환에서 빠져나오지 못하는 현대세계가 어떤 미래를 희망해야 하는지 그 대안적인 방향을 제시해주고 있다. 그녀는 동양 언어를 연구하기 위해 티베트의 한 고원 마을인 라다크를 방문했다가 그곳에 아예 눌러앉아 1975년부터 16년간 원주민들과 함께 살았다. 수천 년 동안 고대의 농경, 목축 방식대로 살아오는 라다크인들은 산업화나 현대 물질문명과는 단절된 채로 있었다. 소위 선진국 사람들의 기준에 의하면 라다크인들은 가난해서 불행한 것처럼 보이지만 그들이 유지하고 있는 삶의 질은 그게 아니었다. 그들의 삶이야말로 현대문명이 되돌아가야

할 유일한 대안이었다. 예를 들자면, 라다크인들의 삶에는 자본주의 세계에서 사는 사람들이 날마다 경험하는 그런 종류의 싸움이나 소유욕이 거의 자리하지 않았다. 얼굴에는 미소가 그치지 않았고, 죽음마저도 자연스럽게 받아들이면서, 그저 있는 대로 자연과 하나가 되어서 살아갔다. 그들은 자신들이 땅을 지배해야 한다고 생각하지 않고 오히려 땅의 일부*라고 생각했기 때문에 땅과 함께 살아가는 데 아주 익숙했다. 땅과 일치한 삶에서 구원을 경험한 이들이다.

*인간이 땅의 주인이라기보다는 그 일부라는 생각, 그리고 실제로 자연에 속한 일부로 살아가는 삶의 자세는 북아메리카의 인디언들에게서도 엿보인다. 인디언 추장들의 글과 연설을 모아놓은 <나는 왜 너가 아니고 나인가>(류시화 역)라는 책을 보면 땅을 사고파는 백인들의 사고방식을 인디언들은 도저히 이해하지 못했다. 어느 추장의 말이다. “어떻게 우리의 누이이며 형제인 땅을 사고팔 수 있단 말인가?” 얼룩말의 땀과 인간의 땀을 같은 것으로 이해하는 인디언들은 백인들의 총칼 때문에 어쩔 수 없이 인디언 보호구역으로 쫓겨났지만, 백인들보다 훨씬 거룩하게 살던 이들인 셈이다. 북아메리카 정복 당시에 기독교인, 특히 청교도들이었던 그들보다 그들의 눈에 미개인이며 이교도로 비친 인디언들이 훨씬 평화적이고 훨씬 생명 친화적이었다는 역설을 어떻게 받아들여야만 할지. 영화 「늑대와 함께 춤을」도 역시 백인들의 파괴적 문화와 인디언들의 평화 정신을 비교해주고 있다. 인디언들은 겨울철을 나기 위한 먹을거리용으로 들소를 사냥하지만, 백인들은 부인들의 핸드백이나 장식품용 가죽을 얻기 위해 들소를 잡아 껍질만 벗겨가고 뼈와 살은 들판에 내버려 둔다. 생존을 위한 사냥과 사치를 위한 사냥 중에 어떤 행위가 도덕적인지는 불을 보듯 명백하다.

오늘의 시대가 인간이 가능한 대로 흙과 먼지를 밟지 않고 사는 게 행복한 것처럼 강요하고 있지만 사실 이런 삶은 흙으로부터의 소외만 확대할 뿐이다. 이런 점에서 우리는 창세기를 새로운 시각으로 읽어야 할 것 같다. 흙과 하나가 되는 삶, 자연과 하나가 되는 인간론에 근거하지 않는다면 그 어떤 신학적, 신앙적 논리도 그 기초를 잃어버린다. 땅이 거룩하다는(출애굽기 3:5) 성서의 증언도 이와 맥을 같이 한다. 결국 죽어서 흙으로 돌아가야 할

존재라면 살아있는 동안에도 흠과 가까이 지내는 것이 구원에 가까운 삶이 아니겠는가.

영적인 존재

창조기사는 인간이 흠으로 빚어졌다는 사실과 더불어 인간 본질이 영적이라는 사실을 증언하고 있다. 이에 해당하는 성서 본문은 이와 같다. “여호와 하나님이 흠으로 사람을 지으시고 생기를 그 코에 불어 넣으시니 사람이 생령이 된지라.”(창세기 2:7). 공동번역은 다음과 같다. “야훼 하느님께서 진흙으로 사람을 빚어 만드시고 코에 입김을 불어 넣으시니, 사람이 되어 숨을 쉬었다.” 생령이라고 하든지 숨이라고 하든지 여기서 말하려는 것은 인간 본질이 영적이라는 점에서 다른 동물들과 구별된다는 점이다. 흠이 인간의 한계성을 말한다면 영은 인간의 초월성을 말한다고 하겠다. 하나님의 형상(이마고 데이)도 역시 이 영을 가리킨다. 그러니까 인간은 자연의 속성을 그대로 간직하면서 동시에 그것을 뛰어넘을 가능성이 있는 셈이다.

인간의 이러한 속성이 구체적으로 무엇을 가리키는지 정확하게 집어내기는 힘들다. 인간의 생명 본질이라고나 할지, 아니면 생명을 생명 되게 하는 능력이라 할지. 조금 더 일상적인 말로 하자면 이성이나 자유의지, 혹은 사랑의 능력 같은 것이라고도 할 수 있다. 물론 동물들도 사랑의 능력이 있지만 그들의 사랑 행위는 영적이라기보다는 자연적이지만, 인간은 자기를 초월하면서도, 혹은 자기를 부정하면서까지 사랑의 능력을 행사한다는 점에서 분명히 다른 동물과 구별된다고 볼 수 있다.

인간이 흠과 생기, 몸과 영으로 구성되었다고 보는 성서적 인간론은 몸과 영이 이원론적으로 구분되어 있다고 보는 헬라인들의 인간론과 확연히 다르다. 성서에서 인간의 몸과 영은 통전적으로 인식되기 때문에 죽을 때 육체와 영이 함께 죽지만, 헬라적 사유에서는 인간의 몸만 죽고 영은 불멸한다. 따라서 기독교의 내세관은 완전한 죽음으로부터의 부활이지만, 헬라인들의 경우에는 영혼 불멸이다. 이런 점에서 교회에서 영혼 구원이라는 슬로건에 나타나듯이 인간의 육체를 천히 여기고 영혼만 거룩하게 보려는 태도

는 기독교적이기보다는 오히려 헬라적인 태도라 할 수 있다.

그렇다면 성서적 인간 이해에서 물질(흙)과 정신(영)*은 어떻게 구성된 것일까? 육체 없는 영혼만을 인간이라고 할 수 없으며, 영혼 없는 육체만을 온전한 인간이라고 생각하지도 않는다는 게 무슨 뜻인가? 도대체 이런 구성이 가능한 것일까? 이렇게 질문해보자. 인간의 영은 육체로부터 완전히 독립된 것인지, 아니면 종속된 것인지? 이런 궁극적 질문에 대해서 누가 정확한 답을 내릴 수 있단 말인가. 그저 우리는 몇 관점에서 추정해 볼 뿐이다.

*고대 헬라인들은 사물과 사물의 본질적 차이를 형상(에이도스)이라고 보았다. 그 형상으로 인해서 사물을 이루게 되는 것을 질료(홀레)라 했다. 아리스토텔레스는 형상과 질료를 철학적 의미로 규정했다. 예컨대 집의 질료는 목재이며, 형상은 집이다. 이런 개념에 따라서 볼 때 흙은 인간을 이루는 질료이며 영은 인간의 형상이라 할 수 있다.

고대로부터 인간이 동물과 구별되는 점은 사유 능력에 있다고 보았다. 비록 인간이 생물학적으로 다른 동물들보다 뛰어나지 못하다고 하더라도 생각할 줄 아는 능력으로 인해서 다른 동물을 지배하고 있다. 다음과 같은 신화가 전해져온다. 하나님은 모든 동물에게 각각의 능력을 선물로 주었다. 새에게는 나는 능력을, 물고기에게는 헤엄칠 수 있는 능력을, 사자에게는 강한 발과 송곳니를, 얼룩말에게는 달음질의 능력을 주었다. 가장 마지막에 찾아온 인간에게는 줄 만한 것이 남아 있지 않았다. 하나님은 생각하다 못해 사유할 수 있는 능력만을 허락하게 되었다. 인간은 자연 속에서 그 어떤 동물보다 무능력할 수밖에 없지만, 이 사유의 능력으로 만물의 영장이 되었다는 것이다. 결국 인간은 ‘호모 사피엔스’가 되었으며 이를 계기로 다른 동물이 흉내 낼 수 없는 문화까지 만들어냈다. (그런데 그 이성의 능력으로 인간은 다른 동물보다 훨씬 파괴적인 동물이 됐지만). 이제는 호모 사피엔스인 인간이 하나님의 영역이라 할 생명의 본질에까지 도전하게 되었다. 이 모든 것이 결국 정신 활동의 결과다. 육체성을 초월*하는 인간의 이런 능력을 놓고 볼 때 정신과 영은 분명히 육체와 구별되는 요

소라 할 수 있다.

*티베트의 승려들은 오늘의 자연과학자들이 이해할 수 없는 능력을 발휘한다. 이들의 특별한 정신훈련 중에는 다음과 같은 것들이 있다고 한다. 겨울철에 젖은 천을 맨몸에 걸치고 정신을 집중시켜 그 천을 말리는 훈련이다. 일 년에 한 번씩은 한 겨울철 가장 추운 대보름날을 택해 산꼭대기에 올라가 홀로 된 천으로 몸을 감고 밤을 새운다. 영하 2, 30도나 내려가는 상태에서도 그들은 거뜬히 하룻밤을 버텨낸다. 인간 정신이 육체를 초월할 수 있다는 사실을 간접적으로나마 반증해주는 현상이다.

그런데 오늘날 많은 생물학자 중에는 인간의 정신 활동을 순전히 생물학적 작용으로 생각하는 이들이 적지 않다. 칼 세이건과 그의 아내인 앤 드루얀은 <잃어버린 조상의 그림자>라는 책에서 인간의 모든 정신 활동이 결국은 다른 동물에서도 나타날 수 있는 기계적 작용에 불과하다는 사실을 논증하고 있다. 일반적으로 인간의 특성이라고 주장되는 모든 요소, 즉 언어, 성, 사회성, 이성, 문화가 인간에게만 주어지는 것이 아니라 침팬지 같은 동물들에서도 나타난다고 한다. 이런 시각에 따르면 기독교에서 영성이라고 하는 요소도 역시 인간 뇌의 기계적 작용에 불과한 셈이다. 그냥 흘러 넘기기에는 그들의 과학적 근거가 매우 분명했다. 우리는 여기서 칼 세이건 같은 과학자의 주장을 무조건 동조하거나 배척할 필요는 없다고 본다. 과학적 분석이 상당한 부분에서는 옳으므로 일단 수긍해야 하며, 동시에 그런 시각이 놓치고 있는 부분이 있어서 신학적 재해석이 요청된다. 옳다는 것은 인간의 정신에 대한 현상학적 분석에 해당하며, 충분하지 못하다는 것은 그런 생물학적인 범주로서 해명할 수 없는 힘에 해당한다. 아마 이런 논쟁은 앞으로 과학자들과 신학자들 사이에서 끊임없는 담론으로 전개될 것이다.

인간과 불안

우리가 여기서 약간 시각을 돌려 인간의 실존적 특징인 불안에

관해서 한번 짚어볼 필요가 있다. 생물학자들의 주장처럼 인간의 정신적 작용이 뇌의 작용에 불과하다면 동물에게 없는 불안이 인간에게 나타나는 이유가 설명되지 않는다. 여기서 말하는 불안은 소가 도살장 앞에서 나타내는 그런 기계적인 행동이 아니라 인간에게만 있는 훨씬 심층적인 정신 작용을 의미한다. 만약 인간이 동물처럼 흠의 요소에만 지배를 받거나, 또는 천사처럼 영의 요소에만 지배를 받는다면 어떤 경우라도 하더라도 불안을 경험하지는 않을지 모른다. 이 말은 곧 인간이 한편으로는 철저하게 유한한 자연의 속성을 지니고 있으며, 다른 한편으로는 그것을 초월하는 영적인 속성을 지니고 있어서 이런 심층적 불안에서 벗어나지 못한다는 뜻이다. 이런 문제의 초점을 다시 우리 자신에게 돌려서, 하나님이 인간을 만드시고 매우 좋았다고 말씀하셨다면, 흠과 영의 조화는 완벽했다고 보아야 하는데, 인간은 왜 현실적으로는 불안하게 살아가는 것일까? 하나님의 창조가 불완전하다는 뜻인가?

성서는 이의 대답을 죄에서 제시한다. 키에르케고오르는 <불안의 개념>에서 인간의 불안과 죄의 관계를 심도 있게 묘사하고 있다. <죽음에 이르는 병>도 이런 연장선 속에 있는 책이다. 하나님이 아름답게 만드신 인간이 죄를 통해서 자기의 정체성을 상실하게 되었으며, 그 결과로 불안이라는 실존에 빠지게 되었다. 판넨베르크는 <인간이란 무엇인가>에서 이렇게 말했다. “자신을 자신 안에 가두는 자기 고집, 이것이 바로 죄다.” 인간의 모든 행위에서 노출되고 있는 자기 초월이 온 세계를 이끌어가고 통일시키는 그 힘(하나님)에게 나아가지 못하고 여전히 자기 자신에게 집착해 버림으로써 인간은 계속해서 불안하게 살아가게 된다는 것이다.

정신 심리학에서는 이런 불안의 문제를 그리스도교가 말하는 죄라기보다는 인간 뇌의 생리학적인 작용으로 간주하는 경향이 높다. 이미 오래전부터 정신과 치료는 상담보다는 약물치료에 높은 비중을 두고 있다. 이것은 곧 그들이 인간의 마음과 정신 문제를 초월적인 하나님과의 관계보다는 철저하게 인간 내부의 문제로 간주한다는 의미이다. 이러한 치료가 상당한 효과를 보이지만, 물론 뇌에 기계적인 작용*을 가함으로써 인간이 불안에서 벗어나게 할 수 있을지는 몰라도 그것은 흡사 마약을 반복해서 복용함으로써 불안의 현실을 망각하려는 것과 크게 다르지 않을 것이다.

*<빠꾸기 등지 위로 날아간 새>라는 영화는 인간을 기계적으로 처리하는 정신병원에서 벌어지는 문제를 다루고 있다. 정신과 의사들과 간호사들의 뜻대로 따르지 않던 주인공은 어느 날 강제적으로 사유능력을 무력화하는 수술을 받은 다음, 로봇처럼 순종적인 사람이 되고 만다. 이 주인공과 유일하게 인간적인 대화가 가능했던 같은 병동의 환자가 이를 지켜본 다음 창문을 부수고 병원을 탈출한다. 앞으로 이 세계는 모든 인간의 정신적인 문제들을 약물과 수술을 통해서 해결하는 방향으로 나가게 될 것이다. 아무런 근심도 고통도 느낄 수 없는, 그렇게 무병장수하는 게 진정한 행복이며, 그게 곧 인간의 미래라 할 수 있을까?

이제 기독교는 인간구원의 차원에서 인간이 이 세상에서 실존적으로 감당해야 할 문제들을 생물학적으로 해결하려는 과학자들과 경쟁 관계에 들어가 있는 셈이다. 이 구도를 좀더 정확하게 정리한다면, 기술 중심의 세계 앞에서 그리스도교가 제시해야 할 구원의 리얼리티에 관한 것이다. 인간의 기술이 세계와 인간을 구원하는가, 아니면 하나님이 구원하는가? 또는 인간의 기술을 통해서 하나님이 구원하신다고 말해야 옳은가? 인간에게 내재적인 구원 가능성이 있는가, 아니면 다른 곳으로부터 개입하는 구원을 기다려야 하는가? 이런 질문은 끝없이 이어질 수 있으니까 접어두고, 다만 우리 앞에 가장 확실한 구원의 실체로 인정받고 있는 인간 기술 문제를 잠시 검토하는 것으로 우리의 인간에 관한 질문을 정리하자.

기술 너머의 세계

인간은 자연에 절대적으로 의존해서 살아가는 게 아니라 그것을 극복하고 활용하는 방식을 찾아 나섰다. 아마 최초의 문화적 도구는 돌칼 같은 생활 용품일 것이다. 그 뒤로 불을 발견한 다음에 유무형의 문명과 문화가 꽃을 피우게 된다. 그런데 이런 문화는 어쩌다가 이렇게 된 게 아니라 인간의 본질에 의한 결과라고 보아야 한다. 그러니까 동물의 세계에서는 아무리 오랜 세월을 기다려도 문화는 생산되지 않고 오직 인간 세계에서만 그것이 가능

하다.

인간은 오늘 화려한 문명, 문화의 꽃을 만발하게 키웠으며, 앞으로도 그럴 것이다. 이는 곧 인간이 이런 문화적인 차원에서 자기의 정체성을 확인한다는 것만이 아니라 이것이 곧 인간의 본질이라는 말이기도 하다. 문화가 없는 인간 사회는 이 지구상에 없다. 문학, 예술, 건축, 스포츠 등, 이루 말할 수 없는 온갖 문화는 인간이 자기 본질을 추구해 나가는 과정이라고 할 수 있다. 따라서 어떤 문화가 이루어졌다고 해서 그것으로 완성될 수는 없으며 인간은 계속적으로 또 다른 것을 만들어나가려고 한다.

특히 현대인은 기술 문명을 자기의 근거로 삼고 있다는 점에서 우리가 매우 유의해야만 할 인간학적 토대가 바로 테크놀로지다. 물론 이 테크놀로지도 역시 문화의 한 분야이기는 하지만 20세기 후반과 21세기 초에는 그 이전의 기술과 비교할 수 없을 정도로 비약적인 발전을 가져왔기 때문에 우리는 이것의 속성을 좀 더 내밀하게 살펴볼 필요가 있다. 인간의 기술은 처음에는 마성적인 자연을 극복하기 위해서, 즉 자신의 생존을 위해서 시작되었으나, 이제는 그런 수단으로서가 아니라 아예 목적이 된 상태에 도달했다. 인간이 기술을 지배하는 게 아니라 그 기술과 기계가 인간과 인간의 의식*까지 지배한다는 말이다.

*언젠가 은행에서 경험한 이야기다. 두 청년이 시골집에 송금하는 중이었다. 한 친구가 송금을 끝내고 “좀 이상하다. 계산이 잘 안 맞는 것 같아!”라고 하자, 옆에 있던 친구가 하는 말이 이랬다. “이상하긴 뭐가 이상해. 맞을 거야. 기계가 계산한 건데!” 우리는 이제 사람의 말보다는 기계와 기술의 정보를 더 신뢰하고 살아가게 되었다는 말이다.

우리는 여기서 테크놀로지를 가치론적으로 논하자는 게 아니라 인간의 본질과 이것이 어떤 관계에 있는가 하는 점을 찾아보자는 것이다. 생존의 필요로 시작한 기술이 어느 사이에 인간이 자기 자신을 확인하는 목표로 변해버린 현상에 주의를 기울여야 한다는 말이다. 앞에서 언급했듯이 아무리 인간복제가 윤리적으로 문제가 있다고 경고해도 이런 기술을 그 자체가 이미 목표가 되었기 때문

에 계속 그런 쪽으로 발전해 나갈 것이다. 어쩌면 원시인들이 유치한 기술을 통해서 자연을 극복하고, 나아가서 정복하면서 느꼈던 자기만족, 혹은 자기 정체성 확인이 오늘 우리에게도 그대로 적용되는지 모르겠다. 생명을 창조하겠다는, 인간의 유한성을 벗어나려는 욕구가 바로 끝없는 기술을 발전시키는 원동력이 되었다는 말이다. 이런 자기 초월이 어떤 방향으로 나아가야 하는지는 과학자들과 철학자들과 신학자들이 더불어서 논의해야 할 주제이지 아직 끝난 것은 아니다.

기술 중심의 길로, 혹은 기술 지배의 길로 들어선 인류의 미래는 무엇일까? 자기를 구원하는 길이 열리는가, 아니면 자기를 멸망시키는 길이 펼쳐지는가? 한스 쿡(H. Küng)은 그것을 극복할 수 있는 새로운 공동체를 지향해야 한다고 주장한 적이 있다. 그것은 곧 ‘기술 너머의 공동체’(die metatechnologische Gesellschaft)이다. 인간성이 회복되고, 자연과 일치하며, 노동의 소외가 극복되는 그 인류의 미래를 향해서 나가야 한다는 말이다. 우리 그리스도인들은 이런 기술 너머의 공동체에 어떻게 동참할 것인지, 또는 이미 우리에게 가까이 다가온, 이미 선회된, 그러나 궁극적으로 예수의 재림으로 성취될 하나님의 나라를 이 세계에 어떻게 구체적으로 제시할 수 있을 것인지 계속해서 질문해야만 한다. 이런 질문에 대한 대답은 곧 “인간이란 무엇인가?”라는 화두를 성서와 2천년 기독교 역사, 그리고 오늘의 인문학적 사유 안에서 심화하는 그 과정에서 차츰 그 모습을 나타낼 것이다. 그러나 궁극적으로는 지금은 거울로 보는 것 같지만 ‘종말’(카이로스)에 이르면 얼굴을 맞대어 보듯이 그 모습을 알게 될 것이다.

13강

죄에 관해서

신학의 다양한 주제 중에서 죄만큼 설교에 흔하게 등장하는 주제도 별로 없을 것이다. 하나님의 나라, 종말, 창조, 계시 같은 주제들은 일반적으로 주마간산 격으로 다루어지지만 ‘죄’ 만큼은 지나치다 싶을 정도로 한국교회 설교 현장*에서 자주 다루어진다. 왜 이런 현상이 일어나는 것일까? 물론 기독교의 복음을 전하기 위해서는 당연히 죄를 언급할 수밖에 없기 때문이라고 대답할 수 있다. 흔히 ‘탕자의 비유’로 일컬어지는 예수의 비유에서 볼 수 있듯이 인간이 죄로 인해서 상실된 하나님과의 관계를 회복하는 게 곧 복음이라는 말이다. 이런 주장은 큰 틀에서 옳다. 그러나 뒤에서 충분히 다루겠지만 기독교 복음에서 죄가 독립적으로 다루어질 수 없고 오히려 사죄와 은총 안에서 다루어진다는 사실을 염두에 두어야 한다. 즉 죄 문제는 어떤 근원적인 사태를 설명하려는 인식론적 통로이지 그것 자체가 기독교 복음을 구성하는 요소가 아니라는 말이다. 그런데도 교회 현장에서 죄 문제가 정도에 넘칠 정도로 자주, 그리고 비신학적으로 다루어진다는 이 현상의 이면에는 어떤 묵회적인 의도가 숨어 있다고 볼 수 있다.

*한국교회 설교에 죄가 강조되는 이유는 청중의 죄의식을 강조함으로써 모든 인간의 주체성을 폐기하려는 데에 있다 해도 지나치지 않다. 청중들이 죄의식에 사로잡힌다면 교회의 불의 앞에서 아무 소리를 하지 못할 것이다. 이는 흡사 교주가 절대적인 존재로 부각되어 있는 이단 소종파의 구조와 비슷하다. 사이비 이단의 교주와 일반 추종자들 사이에는 아무런 민주적 절차나 관계가 없이 오직 수직적인 관계만 남게 된다. 이들 사이에는 어떤 진리의 힘이 작용하는 게 아니라 자신을 극단적으로 억압하고 폐쇄하는 피학대종이 작용하기 때문이다. 기독교가 로마의 국교가 되면서 이런 죄 문제가 훨씬 강압적인 교리로 자리하게 된 이유도 역시 로마 황제와 교황의 절대화에 직간접적인 영향이 있었을 것이다.

이제 우리는 소위 죄론이 과연 기독교의 근본적인 가르침인가에 대해서 질문하려고 한다. 만약 근본적인 가르침이라고 한다면 그것의 의미는 무엇인지에 대해서도 역시 질문해야 할 것이다. 이런 과정을 통해서 죄론이 기독교인들의 영성을 죽이는 교리가 아니라 생명의 지평으로 견인해나가는 교리라는 사실을 정확하게 포착할 수 있을 것이다. 우선 기독교 신자들이 죄 문제와 연관해서 가장 쉽게 연상되는 문제로부터 시작하자. 그것은 소위 ‘선악과’로 불리는 에덴동산 사건과 연루된 원죄 개념이다. 성서와 기독교는 도대체 무엇을 원죄라고 하는가? 그 원죄라는 게 과연 타당한 주장일까?

원죄 개념을 직접 다루기 전에 잠시 우리가 죄를 구분하는 일반적인 구도에 대해서 검토하자. 보통 우리는 죄를 원죄와 자범죄로 나눈다. 원죄는 모든 인간에게 유전을 통해서 이전되는 죄의 존재론적 근원이며, 자범죄는 인격으로서의 인간이 구체적으로 저지른 행위로서의 죄를 가리킨다. 우리가 뒤에서도 언급하겠지만 죄를 원죄와 자범죄로 나눈다는 것은 우리가 여전히 죄의 본질을 정확하게 이해하지 못하고 있다는 의미이다. 여기서 ‘모른다’라는 말은 두 가지 의미가 있다. 하나는 실제로 겉으로 드러나는 죄의 행위와 한 개인을 초월하는 존재론적 죄의 힘 사이에 어떤 관계가 있는지 모른다는 것이다. 때에 따라서 우리는 우리 자신이 죄를 다스리기도 하지만 그럴지 못할 때도 많다. 르네상스와 종교개혁 시대에 마녀사냥이 거세게 몰아쳤다는 사실을 우리가 어떻게 해명할 수 있단 말인가? 인간이 시대를 읽을 능력이 부족한 탓이었나, 아니면 인간에게 존재론적으로 죄의 피가 흐르기 때문인가? 다른 하나는 약간 윤리적인 차원에 속하는 관점으로서 우리가 규정하는 죄라는 게 그렇게 정확하지 않다는 것이다. 이런 복잡한 삶의 자리에서 기독교는 원죄와 자범죄를 구분함으로써 그 죄를 훨씬 총체적으로 인식해보려고 노력했다.

원죄와 인간의 책임

원죄(原罪) 개념은 단어의 뜻 그대로 인간에게 숙명적으로 주

어진 사건으로서의 죄를 가리킨다. 이 원죄의 근원을 우리는 일반적으로 아담과 이브의 선악과 사건에서 찾는다. 최초의 인류인 아담과 이브가 하나님의 명령을 위반하고 선악과를 따먹은 이후로 그들의 죄가 이후의 후손들에게 유전된다는 이야기다. 이러한 원죄 개념에 의하면 인간이 실제로 죄를 범하지 않았다고 하더라도 역시 죄와 연루될 수밖에 없다.

이런 원죄 개념이 충분하게 해석되지 않으면 몇 가지 모순에 노출된다. 예컨대 인간이 죄인으로 태어난다고 한다면 살아가면서 스스로 행한 죄의 책임을 인간에게 묻는다는 건 불가능하다. 이것이 기독교 교리의 딜레마이기도 하다. 이렇게 예를 들어보자. 먼 미래에 배아 조작을 통해서 인간과 아주 흡사한 또 한 종류의 인간이 만들어졌다고 하자. 그 인간은 현재의 인간과 거의 똑같으므로 자기들끼리 후손을 번식할 수도 있다. 그런데 이런 새로운 종의 인간에게 다섯 사람 이상만 모이기만 하면 서로 싸우는 유전자가 주입되었다. 이들은 태어날 때부터 다섯 사람 이상 모이는 상황에서는 어쩔 수 없이 싸우게 되었다. 그렇다면 이 책임은 새로운 종의 인간들에게 돌아가는가, 아니면 이런 종을 만든 유전 공학자에게 돌아가는가? 약간 극단적인 비유를 들긴 했지만, 원죄 개념을 단지 우리 인간에게 유전되는 숙명으로만 해석하는 경우에 이런 모순이 벌어진다는 점에서 이 비유는 그렇게 틀린 것은 아니다.

이 원죄 개념이 우리에게 제기하는 또 하나의 문제는 다음과 같다. 스스로 죄를 짓지 않은, 즉 죄 인식이 싹트기 이전의 어린 아이들에게도 죄가 작용하는 것일까? 만약 피를 통해서, 중세기의 어느 신학자는 남편과 아내의 성행위를 통해서 죄가 유전된다고 말했지만, 죄가 유전된다면 어린아이라고 하더라도 당연히 죄인이라고 보아야 할 것이다. 오늘 우리는 이런 주장에 동의하기 어렵다. 이런 주장에 따른다면 태어나자 곧 죽은 아이들은 모두 구원받지 못한다는 말이 된다. 어린아이들에게는 아직 죄에 대한 인식이 발달하지 못했기 때문에 자연적 존재라고 보는 게 옳을 것이다. 물론 이 문제는 훨씬 근원적인 차원에서 분석되어야 할 인간론에 속하기 때문에 여기서 간단하게 처리할 수는 없다. 원죄 개념을 모든 사람의 상황에 일괄적으로 적용하기에는 인간 삶이 지

나치게 다층적이라는 사실만은 염두에 두어야 할 것이다.

필만은 몇몇 현대 신학자들의 새로운 문제 제기를 다음과 같이 설명했다. 그는 소위 신학적 인격주의로 대표되는 세 명의 신학들을 소개하고 있다. (이하 <교의학> 235 쪽 이하 참조).

알트하우스

알트하우스는 원죄론의 역사화를 배경했다. 위에서 언급했듯이 원죄론은 어버이로부터 자녀들에게 죄가 이어진다는 점에서 죄의 역사화이다. 알트하우스는 이 문제를 이렇게 설명한다. 아담이 죄를 지었듯이 우리도 죄를 짓는다는 명제만 타당한 게 아니라, 아담이 죄를 지었기 ‘때문에’ 우리도 죄를 짓는다는 명제 역시 타당하다. 그러나 이 ‘때문에’는 “우리가 첫 인간과 관련되어 있다.”라는 뜻이지, “아담이 죄의 창시자이다.”라는 뜻은 아니다. 즉 그가 말하려는 핵심은 인간이 죄라는 사태에서 하나를 이루고 있을 뿐이지 역사적인 족보로 하나를 이루는 게 아니라는 것이다. “최초의 인간들과 지금의 우리, 그리고 마지막 인간들은 죄 안에서 한 인간으로 ... 하나님 앞에 서 있다.” 그리고 “타락은 역사 속에서 출현하지만 역사 속에 자리할 수는 없고, 항상 현재하며 동시대적이다.” 이런 점에서 알트하우스의 경우에 아담은 역사화할 수 없다. 아담은 인간이라는 종의 명칭이고, 인류의 집단적 개인으로서 인류가 집단으로 죄에 사로잡혀 있다는 사실을 가리킨다. 따라서 “만약 우리가 아담을 역사화하고 타락을 시간상으로 소급해서 계산한다면 우리의 죄과는 우리의 죄과가 아니게 될 것이며, 원죄는 우리에게 잘못을 지우지 못하고 그 잘못을 면제*해 주게 될 것이다. 만약 우리의 죄가 아담의 죄와 한 가지가 아니라 아담의 죄의 인과적 원격작용으로 간주한다면, 우리는 우리의 죄에 대해 아무런 책임을 질 수 없게 될 것이다.”(필만, 236)

*오늘 한국교회의 죄 문제에서 이런 경향이 매우 강하게 나타난다. 죄를 심각하게 공격하기는 하지만 그것은 그저 아담의 죄가 우리에게 내려온 결과라는 점에서 숙명으로 작용할 뿐이지 실제로 그 죄에 대한 책임 있는 자세가 매우 부족하다. 원죄론의 숙명주의와 그것

의 역사화로 인한 무책임성이 우리 기독교인의 특징으로 나타난다는 말이다. 모든 문제를 이런 구도로만 설명할 수는 없지만, 모든 교회당과 기도원에서 그렇게 많은 죄에 대한 설교와 기도와 눈물이 넘쳐나지만 실제로 이 사회가 윤리적으로 변화되고 있다는 실증은 별로 눈에 들어오지 않는다. 교회 안에 죄에 대한 자책감은 크지만, 그것의 구체적인 책임감은 현저하게 축소되고 있는 형편이다. 이런 문제는 알트하우스만이 아니라 바로 아래서 언급할 브룬너도 정확하게 꿰어보고 있다.

브룬너

브룬너는 기본적으로 죄를 자질이나 실체가 아니라 오히려 행위라고 보았다. 따라서 “원죄론으로 인해 생리적인 죄론으로 빚나간 교회의 가르침은 죄의 이러한 지속적인 행위성을 간과했거나, 그 생리적 해석으로 인해 희미하게 만들었다. 그것은 마치 아버지가 파란 눈을 가졌기에 그 자녀도 파란 눈이 ‘되는’ 것처럼, 죄인이 된다는 것에 똑같은 존재 양식을 부여하기 때문이다.” 그는 또한 이렇게 진술한다. “원래 인격적 성격인 죄가 ... 순전히 자연적인 사실, 즉 생리적인 유전의 탓으로 돌려졌다. 우리는 우리가 행위로 가담하지도 않은 것에 대해 잘못된 책임을 떠맡아야 한다.” 결국, 원죄의 역사화는 우리가 저지르지 않은 잘못까지 책임져야 한다는 비인격적인 사태를 만들었으며, 또한 동시에 우리의 잘못을 아담에게 소급시키는, 또는 그의 책임으로 돌리는 변명의 수단을 만들게 된 것이다. 물론 브룬너는 이런 숙명적인 원죄 개념만을 비판하지 않고, 거꾸로 인간의 자유로운 의지에 악이 뿌리를 내리고 있다는 도덕주의도 비판한다. 죄는 ‘존재’이면서 동시에 ‘행위’이며, ‘자신에게 책임이 돌아가는 숙명’이며 ‘영속적 혁명’이다.’

고가르텐

브룬너는 죄의 인격적인 측면과 존재의 측면을 동시에 긍정적인 반면에 고가르텐은 주로 인격적인 측면을 중요하게 생각했다. “만약 내가 아담의 혈통으로 인해, 즉 유전을 통해 죄인이 된다면 나는 내 죄에 대해 책임을 질 수 없게 된다.” 그에게 원죄 개념은

오늘 계몽주의 이후의 시대에 사는 사람들이 받아들이기 힘든 신화적 사고에서 유래한다. 그에 의하면 우리가 주체적으로, 그리고 개인적으로, 즉 내면성과 개별성의 매개를 통해서 받아들일 수 있는 것만이 우리에게 현실적인 것이 될 수 있다. 그래서 결국 죄는 “오직 개별성과 주체성 속에서만 오늘 우리의 사유에 받아들여질 수 있다.” 최소한 합리적인 생각을 할 줄 아는 사람이라고 한다면 고가르텐의 이런 주장을 부인할 수는 없을 것이다.

필만은 이 세 신학자의 주장을 설명하면서 이렇게 정리하고 있다. “비록 원죄 개념이 알트하우스와 브룬너가 시도한 방식으로 탈(脫)신화화해야 하겠지만, 고가르텐은 죄의 전(前)인격적, 초(超)인격적 측면을 더는 주목하지 못한 것 같다. 만약 죄의 초인격적 특성이 사라진다면, 죄가 펠라기우스*적으로 피상화하는 것이 아닐까?”(237) 필만이 세 명의 신학자들을 구별하고 있긴 하지만 이 문제는 그렇게 중요한 것은 아니다. 필만 까지 포함해서 이들 네 명의 신학자들이 원죄와 인간의 주체성, 혹은 인격성의 관계를 약간의 다른 시각에서 설명하고 있을 뿐이다. 여기서 훨씬 본질적인 문제는 성서와 기독교 역사가 왜 원죄 문제를 거론할 수밖에 없었는가에 대한 인간학적 요청을 검토하는 것이다. 만약 이런 문제가 어느 정도 해명이 된다면 죄가 인간에게 숙명적으로 작용하는 데 중심을 두어야 하는지, 아니면 인간의 책임에 중심을 두어야 하는지, 또는 그것의 변증법적 관계에 두어야 하는지 밝혀질 수 있을 것이다.

*원죄 논쟁은 교리사적으로 볼 때 펠라기우스에게서부터 출발한다. 펠라기우스는 원죄설을 논박하거나 약화하는 모든 신학적 방향과 사상의 태두라 할 수 있다. 펠라기우스에 의하면 인간은 선을 행하라는 명령을 받았기 때문에, 또한 그런 능력이 있어서 선을 행해야 한다. 그가 볼 때 “누구나 선, 또는 악을 행할 자유가 있다.” 그러나 오토의 설명에 따르면 펠라기우스는 “자유가 윤리적인 삶과 관계하여 선이나 악을 위한 자기규정으로써, 즉 삶 전체를 포괄하는 방향설정이나 통일적인 성향으로 표현되고, 이것을 통해서 모든 개별적 행위의 방향이 개별적 행위의 형식적 자유와 관계없이 규정된다는 것을 이해하지 못했다.” 따라서 펠라기우스는 죄 이전에 인간이 가진 죄 된 상

태를 생각할 수 없었다는 것이다. 즉 펠라기우스에게 죄는 본성의 잘못이나 위반이 아니라 의지의 잘못이니 위반이기 때문에 죄는 다만 개별적인 의지의 행위에서만 성립된다는 것이다. 그에게는 죄는 유전으로 전해지는 게 아니라 모방으로 뒤따라가게 된다. 즉 그는 인간에게 죄가 없다기보다는 인간이 죄가 없을 수도 있다는 것을 말할 뿐이다. 이런 관점에서는 결국 원죄론은 그 자리를 잃게 된다.

죄의 현실

원죄 개념은 인간 개인과 사회 안에 죄가 구성 요소라는 의미다. 이를 다르게 표현하면 죄의 현실이다. 성서가 이를 얼마나 엄중하게 다루고 있는지는 창세기 초반부에 나오는 사건을 보면 분명해진다. 두 가지 설화만 확인해보자. (이하, 줄저 <기독교를 말한다> 223 이하 참조).

하나는 선악과 사건(창 3장)이다. 하나님이 아담과 이브에게 에덴동산에 심겨 있는 모든 실과는 먹을 수 있지만, 선악과만은 먹지 말라고 명령했다. 뱀이 이브를 유혹했고, 이브는 아담을 설득해서 아담과 이브는 결국 선악과를 취했다. 그러자 눈이 밝아져 자신들이 벌거벗었다는 현실을 확인할 수 있었고, 이때부터 부끄러움을 알게 되어 둘이 함께 숲속에 숨었다고 한다.

다른 하나는 카인의 아벨 살해사건(창 4장)이다. 형제인 카인과 아벨은 하나님께 제사를 드렸다. 그런데 하나님은 농사를 지어 추수한 농산물을 하나님께 드린 카인의 제사는 받지 않으시고, 양을 쳐서 양을 바친 아벨의 제사만 받으셨다. 이에 화가 난 카인은 동생 아벨을 들판으로 데리고 가서 돌로 쳐 죽인다. 하나님이 카인에게 동생이 어디 있느냐고 묻자 그 유명한 답변이 아래와 같다. “내가 내 동생을 지키는 자입니까?”

이 두 설화 이외에도 창세기의 원(原)역사(1-11장)의 나머지 부분은 거의 인간의 죄에 관한 내용으로 채워져 있다. 하나는 노아홍수 사건이며, 다른 하나는 바벨탑 사건이다. 이렇게 본다면 이스라엘의 부족들이 등장하기 이전인 보편역사는 일부를 제외한다면 모두 인간의 죄에 대한 보도인 셈이다. 하나님의 창조가 아름다웠다는 진술에 이어서 그 창조에 어긋나는 죄가 인간 현실에

등장했다고 보도한다는 것은 곧 구약성서가 이 죄 문제를 얼마나 심각하게 생각했는지를 알 수 있다.

신약성서는 어떨까? 로마서는 인간 현실로서의 죄를 준엄하게 추궁하고 있다. “곧 모든 불의, 추악, 탐욕, 악의가 가득한 자요. 시기, 살인 분쟁, 시기, 악독이 가득한 자요. 수군수군하는 자요. 비방하는 자요. 하나님의 미워하는 자요. 능욕하는 자요. 교만한 자요. 자랑하는 자요. 악을 도모하는 자요. 부모를 거역하는 자요.”(롬 1:29). 그뿐만 아니라 바울은 이렇게 진술하고 있다. “이러므로 한 사람으로 말미암아 죄가 세상에 들어오고 죄로 말미암아 사망이 왔나니 이와 같이 모든 사람이 죄를 지었으므로 사망이 모든 사람에게 이르렀느니라.”(롬 5:12). 야고보서는 죄를 욕심이라고 했다.(약 1:15). 참고적으로 어거스틴은 죄를 휘브리스(교만)이라고 했고, 아퀴나스는 아모르 수이(자기 사랑)라고 했다. 판넬 베르크는 ‘자기 집중’이라고 했다.

위에서 살펴본 대로 성서는 죄를 존재론적 힘으로 규정한다. 그 말은 곧 죄는 인간이 처리해버릴 수 있는 대상이 아니라는 말이다. 고대의 성서 기자들은 그래서 죄의 존재론적 힘을 사탄, 악마, 또는 귀신이라는 신화적 표상으로 묘사했다. 성서와 기독교가 말하는 이 죄는 기본적으로 두 가지 성격으로 규정된다. 하나는 ‘보편성’이며, 다른 하나는 ‘과격성’이다. 전자는 죄가 어떤 한 두 개인에게만 한정되는 게 아니라 모든 사람에게 보편적으로(universal) 적용된다는 의미이다. 후자는 죄가 우리의 몇 가지 윤리적 행동에 한정되는 게 아니라 우리의 인격 전체에 극단적으로(radical) 적용된다는 의미이다. 이런 보편성과 극단성이 결국 기독교 신학자들이 원죄 개념을 언급하지 않으면 안 되게 만든 단초라 할 수 있다.

예수는 이런 문제를 어떻게 생각했을까? 예수와 죄 문제를 연결해서 생각하기는 그렇게 쉽지 않다. 예수가 하나님의 나라, 즉 하나님의 통치가 가까이 임했다는 사실을 전하면서 “회개하라”라고 말씀하시긴 했지만, 그것은 우리가 요즘 생각하는 그런 종류의 죄를 회개하라는 뜻은 아니다. 더구나 예수님은 공생애에 주로 죄인들과 함께 어울리셨기 때문에 바리새인들에게 핀잔을 들을 정도였다. 당신은 죄인, 세리와 함께 먹기를 즐기고, 포도주를 자주 마

신다는 편견이었다. 모르긴 해도 예수가 죄인들을 향해서 “당신들은 죄인들이야!”라는 식을 말씀하신 적이 없다. 그냥 현실의 인간들과 함께 어울리시면서 하나님의 통치를 선포하고, 이미 그 통치가 자신에게 현재하고 있듯이 행동하셨을 뿐이다. 이런 점에서 우리는 예수와 죄 문제를 직결해서 생각할 수는 없다.

전통적으로 기독교는 죄를 성 문제와 연결해서 다루었다. 원죄가 성관계를 통해서 유전된다고까지 말했다. 예수는 성 문제를 어떻게 보는지 간접적으로 알 수 있는 두 가지 예를 복음서에서 찾을 수 있다. 하나는 현장에서 간음하다 붙잡힌 여인에 관한 것이다. 율법에 따르면 이 여자는 돌에 맞아 죽어야 했다. 우리 식으로 한다면 멍석말이를 당해야만 했다. 그러나 예수는 평소에 원수 사랑을 가르쳤다. 그렇다면 이 여인을 어떻게 처리해야 한다는 말일까? “돌로 칠까요, 말까요?” 이렇게 밀고 들어오는 군중을 향해서 예수는 이렇게 대답했다고 한다. “죄 없는 자가 먼저 이 여인에게 돌을 던져라.” 어찌 된 영문인지 그렇게 흥분해서 달려들었던 군중들은 나이 든 사람부터 차례대로 물러갔다고 한다. 이 사건은 탈출구가 없는 함정에서 빠져나온 예수의 기지를 말하려는 것은 아니다. 예수의 말씀은 죄 없는 자가 없다는 선언이다.

예수는 율법을 새롭게 해석하는 과정에서 여자를 보고 음욕을 품는 자마다 이미 간음한 자라고 말씀하셨다. 이 말씀은 여자를 보고 음욕을 품지 말고 살아야 한다는 윤리적 가르침이 아니다. 이런 구도에서 벗어나는 사람이 없다는 준엄한 선고이다. 물론 여기서 음욕을 무엇으로 해석하는가에 따라서 또 다른 해석이 가능하겠지만 일단 모든 인간에게는 이렇게 성적 욕망이 작동한다는 의미로 새겨도 크게 잘못을 아닐 것이다.

이 두 가지 사건에서 우리는 예수의 죄 이해가 어떤 것으로 생각해야 할까? 예수는 결코 인간을 추상적으로 생각한 적이 없다. 아무리 하나님 나라를 비유적으로 말씀하시는 경우라고 하더라도 철저하게 이 땅에 두 발을 딛고 사는 인간을 전제한 말씀이었다. 이런 점에서 볼 때 예수는 성적 욕망을 인간의 현실로 생각하신 게 틀림없다.

죄가 인간의 현실이라는 게 무슨 의미일까? 일반적으로 많은 종교와 윤리적 가르침은 이런 죄의 현실을 인간이 극복할 수 있게

하는 데에 초점이 있다. 이를 위해서 세부 규정을 만들고, 법을 만든다. 그것이 강력하게 유지되는 공동체를 만들기 위해서 그 법을 범하는 사람에게 일정한 형벌을 가한다. 유대인들의 율법도 이런 구도 안에서 움직인다. 인간의 세세한 행동 규정까지, 먹는 문제와 자리 문제, 여성의 달거리에 이르기까지 모든 삶을 규정함으로써 인간을 죄로부터 떼어놓으려고 했다.

중세기의 기독교는 이런 가르침을 매우 중요하게 생각했다. 개신교에서 대표적인 예가 청교도들이라 할 수 있다. 아래는 김남준 목사의 설교에 대한 줄고 “청교도 신앙의 영적 결벽증”에서 일부를 발췌한 것이다.(기독교 사상 2005년 9월호)

다른 목사들의 신앙과 세계관에도 여전하게 나타나는 현상들이지만 기독교 신앙이 자칫하면 순수주의에 함몰됨으로써 오히려 현실로서의 인간을 잃어버릴 염려가 많다. 인간에게 있는 짐승으로서의 삶이 부정되면 보기에는 그럴듯할지 모르지만 그건 이미 인간이 아니다. 우스갯소리로, 서양에는 남녀의 성행위에서도 ‘청교도 자세’가 있다고 한다. 성마저도 그런 엄숙주의가, 그런 순결주의가 지배하는 삶이 건강한 것일까? 밀란 쿤데라는 그의 소설 <참을 수 없는 존재의 가벼움>에서 이런 순수주의를 다음과 같이 ‘키취’로 설명했다.

여기에서 유추할 수 있는 것은 존재에 대한 정언적 동의의 미학적 이상은 똥이 부인되는 세계, 모두가 거기에서는 마치 똥이 존재하지 않는 것처럼 행동하는 세계라는 사실이다. 이러한 미학적 이상은 키취(저속)라고 일컫는다.(송동준 옮김, 305쪽).

자신들의 신앙적 절대명제를 합리화하기 위해서 불결하거나 불쾌한 것들은 아예 없는 것처럼 생각하는 이런 키취가 기독교 신앙 안에도 적지 않다. 이미 앙드레 지이드는 <좁은 문>에서 인간에게 있는 에로스나 섹슈얼리티를 죄라고 부정함으로써 결국 한 여자의 삶이 파괴되었다는 사실을 고발하고 있다. 현실 사회주의가 극단적 순수주의에 빠짐으로써 실패한 것처럼, 내가 보기에 도덕적 허무주의가 우리 사회를 혼란하게 만들 수도 있고 개인의 인격을 파괴할 수도 있지만, 청교도의 도덕적 순수주의도 역시 이에 못지않은 위험성이 있다. 더구나 아무리 좋게 보아도 2,3세기 전에 영미 사회에서 일시적으로 필요했던 신앙적 정서에 불과한 청교도들의 영적 결벽증을 나사렛 예수의

복음과 연결시킨다는 것은 언어도단이다.

인간에게 죄가 구성적이라는 사실은 아무도 부정할 수 없을 것이다. 무지가 죄라는 그리스 철학자들의 주장보다는 모든 인간이 총체적이면서도 근본적으로 죄에 기울어졌다는 성서와 기독교의 주장에 훨씬 타당한 근거가 있다. 에릭 프롬이 <인간은 파괴적인 동물인가>에서 이런 문제를 다각도로 분석했는데, 거기서도 인간에게 파괴적인 경향이 존재론적으로 작용한다는 사실이 논의되었다. 특히 인간 문명에 파괴적인 성격이 강하다. 아메리카를 정복한 유럽의 문명에서 이를 확인할 수 있다. 먼 미래에 인간보다 훨씬 앞선 문명의 외계인이 지구를 방문할 때 지구는 철저히 파괴될 가능성이 크다. 이제 죄의 현실에 대한 현대 신학자들의 입장을 검토해보자.

현대신학의 여러 학설

(이 항목은 주로 오토의 <신학해제> 166 쪽 이하 참조)

쉴라이에르마허: 신의식의 무력성

쉴라이에르마허의 신학적 착상이 ‘절대의존 감정’에 놓여 있는데 알 수 있듯이 그에 의하면 하나님을 향한 절대의존 감정을 방해하는 것이 곧 죄다. “마음 상태 안에 함께 주어진, 혹은 어떻게 든지 덧붙여진 신(神)의식이 우리의 자기의식을 불쾌(不快)로 규정할 때마다 우리는 죄의식을 가지게 되며, 이에 따라 우리는 죄를 육이 영을 거스르는 적극적 저항으로 파악한다.” 여기서 신의식의 자유로운 발전을 저해하는 죄는 그리스도께서 간과하신 것을 갈망하는 것으로써, 아직 발전되지 않은 신의식에도 불구하고 세계의식의 자기 활동 안에 근거하고 있다. 덧붙여 나타나는 신(神)의식은 방해되지 않고 그 의식과 일치되는 상태가 가진 배타적인 우월성에 대한 통찰을 제공한다. 이러한 통찰과 그 통찰로 말미암아 규정된 의지력의 불균등한 발전은 죄를 자연의 파괴로 파악하게 한다. 이렇게 파악하면 죄를 피할 수 있다고 보고 죄의 죄책적 성격을 이해하였다.

바르트: 자신을 계시하는 하나님에 직면한 우리 실존의 진실

바르트는 쉴라이에르마허의 죄론을 이렇게 비판했다. “그는 기독교적으로 경건한 의식의 역사학적-심리학적 현실을 절대적으로 설정하여 그 한계 안에서 도달할 수 있는 죄의 이해를 현실적인 죄의 이해로 생각했다.” 그뿐만 아니라 초월이 의식의 내재 속에 사로잡혀 있으면서도, 내재는 전적으로 초월에 대하여 닫혀 있다고 하는 점이 잘못된 생각이다. 바르트에 따르면 인간이 죄인이라는 것을 인식할 수 있는 근거는 예수를 인식하는 것뿐이다. 결국 바르트의 죄론은 여전히 기독교론적인 구도로 전개되는 셈이다. 그에게는 죄를 깨닫게 하는 것은 인간 실존의 불완전이 아니라 예수를 인식하는 것뿐이다. 이런 점에서 바르트에게 죄론은 독립된 어떤 도그마가 아니라 화해론에 포함된 도그마일 뿐이다. 이 화해는 물론 예수 그리스도를 인식함으로 일어나는 사건이다. 그래서 바르트가 말하는 회심 사건도 역시 기독교론적이다. 그는 이렇게 진술한 적이 있다.

이렇게 질문해봅시다. 우리가 인간으로 살아가면서 “멈춰! 앞으로! 이런 하나님의 명령을 따를 수 있는” 길의 출처는 무엇일까요? 이렇게 대답해야만 하겠지요. 이런 일이 실제로 일어나려면 성령의 능력 안에서 이제 우리를 초월해 계신 한 분으로부터 “멈춰!, 다시 앞으로!”라는 말씀을 들어야만 합니다. 그분은 우선 하나님에게서 이런 명령을 받으신 다음에 그것을 우리에게 즉시, 그리고 완전하게 실현하십니다. 이런 일은 사실 그의 삶과 죽음에서 이미 실현되었습니다. 그는, 그리고 실제로 오직 그분만이 하나님의 “멈춰!, 앞으로!”라는 말씀을 듣고 실천하실 수 있는 분이십니다.

또 이렇게 질문해봅시다. 인간을 성취시키는 그 운동은, 즉 옛 사람이 죽고 새 사람이 살아나는 극단적 논쟁에 이르는 그 운동은 어디서, 그리고 언제 일어납니까? 이 운동은 어디서 살아있는 사건이 됩니까? 이렇게 대답해야만 하겠지요. 그 운동은 오직 예수에게서만, 그의 삶에서만, 참된 하나님과 그 참된 하나님의 아들로써 행하신 그의 순종에서만 일어납니다.

또 다시 이렇게 질문해봅시다. 우리가 참된 회심에 이르렀다고 말씀하신 그 사람은 누구인가요? 이렇게 대답해야만 하겠지요. 그

사람은 실제로 오직 그 분입니다. 즉 그분은 자신을 사람들에게 계시하십니다. 그는 그런 사람들 없이는 그분이고자 하지 않으십니다. 그분은 이런 모든 이들의 머리이십니다. 또한 이들의 토대이고 근원이기도 합니다. 그는 바로 그분이고, 오직 그분이어야만 합니다.(Richard Grunow 편, Barth Brevier, EVZ, 1966)

틸리히: 소외

인간은 자신의 참된 존재에 대해서 낯설지 않다. 인간이 속해 있는 무한성에 대해 질문할 수 있는 인간의 능력은 유한한 인간이 무한성과 본질상 합일되어 있는 동시에 실존적으로 분리되어 있다는 것에 대한 징후이다. 인간이 무한성에 대해서 질문하지 않을 수 없다는 사실에 나타나는 것은 인간이 무한성으로부터 분리되어 있다는 것이다. 이런 전제 아래서 틸리히는 죄 문제를 발전시켜나간다.

인간은 자유로운 존재이지만 그 인간의 자유는 유한하므로, 하나님으로부터 떨어져 나갈 가능성이 있다. 아직 완전하지 못한 자유의 본질로 인해서 인간은 이중적인 불안을 안고 산다. “자기실현을 통해서 자기를 상실할까 불안해하고, 실현하지 못해서 자기를 상실할까 불안해한다.” 어쨌든지 인간은 자기를 실현하기 위해서 본질로부터 실존으로 떨어지게 되는데, 이것은 실존 자체의 성격이다. 그런데 틸리히의 주장에 따르면 본질에서 실존으로 옮기는 것은 자유와 비극적 운명에 뿌리를 두고 있다. 결국 이 과정에서 인간이 자기 소외에 빠지게 되는 것을 죄라 말할 수 있다. 인간의 실존은 그 자체로 소외된 실존이다. 인간은 실존적으로 자기를 실현하는 가운데 세계와 자기 자신에게로 향하고, 세계와 자기의 근거와 본질에서 통일된 일치성을 상실한다. “하나님과의 본질적 일치성을 파괴하는 것이 곧 죄”다. 따라서 죄는 우리가 하나님과 맺는 관계의 문제인 셈이다.

라너: 색욕(色慾)

위에서 몇 신학자의 주장을 통합해서 본다면, 죄는 자신의 존재가 자신의 존재에 거슬러서 설정해 놓은 모순이다. 쉴라이에르마허는 이 문제를 이렇게 해결한다. 신의식은 통찰과 의지로서 인

간 안에 불균등하게 나타난다. 사실은 균등한 방향에서 불균등하게 나타난다. 이 균등성은 양심의 균등성이다. 양심의 균등성 때문에 우리의 행위가 죄가 된다. 이에 반해 바르트는 이렇게 이해했다. 인간은 예수 그리스도를 바라보도록 창조되었고, 이 예수 그리스도는 인간이 예수 그리스도 안에서 이미 그렇게 되어야 할, 이미 그렇게 되었다는 사실을 증명하는 증인이 되었다. 탈리히에 따르면 실존 자체가 소외이다.

그런데 라너는 우선 색욕을 “가치와 선에 대하여 의식적으로 취하는 모든 반동적 입장”이라고 보고, 자연동력에 근거하여 자발적으로 의식하는 사람에 대한 행위, 혹은 계속적인 능력이며, 이러한 사람은 인간의 인격적인 자유의 결단에 의한 필연적인 전제라고 보았다. 신학적인 의미에서 색욕은 “인간의 자발적인 욕구이다. 즉 그것은 인간의 자유 결단에 선행하고, 이에 거슬러 굽히지 않는다는 뜻에서 그렇다.” 여기서 인격은 자연을 완전히 따라가 붙잡지 못한다. “인격은 자기규정에서 자유보다 먼저 주어져 있는 자연의 저항을 받는다. 그리고 인간으로서의 모든 것, 즉 현실과 표현이 자기의 인격적 핵심에서 인간이 자기를 이해하는 것으로 되도록 할 만큼 인격이 결코 남김없이 달성하지 못한다.”

죄는 숙명인가?

위에서 언급한 것처럼 인간에게서 죄가 현실로 자리하고 있다면 인간은 숙명적으로 죄에 사로잡혀 있다는 말이 된다. 그러나 필자가 보기에 기독교 신앙의 한복판에 따리를 틀듯이 자리하고 있는 숙명론적 죄론은 성서에 근거한 것이기보다는 중세기의 역사적 상황이 생산해낸 교리에 불과하다. 로마의 콘스탄틴 황제에 의해 기독교가 공인받은 후 기독교가 로마 정치와 맞물려 돌아가면서 적지 않은 교리가 그런 위계질서를 유지하는 쪽으로 강화된 교리일 가능성이 크다. 상식적으로 생각해도 간단한 답이 나온다. 황제나 교황의 권위가 유지되려면 민중들의 절대적인 순종을 받아내야 했다. 이를 위해서는 원죄보다 더 효과적인 방도는 없을 것이다. ‘너는 태어날 때부터 죄인이야. 너는 황제와 교황의 말에 절대적으로 복종해야만 구원받을 수 있어. 네 마음대로 생각하거나

행동할 능력이 근본적으로 없는 거야.’ 어릴 때부터 이런 원죄론에 의해 교육받은 사람들은 혁명을 일으킬 수 없다. 북아메리카에 이민 간 청교도들이 아프리카의 흑인들을 노예로 부리면서도 역시 흑인은 원래부터 열등한 종족이고 죄인이기 때문에 백인들의 말에 절대복종해야 한다는 식으로 원죄론을 적용했다. 인간을 노예화하는 구실로 삼은 셈이다. 인간 역사에서 인간성을 파괴하는 모든 권위적 질서는 민중들의 이런 열등감에 기초해서 유지된다. 여성, 장애인, 어린아이들도 역시 이런 대상들이다. 여자니까 어쩔 수 없다거나 너는 어려서 아무것도 모르니까 내 말을 무조건 들어야 한다는 억압 구조가 고대, 중세 사회의 동서양을 막론하고 철저하게 지배하고 있었던 것처럼 기독교의 숙명론적 죄론도 이런 흐름과 맥을 같이 한다. 니체가 기독교를 가축 때 윤리로 비판한 근거도 바로 여기에 있다. 프로이트는 종교를 가리켜 집단적 노이로제라고 낙인찍었다.

독실한 기독교인들의 의식도 대개 이런 방식으로 작동된다. 교회는 특하면 회개하라고, 특하면 죄 때문이라고 가르친다. 지난날의 부흥회만이 아니라 요즘의 세련된 중산층 교회의 설교나 영적각성대회에서도 역시 이런 죄의식을 공격하는 설교가 적지 않다. 어렸을 때 남의 집 과수원에 들어가 사과 서리 한 것을 회개하고, 음욕을 회개하고, 심지어는 술 마시고 담배 피운 것을 회개하라고 목청을 높인다. 아래는 김서택 목사의 설교에 대한 비평인 줄고 “종교적 모범생 콤플렉스에 의한 복음의 훼손”의 일부이다.

백번 양보해서 김 목사가 청중들을 용서의 기쁨과 구원의 세계로 끌어들이기 위해서 죄와 심판을 강조했다고 인정하더라도 도저히 내가 이해할 수 없는 문제가, 훨씬 본질적인 문제가 여전히 남아 있다. 그의 설교가 지적하고 있는 죄는 도대체 무엇일까? 그의 아모스 강해 설교를 꼼꼼히 읽었지만 아직도 죄가 무엇인지 손에 잡히지 않는다. “당신들은 죄의 세력 안에 들어있다.”는 그의 고함소리는 내 귀에 쟁쟁한데 그 죄의 실체는 오리무중(五里霧中)이다. 그는 이렇게 언급한다.

지금 우리나라에서 진짜 무서운 죄가 바로 성적인 문둥병입니다. 어른 아이 할 것 없이 밤새워 인터넷 뒤지고 비디오 보고 성인용

프로그램을 찾습니다. 이것은 하나님의 불 심판을 부르는 짓입니다. 예수 믿는 사람들은 이것을 굉장히 무서워해야 하며, 걱정하고 끊어 내야 합니다. 음란한 내용이 실린 책들이 있으면 치워 버리십시오. 음란한 비디오테이프가 있으면 태워버리십시오. 아이가 위험한 사이트에 드나드는 것 같으면 컴퓨터를 없애 버리십시오. 컴퓨터에 좀 무식해지는 것이 영적인 문둥병에 걸리는 것보다 낫습니다.(혈고 다시 세워라, 120).

김 목사는 인간의 성적 방종에 대해서 진저리를 치는 것 같다. 그렇다면 성에 대한 지나친 욕망이 바로 그가 말하는 기독교의 죄라는 말인가? 성서를 본문으로 삼아 설교하는 목사라고 한다면 성적 문란 상태를 묵과할 사람은 하나도 없지만, 목사는 청중들을 음란물로부터 보호해야 할 훈육 선생들이 아니라는 점을 알아야 한다. 그뿐만 아니라 음란물을 치우라고 아무리 설교 시간에 외쳐봐야 별로 실효성도 없다. 서울의 S 교회 오 아무개 목사는 청소년을 위한 ‘라이즈업 코리아 2004’라는 집회에서 청소년들이 음란물의 죄에서 벗어나게 해달라고 기도하던데, 이런 사실을 보면 설교자들의 인간 이해가 어느 정도로 가벼운가를 알만 한다. 설교를 복음의 차원으로부터 교양의 차원으로 끌어내리면서도 그 사태를 파악하지 못한 채 대단히 복음적인 설교가인 양 착각하고 있는 이 현실 앞에서 나는 절망한다. (서울 S 교회, 왕년에 신학대학 교수였다는 김 아무개 목사는 한술 더 떠서 주례사 같은 설교를 자주하시더군.) 한 대목 더 인용해보자.

진정한 회개는 하나님께 미안해하는 것도 아니고, 단순히 눈물 흘리는 것도 아닙니다. 눈물 흘리지 않아도 지금 잘못 살고 있는 것을 바꾸는 것이 회개입니다. 하나님께서 기뻐하시지 않는 물건을 치우는 것, 떼어먹은 돈을 돌려주는 것, 하나님께서 원하시지 않는 거래는 손해를 보더라도 끊어 버리는 것, 구조적으로 죄를 지을 수밖에 없는 직업이라면 포기하고 영광스러운 실업자로 사는 것이 진정한 회개입니다.(313).

김 목사는 떼어먹은 돈을 돌려주는 것이 진정한 회개라고 한다. 그는 이미 “하나님께서 기뻐하시지 않는 물건”이 무엇인지 ‘족집게’처럼 알고 있다는 듯이 그것을 치우는 게 회개라고 자신 있게 설교한다. 파렴치하게 살지 말고 건전한 윤리의식으로 살아야 한다는 이 지당한 말씀을 내가 반박하고 싶지는 않지만 이런 언급은 상식에 속한다는

사실만 지적하고 싶다. 이런 삶의 기준은 상식적인 판단능력이 있는 사람이라면 누구나 충분히 알고 있는 것에 불과한데도 불구하고, 인문학적 토대도 전혀 없는 목사가 단지 자신의 주관적 신앙경험과 교양에 근거해서 주일 공동예배 때 선포한다는 사실이야말로 한국 설교의 위기라 할 수 있다.(기독교 사상, 2004년 12월호)

죄가 기독교인들에게 숙명적으로 작용하게 될 경우에 구약성서가 제시해주고 있는 정의로운 세계는 우리와 멀어지고, 악이 교묘하게 준동할 수 있는 여지를 제공할 뿐만 아니라 죄론이 은총론을 제압할 수 있다는 점에서 위험하다. 수년 전 한국의 가톨릭교회가 ‘내 탓이오’ 운동을 전개한 적이 있다. 일견 기독교적인 덕목이 풍기는 것 같기도 하고, 또한 우리 한국 사람들이 너무 남의 탓만 하기에 그런 사고방식에서 벗어나자는 선학 의도가 있긴 하겠으나 보기에 따라서 여기에는 함정이 있다. 모든 게 내 탓이라는 말속에는 모든 게 네 탓이라는 의미도 포함된다. 이 구호가 실제로는 그렇게 작용한다는 말이다. “나만 잘못했나? 너도 그런 것 아니냐?”는 식이다. 강도 사건이 벌어졌다고 하자. 강도당한 사람이 ‘내 탓’이라고 말한다면 그것은 그의 개인적인 덕으로 가능하긴 하겠지만 사회가 건강해지는 것은 아니다. 오히려 이런 사회에는 무책임이 지배하게 된다. 강제적인 방법으로라도 강도를 잡아 그만한 대가를 치르게 해야 할 것이다. 동시에 그런 파괴적인 일들이 발생하지 않도록 개인적인, 사회적인 상황을 바꿔나가야 할 것이다.

죄와 죽음

자유주의 신학자들의 주장처럼 인간의 죄가 단지 인간 의지의 차원이거나 교양의 차원으로 보고 어지간하면 해결될 수 있는 것처럼 생각하면 결국 죄 낙관주의에 빠질 것이며, 그렇다고 해서 죄 문제는 우리가 빼도 박도 못 하는 숙명의 차원에만 집착하게 된다면 죄 비관주의에서 헤어날 수 없을 것이다. 어떻게 우리는 죄가 우리의 의지와 결단을 뛰어넘는, 초인간적인 힘일 뿐만 아니라 결국 기독교 신앙 안에서 해결될 수 있는 세력이라는 점을 상

호적으로, 변증법적으로 풀어낼 수 있을까? 이를 위해서 기독교의 근본으로 돌아가는 게 가장 지혜로운 태도일 것이다.

기독교는 근본적으로 인간을 죄의 숙명주의에 묶어놓지 않으며, 죄를 단지 윤리적으로 해결하지도 않고, 오히려 훨씬 근원적인 차원에서 접근한다. 그것은 곧 하나님과의 분리가 곧 죄라는 뜻이다. 자기집착으로 인해서 생명의 근원인 하나님과 분리된 인간의 삶을 정확하게 꿰뚫어 보는 것이다. 하나님으로부터의 분리와 자기집착의 상태가 인간에게 너무나 심각하게 나타나고 있기에 인간이 율법을 지키거나 교양인이 된다가거나 어떤 단체에 가입하는 것으로 죄의 상태가 절대 해결되지 않는다. 바로 여기에 이 죄론의 핵심이 있다. 생명의 근원인 하나님과의 단절 말이다. 이로 인해서 인간은 자기를 상실하고, 결국 죽을 수밖에 없다. 이런 점에서 죽음*은 곧 죄의 결과이면서 동시에 인간이 죄에서 벗어날 수 있는 유일한 길이기도 하다. 인간은 결국 죽지 않으면 죄에서 벗어날 길은 없다. 그러나 지금 우리는 여전히 죽지 않았다. 이게 바로 우리 인간이 처해있는 출구 없는 방인지 모른다. 기독교 신앙은 우리를 대신해서 이 죽임을 당하신 분으로 인해 우리가 아직 죽지 않았지만 이미 죄가 끝장나는 죽음을 선취(先取)적으로 경험할 수 있다고 가르친다. 예수가 바로 그분이다. 그분이 당하신 십자가 처형으로 인해서 우리는 죄가 개입할 수 없는 죽음을 미리 당하게 된다. 이를 상징적으로 보여주는 것이 곧 세례이다.

* 바울이 로마서 6장 7절에서 이렇게 진술하고 있다. “죽은 사람은 이미 죄의 세력에서 해방되었습니다.” 이 진술에는 두 가지 의미가 내포되어 있다. 하나는 죽은 사람은 이 세상에서의 생명이 끊어졌기 때문에 당연히 죄와 상관없다는 뜻이며, 다른 하나는 인간이 죽기 전에는 결코 죄에서 벗어날 수 없다는 뜻이다.

우리가 다음에 ‘성례전’ 문제를 다룰 때 세례에 대해서 충분히 논의할 수 있어서 여기서는 절대 깊이 들어갈 필요는 없다. 다만 세례가 왜 죄 문제를 근본적으로 해결하는 통로인지에 대해서 그 방향만 정리하도록 하자. 인간에게 죄는 원죄 개념을 통해서 설명하지 않을 수 없을 정도로 강하게 작용한다는 점에서 인간 스

스로 그것을 해결할 수 없다. 우리의 노력은 우리의 근본을 새롭게 한다기보다는 단지 겉모양만 그럴듯하게 만들 뿐이다. 여기서 해결책은 그 어디에도 없다. 죽지 않는다면 결코 벗어날 수 없는 죄 문제는 삶과 죽음의 근원이신 하나님에 의해서만 해결될 수 있다. 하나님은 당신 자신의 말씀에 완전하게 순종하신 예수 그리스도를 통해서 그를 믿는 사람들에게 이 죽음으로만 벗어날 수 있는 죄의 세력을 벗어날 수 있게 하셨다. 실제로는 죄가 있지만 없다고 인정하심으로써 우리는 근본적으로 그 죄의 세력을 벗어난 것이다. 이것이 곧 구원이며, 그것의 징표가 곧 세례이다.

과연 이런 기독교의 교리가 사람들에게 설득력이 있을까? 이게 바로 우리의 숙제이다. 우리는 믿음으로 이런 사실을 받아들일 수 있지만, 세상 사람들에게도 이것이 타당한 가르침으로 다가갈 수 있기 위해서 우리가 충분한 해석학적 논의를 진행해야만 한다. 이를 위해서 인간의 죄 문제를 훨씬 심층적으로 다루어야 하며, 인간의 자기 자신만의 노력이 아니라 다른 근본적인 힘의 개입으로만 이런 죄의 세력에게서 벗어날 수 있다는 사실을 증명할 수 있도록 최선의 노력을 기울여야 할 것이다.

인간이 자기 자신의 노력으로 죄를 해결할 수 없다는 사실만 조금 더 논의하자. 죄의 세력에게서 벗어난다는 게 곧 자유라고 한다면 우리 인간의 삶이 기본적으로 자유를 신장하는 쪽으로 진행되어야만 했을 것이다. 문명의 발전, 의식주의 해결, 인권의 신장 등등, 인간의 자유라고 우리가 생각하고 있는 요소들은 놀랍도록 확장되고 있지만 그렇다고 해서 인간의 자유가 근본적으로 확대되었다고 볼 수는 없다. 이게 바로 인간 자신의 한계이다. 우리는 무슨 방식을 통해서도 생명의 영역을 새롭게 하거나 확대할 수 없다. 예수님도 우리가 아무리 염려한다고 하더라도 키를 한 치도 크게 하지 못한다고 했다. 판넨베르크에 의하면 “서로 다른 인간들이 자기를 확장하려고 해서 상호 간 충돌하게 될 뿐만 아니라 이런 요청들이 기대한 만큼의 만족이 아니라 단지 대용품만을 획득하게 되며, 따라서 당연히 인간이 생명을 진실하게 성취할 기회를 강탈해 간다.”(209) 따라서 참된 자유는 사람들에게 우선 선물로서 주어지는 것이 틀림없으며, 순간적으로 상상의 필요성이나 자기에게서 이미 이루어진 것과는 달리 외부로부터 열려야만 한

다. 이런 것은 오늘날의 영적인 상황에 대한 거대 담론만이 아니라 이미 전체 근대에서 다루어진 질문이기도 하다.

죄와 은총

이제 우리는 죄 문제를 정리할 차례가 되었다. 기독교의 죄는 인간의 삶을 파괴하려는 것이 결코 아니며 오히려 생명의 세계로 끌어들이는 가르침이라는 사실을 일단 명확하게 이해해야 한다. 기독교가 죄를 언급하는 이유는 그것이 이미 용서받았다는 사실을, 이미 용서받을 수 있는 길이 열렸다는 사실을 전하려는 데에 있지 죄 자체를 규정하려는 데 있는 게 아니다. 그렇다면 결국 죄론은 은총론의 하부구조이다. 죄는 하나님의 사랑을 드러나게 하는 가르침이지 인간을 주눅 들게 하는 가르침이 아니다. 오히려 이 사태를 이렇게 진술하고 있다.

그러므로 그리스도적이고 신학적인 죄의 개념은 화해와 구원으로 부터 따로 떼어서 생각할 수 없다. 그리하여 ‘율법’의 개념은 실제적인 죄 인식의 시금석으로 의심스럽다. 신적 도덕법으로서의 율법이 고정된 율법규정의 나열로 되어 있다는 것은 사실상 생각할 수 없다. 물론 사람들은 자신의 행동에 구체적인 거점을 얻기 위해서 하나님의 뜻을 특정된 계명의 형태로 표상해 볼 수 있을 것이다. 그러나 그 규정목록을 도출해낼 수는 없다. 왜냐하면 인간의 ‘하나님 앞에 선 존재’의 공간은 역사를 통하여 무한히 풍부하고 다각적이기 때문이다 (174).

이런 점에서 판넬베르크도 역시 마찬가지로 생각한다. 판넬베르크에 따르면 죄의 용서는 참된 자유에 대한 보증이며, 또한 이로써 확보된 인간의 휴머니티에 대한 신뢰이다. 이것은 곧 신앙에 근거한 자유는 인간을 멀리하는 게 아니라 오히려 인간을 향한다. 이런 점에서 “죄의식은 자기 부정이거나 반생명적인 표현이라기보다는 반대로 자기 왜곡 앞에서 생명을 긍정하는 것으로 이해되어야 한다.”(174). 그의 진술에 좀 더 귀를 기울이자. 그는 죄와 사죄 문제를 이렇게 정리하고 있다.

한 인간은 자기 자신에게 책임적인 존재가 됨으로써 자신과 일체가 된다. 따라서 자유는 자기 자신에 대해서, 그러나 어떤 생명계에 대해서, 그리고 그에게 발생하거나 간과되는 모든 것에 대해서 책임질 준비가 되어 있는가의 기준에서 측정된다. 왜냐하면 인간은 고립된 개체로서가 아니라 사회와 인류의 구성원이라는 점에서 인간이기 때문이다. 그는 자신의 생명계 안에 있는 과오에 대한 죄책을 다른 이들에게서 찾는 것만이 아니라 그 죄책과 책임감을 스스로 받아들인다는 점에서 자신의 정체성을 획득한다. 이 안에서 그는 자기의 생명 영역과 일치하며, 또한 자신을 향한 개혁의 과업을 받아들인다. 이런 점에서 분명히 죄의 고백은 용서를 통해서 극복되어야 할 부자유를 가리키는 것이 결코 아니다. 부자유는 오히려 자기의 죄와 공동책임을 배제하고 거절하는 데서 나타난다. 자기의 죄에 대한 분명한 인식은, 이것이 자기 자신을 극단적으로 의심하는 경우가 아닌 한 용서에 대한 확신에서 가능할 뿐이며, 또한 이 인식은 죄의 용서로 인해 드러날 그 자유가 무엇인지 매우 분명하게 깨닫게 한다.(212)

이제 우리는 분명한 결론에 도달했다. 기독교가 말하는 죄, 죄인식, 용서 구함, 사죄 확신은 인간을 죄의 구조 안에 가두는 게 아니라 참된 자유의 세계로 끌어들이는 가르침이다. 오늘의 한국교회 안에서 죄의 현실이 얼마나 실질적으로 다루어지고 있는지, 그리고 그것의 용서에 대한 신학적 해명이 얼마나 정확한지, 궁극적으로 그런 과정을 통해서 기독교인들이 얼마나 자유롭게 책임적인 인간이 되었는지 성찰해 볼 때이다.

“죄를 어찌할 것인가?”

마 18:15-20

(아래는 필자가 대구샘터교회에서 2005년 9월4일에 행한 설교이다. 필자 주)

요즘 한국교회 안에 ‘사형제도’ 문제로 시비가 분분합니다. 그 시비의 빌미는 한기총(한국기독교총연합회)이 먼저 제공했습니다. 그들은 사형제도가 성서에 근거한 것이라고 주장하였습니다. 이에

맞서 KNCC(한국기독교협의회)는 사형제도가 기독교 정신에 위배된다고 주장했습니다. 아마 여러분이 이들의 주장을 각각 들어보면 모두 일리가 있다고 생각할 것입니다. 어린이 유괴 살해범은 완전하게 사회와 격리시켜야 한다는 주장에도 일리가 있고, 아무리 그렇지만 인간의 생명을 끊는다는 것은 그것 자체가 폭력이라는 주장에도 일리가 있습니다. 저는 개인적으로 사형제도를 반대하지만 그렇다고 해서 그것을 지지하는 사람들을 완전히 매도하고 싶지는 않습니다. 그 이유는 전혀 다른 차원에서 사회와 역사를 생각하는 사람들 사이에서 진정한 대화가 불가능하다고 보기 때문입니다. 서로 얼굴 붉히고 대립적으로 투쟁하기보다는 각자의 주장에 합리적인 근거를 제시하는 과정을 통해서 자연스러운 결과를 끌어내는 게 훨씬 효과적일 것입니다.

사형문제에 관한 논의는 ‘죄’를 어떻게 생각하는가에 따라서 달라집니다. 도대체 인간은 왜 죄를 짓는 걸까요? 아니 도대체 우리는 무엇을 죄라고 생각하나요? 인간은 원죄에 숙명적으로 물들어 있기 때문에 어쩔 수 없이 죄를 짓게 되는 걸까요? 아니면 우리의 의지가 박약하기 때문에 죄를 짓게 될까요? 이런 신학적이고 철학적인 차원까지 나갈 것도 없이, 그냥 우리의 일상에서 이 죄가 어떻게 작용하고 있는지, 그리고 우리가 그것에 어떤 방식으로 대처하고 있는지 생각해봅시다. 우리는 우리 자신의 잘못을 축소시키고 남의 잘못은 확대합니다. 예컨대 부동산 투기는 사회를 병들게 하는 잘못이라고 말을 하지만 실제로 그런 기회를 적절하게 이용하는 사람은 많습니다. 교회에 다니거나 다니지 않거나 이런 문제에서는 거의 차이가 없습니다. 저는 그런 분들의 삶을 따라가고 싶지도 않고, 바람직하다고 생각하지도 않지만 그렇다고 해서 근본적으로 인격이 왜곡된 사람들이라고 생각하지도 않습니다. 왜냐하면 죄 문제는 다른 사람들보다 조금 더 양심적으로 사는가, 또는 조금 더 윤리적으로 사는가의 차원에 속한 게 아니라고 보기 때문입니다. 이 죄는 훨씬 근원적인 문제입니다. 그것을 놓친다면 우리는 서로를 향해서 적대감만 품을 뿐이지 실제로는 죄의 결과라 할 수 있는 생명의 파괴를 막지 못합니다. 죄가 왜 법이나 사회윤리의 차원보다 훨씬 근원적인 차원인지 오늘 마태가 전한 예수의 가르침에 귀를 기울여봅시다.

죄, 혹은 죄인 앞에서

15절 말씀을 보십시오. “어떤 형제가 너에게 잘못된 일이 있거든 단둘이 만나서 그의 잘못을 타일러 주어라. 그가 말을 들으면 너는 형제 하나를 얻는 셈이다.” 본문은 두 사람의 관계에서 벌어진 문제를 거론하고 있습니다. 한 사람이 다른 한 사람에게 잘못된 일이 있습니다. 사회적인 범죄 행위가 아니라 구체적으로 두 사람 사이에 벌어진 잘못입니다. 아마 어떤 분은 예수님께서 뭐 시시하게 이런 문제를 거론하실까 하고 시큰둥하게 생각할지 모르겠습니다. 그런 것보다는 세계 평화를 파괴하는 로마의 시저가 저지르는 만행을 언급하셨어야 마땅하다고 보시나요? 요즘도 그런 논란이 많습니다. 사회정의, 국제평화 문제에 투신하는 사람들이 많습니다. 저도 그런 유에 속한 사람입니다. 그러나 이렇게 사회정의나 세계평화보다는 더 결정적으로 중요한 문제는 자기의 구체적인 일상에 대한 우리의 태도입니다. 재미있는 예를 하나 들어볼까요? 경제정의와 지속가능한 생태보존을 위해서 투쟁하는 진보적 목사와 지성인들 중에서 어떤 사람들은 자기 집에서 매우 노골적으로 가부장적인 태도를 보입니다. 이게 인간의 한계인지 모르겠습니다. 멀리 있는 불의에 맞설 수는 있지만 자기 안에 있는 불의는 보지 못하는 것 말입니다. 오늘 성서 본문은 매우 시시한 이야기를 하는 것처럼 보일지 모르지만 이런 게 결정적으로 중요합니다. 어떤 형제가 나에게 잘못된 일이 생겼을 때 나는 어떻게 해야 하나요?

오늘 본문은 네 단계로 대처 방안을 제시합니다. 첫째는 개인적으로 충고할 것이며, 둘째는 한두 사람을 증인으로 데리고 가서 충고하고(신 19:15), 그래도 해결이 안 되면 교회에 알리고, 교회의 공식적인 충고마저 거부하면, 마지막으로 그를 이방인이나 세리처럼 여기라고 했습니다. 이 방식은 부분적으로는 구약과 연결되지만 근본적으로 그것을 뛰어넘습니다. 몇몇 증인을 내세우는 중간 단계에서 구약과 일치하지만, 그 결과에서는 전혀 다릅니다. 구약은 죄 문제를 기본적으로 이렇게 처리합니다. “그런 자는 애처롭게 여기지 말라. 목숨은 목숨으로, 눈은 눈으로, 이는 이로, 손은 손으로, 발은 발로 갚아라.”(신 19:21). 그러나 오늘 본문은

이방인이나 세리처럼 여기라고(17절) 가르칩니다.

이방인과 세리처럼 여기라는 이 말씀은 해석하기가 간단하지 않습니다. 오늘 본문의 흐름으로만 본다면 이방인과 세리처럼 여기라는 게 일종의 징벌처럼 생각됩니다. 그러나 복음서에서 이방인과 세리는 그렇게 나쁜 뜻으로만 나오지 않습니다. 예수님이 가까이하신 사람들은 세리와 죄인들이었습니다. 그렇다고 해서 이 본문이 말하는 이방인과 세리를 호의적인 사람들의 표본으로 볼 수는 없습니다.

본문 자체만으로 해석이 충분하지 못한 경우에는 그것 전후의 문맥을 살펴야 합니다. 오늘 본문에 이어지는 21, 22절 말씀을 보십시오. 예수님은 일곱 번뿐 아니라 일곱 번을 일흔 번이라도 용서하라고 말씀하셨습니다. ‘무자비한 종의 비유’(23-35)의 결론도 역시 형제에 대한 용서입니다. “너희가 진심으로 형제들을 서로 용서하지 않으면 하늘에 계신 내 아버지께서도 너희에게 이와 같이 하실 것이다.”(35절).

이런 문맥을 고려한다면 이방인과 세리처럼 여기라는 가르침은 결국 그들이 잘못을 깨닫고 그것을 인정하든 않든 상관없이 용서하라는 뜻으로 새길 수 있습니다. 이 상황을 좀 면밀하게 이해해야 합니다. 나에게 잘못된 형제가 자신의 잘못을 깨달으면 나의 형제가 되고, 깨닫지 못하면 이방인과 세리처럼 될 뿐입니다. 그런데 여기서 중요한 것은 죄 지은 형제가 어떤 태도를 취하든, 그 결과가 어떻든지 그에 대한 나의 일관된 태도입니다. 나는 그를 용서할 따름입니다.

사형제도를 다시 한번 더 말씀드려도 괜찮겠지요. 사형제도가 성서에 근거한다는 한기총의 주장은 구약의 가르침을 그대로 따른 것입니다. 죽을죄를 지었으며 죽어야 한다는 논리가 구약의 가르침입니다. 그런 사람을 죽여야만 사회가 안전하게 작용될 수 있기 때문입니다. 그래서 구약의 이스라엘은 가나안 사람들을 악으로 정죄하고 피비린내 나는 전쟁을 마다하지 않았습니다. 그러나 예수님의 복음은 죄를 그렇게 폭력적으로 다루지 않습니다. 용서하는 게 바로 악에 대한 예수님의 대처 방식이었습니다.

땅과 하늘

여러분은 예수님의 이런 처방을 어떻게 생각하십니까? 과연 이런 방식으로 이 세상에 폭력이 종식되고 진정한 평화가 실현될까요? 기독교의 이런 용서 행위, 궁극적으로 원수 사랑이라는 이런 행위는 현실을 직시하지 못하고 있는 게 아닐까요? 이런 ‘나이프’한 방식 때문에 오히려 이 세상에 악이 준동하는 게 아닐까요?

예수님은 순진하므로 죄 지은 형제를 무조건 용서하라고 말씀하신 게 아닙니다. 예수님은 인간의 죄를 훨씬 심층적인 세계에 뿌리를 둔 세력으로 보셨습니다. 그 심층으로부터 접근하지 않는 한 인간의 죄와 악은 결코 극복될 수 없다는 말씀입니다. 18절에 예수님은 이렇게 말씀하셨습니다. “나는 분명히 말한다. 너희가 무엇이든지 땅에서 매면 하늘에도 매어 있을 것이며, 땅에서 풀면 하늘에도 풀려 있을 것이다.” 즉 땅의 문제는 하늘과 직결되어 있다는 의미입니다.

이어서 19,20절 말씀을 보십시오. “내가 다시 말한다. 너희 중에 두 사람이 이 세상에서 마음을 모아 구하면 하늘에 계신 내 아버지께서는 무슨 일이든 다 들어 주실 것이다. 단 두세 사람이라도 내 이름으로 모인 곳에는 나도 함께 있기 때문이다.” 여기서 ‘무슨 일’은 곧 교회 공동체 안에서 일어나는 송사문제(고전 6:1)를 의미합니다. 기도하면 이런 송사 문제가 해결된다는 게 무슨 뜻일까요? 이는 곧 옳고 그름의 판단은 하나님에 의해서 판단된다는 뜻으로 이해할 수 있습니다. 이것은 구체적으로 예수 그리스도의 현존이라 할 수 있습니다.

조금 복잡한 이야기가 이어졌습니다. 이 말씀을 요약하면 이렇습니다. 사람과 사람 사이에 얽히고설킨 문제는 어떤 율법적 규정을 적용하는 데서가 아니라 하나님과의 관계에서, 구체적으로는 예수 그리스도와의 관계에서 풀어나가야 합니다. 왜냐하면 앞에서 한번 언급했듯이 이 땅에서 벌어지는 그 모든 것의 뿌리는 하늘, 즉 하나님에게 있기 때문입니다.

아무래도 죄의 뿌리가 하늘에 있다는 말을 좀 더 설명해야겠습니다. 예수님은 그냥 마음이 착하므로 사람들의 잘못을 용서해야 한다고 말씀하신 게 아니라는 사실은 앞에서 제가 지적했습니다. 그것을 다시 기억하시면서 설명을 들으십시오. 우리가 사람들의 죄를 용서해야 할 가장 근본적인 이유는, 일곱 번씩 일흔 번이라

도 용서해야 할 이유는 인간은 늘 그렇게 잘못을 저지르며 살아가게 되어 있기 때문입니다. 죄는 우리의 실존이라는 말씀입니다.

기독교가 인간에게 원죄에 물들어 있다고 가르치는 이유도 역시 여기에 있습니다. 아담과 이브가 선악과를 따 먹음으로써 이 세상에 죽음이 들어왔고, 그의 죄가 후손들에게 유전된다는 이 원죄 개념은 인간의 실존에 내재하고 있는 그 죄의 깊이를 성찰한 데서 나온 결과입니다. 저는 여기서 인간이 얼마나 악한지, 얼마나 죄의 경향성에 쉽게 노출되는지에 대해서 자세하게 거론하지 않겠습니다. 사회에서 벌어지는 권모술수, 인간의 이기심, 파렴치한 행위에 대해서도 언급하지 않겠습니다. 다만 우리는 겉으로 드러나는 행위만 볼 것이 아니라 그것의 뿌리를 볼 수 있어야 합니다. 그것은 실제로 파렴치하게 살아가는 사람들만이 아니라 비교적 교양이 있다고 자부하는 우리에게도 여전히 작용하는 그런 악한 힘입니다. 저도 여전히 자기중심적이고, 나를 성취하기 위해서 교묘하게 자기를 합리화할 때가 많습니다.

그렇다고 해서 제가 죄 숙명주의를 옳다고 생각하는 게 아닙니다. 인간이 근원적으로 부패했기 때문에 아무리 노력해도 죄를 범할 수밖에 없다는 식으로, 그래서 결국 죄의식 가운데서 불안하게 살아야 한다는 말을 하려는 것도 아닙니다. 또한 모두가 죄의 뿌리를 갖고 있으니까 다른 사람의 잘못에 대해서 입 벅긋하지 말아야 한다는 말씀도 아닙니다. 우리는 가능한 대로 개인윤리와 사회윤리의 새로운 지평을 구체화해 나갈 필요가 있습니다. 그런 건 그것대로 구체적인 대안들을 찾아 나가야 하겠지만 이 문제의 근본을 훼손시키지는 말아야 한다는 말씀입니다.

땅에서 푸는 기도

우리가 무슨 일이 있어도 훼손시키지 말아야 할 근원은 하나님과의 관계에 놓여 있습니다. 죄를 범하는 사람들도 하나님과의 관계가 핵심이고, 그것에 대처해나가야 할 당사자들에게도 역시 하나님과의 관계가 핵심입니다. 죄를 짓는다는 건 구체적으로 이웃을 향한 것이지만 근본적으로는 하나님을 향한 것입니다. 이런 점에서 우리의 실정법에 위반하지 않는다고 하더라도 근본적으로 하나님의 생명을 파괴하는 행위는 결국 죄입니다. 이런 잘못의 피해

를 받는 우리가 그들을 향해서 구체적으로 책임을 지울 수 있겠지만 그런다고 해서 문제가 근본적으로 해결되는 것은 아닙니다. 하나님만 죄에 대한 책임을 물을 수 있습니다. 사람의 속을 인간이 어떻게 판단할 수 있습니까? 그 죄의 여파가 어디까지 이르는지 인간이 어떻게 판단하겠습니까? 이런 점에서 죄의 판단과 징벌은 곧 하나님의 몫입니다.

그래서 바울도 원수 갚는 일은 하나님의 손에 맡기는 게(롬 12:19) 옳다고 말한 것 같습니다. 우리는 우리가 생각할 수 있는 정도 안에서 충고할 수 있으며, 그것이 받아들여지든지 않든지 상관없이 용서해야 합니다. 그러나 오해하지 마십시오. 모든 개인적이고, 사회적인 악을 그냥 모른 척하고 묻어두라는 말씀은 아닙니다. 오늘 본문을 따르라고 하더라도, 사람들 앞에서 밝힐 건 밝혀야 합니다. 그리고 용서하십시오. 그게 땅에서 우리가 풀어야 할 가장 중요한 문제입니다. 그리고 그를 이방인처럼, 세리처럼 여기십시오. 그것이 용서하는 길입니다. 그런 용서가 안 된다면 기도하십시오. 두세 사람이 함께 기도하면 용서할 수 있는 마음을 하나님께서 허락하실 겁니다.

14강

칭의와 성화에 관해서

복음과 율법의 관계는 아직도 논쟁 중이며, 앞으로도 여전히 논쟁의 길을 가야만 할 것이다. 구원이 하나님의 배타적인 은총이라는 사실을 우리가 믿음으로 받아들이지만, 우리가 마땅히 감당해야 할 하나님의 명령인 율법을 폐기할 수도 없다. 과연 누가 이 은총과 율법의 관련성을 완벽하게 해명해낼 수 있단 말인가? 이 문제는 오늘 우리가 함께 검토하게 될 ‘칭의와 성화’에 연결된다. 복음은 바로 칭의이며, 율법은 성화라는 도식이 성립된다. 우리가 구원받을만한 업적이 없음에도 불구하고 하나님이 우리를 구원하셨다는 사실이 바로 복음이라고 한다면, 우리가 의롭지 못함에도 불구하고 하나님이 우리를 의롭다고 인정하셨다는 사실이 바로 칭의이다. 또한 은총의 복음 안에서 살아가지만, 여전히 율법을 폐기하는 게 아니라 완성해 나가야 하는 것처럼, 우리의 행위와 상관없이 우리가 의롭다고 인정받았지만, 여전히 성화의 길을 가야 한다. 기독교인은 복음과 율법의 중간 쯤 어디엔가, 그리고 칭의와 성화의 중간쯤 어디엔가 서 있는가? 아니면 복음과 은총 쪽으로 기울어 있는가? 또는 복음 안에 율법이 있으며, 칭의 안에 성화가 놓여 있는가? 오늘 우리가 핵심적으로 다루어야 할 부분은 바로 이 칭의와 성화의 관계이다.

칭의와 성화에서 우리가 가장 핵심적으로 정리해야 할 부분은 기독교인이 되었다는(존재) 사실과 기독교인답게 살아야 한다는(윤리) 사실이 어떻게 연관되는가에 있다. 신학적인 논의를 시작하기 전에 일단 우리 자신에게 물어보자. 예수 그리스도를 믿는 내가 과연 믿는 사람처럼 살아가고 있는가? 인간에게는 그런 능력이 있는가? 성령이 그럴 능력을 제공하는가? 아니면 반대로 우리가 아무리 예수 그리스도를 믿어도 세상 사람들과 구별되는 윤리는 가능하지 않다는 말이 옳은가? 기독교 윤리에 관한 이 문제는 매우 복잡하게 전개되기 때문에 여기서 한두 마디로 결정을 내리기는

힘들겠지만, 우리가 생각이 닿는 정도 안에서 방향을 잡아나가자.

우선 예수를 믿는 사람들이 개인적으로 거짓말을 하지 않는다는 거나 파렴치한 행동을 하지 않는다는, 알아야 한다는 말은 옳다. 하나님을 경험한 사람이라면 당연히 이웃의 삶과 생명을 파괴하는 행동을 저지를 수 없을 것이다. 많은 설교자가 기독교인들의 윤리에 대해서 강조하는 일이 많다. “예수 믿는 사람들은 세상 사람과 좀 다르게 살아야 한다.”라는 말을 우리는 흔하게 듣는다. 이런 윤리적인 행동은 그리스도인 여부와 상관없이 생각이 있는 사람이라면 누구나 추구하는 삶의 태도다. 예수를 믿지 않는 사람들도 거짓말과 파괴적인 행동이 나쁘다는 사실을 잘 알고 있고, 어떤 점에서 기독교인보다는 이슬람교도와 불교도들이 이런 점에서 훨씬 윤리적으로 살아간다고도 볼 수 있다. 거의 기독교 국가라 할 수 있는 미국이 인도보다 더 도덕적인가? 예수 잘 믿는 한국 사람들이 토착 불교를 믿는 일본사람들보다 더 윤리적이라는 증거는 별로 없다. 따라서 기독교 신앙과 별 상관없이 인간이 양심적으로 추구하고 있는 윤리적 행동을 기독교 신앙의 중심으로 삼을 수는 없다.

한 걸음 더 나가서 인간이 윤리적 행동을 판단할 수 있는가, 하는 문제가 있다. 위에서 언급한 파렴치한 행위는 여기서 거론할 필요가 없다. 그런 건 신앙과 상관없이 최소한의 양심으로도 판단될 수 있는 부분이니까 말이다. 우리는 윤리 문제가 단지 직접으로나 의도적으로 남을 파괴하는 것만이 아니라 훨씬 더 복잡한 사태와 유기적으로나 다층적으로 연루되어 있다는 사실을 눈여겨보아야 한다. 예컨대 로마의 귀족들은 전쟁을 통해서 얻은 노획물로 흠족하게 살아갔다. 아마 그들 중에는 기독교인들도 제법 많을 텐데, 그들은 아무런 신앙적 가책을 느끼지 않았을 것이다. 신앙의 자유를 얻기 위해서 북아메리카로 이주한 청교도들이 아프리카 흑인 노예를 부리면서도 아무런 신앙적 가책을 느끼지 않았다. 오늘날도 수많은 기독교인이 이런 방식으로 살고 있다면, 그러면서 자신이 성화 되어간다고 믿고 있다면 이것처럼 큰 모순도 없을 것이다. 우리가 자연스럽게 받아들이고 있는 그 시대 정신의 비윤리적 행위 중에서 많은 것들은 역사가 흘러야만 그 실체가 드러난다는 근본적인 한계를 우리가 안고 살아가기 때문에 기독교 신앙과 성

화의 관계를 단순하게 처리할 수 없다. 이 시대에 그런 문제들이 무엇인지 몇 가지만 간추려보자.

요즘 소위 ‘신자유주의’라는 이데올로기가 ‘글로벌 스피릿’으로 자리를 잡은 실정이다. 경쟁력 제고라는 핑계로 모든 사람을 무한의 경쟁 구도로 몰아넣는 이 현실 속에서 기독교인들도 역시 무력하기는 똑같다. 개인으로서 기독교인이 이런 시대정신(Zeitgeist) 안에 갇든 마성을 정확하게 포착하여 명실상부하게 ‘그리스도를 뒤따르는 삶’을 고수한다는 것은 거의 불가능한 일인지 모르다. 이 시대에 살아가는 것 자체가 어쩌면 비윤리적이라고 볼 수 있다.

현재 우리가 처한 또 하나의 구체적인 현실은 분단체제라는 것이다. 독실한 기독교인 중에서도 여전히 ‘레드 콤플렉스’에 사로잡혀 있는 사람들이 적지 않으며, 이와는 반대로 친미를 바로 기독교 신앙의 당연한 결과로 생각하는 사람들도 적지 않다. 아무리 나름으로 신앙의 체험이 깊은 사람이라고 하더라도 이런 분단체제라는 함정에 빠지게 되면 판단력을 아주 쉽게 잃어버린다. 이런 상태에서는 기독교 신앙이 그에게 아무런 윤리적 에너지로 작용하지 못한다는 건 불문가지이다.

기독교 윤리에서 사형 제도를 어떻게 보아야 하는가? 최근에 한기총에서는 사형 제도를 존속시키는 게 성서의 가르침이라고 주장했으며, KNCC에서는 그 반대로 주장했다. 여기서 어느 쪽의 입장이 성서적으로, 신학적으로 정당한지에 대한 논의는 일단 접고, 인간의 윤리가 같은 신앙 공동체 안에서도 극과 극으로 이해될 수 있다는 사실만 확인하면 충분할 것이다. 한 인격체가 이런 문제를 정당하게 판단하려면 기독교 신앙에 얼마나 깊숙이 들어가 있는가 보다는 이 사회와 역사와 인간을 해석할 수 있는 인문학적 소양이 절실하게 필요하다.

이처럼 우리는 아무리 기독교 신앙으로 살아간다고 하더라도 그것에 근거해서 우리의 행위가 다른 사람들에 비해서 우월하다고 말할 수 없다. 여기에 바로 기독교인의 신앙과 삶에 끊임없는 긴장이 따르게 된다. 하나님을 믿는 사람이라면 분명히 세상 사람들과 달라야 한다는 이 당위 앞에서 그런 흔적이 전혀 보이지 않거나 기껏해야 상대적인 가치만 확보되어 있다는 이 현실이 우리에게

게 심리적인 짐이 된다는 말이다. 이제 우리는 천천히 종교개혁자 루터의 입장을 따라감으로써, 그것이 가능할지 아닐지 모르겠지만, 이런 곤혹(aporia)으로부터 벗어나 보자. 그 시작은 인간의 의롭다고 인정받을 수 있는 근거인 ‘솔라 피데’ 개념에 대한 논의이다.

솔라 피데

마틴 루터가 로마 가톨릭의 입장과 대립하는 명제로서 ‘솔라 피데’(sola fide)를 제기한 이유는 무엇일까? 사실 믿음은 개신 교회만이 아니라 로마 가톨릭교회도 주장하고 있다. 믿음에 대한 로마 가톨릭교회와 개신교회의 생각은 상당히 비슷하면서도 약간의 차이가 있지만, 그 약간의 차이라는 게 보기에 따라서 근본적일 수도 있고, 별 대수롭지 않을 수도 있다. 이 문제에 우리가 실질적으로 접근하기 위해서는 최소한 두 가지 문제를 정리해야만 한다. 하나는 ‘오직 믿음’으로 획득되는 ‘의’, 소위 칭의론과 관계된 사태이며, 다른 하나는 ‘존재와 행위’의 관계이다.

기독교가 의(義)문제를 중요한 주제로 생각하는 이유는 하나님이 의로운 존재라는 사실과, 이에 반해 인간은 불의한 존재라는 사실을 심각하게 생각하고 있다는 데에 있다. 구약성서도 이런 하나님의 의와 인간의 불의가 대비가 흔하게 등장한다. 구약의 예언자들이 선포한 예언에서 우리는 이러한 대비를 가장 적나라하게 발견할 수 있다. 한 대목만 인용하자. “나 주가 선고한다. 이스라엘이 지은 서너 가지 죄를, 내가 용서하지 않겠다. 그들이 돈을 받고 의로운 사람을 팔고, 신 한 켤레 값에 빈민을 팔았기 때문이다. 그들은 힘없는 사람들의 머리를 흙먼지 속에 처넣어서 짓밟고, 힘 약한 사람들의 길을 굽게 하였다. ... 그들은 전당으로 잡은 옷을 모든 제단 옆에 퍼 놓고는, 그 위에 눕고, 저희가 섬기는 하나님의 성전에서 벌금으로 거두어들인 포도주를 마시곤 하였다.”(암 2:6-8)

이렇게 불의한 인간들이 의로운 삶으로 돌아서야 한다는 것은 성서의 가르침만이 아니라 모든 도덕과 윤리와 모든 종교의 가르침이기도 하다. 여기서 문제는 ‘어떻게’ 인간이 의로워질 수 있는

가에 있다. 인간의 불의를 막기 위해서 모든 민족은 나름의 미풍양속을 지켜왔으며, 모든 국가는 실정법을 발전시켜왔다. 아마 이러한 미풍양속과 실정법이 인간의 불의를 막고, 의를 키워주는 역할을 실제로 감당하고 있는지 아닌지는 차치하고, 사람들이 그렇게 믿고 있는 것만은 분명하다. 그래서 문명이 발전한 민족이나 국가일수록 이런 법체계가 매우 자세하게, 어떤 점에서는 좀 장황하게 확장되고 있다.

기독교 역시 ‘어떻게’ 인간이 의로워질 수 있는가에 대해서 매우 심각하게 생각했다. 여기서 바로 로마 가톨릭교회와 개신교회의 입장이 약간 구분된다. 로마 가톨릭교회는 믿음과 행위가 동시에 필요하다고 주장하지만 개신교회는, 특히 루터의 입장을 지지하는 교회는 ‘오직’ 믿음만 필요하다고 주장한다. 로마 가톨릭교회의 주장은* 매우 현실적인 게 아닌가 생각된다. 인간이 아무리 믿음으로 의롭다고 인정받았다고 하더라도 실제의 삶으로 그런 의로운 열매를 맺지 못한다면 그건 결코 통전적인 의로움이라고 생각할 수 없다는 것이다. 기독교인들에게서 믿음과 행위가 이원론적으로 분리되는 경우가 우리의 현실에서 늘 일어난다는 걸 전제한다면, 결국 눈에 보이지 않는 칭의가 눈에 보이는 칭의로 나타나기 위해서 결국 행위를 통한 의로움이라는 문제도 믿음을 통한 의로움 못지않게 중요하다고 보아야 한다.

* 트리엔트 공회에 근거한 로마 가톨릭교회는 종교개혁의 칭의 신앙을 윤리적 가치가 결여된 사상이라고 비판한다. 슬라터(A. Schlatter)에 의하면 칭의론은 행위를 배제하고 신앙만을 남겨 두는 것으로써, 바울의 생각과 어긋난다. “신앙이 있는 곳에는 사랑과 회개와 복종과 기도와 행위도 있다. 이에 반하여 하나님에게 신앙 외에는 아무 것도 바치지 않으려는 사람은 그 자신을 믿을 수 없게 만든다.”(Gottes Gerechtigkeit, 450). 이런 가톨릭교회 신학자들의 말을 인용하지 않는다고 하더라도 행위가 없는 믿음은 죽은 것이라 한 아고보서의 말씀이나 이신칭의(以信稱義)를 강하게 주장하면서도 윤리적인 문제를 매우 강조하는 로마서를 염두에 둔다면 ‘솔라 피데’라는 주장이 오해를 살만한 부분이 적지 않다는 것은 분명하다.

이에 반해서 루터의 입장은 인간의 의 문제를 실제적인 것으로

보지 않고 법적인 문제로 본 것 같다. 그가 칭의론을 실질의 문제가 아니라 법적인 문제로 보았다는 것은 인간이 하나님으로부터 의롭다고 인정받았다고 하더라도 실제로는 여전히 불의하게 살아가는 사실을 눈여겨본다는 의미이다. 그래서 그는 인간을 “simul iustus et peccator”,* 즉 의인인 동시에 죄인이라고 보았다. 하나님이 법적으로 의롭다고 인정하기 때문에 인간은 의인이며, 동시에 실제로는 여전히 죄를 짓기 때문에 죄인이라는 말이다.

* 의인이며 동시에 죄인이라는 루터의 이 명제는 훨씬 포괄적이고 심층적인 신학적 구도로 접근해야만 정당하게 이해될 수 있다. 그런 신학적 해석이 따르지 않는 경우에 이 주장은 자칫 현학적인 말장난처럼 들릴 수도 있다. 김균진의 설명에 따르면 이 명제는 다음과 같이 네 가지 의미로 해석된다. 1) 이 명제는 먼저 죄인과 의인의 동일성을 의미한다. 2) 이 명제는 서술을 뜻하는 동시에 명령을 뜻한다. 그것은 인간의 의로움에 대한 인정(Zuspruch)인 동시에 요구(Anspruch)이다. 3) 이 명제는 기독교인들이 의로운 존재가 될 것이라는 하나님의 종말론적 약속을 의미한다. 4) 이 명제는 칭의의 재판적-간주(看做)적 성격을 가리킨다.(김균진 3, 242-247참조)

이러한 루터의 입장은 인간이 자기를 성취하는 데 얼마나 무력한 존재인가를 뚫어보는 데서 시작된다. 이미 어거스틴 수도회에서 깊은 수련을 쌓고, 가톨릭교회의 사제요 신학자로서 철저하게 금욕적으로 살아가면서 의를 추구했지만 결국 그는 아무런 의도 성취할 수 없었다는 사실을 깨닫게 된다. 로마를 방문했을 때 루터는 무릎으로 계단(스칼라 산타)을 올라가는 고행에 참여하면서 ‘이건 아닌데!’ 하는 깨우침을 얻었다는 일화가 있다. 인간이 의를 획득하는 일에 완전히 무력하다면 결국 실제적인 의를 실행하려는 노력은 무의미하다는 결론이 나온다. 하나님이 의롭다고 인정하는 그 사건 안에서만 의를 획득할 수 있다면, 결국 인간의 행위와 아무런 상관없는 ‘오직 믿음’만 의지할 수밖에 없을 것이다.

루터가 이렇게 인간의 의 문제 앞에서 행위를 무능력한 것으로 체쳐두고 믿음에만 그 토대를 놓았다는 것은 그가 하나님과 인간의 관계를 존재의 차원에서 접근한다는 뜻이다. 우리가 하나님과

의 관계를 맺는다는 것은 우리가 하나님의 마음에 맞도록 행동한다는 뜻이 아니라 우리의 모든 존재를 하나님에게 걸어둔다는 뜻이다. 이는 흡사 좋은 열매를 맺기 위해서는 우선 좋은 나무가 되어야 한다는 예수의 비유와 비슷한 관점이다. 우리가 존재론적으로 하나님과 일치한다면 우리는 하나님이 우리에게 허락하시는 자유, 기쁨, 평화의 세계로 들어갈 것이다. 바리새인들에게서 볼 수 있듯이 우리가 아무리 윤리적으로 좋은 열매를 맺는다고 하더라도 그것으로 이런 세계에 들어갈 수는 없다.

‘솔라 피데’는 율법 폐기론*인가, 하고 질문하는 사람도 있겠지만, 지금 루터는 하나님과 인간의 절대적인 관계를 언급하고 있을 뿐이라는 점에서 그런 질문은 번지수를 잘못 짚은 것이다. 절대적인 생명이신 하나님과의 관계가 인간의 믿음으로만 가능하다는 루터의 진술은 아무리 강조해도 지나치지 않을 뿐만 아니라 우리의 신앙에서도 매우 현실적으로 적용될 수 있다.

*참고적으로 김균진은 칭의 문제에서 믿음을 강조하는 개신교회와 행위도 포함시키는 로마 가톨릭교회의 입장이 대립되거나 모순되는 게 아니라고 주장하면서, 다음과 같이 종합적인 입장을 제시하고 있다. 1) 칭의는 오직 하나님의 은혜로 말미암아 일어난다. 그러나 그것은 인간 없이 일어나지 않는다. 2) 믿음만이 인간을 하나님 앞에서 의롭게 한다. 그러나 믿음은 결코 선한 행위 없이 존재하지 않는다. 3) 칭의는 예수 그리스도 안에서 단 한 번 일어난 역사적 사건이다. 이와 동시에 칭의는 인간의 삶 전체를 통하여 일어나는 과정이다. 4) 우리는 예수 그리스도로 말미암아 하나님 앞에서 의롭게 되었다. 그러나 우리는 이 의로움을 우리의 삶 속에서 단지 부분적으로 실현할 뿐이다. 5) 하나님의 은혜는 하나님이 예수 그리스도 안에서 인간을 향하여 오신 사건이다. 이와 동시에 그것은 인간에게 언제나 다시금 주어지는 은사이다. 6) 인간은 하나님 앞에서 아무 것도 내어놓을 수 없으며 자랑할 수 없다. 그러나 신약성서는 인간이 받을 보수에 대하여 말하고 있다.(261)

칭의의 의미

우리는 위에서 칭의와 성화의 관계에 대해서 대체적인 윤곽을

정리했으며, 나름으로 개략적인 대답도 제시한 편이다. 종교개혁자 마틴 루터의 ‘믿음을 통한 칭의’를 심층적이고 포괄적으로 이해할 수 있다면 성화론과의 충돌을 피할 수 있을 것이다. 이런 사태를 좀 더 명백하게 정리하려면 이제 칭의와 성화의 기초적인 교의를 각각 검토하는 게 좋겠다. 이런 과정을 통해서 칭의와 성화 사이에 근본적으로 놓여 있는 도그마의 리얼리티에 접근할 수 있을 것이다.

칭의(稱義)라는 단어는 신약성서의 ‘디카이운’을 번역한 것으로서 그 뜻은 “재판에서 의롭다고 선고하는 것”이다.(W. Elert, Der christliche Glaube, Grundlinien der lutherischen Dogmatik, 469. 김균진 3, 224에서 재인용, 이하 ‘칭의의 의미’ 항목은 김균진의 책 참조). 주로 법정 용어로 사용된 이 단어가 신학적으로 재해석되어, 기독교인이 예수 그리스도를 믿음으로서 의롭다고 인정받는다는 뜻으로 새기게 되었다. 이것을 좀 더 세부적으로 해명하면 다음과 같다.

1) 칭의의 소극적인 면: 칭의는 기본적으로 인간이 죄를 현실로 안고 있다는 사실을 전제한다. 만약 인간에게 죄가 없다고 한다면 의를 선고한다는 말이 자체가 무의미하다. 물론 여기서도 무엇을 죄라고 하는가에 관한 상당히 많은 논의가 필요하긴 하지만 기본적으로 인간 스스로 해결할 수 없는 죄의 속성을 가리킨다고 보면 옳다.

2) 칭의의 적극적인 면: 칭의는 하나님의 의로우심을 전제하는 신학개념이다. 의로우신 하나님과의 새로운 관계를 통해서 죄의 결박 가운데 있던 인간이 그것으로부터 해방된 사건이 곧 칭의이다.

3) 칭의의 주체인 예수 그리스도: 칭의는 그 중심에 예수 그리스도의 사건이 자리하고 있는 신학 개념이다. 만약 예수 그리스도 사건이 없었다면 우리는 칭의가 아니라 유대교와 마찬가지로 계속적인 율법과 제사 행위를 통해서 임시로 죄를 씻어야만 했을 것이다. 이제 예수 그리스도의 십자가와 부활 사건으로 인해서 율법적인 행위가 없다 하더라도 우리에게는 칭의가 일어나게 되었다. 칭의의 구성 요소는 다음과 같다. 오직 은총(sola gratia), 오직 그리스도(solus Christus), 오직 믿음(sola fide), 오직 성서(sola

scriptura).

4) 죄의 용서, 화해, 거듭남, 계약의 성취: 칭의는 기본적으로 죄의 용서인데, 이것은 소극적으로는 인간의 죄 된 과거가 죽는다는 것이며, 적극적으로는 죄와 죽음의 세계로부터 하나님의 의가 통치하는 세계로 옮겨졌다는 것이다. 또한 칭의는 하나님과의 화해라고 말할 수 있으며, 아울러 새로운 사람으로의 거듭남이라고 말할 수 있다. 이것을 좀 더 근원적인 쪽에서 생각한다면 하나님이 이스라엘 백성과 맺은 약속의 성취라고도 볼 수 있다. 이 칭의로 인해서 우리는 하나님의 새로운 백성이 되기 때문이다.

인간의 가벼운 행동주의나 업적주의를 근본으로부터 허물고 모든 존재의 근거를 하나님과의 관계에서 찾아보려는 이 칭의론이 빠질 수 있는 모순과 함정은 무엇일까? 우리가 경계해야 할 문제는 다음과 같은 세 가지이다. 첫째, 칭의론이 인간 삶을 담아내지 못한 교리화(Doktrinalisierung)에 빠질 수 있다. 둘째, 칭의가 단지 개인주의(Individualisierung)로 빠질 가능성이 있다. 셋째, 칭의가 영성화(Spiritualisierung)함으로써 세계적 지평이 간과될 가능성이 있다. 이런 함정에 빠지지 않는다면 칭의는 개신교 신학에서 상수로서 기능할 수 있을 것이다.

칭의와 성화 논쟁

요즘 한국교회에서 칭의론의 밀천이 바닥난 탓인지 몰라도 성화를 강조하는 설교와 그런 목회자들이 늘어나는 추세이다. 이는 곧 기독교 신앙이 원초적인 믿음을 일방적으로 강조하는 데 머물지 않고 변화된 삶을 중요하게 생각하기 시작했다는 점에서 일단 바람직한 현상이라 할 수 있지만, 이들이 제시하는 성화가 신학적으로 정당한지, 그리고 그것이 실제로 신자들의 삶을 건강하게 끌어가는지는 좀 더 진지한 논의가 필요하다. 여기에는 서로 맞물려 있는 몇몇 신학적 혼선이 개입된 것 같다.

첫째, 요즘 성화를 강조하는 이들의 생각에는 칭의(稱義)와 성화(聖化)가 이원론적으로 구별되는 경향이 강하다. 그들은 늘 입버릇처럼 칭의로만은 충분하지 못하다거나, 혹은 칭의로 구원받기는 하지만 참된 기독교인이 되기 위해서 더욱 거룩한 삶으로 성화 되

어가는 과정이 필요하다고 주장한다. 그들은 이런 성화의 과정이 곧 칼빈이 말하는 ‘신자의 견인’이라는 말도 덧붙인다. 이런 주장이 일견 매우 성서적일 뿐만 아니라 종교개혁자들의 근본 가르침인 것처럼 보이지만 한 걸음만 속으로 들어가 보면 얼마나 부실한지 쉽게 알 수 있다.

필자가 보기에 성서는 성화를 칭의와 대칭되는 개념으로 설명하지 않는다. 표면적으로만 보면 칭의와 성화가 서로 다른 신학적 개념인 것 같지만 실제로는 전혀 그렇지 않다. 칭의와 성화는 하나님이 일으키는 구원 사건이라는 점에서 동일한 차원에 속한다. 즉 구원의 실체에 관한 인식론적 한계로 인해서 우리가 어쩔 수 없이 칭의와 성화라는 개념으로 그것을 구분해서 설명하고 있을 뿐이지 그것이 존재론적으로 구별되는 사건은 아니라는 말이다. 원칙적으로 본다면 성화 역시 칭의에 포함된 사건이다. 그런데도 일부의 목회자들이 칭의를 성화와 대칭적인 의미로 해석하는 이유는 종교개혁자들의 칭의론을 충분히 이해하지 못하는 데 있는 것 같다. 종교개혁자들은 로마 가톨릭교회가 인간의 믿음만이 아니라 행위까지 칭의의 조건으로 내세운 것에 반발해서 ‘오직 믿음’(sola fide)을 주장했다는 기초적인 사실만 알고 있어도 기독교인다운 윤리에 해당되는 성화를 칭의와 대칭되는 것으로 접근하지는 않았을 것이다.

둘째, 성화를 강조하는 사람들은 칭의가 성화를 통해서 보충되어야만 할 어떤 것으로 생각하는 경향이 있다. 그들은 신생아가 자라는 과정을 예로 든다. 신생아가 태어나면 인간이긴 하지만 완전한 인간이라고 할 수는 없다. 그 아이는 어머니의 보살핌을 받아서 성숙한 사람이 되어야만 사람 구실을 하는 것처럼 기독교의 신앙은 예수님을 믿고 구원받는 것으로 끝나는 게 아니라 그리스도의 분량에 이르기까지 성장해야 한다. 이들의 말은 일리가 있다. 사도 바울도 그리스도인의 성숙에 대해서 언급한 적이 있으며, 실제로 교회 생활에서도 성숙한 기독교인과 그렇지 못한 신자들의 차이를 확인할 수 있다. 한국의 기독교인들이 예수님을 열정적으로 믿기는 하지만 사회생활에서는 별로 이렇다 할 모범을 보이지 못하는 걸 보면 성화가 얼마나 중요하지 알만하다.

그러나 이러한 논리는 칭의의 엄밀성을 그들이 이해하지 못하

기 때문에 발생하는 오류이다. 인간은 아무리 성화되어도, 즉 순교자 정도의 신앙적 순수성과 프란체스코처럼 실제의 삶에서도 온전한 사람이 된다고 하더라도 여전히 칭의론에서 벗어나지 못한다. 하나님이 의롭다고 인정하시는 일이 없다면 아무도 자기의 행위(윤리)로는 의로워질 수 없다. 이런 점에서 기독교 신앙은 칭의 이후에 성화의 과정을 거친다기보다는 칭의와 성화를 동시적인 사건으로 여긴다. 칭의를 보충하기 위해서 성화가 필요한 게 아니라 칭의가 성화이며, 성화가 곧 칭의라는 말이다. 이런 점에서 기독교인의 실존은 “의인이며 동시에 죄인이고, 죄인이며 동시에 의인”이라는 루터의 주장은 정당하다.

셋째, 성화를 강조하는 사람들의 가장 결정적인 오류는 성화를 우리가 노력해서 성취해야 할 어떤 것으로 간주한다는 사실이다. 이들은 교회 생활에서 본이 될 뿐만 아니라 사회생활에서도 본이 되도록 살아야 한다는 사실을 매우 감동적으로 전하고 있다. 이런 생각이 매우 순진해 보이기 는 하지만, 근본적으로 인식론적 한계를 보인다. 그 이유는 두 가지이다. 하나는 삶의 변화는 아예 입에 담을 필요도 없는 당연한 주장에 불과하다는 것이다. 기독교인만이 아니라 다른 종교인들도 역시 자비와 평화의 삶을 살려고 애를 쓰고 있으며, 일반 사람들도 그런 삶의 변화를 늘 마음에 두고 있다. 초등학교 교장 선생님의 훈화에 불과한 이러한 사실을 칭의와 성화라는 구조를 통해서 매우 대단한 가르침인 양 떠든다는 게 참으로 우스꽝스럽다.

다른 하나의 이유는 인간 삶의 변화는 이렇게 ‘변해야 한다.’라는 주장으로는 가능하지 않다는 사실이다. 일반 교육에서도 학생들을 책망하거나 잔소리하는 방식이 아니라 교사가 스스로 모범을 보인다거나, 더 근본적으로 삶과 역사의 본질을 심층적으로 이해하게 함으로써 진정한 의미에서의 변화를 모색한다. 그런데 하나님의 말씀을 전한다는 사람들이 신자들에게 정직해라, 착하게 살아라, 섬기며 살아라, 하고 외친다는 건 기독교의 복음을 율법과 윤리의 차원으로 끌어내리는 것이다. 예수님은 한 번도 이런 잔소리를 하신 적이 없다. 그는 임박한 하나님의 나라를 선포하고, 거기에 철저히 의존해서 행동하셨을 뿐이다. 그런데 왜 오늘의 설교자들은 기독교 복음의 본질이 아닌 성화로 신자들을 뒤흔드는지

모르겠다. 선무당이 사람을 잡는다는 말이 있는데, 공연히 고상한 것처럼 성화 운운하지 말고 최소한 칭의의 깊이로 들어갈 수 있도록 성서와 신학공부나 다시 철저하게 하는 게 어떨는지.

칭의와 성화의 관계는 보는 견해에 따라서 다르겠지만 필자의 생각에는 종교개혁자들의 칭의론이야말로 성화까지 포함하는 역동적 신학개념이다. 만약 칭의 개념을 정확하게 인식하기만 한다면 그것이 성화와 대립한다거나 아니면 그것을 간과하는 게 아니라 그것을 가능하게 하는 신앙적 인식이라는 사실을 발견할 수 있을 것이다. 그런데도 왜 한국교회 강단에서는 이런 신학적 문제가 정리되지 않은 채 말씀이 선포되고 있는지 실제로 분석하기 위해서 남포교회 박영선 목사의 설교에 대한 비평인 줄고 “신학적 포즈의 뒀안길”에서 몇 대목을 검토는 게 괜찮을 것 같다.(〈속빈설교 짝찬 설교〉 136쪽 이하 발췌 인용, 부분적으로 고침)

성화의 율법적 해석

박 목사의 관심은 ‘구원 이후’의 성화에 놓여 있다. 그는 투정 부리는 듯한 한국 신자들의 행태를 비판하면서 기독교인다운 삶, 인격, 그의 표현을 빌리자면 기독교인다운 ‘성품’을 강조한다. 중요한 대목이다. 그러나 그가 말하는 성화의 실체는 여전히 명확하지 않을 뿐만 아니라 매우 혼란스럽다. 그는 기독교 신앙이 교양이나 인격에 있지 않고 자기 의존성으로부터 ‘하나님 의존성’(2004.11.21)으로 돌아서는 것이라고 매우 분명하게 신학적인 견해를 밝히면서도 성화의 단계에서는 여전히 사람이 해결해야 할 구체적인 윤리와 성품을 거론하고 있다.(‘의’ 42, 94)

신자들의 가장 큰 오해는 기도를 얼마나 많이 했는가? 기도원에 얼마나 많이 갔는가? 성경을 얼마나 많이 봤는가? 자랑의 초점인 경우가 많습니다. 여러분이 기도한 것, 여러분이 성경 본 것이 여러분으로 하여금 거짓을 버리게 하고 분을 내지 않게 하고 도적질을 하지 않게 하고 더러운 말을 입 밖에 내지 않게 하며 악덕과 노함과 분냄과 떠드는 것과 훼방하는 것을 버리도록 변화시키는 것이어야 합니다.

이것이 성화입니다.('의' 102)

일단 그의 이런 주장은 옳다. 기도와 전도와 교회 봉사에는 물불 가리지 않고 열정적으로 참여하지만 실제로 구체적인 삶의 변화에는 거의 무기력한 한국교회의 실상을 그는 따끔하게 지적하고 있다. 그런데 그는 여기서 한 걸음 더 나아가서 인격적인 삶의 변화를 바로 율법의 성취라고 주장한다.

율법으로 구원을 얻은 것이 아닌 하나님의 은혜로 구원을 얻었습니다. 그러나 우리를 구원하신 하나님은 율법을 주신 하나님이십니다. 율법의 내용을 만족시키라고 구원을 하셨습니다. 이것이 골자입니다. 율법으로 구원을 얻지 않았습니다. 그러나 율법의 내용을 만족시키는 길을 가야 합니다.('의' 206)

박 목사의 이런 일련의 진술에서 웬만해서는 문제를 발견하기가 쉽지 않다. 왜냐하면 그는 일반적으로 옳은 말을 하며, 또는 평범한 설교자들이 놓치고 있는 신학적 깊이를 끌어낼 줄 알기 때문이다. 이를 다르게 표현하면 그는 상당히 세련된 신학적 포즈를 취하고 있다는 말이다. 그러나 이런 포즈만으로 본인에게 있는 신학적 오류와 한계를 계속 숨길 수는 없는 노릇이다. 율법과 복음의 관계(마 5:17), 율법과 사랑의 관계(롬 13:10)는 변증법적으로 긴밀하게 연결되어 있다는 점에서 오직 믿음과 은혜 안에서 살아가는 기독교인이라고 하더라도 어느 누구도 율법(윤리)의 문제를 무시할 수 없지만 박 목사처럼 노골적으로 구원 이후의 삶을 이렇게 율법의 수행으로 직결시키는 경우는 드물다. 나는 그의 태도에서 과유불급(過猶不及)을 보았다. 그는 율법의 성취인 성화가 인간적인 연습을 통해서 이루어진다고('의' 99, 102) 매우 용감하게 선포하면서, 친절하게 방법론까지 제시하고 있다.

성화 문제에 대하여 실제적인 제안을 하나 하겠습니다. 교회 안의 봉사기관에 가입하십시오. 여러분 마음에서 성화에 관한 연습을 스스로 하려고 기다리면 일 년 동안 한번 할까 말까입니다. 그 한번이 언제냐 하면 크리스마스 때 어찌다 자선냄비에 돈 넣는 정도입니다. 그러니까 여러분이 훈련되기 위해서 자신을 봉사기관에 예속시키십시

그가 도대체 복음을 어떻게 이해하고 있기에 연습을 통해서 성화에 이르러야한다고 주장하는지 종잡을 수가 없다. 기독교인들에게 필요한 것은 교양, 지식, 의지가 아니라고 주장하던('의' 282) 그가 어떤 근거로 윤리적이고 인격적인 훈련을 쌓아야 한다고 주장하는지, 더 나아가 그는 종말론적 공동체인 교회를 가리켜 인격과 품성을 훈련받는 곳이라고 주장하는지('고린도' 302) 나는 도저히 이해할 수 없다. 결국 그는 자신이 극복하려고 했던 율법 신앙, 업적 신앙, 윤리 신앙으로 다시 돌아갔다고 볼 수밖에 없다. “장고 끝에 악수 둔다.”는 말은 이런 경우를 가리키는 걸까?

아마 박 목사는 이런 내 말에 근거가 없다고 펄쩍 뿔지 모르겠다. 신학적이지 못한 일반 교회의 신앙생활은 기복적이고 감상적이고 자기중심이지만 신학적인 박 목사가 가르치는 성화는 여전히 인격적이고 이성적이고 하나님 중심이라고 말이다. 과연 그런 차이가 있을까? 필자의 눈에 이 두 모습은 무늬만 약간 다를 뿐이지, 요즘 젊은이들 표현으로 짝퉁이다.

이 문제를 좀 더 집중적으로 검토하겠다. 왜냐하면 일반적인 설교자들에게도 신학적인 오류가 자주 발견되지만 이런 분들이야 스스로 신학적이 못하다는 사실을 자인하고 있으니까 그러려니 하고 지나가면 되지만, 한국교회는 도덕성 회복이 아니라 신학적 회복이 필요하다고 강변하고(2004.11.7), 실제로 신학(교리)적으로 설교하고 있는 박 목사에게서 이런 오류가 발견된다는 것은 문제를 훨씬 심각하게 만들 개연성이 있기 때문이다.

칭의와 성화의 이원론

필자의 생각에 박 목사의 신학은 칭의와 성화를 철저하게 이분법적으로 구분하는 데서부터 꼬이기 시작했다. 박 목사에 의하면 칭의는 인간의 그 어떤 공로로도 가능하지 않은 하나님의 일방적인 선택이며, 따라서 여기에 필요한 인간의 책임은 믿음뿐이지만, 성화는 하나님도 어떻게 도와줄 수 없는 오직 인간 자신이 책임져야 할 대목이라는 것이다. 그가 볼 때 한국교회는 이 두 사태, 즉

칭의와 성화를 확실하게 구별하지 못했기 때문에 온갖 문제가 발생했다.

예수를 믿는 신자들 중 하나님의 크신 은혜로 구원을 받은 것과 구원 얻은 자녀답게 살아야 한다는 이 성화의 문제를 제대로 인식하는 사람은 많지 않습니다. 하나님께서 자녀 삼으시는 이 구원에 있어서 칭의란 우리가 무엇을 하지 않고 받는 선물입니다. 그러나 하나님의 자녀로서 자녀답게 사는 일은 전적으로 우리의 책임입니다.('의' 94)

평신도들은 눈치채기 힘들겠지만, 칭의는 하나님의 소관이고 성화는 사람의 책임이라는 박 목사의 발언은 매우 위험한 이원론적 발상에 근거하고 있다. 그는 이렇게 단정한다.

주님은 우리 대신 싸우시지 않습니다. 그것은 우리가 싸울 싸움입니다. 여기가 성화에서 가장 중요한 싸움거리입니다. 여러분은 이 성화를 기도해서 얻지 않습니다. 여러분이 노력하고 연습하고 훈련하셔야 됩니다.('의' 109)

이런 진술은 그의 설교에 지천으로 널려있는데, 그가 성화를 우리가 노력해서 성취해야 할 어떤 지경이라고 주장하는 이유는 칭의와 성화에 이르는 길이 다르다고 보기 때문이다. 칭의는 단지 우리의 믿음에 의한 것이지만, 더 정확하게 그의 신학적 뉘앙스를 살려서 설명한다면 사람이 믿어서 칭의를 얻고 구원받았다기보다는 구원받았기 때문에 그 결과로 믿게 된 것이지만('의' 72), 성화는 우리의 구체적인 노력에 의한 것이라고 본다는 말이다. 철저하게 이원론적이다.

칭의와 성화의 관계는 종교개혁자들로부터 칼 바르트에게 이르기까지, 어떤 점에서는 조직신학 전반에서 매우 중요한 주제이다. 학자들에 따라서 칭의와 성화를 정확하게 구분하기도 하고, 어느 한쪽에 더 큰 무게를 두기도 한다. 이 부분에 대한 신학사를 거칠게 요약한다면, 마틴 루터는 칭의에 무게를 둔 반면에 켈빈은 성화에, 그리고 바르트는 양쪽에 같은 무게를 두었다고 볼 수 있다. 하나님이 우리를 의롭다고 여기는 '법'적인 차원의 칭의와 기독교인들이 실제로 이 세상에서 살아야 할 '실천'적인 차원의 성화를 구

분하는 것은 어쩔 수 없는 일이지만, 박 목사처럼 칭의와 성화를 이원론적으로 분리한 정통 신학자는, 내가 아는 한 하나도 없다. 구분은 하지만 이원적으로 분리하지는 않는다는 말이다.

미리 한 마디 밝힌다면 신학적으로 약간 예민한 이런 주제를 오해하지 않기 위해서 아래의 책들을 다시 한 번 살펴보았다. 칼 바르트의 <義認과 聖化>, 게르하르트 에벨링의 <신앙의 본질>, 하인리히 오토의 <신학해제>, 한국신학연구소 편 <하나인 믿음>, 김군진 <기독교조직신학 3>, 이신건 <조직신학입문>, 박 목사 덕분에 이번에 기초신학을 다시 공부한 셈이다. 이 문제를 가능한 요약적으로 정리해보자.

칭의와 성화는 기독교 신학 안에서 구분되기는 하지만 그것은 결국 하나의 현실을 언급하고 있는 신학적 개념이다. 우리가 믿음으로 의롭다고 인정받는 것과 마찬가지로 믿음과 은혜로 성화의 길을 가는 것이지 박 목사의 주장처럼 우리의 노력으로 성화를 이루는 것은 아니다. 우리가 칭의와 성화를 구분하는 이유는 하나님의 구원 행위에 대한 우리의 인식론적 한계 때문이지 그것 자체가 존재론적으로 분리되기 때문은 아니다. 바로 이 대목에서 박 목사가 혼란을 일으킨 것 같다. 즉 그는 하나님의 구원 행위에 대한 인간의 인식론적 구분을 지나치게 확대 해석함으로써 존재론적 분리에까지 이르게 된 것이 아닐까 생각한다. 사실 한국교회에 많은 신학자들과 설교자들이 인식론과 존재론의 차이를 예민하게 식별하지 못함으로써 벌어지는 신학적 과오는 적지 않다. 구원, 하나님 나라, 삼위일체, 종말론 등등, 거의 모든 주제가 이에 해당된다.

깊이 음미할만한 칼 바르트의 신학적 명제를 몇 대목만 간추려 보겠다. 바르트는 칭의와 성화가 모두 하나님의 은혜라고 천명한다.

의인은 지금 여기의 아직 제거되지 않은 우리 죄에 대한 하나님의 묵과이다. 성화는 이런 죄 안에 있는 우리에게 대한 하나님의 청구이다.

의인의 은혜는 우리의 삶이고 성화의 은혜는 죄인으로서 우리의 죽음이다.

하나님의 죄인-사랑의 역사에 있어서 의인은 영원한 측면이고 성

화는 시간적 측면이다.

동일한 하나님의 엄숙성으로써 의인의 은혜는 우리를 크고 절대적인 결정 안에 세워놓고 성화로서의 은혜는 신앙과 복종의 작고 상대적인 결정 안에 세워 놓는다.

의롭다 인정된 죄인의 신앙과 성화된 죄인의 복종은 동일한 방식으로 서로 자비에 대한 찬양이고 침범할 수 없는 하나님의 권리의 인정이다.(의인과 성화, 17-48)

위의 신학적 명제에서 우리가 확인할 수 있듯이 칭의나 성화 모두 우리의 회개와 믿음을 보시고 하나님이 행하시는 은혜이며, 우리는 그 은혜에 감사하고 순종할 뿐이지 우리가 노력해서 얻는 것은 결코 아니다. 이것은 분명히 성화가 우리의 노력으로 인해서 성취되는 것이라는 박 목사의 주장과는 다른 의미이다. 박 목사는 정통교회가 칭의와 성화를 구분하지 못했기 때문에 많은 신앙적 오류에 빠졌다고 주장하지만, 이런 비판의 화살은 곧 자기에게로 돌아간다. 그는 칭의와 성화를 존재론적으로 분리함으로써 결국 이원론에 빠져들고 말았다.

바로 이 순간에 박 목사는 “내 의도는 그런 게 아니었다.”라고 둘러댈지 모르겠다. 기도, 전도, 회개 같은 종교적 현상에 머물러서 실제적인 삶의 변화가 없는 사람들의 문제점을 강조한 것뿐이라고 말이다. 만약 그렇다면 한다면 성화가 칭의와 달리 우리의 노력으로 이루어야 할 어떤 상태인 것처럼 명시적으로 발언한 내용들을 거두어들여야 한다. 건전한 신학을 심층적으로 공부한 분이라고 한다면 성화의 과정에 신자들의 회개와 믿음이 필요 없다고 주장할 수는 없다. 그러나 그는 자신의 발언을 결코 취소하지 않을 것 같다. 왜냐하면 이런 발언들은 목회적 필요에 의해서 우연하게 나온 게 아니라, 그의 신학적 확신, 따라서 신학적 오류와 한계에서 나온 것이기 때문이다.

실증주의적(혹은 결정론적) 구원론

필자가 보기에 박 목사가 칭의와 성화의 이원론이라는 덧에 걸린 이유는 자신도 모르는 사이에 일종의 실증주의적 구원론에 포

로가 되었기 때문인 것 같다. 이런 실증주의적 구원론이 일방적으로 강조되면 아무리 의도가 순수했다고 하더라도 결국 ‘구원파’ 유의 함정에 걸려들 위험이 높다.

분명히 단언하는데 여러분이 무슨 짓을 해도 천국 가는 것을 취소받지는 않습니다. 그러나 매는 많이 맞을 것입니다. 그것은 분명한 것입니다. 그것을 죄라고 하지 않습니다.(‘의’ 187)

구원받은 사람의 범죄 행위가 죄가 아니라면 도대체 무엇이라는 말인가? 구원이 결정된 사람에게 발생하는 죄는 단지 성화의 과정이라고 그는 대답할 것이다. 그렇지만 이런 식으로 접근하게 되면, 구원파 유의 사람들에게서 확인할 수 있듯이 기독교의 죄론은 관념화한다. 관념화한 죄론에서는 아무리 기독교인다운 품성을 강조한다고 하더라도 그것마저 관념으로 떨어질 뿐이다. 더 나아가서 그는 이런 문제를 희화적으로 묘사하고 있다.

그것이 바로 여러분이 죄를 짓는 것이 편치 않다는 가장 중요한 증거들입니다. 죄짓는 것은 싫습니다. 그러나 죄를 안 짓고 신앙인으로 살아가기에는 부족하여 눈앞에 있는 이익을 위해서 여러분이 죄인의 모양으로 여전히 살고 있습니다. 그러나 늘 마음은 편치 않습니다. 그것이야말로 여러분이 하나님의 자녀라는 아주 중요한 증거입니다.(‘의’ 75)

거우 죄의식 여부에 따라서 하나님의 자녀라는 사실 여부가 결정된다면 결국 박 목사는 자신이 경계하고 있는 신앙적 센티멘털리즘으로 되돌아갔다는 말이 된다.

우리는 여기서 이 문제를 더는 거론하지 말자. 그가 성화의 문제에 그렇게 집착하면서도 성화의 사회적 차원을 철저하게 무시하고 있는 이유에 대해서도 문제 삼지 말자. 이미 칭의와 성화의 이원론적 분리로 인해서 그의 신학적인 토대가 기독교의 근본 가르침과 엇갈려 있다는 사실이 어느 정도 밝혀진 마당에, 더구나 자신의 가르침이 “틀렸을지도” 모르지만 하나님을 사랑하는 것으로 만족하고 있으니까(‘하나님’ 298, 306) 이에 연관된 더 이상의 논의는 무의미할 것이다. 다만 그의 주장이 목회 현장에서, 혹은 그

가 그렇게 강조하고 있는 신자들의 성숙한 삶을 위해서 실효성이 있는가에 대한 질문으로 만족하자. 만약 실증주의적 구원론에 근거한 칭의와 성화의 이원론적 가르침이 실제로 신자들의 삶에 실효성이 있다고 한다면, 이 세상에 누구도 신학적으로 완벽할 수 없다는 전제와 또한 기독교의 도그마가 여전히 미래로 열려 있다는 의미에서 내 비판을 조용하게 거두어들일 용의가 있다.

성화의 리얼리티

필자는 이 마지막 대목을 박 목사의 수사적 기법에 기대서 설명하겠다. 지난날 거지였다가 왕의 양자로 들어온 사람이 있다고 하자. 신분과 자리는 근본적으로 바뀌었지만, 지난날의 습관에서 벗어나지 못한 이 왕자를 향해서 박 목사는 왕자다운 품위를 가져야 한다고 강요하는 중이다. 박 목사의 이런 태도는 율법 해체론이 극단적으로 기승을 부리는 집단을 향해서는 어느 정도 대안적 가르침이 될 수 있지만, 인간과 세계와 역사에 대한 통전적(integrity) 관점에 근거해서 선포해야 할 정상적인 복음적 설교로서는 방향설정의 오류이다. 왜냐하면 왕자가 왕자다운 품위를 확보할 수 있는 길은 그에게 왕자의 신분을 갖추라고 다그치는 데 있는 게 아니라 왕과 함께 하는 시간을 많이 주는 데 있다는 근본적인 사실을 그가 놓치고 있기 때문이다. 이런 점에서 기독교의 성화는 칭의와 마찬가지로 하나님과의 관계에 집중하는 믿음의 차원이지만 훈련의 차원은 결코 아니다. 그런데 박 목사는 성화의 ‘리얼리티’에 대한 해명에는 등한한 채, 어쩌면 그 세계를 미처 인식하고 있지 못한 것인지 모르겠지만, 성화의 ‘당위’성만을 열정적으로 선포하고 있을 뿐이다. 그는 성화의 리얼리티인 사랑이 우리의 연습을 통해서 실현되는 어떤 경지가 아니라 사랑 자체인 하나님만의 자유로운 행위이며, 능력이며, 계시라는 사실을 전혀 눈치채지 못하고 있는 듯하다. 아마 지난 20년간 줄기차게 선포한 그의 설교가 목회 현장에서 별로 실효성이 없었다는 사실 앞에서 박 목사도 상당히 곤혹스러워하리라.

물론 박 목사만이 아니라 많은 설교자가 설교자의 고유한 자리를 놓치거나 오해함으로써 결국 설교를 잔소리로 만드는 경우가

흔하다. 그들 사이에 차이가 있다면 좀 고급한 잔소리와 저질의 잔소리가 있다는 것뿐이다. 내 생각에는 하나님 나라와 그의 통치와 그의 미래와 그 완성을 성서와 2천년 기독교 역사, 그리고 인문학적 소양을 통해서 풍부하게 제시하기만 하면 설교자와 신학자로서의 역할은 이미 끝난 것이다. 만약 설교자가 제시하는 그런 생명의 세계가 설득력이 있다면 기독교인답게 살아야 한다고 뉘달하든 많은 상관없이 청중들이 그 길을 향해 갈 것이다.

인간, 신학, 세계에 대한 이해가 풍부하고, 교회 현장에 대한 감수성도 예민한 박 목사에게서 위에서 언급한 신학적 혼선이 일어난 가장 큰 이유는 신학적으로 ‘부분’에 묶인 채 ‘전체’를 놓침으로써 기독교의 근본으로부터 약간 이탈했다는 데에 있는 것 같다. 다른 설교자들에게서 똑같이 발견할 수 있듯이 전체의 틀을 놓치는 경우에는 신학과 설교에서도 건강부회는 종종 일어나는 법이다. 이는 곧 박 목사가 한국교회의 유치한 신앙을 성숙한 신앙으로 끌어내기 위해서 그럴듯한 신학적 포즈를 취하긴 했지만 그 포즈의 뒤편길은 결코 신학적이지 못했다는 말이 된다. 이런 점에서 설교자들에게 조직신학 공부는 필수적이다.

15강

은총에 관해서

솔라 그라티아

개신교 신자 중에서 마틴 루터가 제시한 솔라 그라티아(sola gratia)라는 신앙 구호를 모르는 사람은 없을 것이다. 참고적으로 루터는 그 이외에도 솔라 스크립투라(sola scriptura), 솔라 피데(sola fide)라는 매우 중요한 개신교 신앙의 특징을 제시했다. 루터는 도대체 무슨 생각으로 솔라 그라티아를 기독교 신앙의 구성 요소로 생각했을까? 이 명제는 16세기 로마 가톨릭의 신앙과 신학을 교정해보려는 루터의 신학적 착상이지만 그 뒤로 전개되는 역사 과정에서 볼 때 로마 가톨릭교회와 개신교의 서로 다른 구원론이 그 뿌리에 놓여 있다고 보아야 한다. 최근에 이런 차이를 좁혀내려는 신학적 시도들*이 양측에서 전개되고 있다. 이 문제를 일단 표면적으로만 본다면, 로마 가톨릭교회는 인간 구원이 하나님의 은총과 인간의 업적을 통해서 이루어진다고 보지만, 루터는 여기서 인간의 업적을 배제하고 ‘오직 은총’을 통해서만 가능하다고 주장한다. 이 문제는 다음 장에서 다루게 될 “믿음에 관해서”와도 연결된다. 인간의 의로움이 인간의 행위와 전혀 상관없이 오직 하나님에 의한 사건인지 아닌지에 대한 입장의 차이가 로마 가톨릭교회와 개신교 사이에 있다. 이렇게 볼 때 은총론이나 칭의론 문제에서의 관건은 인간의 행위, 인간의 업적을 어떻게 판단하는가에 있다. 인간의 의로움과 구원 사건에 인간이 어떤 역할을 할 수 있는가, 아니면 완전히 배제되는가의 문제이다.

* 1999년 10월31일 로마 가톨릭 쪽의 에드워드 카시디 추기경(교황청 교회일치위원회위원장)과 루터교 세계연맹 크리스티안 카라우저 감독은 독일 남부 도시 아우구스부르크에서 열린 예배에서 “기독교의 구원은 인간의 노력이 아닌 ‘신의 사랑’에 의해서만 정당화될 수 있다고

믿는다.”는 공동선언문에 서명했다. 이 공동선언문은 각기의 전통을 수호하면서도 서로의 신앙적 지평을 넓힘으로써 일치의를 마련한 것으로 평가된다. 그동안 루터교회는 아우그스부르크 신조와 소교리문답서만을, 로마 가톨릭은 트리엔트 공의회 결정만을 신앙적 기초로 주장해왔다. 이제 이 공동선언으로 인해서 지난 5백년간의 종교적 갈등이 완전히 해소될 수 있을지는 확실하지 않지만, 그 단초는 되지 않을까 생각한다.(기상 2000년 1월호, 217 쪽 참조)

사실 이 문제는 그렇게 간단한 게 아니다. 우리가 하나님의 은총을 언급하기는 하지만 그 은총이라는 건 어떤 물건처럼 우리가 직접 확인할 수 있는 대상이라기보다는 이 세계와 우리 인간의 삶을 해석함으로써 간접적으로 파악할 수 있는 어떤 절대적인 힘이기 때문에 단정적으로 말하기 힘들다. 어떤 사람은 성서가 대답하고 있다고 주장하겠지만 성서도 역시 우리와 마찬가지로 그런 불확실성 안에서 살았던 사람들의 신앙고백일 뿐이지 우리에게 정답을 제공해주는 답안지가 아니다. 성서는 우리 개신교회가 주장하는 솔라 그라티아에 상응하는 부분도 있지만, 인간의 업적을 강조하는 부분도 적지 않았다. 가장 손쉬운 예로 야고보서는 ‘행위’가 없는 믿음은 죽은 것이라고 까지 말했으며, 그 이외에도 기독교인의 행위를 강조한 성구는 비일비재하다. 비록 단정적으로 말하기는 힘들지만 인간의 행위와 업적을 어떻게 평가하는가의 문제에서 루터가 말한 솔라 그라티아는 결정적으로 중요한 시각을 제시해준다.

오직 은총으로 구원이 발생한다는 이 솔라 그라티아 개념은 기본적으로 구원 사건에서 하나님의 주도권을 절대화하는 입장이다. 여기에는 구원 개념의 심층적 이해가 토대하고 있다. 즉 구원을 어떻게 이해하는가에 따라서 구원이 하나님의 배타적 행위인지, 그래서 오직 은총이라고만 말해야하는지, 아니면 인간의 업적도 필요한지에 대한 생각이 정리될 수 있다. 만약 우리의 생활습관을 고치는 것도 구원과 연결된다면 당연히 인간의 업적은 포기될 수 없다. 교회생활을 성실하게 하고, 이웃에게 봉사의 삶을 보여주는 것은 분명히 우리 인간의 업적에 속한다. 이런 일들은 곧 율법의 관심 사항이다. 하나님이 명령하신 규범이라 할 율법을 따르는 것

은 곧 우리의 종교적인 삶과 세속적 삶을 함께 어떤 단계까지 끌어올리는 계기가 되기 때문에 인간의 업적에 속한다. 우리의 변화된 그런 모습들이 구원이라고 말할 수 있을까? 이런 율법적 구도로 성취된 인간의 업적이라는 건 아무리 괜찮은 경우라고 하더라도 늘 상대적인 가치밖에는 얻을 게 없다. 다른 사람보다 좀 더 도덕적이고 성실한 사람이 된다는 게 무의미하다고 볼 수는 없지만 이걸 곧 하나님의 구원을 일종의 개량주의 안에서 이해하는 게 아닐까 생각한다.

여기서 우리는 예수가 가르치신 하나님 나라에 대해서 생각할 필요가 있다. 왜냐하면 구원은 곧 하나님 나라에 참여하는 것이기 때문이다. 예수는 어떤 사람들이 하나님 나라에 들어간다고 말씀하셨을까? 예수는 율법을 통해서 괜찮게 개량된 바리새인들보다는 그들이 죄인이라고 치부한 사람들이 하나님 나라에 먼저 들어갈 것이라고 말씀하셨다. 기본적으로 예수의 삶과 율법과는 어떤 방식으로도 연결시켜서 생각해볼 가능성은 전혀 없는 것 같다. 그렇다면 예수는 율법을 폐기한 것일까? 이미 예수 당신 자신이 율법을 폐기하러 온 게 아니라 그것을 완성시키러 왔다고 말씀하신 걸 보면 예수가 말씀하신 하나님 나라는 율법의 존속이냐, 폐기냐 하는 것과는 전혀 상관없는 사건이라고 보아야 한다. 예수의 가르침을 이렇게 생각해도 좋을까? 하나님 나라는 오직 하나님만의 배타적인 사건이지만, 그래서 인간의 업적이 여기서 아무런 역할을 하지 못하지만 구체적인 역사 안에서 살아가야 할 사람들에게는 일종의 과정과 수단으로써 그런 인간 삶을 규정해야 할 율법이 필요하다. 아직 우리는 정확한 대답을 끝내지 않았다.

은총 개념

위에서 말한 대로 은총론은 곧 구원론이라고 할 수 있으며, 동시에 인간론과도 매우 깊숙이 연관된다. 구원론, 인간론, 은총론은 인간 구원이 어떤 방식으로 발생하는가에 대한 견해를 다룰 때 핵심적인 역할을 한다고 볼 수 있다. 따라서 우리가 어떤 신학개념을 언급할 때는 주변에 직간접적으로 연결된 다른 개념들과의 관계를 충분히 고려해야 할 것이다.

우리가 하나님의 은총(은혜)을 말한다는 것은 은총(카리스)이라는 언어가 가리키고 있듯이 인간 스스로 달성할 수 없는 것을 하나님의 선물로 받는다는 사실을 의미한다. 이 단어의 의미를 조금 더 확장해서 생각해본다면 다음과 같다.

- 1) 넓은 의미에서 하나님의 은혜는 모든 피조물에 대한 하나님의 사랑을 말한다. “여호와께서 그 보좌를 하늘에 세우시고 그 정권으로 만유를 통치하시도다.”(시103:19). 따라서 우리는 “보편적인 창조와 유지와 통치의 은혜”에 대해서 말할 수 있다. 이런 사실은 우리가 우리를 둘러싸고 있는 환경을 조금만 눈여겨보더라도 아주 확실하다. 예컨대 우리의 우주는 1조의 1조 배에 이르는 별들로 구성되어 있는데, 이 중에 지구와 같이 생명이 있을 만한 별은 거의 무에 가깝다고 한다. 그러니까 지구의 생명 사건은 그 어떤 우연에 의한 사건이기 보다는 우리의 예상을 뛰어넘는 인격의 섭리에 의한 것이라고 보아야 한다. 120명의 연주자가 자기 마음대로 소리를 내고 있는데 그 소리가 갑자기 베토벤의 교향곡 9번 ‘합창교향곡’으로 울려 퍼질 가능성을 생각해보라. 이 피조의 세계는 분명히 하나님의 은혜가 충만한 세계이다.
- 2) 하나님의 보편적인 은혜는 그의 선택과 약속의 은혜로 집약된다(사 54:10참조). 우리는 구약성서를 통해서 하나님이 유대인들과 어떤 관계를 맺고 있는가를 알 수 있다. 우리 인류 전체를 대표하는 유대인들은 그 어떤 업적이나 능력 때문이 아니라 하나님의 일방적인 선택과 약속 때문에 특별한 은혜를 받은 이들이다. 이런 은혜는 오늘 우리에게까지 확장된다. 우리의 모습만 본다면 구원의 세계에 들어갈 수 없지만 우리가 알 수 없는 그 어떤 힘에 이끌려서 들어가게 된다. 그리고 그런 약속 가운데서 우리는 살아간다. 이걸 하나님의 은혜일뿐이다.
- 3) 궁극적으로 하나님의 은혜는 “하나님의 종말론적인 행위”, 곧 예수 그리스도의 구원을 말한다. 그것은 예수 그리스도 안에 나타나는 죄와 용서와 구원의 은혜이다. “우리가 그리스도 안에서 그의 은혜의 풍성함을 따라 그의 피로 말미암아

구속 곧 죄 사함을 받았으니”(엡1:7). 기독교인은 위에서 말한 두 가지 은혜, 즉 창조 세계 안에 있는 생명의 영과 유대인들에게 임한 선택과 약속만이 아니라 더욱 결정적으로 역사적 실존 인물이었던 예수 사건을 하나님의 은혜라고 믿는다. 예수 그리스도에 의해서 이제 일반적으로 포괄적이던 은혜가 구체적이고 확실한 은혜로 집중된다. 예수의 십자가 사건에 의해서 우리의 죄가 용서받게 되고, 예수의 부활로 인해서 그 사죄가 보증될 뿐만 아니라 궁극적인 생명 사건으로 끌려들어 가게 되었다. 이것보다 더 위대한 은혜는 있을 수 없다.

- 4) 하나님의 은혜는 기독교인들에게 여러 가지 은사(카리스마)로 나타난다. 은사가 곧 은혜라고 할 수는 없지만 아주 밀접하게 연결되어 있다. 즉 은혜(gratia)는 은사로 나타난다는 말이다. 이는 곧 구원받은 자는 그런 구원의 열매를 맺어야 하는 것과 같은 의미이다. 하나님을 사랑한다고 말하면서 이웃을 사랑하지 않는 자가 있을 수 없듯이 하나님의 은혜를 입은 자는 그에 해당하는 은사를 통해서 그 은혜를 증명하게 된다. 그렇다고 해서 은혜가 늘 우리가 예상하는 은사로 나타나는 것은 아니다. 더욱이 어떤 도덕주의나 업적주의처럼 이런 은사를 은혜보다 상위에 놓으려는 생각은 은혜를 상대화시킬 염려가 있다. 그런데도 은혜의 세계 안에 있는 사람에게는 그것을 증명할만한 은사가 뒤따른다고 보아야 한다. 하나님의 은혜를 받은 사람은 기뻐하는 사람이 있으면 함께 기뻐하고 우는 사람이 있으면 함께 운다(롬12:15).
- 5) 그리스도를 뒤따름이 없는 은총은 값싼 은혜*에 불과하다. 그리스도를 뒤따라 피조물의 고난에 참여하는 것이 곧 하나님의 값비싼 은혜이다. 본회퍼는 이 값비싼 은혜에 대해서 이렇게 말한다. “그것은 그리스도를 뒤따르도록 우리를 부르기 때문에 값비싸다. 그것은 인간의 목숨을 희생하기 때문에 값비싸다. 이리하여 그것은 비로소 생명을 선사하기 때문에 은혜이다. ... 무엇보다도 은혜는 하나님에게 값비싼 것이었기 때문에, 그것은 그의 아들의 목숨을 희생하였기 때문에, ‘하나님께서서는 값을 비싸게 치르시고 여러분을 사셨습니다.’

라는 말씀이 있듯이 하나님에게 값비싼 것이 우리에게 값싼 것이 될 수 없으므로 값비싼 것이다. 무엇보다도 그것은 하나님에게 그의 아들이 우리의 생명을 위하여 그를 내어주었기 때문에 은혜이다. 값비싼 은혜는 하나님의 성육신이다.” (나호폴게 크리스티, 15). 즉 본회퍼가 말하려는 바는 하나님의 은혜를 단지 복 받기 위한 것이라거나 자기가 살아가는 수단으로 만드는 것은, 또한 종교적 위로를 받기 위한 것으로 간주한다면 그것은 곧 값비싸게 치른 하나님의 구원행위를 값싸게 만드는 일이라는 것이다. 이처럼 하나님의 은혜는 우리의 전 존재를 모두 던져 넣어야 할 가장 궁극적인 사건이다. (김균진, 기독교 조직신학 3권 참조).

*한국교회가 값싼 은혜에 기울어져 있다고 해도 지나치지 않다. 서울 ‘명성교회’의 새벽기도회가 교회 이름 그대로 전국적인 명성을 얻고 있다. 주일 예배 참석 숫자 보다 많은 5만 명 이상이 새벽 기도회에 참석했다고 한다. 그에 앞서 ‘사랑의 교회’가 새벽기도회 열풍을 일으킨 적이 있었다. “부모의 새벽기도 자녀의 평생축복, 자녀의 새벽기도 부모의 노후보장”(?)이라는 슬로건으로 이 새벽기도회가 치러졌다. 또 최근에는 서울 시청 앞에서 청소년들을 대상으로 하는 ‘라이즈업 코리아’ 대회에 5만 명 이상이 모였다고 한다. 이와 유사한 이벤트는 한국교회에 매우 익숙한 일이 되었다. 그렇게 모이기를 힘쓴다는 것, 그리고 그런 일들이 실제로 이루어진다는 것은 그만큼 한국교회의 영적 에너지가 막강하다는 실증인지 모르겠지만, 그런 모임에서 과연 무슨 일들이 일어나는가에 대해서는 우리가 ‘값싼 은혜’라는 신학개념으로 심각하게 성찰해 보아야 할 것이다. 특히 기독교 모임에 ‘라이즈업 코리아’라는 슬로건을 내 건다는 것은 하나님 나라의 복음과 국가 이데올로기를 동일시함으로써 어떤 종교적 성과를 얻어 보겠다는 의도이거나, 그게 아니라면 교회와 국가의 근본적인 차이를 간과한 신학적 미숙의 결과이다. 물론 그들은 청소년들이 신앙적으로 각성함으로써 코리아가 업그레이드 될 수 있다고 생각하겠지만, 그리고 그게 곧 기독교 신앙이라고 생각하겠지만, 그것 자체가 매우 심각한 신학적 문제를 안고 있다는 말이다. 이것은 곧 일종의 국가 종교, 일종의 시민 종교로 전락할 위험성을 말한다.

은총론의 왜곡 현상

다시 하나님의 은총과 이에 직면해 있는 인간을 생각해보자. 오늘날처럼 정치, 경제, 과학 등에서 거의 무한한 인간의 능력이 주창되는 이 시대에 우리가 여전히 하나님의 은총을 말한다는 것은 과연 어느 정도나 설득력이 있을까? 인간의 전능이 예찬되고 있는 오늘의 자리에서 우리는 이런 은총론의 자리를 좀 더 주도면밀하게 제시해야만 한다. 그렇지 않게 되면 이 세계는 기독교의 가르침을 일종의 독단론으로 치부하고 말 것이다. 우선 우리는 이 은총이 몇 가지 부분에서 왜곡되어 있다는 사실을 우선 살펴야 한다. 교회 안에서는 은총 편의주의가 진정한 의미에서의 은총을 가로막고 있으며, 교회 밖에서는 은총 무용론이 그렇다.

은총 편의주의

오늘 교회 현장에서 일컬어지는 은총은 그야말로 인간이 이해할 수 없는 일이나, 아니면 자신이 감당하기 어려운 일 앞에서 그것을 쉽게 해결하려는 방편으로 사용되는 경우가 많다. 예컨대 자기가 별로 노력을 기울이지 않았으면서도 사업이 잘되거나 자녀들이 잘되면 그게 곧 하나님의 은총이라고 말한다. 물론 우리의 모든 삶이 기본적으로 하나님의 선물이라는 점에서 이런 주장이 틀린 것은 아니지만 현실의 무게를 은총이라는 말로 쉽게 벗어버리는 것은 올바른 태도라 할 수 없다. 일종의 요행주의와 다른 게 아니다.

앞에서 본대로 본회퍼는 기독교인들이 자칫하면 값싼 은혜에 빠진다고 경고했다. 신앙을 단순히 하나님으로부터 이 세상에서 살아가는 삶의 안전을 보장받기 위한 도구로 생각하다 보면 이 세상에서의 책임에 대해서는 전혀 관심을 기울이지 않게 마련이다. 따라서 세상과 교회를 이원론적으로 구분하고, 교회는 순전히 종교적인 관심만을 가져야 한다고 생각하게 된다. 본회퍼는 삶의 주변이 아니라 그 중심에서 초월적인 하나님의 능력을 드러낼 수 있어야 한다고 주장했다. 이것이 곧 그의 비종교적 해석이다. <목적이 이끄는 삶>을 비롯해서 한국교회에서 선풍적인 인기를 끌었던 새들백 교회의 릭 워렌 목사의 설교는 복음의 실용성을 강조한다.

그의 설교에 대한 줄고 “기독교 신앙의 도구화”에서 본회퍼의 비종교화 개념과 연결된 대목을 여기 인용하겠다.

내가 이렇게 설명해도, 아마 많은 사람은 우리가 예수 그리스도와 개인적으로 만나서 새로운 삶을 얻는 게 곧 구원 사건이며, 그것이 곧 복음이 아닌가 하고 생각할 것이다. 옳은 말이다. 복음은 분명히 하나님 나라를 향한 개인의 결단을 요구한다. 이는 곧 복음 사건 앞에서 개인이 책임 있는 존재라는 말이다. 그러나 복음은 ‘개인적’이지만 ‘사적’이지는 않다. 그 복음은 우리의 사적인 문제를 해결해주는 알라딘의 요술램프는 결코 아니라는 말이다. 이미 60년 전에 기독교의 비종교화를 주장한 본회퍼는 이렇게 언급했다.

하나님이 존재하지 않는다고 하더라도 이 세상에서 살지 않으면 안 된다는 사실을 인식해야만 우리는 성실할 수 있다. 하나님은 우리가 하나님 없이 살아갈 수 있는 자가 되어야 한다고 가르친다. 우리와 함께하시는 하나님은 우리를 버리시는 하나님이다. 하나님이라는 작업가설 없이 우리를 이 세상에서 살게 하시는 하나님은 우리가 항상 그 앞에 서야 하는 바로 그 하나님이다. 하나님 앞에서 하나님과 함께, 우리는 하나님 없이 산다.(옥중서간, 원래 이 책의 원제는 ‘항거와 순종’이다.)

내가 보기에 워렌은 본회퍼가 지적한 하나님이라는 ‘작업가설’의 구도에 철저하게 묶여 있는 사람이다. 그의 설교에서 하나님은 자동판매기처럼 청중의 사적인 종교적 요구를 자동으로 해결해주는 대상으로 전락했다. 이런 방식으로 그가 많은 사람의 호응을 얻었을지는 몰라도 복음적인 설교자는 결코 아니다. 확실한 증거도 없이 이라크 전쟁을 일으켜 수많은 사람의 고귀한 삶을 파괴한 미국의 부시를 적극적으로 지지해서 대통령 재선에 성공하게 만든 사람들이 바로 미국의 보수적 복음주의자들이었다는 역사적 사실에서도, 워렌도 물론 이런 유형의 목사인데, 우리는 복음을 사적인 차원으로 끌어내리는 설교의 위험성을 분명하게 확인할 수 있다.(설교와 선동 사이에서, 303 쪽)

은총 무용론

다른 한편으로 세상 사람들은 이런 기독교인의 은총 편의주의와 대립적인 태도를 보이는데, 이 세상의 모든 문제를 자신들의

노력으로 해결할 수 있다고 생각하는 것이다. 이것은 일종의 전형적인 율법주의라 할 수 있다. 그들은 하늘로부터 오는 은총 따위는 거들떠보지 않고 이 땅에서 이루어지는 원리에 최선을 다하는 것만이 바른길이라고 주장한다. 일종의 역사 진보주의라고도 할 수 있는데, 이들의 이러한 입장은 외면상 매우 탄탄한 것 같지만 실제로는 은총 편의주의처럼 부실하다. 일단 이런 은총 무용론은 인간의 업적과 능력에 초점을 두기 때문에 인간 스스로 교만하게 되고 인간 사회를 오직 경쟁적인 구조로만 형성해나간다. 우리가 2001년 9월11일 미국 무역센터 테러 사건을 보았듯이 인간의 완벽한 시스템이라는 것이 일순간에 쓰레기로 변해버리는 가능성이 상존한다. 그런데도 인간은 위에서 내려오는 거룩한 생명의 영과 완전히 담을 쌓고 살아간다면 자기 혼자 애를 쓰다가 삶을 소진시켜 버릴 것이다.

이런 맥락에서 기독교는 은총의 본질을 올바르게 해석하고 적용해서 그것이 교회 안에서만 일종의 비의(秘儀)적 도구로 사용되지 않도록 해야 하며, 더 나아가서 이 세상에서 보편적인 구원의 방편으로 이해되도록 해야 한다. 은총이 없으면 인간 구원도, 세계 구원도, 그 자유와 해방도 없다는 사실을 현실적인 지평에서 회복해야 한다. 이제 구원의 몇 가지 차원을 살펴보자.

이원론적 은총과 일원론적 은총

전통적인 루터 교회의 구원론은 이원론적 형태를 보인다. 왜냐하면 율법과 복음, 하나님의 진노와 사랑이 대립하고 있기 때문이다. 하나님에게는 진노와 은총이 계시되고, 인간에게는 죄와 신앙이 계시된다. 이러한 이원성으로부터 이원론적인 칭의론이 발생한다. 이런 주장이 그렇게 터무니없는 것은 아니다. 신구약성서 전체를 놓고 볼 때 하나님은 율법을 명령하기도 하며 복음으로 위로하기도 한다. 또한 하나님이 인간에게 진노를 내리며 동시에 죄를 없다고 인정하는 은총도 내려주신다. 율법과 진노는 우리에게 두려움을 통해서 죄를 멀리하게 만들고, 복음과 은총은 우리에게 믿음을 통해서 기쁨에 이르게 한다. 그러나 어쨌든지 루터교는 이런

이원론적 구도를 아주 명백히 밝힘으로써 복음이 우리 삶을 전폭적으로 지배할 수 있는 길을 방해했다.

이에 반해 개혁주의 신학자인 바르트는 전형적인 일원론적 구원론을 대표한다. 이것은 곧 그의 계시 일원론에 의한 귀결이라 할 수 있는데, 이에 의하면 율법은 ‘복음의 형식’, 즉 복음의 구성 요소이지 복음의 대립요소가 아니다. 하나님의 말씀은 항상 은총이다. “하나님이 율법을 통해서 말씀하시든지 복음을 통해서 말씀하시든지, 하나님이 거룩한 분으로 말씀하든지 사랑하는 분으로 말씀하든지 전혀 상관없이, 하나님이 우리에게 말씀하신다(Deus dixit!)는 사실은 ... 이미 그 자체로서 은총이다.”

이 두 입장을 다시 요약하자면, 하나님의 은총은, 즉 그의 구원은 심판 없는 은총뿐이라고 생각한다면 이는 곧 일원론적인 이해이며, 심판과 은총이, 즉 율법과 복음이 변증법적으로 작용한다고 생각한다면 이는 곧 이원론적 이해다.

우리의 삶에 나타나는 여러 현상을 살펴보면 하나님의 사랑과 구원이 곳곳에 있음을 알 수 있다. 비록 불행이라고 생각되는 사건이라도 다른 한편으로는 구원의 길이 되는 경우가 허다하다. 죄가 많은 곳에 은혜가 넘친다는 극단적인 표현을 빌리지 않더라도 고난과 시련이 오히려 생명과 의미에 집중할 기회로 작용한다는 사실은 너무나 분명하지 않은가? 이런 점에서는 이 세상에 하나님이 진노와 심판이 없는 게 아닌가 하는 생각이 든다. 그러나 다른 한편으로 하나님의 의라는 것이 그냥 좋은 게 좋다는 식이 아니라 인격적인 성격을 담지하고 있어서 심판을 병행하는 것으로 생각해야만 할 것이다. 성서의 하나님은 늘 인간의 역사에 개입해서 자신의 의지를 표현했다는 사실에서 볼 때 인간이 하나님의 의지를 거스를 때 심판이 임하지 않을 수 없는 것이다.

우주적 은총과 개인적 은총

-만인 구원과 개인 구원-

하나님의 구원 은총이 개인적으로 임하는 것인지 공동체적으로 임하는 것인지에 대한 질문이다. 마틴 루터는 개인의 구원을 우선적인 것으로 생각했으며 볼트만도 역시 그렇다. 이에 반해 틸리

히, 페이아르 드 샤르댕, 쉬츠 등은 우주적 구원론을 대변한다. 솔, 콕스, 메츠, 몰트만 같은 이들에게서는 우주적 구원론이 사회혁명적 지평으로 발전했다.

이 문제는 만인 구원인가, 아니면 선택 구원인가에 연관된다. 인간이 구원받지 못하고 유기당하게 되는 경우는 물론 인간의 책임이 있다고 하더라도 그 인간을 창조한 분이 하나님이라고 할 때 하나님의 책임도 간과될 수는 없다. 만약 하나님이 인간을 완벽하게 창조했다더라면 죄, 멸망 같은 게 있을 수 없다고 주장할 수 있다. 완벽하게 창조하지 않은 상태에서 인간에게 책임을 묻는다는 것은 자기모순이라는 이런 논리에 대해서 우리가 무슨 답변을 제시할 수 있는가? 인간의 자유의지가 바로 이에 대한 해결책인가? 하나님이 인간을 인형으로 만들지 않고 자신의 행위에 관해서 결정할 수 있는 자유의지를 제공했기 때문에 멸망의 책임이 우리에게 있다는 말인데, 만약 하나님이 전지전능하다면 인간의 자유의지가 결국 불의하게 사용될 개연성이 있다는 사실을 알아야만 했다. 이런 주장이 약간 억지스러운 논리이기는 하지만 그렇다고 해서 전혀 터무니없는 말은 아니다. 아마 이런 문제는 우리의 인식이 닿지 못하는 그 어떤 은폐의 세계에 해당하는 것 같다.

우리는 개인과 인류, 그리고 나아가서 생태계에 이르기까지 전 세계가 총체적인 구원의 세계로 들어간다는 사실과 동시에 개인적으로 임하는 구원의 세계를 동시에 염두에 두어야 할 것이다. 더 나아가서 인간만의 구원이 아니라 자연에 이르기까지 모든 존재하는 것들의 구원을 포함해서 말이다. 물론 우리는 그 마지막 순간이 오기 전까지는 그 궁극적 비밀을 알 수 없지만, 개체와 전체의 상호 연관성 가운데서 이해해야 하지 않을까 생각된다.

은총과 예정

은총이나 멸망까지도 이미 처음부터 확고하게 이중적으로 예정되어 있는가에 대한 질문은 칼빈의 이중 예정론으로 결집되어 개신교 신학에서 매우 격렬한 논쟁의 단초로 작용했다. 이 예정론은 원래 어거스틴에 의해서 체계화됐다고 한다. 어거스틴의 주요 관심사는 예수 그리스도 안에서 활동하는 하나님의 은총이 아니라

죄인이 은총의 역사를 통해서 자유인으로 변화되는 것에 있었다고 한다. 이 변화를 가능하게 하는 것이 바로 은총뿐이라면 그것은 곧 영원한 시간에게까지 소급되어야 한다고 생각했다. 바로 이 시초가 하나님의 선택인 것이다.

그런데 칼빈은 이 하나님의 선택을 훨씬 강조해서 이중 예정으로 발전시켰다. 그에 의하면 1) 예정은 인간의 공로에 대한 예지에 있지 않고 하나님의 주권적 목적에 있다. 2) 예정은 거룩하기 때문이 아니다. 3) 예정은 믿음에 의존하지 않는다. 4) 예정은 하나님의 기쁘신 뜻에 따라 일어났다. 칼빈은 이중 예정론을 반대하는 사람들을 반박하기 위해서 다음과 같이 변론했다. 1) 선택론은 하나님을 폭군으로 만드는 게 아니다. 2) 선택론은 사람에게서 죄책과 책임감을 제거하지 않는다. 3) 선택론은 하나님을 편파적이게 하지 않는다. 4) 선택론은 고결하게 살려는 열의를 전적으로 말살하지 않는다. 5) 선택론은 모든 충고를 무의미하게 만들지 않는다.

개혁신교회의 예정론은 칼 바르트와 에밀 부룬너에 의해서 자체적으로 수정되었는데, 바르트의 예정론에 의하면 영원한 예정은 “이중예정”이지만, 전통적으로 칼빈주의가 뜻한 대로 한 부류의 인류가 영원부터 선택되었고 또 다른 부류가 영원부터 버림받았다는 의미가 아니라, 비록 모든 인간이 예수 없는 한 모두 버림받았지만, 예수 안에서 모든 인간이 선택되었다는 의미이다. 왜냐하면 예수는 유일하게 선택된 인간이요, 유일하게 버림받은 인간이기 때문이다. 브룬너는 이중예정을 배격했다. 그것은 하나님의 사랑에 배치되기 때문이다. 역으로 만인 구원론도 하나님의 거룩함에 일치되지 않는다고 했다.

필만은 이중예정 표상은 보편적 은총에만 배치되는 게 아니라 하나님의 본질인 사랑에도 배치되기 때문에, 또한 비인간적인 방자한 신을 만들어내기 때문에 비성서적이라고 비판했다. 예정은 결코 이중예정이 아니라 단지 구원을 위한 예정일뿐이라고 한다.

은총과 인간의 협동

구원이 오직 하나님의 배타적인 은총으로만 일어나는가, 아니

면 인간의 어떤 협동이 필요한가 하는 문제는 기독교 역사에서 매우 오래되고 진지한 질문이다. 일반적으로 사람들은 칼빈의 후예인 개혁신의 전통의 교회가 결정론을 대변하고, 가톨릭교회는 신인협동설과 반(半)펠라기우스주의를 대변한다고 비난하고 있지만, 그것은 여러 세기를 걸친 논의 과정을 통해서 고착된 비판으로서 일종의 왜곡이다. 구원은 오직 하나님의 은총만으로 일어나지만, 인간 없이는 일어나지 않는다. 구원은 인간을 배제하지 않은 채 오로지 은총만으로 일어나지, 은총으로 그리고 인간을 통해서 일어나는 게 아니다. 또한 인간 없이 오직 은총으로만 일어나는 것도 아니다. 우리에게 은총을 베푸는 분은 오직 하나님이지만 우리가 구하지 않는데도 은총을 베푸는 것은 아니다. 오직 우리가 구할 때만 은총을 베푼다. 이로써 하나님은 우리에게 의해서 거부될 수 있는 모험을 기꺼이 감수한다.

물론 위에서 표현한 것처럼 일단 정리할 수 있긴 하지만 구원 사건에서 인간의 협동이 필요한지 아닌지 하는 문제는 그렇게 간단하게 끝장낼 수 없다. 보는 관점에 따라서 약간씩 다르게 생각할 수 있다. 인간의 협동이 없이 하나님이 단독으로 구원을 이루신다면 정말 인간은 무용지물에 불과하며, 인간의 협동이 필요하다면 하나님의 구원 능력이 충분하지 않은 게 아닌가 하는 의문이 생긴다. 우리는 이렇게 생각하면 될 것이다. 구원은 오직 하나님의 은총에 의해서만 이루어지는 선물이지만, 동시에 인간의 협동이 있어야 한다고 말이다. 그게 바로 하나님의 일하시는 방식이라는 말이다.

예를 들어 물에 빠져 익사 직전에 있는 사람을 생각해보자. 그를 구하기 위해서 구명튜브나 밧줄을 던져줄 수는 있지만 그것을 붙드는 것은 결국 그 자신의 몫이다. 이처럼 인간 구원에서도 역시 하나님이 주도권을 갖고 인간에게 접근하지만, 그것을 받아들이는 인간의 책임과 결단이 전혀 무시된다고 할 수는 없다. 예수가 문을 두드리지만 억지로 문을 열지 않고 그 안에서 열기를 바라는 것과 같다.

신앙과 행위

구원 사건을 언급할 때 신앙과 행위의 문제는 위에서 다룬 협동 문제와 연관된다. 우리 종교개혁자들의 후예들은 “오직 믿음”을 통해서만 의로워진다는 명제를 철칙으로 받아들이고 있는데, 트리엔트 공의회는 이것은 방종주의적이고 반율법주의적이라고 매도했다. 요즘도 가톨릭 신학자들은 심심치 않게 “오직 믿음”을 오해하는 말을 한다. 후흐(Ricarda Huch)는 이렇게 말했다. “‘오직 믿음’이나 ‘오직 은총’이라는 말은 대개의 인간이 기꺼이 선택한 행위를 뿌리치고, 그러한 안심이 가져다준 쾌감을 하나님의 은총으로 생각하게끔 했다. 그들은 매우 게으른 자의 품에 축복이 내려앉는 놀고먹는 세상에서 살고 있다고 믿는다.”

그러나 루터의 ‘오직 믿음’은 모든 인간의 책임을 회피하고 순수한 정신세계만을 추구하자는 게 아니다. 오직 믿음만이 의롭게 한다. 그러나 이것은 결코 사랑을 배제하지 않는다. 신앙만이 의롭게 하지만, 이 은총의 상태는 열매를 보여주어야 한다. 필만은 이렇게 말한다. 신앙은 구원의 사실근거(Realgrund)이고, 선택한 행위는 구원의 인식근거(Erkenntnisgrund)다. 예수님도 나무와 열매의 관계를 통해서 존재의 변화와 행위의 결과에 대해서 언급하신 적이 있는 것처럼 존재와 인식은 같은 사건의 양면이라고 할 수 있다. 다만 이 두 가지가 늘 완전하게, 그리고 늘 동시에 발생하는 게 아니므로 어디에 강조점을 두는가에 따라서 그 견해가 달라진다고 볼 수 있다.

앞서 은총론은 구원론, 인간론과 병렬 관계에 있다는 점을 지적했다. 하나님의 인간 구원이 발생할 때 어떤 기준이 적용되는가 하는 문제가 여기서 다루어졌다. 인간은 하나님을 믿음으로 의롭다고 인정받으며, 하나님의 은총으로 인간에게 구원이 주어진다. 구원의 또 다른 차원이라 할 칭의(Rechtvertigung)는 의롭다고 선포하는 것이면서(Gerechtsprechung) 동시에 의화(Gerechtmachung)이기도 하다. 그래서 칭의는 일회적인 행위이면서도 동시에 점진적인 과정이다. 이는 곧 은혜에는 은사가 뒤따른다는 말과 비슷한 차원이다. 여기서 루터가 말한 의인이면서 동시에 죄인이라는 명제는 선형적 명제가 아니라, 오로지 후험적 체험 명제일 뿐이다. 즉 의인과 죄인이 존재론적으로 하나의 현상일 수

는 없다는 말이다. 그리스도는 단지 구원의 근거(Heilsgrund)만이 아니라 구원의 보화(Heilsgut)이기도 하다. 이런 점에서 우리의 생명을 총만하게 만드는 성령은 현존하는 그리스도다.

16강

믿음에 관해서

우리는 14강 “칭의와 성화에 관해서”에서 솔라 피데에 근거해서 기독교인이 하나님으로부터 의롭다고 인정받는 칭의와 의롭다고 인정받은 사람답게 살아야 할 성화의 관계에 대해서 이미 검토했다. 그 논의의 핵심은 인간의 존재론적 변화인 칭의가 단지 믿음으로만 획득되는 것인지 아니면 행위도 여전히 필요한 것인지에 대한 것이었다. 우리가 내린 잠정적인 대답은 믿음으로만 칭의를 얻지만 그렇다고 해서 인간의 행위를 폐기하는 게 아니라는 것이었다. 믿음과 행위의 관계는 대립적이지 않을 뿐만 아니라 상호 보충적이지도 않다. 이런 관계를 우리는 나무와 열매에 대한 예수의 비유에서 배울 수 있듯이 인간의 의로움이라는 사태 자체가 법적인 차원과 실제적인 차원으로 구분되기 때문에 어떤 관점에서 보는가에 따라서 믿음과 행위의 관계가 달라질 수 있다. 다시 한번 더 정리한다면, 칭의 사건에서 믿음 이외에 행위가 필요하다고 말할 수는 없지만 칭의를 얻은 자에게는 그에 상응하는 행위가 당연히 따른다.

신앙의 본질에 대한 질문

이제 우리는 칭의의 토대인 신앙의 본질이 무엇인지 생각해야 할 차례가 되었다. 하나님과의 관계를 존재론적인 차원에서 가능하게 하는 그 믿음이 우리의 삶을 풍요롭게 만드는 우리의 능력인지, 아니면 그것마저도 하나님의 은총인지, 그리고 더 근본적으로는 그 믿음이 우리의 지성에 대립적인지 아닌지에 대한 질문이 여기서 제기되어야 할 것이다. 특히 믿기만 하면 모든 게 가능하다는 신앙 만능주의가 팽배한 한국교회의 현실에서 이런 질문은 매우 시급한 게 아닐까 생각한다. 우리는 교회에서 구원의 ‘확신’이

가장 중요하다는 말을 자주 듣는다.

구원의 확신만을 강조하게 될 때 몇 가지 문제가 파생된다. 우선 이 주관적인 확신은 얼마든지 인간의 심리적 작용으로도 강화될 수 있는 부분이다. 실제로는 전혀 믿지 못하면서도 자신의 마음을 그쪽으로 밀고 나감으로써 믿고 있는 것처럼 과장하는 태도가 곧 확신이라고 할 수 있다. 그래서 이런 확신은 사이비 이단에 가까울수록 훨씬 중요한 요소로 강조되고 있다. 또한 구원을 확신의 차원에서 강조하면 기독교 신앙은 인격적이라기보다는 그 인격 내부에서 기계적으로 작동하는 감정의 차원으로 전락할 위험성이 있다. 인간 삶에 감정이 중요하나 그것이 어떤 진리를 규정하는 힘으로 작용하면 그로 인해서 진리가 왜곡될 위험성은 매우 크다. 기독교인들이 신앙의 본질에 대해서는 별로 관심을 기울이지 않고 자기 확신에 떨어지는 이유를 살피는 게 이 주제를 이해하는 데 도움이 될 것이다.

첫째, 그들이 기독교 신앙을 이해하고 있지 못하다는 사실이 그 대답이다. 기독교 신앙을 이용해서 자기의 삶을 편안하게 만들어가겠다는 일종의 실용주의적이고, 도구적인 생각이 오늘의 기독교인들을 사로잡고 있다. 이런 상태에서는 신앙의 본질로 들어갈 필요는 없으며, 단지 그것을 이용하는 방법만 추구하게 된다. 예컨대 기독교 신자들은 내면세계의 가장 심층적 사건이라 할 기도의 본질이 무엇인지에 대해서 전혀 생각하지 않은 채 기도를 통해서 무엇을 성취할 수 있는지만 관심을 기울인다. 기도 문제만이 아니라 기독교 전반에 대한 이해가 교회 현장에는 결정적으로 부족하다고 보아야 한다. 교회의 단일성을 깊이 인식하지 못하기 때문에 교회의 빈익빈 부익부 현상이 날이 갈수록 심각해지고 있으며, 창조와 보존 은총에 대한 이해가 없으므로 오늘의 이 소비 중심의 문명에 대해서 심각하게 생각하지 않는다. 성서 무오설이나 창조과학회 유의 사고방식도 모두 기독교와 성서에 대한 무지에서 나온 결과물이다. 1958/59년도 겨울학기 뿌리히 대학교 전교생을 대상으로 한 강좌에서 게르하르트 에벨링은 기독교 신앙의 본질을 순수하고 솔직하고 성실하게, 그리고 큰 기대를 하고 질문하는 사람들이 극히 드물다고 다음과 같이 지적한 적이 있다.

여하간 기독교 신앙의 본질을 순수하고 솔직하고 성실하게, 그리고 그것에 큰 기대를 걸고 묻는 사람은 극히 드물다. 더구나 기독교에 익숙한 사람에게 이런 질문을 기대하기는 더욱 힘든 일이다. 사실 나 자신도 이 강의에서 기독교 신앙의 본질을 기대대로 철저히 캐묻고 견해서 다른 문제까지 솔직하게 물어갈 수 있을지 의심스럽다. 여하간 질문하는 우리는 잘못된 자명성을 한사코 고집하는 세찬 세력의 저항을 경험할 것이 틀림없다. 그리고 기독교 신앙의 본질을 따지면서 실제로 우리 자신을 적나라하게 드러냈으면 하는 기대도 세찬 저항을 경험할 것이다. 그러나 동시에 우리는 여기저기에서 움직이는 그 무엇, 적어도 기독교 신앙의 새로운 이해를 우리에게 기대하는, 우리에게 다가오는 어떤 섬광 같은 불가항력의 것을 의식할 수 있을 것이다. 나는 오히려 이 복잡한 시대에서 기독교 신앙이해에 필요한 새롭고 실제적인 모든 동기를 얻을 수 있다고 확신한다. 서두에서 이미 우리 물음의 모험적 성격을 말한 바 있지만, 그것은 우리 물음의 필연성을 강조한 것이다. 기독교 신앙에 대해 진지한 자세를 갖춘 사람이라면, 결코 오늘 긴급하게 등장하고 있는 이해의 문제를 못 본 척 지나칠 수는 없을 것이다.”(신앙의 본질, 12)

둘째, 기독교 신자들은 다른 주제에서도 그렇지만 ‘신앙’ 문제를 생각할 때도 그것 자체의 담론으로 들어가기보다는 교회 성장에 도움이 되는지만을 기준으로 삼는다. 설교도 역시 비슷한 구조로 진행된다. 그러다 보니 성서 텍스트의 소리에 귀를 기울이기보다는 청중의 소리에 귀를 기울일 수밖에 없으며, 그런 설교 패턴이 반복됨으로써 결국 무엇을 설교해야 할는지 전혀 방향을 잡지 못하는 혼란에 빠지게 된다. 물론 우리의 신학 논의에서 목회적 실효성을 우리가 완전히 무시할 수는 없지만, 일단은 그것과 상관없이 신학적인 판단을 가능한 정확하게 내린 다음에 목회적 실효성을 생각하는 게 바른 순서이다. 그뿐만 아니라 이런 신학적 반성을 통해서 이제 성서 읽기의 깊은 영성에 도달하게 될 것이다.

신앙에 관한 예비적 고찰

(이 대목은 주로 필만의 <교의학>을 요약하는 방식으로 정리된 것이다.)

성서가 말하는 믿음

구약성서는 하나님과의 관계에서 믿음보다는 순종을 훨씬 중요하게 언급하고 있다. 갈대아 우르와 하란을 떠나서 가나안으로 이주했던 아브라함의 태도에도 역시 순종이 기초하고 있으며, 사무엘이 사울 왕을 책망할 때 내세운 논리도 역시 순종이었다. 그렇다고 해서 구약이 믿음에 대해서 전혀 언급하지 않는 것은 아니다. 크게 보면 순종 역시 믿음이 전제되지 않으면 가능하지 않은 행동이다. 구약성서에서의 믿음은 “너희가 굳게 믿지 아니하면 결코 굳건히 서지 못하리라.”(사 7:9)는 이사야의 호소처럼 끈기 있게 믿는 것을 의미한다. 이런 믿음은 “야훼의 행동에 대한 인간의 올바른 응답”이다. 그런데 신약성서에는 믿음이 구약에 비해서 훨씬 중요한 자리를 차지한다. 신앙은 신뢰이며, 신앙의 내용을 인정하고 확신하고, 동시에 통찰하는 것이다. 공관복음서의 저자들과 예수에게는 신뢰적 의미의 신앙이 내용적 신앙보다 전면으로 등장하지만, 요한에게서는 신뢰와 함께 ‘인식’도 신앙의 매우 중요한 구성요인이 된다. 신뢰와 인식이 늘 구별되지는 않지만, 그리고 경우에 따라서 서로 강조점의 차이만 보이지만 이 두 요소가 복음서에서 믿음의 중요한 자리를 차지하고 있다는 것만은 분명하다. 바울에게서 신앙이란 그리스도에 대한 믿음(갈 2:16, 롬 3:22)이고, 하나님에 대한 신뢰(고전 1:9)이다. 물론 바울도 신앙의 내용을 소홀하게 다루는 건 아니다. 신앙은 어떤 것이 어떻다는 사실을 믿는 것, 즉 어떤 사실을 믿는 것이다.(살전 4:14, 롬 10:9). 그뿐만 아니라 바울에게는 이성도 매우 중요한 역할을 한다. 즉 그가 신앙의 성숙을(갈 4:1,2, 고전 3:1,2, 13:11) 중요하게 생각했다는 말이다.

중세기 신학이 말하는 믿음

여기서는 이제 신뢰하는 신앙으로부터 교회의 권위를 믿게 하는 ‘인정’의 신앙으로 그 중심이 옮겼다. 어거스틴도 교회의 권위에 의존하는 신앙을 주장하였고, 안셀름도 어거스틴을 따라서 이렇게 말했다. “나는 믿기 위하여 이해하려는 게 아니라, 이해하기 위하여 믿는다.” 그렇다고 해서 고대와 중세가 교회의 권위에 따르는 믿음만을 강조한 것은 아니다. 학자들에 따라서 교회의 권위

를 의심하고 판단해야 한다고 주장하는 학자들(아벨라르드)이 있었지만, 전반적으로는 교회의 권위를 따랐다고 보아야 한다. “은총은 자연을 파괴하지 않고 그것을 완성한다.”는 말에 볼 수 있듯이 아퀴나스는 믿음과 이성의 종합을 꾀했으며, 루터는 그것의 대립을 주장했다. 그렇지만 루터도 역시 이성이 그 한계를 넘어갈 때만 철학과 이성을 비판했지 무조건적으로 비판한 것은 아니다.

정통주의

이 믿음이 정통주의는 다음과 같은 세 단계의 신앙을 주장했다. 이 내용은 멜랑히톤의 <기독교 개요>(Locj, 1559)에서 정리된 것이다.

ㄱ. notitia(지식) - credere Deum(하나님이 존재한다는 사실을 믿는 것)

ㄴ. assensus(인정) - credere Deo(하나님을 믿는 것)

ㄷ. fiducia(신뢰) - credere in Deum(하나님을 기대어 신앙하는 것)

우리는 하나님을 알지 못하면서(지식) 인정할 수는 없으며(인정), 우리는 하나님을 인정하지 못하면서(인정) 신뢰할 수는 없다.(신뢰), 이는 곧 하나님에게 속한다는 것은(신뢰) 그분에게 순종하는 것(인정)을 전제하고, 그분에게 순종한다는 것은 그분을 경청하는 것(지식)을 전제한다. 이런 점에서 정통주의는 지식의 단계에 비중을 둔다고 볼 수 있다. 왜냐하면 기독교 신앙은 알지도 못하고 이해하지도 못하는 것을 교회의 권위에 의지해서 믿는 그러한 몽롱한 ‘함축적 신앙 혹은 맹신’이 아니라, 오히려 무엇을 믿는지 분명히 알고 있어야 하기 때문이다. 그러나 여기서 가장 중요한 대목은 신뢰(fiducia)라고 하는 세 번째 단계의 신앙으로서, 이 신뢰를 통하여 개개인은 구원을 자신의 것으로 삼는다.

신(新)개신교주의

여기서는 신앙이 특수한 신앙과 주관적 신앙으로 이해되고, 감정과 내면적 영역으로 축소되었다. 쉴라이에르마허는 신앙을 지식이나 행위가 아니라 하나님을 향한 ‘절대 의존의 감정’이라고 주장했다. 헤겔에게는 “종교와 철학은 하나이다.” 그에게 하나님은 철

학의 대상이기 때문에 철학이 곧 신학이다. 이런 점에서 그에게서 이성과 신앙의 대립은 해체되었다. 쉴라이에르마허에게서 감정의 영역으로 축소되었던 신앙의 문제가 이제는 철학이 시도하고 있는 절대정신의 세계로 지양된 셈이다. 그는 이렇게 말한다. “인간의 이성은 일반 이성이고 인간 속에 있는 신적인 것이다. 그리고 정신은 그것이 하나님의 정신인 한에서 별들과 세상 저 너머에 있는 정신이 아니다. 하나님은 정신(Geist)으로서 이 세상의 정신들과 영들 속에 현존하고 있다.” 이 신개신교주의에도 여러 갈래가 있지만 기본적으로는 신앙과 이성이 가능한대로 조화를 이루는 쪽으로 진행되었다.

우리는 위에서 신앙의 문제를 교리사적인 차원에서 성서로부터 19세기의 자유주의신학에 이르기까지 개괄적으로 검토하였다. 믿음은 주관적인 결단과 객관적인 판단이 서로 맞물려 있다. 주관적인 결단에 의해서 우리는 하나님을 절대적으로 신뢰하며, 객관적인 판단에 의해서 하나님을 믿을만한 대상으로 신뢰할 수 있다. 이 두 요소가 어떤 관계를 맺는가에 따라서 우리의 신앙이 주관적인 쪽으로 기울 수도 있고, 객관적인 영역으로 남아있을 수도 있다. 이 믿음의 문제에서 또 하나 중요한 관점은 이성과 어떤 관계를 맺는가 하는 것이다. 이미 주관적 결단과 객관적 판단에서 어느 정도 윤곽이 드러났지만, 결국 여기서 이성은 우리의 믿음이 어떤 타당성을 얻을 수 있는 토대로 작용한다고 보아야 한다. 이제 믿음의 토대로 간주되는 신학과 이성의 작용으로 간주되는 철학의 관계를 좀 더 정확하게 검토함으로써 역사의 기독교가 이 믿음 문제를 어떻게 인식해왔는지 살펴보자.

산을 옮기는 믿음

위에서 우리는 기독교의 역사에 나타난 믿음이 단순히 인간의 ‘믿는다’라는 주관적 사실에만 한정되는 게 아니라 믿고 있는 그 대상에 대한 이해와 긴밀히 연결된다는 사실을 확인한 셈이다. 그런데 한국교회 현실에서는 여전히 신앙의 이해 부분이 거의 무시되고 있다. 아마 여기에는 간질병 소년을 고치신 예수가 하신 다음과 같은 말씀이 오늘의 기독교 신자들에게 전가의 보도처럼 간

주되기 때문일 것이다. “너희의 믿음이 약한 탓이다. 나는 분명히 말한다. 너희에게 겨자씨 한 알만한 믿음이라도 있다면 이 산더러 ‘여기서 저기로 옮겨져라’ 해도 그대로 될 것이다. 너희가 못 할 일은 하나도 없을 것이다.”(마 17:20). 오늘 우리는 이 구절을 주석할 생각은 없다. 이 구절을 거의 문자의 차원에서만 오늘 우리의 삶에 적용하는 그런 신앙적 태도가 과연 성서적으로 옳은가 아닌가 하는 점은 좀 심각하게 생각해야만 할 것이다.

만약 이 구절이 오늘 우리가 받아들이고 있듯이 일종의 신앙 만능주의를 의미하는 것이었다면 바울은 다음과 같이 진술하지 않았을 것이다. “산을 옮길 만한 완전한 믿음을 가졌다 하더라도 사랑이 없으면 나는 아무것도 아닙니다.”(고전 13:2). 아마 ‘산을 옮길 만한 믿음’이라는 표현은 그 당시에 유대인들 사이에서 어떤 사태를 강조하기 위해서 관례적으로 사용된 것이 아닐까 생각한다. 예수는 이런 관용어를 통해서 하나님 앞에서 인간이 갖고 있어야 할 삶의 태도를 가르치신 것이라는 말이다. 이런 점에서 그 믿음을 상대화하는 바울의 진술도 옳다고 볼 수 있다. 그리고 실제로 우리가 이 세상의 이치를 정직하게 들여다본다면 이 세상에서의 성공과 실패는 예수에 대한 신앙 여부에 상관없이 진행되는 사실을 인정할 수밖에 없다. 그런데도 믿음을 통해서 모든 것을 성취할 수 있다는 이런 신앙*이 한국교회 안에 자리하게 된 이유는 근본적으로는 성서와 신학에 대한 이해가 매우 취약하다는 데에 있을 것이다.

*강일상 목사는 “할 수 있거든이 무슨 말이냐? 믿는 자에게는 능치 못할 일이 없느니라.”(막 9:23)라는 구절이 한국교회 안에서 크게 곡해되고 있다는 사실을 지적하면서 이렇게 통탄한 적이 있다. “아마 한국교회 교인 중에서 이 구절을 모르는 사람은 아무도 없을 것이다. 그리고 이 말씀을 기억할 때마다 한국교회에서 이른바 성공적인 목회를 했다고 하는 일부 목사들을 떠올리며, 나도 그렇게 성공할 수 있다는 믿음으로 ‘YES, I CAN!’이라는 스티커를 자동차 유리창에 붙이고 성공 가도를 질주하는 사람들도 허다할 것이다. 과연 ‘믿는 자에게 능치 못할 일이 없다’고 하신 이 말씀이 ‘예수 믿으면 만사형통’이라는 식으로 설교 되어도 좋은 것일까? <중략> 성서 자체의 해석도 중요하지만, 그 해석을 통해서 잘못된 신앙을 바로잡는 일도 신학 하는 사람

으로서는 결코 등한히 여겨서는 안 될 일이기 때문이다.”(기상, 2005년 10월, 146)

교회를 지배하고 있는 이런 신앙적 정서를 한 마디로 규정한다면 아마 ‘반(反)지성주의’라고 부를 수 있을 것이다. 기독교의 역사에도 이런 반지성주의는 수도 없이 많았다. 십자군 전쟁과 종교재판은 이에 대한 아주 두드러진 사건들이다. 검을 쓰는 자는 검으로 망할 것이라는 예수의 말씀대로 살겠다는 사람들이 폭력적으로 타종교를 말살하려고 했는지 알다가도 모를 일이다. 아마 그들에게도 모슬렘들에게 빼앗긴 기독교 성지를 되찾자는 명분이 있었다는 건 분명하다. 그러나 이런 명분에는 단지 종교적인 것만이 아니라 오히려 정치적인 것이 훨씬 강하게 작용했다. 미국의 이라크 공격도 현대판 십자군 전쟁이라고 볼 수 있다.

기독교 역사에서 벌어졌던 종교재판도 형식적으로는 신학적인 것 같지만 결국은 반지성의 한 전형이라 할 수 있다. 세계 기독교 역사에는 진리에 관한 탐구와 순전한 선교적 열정에 못지않게 자기와 생각이 다른 사람들을 향한 박해의 흔적도 많다. 수많은 물리학자, 천문학자, 인문학자, 신학자, 또는 집시들이 종교재판을 받고, 때에 따라서는 화형에 처했다.

이런 반(反)지성주의는 우리의 일상적 신앙생활에서도 역시 교묘하게 작용함으로써 지성적인 기독교인들의 의식을 마비시키고 있다. 교회 안에서는 믿음은 무조건적이라는 주장이 전가의 보도처럼 행사된다. 이해가 되지 않더라도 믿어야 한다는 말이다. 그런데 이해되지 않는 사태를 어떻게 믿을 수 있는지 알 수 없는 일이다. 여기서 우리는 믿음과 이해의 관계를 좀 더 진지하게 생각해보아야 한다. “옳으니 그르니 너무 따지지 말고 믿어야 돼!” 이런 말을 우리는 귀가 따갑도록 듣는다. 교회의 주류가 그런 쪽에 있으니까 그 말이 맞는 것 같기도 하고, 이 세상의 모든 일들이 이해되는 것도 아니라는 점에서 믿음이 중요하다는 주장에 반론을 제기하지 못한다. 물론 믿음은 아주 독특한 삶의 결단이고 체험이며, 모든 사물이나 이론들은 결국 믿음의 대상이라는 점에서 원칙적인 점에서 이 말은 옳다. 그러나 문제는 믿음 일방주의가 우리의 지성적 활동을 불신앙적인 것으로 몰아간다는 데에 있다. 큰

병에 걸린 사람을 병원에 데리고 갈 생각은 않고, 안수 기도로 치료하겠다고 하면 이게 어디 정상적인 신앙이겠는가. 경기도 포천에 있는 ‘할렐루야’ 기도원에서 이런 일이 벌어지는데, 정통교회에서도 이런 일에 관심이 많다는 걸 보면 한국교회의 반지성적이고, 신앙 만능주의적인 성격을 알 수 있다.

지성을 넘어서

물론 근대주의의 그 지성이 세계사를 질곡으로 끌어들이는 장본인이라는 점에서 기독교 신앙은 그런 지성을 경계해야 할 필요도 있다. “아는 것은 힘이다”라는 베이컨의 경구는 이미 그 천박한 한계를 여지없이 드러낸 바 있다. 그런 지성의 축적으로 이룩한 현대의 삶이 비록 외양으로는 풍요를 구가하지만 그 질적인 면에서는 여전히 궁핍을 면치 못하고 있다는 점에서 지성은 아무리 날고 기는 재주가 있어도 어떤 범주를 벗어나지는 못한다.

따라서 우리는 지성의 양면을 보아야 한다. 한 면은 말 그대로 우리에게 어떤 사실을 알게 한다는 것이다. 거기서 일종의 계몽 역할이, 신앙의 본질을 파악할 수 있는 역할이 기대된다. 초등학교도 다니지 못한 사람보다는 대학을 나온 사람이 세상에 대한 정보를 좀 더 많이 알 수 있다. 교회에서도 보면 지성을 갖춘 사람과는 최소한 대화가 가능하다는 건 사실이다. 그러나 다른 한 면은 지식 자체만으로는 궁극적인 가치를 생산해낼 수 없다는 것이다. 이게 참으로 까다로운 문제인 것 같다. 이렇게 설명해보자. 인간은 지성을 통해서 어떤 사실을 객관적으로 이해할 수 있다. 수학의 함수관계나 기업의 메커니즘이나 법의 운용을 알 수 있다. 그래서 머리가 좋은 사람은 수능에서 높은 점수를 받을 수 있고, 사법고시에 합격할 수도 있다. 이런 능력은 지성이다. 모든 사람들이 이렇게 지적인 수준이 높을 수 있다면 나쁠 건 없지만, 그 지성은 그것만으로 끝이지 좀 더 가치 있는 차원으로 올라가지는 못한다. 예컨대 우리의 현대사에서 가장 비민주적인 ‘유신헌법’을 만든 사람은 그 당시에 가장 지성적인 집단에 속한 인물들이었다. 그들은 법의 원리만 알았지 그것이 어떻게 인간을 위한 것으로 사용되어야 하는지는 눈을 감았다. 또는 알았다고 하더라도 자신의

안일을 위해서 유신헌법을 만들고 말았다. 그렇다고 해서 지성이 늘 이렇게 불의하게 사용된다는 뜻이 아니라 그것 자체만으로는 충분하지 않다는 말이다. 그렇다면 우리의 신앙생활에 무엇이 필요하다는 말인가?

그 답은 이성이다. 지성과 이성을 이렇게 구분해보자. 지성은 단순한 정보에 불과하지만, 이성은 그 정보를 유익하게 사용할 수 있도록 판단하는 기능을 담당한다. 옳고 그름을 판단할 수 있는 능력이라고 할 수 있다. 지성은 단순한 앎이라고 한다면 이성은 그것의 목적을 분명히 인식하는 앎이다. 이런 점에서 이성이 훨씬 근원적인 앎이라고 할 수 있다. 예컨대 의학 공부를 할 수 있는 능력은 지성이지만 그 의술을 바르게 사용할 수 있는 능력은 이성이다. 변호사나 판사는 법에 대한 앎이 있는 사람들이지만, 그렇다고 해서 그들이 반드시 이성적인 것은 아니다. 의술과 법이 나쁘게 사용될 수 있기 때문이다. 지성은 있는데 이성은 없는 사람들이 적지 않다. 이성적인 사람은 비록 지성적이지 않더라도 지성적이면서 이성적이지 못한 사람보다 훨씬 바람직하고 의미 있게 살아간다.

성서는 인간의 이성을 기독교 신앙의 실체라 할 영성과 대립시키지 않는다. 예컨대 로마서 12장1절은 다음과 같다. “그러므로 형제들아, 내가 하나님의 모든 자비하심으로 너희를 권하노니 너희 몸을 하나님이 기뻐하시는 거룩한 산제사로 드리라. 이는 너희의 드릴 영적 예배니라.” 여기서 영적인 예배라는 단어를 공동번역은 진정한 예배라고 표현하고, 루터는 ‘vernünftiger Gottesdienst’(이성적인 예배)라고 번역했다. 헬라어 성경에는 ‘로기켄 라트레이안’인데, 로기켄의 원형인 로기코스(이 형용사는 로고스라는 명사에서 왔음)라는 헬라어는 두 가지의 의미가 있다. 하나는 rational, 다른 하나는 spiritual이다. 개역성경은 로기코스를 영적인 것으로, 루터는 이성적인 것으로 해석했다. ‘진정한’이라는 뜻으로 번역한 공동번역은 그 중간의 입장이다. 아마 바울이 살던 그 시대에는 이성과 영성을 같은 것으로 본 것 같다. 오늘 우리의 눈에는 이성적인 것과 영적인 것은 당연히 달라야 하는데 헬라 사람들은, 그리고 그런 헬라 사람들과 똑같은 의미에서 이 단어를 사용한 바울 같은 초대 교회 지도자들은 이 두 개념을 하

나로 보았다는 것이다.

오늘의 논쟁

지난 2천 년 역사를 통해서 기독교 신앙은 주관적인 부분과 객관적인 부분을 양 날개로 삼아왔다. 경우에 따라서 주관적인 신앙이 강조될 때도 있거나, 반대로 객관적인 신앙이 강조될 때도 있긴 했지만 그 밑자락에는 늘 양측 면이 변증법적으로 작동되고 있었다. 이런 점에서 기독교 신앙은 “의거할 근거(Halt)이면서 동시에 내용(Inhalt)이며, 신뢰(Zuversicht)이면서 동시에 통찰(Einsicht)이고, 당신에 대한 신앙(Duglaube)이면서 동시에 그것에 대한 신앙(Daßglaube)”라는 필만의 지적은 옳다.(교의학, 104)

변증법 신학에서 초기 바르트는 주로 주관적 신앙에 무게를 두었다면 후기 바르트는 신앙을 ‘앎’, ‘인지적 사건’으로 이해했다. 볼트만은 권위에 의존하는 정통주의 신앙뿐만 아니라 증명에 의한 신앙에 대해서도 이의를 제기하면서 주관적 신앙에 강조점을 두었다. 그에게 신앙은 늘 ‘이해’이면서도 동시에 실존적 ‘결단’이기도 하다. 그에게 신앙은 “오직 실존하는 중에서만 현실적이며, 교리를 무조건 모두 옳다고 여기는 게 아니다.” 그가 바르트와 마찬가지로 신앙의 주관적 차원을 언급하지만 바르트처럼 객관적인 하나님과 그 말씀을 전제하는 게 아니라 그것과의 실존적인 만남을 중요하게 생각한다는 점에서 바르트와 구별된다.

에벨링은 볼트만과 마찬가지로 맹목적인 신앙과 투쟁했다. “신앙은 곧장 솔직하고 학문적인 이성의 사용과 현실에 대해 열린 눈을 요구한다. 신앙은 미신과 환상의 가장 예리한 적이다.”(Das Wesen des Glaubens, 91).

판네페르크는 실존주의 신앙을 가장 날카롭게 비판하고 나선 신학자이다. 그에게 계시는 ‘간접적으로’ 일어나기 때문에 그것을 볼 수 있는 이성의 눈을 가진 모든 사람에게 열려있다. 이 말은 곧 기독교 계시가 하나님의 직접적인 현현이 아니라는 뜻이다. 따라서 이스라엘 역사와 예수 그리스도의 역사에서 나타난 하나님의 계시를 발견하기 위해서 미리 신앙을 가져야 할 필요는 없고, 오히려 이 사건을 편견 없이 인지함으로써 진정한 믿음이 일어난다.

따라서 그에게 기독교 신앙은 초자연적 어떤 사건을 무조건 믿어야 한다거나, 아니면 인간의 실존적 경험에 타당한 것만을 인정하는 게 아니라 보편사적인 지평에서 옳은 것을 이해하고 그것에 근거해서 자신의 운명을 맡기는 것이다. 신앙은 근거가 있는 모험이다. “완전히 맹목적으로 믿는 자”가 가장 잘 믿는 자가 아니라, 하나님에 의해서 부여받은 이성 앞에서 자신의 신앙에 대해 변명하는 자가 가장 잘 믿는 자이다. 그래서 신앙의 실존적 차원인 주관적 신앙과 항상 대립적인 객관적 신앙이야말로 인간을 위한 실존적 의미를 지닌다.

결국 판넨베르크에 따르면 참된 신뢰라는 건 신뢰하는 사람이 자신의 그 신뢰를 어디에 토대할 것인가의 문제와 분리될 수 없다. 즉 판넨베르크에게는 하나님이 믿을만하다는 판단이 전제되어야만 거기서 참된 신앙이 가능하다는 말이다. 이런 점에서 기독교 신학은 기독교인들에게 믿으라는 말을 반복할 게 아니라 그들이 믿어야 할 하나님에 대해서 해명하는 일에 천착해야만 한다. 예컨대 동정녀 탄생이나 부활, 승천 사건처럼 계몽주의 이후의 사람들이 받아들이기 힘든 성서의 보도를 무조건 믿으라는 말로 해결할 수는 없다. 결국 기독교 신앙은 진리론과 직결된다. 하나님이 실제로 참이지 않는 한 기독교 신앙은 성립되지 않기 때문이다. 판넨베르크는 기독교 신앙과 참에 대한 인식이 세 차원에서 연결된다고 다음과 같이 설명한다.

- 1) 현존 세계 안에 있는 가시적인 근거가 하나의 차원이다. 인간의 신뢰는 바로 그 근거에 기초하고 있다. 이것은 특히 사도 신경의 두 번째 항목이 거론하고 있는 예수의 역사적 사건, 그리고 첫 항목과 연관되어 있는 창조의 세계이다.
- 2) 신뢰는 이러한 근거에서 신뢰가 실제로 관계되어 있는 불가시적 현실성을 기대한다. 이 불가시적 현실성은 각각의 근거에서 인식되는데, 사도신경에서는 이 문제가 바로 하나님의 현실성이며, 신적인 존엄의 정당성을 위해서 고양된 하나님 아들의 현실성이고, 교회의 삶에서 볼 수 있는 바와 같이 비밀이 가득한 심층에서 활동하는 성령의 현실성이다.
- 3) 신뢰는 의지할 만한 것에 대한 확신을 기대하는 것과 연관

된다. 사도신경에서 이것은 죄의 용서, 죽은 자의 부활, 그리고 영생에 해당된다.(정용섭 역, 사도신경해설, 18쪽 이하)

판넨베르크가 볼 때 이러한 세 차원에서 신뢰는 진리, 즉 의지할 만한 것에 대한 확신을 전제하지 않고는 존속할 수 없다. 신뢰는 그 기초적 근거에 진리성이 없으면 존속할 수 없다는 말이다. 결국 판넨베르크에게 기독교 신앙은 기독교가 주장하는 것이 어떤 진리론적 근거를 확보하고 있는가와 직결된 문제이다. 과연 판넨베르크가 주장하고 있는 진리론적 근거를 신학이 확보할 수 있는가 하는 문제와, 그 근거가 어느 정도의 보편적 설득력이 있을 것인가 하는 문제, 그리고 그것으로 인해서 기독교 신앙이 단지 학문적 유희로 떨어질 개연성은 없는지에 관한 문제는 앞으로 더 논의되어야 할 것이다. 그러나 진리의 문제가 훨씬 중요한 주제로 부각될 조짐을 보이는 21세기에 기독교 신학과 신앙이 자신의 진리론적 토대를 심화, 확대해야 한다는 요청은 아무리 강조해도 지나치지 않을 것이다.

17강

성령에 관해서

교회에서 가장 흔하게 사용되는 말 중의 하나가 “성령 받으셨어요?”라거나, 또는 “성령 받으세요!”라고 해도 과언이 아니다. 이 말이 내포하고 있는 뉘앙스는 성령을 우리가 다룰 수 있는 어떤 대상으로 여긴다는 것이다. 그래서 신자들은 갑자기 마음이 뜨거워졌다거나, 하나님 말씀에 대한 큰 감동이 임한다거나, 자기도 모르게 확신이 든다거나, 심지어는 방언이 터진 현상들을 보고 성령을 받은 것으로 생각한다. 사도행전의 보도에 따르면 요한의 세례와 성령의 세례가 구분되고, 특히 방언이 이런 성령 임재의 중요한 표식으로 인식되고 있다는 점에서 오늘의 한국교회 신자들에게 나타나고 있는 이런 현상들을 매도할 수는 없다. 그러나 성서의 기록은 그것을 기록한 이들이 처했던 삶의 자리에서 해석되어야 한다는 사실을 놓치지 말아야 한다. “믿는 자들에게는 이런 표적이 따르리니 곧 저희가 내 이름으로 귀신을 쫓아내며 새 방언을 말하며 뱀을 집으며 무슨 독을 마실찌라도 해를 받지 아니하며 병든 사람에게 손을 얹은즉 나으리라.”(막 16:17,18)는 마가복음 기자의 진술은 그들의 고유한 삶의 자리에서만 해석될 수 있다는 말이다. 지금 아무리 믿음이 좋은 사람이라고 하더라도 독을 마실 수는 없다.

다른 주제도 마찬가지이지만 우리는 성령에 대한 성서의 부분적인 진술에 머물 것이 아니라 성서 전체의 가르침, 그리고 더 나아가서 2천년 기독교 역사라 할 수 있는 신학의 토대에서 성령을 이해해야만 한다. 이런 게 곧 ‘부분과 전체’의 해석학적 순환에도 타당한 태도이다. 성서는 성령을 하나의 방식으로만 진술하지 않는다. 창조 사건에 연루된 성령과 이스라엘 전쟁에 관여한 성령, 요엘 예언자의 묵시적 성령 이해를 비롯해서, 보혜사로서의 성령, 교회 공동체와 함께 하는 영, 예수에 대한 신앙고백을 가능하게 하는 영, 등등, 많은 다양한 성령에 대한 이해와 진술이 성서에

보도되고 있다. 특히 신학은 성령을 기본적으로 삼위일체의 구도 안에서 접근한다는 점을 유의해야만 한다. 우리가 성령을 아무리 기상천외한 방식으로 경험했다고 하더라도 그런 경험은 늘 삼위일체의 구도 안에서 반성 되어야 한다. 즉 성령은 신론 내부에서 정당해야 하며, 기독교론 내부에서 정당해야만 한다는 말이다.

그런데 오늘 한국교회에서 성령은 신론이나 기독교론과는 거의 상관없이 오히려 인간론적 구도에서만 이해된다. 하나님의 영이며, 예수의 영인, 그래서 결국 창조의 영이며, 부활의 영인 성령에 대한 깊은 신학적 성찰은 무시한 채 사람의 심리에만 초점을 맞춘다는 말이다. 간증 중심의 설교 현장에서 자주 발견하듯이 그들은 사람이 변화되었다는 사실을 성령과 일치시키곤 한다. 이런 방식은 성령에 대한 논의에서 부차적인 것에 불과하다. 물론 바울이 성령의 열매에 대해서 언급했다. 성령의 열매*는 “사랑과 희락과 화평과 오래 참음과 자비와 양선과 충성과 온유와 절제”(갈 5:22,23)다. 우리는 이런 대목에서 또 다시 길을 잃을 가능성이 크다. 바울이 여기서 말하는 것은 성령의 열매라는 것이지 성령 자체라는 것은 아니다. 그리고 바울이 여기서 제시하고 있는 이런 가치들은 우리가 배타적으로 소유할 수 있는 게 아니라 모든 인류에게 보편적으로 작용하는 생명의 힘들이다. 특히 바울이 이런 열매들을 언급하기 이전에 육체의 일을 언급하고 있다는 사실은 이 진술이 곧 갈라디아 교회가 처한 부도덕한 상황을 경계하려는 계몽 성격이 강하다는 것을 의미한다. 따라서 이런 구절을 근거로 인간에게서 일어나는 심리적인 작용, 도덕적인 변화, 더 나가서 물질적인 축복 같은 것을 성령활동의 토대로 설정한다는 것은 철저하게 인간론적 발상이라고 하지 않을 수 없다.

* 갈라디아에 나오는 성령의 열매에 관한 목록은 갈라디아 공동체가 처한 삶의 자리를 충분히 감안해서 접근되어야 한다. 바울이 개척한 갈라디아 지역의 교회는 두 가지 어려운 상황에 봉착했다. 하나는 교회에서 부도덕한 사건들이 발생한다는 것이며, 다른 하나는 예루살렘의 유대-기독교에 의해서 토라와 할례를 강요받았다는 것이다. 이 두 가지는 서로 연결된 문제이다. 오직 예수 그리스도를 통한 칭의와 구원이라는 바울의 가르침을 따라서 신앙생활을 했지만 실제로 일어

나는 부도덕한 행위 앞에서 실망한 갈라디아 교회들은 인간의 행위를 규정하는 토라가 필요하다는 예루살렘 지도자들의 주문을 물리치기 힘들었을 것이다. 바울은 복음 공동체에도 토라가 필요하다는 사실에 동의하지 않았다. 다만 복음 공동체도 부도덕하지 않다는 사실을 강조하기 위해서 성령의 열매를 거론했을 뿐이다. 이 열매의 목록은 기독교의 특징이 아니라 그 당시 로마 헬라 문화권에서 통용되던 가치들이었다.

여기서 오해가 없기를 바란다. 인간학이 신학과 아무런 연관이 없다는 뜻은 아니다. 하나님이 인간을 창조했다는 이 엄연한 사실 앞에서 우리가 인간에 대해 충분히 이해하지 못하고 하나님을 진술한다는 것은 결정적인 요소를 놓치는 일이다. 하나님은 창조 행위로 존재하시는 분이라고 할 때 그의 창조 사건, 성서 기자들의 표현으로 그의 ‘질그릇’인 인간을 읽는다는 건 매우 중요한 작업이다. 이런 관점을 신학하기의 토대로 설정한 학자들이 바로 볼트만을 중심으로 한 실존주의 신학자들이라고 할 수 있다. 그들에게는 “신학은 곧 인간학이다.”라는 명제가 가장 중요하다. 인간은 실존적으로 하나님을 경험하게 되고, 그것이 곧 하나님에 대해서 진술할 수 있는 모든 근거가 된다. 사실 우리가 신학을 공부하고 그 세계를 넓히는 모든 작업은 결국 인간의 사유와 언어를 통하는 것이라는 점에서 이런 실존주의적 인간학은 아무리 강조해도 잘못된 아니다. 그러나 여기서 우리는 인식론적으로 예민하게 분간할 수 있어야 한다. 인간의 사유와 언어가 신학행위에서 중요하다고 해서 그것이 곧 신학의 근거라고 말하면 좀 곤란하다는 사실이다. 신학은 그 신학이 가능하게 하는 근원인 하나님의 자기계시를 전제한다. 우리의 사유와 언어까지도 뛰어넘는 그런 존재의 자기 노출, 자기 알림에 근거해서 우리의 신학행위가 가능하다. 만약 이런 관점이 아니라 인간의 실존에 신학의 뿌리를 놓게 된다면 결국 신학은 심리학이나 철학으로 자리를 바꿔야 할 것이다.

이런 점에서 우리는 성령을 우리 마음을 위로하는 어떤 심리적 작용으로, 실존적으로 삶의 의미를 발견하는 인식 작용으로 생각할 수 없다. 비록 부분적으로 그런 작용이 우리의 삶에서 일어난다고 하더라도 그것을 초월하는 어떤 영이 바로 우리가 언급해

야 할 ‘성령’이라는 말이다. 이게 바로 우리 신학자들이 감당해야 할, 어쩌면 숙명적으로 감당할 수 없는 학문적 짐인지 모른다. 인간학적 한계 안에 놓여 있으면서도 그것 너머의 영적인 현실에 대해서 언급해야 한다는 짐이 바로 그것이다. 이런 작업이 가능하려면 앞에서 언급한 대로 지금 각자 개인의 영적 경험에 머물지 말고 오랜 역사의 과정을 통해서 그런 영적인 경험이 축적되고 심화된 결과로 남겨진 성서의 지평 안으로 훨씬 깊이 들어가야 하며, 그것에 대한 해석인 신학의 지평 안으로 들어갈 뿐만 아니라 오늘 현재 성령 활동에 대한 흔적이라 할 인문학의 지평으로 들어가는 노력이 필요하다.

성령에 관한 기초적 질문

우선 성령에 대한 가르침이 삼위일체론적 구도에서 어떤 자리에 놓이는지에 대해서 교리사적인 과정을 밝혀야 한다. 초기 기독교는 성령에 관한 논의보다는 예수의 신성과 인성에 관한 논의를 중요하게 생각했다. 니케아(325년) 회의에서도 다른 주제가 바로 예수가 하나님의 본질과 동일한가, 혹은 다른가에 있었지 성령은 별로 중요한 주제가 아니었다. 앞에서 ‘삼위일체’를 다루면서 언급한대로, 성령은 하나님으로부터만 오는 영인가, 아니면 아들에게서도 오는 영인가, 소위 ‘필리오께’(Filioque, ‘그리고 아들에게서’)에서 다루어졌다. 동방정교회는 필리오께를 받아들이지 않았지만 서방교회는 이것을 정통교리로 받아들였다. 여기에는 매우 미묘한 신학적 긴장이 따르고 있는데, 그냥 윤곽만 잡는다면 동방교회는 신론 중심의 삼위일체론에 그 중심을 둔다면, 서방교회는 기독교론적인 삼위일체론에 그 중심을 둔다고 볼 수 있다.

성령을 언급할 때 우리가 생각해야 할 또 하나의 대목은 인간의 영과 성령과의 관계이다. 하나님이 인간을 창조할 때 ‘루아흐’를 불어넣으셨고, 그 결과로 인간이 살아있는 생명체가 되었다는 창세기 기자의 보도에 따르면 인간의 영과 하나님의 영 사이에 연속적인 부분이 있는 것으로 이해할 수 있다. 그렇지만 이것보다 더 큰 전제는 인간은 어디까지나 피조물이라는 사실이다. 인간의 영에 아무리 신적인 속성이 담겨 있는 것 같더라도 그것은 분명히

피조의 한계를 벗어나지 못한다. 이에 반해 하나님의 영인 성령은 피조물이 아니라 오히려 창조의 영이다. 결국 여기서 두 가지 상반되는 개념이 작용하고 있는 셈이다. 하나는 인간의 영이 하나님의 영으로부터 왔다는 것이며, 다른 하나는 인간의 영이 몸과 마찬가지로 피조된 것이라는 것이다. 성서는 왜 이렇게 모순되는 명제를 동시에 제기하는 것일까? 인간에게 나타나는 영적인 현상은 분명히 영으로 존재하는 하나님과 소통될 수 있는 근거가 되지만, 동시에 그것은 성령과 대등하거나 유사하다기보다는, 또한 스스로 생명을 불러일으키는 주체라기보다는 성령의 조명에 반응할 힘이라고 볼 수 있다.

한국교회의 목회적 상황을 염두에 둔다면 성령의 내재적 활동이라는 은사에 대해서도 충분히 검토해야만 한다. 특히 순복음 교회를 필두로 하는 오순절적 은사 중심의 성령 이해가 시간이 갈수록 훨씬 심각하게 한국교회의 신앙적 특징으로 자리 잡고 있다는 점에서 이 문제에 대한 신학적 성찰은 매우 시급하다고 볼 수 있다. 방언, 치병, 물질축복, 주로 기복적인 요소에 집중되고 있는 이런 성령 이해가 어떤 점에서 한국교회의 내적인 역동성을 제고시키는 데 한몫 단단히 한 건 사실이지만, 그것으로 인해서 성령론이 왜곡되었다는 사실도 묵과할 수 없다. 온건한 신학자들은 이에 대한 나름의 의견을 제시하고 있긴 하다. 예컨대 김균진은 이런 오순절적 은사운동이 성령의 중심은 아니나 그것을 막아서도 안 된다는 의견이다. 신약성서에 이런 은사들이 적지 않게 제시되고 있어서 오늘의 교회도 역시 이런 현상들을 막을 수 없다는 것만은 분명하지만, 위에서도 한번 언급했듯이 신약성서의 기록들이 역사적으로 한정적이라는 사실을 염두에 두고 그런 현상들을 해석해야 할 것이다. 고린도 교회같이 열광적인 종교현상에 치우쳤던 이들에게 목회의 차원에서 적절한 방법을 제시한 고린도서의 진술을 오늘의 우리 삶에 무조건 일치시키기는 힘들다는 말이다. 그렇지만 교회가 기본적으로 우리의 인식으로 완전하게 포착해낼 수 없는 성령의 역할에 의존하고 있다면 교회 안에서의 모든 영적인 현상들을 무조건 기계적으로 따르거나 반대로 실증주의적 과학관에 의해서 재단할 수만은 없을 것이다. 이런 맥락에서 우리에게 중요한 문제는 성서 전체, 신학 전체라는 전망으로 성령을 훨씬 심층

적이고 다층적으로 이해하는 일이다. 이런 포괄적인 작업에서 우리가 관심을 두어야 할 개념은 생명의 영이다. 결국 성령은 생명의 문제라는 말이다.

신약성서의 영 인식

(아래는 주로 W. Pannenberg, “The Spirit of Life”, in: faith and reality, (tr.) John Maxwell, 20-38 쪽을 크게 참조한 것이다.)

우리는 지금 삼위일체론적인 의미에서 성령을 하나님으로 믿고 있지만 실제로는 하나님에 비해서 약간 격이 낮은 존재로 생각하는 경향이 많은데, 판넨베르크는 이 문제를 생명의 영이라는 일반적 용어를 통해서 설명하고 있다. 원래 기독교가 시작하면서 성령론이 그렇게 확고한 자리를 잡지는 못했다. 그때는 아무래도 예수의 신성과 인성에 대한 논의가 훨씬 중요했던 시기였기 때문이다. 그런데 381년에 개최된 콘스탄티노플 공의회에서 이 문제가 본격적으로 다루어졌다. 그 공의회에서 성령은 생명을 주는 영으로 규정되었다. 생명의 영이라는 이 용어는 이미 신약성서에서 바울과 요한에 의해서 언급되었다. 즉 영은 생명의 원천이며 생명을 소생케 하는 분이라고 말이다. 그런데 오늘날에는 성령에 대한 이해가 이런 생명의 원천이기보다는 구원론적인 의미로, 즉 신앙 안에서 새로운 삶을 영위하게 하는 힘에 모인다. 판넨베르크는 이 성령의 문제를 구약성서와 그 시대로부터 풀어가고 있다.

고대인들은 생명의 신비한 능력을 숨과 동일한 것으로 생각했다. 고대 근동과 헬라에서도 역시 프뉴마(영)와 프노에(숨)는 같은 것으로 인식되고 있었다. 아낙시메네스*는 모든 사물의 기원을 공기라고 보았으며, 아낙사고라스**는 이성적 마음이 코스모스를 지배한다고 보았다. 숨이 끊기는 것을 죽음이라고 볼 때 그것도 곧 영이 떠나는 것이라고 보았다는 말이다.

* Anaximenes: 탈레스, 아낙시만드로스와 더불어서 밀레토스 학파의 세 철학자이다. 기원전 494년 이전에 활동했으며, 만물의 기본이 공기라고 주장했다. 영혼도 공기이며, 불은 희박해진 공기이다. 공

기가 짊어지면 물이 되고, 더 짊어지면 흙과 돌이 된다.

** Anaxagoras: 이오니아 사람으로서 과학적이고 합리주의적인 전통을 물려받았다. 철학을 처음으로 아테네에 도입했다. 그는 물리적인 변화의 제1 원인이 정신이라고 최초로 주장했다. 정신은 무한하고 자율적이며 모든 운동의 근원이다. 소크라테스에게 영향을 준 인물로 알려져 있다. 기원전 500년경에 출생했다.

숨과 공기의 관계에 대한 구약성서의 기본 이해도 이와 비슷하다. 구약성서는 신적인 영을 바람이나 폭풍과 비슷한 힘으로 제시하고 있다. 예컨대 에스겔의 환상이나 시편104편에 신적인 영은 강한 바람과 동일시되고 있다. 특히 성령에 대한 구약성서의 가장 기본적인 입장은 생명을 공급하는 행위(The life-giving activity of the divine Spirit)에서 찾아볼 수 있다. 그런데 이러한 영은 예언자의 환상이나 영감만이 아니라 예술가들과 시인들의 세계에서도 요청되는 것이다. 말하자면 신적인 영은 모든 생명을 새롭게 하는 능력과 함께 하는 힘이라고 볼 수 있다.

신약성서의 바울은 예수 그리스도의 부활이야말로 새로운 생명의 완성이라고 보았는데, 그의 입장도 역시 위에서 언급한 구약성서의 견해에 근거하고 있다. 즉 부활의 생명은 생명을 공급하는 영과 결합함으로써 영원한 생명이 되는 것이다. 그리스도의 부활도 역시 에스겔이나 요엘 등, 구약성서의 예언자들이 말하는 대로 하나님의 영이 모든 육체에 공급된다는 사실에서 이해될 수 있다. 이런 점에서 볼 때 신약성서의 영 이해는 영을 모든 생명의 창조적 기원이라고 보는 유대 전통에 뿌리를 두고 있는 셈이다.

우리는 일반적으로 성령을 개인의 마음속에서 인식론적 근거로 작용하는 능력이라고 생각하는 데 반해서, 판넨베르크는 위에서 요약한대로 보다 거대한 생명의 힘이라는 생각으로부터 출발한다. 생명은 단순히 종교적인 의미가 아니라 이 세상 전체를 건인해나가는, 혹은 토대하고 있는 현상이기 때문에 성령을 생명 공급자로 생각할 수 있다면 기독교는 모든 일반 학문과 더불어서 하나님에 대한 논의를 실행시킬 수 있는 근거를 마련할 수 있다.

기독교 역사에 나타난 성령 이해

헬라 교부들이나 동방 교회도 역시 성령이 창조 행위에 참여했다는 사실을 매우 중요하게 생각했다.

- 1) 이레네우스(Irenaeus, 2 세기-2세기 말): 성령을 신적인 영감의 예언적 경험과 결부시켰다.
- 2) 아다나시우스(Athanasius 295-373, 알렉산드리아): 그는 성령이 창조 안에서 활동했다는 점을 강조했다. 그는 사도 교부 시대 이후로 기독교가 이 세상에서의 구원이 어떻게 가능할까 하는 문제를 주요 과제로 생각했는데, 우리가 신적인 존재가 되기 위해서 신이 인간이 될 수밖에 없었다는 교리에 바탕을 두고 이런 구원의 가능성을 모색했다. 이것은 로고스가 영원하다는 사실을, 그래서 예수가 바로 참된 신이었다는 사실을 전제한다. 이런 점에서 그의 주장은 로고스의 한계에 근거해서 예수의 반(半)신성을 주장한 아리우스와 대립된다.
- 3) 루터, 칼빈: 이들 종교개혁자들도 역시 성령의 기능을 창조 사건에서 강조했다. 그러나 그들은 이 문제를 자연에 대한 체계적인 관계 가운데서 풀어내지 못했다. 그래서 결국 그들은 성령 행위를 구원론적 개념으로 돌아가게 했다. 종교개혁자들의 성령론에 대한 이해에 근거해서 오늘 우리들도 역시 성령을 개인의 심성에 작용해서 구원에 이르게 하는 분으로 믿고 있다.
- 4) 경건주의: 정통주의 신학체계와 교회의 체계에 대한 비판과 반동으로부터 시작해서 사회적 윤리 실천을 도모했던 경건주의는 성령 개념을 훨씬 축소시키고 말았다. 예컨대 17세기 초 요한 아른트는 성령이 창조 사역에 협동한다는 사실을 간과했으며, 필립 야콥 스페너(1635-1705)도 성령의 창조 사역을 죽은 전통으로 간주했다. 따라서 성령은 시나브로 하나님의 창조 행위가 아니라 경건의 문제로(as a matter of Christian Piety) 격하되고 말았다. 즉 자연에 대한 신학적 이해의 원리가 아니라 주관적 경험이 되고 말았다.
- 5) 주관주의: 일반적으로 데카르트로부터 그 근대적 의미를 찾

아볼 수 있는 주관주의는 객관적으로 규정된 사태에서 현실성의 범주를 생각하지 않고 인간의 주관적인 생각, 느낌, 의지, 가치, 혹은 신앙에서 생각한다. “코기토, 에르고 슴”이라는 데카르트의 명제는 주관과 객관을 이원론적으로 구분함으로써 주객도식이라는 근대 사유의 기초를 형성했다. 근대는 바로 이런 주체성이 철학의 근본원리로 등장한 시대라고 할 수 있는데, 경험론과 합리론에 영향을 주었다. 칸트는 초개인적인 주관주의라고 한다면, 헤겔은 반대로 객관주의라 할 수 있다. 그 뒤를 이어서 생의 철학과 실존철학은 헤겔의 객관주의에 대한 반작용으로서 본격적인 주관주의인 셈이다. 이러한 일련의 흐름 속에서 주관주의 신앙은 성령을 인간의식의 내적인 불빛으로 보았다. 예컨대 존 로크는 마음 안에서 실행하는 행동 윤리의 본질을 성령으로 보았다. 결국 주관주의에서 성령과 인간의 의식(정신)이 동일시된다.

그러나 기독교 정통신학은 주관주의적 언급을 거부한다. 왜냐하면 신적인 영과 인간적인 영이 혼란스러워지기 때문이다. 기독교는 신적인 영을 인간 의식(정신)과 구별함으로써 결국 신적인 영에 대한 논의가 무의미하게 되었다. 판넬베르크는 성령론의 갱신을 위해서 경건주의나 주관주의를 극복해야 한다고 주장하면서, 이를 위해서 창조 행위에 참여한 성령의 역할과 자연신학에 대한 성령론의 공헌이라는 점에서 성령에 대한 새로운 이해를 도모해야 한다고 생각했다. 이런 생각은 사실 판넬베르크만의 것은 아니다. 몰트만도 역시 <Gott in der Schöpfung>에서 이런 문제를 거론했다. 그러나 판넬베르크는 몰트만의 창조신학보다 훨씬 보편적이고 자연신학적인 구상을 통해서 성령론을 확대시켰다.

현대신학적 해석

1) 폴 틸리히는 그의 <조직신학> ‘On life and Spirit’ 항목에서 영을 생명의 차원으로 설명한다. 영은 ‘power of animation’이다. 인간은 영의 차원이 지배하는 피조물이다. 그러나 인간의 영은 자기 통합, 자기 창조, 자기 초월이라는 기능에 담지된 생명의 모호

성을 극복할 수는 없다. 오직 하나님의 영이 도와주어야 영적인 삶의 세 영역의 통일성을 획득할 수 있다. 즉 문화, 도덕성, 종교라는 영역의 통일성을 말이다.

2) 떼이아르 드 샤르덴은 영적 중심부로부터 진화적 생명의 과정을 설명하고자 한다. 그는 성령이 모든 생명을 활기 있게 만드는 능력이라는 점에서 탈리히와 접근해 있다. 또한 영을 인간의 의식과 동일시하지 않고 생명의 자기 초월을 강조한다는 점에서도 비슷한 관점에 서 있다. 그는 진화를 성령의 역사로서 그려보려고 했다. 그런데 불행하게도 떼이아르는 신적인 목표로부터 창조적 조화로서 세상 과정에 대한 환상을 에너지에 대한 언급과 관련시키려는 시도가 실패했다. 비록 그의 철학 안에서 영과 에너지가 같은 리얼리티로 규정되고 있지만 말이다.

성서는 분명히 생명의 원천을 피조물 밖에서 찾는다. 반면에 현대 생물학자들은 생명을 삶의 기능으로, 자기 재생산적인 세포의 기능으로 생각한다. 피조물들이 바로 환경을 창조한다고 말하는 것은 너무나 극단적이지만, 피조물은 자기를 초월함으로써, 생명의 과정에 안에서, 그 수단 안에서 자기 자신의 미래와 관련된다. 모든 생명체는 개인적인 미래와 종족의 미래를 지향하고 있다. 이것은 생명이 자기를 초월하는 본성인데, 떼이아르는 이것을 방사상(放射狀)의 에너지(radial energy)라고 표현했다.

생명의 자기 초월

영과 생명에 대한 떼이아르와 탈리히의 이론은 생명의 자기초월이 영의 현상에 대한 열쇠가 됨으로써 영적 리얼리티를 재해석할 수 있는 출발점으로 사용된다는 것이다. 그러나 탈리히는 신학적인 의미에서 성령의 현재를 모든 생명체의 계속적인 자기-초월과 구분한다. 이런 점에서 떼이아르는 탈리히와 일치하지 않는다. 떼이아르에 의하면 생명체의 자기 창조 기능과 자기 통합은 계속되는 자기 초월에 의존케 된다. 그런데 생명의 자기 초월이 생명체의 자율적 행위라는 사실이 완전하게 설명될 수 있다면 생명의 근원으로서의 영적 리얼리티는 토대를 잃어버리게 될 것이다. 그러나 자기 초월적 생명의 복잡한 현상이 이중적 정의를 요구한다

면 생명의 근원으로서 성령에 대해 언급되어야만 할 것이다.

인간의 반성적 마음(man's reflective mind)은 성령의 능력에 참여할 특별한 형식과 새로운 무대를 보여준다. 이것은 인간적 자기 초월의 특별한 유형으로서 반성적 인간의식이 자기 자신을 뛰어넘어 인간의 실존을 구성하고 있다는 사실을 설명한다. 이러한 반성적 인간의식 안에서 사회는 새로운 의미를 획득한다. 즉 사회가 그 실존의 통일성과 정체성의 개인적 경험을 형성하게 된다는 말이다. 이런 특별한 방법으로 인간은 사회적 존재가 된다.

인간은 영적인 모든 인간 행위와 성취 안에서, 세계 개방성을 통한 믿음과 사랑과 희망이라는 추상적 사유에 대한 인간의 능력 안에서 자기를 초월의 세계로 끌어내는 영적 리얼리티를 경험한다. 이런 특별한 영적 자유의 경험은 예외적인 게 아니라 일반적 인간 실존의 독특한 성질이라 할 수 있다.

그러나 인간은 항상 성령의 능력에 결합되어 있는 게 아니다. 낙심, 불안, 무의미성, 갈등, 죄, 실패, 죽음에 지배당한다. 따라서 떼이아르가 말하듯이 우리의 생명은 여전히 모호한 상태에 있다. 이런 점에서 우리의 삶에 희망과 의미를 공급하는 상호적인 신뢰 경험은 비록 우리의 삶의 여전히 취약하고 불확실하다고 하더라도 영원한 정체성과 통합을 우리의 생명에 부여하게 됨으로써 초자연적인 성격을 갖는다. 더는 죽음에 지배받지 않는 새 생명을 확신함으로써 기독교 사신은 흔들리지 않는 신념을, 그리고 성령의 새로운 현재를 보장한다. 그 생명의 중심은 하나님의 미래와 관련된 존재의 전망이다. 이 전망은 그리스도의 인격 안에서 형상화되었다. 그런데 이 새 생명의 성령은 (신앙적 공동체 안에 사는) 모든 생명체를 생기 있게 하는 것과 결코 다른 게 아니다. 왜냐하면 그것은 풍부한 자기 초월의 영감으로 인해서 모든 생명의 근원이 되는 같은 성령이기 때문이다. 기독교 공동체 안에서 이루어지는 성령의 역사는 현실 도피적인 아편이나 경건이 아니라 세상의 모순과 실망을 궁극적으로 정복하고 신뢰하게 만드는 힘이다.

위에서 살펴본 대로 판넨베르크는 근대주의 이후로 세계의 사태에 대해서는 언급할 내용을 갖지 못한 기독교가 성령을 신자 개인의 영적인 구원을 보장하는 수단으로 격하시켰다는 점을 날카

롭게 비판하고 있다. 그는 역사적 경험으로부터 얻어진 지식 가운데서 신앙의 뼈대를 세우려고 하는데, 이런 점에서 그의 성령 이해도 역시 보편사적 지평에서 전개된다고 할 수 있다.

판넨베르크는 고대로부터 초기 기독교 사상을 거쳐서 중세와 종교개혁자들에 이르는 방대한 교리사의 흐름을 통해서 성령에 대한 이해를 도모하고 있다. 판넨베르크에 따르면 구약성서와 헬라 철학, 초기 기독교는 성령을 창조적 기능으로 이해했는데, 개혁자 이후 경건주의와 주관주의를 거쳐서 단순히 경건과 주관으로 떨어져 버렸다. 따라서 성령론의 갱신을 위해서는 생명 신학적 접근이 필요한데, 틸리히와 샤르덴에게서 그런 실마리를 제공받을 수 있다. “자기 초월”이 영의 본질을 밝히는 열쇠가 된다. 영의 본질인 자기 초월은 반성적 능력이며, 또한 세계 개방적 능력이다. 따라서 새로운 생명(부활)으로 건인해 가는 기독교의 성령은 기독교만의 특수한 성격이 아니라 보편사에 나타나는 자기 초월적 근원이 되는 영과 같은 것이다.

판넨베르크의 논리에 대해서 몇 가지 문제를 제기할 수 있다. 생명에 대한 생물학적 이해와 성서적 이해가 결국 같은 것을 말한다면 신학은 늘 생물학에 의존적이어야만 하는가? 판넨베르크의 입장이 그렇게 오해될 수도 있다. 생물학이 생명의 리얼리티를 온전하게 풀어낸다면 성서의 하나님은 성립되지 않기 때문이다. 그러나 그가 말하려는 것은 그것과 반대되는 개념이다. 즉 생물학이 그 일을 온전히 감당할 수 없으므로 하나님의 자리가 마땅히 필요하다고 말이다. 판넨베르크의 생각처럼 생물학이 최고도로 발전하더라도 결국 생명의 신비를 완전히 여는 데 실패할지 어떨지는 열려 있다.

부활이 바로 새로운 생명의 선취라고 할 때 그것을 역사적으로 증명할 수 있다는 판넨베르크의 주장이 과연 어느 정도나 설득력을 갖게 될까? 새로운 생명 형식의 완성인 부활을 자연과학적 지평에서 논증해야 할 문제로 대두시켰다는 것은 신학의 자리를 너무나 위태하게 만드는 것은 아닐까? 즉 부활에 대한 역사 과학적 증명이 실패한다면 그의 모든 신학 설계가 붕괴하는 게 아닐까?

위에서 제기한 몇 가지 문제에도 불구하고 판넨베르크가 말하는 생명의 영은 지난 기독교 역사에서 소홀하게 생각된 성령의 지

평을 역사로 확대했다는 점에서 매우 긍정적으로 평가될 만하다. 특히 개인의 죄와 은사의 차원에서만 성령을 생각하는 한국교회의 현실에서 볼 때 “생명의 영”은 생명을 화두로 보는 세계의 모든 실천이나 사유와 적극적으로 대화를 전개해 나갈 수 있는 길을 제시해준다고 하겠다.

(성령을 이해하는데 도움이 될 것으로 보고 졸저 <세상은 마술이다>에 실린 몇 편의 신학 에세이를 아래에 다시 싣는다. 필자 주)

성령과 바람

고대 유대인들이 영과 바람을 하나의 단어로 일컬었다는 사실은 참으로 놀랍고 날카로운 통찰이다. 그 단어는 ‘루아흐’이다. 이는 곧 그들이 영을 바람과 동일한 어떤 현상으로 보았다는 뜻이다. 오늘날 아무도 영을 바람으로, 또는 바람을 영으로 생각하지 않는다. 성서를 하나님의 말씀으로 믿는 기독교인들마저 그렇다. 그 이유가 무엇인가?

가장 큰 이유는 우리가 지금 바람의 실체를 정확하게 뚫어보고 있다는 데에 있다. 표면적으로만 본다면 공기의 이동으로 일어나는 바람을 영으로 인식하고 믿는다는 것은 기독교적인 차원에서 정당성을 확보하기 어려울지 모른다. 자칫하면 그런 신앙은 태양신을 섬겼던 이들에게서 볼 수 있는 자연숭배나 범신론으로 기울어질 염려도 없지 않다는 말이다.

이런 신학적 문제에 연루된 국면으로 들어가려면 우선 우리는 고대 유대인들이 왜 바람을 영으로 이해했는지를 따라가야 한다. 오늘날의 물리적 지식을 일단 내려놓고 고대인들의 눈으로 세상을 바라보자는 것이다. 성서를 읽을 때 가장 중요한 것이 바로 그 시대의 눈으로 돌아가는 것이다. 고대인들의 눈은 바로 어린아이의 인식과 비슷하다. 예컨대 교육학자 중에는 온종일 누워있는 신생아들의 얼굴 위에 모빌을 걸어두라고 주장하는 이들이 있다. 아이들의 보는 능력을 키워주기 위한 것이라고 한다. 우리가 신생아 시절의 기억을 모두 망각해서 처음 사물을 보았을 때의 느낌에 관해 전혀 모르고 있을 뿐이지 무엇을 본다는 것은 그렇게 간단한 현상이 아니다. 지금 우리가 이렇게

움직이는 사물까지 정확하게 포착할 수 있는 것은 우리가 모르는 사이에 실행된 수많은 반복 훈련 때문이다. 어쨌든 고대인들은 신생아들처럼 세상에서 일어나는 현상을 감각적으로만 느꼈을 뿐이지 내면의 원리로는 들어갈 수 없었다. 그래서 그들은 바람을 영이라고 생각한 것이다.

여기서 오해가 없었으면 한다. 오늘 현대인들이 바람이라는 물리적 현상에 대해서 어느 정도 정확하게 알고 있다고 해서 그것을 잘 몰랐던 고대인들보다 훨씬 높은 인식의 수준에 도달했다는 말은 아니다. 우리는 상대적으로 조금 더 알고 있을 뿐이지 절대적으로 많은 것을 아는 게 아니다. 어른들이 유아들보다 소리를 더 잘 들을 수 있지만, 개보다는 턱없이 부족하고, 시각의 능력도 독수리와는 비교가 되지 않는다. 이런 점에서 바람을 영과 하나로 인식한 고대인들이나 바람을 공기의 이동 현상으로 이해하는 현대인들이나 상대적인 차이만 있을 뿐이다. 특히 종교가 지향하고 있는 절대적인 사건 앞에서는 이런 차이가 무의미하다.

고대 유대인들에게 절대적인 것은 생명 사건이다. 생명을 살리기도 하고 죽이기도 하는 그 어떤 힘이야말로 절대적이었다. 그 힘은 바로 하나님인데, 그 하나님의 현실적 능력이 바로 ‘영’이다. 구약성서에서 그 영은 아주 다양한 장소와 사건에 개입해서 삶과 죽음을 결정한다. 창조, 전쟁, 질병 등등에 개입해서 살리기도 하고 죽이기도 한다. 이런 생명의 힘이 자연에서는 바람으로 경험될 수밖에 없다.

요즘 필자는 바람 경험이 참으로 황홀하다. 바람은 실체가 아닌데도 분명한 대상으로 느낄 수 있다는 게 얼마나 놀라운 경험인지. 그것은 어디서부터 오는지를 알 수 없다. 산골짜기에서 오는가, 남태평양의 한 중심에서 오는가. 우리의 호흡은 어디서 와서 어디로 가는가. 그것이 무엇이기엔 자연을 살리고 죽이며, 사람을 살리고 죽이는가. 필자는 바람을 영으로 인식한 고대 유대인들의 영적 통찰을 지금도 반복하고 있다.

영과 바람을 하나로 보는 영적 시각에서 중요한 점은 그것이 늘 우리와 함께한다는 사실이다. 영도 보이지 않으나 우리와 함께하고, 바람도 역시 그렇다. 하나님의 영은 단지 우리의 심리 작용이 아니라 바람처럼 명백한 현실로 우리 생명에 개입해 있다는 뜻이다. 우리가 바람을 현실(reality)로 느끼듯이 영을 지금 여기서 그렇게 경험할 수

만 있다면 전혀 새로운 영적 세계로 들어갈 수 있을 것이다.

지금 이렇게 무더운 여름철, 거실에 앉아 창문을 모두 열어놓고 노트북 자판을 두드리고 있는 내 몸을 감미롭게 스치고 지나가는 이 바람이 바로 루아흐는 아닐까? 나는 그럴 수 있다고 믿는다. 바람 자체가 영이라는 말이 아니라 바람을 통해서 생명을 일으키는 그 힘이 바로 영이라고 말이다. 이 모든 것의 최종적인 대답은 종말에 주어질 것이다. 그때까지 끈질기게 기다려보자.

성령 충만과 알코올중독

비교적 복지상태가 괜찮은 서유럽과 북유럽에도 알코올 중독자들이 제법 많다. 2000년도에 우리 가족이 일 년 동안 머물던 베를린도 예외가 아니었다. 지하철 구내 구석에, 공원 침침한 곳에서 술병을 든 사람들을 자주 만날 수 있었다. 아마 알코올 중독자들도 여러 층으로 구별될 것이다. 가장 나쁜 경우는 부랑자 상태의 알코올 중독자가 있을 것이고, 어느 정도 가정과 사회생활을 하지만 중독증에서 벗어나지 못한 이들도 있고, 좀 가벼운 상태지만 여전히 술에 의존해서 살아가는 사람들이 있다.

사람은 왜 알코올중독에 빠질까? 개인의 정신적 충격, 음주습관 등등, 사회학자들이나 정신과 전문의들이 나름으로 알코올중독의 이유와 더 나아가 처방을 제시하겠지만, 그런 접근은 그들의 소관이니까 그렇다 하고 넘어가자. 그러나 어떤 점에서든 알코올중독의 상태는 신학적으로 한번 짚어볼 만한 주제가 된다. 왜냐하면 알코올에 전적으로 의존하는 상태와 성령에 전적으로 의존하는 상태가 매우 비슷하게 나타나기 때문이다.

일반적으로 ‘술에 취했다’는 상태는 자아가 초월해 있다는 점에서 ‘구원’의 성격에 속한다. 술에 취한 사람들은 몽롱한 정신 상태에 들어가게 되고, 따라서 모든 근심과 걱정을 잊어버리고 무조건 좋은 기분에 젖게 된다. 원칙적으로만 말한다면 이건 구원 경험과 크게 다르지 않다. 어떤 조건이나 상황에 상관없이 즐거운 상태가 유지되는 것이 바로 “항상 기뻐하라”라는 바울의 충고가 가리키고 있는 구원받은 자의 영적인 상태와 비슷하다는 말이다. 성령에 취한다는 것도 역시 모든 삶의 조건이나 한계를 잊어버리고 오직 기쁨과 평화의 영에 사

로잡히는 것이라고 한다면 그 대상이 술과 성령이라는 차이가 있을 뿐이지 그 결과는 비슷한 게 아닐까 생각한다.

물론 양쪽의 차이가 엄청난 결과를 가져온다는 사실을 우리가 모르는 건 아니다. 술에 취한 결과는 이성의 마비, 삶의 파괴, 주변 세계와의 단절이 일어나지만, 성령에 취한 결과는 생명의 에너지로 가득하게 된다는 점에서 완전히 다르다. 다만 여기서는 양쪽 모두 자기를 초월한다는 사실만 지적인 것뿐이다.

바로 이 대목에서 우리는 정작 중요한 질문을 던져야 한다. 우리가 성령에 취해 있다고 말하면서도 실제로는 술에 취한 것과 별로 다른 게 없다면, 그때 우리는 무슨 할 말이 있는가? 가장 단적인 예는 사이비 이단들처럼 신앙이 독단적이고, 세계 폐쇄적이고, 반생명적인, 그래서 자폐적인 상태에 빠져드는 것이다. 일종의 광신이라 할 이런 현상은 비록 기독교라는 이름을 가졌다고 하더라도 성령이 아니라 술에 취한 것과 아무런 차이가 없다.

술에 취한 사람의 현상은 주로 두 가지이다. 하나는 그냥 기분이 좋아서 모든 사람에게 좋게 대하거나 다른 하나는 오히려 감정이 예민해져서 매우 전투적으로 바뀐다는 것이다. 술에 취하게 되면 2차, 3차로 가고, 종업원들에게도 팁을 듬뿍 준다. 마음이 느슨해진다는 증거다. 반면에 어떤 경우에는 술에 취한 사람들은 싸움을 자주 벌인다. 술이 그만큼 그 사람을 예민하게 만들었다는 증거이다.

성령 공동체라고 자처하는 교회도 역시 이런 증상을 심심치 않게 보인다. 하나는 자기 분수에 넘치게 헌금을 한다거나 자학적인 정도로 헌신하는 행동이 이에 속한다. 이런 요소들을 믿음의 열매라고 볼 수 있지만, 다른 한편으로는 이성이 마비된 현상으로도 볼 수 있다. 그런데 더 심각한 현상은 교회 공동체가 술에 취한 사람들처럼 매우 호전적인 태도를 보인다는 것이다. 서울 천호동에 있는 광성교회 사태에서 볼 수 있듯이 우리 기독교는 매우 호전적이다 못해 폭력적인 경우를 자주 보인다. 성령의 공동체인가 알코올 공동체인가?

그런데 어떤 점에서 보면 교회가 논쟁을 벌이는 것 자체는 괜찮은 일이다. 교회 안에서 신학적인 차이가 있다면 반드시 ‘진리논쟁’을 벌여야 하는데, 오히려 그런 논쟁이 없다는 건 교회에 진리론적인 치열성이 없다는 뜻이다. 술에 취한 사람은 이성적으로 판단하지 못하기 때문에 논리적인 논쟁을 전개하지 못하고 큰소리만 치는 것처럼 우리

도 그런 방식으로 신앙생활을 하고 있는지 모르겠다.

다른 한편으로 술집의 특징은 사람의 감정과 욕망이 적나라하게 펼쳐진다는 데에 있다. 사람의 기분을 만족시키는 것으로 존재 이유가 있는 술집처럼 한국교회는 청중의 기분, 그 감정, 더 나아가 욕망에 치우쳐 있는 건 아닐까? 은은한 조명으로 사람의 기분을 ‘업’시키고, 손님이 주머니를 열 수 있도록 야릇한 분위기를 띄우는 술집처럼 말이다. 도대체 술집과 교회의 차이는 무엇일까? 알코올이 지배하는 술집과 성령이 지배하는 교회의 차이는? 완전히 달라야 할 이 두 세계가 내 눈에는 지금 비슷하게 보인다. 이런 내 시각과 내 판단이 큰 착각이었으면 좋겠다.

영성과 성령

요즘 교회에서 가장 중요하게 취급되는 신앙의 주제는 영성이라고 볼 수 있다. 그리스도교에서 일반적으로 말하는 영성은 그리스도인의 영적인 활동에서 나타나는 현실들이다. 앨리스터 맥그래스는 이렇게 정의를 내렸다.

“기독교 영성은 진정으로 의미 있는 그리스도인의 존재에 대한 탐구이며, 기독교의 근본적인 개념들을 함께 묶어주어 삶과 연관시키는 것으로 기독교 신앙의 범위와 규범 안에서 살아가는 삶의 총체적 경험이다.”
(기독교 영성 베이직, 대한기독교서회, 15쪽)

그리스도인의 삶에 대한 총체적 경험이 영성이라고 한다면 영성을 말할 때 인간에 대한 질문을 제외할 수는 없다. 그 인간을 창조한 하나님과 그 하나님의 존재 양식에 대한 초기 그리스도교의 정통교리인 삼위일체도 역시 영성과 연관된다. 그뿐만 아니라 영성은 교회 공동체를 꾸려가는 그리스도인들의 삶과 연관되기 때문에 교회론에 관한 논의도 역시 필요하며, 그것의 역사적 과정을 검토하기 위해서 교회사에 대한 공부도 역시 필요할 것이다. 그뿐만 아니라 세례와 성만찬 영성을 다루지 않고 영성을 논한다는 건 말이 안 된다.

이 자리에서 모든 문제를 다 다루기는 힘드니 17강의 주제에 해당하는 성령과의 관계에서만 이를 정리하자. 우리의 영적인 삶은 늘

영적인 힘으로 이 세상을 통치하는 성령에 의해서만 창조적으로 영위된다는 점에서 우리의 영성과 성령은 불가분이다. 다른 사람들에게도 마찬가지로이지만 특히 하나님의 말씀을 전해야 할 목사의 영성에서는 이 성령 체험이 무엇보다도 중요하다. 하나님의 영에 감동받아 기록된 말씀을 다시 풀어낸다는 것은 곧 영적인 활동이기 때문이다.

17강을 시작하면서 ‘성령을 받았나?’ 하는 질문을 했다. 이를 나에게 던져진 질문으로 알고 이제부터 대답하겠다. 나는 성령 받은 설교자일까? 아니면 무늬만 성령 받은 사람일까? 아니면 성령이 누구인지에 대해서조차 알지 못할 뿐만 아니라 생각조차 하지 않은 설교자는 아닐까? 오늘 나는 성령을 받았는지 아닌지, 그 체험이 분명한지 아닌지 진솔하게 고백해야 한다. 우선 성령을 “받는다.”는 말의 타당성 여부부터 물어야겠다.

간혹 성령 집회라는 모임에 대한 소문을 들을 수 있다. 그들의 모임이 어떤 성격인지는 내가 직접 참가하지 않았기 때문에 끊어서 말할 수는 없지만, 옛날에 내가 참석했던 부흥회를 연상하면 대충 비슷하지 않을까 생각한다. 특히 은사 중심의 부흥회 말이다. 어떤 부흥강사는 청중들을 향해서 “성령 받아라!”하고 외치기까지 했다. 그렇게 고함을 칠 뿐만 아니라 “쉴, 쉴” 하는 바람소리 같은 소리까지 냈다. 이에 뒤질세라 청중들은 흡사 날아오는 럭비공을 가슴으로 받는 운동선수처럼 두 손을 앞으로 내밀면서 “아멘!”으로 맞장구를 쳤다. 이런 열광적인 상태에서 어떤 사람들은 방언을 하고, 입신도 하며, 진동도 한다. 강단의 십자가로부터 큰 불덩이가 자신의 가슴으로 들어와서 타는 것 같은 경험도 한다. 심지어 어떤 사람들은 성령을 받을 수 있도록 안수를 하기도 한다.

성령을 “받는다.”라는 말은 그렇게 정확한 게 아니다. 성령은 자동차나 컴퓨터처럼 우리가 마음대로 다루고, 소유할 수 있는 어떤 대상이 아니기 때문이다. 그런데도 한국 그리스도인들이 성령을 “받는다.”라고 생각하는 이유는 두 가지이다. 하나는 “기를 받는다.”라는 동양 전통의 세계관이며, 다른 하나는 성령을 받는 것처럼 묘사하고 있는 성서의 보도이다. 여기서 조금 더 실천적인 이유를 한 가지 더 든다면, 교회의 신앙생활에 나타나는 은사중심의 현상들이다. 동양 전통의 세계관에 대해서는 여기서 언급하지 말자. 그리고 우리 글쓰기의 중심이 산만해질 염려가 있으니까 교회생활에 나타나는 전반적인

현상에 대해서도 언급하지 말고, 성서의 보도만 조금 따라가기로 하자. 성령에 관한 성서의 수많은 보도를 종합적으로 다룰 수도 없다. 성령의 책이라고 일컬어지는 사도행전의 몇 대목만 검토하는 것으로 만족하자.

사도행전의 저자 누가는 사도행전 초반부에 이미 “성령이 너희에게 임하시면 ... 땅 끝까지 이르러 내 증인이 되리라.”(행 1:8)고 진술함으로써 사도행전의 전체적인 방향을 분명하게 제시하고 있다. 2장은 그 유명한 오순절 성령강림 사건이 자세하게 묘사되어있다. 그 이후 예루살렘 공동체는 세상을 향해서 역동적인 태도를 보인다. 베드로가 고넬료 집에서 설교하자 이방인들에게도 성령이 내렸다.(행 10:44) 바울이 에베소에서 어떤 제자들에게 이렇게 물었다고 한다. “너희가 믿을 때에 성령을 받았느냐?”(19:2) 그들은 성령에 대해서 전혀 알지 못하고, 단지 세례 요한의 세례만 받았을 뿐이다. 바울은 그들에게 예수의 이름으로 세례를 베풀었다. “바울이 그들에게 안수하매 성령이 그들에게 임하시므로 방언도 하고 예언도 하니 모두 열두 사람쯤 되니라.”(19:6, 7) 위의 인용에서 우리는 초기 그리스도교 공동체를 가능하게 한 주체가 바로 성령이라는 사실을 확인할 수 있다. 그 성령은 바로 유대인과 이방인의 차이를 극복해주는 시금석이며, 세례 요한 공동체를 넘어서 수 있는 토대이기도 했다. 특별히 19장의 진술을 근거로 본다면 성령은 분명히 ‘받는’ 것이며, 안수를 통해서 그제 가능한 일이었다. 그리고 성령을 받았다는 가장 분명한 흔적은 방언이었다.

사도행전의 저자가 이런 보도를 통해서 전하려는 메시지의 핵심은 무엇일까? 우리는 이런 보도를 어떻게 해석해야 할까? 이게 바로 성서 텍스트에 직면한 설교자들이 붙들고 씨름해야 할 가장 중요한 질문이다. 해석은 무슨 해석이냐, 보도된 말씀 그대로 믿으면 되는 거 아니냐 하고 주장할 사람들도 있을 것이다. 이 자리에서 성서의 해석학적 요청에 대해서 깊이 들어가지 말자. 우리는 성서가 2천 년 전에 기록된 문서라는 사실만이라도 인정해야 하지 않겠는가. 누구도 그런 시간적인 차이를 아무런 해석학적 도움 없이 극복할 수는 없는 노릇이다. 다시 질문하자. 누가는 왜 성령을 “받았느냐?”라고 물었으며, 성령이 흡사 안수를 통해서 주어지는 것처럼, 그리고 그것의 결과가 방언인 것처럼 진술하고 있을까?

사도행전의 저자인 누가에게는 초기 그리스도교에서 벌어진 역사적 사건의 사실성 여부는 그렇게 결정적으로 중요한 게 아니었다. 기원후 80년대에 활동한 누가에게는 그에 대한 확실한 정보도 별로 없었다. 이런 건 아주 당연하고 자연스러운 현상이다. 초기 예루살렘 공동체와 바울의 이방인 선교 활동을 역사에 남겨야겠다고 생각한 사람은 하나도 없었을 테니까 말이다. 누가의 관심은 사도 바울의 헬라 선교가 바로 성령의 활동이었으며, 바울이야말로 그리스도교의 정통성을 확보한 사도 중의 사도라는 사실에 대한 변증이었다. 그는 자신의 이런 집필 목적에 따라서 교회전승과 개인적인 정보를 적절하게 편집하고, 때로는 상상력을 발휘하는 방식으로 사도행전을 기록했다. 그렇다면 사도행전은 아무런 신앙적 토대도 없는 문서에 불과하다는 말인가, 하고 걱정할 필요는 없다. 고대인들은 장애인의 치유, 초자연적 현상, 방언 같은 것들을 매우 자연스러운 것으로 받아들였기 때문에 그런 것들이 사도행전에 등장한다고 해서 사도행전의 무게가 떨어지는 건 결코 아니다. 다만 우리는 그런 보도와 진술의 실체를 정확하게 이해하기 위해서 해석이 필요할 뿐이다.

결국 사도행전이 보도하고 있는 성령에 관한 묘사는 그것 자체로 받아들여지는 게 아니라 다른 성서와의 관계를 통해서, 그리고 신학 전반과의 관계를 통해서 해석되어야 한다는 말이 된다. 성령은 사도행전의 저자 누가가 처한 삶의 자리에 한정되는 게 아니라 성서 전체와 연관되기 때문이다. 특히 사도행전은 바울을 직접적으로 아는 사람이 아니라 최소한 한 세대 이후에, 근본적으로는 바울을 직접 만나 보지 못한 사람에 의해서 기록된 것이기 때문에 매우 조심스러운 접근이 필요하다. 사도행전이 묘사하고 있는 바울의 신학과 바울의 편지에 드러난 신학 사이에 차이가 나타날 때 우리는 바울의 편지에 무게를 두는 게 옳을 것이며, 더 나아가서 바울의 편지도 역시 성서 전체와 연관해서 해석되어야 할 것이다.

“당신, 성령 받았어?”라는 질문에 대한 중간 대답을 내려야겠다. 나는 성령 받은 사람이다. 그러나 여기서 성령을 받았다는 진술은 흡사 조수미 콘서트 입장권을 받았다는 말과는 전혀 다르다는 것을 전제해야 한다. 성령을 받으라는 성서의 표현도 이와 마찬가지로 생각한다. 콘서트 입장권은 내 지갑에 잘 간직하기만 하면 그대로 보존되지만, 성령은 그렇게 간직해서 보존되는 대상이 아니기 때문이다.

입장권은 내가 기분 나쁘면 찢어버린다거나 남에게 줄 수도 있지만, 성령은 아예 그런 영역과는 다른 차원이다.

내가 방언에 대해서 조금 부정적인 뉘앙스로 언급하는 이유는 그것 자체를 부정하려는 게 아니라 일반적으로 이런 은사들을 소유의 차원에서만 받아들이고, 결과적으로 성령 역시 그런 소유의 대상으로 여기는 위험성을 경고하려는 것이었다. 근본적으로만 본다면 우리 그리스도인들은 모두가 방언을 할 줄 알아야 한다. 사실 언어는 기본적으로 신비한 언어 체험인 방언이다. 하나님께 기도를 드린다는 행위는 세상에서 볼 때 분명히 방언이며, 사랑의 언어로 기도하고 찬송을 부른다는 것도 역시 경쟁과 폭력의 질서에서 보면 알아들을 수 없는 방언이다. 언젠가 때가 되면 모든 제각각의 언어들이 폐기되고 오직 성령의 본질인 사랑이 우리를 사로잡게 될 것이다. 그 이전의 시간 안에서 사는 우리는 방언의 본질을 가능한 한 정확하게 이해하도록 노력해야 한다. 이런 맥락에서 초기 그리스도교 공동체에 방언 현상으로 나타나기도 했던 성령은 우리가 소유하거나 처리할 수 있는 사물이 아니라 하나님이 이 세상과 관계 맺는 존재 방식이라는 사실을 분명하게 해야 한다.

이러한 성령에 대한 이해는 바로 사도신경에 그대로 고백 되어있다. “성령을 믿사오며...” 그렇다. 성령은 삼위일체 하나님이다. 그분은 우리가 믿어야 할 대상이시지 우리가 처리할 수 있는 대상이 아니다. 그리스도교 신앙에서 이런 성령의 특성은 곧 인격성으로 고백된다. 하나님의 인격, 예수의 인격, 그리고 성령의 인격이 바로 삼위일체 하나님에 대한 그리스도교의 가장 기본적인 신앙고백이다. 여기서 인격이라는 말은 조금 어색하기는 하다. 자칫 이런 용어로 인해서 신인동성동형론에 빠질 염려가 있다. 인격이라기보다는 오히려 위격이나 신격이라고 표현하는 것이 훨씬 적합하다. 성령의 인격은 무슨 의미인가? 크게 보면 이것은 두 가지 의미이다.

하나는 성령은 인간과의 관계를 통해서 활동한다는 뜻이다. 앞에서 콘서트의 입장권은 단지 하나의 사물로 내 지갑 속에 들어 있을 뿐이지 나와 인격적인 관계로 소통되는 게 아니다. 입장권은 콘서트 날까지 그냥 그렇게 내버려 두어도 아무런 일이 일어나지 않는다. 그러나 성령은 늘 나와 영적인 관계를 맺는다. 생명의 관계를 맺는다. 만약 내가 성령을 받았다고 생각하고, 마음을 닫아둔다면 그 즉시 성

령과 나와는 아무런 관계를 맺지 못한다. 다른 하나는 성령이 주체적으로 활동한다는 뜻이다. 입장권은 내 지갑 속에서 수동적으로 남아 있을 뿐이다. 그것은 주체적으로 작용하지 못하기 때문에 나에게 아무런 영향을 끼치지 못한다. 그러나 성령은 내 의지를 넘어서는 인격 이시다. 그는 바로 창조의 영이시며, 종말의 영이시다. 내가 나를 아는 것보다 나를 더 깊이 아는 인격이 바로 성령이시다. 그런 분을 내가 소유할 수 있을까? 그런 분을 내가 감히 “받았다.”라는 말로 표현할 수 있을까? 바람처럼 임의로 부는 영을 내가 무슨 수로 계량하고 처리한다는 말인가.

그렇다면 “나는 성령을 받았다.”라는 위의 진술은 무슨 뜻인가? 내 언어의 한계 때문에 일반적으로 사용하는 그런 말로 표현했을 뿐이지 실제로 내가 성령을 받았다고 말한 것은 아니다. 이것은 성령의 여러 은사 중에서 몇 가지가 내 삶에서 부분적으로 나타난다는 말이 될 수도 있고, 아니면 성령에 관한 성서적, 신학적 설명을 알아들었다는 말이기도 하다. 성령을 받았다는 말은 이렇게 고쳐야겠다. 나는 성령의 활동을 맛보았다. 또는 거기에 참여하고 있다. 내가 성령을 받아서 소유하는 게 아니라 그의 생명 활동에 내가 기대있을 뿐이라는 뜻이다. 성령과의 관계에서 나는 주도적으로 할 수 있는 일이 별로 없기 때문이다. 하나님의 영이라는 뜻의 히브리어 루아흐가 바람이라는 뜻으로도 사용되는 데서 알 수 있듯이 나는 하나님의 영과 바람을 소유할 수 없고 단지 그것을 맞을 뿐이다. 이런 의미를 밑에 깔고 말해도 된다면, 나는 성령을 받은 사람이다.

위의 설명으로 모든 문제가 해결되는 건 아니다. 성령을 받았든지, 아니면 성령에 참여하든지 여기서 우리에게 제기되는 또 하나의 본질적인 문제는 영의 활동이 무엇인가 하는 것이다. 성서는 이에 대해서 매우 여러 종류의 정보를 제공하고 있다. 구약성서에 따르면 하나님의 영은 인간이 창조될 때 인간 몸 안에 들어왔으며, 이스라엘이 전쟁할 때도 특별한 방식으로 그들을 도왔고, 특별한 사람들에게 특별한 카리스마를 제공하고, 인간의 생사여탈권을 갖고 있으며, 젊은이들에게 환상을 보게 한다. 신약성서에 따르면 성령은 교회의 기초이며, 보혜사로서 진리의 영이고, 그리스도교 공동체에게 은사를 주시는 분이시다. 성령에 관한 성서의 매우 다양한 진술에서 공통되는 내용은 곧 ‘생명’이다. 영은 곧 생명의 영이시다. 우리가 영을 받았다는

말은 생명을 받았다는 뜻이며, 이미 생명을 사는 우리는 이런 점에서 모두가 성령을 받은 사람들이다.

우리의 질문은 다시 한 걸음 더 나간다. 생명이 무엇인가? 이런 질문을 담지 못하는 성령론과 영성학은 무의미하다. 생명의 영인 성령과의 소통을 놓치고 싶지 않은 설교자라고 한다면 그는 생명을 화두로 삼아야 할 것이다. 하나님이 창조하셨으며, 하나님이 유지하시고, 하나님이 완성하실 그 생명이, 그리고 예수의 부활에서 선취된 그 생명이 우리에게 말을 걸어올 수 있도록 우리의 영적 지평을 심화, 확대해야 한다.

성령으로 활동하시는 하나님에 대한 증언인 성서를 해석하고 전달해야 할 설교자들은 청중들을 생명의 신비 안으로 안내하는 사람이다. 안내자는 그 세계를 먼저 잘 알아야 하지 않겠는가. 그런데 생명의 신비는 한번 구경한 것으로 모든 걸 아는 것이 아니며, 그것으로 모든 게 해결되는 게 아니다. 성령에 이끌림을 받아야 하는 사람들은 관광 가이드처럼 한번 주어진 관광 안내서에만 의존하거나 거기에만 머물러 있을 수 없다. 관광지는 1년 뒤에 가도 그래도 남아있지만, 생명의 신비는 다음 날이면 어제와 전혀 달라지기 때문이다. 필자가 성령을 받았다고 말하는 이유는 생명 자체를 알고 있기 때문이 아니라 그것이 신비라는 사실을 인식하고 있기 때문이다.

5부- 교회와 종말

18강

교회에 관해서

예수가 교회를 세웠나? 세우라고 명령했나? 그런 암시라도 있나? 우리가 아무런 선입견 없이 복음서를 읽는다면 이런 질문에 대해서 긍정적인 대답을 찾기는 힘들다. 물론 마태복음 16장18절에서 예수는 시몬에게 베드로라는 이름을 주시면서 반석 위에 교회를 세우겠다는 약속을 주셨다. 그러나 이 말씀은 예수가 직접 주신 것이라기보다는 초기 기독교 공동체, 특히 베드로를 중심으로 한 공동체의 신앙고백으로 보는 게 옳다. 성서학자들의 주석이 더 필요한 부분이기도 하지만 이 구절은 그리스도론에 대한 예수의 생각과 사도들의 생각 사이에 어떤 차이가 있는가를 해명하고 있지 교회를 세우는 것을 말하려는 게 아니다.

그렇다면 교회는 예수와 아무런 상관이 없다는 말인가, 하고 질문할 것이다. 물론 예수 사건 없이는 교회 출현도 불가능했다는 점에서 예수와 교회는 불가분리의 관계를 맺고 있다. 이런 관계는 어떤 사람이 회사를 설립하는 것과 같은 인과관계 안에서 해명되는 게 아니라 예수가 선포했다가 결국 동일시됐던 하나님 나라의 신학적 인식 가운데서 해명될 수 있다. 이 말은 곧 오늘의 교회는 그것 자체로 존재론적 근거를 갖추고 있는 게 아니라 예수의 하나님 나라 운동에 완벽하게 의존해 있다는 의미이다. 만약 교회가 예수의 하나님 나라 운동에 근거하지 않는다면 그 어디에서도 존재 이유와 정당성을 확보할 수 없을 것이다.

교회의 이런 성격은 원시 기독교 공동체 안에서 이미 분명했다. 예수의 부활 승천 후에 사도들을 중심으로 한 나사렛 파 일행은 자신들끼리 일정한 모임을 시작했다. 그렇지만 그들은 결코 유대교로부터 분리할 생각이 전혀 없었다. 그들은 그 당시 바리새파, 사두개파처럼 유대교 안에서 나사렛 파로 자리매김하고 예수 그리스도의 재림을 기다리는 경건한 무리로 신앙생활을 하고 있었다. 자신들의 선생인 예수를 십자가에 처형한 이들의 종교 안에

그대로 머물러 있었다는 사실을 오늘의 시각으로는 이해하기 힘들다. 그들은 1) 여전히 성전을 출입했으며, 2) 율법을 준수했고, 3) 구약을 그대로 받아들였다.

다시 한번 더 이 문제를 정리한다면, 기구로서의 교회는 역사적으로 우연히 일어난 결과다. 어떤 의도에 의해서가 아니라 오로지 하나님 나라를 선포한 예수와 그의 가르침과 인격과 사건, 특히 십자가와 부활에 집중하던 일단의 무리 때문에 우연히 등장한 기구다. 이 말은 곧 교회가 자기 스스로 존재 근거를 갖거나, 영원한 가치를 지니는 게 아니라 잠정적이라는 것을 뜻한다. 교회에 대한 이러한 이해가 간혹 오류에 빠지는 경우가 있다.

교회론의 오류

첫째, 교회의 자기 절대화는 지난 기독교 역사에서 자주 벌어진 잘못이다. <죄와 벌>, <백치>, <카라마조프가의 형제들>로 유명한 도스토옙스키의 통찰에 의하면 교회는 더는 예수 그리스도를 필요로 하지 않을 뿐만 아니라 귀찮은 존재로 생각한다. <카라마조프가의 형제들>에는 세 명의 형제들과 배다른 동생이 등장한다. 제일 큰 형은 아버지를 닮아서 그저 생각 없이 술 잘 마시고 정열적으로 살아가며, 둘째 이반은 가장 이지적인 불가지론자로서 당시의 종교와 전통을 날카롭게 비판한다. 셋째 알료사는 도스토옙스키 소설에서 늘 전형적인 성직자 상으로 등장하는 인격의 인물로서 당시 정교회의 승려다. 배다른 동생은 아마 지적 장애 장애 여자를 아버지가 겁탈함으로써 태어난 아이였다. 카라마조프라는 한 가족 안에 그 시대의 모든 인물상이 묘사되어있다. 어느 날 이반은 자기 동생 알료사 장로에게 종교에 대한 자기 생각을 ‘대심문관’이라는 제목으로 아래와 같이 진술한다. 2천 년 전에 이 세상에 와서 하나님 나라를 전파하다가 십자가형을 당하고 부활하신 예수님이 다시 러시아에 와서 옛날 그 방식으로 하나님의 나라를 전했다. 가난한 사람에게 복음을 전파하고, 병든 이를 고치고, 소외된 이들의 친구가 되어주었다. 교회의 조직을 확대하는 일이 아니라 온전히 사람들에게 기쁨을 알려주는 일만 했다. 이를 달갑게 여기지 않은 정교회 집행부가 예수를 체포해서 감금했다. 어느 날

밤 정교회 대주교가 감옥으로 예수를 찾아와서 이렇게 흥정하기 시작했다. “당신은 무엇 때문에 이 땅에 내려왔소? 당신 없이도 이 땅의 일은 우리가 잘 알아서 처리할 테니 당신은 당신의 나라인 하늘로 돌아가시오.”

이 이야기에서 도스토옙스키가 무엇을 말하려는지 아주 명확하다. 이 땅의 현실적인 교회는 예수 없이도 얼마든지 잘 굴러가게 되어있다는 말이다. 오히려 예수가 없어야 종교적 기득권을 유지할 수 있으므로 겉으로는 예수 그리스도의 구원을 말하지만, 진심으로는 예수를 귀찮게 생각할 수도 있다. 정교회의 대주교의 흥정처럼 “당신은 하늘나라만 관장하고 이 땅은 우리가 관리하겠다.”라는 것이다. 이것이 바로 2천 년 기독교 역사를 통해서 끊임없이 받아온 교회의 자기 유혹이며 위기였다.

예수님은 공생애 시작부터 하나님의 나라를 선포했고, 그의 삶 전체는 바로 이 하나님의 나라와 연결되어 있었다. 그의 가르침이나 행위가 온전히 하나님 나라와 연결되어 있다. 그런데 오늘의 현실 교회는 하나님 나라가 아니라 오히려 자기 자신에게만 집중하고 있다. 교회 자체가 목적이 되어버렸다는 말이다. 교회는 구원의 주체가 아니라 구원받아야 할 대상인데도 불구하고 흡사 구원을 나누어주는 기관처럼 자신을 확대 재생산 하는 일에만 몰두했다. 우리의 한국교회가 어떤 모습으로 운영되는가를 약간만 들여야 보아도 이런 현상은 아주 명확하다. 교회를 개척하기만 하면 그 즉시로 교회당을 짓는 일이 지상 목표가 되어버리고, 그 일이 끝난 다음에는 수양관을 건축하고, 복지관을 짓고, 혹은 교회 공동묘지를 준비하는 일에 매달린다. 물론 노숙자, 결식자, 장애인, 외국 노동자, 미혼모 같은 이들을 돕기도 하지만 그런 일도 대개는 교회 확장과 연계될 때만 힘을 얻고 있을 뿐이다.

둘째, 교회 해체론 역시 교회론의 오해에서 나온 주장이다. 이 교회 해체론은 다시 적극적인 입장과 소극적인 입장으로 구분할 수 있다. 적극적인 해체론은 하나님이 죽었다고 외친 니체나 종교를 집단적 히스테리라고 비난한 프로이트, 또는 민중의 아편이라고 일갈한 마르크스 같은 이들의 주장이다. 그들의 기독교 비판은 상당한 근거가 있으므로 우리가 그것 자체에 반론을 펼칠 필요는 없다. 다만 그들이 제기하고 있는 문제들은 교회의 본질이 아니라

교회에 속한 인간들에 의해서 벌어진 현상에 불과하다는 사실을 지적하는 것으로 머무르는 게 좋을 것이다. 요즘 인터넷 세계에서 소위 ‘안티-기독교’ 사이트가 상당히 크게 활동하는 것 같다. 그들은 기독교 교리가 내포하고 있는 허구와 교회 안에서 벌어지는 온갖 추문을 물고 늘어지면서 교회 해체 주장에 한몫 거들고 있다. 이런 안티 사이트가 발생하게 된 이유가 우리 교회의 잘못에 기인하기는 하지만, 그들의 주장이 한편으로는 학문적 진정성이 없으며, 다른 한편으로 선정적이라는 점에서 우리가 본격적으로 상대할 필요는 없을 것 같다. 성서의 역사비평에서 이미 다루어진 문제인 성서 테스트와 신화의 문제를 대단한 발견인 것처럼 주장한 다거나, 교회 안에서 벌어진 스캔들이나 재정 사고 같은 것들을 부풀려 전달하는 그들의 행동은 정당한 기독교 비판으로서의 무게를 잃어버렸다는 말이다.

소극적인 해체론은 여러 소종파 형태로 발생한 ‘무교회주의’이다. 이들은 종교 기구로서 자기를 목적으로 삼는 교회를 비판하면서 오직 성령이 지배하는 영적인 공동체를 지향한다는 목표로 무교회주의를 제창한다. 우리나라에서는 김교신과 함석헌을 중심으로 이런 운동이 한동안 힘을 얻었지만, 그들이 세상을 뜬 다음에는 힘을 잃었다. 우리는 일단 기성교회를 향한 그들의 비판이 옳다는 사실을 인정해야만 한다. 구체적인 조직으로서의 교회에 치우치다 보면 하나님 나라에 관한 관심은 줄고 자기 조직을 확대해야만 한다는 조직 원리에 사로잡힐 가능성이 크다. 그렇지만 우리가 두 발을 땅에 딛고 살아가는 한 보이는 교회, 조직, 카리스마를 무시하거나 포기할 수는 없다. 우리는 지상의 교회가 완전하지 못하다는 사실을 전제하기 때문이다. 교회는 이미 구원받은 공동체라기보다는 여전히 구원을 기다리는 공동체이다. 구원을 베푸는 공동체가 아니라 구원을 받아야 할 공동체이다. 상처가 있는 교회를 인정하고 그 안에서 개혁의 길을 가는 게 최선이다. *ecclesia semper reformanda!*

교회와 하나님 나라

교회는 무엇인가, 하는 질문에 우리가 빠지기 쉬운 두 가지 오

류를 위에서 짚었는데, 이제는 그런 오류에서 벗어날 수 있는 길을 찾아야겠다. 그것은 곧 교회의 존재 근거가 되는 하나님 나라를 바르게 이해하는 것이다. 판넬베르크는 하나님의 나라가 곧 교회의 미래라는 사실을 이렇게 진술했다.

교회는 하나님의 나라가 아니다. 하나님의 나라는 세상의 미래인 것처럼 교회의 미래이다. 그런데 교회는 어거스틴 이래로 그리스도의 나라와 일치하는 것으로 자리매김 되었다. 이러한 자리매김은 종말과 하나님 나라가 개시되기 전 메시아의 천년 왕국이 시작한다는 유대적-기독교적 기대와의 연결고리 가운데서 이루어졌다. 어거스틴은 메시아 왕국을 교회의 시대와 동일시함으로써 이러한 전(前)천년설적 표상의 모든 종말적 드라마를 제거했다. 이러나 동일화에는 물론 문제가 있다. 왜냐하면 하나님의 나라와 그리스도의 나라는 분리될 수 없으며, 양자는 교회가 쫓아야 할 미래를 특징짓기 때문이다. 그럼에도 불구하고 교회의 주이신 그리스도의 미래는 교회의 현재를 이미 규정하고 있다. 교회의 선포에서 그리스도 통치는 사실상 현재한다. 왜냐하면 그리스도의 통치는 인간을 하나님의 통치로 불러내고 하나님의 통치가 도래한다는 사실을 선포하는 지상적 활동 이외의 다른 목표를 가질 수 없기 때문이다. 교회는 그리스도를 선포함으로써 예수 그리스도의 사명을 계속 유지한다. 이에 따라서 그리스도가 교회에서 현재적으로 통치한다는 사실이 보장된다. 그렇지만 역사적으로 구체적인 삶에서 행해지는 기독교인들의 친교는 그리스도의 왕국과 일치하지는 않는다. 하나님의 나라와 그리스도의 나라는 교회보다 우월하다.(사도 신경해설, 193)

우리가 여기서 하나님의 나라에 대한 성서 신학적, 윤리 신학적, 조직신학적 검토를 포괄적으로 수행하기는 힘들다. 이 문제는 또 다른 과제로 주어질 만한 것이기도 하고, 오늘 우리의 논점의 핵심이 아니니까 몇 가지 요점만 정리해보도록 하자.

1) 하나님의 나라에 필요한 인간의 태도는 오직 회심이다.

예수는 “하나님의 나라가 가까이 이르렀으니 회개하라.”고 선포하셨다. 즉 임박해 있는 하나님 나라 앞에서 인간이 취해야 할 태도는 회개뿐이라는 말씀이다. 과연 회심은 무엇인가? 어떻게 사는 것이 하나님 나라에 참여하는 길일까?

일반적으로 사람들은 실정법을 어기거나 파렴치한 행위를 죄라고 생각하고 그것을 회개해야 구원을 얻을 수 있다고 생각한다. 이런 윤리나 전통이나 사회적 습관이 전혀 필요 없는 것은 아니지만 하나님 나라와 연관해서 생각한다면 회심은 그런 차원을 훨씬 뛰어넘는 삶의 자세를 가리킨다. 삶의 방향을 하나님 나라로 전환한다는 뜻의 헬라어 ‘메타노이아’에서 볼 수 있듯이 한두 가지 태도와 습관을 고치는 것에 머무는 게 아니라 근본적으로 방향을 바꾸는 것을 회심이라고 한다. 자기중심에서 하나님 중심으로 돌아서는 것이다. 물론 우리가 겉으로는 하나님을 믿기 때문에 당연히 하나님 중심으로 살아간다고 생각할지 모르지만 실제로는 여전히 자기 성취에만 관심을 기울이고 있다는 점에서 우리는 아직 회심한 사람들이 아니다. 판넨베르크는 “인간이 자기에게 다가오는 모든 순간을 자기 성취의 기회로만 사용한다.”고 지적한 적이 있는데 옳은 말이다. 이게 바로 ‘하마르티아’(죄)다.

교회가 교회다워지려면 신자들에게 이런저런 종교적 행위나 업적을 강요하거나, 혹은 기독교적인 교양을 쌓게 하는 데 머무는 게 아니라 근본적으로 삶의 방향을 바꾸도록 해야 한다. 기회가 주어지기만 하면 교회의 외적 성장만을 고집하고 집중한다면 교회는 회심한 공동체가 아니며, 따라서 하나님 나라와 연관된 공동체도 아니다. 이런 점에서 회개는 어떤 업적이나 노력이 아니므로 가장 쉬운 일이기도 하면서, 자기집착에서 벗어난다는 게 인간에게 거의 불가능하므로 가장 어려운 일인지 모르겠다.

2) 하나님의 나라는 어떤 공간적 장소가 아니라 사랑, 해방, 기쁨 등의 속성으로 드러나는 나라, 그의 통치이다.

예수님이 비유로 말씀하신 하나님의 나라는 믿는 자들이 차지하게 될 어떤 찬란한 왕궁 같은 곳이 아니라 오히려 어떤 변화, 움직임, 해방, 자유, 사랑이 임하는, 즉 하나님의 온전한 통치이다. 겨자씨 비유, 포도원 농부 비유, 탕자의 비유, 슬기로운 처녀들의 비유가 모두 한결같이 우리가 경험하는 이 세상의 질서가 아니라 하나님이 통치하게 될 새로운 질서의 세계를 가리킨다.

오늘 교회는 이런 하나님 나라와 연결되어 있다. 그것에 대한 선포를 자기의 사명으로 여겨야만 한다. 교회의 영역을 확대하는 것이 아니라 하나님의 통치가 확대되는 세계를 선포하고 그것을

자기의 존재 이유로 삼아야 한다.

3) 하나님의 나라와 통치는 종말론적이다.

19세기 유럽의 교회와 신학은 성직자 중심주의와 추상적 교리주의에 반대하고 철저하게 인간애에 바탕을 두고 이 세계를 발전, 진보시켜 나가려한 시대적 흐름 가운데서 존재 근거를 이런 윤리와 사회봉사에 두려고 했다. 인간 계몽, 종교성, 인간애, 사회복지가 중요하게 대두된 시대적 경향에 부응하는 태도였다. 오늘날의 교회 중에서도 약간 지성적인 교회나 의식이 있다고 자부하는 교회는 사회복지관 설립을 교회의 지상 목표로 삼고 있다. 이런 일들이 필요 없는 것은 아니지만 이 사회의 진보, 복지 프로그램을 교회의 주 업무로 생각하면 하나님 나라의 종말론적 성격과는 거리가 멀다. 하나님의 나라는 인간의 이런 노력으로 성취될 나라가 아니기 때문이다. 하나님 나라는 종말론적인 차원에서 우리를 찾아오는 것이지 우리가 역사 진보를 통해서 성취할 수 있는 세계가 아니다. 다음과 같은 판넬베르크의 지적은 옳다.

교회의 특별히 사회적인 활동(복지시설, 보육원, 간호시설, 병원, 학교 등등)은 부차적이고 잠정적인 것이다. 교회는 정치 공동체의 대리인으로서 이런 일들을 하는 데 불과하다. 교회는 오히려 사회의 정치적 기구에 속하는 것이 타당한 이런 책임들을 국가가 인수하도록 준비시키고 또 인수할 수 있도록 노력해야 할 것이다. 교회가 국가를 시키하고 어떤 복지 활동을 독점하려고 한다면 그것은 교회의 사명을 기묘하게 곡해하는 것이다. 교회는 정치 단체를 고무하여 그 책임을 인수하게 하는 데에서 만족을 찾아야 할 것이다. 교회의 대체할 수 없는 유일한 사회적 공헌은 생명의 궁극적 신비, 즉 영원한 하나님과 역사 안에 있어서의 하나님의 목적에 인간을 직면하게 함으로써 인간적 생명의 인격적 통합을 이루는 것이다.(신학과 하나님 나라, 127)

4) 하나님의 나라는 예수의 부활을 통해서 선회되었으며, 지금은폐의 방식으로 활동한다.

하나님 나라의 종말론적 성격과 선회의 성격은 기독교 신학에서 변증법적 방식으로 인식된다. 만약 하나님 나라가 무조건 미래의 사건으로만 방기된다면 오늘 기독교인들은 역사적 책임감으로부터 완전히 벗어날 것이다. 이 말은 기독교인들이 역사의 무게로

부터 자유로워진다는 의미만이 아니라 역사로부터 소외된다는 의미이기 때문에 우리는 하나님 나라의 미래주의에 빠질 수 없다. 예수의 십자가와 부활은 하나님 나라의 최종적 완성이 역사 안으로 선취한 사건이며, 여기에 근거해서 아직 마지막이 우리에게 오지 않았지만 여기서 지금(here and now)우리는 그런 종말론적 하나님 나라를 경험할 수 있다. 따라서 교회는 예수의 십자가와 부활이 하나님 나라의 선취인 근거와 이유를 역사적으로 증명해나가는 공동체가 되어야 할 것이다. 그것이 곧 하나님의 선교 안에서 작용하는 교회의 선교라 할 수 있다.

니케아-콘스탄티노플 신조의 교회 개념

우리는 위에서 교회론의 방향을 어느 정도 정리한 셈이다. 이제 교회의 교리사적인 해명에 귀를 기울일 차례가 되었다. 하나님 나라에 의존하는 교회가 신학적으로 어떤 속성으로 자리를 잡아야 하는가에 대한 해명이 그것이다. 여기에 가장 결정적인 준거로 작용하는 것은 니케아-콘스탄티노플 신조이다.

우리말 사도신경의 교회 항목은 “거룩한 공회를 믿사오며...”라고 되어 있지만, 원래는 “하나의 거룩하고 보편적인 교회를 믿는다.”라고 되어 있다. 또한 니케아 콘스탄티노플신조(381년 콘스탄티노플 공의회에서 결정됨)는 ‘하나의 거룩한 보편적인, 그리고 사도적인 교회’에 대한 신앙고백을 진술하고 있다. 사도신경의 세 가지 특성과, 니케아 콘스탄티노플 신조의 네 가지 특성이 바로 교회가 자기를 이해하는 기준으로 설정된 것이다. 판넨베르크는 이 문제를 다음과 같이 말한 적이 있다. “교회의 다층다기한 속성, 즉 거룩성, 단일성, 가톨릭성, 사도성은 그 본질에서 이미 완성되거나 상존하는 기구의 특성들이 아니라, 오히려 교회가 그 안에서 자신의 본질을 현실화시키려고 노력해야 할 선교 운동의 시금석이다.”(판넨베르크, 사도신경해설, 188). 즉 기존의 교회가 이 특성들을 본질적으로 완성한 게 아니므로 교회가 이 기준에 따라서 자신을 개혁시켜 나가야 한다는 말이다. 우선 이 네 속성의 근본 의미를 생각해보자.

단일성

예수를 그리스도로 고백하는 사람들의 모임을 교회라고 한다면 이들은 당연히 그 내부에 단일성을 전제한다. 자동차 회사를 경영하는 사람들은 그 물건을 많이 팔아서 돈을 벌면 그만이지만 교회는 예수가 온 세계의 메시아라는 사실을 믿고 선포하는 이들의 모임이기 때문에 서로 배타적으로 경쟁할 수 없다. 기독교의 2천년 역사에서 기독교인들은 세례를 받을 때도 한 분 예수 그리스도의 이름으로 받았으며, 그 분의 이름으로 성만찬에 참여했다. 구원론적으로 하나의 근원을 갖고 있다면 이들의 일치와 친교는 분명해야 할 것이다.

이런 점에서 오늘 한국 교회를 본다면 어처구니가 없다. 세계 기독교 역사에서 그 유래를 볼 수 없는 현상이 한국 교회에 나타나고 있는데, 곧 백 개 이상으로 분열된 교파 현상이 그것이다. 세계에서 예수를 가장 열심히 믿는다는 한국 교회가 세계에서 가장 극단적으로 분열과 분파 작용을 보였다는 것은 무엇을 의미하는 걸까? 물론 이런 교파 분열로 인해서 교회가 양적으로 성장하는 결과를 얻긴 했지만 그렇다고 해서 이런 분열의 역사가 합리화 되는 건 아니다.

그런데 교회의 단일성은 자유 속에서 이루어지는 것이지 매사에 만장일치, 또는 획일화라고 할 수는 없다. 즉 “자유 속에서의 일치”다. 이런 점에서 우리는 비록 한국교회가 심하게 분열되어 있지만 이런 기회를 좋은 쪽으로 살려 나갈 수 있어야 한다. 즉 각각의 교파가 자신의 특색을 살린 가운데 일치 정신을 도모하는 방향으로 말이다. 다양성 가운데서의 일치인 셈이다. 이러한 교회의 단일성과 일치는 분열된 이 세계 가운데서 진정한 일치를 불러일으킬 수 있는 징표가 될 수 있다. 우리 한국교회는 그럴 가능성과 의지가 있을까?

보편성

영어의 카톨릭시티를 번역한 보편성은 원래 지역적인 교회에 대해서 대교구에 있는 주교회, 감독교회를 의미했다. 말하자면 지역교회도 역시 온전한 교회이고 그것을 감독, 관리하는 노회나 총회까지를 포함한 모든 교회가 온전한 교회라는 뜻이다. 따라서 교

회의 보편성은 교회의 일치와 연관되는 용어라 할 수 있다. 교회의 단일성이 교회의 수렴적인(intentiv) 보편성을 의미한다면, 교회의 보편성은 교회의 확장적인(extensiv) 일치를 의미한다. 종교개혁 시대에는 이 카톨릭시티가 로마 가톨릭교회를 가리키는 이름으로 사용되는 탓에 개신교회는 그것을 “일반적인”, 혹은 “기독교적인”이라는 말로 대치했다.

이런 교회의 보편성에 근거해서 한국교회의 모습을 반성해보자. 앞서 교회의 단일성에서도 언급한 문제이지만 기독교 교회는 구체적인 지역교회만이 아니라 그런 교회들의 연대와 일치를 통한 전체로서의 교회라는 차원도 역시 중요한데, 우리는 이런 요소를 상실해버리고 말았다. 특히 개신교회는 제 일은 제가 알아서 해야 한다는 생각이 지배하고 있다. 예컨대 교회 개척문제만 해도 대개는 개교회의 확장이라는 차원에서 실천되고 있지 전체 교회의 문제로 생각하지 않는다. 교회 재정이 넘쳐나는 교회가 있는 반면에 여전히 미자립 교회가 30%에 이른다는 말은 교회의 보편적 지평이 말살되고 있다는 뜻과 다른 게 아니다.

거룩성

초기 기독교로부터 예수 믿는 자를 성도라고 불렀다. 그래서 이런 성도들이 모이는 교회는 거룩한 공동체다. 성도를 뜻하는 하기오스는 거룩하다는 뜻만이 아니라 ‘따로 구별된’이라는 뜻도 있다. 하나님을 체험한다는 것은 바로 거룩한 힘을 체험한다는 것과 똑같다. 모세가 호렙산에서 하나님을 경험할 때 들려온 음성이 네가 선 곳은 거룩한 것이니 네 발의 신을 벗으라는 소리였다. 신약 성서에서 예수 믿는 자들을 성도라고 부른 이유는 무엇일까? 왜 우리는 거룩한 자들이며, 구별된 자들인가? 만약 우리가 매 주일 교회에 나오고 찬송을 부르고 헌금을 드리고, 이러한 일정한 종교 의식 때문에 거룩한 백성이라든지, 구별되었다고 생각한다면 그 의미를 너무 축소시키는 일이다.

교회의 거룩성은 이 세상의 가치와 근본적으로 다르게 살아가는 이들이 이룬 공동체라는 사실에서 인정된다. 말하자면 자기의 뜻을 성취하는 것이 아니라 하나님 나라를 지향하는 것으로 자기 인생을 설정하기 때문에 거룩한 것이다. 이런 점에서는 우리가 예

수 그리스도처럼 이 세상의 굳어진 질서를 변혁하고 고착화하는 게 아니라 근본적인 변혁과 개혁을 지향해 나가야 할 것이다. 그래서 몰트만은 ‘가난 속의 거룩함’이라고 표현했다.

교회의 거룩성이 왜곡되는 경우는 다음과 같이 두 가지이다. 하나는 교회가 세상으로부터 분리됨으로써 거룩성을 확보하려는 세계 도피적 경건성이며, 다른 하나는 세상 한가운데서 영속적 기구로 자리함으로써 거룩성을 확보하려는 잠정성의 망각이 그것이다. 교회의 거룩성은 세상으로부터의 도피도 아니고, 그 안에서의 영속적 기구가 되는 데에 있는 게 아니라, 하나님께서 통치할 미래 앞에서 모든 것의 잠정성을 깨닫고, 그 깨달음이 사랑의 창조적 동인과 연결되는 곳에 확보되는 게 아닐까 생각한다.

사도성

기독교 교회는 역사적인 사실에 근거해 본다고 하더라도 순전히 사도적 전승에 의존해 있다. 예수가 직접 교회를 설립하지 않았으며, 그의 가르침과 실천이 오로지 사도들에 의해서 전승되어 있다. 오늘 우리가 예수를 직접 경험하는 게 아니라 사도들의 경험을 이차적으로 경험하고 있어서 기독교 교회는 온전히 사도적이라는 말이다. 쉐링크는 이렇게 말했다. “사도적인 증언 없이는 그리스도가 감추어져 있을 것이며, 다만 이런 사도적 증언에 토대해서만 그리스도는 실제로 인식된다.” 따라서 앞서 언급한 교회의 세 가지 특징은 이 사도직에서만 명백하게 드러날 수 있다.

이 사도직 문제에서 우리는 두 가지 관점을 놓치지 말아야 한다. 첫째, 교회의 복음과 가르침은 부활한 그리스도를 목격한 사람, 즉 첫 사도들의 증언에 근거하고 있다. 따라서 교회의 본질을 온전하게 유지하는 길은 현대의 여러 사상에 우리가 얼마나 깊숙이 들어가 있는가에 달려 있지 않고 사도의 가르침, 특히 그들이 경험한 십자가와 부활과 얼마나 견고하게 연결되어 있는가에 달려 있다. 둘째, 교회는 사도의 선교적인 사명을 수행하기 위해서 존재한다. 교회가 조직으로 자기를 유지하는 것을 목표로 하지 않고 온전히 사도적 사명에 천착하는 그것이다. 따라서 교회가 본질로부터 이탈하지 않으려면 끊임없이 사도적 선교 사명에 눈을 놓치지 말아야 한다. 이 사도의 선교적 사명은 부활한 그리스도의 부

활절 사건에 의해서 종말론적으로 규정되어 있다.

교회론에 대한 오늘의 차원

몰트만은 오늘의 교회가 관심을 가져야 할 부분이 변화된 사회적 상황에 능숙하게 적응하는 게 아니라 그리스도의 영광과 다가오는 나라의 능력에 의해서 교회가 내적으로 갱신되는 것이라고 한다. 따라서 교회에 대한 신학적 이해는 외부에서 주어지는 게 아니라 교회를 움직이는 내적인 불안에 의해서 주어진다. 즉 예수 그리스도의 교회에 대해서, 하나님 나라의 교회에 대해서, 성령의 현재와 능력 속에 있는 교회에 대해서 언급할 때 인식되는 불안을 가리킨다. 그는 다음과 같이 네 차원에서 교회론 문제를 접근하고 있다. (몰트만, 박봉량외 4인 역, 성령의 능력 안에 있는 교회, 한국신학연구소, 1980, 13-30참조)

예수 그리스도의 교회

우리는 일반적으로 예수 그리스도의 교회를 말하고 있긴 하지만 이것이 의미하고 있는 신학적 깊이를 충분히 이해하거나 체화해내지 못하고 있다. 대개는 교회를 확장하고 운영하기 위해서 다른 질서가 교회를 지배하도록 방기하고 있다. 교회가 교회다움을 잃지 않으려면 꾸준히 그리스도에게 의존해야 한다. 1934년의 바르멘 신학 선언 제1항은 국가에 종속되는 교회론을 거부하고 오직 그리스도에게만 종속되는 교회론을 제창했다.

그가 성서에서 우리에게 증언된 대로 예수 그리스도는 우리가 들어야 하고, 삶과 죽음에 있어서 우리가 신뢰하고 복종하지 않으면 안 되는 유일한 하나님의 말씀이다. 우리는 교회가 교회의 선교 근원으로 서 이 유일한 하나님의 말씀 밖에, 그리고 이 말씀과 함께 또 하나의 다른 사건들, 권세들, 형태들, 진리들을 하나님의 계시로 인식할 수 있고 또 인식하지 않으면 안 된다고 가르치는 거짓된 가르침을 우리는 거부한다.

그리스도가 교회의 주라고 한다면 그리스도론은 교회론을 지배

하는 주제이다. 즉 교회에 관한 모든 명제는 그리스도에 대한 명제이다. 그리스도에 대한 모든 명제는 바로 교회에 관한 서술을 포함한다. 그러나 그것은 교회의 명제에서 일어나는 것이 아니다. 그것은 교회를 넘어서 교회가 봉사해야 할 메시아적 하나님 나라에까지 미치기 때문이다.(몰트만, 17).

신학적 토대가 부실하게 될 때 교회가 예수 그리스도 대신에 의존하는 대상은 두 가지다. 하나는 교회가 교회 자체를 의존하고 자체를 목적으로 한다. 다른 하나는 교회가 국가나 사회 권력에 의존하는 것이다. 예수 그리스도의 교회는 교회라는 구조를 보존하고 있지만 그것을 상대화하면서 자신을 변혁시켜 나가야 하며, 또한 국가라는 조직을 상대화하면서 정치적으로 하나님 나라를 지향해야만 한다.

선교하는 교회

몰트만은 이렇게 진술하고 있다. “교회는 교회 자체와 교회의 위탁을 세계사의 틀 안에서 서술하지 않으면 안 된다.” 즉 교회는 선교적인 차원에서 서술될 수 있을 뿐이라는 말이다. 이런 관점에 따르면 교회로부터 선교가 시작되는 게 아니라 선교로부터 교회가 구성된다. 이제 교회는 자신의 존재 근거를 자신 안에 두는 게 아니라 선교 행위에 의해 규정된다는 말이다.

선교하는 교회가 의미하는 바는 다음과 같이 구체적으로 두 가지다. 하나는 교회가 자체를 목적으로 하지 않는다는 것이며, 둘째는 선교는 곧 하나님의 선교라는 것이다. 선교는 오늘의 지평에서 교회가 자신의 기구를 확대하기 위한 프로그램이 아니라 종말로부터 오늘 우리에게 다가오는 하나님 나라를 확장하는 것이다. “교회 자체의 영광이 아니라 성령 안에서 아들을 통한 아버지의 영광이 교회의 목적이다.”

에큐메니칼 교회

교회의 본질은 하나의 보편적이고 사도적인 거룩한 교회에 있듯이 에큐메니칼 개념은 바로 교회의 교회다움을 담보해주는 토대다. 갈릴리 호수 근방에서 시작한 예수 그리스도의 하나님 나라 운동이 십자가와 부활 사건을 통해서 세계적 차원으로 확대된 이

후 11세기와 16세기에 벌어진 기독교의 대분열 이후로, 특히 개신교 안에서는 너무나도 많은 교파 분열의 역사를 보였다. 한국의 교파 분열은 아마도 세계사적으로 전무후무한 일인데, 이의 극복이 바로 교회다움을 찾아가는 지름길일 것이다.

몰트만은 이런 에큐메니칼 교회를 회복하기 위해서 논쟁신학(Kontroversstheologie)으로부터 협동신학(Kooperationstheologie)으로 전진해야한다고 주장하면서, 이것은 신앙고백의 혼합이나 신학적 무관심이 아니라 오히려 참된 교회에 대한 질문과 관심에서 발생한다고 말한다. 그는 이런 에큐메니칼 운동의 길을 다음과 같이 분명하게 인식할 수 있다고 설명한다. ‘거부로부터 대화로’, 그다음에는 ‘대화로부터 협력으로’ 나아가며, ‘협력으로부터 종교회의(Konzil)’로 전개된다. 한국교회는 이런 에큐메니칼 운동이 구체적으로 일어나야 할 텐데, 그러한 조짐이 별로 보이지 않는 이유는 교회의 존재 근거를 자기 자신에게 둔 채 오고 있는 하나님 나라에 의존적이라는 사실을 깊이 인식하지 못한 탓이리라.

정치적 교회

교회가 앞서 살펴본 대로 예수 그리스도의 교회이며, 선교적 교회이며, 에큐메니컬 교회라고 할 때 이런 요소들은 이 땅의 역사에서 구체적으로 드러나고 확장되어야 하므로 정치적인 수밖에 없다. 물론 교회를 정치화하자는 게 아니라 교회의 구원론적 업무가 정치적인 형태로 드러나야 한다는 말이다. 하나님 나라의 속성에 속하는 정의와 평화가 단순히 인간의 정신이라는 범주에 한정되는 게 아니라 삶 전체에 영향을 끼치는 사건이라면 정치적인 성격을 갖지 않을 수 없다.

이런 점에서 하나님 나라 확장에 자신의 존재 근거를 둔 교회가 정치와 구별되어야 한다는 주장은 한편으로는 옳고, 다른 한편에서는 틀렸다. 세속 권력을 교회가 함께 누리려는 생각에서 정치와 결탁한다면 그것을 교회의 본질에서 벗어나는 것이며, 교회의 업무가 순전히 인간의 영적인 세계만이라고 생각해서 정치적인 일에 관심을 두지 않는다면 이것은 책임 회피다. 그러나 궁극적인 차원에서 하나님 나라가 정치를 통해서 이루어지는 게 아니라는 사실 때문에 이 정치적 차원은 제한적인 요소이다. 정치와 교회의

관계를 정리한다는 의미에서 “카이사르의 것과 하나님의 것”(마 22:15-22, 2005. 10.16.)이라는 필자의 설교 마지막 단락을 아래에 인용하겠다.

저는 예수님이 로마법에 따라서 세금을 내고, 율법에 따라서 헌금을 내면 된다는 뜻으로 이런 말씀을 하셨다고 생각하지 않습니다. 물론 겉으로는 카이사르의 것과 하나님의 것이 구분되는 것처럼 말씀하셨지만 그것은 이 세상이 바로 하나님에 의해서 창조되었다는 기본적인 사실에서 벗어나지 않는 한도 안에서 이해되어야 합니다. 이 세상은 이 세상을 창조한 하나님의 것입니다. 하나님에 의해서 창조되었을 뿐만 아니라 하나님에 의해서 유지되고 보존되고, 결국 하나님에 의해서 완성될 것입니다. 이런 마당에 어떻게 카이사르의 것을 따로 구분할 수 있으며, 하나님의 것을 따로 돌려드린다는 말이 가능하겠습니까? 그렇지만 예수님은 분명히 카이사르의 것을 카이사르에게 돌리라고 말씀하셨습니다. 이게 도대체 무슨 의미일까요?

이런 문제는 본문만으로는 적당한 답을 찾을 수 없습니다. 예수의 다른 가르침이나 초기 기독교 공동체의 예수에 대한 인식에 근거해서 윤곽을 잡을 수밖에 없습니다. 이 세상에 카이사르의 것이 있을 수 없음에도 불구하고 예수님이 카이사르의 것을 인정하는 듯이 말한 이유는, 혹은 그런 근거는 하나님의 나라는 카이사르의 방식으로 성취되는 게 아니라는 사실에 대한 반어적 확증입니다. 카이사르는 권력을 움켜잡아서 무언가를 성취하려는 인간들의 욕망인데, 이것과 하나님의 통치와는 다릅니다. 하나님의 나라는 하나님에 의해서만 실현되는 생명의 나라입니다. 사랑은 공장에서 생산해내는 게 아니라 사랑 스스로의 능력으로 우리를 찾아오듯이 하나님의 나라는 카이사르의 방식과는 전혀 다르게 다가옵니다. 이게 분명하다면 카이사르의 것을 카이사르에게 주어버리는 게 가장 지혜로운 일입니다.

그런데 역사는 이상하게 흘렀습니다. 예수님은 카이사르를 대리하는 빌라도 총독에 의해서 십자가 처형을 당했습니다. 왜 이런 일이 벌어졌을까요? 카이사르와 아무런 상관없는 하나님의 통치에만 집중하셨던 분이 왜 카이사르에 의해서 죽었을까요? 바로 이 대목에서 우리는 카이사르의 것을 카이사르에게 돌리라는 예수님의 말씀이 변증법적이라는 사실을 다시 한 번도 더 발견할 수 있습니다. 카이사르의 형식적 권위를 내버려두지만 신적인 권위는 인정하지 않는다는 말씀입니다. 그 결과는 십자가 처형이었습니다.

오늘의 기독교인들도 이런 예수의 뒤를 따르고 있습니다. 세상의

가치와 목표를 넘어서 새로운 힘에 의해서 살아가지만, 동시에 끊임없이 세상과 대결하는 사람들이 곧 기독교인들이라는 말씀입니다. 그 결과는 십자가와 고난으로 나타날 가능성이 큼니다.

우리는 교회가 역사의 우연으로 출현했다는 사실로부터 시작해서 교회와 하나님 나라의 관계와 니케아-콘스탄티노플 신조에 나타난 교회의 속성, 그리고 현대 신학적 차원에서 몰트만이 제시한 문제들을 검토했다. 그 이외에도 교회론에 관한 오늘의 논쟁점들은 많다. 필판에 따르면, 참된 교회의 표지들, 보이는 교회와 보이지 않는 교회, 드러난 교회와 숨어 있는 교회, 교회와 국가, 교회의 민주화, 교회와 교회들, 교회와 직무 등(교의학, 387)이 그런 것들이다. 우리가 이런 문제까지 자세하게 다룰 여건이 아니기도 하고, 이 문제들이 그렇게 시급하지도 않기 때문에 접어두기로 하고, 대신 지금까지의 논의를 바탕으로 하고 교회 개념에서 가장 중요한 종말론적 공동체를 해명하는 것으로 이 강의를 끝내도록 하겠다.

종말론적 공동체

교회는 지난 2천년의 역사를 통해서 자신의 정체성을 종말론적 공동체로 인식해왔으며, 지금도 역시 그런 주장에는 변함이 없다. 만약 오늘의 교회가 이런 전통적 교회론에 자신을 끊임없이 반성시켜나가기만 한다면 교회의 영적인 건강은 회복되고 그렇게 유지될 수 있을 것이다. 여기서 ‘종말론적 공동체’라는 말은 무슨 의미를 포함하고 있을까?

종말론적 공동체라는 이 말에는 우선 교회가 자기를 목적으로 삼을 수 없다는 의미가 새겨져 있다. 왜냐하면 종말은 오직 하나님에게만 해당되는 말이기 때문이다. 지금 우리가 교회를 화려히게 꾸미는 일에, 그리고 역동적으로 작동시키는 일에 온갖 수고를 아끼지 않지만 이런 간절한 수고와 노력은 그것이 아무리 소중하더라도 역시 종말이 오기 전인 이 중간시기의 ‘잠시’에 해당될 뿐이다. 물론 교회만이 아니라 이 세상의 그 어느 사물도, 조직도, 이념도 종말을 확보하고 있지 못하기 때문에 자기를 목적으로 할

수는 없다. 예컨대 인간 문명 이후로 가장 절대적인 이념으로 자리를 잡은 국가도 역시 종말론적인 힘이 없다. 많은 제국의 흥망성쇠를 약간만 들여다보면 인간의 역사와 그 역사를 통한 국가 조직이 얼마나 취약한가를 알 수 있다. 이 말은 곧 국가는 결코 절대화될 수 없으며, 오히려 종말론적인 힘에 의해 지배당해야 한다는 뜻이다.

오늘의 현실교회는 자신을 목적으로 삼고 있다는 점에서 종말론적 자리를 상실했으며, 따라서 그 능력도 상실했다. 요즘 교회를 중심으로 해서 벌어지는 온갖 추문들은 교회가 자신을 목적으로 해서 작동하고 있다는 사실에 대한 반증이기도 하다. 이 사회가 교회와 신자들을 이기적이라고 생각한다는 사실에서도 우리는 교회가 자기를 목적으로 삼고 있다는 것을 확인할 수 있다. 이 자리에서 교회가 어떤 방식으로 자기를 목적으로 삼았는지 구구절절이 설명할 필요는 없다. 지면도 지면이지만 약간의 생각이 있는 사람들이라면 굳이 설명하지 않더라도 잘 알고 있기 때문이다.

교회가 자신을 종말론적인 공동체로 여긴다면 우선 자기를 상대화시키는 연습을 게을리하지 말아야 한다. 그렇다고 해서 교회를 우습게 여기라는 말은 결코 아니다. 교회는 이 세상에서 유일하게 예수 그리스도 사건을 지켜온 공동체라는 점에서 그 어떤 세력으로부터도 추월당하지 않는다. 그런데도 교회 자체는 종말론적 우선권을 가진 하나님 나라가 아니므로 자기를 비워내는 준비를 해야 한다. 이 말은 곧 이 세상에서 교회의 존재방식을 세상과의 주도권 경쟁에서 찾지 말아야 한다는 뜻이다. 간혹 동네 사람들이 반대하는데도 불구하고 강압적으로, 또는 교묘한 술책으로 교회당을 지었다는 사실을 무용담처럼 자랑한다. 이런 행태는 하나님 나라에 기대어 존재 근거를 가진 교회가 아니라 자기를 목적으로 삼은 교회의 모습에 불과하다. 종말론적 하나님 나라를 초석으로 삼는 교회라고 한다면 세상 사람들의 방식이 아니라 종말론적인 방식으로 투쟁해야만 한다. 그것은 곧 자기와 자기 조직을 절대화하지 않고 오히려 진리를 드러내는 태도이다.

위에서 말한 부분이 종말론적 공동체인 교회의 내면에 관한 것이었다고 한다면, 이제 다음과 같은 외면적인 관점도 진지하게 생각해보아야 한다. 교회가 세상을 어떻게 종말론적인 지평에서 변

화시켜나가야 하는가에 대한 것이다. 주기도문에 “뜻이 하늘에서 이루어진 것 같이 땅에서도 이루어지이다”라는 내용이 있듯이 우리는 이 세상이 종말론적 지평에서 변화되기를 바라는 사람들이다. 인간이 인간답게 살아갈 수 있는 사회, 인간과 자연이 일치되는 세상, 인간 삶의 무의미성이 극복되는 세상을 위해서 노력해야 할 것이다. 구체적으로 예를 들자면, 현재 남북의 분단체제가 극복되기 위해서 기독교인들이 감당해야 할 부분이 무엇인지 심각하게 고민해야만 한다. 기독교인들이 단순히 교회에 앉아서 자기와 자기 식구들이 복 받고 잘살게 되는 것만을 기도한다면 종말론적인 의미까지 갈 것도 없이 기본적으로 소금과 누룩의 역할도 하지 못하는 것이다.

그러나 우리가 생각하는 이 세상의 종말론적인 미래는 이런 사회개혁이나 발전으로 완성되는 것은 결코 아니다. 아무리 완벽한 복지사회가 도래했다고 해도 그것이 곧 하나님 나라가 완성되는 종말은 아니기 때문이다. 이런 점에서 오늘날 많은 교회에서 시행하고 있는 사회복지 프로그램은 한계가 있다. 자칫 그런 복지 시스템이 하나님 나라를 끌어올 수 있거나 한 것처럼 생각하는 것은 매우 위험하다. 더구나 그런 프로그램의 개발을 교회 성장의 수단으로 여긴다는 것은 교회의 본질을 더 크게 훼손시킨다.

여기서 더욱 중요한 문제는 기독교인의 종말론적 인식에 담겨 있다. 인간의 상상력으로 형상화할 수 없는 그 미래의 세상을 향한 열린 자세와 마음이 바로 그것이다. 우리의 인식이 구체적인 땅의 삶에 제한받으면서도 그것과 전혀 다른 종말론적인 삶으로 열려야 한다는 점에서 우리에게는 독특한 긴장이 있다. 인간의 한계와 하나님의 절대 사이에서, 즉 인간의 역사와 하나님의 종말 사이에서 어떻게 생명의 리얼리티를 확보해낼 수 있는가, 하는 질문이 바로 그것이다. 바로 이 지점에서 우리는 끊임없이 근본에 대한 질문을 열어둠으로써 하나님의 영이 자유롭게 활동할 수 있도록 공간을 마련해야 하며, 그것이 곧 종말론적으로 임하게 될 하나님 나라 앞에서 우리 기독교인이 감당해야 할 선교적 몫이다.

19강

성례전에 관해서

개신교 신자들은 설교가 중심으로 진행되는 예배에 전적으로 의존하는 신앙생활을 하므로 성례전의 깊은 신학적 의미를 경험하는 일이 드물다. 그들이 상식적으로 알고 있는 성례전은 단지 세례와 성만찬이다. 로마 가톨릭교회와의 관계에 관해서 조금 더 많은 정보를 알고 있는 이들은 로마 가톨릭교회가 일곱 가지 성례전을 주장한다는 사실까지는 안다. 로마 가톨릭은 세례와 성만찬 이외에 견진, 고해, 혼례, 서품, 종부를 성례로 본다. 견진은 유아세례를 받은 아이가 자라서 스스로 신앙고백을 할 수 있을 때에 베푸는 예식이고, 고해는 신부에게 자신의 잘못을 털어놓는 것이며, 혼례는 말 그대로 결혼이고, 서품은 가톨릭 사제로 인정받는 예식이고, 종부는 죽는 순간에 받는 성례이다. 개신교회가 로마가톨릭과 달리 두 가지 성례만 받아들인 이유는 이 두 가지만 예수 그리스도에 의해서 집행된 것이라고 보았다는 사실에 놓여 있다. 여기에는 많은 논란거리가 있지만 더는 깊이 들어가지는 말자. 이를 위해서는 종교개혁시대에 벌어진 훨씬 복잡한 교리사적 흔적을 추적해야 하며, 다른 한편으로 그것이 오늘 개신교의 교회 생활에서 별로 큰 영향을 끼치지 않기 때문이기도 하다.

우선 이렇게 질문하자. 기독교가 이런 성례전을 중요한 의식으로 받아들이고 발전시켜온 이유는 무엇인가? 퀘이커교도나 무교회주의자들, 또는 각성 운동에 속한 사람들의 신앙생활처럼 그것 없이 단지 함께 모여서 찬송부르고, 기도하고, 명상하는 것으로도 기독교의 신앙은 충분히 유지되는 것 아닌가? 그렇지 않다. 교회의 성례전은 기본적으로 구원의 수단들로 이해되었다. 성례전을 통해서 구원이 신자들에게 전달된다는 말이다. 세례는 신자들이 예수 그리스도와 함께 죄에 대해서는 죽고 의에 대해서는 다시 사는 구원 사건이다. 세례의식을 통해서 신자들은 예수 그리스도의 십자가와 부활에 참여한다. 성찬식은 “참된 인간이며, 참된 하나

님”이셨던 예수 그리스도와 일치하는 거룩한 의식이다. 이것은 어떤 의미에서 세례의 반복인 셈이다. 원래 세례는 일생에 한 번으로 충분한 것이지만 그것이 성만찬을 통해서 우리의 전체 삶을 이끌어 가게 된다. 세례는 예수 그리스도를 통해서 일어난 구원에 참여하는 것이며, 성만찬은 그 사건의 갱신이다.

세례

(아래는 로마서 6:1-14절에 대한 필자의 주석으로, 로마서 공부인 줄저 <법과 자유>(대구성서아카데미) 90-96쪽에 나오는 내용을 재정리한 것이다. 필자 주)

바울은 5장 끝 단락에서 은총이 죄를 능가하는 힘이기 때문에 우리는 결국 예수 그리스도를 통해서 하나님과 올바른 관계에 돌입하게 되고 영원한 생명에 이르게 된다고 증언하고 있다. 자칫 바울의 주장을 오해하게 되면 죄와 은총의 역동적 긴장 관계가 이완되어서 단지 낙관적 은총론에 빠져버릴 위험이 있다. “죄가 많은 곳에 은총도 풍성하게”(5:20) 임하니까 무슨 죄를 지어도 아무 상관이 없다고 생각하게 된다는 말이다. 그래서 바울은 오늘 본문에서 이 점을 이렇게 짚어주고 있다. 그러면 “은총을 풍성히 받기 위하여 계속해서 죄를 짓자.”라고 말할 수 있겠습니까?(6:1)

아주 올바른 지적이다. 교회 안에서도 죄와 은총의 관계에 대해서 두 가지 극단적 오해가 자리하고 있다. 하나는 죄의 숙명론이며, 다른 하나는 죄의 낙관론이다. 이 용어가 정확한 것인지 모르겠지만 그 개념은 분명하다. 즉 하나는 지나치게 죄의 힘에 억압당하는 쪽이며, 다른 하나는 이런 문제를 완전히 간과하는 쪽이다. 죄를 숙명적인 것으로 생각하게 되면 인간의 자유는 근본적으로 손상당하며, 죄를 간과하게 되면 계몽주의에서 나타났듯이 인간과 그 역사에 대한 지나친 낙관론에 빠진다. 양측이 상반된 개념인 것 같지만 실제로는 거의 인간학적 토대에서 있다는 점에서 동전의 양면과 같다. 그런데 바울은 여기서 기독교인이 가야 할 새로운 길을 제시하고 있다. 죄와 은총의 긴장 관계가, 또한 인간의 자유와 하나님의 섭리 사이에서 작동하는 긴장 관계가 세례 사

건에서 해명되고 있다.

세례와 죽음

우리가 세례받을 때 교리공부와 문답을 한다. 그런 공부를 통해서 세례는 예수 그리스도와 더불어서 죽는 것이라는 사실을 배웠다. 이런 정도의 교리를 모르는 기독교인은 하나도 없겠지만 그것의 의미를 충분히 이해하기는 그렇게 만만한 게 아니다. 우리는 세례를 받았다고 하더라도 실제로 죽는 것은 아니다. 죄에 대해서는 죽고 의에 대해서는 사는 것이라고 말할 수 있기는 하지만 이런 말을 우리가 명확하게 인식하기는 쉽지 않다. 교회의 지도자들이 그렇다고 하니까 그런가 보다 하는 정도이다. 이런 점에서 한국 교회의 세례교육은 좀 더 철저하게 실시할 필요가 있다. 가톨릭교회에서는 최소한 6개월 동안 영세 교육을 받는다고 하는데, 우리 개신교에서는 서너 번 정도의 교육으로 끝이다. 형식적으로 6개월이라는 기간을 채우는 것으로 모든 게 다 해결되는 것은 아니나 우리 개신교의 세례교육은 준비가 소홀하다는 것은 무책임한 일이다. 대충 세례를 받고 주일 성수와 십일조나 잘 드리는 신자가 되면 충분하다고 생각하기 때문이다.

“세례는 죽음이다.”라는 말의 의미가 무엇인가? 바울은 이렇게 진술하고 있다. “세례를 받고 그리스도 예수와 하나가 된 우리는 이미 예수와 함께 죽었다는 것을 모르십니까?”(3절) 여기서 죽음이 육체적인 게 아니라고 한다면 정신적인, 또는 심리적인 차원의 죽음을 말하는 것인가? 또한 우리가 죄에 대해서 죽는다고 한다면 세례를 받은 다음에는 죄를 짓지 말아야 하는데, 실제로는 전혀 그렇지 않다. 세례 전이나 후나 별로 달라지는 게 없다. 지금은 기독교 신앙의 순수성이 흐려져서 그렇지 초기 시대에는 실제로 죄와 아무런 상관이 없이 살았다고 말할 수도 있지만, 아마 그런 것은 아닐 것이다. 인간은 2천 년 전이나 지금이나 별로 차이가 없다. 그들도 육체의 욕망에 사로잡혀서 살았고 지금 우리도 역시 그렇다. 도덕적인 면에서 그때나 지금이나 우리는 똑같은 모습 그대로 인간이다. 이런 점에서 초대 교회 신자들도 우리와 마찬가지로 여전히 불완전하게 살았을 것이다.

또 하나의 다른 대답으로, 세례를 받았는데도 죄를 완전히 해

결하지 못했다는 것은 세례를 아무런 준비 없이 받았기 때문이라고 생각할 수 있다. 그래서 교부 시대에는 세례를 죽을 때 받는 일도 있었다고 한다. 나름대로 일리가 있기는 하지만 이런 식으로 순수한 것을 추려내기 시작하면 누구도 교회 안에 남아 있을 수 없을 것이다. 준비가 많았든지, 불충분했든지 그런 것에 상관없이 예수를 그리스도로 고백하는 사람이 세례를 받았다고 한다면 그는 분명히 기독교인이라고 할 수 있다. 세례 이후에도 죄를 짓거나 시행착오를 많이 일으킨다고 하더라도 말이다. 그렇다면 우리가 예수 그리스도와 함께 죽는다는 말은 무슨 뜻인가?

죄로부터의 해방

바울은 오늘 본문에서 이상한 말을 한다. “이미 죽은 사람은 죄에서 해방된 것입니다.”(7절) 죽은 사람은 그 이전의 모든 계약과 상관이 없는 것과 같다. 죄의 근거이기도 한 율법은 살아있는 사람에게만 타당하다는 점에서 죽음은 곧 율법으로부터 해방이며, 따라서 죄로부터의 해방이다. 이 말은 곧 죽음은 모든 율법적 규범으로부터 인간이 자유로워진다는 뜻이다. 그래서 사람들은 감당하기 어려운 문제에 부닥칠 때 자살하곤 한다. 우리의 일상에서도 보면 그 사람이 죽으면 모든 채무로부터 자유로워진다. 율법은 죄를 인식하게 하고 죄를 입증하는 체제이기 때문에 이 율법에서 벗어났다는 말은 곧 죄에서 해방된 것이라고 할 수 있다.

종교적인 문제를 지나치게 법적인 차원에서 접근하는 것 같지만, 이런 해명은 더욱 심층적인 인간과 세례 이해를 그 바탕에 두고 있다. 앞에서 바울은 “법이 없으면 죄도 없다.”라고 과감하게 주장한 바 있다. 좀 극단적인 예를 들자면 식인종들이 인간의 살을 먹는 행위는 죄가 아닐지도 모른다. 티베트에서는 지금도 죽은 승려들의 시체를 토막을 내어 독수리 먹이로 준다고 하는데, 이런 행동이 그들에게는 죄가 아니라고 말할 수 있다. 자기 것과 남의 것을 구분하지 못하는 아이들의 행동도 역시 죄가 아니다. 법은 그 법이 인식되는 범주에서만 타당한 제도이기 때문에 죽음은 근본적으로 죄로부터 해방되는 사건이라는 말이다.

그런데 여기서 우리가 더 근본적으로 생각해야 할 부분은 기독교가 이해하는 생명은 죽음이라는 사건으로 단절되는 게 아니라

그것을 극복한다는 사실이다. 그럴 때만 바울의 이 말은 이해될 수 있다. 인간의 법과 종교적인 율법으로 규정되어야 할 이 땅의 삶에 한정되지 않는 절대적인 생명의 세계를 전제하지 않는다면 이런 논리는 허구이며 순수관념에 떨어진다.

기독교 신앙은 이런 절대적인 세계와 이 세상 사이에서 긴장을 유지하는 것이다. 오늘 바울이 세례 사건을 해명하면서 전제하고 있는 이 절대 세계의 논리를 이것 자체로만 생각하면 자칫 추상적이고 개인적인 관념이 될 수도 있다. 그러나 그는 기독교인이 오늘의 현실적 삶을 외면하거나 간과해도 좋다는 의미에서 이렇게 주장하는 게 아니다. 오늘의 삶이 가장 명확하게 인식되기 위해서는 이것 자체로만이 아니라 이것이 근거하고 있는 어떤 세계와의 연관성 속에서 접근되어야 한다는 것이다.

어쨌든, 우리가 예수 그리스도와 하나님과 성령의 이름으로 세례를 받았다는 사실은 이제 율법과 상관없는 세계로 들어갔다는 의미이다. 앞서 말한 대로 죽은 자는 죄에서 자유롭기 때문이다. 그런데 우리는 아직 죽지 않았다. 우리가 죽은 게 아니라 예수가 죽었는데도 세례를 받은 우리에게 이런 죽음의 사건이 일어났다는 말은 세례를 통해서 “그리스도 예수와 하나가 되었다.”는 말이다. 직접 죽지는 않았지만 예수 그리스도와 하나가 됨으로써 죽은 것과 똑같다.

예수 그리스도와의 일치

세례를 받은 우리가 이제 예수 그리스도와 하나라는 점을 바울은 세 번이나 강조하고 있다(3,5절). 이 문제도 우리가 문자적인 의미에서는 어느 정도 이해할 수 있지만, 실질적으로 이해하기는 쉽지 않다. 어떻게 우리가 예수 그리스도와 하나가 될 수 있나? 전혀 다른 시공간에 놓여 있는데 말이다. 같은 시대에 같은 지역에서 살았다고 하더라도 두 인격이 하나가 된다는 것은 근본적으로 불가능하다. 그런데도 바울은 우리가 예수 그리스도와 하나이기 때문에 그의 죽음이 바로 우리의 죽음이라는 논리를 제시하고 있다. 이 말이 옳다면 세례가 바로 죽음이라는 바울의 진술도 옳다고 인정받을 수 있다.

우리는 흔히 설명하기 힘들면 영적인 차원이라고 대답하는데,

그 영적이라는 사태가 너무나 다르게, 또는 이질적으로 이해되고 있다는 점에서 이런 대답은 충분하지 않다. 만약 기독교의 가르침이 진리라고 한다면 번죽만 건드리지 말고 정곡을 찌르는 식으로 접근해야만 한다. 우리가 실제적으로는 예수 그리스도와 하나를 이루는 게 아니나 그가 우리를 그렇게 인정하신다는 점에서 하나다. 이는 흡사 우리가 예수를 믿어도 완전히 의로워진 게 아니라 의롭다고 인정받을 뿐이라는 사실과 비슷하다. 그러니까 우리의 노력으로 그리스도와 하나가 되는 길은 전혀 없다. 이 일은 단지 예수에게서만 발생하는 사건이다. 이니셔티브는 바로 그분에게만 있다.

인격적으로 다른 실체와 하나 된다는 사실을 믿지 못하겠다는 분도 있을 것이다. 그렇다면 이렇게 생각해보자. 여기 어머니와 딸이 있다. 이 딸은 신용카드를 잘못 사용하다가 신용불량자가 될 지경에 이르렀다. 그런데 이 사실을 이미 예측한 어머니는 딸이 모르게 자기 통장으로 이 문제가 해결될 수 있도록 조치를 끝내두었다. 이제 두 사람의 금융 신용은 하나가 되었다. 그런데도 이 딸이 자기가 신용불량자가 될까봐 매일 불안하게 살아간다면 이보다 큰 불행은 없을 것이다.

새로운 생명 경험

사실 세례는 우리가 예수 그리스도 안에서, 그와 더불어 죽었다는 사실에서 끝나는 게 아니라 훨씬 근본적인 문제와 연결되는 사건이다. 바울은 4절에서 이렇게 말한다. 우리가 그리스도와 하나가 되어 세례를 받았으므로 “그리스도께서 아버지의 영광스러운 능력으로 죽은 자들 가운데서 다시 살아나신 것처럼 우리도 새 생명을 얻어 살아가게 된 것입니다.” 8절에도 이렇게 말한다. “만일 우리가 그리스도와 함께 죽었으면 또한 그와 함께 살 줄을 믿습니다.”

기독교인은 세례를 통해서 새 생명, 즉 부활의 세계에 들어간다는 사실을 믿고, 그 믿음대로 실천하며 사는 사람들이다. 만약 세례를 통해서 예수 그리스도의 죽음과 하나가 된다는 사실이 분명하다면 예수 그리스도에게 일어난 부활이 우리에게 일어나리라는 사실도 역시 분명하다. 이런 희망이 우리에게 명백하다면 당

연히 지금의 삶도 전혀 다른 차원으로 돌입하게 될 것이다.

그런데 대개의 기독교인은 이런 새 생명, 또는 부활에 대해서 자주 들었기 때문에 어느 정도 알고 있긴 하지만 그 세계를 깨치는 못하고 살아간다. 즉 새 생명이 정보의 차원에서는 우리와 연관되나 실제 삶의 차원에서는 거의 무능력하다. 기독교 신앙을 피상적으로만 생각함으로써 실제적인 삶에서는 자기들의 작은 경험 안에 머물러 있기 때문이다. 생명에 대한 이들의 인식은 닫혀 있다. 자신의 생물학적 능력을 확대하거나 사회적 지위를 상승시켜나가는 것만이 곧 삶의 목표이며 방식이라고 생각한다. 이것은 마치 <어린 왕자>에 나오는 어른들의 경우처럼 수평으로 그어진 선 중간에 반원의 곡선이 놓인 그림을 밑짚모자만으로 생각하지 코끼리를 통째로 삼킨 보아 구렁이로는 절대 생각하지 못하는 이들과 비슷하다.

여기서 오늘 우리가 살아가는 구체적인 삶이 무의미하다는 게 아니라 지금의 생명은 우리가 예상하는 것보다 훨씬 심층적이고 역동적인 세계와 연결되어 있다는 점을 강조하는 것뿐이다. 우리가 예상하지 못하는 그런 깊이에 이르기까지 놀라운 생명의 근원과 연결된 인생이 바로 오늘 우리의 삶이다. 이런 점에서 한 생명은 온 세상보다 귀하며, 아흔아홉 마리의 양만이 아니라 잃어버린 한 마리의 양도 역시 귀중하다는 예수님의 비유를 이해할 수 있다. 그렇지 않다면 현재 불행을 당한 채 사는 사람들의 삶은 얼마나 억울하겠는가. 새로운 생명의 근원을 전제하지 않는다면 이 세상의 불행과 하나님의 존재를 동시에 만족시켜줄 수 있는 길은 어디에도 없다.

이 새 생명은 종말론적으로, 미래에 우리가 참여하게 될 세계일 뿐만 아니라 지금 여기서 우리에게 선취(先取)된 사건이기도 하다. 미래가 현재 속으로 앞당겨졌다는 말이다. 이런 일이 도대체 가능할까? 현재는 현재이고, 미래는 미래일 뿐이지 어떻게 미래가 현재일 수 있나? 시간을 늘 빛의 속도에 의한 기계적인 진행으로 본다면 현재와 미래가 결합하지 않으나 시간과 역사가 늘 그렇게만 흘러가는 게 아니라는 점에서 우리는 생명의 선취가 가능하다.

세례를 받은 기독교인이 미래를 향한 희망과 그것의 선취라는

긴장 가운데서 살아간다는 사실은 좀더 분명하게 생각을 정리해야 한다. 단지 미래의 희망에만 빠져 있지 않으면서도 동시에 현재에 집착하지 않는 그런 긴장 관계 말이다. 그렇다고 해서 이 문제가 자기 삶의 현재와 미래를 적당하게 균형을 맞추면 된다는 말은 아니다. 미래에 완성될 하나님의 나라가 현재의 삶에서 어떤 방식으로 숨어 있으면서, 동시에 계시 되고 있는지 알기 위해서 영적인 긴장을 유지해야 한다.

은총 아래서

법이 아니라 새 생명에 대한 희망과 그것의 선취 안에서 살아간다는 점에서 기독교인의 삶은 은총이다.(14절) (율)법의 세계에서는 우리의 능력이 최대한으로 작용해야만 하지만 은총의 세계에서는 우리가 아니라 하나님이 통치하기 때문에 은총이다. 기독교의 세례는 예수 그리스도에게 일어난 이 일에 참여하는 사건이라는 점에서 우주론적 의미가 담겨 있다. 법의 질서로부터 은총의 질서로 바뀐다는 점에서, 인간의 노력으로부터 하나님의 은총으로 바뀐다는 점에서 이것은 우주론적 사건이다.

바울은 12-14절에서 몸의 욕망을 따르지 말고, 몸을 불의의 병기로 드리는 일이 없도록 하라고 경고한다. 기독교인들이 이 세상에서 죄를 멀리하고, 더 나아가서 악과 투쟁하며 살아야 한다는 것은 다시 강조할 필요도 없이 중요한 일이다. 그러나 이런 일은 기독교인이니까 그렇게 살아야 한다고 마음먹는다고 해서 되는 게 아닐 뿐만 아니라 휴머니스트나 사회주의자들도 아주 뛰어난 삶의 모범을 보인다는 점에서도 역시 기독교 신앙의 본질은 아니다. 이렇게 말하면 기독교 신앙을 탈(脫)역사화하는 게 아닌가 하는 반론이 제기될 수 있다. 기독교 신앙의 본질과 인간의 행위 사이에는 명백한 긴장이 있다. 그러나 분명한 것은 메타노이아(회심)가 우선하는 것이지 그 회심 이후의 살아가는 방식이 우선하는 게 아니라는 점이다. 바울이 욕망에 빠지지 말라고 경고하면서 결론적으로 우리가 “법 아래 있지 않고 은총 아래 있다”라고 진술하는 이유는 바로 이것이다. 은총 아래 있는 사람만이 실제로 자기의 개인적인 욕망에 사로잡히지 않으며, 따라서 이 사회에서도 역시 진정한 의미에서 소금의 역할을 감당할 수 있다.

오늘 공부의 제목을 “우주적 사건으로서의 세례”라고 잡은 이유는 세례가 곧 이 세계와 우주 전체 구원이라 할 수 있는 예수 그리스도의 십자가와 부활에 연결되어 있기 때문이다. 이런 점에서 세례는 그 무엇과 비교할 수 없을 정도로 엄청난 사건이다. 비록 소박한 종교의식의 형태를 갖춘 것이지만 예수 그리스도에 의해서 시작된 새 생명의 세계에 들어가는 혁명적인 사건이다.

성찬식

-마가복음 14:22-25절을 중심으로 한 신학묵상-

그들이 먹을 때에 예수께서 떡을 가지사 축복하시고 떼어 제자들에게 주시며 이르시되 받으라 이것은 내 몸이니라 하시고(14:22) 또 잔을 가지사 감사기도 하시고 그들에게 주시니 다 이를 마시매(14:23) 이르시되 이것은 많은 사람을 위하여 흘리는 나의 피, 곧 언약의 피니라.(14:24) 진실로 너희에게 이르노니 내가 포도나무에서 난 것을 하나님 나라에서 새 것으로 마시는 날까지 다시 마시지 아니하리라 하시니라.(14:25)

(1) 막 14:22-26절이 진술하고 있는 마지막 만찬에는 전승사적으로 세 가지 사건이 연결되어 있다. 첫째, 우리가 지금 교회에서 행하는 성찬예식이 그것이다. 성찬예식은 믿는 자가 예수 그리스도와 일치하는 종교적 징표다. 특히 예수의 수난에 참여하는 징표다. 우리가 간접적으로 예수의 수난에 참여함으로써 그의 구원에 참여하게 된다. 초기 기독교부터 이 성찬예식은 기독교 예배의 특징으로 자리 잡았다.

둘째, 예수의 수난 전승에 자리한 이 만찬은 유월절 만찬이다. 유월절 만찬은 고대 이스라엘이 애굽에서 해방된 그 날을 기념하는 행사였다. 초기 기독교에서 참된 유월절은 예수 그리스도의 십자가를 통해서 일어났다. 그것은 죄로부터의 해방이며, 죽음으로부터의 구원이었다. 예수님은 제자들과 유월절 만찬을 함께 함으로써 제자들을 이런 해방과 구원으로 초대한 것이다.

셋째, 여기에는 예수님의 일반적인 친교 식사도 포함된다. 예수님은 공생애 중에 아는 사람들, 제자들, 그리고 죄인들과 식사를 자주 하셨다. 복음서가 묘사하고 있는 것보다 훨씬 자주 그런 식사를 하신 것 같다. 오죽했으면 예수님을 향해서 먹고 마시기를

탐하는 자라는 비난이 있었겠는가. 예수님은 사람들과 함께 밥을 먹으면서 하나님 나라의 친교를 보이셨다. 이런 점에서 교회는 밥상공동체라고 해도 과언이 아니다.

위에서 언급한 세 가지 요소들은 기본적으로 일치와 친교를 가리킨다. 참된 일치는 예수 그리스도의 수난과 죽음을 통해서만 가능하다. 참된 친교도 역시 예수 그리스도의 운명을 통해서만 가능하다. 모든 사람에게 주어진 다양성을 인정하면서도 그것을 넘어서는 유일한 길이니까.

(2) 예수님은 떡을 들어 축복(축사)하시고, 떼어서 제자들에게 주었다. 축사는 유대인들이 유월절 만찬에서 행하는 습관이다. 다음과 같은 구절입니다. “땅에서 빵이 생기게 하신 세상의 왕, 주, 우리 하나님이지요, 찬미 받으소서.” 이런 축사에서 우리는 빵 한 조각에 담긴 창조주 하나님의 은총을 배울 수 있다.

빵 한 조각이 어떻게 우리 앞에 놓이게 되었는지를 살펴보면 하나님을 찬양하지 않을 수 없다. 우리의 경우로 바뀌어서 밥을 생각하는 게 좋다. 봄에 농부들이 심은 벼가 자라는 과정은 신비롭기 그지없다. 1억5천만 킬로미터 떨어져 있는 태양의 빛과 지구 대기에 적절한 양을 차지하고 있는 탄소와 물이 쉬지 않고 탄소동화작용을 일으킨다. 그건 농부가 시키거나 과학자가 입력시켜 놓은 게 아니다. 저절로 그렇게 생명을 만든다. 몇 달이 지나면 거둬들여서 탈곡하고 정미한다. 거기서 쌀이 나온다. 쌀을 적당한 물에 넣어 끓이면 밥이 된다. 밥은 우주론적 사건이다. 우리는 매일 그것을 먹는다. 그것을 가능하게 하는 그분에게 어찌 찬미를 올리지 않을 수 있겠는가.

오늘 기독교인들의 신앙이 지나치게 기독교론적으로 축소된 것 같다. 예수 믿고 천당 간다는 투의 말만 되풀이하고 있다. 그것이 잘못되었다는 말이 아니다. 창조론의 무게가 전혀 느껴지지 않는다는 말이다. 그렇게 되면 보편사적 구원의 현실들이 훼손될 가능성이 크다. 기독교 신앙의 보편성을 놓치지 않으려면 창조신앙을 근본에 두어야 한다. 창세기와 시편 등 구약성서만이 아니라 신약성서도 이 사실을 전제한다. 예수님도 독자적으로 존재하는 게 아니라 창조자 하나님에게 의존적이셨으며, 하늘의 새와 들의 백합화도 하나님의 창조 섭리 안에 들어 있다고 말씀하셨다.

(3) 주님은 제자들에게 빵을 주시면서 “이것은 내 몸이니라.”라고 말씀하셨다. 이 말씀에 근거해서 요즘의 성찬예식에서도 이 예식을 집전하는 목사가 빵을 들어서 “이것은 주님의 몸입니다.”라고 선포한다. 이것이 무슨 뜻인지에 대해서 서로 다른 입장들이 있다.

첫째, 로마 가톨릭교회는 화체설을 주장한다. 이것은 말 그대로 사제가 “이것은 주님의 몸입니다.” 하고 선포하는 순간에 빵이 주님의 몸으로 변한다는 뜻이다. 개신교 신자들은 이런 주장을 어처구니없다고 생각할 것이다. 물론 빵이 실제로 살로 변할 수는 없다. 분자구조 자체가 변하는 건 아니다. 그러나 로마가톨릭의 미사 전체 구조에서 볼 때 성찬의 신비라는 차원에서 그들의 주장을 무조건 배척할 수는 없다. 예배 안에 주님이 함께한다는 말과 비교해서 생각해보면 된다.

둘째, 루터는 임재설을 주장했다. 빵이 실제로 살로 바뀌는 건 아니고, 빵에 주님이 함께한다는 뜻이다. 루터의 주장은 물론 로마가톨릭의 화체설에 대한 반대다. 화체설은 그 변화를 너무 극단적으로 강조하기에 신비의 차원을 넘어서 주술로 빠질 염려가 있기 때문이다. 화체설에 따르면 결국 성찬식 이후 남은 빵의 처리도 달라져야 한다. 이미 예수님의 몸으로 변했으니 다른 용도로 사용할 수가 없는 것이다. 이런 전통에 따라서 로마 가톨릭교회에는 빵과 포도주를 모시는 방식이 따로 있다.

셋째, 츠빙글리는 상징설을 주장했다. 빵이 실제로 몸으로 변하는 것도 아니고, 거기에 예수님이 실제로 임재하는 것이 아니라 예수님의 몸을 상징하는 것이라는 뜻이다. 그래서 츠빙글리는 “이것은 나의 몸이다.”라는 말씀을 “이것은 나의 몸을 의미한다.”라고 말한다.

(4) 초기 기독교는 이 성찬식 때문에 인육을 먹는 집단이라는 오해를 받는 일이 있었다고 한다. 몸과 피를 먹고 마신다고 했으니 그럴 만도 하다. 이렇게 오해받을 만한 종교의식을 기독교가 초기부터 지금까지 가장 중요한 종교의식으로 삼은 이유는 무엇일까? 여기에는 유대교의 유월절 만찬 전승과 예수님의 죽음을 구원의 길로 받아들이는 기독교 신앙이 하나로 융해되었다는 사실이 놓여 있다. 물론 후자가 결정적인 요소이다.

예수님은 우리의 죄를 용서하고 구원받게 하려고 십자가에 달리셨다. 우리 대신 십자가에 달리셨다. 이 말은 우리가 십자가에 달렸어야 한다는 의미이다. 죄의 결과는 죽음이었으니까. 예수님의 십자가 죽음 이후로 우리는 더 그런 죽음의 운명에 머물러 있을 필요가 없다. 우리에게 필요한 것은 세례와 성만찬을 통해서 그의 죽음에 간접적으로 참여하는 것이다. 그것은 곧 예수 그리스도와의 일치이다. 이 일치를 위한 가장 상징적인 의식이 그의 몸을 받는 것이다. 그의 몸을 우리 몸에 받아들이므로 우리는 이제 그와 하나가 된다. 그와 더불어 죽고 그와 더불어 부활한 것이다.

이런 설명을 너무 형식적이거나 진부한 것으로 받아들이는 사람도 있을 것이다. 그렇지 않다. 빵을 예수님의 몸이라고 믿는 것은 아주 실질적인 생각이다. 빵과 몸은 근본적으로 하나이다. 빵은 우리의 생물학적인 몸을 살리는 기본들이다. 그 빵을 먹고 우리는 생명을 유지할 수 있다. 빵과 몸의 일치, 빵을 통한 그리스도와의 일치가 바로 성만찬의 신비이다. 이 신비를 아는 사람은 생명을 도구화하지 않는다. 생명의 영에 온전히 주도권을 넘기고 이렇게 기도드린다. 성만찬의 주인이신 그리스도시여, 저희를 구원하소서.

(5) 로마 가톨릭교회와 개신교의 성찬식에서 다른 점은 화체설을 받아들이는가 아닌가 하는 것만이 아니라 일반 청중들에게 포도주를 허락하는가 아닌가 하는 것도 포함된다. 미사에서 포도주는 성찬식을 집전한 사제에게 독점되어 있다. 그 이유는 신학적인 것과 실천적인 두 가지이다. 즉 이미 예수님의 피로 변한 포도주를 일반 신자들이 받는 중에 한 방울이라도 바닥에 떨어뜨릴 위험성이 있다는 것이다. 빵은 그럴 염려가 없다. 미사에서 사용되는 성체는 모양이 오백 원짜리 동전과 비슷하게 생겼고, 맛은 맛있다.

루터는 “교회의 바벨론 포로”라는 논문에서 로마 가톨릭교회의 성찬식을 다음과 같이 세 가지로 비판했다. 첫째는 평신도에게 잔을 주지 않는 것이고, 둘째는 화체설이며, 셋째는 희생제물 개념이다. 루터의 후예인 오늘 개신교는 모든 이들이 빵과 잔을 함께 받는다. 희생제물 개념은 미사를 희생제사로 보는 로마 가톨릭교회의 신학과 연관된다. 이에 반해 루터는 예수 그리스도의 십자가는 단 한 번으로 완성된 희생제사였기 때문에 더 반복될 필요가

없으며, 따라서 성찬의 빵과 포도주도 희생제물이 아니라고 주장했다.

예수님은 분명히 잔을 제자들에게 주셨고, 제자들은 그것을 모두 받아마셨다. 바울이 전하는 초기 공동체도 역시 빵과 잔을 구별하지 않았다. “너희가 이 떡을 먹으며 이 잔을 마실 때마다 주의 죽으심을 그가 오실 때까지 전하는 것이니라.”(고전 11:26) 그렇다고 해서 잔을 제외하고 빵만 나누는 로마가톨릭교회의 입장을 무조건 배척하는 건 잘못이다. 그들은 그런 방식으로 전통을 세웠다는 사실을 인정해야 한다. 다만 그것이 본질적인 신앙의 차원에서 문제가 있는지만 판단하면 된다.

(6) 성찬식에서 로마 가톨릭교회와 개신교의 또 하나의 다른 점은 다음과 같다. 천주교는 미사 때마다 성찬식을 거행하는 반면에 개신교는 그렇지 못하다. 우리는 부활절이나 성탄절 등, 큰 절기에서만 성찬식을 거행할 뿐이다. 일반적으로는 일 년에 4번, 많으면 매월 1회 정도 거행한다.

개신교회의 예배에서 성찬식이 소홀하게 다루어지는 이유는 몇 가지가 된다. 첫째, 우리는 성찬식의 신학적인 중요성을 정확하게 알지 못한다. 둘째, 개신교 예배는 말씀에 무게를 둔다. 셋째, 성찬식을 매주 행하면 형식주의에 빠질 수 있다는 염려도 있다. 넷째, 큰 교회에서 성찬식을 매주 거행하기에 실제적인 어려움이 있기도 하다. 성찬식을 소홀하게 대하는 것은 무엇보다도 예배학적으로 잘못이다. 예배의 기본 구조는 계시와 응답이다. 계시는 말씀으로 임하고, 응답은 찬양으로 나온다. 여기서 말씀은 두 가지이다. 하나는 들리는 말씀이고, 다른 하나는 보이는 말씀이다. 들리는 말씀은 성경봉독과 설교이고, 보이는 말씀은 성찬식이다. 기독교 역사는 이 두 가지 말씀의 전통을 이어왔다.

물론 성찬식이 없는 예배를 무조건 잘못된 예배라고 말할 수는 없다. 또한 개신교회의 예배에도 부분적으로 성찬 정신이 남아 있긴 하다. 성찬의 중요한 의미 중의 하나가 형제와 자매들의 친교라고 한다면, 일차적으로 광고 시간이 친교일 수 있고, 예배 후의 식사 시간도 그렇게 분류될 수 있다. 주일예배 때마다 성찬식을 거행한다는 것은 교회의 크기를 정하는 데에도 중요한 단서이다. 초대형교회는 성찬식이 불가능할 테니까 말이다. 성찬식이 가능한

교회의 크기는 어느 정도일까?

(7) 포도주는 주님의 피, 즉 언약의 피다. 포도주는 색깔도 피와 비슷해서 “주님의 피”라는 말에 실감이 난다. 피는 생명이다. 주님은 우리를 위해서 생명을 버리셨다. 주님은 생명을 버림으로써 생명을 얻었다. 이게 뻔한 이야기 같지만 실제로는 그렇지 않다. 주님은 생명을 얻는 것에 대해서는 구체적인 생각이 없었다. 하나님에게 자신의 운명을 완전히 맡긴 것은 사실이지만 그런 방식으로 생명을 얻는다거나 인류를 구원하리라 생각하지 않았다. 주님은 십자가의 죽음을 피하려고 했으며, 십자가 위에서는 하나님이 당신을 버린 게 아닌가 하고 외쳤다. 예수님이 생명을 얻은 것과 그것으로 인류가 생명을 얻은 것은 아무도 예상하지 못한 하나님의 배타적인 행위였다. 결과적으로만 본다면 예수님의 피 흘리심은 생명을 얻는 길이었지만 의도된 것은 아니었다. 이런 점에서 예수님의 십자가와 부활로 우리가 생명을 얻었다는 것은 순전한 은총이다.

예수님의 피는 언약의 피다. 언약은 구약성서의 기본 사상이기도 하다. 하나님은 아브라함을 비롯한 이스라엘 민족 전체와 언약을 맺었다. 언약의 내용은 하나님이 그들을 지켜주신다는 것이다. 즉 가나안에서 생명을 얻게 하신다는 것이다. 구약의 언약 사상은 신약에서 전혀 새로운 빛을 얻게 되었다. 예수님의 피가 하나님의 새로운 언약이라고 말이다. 그 언약의 내용은 예수님을 믿는 자는 생명을 얻는다는 것이다. “나는 부활이요 생명이니 나를 믿는 자는 죽어도 살겠고, 무릇 살아서 나를 믿는 자는 영원히 죽지 아니하리니.”(요 11:26)

(8) 25절의 “아멘 레고 휘민”에서 아멘은 진실로, 레고는 나는 말한다, 휘민은 너희에게라는 뜻이다. 아멘으로 시작되는 문장은 예언자적 어투다. 말하는 사람의 강한 확신을 전제한다. 제자들과 나누는 마지막 만찬에서 예수님이 주신 클로징 멘트는 한편으로는 비장하고, 다른 한편으로는 희망으로 가득하다.

첫째, 비장한 이유는 이 식사가 마지막이라는 데에 있다. 주님은 포도나무에서 난 것을 다시 마시지 않겠다고 하셨다. 우리에게 마지막 식사가 주어졌다고 생각해보자. 그런 느낌이 예수님에게도 있었다.

둘째, 희망으로 가득한 이유는 종말론적 식사를 기대하고 있었기 때문이다. 주님의 식사는 이제 “하나님 나라에서 새것으로 마시는 날까지” 유보되었다. 그에게는 하나님 나라의 놀라운 식사에 대한 희망이 가득했다.

오늘 우리의 성찬식은 바로 이런 종말론적 식사를 앞당겨 참여하는 사건이다. 예수님의 몸과 피를 먹고 마신다는 것은 바로 종말에 일어나게 될 하나님 나라의 식사에 참여하는 것이다. 식사는 참된 친교를 의미한다. 영적인 식사인 성찬식을 통해서 우리는 신비한 방식으로 예수 그리스도와 참된 친교를 나누게 된다. 이런 성찬 공동체에 속한 사람은 종말에 하나님과의 참된 친교인 부활의 생명을 얻게 될 것이다. 그것이 종말론적 식사다.

우리는 매일 밥을 먹고 산다. 곧 그 모든 먹는 일을 그치게 될 것이다. 우리가 그 무엇에게 밥이 될 것이다. 우리가 잠자는 때이다. 잠에서 깨면 우리는 전혀 새로운 밥을 먹을 것이다. 이것은 주님의 약속이니 신뢰하고 기대할 만하다.

성만찬 공동체

(아래의 내용은 필자가 2006년 9월10일 요 6:52-59절을 본문으로 행한 설교 “성만찬 공동체”이다. 필자 주)

오늘의 설교는 지난 8월20일의 설교 “하늘생명의 밥”(요 6:22-33)의 후속편인 셈입니다. 그때의 설교에서 오늘 본문의 핵심을 이미 말씀드렸습니다. 하늘생명의 밥은 성만찬의 비밀을 의미한다는 것이 그 핵심이었습니다. 그때는 주로 오병이어의 기적과 연관해서 참된 양식이 예수님이라는 사실을 말씀드렸는데, 오늘은 주로 성만찬을 중심으로 말씀드리게 될 것입니다.

오늘 본문은 유대인들의 질문으로부터 시작됩니다. “이 사람이 어떻게 자기 살을 우리에게 먹으라고 내어 줄 수 있단 말인가?”(52절) 그들은 단순히 질문하는 게 아니라 격렬하게 따지고 있습니다. 그들이 그렇게 따지게 된 이유는 앞서 주신 예수님의 말씀 때문이었습니다. 예수님은 생명의 빵에 대해서 언급하시다가 51절에 이르러 과격하게 말씀하십니다. “나는 하늘에서 내려 온

살아있는 빵이다. 이 빵을 먹는 사람은 누구든지 영원히 살 것이다. 내가 줄 빵은 곧 나의 살이다. 세상은 그것으로 생명을 얻게 될 것이다.” 그렇지 않아도 예수님이 말씀이 마음에 들지 않아서 찢찢하던 차에 자신의 살이 바로 빵이라고 하니 유대인들은 더는 참을 수 없었겠지요. 요한은 이런 유대인들의 심리상태를 정확하게 묘사했습니다. 41절에서 유대인들은 못마땅해서 웅성거리기 시작하였고, 이제 52절에서 따지기 시작했다고 말입니다.

유대인들이 그렇게 따지는 건 일리가 있습니다. 그들이 잘 알고 있는 목수 요셉의 아들인 예수가 하늘로부터 내려온 빵이라고 하더니, 이제는 자기 살이 바로 그 빵이라고 말하고 있습니다. 누가 이 말을 곧이들을 수 있겠습니까? 특히 여기서 사용된 용어 ‘살’은 육체 덩어리를 가리키는 헬라어 사르크스입니다. 헬라어에는 이와 비슷한 다른 용어도 있습니다. 소마는 ‘몸’을 가리킵니다. 보통 우리가 몸의 부활이라고 할 때 쓰는 용어가 바로 소마입니다. 그런데 요한은 예수님의 사르크스가 곧 생명의 빵이라고 표현했습니다. 조금 노골적으로 말하면 사르크스는 고깃덩어리를 뜻합니다. 그렇다면 우리가 소고기를 먹듯이 예수님의 살을 먹는다는 말인가요? 그건 곧 식인종이 되라는 말인데, 누가 그 말을 정상적인 것으로 듣겠습니까?

초기 그리스도인들이 오해받았던 것 중의 하나가 바로 이것입니다. 그들이 실제로 사람의 살을 먹는다고 말입니다. 초기 그리스도인들이 성찬식에서 예수님의 살과 피라고 선포하니까 그 내용을 정확하게 모르는 사람들이, 또는 알면서도 박해의 근거를 얻기 위해서 사람의 살과 피를 먹고 마신다고 말했습니다. 여러분은 이미 예수의 살을 먹는다는 게 무슨 뜻인지 알고 있을 것입니다. 그렇지만 이런 문제는 그렇게 간단한 게 아닙니다. 여기에는 몇 가지 어려운 문제가 놓여 있습니다. 하나는 빵과 포도주를 예수님의 살과 피라고 믿는다고 해서 그것이 실제로 살과 피일 수 있는지에 대한 질문이고, 다른 하나는 그런 살과 피를 먹는다고 어떻게 영원히 산다는 말인가 하는 질문입니다. 우선 본문 말씀을 조금 더 따라가도록 합시다.

먹고 마심

자기 살을 먹으라고 우리에게 내어 줄 수 있단 말인가, 하고 따지는 유대인들을 향해서 예수님은 이렇게 말씀하셨습니다. “정말 잘 들어 두어라. 만일 너희가 사람의 아들의 살과 피를 먹고 마시지 않으면 너희 안에 생명을 간직하지 못할 것이다. 그러나 내 살을 먹고 내 피를 마시는 사람은 영원한 생명을 누릴 것이며, 내가 마지막 날에 그를 살릴 것이다.”(53,54절) 이 말을 듣고 유대인들이 고개를 끄덕였을까요? 그럴 리가 없습니다. 예수님을 그리스도로 믿고 있는 우리도 이해하기 어려운 말씀이니 그 당시 유대인들에게야 오죽했겠습니까? 예수님의 다른 말씀들, 즉 기도에 대한 말씀이나 비유 말씀, 또는 죄인을 구원하러 왔다는 경구는 대체로 이해할 수 있고, 전도하라는 말씀은 실천할 수도 있습니다. 그러나 예수의 살과 피를 먹고 마시라니요, 그것이 영원한 생명에 이르는 길이라니요, 무슨 뜻인가요? 자칫하면 우리는 여기서 길을 잃을 수도 있습니다.

여러분은 예수님의 먹고 마신다는 말을 일단 실질적으로 생각해야 합니다. 사람을 비롯한 모든 생명체는 먹고 마셔야만 생존할 수 있습니다. 이 생존은 바로 생명입니다. 우리의 생명은 곧 먹고 마시는 걸 기초로 합니다. 동물은 물론이고 어떻게 보면 식물도 역시 먹고 마십니다. 식물도 영양분과 물을 섭취하지 못하면 죽습니다. 이런 점에서 먹고 마신다는 말 자체는 크게 문제가 되지 않습니다. 문제는 예수님의 살과 피를 먹고 마신다는 데에 있습니다. 우리가 사람의 살을 직접 먹고, 피를 직접 마실 수는 없는 거 아니가요? 설령 그렇게 하고 싶어도 예수님의 육체는 더는 이 세상에 없어서 먹을 수가 없습니다. 그래서 초기 그리스도교 공동체는 성만찬을 통해서 예수님의 살과 피를 먹고 마시는 의식을 거행했습니다. 빵과 포도주를 예수님의 살과 피로 믿고 그것을 나누어 먹었습니다.

제 앞에 빵과 포도주가 있습니다. 우리는 이것을 예수님의 살과 피로 믿습니다. 로마 가톨릭교회는 “이것은 주님의 몸입니다.”라는 선언 이후에 빵이 실제로 예수님의 몸으로 변한다는 화체설을 주장합니다. 그러나 개신교회는 실제적인 변화가 일어난다고 생각하지는 않습니다. 빵이 살을 상징하거나, 또는 기념한다고 믿습니다. 어느 쪽을 택하든지 여기서 중요한 사실은 빵과 살의 일

치입니다.

기독교에 냉소적인 사람들은 그리스도교 신앙을 관념적이라고, 현실적이지 않다고 비판합니다만 그건 틀린 말입니다. 그리스도교는 유물론적입니다. 예수님의 살을 여기 앞에 놓여 있는 물질인 빵이라고 믿는 종교를 관념적이라고 말할 수는 없습니다. 이건 매우 중요한 문제입니다. 그리스도교 신앙은 철저하게 인간의 살을 중요하게 여깁니다. 그리스도교의 가장 중요한 성례전이 바로 예수님의 살과 피를 기념한다는 사실이 그걸 증명합니다.

물론 그리스도교 신앙이 역사철학적인 의미에서의 유물론과는 다릅니다. 이 세상의 물질적인 가치를 절대적인 것으로 여기지 않기 때문입니다. 그리스도교 신앙은 기본적으로 물질과 영의 일치를 추구합니다. 물질은 다만 물질이 아니라 궁극적인 생명을 담고 있으며, 영은 물질에 내재하고 있습니다. 물질과 영의 일치는 바로 그리스도교 신비주의자들이 해명해보려는 가장 궁극적인 관심이었습니니다.

물질과 영이 어떻게 일치될까요? 우리는 그것을 아직 완전하게 알지는 못합니다. 그걸 조금씩 알아갈 뿐이지 완전하게 아는 사람은 없습니다. 밥을 생각해봅시다. 비록 물질이기는 하지만 여기에는 농부의 땀과 수고, 그의 마음이 담겨 있으니 영적이기도 합니다. 우리가 먹는 점심에도 그것을 만든 사람의 사랑이 담겨 있으니 영적이라고 볼 수 있습니다.

조금 더 근본적인 쪽으로 생각해볼까요? 코엘료의 <연금술사>라는 소설이 있습니다. 산티아고라는 목동은 이집트의 피라미드 근처에서 보물을 발견할 수 있다는 신탁을 받고 여행을 떠납니다. 그는 여행 중에 연금술사를 찾아가는 동행을 만났고, 그이 덕분에 오아시스에서 실제로 연금술사를 만납니다. 연금술사는 산티아고에게 이렇게 말합니다. 모든 물질은 자기의 시간이 주어졌다. 그 시간이 채워지면 다른 물질로 변한다. 납의 시간이 채워지면 금이 될 수도 있고, 금의 시간이 채워지면 납이 될 수도 있다. 모든 물질은 소통한다. “여기 모래 한 알이 우주다!” 코엘료의 생각은 물리학적으로 크게 틀리지 않았습니다. 모든 건 변합니다. 여기에 무엇이 작용하는 걸까요? 정령들의 놀이인가요, 기(氣)인가요, 우리가 믿는 성령인가요? 제가 말씀드리려는 것은 물질은 단

지 물질만이 아니라 영과 결합하여 있다는 사실입니다. 그 궁극적인 내막을 우리가 아직 모르고 있을 뿐이지요. 그것이 곧 이 세상의 신비입니다. 그 신비가 곧 우리가 믿는 하나님의 통치 방식입니다.

생명의 신비

여기까지의 설명에 대해서는 생각이 완전히 막힌 사람이 아니라고 한다면 대충 이해하고 동의할 수 있습니다. 그러나 그다음이 문제입니다. 다시 앞에서 제시되었던 질문으로 돌아가야 합니다. 그것은 곧 빵과 살의 일치, 그것을 통한 영원한 생명 사건이 왜 예수에게서만 가능한가 하는 질문입니다. 이것은 인간이 세상에서 죄짓지 않고 더 나아가서 이웃과 더불어 오순도순 살면 충분하지 왜 반드시 예수를 믿어야 하는가, 하는 질문과 달아있습니다. 오늘 저는 여러분들에게 딱 떨어지는 대답을 드릴 수 없을 것 같습니다. 왜냐하면 이런 궁극적인 질문에 대해서는 아무도 실증적인 대답을 줄 수 없기 때문입니다. 이런 문제는 결국 신앙고백의 차원에서 풀어야 할 수밖에 없습니다. 논리적인 증명이 아니라 믿음이 필요한 단계라는 말씀입니다. 그러나 그 믿음의 내용이 무엇인지를 설명하는 건 필요합니다.

오늘 본문이 예수의 살과 피를 그렇게 강조하는 이유는 초기 그리스도교 안에 강력하게 활동했던 영지주의 때문입니다. 그들은 예수님의 몸을 부정했습니다. 하나님의 아들이 인간처럼 살과 피를 갖고 있을 리가 없다는 말이지요. 여기에 대해서 사도들과 교부들은 적극적으로 대처했습니다. 예수가 마리아의 몸에서 태어났다는 사도신경의 내용도 기본적으로는 바로 예수의 육체성을 말합니다. 예수는 바로 우리와 똑같은 몸으로 세상에 태어나서, 똑같은 방식으로 살았던 사람이라는 것입니다. 우리와 다른 조건은 하나도 없었습니다. 그는 살과 피가 없는 귀신이 아니었습니다. 이는 곧 예수는 역사적 실존 인물이라는 의미입니다. 우리와 똑같은 심성을 갖고 사셨습니다. 기쁨, 슬픔, 좌절, 평화, 허무 등등, 그는 우리가 이 세상에서 경험하는 모든 삶을 그대로 경험하신 분이십니다. 그리스도교 신앙은 예수를 그렇게 이해합니다.

그러나 그분은 우리와 똑같은 뿐만 아니라 다르기도 하십니다.

57절 말씀을 보십시오. “살아 계신 아버지께서 나를 보내셨고 내가 아버지의 힘으로 사는 것과 같이 나를 먹는 사람도 나의 힘으로 살 것이다.” 본문에 의하면 우리는 예수님의 힘으로, 예수님 덕분에 삽니다. 우리는 다른 사람을 살릴 수 있는 능력이 없습니다만, 예수님에게는 그런 능력이 있습니다. 이게 바로 예수님과 우리의 근본적인 차이입니다. 그래서 초기 그리스도인들과 더불어 오늘 우리 모든 그리스도인은 예수를 메시아라고 믿습니다. 그가 우리를 구원하신다는 말씀입니다.

그걸 어떻게 알며, 어떻게 믿을 수 있나, 하는 질문이 가능합니다. 그걸 증명할 길은 없습니다. 더 정확하게 말하면 지금 그리스도교는 그걸 증명하는 과정에 있습니다. 예수가 바로 우리 생명의 토대라는 사실을 증명하는 중이라는 말씀입니다. 오해는 마십시오. 그리스도교 신앙이 진리가 아니라는 말은 아닙니다. 예수가 메시아성이 유보되어도 좋다는 뜻이 아닙니다. 우리는 이미 초기 그리스도교의 신앙에 따라서 그 사실을 믿습니다. 성서와 2천년 그리스도교 역사를 통해서 우리는 그리스도교의 가르침이 진리라는 사실을 믿고 있습니다. 다만 그것이 모든 사람에게 완전히 밝혀지게 될 그 순간, 결정적인 카이로스가 아직 오지 않았습니다. 그때를 기다리는 우리에게 두 가지 숙제가 놓여 있습니다. 하나는 예수가 바로 생명의 빵이라는 사실을, 그의 살을 먹고 피를 마셔야 한다는 사실을 우리 그리스도교 공동체 안에서 더욱 심화해나가는 일이며, 둘째는 그것을 실질의 삶에서 실천하는 것입니다. 이 두 가지 요소가 성만찬 공동체의 자리입니다.

첫 번째의 일은 바로 그리스도교가 성만찬 공동체로 자기 정체성을 유지해야 합니다. 우리는 빵과 포도주라는 물질을 함께 먹고 마시면서 예수를 통한 구원의 신비를 맛봅니다. 이것은 우리에게 영적인 기쁨의 토대가 됩니다. 그리스도의 몸인 교회에 속한 사람들은 성만찬의 궁극적인 기쁨을 서로 나누는 사람들입니다. 그것이 곧 진정한 의미의 코이노니아입니다.

두 번째 일은 이 세상에서 우리가 성만찬의 삶을 치열하게 실현해나가는 것입니다. 세상의 빵을 그리스도의 살로 승화시키는 노력이 필요하겠지요. 빵의 독점은 서로 나누어 먹어야 하는 성만찬의 본질을 훼손하는 행위입니다. 밥이 하늘이라는 생각은 요즘

거의 망각된 것 같습니다. 농사도 기술의 대상으로 떨어지고 있으며, 먹을거리도 벌이의 수단이 되고 말았습니다. 오늘의 교회는 이 세상의 먹을거리를 예수의 살과 피로 살려내야 할 사명이 있습니다.

여러분, 예수님의 약속을 믿으십시오. 예수님은 그의 살을 먹고, 피를 마시는 사람을 마지막 날에 살린다고 하셨습니다.(54절) 부활의 약속이며, 영생의 약속입니다. 역사적 예수에게서 이미 그런 신비로운 생명 사건이 일어났습니다. 우리 그리스도인은 이런 생명의 신비 안에서, 그것을 믿고 희망하며 그것의 현실화를 위해서 투쟁하며 살아가는 사람들입니다.

20강

종말에 관해서

이 세상은 언젠가 끝날 것인가, 아니면 영원히 이렇게 계속될 것인가? 오늘 우리의 일상적 경험으로만 생각하면 도저히 끝날 것 같지 않다. 대략 45억 년 후에 태양의 수명이 다하면 지구도 일찌감치 끝장이 나겠지만, 그 45억 년이라는 시간이 우리 한 인간의 인생 시간에 비하면 거의 무한에 가까워서 종말은 우리의 체감과는 한참이나 거리가 먼 것처럼 느껴진다. 어제의 태양이 오늘도 있다. 그 태양이 내일도 다시 동쪽에서 떠오를 것이라는 사실을 의심하는 사람은 없다. 그러나 그것은 단지 느낌일 뿐이지 변할 수 없는 확실한 사실은 아니다. 오히려 내일 태양이 떠오르지 않을 수 있다는 개연성이 훨씬 높다. 현재 존재하는 것은 존재하지 않을 가능성만 있으며, 역으로 현재 존재하지 않는 것이 존재할 가능성이 있기 때문이다. 태양은 언젠가는, 아무리 길게 잡아도 50억 년이라는 짧은 시간 안에 사라진다. 그것으로 우리의 모든 존재 근거도 끝난다.

물론 이렇게 생각해볼 수도 있다. 우선 인간은 태양의 수명이 끝나기 이전에 자기 종족을 연장해나갈 수 있는 길을 발견할 수 있을지 모른다고 말이다. 요즘과 같이 자연과학의 기술이 발전하는 속도를 생각한다면 1억 년쯤 후에는 우리 후손들이 우주 어느 곳인가 지구와 비슷한 환경의 행성을 발견해서 이주할 수 있으리라고 추정해도 지나치지 않을 것이다. 그곳에서 영화의 한 장면을 보듯이 TV 화면으로 지구가 폭발하는 마지막 순간을 감상하다가, 그 별의 수명이 다하면 또다시 다른 별을 찾는 방식으로 인간 종족이 영원하게 생존해나갈지도 모른다. 그러나 지구와 비슷한 다른 별을 발견하기 전에, 또는 발견했다고 하더라도 그곳으로 이동할 수 있는 현실적인 기술이 발견되기 전에 지구와 그 생명체가 소멸할 가능성은 너무나 크다. 지구에 다시 빙하기가 찾아온다든지, 혜성과의 충돌이라든지, 심지어는 핵전쟁 같은 방식으로든 지

구와 인간의 문명은 아주 간단하게 해체된다. 어디 그것만이겠는가? 지구 온난화의 가속화, 악성 바이러스의 이상증식, 지구의 사막화, 연료 에너지의 고갈, 공기 구성비율의 파괴 등등. 이런 문제들은 예방이 가능한 것도 있긴 하지만 우리가 전혀 손을 쓰지 못할 것도 많다. 그리고 기본적으로 지구와 우주의 관계라는 것이 어느 순간까지는 정상적인 것처럼 유지되다가도 그 순간을 넘어서기만 하면 우리의 통제에서 벗어난다는 점을 유의해야만 한다. 물이 99도이면 여전히 그대로 물이지만 100도가 되면 수증기가 되는 것처럼 미세한 차이에 의해서 우주와 지구의 생태적 균형이 유지되기도 하고 허물어지기도 한다는 말이다.

성서와 기독교도 역시 이 세계의 역사와 종말 문제를 핵심 주제로 삼고 있다. 우리 기독교에서는 이 세상이 그저 우연히 생김게 아니라 어떤 의지가 작용해서 현상으로 드러났다고 본다. 그 창조의 순간으로부터 이 세계가 지금까지 지내왔으며, 종말 때까지 존재하게 된다. 이런 기독교적 종말론에 의하면 이 세계는 늘 잠정적이고 무상하지 결코 영원한 가치가 있는 게 아니다. 영원하고 궁극적인 세계는 이 세계가 끝나고 다시 새롭게 시작된다. 역사의 종말은 곧 새로운 세계의 시작이다. 이를 가리켜 요한계시록은 새 하늘과 새 땅이라고 부른다. 그 세계는 오늘의 이 세계와 어떻게 다른가? 이 역사가 단절되고 전혀 다른 세계가 시작되는가, 아니면 이 역사와 연속적인 관계를 맺는가?

여기서 우리는 어떤 인식론의 한계를 절감하게 된다. 우리가 알고 있는 세계는 단지 오늘 우리가 감각적으로 확인할 수 있는 이것뿐인데, 이것이 끝나고 새롭게 시작되는 세계를 우리가 인식하기는 참으로 어렵다. 사과 맛, 아카시아꽃 향기, 사회제도 같은 것으로 구성된 이 세계와 전혀 차원을 달리하는 세계를 생각해내기가 불가능하다는 말이다. 성서는 이 세상의 이런 생명의 차원이 아니라 전혀 다른 생명의 차원을 가리켜서 부활이라고 일컫고 있다. 아무리 아름답다고 하더라도 잠시 있다가 없어질 이런 생명이 아니라 변하지 않는 그런 궁극적 생명의 세계를, 즉 사랑 자체인 하나님과 늘 함께 있는 그런 세계를 말한다. 오늘 우리는 우리의 세계가 숙명처럼 안고 있는 죽음과 파멸의 그림자를 보긴 하지만 그것과 전혀 다른 생명과 사랑의 세계를 확연하게는 보지 못한다.

바울의 고백처럼 지금 우리는 여전히 거울로 보는 것처럼 희미하게 보며, 그러나 희망하며 산다. 따라서 우리는 이 세계와 역사를 절대화해서도 안 되지만 동시에 종말을 주술화해서도 안 된다. 역사와 종말의 변증법적 역동성은 그 무엇보다도 역사적 예수와 부활의 그리스도에 대한 우리의 신앙에 의해서 해석되고 확보될 수 있는데, 이것의 보편타당성을 확보하기 위해서는 우리에게 훨씬 많은 공부가 필요할 것이다. 신학적인 관점에서 이 문제를 천천히 따라가 보자.

종말에 연관된 신학적 문제들

현대인들에게 종말은 아무런 관심이나 흥미를 유발하지 못하고 있다고 해도 잘못된 말은 아니다. 저들은 기술과 산업사회를 지나 컴퓨터와 정보사회 안에서 물질과 기술(기술적 천년왕국: J. Moltmann)이 가져다주는 풍요로움과 그 소비를 흠뻑 즐기고 있는지 모르겠다. 아마 21세기는 다시 19세기와 같은 진보와 낙관적 사유가 지배하게 될 수 있을 것이다. 이들에게 종말은 다만 시한부 종말론자들과 같은 광신자들이나 외쳐대는 정신 나간 소리처럼 들릴 것이다. 이들은 성서 시대의 마지막 심판에 대한 두려움은 더 이상 느끼지 않는다. 그러나 이들은 기독교적인 종말론과 다른 일종의 세속적 종말론을 갖고 있다고 보아야 한다. 뒤렌마트(F. Dürrenmatt)는 「Der Tunnel」에서 오늘날 나타나는 기술지배의 묵시문학에 대해 분석한 바 있으며, 사르트르와 카뮈는 종말을 세속화했고(H. G. Pöhlmann, 교의학, 453), 보베트는 현대인이 질병, 암, 노화, 죽음, 생활, 미래, 과거, 원자폭탄, 기술과 그 가능성, 사회단체, 인간들, 정치세력들, 전체주의적 체제, 무와 공허, 그의 양심에 대한 불안이 있으며, 이러한 모든 불안은 단지 '매우 방대한 대상 없는 불안'으로부터 애써 눈을 돌리려는 율가미에 불과하다고 진술하고 있다.(Bovet, Angst und Geborgenheit, 1956, 3 쪽 이하)

오늘의 신학과 교회는 사이비 종말론이 아니라 진정한 의미에서의 종말론적 사유에 대한 언어와 내용을 선포해야 할 책임 안에 놓여 있다. 그러나 문제는 교회의 전통이 말하는 종말 표상들이

현대인들을 설득하지 못한다는 것에 있다. 단적으로 휴거와 7년 대환란, 혹은 구름 타고 오시는 예수에 대해 더는 아무도 그 가능성이나 현실성을 인정하지 않는다. 교회에서조차 이러한 종말의 사건들은 짐짓 침묵 되거나 여전히 고대의 우주론적 사고를 그대로 주입하려 한다. 교회가 종말론적 공동체임이 틀림없거니와 오늘의 교회는 종말론적 존재 양식에서 이탈해 버렸을 뿐만 아니라 그 메시지도 상실했다고 보아야 한다. 그 이유는 오늘의 교회가 초대교회 안에 놓여 있던 묵시 문학적 종말 표상을 근본적으로 망각했거나, 아니면 해석학적 방법을 모른다는 것이다. 전자의 경우는 기존 정통교회에 해당하며, 후자는 시한부 종말론자들과 같은 소종파 운동에 해당한다. 양측 모두에게 가해질 수 있는 비판은 결국 저들에게 종말론이 모자랐다는 점이다. 오늘 우리가 다루는 주제와 관련해서 말한다면 종말의 역사적 이해가 실종되었다는 말이다.

종말은 말 그대로 마지막의 일 혹은 마지막 사건이다. 따라서 종말론이란 그 마지막의 일에 대한 가르침, 즉 인간과 인간 역사와 세계의 종착점, 그리고 그 목적에 관한 가르침이다. 그러나 유일한 인간이 그 마지막에 대해 언급할 만한 능력을 갖추고 있지 못하다는 것에 어려움이 놓여 있다. 기껏 우리는 인간이 죽는다는 것만을 확실하게 알 수 있을 뿐이다. 그렇다고 인간 개체의 죽음만의 주제로 생각할 수는 없으며 종말론은 이미 그 안에 역사적 지평을 포함한다고 보아야 한다. 말하자면 종말론이란 인간이 역사적 사유를 가지므로 발생했다고 볼 수 있다는 말이다. 가다머의 설명에 의하면 역사적 본질에 대한 두 가지 전통이 있는데, 그 하나는 그리스인들의 생각으로서, 저들은 역사적 진리를 자연 안에 기초하는 것으로 봄으로써 역사를 의미 있는 것으로 여기지 않았다는 것이다. 그러나 또 하나의 다른 전통은 이스라엘인들의 생각이며 이들에게 역사는 미래적이고 종말론적이라는 것이다. 종말에서 역사의 통전성을 획득할 수 있는 것으로 생각한 것이다. 이는 곧 역사적 종말에 의해 규정되며, 역으로 종말은 역사적 지평에 의해 규정된다는 것이다.

종말론에는 매우 많은 주제가 따르게 된다. 인간의 죽음, 영혼의 불멸이나 육체의 부활이나, 또는 역사 내재적이나 역사 초월적

이나, 그리고 현재적이냐 아니면 미래적이냐의 관점들이 논의되어야 한다. 그러나 이 자리에서는 시간의 제약을 받기 때문에 종말의 역사적 관점을 벗어나지 않는 테두리 안에서만 언급하고자 한다. 말하자면 종말의 타계주의에 놓여 있는 위험성을 내다보며, 종말적 존재 양식이 어떠해야 하는지를 지적하고자 한다. 이러한 종말론적 존재 양식은 개인 실존만이 아니라 교회와 사회와 국가 등 전체 세계가 따라야 할 절대 가치이며 그 목적이랄 할 수 있다.

종말론의 재발견과 그 유형

기독교 공동체가 종말론적이면서도 종말론을 그 관심의 대상에서 제외해 왔다. 종말론은 항상 교의학에서 마지막 부분을 장식하는 부록에 불과하였다. 이러한 현상은 기독교 2천 년 역사에서 계속됐다고 할 수 있다. 왜냐하면 파루시아(parusia)의 연기로 인해 교회는 현재적-케리그마적 종말론으로 그 의미를 대체해야만 했기 때문이다. 다시 오실 예수에 대한 기독교의 형성으로 구원 역사는 우주적 차원을 갖게 되었으며, 바울도 시간적 종말을 말하기보다는 새로운 피조물로서의 현재적 종말론의 경향을 나타낸다고 볼 수 있는데, 콘젤만(H. Conzelmann)의 설명에 따르면 이러한 현상은 종말의 탈세계화라는 것이다. 소종파에서만 묵시적인 종말을 강하게 주장하였을 뿐이다. 이러한 종말의 탈역사화는 특히 19세기의 문화개신교주의에서 그 자유주의적 속성으로 기독교와 문화의 조화나 종합을 추구함으로써 더욱 철저히 기독교의 종말론적 특성은 그 자리를 잃어버리게 되었다. 칸트와 리츨 그리고 하르낙과 헤어만에 이르기까지 인간의 종교성과 윤리, 그리고 역사와 문화에 내재한 하나님과 그 계시에 대해서 주력하였으며, 이로 인하여 기독교는 역사 진보주의나 낙관주의와 같은 세계이해에 이르게 되었다. 이들에게 종말은 전혀 의미 있는 주제가 되지 못하였으며, 낭만주의의 영향 아래서 어떻게 하면 기독교가 이 세상과 조화를 이루느냐 하는 문제에 경도되었다.

그러나 19세기 말 요하네스 바이스와 슈바이처에 의해 기독교의 종말론적 지평이 새롭게 조명받게 되었다. 바이스는 1892년

「Die Predigt Jesu vom Reiches Gottes」에서 다음과 같이 진술하였다.

예수가 이해한 하나님의 나라는 이 세상과 전혀 반대되는 단적으로 초세계적인 것이다. ... 이 관념이 지닌 근원적으로 종말론적-묵시 문학적 의미를 벗겨 버리고 종교적-윤리적으로 적용한 근대신학은 정당성이 없다. 사람들이 그 표현을 예수가 사용했던 것과는 다른 뜻으로 쓰면서 겉으로 보기에만 성서적으로 다루는 것같이 보였다.(p.49)

슈바이처의 입장도 이와 다르지 않다. 그는 1906년 <예수 연구 역사>에서 19세기 모든 자유주의적 예수像이 예수, 그리고 그의 가르침과 근본적으로 다르다는 것을 분명히 했다. 말하자면, 리츨과 같이 예수에게서 종말의 현대적 이념을 도출하려는 작업은 불가능하다는 것을 뜻하며, 예수가 말한 종말은 이 세상의 질서와는 전혀 다른 것을 의미한다는 것이다.

종말론적으로는 현대적 이념을 예수에게 옮겨서 신약신학을 통해서 다시 그 현대적 이념을 예수로부터 끌어내기는 불가능하다. 그러나 리츨은 거침없이 이런 짓을 했다.(322)

이들의 종말론적 경향을 소위 철저 종말론(die konsequente Eschatologie)라고 부르는데, 여기에는 요하네스 바이스와 알베르트 슈바이처, 그리고 마틴 베르너와 프리츠 부리가 속한다. 저들에 의하면 예수는 종말을 당대에 임할 줄로 생각했는데 그것이 이루어지지 않았다는 것이다. 예수의 종말 이해를 오늘의 질서로 바꾸어 말할 수는 없으며, 따라서 그것은 오늘 우리에게 어울리지 않는 낡아버린 옷과 같은 것이다. 이들은 예수의 종말 이해가 무의미하다는 게 아니라 그것의 윤리화, 또는 역사화를 문제 삼는 것이다. 오늘의 세상과 문명은 아무리 발전된다고 하더라도 완전한 세계와는 결코 같을 수는 없다는 점에서 우리는 이들의 문제 제기를 일단 정당하다고 보아야 할 것이다. 다만 아무리 종말이 아무리 절대적인 세계라고 하더라도, 거꾸로 오늘의 우리 삶이 아무리 상대적이라고 하더라도 종말과 현재가 이원론적으로 구분되

거나 종말이 현재를 배제한다면 오늘에 대한 우리의 책임감이 간과될 염려가 있다. 흡사 열광적인 소종파처럼 그 완전하고 철저한 종말의 나라가 오기를 무조건 기다리는 게 기독교인의 삶이라고 할 수는 없지 않을까.

이에 반해 도드(C.H.Dodd) 같은 이들은 종말이 예수의 오심에서 이미 실현되었다고 주장한다. 이를 일컬어 실현된 종말론(realized eschatology)이라 부른다. 철저 종말론이 미래적이라 한다면 실현된 종말론은 종말의 현재성을 강조한 것이라고 할 수 있다. 그는 “신약성서의 저자들에게는 일반적으로 종말이 역사 속에 들어왔다. 하나님의 감추어진 통치가 계시되었다. 장차 올 세대가 도래했다. 초기 기독교 복음은 실현된 종말론의 복음이었다.”라고 설명한다.

양측의 입장을 전향적으로 통합해 보려는 시도가 예레미야스, 쿼멜, 오스카 쿨만과 같은 구속사학과 신학자들에 의해 진행되었다. 저들은 종말의 미래적 속성과 현재적 속성을 구원의 드라마에서 “이미”(schon)와 “아직 아님”(noch nicht)의 긴장관계 속에서 설명하려는 것이다. 이를 구속사의 종말론(die Eschatologie der Heilsgeschichte)이라고 한다. 물론 ‘이미’와 ‘아직 아님’이라는 변증법적 성격은 거의 모든 종말론에 바탕을 두고 있는 개념이지만 구속사적 종말론을 주장하는 학자들에 의해서 명료화했을 뿐만 아니라 종말의 문제를 현재와 미래라는 관점으로부터 하나님의 구원행위로 돌리는 작업에 중요한 토대가 되었다.

볼트만의 종말론은 실존론적 종말론이라는 특징이 있다. 볼트만에 따르면 종말에 관한 신약성서의 진술은 현재의 세계관에 어울리지 않기 때문에 탈신화화의 과정을 거쳐야만 바르게 해석될 수 있다. 따라서 종말은 미래적이고 우주적인 차원이 아니라 개인의 실존 차원에서만 의미가 있다. 볼트만이 개인의 실존에서 종말을 해석하고 있긴 하지만 그렇다고 해서 종말의 미래적 요소가 완전히 배제되는 건 아니다. 각각의 개인들은 신앙을 통해서 죽음 너머에 이르는 미래를 기다린다. 그렇지만 본질적인 차원에서 종말은 개인이 신앙을 결단하는 ‘지금, 여기서’ 일어나는 것이다. 지금 여기 이 땅에서 살아가는 이 역사성 안에 영원한 미래가 실현된다. 볼트만의 설명에 따르면 이런 종말론적 이해가 이미 요한복

음에 자리하고 있다. “누구든지 그분을 믿는 사람은 심판을 받지 않으나, 누구든지 믿지 않는 사람은 이미 심판받은 것이다.”(요 3:18) 그는 이렇게 주장했다.

전통적인 신학 언어로 종말론은 최후의 사물에 관한 가르침이다. 여기서 최후는 시간적으로 마지막이라는 뜻이다. 즉 세계의 종말은 현재의 미래가 급히 다가오듯이 절박해 있다. 그러나 예언자들과 예수의 설교에 보면 이 ‘최후’는 더 넓은 의미를 지닌다. 하늘이라는 관념이 공간적 수단을 통해서 하나님의 초월성을 표현하듯이 세계의 종말이라는 관념은 시간적 수단을 통해서 하나님의 초월성을 묘사하다. 그것은 물론 초월 자체의 이념이 아니라 하나님의 초월이 지닌 의미에 대한 이념이다. 하나님은 결코 알려진 형상으로서 현재적인 분이 아니라, 그분은 언제나 오시는 하나님으로서 알려지지 않은 미래로 인해서 가려 있다. 종말론적인 설교는 현재적 시간을 장래의 빛 비추어 보고 사람들에게 말하기를 이 현재의 세계, 자연과 역사의 세계, 우리가 그 속에 살면서 계획하고 있는 이 세계가 유일한 세계는 아니고, 도리어 이 세계는 시간적이고, 순간적이고 급기야 영원에 직면하면 공허하고 비현실적이라고 한다.(Glauben und Verstehen 4, 148)

이러한 실존론적 종말론이 큰 반향을 불러일으키긴 했지만, 그것으로 종말의 미래적이고 우주론적이고 목적론적이며 구원론적인 차원이 일소된 건 아니다. 종말의 현재성에 대한 강조는 처음의 창조와 그 보존과 완성을 끌어가는 하나님에 대한 기본적인 신앙에서 완전한 대답을 주기에는 역부족이었다는 말이다. 하인리히 오토는 이 문제를 이렇게 지적한다.

종말론은 단순히 구속사적 개요에서 마지막 장에 놓이는 것만은 아니다. 왜냐하면 그런 방식으로 생각하면 실존론적 성격이 위험스럽게 되고, 종말론적 진술이 실존과 맺는 관계가 위험스러워지기 때문이다. 그러나 그것이 곧 종말론의 미래적 성격을 제거해야 한다는 뜻은 아니다. 신약에 대한 볼트만의 실존론적 접근은 그 미래적 성격을 놓친 셈이다.(Eschatologie, 8f.)

베르크호프도 이렇게 말했다. “구속사라는 틀이 없으면 실존은 유령화하고 진화는 숙명론적으로 되고, 장래는 유토피아적으로 된

다.”(H. Berkhof, Gegrunde Verwachtung, 100). 결국 우리는 우리 삶에 개입된 종말의 실존론적 현재성을 깊이 파악하면서 동시에 그것의 우주론적 미래성을 통전적으로 묶어낼 수 있어야 할 것이다. 어쨌든지 큰 틀에서 볼 때 볼트만의 이 실존론적 종말론은 현재적 종말론과 상응한다고 볼 수 있다.

페이아르 드 샤르덴은 생물학적인 관점에서 진화론적 종말론(die Evolutions-Eschatologie)을 주장했다. 그의 가장 큰 관심은 하나님의 현실성과 세계 현실성이 미래에 결합한다는 데에 있다. 그는 세계 현실성을 고정된 실체이거나 정(靜)적인 상태로 생각하지 않고 역사적으로 이해한다. 이런 역사적 현실성은 곧 진화다. 우주는 코스모스가 아니라 우주 발생(Kosmogenez)이다. 이 우주 발생은 생물 발생(Biogenese)으로 시작하고, 정신 발생(Noo-genese)으로 계속되고, 그리스도 발생(Christogenese)에서 정점에 이른다. 이런 전체의 종합을 그는 ‘오메가’라고 부른다. 이 오메가는 우주적, 보편적 그리스도와 등가 개념이다. 오메가는 목표 지점일 뿐만 아니라 진화의 동력이기도 하다. 결국 이 세계는 오메가 포인트에 이르게 될 것이다. 그때가 곧 종말인 셈이다.

위에서 제시된 종말론 이외에도 변증법적 종말론, 목적론적 종말론, 초월적 종말론, 미래적 종말론, 내재적 종말론 등등, 강조점의 차이에 따라서 여러 유형이 보충될 수 있다. 이런 유형들은 서로 이합집산 식으로 연결될 수 있는 것이기 때문에 절대 세부적으로 들어가지 말고, 여러 유형을 세 가지로 간추리는 것으로 이 대목을 정리하기로 하자. 그것은 곧 현재적 종말론, 미래적 종말론, 초월적 종말론이다. 현재적 종말론은 종말이 이 역사 안에서 시작되었다는 주장이며, 미래적 종말론은 종말을 미래의 사건으로 보는 시각이며, 초월적 종말론은 종말의 현재와 미래의 차원보다는 초월적 성격에 초점을 두는 시각이다.

이런 논의를 좀 더 핵심적으로 좁혀 본다면 두 가지로 모아진다. 첫째는 성서가 말하는 미래적이고 우주적인 종말 이해를 우리가 받아들일 수 있는가에 대한 것이며, 둘째는 그런 종말이 오늘의 역사와 어떤 연관성이 있는가에 대한 것이다. 전자에 대해서는 이미 위에서 어느 정도 설명이 제공되었다. 우리가 기독교 안에 머물러 있는 사람이라고 한다면 이런 미래적이고 우주적인 종말을

결코 유보할 수 없을 것이다. 그것이 구체적으로 어떤 방식을 취하게 될지 우리가 단정할 수는 없지만, 우리가 경험하는 이런 시간 안에 예수가 재림한다는 사실에 대한 믿음이며, 희망이 그것이다. 만약 그런 차원이 실종된다면 오늘 우리의 모든 신앙적 행위는 그 토대를 상실할 것이다. 이런 문제는 아마 둘째 문제와 연계될 것이다. 그 미래적이고 우주적인 종말이 역사와 어떤 관계에 놓이는가에 대한 것이 그것이다.

몰트만의 역사와 종말

리츨을 중심으로 한 19세기의 기독교와 문화의 종합은 앞서 말한 대로 신학의 뿌리를 종말론(묵시문학)에서 찾은 바이스와 슈바이처에 의해 끝장나게 되었다. 그러나 종말론이 개신교 신학의 중심에 자리를 잡지는 못했다. 그 이유는 이들로부터 20세기 전반기에 이르기까지 신학자들은 종말을 역사적으로 인식하지 못했다는 데에 있다. 칼 바르트는 “완전히, 철저하게, 전적으로 종말론이 아닌 기독교는 완전히, 철저하게, 전적으로 그리스도와 아무런 관계가 없다.”(Der Römerbrief, 2. Aufl. 1922, 298)고 주장하면서도 동시에 고린도전서 15장 주석에서 다음과 같이 진술함으로써 실제적인 마지막 역사에 근거하는 종말론(endgeschichtliche Eschatologie)을 외면한다. “마지막은 원역사와 같은 의미이다. 즉 원역사가 언급하고 있는 시간의 한계는 모든, 각각의 시간의 한계임이 틀림없다. 따라서 시간의 근원과 연결되는 게 틀림없다.”(Die Auferstehung der Toten, 2. Aufl. 1926, 59). 루돌프 볼트만도 말년에 <Geschichte und Eschatologie>(2. Aufl. 1964, 184)에서 “모든 순간에는 종말론적 순간이 숨어 있다. 당신은 그 순간을 깨워야 한다.”라고 피력함으로써 실존적 역사성으로 환원하고 있다. 바르트에게는 역사가 원역사로, 볼트만에게는 실존의 역사로 축소된 것이다.

종말을 역사의 지평에서 가장 분명하고 일관성 있게 해석한 신학자는 몰트만과 판넨베르크이다. 우선 몰트만의 설명을 들어보자. 그의 설명에 따르면 바르트의 신학적 입장은 ‘하나님의 초월적 주관성의 신학’이며, 볼트만의 입장은 ‘인간의 초월적 주관성의

신학'이기 때문에 그들의 종말론은 결국 역사의 지평을 상실했으며, 따라서 '초월적 종말론'으로 규정될 수 있다.(Theologie der Hoffnung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, 1964, 31ff.) 초월적 종말론에서는 계시의 미래와 목표가 "지향성이 근원이며, 목표가 계시의 근원과 동일시된다."라는 사유 안에서 종말이 하나님의 초월성 속에, 또는 인간의 초월성 속에 숨어버리고 만다는 것이다. 몰트만은 종말론을 교의학의 부록이나 하나의 항목으로서가 아니라 준거의 틀로 이해하려는 시도에서 다음과 같이 논술하고 있다.

그러므로 종말론은 기독교 교리의 한 부분일 수 없다. 오히려 기독교의 선포, 기독교의 실존 그리고 전체 교회의 성격은 종말론적으로 지배되어 있다. 기독교 신학에는 하나의 현실적인 문제가 있을 뿐이다. 그것은 기독교 신학의 대상에 의하여 설정되고 그 신학에 의하여 인류와 인간의 사고에 주어지는 것, 곧 미래의 문제이다. ... 여기서 하나님은 세계 안, 혹은 세계 밖의 하나님이 아니라 "존재론적 특성을 지닌 희망의 하나님"(Der Gott der Hoffnung als Seinsbeschaffenheit, E. Bloch)이며 ... 따라서 인간이 소유할 있는 것이 아니라 다만 적극적으로 희망하면서 기다릴 수 있을 뿐이다. ... 종말은 마지막이 아니라 오히려 시작이다.(희망의 신학, 12)

몰트만은 종말론을 신학의 마지막이 아니라 그 시작으로 설정한다. 이러한 미래의 지평은 그가 여러 번 지적하고 있듯이 에른스트 블로흐 철학으로부터 지대한 영향을 받은 것이다. 블로흐는 "실재의 기원은 시작에 있지 않고 그 마지막에 있다."(*희망의 원리*, 1959, 1628), 또는 "희망이 있는 곳에 종교가 있다"(1404)라고 말했는데, 이는 곧 "전체성 안에 있는 희망"을 추구한 것이다. 블로흐의 이런 견해에 기대서 몰트만은 종말론적 희망의 역사를 언급하고 있다. 결국 몰트만에게 종말론적 사유는 이전에 종말론적 지평을 언급한 이들에게서 나타난 것처럼 종말의 성격이 초월되어 버린 종말론이 아니라 하나님의 약속이 성취되는 그 미래에 근거하여 오늘의 역사와 세계를 변혁하고 갱신시키고자 이 세계를 종말의 지평에 근거시키려는 것이며, 이런 의미에서 종말론의 역사적 해석이라 할 수 있다. 그에게서 종말이 미래적인 것만은 틀

림없는 사실이지만, 단순히 미래주의와 같은 의미에서 미래를 강조하는 것이 아니라 그 종말의 미래가 오늘의 역사를 이끌어가고 규정한다는 점이 중요하다. 즉 종말을 역사적으로 해석한다는 관점에서 미래의 지평이 중요한 기능이 있다 하겠다. 여기서 무엇을 역사적이라고 보는가에 대한 문제만 하더라도 매우 많은 논의가 있어야 하겠지만, 최소한 인간의 실재적인 역사 사건과 역사 경험에 근거한 이해라는 것만이라도 분명히 해야 한다. 현실이 원역사나 실존적 해석으로 말미암아 그 본래적 의미를 상실하게 되어 역사의 지평이 실종되는 위험성을 막아야 한다는 말이다. 몰트만에게 하나님의 계시는 하나님의 약속이라 할 수 있다. 바꾸어 말하면 종말은 하나님의 약속이 성취되는 사건이며 시간이다. 이 약속과 성취 사이가 역사이며, 이 역사 안에 인간의 자유가 놓여 있다. 자유는 동시에 인간의 책임을 의미하며, 이런 면에서 인간은 자유와 책임을 갖고 그 중간시간 사이에 거하는 것이다. 그래서 종말은 인간의 역사 안에서 발생하는 하나님의 사건이라 할 수 있다. 그렇다고 인간 역사의 점진적인 발전을 의미하는 것은 아니며 또한 이 역사와 관계없는 초월적인 사건이라는 것도 아니다. 하나님의 약속에 따라 이 역사는 종말의 지평에서 개혁되고 갱신되어야 한다.

판넨베르크의 역사와 종말

소위 보편사 신학이라고 일컬어지는 판넨베르크의 신학은 말씀의 범주로부터 역사의 범주로 자리를 바꾸었다는 점에서 독일어권에서 바르트 이후 최초의 새로운 신학이라 부를 만하다. 간혹 몰트만의 종말론적 <희망의 신학>이 말하는 역사와 판넨베르크의 보편사 신학이 말하는 역사가 별로 큰 차이가 없는 것 아닌가, 하는 주장이 있지만 실제로는 큰 차이가 있다. 거칠게 구분한다면, 몰트만은 종말론적 역사변혁에 초점을 둔 반면에 판넨베르크는 종말론적 역사 해석에 초점을 두었다.

말씀으로부터 역사로 신학의 지평을 옮겼다는 말은 다음과 같은 뜻이다. 지금까지, 특히 바르트의 말씀 신학 이후로 개신교 신학은 거의 신경증적으로 자연신학을 거부하고 말씀 일원론으로 돌

아셨다. 종교개혁이 토마스 아퀴나스의 자연신학과 투쟁했으며, 바르트가 브룬너와 자연신학 논쟁에서 극단적인 자세를 취한 이후로 개신교 신학은 말씀 이외의 모든 요소를 신학의 근거로 삼기를 거부했다. 그렇다고 이 세상을 이원론적으로 무시하는 소종파와 마찬가지로라는 말은 아니다. 다만 이 세상의 삶을 긍정하고 수용하지만, 하나님의 계시는 오직 성서에만 한정되어야 했다는 말이다. 이런 현대신학사적 흐름에서 판넨베르크는 ‘역사로서의 계시’가 원래의 성서적 계시 이해라는 점을 증명하면서 역사를 신학의 가장 포괄적인 지평으로 끌어들었다.

판넨베르크의 역사신학에는 다음과 같은 질문이 제기될 수 있다. 판넨베르크가 주장하는 ‘역사로서의 계시’는 역사가 곧 계시라는 말인가? 그 역사 안에는 악한 질서도 많은데 그것까지 포함해서 계시라는 말인가? 판넨베르크가 말하는 ‘역사로서의 계시’(Offenbarung als Geschichte)는 역사가 곧 계시 자체라는 게 아니라 계시가 역사개념으로만 해명될 수 있다는 뜻이다. 로마, 유럽, 동양, 그리고 현대의 많은 역사적 사건들의 의미를 파악한다고 해서 계시를 파악했다고 볼 수는 없다. 역사를 분석하는 일은 역사가가 할 일이지 신학자의 업무는 아니다. 신학자는 하나님의 자기 계시를 개인의 실존이나 역사적 산물인 성서 안에서만 증명하지 않고, 그것까지 포함한 전체 역사로서 해명할 뿐이다. 그것은 곧 계시가 역사개념으로 해명될 수 있다는 말이다. 역사와 역사개념은 비슷하기는 하지만 똑같은 것은 아니다. 예컨대 5.18 민주화 항쟁이라는 사건은 역사이기는 하지만 그 사건 자체가 역사개념은 아니다. 그런 역사적 사건이 함께 어울려서 진리를 드러내는 어떤 운동, 힘, 과정 등이 곧 역사개념이다. 판넨베르크는 계시를 해명할 수 있는 유일한 길이 역사의 개념인 보편성에 있다고 본다. 그것은 역사를 전체로서 보는 관점이다. 역사를 전체로 바라보고 해석한다는 것은 역사의 핵심을 종말에 둔다는 것이다. 앞에서 한번 언급했듯이 종말에 가서야 진리가 완전하게 드러난다는 해석이 곧 보편사 개념이다.

여기서 두 번째 질문이 가능하다. 역사의 종말에 가서야 드러나는 계시라고 한다면 역사 자체는 무슨 의미가 있는가? 현재의 역사에는 아무런 계시의 단서가 될 수 없다는 말인가? 몰트만이

비판하듯이 만약 하나님의 계시가 종말에 가서야 드러난다면 기독교 신학이 말하는 계시는 모든 사태가 끝난 다음에 나타나는 ‘미네르바의 부엉이’라는 말인가? 물론 판네프르크 계시론을 미래적 존재론이라고 비판하는 이들이 있듯이 모든 결정적인 문제를 종말의 지평으로 미룬다는 점에서 판네프르크의 신학에서 오늘의 역사 문제가 간과될 염려가 없지는 않지만 판네프르크 신학에는 그럴 염려는 없다고 보아야 한다. 오히려 역사의 신비를 열어놓고 완전한 진리가 드러날 때를 기다린다는 기독교의 대림절 신앙에 비추어 볼 때 미래를 해석학적 원리로 받아들인 판네프르크의 신학은 현재와 미래의 긴장을 통해서 오늘의 문제가 훨씬 역동적인 힘을 발휘할 수 있게 만들 것이다.

이 문제를 조금 더 설명하자면 다음과 같다. 판네프르크에 의하면 계시, 진리, 하나님의 실체가 종말에 드러나겠지만 예수의 부활을 통해서 역사 안으로 선취되었다고 한다. 이 예수의 부활은 역사적인 사건이면서 동시에 역사에서 증명되어야 할 사건이다. 이 사실에 자신의 운명을 거는 것이 곧 기독교 신앙이다. 따라서 오늘 우리 신학자와 교회가 해야 할 일은 예수 그리스도의 모든 사건이 왜 종말에 드러나게 될 진리와 계시의 선취인가에 대해서 보편사적 차원에서 해명하는 작업이다. 이런 작업을 위해서 신학은 주변의 학문과 보편적 대화를 끊임없이 수행해야 하며, 그런 보편적 대화를 통해서만 기독교의 진리가 바르게 변증될 수 있다. 이러한 보편적 변증학은 이미 지난 2천 년 기독교 신학사가 걸어온 길인데, 특히 교부들은 갈릴리의 구원 사건을 헬라 철학의 보편적 개념에서 변증하는 역할을 감당했다. 기독교가 사도들과 교부의 신학적 전통에 충실하려면 당연히 이런 보편적 변증학의 노력이 필요할 것이다. 이런 점에서 판네프르크의 신학에서는 물리학, 철학, 역사학 등, 모든 학문과의 간학문적 작업이 가능하다. 특히 자연과학과의 대화는 21세기에 기독교 신학이 자신의 진리론적 토대를 구축하는 일에서 빼놓을 수 없는 작업이다.

종말의 역사적 이해

위에서 몰트만과 판네프르크를 통해서 종말의 역사적 차원을

살폈다. 그들에 의해서 이제 종말론은 신학의 주변부가 아니라 중심으로 들어올 수 있었다. 종말을 역사의 지평에서 해석한다는 것은 최소한 두 가지 의미를 그 안에 담고 있다. 첫째, 기존의 이원론적 역사이해를 극복한다. 종말의 성서적 사유는 무엇보다도 묵시문학적 종말표상에 연유한다고 볼 수 있는데(R. Bultmann, 역사와 종말, 36), 묵시문학에서 볼 수 있는 종말은 가시적인 이 세계의 대재난이며 대파국이다. 새로운 세계(에온)에 대한 기대는 초자연적 하나님의 개입을 요청하게 된다. 그러나 고대의 우주관 안에서 설정된 세계이해를 오늘의 사람들에게 문자적으로 전달할 수는 없다. 2천 년 전과 오늘 사이에는 현실성의 경험의 다르기 때문이다. 묵시문학의 당시성에 묶일 것이 아니라 그것의 종말론적 세계이해, 즉 죽은 자로부터의 부활이라는 하나님의 생명 세계를 선포하는 것으로 충분할 것이다.

누구든지 종말에 대해서 언급할 자유를 갖고 있으며, 그 가능성은 매우 희박할지라도 남아 있다. 왜냐하면 아직 종말은 완성되지 않았기 때문이다. 판넨베르크는 말하기를 “기독교 신학이 하나님의 진리성을 결정적으로 증명했다고 주장할 수 없다. 왜냐하면 인간의 역사, 세계와 인간의 본성과 모든 사물의 신적인 근원의 본질이 아직 완료되지 않았기 때문이다.”(Theologie und Philosophie, 492). 따라서 우리가 시한부 종말론자들의 문제를 다룰 때 그들이 종말의 시기를 단정한다는 사실만을 짚을 게 아니라 그들의 종말론에 있는 현실성의 상실, 즉 이원론적 사유방식에 훨씬 근본적인 문제가 놓여 있다는 사실을 놓치지 말아야 한다. 이원론적 사유는 구약성서라기보다는 오히려 헬라적 사유방식인데, 부분적으로는 어거스틴이나 마틴 루터의 신학을 통해서 기독교 전통 안에도 전승됐다. 이런 이원론적 사유방식에서는 인간을 영과 육으로 구분하듯이 하나님 나라의 차안성과 피안성이 대칭적으로 인식되기 때문에 결국 인간의 역사적 책임성은 소멸되고, 따라서 종말은 철저하게 물역사적 사건으로 그 무게가 가벼워진다.

둘째, 종말의 역사적 해석은 역사주의를 극복한다. 역사 진보주의와 역사 결정론을 극복함으로써 종말의 지평과 미래의 개방을 획득하게 된다. 역사주의에 대해서 여러 각도로 언급될 수 있지만, 무엇보다도 역사의 인과율적 발전이라는 특징으로 구별할 수

있을 것이다. 볼트만의 설명에 따르면 임마누엘 칸트의 비판철학에 의해 기독교 신앙의 진리와 역사관은 철학적인 진리로서 세속화되었다는 것이다. 그에게 역사는 합리성으로 향하는, 그리고 합리적 종교로 향하는, 도덕적 신앙으로 향하는 진보이다. 그의 역사관은 피히테와 셸링에 의해서 계승되고 수정되었으며, 특히 헤겔에 의해 절대정신이 변증법적으로 역사 안에 자기를 실현하는 것으로 이해되었다. 헤겔에 의하면 절대정신은 역사 안에서 그 목적을 갖는다. 헤겔의 역사 변증법을 스스로 가장 바르게 완성했다고 생각한 이는 칼 마르크스이며, 그가 비록 역사의 정신이 아니라 유물론적 견해를 보이기는 하지만 여전히 역사의 진보와 발전이라는 생각에서는, 즉 역사철학적 사유의 전통에서는 벗어나지 않는다. 이처럼 18세기의 계몽주의로부터 그 기초가 세워졌다고 볼 수 있는 역사 진보 사상은 헤겔의 관념주의나 마르크스의 유물론을 막론하고 과학과 기술의 발전에 힘입어 19세기를 지배했을 뿐만 아니라 21세기의 문턱에 다다른 오늘에도 역시 지배적인 시대정신이다. 이들에게 세상은 역사법칙에 따라서 움직인다. 종말론적 희망은 곧 복지사회의 건설이 되고 말았다.

그러나 기독교의 종말론은 이러한 낙관적인 진보사관을 지양한다. 판넨베르크와 몰트만에 의해 ‘개방된 역사의 미래’는 이와 같은 역사 결정론을 부정한다. 역사는 법칙이 아니라 하나님의 섭리, 혹은 그의 약속에 따라 움직이며, 특히 종말에서만 그 온전한 의미를 알 수 있다. 종말의 미래는 열려있으며 이 열린 미래는 현재를 규정하는 능력이다. 비록 역사 상대주의에 기울어있음에도 불구하고 딜타이(W. Dilthey)는 역사의 의미를 규정하기 위한 완전한 재료를 가지려면 역사의 종국을 기다려야만 한다고 말했으며 (Gesammelte Schriften VII. 233), 프라이어(H. Freyer)는 “그의 종말에서부터, 즉 아직 역사화 되지 않은 것으로부터 역사는 이루어진다.”라고 언급했다. 즉 종말을 역사적으로 이해한다는 것은 역사 결정론에 빠지지 않고 우리에게 다가오는 미래를 신뢰하는 것이라 할 수 있다.

하나님 나라의 종말론적 윤리

종말은 하나님이 지배하는 그 미래의 사건이라고 할 수 있기 때문에 종말론은 바로 하나님의 나라를 어떻게 이해하는가에 따라 달라질 수 있을 것이다. 즉 종말, 하나님, 계시, 혹은 하나님 나라 사이에는 아무런 차이가 없다. 알트하우스(P. Althaus)가 밝히고 있듯이 기독교적 희망인 종말의 교의학적 이해는 동시에 기독교인의 윤리를 요청하기 때문에 하나님의 종말론적 통치를 기대하는 기독교인들의 경우에 그 윤리의 근거와 방향을 모색한다는 사실은 매우 중요하다. 기독교 공동체 안에 건강한 종말론이 살아있는지 검증하기 위해서는 종말론적 윤리가 그 시금석이 될 수 있을 것이다. 앞서 말한 역사적 종말 이해를 근거로 종말론적 하나님 통치인 하나님 나라의 윤리를 해명해야만 한다.

1) 기독교인의 종말론적 윤리는 기본적으로 온 세계의 구원을 지향한다. 기독교의 역사관이라 할 수 있는 종말론에 근거한 기독교의 윤리는 이 세상의 역사적 구원을 지향한다는 말이다. 오늘날의 교회가 구원을 말하기는 하지만 여전히 피안적이고 내세적이며, 매우 개인적인 특성 안에서 설명되고 추구될 뿐이다. 교회는 오늘날의 역사적 구원을 메시지 안에 담고 있어야 하며, 기독교인의 행동은 이러한 역사적 구원을 지향해야 할 것이다. 동시에 이 구원은 온 세계의 구원을 의미한다. 우리는 온 세계의 하나님을 믿는 이들이며, 그 하나님의 구원행위는 온 세계를 향한 종말론적 사건이기 때문이다. 몰트만이 제시하고 있는 구원의 다섯 가지 지평은 우리가 음미해볼 만하다.(Der gekreuzigte Gott)

첫째는 삶의 경제적 차원으로서, 이 세상에 경제 정의를 올곧게 세워내는 일이다. 우리가 사는 이 세상에서는 가난의 악순환이 착취와 계급지배로 인해서 야기되기 때문에 사회정의는 오직 경제적 능력의 재분배를 통해서만 성취될 수 있다. 따라서 사회주의는 자본주의 안에 놓여 있는 경제적 악순환을 보완할 수 있는 방향에서 발전되어야 한다.

둘째는 삶의 정치적 차원으로서 권력의 악순환을 극복하는 작업이다. 정치로부터 소외되는 현상을 우리는 독재국가에서 발견한다. 몇몇 정치 엘리트에 의해서 독점되는 정치문화는 경제적 악순환과의 연관 속에서 인간을 비인간화한다. 모든 이들이 자신의 존

엄성을 회복하고 정치적 책임감을 유지하는 일은 민주주의의 요체일 뿐만 아니라 구원의 한 형식에 속한다.

셋째는 삶의 문화적 차원으로서, 문화적 소외를 극복하기 위한 인간의 연대성을 말한다. 인간과 인간 사이에 소외가 증폭됨으로써 인간은 조지 오웰의 작품 <1984년>에서 묘사되고 있듯이 ‘빅 브라더’에 의해서 철저하게 조종받는 인간이 되고 말 것이다. 인간이 인종적 차이나 문화적인 차이를 극복하지 못하면 소외와 비인간화의 악순환은 해결될 수 없다. 엘에이 흑인 폭동, 영호남의 지역감정 같은 현상들은 인종적, 문화적 소외의 한 표본이다. 인간은 진정한 코이노니아를 통해 인간의 연대성을 회복해야 한다. 문화적 소외로부터의 해방은 이웃과 참된 사귀를 가져다줄 것이며, 여기서 인간은 전체와 부분의 변증법적 순환과 소통을 통한 삶의 의미를 발견하게 될 것이다.

넷째는 자연과의 평화 관계를 회복하는 차원으로서 생태학적 평화라고 말할 수 있다. 자연환경의 파괴는 인간의 모든 진보 사관을 송두리째 부정할 수 있을 만큼 우리의 삶에 현실로 드러나고 있다. 자연을 인간의 소비와 생산성이라는 구도로부터 해방하지 않는다면 결국 인간의 경제적, 정치적 그리고 문화적 소외의 악순환을 해결할 수 없다. 인간의 지배 영역에 있는 자연을 인간화하는 일은 인간이 동시에 ‘자연화’ 될 때만 인간을 인간화시킬 수 있게 한다고 볼 수 있다.

다섯째는 삶의 의미를 확보하는 차원으로서 인간 삶의 소외를 극복하기 위해서 통합적으로 기울이는 노력이다. 아무리 우리가 이상향으로 생각하는 복지사회가 건설된다고 하더라도 삶의 무의미로부터 인간은 위협을 받는다. 풍요로운 삶 속에서도 인간은 ‘존재’의 의미를 상실할 수 있다. 몰트만에 의하면 이것은 무의식적인 죽음의 충동으로 진행될 수 있다. 이러한 충동에서 인간은 때로 자학적인, 혹은 가학적인 행위에 빠지게 된다. 삶의 의미를 담보하기 위해서 우리는 신앙을 필요로 한다. “신앙은 의미의 완성에 대한 희망이 된다. 그러므로 용기를 상실케 하는 사회의 상황에서 기독교 신앙은 희망의 대답이 될 수 있고, 공포와 무감정과 도피와 죽음에 대한 흥미로부터의 해방을 통해서 증명된다.”

2) 기독교의 종말론적 윤리는 인간의 모든 실천(Praxis)을 상대화한다. 비록 인간의 선행과 의(義)가 높은 윤리적 가치를 지녔다 해도 종말론적 하나님의 구원행위 앞에서 항상 불완전성을 고백해야 한다. 바르트는 “복음과 율법”에서 인간의 업적의(義)의 위험성에 대해 경고하고 있다. 종말론적 지평에서 볼 때 이 세상의 문화와 질서는 항상 상대화되어야 하며, 따라서 그리스도교회는 이 세상의 질서를 그리스도의 종말론적 왕권 앞에 드러내야 한다. 하나님의 종말론적 심판은 사회주의만이 아니라 자본주의 안에도 놓여 있음을 알아야 한다. 알트하우스가 말하듯이 “종말론은 그리스도교적 세계봉사를 모든 시민적 혹은 마르크스적 진보와 실제화의 신앙으로부터 구별한다.” 기독교의 국교화나 시민 종교화는 기독교의 정체성, 즉 사회와 국가를 하나님의 주권 앞에 소송해야만 하는 그 정체성의 상실이라고 몰트만도 경고하고 있다. 온전한 평화와 정의를 지향하는 자유의 나라인 종말론적 하나님의 나라는 인간이 고안한 가장 높은 가치를 상대화할 것이다. 왜냐하면 “유한은 무한을 품을 수 없는 것”처럼 인간의 질서는 종말의 질서를 넘어서 수 없기 때문이다. 만약 그리스도교회가 정치적 이념이나 경제적 이념을 합리화하는 일에 빠지게 된다면(히틀러 나치즘 앞에서 벌어진 독일국가교회와 고백교회의 갈등을 참조할 것) 스스로 종말론적 공동체임을 포기하는 셈이다. 상대화되어야 할 질서는 정치와 경제만이 아니라 종교도 역시 포함된다. 그리스도교회는 교회가 항상 회개하는 공동체로 남아 있게 하여야 한다. 교회가 진리를 항시적으로 온전히 소유하고 있지 않다는 사실을 지적해야 하며, 더구나 종교적 경건이 구원을 가져다줄 것이라는 오해를 불식해야 한다. 교회는 구원을 베푸는 자존적(自存的) 기관이라 할 수 없으며, 교회 역시 하나님의 종말론적 구원을 바라보며 자기를 낮추어야 할 하나님의 백성들이다. 하나님의 종말론적 구원은 하나님에게서(von Gott her) 오는 것이지 인간에게서 오는 것이 아니므로 그 어떤 이 세상의 질서도 하나님의 종말론적 왕권으로부터 자유로운 것은 없다.

우리가 위에서 기독교 신학 역사에 나타난 종말의 유형을 살피고, 종말과 역사의 관계를 검토한 다음에 그것의 실천이라 할 종말론적 윤리에 대해서 몇 가지 방향을 제시했다. 이런 논의는 결

국 다시 창조의 문제로 귀결된다. 종말론은 곧 창조론이라는 말이다. 종말은 곧 창조의 완성이기 때문이다. 과연 하나님이 창조하신 이 세계는 어떤 종말을 맞아서, 어떻게 새롭게 시작할 것인가? 성서 기자들과 전혀 다른 세계관 안에서 살아가고 있는 우리에게 이 문제는 훨씬 복잡하고 심각하게 다가온다. 몰트만의 진술에 귀를 기울여보자.

성서의 문헌 전통들은 강한 인간적 원리의 지배를 받고 있다. 이스라엘의 두 가지 창조 보도(창 1-3장)는 인간의 창조를 목적으로 삼고 있으며, 인간을 중심 자리에 세운다. 그러나 오늘 우리는 이성적 인간이 생명의 진화에서 매우 늦게 나타났다는 사실을 알고 있다. 성서의 문헌 전통들은 수백만 년에 달하는 공룡의 역사에 대해서 알지 못하였다. 다른 한편 성서의 종말론의 모든 상들을, 이 세계의 마지막은 인간의 마지막과 함께 일어날 것으로 생각한다. 하나님의 나라는 이 세대 안에 오든지, 아니면 이스라엘이 구원을 얻은 다음에, 아니면 언제든지 하나님이 원하는 때에 올 것이다. 그러나 어쨌든 기독교의 신앙고백에 의하면 그리스도께서 살아있는 자들과 죽은 자들을 심판하러 올 것이다. 다시 말하여 다시 오실 그리스도는 살아있는 사람들을 발견할 것이다. 그러나 인류 전체는 사멸할 수 있으며, ‘먼 미래의 우주’(far-future Universe)는 인간 없는 -어쨌든 우리가 지금 알고 있는 인간 없는- 우주일 수 있음을 우리는 알고 있다.(몰트만, 과학과 지혜, 115)

기독교 신앙은 기본적으로 종말론적이다. 세계와 역사가 인간에 의해서 진보, 개량됨으로써 절대적인 세계가 성취된다고 보는 게 아니라 하나님이 개입해야 한다고 믿는다. 그때가 바로 종말이고, 구체적으로는 예수의 재림이다. 그때 모든 것의 실체가 “얼굴과 얼굴을 맞대어 보듯이” 드러날 것이다. 그것이 곧 하나님의 영광이 실현되는 종말론적 사건이다. 이런 의미에서 교회는 대림절을 그 출발점으로 삼았다. 마라나 타!(고전 16:22)

저자 소개

정용섭 목사는 1953년 서울 출생, 서울신학대학교, 대학원을 졸업, 독일 뮌스터 대학교 수학, 계명대학교 대학원(신학박사) 졸업, 계대와 대구대와 영남신대에서 강의했고, 현풍제일교회와 대구샘터교회 담임 목사를 거쳐서 지금은 대구성서아카데미(dabia.net) 원장으로 활동하면서 다샘교회와 서울샘터교회 설교 목사로 있다.

쓴 책

말씀신학과 역사신학 (한국신학연구소, 1995)
믿음으로 본 세상 (대장간, 1996)
세상 인간 하나님 (쿠파출판사, 1997)
세계구원 교회구원 (쿠파출판사, 1999)
기독교를 말한다 (한들출판사, 2001)
땅과 하늘 (대구성서아카데미, 2003)
사람 사랑 삶 (대구성서아카데미, 2003)
법과 자유 (대구성서아카데미, 2005)
설교비평집1, 속빈설교 껍잔설교 (대한기독교서회, 2006)
설교비평집2, 설교와 선동 사이에서 (대한기독교서회, 2007)
설교비평집3, 설교의 절망과 희망 (대한기독교서회, 2008)
설교집1, 그날이 오면 (다비아책, 2008)
기독교가 뭐꼬? (다비아책, 2009)
설교집2, 하나님의 얼굴 (다비아책, 2009)
신학단상1, 세상은 마술이다 (다비아책, 2009)
그림이 있는 오병이어 이야기 (다비아책, 2010)
설교란 무엇인가 (홍성사, 2011)
주기도란 무엇인가 (홍성사, 2011)
매일 기도하라 (한들출판사, 2013)
설교집3, 거룩한 두려움 (한들출판사, 2013)
신학과 설교 (대구성서아카데미 2013)
신학공부 (대구성서아카데미, 2014)
판네펠크의 <사도신경해설> 강독 (대구성서아카데미, 2015)
신학과 철학 (대구 성서아카데미 2015)
매일 묵상 (대구성서아카데미 2017)
목사공부 (새물결플러스, 2017)
옴 이야기 (대구성서아카데미 2018)
마가복음을 읽는다 1 (홍성사 2019)

마가복음을 읽는다 2 (홍성사 2019)
설교 단편 (대구성서아카데미 2019)
목사구원 (새물결플러스, 2020)
흔들리지 않는 나라 (대구성서아카데미 2021)
설교 단편 2 (대구성서아카데미 2022)

옮긴 책

도로테 쉴레, 땅은 하나님의 것이다 (한국신학연구소, 1999)
콧체 편, 에큐메니칼 교회사 3 (한국신학연구소, 2000)
판넨베르크, 사도신경해설 (한들출판사, 2000)
판넨베르크, 신학과 철학 (한들출판사, 2001)
판넨베르크, 여기 계신 하나님 (대구성서 아카데미, 2002)
판넨베르크의 조직신학 1 (공역, 은성출판사, 2003)
판넨베르크 설교집, 믿음의 기쁨 (대구성서 아카데미, 2007)
칼 바르트의 신학묵상 (공역, 대한기독교서회, 2009)