

에벨링의 <신앙의 본질>

1.기독교 신앙의 본질문제

--서론 : 물음의 의의--

2. 신앙의 역사

--방법과 과제--

3. 신앙의 거점

--전승과 성서와 해석--

4.신앙의 증인

--역사적 예수--

5.신앙의 근거

--예수의 부활--

6.신앙의 참

--하나님--

7. 신앙의 전달

-- 하나님 말씀--

8. 신앙의 용기

-- 성령--

9. 신앙의 나

-- 인간 --

10. 신앙의 현실성

-- 의 인 --

11. 신앙의 힘

-- 사 랑 --

12. 신앙의 집결체

-- 교회 --

13. 신앙의 자리

-- 세계 --

14. 신앙의 관철

-- 시련 --

15. 신앙의 미래

-- 종말론 : 희망 --

부 록

하나님의 말씀과 언어

-- 해석학 서설 --

1. 기독교 신앙의 본질문제

-- 서론 : 물음의 의의 --

기독교 신앙의 본질을 묻는 일은 본래 대담하고 불가피한 시도에 속한다. 아니, 이 일은 우리를 기독교 신앙의 본질 문제 앞에 내세우는 일이라고 하는 것이 좀 더 적절한 표현일 것이다. 후자는 물론 사소한 정정 표현에 불과하지만, 여기서 취급될 문제의 성격을 잘 말해 준다. 이 질문은 질문자 자신이 이미 이 문제에 개입되어 있다는 태세를 가지고 임한다는 점에 그 특수성이 있다.

어떤 것이든 문제되면, 그것은 문제되기 전에 이미 우리가 어떤 방식으로든지 그 문제에 참여하고 있다는 것을 의미한다. 우리 주변에서 흔히 사용되는 일상용어 ‘관심’이라는 라틴어 낱말이 이 사실을 잘 말해 준다. 라틴어 Inter-esse(관심)는 문자 그대로 ‘사이에 있다’, ‘그곳에 있다’, ‘그일에 참여하다’를 뜻한다. 그런데 질문에는 여러 종류가 있다. 이 종류는 질문 대상에 따라 분류할 수도 있지만, 질문 자체의 상이성에 따라서도 가려 놓을 수 있다. 질문 자체의 상이성은 문제에 대한 질문자의 관심 정도와 참여 태도의 차이를 말한다. 질문을 제기하는 관심은 순수한 호기심에서일 수도, 순수한 지식욕에서일 수도 있다. 어떤 문제에 대한 관심이 극도의 호기심에서 나왔을 때도 엄격히 따지고 보면 아무 문제도 되지 않을 경우가 많이 있다. 지식욕에 의한 것은 어떤 사물의 일면만을 묻는데 이것은 질문자에게는 본래 문제가 되지 않았던 질문이라고 할 수 있다. 그 한 예로 곤충을 생태학이라는 일정한 관점에서 관찰하고 그 형상대로를 설명하려는 노력을 들 수 있다. 그러나 얼핏 보기에 주관이 아직 섞이지 않고 일정한 지식만을 요구하는 순수한 관찰도 정확히 보면, 역시 그 문제에 대한 한, 산 자의 참여 자세임에는 틀림없다.

이제 이것들과는 전혀 다른 질문태도를 들어보자. 그것은 곧 어떤 일부분 뿐 아니라 자기 자신을 묻는 태도이다. 예를 들면 지금의 정신적 사정 혹은 죽음을 묻는 태도이다. 이 부류에 속하는 질문은 개인에 관한 것만은 아닌데도 실제로는 나 개인에 관한 것처럼 다룰 수밖에 없다. 왜냐하면 이런 문제는 곧 나 자신에게도 직접 관계된 것이고 나 자신도 역시 그 문제에 직면한 존재이기 때문이다....

기독교 신앙의 본질을 묻는 태도는 바로 이 마지막 것에 속한다. 이것은 임의의 주장도 설교류의 요구도 아니다. 오히려 신앙의 본질을 묻

는 데 알맞은 질문 구조를 확인했을 따름이다. 호기심이나 단순한 지식욕에서 기독교 신앙의 본질을 묻는다면 그 태도는 적당하지 않다기보다 오히려 상식에도 어긋나는 일일 것이다. 죽음을 호기심이나 지식욕에서 묻고, 나도 죽어야 한다는 나 자신에게 관계된 문제로 묻지 않는다면, 이 질문은 장난이 되고 말 것이다. 그렇다고 장차 취급될 우리의 문제가 절대적으로 특수한 것이라는 말은 아니다. 인간을 인간으로서 화제 삼기 때문에 질문자 자신이 이미 그 문제에 함께 하고 있다는 것인데, 이런 부류의 질문 범위는 좁은 것이 아니다. 여기서는 우선 확인만 하자. 만일 문제에 자신을 직접 개입시키지 않으면, 즉 물음의 본질적 성분인 자신의 기성 관여를 부인함으로 그 질문에 적합한 태도를 취할 수도, 그 내용에 직접 관계를 맺을 수도 없게 되면, 이 영역의 문제는 결국 바로 취급되지 못하고 만다.

어떤 질문이든 제기하면 반드시 그 질문에 질문자 자신이 들어 있다는 것과 그러므로 질문자 자신의 일정한 개입이 불가피하다는 것은 무엇을 뜻하는가? 그것은 내가 물어서 무엇을 알아 내려고 할 때 나도 그 무엇의 한 성분이 된다는 것을 의미하는 것이다. 그러므로 이런 질문에 대한 대답에는 반드시 나 자신에 대한 설명도 함께 들어있는 법이다. 그러나 여기에는 그 이상의 것이 있다. 즉 나는 묻는 자이면서 동시에 물어 알려는 대상이기 때문에, 나는 질문의 대상인 동시에 해답을 기대하는 자로서, 주어지는 해답에 공동책임을 져야 하는 존재라는 것이다. 말하자면 이런 질문은 어느 정도 직접 자기 인식의 해답을 얻기 위한 개인적 관심없이 해답될 수 없는 부류의 것이다. 그래서 여기서는 해답에 대해 질문자 스스로 보증을 서야 한다. 나는 그 해답에 동의함으로 그 해답에 책임을 질 뿐 아니고 그 해답과 일체가 된다.

그러므로 여기서는 최후의 해답이 있을 수 없고, 해답이 있다 해도 그 질문은 그 해답으로 단번에 처리될 수 있는 것이 아니다. 삼각형의 내각의 총합은 얼마인가 하는 수학 문제를 예로 들어보자 여기서는 곧 180이라는 해답이 나올 수 있고, 한번 답이 나오면 그 이상 문제되지 않는다. 그러나 우리가 지금 여기서 얻은 해답도 계속 타당성을 유지할 수는 없다. 다시 확인하는 바이지만, 지금까지의 서술이 반드시 기독교 신앙의 본질에 관한 물음에만 적용되는 것은 아니다. 모든 순수

한 철학적 질문, 인간됨에 관한 것으로 포괄적 의미에서 역사에 관한 질문들, 단순한 확인과 설명에서 끝나지 않고 이해를 기다리는 질문은 모두 이 부류에 속한다. 이해는 언제나 대답 형식에서 이루어지고 그렇기 때문에 항상 새로 얻어져야 하고 또 항상 모험적이기도 하다. 철학하는 일은 항상 새로 반복되고 역사는 항상 새로 서술되어야 하는 이유도 여기에 있다. 이와 마찬가지로 이유에서 신학도 항상 새로 반복되어야 하며 신학의 마지막 목적인 설교도 항상 새로 반복되어야 하는 것이다.

우리는 지금까지 기독교 신앙의 본질에 대한 물음 자체의 성격을 화제에 올려 왔다. 그런데 상식적으로 서로 관계가 없다고 혹은 서로 상반된다고 생각해 온 대상과 관점이 우리의 서술에서 돌연 합류를 이룬 것 같은 인상을 준다. 기독교 신앙의 본질을 문제시하는 한 스스로 그 물음의 일부분이 되지 않거나 그것에 대한 어떤 신앙고백 같은 동기없이 질문에 제기할 수 없다는 주장은 그렇게 새로운 견해가 아니다. 그러나 신학이 바로 이 점에서 일반 철학적 질문 혹은 역사적 질문 일반과 일치한다는 것은 흔히 듣는 말이 아니다. 또한 일치한다는 것이 인격적 참여를 말하는 것인 한, 대개 서슴지 않고 누구나 수궁할 수 있을 것이다. 그러나 이 인격적 참여가 곧 우리 인간의 역사성과 특유한 일체를 이루어 주관성과 상대성이란 냄새를 풍기게 되면, 지금까지의 인습으로 보아 용납하기 어려운 것이 생긴다. 즉 다음과 같은 질문이 반드시 제기된다. 그렇다면 기독교 신앙의 본질에 대한 질문에는 아주 명백하고 일의적이며 객관적인 그리고 단번에 들어맞는 절대적 정답이 있을 수 없단 말인가? 아무튼 지금까지의 서술에 의하면 아무래도 대답할 책임을 각 개인에게 무책임하게 미루어 버린 것 같고 이 물음을 위한 노력은 끝이 없다는 핑계로 안도하려는 것 같은 인상을 주는 것은 사실이다.

나는 지금까지의 서술이 아직 충분히 세부적 설명도 파악도 되지 않은 채, 단지 불안, 두려움 같은 기분만 일깨워 놓고 있다는 것을 충분히 의식하고 있다. 도대체 무슨 일이 일어난 것인가를 스스로 묻게 된다. 외관상 달라진 것은 아무 것도 없으나 그래도 진동의 시작을 예감한 것은 사실이다. 이 진동은 흔히 있는 피상적인 것들 중의 하나가 아니

고 토대 자체의 진동이다. 그런데 사실 토대까지도 흔들린다는 이 무서운 예감이야말로 기독교 신앙의 본질을 묻는 우리들의 첫걸음이라고 나는 생각한다.

나는 이미 기독교 신앙의 본질을 묻는 일은 불가피하고 동시에 모험적이라고 지적한 바 있다. 불가피한 이유는 이해 없는 신앙이 있을 수 없기 때문이고 모험적인 이유는 기독교의 신앙을 긍정하든 부인하든 구별없이 이 질문에서 우리의 오해와 물이해의 정도가 폭로되기 때문이다. 기독교 신앙의 본질을 묻는 일에 참여하는 것은 그 사태 검토에 따라서 지금까지의 생각을 전폭적으로 뒤집어엎는 것일 수도 있는 모험적인 일이다. 자명한 것으로 간주되고 처리되어 온 관념들이 이 물음에 의해 모두 파괴될 수도 의혹의 대상이 될 수도 있다. 또 기독교 신앙에 대한 우리의 새로운 자세와 함께, 전혀 원치 않았던 움직임 속으로 우리 자신의 전 실존이 밀려들어 갈지도 모른다. 또 지금까지 전혀 몰랐던 것을 알게 됨으로 우리의 사유와 이해가 전적인 변화를 일으킬지도 모른다. 이미 지적한 바이지만 이 사실은 기독교 신앙의 동참자나 반대자에게 구별없이 해당된다. 물론 호의적인 중립적 노선을 지키는 자도 예외가 될 수는 없다. 방법여하를 막론하고 기독교 신앙에 대해 생각을 가지지 않은 사람은 없다. 그리고 기독교 신앙에 대한 자세도 이러한 생각 여하에 달려 있다. 그러므로 자기 자세를 흔들어 변경하고자 하지 않는 한, 이러한 생각은 끝까지 소중할 것이다. 이것은 모든 것을 아주 알아 버렸다고 생각하기 때문에 계속 묻는 일을 등한히 하는 기독교 신자에만 해당되는 것이 아니다. 아니, 기독교 신앙에 대해 단호한 적대적 태도를 취하는 자에게도 똑같이 해당한다. 이들도 기독교 신앙에 대한 자기들의 기성 견해에 부동한 자세를 취하고 있다는 점에서 전자와 일치한다. 기독교 신앙을 다시 묻는 것은 전자에게나 후자에게나 구별없이 이미 귀찮고 대개는 미리부터 무의미하게 생각된다. 그러나 기독교 신앙을 전혀 알지 못한다고 하면서도 그것을 생각해 보려고 하지 않고 등한히하는 사람들도 마찬가지로 자기나름의 기독교 신앙에 대한 견해를 가지고 있다. 무관심이든 체념이든 불가지론이든 그것은 이미 자기 나름으로 기독교 신앙의 문제를 처리해 버린 것이기 때문에 새로운 검토의 여지를 전혀 허락지 않고, 그 배후에는

절대화된 어떤 종류의 이해가 도사리고 있는 것이다.

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 곱해서 다른 문제까지 솔직히 물어 갈수 있을지 의심스럽다. 여하간 물어 가는 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 여기 저기에서 움직이는 그 무엇, 적어도 기독교 신앙의 새로운 이해를 우리에게 기대하는, 우리에게 다가오는 어떤 섬광같은 불가항력의 것을 의식할 수 있을 것이다. 나는 오히려 이 복잡한 시대에서 기독교 신앙 이해에 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 사람이면, 결코 오늘 긴급하게 등장하고 있는 이해의 문제를 못 본 척해 버릴 수는 없을 것이다. 이것을 우선 전제하고 나는 누구나 생각해 보아야 할 이에 대한 몇 가지 관점을 여기에 지적하고자 한다.

첫째 : 기독교 신앙의 본질을 이해하는 데 기독교에 대한 지식이 필요하다는 것이다. 만일 앙케이트같은 방법으로 현대인의 기독교에 대한 지식과 기독교 신앙에 대한 생각을 조사해서 평균을 내 보면 그 엄청난 무지에 놀라지 않을 수 없을 것이다. 여기서 말하는 현대인이란 물론 광범위하게 즉 기술자, 의사, 상인, 예술가, 농부, 노동자, 교사, 가정주부, 교회에 나가는 자와 교회를 외면하는 자 등 모든 계층의 인간을 말한 것이다. 오늘 일부 사람들은 기독교적 서양(西洋)을 극구 자랑하고 동양에서 오는 위협에서 기독교를 무조건 수호할 것을 주장하며 또 일부는 그것을 수호하기 위해 저항력의 조직화를 선전하는 것을 자주 들을 수 있다. 이런 견해의 정당성 여부를 지금 말하려는 것은 아니다. 그러나 이 경우에도 기독교라는 이름으로 이해된 것이 아주 막연한 것인 한, 그것을 옳은 견해로 볼 수 없는 것은 사실이다. 이 선전

과 주장에 무조건 매혹되지 않으려면 기독교에 대한 더 좋은 지식이 요구되고 이를 위한 노력은 일반 교양인에게 불가결한 것일 것이다. 서구사람은 너무 경솔하게 기독교 신앙을 처리해 버리지 않는가? 이것을 자문해야 할 것 같다. 다시 말해서 본래의 것에는 관심도 없으면서 선전에만 열중하고 이데올로기적 요청만을 신앙에서 찾고 있지 않는가를 물어야 한다.

둘째 : 물론 이런 불행한 사태에 대한 책임은 대부분 교회 설교가 져야 한다. 누구나 한 번씩 치르는 종교교육과 견신례 준비교육을 생각해 보자. 물론 예외적으로 훌륭한 경우도 있다. 그러나 대개는 명확한 지식의 초보도 충실하게 배우지 못한다. 유감스러운 질문이지만 그 방법이 대부분 유익한 것보다는 해로운 것이 더 많지 않을까? 또 설교의 경우도 마찬가지로 대부분 훌륭한 것이 못되지 않을까? 물론 훌륭하게 수행되는 경우가 전혀 없다는 것은 아니다. 특히 설교 사건의 구심력은 조정되는 것도 통계로 포착되는 것도 아니다. 그러나 우리 자신의 경험만 냉철하게 회고해 보아도 설교가 대부분 지루하지 않으면 분노를 느끼게 했고 혹은 쓴 웃음이나 탄식을 자아냈던 것을 되살릴 수 있을 것이다. 그런데도 기독교 신앙에 대한 설교는 여기 저기서 지금도 아무런 주저없이 함부로 행해지고 있다. 무엇이 이런 설교를 거침없이 계속되게 하는 원인일까? 이런 설교는--예외는 있지만 단지 '기구화(도구화)'에 의해 보장된 치사한 것이 아닐까? 이 마당에서 이 책임을 목사는 종교 교사개인의 어떤 비도덕 행위에 돌리는 것은 아무튼 옳지 않다. 이 직장에도 다른 직장에서도 같이 기대에 어긋나는 사람이 있다. 그러나 개인의 경우에서 보면 아마 다른 직업에서 겪는 고생과 희생보다는 이 직업에서 겪는 것이 훨씬 더 많을 것이다. 일반은 대개 공적인 기독교 박해에서 죽어간 사람만을 순교자로 생각하나 처참한 순교의 역사는 무감각하게 된 기독교인들에 의해 목사직과 종교 교육에서 지금도 일어나고 있다는 사실을 알아야 할 것이다.

그러나 설교가 무력하게 된 근원을 캐려면 개인의 희생적 봉사나 잘못을 완전히 도외시해야 할 것이다. 아주 객관적으로 보면 오늘의 기독교 선교의 난점은 설교가 현대인에게 마치 외국어처럼 들려서 전혀 이해되지 않는다는 데 있다. 물론 설교에서 듣는 개체 낱말, 숙어는 잘

이해된다. 그것들은 오히려 너무 익숙해져서 깊이 생각할 필요도 없게 된 것은 물론, 감격이나 놀라움도 자아내지 못한다. 또 이런 무감각은 오히려 높은 평가를 받으며 바른 신앙의 척도 역할도 한다. 그러나 설교의 어귀와 낱말을 현재 우리 주위에서 우리에게 관계된 것과 연결시켜 그것이 본래 뜻하는 것을 이해하는 일은 거의 불가능하게 되었다. 만일 이미 잘 알고 있는 기독교 신앙 자체에 오직 현실과의 관계를 맺는 것만 조금 보충하면 이 잘못은 잘 메꾸어 지리라고 낙관하는 자가 있다면, 그는 이 문제의 깊이를 알지 못하고 있는 것이다. **왜냐하면 ‘현실(Real)’과의 관계 자체가 기독교 신앙의 이해를 재는 척도이며, 그것은 결코 사후정리에 불과한 것일 수 없기 때문이다.** 그리고 기독교 신앙에서 문제되는 것도 우리의 ‘현실’외에 다른 것일 수 없다. 그런데도 우리는 기독교 선교를 통해 '우리 현실' 아닌 '다른 현실'을 우선 말하고 나서 고작해야 사후의 덤 같이 양자의 관계를 찾는 습성에 너무 젖어 있다.

이런 식으로 기독교인은 모두 두 개의 생활 영역을 따로 따로 갖는데 너무 익숙해졌다. 즉 ‘교회영역’과 ‘세상영역’을 각기 분리된 실존 영역으로 삼는 버릇이다. 언어에 있어서도 두 가지 언어에 익숙해져 있다. 다시 말하면 2천년 간 다듬어 온 고전적이며 기독교적인 옛 언어와 지금 우리의 현실의 언어를 병행, 구사하는 데 조금도 어색해 하지 않는다. 그런데 때로는 불이 튀듯 생생하고 완전한 의사소통을 이룰 때도 있다. 그러나 우리는 두 개의 언어를 사용하면서 이 두 개의 언어 사이를 이어 주는 포괄적인 번역 지침을 따로 가지고 있지 않다. 물론 그렇다고 해서 최신 유행어 같은 언어로 설교를 도울 수 있다는 것은 아니다. 이 문제는 그렇게 간단히 처리될 수 있는 것이 아니다. 개체 낱말을 쉽게 이해할 수 있느냐가 아니고 말 자체를 쉽게 이해할 수 있느냐에 문제가 있고, 새 어법이 중요한 것이 아니고 새로이 화제에 오르게 하는 것이 중요한 일이다.

물론 이것은 지금 뿐 아니고 기독교 선교에 언제나 불어 다니는 문제이다. 그러나 오늘 우리에게 이 문제는 전대미문의 큰 의미를 지니고 나타났다. 지난 3백년 간 우리의 세계는 예측하지 못했던 대변혁 속에 말려들고 있다. 우리가 지금 체험하는 변혁적 사건은 이미 오래 전에

시작된 변혁 과정의 한 계단일 따름이지만 그러나 아주 자극적이며 아주 활발하게 움직이는 계단이다. 이 시대는 이런 변혁이 오늘 시작된 것이 아니라는 것을 아주 무감각하게 된 사람에게도 일깨워 줄 수 있는 시대이다. 우리의 의식은 아주 느린 속도로 이에 접근해 갈지도 모른다. 그러나 우리는 모두 예외없이 싫든 좋든 변하는 이 세계의 일원이 될 수밖에 없고 그 안에 살면서 그것의 영향을 받고 책임을 지게 되어 있다. 그런데 기독교 선교에 쓰이는 기독교 신앙 문제의 이해와 표현의 방법은 아직도 이러한 세계 변혁 시작 전시대에 속하는 것이다. 이것은 기독교 신앙에 대한 항의가 아니다. 우리는 오히려 여기에서 ‘해석의 과제’에 당면한다. 해석의 과제의 중대성은 이미 오랜 전부터 느껴져 왔지만 실제적 작업은 아직도 시초에서 맴돌고 있다. 아무튼 우리가 분명히 해야 할 것은 이 과제를 성공적으로 이끌어 가지 않고는 기독교 신앙은 결코 이해될 수 없다는 것이다.

마지막으로 위의 사실에 직접 관련된 셋째 것을 지적하고자 한다. 두 영역 안에 사는 우리는 두 시대(현재와 기독교적 과거)의 실존으로 나타나고, 이 두 실존은 우리를 역경 속에, 혹은 부자연스러운 처지에 처하게 하는 특유한 긴장 관계를 가지게 된다. 동쪽 진영의 무신론적 선전을 자세히 검토해 보면 그들의 무지에 새삼 놀라지 않을 수 없다. 그들은 기독교 신앙의 본질과는 아무 관계도 없는 원시적인 반대론을 펴고 있다. 그러나 그 중에서도 더 놀라운 것은 이미 옛 것이 되어 버린 기독교 자체의 무지를 기독교 신앙의 본질에 속하는 것으로 잘못 알고 그것에 독설을 퍼붓는 저 쪽 태도에 대한 이 쪽 자세인데, 즉 이 공격의 정당성을 부여하기 전에 기독교 신앙의 본질을 무작정 그 공격에서 비호하려는 자세이다. 이미 오래 전에 끝장이 났어야 할 성서와 자연과학 사이의 모든 문제가 난데없이 다시 고개를 들고 나타나는 것이 그 한 실례이다. 요즘 동독 기독교인들 사이에서 인간의 조상이 원숭이가 아닌가 하는 옛 문제를 놓고 왈가왈부한 것은 이에 대한 전체 사정을 대표해서 말해 주는 좋은 실례라 하겠다.

이미 옛날에 처리된 문제의 재등장으로 말미암아 기독교 신앙에 대한 이해가 어렵게 되었을 뿐 아니고 부분적으로 아주 불가능하게 되기도 했다. 그 문제들은 이미 순수한 본래의 문제가 아니다. 이것은 개인의

발전과정에서 그 예를 볼 수 있다. 어떤 사람이 신앙에 대한 소년시절의 생각을 그대로 유지하고 있다면 그 생각은 역시 유치한 것이다. 앞에서 말한 옛 문제들의 재등장은 기독교의 성장을 방해하는 것으로 극히 위험한 것이다. 그것은 신앙을 이해에서 유리시킬 것이다. 왜냐하면 그것은 마치 몰이해와 이해의 포기를 신앙처럼 생각하게 만들기 때문이다. 아무튼 이해라는 문제에서 벗어난 신앙은 참 신앙일 수 없다. 신앙이 이해의 노력에 대해 불안을 느껴서는 안 된다. 신앙에 모순된 이런 불안은 오늘 기독교적인 것에 대한 의구증(疑懼症)으로 변했다.

이상의 서론적인 서술은 질문에 용기를 주고 질문을 실천에 옮기도록 하기 위한 것이다. 이 때 우리는 비판적 자세를 취할 각오를 해야 한다. 아니, 비판을 위해 기독교 신앙의 본질을 말한다고 해도 좋다. 긴 역사를 지닌 본질이라는 개념을 그대로 우리가 생각한 것은 그것으로 단지 기독교 신앙의 본래적인 것을 문제시하고 기독교 신앙을 기독교 신앙이도록 하려는 데 그 의도가 있을 뿐이다. 우리는 기독교 신앙을 모든 비본래적인 것, 또는 모든 사이비한 기독교 신앙에서 비판적으로 구별하여 이해할 수밖에 없는 것이다. 이미 앞에서 이해는 신앙에서 스스로 일어나는 것이라고 말했다. 이해가 기독교 신앙에 결부되어 있는 것처럼 기독교 신앙은 비판적 태도와 결부되어 있으므로 이 비판은 중요한 역할을 한다.

나는 앞으로 매 강의마다 기독교 신앙에 관계된 큰 제목을 하나씩 골라 취급할 것이다. 즉 예수 그리스도에 대한 신앙, 하나님의 말씀, 성령, 인간, 의인과 사랑, 교회와 세계, 유흥과 희망에 관해 각기 취급할 것이다. 그러나 우리에게 우선 필요한 것은 우리가 서 있는 교회사적 위치와 성서에 대한 방향의 설명일 것이다.

2. 신앙의 역사

--방법과 과제--

이런 식의 강의 제목의 선정은 마치 기독교 신앙의 중요 교리들을 낱개로 다룬다는 인상을 줄 것이다. 사실 그렇다면 이미 이 계획에 의해 기독교 신앙의 본질 문제에 이미 한 대답이 주어진 것이라고 해도 좋을 것이다. 그러나 예측되는 이 대답에 의하면 신앙은 빈 자루 격이 되고 신앙의 본질을 이미 정해진 신조들의 직접(集積)처럼 되는 것이다. 즉 그 신앙이 이미 정해진 기독교 신조들을 빠짐없이 비치하고 있는가? 그렇다면 그것은 틀림없는 기독교 신앙이다. 혹은 그 신앙이 신조들을 깨끗하게 보관하고 있는가? 그렇다면 그것은 참된 정통적 신앙이다라는 식으로 된다. 반대로 그 중 일부 신조만 허용하면, 그것은 완전치 못하다 해서 덜 된 것으로 간주한다. 그 이유는 신앙의 본질적인 것을 각 신조의 내용으로 알기 때문이다. 이런 의미에서 신앙을 진지하게 생각하는 사람은 신앙에 필요한 내용은 무엇이나 다 받아들여 꼭 그 자루를 채워야 한다고 생각하나 이 짐으로 인하여 자루가 터진다는 것은 생각하지 못한다. 비양심적인 사람에게는 다소 그 짐이 가벼울지 모르나 기독교 신앙에 관련하여 자신의 의무 수행 여분을 진지하게 생각하는 사람에게는 항상 불안을 가져올 것이다. 아무튼 기독교 신앙은 대개 이런 식으로 이해된다. 그러므로 이 경우의 기독교 신앙의 본질에 대한 질문은 정확히 말해서 “우리는 이 모든 것을 왜 믿어야 하는가?”일 것이다.

이런 식의 신앙 이해는 무서운 오해이다. 이 오해는 이미 예측하기 어려운 파멸을 가져 오고 있다. 또 이 오해는 오히려 더 큰 오해를 되받지 않고는 거의 대처하기 어렵도록 깊이 뿌리박고 있다. 신앙이 행함이 아니라고 하면, 신앙은 오직 자기 멋대로만 이해되는 것인 것처럼 보인다. 또 신앙이 조정 불가능한 신조의 사상적 자기동화임을 부인하거나 아니면 ‘신앙의 대상’이라는 표현에 단지 의문 부호만 찍어 보아도 신앙을 기분과 감정에 해소시킨다는 오해를 받게 된다. 그러나 사실은 저항간의 오해에 항의할 때, 선교와 교리에 대한 신앙의 순수한 신뢰성을 되찾게 될 것이다. 이 신뢰성은 어느 점에서 모든 것이 신앙에만 배타적으로 달려 있다는 것이 이해될 때에만 참으로 찾아질 수 있을 것이다.

이제 우리 전체 주제의 표현과 의미, 그리고 앞으로 있을 세부적 구분

의 통일적 파악을 위해 간단히 몇 가지 사실을 지적하고자 한다. 이것은 무작정 자명한 것이 아니므로 적어도 조목적으로라도 미리 시사되어야 한다고 생각된다.

첫째, 기독교에서 결정적인 것은 신앙이다. 물론 하르낙의 유명한 강의 제목대로 ‘기독교의 본질’이란 표현을 사용해도 무방할지 모른다. 그러나 나는 출발점에서부터 좀 더 정확한 표현을 생각했다. 기독교의 본질을 묻는 사람은 결국 기독교 신앙의 본질을 묻게 될 것이다. 기독교는 그 역사상 여러 시대, 여러 지역에서, 각기 다른 민족과 문화, 다른 종파와 다른 인물들에게서 그 때 그 때 이체롭고 다양하게 나타났다. 어떤 사람은 신앙을 둘러싼 각가지 싸움에 실증을 느끼고 소위 실용적 기독교를 높이 평가할지 모른다. 그러나 누구도 어느 시대, 어느 장소에서나 기독교의 본질은 항상 신앙에서 결정되었다는 사실을 모르는 채 할 수 없을 것이다. 옛날부터 지금까지 기독교인은 “너는 믿는가?”라는 질문을 해 왔다. 그러므로 출발점에서 기독교의 신앙을 문제시한 것은 결코 독단적 편파심에서 온 것이라고 볼 수만은 없을 것이다.

둘째, 기독교 신앙은 어떤 특수 신앙(Speziaglaube)이 아니고 신앙자체(Glaube schlechthin)이다. 이것은 사실 출발점 제목으로 잘 납득이 안 가는 표현일 것이다. 그러나 ‘신앙’이란 말의 역사는 그 말이 일반적인, 어디서나 볼 수 있는 종교적 어휘가 아님을 잘 말해 준다. 이 말은 구약에서 기독교에 와서 비로소 기독교의 중심과 핵심이 되었다. 기독교 신앙은 신앙자체, 즉 신앙의 본질의 성취라고 항상 자처해 왔다. 그러므로 ‘신앙’이란 말은 무조건 아무런 설명 없이도 계속 사용될 수 있다. 자세한 설명과 첨가할 것이 있다면 그것은 단지 신앙에 관계된 것에 한한 것 뿐이다. 즉 그런 설명들은 신앙의 근원, 근거, 현실, 생동성을 명백히 하기 위한 것에 불과하다. 그러므로 이하에서 우리가 단순히 ‘신앙’(der Glaube)에 관해 말할 때, 그것은 물론 기독교 신앙을 뜻하는 것이지만, 동시에 참신앙, 신앙자체를 말하는 것이다. 그것은 마치 기독교의 사랑이 특수한 사랑이 아니고 참 사랑, 사랑자체인 것과 같다.

끝으로 만일 이하에서 서술된 모든 것이 몇 개의 개체 신조와 교리를 모아 놓은 우연한 무더기가 아니고 오직 신앙의 본질만을 밝히기 위한

것이라면 우리의 취급 대상은 오직 한 가지 뿐일 것이다. 그러므로 우리는 여기서 취급될 모든 것을 단 한가지에 집결시킬 수 있는 내적 연관성에 세심한 주의를 기울여야 할 것이다. 나는 이미 개체 표제에서 모든 것이 오직 신앙 하나에만 관계된 것임을 보여 주려고 했다. 외면상의 상이성은 하나의 여러 양상을 말할 따름이다. 왜냐하면 신앙은 움직임이고 사건이고 충족된 생명이기 때문이다. 이런 의미에서 신앙의 역사라는 표제도 전체를 말하는 데 적합할 것이다. 즉 전체가 신앙에 관한 것이라면 그 전체는 역시 신앙에서 문제될 수 있기 때문이다. 그러나 ‘신앙의 역사’라는 의외의 방향 설정에는 우선 특별한 검토가 필요할 것 같다.

일반적 견해에 따르면 엄격히 말해서 신앙과 역사는 서로 관계가 없다. 역지로 신앙과 역사 사이의 관계를 말한다면 이 둘사이에서는 오직 모순만을 보게 될 뿐일 것이다. 신앙이라고 하면 그것은 초조하고 불안한 세상 일에서 떠나 신적(神的)안정과 화평으로 돌아가는 것처럼 생각한다. 즉 차안에서 피안에, 시간적인 것에서 영원한 것에, 무상한 것에서 불변하는 항구적인 것에, 역사적인 것에서 초역사적인 것으로 돌아가는 것처럼 생각한다. 이에 반해 역사는 시간성과 제한성을 지닌 인류의 변화무쌍한 숙명의 총체적 개념처럼 보인다. 그리하여 신앙은 역사적 허무에 정지를 명하고 영원을 얻게 하는 것으로 생각된다.

이 양자의 대립은 나아가서는 생명을 건 싸움으로 변화한다. 역사의 영역 안에서는 역사가 한층 더 세력적으로 우세하다. 그리하여 역사와 신앙 사이의 싸움에서 역사는 철두철미 신앙을 이긴 자로 나타난다. 이 사실은 무엇이 역사적으로 관철되었는가, 무엇이 신앙에 의해 사실 실현된 것인가, 역사적으로 인증을 받은 신앙은 어떤 것인가, 성취된 신앙의 희망은 어떤 것인가를 알아보면 확실해 진다. 기독교의 시초부터 이 사실은 실제로 드러났다. **예수도, 초대 기독교인들도 기다린 것은 역사의 종말이었으며 이 종말에 올 하나님 나라의 시작이었다.** 그러나 그들은 이 점에서 완전히 속았다. 초대교회의 종말 기대를 대신한 것은 반대로 교회사였다. 예수는 하나님 나라를 선포했는데 정말 온 것은 교회였다. 이런 솔직한 고백은 역사에서 전개되는 신앙의 참모습을 진지하게 다루는 데 도움을 줄 것이다. 물론 현실에 대한 냉철

한 반성, 역사에서 역사를 진지하게 다루는 것이 결과적으로 신앙의 부정을 초래하게 되지 않을까 하는 의구심이 따르겠지만, 그 뿐 아니고 이런 자세는 임박한 종말에 대한 기대, 혹은 사람들의 흥분이나 환상에서 신앙의 본질을 벗겨 내어 실재화하고 철저히 세계화하는 데 도움을 주었다. 그런 사조는 특히 근세에 와서 전 인류를 엄습했으며 누구도 그 영향 하에서 벗어날 수 없었다. 그러나 지금은 기독교적 세계의 꿈도, 그 대용물인 ‘사회복음’(social gospel)에서 꾸며 온 지상 천국에 대한 환상도 끝났다. 이제 다시 다른 결단을 내릴 때가 사람에게 온 것이다.

역사를 높이 평가하고 역사 쪽에 가담하면서 동시에 신앙에 자신을 맨다는 것은 전혀 불가능하거나 아주 어렵게 보일 것이다. 그 때는 신앙을 반대하여 광분할 필요가 없다. 오히려 점점 사라져 가는 신앙을 슬퍼하며 그리워할 수도 있을 것이다. 신앙에 대신하여 역사를 출범시킴 근세의 태도야말로 큰 관심을 끌 만하다. 여기서 신앙은 ‘단순한 역사적인 것’으로 변화해간다. 그러나 신앙 자체는 그 표현과 사상에서 역사적으로 이해되고 역사적 높이 평가되기도 했으나, 동시에 역사의 변천에 내맡겨지는 결과에 도달하게 되었다. 그런데 이에 대처할 수 있는 방법은 무엇인가? 사실 성서도 역사적으로 보면 우리와 먼 거리에 있다. 신학도 이 사실을 부인할 수 없을 것이다. 이 책을 이해하기 위해서는 역사적 지식이 필요하다. 현 교회도 그 생활 표현에 있어서 과거의 옷을 벗지 못하고 있기 때문에 그것에 익숙하지 못한 사람은 교회를 대할 때 옛 세계를 대하는 듯한 착각을 하게 된다. 일반교회에서 불리워지는 찬송가도 주(註)와 설명을 달아서 출판해야 이해될 수 있게 된 것이다. 왜냐하면 가사가 모두 16세기의 언어이고 우리 시대의 것이 아니기 때문이다. 그러므로 교회가 여러 면에서 박물관이라는 비난을 받는 것도 비난만으로 볼 수는 없을 것이다. 어떤 사람이 ‘역사의 박물관’이라고 불리워질 때, 그것이 그 사람의 높은 교양을 가리키는 것이라고 할 수는 없을 것이다. 아무튼 골동품에 대한 존경과 흥미를 계산에 넣을지라도, 만일 교회가 단지 박물관으로 평가될 뿐이라면 절망적이리라. 그러나 만일 교회가 그 반대로 역사적인 것에 수치만을 느끼고 무조건 현대적 의식(意識)에만 사로잡힌다면, 그것은 시대의 변

천에 자신을 내던진 것일 뿐일 것이다. 그러나 신앙이 역사적 표현일 뿐이라고 해도 송두리째 역사에서 일어나는 것이라고 할 수만은 없지 않을까? 귀에 못이 박히도록 듣는 말이지만 정말 신앙의 시대는 영원히 지나간 것일까?

그러나 그래도 신앙을 고수하려면 역시 역사에서 벗어나는 길을 택할 수밖에 없다고 보는 이가 있을 것이다. 모든 세상 이런 사람들은 가능한 한 역사에 관심을 두지 않음으로써, 역사문제와 동떨어졌다고 생각되는 신앙의 독무대에 안주함으로써 자신을 구출하려고 한다. 이들은 세계와 역사에 관여하는 것을 기독교의 비참한 타락으로 보고 그 반대를 참 그리스도적인 것에 되돌아가는 것으로 생각한다. 그러나 이 때에도 신앙은 역사의 실마리 --이것은 역사를 짜내는 역사의 실마리와는 전혀 다르지만-- 즉 구속사에서 역시 결부되어 있다. 다시 말해서 이 역사없이 신앙은 성립될 수 없는 것인데, 성서는 이 역사를 구속사로서 지니고 있다. 그들이 아직도 신앙을 말한다면 그들은 역사를 등지고 신앙을 역사에서 완전히 분리시켜 신앙을 관념론적으로 혹은 신비주의적으로 이해하여 영원에 대한 직접 파악으로 간주하지 않는 한에 있어서만 신앙을 말할 수 있을 것이다. 왜냐하면 레싱(Lessing)의 표현처럼 우연한 역사적 사실들은 결코 필연적 이성의 진리에 대한 증거가 될 수 없기 때문이다.

그러나 현재 신앙의 설교는 이런 모든 것을 완전히 무시한 채 행해지고 있다. 이에 연결되어 신앙 고백이 일어난다. 여기서 신앙의 교회는 지속되고 항상 새로 세워진다(물론 문제되는 그대로). 그러나 교회가 문제성 그대로를 받아들이는 데도 충분한 이유는 있다. 아무튼 기독교 신앙의 현재 상태를 근원에 소급시켜 캐묻는 것에는 시간과 노력을 들일 만하다. 그러나 이렇게 얽힌 많은 문제에도 불구하고 오늘 신앙의 증언으로 울려오는 것, 사람의 작은 경험 영역을 넘어서, 그리고 숨어서 당하는 --그러나 결코 한적한 곳에서가 아닌--기독교적 수난을 통해서, 그 외에도 여러 모양의 난관을 통해서, 오늘 관철되는 신앙의 모습에 직면했을 때, 그것을 한갓 골동품 수호라고, 혹은 불합리하고 비현실적 생활 태도라고, 혹은 역사를 생각없이 취급하는 데서 오는 불성실이라고 냉소해 버린다면, 그것은 역시 피상적이며 부끄러움을 모

르는 일일 것이다.

의식적으로 나는 실제적, 경험적 사건에서 우리 사상 검토의 방향을 설정했다. 이 사건들도 물론 어떤 다른 것과 마찬가지로 다각적이다. 그러나 이것은 신앙이 언제나 사건으로 자신을 알린다는 사실을 주의하게 한다. 그러므로 신앙과 역사의 관계는 역시 흔히 생각하는 것과 다른, 달라도 철저히 다른 것이리라.

우선 아주 단순하고 기본적인 것부터 확인해 가야 할 것이다. 즉 신앙은 역사로부터 우리에게 와서 우리를 역사 안에 끌어들인다는 것이다. 우리가 지금 하는 일도 신앙의 역사에의 참여이다. 왜냐하면 신앙은 태어날 때 지니고 나온 이성같은 것--즉 사람이 스스로 벗어날 수도, 다시 회상할 수도 있는--도 아니고, 개인 실존에만 관계된 순수한 내적(內的)사건도 아니기 때문이다. 아니, 신앙은 끊임없이 신앙의 증언과 말에 의해 새롭게 되어야 한다. 그러므로 신앙은 전달과 전송의 사건에서 성립, 지속된다. 이 때 신앙이 끼치는 영향과 그에 따르는 결과는 여러 가지 양상을 떨지라도, 신앙의 가장 중요한 본래적인 표현은 역시 그것이 신앙으로 지속되기 위한 단 하나의 표현으로 나타날 것이다. 다시 말해서 신앙은 신앙으로서 그것의 근원과 실존을 가진 곳에 항상 머물러 있으면서 그 근원을 계속 고백하고 그것에 단번에 결합되었음을 계속 선언한다. 이 절대적 일회성은 모든 역사적 사건 중에서도 철두철미 일회적 출생과 죽음에서 유래하며, 그러므로 세례 사건을 적절히 설명해 준다. 왜냐하면 신앙이 올바르게 논해지려면, 세례 사건, 신앙인들의 끊임없는 역사적 계승에의 참여, 그리고 어떤 구체적 교회에서 일어나는 공동생활과 공동행위, 함께 받드는 일, 함께 당하는 수난, 함께 나누는 기쁨이 마찬가지로 논의되어야 할 것이다. 그러나 우리는 이에 대한 검토는 뒤로 미루어야 할 것이다. 마찬가지로 왜 신앙이 그렇게 철저히 전통에 의지하며, 왜 그렇게 철저히 일정한 역사에 연결시켜서만 받아들여질 수 있는가, 그리고 신앙을 그 본질대로 변화 속에서도 보존하기 위해서는 왜 반드시 예수 그리스도를 전해야 하는가 하는 질문에 대한 대답도 후로 미룰 것이다.

신앙과 역사 사이의 기본관계를 신앙의 전송에의 참여로 표시한 것은 다소 충격적이었을지도 모른다. 말하자면 전통을 성서보다 위에 두는

가톨릭 견해처럼 들릴 수도, 반대로 단지 성서만을 허용하는 신교의 견해처럼 들릴 수도 있을 것이다. 기독교 신앙 이해에서 사실상 큰 차이를 나타내고 있는 이 양자의 견해를 엮신여겨도 안 되겠지만, 이 상반된 주장에 선행되어야 할 것이 있다. 그것은 바로 고질화된 표현 형식에서 신앙을 해방시키는 일이다. 사실상 성서도 역사적 전통의 한 토막이 아닌가? 신교의 자랑인 ‘성서만으로’라는 표현도 인쇄된 성서를 산포시키기만 하며, 그것으로 신앙의 역사적으로 성취되는 것이라고 말하는 것은 아닐 것이다. 종교개혁적이라고 하면 그것은 오히려 신앙은 입에서 나오는 말에 의해 이루어진다는 사실의 인식을 뜻한다. 다시 말해서 신앙의 소식, 즉 텍스트인 성서에서 항상 새로 찾아지고 그 텍스트에 비추어 다시 검토되는 소식은 사람에서 사람에게로, 민족에서 민족에게로 입을 통해 친밀하게 전해져야 한다는 사실의 인식이다. 그러나 이 소식은 익명에 의하지 않고 솔직히 드러난 증인의 자발적 책임감에 의해 전해진다. 이 증인은 편지를 전하는 우체부 같으나 그 내용을 모르지 않고 그렇다고 선언문을 화려하게 대독하는 의전관 같지도 않다. 오히려 전권을 위임받은 책임있는 대표자처럼 전한다. 만일 신앙의 말--신약은 이 말을 복음이라 했다--이 이렇게 입에서 입으로 친밀하게 전달되지 않았다면 우리는 신앙에 대해 아무것도 아는 것이 없었을 것이다.

성서는 후에 계속된 선교사에서 분리될 수 없는 것처럼 성서 자체가 증거하는 사건과도 관계를 끊을 수 없다. 신앙을 실은 전송은 신앙의 법이 아니고 신앙의 사건에 대한 증언이다. 전송된 것은 곧 신앙을 요구하는 것일 수도 있으나 먼저 알아야 할 것은 그것이 한때 살았던 신앙이라는 것이다. 성서는 예수를 신앙의 ‘주요 또 온전케 하는 이’(히 12:2)로 증거한다. 바울은 예수의 사건을 신앙의 도래, 즉 전 세계를 향해 열린 신앙의 사건으로 보았고, 아브라함에게 대한 언약의 성취로 보았다. 신앙과 역사가 하나라는 사실을 아브라함의 설화처럼 분명히 구체적으로 말해 주는 것은 없다. 아브라함은 명령 앞에서 정든 고향을 떠나 알지 못하는 땅을 향해 간다. 그는 기다리고 바라면서, 자기를 부른 이를 따라가고 있는 것이다. 믿는 자 아브라함의 이런 삶이 바로 역사적 실존의 참이 아니고 무엇이겠는가? 성서의 증언이 옳다면 아브

라함에서 예수에게로, 예수에게 우리에게로 가로지르는 커다란 곡선을 그릴 수 있을 것이다.

그럼에도 불구하고 신앙의 역사론에는 우리 귀에 거슬리는 것이 있다. 즉 이미 앞에서 본 바이지만, 신앙의 역사가 그 때 그 때 신앙에서 일어나는 단순한 사건이 아니고 전통과 관련을 가지고 있다는 점에서이다. 그러나 신앙의 역사도 변화를 일으키지 않고는 있을 수 없다. 그러나 신앙의 역사라는 것은 본래적인 것의 순수한 보존--이것은 전통이라는 관점에서 문제되는 바이지만--을 불가능하게 하는 것은 아닐까? 그 때는 오직 퇴화 아니면 발전이라는 두 가능성만 남은 것이 아닐까? 교회사를 보면 전통이 퇴화라는 관점에서 해석되고 있음을 쉽게 알 수 있다. 그래서 교회사의 비극은 다음과 같은 신앙 합성어로 표현될 수 있다. 즉 신앙착오, 신앙싸움, 신앙강요, 신앙분열, 신앙빈곤, 신앙위축 등. 그러므로 근대 역사 서술과, 역사의식 각성의 주류에서 교회사를 당과 싸움사(史)로 규정한 것도 우연한 일이 아니다. 그것은 당파를 만든 신자들의 추태사(史)가 아니면 종교의 가면을 쓴 세속적 투기역사, 혹은 세속의 종교적 변호역사(史)였다. 그러나 이런 교회사의 와중에서도 십자가의 참 뜻과 하나님 자녀의 순수한 자유의 소리가 간간히 들려오곤 했던 것도 부인할 수 없다. 그러면 이것으로 결국 역사적 변화의 다른 관점, 즉 발전이라는 관점도 곁들여 말한 것이라고 할 수 없을까? 계시는 신약을 넘어서 발전한다는 사상은 우리를 놀라게 하지만 이 놀라게 함(이 사상이 광신자들의 광분한 상태에서 나온 것이든, 현대 발전 사상의 계몽적 형태의 것이든, 아니면 일부 가톨릭 전통 이해의 유형의 것이든 간에)은 발전 사상에서 오히려 한 톨의 진리를 줍는 우리를 말리지 못할 것이다.

물론 더 높은 종교적 발전에 의해 예수 그리스도가 극복된다는 사상에 동조하는 사람은, 예수가 새 종교를 세우기 위해서 온 것이 아니고 신앙을 깨우쳐 주기 위해 왔다는 사실을 이해하지 못한 사람이거나, 종교와 신앙 사이의 차이를 이해하지 못한 사람뿐일 것이다. 종교와 신앙의 차이에 대해서는 기독교 신앙의 본질에 대한 전체적 자각에서 생각할 것이다. 후기 기독교의 개체 발견 현상--이런 현상은 종교적 의식, 사회적 형태, 신학 등 우리의 생각이 미칠 수 있는 곳이면 어디서

나 볼 수 있고, 또 이것 없이 교회역사가 역사일 수 없는 바--도 여기서 언급하지 않을 것이다.

그러나 문제는 역사적 변천을 신앙 자체에 결부시켜 말할 것인가 하는데 있다. 이에 대한 대답은 우선 다음과 같은 것이다. 즉 신앙은 언제나 그 자체에 대한 특정한 이해에서만 존립하고 그 때문에 특정한 신앙 관념에 결부되어 있다는 점만은 의심할 수 없다는 것이다. 이 관점에서 보더라도 신앙의 역사는 변천과 결부되어 있다. 이 변천은 교회사 내부의 생성과 변혁 뿐 아니고 성서 자체에도 관계된다. 만일 성서가 신앙 관념의 최종적 규범 형식으로 전해진다면 그것은 신앙의 역사성을 이해할 수 없도록 만드는 결과를 초래할 것이다. 그러나 형식적인 것보다 내용적인 권위에 관련시켜서, 신앙 자체에 관계된 것이 신약보다 한 걸음 앞섰다고 감히 주장할 수는 없을 것이다. 또한 신앙은 교회사 진행 과정에서 신약에서보다 좀 더 참되고 순수하게 밝혀졌다는 천박한 발전 사상을 주장할 사람도 없을 것이다. 그러나 교회 내에서 볼 때, 신앙의 역사는 신앙에 관련된 것이므로, 그것은 없앨 수도 있는 어떤 지식에 불과할 수는 없을 것이다. 좀 더 정확히 말해서 교회사 속에는 신앙과 함께 어떤 지표가 될 만한 경험이 들어 있다는 말이다. 나는 여기에서 세 가지의 그 대표적 실례를 들겠다.

첫째는 다음과 같다. 초기 3백 년 간의 기독교인은 아직 신약이 거의 생각하지도 못한 세상의 여러 영역에 대한 신앙의 사명, 특히 일반 문화와 국가에 대한 책임의 소재를 배웠다. 이런 발전에 대한 문제설을 모르는 바 아니나, 여기에 열거할 필요는 없을 줄 안다. 그러나 나는 여기서 신약이 말하는 신앙의 적절한 전개를 위해 주초가 마련되었다고 인정하지 않을 수 없다.

둘째의 실례는 종교 개혁이다. 종교 개혁하면 곧 성서 해석을 의미하는 것으로 이해된다. 이것을 부인할 수는 없을 것이다. 그러나 이것은 무엇을 뜻하는가? 이 해석으로 인해서 신앙에 관계된 것이 특정한 관점에서 좀 더 날카롭게 되었고, 새로운 경험과 함께 새로이 문제 되게 되었다. 그 결과 그것은 우리의 성서 이해를 풍부하게 해 주었다. 종교 개혁자의 증언 없이 성서를 바로 이해한다는 것은 거의 불가능하다.

셋째는 근세적 변화라고 생각된다. 아직 우리는 근세적인 신학 이해와

많은 관련을 가지고 있다. 근세의 신학 이해에 가장 많은 영향을 끼친 선구자는 종교 개혁자의 신학이다. 그러나 근세적 변화 속에 깃들여진 신앙 이해를 지속해 나갈 새로운 싹은 무엇일까? 이것은 근세 신학이 만들어 놓은 새로운 시련과 관련되어 있다. 그 싹은 세계상의 변화, 전통적 형이상학의 붕괴, 세계를 포괄적으로 받아들이던 종래의 태도에서 벗어나 인간 자신의 책임을 생각하게 된 것, 생활 전면을 간섭하는 세속화 등, 여러 곳에서 볼 수 있다. 그러나 이 모든 것은 현대인에게 역사가 중심 역할을 한다는 점에서 종합된다. 아무튼 근세 신학은 신앙이 신앙이라고 부르는 것, 즉 역사를 외면하는 대신 역사를 향해 자신을 여는, 참 자유로서의 신앙을 빈틈없이 해석, 전개했다. 이 새 상황과 대결할 때 우리는 한 걸음더 나아갈 수 있을 것 같다. 이미 말한 바와 같이 이하에서 전개될 신앙에 관한 모든 것은 결국 신앙의 역사에 관계된다. 그러므로 방금 언급된, 즉 신앙에서 열려지는 역사를 향한 자유--이 표현은 계속 취급될 것이다.

3. 신앙의 거점

--전승과 성서와 해석--

우리는 앞에서 신앙의 본질 문제는 반드시 역사에 관계된다는 것을 알았다. 신앙과 역사는 한 쌍을 이루고 있다. 그런데 앞의 강의에서 언급하지는 않았지만, 신앙과 역사의 얽힘은 아주 다양해서 마치 마구 혼란되어 있는 듯한 인상을 준다. 신앙은 전승에 의지한다. 이미 말한 바와 같이, 신앙은 역사에서 우리에게 오고 우리를 역사 안으로 끌어들이기 때문이다. 그런데 이 역사는 많은 문제성을 지닌 역사이다. 즉 신앙은 퇴화와 변천의 역사, 혹은 어떤 의미에서는 개혁의 역사 -이것도 물론 변천하지만 -이기도 한 역사속에 우리를 끌어 들인다.

다시 말해서 신앙이 역사적 변화에 휩쓸려 들어간다는 사실 없이는 개혁의 역사를 생각할 수 없다. 그러나 이런 위협적 성격은 오히려 결정

적이며 적극적인 어떤 것을 시사한다. 즉 신앙이 비로소 역사에 대해 참 자유를 열어 준다는 것이다. 혹은 이 두관점은 이중 의미를 지닌 용어, 움직임(Wandel)에 의해 특징지어 볼 수도 있다. 즉 신앙은 한편으로 무상하게 변천하는 세계, 정신, 언어의 의미에 있어서의 역사적 움직임 속에 실제로 휘말려 들어간다. 그러나 다른 한편 신앙은 휘말려 들어간다고보다는 오히려 항상 가면서 자유롭게 선택한다는 의미에 있어서의 역사적 움직임을 스스로 영위한다. 이에 대해서는 후에 다시 언급할 것이다.

지금 우리에게 관계된 문제는 오직 하나 뿐이다. 즉 ‘신앙의 역사’라는 표제 하에서 의식하게 된 것에 직면해서 기독교 신앙의 본질을 명백하고 확실하게 인식하려면 무엇을 붙잡아야 할 것인가 하는 것이다. 저 표제 하에 다른 것은 하나도 소홀히 할 수 없다. 그러나 방향 설정 없는 항해는 불가능하다. 다시 말해서 확고한 거점이 필요하다. 비본질적인 것, 혹은 어떤 괴물을 기독교 신앙의 본질과 바꾸어 놓지 못하도록 확고한 척도를 확보해야 한다. 우리는 위에서 신앙이 전승에 의지한다고 했다. 즉 우리는 신앙의 전승에 거점을 두어야 한다는 말이다.

그러나 이 전승 내용의 신빙성에 도달하는 길은 무엇인가? 그 길은 현재 우리 교회의 설교라고 단순하게 말할 수 있을까? 설사 그렇다고 해도 어떤 설교, 어떤 교회가 그런 신빙성에 도달할 길을 제시하는가? 이런 질문은 끝이 없다. 이것은 분명히 절망을 의미한다. 그러나 오히려 이것은 기독교의 분열이 가져다주는 축복일지도 모른다. 기독교 신앙의 본질에 대한 질문이 전승 과정인 현재의 결과를 비난하는 데 있지 않음은 분명하고 그렇기 때문에 그것은 곧 축복이기도 한 것이다. 현재의 결과는 기독교 신앙의 본질에 대한 질문을 자극하고 인습적인 대답의 배후를 속속들이 파내고 다시 묻게 하기 때문이다.

기독교 신앙의 본질 문제에 대한 인습적인 여러 해답과 공인되어 온 표준적인 여러 규범은 현재 모두 모순을 드러내고 있다. 그러나 어떤 경우에도 기독교 신앙의 본질 문제의 상이하고 모순된 여러 해답 중에서도 역시 성서의 독특한 권위만은 일치한다. 기독교 교파이면서 성서의 권위를 원칙으로 인정치 않는 교파는 없다. 교파들 사이의 차이는 단지 그 권위에 대한 이해와 취급 방법에서만 생긴다. 그리고 성서의

권위의 일치점은 다시 다른 일치점을 지시한다. 즉 성서의 취급 방법은 다르지만 성서의 핵심은 그리스도 사건이라고 믿는 점에서, 다시 말해서 성서의 핵심이 신앙의 거점인 그리스도 증언을 제공한다고 믿는 점에서 일치한다. 기독교 신앙은 예수 그리스도에 대한 신앙이다. 이 점에서도 어떤 이해는 서로 다를 수 있을 것이다. 그러나 신앙은 성서에 대한 신앙이 아니고 그리스도에 대한 신앙이라는 점은 원칙적으로 일치할 것이다. 기독교 신앙은 그리스도에 대한 신앙이며 그렇기 때문에 그리스도에 대한 전승에 의지하고 다시 성서에 의지하는 것은 이상한 일이 아니다. 신앙은 근본적으로 그리스도에 대한 신앙이다. 그러므로 신앙의 본질은 오직 그리스도에 관계되어서만 성립된다. 그러므로 이 문제의 핵심을 놓치지 않으려면 성서의 권위에 대해 좀 더 자세히 설명해야 할 것이다.

성서의 권위를 아주 평범하고 피상적인 상식에 의해 해석하면 성서는 규범적인 것으로 이해되고 결국 규율 같은 것으로 귀착되고 만다. 그러나 설사 이런 해석을 옳다고 받아들여도 이 해석에 만족할 수 없으리라는 것은 분명하다. 왜냐하면 규범은 잘못된 것을 바로 잡거나 혹은 미리 경고하여 잘못됨이 없도록 하는 제재의 힘, 즉 소극적 역할 밖에 하지 못하기 때문이다. 그러나 규범에 의해 지배된다고 해도 그 실존을 곧 규범의 산물로 볼 수는 없다. 왜냐하면 규범은 삶을 억제하고 조절할 수는 있을지 모르지만 삶을 일으키지는 못하기 때문이다. 혹은 예술품을 창작할 때는 일정한 법칙을 인식할 수도 있다. 그리고 이 인식은 창작의 결과를 일부 좌우하는 힘을 계속 발휘할 수도 있다. 그러나 예술품도 단순히 그런 법칙만을 따르면 이루어지는 것이 아니다. 물론 이런 예술품의 창작 문제에 신앙 문제를 비교할 수는 없을 것이다. 그러나 어떤 공통점을 발견할 수는 있다. 신앙에 규범과 법칙이 있다 해도 --이 말의 정당성 여부는 차치하고--그 규범과 법칙이 신앙을 만든다고 할 수는 없는 것이다. 그러므로 성서의 권위를 규범적 의미에서만 이해한다는 것은 아무래도 부족하다. 이런 이해에 있어서는 아주 중요한 것이 간과되기 때문이다. 성서는 그리스도 증언에서 무엇보다도 먼저 신앙의 출처를 말한다. 즉 무에서 있게 하고 암흑에 빛을 비추는 것 같이 신앙을 불신앙에서 만들어 내는 창조적 능력을 증언하

고 있다. 그러므로 권위 이해에서 무엇보다도 먼저 문제 삼아야 할 것은 권위를 창시자, 발기자라는 의미에서 보는 일이다. 물론 신앙의 권위, 신앙의 시초를 무조건 성서에 돌려도 좋을지는 문제이지만, 아무튼 성서로 되돌아간다는 말은 단순히 표준적인 규범을 지시한다는 말과는 전혀 다른 것이다. 그 때에는 성서는 단지 의심스러울 때만 필요한 심판자 같은 도구로 이용될 것이다. 그러나 성서는 신앙을 심판하는 위치에 있지 않고 신앙을 불러일으키는 위치에서 활동한다. 성서는 법전이 아니고 설교를 위한 텍스트로 이해되어야 할 것이다. 기독교 신앙의 본질을 명백히 그리고 확실히 인식할 수 있는 지점을 물을 때, 이 질문은 신앙의 성립에 대한 물음에 뗄 수 없이 연결되어 있다는 것이 인식되어야 할 것이다.

성서로 돌아가라고 할 때 성서는 신앙의 본질을 규정하는 법전이나 옛 신앙을 역사적으로 보도하는 자료로 간주되고 있는 것이 아니다. 성서는 지금 일어나는 신앙 증언의 거점인 설교의 텍스트이다. 그리고 신앙은 이 설교에서 점화되고 자라는 것이다.

위에서 나는 성서의 권위를 명백히 긍정하고 성서의 중심을 그리스도 증언으로 봄으로써 이것을 모든 기독교 종파의 일치점으로 지적하였다. 그러나 일치라는 개념의 통일된 견해에 있어서도 다른 견해는 많다. 그러나 종교개혁자는 알려진 바와 같이 무던 쟁기에서 예리한 무기를 만들 듯이, 성서의 권위를 포괄적이고 신축성 있게 파악하여 다른 의견의 여지를 많이 남기기는 했으나 그 통일성을 마련하였고, 또한 ‘성서만으로’라는 표현으로 그 절대성과 배타성을 날카롭게 했다. 이른바 종교개혁자의 성서 원리는 매우 단순하게 들리지만 이 점에서 적지 않은 문제를 내포하고 있다. 만일 이 문제가 냉철하게 관찰되지 않는다면 단순하고 모호하게 압축된 이중 표현 때문에 이른바 성서 원리는 프로테스탄트 신앙 이해에 적지 않은 해를 끼치게 될 것이다. 잘못하면 성서 원리는 신앙을 돕기는커녕 신앙을 해치는 역할을 할 수도 있을 것이다. 배타성을 표현하는 ‘만으로’의 바른 이해는 그것에 의해 무엇이 배제되는가, 또 어떤 이유에서 배제되는가 하는 것을 알 때에만 가능할 것이다. 종교개혁자의 ‘성서만으로’라는 표현 때문에 행위자체를 배제한다면, 이것은 굉장한 오해이다. 행위는 인간이 그것으로 오

직 하나님에 대한 신앙을 대신하려 할 때에만 배제되어야 할 것이다. 만일 종교개혁자의 ‘성서만으로’를 빙자하여 목사가 신학 서적을 읽을 필요가 없다고 생각한다면, 그것은 분명 ‘성서만으로’를 잘못 이해한 것이다. 또 성서 외의 다른 책을 읽는 것이 신실한 신자에게 양심상 거리끼는 것으로 생각된다면, 그것도 마찬가지로 ‘성서만으로’에 대한 엉뚱한 오해에서 온 것이다. 성서 원리에 대해 배제되어야 할 것은 신앙의 내용을 다른 증언에서 찾는 일, 즉 성서에 근거를 두지 않고 성서의 검토를 받지 않은 다른 증언에 신앙의 내용을 결박하는 일이다. 이러한 배제에는 아무 조건도 없다.

역사적으로 보면 이 일은 권위 문제의 가톨릭적 해결책에 대한 항의였다. 성서의 권위를 좁히려는 의도가 여기에 있었던 것은 아니다. 이런 오해를 하는 한, 이 문제에 대한 가톨릭적 이해와의 대화는 어려울 것이다. 가톨릭 교회도 성서에 모순되면 아주 작은 것일지라도 용납하지 않는다. 가톨릭은 성서의 권위를 침해하지 않으면서도 전통의 권위를 인정할 수 있는 근거를 두 가지로 보고 있다. 첫째, 구전(口傳) 전통은 해석적 성격을 지니고 있다는 것이다. 성서는 척도 없이는 바로 이해되지 않고 오용될 수 있는 가능성 속에 있다. 그런데 교회에는 성령이 약속되었을 뿐만 아니라 주어져 있으므로 성서를 바로 이해하고 해석할 수 있는 힘과 결정권, 그리고 의무가 있다는 것이다. 그러나 이런 결정권이 사소한 부분에까지 미친다는 것은 아니다. 가장 중요한 문제, 다시 말해서 중요한 역사적 상황에 직면할 때 이에 대처하기 위하여 성서 이해의 문제를 규범적 교리의 정의 형식을 가지고 교제한다는 것이다.

둘째, 구전(口傳)전승은 해석의 기능에서 분명히 구별되지는 않지만 보충의 성격을 지녔다고 한다. 왜냐하면 예수가 사도들에게 전한 것이 모두 문서화된 것은 아니기 때문이라는 것이다. 그러므로 아주 초기의 것으로 확인될 수 없는 전승이거나 혹은 후기에 와서 비로소 신앙에 의해 의식된 사상이라도 일반의 승인을 얻고 소위 과오를 범할 수 없는 교회 교직에 의해 소급, 확인되면, 전승에 처음부터 들어 있었던 것으로 간주한다는 것이다. 이것은 소위 신앙의 요청이라는 의미에서 현재에도 타당성을 가지고 있다. 이 요청의 실제적 행사(行使)를 대표적

으로 말해 주는 실례가 바로 근세에 완성된 마리아 교리이다. 결국 전통을 성서에 앞세우는 데서도, 현 교회를 전통의 판단 기준으로 보는 데서도, 문제는 교회가 어떻게 그의 근원에 여전히 결부되어 있으면서 동시에 역사적 발전 무대로서의 자리를 훌륭하게 유지해 가는가에 있다. 그러나 지금 우리는 가톨릭적 전통 이해에서부터 종교개혁자들의 성서 원리에 관계된 문제로 눈을 돌려 보기로 하자.

가톨릭 측에서 종교 개혁자의 성서 원리가 자기당착에 빠진 것이라고 비난하는 것에는 역시 일리가 있다. 성서의 정경성 인증은 결국 전통의 제한을 말하는 것이고 그렇기 때문에 그것은 곧 성서와 함께 옛 교회의 결단에 절대적 타당성을 부여하고 그것을 인정하는 것이 되기 때문이다. 즉 성서 원리는 원리상 가톨릭적 전통 원리 위에 그 근거를 세운 것이 된다. 그러나 이러한 가톨릭적 이의도 종교개혁자에게 너무나 자명했던 성서의 핵심 문제까지 부인하는 것일 수는 없다. 성서의 핵심 문제는 아무도 부인할 수 없는 하나님 말씀에 관한 것이다. 마찬가지로 가톨릭의 이의 역시 성서가 다른 문헌과는 달리 성령의 감동에 의해 기록되었다는 것을 부인하는 것은 아니다. 아주 소수의 문헌에서 볼 수 있는 성서 영감설 --이것은 후기 유대교에서 시작하여 후기 유대교의 구약 이해를 도왔는데, 다시 기독교회에 들어와서 형성 도중에 있는 신약에 포괄적인 영향을 끼쳤다 --에 대해 가톨릭 교회는 지금도 이의가 없다는 것을 우리는 알고 있다. 그러나 이것이 축자영감설이라는 이론으로 짜여진 것은 프로테스탄티즘에 와서였다. 여기서의 프로테스탄티즘이란 종교 개혁이 아니고 구 프로테스탄트적 전통주의 신학을 말하는 것이다. 축자영감설에 의하면 모든 개체 낱말 뿐 아니고 히브리어 자음 원전 -비교적 후세에 와서 성서 학자를 위해 편람격으로 만들어 진 것 -의 협정음까지도 직접 성령에 의한 것이기 때문에 과오가 없다는 것이다. 그러나 이렇게 성서의 특수성 혹은 유일성을 대서특필해도 성서 자체의 독립을 바랄 수는 없다. 정경에 속할 문헌은 이것 외에 다른 것일 수 없다고 하는 판단 자체는 그 문헌들 스스로의 판단은 아닌 것이다. 오히려 그것은 교회의 판단이다. 또 이 판단이 성숙하여 결정 단계에 이르기까지는 오랜 역사를 겪어야 했다.

가령 베드로 후서, 유다서, 요한 계시록, 히브리서, 심지어 요한복음 같

은 신약 문헌도 정경으로 인정받기까지는 상당히 오랜 세월의 왕가왕 부를 거쳤다. 정경이라는 최종 결정을 결국 받지 못한 아주 옛 신약 문헌 목록에 들어 있는 몇 문헌들도 정경 형성의 점차성을 말해 준다. 대체적인 신약 정경 형성은 주후 약 200년 경이지만 세부적인 것은 4세기 와서 비로소 결정되었고 범위 문제는 그 후에도 오랫동안 토의 대상으로 남아 있었다. 구약정경의 결정은 후기 유대교의 판단을 그대로 따랐다. 즉 구약 그리스어 번역인 확대된 정경, 소위 70인역을 구약으로 받아들인 것이다. 지금도 가톨릭교회에서는 이 전통을 답습하고 있다. 그러나 종교개혁자들은 이에 반대하고 소급해서 범위가 좁은 히브리어 구약을 정경으로 채택했다. 그러나 지금 여기서 정경사를 자세히 검토할 여유는 없다.

기본적인 문제만을 취급하자면 간단히 두 가지 현상으로 나누어 볼 수 있다. 하나는 개체 성서 문헌의 성립 과정이고 다른 하나는 이 문헌들을 제한, 편찬하여 정경으로 받아들인 과정이다. 교회가 어떤 문헌을 마음대로 골라 정경으로 결정해 버린 것은 아니다. 오히려 긴 세월 동안 도태당하지 않고 관철해 나온 것, 스스로 힘을 지닌 것을 교회가 받아들였다고 보는 것이 타당할 것이다. 이런 의미에서 교회는 단지 사태 자체를 그대로 승인한데 불과하다고 할 수도 있겠으나, 역시 정경 형성의 종결은 교회가 내린 것이고 이는 교회의 신앙고백 행위라고 할 수 밖에 없을 것이다.

만일 이런 사실로 종교개혁자의 성서 원리의 자가당착을 주장한다면 그것은 종교 개혁자의 성서 원리에 대한 피상적인 위협에 불과할 뿐이리라. 왜냐하면 위에 지적한 사실은 어떤 문헌만을 정경으로 한정시킨 교회의 결정이 완전무결하여 재평가를 불허한다고 말하는 것은 아니기 때문이다. 놀랄 사람도 있겠지만 이것은 루터의 정경에 대한 태도를 상기해 보면 더욱 명백해진다. 루터는 신학적으로 정경에 대해 아주 자유로웠다. 그는 야고보서와 요한 계시록 같은 개체 신약 문헌에 대해서는 그 정경성을 의심할 수 있었다. 또 신약 번역에 있어서도 그는 문헌 서열의 마지막 부분을 서로 바꾸기도, 몇 개의 문헌은 정경 서열 밖으로 내보내기도 했다. 그러나 정경 개편의 가능성을 부인하면 그것은 성서에 대한 신교적 자세일 수 없다고 말하는 것은 아니다. 정경

개편의 필요성을 조급하게 주장하는 태도도 역시 성서에 대한 신교적 자세라고 할 수는 없을 것이다. 신교 자체도 정경 결정에 필요한 척도를 가지지 못한 것은 물론이지만 전체적으로 보아 옛 교회의 정경 결정은 놀랄 만큼 적중했다. 동시에 이 사실은 그런 개편 시도가 그릇되었음을 단적으로 말해 준다. 한 마디 덧붙이면 안전 보장에 대한 욕구는 원리상 충족시킬 수 없는 욕구이다. 다시 말해서 그런 시도는 모든 역사적 조건과 우연성을 제거하려는 시도로서 성서의 본질을 전혀 잘못 생각한 데서 야기되는 것이다. 그런 시도는 결국 해석이 불필요한 완전한 문헌을 만든다는 공상만으로 끝날 것이다.

성서에 대한 이 같은 착각의 배후에는 하나님 말씀에 대한 철저한 오해가 숨어 있다. 지금까지 우리는 가톨릭의 항의에 연결시켜 종교 개혁자의 성서 원리를 검토했다. 이제부터는 주로 신교 안의 오해, 즉 성서주의적 이해에 관련시켜 검토하려고 한다. 성서 원리 자체를 순전히 종교 개혁자의 발견처럼 생각하는 것은 큰 오해이다. 중세기의 한 종파 발덴교도 로마 가톨릭의 권위 이해에 대항해서 일종의 성서 원리를 내세웠다. 즉 성서에 기록되어 있는 것만 타당하다고 주장한 것이다. 그러나 그것을 종교개혁자의 성서 원리와 같은 의미에서 신교적인 것이라고 할 수는 없다. 오히려 이런 종류의 성서주의는 대개 흔히 반신교적 역할을 한다. 그들의 오류는 계시를 적극적으로 내세운 끝에 전체 사상에 관련시킴 없이, 산재한 모든 개체 어귀에 절대적 권위를 부여한 데서 온다.

그리고 그것의 반신교적 성격은 서로 다른 경향의 어귀를 억지로 결합시키려는 데서도 나타난다. 모든 문헌의 권위가 차별없이 강조되어야 한다는 주장이 결국 개체 어귀의 임의의 선택, 임의의 신앙 결정을 낳고 만다. 때로는 원리적인 것, 때로는 묵시문학적인 것을 임의로 선두에 내세운다. 이렇게 뽑힌 어귀는 물론 엄격한 문자대로의 이해라는 기본명제에 의해 다루어진다. 반면 특수명제로 선택되지 않은 어귀는 모두 알레고리적으로 해석된다. 이렇게 해서 성서는 서로 연관성을 잃고 하나 하나 떨어진 무수한 하나님말씀으로 나누어진다. 이렇게 해서 모든 어귀를 한 하나님 말씀에 관련시켜 찾는 일은 불가능하게 된다. 이런 분자화에 있어서는 하나님 말씀은 부득이 율법화되고 신앙도 신

적 율법의 여러 조문들처럼 분산된다. 여기에는 성서를 자기 것으로 하려는 노력만 있고 결국 전체로서의 성서 해석 문제에는 이르지 못하고 만다. 또 사람들은 성서가 생긴 시대를 본받아 그대로 살면 이 문제가 해결되리라고 생각한다. 다시 말해서 지금 우리 삶에 대한 성서의 직접 역할을 기대하지 않고 초대 교회를 무시간적 이상향으로 착각하여 이것을 우리 생활에 직접 실현시키려고 노력함으로써 성서 해석의 문제를 대신하려고 한다. 아무튼 이것으로 정경 문제에서도, 성서주의의 문제에서도, 종교 개혁자의 성서 원리에서도 마찬가지로 해석의 과제는 그대로 남아 있다는 것을 보았다. 동시에 교회사를 통해 지금처럼 해석의 과제가 중요하게 등장한 시대도 없다는 것을 알았다.

물론 성서 해석을 위해 안간힘을 쏟지 않은 시대는 없다. 성서만큼 널리 반포되고 것처럼 많은 언어로 번역된(지금은 약2천종 이상)책도, 그렇게 많은 관계 문헌을 남게 한 책도 없을 것이다. 또 해석을 위한 치밀한 방법론을 가졌다는 점에서도 따라갈 책이 없다. 해석의 문제로 제기된 것은 난해한 어귀 때문만이 아니다. 옛부터 분명한 어귀일지라도 비위에 거슬리거나 덕스럽지 못한 것으로 보이는 것에는 주석적 노력이 따랐다. 해석술의 대상은 대개 이런 것들이었다. 그러나 성서 해석이 옛부터 강하게 요구된 원인은 신구약의 결합에서 생긴 이중 정경성 때문이다. 이 결합은 사실 무리한 일이었다. 그러므로 이것은 항상 긴장된 일치 여부 문제를 제기하면서 해석의 중요 과제로 등장했다. 끝으로 무엇보다도 해석을 위한 자극은 성서의 핵심능력, 즉 메시지 자체에 기인한다. 시대와 사유 형식과 정신적 상황이 달라질 때마다 번역되기를 요구하는 메시지 자체의 능력은 더욱 강해진다. 여기서 역사적 거리를 초월하여 중심에 적중하는 그 무엇이 스스로 말을 걸어 오기 때문에, 이해가 그렇게 시급히 요구되지 않는 구절도 사람들은 피상적으로 옛 것을 확인하는 데 버려 둘 수 없었고 잘해야 역사적으로나 설명될 수 있게 보이는 구절일지라도, 그것이 현실적, 현재적 이해에 도달할 때까지 깊이 파 헤쳐야 했던 것이다.

이 모든 계기가 이미 끊임없이 함께 작용해 온 것이 사실이지만, 특히 종교 개혁에 의해 성서는 새로운 빛을 보게 되었다. 종교 개혁은 전대 미문의 긴박성과, 중립을 불허하는 진리에 대한 진지성을 성서 해석

문제에 제공한 것이다. 전부터 지속되어 오던 것에 무엇을 양적으로 더 보태 놓은 것이라고 보면, 이 현상은 바로 파악되지 못한 것이다. 오히려 나는 이 현상의 질적 새 성격 --많은 부수적인 계기를 제거함으로써 단순하게 처리하면 --을 다음과 같이 요약할 수 있다고 생각한다. 성서 해석은 곧 비판작업이다라고. 제일 먼저 비판 대상이 된 것은 교회적으로 전승된 성서 이해이다. 이 성서 이해는 핵심에 있어서는 교의적으로 굳어버린 반면에, 그 주변에 있어서는 자기 멋대로의 장난 같은 주석이 판을 칠 수 있는 여지를 많이 남기고 있었다. 이런 이해의 결과 성서는 교회 유지를 위한 안전한 수단으로 변화하고 교회 체계에 아무런 비판도 위협도 가하지 못하는 것으로 되어 버렸다. 소위 당시의 이단자들이 성서에서 혁신적 요소를 찾아내기는 했으나 그것은 언제나 단편적, 피상적인 것임을 넘지 못했다. 그래서 그들은 인습적 성서 이해의 기본 명백을 영 끊지 못하고 말았던 것이다. 기독교 신앙에 대한 그 때까지의 인습적 이해는 종교 개혁에 와서 비로소 종교 개혁자에 의해 신랄하게 비판받았으며 종교개혁의 기초 작업은 곧 옛 것의 파괴의 시작을 뜻했던 것이다. 이것은 외면상 파괴적이며 혁명적으로 보였지만 실은 내적 건설이며 옛 것을 무너뜨리는 권위의 살아 움직이는 모습이었다. 신앙 문제의 전체적 새 이해에 의해서만 성서 해석은 교회의 바깥 영역인 세계 질서에까지 침투하면서 모든 것을 새롭게 하는 비판적 역량을 발휘할 수 있다. 성서 해석에 의해 이렇게 큰 변화를 세상에 일으킨 적은 전에도 없었지만 앞으로도 없을 것이다. 그런데 이 성서 해석은 특별히 그 때까지 성서 해석 방법을 지배해 온 방법상의 무규율성에 대한 비판이었다. 그야말로 가차없는 단죄였다. 종교 개혁에서 일어난 위대한 해석학적 개혁, 즉 그 때까지의 해석의 방법을 전도시킨 개혁을 상기하면, 이 사실은 쉽게 이해될 것이다. 그러나 가장 놀라운 것은 성서 해석이 성서 자체에 대한 비판이었다는 것이다. 그래서 적이 성서로 그리스도를 조롱할 때 루터는 우리는 그리스도로 성서를 조롱하자고까지 말할 수 있었던 것이다. 루터가 야고보서를 지푸라기 서한이라고 평한 것은 야고보서 안에 그리스도가 문제되지 않았다고 본 때문이다. 이 단언은 부지 중에 튀어나온 것이 아니다. 각 어귀가 모두 제 말을 하도록 해야 할 것은 사실이지만 그의

이 태도는 그것들을 무조건 다 하나님 말씀으로 받아들일 수는 없다는 것을 가장 단적으로 보여 준 것이다. 하나님 말씀은 오직 십자가에서 죽은 그리스도 안에 계시된 하나님의 뜻만을 알리고 전하기 때문이다. 그 때까지는 사람들은 성서 어귀에 대한 내용 비판을 터놓고 감행할 수 없었다. 오히려 비판은 묵살하고 실천에만 관심가졌고 바빴다. 종교 개혁 당시에는 아직 성서의 명확성에서 얻은 루터의 성서 해석의 실마리는 철저한 방법론적 이론에 도달하지도 철저히 반성되지도 못했다. 그러므로 종교 개혁자의 성서 해석이 피상적인 관찰자에게는 일종의 새로운 성서주의나 교리주의로 생각될 수 있을지도 모른다. 그래서 역사 비판학적 사유 형식의 출현에 의해 이 해석 방법이 마치 위기에 휩쓸려 들어간 것 같은 인상을 갖는 것이다. 사실 이 사유 형식은 전(全)인습적, 교회적 성서 해석의 지위를 박탈해 갔었다. 종교개혁은 성서의 도움을 빌어 당시의 모든 권위를 박탈하고 오직 성서에만 전권을 인정했었는데, 이제는 성서 자체가 권위를 박탈당하는 그런 운명에 빠진 것 같이 생각한다. 그러나 그것을 통해 사람들은 지금까지 알지 못했던 성서 성립의 복잡한 과정을 인식하게 되었다. 부분적이기는 하지만 성서의 성립 과정은 인습적으로 생각해 온 것과 다른 것은 물론, 성서 자체가 말하는 것과도 전혀 다른 것이다. 외견상 통일적으로 보이는 서술도 세밀한 검토에 의해 모두 서로 다른 문헌층으로 분해되었다. 성립 시기도 상상할 수 없을 만큼 서로 다른 시기로 구분되었다. 저자의 이름도 어떤 것은 가명임이 판명되었다. 가령 제2이사야서는 이사야의 것이 아니다. 요한복음서의 저자도 세베대의 아들 요한일 수 없다는 것이 거의 확정적이다. 필자명이 바울로 된 서한 중에도 바울의 순수성을 지니지 않은 것이 많다. 이 분야에서 새로 얻은 지식은 극히 다채롭다. 이스라엘 역사상도 다양하게 변하면서 성장했다는 것이 밝혀졌다. 피상적 관찰에 의하면 단순히 보이는 초대 교회사의 과정도 굉장히 복잡하다. 그러나 무엇보다도 특기할 것은 성서에 보도된 역사 현상을 우리의 역사적 안목으로 검토할 때 그것이 모두 결함 투성이임을 발견했다는 사실이다. 아무튼 우리는 본래 이야기로 전해진 것이 개작되면서 전승된 과정을 인식했으며 전설과 신화론적 요소도 발견했다.

그러나 성서 이해의 이런 변혁에 당황하는 대신 감사해야 할 이유가 있다.

첫째, 양식사 비판학적 연구에 있어서, 세밀한 면에서는 차후로 수정해야 할 실수와 잘못을 많이 볼 수 있지만, 그러나 전체적으로 볼 때 이 연구는 성서의 역사적 현실을 냉철하게 그리고 양심적으로 인식하게 하는 유일한 길이라는 것이다. 이 연구로 성서는 더욱 구체화되었다. 여하간 무엇이 나타나고 어떻게 밝혀졌든 간에 참을 두려워하며 피할 수 없을 것이다.

둘째, 이 비판적 역사적 해석은 그 동안 끼어 든 어떤 복잡한 정신사적 발전에 의해 종교개혁에서 멀어졌을지도 모르나 역시 내적인 깊이에서 그것과 연결되어 있다. 그렇게 때문에 이 연구는 종교개혁에 있어서 마지막까지 관찰되지는 못한 해석 문제를 종교 개혁의 신학적 깊이에서 추구한다. 그리고 동시에 여기에서 내용상 종교 개혁자의 위치의 정당성이, 즉 성서는 스스로 그 형성과 구성에 의해 설교의 목적으로, 케리그마적 문헌의 편찬물로, 신앙의 증언으로 나타난다는 견해의 정당성이 보여진다.

끝으로, 만일 증서(Urkunde)라는 것이 일정한 현상에 대한 기록으로 법률상 유효한 증거를 뜻한다면, 이 개념은 구약과 신약의 통일성과 상이성에 모두 들어 맞는다. 성서는 신앙의 증서(물론 불신앙의 증서이기도 하지만,) 즉 신앙의 대망사(史)이며 신앙의 도래사(史)이고 신앙의 토대인 증언의 역사이다.

4.신앙의 증인

--역사적 예수--

오늘--아니 정확히 말해서 '오늘 벌써' 우리가 예수를 말할 수 있을까? 왜냐하면 벌써 이 문제를 다루는 것은 하나하나 거쳐야 할 이해의 예비작업을 무시하고 직접 중심부 및 전체와의 대결에 뛰어드는 것처럼 보이기 때문이다. 우리가 처음 기독교 신앙의 본질 문제를 차례로 나누어 다룰 예정이었고, 일정한 인식 과정과 그 난해도를 교육적으로 고려하며 제목도 이 고려에 따라 배열하여 하나씩 차례로 풀어 가려는 계획이었다면, 우리는 분명히 이 예정과 계획을 무시한 돌발적 비약을 하는 셈일 것이다. 또 기독교 신앙에 대한 일반적 상식에 비추어 보아도, 예수의 문제를 이 자리에서 취급하는 것은 어려운 일일 뿐 아니라, 마치 기독교의 설교가 예수 그리스도에 대해 전하는 말을 모두 무조건 믿으라는 것과 같은 격이 되는 것처럼 보인다. 또 기독교 신앙 고백서의 배열순서도 이와 같지 않다. 사실 결코 자명한 것으로 전제될 수 없는 하나님에 관해서조차 이 강의에서 아직 언급하지 않았는데 기독교 신앙 고백서 제2항에 취급된 가장 어려운 신앙 표현인 예수 그리스도를 벌써 다룬다는 것은 아무래도 과격적인 것이 아닐까?

아무튼 우리의 일의 의미가 결코 교리들을 하나씩 차례로 쌓아올려 교의학적 체계를 세우는 데 있지 않다는 것은 변함이 없다. 오히려 우리의 의도는 좀 더 기본적이다. 우리는 이미 어디서 어떻게 신앙이 일어나는가를 더듬어 보았다. 그것을 우리는 신앙의 역사에서 검토했고 거기에서 시작하여 다시 성서를 신앙의 증서로 지적했다. 아직 설명되지 않은 것이 무엇이든 간에--한 점에서 이 첫 방향 설정은 기독교 신앙 본질 문제에 대해 명백한 이의를 제기할 수 없는 한 대답을 명시했다고 본다. 그 대답은 곧 신앙은 예수 그리스도를 의존하는 일이기 때문에 예수 그리스도에 대한 신앙으로서 고백한다라는 것이다. 이것이 바로 교회사의 일치된 증언이었고 이 기본 신앙고백의 해석에 이의는 없다고 보았다. 신약의 여러 견해도 이 점에서 일치하는 데는 이의가 있을 수 없다. 그러나 구약이 그리스도 증언에 어떤 관계를 가지는가 하는 문제는 간단하지 않다. 그러나 기독교가 구약을 받아들인 근거는 물론 그것이 그리스도를 증거한다는 확신에서였다. 이렇게 우리는 계속 기독교 신앙의 기본요소를 추구할 것인데 지금은 예수 그리스도에

서 그것을 물을 것이다.

이 일을 어떤 방법으로 수행할 것인가 하는 문제에 직면하여 우리는 다시 다른 관점에서, 전에 언급한 것과 이 제목과의 관계를 알아야 할 것이 요구된다. 신앙과 역사의 밀접한 연관성은 우리가 느낀 바이지만 매우 불안한 것이었다. 이 불안감은 전 강의의 성서에 관한 자세한 설명 끝 부분에서 다시 나타났으며 역사 비판학적 성서 이해가 잠깐 언급되었을 때는 거의 폭발적이었다고도 보겠으나, 이 정도로는 그것을 깊이 이해함으로써 자기 것을 만드는 것은 고사하고 거기에 야기된 문제점조차 바로 의식하기 어려웠을 것이다. 그러나 이 문제를 계속 다루어 나가는 데 길잡이 역할은 해 줄 것이다. 왜냐하면 예수에 대한 물음은 역사 비판학적 연구 결과와 아주 예리한 관계를 가졌기 때문이다. 역사 연구의 모든 영역을 더듬어도 역사적 예수에 관한 문제보다 더 생생하게 역사 비판학적 방법을 보여주는 실례는 없다. 신학 영역 내의 다른 어떤 분야에서도 역사적 예수에 대한 문제에서 만큼 역사 비판학의 시비가 철저하지는 않다. 이 비판학은 역사적 예수와 신앙의 그리스도의 관계를 철두철미 물어 간다.

이미 예수 그리스도라는 이중 이름이 우리 문제의 성격을 잘 말해 주고 있다. 예수는 약 2천 년 전에 팔레스틴에서 산 사람이고 그리스도는 신앙인이 예수를 현재의 왕, 구세주라고 고백할 때 불리우는 예수의 칭호이다. 다시 말하면 이 이중 이름은 본래 고유명사가 아니다. 오히려 예수는 곧 그리스도라는 기독교 신앙고백의 원초형으로 보아야 한다. 동시에 이 이름은 예수와 신앙의 긴밀한 연결성을 말해 준다. 즉 신앙은 예수에 의존하기 때문에 예수에 대한 신앙(Glaube an Jesus)이고 그러므로 주저 없이 예수가 신앙에 의존한다고도 바꾸어 말 할 수 있다. 오직 신앙에 의해서만 예수는 예수로서 인식될 수 있는 것이다.

그러므로 이 점에서 바로 다음의 비판적 질문이 제기되는 것이다. 즉 예수에 대한 신앙의 근거는 역사적 예수에게 있는가? 역사적 예수는 어떤 근거를 제공함으로써 예수를 믿게 하는가? 이러한 물음은 결코 외부에서 제기된 악의의 질문이 아니다. 오히려 기독교 선교 자체가 항상 새롭게 일으키는 질문이다. 이 질문의 결정적 비중은 예수를 신화

적 존재로 보지 않고 역사적 인물로 보려는 데 있다. 만일 예수가 실제로 살지 않았거나, 혹은 그에 대한 신앙이 그에 대한 오해에서 나온 것으로 확인된다면, 기독교 신앙은 그 토대를 완전히 잃고 말 것이 분명하다. 물론 역사적 예수에게서 거점을 잃는 것이 꼭 신앙의 대상 자체를 상실하는 것이라고 할 수는 없겠지만, 적어도 기독교 선교가 항상 신앙의 중심 대상으로 전해 온 그 대상은 상실한 것이 될 것이다. 그러나 인간예수를 신앙의 대상으로 선교한 선교과정은 실제 예수의 역사적 인간됨을, 그에 대한 신앙의 고백에 연결시키는 일을 거의 불가능하게 만들었다. 왜냐하면 이 신앙은 마치 실제 인간에게서 전혀 경험할 수 없는 것을 실제 인간의 것처럼 받아들이라든가, 일반 역사에 비추어 보면 결코 역사적 사실로 받아들일 수 없는 것을 역사적 사건으로 승인하라는 것 같은 인상을 주기 때문이다. 여기서 신앙 전승의 대부분을 차지하는, 일반에게 제일 왈가왈부되는 이적사화(異蹟史話)를 구태여 그 실례로 들고 싶지는 않다. 오히려 이 문제는 신앙의 존폐를 좌우하는, 옛부터 활발한 논쟁을 야기시켜 온 예수의 부활에서 그 정점을 이루고 있다. 즉 예수는 죽은 지 삼일만에 다시 살아났다는 것, 다시말해 그의 생애는 끝났으나 승천을 통해 그의 세계지배는 영원히 계속된다는 것이다. 이렇게 그의 마지막에 관한 역사적 보도는 역사적 보도의 본질을 무시하며 죽음 저 쪽까지 언급하는가 하면, 반면 그의 출생 사화에서도 소위 출생 전(前) 실존을 보도함으로 역사적 보도의 한계를 넘고 있다. 기독교의 교리는 그가 ‘참 사람’이며 동시에 ‘참 하나님’이고 이 양자는 서로 섞이지 않으면서 자기를 보존한다고 단언하지만 어떻게 그가 여전히 인간일 수 있는지는 석연치 않다. 교리적 그리스도상(像)은 천사상 같은 것이라는 인상은 줄 수 있어도 우리처럼 피와 살의 사람이라는 인상은 주지 못한다. 이 모순을 해결하는 길은 결국 그는 역사적 인물이 아니고 신화적 현상이었다고 단언하거나, 아니면 신화로 변장된 역사적 인물이었다고 잘라 말할 수 밖에 없을 것인가?

그러나 이 인습적 교의적 그리스도상--다시 한 번 강조하지만 반대면의 모든 단호한 주장에도 불구하고--은 단지 예수의 실제인간 됨 그것 뿐만 아니고, 그 본래의 의도인 교리적 그리스도상, 나아가서는 그

리스도 신앙까지도 위협한다. 왜냐하면 인습적인 주장대로의 이 신앙 대상은 사실 그 결정적 위치에서 대부분의 사람에게 신앙의 길을 막고 있기 때문이다. 예수에 관계된 것을 마치 역사적 사실처럼 믿으라는 요구에 못 견디어 차라리 신앙을 포기했다는 말을 수 없이 듣거니와 이 요구를 침묵으로 묵살해 버리는 경우는 또 얼마나 많겠는가? 또 이 요구에 쉽게 결단을 내려 비약하거나 그것에 융화되려고 애쓰는 자에게도, 역시 신앙은 결국 인간의 행위, 다른 모든 것에 첨가하여 소유할 수 있는 율법, 그렇지 않으면 믿지 못할 것에 대한 신앙, 양심에서는 참이라고 할 수 없는 것을 역사적 사실로 인정해 주는 신앙으로 변질할 것이 분명하다. 이것이 만일 사실이라면 기독교 신앙은 파멸이다. 그러나 바울에 의하면 신앙은 율법의 노예가 아니고 율법에서의 자유이다. 또한 신약의 증언에 의하면 예외없이 예수는 거추장스러운 신앙의 대상이 아니고 신앙의 근원이며, 신앙을 불가능하게 하지 않고 신앙을 가능하게 한다.

방금 개관한 신앙 이해의 자기당착과 신앙의 특수성격에 대해 증가되는 몰이해, 그리고 반대로 인습적 역사 관찰에 대한 노골적인 항의--- 이런 것들이 서로 작용하여 일으킨 불길한 예감은 근세 초에 교리적 그리스도상을 도외시하고 역사적 예수상을 그려 내는데 안간힘을 쓰게 했다. 그 결과, 신앙의 그리스도 대신 단순한 인간 예수를 대치하는데, 다시 말해서 후세의 종교적 채색에서 예수의 자연적 인간성을 되찾아 그것을 선두에 내세우는 데 이르기도 했다. 이렇게 해서 선교자 예수가 선교 대상자인 그리스도로 전환된 과정이 큰 문제로 등장하고 나아가서는 그 과정에서 예수 자신의 본래의 뜻이 완전히 곡해 되었던 사실도 발견했다. 여기에서 후(後)오순절적인 승천의 주에게서 떠나 전(前)오순절적인 예수, 즉 교사이며 모범 인물인 예수에게로, 인습적 기독교 창시자 바울에게서 떠난 예수 자신에게로, 어려운 신앙 조문을 위주로 한 기독교에서 떠나 단순한 하나님 신뢰의 기독교, 행동적인 사랑의 기독교로 돌아가라는 구호가 생겨났다.

이 운동은 두 방향을 이루었다. 하나는 교리적 예수상을 비판적으로 분해하면서 예수가 대표한다고 생각한 순박한 종교적 관념에 의해 그

예수상을 대치시키는 일이었으며, 또 하나는 역사 연구에 의해 예수의 실제적 생애를 재구성하는 일이었다. 슈바이처가 신학에 끼친 위대한 공헌은 바로 2백 년을 넘는 동안의 이런 예수의 생애 연구를 비판적으로 논술했다는 점이다. 그의 연구 결과는 예수의 생애 연구의 모습을 적나라하게 드러냈다. 그 모습은 예수 묘사의 교리적 방법과 마찬가지로 역사적 방법도 같은 과오를 범한 것이었다. 즉 다채로운 수많은 예수의 생애 묘사들 대부분은 여전히 교리적인 것으로 드러났다. 또 그것들은 인습적, 교리적이었을 뿐만 아니라, 결함이 많은, 또 임의로 형성할 수 있는 전승자료를 계속 비판없이 심리적으로 풀어 소설체로 엮어 놓은 것이다. 자세히 보면 기대했던 예수상에는 완전히 외면한 이상한 모습들로 보였다. 결국 사람들은 슈바이처의 연구에 의해 아주 옛 전승 자료조차도 신앙에 의해 정리된 예수상이기 때문에 예수의 생애 연구는 전혀 불가능하다는 결론에 도달했다.

말하자면 완전히 중립적이고 역사적인 예수상을 꾸밀 수 있게 하는 자료가 하나도 없기 때문에 이런 시도는 성공할 수 없다는 것이다. 예수를 찾아 떠난 길은 결국 초대 교회의 그리스도 증언에 다시 도달함으로써 끝나게 되었다. 이 결과에 대한 반응은 ‘역사적 예수’의 사라짐에 대해 당황하거나, 혹은 예수에 대한 선교 전으로 되돌아가거나, 역사적 예수를 찾는 모든 시도를 미련없이 단념하거나 혹은-- 바로 옛 교리적 전통을 변호하는데서, 혹은 단순히 역사적 예수에 복귀하는 것에 반대하는 사람에게 볼 수 있는 바이지만 -- 교리적 그리스도의 역사 토대까지 지금 흔들리고 있다는 데 대해 위협을 느끼거나 하는 것이다.

이 사태에 우리도 어떤 판단을 내리려면 우선 자료에 눈을 돌려 보아야 할 것이다. 예수에 대한 우리의 지식은 모두 신앙에 규정된 기독교적 전승에 의한 것뿐이다. 로마 작가와 랍비 문헌에 언급된 것들은 후세의 것일 뿐 아니라 빈약하고 쓸모가 없다. 이 자료에 의해 알 수 있는 것은 잘해야 예수가 역사적으로 실존했다는 데 대해서는 의심할 수 없다는 것뿐이다. 복음서 외에는 초기 교회 문헌 중에서도 예수의 생애에 관한 순수한 역사적 서술은 찾을 수 없다. 바울 서한에서 역사적으로 예수를 언급한 것은 그의 출생과 십자가의 죽음, 그의 삶을 단지

순종으로 표현한 것, 성찬식 제정에 대한 예수의 몇 마디 말, 그 외에 별로 특별한 역할도 못하고 중요해 보이지도 않는 예수의 몇 마디 말 뿐이다. 그러나 좀 더 철저하게 검토하면, 역사적 예수에 대한 바울의 숨은 관계를 찾을 수도 있을 것이고, 또 바울은 그의 서한에 나타난 것 보다 예수에 대한 지식을 더 많이 가지고 있었으리라고 가정해 볼 수도 있을 것이다. 그런데도 불구하고 대체적인 인상은 이러하다. 즉 예수의 현상이 그에게 중요했던 만큼은 전기적 세부지식은 그에게 중요하게 생각되지 않았던 것 같다는 것이다.

복음서의 경우는 이와 다르지만 그것에는 또 다른 사정이 있다. 가장 오래 된 그리스, 로마의 고전 역사 서술이나 전기에서도, 복음서 문헌 형식과 유사한 것은 볼 수 없다. 복음서는 철두철미하게 선교의 산물이다. 이 사실을 고려하면 초대 교회가 서로 비슷한 복음서를 똑같이 정경으로 받아들인 것도 쉽게 이해할 수 있을 것이다. 4복음서 중 요한복음은 다른 셋에 비해 아주 독자적인 길을 걷고 있으며 엄격한 의미에서 역사적 보도라고는 할 수 없는 것이다. 이에 반해 다른 세 복음서는 서로 같은 것을 많이 싣고 있어서 대조표(‘공관서’라고 부른다)를 만들 수 있을 정도이다. 이 대조표는 세 복음서에 실린 한 가지 사실이 모두 조금씩 다르고 서로 모순되어 있는 것을 일목요연하게 보여 준다. 복음서를 신앙의 증언으로 보는 한, 서로 모순된 보도의 다양성도 그렇게 눈에 거슬리지는 않을 것이다. 그러나 역사적으로 보면 곧 비판적 작업을 할 수 밖에 없게 된다. 이 말에 대해 불만이 있으면, 가령 만찬 초대의 비유(마22:1, 눅14:16-24)를 실지로 비교해 보라. 이 경우 예수가 이런 교훈을 두 번 가르친 것으로 간주하여 한 번은 이렇게 한번은 저렇게 했다는 피상적 해답에 만족하지는 않도록 주의해야 할 것이다.

공관서 연구는 문헌 비판학적 관점에 있어서 대개 일반적으로 승인을 받는 결과에 도달한다. 즉 가장 오랜 복음서는 마가이고 이와 나란히 하나의 (이미 분실된) 예수 어록(語錄)이 있었다. 마태복음과 누가복음은 이 두 자료가 바탕이 되고, 그 위에 각기 특수 자료가 사용되어 편찬된 것이다. 그리고 공관서가 글로 완성된 기간은 예수가 죽은 후 약 40년에서 60년 사이다. 그러므로 공관서는 바울 서한 보다 후의 것이

다. 신약 중 가장 옛 문헌은 바울의 서한이다. 복음서 기자들의 자료 중에는 편찬되기 전에 이미 긴 전승 과정을 겪은 것이다. 즉 복음서 기자들에 의해 편집, 개작된 자료들 중에는 글로 기록되기 전에 오랫동안 구전되어 온 것이 적지 않다. 글로 기록된 전승의 과정은 공관서 비교표를 통해 알 수 있다. 또 그 전의 구전전승 과정도 소위 양식사학적 검토에 의해 밝혀진다. 복음서를 주의해서 읽으면 누구나 복음서가 하나하나 떨어져 있던 단편들의 편집물임을 알 수 있을 것이다. 이 적사화집, 논쟁설화집, 비유집, 개체어록 같은 편집은 후세에 된 것이다. 이런 개체 사화집과 어록은 긴 구전 전승과정을 통해 특정한 경향성을 띠었을 것이고 이에 따른 변화와 함께 새로운 특수한 표현도 생겼을 것이다. 왜냐하면 모든 전승은 그것이 생활에 실제로 영향을 주는 한, 사회 안에 특정한 ‘삶의 자리’를 가지며 반대로 이 삶의 자리에 의해 영향을 받기 때문이다. 그러므로 공관서 전승은 이 전승의 계승자요, 삶의 자리인 초대 교회가 이 자료 형성에 얼마나 영향을 끼쳤는가 하는 것이 무엇보다도 먼저 밝혀야 한다는 관점에서 해석되어야 한다.

나는 지금 이렇게 얻은 몇 가지 성과를 개괄적으로 소개하고자 한다. 예수 생애의 연대와 무대는 모두 각 복음서 기자의 일정한 신앙적 의도에 의해 전승 자료의 연결로 꾸며진 것임이 판명되었다. 아주 옛 설화는 단지 예수의 마지막 날 광경만을 중심으로 하여 연결, 형성되었을 것이다. 이 사실은 예수의 죽음이 전승 형성에 절대적 영향을 끼쳤다는 것을 말해 주며, 이에 반해 유년 시절 사화는 후기의 전설적 작품이다. 후자의 경향성은 외경(즉 정경에서 제외된)복음서에서 한층 더 강하게 계승되었다. 이 밖에 정경 복음서 설화와 어록도 전승 과정에 있어서 초대 기독교의 강한 영향력을 통해 그 많은 부분이 개작 되었으리라고 추측해야 할 것이다. 초대교회는 일부 알려진 예수의 생애를 예수에 대한 신앙에 비추어 보았을 것이 틀림없었다. 전한다는 것은 해석한다는 뜻이고 해석한다는 것은 문제를 올린다는 뜻인데 이것은 언어적 관점에서 뿐만 아니라 역사적 관점에서도 마찬가지로 그러하다. 초대 교회는 예수가 누구였으며, 그를 신앙에서 어떻게 이해할 것인가를 옛날에 이해했던 것처럼 전하려고 하지는 않았을 것이다. 누가

에 와서 비로소 다소 역사적 관심을 전승에 결부시키기 시작했다. 이렇게 시작된 개작은 역사적 의미에서 원래 자료가 서로 결합된 귀절을 세밀하게 분석해 내는 것을 어렵게 만들었다. 역사적 순수성이 대개 더 잘 보존된 부분은 설화 자료가 아니고 어록이다. 유대교 주변, 혹은 초대 기독교 사상에서 발견해 낼 수 없는 어귀는 대개 역사적인 면에서 순수한 예수 전승으로 간주할 수 있을 것이다.

그러나 단순히 신앙 증언이라고만은 할 수 없는 것, 즉 연대기적 연관성과 심리적으로 투철한 예수 전기를 그 자료에서 찾아낼 수 없다고 해서 놀랄 것은 없다. 오히려 반대로 이 문제투성이 속에서도 역사적 예수에 대한 전체적 인상을 확실히 얻을 수 있는데 대해 경탄해야 할 것이다. 전체적 인상을 찾는 작업은 역시 예수의 말에서 시작해야 하리라고 본다.

예수 선교의 핵심 성격은 물론 하나님 나라이다. 하나님 나라에 관한 선언은 멀리 구약으로 소급된다. 이것에 연결시켜 시편을 근거로 학자들이 이스라엘의 연중행사인 야훼의 대관식 축제를 재구성했다. 이것은 이미 생겼던 일을 회상시키는 건국 기념 축제라는 의미에서 뿐 아니고, 임박한 사건의 거듭되는 새로운 선언이라는 의미에서 재확인된 것이다. 왜냐하면 구약은 하나님 나라의 선포를 곧 하나님의 오심에 대한 선포로, 하나님의 오심은 곧 하나님의 왕권 회복으로 이해했기 때문이다. 하나님에 대한 구약의 이런 기본적 이해는 후기 유대교에서 다소 달라지기 시작했다. 즉 후기 유대교는 하나님이 오시는 날을 셀 수 있는 미래로 바꾸어 놓고 현재와는 전혀 관계없이 기다리기만 할 수 있는 것으로 만들어 버렸다. 이 하나님 나라는 여러 가지 표현으로 나타났다. ‘열심당’(Zealots)에서는 정치적 입장에 입각하여 민족적 미래의 희망으로, 묵시 문학에서는 세계사적, 우주론적 견지에서 우주적 미래의 기대로 나타났다. 하나님 나라가 가까웠다는 예수의 메시지는 분명히 열심당의 희망과 구별된다. 오히려 예수의 메시지는 비교적 묵시 문학적 미래의 대망에 가깝다고 할 수 있겠으나 그것과도 확실히 구별된다. 즉, 예수의 메시지에 있어서는 묵시문학에 있어서의 하나님 나라 도래의 날짜에 대한 관심이나 미래에 대한 상상적인 과장 표현을 찾을 수 없다. 그런데도 사람들은 예수의 메시지의 특유성을 하나님

나라가 직접 시간적으로 임박했다고 선포에서 보아 왔다. 물론 이 견해도 일리는 있다. 임박한 하나님 나라 대망은 예수에게 세례를 준 -- 이것은 거의 역사적 사실로 인정된다-- 세례 요한에게서도 큰 역할을 했다. 이 대망은 복음서 중에 있는 어록에서도 분명히 볼 수 있다. “내가 진실로 너희에게 말하노니 여기 섰는 사람 중에 죽기 전에 하나님의 나라가 권능으로 임하는 것을 볼 자들도 있느니라”(막9:1).

슈바이처를 비롯한 몇몇 학자들은 이 대망이 이루어지지 않았으며 이 대망은 역사에서 유일한 파격적인 것이라고 주장하여 종래의 잘 알려진 예수상을 뜯어 고칠 수 있다고 보았다. 그러나 이 견해도 결국 본질적인 것을 너무도 편파적으로 다루었다는 것이 드러났다. 그 파격성은 유일한 것이 아니다. 메시아 운동의 선구자는 여럿 있었다. 새로 발견된 콰란 텍스트도 이 텍스트를 사용했던 유대인의 종파가 얼마나 임박한 하나님 나라 대망 속에 살고 있었는가 하는 것을 보여 준다. 그런데 이들의 대망도 마찬가지로 허사였다. 이 외에 특기할 만한 것은 예수 자신이 분명한 메시아 주장 -- 이것은 복음서에서 찾아 볼 수 없다-- 은 아닐지라도, 단지 그의 일정한 메시아 관념 같은 것일지라도 임박한 하나님 나라 선포에 결부되어 있는지는 극히 불확실하다는 것이다.

아무튼 예수의 하나님 나라의 역설점은 볼 수 있는 묵시문학적 사건에 있지 않고 하나님 자신의 가까움에 있다. 하나님 나라의 가까움에서 본질적인 것은 하나님의 지배가 가까웠다는 것을 의미한다. 만일 예수의 하나님 나라 선포에 있어서 어디에서도 발견해 낼 수 없는 특유한 것이 있다면, 그것은 무서운 회개의 요구가 여기에서 놀랍게도 기쁨의 부름이 된 데 있다고 나는 본다. 왜냐하면 예수의 선포의 목적은 공포를 불러 일으키려는데 있지 않고 오히려 하나님의 가까움에 대비하여 용기를 일으키려는데 있었기 때문이다. ‘아버지’라는 하나님 호칭도 물론 새것은 아니지만 예수에 의해 새로운 결정적 의미를 지니게 된 것은 확실하다. 만일 하나님 나라에 대한 예수의 말에서 그 특유성을 묻는다면 그것은 한 마디로 각자에게 오고 있는 것에 대해 용기를 일깨워 주는 희소식이라고 대답할 수 있을 것이다. 주도적 관점은 이미 오기 시작한 것에 직면한 현재의 자세(Ver-halten)이다. 발에 묻힌

보물을 발견한 사람이 있었다. 그가 만일 다소간 돈을 마련하여 받을 사지 않는다면 그는 바보일 것이다. 잠자는 자를 깨워 일으키는 일도 용기를 주는데 속한다. 때는 돌연히 오기 때문이다. 하나님은 어떤 사람에게는 밤 중에 도둑처럼 갑자기 나타날지도 모른다. 그러니 잠에서 깰 용기를 내라! 하나님의 오심은 끝없이 늦어질지도 모른다. 그러니 잠을 용기를 내라! 아버지를 저버린 저 탕자처럼 무서워해야 할 것이지만 그러나 아버지께 가까이 갈 용기를 가져라! 그는 너를 기뻐할 것이다. 그의 비유는 거의 다 이런 기쁨을 전해 준다. 그리고 그의 비유는 거의 전부가 이렇게 저렇게 우리에게 직접 관계된 일을 말해 준다. 그의 비유의 이런 구체성은 마찬가지로 그의 하나님 나라 선포에 속하는 무시할 수 없는 특징이다. 표현은 내용과 일치한다. 하나님 나라의 가까움이 일상적인 현실 경험의 구체적 언어로 표현되었다. 부엌에서 누룩을 만지는 여인, 혹은 씨 뿌리는 농부에서도 너는 하나님 나라에 대해 말 할 수 있는 언어를 가진 것이다. 하나님의 가까움은 이렇다!. 참으로, 그의 비유는 이보다 더 구체적이 아닌가?

마을을 찾아 설교한 사람이 있었다. 설교는 많은 사람에게서 빗나갔다. 그러나 씨 뿌리는 자의 비유에서처럼 예기치 않은 곳에서 싹이 나고 열매를 맺는다. 회개의 설교자가 비유에 나타난 아버지처럼 죄인들과 함께 식사를 즐긴다. “하나님 나라는 마치 이와 같으니라”는 말로 그는 하나님 나라를 설명한다. 이 예수의 자세는 우리에게 하나님 나라의 가까움을 피부에 느끼도록 하지 않는가? 이 예수의 자세에 의해 우리는 하나님의 가까움에 대면하여 용기를 낼 수 있으며 이를 믿을 수도 있는 것이 아닐까?

예수의 임박한 하나님 나라 선포는 그의 하나님의 뜻의 선포와 밀접한 관계를 가진다. 예수는 마치 순회하는 랍비처럼 보였다. 그러나 랍비는 “모세가 말하기를”하고 가르친다. 그는 예언자 같기도 보였다. 그러나 예언자는 “주께서 말씀하시기를” 하고 말을 시작한다. 예수는 자기 권위를 내세우기 위하여 전자의 표현도 후자의 표현도 사용하지 않았다. 그의 어법은 “진실로 내가 너희에게 말하노니”라는 전례 없는 것이었다. 이 어법으로 그는 율법을 특유하게 해석했다. “그 가르치시는 것이 권세 있는 자와 같고 서기관들과 같지 않더라”(마7:29). 그러나 그는

여기서 보여 주는 독자적 자유를 오직 자신을 위한 특권만으로 생각지 않았다. 물론 그의 율법 해석이 엄청나게 예리한 것은 말할 필요도 없다. 굶아 터진 종기에서가 아니라 독소가 숨은 부뚜막에서 청소는 시작되어야 했다. 손을 대기도 전에, 아니 손과는 관계없이 마음으로도 살인은 가능하다. 그러나 여기서 주의할 것은 율법의 이런 철저화가 오히려 사람을 불안하게 하고 소심하게 만드는 법조주의에서 해방시킨다는 것이다. 말하자면 전체적 하나님의 뜻을 향해 해방시키는 것이다. 중요한 것과 사소한 것을 구별하고 하루살이는 걸러내나 약대는 삼키지 않는 법을 배우는 해방이다. 성결법에는 주의하면서 불결의 근원은 알지 못하는 것은 자유라고 할 수 없다. 우물에 빠진 황소는 안식일을 범하면서도 건져 내지만 곧 구해 내야 할 이웃은 하나님의 뜻이라 하여 버리는 것도 자유일 수 없다. 종교 의식을 핑계로 사랑을 모르는 체하는 것도 자유의 표지가 아니다. 하나님의 계명을 원칙적으로 그리고 일반적으로 긍정하면서 그것이 구체화될 때 도망치는 것도 자유의 표지일 수 없다. 예수 자신의 독자적 자유와 그에 의해 독자적으로 제공되는 자유는 불가분의 한 쌍이다. “옳다, 그렇다”라는 긍정이 마음 깊이 파고들 수 밖에 없도록 그는 하나님의 뜻을 가르쳤다. 사람에게 용기를 주고 믿게 하는 것이 바로 예수에 있어서의 하나님의 뜻일 것이며, 이것은 동시에 자유에로의 용기를 뜻할 것이다.

예수의 권위는 특히 자기를 따르라는 부름에서 나타났다. 여기에도 역시 당시 주위 환경에 비교하면 독특한 것이 보인다. 랍비들도 제자를 거느렸고 혁명가도 자기의 파를 만들었다. 한때 자기를 따르라는 예수의 부름을 이런 랍비 혹은 혁명가의 부름의 한 종류로 보고 이해하려 했으나 실패했다. 예수는 제자들을 특별히 훈련시킨 일도 그들에게 특별한 행동 명령을 내린 일도 없다. 그들은 다만 예수의 행로에 표본적으로 참여했을 뿐이다. 그는 또 사람들을 모두 제자로 만들려고 하지도 않았다. 단지 자기를 따르라는 부름에 의해 모든 사람과 관계를 맺으려고 했다. 누구에게나 그는 가까이 오는 하나님의 능력에 주저하지 말고 삶을 맡길 것을 요구했다. 사실 따르라는 그의 호소는 믿으라는 호소와 일치한다. 우리가 필요한 것을 하늘의 아버지가 알고 계시니 근심하지 말라는 이 표현보다 신앙을 더 구체적으로 말할 수 있을까!!.

그러므로 예수에 있어서 하나님 나라의 가까움과 하나님의 뜻의 명백성, 그리고 단순한 따름은 모두 기쁨과 자유, 그리고 근심하지 말 것을 뜻한다고 할 수 있는데 이것은 모두 다시 단 한 가지 것, 즉 신앙에로의 부름에 해석한 것에 불과하다. 그러나 이 모든 것은 다시 예수라는 인물의 독특한 권위에 연결되어 있음을 알 수 있다. 그러므로 만일 따름이 예수의 길에 참여하는 것을 뜻한다면 하나님의 뜻에 대한 예수의 설교를 이해하는 것은 곧 예수의 자유에 참여하는 것이고, 하나님 나라에 관한 그의 메시지를 이해하는 것은 곧 하나님의 가까움에 대면할 때의 그의 기쁨, 순종, 용기를 참여하는 것을 뜻할 것이다.

예수의 말은 그 개인과 떼어 수 없는 하나로, 그 개인은 다시 그가 걸은 길과 하나로 이해된다. 그가 걸은 길은 그의 말의 뜻을 묻게 한다. 그리고 그의 말은 그가 걸은 길의 뜻을 묻게 한다. 그리고 그의 말은 그가 걸은 길의 뜻을 설명해 준다. 이런 실례는 그가 세리 및 죄인과 자리를 같이 하고 병자를 고친 것에서 보여진다. 그는 신앙의 증인으로서 약한 자에게 산을 옮길 수 있는 신앙의 용기를 주었고 “네 신앙이 너를 구원했다”고 격려하며 병자를 고쳤다. 그는 마지막 길에서 신앙의 증거를 보여주었다. 하나님을 모독하고 무리를 선동하여 폭동을 계획했다는 비난과 박해의 마지막 길, 즉 십자가상에서 하나님으로부터 버림을 받으면서도 그는 “나의 하나님, 어찌하여 나를 버리셨나이까?”(막15:34)를 부르짖음으로 하나님의 가까움에 대해 긍정(Ja)을 일관했다.

신앙의 증인은 이렇게 끝났다. 히브리서는 예수를 “믿음의 주요, 온전케 하시는 이”(히12:2)라 했다. 무슨 근거에서? 오순절 사건과 예수 그리스도에 대한 신앙의 성립을 살펴보면서 이 물음에 답하기로 하자.

5. 신앙의 근거

--예수의 부활--

지금 말하고자 하는 우리 제목은 앞의 강의에 직접 연결된다. 즉 신앙의 증인 예수는 어떻게 신앙의 근거가 되었는가, 예수 자신에게 교회 선교의 그리스도로 넘어가는 과정은 어떠했는가라는 역사적 문제를 좀더 자세히 파악하려는 것 뿐이다. 기독교 전승은 이에 대해 아주 명백한 대답을 하고 있다. 즉 예수에서 교회 선교의 그리스도로 넘어가는 전환점은 죽은 자들 가운데서의 예수의 부활이라고 한다. 이 대답은 오히려 수수께끼 같은 느낌을 주지만 그러나 적어도 양자 사이에 역사적, 직접적 연속성은 논할 수 없다는 것을 말해 준다. 물론 연관성은 있다. 그러나 이 연관성은 불연속성에 의한 것이다. 그런데도 여기에서 연속성이 논의될 수 있다면, 그것은 오직 '하나님의 행위'로만 파악될 수 있을 뿐이다. '역사적 예수'에서 신앙의 그리스도로의 전환은 죽음에서 생명으로의 비약처럼 자명한 것이 아니다.

이 불연속성은 사실 예수에게서부터 초대 기독교로 넘어가는 과정에 대한 신약의 설명에도 분명히 나타나 있다. 즉 예수의 죽음과 제자들의 도주는 절망을 말해 준다. 그런데 바로 이 점에서 곧 그리스도의 전 세계 전파라는 전혀 상반된 현상이 요원의 불길처럼 일어난 것이다. 이것은 예수에게서부터 추리될 수 있는 단순한 현상이 아니다. 말하자면 마치 그가 죽은 후에 단지 그의 생전의 계획과 유언, 혹은 그의 생전에 그에게서 받은 제자들의 감화가 실현된 것에 불과한 것처럼 볼 수는 없다. 죽은 후에 할 일로서 예수가 유언한 것이 있다면, 그것은 배신당하던 날 밤 마지막 만찬에서 “이것을 행함으로 나를 기억하라”(고전11:24,25)는 한마디 말 뿐이고 그 밖의 다른 것은 모두 죽은 후에 일어난 새 일들이다. 전승에 의하면 “전파하고 세례를 주라”는 명령이 있으나, 이것은 지상의 예수의 말이 아니고 부활한 자의 말이다. 예수가 직접 교회를 세웠으리라는 추측은 전혀 할 수 없다. 특히 예수는 자신에 관계된 말을 남겨두지 않았다. 순수히 전해지고 있는

예수의 교훈이 있을지라도 그것이 그 후 기독교 선교에 끼친 영향이나 역할은 단지 부수적인 것에 불과하다. 사실 그 교훈은 예수 자신과는 관계없이 전해질 수 있는 보편적 성격을 띠고 있는 것도 아니었다. 예수의 교훈은 뗄 수 없이 그 개인에게 결부된 것이었으므로 죽음 후 그 개인에게서 분리되어서 설교 내용이나 일반이념으로 되어질 수는 없는 그런 것이었다. 여기서는 그의 죽음이 그 당시 제자들에게서는 임박한 하나님 나라에 대한 그의 메시지의 좌절로 보여지지 않았을까는 보류할 것이다.

그러나 불연속성에 대해 연속성을 말하는 것도 없지 않다. 초대교회가 부활한 주를 바로 예수 자신으로 알아 본 것을 우선 들 수 있다. 또한 제자들을 사로잡았던, 그리고 그들이 증언한 신앙도 이 예수에 대한 신앙 외에 다른 것이 아니었다. 우리에게 전해진 예수의 전승도 오직 예수에 대한 초대 교회의 신앙에 힘입은 것이다. 물론 예수에 대한 초대교회의 이 신앙이 얼마나 예수 자신에게 직접 관계된 것인지는 아직 문제로 남아 있다. 마찬가지로 초대교회의 신앙과 함께 나타난 모든 새로운 것도 정말 예수 자신에게 얼마나 관계된 것인지는 확실하지 않다. 그러나 하나만은 분명하다 즉 위에서 분명히 한 바이지만, 예수와 신앙은 나눌 수 없는 한 쌍이라는 것이다.

신앙은 예수에게서 유래했다. 또한 신앙은 예수와 예수의 생애의 모든 것을 결정해 주고 연결시켜 주는 명백한 한 점이였다. 그의 선교, 그의 활동, 생활, 전 생애가 신앙의 증인으로서 믿으라는 호소였고 믿음을 깨우쳐 주는 힘이였다. 그의 죽음까지도 아니 그의 죽음이야말로 신앙의 증언이다. 이 사명을 위해 예수는 자신을 내맡기고, 그의 죽음과 생애의 전부를 신앙 증언의 최후 성취로 삼았던 것이다. 그러므로 예수 편에 가담하는 것은 곧 신앙에 가담하는 것을 뜻했다. 아니 반대로, 예수와 신앙의 일은 그의 죽음으로 오히려 끝난 것이었는가? 아니면 예수는 바로 그의 죽음에 의해 비로소 신앙의 증인이 되어 신앙에 불을 붙여 신앙이 파악되도록 한 것인가? 초대 교회는 후자를 실천에서 긍정했다. 초대 교회는 자신의 신앙을 예수의 목적 달성으로 이해했으나, 그것이 결국 예수가 부활했다는 것을 증거하는 신앙이 된 것이다.

우리는 우선 초대교회가 항상 자신을 이렇게 이해했고, 교회의 선교는

그후 줄 곧 단순히 죽은 자들로부터의 예수의 부활에 대한 증언에 기독교 신앙의 존재를 걸어왔다는 사실을 받아 들여야 할 것이다. 이에 대한 바울의 어조는 더 할 나위 없이 강경하다. “그리스도께서 만일 다시 살지 못하셨으면 우리의 전파하는 것도 헛 것이요, 또 너희 믿음도 헛 것이며, 또 우리가 하나님의 거짓 증인으로 발견되리니, 우리가 하나님이 그리스도를 다시 살리셨다고 증거하였음이라. 만일 죽은 자가 다시 사는 것이 없으면 하나님이 그리스도를 다시 살리시지 아니하셨으리라. 만일 죽은 자가 다시 사는 것이 없으면 그리스도도 다시 사신 것이 없을 터이요, 그리스도께서 다시 사신 것이 없으면 너희의 믿음도 헛되고 너희가 여전히 죄 가운데 있으리라.”(고전 15:14-17). 예수의 부활이 헛 것이라면, 단지 예수의 부활 신앙, 즉 부활신앙 개조하나만 무효하게 된다는 것이 아니다. 그것이 바울의 견해일 수 없다. 아니 오히려 그 때에는 신앙 자체가 무너질 것이다. 다시 말해서 신앙 자체가 무의미하게 될 것이다. 초대 교회 증언 전체가 이에 동조한다. 만일 기독교 신앙의 근거가 무엇인가고 묻는다면 누구나 십자가에 죽은 예수를 가리키고 그러나 그는 부활했다고 고백할 것이다. 이 오순절 증언은 곧 기독교 신앙 고백의 핵심이었고 계속 핵심체로 남아 있다.

이미 말한 바와 같이 이 의미는 예수의 부활 증언에 일치한다는 것을 우리는 역사적 사실로 인정해야 할 것이다. 그러나 기독교 신앙을 진지하게 생각하는 사람들에게 큰 짐이 되는 것은 바로 이 점 같이 보인다. 사실 이것이 어떻게 양심적으로 받아 들여질 수 있는가? 죽은 자 중에서 다시 살아났다는 것을 어떻게 이해하라는 말인가? 이것은 사실상 대부분의 기독교인이 이해하지 못하는 신앙 개조에 불과하지 않을까? 이것은 오히려 신앙을 방해하는 것이고, 못내 버려지지 못할 뿐 실제 삶에는 아무런 관계도 되지 못하는 것이 아닐까? 바울은 딱 잘라 말했지만 그것을 양심적으로 받아들이는 것은 우리에게는 이미 불가능한 것이 아닐까? 그리스도가 부활하지 않았다면 기독교의 선교와 신앙은 정말 무의미하게 될까? 이렇게 보면 의심스러운 것은 “죽은 자 가운데서 사흘만에 다시 살아났다”는 신앙 고백 뿐만 아니다. 예수의 동정녀 탄생, 음부행, 승천, 등 모두 받아 들이기 힘든 것이 아닌가? 기록대로 이 모든 것을 서슴지 않고 받아들인다면, 그것은 현대인의 자

량인 역사적, 생리학적 지식과 모순되는 것이 아닌가?

아무튼 여기에는 꼭 수정해야 할 중요한 것이 있다. 즉 사도신경 제2항의 표현을 간추린 대목을 그대로 신약의 표현처럼 보는 것은 큰 잘못이라는 것이다. 이 표현은 아무튼 초대 교회의 전승과 전혀 다른 것이다. 신약 문헌에 의거하면 동정녀 탄생기사와 음부행 기사는 전체에서 극히 희미한 역할을 할 뿐 아니라 모두 후세 문헌층에 속하는 기사들이다. 승천도 그것을 부활과 별개 현상으로 보거나, 단순히 하나님 오른편에 올리운 것으로서의 부활로 이해하지 않는 한, 그것도 마찬가지로 부수적 역할밖에 하지 못한다. 부활과 승천 사이의 40일도 기독교 절기력에 의해 극히 자명하게 받아들여졌으나 이것도 마찬가지로 단지 누가의 기록인 사도행전1장만 근거한 것으로 훨씬 후에 교회가 누가의 연대기를 채택함으로 비로소 비중을 차지하게 된 것이다. 바울은 동정녀 탄생, 음부행 부활 후 40일 만의 승천에 대해 전혀 언급하지 않고 있다. 그러나 부활은 전혀 달리 취급되었다. 부활에 대한 서술은 신약의 대부분을 차지하고 있으며 또한 그 핵심을 이루고 있다. 위에서 지적한 음부행같은 기사는 없더라도 기독교 신앙 자체에 변화를 가져 오지는 않을 것이다. 그러나 만일 부활증언을 빼 버리면 기독교 신앙은 그 본질을 잃고 말 것이다. 지금 여기서 신약의 부산물인 기독교론적 신앙고백을 개별적으로 자세히 서술, 분석할 수는 없다. 그러나 간단하게라도 명백히 해 두어야 할 것이다. 즉 위에서 이미 지적한 부수적 기사를 역사적 현상의 보도를 봄으로써 그 전설적, 신화적 요소들을 역사적 사실로 승인한다면, 그것은 신약에 대한 진지한 자세가 아니라는 것이다. 그러나 부활의 증언은 반대로 자료상으로 일정한 역사 현상에 대한 증언에 아주 긴밀하게 연결되어 있다. 그리고 위에서 본 부수적 신앙 서술이 실제로 기독교 신앙을 문제하는 것이 되려면 -- 여기에 이의는 없을 것이다-- 그것들은 결국 예수의 부활 신앙 고백에 결부되어야 할 것이며 그 때에만 의미도 타당성도 얻을 수 있게 될 것이다. 이렇게 본래의 것에서 부수적인 것을 구별하여 확인하고, 그것을 다시 본래의 것인 오순절 증언에 집중시켜 연결하는 것은 결코 임의로운 선택에 의한 것이고 참 앞에 굴복함으로 얻은 결과이다. 이제 우리는 예수의 부활 문제를 특별히 다루어야 할 차례에 왔다. 그

러나 이 경우 당장 나타날 수 있는 오해를 피하기 위해 우선 세 가지 점을 지적하려고 한다. 첫째로 명심할 것은 이미 언급 된 바이지만, 부활을 다른 신앙 대상과 병행하는 또 다른 신앙 대상으로 보면 안 된다는 것이다. 부활절 신앙은 다른 신앙 개조에 결붙은 또 하나의 신앙이 아니다. 예수의 부활은 다른 것에 결들여 따로 믿을 수 있는 별개의 대상이 아니다. 부활한 자에 대한 신앙 고백은 그런 것이 아니고, 그것이 어떤 것이든 예수에 대한 신앙 자체를 말하는 것이다. 즉, 그것은 예수의 개인의 어떤 일변이 아니고 예수 자신을 문제한다. 둘째로, 이것이 예수 개인이 직접 관계된 것이기 때문에, 신앙의 대상으로서가 아니고 신앙의 근거가 될 신앙의 증인으로서 예수를 문제해야 한다는 것이다. 만일 부활절 신앙 성립에서 새로운 것이 생겼다면 그것은 또 하나의 새 신앙 대상이 출현했다는 것을 뜻하는 것이 아니고 오히려 신앙 자체가 성립되었다는 것, 혹은 신앙이 생생하게 깨우쳐졌다는 것을 뜻하는 것이다. 이것은 다음과 같은 언어 형성에서도 분명히 드러난다. 즉 신앙 개념은 돌연 일찍이 볼 수 없던 방법으로 모든 중심에 뛰어 들어 언어의 창조적 변화를 경험했던 것이다. 이 사실은 이해할 수 없는 일이 아니다. 이미 말한 바와 같이 예수는 신앙에서 목적을 달성했다. 예수가 목적을 이루었다는 신앙 고백은 부활절에서 야기된 사건임에 틀림없다. 끝으로 주의할 것은 기독교 신앙의 본질을 묻는 누구나 바로 이 사건에서 참을 지키는 끈덕진 용기를 보여 주어야 한다는 것이다. 만일 여기서 한 치라도 물러서면 예수와 기독교 신앙은 우리에게 아무 소용도 없게 될 것이다. 그것은 이해하지 못한 자들의 억설에 못 견딘 지성의 포기로 나타났든, 변호적 혹은 사변적 간계에 빠져 스스로 속고 다른 사람을 기만하는 행동으로 나타났든, 혹은 체념에서 혹은 경솔에서 단지 어렴풋한 신앙 이해에 만족하는 것으로 나타났든 마찬가지이다. 아무튼 부활은 기독교 신앙의 근원이며 근거이기 때문에, 부활을 어떻게 고백하느냐 하는 문제, 즉 양심을 무시하거나 가책을 받으면서 예수의 부활에 대한 고백을 되풀이 할 것인가, 아니면 양심적으로 이해하기 때문에 기쁨으로 남을 납득시키면서 고백할 것인가 하는 문제는 기독교 실존을 좌우하는 문제에 직결된다.

이제 나는 부활 텍스트의 성격과 그 전승 계층에 대한 새로운 지식을 소개하려고 한다. 아직 예비 지식조차 전혀 가지지 못한 독자들에게 이 짧은 시간에 이런 것을 소개한다는 것은 무리한 일일지 모른다. 이런 시도는 유익보다 오히려 혼란과 오해를 초래할지도 모른다. 그러나 나는 초심자들의 폭 넓은 이해력과 치밀성, 그리고 다시 알아보려는 진지한 열의에 기대를 걸 수 있다고 생각한다. 물론 세밀한 부분의 이론까지 일일이 설명할 수는 없고 단지 책임있는 신학 활동에서 일치된 결론만을 간단하게 소개하려고 한다.

신약에 수록된 예수의 부활 사화는 대략 세 종류로 구분할 수 있다. 하나는 일반에게 잘 알려진, 세 복음서 마지막 장에 수집된 부활 사화이다. 둘째는 선교 및 신앙고백의 형식으로 보도된 것이다. 셋째는 원칙적으로 둘째 것에 속하나 여러 관점에서 특수한 위치를 차지하기 때문에 별도로 취급되는 구절, 즉 고린도전서 15장3-8절이 그것이다. 우선 이 세 종류의 특수성을 간단히 살펴보자.

4복음서의 오순절 사화에는 구체적인 개체 묘사가 많이 들어있다. 그러나 이것들을 일관성 있는 역사적 보도로 간주하는 한, 결국 이 자료의 본 성격과 의미는 완전히 왜곡될 수밖에 없을 것이다. 그 뿐 아니라 그런 관찰은 애초부터 불가능하다는 것을 곧 알 수 있다. 첫 세 복음서에 있어서 부활 사화 이외의 다른 사화들은 비교, 대조 연구도 대체로 가능하나, 부활 사화는 유년 시절 사화와 마찬가지로 비교도 대조도 불가능하다. 세 복음서에 있어서 부활 사화는 서로 비교할 수 있는 유사형이 없이 각기 다르기 때문이다. 이 사화들은 아주 옛 전승 자료를 각기 별도로, 그리고 비교적 후기에 독자적으로, 전설적으로 각색한 것들이다. 이에 대해서는 다시 한 번 언급할 기회가 있을 것이다. 둘째로 짧은 증서 형식의 표현은 예수의 부활함 혹은 깨어남에 대한 순수한 표현이 아니고, 그 순수한 표현의 변형들이다. 이 자료에서는 빈 무덤에 관해서도, 부활한 자의 현현에 관해서도 어떤 구체적인 묘사도 볼 수 없다. 이 부류에 속하는 텍스트로 구체적 표현을 담은 것은 그야말로 하나도 없다. 흔히 실례로 드는 사도행전 2장 24절 혹은 3장 15절만 여기에 지적해 둔다. 그러나 셋째 것, 즉 고린도 전서 15

장 3-8절은 전혀 다르다. 이 구절은 특별히 중요하기 때문에 정확히 번역해 본다. 바울은 고린도 교회에 이렇게 쓰고 있다. “내가 받은 가장 중요한 것을 너희에게 전하였나니 이는 성경대로 그리스도께서 우리 죄를 위하여 죽으시고 장사지낸 바 되었다가 성경대로 사흘만에 다시 살아나사 게바에게 나타나신 다음 열 둘에게 나타나셨느니라. 그 후에 오백여 형제에게 나타나셨나니 그 중에 지금까지 많은 수가 살아 있으나 몇 사람은 잠들었느니라. 그 후에 야곱에게 나타나셨으며 그 다음에 모든 사도에게, 맨 나중에 만삭되지 못하고 난 자 같은 나에게도 나타나셨느니라.”

이 귀결에 뚜렷하게 드러난 것은 이 자료가 아주 옛 것에 속한다는 것과 이 자료가 지닌, 의심의 여지를 주지 않는 확실성이다. 고린도 전서는 주후 56-57년 곧 예수가 죽고 나서 약 25년 후에 기록되었다. 초대 교회의 연대는 대체로 불확실하나 그래도 사실 연대에 상당히 가까이 접근 할 수 있다. 연구결과에 의하면 예수는 30년 혹은 33년에 죽었고, 바울의 회개는 33년에서 35년 사이이다. 즉 예수가 죽은 지 약 3년 후에 해당된다. 바울은 지금 고전15장에서 자기에게 전해진 전승을 똑똑히 소개하고 있다. 그러므로 이 전승은 51년 훨씬 이전으로 소급된다고 보아야 할 것이다. 바울에게 이 전승이 입수된 시기가 그의 회심 직후냐 아니면 비교적 후냐 하는 문제는 해결될 수도 없거니와 별로 중요하지도 않다. 오히려 중요한 것은 우리가 이 구절에 의해 이 구절에 보도된 사건 자체에 가능한 한 가까이 접근하는 것이다. 아직 생존한 자를 지칭하고 있는 것으로 보아 이 전승은 주위에서 상당한 감시를 받았음이 틀림없다. 바울은 이 중요한 증인들 중에 친지를 가졌던 것인지도 모른다. 그러므로 부활 메시지가 막연한 어떤 신화적인 것이 아니고 윤곽이 아주 뚜렷한 역사적 자리를 지시해 주고 있는 것에 주의해야 할 것이다.

물론 위에 인용한 구절 전부가 옛 전승에 속한다는 말은 아니다. 역시 끝 부분은 바울 자신의 추가문이며 다메섹 체험을 암시한 것이다. 그 외의 현상에 관한 언급도 본 성분에 추가된 것임을 문체 비판 연구가 확인해 냈다. 그리고 보면 본래의 핵심은 네 가지로 간추려진다. 즉 예수의 죽음과 묻힘, 부활과 나타남이다. 이 넷은 각기 둘씩 쌍을 이루고

있다. 왜냐하면 문힘과 나타남은 각기 죽음과 부활을 증명하기 때문이다. 그러므로 죽음과 부활에 집중된 이 표현은 죽음과 부활을 짧은 구약 인용문으로 설명한다. 죽음에 대해서는 “우리 죄를 위함”(사53:5)이라 했고 부활에 대해서는 “사흘만에”(호6:2)라 했다. 그리고 나서 끝으로 부활의 첫 증인, 즉 첫 현현에 참여한 자로 베드로와 열두 제자를 들었다. 이것도 그 후에 추가된 것이 라는 것은 마찬가지로 의심할 수 없다. 이것이 후에 추가되었다는 것은 그것이 처음 현현에서 어느 정도 시간이 흐른 후에 비로소 이루어졌다는 것을 말해 준다. 이러한 것을 모두 종합해 보면 실제로 경험된 부활 현현은 거의 없는 것 같다. 부활 과정에 관한 연대기적 설명은 한 마디도 없다. 있다면 정확해 보이는 ‘사흘만에’라는 표현이 있을 뿐이다. 그러나 “우리 죄를 위한다”라고 하는 성경 인용과 마찬가지로, 이 날짜도 역사적 보도로 받아들일 수 없다. 첫 현현 경험에서가 아니라면 어디서 이 날짜가 나왔겠는가? 그런데 첫 현현 경험의 날짜는 기록되지 않고 있다. 또 현현에 관한 것도 거의 필요한 것만 말하고 있다. 현현 양상에 관해서도 장소에 관해서도 아무런 언급이 없다. 단지 해당 인물의 이름과 ‘그 후에’라는 막연한 시기만을 말 할 뿐이다. 여기의 차례는 시간 서열임이 분명하고 그 기록된 일들은 바울의 전환까지 약 3년 간에 걸쳐 일어났을 것이다. 그는 아마 이 이상 더 말할 필요를 느끼지 않았을지 모른다. 증인의 이름만으로도 부활한 자를 증거하는 데는 충분하다고 생각했을지 모른다.

이와 같이 바울의 실질적이고 간결하고 확실한 묘사와 호화롭게 수식된 복음서의 부활절 사화를 비교해 보면 후자는 여러면에서 종교적으로 각색된 것임을 분명히 알 수 있다. 훨씬 더 호화롭게 과장된 외경 복음서에 비하면 물론 복음서는 무척 조심스럽게 보이는 것이 사실이다. 특히 베드로 복음서에 비교하면 복음서는 거의 부활 사건의 묘사를 단념하고 있는 것처럼 보일 정도이다. 아무튼 복음서의 묘사는 결코 한가한 환상의 유희로 볼 수는 없다. 선교적, 신학적 요청은 추상적 표현에서 보다 구체적 보도 형식에서 더 뚜렷해질 수 있었다. 그런 의미에서 여기에도 시체가 도난당했으리라는 의혹과 부활의 유심론적 해석에 반대한 경향이 보여진다.

그러나 이 부활절 사화도 전승 과정을 겪은 것이기 때문에 비판적 분석 연구에 의해서만 그 기본 성분을 찾을 수 있다. 이를 위한 거점은 다음에서 볼 수 있다. 우선 이 사화는 병행된 두 줄거리를 가진 것을 쉽게 알 수 있다. 그것은 빈 무덤 설화와 현현 설화이다. 이 두 설화는 전승 과정에서 서로 접근, 교차되고 있으나 세밀하게 분석하면 각기 전혀 다른 것으로 나타난다. 빈 무덤 설화는 무덤이 비어 있었다는 것으로 부활을 소극적으로 증명한다. 이 설화는 주로 예수의 추종자 중 여인들에 의해 전해진 것이고 제자들에 의해 전해진 것이 아니다. 그리스도가 연인들에게 나타났다는 기사는 없다. 그들에게는 천사만 나타난 것으로 되어 있다. 이에 반해 현현 설화는 무덤의 경우처럼 장소의 제약을 받지 않았다. 그리고 현현 설화는 오직 제자들의 것이고 여자들의 것은 아니다. 또 제자들에게는 천사가 나타난 것이 아니고 주가 나타난 것으로 되어 있다. 그러나 여기에 마가와 마태의 갈릴리 현현 및 누가와 요한의 예루살렘 현현을 추가하면 더욱 복잡해진다. 이 자료들을 세부적으로 확인하는 것은 자료의 상태로 보아 대체로 불가능하나 그 중 일부는 확인할 수 있고 일부는 추측해 낼 수 있다.

빈 무덤 설화 외의 전승에는 빈 무덤에 관한 말이 없다. 바울도 이를 전하고 있지 않다. 그러나 부활에 대한 확신에서 빈 무덤 설화가 나왔을 수도 있고, 정말 뜻 밖에 빈 무덤을 보았다는 주장도 있을 수 있다. 단지 이 둘을 뒤섞지 않도록 주의해야 할 것이다. 바울과 마찬가지로 다른 전승도 빈 무덤 설화로 부활을 증명하려 하지 않았고 고린도 전서 15장의 가장 오래 된 부활절 전승도 빈 무덤 발견에 대해 아무 말도 없다. 이것으로 미루어 보면, 빈 무덤 전승을 알고 있었다 하더라도 초대 교회는 빈 무덤이라는 사실에 아무런 선교의 의미도 두지 않고 있었다는 것이 분명해진다. 본래 현현 보도 중 확실한 부활절 사건의 전승은 바울의 서술 하나 뿐이다. 이 바울의 서술은 어떤 복음서의 설화와도 일치시킬 수 없다. 그러나 갈릴리의 처음 보도만은 여기에 어느 정도 접근시킬 수 있다. 예수가 잡히자 예루살렘에서 도망쳤던 제자들이 신앙을 근거로 다시 예루살렘에 돌아왔다면 이 사건은 후에 여러 계기로 인해 변형, 서술되면서 마가, 마태의 서술과 누가, 요한의 서술이 서로 일치하지 않는 데까지 도달했을지도 모른다. 혹은 빈 무

덤 설화도 이렇게 후세에 추가, 부연된 것일 수 있을 것이다. 아무튼 빈 무덤 설화에 어떤 역사적 계기가 숨어 있을지라도, 그것이 부활한 자를 쉽게 믿을 수 있게 하지는 못할 것이다. 더구나 빈 무덤은 전혀 다른 의미로 해석될 수도 있다. 즉 부활을 육체의 부활로 이해하거나 혹은 다른 이유로 비어 있었던 무덤이 우연히 부활한 자의 현현에 맞아 떨어진 것이라고 상상할 수 있다(다른 상상은 애초부터 부당하다!). 후자의 경우라면 오히려 빈 무덤에도 불구하고 즉 이상하고 분명치 않은 사실에 유혹받지 않고 부활한 자를 믿어야 했을 것이다.

우리는 이제 여러 현현 체험 사실에서 의심없는 역사적 핵심으로 인식된 부활의 증언을 어떻게 이해할 것인가 하는 물음에 도달했다. 나는 이를 위해 몇 가지 암시만을 제공하려고 한다.

부활 현현이 중립적인 증인에 의하지 않고 단지 신자에 의해서만 보도되었다는 점에서 부활된 자의 현현에 대한 이의는 옛날부터 자못 컸었다. 그는 이 사건에 의해 신자가 된 사람들 앞에만 나타났다는 것이다. 그러나 이 사실은 신앙의 결함보다 오히려 신앙의 본질을 똑똑히 드러내고 있다. 즉 이 사건은 곧 부활한 자에 대한 신앙의 성립을 뜻한다는 것이다. 사실 누구에게나 부활한 자가 나타날 수 없다는 것도 사실이지만 중립적 관찰의 대상이 될 수는 더구나 없을 것이다. 부활한 자의 현현을 부활한 자에 대한 신앙의 전제라고도 할 수 없다. 오히려 그것에 해후하자 동시에 신자가 되었다는 것이다. 부활한 자를 만났으면서도 여전히 부활의 증인이 되지 않고 자신에게 부활 한자가 나타났다고 보도한 사람은 있을 수 없다. 물론 먼저 예수를 안다는 것이 전제되는 것은 어떤 경우에도 부인하지 못 할 것이며 오히려 그것과 함께 신앙에 대한 물음이 시작된 것이 사실이다. 이 점에서 바울도 예외일 수는 없다. 이 때에는 부활한 자를 안다는 것은 예수를 다시 알았다는 것에 지나지 않는다. 특별한 또 하나의 계시 조목이 추가, 전달된 것이 아니고, 단지 예수 자신이 계시된 것이다. 여기서 비로소 그의 참 모습, 즉 신앙의 증인으로서의 그의 참 모습이 나타난 것이다. 그러나 신앙의 증인을 알아보는 일도 오직 스스로 믿고 그의 증언을 받아들이는 데서만 가능하다. 그러므로 예수의 나타남과 나타남을 본 자의 신

앙의 성립은 똑같은 것이었다.

그러나 이 해석만으로 충분한 것은 아니다. 현현 사건에 대한 지식에 의해 누구나 믿을 수 있게 되는 것은 아니기 때문이다. 이 현현은 몇 인물에게만 나타났으며 또 반복될 수 있는 것도 아니었다. 바울 자신도 예수 현현이 아니고 그리스도 현현에의 참가자라는 뜻에서 현현 해 후자의 계열에 속한다. 현현 목차를 자세히 검토해도 **그의 현현 체험은 반복될 수 없는 일회적인 사건이었다는 것이 똑똑히 드러난다.** 그 체험이 개인적인 것이었든 무리 속에서 함께 한 것이었든 마찬가지다. 그리고 **이 일회성과 비반복성**은 현현 체험자들에게 언제나 부름의 성격을 가졌다. 계속된 선교사건의 계기가 된 예수에 대한 인식은 이 현현에서 비로소 실현된 것이다.

그러나 혹 이 사실을, 저 첫 증인들은 이적 현상을 통해 쉽게 믿을 수 있었으나 반면, 그 외의 증인들은 단순히 신앙만으로 만족해야 했다고 설명하면 안 된다. 이 사실은 처음 신앙을 설교한 사람들 자신은 전함을 받은 자들과는 다르게 믿었다는 뜻으로가 아니고 목격에 의한 애매한 신앙에서 그들은 해방되었다는 뜻으로 설명되어야 할 것이다. 그들은 신앙에서 벗어난 것이 아니고 오히려 믿음으로 본(glaubendes Sehen) 것이다. 가령 다메섹 장면 묘사도 마치 바울이 먼저 부활한 자를 보고 그 현실성에 감복한 끝에 그를 믿기로 결심한 것처럼 그 장면을 개편한다면 이 체험은 무의미하게 될 것이다. 역시 여기서 일어난 사건은 반복될 수 없는 일회적인 것이었다. 즉 십자가에 달려 죽은 자의 위력적인 현실성 앞에 굴복한 사건, 즉 신앙 성립의 사건이 일어난 것이다.

복음서에 수록된 부활한 자의 현현을 환상(vision)에서 엄격히 구별하려고 많은 애를 써 왔다. 그러나 바울의 다메섹 체험을 환상으로 보면서 다른 현현은 반드시 달리 보아야만 할 이유는 없다. 바울 자신은 현현상을 구별하지 않았다. 이 사건의 핵심은 곧 예수에 의한 자신의 완전한 새 출발과 위력에 못 이긴 헌신을 뜻했다. 이 사건 체험자의 모든 본능적 기분과 충동을 물리치고 예수는 그에게 신앙을 일깨웠고, 신앙의 첫 증인으로 따를 것을 명했던 것이다. 방관자의 눈과 귀에는 이것이 증명될 수 없으나, 이 사건이 보고 들음에서 일어난 사건이며

또한 스스로 일어난 사건이라면, 그것은 이 사건의 기본 능력을 과시해 주는 것일 것이다. 그러나 이것을 예수와의 고차적인 직접적 해후 방법, 즉 믿음에 의하지 않고 직관에 의한 방법으로 바꾸어 놓아서는 안 된다. 부활한 자의 첫 증인들도 예수에 대한 신앙 밖에는 알려고 하지 않았다. 그리고 증언의 근거는 현현 자체가 아니고 신앙에 있었다. 신자는 누구나 신자로서 부활한 자의 증인이도록 부름을 받은 것이다. 왜냐하면 신앙은 오직 예수 자신에 대한 관계이기 때문이다. 기독교 신앙은 우선 사도를 믿고 그들을 통해 간접적으로 예수를 믿는 신앙이 아니고, 사도의 증언에 의해 중개된 예수 자신을 믿는 신앙이다.

그러나 여기서 비로소 가장 중요한 해석상의 과제가 생긴다. 우리는 부활절 전승을 역사적으로 분석하는 작업에는 예수에 대한 신앙의 의미를 근본적으로 해명하는 과제로 넘어가야 하기 때문이다. 왜 기독교 신앙은 부활한 자로서의 예수에 대한 신앙일 수밖에 없는가? 죽은 자 중에서의 부활이란 본래 무엇을 의미하는가? 어떤 점에서 신자는 역사적 예수에 매어져 있는가? 시작은 예수에게서 일어났으나 그 다음 문제는 그 없이 처리될 수 있는 신앙일 수는 없는가? 그렇지 않으면 오직 예수에 의해서만, 예수와의 공존에 있어서만 지속되는 신앙인가? 이 모든 질문이 해결, 설명될 때 부활절 사건에 관계되어 아직 밝혀지지 않은 것들이 밝혀질 것이다. 그리고 이 모든 문제는 앞으로 계속 강의에서 다루어질 것이다. 동시에 기독교 신앙이 좀 더 자세히 전개될 것이다. 그러나 우선 여기에서 다음의 세 가지를 더 지적함으로 이해를 돕고자 한다.

‘신앙의 근거’란 무엇을 의미하는가? 아무튼 이것이 부분적으로라도 사람에게서 신앙을 가볍게 해주는 버팀목일 수는 없다. 신앙의 근거란 신앙을 신앙이도록 하고 신앙을 유지함으로써 신앙으로 하여금 신앙이 궁극적으로 향한 신앙에 실제로 머무르도록 하는 것이다. 성서적 증언에 의하면 신앙의 근거는 분리된, 객관화된 부활의 사실이 아니고 신앙의 시초자, 완성자라는 기본적 의미에서의 신앙의 증인으로서의 예수이다.

‘예수를 믿는다’라는 것은 무엇을 의미하는가? 이것은 신앙의 증인인

예수를 신앙의 근거로 받아들이는 것이다. 그러므로 예수와 그가 산 길에 관여하는 일이다. 즉 그와 그의 길에 동참하는 일이며, 신앙에서 약속된 것, 즉 하나님의 전능에 참여하는 일이다. 십자가에서 죽은 자, 바로 그 사람 앞에서, 다시 말하면 죽음에서 신현(theophany)된 그의 신앙 증언 앞에서 -- 이 앞에서 믿는다는 것은 곧 그에게서 하나님의 전능이 이루어졌다는 고백을 의미한다. 하나님의 전능은 곧 죽은 자를 일으키는 전능이다. 예수를 믿는 것과 그를 부활한 자로 믿는 것은 똑 같은 일이다. 예수의 십자가가 이제 신앙의 소식의 중심 내용이라는 것을 알지 못하면 예수의 부활을 기뻐할 수도 없을 것이다.

‘죽은 자 가운데서의 부활’이란 무엇을 의미하는가? 이 말의 이해를 위한 가장 큰 도움은 ‘죽은 자들 가운데서의 부활’에 대한 종래의 모든 관념을 떨어버리는 일이다. 예수가 죽은 자들 가운데서 부활했다는 것은 결코 다시 죽어야 할 자로서 이 지상의 삶에 되돌아왔다는 의미일 수가 없다. 오히려 그것은 저 죽은 자가 죽는다는 사실 뿐 아니고 죽음 자체까지도 종국적으로 처리하고 하나님 앞에 영원히 있으며 바로 그 때문에 여기 이 지상 삶에 현존한다는 것이다. 그러므로 죽은 자들 가운데서의 부활이 뜻하는 것을 이해할 수 있으려면 하나님이 무엇인가를 알아야 할 것이다.

6. 신앙의 참 --하나님--

우리는 기독교 신앙의 본질 검토 계획에 따라 이 위치에서 ‘하나님’문

제를 다루어야 한다. 그러나 신앙의 참이라는 표제 밑에서 하나님 문제를 다루는 것도 이상하지만 이 순서도 인습적인 것이 아니다. 이런 예외적인 일을 하면서 우리는 이미 내용상이 문제의 핵심을 찌르고 있는지도 모른다. 왜냐하면 하나님을 상대한다는 것은 무엇보다도 우선 기이한 것이기 때문이다.

아무튼 이에 상반된 의견이 널리 알려져 있다. 기독교 교리 중 가장 취급하기 어렵고 가장 난해한 것, 그리고 적어도 실제로 신앙존립을 좌우하는 것은 무엇인가라고 앙케이트를 통해 묻는다면 사람들은 대개 하나님이라고 대답할 것이나 삼위일체 교리에는 냉담할 것이다. 이것이 뜻하는 것은 바로 이런 것이다. 내가 하나님을 믿는 것은 자명하지만 만일 하나님의 삼위일체론을 교리적으로 끌어다 대야한다면 그 때는 나는 하나님을 알지 못한다는 것이다. 그래서 다시 다음과 같은 주장이 대개 반복된다. 내가 하나님을 믿는 것은 자명한 일이지만, 그 외에 기독교 선교에서 믿기를 권하는 모든 것, 특히 그리스도에 관련된 것, 말하자면 그의 대속적 수난과 죽음, 그의 부활과 재림 등은 모두 이해할 수 없는 것이라고. 그리고 나는 소박하게 하나님을 믿고 그의 계명을 지키며 그의 공훈에 의지할 뿐이라고 한다.

이에 대한 대답으로, 그것도 모두 옳고 좋지만 단지 좀 부족할 따름이라고 말한다면, 그것은 전도된 것이다. 이 대답은 곧 기독교 신앙이 유대교도나 이슬람교도, 혹은 어떤 일정한 종교에 귀의하지 않는 사람들의 하나님 신앙 같은 단순한 신앙보다 훨씬 더 복잡하다는 것을 뜻하는 것이 될 것이다. 그러나 나는 이에 대해 실제로 문제되는 것은 오직 한 분인 하나님을 승인하는 것뿐이라고 대답할 것이다. 위에서 지적한 상식적 표현에서 의심스러운 것은 오직 이런 의견의 토대인 자명성(Self-evidence)뿐이다. 반대로 하나님을 전혀 모른다는 말도 바로 이 자명성에 의한 것인 한, 문제가 된다. 만일 하나님을 아는 사람이라면 오히려 이렇게 말했을 것이다. 즉 나는 전해 내려오는 기독교 신앙 표현에 대해 모르는 것이 많지만 이 모든 것이 하나님에 관계된 것이라고 할 때 나는 불안을 느낀다고. 왜냐하면 이 태도는 곧 이해를 향해 묻는 출발점이기 때문이다. 다시 말하면 내가 이해할 수 없는 저 많은 신앙 표현이 대체 하나님과 어떤 관계에 있다는 말인가 하는 질

문, 이것이 곧 이해에의 출발점이라는 것이다. 이 말은 기독교 신앙에 어떤 자명한 전제 혹은 소박한 예비적 전 단계가 들어 있다는 말이 아니다. 오히려 여기서는 신앙 외에는 어떤 것으로도 이해되지 않는 지고의 것, 절대적인 것이 문제된다. 하나님에 관계된 것을 경험하는 것 외에 무엇이 또 내게 필요하다는 말인가? 그러므로 “하나님은 있다”라는 흔한 빈 말 중에도 기독교 신앙 전체보다 적지 않은 것이 포함되어 있고, 그런 까닭에 하나님은 쉽게 이해될 수 없고 가장 어렵게 이해될 수밖에 없다.

전체 문제를 전개함에 있어서 우리가 바로 지금 하나님 문제에 특별한 주의를 집중시켜야 하는 이유도 여기에 있다. 나는 ‘특별한’이란 말을 썼다. 그 이유는 지금까지 신앙을 논하는데 있어서도 각도는 달랐지만 항상 하나님을 말해 왔기 때문이다. 하나님을 상대로 하지 않는 신앙도 있을 수 있는가? 만일 우리가 예수를 신앙의 증인이라고 칭했다면 삶에서 뿐만 아니고 죽음에서도 그의 증거는 하나님에 대한 관계의 의의였을 것이다. 그리고 바로 전 강의에서 신앙의 증인 예수가 어떻게 신앙의 근거로 변했는가를 말했을 때도 그것은 항상 예수를 토대로 일어나는 하나님의 관계를 말한 것이었다. 이렇게 말하면 우리와 예수와의 관계는 마치 단순한 모방 관계처럼 느껴진다. 그렇지 않아도 예수 모방이라는 생각은 항상 기독교 신앙 생활사에서 큰 역할을 해 왔다. 그러나 만일 모방이 어떤 특정한 외적 행동 양상, 예를 들면 청빈, 전력 생활 같은 생활태도를 본받는 것이라면, 이 표현은 여기서 적당치 않다. 왜냐하면 신앙은 본받을 수 있는 것이 아니기 때문이다. 신앙은 각기 스스로 책임을 지는 모험이다. 예수를 따른다는 것도 그의 외적 거동 하나 하나를 반복, 흉내내는 것이 아니고, 예수가 취한 행동의 내적 동기, 즉 하나님에 대한 관계를 다시 받아들이는 것이다. 이것이 곧 예수를 따르는 일이다. 예수가 신앙의 근거라는 철저한 이유도 십자가에서 죽은 신앙의 증인인 그로 인해 우리가 하나님과의 관계를 가질 수 있다는 데 있다. 십자가에서 죽은 자의 현존은 신앙을 순수한 신앙으로 보존하게 한다. 요한복음서의 그리스도는 “나를 믿는 자는 나를 믿는 것이 아니고 나를 보내신 이를 믿는 것이라”(요12:44)고 했다.

말하자면 예수의 십자가에도 불구하고일 뿐 아니라 바로 그의 십자가 때문에, 다시 말하면 그의 죽음을 향해 우리가 그를 믿고 하나님과 관계를 맺는 것은, 곧 죽은 자들 중에서의 예수의 부활을 고백하는 것, 구체적으로 말해서 그의 죽음에 직면해서“하나님은 죽은 자의 하나님이 아니고 산 자의 하나님이다”(막12:27)라는 것을 진지하게 받아들이는 일이다. 십자가 죽음은 운 좋게 즉시 만회될 수 있었던 하나님의 섭리 착오나 어느 틈에 지나가 버린 단순한 가현상이 아니었다. 오히려 그것은 하나님과 예수의 십자가와의 일치에서 비로소 이해될 수 있는데 즉 십자가는 하나님에 대한 관계가 뜻하는 것을 단번에 유효하게 선언한 때문에 이 십자가를 토대로 하나님은 믿어지기를 원하며, 이렇게 믿어진 하나님은 죽음에서 비로소 그의 참 현실성(reality)을 보여주기 때문에 이 하나님과 관계를 맺는 것은 곧 참 생명에 참여하는 것을 의미하게 하는 것이다.

이것은 곧 지금 우리가 특별히 하나님 문제에 집중해야 하는 이유이다. 예수에 대한 신앙을 부활한 자에 대한 신앙으로 이해하고 죽은 자들 중에서의 부활이 본래 뜻하는 바를 우리는 재차 다짐했었다. 우리는 죽은 자들 중에서의 부활 --엄밀히 말해서 이것은 우리의 모든 관념과 배치된다 --에 연관시켜 사변적으로 흔히 꾸며내는 어떤 관념으로든 이것에 접근하지 말도록 부탁한 바도 있다. 죽은 자들로부터의 일어남이 만일 참이라면 오직 그렇게만 하나님의 행위는 이해될 수 있고 따라서 죽은 자들로부터의 부활의 뜻을 이해할 수 있을 사람은 오직 하나님이 무엇임을 아는 사람뿐이라는 것도 이미 말한 바 있다.

지금 우리의 문제도 신앙의 역사와 신앙의 기본적 역사성에서 시작한다는 것을 잊지 말아야 할 것이다. 우리는 지금 예수 그리스도에 대한 서술에서 초월하여 형이상학적 사변에 의한 무시간적 관념 세계로 들어가자는 것이 아니다. 우리는 지금 무엇이 ‘하나님’인가를 구체적으로 집중적으로 생각하자는 것이고, 우리 현실의 피안 혹은 외곽에서가 아니고 우리 현실에서 하나님과 우리가 서로 긴밀감 관계 속에 같은 자리에 앉을 수 있기를 바라는 것이다. 우리는 하나님을, 우리 현실을 만들어내는 모든 것에 우리가 직접 관여하도록 하는 분으로 말해야 할 것이다. 공간과 시간을 무시하고 하나님을 말 할 수는 없을 것이다. 오

히려 공간과 시간 그리고 시간과 공간에서 우리에게 관계해 오고 우리를 몰아치는 모든 것에 관련시켜서만 하나님을 말할 수 있다.

그러나 우리의 과오와 실패, 그에 따른 죄와 죽음에 연결시켜 보는 것보다 우리 현실을 더 냉철하게 보는 길은 없을 것이다. 이것들은 모두 “사망의 쏘는 것은 죄”(고전15:56)라는 표현으로 요약될 것이다. 잘라 말하면 우리에게 미래가 없다는 것이 우리의 현실이다. 그러므로 만일 하나님을 구체적으로 우리 현실에 결부시켜 생각한다면, 그것은 결국 역설적일 수밖에 없을 것이다. 말하자면 우리 현실이 아주 분명하고 냉혹하게 너희에게 미래가 없다고 선언하는 데 대해, 하나님의 존재를 주장하는 것은 곧 너희에게 미래가 있다는 약속일 수밖에 없는 역설에서만 말할 수 있다. 그러므로 하나님을 구체적으로 말하는 것은 곧 하나님을 역설적으로 생각하는 것이 된다. 이런 의미에서 하나님을 말한다면 그것은 우리 쪽에서 볼 때 하나님은 철저히 반항하는 자, 곧 죄와 죽음에 반항하는 자라는 것을 뜻할 것이다. 죄와 죽음에 대한 반항일 수 없는 말은 하나님을 바로 말하는 말이 아니다. 하나님은 말할 수 있는 구체적인 자리는 죄와 죽음이다. 만일 우리가 이 구체적 자리에 결부시켜 하나님을 말하지 못하는 한, 그 말은 별 수없이 추상적 사변에 떨어지고 말 것이다. 그렇게 되면 그 말은 결국 무책임하다. 왜냐하면 하나님에 대한 추상론은 우리 현실에 대한 구체적 책임감에서 오지 않고 오히려 도피에서 오기 때문이다.

대략 이것으로, 신앙의 참으로서 하나님을 말하는 이유가 어렴풋하게나마 밝혀졌을 줄로 안다. 신앙은 참의 문제에서 벗어나지 않는다. 신앙은 눈 가리고 아웅하는 격의 것이 아니다. 신앙은 이성적 인간으로서 누구나 인식할 수 있고 또 인식해야 하는 것을 피할 줄 모른다. 신앙이야말로 이성을 정직하게 양심적으로 이용할 것을 요구하며 현실을 볼 줄 아는 눈을 기대한다. 미신과 환상의 가장 무서운 적은 신앙이다. 여기서 참을 이중적으로 해석할 수 없다. 왜냐하면 하나님을 대면하는 자는 오직 하나의 참에만 관여하기 때문이다. 이렇게 모든 것을 참 문제에 연결시킴으로, 신앙 자신도 자신의 참과 함께 서고, 설사 넘어질지라도 신앙은 자신의 말하는 모든 것이 신앙의 참에 의해 하나님에게 매어져 있다는 것을 솔직히 고백해야 한다.

하나님은 있다라든가, 흔히 생각없이 하는 말로 한 분 하나님이 있다는 표현은 다른 독자적 신앙 표현에 참가할 수 있는 어떤 독자적 진리가 아니다. 오히려 여기에는 필연적이고 통일적인 연관성이 있을 뿐이다. 모든 신앙 표현은 그것들의 참과 함께 한 분 하나님에 의존한다. 또 하나님에 의존하지 않는 신앙표현이라면 그것은 필연적인 것도 아니지만 엄격히 말하면 전혀 신앙 표현이라고 할 수 없는 것이다.

그러므로 이른바 기초 작업이라는 의미에서 우선 하나님을 믿고 그 다음 그 위에 다른 신앙 개조를 첨가하는 식의 방식은 있을 수 없는 것이다. 가령 예수 신앙과 하나님 신앙이 서로 경쟁하거나 아니면 그 어느 하나에 덧붙여 이해되는 식의 것일 수 없다는 말이다. 오히려 신앙이 입을 열면 어느 때나, 그것이 말이든 고백이든 --실제로 신앙은 침묵하지 않고 무슨 말이든 한다 --그것은 하나님 신앙으로서 하는 말이고 신앙의 참, 곧 이 유일한 참을 전개하는 말이다. 그렇기 때문에 우리가 특별히 따로 하나님 문제를 다루지만 그것은 하나의 특수 문제를 토론 대상으로 내세운 것도, 신앙 개조들 중 하나를 다루는 것도 아니고, 오히려 신앙의 참 자체, 즉 모든 개체 신앙 개조의 참을 세우고 넘어뜨리는 참만을 문제 삼는 것이다.

그러나 하나님이 신앙의 참이기 때문에 지금 우리는 하나님을 물으면서, 동시에 신앙의 참이 어떻게 확인되는가를 물어야 할 것이다. 이렇게 말하면 우리는 결국 불안한 순환 논리에 빠져 들어가지 않는가? 대체 신앙의 참은 신앙을 통해서 밖에는 입증될 수 없는 것일까? 우리는 신앙에서와는 달리 하나님을 입증할 수도 그 존재를 받아들일 수도 있지 않을까? 아니면 하나님의 존재를 증명하는 길은 오직 신앙뿐인가? 이 경우에 신앙을 환상에서 구별할 수 있을까? 만일 신앙의 참이 철두철미 하나님에게만 달려 있다면, 또한 하나님의 참도 신앙의 참 이외의 다른 것일 수 없다면, 서로 정지점을 발견하지 못한 채 단지 하나에서 다른 하나로, 거기서 다시 시초로 빙빙 돌아가는 순환 논리에 빠진 것이 아닌가? 만일 기독교 신앙에 관한 이런 저런 것뿐만 아니고 하나님조차 철저히 의심스럽게 되었다면 우리는 대체 어디에서 정지점을 찾아야 할 것인가?

아직 많은 것을 의식하지 못한 채 우리는 이미 우리 시대에 들어섰다. 우리는 위의 사태를 쉽게 변명할 수 없을 만큼 일종의 무신론에 휩쓸려 있다. 우리는 무신론이 우리 자신의 가능성으로서 우리 현실을 규정한다고 고백할 처지에 놓여 있다. 안개에 사인 이 무서운 현실을 가차없이 그리고 진지하게 우리에게 드러내 준 글은 아직도 니체의 ‘미친 사람’뿐이라고 나는 생각한다. 이 글은 우리에게 익숙한 것도 아니고 이미 자세히 아는 사람도 다시 한 번 생각해 볼 만하다고 생각하기 때문에 여기에 인용해 보겠다.

“너희는 저 미친 사람의 이야기를 들었는가? 그는 대낮에 등불을 켜고 시장으로 달려가서 끊임없이 소리를 질렀다. 나는 하나님을 찾는다!. 나는 하나님을 찾는다!고. 그 때 그 곳에는 하나님을 믿지 않는 사람이 많이 모여 있었다. 그는 그들의 웃음거리가 되었다. 도대체 저 사람이 돌았나 하고 한 사람이 말을 시작했다. 이에 이어 다른 사람이 저 사람은 애들처럼 길을 잃었나 하고 말했다. 사람들은 그는 어디 숨으려는 것이 아닌가? 아니 우리를 무서워하는가? 고향을 등지고 배를 탔었나? 사고무친한가? 하고 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 마셔 버리는 것 같은 그런 짓을 했을까? 누가 우리에게 모든 수평선을 지워버릴 수 있는 해면을 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 무를 통해 우리는 방황하는 것이 아닌가? 빈 공간이 우리를 호통치지 않는가? 점점 몰인정해만 가지 않는가? 계속되는 것은 밤 뿐이고 어두움은 더 깊어만 가지 않는가? 대낮에 초롱불을 켜야 하게 되지 않았나? 하나님을 장례 지내는 요란한 소리밖에 아직 들려오는 것이 없지 않는가? 냄새도 하나님의 썩는 냄새밖에 아직 없지 않은가? 신(神)들도 썩

는다! 하나님은 죽었다! 하나님은 영원히 죽었다! 우리가 그를 죽인 것이다. 살인자 중의 살인자인 우리를 위로할 수 있을까? 세상이 지금까지 쌓아올린 것 중 가장 거룩하고 가장 세력적인 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 수밖에 없지 않은가? 이보다 더 큰 범행은 없었다. 이 범행 때문에 우리의 후예는 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 꺼져 버렸다. 그러자 그는 말을 이었다. ‘나는 너무 일찍 왔다. 내 때가 아직 아니다. 이 무서운 사건은 아직 도상에 있다. 진행 중에 있다. 아직 사람들의 귀에까지는 오지 않은 것이다. 천둥과 번개도 시간이 필요하다. 별빛도 시간이 필요하다. 범행도 시간이 필요하다. 저지른 후 보이고 들리기까지는 시간이 필요하다. 이 범행은 그들의 귀와 눈에서 아직 까마득하게 멀다. 아주 먼 별보다도 멀다. 그러나 그들도 꼭 같은 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 되풀이 물었다고. 교회가 하나님의 묘표와 묘혈이 아니라면 대체 무엇이란 말인가?”

변하고, 또한 임의로 가고 오는 것이 아니고 다시 돌아올 수 없이 흘러가 버리고 마는 신앙의 시련 및 분쟁의 성격과 양상은 곧 신앙의 역사성에 속하는 것이다. 그리고 신앙에 맡겨진 시련, 이 시련의 변화에 신앙 자신이 인과적으로 참여한다는 것도 이러한 신앙의 역사성에 속한다. 이교(異敎)에서 오는 다신론적 시련은 이미 예전에 지나갔다. 그 후 교회사에 의하면 신앙은 긴 세월 동안 내부에서 오는 시련을 겪었다. 가령 잘못된 안전, 자기만족, 망각증, 무관심 등 내부적 시련이었다. 실제적이면서 뚜렷한 주장 없이 숨어 있는 이런 무신성은 언제나

있는 것이다. 물론 고대에도 있었다. 아주 약한 것이기는 하나 중세기를 일관해 온 소위 논리적 형태의 무신성도 있었다. 그러나 근세에 들어서자 새로운 형태, 이전에 없었던 양상을 보였다. 즉 대중적 현상으로서의 무신성이라는 시련이다. 신들은 물론 유일신의 존재라는 말도 이미 옛 말이 되어버린 것이다. 하나님이란 말의 자명성이 아직 적지 않은 사회층에 인습적으로 계속 영향을 주는 것은 부인하지 못하나, 오늘 대부분의 사람들에게는 실제로 하나님은 없고 하나님은 한낱 관념, 혹은 하나의 단어에 불과한 것으로 생각되는데 이르렀다. 따라서 하나님은 계산에 넣을 필요도 계산할 수도 없고 따라서 그에게 아무런 기대도 걸 수 없다는 것이다. 그는 죽었다. 그에 대한 신앙은 앞날이 없는 것처럼 보인다. 이런 상태는 설사 피상적 현상에 있어서는 다소 차이를 볼 수 있지만, 동서의 구별이 없이 마찬가지이다.

만일 우리가 이 현상을 단순히 자기 망각과 안일 같은 저 피상적, 일상적 무신론, 그리고 무신론에 가까운 방종 및 무절제 오만 및 절망과 동일시한다면, 그것은 우리 모두에게도 멀지 않아 닥쳐올 이 사태를 완전히 잘못 판단한 것이다. 니체는 시정인市井人의 천박한 무신성과 고독한 자가 하나님을 정열적으로 찾으면서 응시하는 숙명적 무신론을 아주 예리하게 구별할 줄 알았다. 어쩔 수 없는 숙명처럼 달려드는 이런 무신론에 직면하여 그 위험 앞에 무조건 항복할 것인가, 아니면 기독교 신앙의 자기비판을 통해 이처럼 달라진 신앙 사정에 대처할 것인가 하는 여부를 결정해야 할 시기가 지금 온 것이다. 그러나 두 번, 세 번 다짐해야 할 것은 이 상황에서 모래 속에 머리를 처박고 신앙 앞에 제기된 문제를 모르는 체 피하지 않는 일이다.

그 이유는 근세적 무신론이 그 근원에서 볼 때 기독교 신앙에 직접 연결되어 있기 때문이다. 하나님이 철저하게 선교되고 그것이 잘 받아들여지는 곳에서만 하나님에 대한 부정도 철저할 수 있는 것이다. 아마 무신론과 기독교 신앙의 관계를 이런 상반율에 소급시켜 버리고 마는 것은 너무 피상적이리라. 그러나 기독교 신앙의 철저성과 함께 세계의 비신격화 및 세계화가 싹텄고 이것은 모든 생활 영역의 근대화, 정신적 세속화라는 형태로 과도처럼 전 세계를 휩쓸었다. 그리고 그 속도는 너무 빨랐다. 즉 세속화란 단지 기독교 신앙을 뒤따라 일어난 현상

일 뿐이라는 것을 기독교 선교가 신앙의 전파를 통해 미처 알릴 사이도 없이, 세속화 현상은 급속도로 그리고 활력적으로 전 세계를 뒤덮은 것이다.

이 밖에도 기독교 근세 무신론의 전 역사에 책임을 져야 할 여럿 것이 있다. 우선 종파 싸움이 끼친 영향이 그 한 예일 것이다. 서구 생활에서 숙명적 역할을 한 종파 싸움도 오히려 필연적으로 관용주의를 낳고 중립적 공존 영역을 될수록 넓혀 갔다. 이것이 다시 모든 생활 영역을 차츰 종교 밖으로 몰아낸 결과를 낳은 것이다. 정치, 법률, 도덕, 윤리, 과학은 모두 원래 기독교의 승인 하에서만 존립할 수 있었다. 그러나 기독교의 이것들에 대한 요구는 종파들의 요구에 의해 분열, 대치됨에 따라 보편타당성을 상실했고, 그 결과 정치, 도덕, 법률, 윤리, 과학 등은 이 요구에서 벗어나 각기 자체의 원리와 법칙에 예속되어 버렸다. 둘째로 생각할 수 있는 것은 기독교가 탐구의 자유를 억압한 것이다. 이것은 충분히 이해는 가지만 어느 면에서 보아도 파괴적인 태도였다. 그들은 기독교 신앙의 이름을 가지고 결국 관철되고 만, 탄압에 의해서도 저지되지 않은 명백하고 참된 견해에 반항한 것이다. 그들은 탐구의 자유를 억압했고 양심을 교란시켰으며 기독교 신앙의 특유한 성격, **거리낌**(꺼리는 것: 헬라어로 스칸달론 skandalon)을 아주 잘못 해석함으로써 신앙의 이해와 참에 대한 사랑과 진실성을 혼란 속에 빠뜨려 놓은 것이다. 이에 대한 책임은 모두 두 종파 교회(신구교)가 져야만 할 것이다. 이 과오를 여기서 이렇게 비판적으로 다시 되새겨 보는 것은 아직도 우리가 그 실수의 피해를 입고 있기 때문이다. 또한 이렇게 저지른 범죄를 아주 옛날에 잊고 없었던 일처럼 여기는 사람도 그런 것은 들어 본 일조차 없는 사람도 수없이 많기 때문이기도 하다. 이렇게 해서 기독교 신앙은 정치 영역에서 뿐만 아니고 일반 정신 영역에서도 하나의 반동적 세력으로 간주된 데 반해 무신론은 과학과 진보를 마치 자기의 독점물처럼 생각하게 된 것이다.

끝으로 가장 가까운 일을 생각해 보자. 즉 기독교 선교는 아직도 기독교 신앙의 저 만화상을 파괴할 능력을 자기 안에 가지고 있지 못하다는 것이다. 오히려 선교는 비슷한 만화상을 더 만들지 않으면 자신의 무지에 당황한 나머지 대중을 선동하고 기만함으로 그것을 계속 고수

하러 든다. 기독교 신앙은 그럴 수 없다라든가 혹은 그렇게 생각하면 기독교 신앙은 완전히 오해 받는 것이라든가 하는 확인 정도로는 여기에 아무런 도움이 되지 못한다. 오직 우리의 전체적 참에 대한 의식과 현실 이해에 기독교 신앙을 밀접하게 관련시키면서 그것을 타협없이 적극적으로 대변하는 일 만이 도움이 될 것이다. 이런 점 혹은 저런 점을 개별적으로 변호하는 미봉책, 혹은 순수한 문제를 고집과 냉담으로 기피하는 태도에 대해, 오늘의 신학은 번역과 해석을 시급한 당면 과제로 서서히 인식하기 시작했다. 신학은 이 과제를 수행함에 있어서 외면상 자명하게 보이는 어떤 것이라도 버려두지 않고 철저히 규명해야 할 것이다. 그러므로 우리의 해석에 있어서 ‘하나님’이란 자명한 이해까지도 들추어 그 참 뜻을 가려 보는 일은 당연한 과제이다. 18세기 계몽주의적 낙관론은 그 시대에 있어서 아직 이론(異論)의 여지없이 자명한 진리였던 이성의 증명에 의해 신(神)이념을 부동의 이해 근거로 만들 수 있다고 생각했다. 19세기에 와서는 적어도 보편적 종교적 선협(a priori)에 하나님을 결부시킬 수 있다고 생각했다. 그런데 오늘 우리는 하나님 증명의 명확성 혹은 종교적 요구의 자명한 전제도 상실한 채 어떻게 하나님을 말할 수 있는가, 말하자면 어떻게 알 수 있도록 그리고 책임적으로 말할 수 있는가라는 물음 앞에 서게 되었다.

여기서 또 하나 지적할 것은 하나님에 대한 말이 신앙진리의 성격을 지니고 있다는 사실이다. 즉 하나님에 대한 말은 결코 사물처럼 객관화해서 신앙 밖에서 증명할 수 있는 성격의 것이 아니다. 하나님은 객관화할 수 있는 사물의 한 토막이 아니다. 과학적 방법은 자연과학과 정신과학에서 각기 다른 양상을 보여 주기는 하지만 그것이 어떤 것이든 그 둘에 공통된 과학적 방법의 주도력인 객관화 사유로 하나님을 포착할 수는 없다. 하나님을 논하는 방법은 자연과학의 방법으로 대치될 수 없다든가 또 정신과학적 방법에 의해서도 하나님은 단지 인간의 자아의식의 한 계기로 밖에 분석, 서술될 수 없다는 것도 사실 잘 알려진 일이다. 오히려 하나님을 적절히 말 할 수 있는 길은 오직 개인의 개입에 있어서만 열려질 것이다. 그 이유는 하나님을 말하려면 책임을 지고 그 말을 시도하는 사람 자신을 함께 문제 삼아야 하기 때문

이다. 그러므로 참을 말하는 자는 하나님의 현실성을 자기 자신의 현실성으로, 자신의 실존을 하나님의 실존으로 대신해야 한다. 하나님에 대한 말은 신앙에서 유래하고 신앙을 향한 말이다. 만일 그렇지 않은 하나님론은 오히려 그 말이 지닌 본래의 참을 암담하고 모호하게 만들 것이다.

하나 더 생각해야 할 것은 ‘하나님’이란 말의 뜻은 무엇보다도 질문으로서만, 즉 인간과 인간의 관계에서 피할 수 없이 일어나는 문제성으로서만 드러날 수 있다는 것이다. 이 문제성에는 모든 사람에게 가능한 경험 세계와 나 자신이 함께 들어 있다. 이것은 어떤 다른 것에 의해서도 풀릴 수 없는 오직 나 개인의 개입에 의해서만 대답될 수 있는 문제이며 동시에 어떤 사람도 대신할 수 없는, 나 자신이 풀어야 할 영원한 물음이다. 인간에게 관여해 오는 이 냉혹한 문제의 성격과 형식은 수동적으로 경험되는 것에 의해 더 자세히 드러날 것이다. 생존, 출생, 죽음 등의 이 결정적 사건들은 인간의 모든 능동성 근처에 자리잡은 ‘수동성’을 가리킨다. 하나님에 대한 물음은 마음대로 재량 할 수도 있다. 그러나 그 재량이야 어쨌든 이 수동성은 인간이란 자신을 자신의 창조자라고 부를 수 없는 것은 물론, 시간, 장소, 환경, 조건을 선택할 자유도 가지지 못한 채 생존해야 하는 존재임을 잘 말해 준다. 죽고 싶으면 사람은 죽을 수 있다. 그러나 더 확실한 것은 인간은 이미 죽게 되어 있다는 사실이다. 그러므로 자살 선택은 단지 이미 선택된 것을 앞당겨 집행하는 것에 불과하다. 출생에서 죽음까지의 생존 기간도 사람은 살도록 태어난 자, 부름을 받은 자 등 여러 형태의 수동성에서 살아야 한다. 그러나 인간은 질문된 자로서 본래 ‘수동적’이고 끝까지 수동적이지만 바로 그 때문에 그는 대답하도록 요구된 자이다. 어디서 왔으며 어디로 가는가라는 두 개의 질문은 인간이 지금 선 자리에 대한 물음에 관련된 것이다. “아담아, 너는 어디 있는가?”라는 ‘하나님’의 말씀은 인간이 지금 서 있는 자리에 날카로운 질문을 가한 것이다. 그 이유를 우리는 더 물을 수 없다. 이 질문은 조건없이 시작된다. 이 이상의 것을 말하려면 오직 하나님은 말씀으로 만난다는 마지막 시사를 깊이 생각해야 할 것이다.

7. 신앙의 전달

-- 하나님 말씀--

우리는 하나님에 대해서 말했다. 그러나 그에 대한 서술은 오히려 아주 상극적인 반대 주제, 죽음에 의해 수반되었을 뿐만 아니라 철저한 반복 설명으로 거의 압도된 감을 주지 않았는가? “하나님은 죽었다”라는 저 미친 사람의 절규를 중심에 삼입한 때문만이 아니다. 주제의 서두조차가 이미 주제의 반대면을 시사했었다. 즉, 예수의 죽음을 하나님에 대해 말할 수 있는 근거로 삼았던 것이다. 왜냐하면 하나님이 무엇임을 알 때에만 죽은 자들 중에서의 부활이 무엇임도 이해할 수 있고, 그리고 또 한편 죽음과 죄의 상반자로서만 하나님은 구체적으로 이해될 수 있기 때문이다. 죽음과 하나님 사이의 상반성은 전 강의 끝에서 언급된 바 있다. 즉 어떻게 하면 알게 쉽게 하나님을 오늘의 세계에 연결시켜 말할 수 있을까를 언급했을 때 ‘하나님’이란 말의 본래의 의미에 대한 질문은 문제성으로서만 제기된다는 잠정적 대답을 피했었다. 그리고 이 문제성은 인간은 누구나 가진 것이며 각자가 지금 서 있는 자리를 묻는 질문이라고 했었다. 너는 어디 있는가? 너는 어디에 계속 머물러 있을 것인가? 그러나 오늘도 하나님을 문제 삼은 말은 인간을 무조건 철저한 문제성에 몰아넣는가? 니체는 점점 비대해져가는 무신론적 세력을 결정적 승리자로서 선언했다. 하나님은 죽었다는 것이다. 죽은 자를 살리고 없는 것을 있게 한다는 기독교의 산 하나님은 물론, 하나님에 대한 말 자체까지도 믿을만 한 것이 못된다는 것이다. 사실 하나님을 이미 죄에 대한 대립으로 믿을 수 없게 되었다면, 물론 산 하나님을 말한다는 것은 불가능하다. 그러므로 “하나님은 죽었다”는 선언을 무의미하게만 볼 수는 없다. 그러나 아무튼 단순히 “하나님은 죽었다”는 선언을 수긍하는 것도, 죽음에 대한 저항없이 추상적으

로 하나님을 말하는 것도, 둘 다 마찬가지로 하나님을 모른다는 것은 확실하다.

그러나 하나님과 죽음을 결합한 주제에 의해서도 사태는 물론 잘 못 파악될 수 있다. 만일 우리가 죽음과의 해후를 마치 하나님과의 해후처럼, 하나님과의 해후를 마치 죽음과의 해우처럼, 그리하여 마치 죽음이 하나님을 하나님으로 만나게 하는 정해진 장소인 것처럼 생각한다면, 그것은 잘못된 생각이다. 이런 오해는 다시 죽음과 하나님을 혼동하는 무서운 결과를 가져 올 것이다. 그러나 서로 배타적인 것을 아주 긴밀하게 연결시키면서 우리는 신앙의 진리를 철저히 물었었다. 여기서 조금도 좌로도 우로도 치우치면 안 된다. 이 철저성, 깊은 부정적 한계를 내용 자체와 바꾸어 놓는다면 그것은 근본적인 잘못일 것이다. 또한 우리는 신앙의 진리를 신앙의 위기에서 보았었다. 그러나 이 위기로 끝나 버릴 것이 아니다. 여기서 우리는 오히려 신앙의 참을 신앙의 전달로 이해할 가능성을 찾은 것이다. 하나님에 대한 표현에 있어서 부정이 극단에 이를 때 기독교가 그 부정에서 자신을 철회한다면, 기독교는 신앙의 참을 스스로 상실할 위험에 빠질 것이다. 누가 죽음을 경험함으로 죽음이 무엇인지 알겠는가? 그런데도 불구하고 기독교의 하나님에 대한 말은 항상 죽음과 호흡을 함께 하며 그 진지성과 중대성을 여기서 찾아 왔다. 이것을 왜곡하여 하나님에 관한 말을 할 때면 마치 장례식에 갈 때처럼 안팎을 모두 슬픔과 상으로 꾸미고 머리를 숙여야 한다고 생각하기도 했다. 그러나 장례식에 가는 것이 죽음을 직접 만나는 것은 아니다. 화장터에서의 하나님을 빙자한 슬픈 말도 하나님과의 현실적 해후를 마련하는 것은 아니다. 하나님에 대한 말은 삶 자체를 하나님과 만나는 장소로 제공한다. 오직 이 때에만, 즉 하나님에 대한 말이 죽음에 대한 말을 뜻하거나 혹은 침울한 기분을 인위적으로 조성하는 것이 아니고, 삶을 만나는 자리로서 제공되는 것일 때에만 그 말은 기뻐할 수 있는 말이 될 것이다. 그리고 우리가 알 수 있는 우리 삶의 한가운데서 우리를 만나는 자로서의 하나님이 파악될 때, 비로소 하나님은 우리를 위하여 실제로 죽음과 관계를 맺게 될 것이다.

아무튼 하나님의 현실이란 만나는 자로서의 하나님을 말하는 것임이 분명하다. 만나지 않고 어떻게 그의 현실을 경험할 수 있을까? 이에 대해서는 이미 전 강의 끝에서 하나님은 말씀을 통해서 만난다는 것을 시사한 바 있다. 그러나 이것은 또 무엇을 뜻하는가? 그 때 우리는 하나님과의 만남을 하나님에 대한 말과 따로 떨어진 제2의 것으로 만드는 과오에 빠지지 않을까? 아니, 오히려 하나님에 대한 말은 하나님이 우리를 만나는 유일한 방법이 아닐까? 그러나 사실 말에서 만난다면, 그 하나님은 결국 빈 말, 빈 언어, 혹은 단순한 사상에 불과한 것이 되고 말지는 않을까? 이 때 해후한 무엇을 뜻하게 될 것인가?

오늘 강의 제목 ‘신앙의 전달’에서 우리는 하나님은 말로 만난다는 뜻을 밝힐 것이다. 그러나 이것은 이중의 뜻을 가진 것 같이 보인다. ‘전달’은 게시판에 붙은 소식일 수도, 신문에 의한 보도일 수도 있다. 그러나 히브리 13장 16절이 말하는 바와 같이 “기쁘게 하는 일과 나눠 주는 일을 힘써 행하라”(루터역)는 뜻에서, 관여한다는 의미의 ‘전달’일 수도 있다. 전자는 빈말에 의한 ‘전달’이고 반대로 후자는 행위, 정확히 말해서 말없는 행위에 의한 것이다. 전자는 어떤 것을 인식하게 하고 후자는 경험하게 한다. 또 이렇게도 구별할 수 있다. 전자에 있어서 나는 사물--그것이 인간에 관계된 것일지라도--을 경험하고 후자에 있어서는 나는 직접 호의와 사랑, 즉 난 자신에 직접 관계된 것을 경험한다. 전자의 나는 단순한 방관자로서 관여하고, 후자의 경우 나는 실제적 당사자로서 참여한다.

전달의 이런 두 다른 역할은 더 광범위하고 더 깊이 묘사, 분석할 수 있을 것이다. 또 그 때에 비로소 전달의 뜻은 단순히 이것이나 저것이나 구별에 의해 처리할 수 있는 것이 아니라는 것, 한 말이 두 상이한 뜻을 가진 것도 우연이 아니라는 것을 알게 될 것이다. 왜냐하면 말 없이 전하는 기쁨의 행위도 받는 자에게는 제공된 물품 이상의 의미를 가졌을 것이고, 그런 점에서 그 행위는 말의 성격을 지니고 있기 때문이다. 반대로 말에 의한 지식 전달도 사건의 성격을 지니고 있으며 전달된 것에 응답하는 일정한 태도를 설명해 주고 인간을 직접 감동시키며 기쁘게 하고 그의 상태를 변화시키는 선물이 될 수 있다. 내게 전해진 소식에 의해 가령 내게 전달된 것은 기쁨이라 하자. 그러나

이 기쁨은 단순히 그 내용에 대한 우연한 반응이라고만은 할 수 없다. 오히려 그것은 내게 소식을 전한 사람의 기쁨에 동참하는 일이다. 이렇게 보면 본래 전달된 것은 기쁨의 소식이 아니고 결국 기쁨 자체임을 알 수 있다. 그러므로 전달의 내용과 결과는 사실 꼭 같은 것이다. 이렇게만 말의 차원은 남김없이 사건으로 드러날 수 있다. 말이라면 우리는 무엇보다도 일정한 뜻과 이념의 매개체로 생각해 왔다. 그리하여 말에서 그 본래의 힘과 의의, 실제로 끼치는 영향과 작용, 그리고 실제로 목적하는 것을 간과해 왔다. 말의 형식은 물론 단순한 ‘전달’이지만 실제로 전해지는 것은 단순한 ‘전달’이상의 것이다. 말하자면 말로 서로 전달하면서 서로 ‘함께 나누는’사건을 일으킨다. 진정한 해후는 말의 다른 쪽에서 관계없이 일어나는 것이 아니고 말의 사건으로 일어난다. 그러므로 ‘신앙의 전달’이란 단순한 신앙의 전달도 신앙에 관한 사상 내용도 가르침도 아니고, 오히려 말의 사건에서 신앙이 사건으로서 전해지고 약속된다는 것을 뜻한다.

그러므로 말의 내용과 말의 성취, 즉 말의 목적 달성은 서로 다른 것이 아니고 같은 것이다. 이 표현은 바꾸어, 말이 말한 것을 말이 행한다고도 할 수 있다. 말은 약속한 것을 스스로 이룬다. 이것은 신앙과 하나님과의 관계에서 보면 다음과 같이 표현할 수 있다. 즉 전달은 하나님에 관한 것을 단순히 전하는 것이 아니고 한 몫 차지하는 일, 하나님 자신에 관여하는 일이며, 따라서 하나님이 자신이 전달되는 사건이고, 이 찰박한 설명이 옳다면, 오직 전달만이 하나님과의 참 해후일 것이고, 따라서 하나님은 말로 해후한다는 표현은 결코 거슬리는 것이 아니고 아주 적절한 것이리라.

물론 하나님에 관한 말이면 어떤 것이나 모두 신앙의 전달이라고 말할 수는 없을 것이다. 오히려 신앙의 전달은 하나님 자신에의 관여인 신앙 전달을 뜻해야 할 것이다. 이것은 --성서의 언어에 의하면-- 오직 하나님 말씀에 의해서만 가능하다. 그러면 ‘하나님 말씀’이란 또 무엇인가? 하나님 말씀이란 개념을 무엇에 비교하면 그 특수성과 유일성이 철저하게 파악될 수 있을까? 그것은 아마 다음과 두 면에 대조시키면 파악될 수 있을 것이다. 먼저 하나님 말씀은 외관상 사람의 말과 상반된 것으로 이해된다는 것을 들 수 있다. 다음에 그것은 하나님께

관한 말, 즉 하나님 자신의 말씀이 아니고 하나님을 단지 말의 대상으로 삼는 말과 서로 상반된다는 것이다. 이렇게 두 면을 한정시켜 보는 것은 하나님 말씀을 파악하는 데 도움이 될 뿐 아니고 불가결한 것이다. 그러나 오해될 위험도 크다. 말하자면 하나님 말씀이 뜻하는 것을 크게 혼란시키는 원인이 될 수도 있다. 이것을 막으려면 둘째로 지적인 하나님 말씀과 하나님에 관한 말의 구별을 분명히 해야 할 것 같다.

만일 누가 이 구별을 빙자하여 다음과 같이 말한다면, 그것은 역시 하나님 말씀에 대한 아주 잘못된 이해에서 온 것이다. 즉 “하나님에 관한 말은 많다. 아마 너무 많을지도 모른다. 그러나 이것들은 모두 하나님을 더듬는, 잘못된, 아무튼 표준적이 아닌, 그리고 책임적이 되지 못하는 말들이다”라고. 그러면 누가 하나님에 꼭 맞게 그리고 절대적으로 타당하게 말할 수 있다는 말인가? 반대로 만일 누가 다음과 같이 자신을 검토해 보면 하나님에 관한 말은 그의 목에 걸리고 말 것이다. 즉 “내가 하는 말을 나는 정말 이해하고 있는가? 나의 주장을 나는 책임 질 수 있을까? 내 주장은 오히려 요설이거나 아니면 무지, 하나님 이름의 남용, 하나님의 존엄에 대한 모독이 아닐까?”.

그런데도, 즉 자기를 속속들이 반성해야 할 처지에 있으면서도 사람들은 대개 자기만은 하나님에 대한 저 잘못된 말에 관계없는 예외라고 생각한다. 그리고 사람들은 흔히 하나님에 대한 말 중에는 적합하지 않은 것 뿐 아니고 적합한, 본래의 것도 있으며, 어울리지 않는 것 뿐 아니고 어울리는 것도 있고, 사변적으로 생각해 낸 것 뿐 아니고 계시된 것도 있다고 생각한다. 그리고 성서에 기록된 대로를 곧 하나님 자신의 말로 안다. 이렇게 보면 결국 하나님 말씀의 특수성은 하나님에 관한 신빙성있는 계시의 말이 된다. 여기서 하나님 말씀과 인간의 말 사이의 차이는 뚜렷하게 드러난 것처럼 보인다. 그러나 이 차이도 오직 하나님에 관한 총체 개념으로 하나님 말씀을 이해하는 것인 한, 잘못된 것이다. 왜냐하면 이 경우의 하나님 말씀은 그것이 설사 이적적 방법으로 영감된 것이어서 하나님에 관한 신빙성 있는 전달, 소위 하나님에 관한 완전한 설명을 해 준다 할지라도, 꼭 같은 언어의 반복, 즉 단순한 빈 지식 전달에 그치고 마는 것이기 때문이다. 하나님 말씀

이라는 개념으로의 전환이 의미 있으려면 그 전환은 역시 말에 관계된 것을 좀 더 적절하게 이해하도록 도와야 할 것이다.

그런데도 말을 지식 전달로만 생각하는 일반적 이해를 고집한다면, 우리는 결국 하나님 말씀을 허튼 것으로 보는 관념만 기를 것이다. 다시 말해서 하나님 말씀은 우리가 문자대로 받아들여야 할 화법이 아니라 한갓 비유와 상징으로 취급할 수도 있게 된다. 가련 ‘하나님의 손’, ‘하나님의 입’이라는 표현을 문자대로 이해하여 하나님을 손과 입을 가진 물체처럼 생각하면 그것은 성서적 하나님 이해가 아니라고 한다. ‘하나님의 말씀’도 그런 종류(손, 입 등)의 표현처럼 보일 뿐이다. 이것으로 하나님 말씀을 하나님 자신의 말씀으로 생각할 것은 물론 아니고 오히려 하나님에 알맞은 것으로 생각되는 말을 뜻한 것이 분명하다. 그 때에는 ‘하나님 말씀’이란 단지 하나님에 대한 말을 권위를 바꾸어 쓴 것에 불과할 것이다.

사실 이 의견에는 일리가 있다. 일정한 언어를 음성학적으로 검토한 끝에 ‘말’을 단지 음성으로서의 말로만 생각하여 이 말로 초월적 존재인 하나님을 논한다면, 아무래도 하나님 말씀은 한갓 비유적, 상징적 표현으로 밖에 달리 이해되지 않을 것이다. 그러나 그렇지 않다면 옛 토의 문제를 다시 등장시킬 수 밖에 없을까? 그러면 어떤 언어가 하나님 자신의 언어인가? 히브리어인가? 아니면 러시아의 경건한 자가 생각한 것처럼 러시아어인가? 그러나 오늘 우리는 하나님을 홀로 자존하는 초월적 물체 같은 것으로도, 세계적 실재의 한 토막으로도 상상할 수 없게 되었다. 또한 우리는 말의 성격을 단순히 음성학적 음향, 혹은 문법적 형태라고만 생각할 수도 없게 된 것이다.

이 관점--이것이 바로 성서와 기독교, 선교 그리고 교회사적 전승의 본래의 견해이다--에서 출발하면 ‘하나님 말씀’은 결코 후에 좀 낮게 ‘계시’라는 막연한 개념에 의해 대체된 구상적, 상징적 표현일 수만은 없다. 오히려 ‘하나님 말씀’은 하나님에 의해 인간에게 일어나는 것과 하나님으로서의 인간에게 행하는 방법을 아주 틀림없이 정확히 묘사한 개념이다. 왜냐하면 하나님에게는 말과 행위가 하나이기 때문이다. 즉 그는 말로 행한다. 물론 이해하지도 못하고 책임적으로 본받지도 못하면서 신앙 개조만을 고집하는 소위 전통주의는 신앙의 언어에 의해 과

감하게 제거되어야 할 것이다. 외견상 포기하면 안 될 것 같이 보이는 이런 신앙 관념에 의해 참 필요한 것, 즉 신앙 자체가 상실될 수 있기 때문이다. 역시 신앙과 언어 사이의 관계에서 열쇠의 위치를 차지하는 것은 하나님 말씀이라는 개념이다. 만일 우리가 하나님 말씀에 대한 말을 비본래적인 화술, 정확히 말해서 부적당한 표현방식으로 볼 수밖에 없다면, 신앙에 대한 기독교의 말 자체가 의심스럽게 될 것이다. 왜냐하면 기독교 신앙의 본질은 말 할 것도 없이 말에서 하나님 스스로가 말한다는 사실에 의존하기 때문이다.

그러나 여기에 극복할 수 없는 어려운 문제가 남지 않는가? 즉 이 경우 하나님 말씀은 역시 ‘인간의 말’의 반대 개념으로 이해될 것이 아닌가? 이것은 외견상 위에 이미 지적한 대립명제의 되풀이 같이 보인다. 아무래도 하나님에 관한 말은 역시 인간의 성격을 그대로 지니고 있기 때문이다. 아니, 하나님께 관한 말 뿐인가? 하나님 말씀도, 그것을 하나님 말씀으로 이해 할 수 있다는 전제하에 입 밖에 내어 할 수 있는 말이라면, 이것은 역시 하나님 말씀에도 해당되지 않는가? 그러면 우리는 아무래도 하나님 말씀을 단지 애매하고 순수치 못한, 가려진 방식으로, 즉 인간의 말로밖에 소유할 수 없다는 피할 수 없는 결론에 빠지고 말지 않는가? ‘인간의 말’은 본래 동어(同語)반복(Tautologie)에 불과한 것이다. 그러나 우리는 인간의 언어인 인간의 말 외에 다른 것은 알지 못한다. 우리가 사변을 통해 인간의 말 아닌 것을 발견해 낸다 해도, 그것을 이해할 수 있는 사람은 물론 없을 것이고, 말이라고 일컬을 수도 없을 것이다. 그러므로 하나님 말씀이 구체적으로 들리고 만나지고 이해될 수 있으려면, 그 말씀은 인간의 말의 형태(Gestalt)를 지녀야 한다. 그러나 그러면 하나님 말씀과 인간의 말을 아직도 구별하는 의의는 어디 있는가? 이 양자의 상호 관계를 어떻게 생각해야 할 것인가? 성서는 인간의 언어로 쓰여진 것이 틀림없지만 그래도 특수한 영역에 속한다는, 그리고 외견상 인간의 말이지만 사실은 예외라는 견해에 무조건 동조할 것인가? 즉 성서는 인간의 문헌과 언어가 겪는 성립 과정과 해석의 단계를 벗어나 초세계적 여건에 의해 지배된다는 불가사의한 주장을 받아들일 것인가? 아니면 타협적인 해결책을 눈감고 받아들일 것인가? 말하자면 하나님 말씀과 인간의 말의 관계는 마치

알맹이와 껍질과의 관계, 즉 영원 타당성을 지닌 의미 내용이 시간적으로 제한된 표현 형식 속에 들어 있는 것 같은 관계라는 주장을 받아들이는 것인가?

이런 해결책은 모두 피상적이고 결국은 오류에 빠지고 말 것이다. 왜냐하면 어떻게 하나님의 말씀이 인간의 말과 결합할 수 있는가, 혹은 인간의 말로 변할 수 있는가라는 질문 자체가 이미 피상적이기 때문이다. 이 문제 제기를 극히 이성적이고 신화론적 사유를 초월한 것처럼 보인다. 그러나 이것은 마치 하나님이 우리에게 알려지지도 않고 이해될 수도 없는 하나님 자신의 언어로 말하기 때문에 결국(일종의!) 인간의 언어--다른 모든 번역과 마찬가지로 제한된--로 번역되어야 한다는 생각에 근거를 둔 것처럼 보이지 않는가? 이것은 인간이 하나님을 그의 숨은 곳에서 밝혀내고, 그의 은둔처인 부적(符籙)문자와 암호를 풀어 그를 이해해야 한다는 주장이 될 것이다. 그러나 이런 작업에 의해 본래 목적을 성취시킬 수는 없지 않은가?

만일 우리가 인간에게 무엇을 요구하고 말을 걸어오는 하나님을 진지하게 취급한다면, 어떻게 그는 우리를 이해시킬 수 있는가라고 하나님의 방법을 묻는다는 것은 불가능할 것이고 만일 묻는다면 그것은 어리석은 일이다. 왜냐하면 인간에게 하나님이 관심을 쏟는 것은 곧 하나님의 인간성을 뜻하기 때문이다. 동시에 인간을 향한 그의 말은 그대로 인간의 말이다. 이 사이에는 털끝만큼의 차이도 있을 수 없다. 이것을 변명하여 하나님은 자신을 낮추어 인간의 이해 능력 안에 들어온 것이라고 하면 안 된다. 그런 변명 근거에는 반드시 잘못된 이해가 들어 있는 것이다. 그 때에는 가령 하나님 말씀이 본래 하고자 하는 말을 다 하지 못한다는 인상을 줄 것이다. ‘하나님 말씀’이란 표현에 철저하려면 오히려 이 말씀은 절대적으로 필요한 것을 남김없이 말한다고 보아야 할 것이다. 그렇지 않고 가령 하나님의 사랑을 문제 삼은 것 같은 하나님 말씀이 본래는 다른 것을 뜻한 것이라면, 오히려 사랑 같은 것에 대한 말은 모두 참 하나님 말씀이 아니고 인간의 환상 혹은 소원의 반영으로 밖에 볼 수 없을 것이고, 따라서 이런 종류의 하나님 말씀을 여러 가지 조건으로, 즉 그 말 뒤에는 다른 본래의 뜻이 숨어 있을지도 모른다는가, 사랑 같은 것은 오직 거리를 두고서만 이해될

수 있을 것이라든가, 하나님과 인간은 질적으로 다르기 때문에 하나님에 관계된 것은 모두 인간의 말에 반사되는 것과 완전히 다르다든가 하는 조건으로 제한하기보다는 차라리 딱 잘라 “그것은 거짓말이다!”라고 하는 것이 더 간편하고 명료할 것이다. 아니 하나님 말씀에 대한 대답은 하나 뿐이다. “네, 옳습니다. 바로 그대로입니다.” 여기에는 어떤 동요의 혹은 문제의 여지도 없다. 하나님 말씀은 꼭 필요한 것으로 오고 그렇기 때문에 그것은 한 가지 뜻만 가지고 있고 스스로 명백성을 마련한다.

여하간 하나님 말씀과 인간의 말 사이의 차이성은 그 동일성과 마찬가지로 문제로 된다. 그러나 이 문제는 신적인 의미 내용이 어떻게 인간의 언어로 표현될 수 있는가라는 어려운 문제가 아니다. 여기서는 단지 인간이 말하는가 아니면 하나님이 말하는가의 구별이 문제 될 뿐이다. 이것은 또 상반성에서만 파악될 수 있는 구별이다. “하나님은 인생이 아니니 속이지 않으신다”(민23:19). 하나님 말씀과 인간의 말을 구약의 이 표현보다 더 간결하게 구별해 놓은 표현은 없을 것이다. “모든 사람은 거짓말쟁이이다”(시116:11). 바울은 이것을 인용하여 “하나님은 참되시나 모든 사람은 거짓되다 할 것이다”(롬3:4)라고 했다. 인간의 말이 거짓인 이유는 그것이 인간의 말이기 때문이다. 그러나 반대로 하나님 말씀은 거짓말일 수 없다. 약속한 것이면 하나님은 그것을 반드시 지킨다.

이 사실은 인간의 방향과 하나님의 방향의 근본적 차이를 말해 준다. 다시 말해서 인간의 뜻은 하나님의 뜻에 일치하지 않는다. 인간은 사실 하나님이 없기를 바란다. 즉 하나님이 하나님이 아니기를 바라고 하나님으로서 행위하는 것을 원치 않는다. 그러나 하나님은 진심으로 우리에게 “재앙이 아니고 구원과 미래와 희망을 주려고 한다”(렘29:11). 그는 “악인이 죽는 것을 기뻐하지 않고 그가 돌이켜 생명에 머무르는 것을 기뻐한다”(겔18:23). 루터는 성서의 이 핵심을 “하나님은 사랑으로 불붙는 용광로”라고 번역했다. 그리고 그는 이에 부연해서 하나님 말씀과 인간의 말의 참 상반성을 다음과 같이 설명했다. “하나님 말씀이 선포되면 그 때마다 그 말씀은 하나님에 대해 양심이 용기와 자신을 가지게 한다. 이것은 은혜의 말씀이며 긍휼과 자비의

말씀이다. 그러나 인간의 말이 설교되면 그 말은 항상 양심을 괴롭고 어색하고 무섭게 만든다. 이것은 율법과 진노와 죄의 말이며 하지 않아야 할 것과 해야 할 것을 지적하는 말이다.” 이것을 한 마디로 하나님 말씀은 ‘신앙의 말’인데 인간의 말은 “신앙없는 빈 도덕적 말일 뿐이다”라고 표현할 수 있다. 인간의 말은 잘해야 요구할 수 있을 뿐, 하나님 말씀의 특징 즉 신앙은 전하지 못한다.

이렇게 문제의 심장부까지 뛰어든 우리는 아직 한두 가지 더 간단히 윤곽을 그려야 할 것이 있다.

첫째 : 하나님 말씀이 뜻하는 것은 오직 복음에 의해서만 파악될 수 있다. 만일 하나님 말씀이란 개념을 형식적으로 규정한 결과 하나님 말씀의 내용을 이렇게 혹은 저렇게 임의로 해석할 수 있게 한다면 그것은 전혀 잘못된 이해에서 온 것이다.“이것이 하나님 말씀이다”라는 것과 함께 하나님 자신이 직접 말한다는 것도 결정된다. 그리고 그가 발언을 한다는 것은 곧 인간을 향한 그의 인간성의 계시이다. 그러므로 하나님 말씀은 여러 종류의 것일 수도, 먼 피안의 비밀일 수도 없다. 그 말씀은 철두철미 아주 필요한(notwending) 것 한 가지만을 말한다. 하나님 말씀은 궁핍을 제거하기(die Not wenden) 때문이다. 즉 구원의 필요성(das Heilsnotwendige)--이것은 말의 본질이 참 빛인 것처럼 그 스스로 이미 빛이기 때문에 철두철미 명백한 것이다.

둘째 : 하나님 말씀은 신앙을 전달한다. 하나님 말씀과 신앙은 나눌 수 없는 한 쌍이기 때문이다. 하나님은 신앙을 목적하기 때문에 그의 계시는 말로 일어난다. 하나님의 참 선물은 사람이 눈으로 보고 손으로 잡을 수 있는 것이 아니다. 보고 잡을 수 있는 것도 신앙의 거점인 말에 결부될 때에만 하나님의 선물일 수 있다. 말씀은 말씀의 상대자로 하여금 말을 하게 하고 말씀에 의지하기를 기대한다. 하나님은 인간에게 구원과 그리고 미래를 약속하기 때문에 그 말씀은 미래를 향한 삶의 문을 열며 하나님을 의지하도록 용기를 주고 희망을 약속하고 신앙을 전달한다. 만일 인간에게 믿는 자가 되라고 요구하는 것이 인간을 구원하고자 하는 하나님의 뜻이라면 인간은 신앙을 전달하는 말씀에 의지할 수밖에 없을 것이다.

셋째 : 그의 말씀을 위하여 하나님은 그의 말씀으로 자신을 역사 안에 던져 역사적으로 되었다는 것이다. 왜냐하면 그 말씀은 결국 역사를 역사로 만들기 때문이다. 하나님이 사건으로 나타나는 그 곳에, 이미 말한 것과 말할 것 사이의 긴장이 생기고 회상과 기대, 과거와 미래가 삶에 겹치며, 하나님은 “지금도 계시고 전에도 계시고 장차 오실 자” (계1:4)로서 나타난다.

끝으로 하나님 말씀이 있는 곳을 물으면, 기독교 선교는 무엇보다도 요한복음서가 말하는 “말씀이 육신이 되었다”(요1:14)를 신앙의 증인이며 동시에 신앙의 근거로서 가리킬 것이다. 그리고 아울러 신앙의 문서인 성서를 지명하고 이 말씀의 전 사건을 신앙의 역사에 증거된 대로 말할 것이다. 그러나 기독교 선교가 이 모든 것을 말하는 것은 “하나님 말씀이 있는 곳”을 묻는 질문에 대해서 오직 한 곳, “여기에!” 라고 대답하기 위해서이다. 즉 하나님 말씀의 선교가 일어나는 곳 -- 구체적으로 신앙의 전달이 문제 되는 곳 -- 그 곳은 바로 여기이다. 그러므로 하나님 말씀의 선교는 인간에 관계된 전 현실을 아울러 말할 수 있는 것이다. 선교는 복음의 선교이기 위하여, 또 복음을 이해함으로 그것에 감사하고 그것을 전하도록 하기 위하여 율법을 함께 전한다. 율법은 복음의 설교 이전에 이미 하나님에 의해 인간에게 주어진 것이다. 율법과 복음의 이러한 상호관계에 의해서만 비로소 하나님 말씀은 이해되고 고맙게 받아들여진다.

하나님 말씀의 이해 문제에 집중하기 위하여 다음 강의에서 직접 성령을 취급할 것이다.

8. 신앙의 용기

-- 성령--

신앙의 용기라는 우리 제목은 의문점으로서, 주저되는 것으로서, 이의

로서 우리 머리 속에서 떠오르고 있는 것을 단적으로 표시하고 있다. 우리는 이미 신앙에 대해 많은 것을 말했고 --어떻게 생각해도 좋겠지만 --전반 강의에서는 신앙에 관련된 모든 문제점, 모든 주저되는 것, 모든 이의를 처리했으며 신앙의 전달에 관해서도 언급했다. 그런데도 불구하고 신앙은 아직 미진한 것 --오늘 우리 제목이 직접 지적해주는 것은 역시 신앙에 관계된 것인 한 이것인데 --마지막 것, 결정적인 것 하나를 더 필요로 한다는 것이다. 최후의 한 발자국이라고 할까? 아니면 최후의 도약이라고 하는 것이 더 옳을까? 아무튼 이미 말한 모든 것을 다시 생각하면 아직 한 가지 질문이 남아 있다. 그것은 곧 어떻게 신앙이 실현되는가이다. 물론 이 문제는 신앙의 전달과 하나님 말씀을 다룰 때 언급한 바 있다. 그러나 그 때 무엇인가 빈 것을 느끼지 않았던가? 거기서도 신앙의 전달과 신앙의 실제적 실현 사이의 아직 메우지 못한 틈을 볼 수 있지 않는가?

여기서도 신앙에 대한 말을 계속할 것인가? 아니면 단지 저 한 가지, 즉 신앙에의 결단, 신앙에의 도약만을 말할 따름인가? 후자라면 그것은 용기에 속하는 것이 분명하다. 이 용기는 10미터 거리에서 물에 뛰어 드는 용기이다. 수천 미터 높이에서 낙하 도중에 펼쳐지지 않을지도 모르는 낙하산에 의지하고 공중으로 뛰어내리는 용기라고 해도 좋다. 아니 그 보다는 세상 어떤 것도 의지하지 않고, 말하자면 철저히 모든 것을 하나님께 맡기는 용기일 것이다. 이 용기는 어느 것에도 비교할 수 없는 특유한 용기일 것이다. 그래서 루터는 이미 현대적 용어로 신앙의 사건을 이렇게 성격 지었었다. “하나님께 기대를 거는 자로서 사람이 도달할 곳이 있다면, 자신의 무(無) 외에 또 다른 곳을 생각할 수 있을까? 무로 사라질 자가 그가 난 곳으로 돌아가지 않으면 어디로 갈 것인가? 그는 하나님과 자신의 무에서 나왔다. 그러므로 무로 돌아가는 자는 하나님께로 돌아간다. 왜냐하면 인간은 자기 자신과 모든 다른 피조물에서 벗어날 수는 있어도 만물을 한 손에 쥔 하나님에게서는 벗어날 수 없기 때문이다. 이사야의 말대로 그는 세계를 한 손에 쥐고 있다. 그러니 세계를 뚫고 떨어지라. 그 때 너의 떨어질 곳은 어디겠는가? 역시 하나님의 손과 품 안일 것이 아닌가?”

신앙 즉 하나님을 의지하는 것은 확실히 용기이다. 하나님을 의지한다

는 말은 문자 그대로 자신을 내버린다, 자신을 스스로 내맡긴다는 것을 뜻하고 동시에 세계를 버린다는 말로도 이해될 것이다. 요한복음서의 그리스도는 “나는 세상을 떠나 아버지에게 간다”(16:28)고 했다. 누가는 제자들에 관해서 “그들은 모든 것을 버려두고 그를 좇았다”(5:11)고 했다. 예수는 모든 소유 뿐 아니라 자신까지 버리고 믿을 것을 호소했다. “누구든지 나를 따라 오려거든 자기를 부인할 것이니라”(막8:34). 그런데도 불구하고 우리가 신앙을, 하나님 안에 떨어지기 위해 자신을 던져 무에 뛰어 드는 것으로서 성격 짓는 데는 방해되는 것이 있다. 여기에서 곧 저 시험하는 자의 소리를 듣지 않을 수 있을까? “네가 만일 하나님의 아들 이거든 뛰어 내리라. 기록하였으되 저가 너를 위하여 그 사자들을 명하시리니 저희가 손으로 너를 받들어 발이 돌에 부딪치지 않게 하리라.” 이에 대한 예수의 대답은 “주 너희 하나님을 시험치 말라”(마4:6)라는 것이었다. 이 말은 분명 한 마디의 설명어, 물론 소심에서 벗어나기 위해서는 아닌, 오히려 신앙의 용기를 맞는 한 마디 말을 필요로 한다. 그것은 곧 철면피 혹은 단념같은 용기를 신앙의 용기와, 악령을 성령과 혼돈하지 않도록 해야 한다는 것이다. 왜냐하면 ‘신앙의 용기’란 결국 성령 외에 다른 것이 아니기 때문이다.

나는 전번 강의 마지막에서 이제는 성령을 논할 차례에 왔다고 말한 바 있다. 그러나 그 때는 그 연관성을 지금 말한 것과는 달리 시사했었다. 하나님 말씀에 대한 우리 강의는 그 말씀의 구체적 장소를 묻는 데서 끝났던 것이다. 하나님 말씀은 어디에 있는가? 그리고 우리는 설교를 위해 율법도 말해야 하는 기독교의 선교를 지적했다. 이 율법에 의해 인간은 이미 복음 설교 전에 하나님과 관계를 맺고 있었다. 복음은 율법의 성취이며 율법의 마지막인 그리스도에 대한 기쁜 소식이고 그렇기 때문에 또 율법에서의 자유인 신앙의 전달이다. 그러므로 만일 복음에 관한 것을 밝히려면 율법에 관한 것도 밝히 말해야 한다고 했다. 하나님의 말씀을 이해하려면 율법과 복음을 구별 할 줄 알아야 한다고도 했다. 왜냐하면 복음 설교의 이해 가능성과 그 힘은 율법과의 관계 여하에 달려 있기 때문이다. 그런데 여기서도 문제의 핵심은 하

나님 말씀의 이해 문제에 있기 때문에 이 일은 성령에 연결시켜 계속 생각해야 한다고 예고했던 것이다.

그러면 지금 이 일에 성령을 끌어들이는 이유를 두 가지로 말 할 수 있을 것이다. 첫째로, 성령은 신앙을 이해하도록 하기 때문이고 둘째로, 성령은 믿도록 용기를 주기 때문이다. 그리고 이 양자의 결합점은 이것이다. 즉 성령은 신앙에 거슬리는 방해물들을 극복하면서 동시에 신앙의 길을 새로 튼다는 것이다. 신앙을 방해하는 자는 곧 이 둘, 즉 이해하지 못하는 것과 감행하지 못하는 것이라는 것, 좀 더 철저히 말해서 원치 않는 것이라는 것을 우리는 알고 있다. 왜냐하면 용기 없는 곳에는 뜻도 없기 때문이다. 나는 혹시 내 뜻의 목표를 바꿀 수 있을지는 모른다. 그러나 뜻을 바꾼다는 것은 나 자신을 바꿔 전혀 다른 기본 방향을 마련한다는 것이다. 이 일은 곧 나 자신을 바꾼다는 것으로서 엄격히 말하면 사실상 이것은 인간에게 불가능한 일이다. 수령에 빠진 내 두 발을 나 스스로 빼 낸다는 것은 사람에게 불가능하다. 마찬가지로 인간은 자기의 의지를 자기 의지에 의해 바꿀 수는 없을 것이다. 그래서 기독교 선교는 이를 위해 성령이 필요하다고 고백한다. 그런데 이 둘 중 어느 것이 신앙을 위해 더 큰 방해물인가? 이해의 결핍인가? 용기의 결핍인가? 성령은 어느 쪽을 위해 더 필요한가? 신앙을 이해하게 하는 이해력으로서? 아니면 자진해서 믿게 하는 용기로써? 아무튼 성령이 이쪽에서 저 쪽으로 왔다 갔다 하는 것 같이, 이 둘을 별개의 것으로 생각할 수는 없을 것이다. 오히려 이 둘의 일치점을 찾아야 한다. 그 이유는 이해하지 못하는 것이 곧 이해를 원치 않는 것 즉 과감하지 못하는 원인일 수 있는 것 같이, 과감하지 못한 것 원치 않는 것도 곧 이해하지 못하는 원인일 수 있기 때문이다. 사실 이 둘은 같은 하나의 뿌리에서 나온 열매이며 또 그렇게 볼 때에만 옳을 것이다. 그러므로 우리의 무지를 이해로, 우리의 불원(不願)을 용기로 바꿔 놓는 성령의 두 일을 두 개의 떨어진 일로서가 아니라 같은 하나의 일로 이해할 때에 비로소 성령의 일도 바로 파악될 수 있을 것이다.

이와 반대로 이 둘은 다른 관점에서 볼 때 서로 독립적으로 생생하게 드러난다. **성령을 소유하는 것**이란 본래 오직 신앙만이라는 것을 뜻하는 것이 아닌가? 단지 말에만 의지하는 대신 성령에 관여한다는 것은 결국 더 직접 하나님을 의지한다는 말이 아닌가? 만일 극히 피상적으로 종교 개혁자의 성령 이해를 본받아 말과 신앙의 관계에 압도되면서 성령을 소위 원조 기관에 불과 한 것으로 생각하고 말씀을 이해시켜 믿도록 용기를 주는 것 이상으로보지 않는다면, 그것은 본래 기독교의 성령을 잘 못 이해한 것이 아닐까? 이런 견해는 결국 성령을 일상적인 것으로 격하시키는 것이 아닐까? 이 일상화가 성령의 교회화를 뜻하든 성령의 시민 생활화를 뜻하든, 마찬가지로 둘 다 분명히 성령에 거슬리는 죄이다. 왜냐하면 성령은 곧 **비상한** 것일 수밖에 없기 때문이다. 이 **비상성**은 기독교사를 일관해 반복된 움직임, 즉 기독교의 교회화와 시민 생활화, 그리고 모든 일상성을 폭파하는 움직임에서 폭파하는 움직임에서 거듭 나타났다. 영의 가는 곳은 알지 못한다. “성령을 끄지 말라”(살전5:19). 영에게 자유를 제공할 때 비상한 일이 일어나곤 하지 않았는가? 예언적인 능력을 가진 말, 황홀경에서 지껄이는 말, 병 고침, 뛰어난 거룩한 생활--이것은 모두 비상한 일이 아닌가? 성령에 의거한 이런 종류의 반항 운동을 소종파와 광신자의 소동이라 해서 교회는 배척했다. 그러나 교회화와 시민적 평범화에서 명맥을 유지하는 기독교보다는 이것이 훨씬 더 초대 교회에 가깝지 않을까?

그러나 이에 대해 잘라 말해 둘 것은 어떤 경우에도 성령을 핑계 삼아 평범한 신앙과 평범한 말을 초월했다고 자처한다면, 결코 그것은 그리스도의 영일 수 없다는 것이다. 기독교 신앙은 성령을 예수 그리스도의 영으로 이해한다. 한편 만일 하나님 말씀과 성령의 관계를 밝히지 않으면 문자대로 신앙을 논하는 모든 말은 실제상 신앙을 한갓 경건한 태도로 하나님말씀을 종교적 율법으로 해체시키게 될 것이다. 왜냐하면 성령은 하나님 말씀과 신앙에 따로 따로 나타나지 않고, 하나님 말씀과 신앙의 실제적 수행이고 성립이며, 현실화이고 확실한 현재화이기 때문이다. 성령에는 신앙 전달의 실제적 사건화, 우리가 말하는 신앙의 참의 현재화라는 현실성(reality) 밖에 더 참가해 말할 것이 없다. 성서는 성령을 바람과 불에 비교하고 있다. 그것은 영이 필요에 따라

사용할 수 있는 소유물이 아니라 현실성 자체라는 것을 말해 준다. 그 자신이 곧 움직임이고, 움직임이기 때문에 그는 무엇을 움직일 수도 있는 것이다. 성령이 있는 곳에 파도가 일고 불이 붙는다. 성령의 공세를 받지 못하면 옛 것과 타성에서 벗어나지 못하고 썩는다. 성령에 의해 불이 붙으면 자신을 불사를 것이다. 말하자면 자신의 움직이기 시작하고 열을 방사하여 점화의 세력을 차례로 편다는 말이다. 그러나 --이제 우리는 이런 구상적 표현을 중지하고 오해에 빠지지 않도록 주의해야 한다 --영은 사슬에서 풀린 본능적 폭력처럼 맹목적으로 날뛰다가 불행과 파멸을 초래하지 않는다. 그러나 하나님의 질서에 순응할 뿐 아니라 생명 자체이고 따라서 생명을 창조하는 산 영, 즉 영인 창조자, 창조자인 영이며, 구원과 삶, 참 구원과 참 삶을 가져온다.

우리가 기독교 신앙에 대한 말 전체에 연관시켜 성령을 신앙의 용기로 해석하려고 한다면 용기라는 용어 사용이 자기 멋대로라는 인상을 주지 않도록 설명해야 할 것이다. 더구나 영(Geist)이라는 독일어 번역 자체가 이미 성령이 본래 뜻하는 것을 표현한다고는 거의 볼 수 없다. 영은 도깨비일 수도 인간의 본능적 천품일 수도 있다. 혹은 민족, 종교, 문화 등 초개인적 역사현상인 소위 객관적 정신을 생각할 수도 있다. 클라게스가 정신은 심령의 반대자라고 한 정신(지성)을 영이라고 할 수도 있다. 혹은 이론적 지성의 억압을 배제하는 내적 감동의 원심력, 가령 지성의 척도를 잴 수 없는 군대 정신 같은 것도 생각하게 한다. 아무튼 영의 개념은 가지각색이다. 이런 영개념의 만화경은 다시 현대적 의미를 지닌 ‘정신적’ 혹은 ‘영적’이라는 형용사에 의해 그 활용 영역이 넓어짐에 따라 한층 더 번거롭게 되었다. 이것들 중에는 대개 정신과도 감격과도 아무런 상관없이 단지 떠돌기만 하는 말일 경우가 많다.

우선 기독교의 영향을 받지 않은 데서 출발하여 영이란 말의 근원을 찾아보면 영은 그리스 사람들이 ‘누우스’와 ‘프뉴마’ 두 단어로 사용한 뜻을 한 말로 표시한 것임을 쉽게 알 수 있다. 전자는 사물을 정관하게 하는 밝은 빛 같은 것을, 후자는 사람을 휘몰아가는 세찬 바람 같은 것을 뜻한다. 전자는 무시간적인 진리를 문제시하나 후자는 시간적인 삶속에서의 생명력을 문제시한다. 그러나 구약은 이런 구별을 알지

못한다. 아무튼 인간의 영, 혹은 특히 하나님의 영에 가까운 표현은 역시 그리스어 ‘프뉴마’이다. 구약적 표현과 그리스어 사이에 구별이 있다면 그것은 오직 후자가 자연적 이해를 하고 있는데 대해 전자는 인격적 성격을 지니고 있는 것 뿐이다. 말하자면 기독교가 구약적 사고에 연결시켜 ‘성령’에서 경험하고 이해한 것을 그리스 말에서 찾으려면 그것은 ‘프뉴마’일 수는 있어도 결코 ‘누우스’일 수는 없다는 말이다. 성령이 등장하는 인간 안에서의 자리는 그리스적 누우스의 의미에서 인간의 지닌 가장 높은 ‘정신’층이 아니며, 그리스적 이해에서의 단순한 프뉴마나 종교적으로 파악된 프뉴마의 자리, 즉 몽롱과 무의식 층동과 정욕의 자리인 암흑층이 아니다. 오히려 성령은 개인의 중심부인 ‘마음’(Herz)에서 역사한다. 성령은 새 영이며, 새로 만드는 영이기 때문에 새 마음을 창조하고 굳어진 마음에서 ‘피와 살이 움직이는 마음’을 만들어 내며, 인간의 마음과 양심을 깨우친다. 즉 인간으로 하여금 하나님으로부터의 그리고 하나님 앞에서의 실제적 삶을 스스로 가지게 한다. 그것은 ‘영’ 혹은 ‘영적’이라는 말이 이 신약적 이해에서 사용되고 신약으로부터 인용된 곳에서는 어디서나 그 말들의 바른 이해를 위한 척도로서 다음 두 면, 즉 ‘하나님으로부터’라는 근원 관계와 ‘하나님 앞에’라는 해후 관계를 개입시킬 수 있는 까닭이다.

나는 ‘성령’이라는 일반적 번역어 대신 다른 용어를 만들려는 것이 아니라 단지 부족한 것을 다른 개념으로 보충 설명하려는 것 뿐이다. 마음을 밝히고 움직이고 삶을 생생하게 하는 힘을 영으로 이해한다면 ‘영’을 설명할 만한 다른 말이 없는 것도 아니다. 나는 그것을 ‘용기’라는 말이라고 생각했다. 이것은 좁은 의미에서의 용감을 뜻하지 않고 **기본적 존재형식으로서의 ‘마음의 자세’를 말해 준다.** 다시 말해서 단순한 기분 혹은 가벼운 느낌 이상의 것, 말하자면 위협 앞에 선 삶의 가장 깊은 자세를 뜻한다. 우리는 과감한 사람을 가리켜 ‘마음을 잡은’ 사람이라고 한다. 다시 말하면 마음 속 깊은 데서 자신과의 통일을 이루어 마음이 자기 전체를 지휘하는 사람이라는 말이다. 그는 분열도 회의도 알지 못하고, 자신을 스스로 방해하지도, 모순과 갈등으로 쇠잔해지지도, 스스로 속지도 않는다. 그는 자기 자신에 대해 적극적이고 소극적일 줄 모른다. 그는 마음을 잃은 사람, 어려움 때문에 마음의 자

세를 상실하고 굴복하는 사람, 자기 자신의 반역자로 자기를 버리고 도망하며 결국은 패배하고 마는 사람과는 전혀 다르다. 용기는 인간의 삶에 속한다. 용기는 이 일 저 일에 필요한 것이 아니라 삶 자체의 성분이다. 용기를 아주 잃은 자는 삶을 더 계속하지 못한다. 반대로 다함이 없는 용기의 샘에 근원을 둔 자는 살 수 있을 뿐 아니라 죽을 수도 있는 것이다. 사는 용기와 죽는 용기는 결국 하나이다.

용기에 대한 이런 일반적 성격과 신약이 성령이라는 말로 이해하는 것 사이의 관계를 지금 자세히 말하는 것은 불가능하다. 그러나 예수 그리스도가 하나님으로부터 오는 참 용기, 그러므로 신적인 것이라고 할 수 있는 용기의 원천이 되었다는 주장을 누가 반대하려는가? 아무튼 성령에 대한 신약의 표현에 눈을 돌리면 그 사용 영역의 광범함을 곧 알 수 있으나, 이것도 역시 지금 자세히 말할 여유는 없다. 단지 비신학도에게 잘 알려지지 않은 기본적인 주류만 추려 여기에 소개하고 넘어갈 것이다.

첫째, 성령을 받는다는 것은 초대 기독교의 자기 이해에 있어서 생존 표지였다. 이 사실은 이 어휘의 집약적 응용에서 외부적으로 뚜렷하게 드러났다. ‘성령’이란 합성어가 일반 그리스어에서 볼 수 없는 것도 특이하다. 이것은 그것이 이미 성서적으로 창조된 언어임을 말해 준다. 이 말은 구약에서는 극히 드물지만 그러나 유대교 문헌에서는 많이 사용된 것을 볼 수 있다. 신자에게 기독교가 지닌 새로운 것을 묻는다면, 그는 새 교훈을 지적하지 않고 성령의 새로운 현실성을 가리킬 것이다. 구약의 예언자는 이미 말세의 영의 은사를 말한 바 있다. 후기 유대교적 묵시문학에서 영의 수여와 종말론의 결합은 더 강화되었다. 그러므로 초대 교회가 자신을 마지막 때의 공동체로, 이 공동체의 실존을 영에 의해 교정된 것으로 이해한 것은 이와 밀접하게 연결된 것이다. 바울도 여기서부터 이해되어야 한다. 바울에 의하면, 옛 언약에 대한 새 언약의 관계는 죽이는 문자에 대해 살리는 영의 관계와 같다(고후3:6). 실패한 율법의 요구가 현실적 사건으로서 실현되었으며 이 사건이 이 율법을 대신하게 된 것이다. 갈라디아 교인에 제시한 양자택일 문제도 바울의 이 경험에 근거한 것이다. “너희가 성령을 받은 것

은 율법의 행위에 의해서냐, 설교를 듣고 믿음에 의해서냐?”(갈3:2).

둘째, 성령의 경험과 그리스도 신앙은 서로 뗄 수 없이 결합되어 있다는 사실이다. 이 사실은 전 신약을 꿰뚫고 있다. 부활한 자에 대한 신앙과 영의 강림을 후기 전승에서 둘로 나뉘어져 부활절과 성령강림 시기를 따로 형성했지만 본래는 분리시킬 수 있는 것이 아니었다. 요한 복음서는 예수의 고별사 형식으로 죽은 후에 높임을 받은 그리스도와 성령 강림과 의 밀접한 연결성을 말해 주고 있다. 예수에 대한 초대 교회의 신앙 고백도 성령의 말이라 했다. “성령에서가 아니면 누구든지 예수를 주라 할 수 없다”(고전12:3). 이렇게 성령과 그의 역할도 철두철미 예수 그리스도에 결부되어 있었다. 요한의 그리스도는 다음과 같이 말한다. “보혜사 곧 아버지께서 내 이름으로 보내실 성령 그가 너희에게 모든 것을 가르치시고 내가 너희에게 말한 모든 것을 생각나게 하시리라”(요14:26). “그가 내 영광을 나타내리니 내 것을 가지고 너희에게 알리겠음이라”(요16:14).

셋째, 신자는 누구나 세례를 통해 신앙에서 그리스도와 합한 자로서 성령에 참여한다는 신앙고백과, 성령은 상이한 영적 은사를 나눠주며 영적 감동을 일으킨다고 본 초대 교회의 경험 배후를 잘 구별해야 한다는 것이다. 영에서 오는 광신의 위험을 잘 알고 이 둘을 분명히 구별하여 이에 대비한 첫 신학자는 바울이다. 그는 이 둘을 명백하게 구별하여 영의 은사를 모든 교회와 모든 지체에 주어진 성령의 채찍질과 봉사의 관점 아래 제한시켜서 기독교 신앙과 광신 사이에 부동의 경계선을 그었다.

넷째, 성령은 인간의 생래적 성분(더 선한 자아)도, 인간 자신의 소유도 되지 않는다. 오히려 성령에 의해 소유된 자, 하나님께서 자기 성전에 거하는 것처럼 거하는 자, 즉 자유한 은혜에 의해 인도되고 쫓기는 자로서만 성령을 소유할 것이다. 그러므로 성령을 받는다는 것은 인간을 영과 육 사이의 전쟁터로 만드는 것을 뜻한다. 아무튼 인간의 실존은 오직 그 자신만이라고 할 수 없는 세력에 관련되면서만 계속된다. 성서에 의하면 영과 육은 인간 자신의 두 성분이 아니라 항상 인간을 전체로 요구해 오는 두 세력이다. 가장 영화로운 것도 인간에게 있어서

성령 없이는 ‘육’이며 설령 그것이 종교성일지라도 마찬가지다. 그러나 그 반대로 가장 미천하고 무가치한 것도 그것이 인간에게 속한 것이면 영의 도구일 수 있다. 왜냐하면 영을 받는다는 것은 영이 거룩하게 하는 자로서 인간에게 역사하되 죽은 자들 중에서 부활할 때까지 한다는 참 보장이기 때문이다.

끝으로, 성령에 대한 이 견해를 어떻게 지금까지의 신앙에 대한 명백한 이해에 결부시킬 수 있을까를 묻고 대답해야 할 것이다. 여기서는 세 가지 면만을 지적한다.

첫째 : 만일 성령과 신앙의 관계를 규정함에 있어서, 하나는 이쪽 또 하나는 저쪽에 놓고 이 두 세력을 서로 다르게 갈라 놓으면 그 뜻을 이루지 못할 것이다. 인간을 향해 보면 신앙과 성령은 하나요 같은 것이다. 성령에 관한 말들, 그는 자유를 제공한다, 살린다, 하나님의 자녀가 되게 한다, 성화의 원천이다 등 그의 영향으로 일어나는 모든 영적 열매 --이 모든 것은 신앙에 대해서도 똑같이 말할 수 있다. 순수히 언어상으로만 보아도 신약의 신앙 개념과 영 개념은 이미 특유한 일치성을 보이고 있다. 이 둘은 꼭 같이 기독교를 기독교 되게 하는 구심력이다. 만일 어느 하나를 다른 하나에 예속시키면 그것은 큰 잘못을 초래할 것이다. 또 성령은 하나님의 역사, 신앙은 인간의 역사를 구별해도 잘못이다. 오히려 신앙이야말로 하나님의 역사이다. 그런데도 강조점은 서로 다른 데 있다. 신앙의 주체는 항상 인간이지만, 영의 주체는 --과감한 말이지만 -- 언제나 하나님이다. 이것은 곧 신앙과 한 같은 사건의 양면, 즉 예수를 통해서 하나님과 인간의 관계가 새로워진 한 사건의 양면 외에 다른 것일 수 없음을 말해 준다. 우리가 전에 신앙은 인간의 하나님에의 참여라고 말했는데 마찬가지로 영은 하나님에 의해 주어지는 이 참여의 보장이자. 오늘 우리가 믿도록 용기를 주는 것이 성령이라고 말했는데 그것이 참이라면 그는 신앙의 첨가물이나 신앙의 시발점을 뜻하지 않고, 오히려 그는 신앙 사건의 성격 유지, 다시 말해서 신앙은 전혀 하나님의 보호에 의해서만 산다는 것을 뜻한다. “내가 믿나이다. 나의 믿음 없는 것을 도와주소서”(막9:24). 그러므로 신앙은 성령을 주실 것을 기도하면서 자기 신앙이 선사되기를,

항상 새로 선사되기를 기원한다. 그러므로 신앙은 고백한다. “나는 자신의 이성과 힘에 의해서는 예수 그리스도를 나의 주로 믿을 수도, 그에게 갈 수도 없고 단지 성령에 의해 복음 안에서 부름을 받고 그의 은사 안에서 모든 것을 밝히 알며 바른 신앙에서 거룩하게 보존되는 것을 믿나이다”(루터, 소교리문답, 제3신앙 개도에 붙인 설명).

둘째 : 성령과 말씀의 관계도 이 영과 신앙의 관계에 의해 결정된다. 영은 말과 병행하는 다른 어떤 것이 아니다. 더 높은 약속일 수도 있다. 복음으로 이해된 하나님의 말씀은 신앙의 전달인데 이 전달은 성령의 전달이라는 점에서 현실적으로 신앙의 전달이다. 왜냐하면 하나님은 그의 영을 말에 부어 말을 통해 영을 전하게 하기 때문이다. 하나님의 영은 어떤 특수한 실체가 아니다. 말씀을 통한 하나님 자신의 계시이다. 그러므로 그것은 역사와 병행하거나 혹은 역사 저쪽에 항상 머물러 있는 어떤 것이 아니라, 말에 의해 역사 한가운데 현재하는 하나님이다.

끝으로 : 옛 기독교 신조는 성령과 하나님의 일체됨을 표현하는데 있어서 한 하나님에 대한 한 신앙은 아버지 하나님과 예수 그리스도와 성령에 대한 신앙으로 전개했다. 이런 초기의 신학적 반성이 후에 삼위일체론을 형성한 것이다. 우리는 위에서 신앙의 진리, 신앙의 전달, 신앙의 용기에 대해 말했다. 이 역시 하나님을 신앙에 관련시킨 삼위일체론적 하나님 서술 방법임을 알 수 있다. 우선 이쯤 해 두자, 사실 기독교 신앙은 삼위일체 교리에 근거한 것이 아니라 하나님에 근거한다. 그런데 이 하나님은 자신을 신앙의 참, 중개자, 수여자, 즉 아버지, 아들, 영의 삼중 형식으로 믿게 하고 신앙에서 지켜 나간다.

9. 신앙의 나

-- 인간 --

신앙을 문제 삼으면 인간을 문제 삼아야 할 것이다. 이 말은 신앙을 문제 삼을 때, 반드시 하나님을 문제 삼아야 한다는 말과 다른 말이 아니다. 인간을 말해야 하기 때문에 하나님을 말할 수밖에 없고, 반대로 하나님을 화제에 올려야 하기 때문에 반드시 인간을 화제로 삼아야 한다는 것은 신앙의 본질에 상응한다.

신앙에서 방향을 정한 신학이라면 인간을 주제로 하지 않고 하나님만 말한다는 것도, 하나님을 주제로 삼지 않고 인간만 말한다는 것도 불가능하다. ‘하나님과 인간’, 이것은 두 독립된 신학의 대상이 아니라 같은 한 대상이다. 서로 떨어지면 둘 다 잘못된다. 오직 동시에 서로 관계를 가질 때에만 하나님과 인간은 바로 인식된다. 하나님 인식은 오직 인간의 그것에 의해 자기 인식에 도달하는 방식으로만 가능하다. 그리고 인간의 자기 인식도 오직 그것으로 하나님이 인식될 때에만 가능하다. 참 하나님 인식은 하나님 자체와의 어떤 관계가 아니다. 중립적으로 그리고 객관적으로 거리를 두고 관찰한 하나님 인식은 스스로 모순에 빠질 따름이다. 우리를 위해, 우리와 함께 있는 하나님과의 관계에서 참 하나님 인식은 가능하다. 마찬가지로 참 인간 인식도 인간 자체와의 관계가 아니다. 그 때에는 인간은 추상적인 것이 되고 말 것이다. 만일 인간이 하나님과의 관계에서 문제 되지 않으면 인간은 결국 전체적으로 그에게 관계된 현실에서 분리되고 추상화된 채 이해된다.

이것은 결코 형식적 구조가 아니다. 이것은 오히려 신앙 내용에 의해 바탕을 이루는 모든 신학적 표현이며 동시에 신앙 표현이다. 이것을 우리는 지금까지의 강의에서 항상 고려해 왔다. 하나님과 그의 말씀을 논하는 대목에서도 성령에 대한 말에서도, 인간에 대한 말은 줄곧 따라 다녔다. 신앙의 본질을 검토하면서 우리가 사실 처음부터 ‘참 인간이며 참 하나님’이라는 신앙 고백의 예수 그리스도를 지향하고 있다면, 어떻게 달리 처리할 수 있겠는가? 그러나 신앙 표현을 해석, 설명할 때 경우에 따라서는 강조점을 바꾸는 일도 피할 수 없을 것이다. 그런 의미에서 지금 우리는 특히 인간을 주목할 것이다.

인간은 신앙에 의해 붙잡힌 존재라고 한다. 이 표현을 잠깐 검토해 보자. 인간이 신앙에 의해 사로잡힌 존재라고 하는 말은 무엇을 뜻하는

가? 아마 이것은 인간을 직접 간접으로 붙잡을 수 있는 지식과 통찰력이 신앙에 포함되어 있다는 것을 말한 것이라고 할 수 있는 것이다. 이 점에서 보면 인간은 신앙 표현에 앞선다고 할 수 있다. 그리고 신앙 표현이 신앙 표현으로서 인간에게 이해되려면 오직 인간의 신앙에 의해 붙잡혔다는 사실을 알아야만 할 것이다. 그러면 이 붙잡히는 사건은 어떻게 실현되는가? 이 신앙 표현을 받아들이고 그 중에 포함된 진리, 사상, 관념을 자기 것으로 만들 때 그것이 바로 신앙에 의해 붙잡히는 것이라고 생각하면 오해다. 그 때에는 마치 우리는 그것들을 다른 여러 진리, 사상, 관념에 덧붙여 더 가져야 한다, 혹은 그것들의 일부를 신앙 내용으로 대치해서 자기 것으로 만들어야 한다는 것 같이 보인다. 다시 말하면 붙잡힌다는 말은 사람의 소유 영역 --이 경우는 곧 지식 및 신념 같은 것의 소유 영역일 텐데-- 안에서 일어나는 인간의 변화를 말하는 것 같이 보인다. 그러나 신앙은 본래 인간을 그의 소유물에서 붙잡지 않는다. 만일 소유물에 이런 현실성을 두면 그 영향은 결국 돈에까지 미칠 것이고, 결국은 사람이 돈의 소유를 위해 광분하게 될 것이다. 정확히 말하면 오히려 신앙은 본래 그의 사람됨에서 인간을 붙잡는다. 왜냐하면 ‘신앙’이란 본래 어떤 무엇이 아니라 사건이며, 명사가 아니라 동사이기 때문이다. 신앙의 현실성을 말하려면 반드시 믿는 사람을 같이 생각해야 한다. 이 사람은 신앙 전달에 의해 잡힌 자이다. 여기에 신앙의 ‘나’가 반드시 나타난다. 나는 신앙을 가지고 있다든가 나에게서는 신앙심이 있다는 표현은 이 잡힌 자에 대한 적합한 표현이 아니다(적어도 오해하기 쉬운 표현이다). 적합한 표현은 역시 “나는 믿는다”일 것이다. 이것은 신앙 내용을 배워 터득하는 일도, 신앙심의 내적 자세도 아니다. 오히려 신앙 전달에 의해 붙잡힌다는 것은 신앙이 사건으로 야기되는 동태를 말한다. 신앙은 인간 자신을 붙잡는, 인간에게 인간을 통해 실현되는 사건이며 이 사건의 주체는 인간인 까닭에 현실적이다. 사건로서의 신앙은 오직 이 방식으로만 인격적으로 표현될 수 있다. 어떤 것이 믿는 것이 아니라, 바로 내가 믿는다.

그러므로 신앙에 대한 말이 지니고 있는 책임은 우리가 신앙의 나로서 인간을 문제 삼을 때 특별히 예리하게 된다. 자연과학에서 큰 역할을

하는 비판적 기능은 인간이 신앙의 나로 문제 될 때, 신앙에 대한 반성 과정에서 꼭 같이 큰 역할을 할 것이다. 사실 여기서 우리는 지금까지 이미 말한 것과 아직 말해야 할 모든 것의 현실성 및 실제 경험 내지 확증의 문제, 즉 이 모든 것이 어느만큼 단순한 이론 혹은 이념적 사변에 그치지 않고 현실적으로 인간을 붙잡으며 인간에게 영향을 주는가, 아니면 그렇지 못한가라는 문제에 봉착했다. 이 점을 우리는 저 비판적 기능으로 빈틈없이 다루어 이 자리에서 어떤 가상적인 것도 다시는 고개를 들지 못하도록 하고, 동시에 어떤 특수 현실이나 혹은 인위적으로 꾸며져서 이미 일그러진(그것이 종교적 이해관계에 중요한 것일지라도), 잘못된 억압된 현실을 다시 고집하지 못하도록 해야 할 것이다. 한 인간이 신앙에 관계되었다는 것이 뚜렷하게 드러나는 길은 모든 경험 가능성과 모든 실제 경험과 날카롭게 대결하면서 신앙을 말하고 신앙의 나 자신을 가차없이 정직하게 단죄하는 길 뿐이다. 신앙에 대한 말을 변질시키고 자기비판을 무디게 하는 종교적 특수 용어 남용에 대처할 수 있는 무기는 성전에서 예수가 사용한 채찍 뿐일 것이다.

물론 거의 모든 것이라도 해도 좋을 만큼 --그것이 반대 방향에서 오는 것일지라도 --인간과 신앙을 “나는 믿는다”에 집약시켜서, 마지막 진실성과 확신을 신앙의 나로서의 인간에게서 찾는 것을 방해하는 것은 많다. 그러나 주의할 것은 우리가 지금 말하는 신앙의 나는 인간 자신이고 그가 소유한 어떤 소질 같은 장식물이 아니라는 것이다. 사람은 단지 사람임에서 누구나 신앙에의 부름을 받았고 아무도 이 신앙의 부름에서 제외된 사람은 없다. 그러므로 신앙은 모든 사람을 사람으로서 붙잡는 그 무엇이다. 그가 신앙에 초대된 이유는 그가 사람이라는 것외의 다른 자격에 의한 것이 아니다. 사람이기 때문에 그는 나를 부른 것이다. 또 주의할 것은 우리가 말하는 인간은 어떤 신앙의 나가 아니라 우리 강의 전체가 다루는 모든 것을 확증해 주는 신앙의 나라라는 것이다. 인간을 신앙의 나로서 취급하는데 대한 항의는 불신앙 측에서 제기된다. 불신앙 측의 항의는 단호한 신앙의 적으로부터 오는 것일 수도, 다른 사람에게와 마찬가지로 자신에게도 애매한 어떤 피상적 신앙에서 오는 것일 수도 있다. 여기에 농담의 차이는 있겠지만

근본적 차이는 없다. 말하자면 여기서 사람은 모두 대차없이 공연한 반신앙에서이든, 자기의 사람됨에 대한 허위적 반항에서이든 신앙의 부정자로 나타난다. 어떤 형태로든 이 경우의 인간들은 신앙의 나로서가 아니라 불신앙의 나로서 자기를 과시한다. 그러나 이와는 반대 면, 즉 신앙의 입장에서 볼 때도 우리 자신을 우리가 보면 인간은 불신앙의 나로밖에 달리 이해되지 않는 것이 사실이 아닌가? 만약 이 사실에 역행해서 이적적으로 신앙이 일어난다면 그것은 순수한 선물일 것이며 인간의 업적이 아니라 오로지 인간 안에서 이룬 하나님의 역사일 것이며, 따라서 신앙의 나를 가령 성령으로 표시 할 수는 있을지라도 결코 인간 자신을 말하는 것일 수는 없을 것이다.

먼저 우리는 인간이 신앙의 나일 수 있다는 것을 신앙의 본질에 의거한 둘째 항의에서 밝히기로 한다. 사실 여기에 먼저 고수해야 할 아주 결정적인 것이 있다. 즉 기독교 선교가 말하는 신앙에 대한 모든 표현을 바로 이해하게 하는 열쇠, 그것을 여기서 찾을 수 있다는 말이다. 즉 그 열쇠는 신앙이 인간의 업적이 아니라 인간에게 일어나는 하나님의 역사이고 성령의 은사이며 인간의 모든 공로와 행위에 오로지 역행하는 것이기 때문에 신앙은 자랑할 수 있는 것이 아니라는 것이다. 사람이 자랑하는 신앙은 신앙에 전적으로 모순될 뿐 아니라 결국은 신앙을 폐기하고 말 것이다. 왜냐하면 신앙은 인간의 모든 자랑을 청산하는 사건이기 때문이다. 그렇지 않으면 신앙만이 인간을 하나님 앞에서 변호한다든가, 신앙만이 인간을 구원한다든가 하는 신앙의 타당성을 어디서 찾을 것인가? 홀로 인간을 구원하고 바로 만들 수 있는 하나님이 신앙 안에서 인간에게 역사하지 않는다면, 만일 신앙이 인간의 능력과 가능성의 마지막이며 동시에 오로지 하나님만이 역사하는 자리가 아니라면, 신앙이 어떻게 하나님의 전능에의 참여일 수 있겠는가? 만일 그렇지 않다면 어떻게 신앙이 하나님을 하나님으로 받아들일 수 있으며, 그의 전능한 긍휼과 창조주임에 대한 인간의 마땅한 태도는 신앙 밖에 없다는 말인들 가능하겠는가? 바울은 인간의 모든 가치 요구의 포기를 하면서 고린도 교회에서의 경험적 사실을 다음과 같이 냉철하게 묘사하고 있다. “형제들아, 너희의 부르심을 보라. 육체를 따라 지

혜 있는 자가 많지 않으며 능한 자가 많지 않으며 문벌 좋은 자가 많지 않다. 그러나 하나님께서 세상의 미련한 것들을 택하사 지혜 있는 것들을 부끄럽게 하려 하시고, 세상의 약한 것들을 택하사 강한 것들을 부끄럽게 하려 하시며, 하나님께서 세상의 천한 것들과 멸시 받는 것들과 없는 것들을 택하사 있는 것들을 폐하려 하시나니, 이는 아무 육체라도 하나님 앞에서 자랑하지 못하게 하려 하심이라. 너희는 하나님께로부터 나서 그리스도 예수 안에 있고 예수는 하나님께로 나와서 우리에게 지혜와 의로움과 거룩함과 구속함이 되셨으니 기록된 바 자랑하는 자는 주 안에서 자랑하라”(고전 1:26).

그러나 이와는 다른 면에서 볼 때에도 개인적 방법 즉 인간에게 대답을 묻는 방법으로 신앙을 말하는 것 역시 단순히 우연한 비본래적 표현 형식이라고 할 수 없다. 이 표현 형식은 성년 세례 문답 때에 잘 드러난다. 즉 당신은 믿습니까, 네 나는 믿습니다. 라는 문답 형식으로 수제자에게 책임을 지우는 것이다. 바울은 신자들의 실존상을 보면서 인간 자아의 주체성을 폐기하여 “내가 사나 이미 내가 아니라 그리스도가 내 안에 사느니라”(갈 2:20)고 했다. 그러나 그가 여기서 내가 믿으나 이미 내가 아니라 그리스도가 내 안에서 믿는다고 하지 않은 것(그런 표현은 절대로 불가능하다)을 주목할 것이다. 왜냐하면 바로 나 자신에게 일어난 신앙이 나의 전 실존과 나의 사람임을 지배하는 권위와 관할권이 교체되는 것을 뜻하기 때문이다. 신앙은 그 때 그 때 나의 신앙이 된다. 신앙은 한 인간이 참여한 신앙이기 때문에 아무도 그 참여한 자를 대신해 믿을 수 없다. 그리고 오직 이런 의미에서의 신앙의 성격과 하나님의 선물로서의 성격, 이 둘은 신앙의 본질상 꼭 같은 것이다. 신앙에는 신앙 고백이 있고 신앙 고백에는 한 사람만이 개입한다.

한 개인이 증언과 개입은 순교에서 최대한 잘 드러나는데 그것을 본질상 신앙에 속해 있는 가능성일 뿐 아니라 현실성이며 단지 순교에서 나타난 것에 불과하다. 개체 신앙의 대리 불가능성은 개체 죽음의 대리 불가능성과 같다. 우리에게는 이미 옛 이야기가 되어버린 소위 순교는 도외시하고 평상적 경우에서도, 즉 모든 신자가 항상 겪는 시련과 죽음에서도 최대의 신앙의 시련 가능성을 보는 일상생활에서도, 신

앙의 대리 불가능성은 항상 드러난다. 루터는 바르트부르크에서 비텐베르크에 돌아오자마자 교회에 대해 광신에서 떠나 신앙으로 돌아오라고 호소한 일련의 설교에서 그 대리 불가능성을 적절하게 갈파했다. “우리는 모두 죽을 것입니다. 그러나 한 사람도 다른 죽음을 대신 할 수는 없을 것입니다. 각기 독자적으로 자기 죽음에 대항해 싸울 수밖에 없도록 되어 있는 것이 우리 인간입니다. 이에 관한 여러 말을 귀가 아프도록 들었을 겁니다. 그러나 따로 따로 정해진 죽음의 시간을 받아들이는 일은 각자의 것입니다. 그 때는 나도 당신들에게서 떠나야 하고 당신들도 내게서 떠나야 합니다. 그러므로 우리는 각기 자기 자신의 중요함을 알고 기독교자로서 갖추 준비를 스스로 갖추어야 할 것입니다”.

아무리 신앙을 하나님의 역사라 해도 역시 믿는 것은 내가 아닌가라든가, 아니면 반대로 우리가 아무리 인간은 신앙의 나라고 할지라도 신앙은 역시 성령의 선물이 아닌가라든가, 이런 모순을 여기에서 찾곤 지적한다면 이것은 물론 오해임에 틀림없다. 그러나 이 둘은 본질상 같은 것으로 근본에 있어서 서로 배타적일 수 없다는 데서 이 문제는 해결된다. 우리는 신앙과 자유사이의 나눌 수 없는 관계를 설명하면서 신앙과 자유를 이해하고 동시에 이 문제를 접근해 갈 것이다. 신앙의 자유라는 상식적인 말은 물론 신앙과 자유의 일치가 본래 뜻하는 것을 은폐하고 있다. 종교 정책적 의미에서 신앙의 자유를 말한다면 그것은 대개 각자 임의로 신앙을 선택할 수 있는 자유를 뜻하고 따라서 불신앙을 택하는 자유도 허용한다는 것을 말한다. 이것은 신앙이 의존하는 자유, 사람이 신앙에 제공하는 자유일 수는 있어도 신앙 자체가 제시하고 제공하는 자유일 수는 없다. 물론 신앙의 자유에 대한 정치적 이해를 흔들어 파괴할 이유는 우리에게 없다. 우리는 지금 그 자유의 덕을 입고 살고 있다. 그리고 물론 이 자유에 대한 고마운 생각이 이 자유를 질식시키는 다른 사태가 벌어질 때, 비로소 확실해 질 것도 틀림없다(소위 평등 원리와 모두 죄인이라는 척도에서 인간 사이의 혹은 동서 사이의 구별을 없애야 한다는 의견도 있으나 이러한 분별없는 태도는 혼란만 빚어낼 뿐이다). 그러므로 소위 신교(信敎)의 자유에 대한 비판적 이해는 그것을 멸시하려는 데 있지 않고 오히려 그것을 바로

수호하려는 염려에서 온 것임을 명심해 둘 것이다.

반면 신앙과 강제가 공존할 수 없다는 것도 확실하다. 그러나 신앙을 강요해서는 안 된다고 할 때에도 벌써 그것은 잘못이다. 왜냐하면 신앙은 강요될 수 있는 것이 아니기 때문이다. 신앙 --신교(信敎)의 자유가 없다면 그것은 무서운 위험이다 --이 탄압에 의해 방해 받을 수 있는 것이 사실이지만 믿도록 강압하는 수단에 의해 방해 받을 수 있다는 것도 의심 없는 사실이다. 신앙을 강압적으로 요구할 수 없다는 말에는 아직 좀 더 충분한 설명이 필요하다. 외적 행동은 강압에 의해 제재되지만 그것은 대신 허위를 낳고 내적 태도는 결코 강압에 의해 제재되지 않는다는 재래적 견해는 지금은 이미 그 타당성을 상실하고 말았다. 우리는 오늘 이 견해와 어긋나는 많은 무서운 실례를 직접 보고 있다. 관심을 기울여 관찰하면 인간 생존 영역 안에서 오늘 주도권을 쥐고 영향을 끼치는 것은 기술적, 신체적인 강제가 아니라 오히려 영적, 정신적으로 인간을 강압하는 것이라고 할 것인데 이 교묘하고 세밀한 방법은 인간을 완전히 비인간적으로 만들고 있다. 슬픈 일이지만 지금은 이 방법을 이용하여 사람은 인간의 가장 깊은 곳까지도 강제적으로 침범할 수 있게 되었다. 말하자면 이런 면에서 사실 신앙의 강압 같은 것이 있을 수 있을 것이다. 그럼에도 불구하고 신앙의 강압은 스스로 모순이라는 것, 바로 이해하면 있을 수 없다는 것, 그것은 신앙의 본질에 속한다. 왜냐하면 순수한 기독교적 신앙 이해에서는 신앙 그것은 곧 자유이므로 강압된, 마취된 신앙은 그것 자체가 이미 신앙에 대한 방해물이기 때문이다. 신앙은 믿는 자를 자유하게 한다. 신앙에 의해 타개되는 자유는 소위 선교의 자유 즉 사람이 신앙에 제공할 수 있는 모든 자유에 앞선 것이다. 왜냐하면 인간에 의해 신앙에 자유가 제공될 수 있는 영역에서, 신앙은 이미 스스로 자유를 가지고 있기 때문이다. 다시 말해서 신앙은 그것이 신앙이라는 사실에서 그에게 주어진 자유를 이미 행사하고 있는 것이다.

그러면 신앙이 본질적으로 지니고 있는 자유란 무엇인가? 그것은 두말할 것 없이 근심에서 해방된 자유이다. 이것은 물론 먹을 것, 마실 것, 입을 것을 위한 근심에서의 구체적 해방도 포함한다. 그러나 이 구체적 해방의 저 밑바닥에 깔린 근거는 신앙에서 주어진, 범죄와 죽음에

서의 자유이다. 그리고 이 자유는 결국 인간 자신에서의 자유로 나타난다. 왜냐하면 부자유하게 하는 근심은 인간 자신을 위한 근심이기 때문이다. 인간의 자신을 위한 근심은 범죄와 죽음에서 절정에 도달한다. 이 근심은 우선은 다르지만 결국은 다음 같은 둘 중 하나로 나타난다. 즉 자기 자랑 때문에 일어나는, 자기를 위한 근심 아니면 절망과 초조에서의 자기를 위한 근심이다. 이 탈선은 항상 너는 어디 있는가, 너는 무엇인가 하는 질문을 받으며 사는 것을 인간으로 보는 데서 기인한 것이 아니다. 도리어 자기의 근심을 은폐하거나 아니면 더 초조하게 할 뿐인 길을 한 걸음씩 더 내디디는 데서, 즉 자기만 점점 더 의지하는데서 --그것이 부끄러움도 없이 드러난 이기심이든 혹은 숨은 이기심이든, 반대로 자신에 대한 역겨움과 권태 때문에 자신 안에 도사리 채 나타나지 않는 이기심이든 간에 --오는 것이다.

이와는 반대로 신앙은 자신을 위한 근심에서의 자유, 그러므로 철저한 의미에서 자유롭게 되는 것을 뜻한다. 그러므로 여기서부터 우리는 다음 여러 면을 밝힐 수 있을 것이다.

첫째, 우리는 우리의 출발점이었던 질문에 명확한 대답을 할 수 있을 것이다. 즉 하나님의 행위이고 성령의 선물이라는 신앙의 성격이 어떻게 “나는 믿는다”라는 개인의 책임으로 넘어 갈 수 있는가? 이것은 모순 같으나 다음과 같은 점에서 모순일 수 없다. 즉 신앙을 전사하는 것은 인간에게 참 자유를 전사하려는 것이고 인간의 참 자유는 오직 전사된 자유로만 가능하다는 점에서 모순이 없다는 말이다. 인간의 참 자유는 인간이 자기 자신을 다른 데서 받았다는 것, 자기 힘으로 사는 것도, 자신은 자신의 창조자도 아니라는 것, 오직 그렇기 때문에 스스로 자신에게서 해방시킬 수 없다는 것 --이런 것을 성분으로 한다. 만약 이 사실이 인간의 자유와 인격에 대한 모순, 갈등으로 파악된다면 그것은 오직 신앙에 대한 심리학적 오해에서 오는 것일 뿐이다. 아니 이 오해 배후에는 이미 건전치 못한 심리학적 이해가 도사리고 있다. 그러나 이 사실은 심리 현상일 수 없다. 인간의 인간됨은 어떤 다른 곳으로부터 실제로 부름을 받고, 이 부름에 대답하며 대답으로서 산다는 데 있다. 즉 자기 자신 안에 스스로 갇히지 않고 자기 밖에 자기 삶의 본 근거를 둘 때, 오직 이 때에만 비로소 인간은 전적으로 자기

자신일 수 있고 이것은 곧 사람 된 인간의 비밀이기도 하다.

그러므로 둘째로 우리는 신앙과 인간의 밀접한 관계를 여기에서 훨씬 더 철저히 인식한다. 신앙을 심리화하여 신앙의 자리를 인간의 일부분 혹은 방계적인 것, 말하자면 인식 능력, 의지 감정 같은 인간의 어떤 일부 기능에서 찾을 수 없다는 것, 그리고 그것은 천박한, 피상적 견해에 불과하다는 것이 여기서 분명해진다. 만일 그렇지 않다면 우리는 신앙이 인간의 어떤 다른 일, 다른 행동 혹은 수단과 같은 인간의 일일 수 없다는 이유도 이해할 수 없을 것이다. 따라서 신앙의 선물됨을 확인하는 길은 그 선물이 피안에서 공급되는 영적 능력이라 해서 결국 그것을 마술적 관념에 소급시키는 길 밖에 없을 것이다. 그러나 신앙은 반대로 인간 자신의 인간됨이 문제 되는 곳, 결국에는 인간을 결정하는 곳, 인간의 구체성을 문제 삼는 곳 --그 곳에서 그의 자리를 찾는다. 그러므로 신앙은 인간이 있는 곳이 어딘가라는 질문에 관계된다고도 할 수 있는 것이다. “아담아, 네가 어디 있느냐?”라는 질문이 만일 가장 철저하게 인간을 문제 삼는 질문이라면 신앙은 이 질문에 대해 인간은 자기 자신이 아니라 그리스도 안에 있다고 대답할 것이다. 신약 화법상으로 그리스도 안에 있다는 말은 바로 신앙을 뜻하고, 그러므로 이 말은 신앙을 인간의 거쳐, 즉 인간이 사는 곳, 영주하는 곳, 집이 있는 곳 --이런 곳을 묻는 물음에 대한 결단으로 해석한다. 신앙은 이렇게 철저하게 인간의 있는 곳을 결정하기 때문에 신앙은 인간의 모든 행동의 근원일 수 있고 모든 행동을 규정하는 존재로서 인간의 모든 행동에 앞서 있는 것일 수 있다.

여기서부터 우리는 다시 신앙이 인간의 부속물이 아님을 인식한다. 신앙은 오직 종교적 천재나 모든 까다로운 종교적 규율을 감당할 수 있는 자만이 가질 수 있고 가질 필요가 있는 사치품이 아니다. 신앙의 목표는 다른 것일 수 없다. 즉 거듭 재현하는 피조물과 구속의 통일성에서 인간으로 하여금 그의 참 인간 됨을 되찾게 하고, 그를 하나님의 피조물과 하나님의 자녀로서만 있게 하는 것 외에 다른 것일 수 없다는 말이다. 신앙에서는 인간의 인간됨이 문제이고, 믿는 자는 초인이 아니라 참 인간, 참 인간이 된 인간이기 때문에, 신앙은 모든 사람에게 관계된 것, 바로 그 때문에 인간에게 무조건 관계된 것, 다시 말해서

구원에 관계된 것을 결정한다. 그러므로 신을 종교적 특수 행위로 보는 오해에서 신앙을 자유롭게 하고, 인간으로서 인간을 상대하는 신앙의 책임성과 오로지 인간의 인간됨만을 결정하여 자유롭게 하려는 신앙의 능력을 밝히고 이해할 수 있도록 가르치는 것이 오늘의 기독교 선교가 지닌 본래 사명이라 하겠다.

끝으로, 신앙의 자유는 죄가 본래 뜻하는 것에 관해서도 확실한 것을 말해 준다. 즉 흔히 도덕적 척도로 재서 죄라고 부르는 모든 것은 인간의 원죄의 결과에 불과하다는 것, 그리고 이 원죄는 불신앙 즉 첫 계명에 대한 죄 외에 다른 것일 수 없다는 것이 분명히 드러난다.

오늘 우리가 화제의 실마리로서 취한 질문, 즉 신앙의 나에 대한 질문은 다시 어떻게 불신앙의 나로부터 신앙의 내가 될 수 있는가라는 질문에 집중된다. 불신앙에서 신앙으로 바뀌는 것, 인간 일부의 변화가 아니라 인간 자체의 변화, 죽음에서 다시 살아난다는 표현을 써야 할 만큼 철저한 변화, 신앙의 나는 경건한 의인이 아니라 오히려 죄인이라는 표현을 써야 하는 철저한 역설성 --여기에서 무엇이 문제인가?

10. 신앙의 현실성

-- 의 인 --

신앙의 현실성에 관한 문제는 이미 전 강의, 신앙의 나에 대한 서술에서 암시되었다. 무조건 이 양자, 즉 신앙의 나와 신앙의 현실에 굳게 매달려야 할 것이다.

신앙에 대한 물음은 반드시 신앙의 현실에 대한 물음을 기대한다. 신앙이 일반 현실에서 분리된 것인 한, 그것은 아직 진지하게 취급된 것이 아니다. 이 분리가 막연한 기분으로 나타나든, 종교적 관념의 총체 개념으로 나타나든, 예리하게 반성된 신학적 사상 체계로 나타나든 마찬가지다. 그 때 신앙은 어떻든 물거품이나 현실에 반대되는 이상론이

라는 의심을 사게 될 것이다. 포이에르바하와 니체를 선두로 한 근대의 철저한 기독교 비판은 기독교 신앙이 이상론 혹은 현실과 유리되었다는 인상에서 온 것이다. 그리고 신앙의 현실성을 의심하는 데서 동기가 된 이들의 비판 방향은 결국 인습적 기독교에 대한 불신앙을 근대적 형태로 변형시키는 데서 끝나고 말았다. 신앙에 관여하는 자면 누구나 이 비판에 맞서, 오늘도 계속 기독교를 위협하는 분열증, 즉 신앙과 현실 이해 사이를 나누는 위험, 즉 기독교자로서 전혀 다른 두 영역인 일상생활 영역과 종교적 관념으로 지배되는 일요일 세계를 따로 떼어 놓고 생각하고 생활하는 위험을 막아야 할 것이다. 이른바 신앙의 세계를 위해 --흔히 있는 일인데 --어떤 독립된 현실성을 때로 무모하게 주장하면 그것은 이 문제의 해결을 돕는다고보다 반대로 혼란만 더 크게 할 것이다. 왜냐하면 그런 무모한 주장에서 초래되는 결과는 오직 양자는 연결성 없이 되어버리고 신앙의 본질은 변조되고 현실성 이해자체는 근본적으로 파괴되는 것 뿐이기 때문이다. 그러나 잘못된 현실 이해의 폭군을 무서워한 나머지, 신앙의 현실 문제에서 도피하고 실제 삶에 대한 경험과 관계에 직결된 모든 문제를 변증법이라는 요술로 처리해 버리는 것도 마찬가지로 해결책은 되지 못한다. 만약 신학적 노력이 무엇보다도 먼저 돌발적 문제만을 그 때 그 때 간단히 처리하는 작업으로 변질되면, 그것은 피상적 기준에서 보면 단지 유치하고 원시적으로 보일 뿐이나 사실은 내용의 핵심에 근본적인 상처를 주는 것이다. 사실 참 기본적 문제는 어디서나 항상 가장 불안하고 가장 어려운 것이다. 참으로 우리가 신앙의 현실성 문제를 진지하게 다룬다면 이 문제는 그렇게 날쎈, 재치있는 신학적 노력으로 해결될 것이 아니라 우리가 일생을 두고 다루어야 할 과제일 것이다. 왜냐하면 신앙의 현실성 문제는 풀리지 않을 때 내버릴 수 있는 종류의 문제가 아니고 계속 시도되어야 할 문제이기 때문이다. 우리는 사실 이 문제를 해결해 버릴 수 있는 선생이 아니라 그것에서 항상 배우는 학생이다.

그러므로 신앙의 현실성 문제에 매달려야 하는 데 조건이 없듯이 문제를 신앙의 나에 대한 문제에 항상 결부시키려는 노력에도 조건이 없다. 이미 밝힌 바와 같이 신앙을 말하려면 인간을 문제 삼아야 하기

때문이다. 신앙이 인간을 만나면 인간은 신앙의 나가 된다. 신앙의 나에 모든 관심을 집중시키면서 우리는 신앙에 관한 모든 것의 현실성과 경험과 확증에 관한 문제에 자신을 내맡긴다. 기독교에서는 모든 것이 신앙에 집중되기 때문에 기독교의 본질에 관한 것도 곧 신앙의 본질에 관계된 것이다. 이것은 ‘종교적 현실’(사람들이 보통 말하는 대로)에 대한 문제가 기독교에서 비상한 방법으로 인간의 현실 문제로 문제 된다는 것을 암시해 준다. 여기는 물론 오해 속으로 끌어들이는 여러 함정이 있다. 우선 하나만 여기에 실례를 들어보자. 신앙의 나에 대한 문제는 마치 필연적으로 신앙 현실을 전체적으로 묻지 못하게 하는 어떤 못마땅한 개인주의적 경향을 이미 견제하고 있다는 인상 아니면 이에 반한 반대 의견으로 마치 신앙에 대한 집중은 이미 개인주의적 이해를 위한 선행 결정인 것 같은 인상을 준다. 왜냐하면 신앙은 인간을 누구도 대신할 수 없는 존재로 상대하면서 바로 그 때문에 개인주의적 해석에서는 완전히 오해되는, 그의 전 현실에서 그를 다시 상대하기 때문이다.

그러나 신앙의 나에 대한 위의 서술은 ‘신앙의 현실성’이라는 제목 아래서 취급된 것이 아님을 명심할 것이다. 왜냐하면 신앙의 현실성 문제는 인간을 우리에게 신앙의 나로서 지시하고 그리고 신앙의 현실성은 오직 인간의 현실에 비추어서만 화제에 오를 수 있으나 인간의 현실이 곧 신앙의 현실성으로 간주될 수는 없기 때문이다. 그러므로 신앙의 나에 대한 위의 서술은 단지 ‘신앙의 현실성’을 바로 다루게 하는 준비 작업에 불과했다. 왜냐하면 신앙에 현실성을 부여하는 것은 역시 인간이 아니기 때문이다. 신앙은 처음부터 확고한 인간 존재의 현실에 속하는 것이 아니다. 마찬가지로 미리 주어진 영역에서 인간이 차지한 자리에 관계된 것도 아니다. 그러므로 인간에 의해 유도된, 인간의 가능성 영역 안에 있는 현실이 신앙에 다가오는 것일 수 없는 것이다. 만일 그렇게 되면 인간의 구원은 인간의 자유 의지의 도움으로 가능해진다는 펠라기우스나, 신학의 비의는 결국 인간학이라는 포이에르바흐의 주장이 이보다 훨씬 더 옳았던 것으로 간주되어야 할 것이다. 신앙의 나에 관해 우리는 이미 기본적인 것을 말한 바 있다. 즉 신앙은 인간의 일이 아니라 인간에게 행하는 하나님 역사라는 것이었다. 우리가

이미 확인한 바와 같이 이 말은 결코 인간이 신앙의 나라는 것을 해소시키는 말이 아니라 오히려 인간은 신앙의 나라는 뜻을 설명한 것에 불과할 것이다. 왜냐하면 신앙이 열어 줄 뿐 아니라 신앙 자체라고 할 수 있는 인간의 자유는 오직 선사된 자유일 수 있을 뿐이기 때문이다. 이것은 현실 개념을 마음대로 선택하여 신앙에 적용할 수 없다는 것과 오히려 현실 이해 자체를 우리의 검토 작업에 같이 끌어 넣어야 한다는 것을 말해 준다. 신앙의 현실을 바로 말하는 길은 현실 이해를 신앙의 반성과 아주 밀접하게 연결시키는 길이다.

그러면 지금 우리는 전체의 핵심 부분을 건드려서 기독교 신앙에 관계된 것 중 가장 어렵고 가장 기본적인 문제들을 마지막 깊이에서 검토해야 할 것이지만, 여기서는 단지 조목적으로 짚막짚막하게 다룰 수 있을 뿐이고 충분히 이유를 따지고 설명하는 논증 형식은 다음 기회로 미룰 것이다.

첫째, ‘신앙의 현실성’이라는 제목으로 내가 지금 다룰 문제는 소위 의인론이다. 이것은 혹 이상스럽게 생각될지도 모른다. 그러나, 모든 것은 여기에 달려있다. 신앙의 현실성, 이것은 곧 인간을 의롭게 보는 일이다.

“그러므로 사람이 의롭다 함을 얻은 것은 율법의 행위에 있지 않고 믿음에 있는 줄 우리가 아노라”(롬3:28). 만일 이것이 참이라면, 신앙이 본질을 가지는 곳, 신앙이 행하고 이루는 일, 오직 신앙에서만 일어나고 다른 방법으로는 일어나지 않는 사건, 그리고 오로지 신앙의 현실이고 다른 것일 수 없는 것, 신앙과의 불가분의 연관성으로 신앙과 의(義)를 완전히 하나가 되게 하는 것 --이것이 바로 바울에 의하면 의인(義認)인데 이것을 직접 위에서 본 바울이 표현에서 찾을 수 있을 것이다. 신앙은 오직 의롭다고 선언하는 신앙으로서만 현실적이다. 만일 신앙에서 의롭다고 선언하는 성격을 빼어 버리면 그것은 단지 상상에 의한, 모방한, 피상적 신앙일 따름이다. 신앙의 척도에 의해 규정되지도, 그것을 척도로 받아들이지도 않은 표현이라면, 그 표현은 이미 현실성을 상실한 것이다. 상식적 견해에 의하면 사실 신앙을 의인신앙으로 이해할 수 없다.

그러나 신학적 통찰은 신앙이라는 말이 언제나 의인사상으로 이해되기

를 요구한다. 왜냐하면 오직 신앙만이 의롭게 한다는 표현은 신앙의 본질에 의해 뜻을 가지게 되기 때문이다.

그러나 이것은 설명을 요구한다. 이 표현의 이해를 가능하게 하기 위해 가장 중요한 세 가지 점을 우선 검토해 보자. 현실성 이해를 위해 여기에 무엇이 전제되어 있는가? 임의로 처리되지 않는 ‘의’(義)와 ‘의인’(義認)이라는 표현은 여기서 무엇을 뜻하는가? 그리고 소위 의인론은 본래 의롭게 하는 신앙 자체와 어떤 관계를 가지는가?

첫 질문에 대하여 : 정확히 말하면 어떤 일정한 현실성 이해가 여기에 전제되어 있는 것으로 보는 것은 결코 적합하지 않다. 왜냐하면 이렇게 문제 되는 현실 이해는 마치 의인론과 전혀 관계없는 것 같은 인상을 주는 까닭이다. 우리가 여기서 손대야 할 연관성은 역사적으로나 실제적으로 매우 복잡하게 얽혀 있으므로 자세한 철학적, 신학적, 정신사적 서술없이 손쉽게 전개할 수 없도록 되어 있다. 그러나 나는 평이한 말에 한정해서 기독교 신앙의 영향을 받은 일반적 사상만을 잠깐 소개할 것이다. 물론 신앙의 영향에 따른 차후 현상을 단지 신앙을 받아들이고 그것으로 사는 사람들의 모임, 즉 아주 좁게 말해서 교회 영역에 국한시키는 것은 부당하다. 우리는 기독교 신앙의 성립과 함께 그 영향으로 변한 일반 역사 세계를 잘 안다. 어떤 사람이 신자나 아니냐에 전혀 관계없이 그리스도 후의 인간은 그리스도 전의 인간에 비해 완전히 달라진 상황 속에 살고 있다. 그리고 이런 점에서 그리스도에게서 일반적 구속사적 의의를 찾을 수도 있을 것이다. 아무튼 이 문제는 이 이상 더 말하지 않고 다음과 같은 결론으로 만족하자. 즉 누구나 역사적으로 생각할 힘을 가진 사람이면 곧 알 수 있는데, 기독교 신앙 성립의 결과로 일어난 후속 현상이 있다는 것과 그것은 다소 해소시킬 수 없는 의미심장한 세계사적, 정신사적 의의를 가지고 있다는 것이다. 이것은 정치, 문화, 예술영역에서도, 도덕 영역에서도, 일반적 진리 의식, 과학적 사유 영역에서도, 그리고 철학에서도 나타났다. 오늘 기독교와 역사 간의 연관성을 거론 할 때마다 자주 실례로 기독교 신앙의 영향인 역사 사유 형식과 세계의 비신화화(非神話化)를 드는 것은 이런 의미에서 근거 없는 일은 아니다.

기독교 신앙에 의해 세계가 달라졌다는 위의 시사는 인류의 도덕적 성

장이나 가치 판단의 의미에서 기독교가 세계를 더 선하게 만들었다는 것을 지적한 것이 아니다. 이런 견해에 대한 반대 현상은 더 논의의 대상이 될 수 없을 만큼 충분히 처리되었다. 또 세계사의 파멸적 발전상에 대한 책임을 전적으로 기독교 신앙에다 전가하는 경향도 너무 지나친 피상적 관찰이므로 문제 밖에 속한다. 오히려 우리가 주목할 것은 세계에 대한 인간의 자세의 변화, 즉 단순히 가치 척도로 접근할 수 없는 사유의 일정한 기본 형식과 현실 이해에 관한 변화일 것이다. 아무튼 이런 변화에 의해 우리는 양면, 즉 선과 악을 향한 가능성의 양극과 이에 대한 인간 자신의 가능한 날카로운 저항력을 겸해서 경험했다고 말할 수 있을 것이다.

그러므로 이 말은 단지, 기독교 신앙이 어느 정도 기독교 신앙에 관계 없는 일반 현실 이해를 위해서도 영향을 끼쳤다는 사실의 배후를 암시한다는 의미만을 가졌었다. 그러나 나에게 중요한 것은 이것이다. 즉 기독교 신앙이 일반 정신사에 끼친 영향이 바로 의인론에 연결된다는 점이다. 이것은 곧 우리로 하여금 신앙의 현실을 마치 어떤 순수한 내적인 것, 따라서 전역사적인 것처럼 인식하는 오해에서 벗어나게 해주기 때문이다. 위에 말한 후속 결과는 물론 신앙 자체의 현실이 아니다. 그러나 신앙의 현실인 의인론은 공적인 의미를 가지며, 전 세계에 관계된 어떤 것으로 파악되기를 원한다.

나는 지금 간단히 의인 신앙에 함축된 현실 이해를 성격 지어야 한다. 사람들은 어떤 사물을 생각하고 묘사하고 평가하듯 이것을 다루어 왔다. 말하자면 사물이 아닌 인간도 어떤 사물처럼 취급하고 생각하고 말해 왔다는 것이다. 그렇게 다루면 인간은 성격과 기능을 덧붙여 가진 어떤 완전한 것, 어떤 것과도 관계없는 독자적인 것으로 나타난다. 이 사람 혹은 저 사람은 누구인가, 혹은 사람은 무엇인가, 또는 이 물음에 일치시켜 하나님이 누구인가 하는 것을 알고 싶을 때마다 사람들은 그것을 어떤 물체처럼 생각하고 그것이 지닌 속성을 규정하려고 했다. 이런 태도에서 인습적인 철학적 원리는 가령 덕론(德論)같은 것을 발전시켰고 신론(神論)은 하나님의 속성을 전개하기에 이르렀다. 인간 혹은 하나님까지도 어떤 존재로 보고 그 속성에 의해 서술하는 이런 방법은 혹 어떤 문제층에서 일리를 찾더라도 가장 철저한 추상적 방법

임에는 틀림없다. 한 걸음 더 나아가서 특별히 자연과학에서 다루는 사물 세계의 객관화 관찰도 의식적으로 사물에 대한 구체적 삶의 관계를 도외시하는 추상화 관찰 방법에 속한다고 할 수 있을 것이다. 먹는 빵에 대한 화학자의 태도와 분석해야 할 빵에 대한 그의 태도는 구조상으로 전혀 다른 것이다.

아무튼 우리는 인간의 경우에 상세히 살펴 볼 것이다. 바로 객관화와 고립을 강요하는 관찰 방법에 의해 인간적인 것이 인간에게서 파괴되고 도외시된다는 것에 이의는 없을 것이다. 얽힌 관계는 인간 본래의 것이다. 주위의 다른 사람과 자기 자신과 그리고 무엇보다도 하나님과 그는 얽혀 있다. 이 관계들은 인간임에 추가된 것이 아니라 인간을 인간되게 하는 것이다. 이 사실은 인간이 무엇을 뜻하며, 무엇에 해당하며, 자신을 어떻게 이해하며 자신이 어떻게 이해되고 평가되는가를 아는 데서 밝혀진다. 이런 관계는 인간 삶 안에서 발생한다든가 인간임을 기정사실로 우선 전제할 때 비로소 바로 파악된다든가 하는 생각은 모두 잘못된 것이다. 오히려 이 관계에서 존재와 이해, 생존과 해후, 소유와 그 타당성, 따라서 이미 된 것과 아직 남은 것, 과거와 미래가 서로 얽혀 있다고 볼 것이다. 말하자면 인간에게 있어서 끝난 것은 없고 아직 끝나지 않은 채 기다려지는 것만 있다는 사실이 곧 인간의 현실, 즉 역사적 현실이기 때문이다. 역사적 과거의 현실에도 미래가 속해 있기 때문에 미래성은 역사적 현실성으로서의 현실에서 본래의 현실성을 구성하는 요소라고도 할 수 있다. 미래를 가진 것이 현실이다. 어떤 미래도 지니지 못한 것은 공허하다. 엄격하고 최종적인 의미에서의, 즉 종말론적 의미에서 구원은 허무에서 미래가 열린 사람에게 일어난다.

이 문제는 이만 개괄적 묘사에서 멈추고, 둘 때 관점에 눈을 돌려보자. 소위 의인론이라는 어려운 용어를 어떻게 이해할 것인가? 이것은 오직 바울 용어의 출처인 구약 언어에 소급시킬 때에만 이해될 것이다. 구약에 의하면 하나님의 의는 의를 덕으로 이해한 그리스 철학에서와 같이 신에 접근하면 누구에게나 부여되는 하나님의 성품일 수 없다. 오히려 구약은 하나님의 의를 하나님의 행위, 즉 언제나 언약에 부합하는 행동으로 맺어진 공동생활 관계를 세우고 구원을 이루며 공동생활

관계를 항상 바로잡는 하나님의 행위로 생각했다. 복음에서 하나님의 의가 계시되었다는 바울의 말은 바로 이런 구약적 하나님의 구원 행위를 뜻한다. 단지 옛 언약과 다른 점은 하나님의 의가 예수의 죽음과 부활에서 계시되었다는 데 있을 뿐이다. 다시 말해서 한 의로운 자, 공동생활 관계에 충성한 자, 즉 예수는 죄된 모든 인간에 대한 예외 없는 하나님의 심판을 홀로 지고 십자가에 죽기까지 순종하였기 때문에 하나님이 되살려 놓인 자이므로 이제는 누구나 이 사실을 믿음으로 승인하고 하나님을 의롭다 하는 자에게는 율법의 행위로써가 아니라 오직 신앙으로써 의가 약속된다는 것이었다.

이런 바울의 말이 우리에게 기이하게 들리는 것은 무리가 아니다. 그리고 바울의 의인론의 내적 연관성을 분명히 하기 위해서는 아주 자세한 주석 서술이 필요한 것도 사실이다. 여기에서 바울의 의인론은 아주 먼 옛 이야기로 오늘의 인간을 위해 기독교 신앙의 본질을 타당하게 말해 주는 표현일 수 없다는 주장 --이 주장은 오늘 대개의 신자에게 해당한다고 생각한다 --이 일어나게 된다. 말하자면 바울의 의인론을 지금 그대로 넘겨받을 수도 없거니와 기독교 교리의 중심을 삼는 것은 더구나 기대할 수 없게 되었다는 것이다. 이 견해가 타당하다는 것을 증명하기 위해 오히려 의인론에 대한 바울 자신의 태도를 들고 나서는 이들도 있다. 즉 바울 자신에게 있어서도 의인론은 유대교와의 대결에만 한정된 것이고 이방 교회인 고린도에 대해서는 전혀 다른 언어를 사용하고 있는 점으로 보아 그 표현은 역시 시간과 상황 조건에 맞추어 예수 그리스도의 의의를 표명한 것임에 틀림없고 무슨 특별한 것일 수 없다는 것이다.

그러나 이 견해는 오직 한정된 의미에서만 생각할 수 있다. 왜냐하면 의인론에서처럼 가장 깊고 철저하게 바울의 복음 이해가 드러난 곳은 없기 때문이다. 아무튼 이 표현을 마다하고 바울의 어떤 다른 해석 형식을 들어 실제로 오늘의 인간을 더 쉽게 이해시킬 수 있는가? 가령 바울이 그리스적 밀의 종교에서 받아들인 어떤 표현을 이 대신 사용할 수 있을까? 아무튼 바울에게서 어떤 일부 성분만을 택하여 바울 전체를 밀의 종교로 해석한다면, 바울의 복음 이해의 핵심을 놓칠 것은 틀림없다. 나는 이에 전적으로 반대하고, 오늘의 인간에게는 바울의 의인

론에 있어서만 바울 선교의 깊이를 열어 줄 수 있다고 생각한다. 그리고 나아가서는 신앙의 본질에 관한 것이 신약 중에서 가장 예리하게 드러난 곳도 역시 의인론이다. 만일 우리가 이것을 이해하지 못하고 항복 혹은 포기한다면, 사실 기독교 신앙을 순수하게 보존할 수 있을지 의심스럽게 보인다. 나는 오직 기독교 신앙의 순수성을 철저히 검색해 낼 때에만 신앙의 현실성에 관한 것을 이해와 책임을 가지고 표현할 수 있다고 본다.

물론 이런 주장은 오직 실제 증명에 의해서만 어느 정도라도 납득될 것이다. 말하자면 저 난해한 것을 간결하게 애매한 것을 확실하게, 역사적인 것을 현재의 말로 서술함으로써만, 우리 자신의 현실을 일깨우고 파헤쳐 적중시키고 움직이게 하고 변화시키는 서술에 의해서만 이 주장은 납득될 수 있을 것이다. 그러나 누가 이 일을 하겠다고 자처할 것인가? 우리는 단지 자신의 한정된 능력을 감안하면서 가장 기본적인 것만을 서술하는 데 힘쓸 것이다.

그러나 우선 예정대로 하나 더 즉 셋째 질문을 취급해야 한다. 의인론은 의롭다고 하는 신앙 자체와 어떤 관계를 가지는가? 아무튼 의인 신앙을 마치 의인론에 대한 신앙처럼 아는 생각은 뿌리째 뽑아 버려야 할 것이다. 철저히 말해서 소위 의인론에 대한 어떤 지식도 의인 신앙에 직접 참여하는 데 필요한 것은 아니다. 마찬가지로 의인론에 관한 신학적 지식이 의인 신앙에의 참여를 결코 보장하지 못한다. 근본에 있어서 이렇게도 자명한 이 견해는 거의 극복할 수 없는 것 같이 보이는 반대에 봉착하곤 한다. 이 반대는 거의 근절할 수 없는 신앙의 오해에서 오는데 이 오해는 마치 신앙 개조의 수에 맞춘 많은 행위의 집적(集積)을 곧 신앙같이 생각하고 신앙의 의미도 그 때 그 때 겨냥한 신조에 의해 결정되는 것으로 아는 경우이다. 여기에 나는 일반 상식이 되어버린 관념을 소개함으로써 나의 관심의 소재를 밝힐 것이다. 위에서 지적한 오해가 구체화된 경우인데 가령 하나님 아버지를 믿으면 나는 그것으로 그와 특수한 관계를 맺고, 예수의 대속적 고난과 죽음을 믿으면 그의 공로가 나에게 분배되며, 그의 부활을 믿으면 나는 부활의 능력을 받고, 성령을 믿으면 나는 그의 현재에 위임되며, 끝으로 우리 표제에 맞추어 예를 들면 신앙만으로 의롭다 함을 받는다는

소식을 믿으면 나는 이 의인에 참여한다는 식으로 각기 독립시켜 생각 하는 것이다. 이런 생각의 어리석음은 더 설명이 필요하지 않다. 왜냐 하면 신앙은 나눌 수 없는, 유일한 것이기 때문이다. 설명이란 결코 분화가 아니라 단지 본질을 고쳐 쓰는 일일 뿐이다. 신앙은 오직 하나, 즉 의롭다고 하는 신앙일 뿐이다. 창조자에 대한 신앙으로서도 신앙은 의롭다고 하는 신앙 외에 다른 것 일 수 없다. 그러면 교회화된 의인론은 무엇에 소용되는 것인가 하는 질문을 할 수도 있을 것이다. 그러나 교리화된 의인론은 단지 신앙의 순수성과 현실성을 유지하는데 필요할 뿐이다. 또 그것의 기능은 무엇보다도 비판적인 데서 볼 수 있다. 이런 점에서 제일 먼저 이 교리에 참여하고 신앙 전달에서 참과 순수성을 책임지고 수호해야 할 사람은 신학자들이다. 그러나 믿는 자를 그의 소질과 능력에 따라 미성년에서 성년으로 키우는 일이 신앙의 본질에 속하기 때문에, 소질과 능력 정도에 따라 신앙의 본질에 대한 명백성을 얻고 신앙 현실의 순수성을 분별하는 능력을 기르는 것은 신자 모두에게 해당된다. 그러므로 ‘신앙만으로’라는 의인론은 이번 우리 강의에서 취급 할 모든 것의 초점이 될 것이다.

만일 신앙의 현실성이 의인(義認)에서 성립하면 그 현실성은 어떤 성질의 것인가? 그 때 신앙의 현실성은 분명한 사건, 전체적 변화를 일으키는 사건, 그러나 결코 소유물로 변할 수 없고 계속 이러나는 사건, 죄인들이 살아 있는 한 지속될, 죄인을 의롭다고 선언하는 사건이다.

지금 우리는 이것으로 반드시 필요한 예비적 서술을 맺게 되었다. 신앙의 현실성으로서의 의인은 신앙의 나인 인간에 연결시킬 때 무엇을 뜻하는가? 이 문제를 다음에 다룰 것이다.

11. 신앙의 힘

-- 사 랑 --

우리는 강의 제목들은 기독교 신앙의 본질을 묻는 우리에게 물음의 방

향을 정해 주며 필연적으로 나타나는 새로운 앞길의 방향을 지시해 준다. 그것들은 질문의 연쇄라고 할 수 있다. 이 질문들은 물론 신앙 하나만을 묻는 질문이다. 즉 신앙에서 출발하는 질문이고 신앙이 제기하는 질문이며 우리를 향한 질문이다. 즉 신앙을 묻는 우리에게서 일어나는 질문이다. 그러나 이 질문은 신앙의 본질과 그 내적 논리 자체가 명하는 질문이며, 이 질문에서 다음 질문으로 이끌어 가는 질문인 동시에 역시 신앙을 향한 질문, 잘라 말하면 불신앙에서 신앙에 제기될 질문이기도 하다. 마치 검사가 또박또박 냉정하게 차례로 사건의 진상을 묻고 캐서 철저히 규명하는 것 같은 질문이다. 그것이 신앙에 관계된 것인 한, 그것은 반드시 인간에 의해, 다시 말해서 언제나 먼저 불신앙에 의해 신앙 증언에 대한 반대 심문으로 제기되는 것이며, 결국 이 질문은 결정적 문제, 즉 신앙의 현실성과 신앙의 힘에 대한 질문에 까지 육박해 간다.

물론 여기에도 위험은 있다. 즉 이런 질문이 아주 잘못되는 경우는 현실성과 힘의 문제를 잘 못 파악하는데서 야기된다. 그러나 현실성과 힘의 문제는 우리의 기본 주제이다. 이것 없이는 우리의 모든 노력이 수포로 돌아간다. 왜냐하면 여기에 신앙과 불신앙 사이의 특유한 대응점, 즉 이 둘의 구조상 본질적인 유사성이 들어 있기 때문이다. 신앙과 불신앙은 서로 날카롭게 대립하는데도 불구하고 질문이라는 점에서 서로 일치한다. 그리고 신앙과 불신앙은 주제도 같다. 즉 그들의 주제는 함께 ‘하나님과 세계 사이의 인간’이다. 신앙이 반대 심문을 당하면 동시에 불신앙도 반대 심문을 당한다. 그리고 이것은 다각적 질문에 의해 인간이 반대 심문을 받고 있음을 말해 준다. 그리고 물음은 어떤 것이든 간에 역시 인간의 본질에 속한다. 그러므로 우리는 지금 신앙의 힘에 대한 물음 같은 물음의 애매성에 부딪치고 싶지 않다. 물론 어떤 의미에서 이 힘은 이해될 것인가, 신앙의 의미에서인가, 아니면 불신앙의 의미에서인가는 이제부터 결정되어야 할 것으로 우리 앞에 놓여 있다. 그러나 어떤 경우에도 힘에 대한 문제를 규정할 어떤 결론이 문제되고 있음에는 틀림없다. 왜냐하면 신앙과 불신앙 사이의 싸움은 본래 그들의 힘의 문제에 속하기 때문이다. 신앙이나 불신앙이나, 이 양자택일의 요구는 결국 힘의 문제로 발전된다.

우리는 지금 새 제목인 ‘신앙의 힘’이 앞의 강의에서 취급한 ‘신앙의 현실성’과 서로 어떤 관계에 있는가를 묻지는 않을 것이다. 결코 이것을 검토하는 것이 불필요해서가 아니다. 이 양자는 서로 배제될 것이 아니라 멋지게 서로 보충되어야 할 것이다. 제목 교체의 의미와 정당성을 캐려고 하지 않는 것은 앞의 강의 제목도 예비적 검토에서 벗어나지 못한 채 신앙의 현실성에 대한 서술을 끝내고 만 데 그 이유가 있을지도 모른다. 그러나 우리는 좀 달리 부연하면서 신앙의 현실에 대한 문제를 다시 새로 취급하면서 이 문제를 완전히 끝내는 방법으로 제목 교체의 의의와 정당성을 알아내도록 할 것이다.

우리의 사상 전개의 새 계기, 즉 새 문제 설정에서 오는, 즉석에서 해결해야 할 또 하나의 다른 문제가 있다. 즉 신앙 문제는 결국 힘의 문제에 낙착되고 말 것이라는 지극히 의심스러워하는 반문이다. 혹시 우리는 힘의 문제를 어떤 규범 체계나 이해의 방향으로 잘못 생각한 것이 아닌가? 마치 힘은 불신앙의 것으로 미리부터 신앙과는 무관하게 생각할 뿐 아니라 오히려 적대적으로 보고 있지 않는가? 그러나 힘에 의 의지 뿐 아니라 힘에 대한 단순한 매력까지도 근본적으로 악에 속한다는 것을 인식한 것은 바로 근래의 일이 아닌가? 그러므로 지금까지의 힘에 대한 관심을 기본적으로 바꿔야 할 때도 지금이 아닐까? 오히려 힘에 대한 관심에서 철저히 벗어나서 그것을 거부하고 그것을 다시 물들지 않도록 주의해야 하며, 이 문제보다는 다른 문제를 적극 중요시해야 한다는 의식도 요새 비로소 얻은 것이 아닌가? 뿐만 아니라, 만일 신앙이 권력 싸움에 끼어든다면 신앙은 이미 패배한 것이 아닐까? 이 영역의 주도자는 신앙이 아니라 역시 불신앙이고 이 불신앙은 사실 권력을 위해서는 가차없이 투쟁을 벌이지 않는가? 잘라 말해서 힘의 영역에서는 믿는다는 그것조차 이미 불가능한 일이 아닌가?

오늘 신앙의 문제를 곧 결단의 문제로 알아듣고 이해할 수 있으려면 우리는 단순한 택일의 문제 앞에 서야 하지 않을까? 힘을 의지하는 미신의 영역에서 권력을 고수하려는가? 아니면 신앙에 의해 이 무서운 염병 --이것은 심한 말이 아니다 --에서 자유하려는가? 신앙에서 순결하고 참되려면 힘의 문제는 완전히 무관심해져야 하지 않는가? 신앙의 힘보다는 성실하고 순진한 신앙의 무력(無力), 무방비성을 말하는

것이 훨씬 신앙에 알맞지 않은가? 오랜 경험에 의해 천명된 힘에 대한 이 역센 반대 의견에는 신앙 내용에서 보아도 받아들여야 할 것이 들어 있는 것 같다. 역시 여기서도 문제는 참에 달려있다. 참에 힘이 개입되면 그야말로 파멸이 아닌가? 회고하면 신앙은 전번 강의에서 역설한 의와 의인에 달려 있다. 의와 의인도 그 순수성을 위해 역시 힘의 문제와는 깨끗이 손을 떼어야 할 것이 아닌가?

이 모든 반문에는 차라리 제목을 반대 방향으로 과감하게 바꾸어 놓고 변증법적으로도 전혀 관계없는 별개의 것으로 신앙과 힘의 상반성을 다루고 싶을 정도로 많은 참된 이유와 직접 호응해서 좋은 굳은 신념이 들어 있다. 그러나 이것은 감정에 불과하고 이런 감정은 곧 다른 형태로 변질되어 결국은 신앙까지도 논하지 말자는 견해에 떨어질 것이다. 왜냐하면 신앙의 역사가 보여주듯이 신앙은 항상 여러 모양으로 힘의 문제와 결탁, 타락해 왔기 때문이다. 아무튼 신앙은 힘의 문제와 쉽게 결탁할 뿐만 아니라 경우에 따라서는 힘을 앞장 세워 왔다. 이 사실은 힘의 문제가 오히려 신앙의 본질 문제에 속한다는 것을 말해주지 않는가! 세상에서 벌어진 더러운 세력 다툼은 모두 신앙에 결부된 것이 아니었던가? 그러니 지금은 오히려 신앙이란 제목을 버리고 차라리 사랑이란 제목으로 옮겨 쓰는 것이 더 좋지 않겠는가? 신앙과 사랑의 적대적 대립 과제에서가 아니라, 적어도 사랑 없는 신앙은 결코 참 신앙일 수 없다는 상호관계에서, 그리고 사랑이 비로소 신앙을 바르게 삶을 위한 형태로 만들고 그러므로 신앙의 현실성은 역시 사랑이라는 상호관계에서 사랑을 앞장 세울 것이 아닌가!

그러나 이 모든 표현에서도 뚜렷하게 읽어낼 수 있는 것은 역시 영향력에 대한 문제, 즉 성과와 결과 그리고 유용성에 대한 문제, 한 마디로 말해서 힘의 문제가 아닐까? 말하자면 역시 신앙을 새롭게 하고 어떤 다른 근거에서 다시 신앙을 걱정하는 것이 아닌가? 다시 말해서, 그렇지 않고 사랑을 신앙에 앞세운 것이라면 그것은 결국 신앙의 순수성을 이미 일그러지게 하는 것이 아닌가? 그리고 백보 양보해서 집중적으로 사랑의 제목만을 좇아도 불가피하게 도달하는 곳은 역시 힘의 문제가 아닐까? 도대체 이 살기등등한 세계 현실에서, 무자비한 이 세계에서 사랑할 힘을 어디서 얻으라는 말인가? 이것은 오히려 사랑의

힘을 절대적으로 믿으라는 신앙의 요구가 아닐까?

이것으로 우리는 출발점에 다시 돌아왔다. 왜냐하면 신앙과 사랑은 힘의 문제라는 점에서 일치하기 때문이다. 그러나 우리는 이 일치점이 어떤 감상적 여운을 주는 데 현혹되지 않도록 주의할 것이다. 이것은 불안이라는 어떤 감상적 기분으로가 아니라 오히려 “예수에게 계시된 사랑의 힘을 나는 갈구한다”는 표현으로 간추려 보아야 할 것이다.

그러므로 신앙의 현실성을 꼭 물어야 한다면 --여하간 이 비판적 물음을 소홀히 하지는 못한다 --신앙의 힘에 대한 문제도 제기될 수밖에 없는 것이다. 신앙은 인간을 역사적 현실에서 문제삼고 현실은 힘의 문제를 제외한 것일 수 없기 때문이다. 우리는 위에서 현실은 미래를 자체 안에 지녔다고 한 바있다. 역사적 현실성은 아무튼 힘의 문제에 속한다. 즉 생존이라는 개념은 언제나 이 세력을 가진 끝까지 존속하는 것, 도중에서 좌절하지 않고 소기의 목적을 달성하는 것을 묻는다. 잔인하고 실용적인 견해 같으나 우리가 항상 묻는 곳도 영향력과 성과다. 우리는 성과, 영향력, 힘, 최후까지 남은 것에 가담할 것을 결심한다. 힘의 편에 서는 우리의 결심은 동시에 역사적 실존에서 힘의 문제 자체를 결정한다. 이것은 곧 신앙의 성과에 대한 물음의 깊이일 수도, 철저성일 수도 있다. 삶은 신앙에서 결정된다. 그 때문에 신앙에서 힘의 이중의미, 즉 힘의 이해와 힘의 싸움 자체로서 마지막 결정이 내려진다.

만일 생명을 거는 일이 삶의 멸시와 삶의 경솔한 포기가 아니라 오히려 참 삶의 진지한 수납이라는 것을 확신할 수 없다면, 어떻게 우리는 신앙의 증인으로서 신앙을 위해 생명을 걸 수 있겠는가? 이 한계 상황은 오직 신앙 상황에 항상 관계된 것, 즉 신앙은 오직 최후의 타당성을 지니고 최후까지 존속된다는 확신에서만 있을 수 있다는 것을 명백히 해 줄 뿐이다. 다시 말해서, 신앙은 약속한 것을 틀림없이 지키면서 마지막 말을 홀로 보류하고 있는 자, 언약을 성취할 수 있고 무엇에 의해서도 이 일에 방해받지 않는 자, 항거를 불허하는 자, 모든 세력 위에 뛰어나 모든 세력을 지배하는 자, 그렇기 때문에 신뢰하고 관여하고 진심으로 자신을 맡길 수 있는 자에게서 온다는 것을 명백히 해 줄 뿐이다. 이것은 공로에 따라 보수를 계산하는 불순한 교활이 아

니다. 신앙은 모든 것을 멸하고 모든 것을 끝내고 인간 쪽에서 볼 때 모든 것을 무가치하게 하는 허무에의 길이 아니라, 구속과 구원, 그리고 모든 것을 얻도록 가리키는 길이며, 하나님 쪽에서 볼 때 모든 것을 의미있게 하는 길이다. 이 길은 사실 허무주의적 실존과 어느 정도 비슷 한데가 있다. 왜냐하면 이 길은 우선 암흑과 허무에로 우리를 인도하기 때문이다. 그러나 또 이 길은 허무주의에 대한 유일한 반대자이다. 왜냐하면 동시에 이 길은 절망을 알지 못하는 긍정의 실존이고 모든 이해 있는 대망에 대한 성취, 아니 성취 자체이기 때문이다.

그러나 신앙을 반성하면 신앙에 관한 모든 결단은 오직 한 시점에서만 기대될 수 있다. 신앙의 결단이 실현되는 이 시점은 신앙에 부수적으로 추가된 행동 규범이 모두 힘을 쓰지 못하고 헛것이 되는, 동시에 순수한 신앙이 전폭적으로 시련을 맡겨지는 시점, 즉 의지했던 모든 세력이 무능으로 폭로되고 무방비 상태에서 완전히 적의 세력에 맡겨지는 시점이다. 아무것도 신앙을 ‘대신’할 수 없을 때, 신앙은 힘을 쓴다. 신앙은 세상을 이긴 승리다. 신앙은 세상의 모든 세력을 그 발 아래 눌렀다. 신앙으로 인해 세상 세력은 이미 무기력하게 된 것이다. 이에 반해 신앙의 무능은 힘으로 변한 것이다. 만일 이 사실을 알지 못하는 신앙이라면 그것은 이미 신앙이 아니다. 신앙과 신앙의 힘, 신앙과 신앙의 승리는 동일한 것이다. 물론 방관자에게는 이 둘 사이의 거리가 죽음과 생명, 지옥과 하늘, 허무와 하나님 사이만큼이나 먼 것처럼 보일 것이다.

힘에 대한 잘못된 이해를 막기 위해 여기에 참의 문제와 힘의 문제, 의의 문제와 힘의 문제 사이의 구별을 엄격히 추구하는 것도 무익하지 않을 것이다. 그러나 이 경우 본래 한데 붙은 것을 원리적으로 서로 분리시키지 않도록 주의할 것이다. 참이 아직도 이렇게 혹은 저렇게 왜곡되고 억압을 받지만, 그러면서도 참이 참으로서 진지하게 취급되려면 오직 참의 힘, 즉 스스로 타당성을 찾으며 자신을 관철해 나가는, 참 자신의 힘이 승인되고 인정되는 길 밖에 없다. 힘이 없는 것은 영원히 참으로서 전해질 수는 없을 것이다. 허위는 진리의 힘을 빌어 사나, 진리의 빛에 비추어진 허위는 반드시 무능해지는 법이다. 이 사실

은 윤리적으로 잘 알려진 의미에서의 의와 정의에도 해당된다. 천 번만 번 확대와 억압을 당하면서도 그것이 요구된 선으로, 필연적인 것으로, 유익한 것으로 인정되려면, 이 필연인 것, 유익한 것의 힘도 함께 승인되어야 할 것이고, 그런 데도 만일 이 힘이 버려진다면 그로 인해 무시된 선의 힘은 여러 방법으로 우리를 박해하고 보복할 것이다. 참과 선을 위해 힘쓰는 곳이면 어디서나 우리는 힘의 문제를 등한히 하지 않고, 오히려 참과 선의 힘을 더욱 의지하고, 그것이 역사적 활동을 관철하도록 책임을 져야 할 것이다.

그러나 신앙의 경우 이 사정은 더욱 크게 해당한다. 신앙의 힘을 일부러 도외시하고 그 힘을 의지하지도 활용하지도 않는다면, 그것은 이미 신앙에 대한 회의를 뜻한다. 왜냐하면 신앙은 모든 다른 세력을 극복하는 하나님에 관한 것일 뿐만 아니라 그 힘을 하나님의 것으로 돌리지 않고 하나님을 말할 수는 없기 때문이다. 오직 하나님만이 언제나 막힌 것을 뚫고 하나님에 대한 반항을 극복할 수 있기 때문에 신앙은 곧 하나님의 전능에 참여하는 일과 모든 세력을 지배하는 힘을 그의 것으로 인정하는 일을 뜻한다. 이것은 물론 하나님 전능의 신조에 대한 일반적 이해나 하나님 전능에 대한 피상적, 인습적 이해와는 전혀 다른 관계의 것이다. 그러면 여기서 말하는 모든 세력 위에 뛰어난 하나님의 힘이란 무엇을 뜻하는가? 물리학적 힘을 최대한 확대시킨 것일까? 인간의 의지력에서 가능한 한 모든 제한성을 추려 내고 남은 것일까? 그러나 그것이 어떤 것이든 이런 식으로는 설사 그것이 등에 찬 물을 끼얹듯이 사람을 놀라게 할 힘이 있다 해도 진지하게 취급될 수 없는 도깨비장난에 불과할 것이다. 신앙의 이해에 의하면, 하나님의 전능과 자연 세력의 관계는 기초 작업에서 다룰 문제가 아니라 세상 마지막에서 제기되어야 할 문제이다. 하나님의 힘과 인간의 의지력이 어떤 관계에 있기에 이렇게 혼란한 역사를 꾸며 나가는가의 문제도 마찬가지로 하나님 전능에 대한 신앙 인식의 출발점보다 종착점에서 처리되어야 할 문제이다. 아무튼 신앙이 인식하고 고백하는 하나님의 능력에서의 힘은 단순히 일반적으로 힘이라는 개념 아래 생각되는 것과는 정반대 방향에서 생각되어야 한다는 것을 알아야 할 것이다. 불신앙이 하나님의 무능을 증거하는 곳에서 신앙은 바로 하나님의 전능의 본 뜻

과 마지막 뜻을 말한다. 사실 신앙의 근거는 자기를 내주어 십자가에 죽은 신앙의 증인이 자신을 다시 하나님의 사랑의 증인으로 제공하는 데 있을 것이다. 그러므로 예수의 십자가에서 하나님의 전능을 고백하는 자는 하나님의 전능이 뜻하는 것을 안다. “십자가의 말씀이 멸망하는 자들에게는 미련한 것이요, 구원을 얻는 우리에게는 하나님의 능력이라...그것은 하나님의 미련한 것이 사람보다 지혜있고 하나님의 약한 것이 사람보다 강한 때문이다”(고전 1:18, 25).

그러므로 우선 우리는 예수 안에 자신의 존재 근거를 두지 않은 사람은 사실 무력할 뿐이라는 것을 알아야 할 것이다. 그러나 이 사실을 인간의 물리적 힘의 한계, 혹은 이와 관련된 인식의 한계에서 설명한다면 그것은 잘못 이해된 것이다. 물론 인간의 물리적 힘은 그 지배영역을 무한정 넓혀 갈 수 있으면서도 역시 한정되어 있고, 그 힘이 실제로 필요할 때마다 그 영역이 극히 좁은 것을 아쉬워하게 된다. 이것은 사실이지만, 인간이 실제로 가지고 있는 힘까지도 부인하거나 악의적으로 과소평가하려는 의도는 역시 해를 끼친 것이다. 또 인간의 무력함을 말할 수 있는 길도 인간의 거대한 힘을 배경으로 했을 때에만 가능하다. 아무튼 힘에 대한 문제는 인간의 힘이 얼마나 더 크냐 작으냐가 아니라, 힘을 무한정 가지고 있으면서도 무능하다는 데 있다. 이 무력의 근거는 오직 신앙의 결여와 불신앙의 지배력에 있고 성서는 이것을 죄의 노예라고 했다. 그러므로 인간은 소위 운명에 의해 결심의 자유와 계획 수행에 제한을 받으며 미래에 대해서도 항상 불확실 속에 있으며 확실한 것은 단지 인간의 마지막이 이미 결정되어 있다는 사실 뿐이라는 식으로 인간의 무력을 밝히려는 시도도 역시 바른 길이 아닐 것이다. 왜냐하면 삶과 죽음의 우연성에 던졌다는 것이 인간의 무능을 경고할 수 있는 한, 그것은 역시 인간에게 숙명적으로 정해진 한계이면서도 절대적 무력일 수는 없기 때문이다. 그러므로 도덕적 견지에서 이런 절대적 무력을 찾아 증명하려는 시도도 삼가야 할 것이다. 마치 도덕적 견지에서 볼 때만 인류는 시궁창임을 알 수 있다는 듯이, 또는 각 개인의 생활에서 혹은 인류 전체에서 어떤 도덕적 척도에 의한 가능성도 찾을 수 없다는 듯이 생각하면 안 된다. 아무튼 성서가 죄라고 표시하는 것을 도덕적으로 이해하는 오해만큼 신앙 이해

에 방해되는 것이 없음을 알아야 할 것이다. 왜냐하면 불신앙에 뿌리박은 무능력은 도덕적으로도 영향을 끼치기 때문이다. 예를 들면 사욕 없는 사랑에 대한 무능성이 그것이다.

그러나 우리는 인간이 자신의 과거를 스스로 변경하지 못한다는 것을 생각함으로써 인간의 절대적 무력에 좀 더 가까이 접근할 수 있다고 생각한다. 미래에 대해서는 그래도 인간은 계속 기대를 가져 보나, 과거에 대해서는 단적으로 무능할 뿐이다. 일어난 일은 일어난 그대로 끝난 것이다. 파괴된 것은 파괴된대로 끝났다. 버려둔 것은 버려둔 대로이다. 그러나 지나간 것이 주는 압력은 지나가 버리지 않고 오히려 지나치도록 현재적이다. 그것은 우리 현재의 모습과 함께 미래에 있을 모습에서도 지워질 수 없기 때문에 현재에서 떨어져 나갔으면서도 여전히 미래적인 것도 된다. 그러나 자신의 과거에 대한 이 무력과 불신앙의 관계는 어떤 것인가? 아무튼 불신앙과의 관련성을 말할 수 있려면 그것이 자연적 무력이 아니어야 할 것은 틀림없다. 그러나 여기서 말하는 순수한 자연적 강압이 아닌 죄책적 속박이란 무엇을 뜻하는가? 그것은 다름 아니라 실제로 자유할 수 있으면서도 자유롭기를 원치 않는 일이다. 이 자유는 과거성에서의 탈출, 도피, 망각이 아니라, 과거성의 속박에서 해방된 자가 기꺼이 질 것을 지는, 과거성에 대한 자유이다. 그러므로 과거성에 대해서 뿐만 아니라 미래에 대해서도, 숙명에 대해서 뿐만 아니라 나의 윤리적 의무에 대해서도, 이웃에 대한 나의 행동뿐만 아니라 나 자신에 대해서도 자유한 것이다. 그리고 내가 자유할 수 있다는 것을 참말로 받아들이려 하지 않는 것은 역설적으로, 내가 철두철미 무력하다는 것, 나에 관한 여러 가지 것 뿐 아니라 나 자신을 고치는 데도 무력하다는 것을 참말로 받아들이지 않는 것과 일치한다. 즉 내가 나의 무력함을 인정하지 않고, 자기 자신을 주장할 수 있는, 스스로 자신의 정당성을 유지하는, 따라서 자기 자신까지도 지배하는 것을 스스로 나타내 보이려고 하기 때문에 무력한 것이다. 따라서 하나님은 나의 뜻을 거슬러 나를 돕고 그가 나를 나 자신으로부터 자유하게 하도록 하기 위해서가 아니라, 잘 해야 나 자신의 결핍 보충과 보조를 위해 하나님을 의지하는 까닭에 이 무력은 도움까지도 불가능하게 하는 철저한 무력이며, 자유를 원치 않기 때문에 실

재로 도울 수도 없는 무력이다.

그러나 불신앙의 인간에게 신앙의 이적은 일고야 만다. 이렇게 철두철미 무력한 인간이 하나님의 전능에 참여하게 되는 이적이다. 즉 죄인이 자신에서 자유한 자가 된다! 이것이 곧 진정한 의미에서의 이적이다. 이적이라고 부를 만하고 실제로 이적이라고 칭하는 이적은 모두 하나님의 은혜에 의한 이 하나의 이적에 봉사할 때만 의의를 가진다. 왜냐하면 인간 스스로 할 수 없는 일, 즉 인간을 그 자신에게서 자유하게 하는 일은 이 은혜만이 하기 때문이다. 이것은 곧 용서를 뜻하고 거듭남을 뜻하며 의롭다 함을 뜻한다. 그리고 이 점에서만 하나님의 전능, 즉 철두철미 무력한 자에게 신앙의 능력을 제공하는 하나님의 전능을 파악할 수 있다.

그러면 이 이적은 어떻게 일어나는가? 이것이야말로 힘의 문제다. 이것은 홀로 전능한 하나님의 은혜만이 할 수 있는 일이다. 즉 은혜에 의한 하나님의 선택은 오직 받아들일 수 있을 뿐, 찾아내거나 설명하거나 비판할 수 있는 것이 아니다. 그러나 이 이적은 어떻게 일어나는가? 즉 이 전능한 은혜에 이르는 길은 어떤 것인가? 이 물음은 이 이적이 이미 어떻게 일어났으며 단번에 이루어진 이 사건이 어떻게 계속 새로운 사건으로 일어나는가를 밝힐 때 올바르게 대답될 것이다. 이 사건은 선교에 의해 예수에서 우리에게 전해지는 신앙의 전달이다.

그러나 여기에 또 하나 중요한 문제가 제기된다. 어떻게 하면 이 이적 안에 항상 머물 수 있는가? 그러나 이 문제를 별개의 물음으로 볼 것인가? 죄인의 의인, 불신자의 신자 됨, 무력한 자의 강함, 노예의 자유--이것은 이적이지만 그것들이 이적으로 계속 머무르려면 오직 죄인, 불신자, 무력한 자, 노예로 계속 살아가면서 동시에 그의 실존을 이 이적에서, 즉 신앙에 의한 하나님 전능에의 참여에서 유지해야 할 것이다.

그 때에만 자신의 힘과 자기주장의 방종에서 벗어날 수 있을 것이다. 사람이 이 이적에 계속 머무르려고 하는 한에서 자신을 돌아볼 때 여전히 죄인으로, 무력한 자로 계속될 것이다. 아니, 그 때에는 점점 더 죄인이 되고 무력해 진다고 하는 것이 더 적절한 표현일지도 모른다. 다시 말해서 점점 더 예리한 반대를 자기에게 펴고 동시에 반대면에서

는 점점 더 하나님을 옳게 여기며 하나님을 자기 자신의 주로 모셔들이고 자신의 연약함을 점점 더 자랑 삼아 하나님의 능력이 자기 약함에서 강하게 나타나도록 할 것이다.

신앙의 힘은 신앙이 하나님의 사랑에 의해 인간에게 일어나 인간에 머무르게 하며, 인간이 하나님과 세계와 자기 자신에 대해 책임지지 않을 수 없게 한다. 어떤 점에서? 그가 이제는 사랑받고 있다는 사실에 안다는 점에서라고 간단히 대답할 수 있다. 왜냐하면 신앙은 사랑 받는 데서 일어나서 그 곳에서 타오르기 때문이다. 이것이 사실이라면 이것으로 결국 바라는 것, 필요한 것이 모두 이루어진 셈이 아니가? 즉 모든 언약과 율법은 이것으로 성취된 것이 아닌가? 신앙이 일어나는 것으로 결국 모든 것은 이루어진 것이다. 그러나 이 사건 중에는 더 큰 것이 있다. 그것은 곧 사랑 받는 일로서의 신앙이 자기애(自己愛)에서의 해방을 뜻하기 때문이다. 하나님으로부터 사랑을 받는 자는 자기가 자신을 사랑할 필요는 없다. 즉 그는 변질된 사랑에서 해방된 것이다. 그러므로 그는 이웃 사랑을 위해 자유하다. 그러나 이 모든 것, 즉 자기애에서의 해방, 이웃 사랑에의 자유는 오직 결과일 뿐 근거는 아니다. 그것들은 신앙의 힘의 행사이지 신앙의 힘 자체는 아니다. 그러므로 루터의 말대로 “신앙은 실천자로서, 사랑은 행위로서 영원히 존속될 것이다.”

12. 신앙의 집결체

-- 교회 --

이 제목은 극히 애매하고 수수께끼 같을 것이다. ‘신앙의 집결체’라니 도대체 무엇을 뜻하는가? 무엇을 목적하는가? 그러나 이 표현은 잘 안다고 생각되면서도 오직 혼란한 관념만을 가지게 하는, 흔히 ‘교회’(Kirche)라고 불리우는 것을 위한 지표, 열쇠, 혹은 이해, 용도를 잘 가르쳐 준다고 본다. 무엇이 본래 교회인가라는 질문은 사실 무섭게 짙은 안개에 싸여 있다. 이 안개를 헤치고 햇빛을 비추어 교회에 관련된 모든 것을 밝혀 낼 수 있는 다른 어휘를 찾을 수는 없을까? 교회

문제에 관계된 것이 모두 애매하고 혼란한 이유는 물론 그 내용 자체가 본질적으로 복잡하기 때문일 것이다. 그러나 아주 감감하면 관솔불도 어느 정도 주위를 밝힐 수 있는 법이다. 물론 새 말을 사용했다고 해서 그것이 무조건 관솔불 이상의 역할을 할 수 있다고는 생각하지 않는다.

나는 오랫동안 새 어휘를 찾기 위해 안간힘을 써 왔다. 처음에는 인습적 해결책에 귀를 기울이고 신앙의 백성, 신앙의 공동체, 신앙의 사회, 신앙의 회집, 신앙의 형제단이라고 해 보았다. 나의 관심은 결코 선동적이거나 임의적인 어떤 편견을 드러내려는 데 있지 않고, 많은 문제로 열기설기 얽혀있는 교회라는 문제 덩어리를 가능한 한 폭 넓게 해석하는데 이바지 할 수 있는 어휘를 찾는데 있었다. 즉 해석 과정에서 항상 되돌아봄으로써 도움이 될 수 있는 지표를 찾는 일이었다. 그러나 이 일을 위해서는 조심성과 함께 인습적인 용어를 버릴 수 있는 용기가 필요했다. 그리고 나는 이를 위해 특별히 구약까지도 애써 검토했다. 찬송가에 대한 회상도 이런 나의 관심에 힘을 주었다. 우리가 예상치도 않은 자료에서 가끔 신학적 인식의 계기를 발견하듯이 여기서도 예상외의 도움을 받은 것이다. 이 작업에서 나는 감동과 확신을 주는 몇몇 어휘를 찾을 수도 있었으나 대개의 어휘에서는 실망해 버렸다. 그러나 이런 것들이 모두 함께 작용하여 결국 위의 ‘집결체’라는 말을 택하게 했으며 이 용어로 다른 용어들에 앞서서 교회에 관한 검토의 척도 역할을 맡게 한 것이다. 교회라는 말을 듣거나 교회에 관해서 말할 때마다 그 말이 신앙에 관계된 것의 집결을 문제시한다고 생각하면 도움이 될 것이다. 물론 이 어휘는 이하의 논술에서 분명해 져야 할 것이며 우리는 이 용어를 익혀야 할 것이다. 그러나 우선 우리는 ‘교회’라는 말과 그 내용이 그렇게 혼란 한지를 묻기로 한다.

첫째 이유는 우리 말, 키르헤(Kirche=교회)가 본래의 신약 언어 ‘에클레시아’의 본 뜻을 그대로 표현해 주지 못하는데 있다. 이 어의가 사장되고 현재 아무런 역할도 하지 못하는 이유를 반드시 어원학적 근원에서 쫓아낼 수 있다고 보는 것은 물론 아니다. 아무튼 로마계 언어는 신약적 그리스어인 에클레시아를 그 차용어로 받아들였는데 반해, 독일

키르헤(Kirche)는 다른 게르만어와 함께 게르만족이 아리안족의 기독교와 만난 때부터 그리스어 쿼리아콘(Kyriakon) 즉, ‘주의 소속된’이라는 용어에서 차용된 것이다. 그러므로 키르헤는 주(kyrios)에 관련된 말이고 쿼리오스는 구약의 신명 야훼를 그리스어로 번역한 칭호였는데 후에 기독교는 이 용어를 오직 예수 그리스도를 위한 칭호로만 사용했던 것이다. 그것의 형용사인 쿼리아코스(kyriakos)는 거의 기독교적(christlich, 주의 소속된)이라는 말에 충한다. 그러나 직접 그리스어에 대응하면서도 여러 모로 마멸된 ‘기독교적’(christlich) 즉 크리스티아노스(christianos)는 거의 배타적으로 인물의 표시 즉 그리스도에 소속한 사람들의 표지로만 사용된 데 반해 쿼리아코스는 인물에는 전혀 사용되지 않고 오직 사물에만 사용되었다. 가령 주의 만찬, 주의 날, 그리고 우리 문제에 관계된 주의 집 같은 것을 그 실례로 들 수 있다. 그러므로 이 용어는 간접적으로 예배를 위한 모임을 뜻하나 공동체(Gemeinde)로서가 아니고 모이는 사건, 발생 시간과 공간으로서의 모임을 뜻하는 것이다. 말하자면 마지막으로 지적인 쿼리아콘, 즉 주의 집이라는 의미에서 직접 유래되었다는 말이다. 물론 키르헤가 하나님 자신의 소유를 잘 말해 준다는 점에서 그것대로 일리가 있음을 인정하지 않는 것은 아니나, 직접 인간을 그리스도의 소유로 말하는 대신 하나의 건물을 말한다는 점에서 의심을 사게 한다. 즉 교회의 정적(靜的), 제도적 경향성은 키르헤라는 용어가 건물로 이해된데서 온 것이다. 물론 이런 경향성도 그 전에 없었던 것은 아니다. 신약 자체가 때로는 에클레시아를 한 건물(물론 건물로 나타난 건물), 한 성전에 비교했다. 그리고 만일 교회의 장소를 우선 건물로 표시하더라도 그것은 역시 이 장소에서 진행되는 사건, 다시 말해서 예배를 위해서 모이는 일을 가리키는 구체적 표현에 불과한 것으로 이해할 수도 있을 것이다.

그러므로 키르헤라는 용어에서 오는 어려운 문제는 우선 어원학적인 것보다 언어사적인 것임이 분명하다. 교회를 건물로 생각하지 않을 때는 게마인데(Gemeinde)와 구별하면서 그것을 교회의 조직체와 제도를 생각하고 이해한다. 교회라면 개체 교회의 연합체, 초 개체 교회적 구성체, 개체 교회의 모임, 많은 개체 교회의 집계 같은 생각을 하게 된

다. 그러나 이것은 신약이 말하는 에클레시아의 특유성을 완전히 상실한 생각이다. 사실 우리는 이 그리스 말에 내포된 교회의 의미를 게마인테(Gemeinde)로, 전체 교회의 의미를 키르헤로 구분하여 표시하고 있다. 이렇게 해서 이 용어는 신약적 성격을 아주 상실하고 말았을 뿐 아니라, 중립적인 그리고 순수히 사회학적인 용어로 이용됨에 따라 각 이한 지방색과 실리적 경쟁으로 인한 싸움의 종파 교회를 낳는 결과를 가져 왔다.

신약의 의미를 에클레시아는 오직 하나 뿐이다. 그러나 이 한 에클레시아가 여러 종류의 많은 에클레시아로 나타난다면 그것은 질적으로 각기 다른 것이 아니라 오히려 에클레시아가 본래 지닌 성격이라고 할 것이다. 에클레시아가 나타나는 곳이면 어디서나 이 한 에클레시아가 나타나지 결코 에클레시아의 일부분이 나타나는 것은 아니다. 소위 개체 지역 교회도, 말하자면 고린도 교회, 예루살렘 교회, 로마 교회, 혹은 가정 교회 같은 단순한 신자의 모임까지도, 그리고 지역 교회 전체도 모두 구별없이 에클레시아라는 같은 용어로 표시되었다. 우리는 이 용어의 인습적 이중성을 포기하고 에클레시아를, 설사 그것이 단순히 가정 집합체 유(類)의 인상을 줄지라도 키르헤로만 번역하든지, 아니면 그것이 그리스도교회 전체를 생각하게 할지라도 항상 게마인테(Gemeinde)로만 번역하든지, 둘 중 하나만 택할 때에 당시의 이해를 어느 정도 따라갈 수 있을지 모른다. 그러나, 이 때에도 본래의 번역 목표를 이룬 것은 아니다. 왜냐하면 교회 개념은 오랜 역사적 과정에서 각이하게 각색, 부연, 보충된 때문에, 전자나 후자 어느 경우에 있어서도 마찬가지로 여러 잘못된 관념으로 제기되고 문제 되는 것이 실제적으로 가능한 때문이다. 둘 중 어느 하나를 택해야 한다면 일반성 있는 개체 교회라는 의미에서 ‘게마인테’라는 번역어를 택할 것이다. 그 이유는 그리스어 에클레시아는 일반 구체적 집합체도 뜻했기 때문이다. 그러나 만일 그리스도교회는 본래 그 때 그 때의 구체적 개체 교회만 있었을 뿐이었는데 후에 교회의 발견에 따라 비로소 전체라는 개념, 다시 말해서 개체 교회의 통일성이라는 개념이 발생한 것이라고 추측한다면, 그것은 큰 오해일 것이다. 사실은 오히려 반대로 전체라는 관점, 즉 나눌 수 없는 하나라는 개념이 개념상 에클레시아에 먼저 포

함되어 있다. 물론 그것은 조직체라는 의미에서가 아니라 새로운 피조물이라는 의미에서 그렇다.

교회사적 발전 과정에서 많은 제한을 받은 에클레시아 존립 형태의 다양성 때문에 신약의 교회 개념을 지금 실제로 되살려 낸다는 것은 극히 어렵다. 다시 말해서 전체 혹은 부분의 조직이라는 우리의 구조 관념에서 완전히 벗어나서, 또 에클레시아가 나타나는 장소와 그 종류, 규모에 관계없이 오직 에클레시아의 현실성을 성립시키는 자에게로만 방향을 돌리는 일은 아주 어렵게 되었다. 이 지향성은 그리스도의 몸에서와 마찬가지로 각 지체에서도 그가 전체적으로 현존한다는 교의학적 관념에서 구체적으로 드러난다. “두 세 사람이 나의 이름으로 모인 곳에는 나도 그들 중에 있느니라”(마18:20). 그러나 주의할 것은 이것이 예수 그리스도의 이름으로 모이는 모든 모임과 꼭 같다는 사실이다.

교회(kirche)라는 말이 우리에게 어떤 결정적인 것을 잘못 전하는 또 하나의 다른 이유도 언어사적 근거에서 찾을 수 있다. 에클레시아는 본래 통속어로 국민의회(Volksversammlung)를 뜻했다. 맹목적으로 모여든 군중이 아니라 전령의 전달에 의해 법에 따라 소집된 국민의회와 지방의회를 뜻한다. 기독교는 당시 종교적 동지회나 종교 단체가 사용하던 고대의 여러 명칭 중에서 하나를 골라 사용하지 않았다. 왜냐하면 초대교회는 서로 경쟁, 선전, 권유하던 여러 종류의 기성 종교단체와 소종파들의 경쟁 영역에 새로 세워진 또 하나의 종파로 자신을 이해하지 않았기 때문이다. 기독교 당시의 언어 세계가 제공하는 많은 어휘 중에서 무엇보다도 통속적이고 공적(公的)이며, 법률적인, 그리고 배타적인 성격을 지닌 개념, 즉 에클레시아를 자기 것으로 만든 것이다. 말하자면 종교적 회합은 한 곳에도 여럿 일 수 있지만 국민의회는 하나밖에 없는 법이다. 또 자기의 표지를 에클레시아를 사용하게 된 내력은 우연한 것이 아니고, 정확히 말해서 구약 그리스어역에 근거를 두고 있다. 구약은 루터가 에클레시아를 번역하여 다시 살린 것 같이 항상 이스라엘 백성을 ‘하나님의 공동체’라고 했었다. 기독교는 자신이 하나님의 백성의 합법적 계승으로 참 이스라엘, 새 언약의 백성으로 이해했다. 그러나 지금 우리의 관심은 그것이 하나님의 백성, 하나

님에 의해 소집된 모임, 즉 하나님에 의한 소집체임이 확실하나, 구약에서는 특별한 종파로서 종교와 세속적 공동체, 교회적인 것과 세상적인 것을 구별할 수는 전혀 없다는 사실이다. 물론 이스라엘 민족에 있어서 특유한 민족적 집단으로서의 공동체와 종교적 집단으로서의 공동체를 동일시하는 것 --이 사이의 긴장을 끊임없이 말하면서도--은 기독교에 와서 무너졌다. 그러나 그렇다고 해서 마치 초대교회가 그 이후 순수히 종교적인 것으로 제한된 것 같이 그 성격을 특징짓는 것은 적당치 않다. 오히려 초대교회에는 어떤 기존 사유형식으로도 켤 수 없는 새로운 것이 나타난 것이다. 그러므로 우리는 신앙의 공동체와 종교적 공동체는 전혀 다른 것이라고 말해 둔다.

당시 종교적 관점에서는 극복할 수 없는 선(線)이 있었는데, 그것은 유대인과 이방인의 구별이었다. 첫째, 초대 기독교회에 와서 제거된 것이 이 구별이다. 종교적 전통에 깊이 뿌리박은 경향, 즉 좀 더 좋은 것을 찾기 위해 성스러운 것과 부정한 것, 특권층과 비특권층, 귀족층과 서민층을 가르고 그것에 특별한 칭호를 붙이는 경향에 대해 기독교는 전혀 반대 경향, 즉 조건없이 모든 사람을 초대하고, 스스로 떨어져 나가지 않는 한 한사람도 배제하지 않으며, 사람의 차별을 허락지 않는 반대 방향을 맞세움으로서 그것을 극복한 것이다. 인간 차별의 해소는 신앙의 표적에 속했다. 차별은 아주 무가치한 것으로, 말하자면 순수한 세속적 자연현상으로 되어버린 것이다. “너희는 유대인이냐 헬라인이냐 종이나 자유인이냐 남자나 여자나 차별없이 다 그리스도 예수 안에서 하나이니라”(갈3:28). 이것은 물론 단순히 모든 차별을 평준화할 때 참 화목과 평화가 도래할 수 있다는 일반적 견해에서가 아니라 --그렇다면 그것은 몽상의 세계일 것이다--모든 인습적인 양자택일의 요구를 무가치하게 하는 새로운 가능성의 전개라는 의미에서 한 말이다. 왜냐하면 마지막에 가서야 즉 하나님 앞에서만 사람은 모두 같은 처지에 있음을 알 것이기 때문이다. 모두 깨끗하지 못하나 하나님 앞에서 깨끗할 수 있는 어떤 종교적 특수행위에 의해서가 아니고 신앙에 의해서이다. 이 사실은 어떤 종교적인 것을 말하는 것이 아니고 오히려 모든 종교적인 것을 가로막는 것을 뜻하며 따라서 신앙의 공동체가 어떤 점에서 종교적 공동체와 다른가를 분명히 보여 준다.

둘째 사실도 위의 것에 관련된다. 초대교회는 당시 종교가 본질로 지니고 있던 것을 가지지 않았다. 즉 사제(司祭)도 제물도 초대교회는 없다. 십자가에 죽고 하나님 우편에 올림을 받은 예수, 이 분이 홀로(물론 구약 인용문에 의한 표현인데) ‘제사장’이며 따라서 그는 모든 제사제도의 마지막이었다. 그의 죽음은 단번에(역시 구약 인용문에 의한 표현일 뿐인데)바쳐진 충분한 ‘제물’이며 따라서 그것은 모든 제물을 이미 무의미하게 했다. 그러므로 종래의 모든 종교적, 차별적 용어를 완전히 바꾸고 지양하여 예수 그리스도를 믿는 모든 사람은 예외없이 ‘제사장’이라고 말할 수도 있었다. 다시 말하면 그들은 모두 자신의 몸을 하나님이 기뻐하시는, 산 거룩한 제물로 바친다고도 했고, 이것이 그들의 합리적 예배라고도 했다 (롬12:1). 기독교의 모임은 물론 예배하기 위한 것이다. 그러나 그것을 종교의식(kult)이라고 말할 수는 없다. 그것은 세례를 종교비밀 참여의식, 성만찬을 밀의 종교 회식 참여의식이라고 할 수는 없는 것과 마찬가지로이다. 오히려 초대 교회는 이 모든 의식에서 오직 한가지만을 전하고 단번에 명확히 하며 회상하게 하고 함께 고백하고 다짐하는데 그것은 곧 예수가 신앙을 열었다는 것이다. 그는 말하자면 실제로 모든 종교적 공포와 종교적 행위의 마지막이 된 것이다. 예수는 곧 하나님과의 화해이며 하나님의 자녀로 받아들여진 자이고 하나님 전능, 율법의 저주에서의 해방, 그리고 구원의 확신에 참여한 자이기 때문이다. 다른 모든 종교와는 철두철미 다르게 초대교회는 자기를 마지막 공동체, 이미 동터 오는 하나님나라의 참여자, 새로운 인간성의 창시자로 의식하고 확신을 가지고 있었다. 이런 생각에는 아직도 신앙의 메시지, 예수 그리스도의 복음에 의해 근본적으로 이미 파괴된 많은 종교적 사유 형식이 결부되어 있었다. 그러므로 신앙의 이해가 종교적 자기 이해에 의해, 즉 제사제도, 예배의식, 종교적 행위 등이 다시 대두함으로 다시금 위협을 받게 된 것도 그리 이상할 것은 없다. 말하자면 신앙이 기독교적 종교로 변질한 것이다. 물론 이것은 외적 개혁, 즉 제사제도, 미사의식, 수도원 제도 등 외적 개선에 의해 되찾을 수 있는 피상적인 것이 아니다. 오히려 이것은 좀더 본질적인 것이다. 그러나 기독교가 뚜렷한 종교적 형태를 지니고

종교적 제도와 계율에 의해 지배되는 곳에서도 참 신앙은 그리스도 증언에 의해 짝들 수 있었다. 반대로 이런 종교적 형태를 모두 포기했다고 해서, 우리가 이해하는 종교의 특수의미, 즉 오직 하나님으로부터 모든 것을 받으려 하지 않고 오히려 스스로 자신을 염려하고 하나님 앞에서 자신을 주장하며 하나님에게 무엇을 제공하려는 의지, 다시 말해서 종교적 구조가 제거된 것은 결코 아니다. 그런 종교적 행위에서의 복귀, 즉 의인 신앙을 포기하고 스스로 선을 행함으로써 하나님 앞에서 의로우려는 경향은 프로테스탄티즘에 깊이 뿌리박게 되었다. 교회는 항상 개혁을 필요로 한다. 그러나 이 개혁이 단지 어떤 폐단을 제거하거나 잠자는 자를 흔들어 깨우거나 혹은 하나님의 계명을 엄격하게 지키게 하는 것에 불과하다면 기여하는 바가 별로 클 수는 없을 것이다. 이런 것들은 모두 정상화되면 자연적으로 나타나는 결과일 뿐이고, 만일 여기서 신앙이 결여되면 그 개혁은 단지 피상적 변경에 불과한 것이다. 항상 필요한 교회의 개혁은 단 하나, 즉 신앙뿐이다. 이 개혁은 종교에 반대해서 우리가 하나님께 바칠 수 있는 것은 오직 그의 영광뿐이라는 것을 말한다. 즉 우리가 하나님에게 할 수 있는 일은 그의 영광을 그에게 돌리고 그의 영광을 인간에 대한 그의 공화로 신앙에 의해 참으로 받아들이는 일이다. 이 일이 되찾게 하는 일이 곧 신앙의 개혁을 뜻한다.

그러나 이렇게 보면 ‘키르헤’라는 말을 내가 시도한 의미로 이해하는 것은 더욱 어렵다. 교회는 우리에게 있어서 철두철미 종교적으로 개념화되었으며 따라서 세속 영역에서 떨어져 있다. 교회와 세계의 두 다른 경험 영역으로서의 대립은 교회 개념에 뗄 수 없이 고착되어 버렸다. 이것으로 교회는 그 본래의 모습을 잃고 만 것이다. 이렇게 교회는 종교 일반의 한 종속개념으로 변질됨에 따라 교회가 어떤 종교라는 구별을 하기 위해 ‘기독교의’라는 형용사가 덧붙여 사용될 수밖에 없게 되었다.

교회개념을 더욱 혼란케 하는 마지막 셋째 이유는 교회의 외형이다. 우리는 지금 무수한 의견들이 속출하는 영역뿐 만 아니고 교회에 대한 비난과 공동장소에도 들어선 셈이다. 즉 기독교의 분열상, 각 교회 전

통의 자기 정당성 주장과 고집, 신학의 교리주의와 주지주의, 교회지도자들의 지배욕, 평신도의 타성과 무관심, 지난 날에 대한 동경, 설교의 비현실성 등 상호간의 비난과 비판, 그리고 오늘의 인간층의 중추적인 노동자에서부터 정신적 지도층까지도 포섭해 보려는 교회의 광분 같은 것이다. 나는 이것으로 단지 더 많은 형태의 유사형이 얼마든지 있다는 것을 시사했을 뿐이다. 그러나 지금은 이만해 두자. 이 모든 것을 묵살하고 다시 아름다운 말로 꾸며 보자는 의도에서가 아니다. 오히려 그 반대다! 교회사적 발전뿐 만 아니라 우선 우리 현실 교회상황의 비판적 분석이 적극적으로 철저히 수행되어야, 교회의 본질과 그 현상 사이의 무서운 오해가 뚜렷이 드러날 것이다. 우리 서구측에 대한 교회의 요구가 본질적으로 관대하기만 하다는 말인가? 교회는 동서 진영의 압력에서 야기되는 공포와 위협의 악순환을 끊는데 얼마쯤 힘의 도움을 줄 수 있을까? 교회는 실제로 소위 후진국, 즉 지금 거대한 꿈을 안고 무섭게 발전하는 약소민족을 도울 수 있으며 또 실제로 돕기를 원하는가? 그러나 이러한 비판은 오직 본래의 비판점에 눈을 돌려 피상적인 것에 머무르지 않고 그 근원을 문제 삼을 때에만 유익할 것이다. 그러면 이제야 표면화해서 교회를 ‘신앙의 집결체’로 전개해야 할 때가 왔다.

어떤 점에서 이 표현은 우리를 돕는 지표가 될 것인가? 아무튼 이 표현은 신앙의 소식에 의해 모인 사람들, 즉 부름받고 함께 모여 일체를 이룬 사람들을 문제 삼는다는 것을 명백히 해준다. 물론 이 사람들이 획일적인 조직체를 이루어야 한다는 의미는 아니다. 신앙의 말이 전달 되면 그 곳에는 집결이 활발해진다는 말이다. 각기 일어나 모여들고 움직인다. 장소, 시간, 환경의 차이는 크다. 그러나 어디서나 그 움직임은 같다. 이 집결은 어디서나 같은 신앙의 기치 아래서 일어난다. 그러나 집결이라는 이 인격적 성격이 이 집결의 전 성격을 말하는 것은 아니다. 모여 보기 위해 모이는 법은 없다. 자신을 신자라고 과시하기 위해 모여드는 것은 더구나 아니다. 오히려 모든 개인주의적 이해관계나 개인주의적으로 해명된 공동 관심의 훨씬 더 저 쪽에서 오는 부름을 따라 모인다. ‘신자들의 공동체’라는 말이 뜻하는 것을 훨씬 능가한다. 구체적으로 잘라 말하면, 그것은 신앙 자체에 관계된 것, 직접 예수 그

리스도에 관계된 것이다. 왜냐하면 신앙을 소집, 집결시키는 일은 그의 일이고 모이는 개인은 그를 섬기는 지체에 불과하기 때문이다. 이 소집에 응하는 자는 자신의 일이 아니라 하나님의 도구로서 하나님의 일을 행한다. 그러므로 신앙의 소집, 집결은 오직 비상시의 출동, 마음대로 할 수 없는 사건에 대처하는 궤기로서만 의미를 가지는 것이 분명하다. 이런 의미에서 집결 자체는 오직 ‘이미 시작된’ 미래에 관련된 것이다. 이것은 이미 진행 중인 싸움에 관련시켜 말할 수 있다. 그러나 호전적인 기세에 쉽게 말려들어 무력을 행사하고 힘의 의식을 새롭게 하도록 선동하는 장소는 물론 아니다. 왜냐하면 여기에는 병역 능력이 있는 장정들 뿐 아니라 약한 자도, 교양을 쌓은 지식인 뿐 아니라 단순하고 순진한 사람들도, 도덕적으로 흠 없는 사람들 뿐 아니라 결정적 결함을 가진 자들도 함께 소집령을 받고 소집, 집결되었기 때문이다. 말하자면 거의 국가 형성을 기대할 수 없는 것은 물론, 영광의 승리는 더욱 기대할 수 없는 무리들이다. 그러나 강하고 존경 받는 인물들 보다 약하고 결함 많은 사람들이 여기에 때로 더욱 큰 힘을 발휘할 수 있다는 데 세상의 어떤 힘과도 다른 성격이 있다. 왜냐하면 신앙의 집결체에서는 능한 자나 노련한 자나 모두 신앙의 힘에 의해 상대화되기 때문이다.

‘신앙’의 집결이 문제되고 있다는 것을 우리는 다시 한번 주의해야 한다. 왜냐하면 신앙을 검토하는 데 있어서 왜 교회에 관한 이 부분을 여기에 삽입했는가, 그리고 신앙의 검토에서 어떤 서광이 교회 문제를 밝히 설명해 주는가 하는 문제들의 해답이 모두 신앙이해에 달려 있기 때문이다. 여기서 두 방향만 지적하고 지나가고자 한다.

첫째, 교회가 왜 필요한지를 알지 못하면 신앙에 관한 것도 전혀 이해할 수 없다. 무엇을 위해 교회가 필요한가 하는 문제가 제2차적임은 물론이다. 그러나 무엇보다도 확실한 것은 신앙이 관계된 곳에 반드시 예수의 이름으로 소집된 집결체가 나타난다는 것이다. 이 소집에 응하지 않고 믿는다는 것은 있을 수 없다. 모든 인간을 위해 역사하는 하나님을 믿고 그 일에 참여하는 것은 꼭 같은 한 일이다. 만일 이 집결이 이미 우리에게 앞서 일어난 사건이 아니면 믿으라는 부름도 우리에게 전해 질 수 없었을 것이다. 만일 신앙에의 집결이 우리에게 의해 계속

전달되지 않으면 이 신앙에의 부름도 전혀 우리에게 미치지 못한다. 이 소집에 응하지도, 이 집결체에 동참하지도 않고는 신앙을 유지한다는 것은 있을 수 없다. 왜냐하면 이 집결은 우리가 위에서 말한 신앙의 힘이고, 이 힘은 신앙의 소집을 따르게 하기 때문이다.

둘째, 만일 교회에 관해 말해야 할 것, 교회에서 기대하는 것, 교회에서 보고 경험할 수 있는 모든 것을, 교회는 소집에 의한 신앙의 집결체라는 이 유일한 관점에서 포착하지 못하면, 우리는 교회에 관해 아무것도 모른다고 해도 좋을 것이다. 예배도 이렇게 이해되기 때문에 끝내고 교회를 떠나는 것은 사실 집결체에서 벗어난 자로서가 아니고 오히려 집결체의 일원이 된 자로 물러나는 일이다. 생명을 교회 봉사에 바치는 사람들의 희생도 신앙의 집결체에서의 봉사로 이해해야 할 것이다. 소위 평신도의 예배 참석도 마찬가지로 소집 명령을 받고 모인 신앙의 집결로 이해되어야 한다. 이것이 바로 중요한 것과 중요하지 않은 것, 필요불가결한 것과 불필요한 것, 교회에서 해야 할 일과 하지 않을 일, 교회에서 찬성할 일과 반대해야 할 일을 분간하는 극히 단순한 척도이다. 그러나 이는 혁신적 척도다. 왜냐하면 이 척도를 진지하게 받아들여 교회의 핵심은 신앙의 집결체 외의 다른 것일 수 없다는 확신을 가지면서 동시에 여러 면에서 혁신적 생각을 하지 않을 목사나, 교회, 교회사업, 신자는 있을 수 없기 때문이다. 동시에 이 척도는 보호적 역할도 한다. 왜냐하면 이 척도는 교회 개혁 계획에 대한 우리의 조바심에서 우리를 자유롭게 할 수도 있기 때문이다. 이 척도로 켄 때, 끝없이 왈가왈부 되풀이되어 온 많은 교회제도와 형태상의 문제, 즉 국가 교회냐 자유 교회냐, 좀 더 활발한 공익 활동이냐 핵심 교회에 대한 집중이냐, 예배 의식에 더 치중할 것이냐 실천에 더 치중할 것이냐 등의 여러 문제가 모두 일선에서 후퇴되고, 그것이 어떤 형태의 것이든 오직 신앙에의 집결령이 전달되는가 하는 문제만 뚜렷이 제일선에 나타날 것이다(냉철과 환상이 동시에 겹쳐서). 이것은 오늘 내용적으로 볼 때 곧 불안이라는 악마의 극복이고 폭력의 허세를 가장하지 않은 완전한 힘이며, 자신을 알지 못하는 사랑의 증명을 뜻한다. 세상이 교회에 기대하고 요구하는 것이 교회에 있다면 그것은 역시 이

일일 것이다.

13. 신앙의 자리

--세계 --

믿음으로만 의롭다 함을 받는다는 종교 개혁자의 가르침은 다른 많은 교리와 병행하여 취급될 또 하나의 교리가 아니고 기독교 신앙 전부를 말하는 것이라고 했다. 이것은 어느 일면이나 일면성을 가리키는 다른 교리, 말하자면 성화론같은 것에 의해 보충되어야 할 것이 아니다. 의인론의 관심이 부당하게 가령 배타적으로 개인의 죄책, 개인의 구원에만 강조점을 두는 것이라 보고 이에 수정을 가하여, 종교 개혁에서 아주 등한히 했으나 소종파에서는 대개 앞세워 취급한 소위 마지막 것에 관한 장, 다시 말해서 아직 끝나지 않은 세계에 대한 모든 사건, 구체적으로 그리스도의 재림, 천년왕국시대 등을 강조해야 한다고 생각해도 안 된다. 믿음으로만 의롭다 함을 받는다는 이 사실은 신앙의 대상이 신앙의 현실 그 자체임을 말해 준다. 그러므로 이것은 신앙의 일면이 아니고 신앙의 본질을 정의한 것이다. 만일 신앙에 의해서만 의롭다 함을 받는 것이 사실이면 종교개혁자의 의인론에 대한 보충이 있을 수 없다. 만일 수정하고 보충해야 한다면 그 순간 이 교리는 그 본질을 상실하고 말 것이다. 의인 신앙에 성화론 혹은 종말관이 병행될 수 없다. 성화론 혹은 종말 신앙에 의해 신앙에 관계된 테마들을 다룬다면 --누가 이것을 부인할 것인가-- 그것들은 역시 의인 신앙에 속해 있으면서 신앙에 의한 의인을 설명하는 일면에 불과할 것이다. 저 외형상 수없이 다른, 독립된 보충 테마 혹은 교리들을 적절하게 다룰 수 있는 길은 오직 그것들을 언제나 의인 신앙 설명에 불과한 것으로 취급할 때에만 가능하다. 그 때에야 성화론과 종말관도 신앙에 관계된 점을 분명히 할 수 있을 것이다. 이것을 역설해야 한다는 것은 조직신

학에 종사하는 신학자의 임의로운 발견이 아니다. 오히려 꼭 필요하지 한가지를 포착하는가 못하는가가 여기에 달려 있는 것이다. 전해야 할 것이 무엇인가를 아는 기독교 선교라면, 그것은 고객의 필요와 취미에 따라 그 때 그 때 많은 물품 중에서 이것 저것을 골라 판매하는 소매상과 같을 수는 없을 것이다. 오히려 기독교 선교는 단 한가지 절대적으로 필요한 것을 알리고 선포하는 일이다. 그리고 절대적으로 필요한 단 한 가지 것이 있다면 그것은 오직 하나님 뿐일 것이다. 그리고 필요한 것은 오직 하나님 뿐이기 때문에 --가령 그럼에도 불구하고 고라든가 부수적으로 그것도가 아니라 문자 그대로 오직 그 때문에(이 ‘그 때문에’에 기독교 신앙이 달려 있다) --오직 필요한 것은 신앙 뿐이다. 왜냐하면 “신앙과 하나님, 이들은 한 덩어리”이기 때문이다. 많은 여러 것이 아니고 단 한가지만 말해야 할 때에만 본래 것을 이해시킬 수도, 쉽게 받아들이게 할 수도 있을 것이다.

우리는 이미 신앙의 현실성이라는 테마에서 믿음으로만 의롭다 함을 받는다는 신조를 다룬 바 있다. 그 후 우리는 신앙의 현실성이라는 테마를 계속 확인해 왔으며 마지막 결론까지 이끌어 갈 텐데 그 이유도 바로 위에서 말한 바와 같이 의인신앙이 유일한 것이라는 데 있다. 차례로 부가되는 다른 테마들도 모두 예외 없이 신앙의 현실성을 재확인하는 것이며 설명에 불과하다. 신앙의 힘을 말했을 때도 모두 한결같이 이 한가지였다. 마찬가지로 오늘 강의 제목인 신앙의 자리에 대한 물음도 신앙의 현실성을 다시 자세히 설명하는 것으로 이해되어야 할 것이다.

신앙의 자리에 대한 질문은 신앙이 야기되는 곳, 신앙을 해후하는 곳, 다시 말해서 신앙의 본질의 소재를 문제 삼는다. 그러나 여기에도 자기도 모르는 사이에 어떤 잘못된 관념과 관심이 끼어들어 문제의 방향에 영향을 주고 문제 자체를 흐리게 할 위험이 있다. 가령 이 문제를 신앙이 가능한 곳을 문제 삼는 것으로 생각할 수 있는 것을 그 예로 들 수 있다. 물론 이런 생각을 무조건 잘못된 것으로만 볼 필요는 없을지도 모른다. 그러나 이것은 어떤 특별한 장소를 곧 신앙의 장소라고 보는 관념에 쉽게 빠져 들어가게 하고 그 결과 그 특별한 장소에 가야 믿을 수 있다는 생각을 갖게 한다. 만일 이렇게 이해하면 신앙의

자리를 질문하는 일은 적어도 신앙의 땅을 가리키는 도표를 찾는 일로 변할 것이다. 그리고 이런 생각 배후에는 내가 믿을 수 있으려면 반드시 그 전에 내게 어떤 변화가 일어나야 할 것이라는 관념이 싹트기 마련이다. 그리고 신앙의 선행 조건으로서 변해야 한다는 이 생각은 대개 내가 사는 주위 환경의 변화를 뜻하게 된다. 이 때 사람들은 이 사태를 이렇게 파악한다. 즉 나는 믿고 싶지만 내가 지금 살고 있는 자리를 믿을 수 있는 자리가 아니다. 그래서 신앙을 가능케 할 어떤 신앙의 자리를 갈구하고 찾아야 한다고.

다음 유사형도 마찬가지로 방향을 향하고 있다. 우리는 이미 신앙의 본질에 관해 더 말할 나위 없이 말했다. 동시에 우리는 지금 그것을 어느 정도 알았다. 지금 우리의 관심은 오직 하나, 즉 신앙이 실제로 나타나는 곳은 어디인가라는데 있다. 이렇게 제기된 물음이 어색하기는 하나 그렇다고 근본적으로 잘못되었다고는 할 수 없을 것이다. 그러나 만일 이 질문 뒤에 다음과 같은 생각이 도사리고 있다면, 그것은 분명히 잘못 제기된 것이다. 즉 신앙의 본질에 대한 질문과 신앙의 자리에 대한 질문을 따로 따로 제기할 수 있다는 생각이다. 다시 말해서 순수하게 신앙만 묘사하려면 신앙의 자리에 대한 문제는 우선 보류해야 하는데, 그 까닭은 한 사물의 자리란 언제나 다른 것들과 연결되어 있거나 섞여 있는 법이기 때문이라는 것이다. 그래서 신앙도 그 순수성만을 밝히려면 신앙에 얹힌 다른 현실성은 우선 도외시해야 한다는 것이다. 이렇게 생각하는 사람은 실제로 야기된 신앙은 순수한 신앙일 수 없고 다른 것과 섞인, 별수 없이 타협된 신앙이라고 생각할 것이다.

그러나 본질을 이상적 완전성으로, 현실을 불완전성으로 생각하는 사유형식은 신앙의 자리에 대한 물음에서 단호히 거부되어야 한다. 왜냐하면 신앙의 현실성에 대한 물음만이 신앙의 본질을 밝힐 수 있고 신앙의 자리에 대한 물음은 그러한 사실을 말해 주는 물음으로 이해되어야 하기 때문이다. 신앙의 현실성만이 신앙의 본질을 밝힐 수 있기 때문에 신앙의 자리를 묻지 않은 채 신앙의 본질을 순수하게 규정할 수는 없다. 오직 그 자리에 관련시켜서만 신앙은 신앙으로 드러날 것이다. 신앙 자체를 그 자리에서 추상화하여 규정, 서술하려는 노력은 철저히 파악하려는 방향에서도, 순수하게 파악하려는 방향에서도 모두

실패했다. 반면에 신앙의 자리를 철저히 묻고 그것을 실마리로 잡았을 때 신앙의 본질로 선명하게 드러난다. 왜냐하면 신앙은 본질상 추상적인 것이 아니고 구체적인 것이며, 일반적인 것이 아니고 특수한 것이며, 무시간적인 것이 아니고, 역사적인 것이기 때문이다. 신앙의 자리에 대한 물음은 신앙의 순수성 파악을 위해 다른 것과의 연관성과 관계를 건설적으로 제공해 준다. 신앙의 본질은 생각되는 것이 아니고 경험되는 것이며, 이념이 아니고 사건이며, 실체로서의 본질이 아니고 움직임으로서의 본질이다. 우리의 물음에 대한 대답도 여기에 이미 들어 있다. 그 본질을 시간 안에 가졌다면 신앙의 자리는 역시 시간일 것이다.

그러나 역시 이것만으로는 여러 점에서 모호할 것이다. 그러므로 나는 우선 여기에 덧붙여 신앙의 자리는 세계라고 표현해본다. 이 표현이 바로 이해되면 이 표현과 신앙의 자리는 시간이라는 표현과는 꼭 같다는 것이 분명히 드러날 것이다. 여러 종류의 반대와 오해에 대비하면서 차근차근 신앙의 자리는 세계라는 표현을 검토해 가야 할 것이다.

우선 널리 알려진 생각을 여기에 소개하면, 신앙의 자리는 세계가 아니라 엄격히 말해서 세계 저 쪽이라는 생각이다. 따라서 세계에서 벗어나서 초월적인 것을 향하는 것이 발전할수록, 아직 남아 있는 세계와의 사소한 관계까지도 끊고 이 세계와의 인연을 철저히 청산할수록, 이 세상 삶의 자리를 오히려 버릴수록, 또 비범한 황홀경은 바라지 못할지라도 저 신앙의 장소를 동경으로라도 앞당겨 가질수록, 신앙은 그만큼 더욱 철저히 파악되리라고 생각한다. 이런 생각은 역시 기독교 언어 전통에 깊이 뿌리 박고 있다. “내가 떠나서 그리스도와 함께 있을 욕망을 가진 이것이 더욱 좋다”(빌1:23)는 바울의 말에도 이와 같은 생각이 나타나고 있다. 사람들은 이 구절에서 떠나는 날이 아직 남아 있는, 적어도 ‘떠난 삶’같은 꿈이라도 꾸려고 했다. 그러나 다음에 곧 계속되는 귀절, 즉 다른 사람을 위해 육체에 머물러야 한다는 바울의 말은 잊어졌다. 그러나 바울의 말에서 양자의 예리한 상극적 여운을 간과할 수는 없을 것이다. “그리스도로 말미암아 세상이 나를 대하여 십자가에 못박히고 내가 또한 세상을 대하여 그러하니라”(갈6:14)고 한 것이다. 신앙의 자리는 세계가 아니라는 옛 장소규정은 요한 문

현에서도 볼 수 있다. “이 세상이나 세상에 있는 것들은 사랑하지 말라. 누구든지 세상을 사랑하면 아버지의 사랑이 그 속에 있지 아니하니 이는 세상에 있는 모든 것이 육신의 정욕과 안목의 정욕과 이생의 자랑이니 다 아버지께로 좇아 온 것이 아니요, 세상으로 좇아 온 것이라. 이 세상도 그 정욕도 지나가되 오직 하나님의 뜻을 행하는 이는 영원히 거하느니라”(요일2:15이하).

그러므로 세계는 신앙의 출발점이기는 하지만 탈출해야 할 자리로서만 신앙의 자리라고 할 수 있을 따름이 아닐까? 세계라는 말에는 이렇게도 많은 기독교 신앙 증언에 관계된 사연이 담겨 있다. 그것들을 단순히 시간적으로 제약된 오해라고만 딱잘라 말할 수도 없다. 알려진 바이지만, 세계를 환영해 받아들인 소위 프로테스탄티즘이 이 일을 단행한 바 있었다. 그리고 이 일을 다행한 일이라고도 했다. 그러나 이 ‘다행’에는 얼마 안 가서 뉘우침, 즉 극단적 문화 프로테스탄티즘의 비판론이 따랐다. 사실 세계에서의 도피냐, 세계와의 연합이냐라는 인습적 양자택일 관념은 양쪽 다 서로 오해에 의해 상처를 입고 있다. 가령 수도권 생활을 세계도피로 간단히 비판하는 프로테스탄트적 태도에 는 수궁이 가지 않는 면도 있다. 금욕적 세계 도피의 극단형이라고 할 수 있는 은둔주의도 황야를 신앙의 자리로 택하는 이유는 이 황야의 적막 속에서만 세계의 악마를 온통 경험할 수 있기 때문이라는 것이었다. 그들의 생각도 신앙의 본질은 투쟁에 있다는 것이었다. 그러나 그들에게 역시 의심스러운 것이 있다. 그들에 의해 세계는 참말 신앙의 자리로 이해되었는가? 그들에게서 세계와 신앙은 사실 서로 의존하면서 외견상으로만 완전한 구분된 것처럼 보이는 것이 아닌가? 그러나 이 사정을 바로 이해하려면 영지주의적 자기 이해와 세계 이해에 연결시켜 보아야 할 것이다. 영지주의적 이해에 의하면, 세계는 그리스인을 행복에 도취시킨 조화(코스모스)로서의 세계가 아니고 철저한 탈세계 만으로 구원이 가능한 감옥이며 역겨움과 모순으로 가득 찬 세계이다. 그리스인에게는 세계 자체가 이미 구원이었으나 영지주의자에게는 구원은 곧 세계에서의 해방이고 세계의 파멸을 뜻했다. 말하자면 여기에서도 기독교 신앙의 결정적, 본질적 성격, 즉 세계에서의無比(無比)한 신앙의 자유가 인상적으로 울리고 있다.

그러나 신앙과 세계 사이의 이런 예리한 대립 표현을 영지주의적 이해에서 참고할 수는 있지만 그것을 기독교적인 것과 동일시할 수는 물론 없고 또 비교하면 곧 그 오류가 드러난다. 즉 신앙은 세계를 하나님의 피조물로 긍정하기 때문이다. 이 신앙은 예수 그리스도를 단지 탈속(脫俗)한, 영지주의자들의 집단을 위한 주(主) 및 구원자로 고백하지 않고 세계의 주 및 구원자로 고백한다. 그리스도를 세계에 보냄으로 계시된 하나님의 사랑은 세계에 대한 하나님의 사랑을 보여준다(요3:16). 이 표현은 물론 “세상을 사랑하지 말라”는 상반된 표현과 나란히 나타난다. 그러나 “세상을 사랑하지 말라”는 이 경고는 마찬가지로 세상을 사랑하라는 반대 표현으로 과감하게 해석될 수도 있다. 말하자면 하나님이 세상을 사랑하기 때문에 우리도 세상을 사랑할 수 있다는 것이다!. 하나님의 피조물을 사랑하지 않는 자가 어떻게 창조주를 사랑할 수 있겠는가? 하나님을 창조주로 고백하고 찬양하면서 어떻게 그의 일을 부인하고 미워할 수 있겠는가? 그러나 우리는 세계에 대한 이 신앙 표현의 모순을 세계는 신앙의 자리라는 한 표현에서 해결하기 전에 또 하나의 다른 관점을 소개하고자 한다.

흔히 말하기를 신앙의 자리는 교회라고 한다. 그리고 교회는 세계에 대립된 것으로 안다. 교회와 세계라는 테마에 전통이 가져다 주는 문제는 몹시 많다. 그러나 신앙과 교회가 한 쌍이라는 데는 이의가 없을 것이다. 왜냐하면 우리가 이미 밝힌 대로 교회는 신앙의 집결체이기 때문이다. 교회는 바로 집결이라는 신앙의 사건이다. 그러나 그렇다고 교회를 신앙의 자리라고 할 수는 없을 것이다. 물론 개체 신자가 이 신앙의 집결체에 속하는 것은 사실이고 이 점에서는 신자의 위치도 그 안에서 살고 일익을 담당하면서 자신을 유지하고 보호하며 요구하고 봉사하는 것도 사실이다. 그러나 이 경우 신앙에 자리를 제공하는 공간으로서의 교회는 결국 신앙에 앞서 주권을 잡는 존재로 떨어지고 말았다. 만일 교회를 신앙의 집결체로 바로 해석했다면 신앙의 자리에 대한 질문은 교회의 자리, 즉 신앙의 집결체의 자리에 대한 질문과 일치할 것이다. 이에 대해서는 가라지 비유의 해석으로 간단히 대답될 수 있을 것이다. 즉 “밭은 세상이다”(마13:38).

위에 인용된 “교회는 세계에 대립한다”는 말은 종교적이면서도 경솔한 특수 표현이다. 이것은 단지 교회의 근원은 세계가 아니라는 것, 그리고 교회는 세계에서 나지 않는 어떤 것을 세계에 제공한다는 것을 미숙하게 표현한 것일 뿐이라고 생각할 수 도있다. 그러나 바로 이 말은 교회가 세계를 위한 존재라고 말하려는 것이다. 말하자면 교회와 세계 사이의 상반성에 다른 모든 표현은 역시 신앙의 근거이며 교회의 머리이고 그러므로 세계에 대한 기독교적 관계의 원형인 자, 즉 죄인들과 함께 식사하고 가룟 유다와 같은 그릇에서 먹고 세계에 대한 하나님의 사랑을 십자가에서 증거한 자를 가리키려는 것이 아닐까? 세계를 신앙의 자리로 보려는 의도를 여기서 알 수 있을 것이다. 그것은 물론 광명과 암흑의 대립, 즉 빛이 어두운 곳을 비추는 것을 말한다. 말하자면 “나는 세상의 빛이라”(요8:12)는 그리스도에 대한 말이나 “너희는 세상의 빛이라”(마5:14)는 신앙의 전령들에게 대한 말도 이것을 말한다. 그것은 비추어야 할 암흑에 대한 빛의 역설적 ‘상반성’을 말하지만, 그 빛은 그 곳으로 들어 보내져야 하는 것이며 그가 비추는 곳 외의 다른 것을 위해 있는 것이 아니다.

빛은 빛을 위해 있다는 잘못된 생각이 있다. 빛은 오직 타자를 위한 존재로서만, 즉 자기 자리를 비추면서만 있을 수 있다. 물론 전적으로 아니지만 아마 적어도 우선적으로는 자기를 위해 교회가 담장을 쌓고 자기 보존과 자기 주장을 생각하고 세계의 한 토막을 자기 세계로 삼아 이 지역을 성직 영역으로 세상 것에서 구별하여 적당히 종교화해가는데 안간힘을 쓴다. 그러나 이런 식으로 자기를 세계에서 구별하는 것은 역시 잘못된 일이다. 세계를 신앙의 자리로 보는데 반대하고, 세계와 타협하지 않기 위해 세계에서 어떤 특별한 지역을 선택하여 교회와 신앙의 자리로 삼고, 세계의 한 지역을 성화함으로 오히려 거룩한 것의 속화(俗化)라는 상반된 위험을 범한다. 잘 알려진 말이지만, 세계의 가톨릭 교회화라는 것도 교회 세속화의 한 특수 형태에 불과한 것이다. 즉 현대화에 반기를 들고 교회를 세속화에서 구출하려는 시도를 오늘 흔히 보지만, 이 시도 자체가 이미 세속화의 과정인 것이다. 왜냐하면 이런 시도는 대개 ‘교회영역’과 ‘세계영역’ 사이의 경계선을 명백히 하지 못하기 때문이다. 뿐만 아니라, 이런 시도에서 논해지는 이른

바 ‘성도’라는 개념은 모든 믿는 자, 적어도 믿는 자들만은 모두 성도라는 신약의 용어를 전혀 이해하지 못하고 있는 것이 분명하다. 마찬가지로 성직을 말할 경우에도 신앙 안에서는 모든 사람이 성직자이고 모두 ‘사제’이며, 뿐만 아니라 모두 ‘왕’이기도 하다는 신약적 신념과는 충돌할 수밖에 없을 것이다. 반(反)세계교회라는 사고방식의 잘못됨은 다음과 같이 드러난다. 즉 세계에 맞서는 데 교회가 의기충전하여 종교적 이데올로기와 교화적 구호를 만들어 내면서도 위의 상반성에는 아랑곳없이 대개는 ‘세계’와의 타협에 분주하게 된다. 그러나 유사시에 돌발적으로 교회에 대한 세계의 실제 대립이 나타나는 것을 볼 때, 비로소 교회는 놀라고 세계에 대해 분노한다.

나는 이런 예외적 비판의 근거를 의식적으로 말하지 않고 지나갈 것이다. 교회는 장소도 필요하고 시간도 돈도 필요하다는 것도 물론 말해야 될 것이다. 이 모든 것은 곧 세계가 교회의 자리임을 솔직하게 말해 주기 때문이다. 그러나 이 모든 것은 독자적인 것이 아니고 오히려 교회의 요구에 그것이 어떻게 응해야 하며 교회가 세계를 돕는데 어떤 역할을 해야 하는지를 말해 주는 척도에 달려 있는 것이다. 이 척도는 세계가 어떤 점에서 신앙의 자리인지가 대답될 때 비로소 드러날 것이다.

그러나 우리는 우선 또 하나 마지막 반대 의견을 검토할 것이다. 신앙의 자리를 세계라고 한 우리의 표현은 다른 익숙한, 즉 신앙의 자리를 그리스도라고 하는 표현과 병행하지 않는가? 사실 이 표현은 어느 것보다도 기독교 선교에 오래 뿌리 박은 것이다. 믿는 자는 누구나 그리스도 안에 있고 그러므로 신앙의 자리는 그리스도 안에 있다는 것이다. 그런데 우리는 그리스도를 신앙의 근거라고 했다. 신앙의 근거란 신앙의 그 삶을 얻는 곳을 말한다. 이에 반해 신앙의 자리는 신앙이 삶을 살아가는 곳을 말한다. 그러므로 이제 주의할 것은 이 양자의 연관성이다. 잘라 말하면 신앙이 그리스도 안에 근거하고 있을지라도가 아니고 신앙이 그리스도 안에 근거한 것이기 때문에 신앙의 자리는 세계이다. 신앙의 집결체를 세계에의 파견으로(“양을 이리 가운데 보냄 같이”--마10:16) 표시한 모든 신약적 표현은 이 사실을 잘 말해 준다. 소위 대제사장의 기도문은 이 사실을 다음과 같이 말하고 있다. “내가

비읍는 것은 저희를 세상에서 데려 가시기를 위함이 아니요, 오직 악에 빠지지 않게 보전하시기를 위함이니이다. 내가 세상에 속하지 아니함 같이 저희도 세상에 속하지 아니하였습니다. 아버지께서 나를 세상에 보내신 것 같이 나도 저희를 세상에 보냈나이다”(요17:15-18). 교회는 그리스도의 몸이고 우리는 그 몸의 지체라는 표현도, 그리스도가 세계에 파견된 자이고 세계에서 산 자이며 세계를 위해, 세계 안에 있었던 자이므로, 우리는 그의 모든 것에 참여하는 것을 뜻한다. 그러므로 예수를 따름으로서의 신앙의 자리도 결국 세계이다.

그러나 이것은 마치 어떻게든 처리되어야 할 어떤 특정한 의무를 신앙에 지우려는 것처럼, 따라서 마치 신앙은 이런 의무와는 전혀 다르게 신앙일 수 있는 것처럼, 그리스도의 따름을 위해 별도로 예정된 세상에 대한 사명이 신앙에 주어지는 것처럼 이해되어서는 안 된다. 여기서 야기되는 문제성은 극히 자명한 것 같으나, 사실은 여기에 결정적인 것이 들어 있다. 우리는 이미 위에서 이 결정적인 것을 주의한 바 있다. 즉 신앙의 자리를 무시하고서는 신앙의 본질 규정이 불가능하다는 것이다. 그러나 지금은 그 반대 편에서 신앙의 자리인 세계가 만일 단순히 선교지역으로만 간주된다면 세계는 전혀 이해되지 않았다고 할 수 있다. 물론 이 점에 관해서도 다시 자세히 말할 기회에 지난 시간에 말한 신앙의 집결체를 더 분명히 설명하려고 한다. 그러나 우리는 그에 앞서 신앙은 오직 세계 안에서만 신앙일 수 있다는 것을 생각하자. 왜냐하면 세계에 대한 사명은 신앙의 본질에 속하므로 그 사명을 경시하는 것은 결국 신앙을 신앙답게 하지 못한다는 이유에서가 아니고 --이것도 어느 점에서 이유가 안 되는 것은 아니지만 --무엇보다도 세계를 상실한 신앙은 신앙의 대상도 상실한다는 이유에서 그렇다. 이 표현도 어떤 사람에게는 못마땅할 것이다. 그러면 신앙의 대상이 세계란 말인가? 오히려 신앙의 대상은 설혹 신앙 개조에 불과하다고 할지라도 역시 하나님 혹은 그리스도가 아닌가? 아무튼 신앙의 대상이란 개념은 이런 식의 사고 방식으로 아주 고질화되어서 이에 대한 어떤 반대 논전도 헛수고처럼 보일 정도이다. 그러나 여기에도 분명히 해야 할 것이다. 신앙은 지성으로 자기 것을 만들 일정한 의식 대상에서가 아니라 신앙의 근원에서 유래하는 것이다. 전통적 표현을 빌면,

오직 신앙의 근원인 것, 이 근원을 나에게 증거하는 것, 그것만이 나에게
는 신앙의 대상일 수 있다. 이것을 붙잡고 이에 전폭적으로 매어달
려 신앙을 살아가는 것은 두말할 것 없이 신앙의 본질에 속한다. 그러
나 이것을 신앙의 대상이라고 부르는 것은 위험하다.

왜냐하면 우리가 노력으로 극복해야 하고 자기 것으로 만들어야 할 신
앙 개조에 대한 양적 관념이 이 표현에서 숙명적으로 되살아나기 때문
이다. 그러므로 신앙의 대상이라는 개념보다는 차라리 신앙의 소재
(Material)라는 말을 사용하는 것이 더 나을지도 모른다. 언젠가 피히
테는 세계를 의무의 소재라고 칭한바 있다. 나는 지금 세계를 신앙의
소재라고 불렀다. 이것은 물론 신앙 의무의 소재를 뜻한 것이 아니다.
신앙이 지금 세계 안에서 무수한 과제를 불러 일으키는 것도 의심치
않는다. 그러나 신앙의 소재로서의 세계가 뜻하는 것은 우선 신앙의
사업이나 열매라는 관점에 있지 않고 신앙의 본질 영역에 있다. 신앙
만이 세계를 극복하면서 세계에서 자신의 소재와 대상, 반향과 구체성,
그리고 자신의 현실성을 얻는다는 데 신앙의 본질이 있다. 도대체 “나
는 하나님 아버지를 믿는다”, “나는 예수 그리스도를 믿는다”, “나는
성령을 믿는다”는 것은 무엇을 뜻하는가? 이것은 모두 일정한 사상이
기도, 신앙고백이기도, 교리이기도, 신앙과 필연적 연관성을 가진 것이
기도 한 것이 사실이다. 그러나 오직 구체적 상황에서만, 즉 구체적 방
해와 저항에 직면할 때, 그것을 참아야 할 때, 또 그것에 대비할 때,
그럴 때에만 비로소 하나님은 나의 아버지라는 것, 예수는 그리스도라
는 것, 성령은 부어졌다는 것이 구체적으로 믿어질 수 있는 것이다. 시
련(Anfechtung)을 등반치 않은 신앙은 신앙일 수 없다. 신앙은 오직
‘그럼에도 불구하고’라는 말이 나오는 곳에서만, 말하자면 -이것은 사
상적 전개에도 해당되는데 -언제나 구체적 생활 수행에서만 있을 수
있다. 가령 히브리 11장1절에서 신앙은 바라는 것의 실상이라고 한 것
은 분명 이 희망을 방해하는 곳에 신앙의 자리가 있음을 말한 것이다.
그리고 만일 신앙이 보지 못하는 것들에 대한 확신이라고 분명 우리의
시선이 --우리의 시선 뿐이 아니겠지만-- 큰 벽에 부딪치는 곳에 그
자리가 있음을 말한 것이다. 신앙의 자리가 아무것도 보이지 않는 곳
에 있다고 말하는 것은 어리석다. 오히려 신앙의 자리는 무서운 것을

많이 보는 곳에, 차마 볼 수 없어서 눈이 저절로 감기는 처참한 것을 많이 보는 곳에 있다. 그러나 눈이 감기기 때문에 믿는다는 말은 아니다. 오히려 신앙은 이렇다. 눈을 똑바로 뜨고 관계된 것을 보면서 보이지 않는 것을 지키고 모든 사태에 거슬러 바라고 모든 경험에 반하여 믿는 것이다.

신앙은 개체 신조의 입각한 개체 행위나 사변에 의한 피안에의 비약이 아니라는 말도 결국 이 표현의 변형에 불과하다. 오히려 신앙이란 실존을 차안의 실존으로 규정하는 것이며 그러므로 신앙은 내가 당하고 바라고 경험하는 모든 일에 병행하는 것이 아니고, 오직 구체적으로 이 모든 것 안에서 일어나는 나의 행위, 고생, 희망, 경험을 규정하는 것이다. 한때는 신앙을 다른 일과 병행하는 분리된 어떤 일로, 한때는 구체적 실존 행위에서 신앙을 추상적 방법으로 분리시켜 추상적인 것으로 만들기도 했다. 만일 신앙이 인간의 사람 됨을 묻고, 하나님 앞에서 (하나님이 같이 하는 자)내가 누구라는 것을 결정한다면, 신앙은 나를 구체적으로 보내 주는 이 모든 구체적인 것 없이 잠시도 있을 수 없고 오직 이것에 관련되어서만 성립한다. 자, 그러면 우리는 지금까지의 신앙의 본질 검토에서 우선 한 가지만, 즉 **신앙은 그 자체로서 있지 않고 구체적으로 믿어지기를 바란다는 이것** 하나는 배운 셈이다!

지금 신앙의 자리가 세계이기 때문에 그 자리는 역시 시간이기도 하다는 것을 밝힐 차례에 왔다. 여기서 세계란 구체적 상황에서 다가오는, 나에게 관계된 세계를 뜻하므로 결국 세계는 시간에 의해 규정되는 역사적인 것이다. 세계에 관계하지 않는 사람, 즉 시계 소리에 주의하지 않는 사람, 모든 것에는 시간이 있다는 사실에 솔직하지 못한 사람, 시간 구별을 하지 못하는 사람, 다시 말해서 신앙의 자리에서 도망하는 사람---이런 사람들은 신앙 관념에 무시간적으로 관계를 맺고 있다고 할지 모르나, 역시 그것들도 어체에 의해 규정된 것이다. 그것은 물론 신앙은 아니다. 이런 일반적인 신앙 관념의 응용은 역사적 차원에서 볼 때 오직 추상적일 뿐이다. 시간만이 “나는 믿는다”에 의해서 신앙을 구체화할 것이다.

그러나 이 모든 것을 반대로 뒤집어 말할 수는 없을까? 즉 오직 신

양만이 세계와 관계를 맺게 하고, 시간을 알리는 소리에 주의를 기울이게 하며, 실제로 모든 것에 시간이 따른다는데 솔직하게 하고, 시간 구별을 주의하게 한다고. 따라서 오직 신앙만이 세계를 신앙의 자리로 만든다고 했어야 할 것이 아닌가? 한 걸음 더 나아가서 다음과 같은 물음을 제기했어야 꼭 맞지 않을까? 즉 세계와 시간의 자리는 무엇인가에 세계와 시간이 신앙의 자리일 수 있단 말인가라고, 여기에 대해서는 다음과 같은---아마 꼭 맞는---대답을 할 것이다. 즉 세계의 자리와 시간의 자리, 말하자면 세계를 세계로 해후하고 경험하며, 시간을 시간으로 받아들이고 허용하고 얻기도, 잃기도 하는 자리, 세계와 시간에 결단을 낼 만큼 큰 사건이 일어나는 자리---이 자리는 바로 **양심(Gewissen)**이라는 것이다. 이런 점에서 세계가 신앙의 자리라는 사실은 사실 기원적으로 신앙에 관계된 것임을 알 수 있다. 왜냐하면 신앙이 양심을 자유하게 할 때, 즉 신앙이 양심을 소유할 때, 비로소 양심은 세계를 세계이게, 시간을 시간이게 할 수 있기 때문이다.

이것은 신앙의 세계를 그 본래의 것으로, 즉 하나님의 피조물로 만든다는 것을 뜻한다. 말하자면 신앙은 세계를 비악마화하고 비신화화하여 하나님의 뜻에 맞는 존재로 다시 되게 한다. 신앙은 세계에 그 근원을 가지지 않기 때문에 우리로 하여금 세계를 위해 살게 할 수 있다. 신앙은 세계의 남용을 청산하기 때문에 세계의 바른 용도를 밝혀줄 수도 있다. 신앙은 세계의 지배력을 꺾기 때문에 다시 우리에게 세계의 지배권을 주고 세계에 대한 책임을 지운다. 그리고 신앙은 세계에서 고락을 모두 쫓아내기 때문에 세계에 순수한 기쁨의 자리를 마련할 수도 있는 것이다.

14. 신앙의 관철

-- 시련 --

신앙에 대한 우리의 물음은 신앙의 현실성을 다루게 했고 신앙의 현실성 문제는 다시 우리로 하여금 신앙의 자리를 묻게 했다. 그리고 우리는 신앙의 자리를 세계라 했고, 시간이라 했다. 모든 서술 과정에서 우리는 신앙을 추상적으로가 아니라 구체적으로, 신앙 그 자체가 아니라 우리에게 관계된 전 현실에 연결시켜 묻는 일에 관심을 점점 더 강하게 기울여 왔다. 지금 우리는 관심을 가지고 같은 방향으로 한 걸음 더 내디딜 것이다. 또 우리는 세계와 시간 안에서의 신앙의 ‘지금 여기 있음’, 다시 말해서 신앙의 삶, 신앙의 길, 신앙의 사건을 명백히 밝힐 것이다. 말하자면 이미 취급한 것과는 다른 시야에서 신앙의 본질적 시간성을 집중적으로 묻고 신앙의 본질을 묻는다는 의미에서 이미 취급된 ‘신앙의 역사’를 다시 한 번 검토할 것이다. 이러한 신앙의 본질과 삶을 신앙의 관철이라는 표현으로 바꿔본 것은 신앙이 그의 본질과 삶을 계속 유지하는 것이 결코 자명한 것일 수 없다는 것을 표시한 것이다. 만일 신앙이 계속 존속되고 관철되면 그것은 이적이다. 신앙은 위협 받는 신앙, 문제시 되는 신앙, 시련을 받는 신앙이기 때문에 관철되어야 할 신앙이다. 그리고 문자 그대로 이 사실도 신앙의 본질의 일면으로 이해되어야 한다. 여기서도 일상생활에서는 있을 수 있으나 신앙 자체에서 볼 때 있을 수 없는 것 같은 어떤 부수적인 것, 우연한 것, 가령 소위 신앙의 불행 같은 것을 문제 삼으려는 것이 아니다. 오히려 위협, 의혹, 시련은 모두 신앙의 본질의 일면으로 보아야 할 것이다. 만일 신앙이 시련당하는 신앙으로 이해되지 않으면 그 신앙은 본질적으로 이해된 것이 아니다. 만일 신앙이 시련에 내맡겨지지 않았다면 그 신앙은 산 신앙이 아니다. 시련없는 신앙은 죽은 신앙이다. 산 신앙은 항상 시련 중에 있다.

물론 이것은 신앙에 대한 일반적인 이해에 전혀 모순된다. 일반적 이해에 의하면, 시련은 신앙의 파멸 및 신앙의 저하를 뜻하거나 아니면 모든 시련은 신앙으로 하여금 싸워 승리하고 극복하게 하여 신앙을 순수하고 싱싱하게 보존하는 것이라고 생각한다. 이런 견해도 신앙은 투쟁하는 신앙, 싸워 생명을 유지하는 신앙임을 부인하지 않고 오히려 그런 신앙을 전제한 것을 알 수 있다. 그러나 이 싸움을 가볍게 생각하고 가능한 한 그것에서 멀리 하느냐 아니면 모든 타협과 타성이 끝

나는 위험 안에 자기가 있음을 신앙이 보느냐 하는 것에는 큰 차이가 있다. 만일 신앙이 위협받고 있는 신앙이면서 참 신앙이려고 하지 않는다면 그것은 이미 신앙이 아니다.

아무튼 신앙과 시련의 관계가 아주 철저히 검토되어야 한다는 놀라운 증언은 구약(특히 시편과 욥기)에서만 볼 수 있는 것이 아니다. 신약도 흔히 생각하는 것 이상으로 이 사실을 크게 말하고 있다. 만일 시험사와 겟세마네의 장면과 십자가의 말 “나의 하나님, 나의 하나님, 어찌하여 나를 버리시나이까?”(마27:46)가 지시하는 골자를 읽어 낼 수 없는 예수상은 빈 이상형에 불과할 것이다. 히브리서 기자의 해석에 의하면 바로 여기에 우리를 위한 구속의 의의가 달려 있다. “우리에게 있는 대제사장은 우리 연약함을 동정할 수 없는 자가 아니요 모든 일에 우리와 같이 시험 받은 자로되.....자기가 시험을 받아 고난을 당하셨으므로 시험 받는 자들을 능히 돕느니라”(히4:15). 수난 직전 예수의 말로 누가복음서가 소개한 귀절도 귀담아 둘 것이다. “시몬아, 시몬아, 보라 사단이 밑 까부르듯 하려고 너희를 찾아냈으나 내가 너를 위해 네 마음이 정지되지 않도록 기도하였노라”(눅22:31). 바울도 이 사실을 안다. “그런즉 선 줄로 생각하는 자는 넘어질까 조심하라. 사람이 감당할 시험 밖에는 너희가 당한 것이 없나니 오직 하나님은 미쁘사 너희가 감당치 못할 시험을 허락지 아니하고 시험당할 때쯤 해서 피할 길도 열어 주어 너희로 능히 감당하게 하시느니라”(고전10:12). 그리고 바울은 신자의 생명을 모순 사이에 숨은 것으로 묘사했다. “속이는 자 같으나 참되고, 무명한 자 같으나 유명한 자요, 죽은 자 같으나 보라 우리가 살고, 징계를 받는 자 같으나 죽임을 당하지 아니하고, 근심하는 자 같으나 항상 기뻐하고, 가난한 자 같으나 많은 사람을 부유하게 하고, 아무것도 없는 자 같으나 모든 것을 가진 자로다”(고후 6:8-10).

시련이 본래 신앙의 본질의 일면이라는 것은 기독교에서도 오랫동안 이해되지 않은 채 전해왔다. 루터처럼 신앙과 시련을 불가분의 관계에서 바로 이해한 사람은 없다. 그의 유명한 95개조 반박문 중 첫 조목, 즉 예수 그리스도의 뜻을 따르는 신자라면 자신의 전 생애를 회개로 이해할 것이라는 견해는 바로 이것을 의미한다. ‘회개’란 자신이 책임

추궁을 당하는 일, 분노, 고통, 처형에 내맡겨진 것을 뜻한다. 만일 신앙의 생명이 세례에서의 생명이라면 세례는 죽음과 부활을 뜻할 것이다. 루터에 의하면 “의미와 죽음 혹은 죄를 씻는 일은 인간이 육체적으로 죽어 썩어 가루가 될 때까지 이 생에서는 완전히 성취되지 않는다. 성만찬식과 세례식은 눈 깜박할 사이에 베풀어진다. 그러나 그 의미의 실현과 영적 세례, 죄를 씻는 일은 우리가 사는 동안 존속되고 죽음에서 비로소 끝난다. 이 때 즉 죽음에서 인간은 참 세례를 받고 세례의 의미를 몸에 실현한다. 그러므로 인간의 전 삶은 죽을 때까지 끊임없이 계속되는 영적 세례 외에 다른 것일 수 없다. 세례를 받은 자는 사형 선고를 받은 것이다. 말하자면 세례 후 죽기 전에 이미, 다시 말해서 그의 세례가 성취되기 전에 이미 사형 선고를 받은 것이다. 그러므로 한 기독교자의 생은 세례시에서부터 무덤에 이르는 축복된 죽음의 시작에 불과하다”.

시련이 이런 방법으로 신앙을 위해 적극적 의미를 가진다면 물론 시련이 뜻하는 바를 좀 더 설명해야 할 것이다. 그러나 우리는 먼저 신앙 자체에 관한 것을 다시 한 번 근본적으로 검토할 것이다. 이 검토는 그렇게 용이한 일이 아니다. 그러나 이 문제에는 우리의 전 시도, 즉 기독교 신앙의 본질을 파악하려는 우리 시도의 성공 여부가 달려있다. 지금까지의 다각적 서술에 의해 신앙이 한 사상체계로 묘사될 수도, 전달될 수도 없다는 것은 명백히 되었을 것이다. 말하자면 신앙은 ‘사건’이라는 것이 확실해졌을 것이다. 그러나 이 사건도 흔히 생각하듯이 신자의 심리 현상으로서의 사건이 아니고 실존하는 인간과 자기 자신 밖에 있는 것 사이의 관계, 다시 말하면 하나님과의 관계에서 일어나는 사건이다. 그러므로 신앙은 또 인간과 그에게 관계된 모든 현실 사이에서 일어나는 사건이기도 하다. 신앙에서 하나님과 세계 사이의 인간임이 결정되는 것이다.

그러면 사건으로서의 신앙은 무엇을 뜻하는가? 신앙은 사건이라는 표현을 그대로 받아들여도 기본적인 오해가 스며들 수 있다. 이 말은 물론 오해가 일반에 대해 가지는 세력을 계산에 넣고 한 말이다. 이 오해는 신앙의 사건이 전기적 형식으로 꾸며져서 묘사될 때 뚜렷이 드러난다. 이런 서술 구조는 대개 이렇다. 첫째, 신앙 전에 인간의 상태, 즉

그의 죄와 부패상을 묘사하면서 동시에 인간이 믿도록 요구된 이유를 밝히고 난 다음, 둘째로 당사자가 이 인간상을 자기 것으로 받아들이며 동시에 신앙에의 준비, 즉 불신앙에서 신앙으로 돌아오는 비결을 기술한다. 그 다음에 끝으로 신앙에 의한 생활, 즉 신앙의 영향력과 그 열매 뿐 아니라 여러 절망적 사태에서의 신앙인의 시련과 신앙에서부터의 타락까지도 엮어 넣으나 신앙자체는 이 경우에도 여전히 완전무결하다. 단지 문제가 된다면 이 무결한 신앙을 어떻게 계속 고수, 유지할 수 있는가 하는 방법만이다. 이런 서술 형식에 의하면 신앙의 사건은 곧 신앙의 성립, 신앙의 상태 형성, 말하자면 어떤 상태 혹은 어떤 기능의 성립을 의미하는 것이 된다. 이것을 구체적으로 보면 두 가지의 가능성으로 뚜렷하게 나타난다. 즉 신앙을 살아가는 도중 어느 때 단번에 일어난, 어느 정도 정확히 그 시기를 확인할 수 있는 회심 사건으로 보거나, 아니면 신앙을 수시로 일어나는 개체 행위로 보게 되는 것이다. 이 두 경우의 신앙 성립상은 마치 미리 정해진 것과 미리 지시된 어떤 것의 실현 같이, 또 삶의 순간에서 보면 이미 미리 끝나 버린, 완전한 어떤 것의 꼭 같은 반복 같이 보인다.

위의 사상적 기본 형식과 이 두 구체성 중에는 원칙상 옳은 것이 들어 있다. 신앙 사건에서 가장 결정적인 것은 사실 신앙의 성립, 다시 말해서 불신앙에서 신앙으로 돌아가는 일이다. 신앙사건에 관한 것이면 그것이 무엇이든 결국 신앙의 성립 문제에서 방향을 결정하게 되기 때문이다. 신앙은 항상 불신앙에 의해 수반되고 오직 정복당한 불신앙의 자리에서만 신앙일 수 있다는 점에서 신앙의 사건은 끊임없는 신앙의 성립으로 해석되어야 할 것이다. 만일 이 기본 사유형식에서 회개가 신앙의 성립을 뜻한다면, 삶은 곧 끊임없는 회개를 뜻하고, 회개는 끊임없는 신앙의 성립을 뜻할 것이다. 물론 이것은 회개 사건의 일회성 이해에는 모순된 것이 분명하다. 그러나 그 이해에도 소홀히 할 수 없는 진리가 들어 있다. 어느 경우에도 신앙은 자체에 일회성의 계기를 지니고 있기 때문이다. 신앙은 단번에 전 세계의 상태를 다른 상태로 변화시킨 그리스도 사건의 일회성에 근거하고 있다. 신앙은 절대로 되풀이할 수 없는, 단번에 일어난 세례 사건에서 이 그리스도 사건에 맡겨진 것이다. 어떤 배교도 단번에 수행된 이 자기 위임을 취소하지 못

한다. 그리스도 사건과 세례 사건의 일회성은 인간 존재, 즉 취소할 수 없는 절대적 불가능성으로서의 인간 현존의 일회성 및 불반복성에 연결된 것이 분명하다. 누구나 한 번 나면 다시는 나지 못한다. 누구나 한 번은 죽어야 한다. 시험 삼아 죽었다가 다시 살아날 사람은 없다. 나서 죽기까지 사이의 삶의 순간도 한 번 가면 다시 가져올 수도, 지워 버릴 수도 없다. 일회성이라는 이 계기는 미결된 인간 실존에 어떤 완결을 갖다 준다. 인간은 철없이 나서 오래 살수록 점점 더 철없이 되다가 끝내 완결을 보지 못하고 죽어 간다. 그러나 그런데도 불구하고 출생도 죽음도 삶의 순간도 어떤 궁극적인 것임이 틀림없다.

신앙과 신앙에 관련된 모든 것과의 관계는 단순한 유비가 아니고 그 이상의 것이다. 신앙은 인간을 그의 출생과 죽음의 일회성에서 문제 삼기 때문에 신앙은 다시 태어남이고, 루터의 말처럼 이 다시 태어남을 실현하는 죽음이며 다시 육체적 죽음에서 완수된다. 이 일회성이라는 관점이 얼핏 회개의 일회성에 대한 저 인습적 이해를 정당화하는 것 같이 보인다. 그러나 신앙에서 포기할 수 없는 일회성과 궁극성을 삶 그 자체에 관련시켜 보지 않고 전기적 생의 순간에 연결시켜 보는 것은 너무 편협하고 피상적인 이해가 될 것이다. 물론 신앙의 사건은 그 때 그 때 일어나는 신앙 행위의 성립으로 이해해야 한다는 것은 절대로 아니다. 이 이해에서는 무척 중요한 것이 들어 있다. 즉 소유물처럼 인간이 가진 어떤 성질도, 지금과 여기를 무시한 어떤 보편적인 것도 신앙일 수 없고, 그 때 그 때 책임을 지고 고백해야 하는 것, 인간을 구체적으로 규정하는 것, 수시로 결단과 모험에 맡겨지는 것 --아니 좀 더 중요한 것인데 --그 때 그 때 궁극적인 것을 자신 안에 실제로 지니고 있는 것, 일시적인 것과 점차적 성취에 기대를 걸지 않는 것, 그것이 신앙이라는 것이다. “믿는가, 너는 구원을 받은 자요, 믿지 않는가, 너는 멸망한 자이다”. 믿음이 있는 곳에 죄의 사유가 있다. “죄의 사유가 있는 곳, 그곳에 생명과 축복도 있다”(루터 소요리문답, 성찬편). 여기에 구원이 있고 하나님께서 현재한다. 위로를 받지 못한 채 한 인간을 죽게 할 수 있는 실수는 여기에 있을 수 없다. 지난 번에 우리는 시간이 신앙을 규정한다고 했다. 지금은 반대로 신앙이 시간을 규정한다고 말할 수 있다. 믿는 자는 언제나 ”주재여, 당신은 이제 말

씀하신 대로 종을 평안히 가게 하시나이다. 내 눈이 주의 구원을 보았습니다(눅2:29)라고 고백한다. 신앙은 일정한 시간에 한정되지 않기 때문에 시간을 소유할 수 없는 우리처럼 시간에 굶주리지도 않고, 시간이 남아 애쓰는 우리처럼 시간에 싫증나는 법도 없다. 때로 우리는 억압에 눌려 난폭하게 “시간을 잡아 죽여라”고 하는 말도 쓰나, 시간은 신앙에서 항상 적절한 자리를 발견한다. 말하자면 이 모든 것은 신앙 행위의 수시성 이해를 위한 말들이다. 그러나 이 이해도 추상적이며 편파적이 될 위험이 없는 것은 아니다.

이것은 우선 시간이 항상 근본적으로 결단의 시간이며, 순간마다 “신앙이냐, 불신앙이냐”라는 물음이 새로운 대답을 요구한다는 사실에서 밝혀진다. 그러나 어느 순간도 같은 양상, 같은 정도로 사람에게 다가오지는 않는다. 사람의 삶에는 누구에게나 예외적인 결단의 상황이 있기 마련이다. 이것은 사람이 필요에 따라 마음대로 찾을 수 있는 것이 아니다. 물론 간과할 수도 혹은 잊을 수도 있다. “신앙이냐, 불신앙이냐”의 물음은 이론에 의한 것도, 기분에 의한 것도 아니다. 오직 결단만이 순수히 문제 되는 곳 --여기에서만이라고 할 수는 없지만 --여기서 특별히 이 물음이 제기된다. 위에서 말한 순간들은 말하자면 전 삶이 돌발적으로 한 점에 집결되는 순간이다. 이미 말한 바 있지만, 그것은 아마 오직 신앙의 순종에서만 그 물음의 비상한 부름을 알아 들을 수 있는 순수한 순간일지도 모른다. 이 사실은 우리의 인식을 좀 더 깊은 곳으로 이끌어 줄 것이다. 즉 구체적으로 지금 여기서 믿어진다는 것이 크게 문제 되는 만큼, 신앙은 모든 구체적 상황에서 삶에 전체적으로 관여한다는 것이다. 믿어지는 곳, 즉 지금 여기서 생명이나 죽음과 마찬가지로 출생도 넘겨 받는다. 신앙은 이런 저런 개체적인 것을 인간에게서 문제 삼지 않고 오히려 반대로 인간의 사람됨을 이런 저런 개체 사건과 개체 행위, 그리고 범죄에 관련시켜서 문제시한다. 신앙이 문제되는 곳에서는 항상 인간 자체가 문제 되며 인간이 최종적으로 어떻게 하나님 앞에 나타날 것인가라는 질문에 대한 대답이 요구된다. 그러므로 출생과 죽음 사이의 수수께끼 같은 존재라는 관점에서 인간을 볼 때에만 신앙은 사건으로 바로 이해될 것이다. 신앙의 자리는 세계와 시간이라는 표현에, 인간의 현존 장소가 곧 신앙의 자리

라고 덧붙여 취급한 것은 우연이 아니다. 그러므로 신앙에서는 인간의 현존 자체와 함께 결정되어야 할 것이 결정된다. 그러나 이 때 신앙은 개체 신조의 행위로 분해될 수 없다. 오히려 신앙의 사건은 삶 전체를 포괄하고 그것을 받아들여 결합하고, 각기 신앙의 역사를 자기 삶의 역사로, 자기 삶의 역사를 신앙의 역사로 만들게 한다. 그러므로 신앙의 사건은 출생에서 죽음에 이르기까지의 전 삶을 신앙으로(als Glaube) 생각한다. 회개 형식에 의한 신앙의 사건 묘사는 결국 신앙의 사건이 우리의 전 삶을 문제시한다는 것의 사실일 뿐이다. 신앙의 사건은 세례에서의 삶, 즉 끊임없는 회개로서의 삶이며, 이 인간 삶이 신앙에 도달하는 것, 좀 더 적절하게 말해서 이 인간 삶에 신앙이 도달하는 것 외의 다른 것일 수 없다. 삶과 신앙을 한꺼번에 삼켜버리는 이 사건은 결국 신앙 성립의 한 단계이다. 살아 있는 한 나에게서 신앙의 성립은 문제 되지 않고 신앙 성립 후의 일만이 남았다고 누가 도대체 주장할 수 있겠는가?

이러한 검토를 통해 우리는 신앙을 생 자체만큼이나 체계화 할 수도, 남김 없이 완전히 서술할 수도 없다는 것을 알았을 것이다. 신앙론은 그 스스로 솔직할 때, 어떤 종결된 것을 말하려 하지 않을 때, 실현과 모방만을 고대할 뿐인 완전한 신앙상을 꾸며 냄으로써 이에 따른 그리스도인의 획일적 생활 형태를 요구하지 않고 오히려 신앙이 요구하고 전달하는 율법과 복음의 말을 우리가 눈을 뜨고 귀를 기울여 구체적으로 받아들이게 할 때에만 삶 자체의 절대적 비예측성과 불가사의성을 드러낼 수 있을 것이다. 오직 이것이 이루어질 때에만 신앙은 바로 전해진다. 물론 신앙에 관한 말도 자기 나름의 논리를 버릴 수 없다. 그러나 바른 신앙론에서 벗어나지 않도록 우리는 전 신경을 집중시켜야 할 것이고 또 그 때에만 그 때 그 때 적시에 바른 말을 듣고 이해할 수 있을 것이다. 신앙은 바로 이 경청과 주목, 성서의 말을 빌면 깨어 기도하는 곳에서 야기된다. 세계 및 시간과의 교우는 신앙에 관계된 것을 구체적으로 경험하게 한다. 만일 우리의 견해대로 신앙이 문제 되려면 그 안에 미완성된 것이 있어야 한다. 그래야 신앙에 관계된 구체적인 것을 오직 실제로 경험할 수 있는 장소가 지적될 것이다. 신앙을 묻는 자에게는 반드시 길이 열린다. 그러나 그 길은 결국 묻는 자

자신의 삶을 가리킬 것이다. 신앙이 뜻하는 것을 실제로 경험할 수 있는 장소는 오직 그의 삶 뿐이기 때문이다.

그러면 신앙에 관련된 경험이란 무엇을 뜻하는가? 우리는 이제 우리의 강의 시초에 되돌아왔다. 만일 신앙의 사건이 신앙의 관철로 수행된다면 여기에는 연쇄적으로 경험에 경험이 따를 것이 명백하다. 그러나 직접 경험되는 것은 신앙의 참 자세가 아니다. 신앙이 의지하고 참여하는, 신앙 존립의 근거인 하나님은 경험되지 않는다. 여기에는 오직 그의 언약만을 의지하고 오직 그의 말씀에만 매달리는 순수한 신앙이 있을 뿐이다. 믿어질 것은 믿어질 수밖에 없다는 이유에서 경험의 대상일 수 없다. 이 점에서는 신앙과 경험은 서로 배타적이다. 신앙은 모든 경험을 역행한다. 그러나 신앙이 신앙의 참을 고백하고 신앙에 관계된 현실에 직면하여 그것을 긍정할 때, 비로소 경험이 출현하는데 이 경험은 오직 신앙에 의해서만 가능하고 동시에 이 경험은 신앙은 신앙이라는 표지이다. 그 이유는 신앙의 시련이 곧 신앙의 경험이기 때문이다. 그러므로 오직 ‘그럼에도 불구하고’에서만 믿어질 수 있다. 그러나 우리는 묻고 싶은 것이 있다. 신앙의 어떤 승리도 어떤 성과도, 적극적인 의미에서 신앙의 경험적 증명일 수 있는 어떤 것도 없을까? 어떤 의미에서는 --물론 주저하면서 할 수 있는 말이지만 --확실히 있을 수도 있다. 그것은 곧 자유와 화평과 기쁨에 대한 경험이며 사랑하게 하고 참게 하는 힘의 경험이다. 그러나 바로 이런 소위 신앙의 열매는 신앙을 위태롭게 하는 가장 위험한 시련일 수 있다. 신앙의 승리와 성과에 의해 야기된 시련보다 더 어려운 시험은 아마 없을 것이다. 아무튼 가장 무서운 시련은 신앙의 모든 시련, 모든 싸움을 초월한 것 같이 생각하는 것임에 틀림없다. 이것은 곧 신앙 자체에서의 이탈을 뜻하기 때문이다. 그러므로 우리에게 확실해야 할 것은 신앙이 경험 이상일 뿐 아니라 모든 경험에 거슬러 일어난다는 사실이다.

이전에는 시련을 신앙과는 상반된 것으로 생각해 왔으나 상당히 애매한 것이었다. 신앙은 본질상 어디서나 시련을 당했고 신앙은 시련을 당하기는 하지만 항상 시련을 극복해야 한다고 생각해 왔다. 그리고 이 극복은 보람있고 용기를 주는, 자신있는 싸움에 의해 수행될 수 있

는 것이었다. 그러나 우리가 말하는 시련은 좀 다르다. 말하자면 신앙이 배신을 당하는 경험, 즉 언약이 취소된 경험, 좀 더 자세히 말하면 하나님의 긍정을 부정으로, 약속을 저주로, 용서를 영원한 정죄로, 구원의 확실성을 영원한 형벌로, 신앙을 절망으로 바꿔 놓은 경험이다. 이것은 우리가 흔히 듣고 말하며 아는 모든 것보다 더 깊은 차원의 시련이다. 사실 우리에게 가깝게 알려진 시련은 가령 전해진 신앙 고백에 의심을 품는 것이나 윤리적 유혹 같은 것이다. 이 둘은 대개 참 신앙의 문제에 미치지 못한 소위 지성적 의구심에 불과하거나, 역시 신앙의 문제 영역에 아직 채 들어오지 못한 어떤 전 단계의 윤리적 유혹에 불과하다. 그러나 이 둘도 사실 순수한 신앙의 시련이 될 수도 있을 것이다.

오늘 신앙의 본질 파악이 그렇게 어려운 것은 우리에게 실제로 시련이 적기 때문일까? 저 깊은 시련을 우리가 알지 못하는 것은 역시 신앙에서 우리가 먼 때문일까? 오늘 선교의 말이 아주 무능력하고 하나님 말씀에 대한 대답으로서의 기도도 아주 잠잠해진 것은 역시 율법의 저주를 듣지 못하고 그 결과로 복음의 구원의 말도 듣지 못하게 된 데서 오는 것이 아닐까? 신앙의 시련도 우리에게 이미 문제되지 않는 것은 역시 이적 없이 신앙이 관철될 수는 절대로 없다는 산 경험에서 우리가 떨어진 탓이 아닐까? 그러나 이적이란 또 무엇인가? 우리가 이적이란 말을 이해하지 못하는 것은 결국 하나님께 호소하는 일을 우습게 알게 되는데 기인하지 않을까? 그런데도 신앙은 아직 미래를 가졌을까?

15. 신앙의 미래

-- 종말론 : 희망 --

기독교 신앙의 본질을 검토함에 있어서 마지막으로 그 미래에 시선을 돌려 보는 것도 중요할 것이다. 요한 계시록은 화려한 미래의 그림으

로 성서의 마지막을 장식하고 있다. 신앙 고백서도 과거와 현재에 관한 신앙 개조들도 꾸며졌지만, 그래도 심판을 위한 그리스도의 재림, 몸의 부활, 영원한 생명 등 미래에 관한 것으로 끝맺는 것을 잊지 않았다. 찬송가는 그것이 성탄절 노래이든 수난절, 오순절, 성령 강림절 노래이든, 혹은 아침 저녁의 기도 노래이든 간에 구별없이 종말적 대목으로 끝나는 경우가 많다. 이와 마찬가지로 기독교 교의학도 결론에 대개 소위 ‘마지막 사건’을 취급한다.

우리가 지금 신앙의 미래를 취급하는 태도도 역시 위의 경우와 같은 것이 아닌가 하는 의심을 사게 할 것 같다. 말하자면 이 자명하게 된 서술법이 실제로 필요한 것인가? 이것은 인습에 의한 장식에 불과한 것은 아닌가? 단지 화려한 종결을 명목상 장식물처럼 추가하는 것은 아닌가? 특히 우리의 경우 신앙에 관해 필요한 것은 이미 다 말했으므로 이미 불필요하게 된 것은 아닐까? 여기 남아 있는 종말적 끝장은 일반 문헌에서 부록처럼 마지막 장이 다루는 미래에 대한 전망과는 근본적으로 다른 어떤 것인가? 아무튼 사람들의 상식으로는 이 마지막 장은 이미 그 내용 자체에 속하는 것이 아니다. 그런데도 대개 대중은 이야기의 줄거리가 장차 어떻게 될 것인가와 행복한 결말에 도달할 것인가를 보고 싶어한다. 그렇다면 차라리 알지 못하는 일을 앞당겨 보려는 것을 아예 단념하는 것이 더 정직하고 사실에도 가깝지 않은가? 더구나 아는 것처럼 묘사하여 알지 못한다는 사실조차 흐려 버려서는 안 되지 않은가? 만일 사건 발생의 연쇄법을 안다면 다소 이유있는 추측도, 혹은 어느 정도의 가정이라도 해 볼 수 있을 것이다. 가령 기술로 공헌하는 과학의 비밀은 역시 미래를 측정하여 미래를 지배하려는 것인데 오히려 그렇게 함으로써 미래를 공허하게 하고 미래에 대한 관계를 비인간화하는 데 이르고 만다. 그리고 기술의 지배 영역에 들어오지 않는 미래와 새로 나타나는 위협과 불안을 조직과 제도로 메워 보려고 한다. 그리고 이것으로도 어쩔 수 없는 미래의 남은 토막은 점을 치는 것으로 메우고 안심해 보려고 한다. 바로 이런 까닭에 미래는 오히려 알지 못하는 것으로 남겨 두어야 미래일 수 있지 않을까? 미래의 불안은 불안 그대로 주목만 할 뿐 오히려 말없이 두어 둘 것이 아닌가? 우리의 화려한 진단과 환상으로 불안을 단순히 불안대로 두지

않고 은폐하려는 것은 오히려 범죄에 가까운 일이 아닌가?

이런 여러 의혹에도 불구하고 우리가 끝에서 꼭 ‘신앙의 미래’를 다루어야 한다면 분명히 그것은 부수적인 부록이라는 의미에서 계획될 수 있는 것이 아님을 알 수 있을 것이다. 그렇지 않다면 차라리 어제의 강의 마지막에서 불안한 문제를 제기하지 않고 중단하여 이런 부조리의 해결을 시도하지 않았던 편이 더 현명했을 것이다. 그러나 신앙을 말하는 처음부터의 우리의 방법에 성실하려면 마지막까지 신앙 자체를 전체적으로 다루어야 할 것이고 이 자세를 우리는 고수해야 한다. 사실 우리는 지금까지 이 방법을 충실히 따라 왔다. 개체 강의 제목은 각기 다른 관점에서 오직 한 가지, 즉 나눌 수 없는 신앙 한 가지만을 전체적으로 거듭 검토해 왔었다. 그런데 우리는 지금 이것을 다시 한번 ‘신앙의 미래’라는 면에서 다루어 보자는 것이다. 부록이라는 인습적 성격의 것과는 판이하게, 그리고 이미 지나간 강의들 중 어떤 것에서보다도 아주 뚜렷하게 여기에서 기독교 신앙의 전체를 본질적으로 문제 삼고 다시 한 번 그 내용의 핵심을 부각시켜 보자. 우리가 신앙의 미래를 다루어야 하는 이유도 바로 여기 있다. 왜냐하면 신앙과 미래는 역시 본질적으로 하나이기 때문이다. 미래가 문제 되는 곳에서 신앙은 자기 본래의 힘을 충분히 발휘할 수 있다. 신앙은 미래적인 것을 오게 한다. 미래를 오게 하는 일은 미래의 절대적 불확실성을 은폐하지 않고 바로 그것을 전제한다. 그 이유는 절대적 확실성으로서의 신앙은 절대적 불확실성 속에서 자신을 유지할 때에만 그 본질을 보존할 수 있기 때문이다.

물론 ‘신앙의 미래’를 자세히 검토할수록 잘못을 범할 가능성이 있는 ‘애매성’에 봉착하게 된다. 이 애매성은 전혀 다른 세 방향에서 나타난다. 첫째는 내세계사적(內世界史的)미래, 둘째는 세계의 종국을 말하는 종말론적 미래, 마지막은 미래에 대한 현재적 관계이다. 신앙은 이 세 경우 각기 다른 방식으로 공존하면서 관여한다. 첫 경우는 ‘자동차의 미래’ 혹은 ‘민주주의의 미래’라는 식으로 그 진단을 문제 삼는 방법이다. 즉 지금 흔히들 말하는 대로 신앙의 미래가 아직 있는가, 옛날에 유행했던 것처럼 신앙의 시대는 지나가지 않았는가, 사실 신앙은 지난 시대의 화석 같은 유물로만 아직 생존을 유지할 따름이 아닌가 하고

묻는 일이다. 불신앙의 표지와 한 걸음 더 나아가서는 혼돈과 무지의 표지를 가득 싣고 걱정스럽게 묻는 모든 물음, 가령 오늘 ‘아직도’이적을 믿을 수 있는가라는 물음에서 볼 수 있는 ‘아직도’라는 반역적 어휘를 동반한 모든 물음이 이 물음의 세계에 속한다. 그러므로 내용은 차츰 밀려날 것이라는 진단을 처음부터 전제한 물음이다. 이 때 만일 가벼운 감정으로 또는 고집으로 지금도 ‘아직’이런 저런 것을 믿을 수 있다고 대답해도, 이것 역시 껍모양은 아직 싱싱하고 훌륭하지만 속은 썩었거나 곧 상해버릴 벌레 먹은 과일 같은 것이 아닐까?.

이런 물음은 대개 미래에 대한 처방에 관심을 쏟으면서 교회 혹은 기독교의 장래를 걱정한다. 이런 물음이 제기되는 이유 자체를 의심하는 것은 아니다. 여기에는 여러 종류의 경종과 아주 희망적인 서광까지도 들어 있다. 즉 이 물음들은 적어도 소위 ‘교회’나 ‘기독교’가 이미 기성 형태대로, 기성 의식대로 변화 없이 자명하게 계속 계승될 수는 없다는 것을 말해 준다. 그러나 기독교 신앙의 미래를 점치는 이런 물음에는 대개 당리적 관심이 크고 작용하고 또 그것은 피할 수 없는 숙명 같이 되어 있다. 이 사실은 바로 근세의 당파 싸움에서 잘 드러났는데 그들은 자신의 안전과 고집, 무조건 살아 남으려는 자신들의 미래를 위한 무서운 노력으로 가득 차있었다. 이런 종류의 교회와 기독교는 “누구든지 제 목숨을 구원하고자 하면 잃을 것이요, 누구든지 나를 위하여 제 목숨을 잃으면 얻으리라”(마16:25)는 예수의 말을 어떻게 이해하는가? 아무튼 신앙의 미래와 신앙과의 관계는 종파 의견의 미래와 종파 의견과의 관계와는 전혀 다른 것이다.(종파 의견의 고집은 이미 신앙의 퇴화와의 다른 것일 수 없다). 왜냐하면 신앙은 미래 이해를 직접 관여하고 규정하며 미래 자체를 변화시킴으로써 미래에 관계를 맺기 때문이다. 신앙은 신앙으로서 자체의 특유한 미래를 갖는다. 신앙 그 자체는 미래에 대한 관계로만 있을 수 있다. **아니 좀 더 확실히 말하면, 신앙이 미래를 가진 것이 아니라 오히려 신앙 그대로가 미래인 것이다.**

그러나 이것으로 우리는 ‘신앙의 미래’해석의 제2의 관점을 지나친 것은 아닌가? 이 제목으로는 오직 신앙만이 알고 고백하는 종류의 미래를 말해야 하지 않을까? 신자도 내일 될 일을 알지 못하고, 복음서에 의

하면 아들인 예수도 미래의 마지막 날과 때를 알지 못했으나, 성서는 마지막 때의 사건에 대한 기사로 가득 차 있다. 성서에서는 마지막 때에 일어날 사건들, 말하자면 부활, 심판, 영원한 생명 같은 것에 대한 예언도, 마지막 전에 일어날 여러 묵시문학적 전조에 대한 예언도 읽을 수 있다. 물론 이것들은 오직 부분적으로만 특별히 신앙에 속하는 미래이다. 왜냐하면 여기서는 대개 불신앙을 위협하는 미래, 즉 인류와 세계와 역사 일반의 미래가 문제 되고 있기 때문이다. 그러나 그것이 신앙의 미래상이라는 점에서는 그것 전부를 ‘신앙의 미래’라고 할 수도 있을 것이다.

아무튼 곧 제기되는 문제는 이런 미래적 표현에 담은 성서의 생각이 이 개체적 표현이 말하는 대로 전부 진지하게 믿어야 하는가, 또 그것이 실제로 가능한가일 것이다. 그러나 그것은 불가능하다. 그 까닭은 이 표현들이 모두 이를테면 통째로 삼키지 않는 한 조화시킬 수 없는 모순 덩어리이기 때문만이 아니고, 그렇게 되면 무엇보다도 그 많은 신앙 개조를 자기 것으로 만들고 가능한 한 전 신앙 개조를 이해하려고 노력하는 나머지 결국 신앙의 통일성 및 전체성을 무시하고 신앙의 본질을 간과하는 결과를 낳게 되기 때문이다. 그 뿐 아니라, 이런 신앙 태도는 개체 신앙 개조들이 사실 신앙에 적합한가를 묻는 것조차 등한히 하게 한다. 여기서는 종말론적 표현도 상대적으로 하나의 독립된 신앙 개조가 되고 신앙은 과거 사실에 관계하는 것과 같은 식으로 미래의 사실에도 관계하게 된다. 즉 신앙의 미래는 장차 일어날 사건으로만 취급될 것이다. 여기에서 신앙은 결국 가장 심한 신화론적 세계관이 된다. 만일 이 세계관이 신앙의 본질과 종말에 대한 교의적 신앙 내용 사이의 잘못된 갈등을 일으키지 않으려면 상호간의 내적 연관성을 명백히 밝혀 신앙은 신앙으로서 자기를 잃지 않고 미래에 대해 이런 저런 것을 말할 수 있는 거점을 확보해야 할 것이다.

그러나 신앙의 본질 자체를 종말론적 표현들의 판단기준으로 삼아도 신앙의 미래에 대한 이 이해는 두 가지 점에서 역시 부족하다. 우선 기독교 신앙은 종말론적 세계 종국의 미래를 향하고 있으면서도 그 스스로가 이미 종국적 종말론적인 것의 실현이라는 의미에서 그렇다. 다음으로 기독교 신앙은 자기가 모든 사람을 위하여 미래에 대한 영구적

결단을 내린 것으로, 말하자면 신앙은 미래를 규정하는 것으로 알기 때문이다. 그렇다. 그러나 이 지표들을 따르면 신앙과 미래의 본질적 일치에 도달할 것이다. 그러면 우리는 결국 ‘신앙의 미래’에 대한 첫 두 해석 --즉 첫째로 신앙이 인류 역사 안에서 가진 미래와 둘째로 신앙이 아는 종시적(endzeitlich)미래--에 셋째 것, 즉 신앙에 의해 규정되고 열리는 미래이므로 신앙에 의해 창조되었다는 의미에서의 신앙의 미래를 부가해야 할 것이다. 이 표현을 무조건 받아들이는 데는 다소 의아한 점이 있을 것이다. 왜냐하면 신앙과 미래의 관계를 문제 삼는 이 마당에 돌연 창조된다는 말은 무엇을 뜻하는가 하는 의문이 생기기 때문이다. 그러나 행위에서가 아니라 은혜에서 살고, 공로로 사는 것이 아니라 거저 받아들이는 것이며, 하나님을 창조주로 고백은 하나 스스로 창조자이기를 원치 않는 것이 바로 신앙일 것이다. 그리고 미래(기독교적 이해에 따라 생겨난 독일어이지만 ‘다가 오는 것 <Zu-Kunft>이란 말의 뜻처럼)는 다가 오는 것이며 따라서 우리는 오직 참고 바라고 기다리면서 옳은 자세를 준비할 수밖에 없는 것일 것이다. 왜냐하면 우리에게 다가 오는 것으로서의 미래에서 최후로 믿어지는 것은 본래 다름 아닌 하나님이고 이 하나님의 하나님 됨은 신앙에 있어서 그의 **옴(sein Kommen)**이기 때문이다. 그러나 여기에서 문제되는 **미증유**(지금까지 한 번도 있어 본 적이 없음)의 것을 의식하려면 바로 이 신앙과 미래의 본질을 위해 아주 과감한 표현을 찾아야 한다. 루터는 신앙에 대해, 신앙은 *creatrix divinitatis in nobis*, 즉 “우리 안에서의 신성의 창조자”라고 과감하게 말한 바 있다. 이에 대해 지금 우리는 **신앙이 미래를 창조한다고** 말해 본 것이다.

이것으로 우리의 화제는 우리 표제의 제3 이해방식으로 다룰 수 있게 되었다. 물론 그렇다고 첫 두 방향을 완전히 배제하는 것은 아니다. 그러나 만일 우리가 이에 대해서도 어떤 책임적인 것, 투명한 것을 말하려면 우선 미래와 신앙의 관계, 다시 말하면 신앙에서 미래가 솟는 양상을 근본적으로 파헤쳐 보아야 할 것이다.

신앙은 미래에 본질적으로 관계한다는 사실은 신앙은 의롭다고 하는 구원의 신앙이라는 사실과 일치한다. 신앙은 하나님이 우리를 위한다는 하나님의 언약을 이해하기 때문에 아무것도 우리를 대적할 수 없음

을 안다. 의롭다 함을 받은 자는 하나님과 화목하고 하나님의 평화에 속한 자는 미래를 두려워할 줄 모른다. 왜냐하면 믿는 사람은 하나님의 전능에 참여하기 때문이다. 물론 이 표현은 이 이상의 많은 의미를 가졌겠지만 그러나 무엇보다도 믿는자를 하나님 손에서 빼앗아 갈 자는 아무것도 없고 이 사람 자신에 대한 것은 모두 영원히 해결되었다는 것을 의미한다. 그는 아직 이 삶에서, 이 세계에서 오직 나그네로 그 자리를 차지하고 있을 뿐이다. 그리고 그에게는 영원한 거주지와 집이 단 곳에 있다. 이것을 어떤 식으로 묘사하고 표현하든지 간에 그것은 신앙이 본질적으로 실존의 미래를 관여하는 확신이라는 것과 미래의 어떤 사건에 의해서도 좌절될 수도, 저지될 수도 없는 자신 있는 자기 포기라는 것을 뜻한다. 신앙은 구원에 대한 어떤 조건이 아니라 구원의 확실성이며 구원의 사건이다. 이렇게 말할 수 있는 구원의 신앙이 아니라면 그것은 신앙일 수 없다. 그러므로 신앙을 일깨우고 신앙이 매달려 살고 놓지 못하는 말씀은 미래를 열고, 언약을 세우며, 약속하고 희망을 준다. 이것은 과거에서 벗어나지 못하는 율법의 말이 아니다. 어떤 방향을 신앙이 신앙으로서 말하고 고백할지라도 신앙이 고백하는 미래는 언제나 말씀에서 계시된 것이라야 한다. 신앙이 하나님을 창조주로 고백하면, 옛 천지창조 사건을 어떻게 생각하든 신앙은 이 사건에서 결정된 미래성, 즉 신앙의 미래인, 다시 말해서 이 사건을 전달하는 약속의 말씀, 곧 신앙의 말씀을 뜻할 것이다. 만일 신앙이 십자가에 달린 예수를 향해 시선을 던진다면, 그것으로 과거의 역사적 사실을 눈 앞에 그려보는 것도 물론이지만, 믿어진 것은 오직 말씀 뿐이다. 이 말씀에서 미래가 솟고 언약이 세워지는 한, 이 말씀은 구원하는 말씀이며, 어떤 것에 의해서도 방해받지 않는, 궁극적인, 그리고 단번에 효력을 발하는 말씀이다. 신앙에 관한 모든 설명을 썰 수 있는 확고부동한, 그리고 아주 예리한 척도는 다음과 같은 물음 형식으로 지적할 수 있다. 즉 **말씀과 미래와의 관계는 무엇인가? 어떤 점에서 말씀은 미래를 약속하는가? 어떤 점에서 미래는 말씀에서 일어나는가?** 그러면 아직도 미래에 대해서 무슨 말할 것이 남아 있는가?. 우리는 여기에서 신앙에 대한 모든 말을 타당하게 하는 기준을 생각해야 할 것이다. 우리가 신앙을 논하는 언어는 어떤 다른 신앙언어가 아니고

일상생활 용어다. 흔히 생각하는 대로 이 사실을 가령 미봉책으로 안다든가 신앙을 말하는 언어는 비본래적인, 단지 암시와 상징에 불과한 언어라고 생각하는 것은 완전히 잘못된 견해이다. 신앙은 말해야 할 것을 실제로 직접 말한다. 그의 말은 정확하게 의사를 전달하며 아쉬운 표현이 없다. 신앙의 언어는 결코 간접적일 수 없다. 오히려 언어 중에서 가장 직접적인 것이 신앙의 말이다. 왜냐하면 우리가 여러 면에서 검토한 바와 같이 신앙은 우리의 현실을 말하기 때문이다. 신앙은 어떤 꿈의 현실이나 동화의 세계를 날고 있는 것이 아니다. 그의 자리는 세계이고 시간이다. 그러므로 그의 언어도 이 세계와 이 시간을 화제에 올리는 언어이다. 만일 신앙이 어떤 특수 용어를 사용하고 세계와 시간의 용어를 사용하지 않는다면 그것은 이미 신앙이 아니다. 그러나 물론 신앙은 보통 말하듯이 세계와 시간을 말하는 것은 아니다. 신앙이 사용하는 어휘에는 흔히 사용되는 의미와는 다른 의미가 들어 있다. 내가 만일 신앙에 연결시켜 하나님이란 어휘를 말한다고 하자. 이 경우의 ‘하나님’은, 신앙에 관련없이 하나님을 말할 때와는 전혀 다른 뜻을 가진다. 세계도 신앙의 관점에서 논의되면 ‘세계’라는 말의 뜻은 완전히 변한다. 미래도 신앙에 연결되는 한, ‘미래’라는 낱말은 새로운 뜻을 가지게 된다.

그러나 결정적인 것은 신앙의 어법(語法)에 있다. 이 어법을 확인해 보자. 우선 이런 어의 변화가, 이미 암시된 바와 같이 신앙의 죽음을 초래하는 신앙의 특수 언어, 비밀 언어로 다시 돌아가면 안 된다. 신앙의 비밀 언어가 신앙의 죽음을 뜻하는 이유는 신앙이 소위 일반 신도에게 계속 그 말로 말할 수 없기 때문만이 아니다. 도대체 누가 그 특수 언어와 밀어를 이해할 수 있다는 말인가? 오히려 그것이 신앙의 죽음을 초래하는 이유 --여기에 핵심이 있다--는 신앙이 이런 특수 언어와 밀어로 인하여 세계와 시간에서 이탈되고 무관하게 되는데 있다. 달리 말하면 이것은 곧 시련에서 벗어남을 뜻한다. 시련에서 벗어난 신앙은 이미 신앙일 수 없다고 말했다. 신앙은 시련을 당할 때 죽는 것이 아니라, 시련에서 도망칠 때 죽는다. 그러나 이 사실은 신앙의 언어에 어떻게 관계하는가? 이 사실은 곧 신앙에 의해 얻는 일반 언어의 새로운 의미와 신앙없이 가진 어의와의 접촉 관계를 뜻한다. 모든 참된 대결

(그러나 참된 대결은 극히 드물다!)이 그렇듯이 여기에도 이중성이 들어 있다. 즉 그것은 일반 언어에 대한 이해와 동시에 그것에 대한 이의(Widerspruch)의 관철이다. 신앙의 언어가 사건으로 일어날 때 비로소 신앙은 시련에서 신앙일 수 있다는 사실이 드러날 것이다. 그렇게 때문에 내가 만일 신앙의 언어를 이해하지 못한 채 해석하려 하면 신앙의 언어는 항의를 제출할 것이며 불신앙을 이기는 신앙의 자리가 명백히 드러날 것이다. 투쟁 표현으로 해석되지 않는 표현은 신앙 표현일 수 없다. 불신앙에 대한 검으로서 사용될 수 없는 말은 하나님 말씀이 아니다. “하나님의 말씀은 살았고 운동력이 있어 좌우에 날이 섰어 어떤 검보다 예리하여 혼과 영 및 관절과 골수를 찢러 쪼개기까지 하며 또 마음의 생각과 뜻을 감찰하나니 지으신 것이 하나라도 그 앞에 나타나지 않음이 없고 오직 만물이 우리를 주관하시는 자의 눈 앞에 벌거벗은 것 같이 드러나리라”(히4:12). 모든 말은 불신앙을 문제시한다는 관점에서 해석되어야 한다. 그리고 신앙의 언어는 불신앙의 언어를 능가해야 한다. 즉 신앙의 언어는 언어의 사건을 앞세워야 한다.

그러면 ‘미래’란 무엇인가? 만일 미래를 현재에서 계속되는 시간적 연장으로 이해한다면 그것은 미래의 뜻을 피상적으로 파악한 것에 틀림 없다. 미래에 대한 이런 해석의 불충분성을 증명하기 위해 신앙까지 끌고 들어갈 필요는 없을 것이다. 미래는 빈 공간이 아니다. 아무런 상처도 입지 않고 한 물체가 오늘에서 내일로 옮겨질 수 있는, 내 앞에 전개된 빈 뜰이 아니다. 오히려 미래의 본질은 다음의 사실에 있다. 즉 **인간은 미래에 의해**(우리는 오직 인간 실존을 의식할 때에만 미래의 뜻의 깊이를 파악할 수 있다)**영향을 받는다는 사실**, 즉 **인간은 스스로 바라며 근심하며 어떤 모양으로든 미래에 관계하고 영향을 받는다는 사실이다**.

미래에 관련시켜 기대(Erwardung)란 말을 생각하면 미래는 그 모습을 두 가지 의미에서 두드러지게 드러낸다. 하나는 어떤 것이 우리를 기대한다는 것이고, 다른 하나는 우리가 어떤 것을 기대한다는 것이다. 기대하는 자와 기대되는 자의 교차는 사람을 기다리고 사람을 접근하는 것과의 대화, 아주 열띤 혹은 지루한, 성급한 혹은 침착한, 저주하는 혹은 찬양하는 교우에 의해 수행된다. 만일 우리가 사람으로 하여

금 말을 하게 하는 동기와 말하도록 만드는 상대자의 말을 생각해 보면 대화의 핵심을 곧 알아낼 수 있을 것이다. ‘대화’란 물론 오해의 여지가 많은 낱말이다. 그것은 외침이나 소리지름일 수도 분명히 귓속말이나 밀어일 수도 있으며, 웃고 우는 것, 불평불만, 자기방어일 수도 있고, 때에 따라서는 실망 끝에 말을 잃거나 결국 침묵하고 마는 것일 수도 있다. 만일 우리가 사람과 미래 사이의 관계에서 일어나는 이 여러 종류의 소리를 --그것이 절망의 소리일지라도-- 철저히 해석하려면, 다시 말해서 이 모든 것을 한 점, 즉 수학적 점에서 들으려고 한다면 결국 양심을 가리킬 수밖에 없을 것이다. 미래는 양심에 노크를 이미 했으나 아직 들어오지 않고 밖에 서 있는 손님이라고 해도 무방할 것이다.

우리는 지금 미래 이해의 마지막 쟁점에 접근했으며, 마지막 결정을 지어야 할 단계에 왔다. 지금 우리는 아주 소박하게 물을 수 있다. 즉 인간 자신에 관계된 것으로 아직 미결로 남아있는 것은 아무것도 없는가? 다시 말해서 삶의 시간이 다 하면 인간은 그것으로 끝나고 모든 것은 깨끗이 청산된다는 말인가? 죽음은 마지막 말이라고 한다. 그러나 죽음에서 인간은 더 물음을 받지 않고, 더 말할 것도 없다는 의미에서 죽음은 마지막 말인가? 아니면 죽음과 싸운다는 의미에서 마지막 말인가? 죽어 가는 자에게도 죽은 자에게도 아직 타당하고 마지막 시간이 울린 후에도 옛날 모습의 사람을 부르는 마지막 말은 없는가? 우리는 이렇게 바꾸어 물을 수도 있을 것이다. 미래의 미래란 본래 무엇인가고. 즉 미래의 미래는 죽음인가, 아니면 하나님인가?.

신앙은 하나님을 미래로 고백하며 바로 그 때문에 죽음을 무서워하지 않고 시련도 피하지 않는다. 믿는 자에게 도망이 있을 수 없기 때문이다. 미래는 마지막에서 비로소 생기를 얻는 것이 아니고 전 생애를 일관하여 전 생애에 관계한다. 이 관계는 마치 신앙에 의해 잠에서 깨어나는 것 같은 것이다. 누구나가 이 시간 안에서 항상 당면하는 미래를 받아들이지만 하나님을 미래로 고백하는 자에게는 이 미래가 달라진다. 신앙은 이 인간적인 너무나도 인간적인 미래를 참고, 하나님을 미래의 미래로 찬양하고, 이렇게 함으로 인간의 미래를 변모시키면서 새로운 미래, 참 미래를 창조한다. 위에서 말한 양심에 연결시키면 이것

은 이렇게도 표현할 수 있을 것이다. 즉 신앙은 미래를 저주가 아니라 축복으로 만든다고. 왜냐하면 신앙에서 생기를 얻은 양심은 시간적인 것을 축복할 수 있기 때문이다. 이것은 외견상 일반적 어법과 다름이 없지만 그러나 참말이다. 시간적인 것, 모든 시간적인 것을 축복한다. 그리고 이를 위해서는 인간으로서 이것을 성취한 자를 주시해야 할 것이다. 왜냐하면 이 미래의 의미는 십자가에 달려 죽은 자에 의해 단번에 밝혀졌고, 뿐만 아니라 이에 대한 표현도 가능하게 되었기 때문이다.

이제 우리는 종말론에 대한 저 많은 특수 문제와 기독교 신앙의 역사적 미래 문제를 자세히 언급하지 못한 것을 유감스럽게 생각할 것인가? 남은 문제도 간단히 또 적당히 처리될 수 있는 문제만은 아니다. 그러나 우리의 강의를 주의해 온 사람이면 이제부터 방향없이 문제의 바다를 향해하지는 않을 것이고 그렇기 때문에 그것은 절망적인 향해일 수 없을 것이다. 본래 생각했던 것보다 문제의 어려움을 더 느낀 사람들에게도 아마 모든 것을 간결하게 해결할 수 있는 열쇠만은 제시되었을 것이다. 그렇다면 그들에게는 이미 새로운 들음이 사건으로 일어난 것이다. 뿐만 아니라, 우리는 그것으로 기독교 신앙의 본질에 관한 본래의 우리 강의의 과제를 이룬 셈이고 본래 목적인 곳, 즉 신앙의 근원에 도달한 것이 된다. 신앙은 듣는데서, 다시 말하면 신앙의 전달에서 일어난다(롬10:17).

부 록

하나님의 말씀과 언어
--해석학 서설--

‘하나님의 말씀과 언어’--이 제목에는 많은 문제가 얹혀 있다. 첫걸음에 벌써 당황하여 ‘하나님의 말씀’이란 도대체 무엇을 뜻하는가 하고 묻지 않을 수 있는 사람이 있을까? 이 말에서 생각할 수 있는 것은 무엇이며 무엇을 생각해야 하는가? 이 말은 외국어 낱말 같은 느낌을 주지 않는가? 하나님을 실제로 들을 수 있다는 말인가? 그러나 ‘언어’를 말하는 경우는 전혀 다르다. 여기에는 이상스러운 것도, 애매한 것도, 의심을 일으킬 만한 것도 없다. 뿐만 아니라 언어를 가지지 않은 사람도 없다. 언어를 가진 존재가 곧 인간이기 때문이다. 물론 사람에게는 말문도 막힐 수 있다. 돌발적으로 막히는 말문은 언어에 대한 지식으로도 열지 못한다. 언어의 세력은 어학 시간에 배울 수 있는 것이 아니다. 이렇게 보면 여기에도 전의 것과 마찬가지로 문제가 있다. 이 문제는 요새 언어에서 점점 더 집중적으로 제기되는 세계 및 인간, 역사의 문제성과 이 문제성에 대한 논의의 현 상황을 잘 알지 못하는 사람에게도 직접 닥쳐오는 심각한 문제다. 우리 제목이 표시하는 이 두 문제 영역은 오늘 주목되는 언어 문제의 해결을 위해 무엇인가를 하나님 말씀에서 얻을 수 있으리라는 전망에서 서로 비교, 취급될 수 있는 것일까?

그러나 문제의 핵심은 반대로 우리 언어가 처한 곤경의 타개책을 하나님 말씀에서 구한다기보다 오히려 하나님 말씀 자체가 언어의 궁핍에 빠진다는 사실을 밝히려는 데 있는 것 같다. 아무튼 우리는 이미 하나님 말씀에서 아무것도 기대하지 않는 태도와 그것에서 결정적인 어떤 것을 기대하는 태도 사이의 상반성을 뚜렷이 알 수 있다.

한 쪽 태도에 의하면 하나님 말씀은 문제 될 수 없기 때문에 그것과 관계된 것도 전혀 허무하다는 것이다. 어떤 식으로든 말할 수 없는 것은 아무튼 우리에게 없는 것과 마찬가지로, 문제되지 않는 말이라면 그것은 가상어(angebliches Wort)에 불과하고, 이렇게 해서 ‘하나님 말씀’이란 사실성 우리에게 이미 무용지물이 된 신화적 표현이라고 한다. 도대체 어떻게 하나님을 말하는 자로 생각할 수 있는가? 설사 말을 한다고 하자. 어떤 언어로 말한다는 말인가? 하나님 자신의 특유한 언어가 있는가? 그렇다 해도 우리는 그것을 이해할 수도 없을

것이며 동시에 그것에 대해 왈가왈부할 수도 없을 것이다. 만일 어떤 신비로운 번역 과정을 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 너무도 문제가 많은 인간의 말이 아니겠는가? 옛 사람들은 하나님 말씀에 직접 책임을 졌고 하나님 말씀을 언어로 직접 듣는다고 생각했고 이를 의심치 않았으나 오늘 옛 사람을 그대로 본받기는 어려워 졌다는 것이다. 문자대로 들어야 한다면 그 하나님 말씀은 언어의 본질에 충돌, 좌절된다고도 한다. 아무튼 하나님 말씀의 이해에는 여러 차이가 있다. 즉 피상적인 것일 수도 의미 깊은 것일 수도, 혹은 예리하게 생각된 것일 수도 단순한 기분적인 것일 수도, 혹은 종교적인 것일 수도 비종교적인 것일 수도 있다. 그러나 이것들을 모두 하나님 말씀과 언어가 서로 배타적이라는 데 일치한다.

그러나 여기에 반해 하나님 말씀에 대한 문제에서 벗어나지 못하는 사람들이 있다. 이들은 ‘하나님 말씀’을 입버릇처럼 입에 담는 사람들과 혼동해서는 안 된다. 이들도 하나님 말씀과 언어관계의 난점, 그리고 그 모순을 잘 알고 있다. 그러나 그들은 하나님이 말했다는 확신과 그러므로 하나님이 다시 말하려고 하고 말을 하리라는 기대에 생명을 걸고 산다. 그리하여 이들은 하나님 말씀이 무엇인가를 묻는 일에 등한히 하지 않는 만큼 무엇보다도 하나님 말씀으로 전승된 것을 앞에 내세운다. 이것은 곧 성서다. 이것은 물론 단순한 책도, 그 비슷한 것도 아니다. 어느 의미에서 그것은 역사에서 역사, 경험에서 경험, 신앙에서 신앙에 이르게 하는 매개자의 위치에 있다. 성서는 이미 일어난 선교를 증명하고 새로 일어난 선교를 재촉한다. 하나님 말씀으로 받아들여지기를 요구하는 사건으로서의 이 선교는 단순한 연설이 아니다. 선교는 무엇인가를 움직인다. 이 선교 자체가 이미 움직여진 것의 연속인 것 같이, 이 말씀은 이렇게 현실에 관여하며 이렇게 현실을 만나고 변화시킨다.

하나님 말씀이라는 문제를 다루는 데서 벗어나지 못하는 이 사람들은 절실한 경험을 한다. 즉 이 경험에 의하면 선교는 오늘 이미 사건

으로서의 힘을 잃었을 뿐만 아니라 하나님 말씀의 요구를 수행하지 못하는 한가한 객실이 되었고, 이미 이해 불가능하게 된 언어 아니면 하나님 말씀으로서 전승된 것을 단순히 낭독하는 일 따위로 전략해 버렸으며, 지금을 위한 하나님 말씀을 문제시한 것이 아니라는 것이다.

오늘 이렇게 많은 신자들을 큰 불안 속에 몰아넣고 교회의 사명과 신앙의 본질을 그들로 하여금 말하지 못하게 하며 설교와 교회의 가르침에 대해 실망을 느끼게 하는 우리 시대의 결함을 디트리히 본회퍼는 아주 잘 표현하고 있다. 그는 1944년 처형되기 바로 전 해 감옥에서 이렇게 쓰고 있다. “우리는 지금 이해하는 일을 아주 처음부터 다시 시작해야 하게 되었습니다. 화해와 구속은 무엇이며 중생(重生)과 성령은 무엇을 뜻하며 원수, 사랑, 십자가와 부활은 무엇이고 그리스도 안에서의 생명과 그리스도를 따른다는 일은 무엇을 뜻합니까?--이 개념들은 모두 우리에게 생소하고 어려워서 그 말을 입 밖에 낼수조차 없게 되었습니다. 전승된 말들과 행동 보도에서 아주 새로운 것, 변혁적인 것을 감촉하기는 하지만 아직 파악할 수도, 표현해 말할 수도 없습니다. 이것은 물론 우리 자신의 책임입니다.” 본회퍼는 다시 “자신만을 목적으로 하는 교회의 언어는 인류와 세계를 위한 화해와 구원의 말씀을 지킬 능력이 없습니다. 그래서 옛 언어들은 힘없이 침묵할 수밖에 없는 것입니다. 만일 오늘도 그리스도 신자의 삶이 있다면 그것은 오직 두 가지, 즉 기도와 사람들 사이에서 행하는 의로운 일에만 있을 것입니다”라고 쓰고 있다. 본회퍼는 이렇게 하나님 말씀의 새로운 탄생을 기대한다. “물론 그 날을 점치는 것은 우리의 일이 아닙니다. 그러나 그 날은 올 것입니다. 사람이 다시 소명을 받고, 세계가 변하고 새로워지도록 힘 있게 하나님 말씀을 말할 수 있을 날이 말입니다. 그것은 분명 새 말일 것입니다. 아주 비종교적이면서도 해방과 구원의 힘을 담백 담은 말일 것입니다. 마치 예수의 말처럼 능력으로 차 있어서 사람들이 놀라나 그 능력에 의해 자신을 극복할 새로운 의와 참의 언어, 사람과 하나님의 화해와 그의 나라의 가까움을 선포하는 언어일 것입니다”(옥중서신 1956).

위에서 내가 성격 지은 두 태도는 결과에서 상반된다. 그 분기점은 하나님 말씀의 언어적 미래 문제에 있다. 그러나 그러면서도 이들은

아주 유사하다. 우선 이 둘은 오늘 선포되는 하나님 말씀에 대해 극도의 불만을 가졌다는 점에서 유사하다. 이 둘은 이구동성으로 지금 선교되는 말이 하나 같이 선교의 본래 요구에 응하지 못한다고 말한다. 이 둘은 일치하게 외견상의 자명성 때문에 우리에게 전해지는 말이 계속 이해되지 않고 만다고 고백한다. 그런데도 이 둘이 서로 철저히 다르다는 것에서 이 두 입장 사이에 아직 연결점과 대화의 가능성이 있다는 것을 예측할 수 있다. 하나님 말씀이 이미 실제로 전혀 문제될 수 없다는 한 쪽 견해는 다른 쪽 기대, 즉 전에 문제 된 하나님 말씀은 다시 새로 문제 될 수 있다는 견해와 전혀 다른 전제와 관념에 근거를 두고 있다. 전자가 신화론적이라 해서 버리는 것을 이 쪽은 물론 같은 의미에서는 아니지만 그것을 버리지 않고 받아들인다. 그리고 “아주 비종교적이면서도 해방과 구원의 힘을 담백 담은” 새로운 말을 기대한다는 본회퍼의 말은 ‘하나님 말씀과 언어’의 문제를 이미 처리된 것으로 착각하는 사람들에게도 한 가닥 새로운 생각을 하게 할 것이 틀림없다.

우선 여기서 말과 언어의 일반적 관계에 해당하는 몇 관점을 들어 검토한 필요를 느낀다. ‘말’(Wort)에서 우리는 지금 낱말(Worter)를 생각하지 않는다. 언어의 분자인 낱말은 말의 근원을 캐보면 말에서 추상화된 것이다. 말은 우리에게서 본래 어떤 의미의 전체를 뜻한다. 가령 연설을 예로 들면, 그 연설은 아주 적절하고 좋은 말이었다고 할 경우의 말을 뜻한다. 이 명백성을 근거로 우리가 만일 한 걸음 더 나아가 말에서 단지 의미만을 생각하다면 그것도 역시 추상적 관찰이라고 단정할 수 있다. 문서화된 많은 말을 읽을 때도 잊지 않을 것은 말은 입을 통할 때에만 그러니까 구술과 사건으로서의 말로만 그 본질을 드러낸다는 것이다. 그러므로 말의 사건의 기본 형태는 말할 때의 구체적 상황을 도외시한 것일 수는 없는 것이다. 아니 오히려 말의 사건은 전달로 성격 짓는 것이 더 좋을 것이다. 왜냐하면 말은 두 대화자 사이에서 일어나고 상호간의 관심을 가능하게 하며 교우(交友)를 마련하기 때문이다. 물론 전해지는 것 자체, 즉 말이 중개하는 의미를 가볍게 보는 것은 아니다. 그러나 같은 말이라도 사정이 다르고 사람이 다르면 그 뜻도 달라진다. 그러므로 전달에 대한 일반적 견해는 말의 사

건을 전체적으로 파악하는 데 너무 편파적이다. 무엇을 전달할 수 있다는 면에서 말을 보면 그것은 우리 지식만을 늘여 주는 소식에 불과하게 된다. 힘을 지닌 말이 우리 실존에서 실제적 사건으로 야기될 때 우리의 변화는 수행된다. 그리고 이 사건은 각기 서로 자신들의 실존에 관한 것, 즉 소원, 사랑, 희망, 기쁨, 고생, 또는 고집, 미움, 비열한 것, 악의에 찬 것 등에 관한 것을 말로 교환하고 서로 관심을 가지게 되는 데서 일어난다.

여고보서는 말(그는 혀라는 말을 쓰고 있다)이 일으키는 사건의 극한 가능성을 구체적으로 힘 있게 표현했다. “이것으로 우리가 주 아버지를 찬송하고 또 이것으로 하나님의 형상대로 지음을 받은 사람을 저주하나니 한 입으로 찬송과 저주가 나는도다”(3:9-10). 그러나 이 표현은 양자의 의미를 같은 무게의 것으로 본 것이 아니다. 무게는 역시 말의 악마적 세력을 무서워한 데 있다. “이와 같이 혀도 작은 지체로 되 큰 것을 자랑하는도다. 보라 어떻게 작은 불이 어떻게 많은 나무를 태우는가? 혀는 곧 불이요 불의의 세계라. 혀는 우리 지체 중에서 온 몸을 더럽히고 생의 바퀴를 불사르나니 그 사르는 것이 지옥 불에서 나느니라. 여러 종류의 짐승과 새며 벌레와 해물은 다 길들므로 사람에게 길들었거니와 혀는 능히 길들일 사람이 없나니 쉬지 아니하는 악이요 죽이는 독이 가득한 것이라”(3:5-8).

말--이것은 분명 온 세계를 정복하면서도 자신을 지배하지 못하는 사람 자신이다. 그렇기 때문에 예수는 이렇게 물었다. “너희는 악하니 어떻게 선한 말을 할 수 있는가? 이는 마음에 가득한 것을 입으로 말함이라”(마12:34). 그리고 예수는 말에 대한 책임을 아주 날카롭게 물었다. “내가 너희에게 말하노니 사람이 무슨 무익한 말을 하든지 심판 날에 이에 대하여 심문을 받으리니 네 말로 의롭다 함을 받고 네 말로 정죄함을 받으리라”(마12:36). 그러므로 말의 본질은 말의 내용을 묻는 데서 드러나지 않고 오히려 말이 끼치는 영향에서, 말이 야기시키는 것, 말에 의해 열리는 미래를 묻는 데서 드러난다. 말이 인간에 속하며 인간됨에 일치한 역사적 산물이라는 것, 이것은 말에 대한 물음이 곧 말 뿐 아니라 인간의 미래에 대한 물음이기도 하다는 데서 잘 드러난다. 말의 최고 가능성은 참된 미래를 여는데 있다. 그러나 말은

실제로 어디에 있는가?

그러나 우선 우리는 ‘언어’의 문제와 이에 대한 말의 관계를 검토해야 할 것이다. 우리는 ‘언어’라면 곧 언어의 여러 종류, 즉 모국어와 외국어를 생각한다. 국제 언어라면 그것은 잘해야 기술적 역할을 할 수 있을 뿐 피가 없는 언어일 것이다. 언어는 수백 년 수천 년을 두고 자라난 가장 복잡한 역사적 형성물로서 역사적 삶의 여러 층을 한데 지니고 있고 그것이 산 언어라면 서서히 그러나 끊임없이 계속 변하고 있다. 입에서 입으로 교환되는 말도 모두 이런 언어의 소여성(所與性)을 지닌 것이며 또 그렇기 때문에 각기 일정한 언어에 의해 움직인다. 그러므로 말을 하려면 누구나 어떤 한 언어를 택할 수밖에 없다. 사람은 대개의 경우 자기가 나서 교육 받은 언어 세계에 속해 있다.

그러므로 말 할 때 곧 제기되는 문제는 어떻게 이해시키느냐이다. 어떤 사람이 이해하는 언어가 어떤 사람에게는 이해 불가능한 것일 수도 있기 때문이다. 여기서 언어는 언제나 동시에 이해와 불이해를 낳고 인간 상호간의 화해와 분열을 일으킨다. 언어는 물론 병어리저금통 같은 것에 비교할 수 있는 것이 아니다. 언어와 이에 연결된 모든 것은 인간적 현상이며 통역과 번역을 통해 그 장벽을 넘을 수도 있다. 그러나 그 작업은 이통의 물을 저통에 옮기는 것 같이 간단히 수행될 수 있는 일은 아니다. 물론 번역은 일종의 기술이다. 그러나 노련한 번역은 개작이다. 왜냐하면 어떤 것이든 번역 대상물은 일정한 언어에 의해 생각된 것이기 때문이다. 그러므로 그것을 다른 언어로 옮긴다는 것은 곧 새로 생각한다는 것을 뜻한다.

언어는 모두 그들의 정신(Geist)에 의해 구별된다. 언어는 모두 현실 해후와 현실 이해를 여러 양상으로 간직하고 있다. 기독교 및 서구(결코 동일한 문화체가 아니지만!)의 역사는 서로 다른 그리스어와 히브리어 두 언어 영역의 해후를 통해 기초적 토대를 마련했다. 우리는 언어가 낱말과 문법의 구조 이상의 것임을 잘 안다. 언어의 차이는 단순히 여러 민족 언어를 구분하는 데서 끝나는 것이 아니다. 언어에는 이 차이를 종횡으로 일관하는 언어의 연관성이라는 것이 있다. 과학의 언어는 사랑의 언어와 다르다. 번역을 통해 존속되는 언어도 많다. 가령 아리스토텔레스 언어의 특수성이 번역에 의해 보존되며 성서의 언어나

혹은 성서적 언어의 일정한 영향 아래 있는 언어도 예수의 언어도 같은 방법으로 그 특수성이 보존되고 있다. 우리는 전승된 언어에 대해 이해를 수단으로서 우리에게 편리를 제공해 주는 것 이상을 기대한다. 우리는 사실 언어에 의해 열리는 현실, 언어에 의해 전해지는 무진장한 보물--이 안에서 우리의 말을 길러내며 살고 있다. 말을 사건으로 야기시키고 성격 짓는 자리도 언어에 의해 열린다. 그러므로 우리는 우리의 말로 언어에 대해 책임을 지는 것이다. 비상한 말의 사건은 창조적이다. 다시 말해서 그 사건은 우리가 우리에게 관계된 현실에 새로 관여해서는 새로 이해하게 하는 가능성을 창조한다. 즉 실존의 암흑을 다시 밝혀 주는 빛, 항상 새로 비추어 주는 빛은 이 가능성에서 속아 난다.

시편 기자는 이런 하나님 말씀의 경향을 다음과 같이 밝히고 있다. “주의 말씀은 내 발에 등이요, 내 길에 빛이니이다”(시119:105). 여기서 하나님 말씀이 어떻게 인간의 말의 형태로 일어날 수 있는가가 전혀 문제 되지 않는다. 왜냐하면 하나님 말씀은 철두철미 말 자체, 순수한 참 말이며 이 말에서 말의 본질이 성취되고 말의 작용이 일어나기 때문이다. 그러므로 결국 말은 인간의 필수품, 즉 먹는 것, 마시는 것보다 더 귀중한 것이다. 그러므로 말은 말하고 책임 질 줄 아는 모든 인간의 것이다. 왜냐하면 말의 본래의 작용은 참되고 효과적이기 때문이다. 아니, 말은 밝히는 빛을 전하고 이해를 가능하게 한다. 본래 말의 비상한 역할은 사실 이런 것들 뿐 아니라 가야 할 길을 밝힌다는 데--이것이 결정적인 것이다--이다. 그래서 말은 미래를 연다고도 할 수 있는 것이다. 그러나 그것이 별 다른 어떤 초인간적 부가물 같은 것이 아닌, 인간의 말과 꼭 같은 말이라면 왜 그것을 구태여 ‘하나님’말씀이라고 하는가?

우리는 인간들 사이에서 실제로 사용되고 일어나는 모든 말과 전혀 다른 말, 즉 하나님 말씀을 여기에 정확하게 비교할 필요를 느낀다. 사람에게서는 선하고 기쁨을 주며 유익하게 하고, 밝고 참된 미래를 열어 주는 말은 들어 볼 수 없다. 사람들은 이 일을 서로 해야 하는데 오히려 서로 불가능하게 한다. 그리고 불가능하게 되는 이유는 우리 스스로 경험한다. 그리고 실제로 일어나는 참 말도 사람들은 오히려

봉쇄하고 만다. 사람들의 말은 기대를 절망으로 만들고 소원을 무산시킨다. 그 이유는 순수한 의미에 있어서 말은 신앙, 오직 약속만을 의지하는 신앙을 요구하기 때문이다.

이 약속은 어떤 것인가? 물론 하나님의 약속이다. 약속은 미래에 대한 상호간의 언약을 뜻한다. 그것에서 좀 더 깊은 의미를 찾으려면 우선 다음 사실을 주의할 것이다. 즉 말의 사건은 누구에게 무엇을 확인하는 말, 문제되는 것을 서로 주는 말에서 일어난다. 다시 말하면 말을 통해 말에서 문제되는 것을 서로 나누어 가질 때 말의 사건은 말이 말하는 자와 듣는 자에게, 혹은 말하는 자와 듣는 자가 말에서 문제된 내용에 관여하도록 하는 것을 뜻한다. 그러므로 하나님을 화제로 하는 말은 이런 의미에서 하나님을 약속함으로 하나님이 듣는 자에게 와서 그에게 머무르고 그 때문에 또한 그 듣는 자도 그에게 머무르게 한다. 이 사건을 일으키지 않는 하나님을 말하는 말은 분명히 모두 하나님을 현실적으로 말하는 말이 아닐 것이다.

그러나 말은 다음과 같은 경우에 비로소 그 성격을 분명히 드러낼 것이다. 즉 말은 듣는 자의 미래를 문제 삼기 때문에 말하는 자가 이런 저런 것 뿐 아니라 자기 자신을 약속할 때, 다른 사람의 미래를 위해 자신의 미래를 담보물로 제공할 때, 자신이 스스로 관여된 자신의 말을 제공할 때, 말의 약속의 성격은 가장 뚜렷하게 드러날 것이다. 인간들 사이에 일어나는 말의 사건이 목살을 당하는 마지막 원인도 바로 여기에 있다. 본래 언약이란 자신을 다른 사람에게 내어맡기는 것을 뜻하는데 이 언약이 사람에게서 어떤 식으로 일어나는가? 말은 인간에서 사욕(私慾)과 내적 고갈 아니면 거짓의 전달로 변하지 않는가? 아무튼 이 경우에 백보를 양보해도 인간은 자신의 미래로 다른 사람의 참 미래, 즉 구원을 약속할 수 없다. 그것을 할 수 있는 말은 오직 하나님을 태우고 인간에게 와서 인간에게 하나님 자신을 약속하는 하나님의 말씀 뿐이다. 바로 이 말씀이 사건으로 이미 나타났다는 것, 그러므로 계속 사람들은 하나님을 그 말씀에서 자신을 약속하는 자로서 서로 약속해서 전할 수 있다는 것--이것이 바로 기독교 신앙의 확실성이다. 이것은 사람들 사이에서 하나님의 약속 즉 하나님이 말씀이 자리를 잡는 구체적 사건으로 나타난다.

그러나 만일 하나님을 화제에 올리면 이 화제는 동시에 우리에게 관계된 모든 현실을 다시 문제시한다. 하나님의 말씀은 단독 발언이 아니다. 왜냐하면 하나님 말씀은 소위 하나님을 밝히는 빛이 아니라 하나님에 의해 우리 실존의 자리를 비추는 빛이기 때문이다. 하나님이 그의 얼굴을 빛내면 세계는 우리에게 전혀 다른 모습을 보일 것이다. 우리에게 관계된 현실로서의 세계는--이미 여러 번 문제바이지만--의식되지 않았을지라도 이미 우리를 부르는 하나님의 부름이며 우리에게 물어 오는 질문이다. 그러므로 깊은 의미에서 인간의 말은 이에 대한 인간의 대답이다. 인간이 말하는 것은 그가 이미 질문을 받고 있다는 것을 보여 준다. 언어는 하나님의 질문에 대한 여러 종류의 반응(Echo)이다. 그 때문에 하나님 말씀은 반드시 언어사건 일방의 전 영역에 결부된 사건으로 나타난다. 왜냐하면 하나님 말씀이 우리에게 이미 문제된 현실을 새로 화제에 올릴 때 그 때 그 때 이미 문제된 현실은 새롭게 문제 될 수밖에 없기 때문이다.

이것으로 우리는 오늘 하나님 말씀의 언어 궁핍 문제의 근원을 건드린 셈이다. 하나님 말씀의 사건은 언어 전통을 가지고 있다. 그러나 이 전통은 이미 성서에서 다양성을 지니고 있고 교회의 역사를 뚫고 있는 계승과 해석사에 의해 극도로 복잡하게 되어 있다. 그러나 하나님 말씀은 역시 이 전통에서 시작하여 현대 언어 사건의 현실을 관여하여 새로 화제에 올리고 동시에 스스로 자신까지도 새로 문제가 되려고 한다. 그러나 이 일이 얼마나 어려운가 하는 것은 그 해결책으로 등장하는 것이 고작 낱말의 현대화 같은 언어의 기교, 아니면 현대적 생활구조에 야합하는 종의 처세적 미봉책이라는 것만 보아도 잘 알 수 있다. 하나님 말씀을 새로 화제에 올리는 일은 오직 새로운 들음에서, 다시 말해서 전승된 하나님 말씀이 어떻게 우리에게 던져진 이 현실을 통해 자기를 이해시키려는가를 귀 기울여 주의하는 데서 시작될 것이다. 이 주의 깊은 경청은 경험에서의 모순을 끈기 있게 참는 일과 이해를 진지하게 기다리는 두 일을 하나로 만들 것이다. 만일 이렇게 해서 하나님 말씀이 새로 이해되면 말씀의 능력도 새로운 힘을 얻을 것이다. 그리고 이것은 또 우리 언어의 궁핍도 풍부하게 해 줄 것이다. 왜냐하면 하나님 말씀의 언어 궁핍처럼 보이는 것은 실제로 있어서는 곧 우리

자신의 언어 궁핍이기 때문이다. --끝--