

칼빈과 바르트의 종재자로서 오토 베버(Otto Weber)

최윤배 (장로회신학대학교, 조직신학)

1. 서론

칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968) 신학의 전문가인 김명용은 오토 베버(Otto Weber, 1902-1966)를 바르트계열의 신학자로 분류하는 가운데서 베버는 ‘바르트 신학과 매우 유사한 신학’을 전개했다고 주장한다.¹ 바르트 신학의 전문가인 김재진에 의하면, 베버는 바르트를 잘못 이해하면서도 그를 비판적으로 수용했다고 평가한다.² 이같이 베버는 일반적으로 바르트계열의 신학자로 알려져 있다. 바르트 신학에 문외한인 필자도 여기에 동의하면서도, 베버의 신학에 대한 평가 이전에 먼저 한 마디 부언하고자 한다.

필자가 평소에 아쉽게 생각하는 점은 다음과 같다. 시대와 개인의 차이에도 불구하고, 개혁신학 전통 속에서 같은 뿌리를 공유하고 있는 개혁과 종교개혁자들(H. Zwingli, M. Bucer, J. Calvin 등), 개혁과 정통주의자들(B.B. Warfield, H. Bavinck, H. Heppe, A. Lecerf 등), 개혁과 신정통주의자들(K. Barth, E. Brunner 등), 개혁과 현대 신학자들(G.C. Berkouwer, H. Berkhof, J. Moltmann, J. Lochman, T.F. Torrance 등)과 이들의 전통을 잇고 있다고 자처하는 소위 칼빈주의자들과 소위 바르트주의자들 사이에 존재하는 공통점과 차이점 중에서 차이점만이 강조되고, 부각되어 개혁신학 전통의 교회와 신학 속에서 조화와 협력보다는 갈등과 균열의 현상을 경험하는 것이다. 물론 여기에 대한 다양한 이유들이 있겠지만, 그 중에 하나는

¹ 김명용, 『이 시대의 바른 기독교 사상』(서울 : 장로회신학대학교출판부, 2001), 341-342.

² 김재진, 『칼 바르트 신학 해부』(서울 : 한울출판사, 1998), 26.

상호 협력(조화, 통합) 내지 상호 존중의 정신의 부재라고 생각되어진다.

필자는 본고에서 베버를 칼빈과 바르트 입장에서 평가하면서 상호간의 화해의 다리를 놓으려는 모험적인 시도를 하고자 한다. 여기서 모험적인 시도라 함은 1) 필자는 가능한 객관적인 눈으로 베버를 고찰하겠지만, 칼빈과 바르트 입장에서 그에 대한 평가에서는 개혁신학 전통 속에서 존재하는 다양한 시각들을 존중하면서도, 상호 유기적이면서도 통전적인 논의가 가능한 물꼬를 트기 위한 어느 정도 주관적인 의도를 가지고 접근한다는 점이며, 2) 16세기의 칼빈과 20세기의 바르트와 베버 사이에 역사적 간격이 너무 크다는 점(역사적 연관성이 배제된다는 점)이며, 3) 바르트 신학에 대한 필자의 지식은 거의 전무하다는 점이다. 우리는 여기서 베버의 주저인 『교의학의 기초들』을 중심으로³ 그의 신학을 정리하고, 마지막으로 필자가 이해한 칼빈과 바르트의 입장에서 베버를 평가하고자 한다. 단지 논문의 분량 상의 이유로 본고에서는 말씀론, 신론, 창조론, 인간론, 기독교론, 화해론만 다루고, 성령론, 교회론, 종말론은 제외하기로 한다.

2. 기독교 신앙과 교리

베버에 의하면, “기독교적 신앙은 본질적으로 그리스도를 믿는 신앙이다.”⁴ 한 인격으로서 예수 그리스도를 만나는 문제와 관련된 신앙은 순종과 신뢰와 자기 복종으로 이해된다. 기독교 교리들 중에서 중심된 교리는 항상 예수 그리스도에 대한 교리이며, 계시에 대한 해석과 하나님의 자기 교통으로서 기독교 교리는 보편적이고, 무시간적이고, 비인격적인 것과 관계되지 않고, 특수한 것과 시간적인

³ Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik* (= GD) I(1955), II(1962) Neukirchen, 이하 인용시 GD I 또는 GD II로 표기하기로 한다.

⁴ GD I, 13.

것과 인격적인 것과 관계되어, 인격성과 역사성이 중요하다.⁵

기독교 교리는 신앙의 공동체인 교회로부터 오는 성서의 증언에 대한 해석이다. 성서의 증언 속에서 신앙공동체는 자신이 성서 속에서 하나님의 말씀을 들었다는 것을 고백하고, 자신이 들었던 것을 선포한다. 그러므로 “기독교 교리는 교회, 즉 신앙공동체의 기능이다.”⁶ 베버에 의하면, 기독교 교리는 삼중적 형태, 즉 설교(Predigt; 선포, Verkündigung), 교의(Dogma, 교리), 교의학(Dogmatik)과 관계된다. 기독교 교리는 설교 자체 속에서 생긴다. 따라서, “교의와 교의학은 설교와 관계된다.”⁷

3. 말씀론(계시론)

3.1. 계시와 신지식(神知識)

베버에 의하면, 계시, 하나님에 대한 지식, 인간(피조물)의 자기 지식, 이 세 가지는 상호 밀접하게 연결되어 있다. “이 세 개념들 중에 어떤 것도 다른 것 없이는 파악될 수 없다는 사실이 인정되어야 한다. 계시는 항상 하나님의 지식과 관계되고, 하나님의 지식은 항상 (인간/피조물의) 자기지식과 관계된다. 이 반대의 경우에도 마찬가지다.”⁸ 베버는 하나님의 계시를 ‘은사’(Gabe)의 차원에서 ‘하나님의 자기노출’(Selbsterschließung Gottes)로 이해한다. “하나님에 대한 인간적 지식의 본질에 대해서 말해질 수 있는 것의 근거는 우리에게 대한 하나님의 자기노출의 본질로 간주되어지는 것 속에 있다.”⁹ “우리는 그것을 은사로 이해한다. 이 은사 속에서 하나님께서 우리에게 하나님을 아는 가능성을 허락하신다.”¹⁰

‘계시’라는 용어는 첫째로 모든 경우에 실제적인 사건이며, 둘째

⁵ GD I, 19-21.

⁶ GD I, 29.

⁷ GD I, 38.

⁸ GD I, 185.

⁹ GD I, 186.

¹⁰ GD I, 187.

로 계시는 하나님의 행위의 본질 속에 있으며, 셋째로 계시는 ‘신비’를 알려주는 것이다.¹¹ 계시와 이성 사이에는 통일성도 존재하지만, 하나님의 계시는 이성의 차원을 넘어서는 “(하나님의) 구원하시는 행동이다.”¹² 또한 베버는 역사(歷史)와 관련하여 계시의 수직적·수평적 차원에 대해서 말한다. “하나님이 역사 속에서 자기 자신을 노출시키시는 분이라는 사실은 하나님의 역사적(歷史的) 활동성을 수직적인 관점에 위치시킨다. 하나님은 역사나 발전에 따라 수리화(數理化)할 수 있는 구성요소가 되지 않고, 그는 항상 역사의 모든 순간 속에서 자기 자신이다. 그러나 하나님이 참으로 자기 자신을 역사 속에서 노출시키신다는 사실은 그의 계시를 수평적인 관점에 위치시킨다.”¹³

그러면, 하나님의 계시의 내용은 무엇이며, 하나님께서 자신을 어떻게 노출시키시는가? 여기에 대한 “유일하게 가능한 대답은 하나님께서 자기 자신을 자신의 말씀 속에서 노출시키신다는 것이다.”¹⁴ 베버는 바르트와 똑같이 하나님의 말씀의 삼중성에 대해서 말한다. 하나님의 말씀은 “사건으로서 말씀”(geschehene Wort)이며,¹⁵ “증언된 말씀”(bezeugte Wort)이며,¹⁶ “선포된 말씀”(verkündigte Wort)이다.¹⁷ “왜냐하면, 이 말씀은 하나님의 자기노출 속에 있는 하나님 자신이기 때문이다. 성육하신 아들 속에서 성령의 능력을 통해서 자신을 계시하시는 분은 아버지시다.”¹⁸ “사건으로서 말씀은 증언된 말씀을 포함한다. 왜냐하면, 그것은 지나간 말씀이 아니라, 차라리 단 번에 일어났던 말씀의 사건화는 말씀의 지속적인 유효성을 조건지어 주기 때문이다.”¹⁹

¹¹ GD I, 188-189.

¹² GD I, 191-192.

¹³ GD I, 193.

¹⁴ GD I, 195.

¹⁵ GD I, 195-202.

¹⁶ GD I, 203-208.

¹⁷ GD I, 208-214.

¹⁸ GD I, 199.

¹⁹ GD I, 208.

베버는 하나님에 대한 지식을 하나님의 계시, 관계성, 신앙, 실존적인 만남과 결부시켜서 전개한다. “우리는 하나님에 대한 지식을 만남과 교제와 신앙의 행위로 기술한다.”²⁰ 특히 구약성서에서 하나님에 대한 지식은 하나님과의 만남, 파트너쉽, 하나님과의 관계성에 대한 계(언)약적 성격을 갖는다. 지식은 궁극적으로 항상 인정(Anerkennen)이며, 야훼 하나님으로부터 이스라엘에 대한 그리고 이스라엘로부터 야훼에 대한 나-당신의 관계의 경험이며,²¹ 하나님과의 교제(Gottesgemeinschaft)이다.²²

베버는 소위 ‘자연신학’의 문제에 대해서 교리사적으로 길게 논의한 후에 교의학적 사고는 그러한 문제를 필연적으로 취급하게 만든다고 말한 뒤에 “하나님에 대한 자연 지식의 관점은 각각의 특별한 배경과 관련된 매우 다른 세 가지 관점들”, 즉 변증적 관점과 창조신학의 문제와 연속성의 문제가 있다고 결론짓는다.²³

3.2. 성서

베버는 그의 성서론을 전개하기 위해서 성서의 ‘영감’(Theopneuste) 문제, 성서와 교회의 관계 문제, 구약과 신약의 관계 문제, 성서해석의 문제를 다룬다.²⁴ 이 문제들 중에서 우리는 특별히 ‘성서의 영감’ 문제와 ‘성서의 내적 조명’ 문제와 성서와 교회의 관계 문제에 집중하기로 한다.

베버는 먼저 ‘성서영감론’(Inspirationslehre)에 대해서 교리사적으로 상세하게 다룬다. “영감론은 인간 속에 그리고 인간 위에서 성령의 사역에 기초 하여 성서를 이해한다. 이것은 두 가지 기본적인 관점들로 귀결된다: 성령의 사역이 하나님의 자신의 사역이고 그러므로 또한 그리스도 자신의 사역이며, 그럼에도 불구하고, 그것은 계

²⁰ GD I, 219.

²¹ GD I, 216.

²² GD I, 218.

²³ GD I, 226-229.

²⁴ GD I, 252-384.

시의 주관적 ‘실재성’이고 ‘가능성’으로서 이해하는 첫 번째 관점(‘객관적으로’)은 성서의 고유하고도 특별한 실재성을 소유한다; 그러나, 성령의 사역(‘주관적으로’)은 절대적으로나 상호 보상적으로가 아니라, 예측할 수 없는 신적 형태 속에서 인간(신앙에 대한, 증언에 대한, 순종에 대한)의 사역과 관계되어 있다.”²⁵ “만약 우리가 이 마지막 두 가지 관점들(‘객관적’ 그리고 ‘주관적’)을 함께 요약한다면, 우리는 ‘영감’의 본질과의 관련 속에서 다음과 같은 결론을 내릴 수가 있을 것이다. 증언된 하나님의 말씀으로서 성서는 ‘하나님을 통해서 영감되었다’. 즉, 성서는 하나님의 선물이며, 성령 속에 있는 작품이다. 왜냐하면, 단지 인간의 말로 축소될 수 없는 인간의 말로서 성서는 (하나님의) 말씀이며, 이 말씀 속에서 하나님은 생명을 위해서 또는 죽음을 위해서 우리를 분명하게 만나신다. 왜냐하면, 하나님은 성서 속에서 스스로 우리에게 임재하시기 때문이다.”²⁶ “성서의 ‘영감’은 구원 사건에 대한 그것의 내용적 관계성 속에서 그리고 성서의 증언을 받아들이고 있는 사람에 대한 성경의 인격적 관계성 속에서 이해되어야 한다.”²⁷ 베버는 성경의 ‘영감’의 문제를 논의 한 뒤에 ‘성령의 내적 조명 교리’(Lehre vom testimonium Spiritus Sancti internum) 문제를 논의한다. “성령의 내적 조명의 교리는 다음의 사실에 대한 재발견을 천명한다. 성서의 권위는 (고전적인 영감론의 의미에서) 개관적으로 또는 (우리 자신의 경험의 의미에서) 주관적으로 보장될 수 없다는 사실; 우리의 자유와 우리의 구속(拘束)을 좌우하는 분으로서 당신의 자유 속에 계시는 성령 하나님께서 성서의 말씀을 통해서 우리에게 다가오실 때, 우리는 그것에 의해서 설득되어질 것이라는 사실. 성서의 ‘영감’(theopneustia)은 성서의 수동적인 성격이라기보다는 차라리 생명력이 있는 구원하는 행위다.”²⁸

성서와 교회의 관계 문제를 중심으로 로마 가톨릭교회와 종교

²⁵ GD I, 258.

²⁶ GD I, 259.

²⁷ GD I, 260.

²⁸ 2GD I, 270-271.

개혁은 침예하게 대립되었다. “교회는 어떤 성서들(문서들)이 정경에 속하는지를 결정했다. 이 기능들 속에서 교회는 의심할 나위 없이 수행하는 권위이다. … 우리는 여기서 참으로 하나의 ‘순환’을 발견한다.”²⁹

4. 신론

4.1. 삼위일체되시는 하나님

“하나님은 누구이신가?”³⁰ 베버에 의하면, 삼위일체론은 계시에 대한 해석의 열매이다.³¹ 고대교회는 오랫동안 일체성을 희생시킨 종속론과 삼위성을 희생시킨 양태론에 반대하여 삼위일체 하나님을 주장했고, 삼위일체론 논쟁은 주로 구원론에 중요한 기능을 수행했다.³² 베버는 하나님의 활동성과 본질 사이의 뗄 수 없는 관계에 대해서 진술한다. “하나님의 계시는 참되지 않은 활동성이 아니라, 참된 활동성이다. 하나님의 활동성은 참되고도 진정한 존재에 일치하는 활동성이다. 하나님은 그의 참된 본성 속에서 그의 자신의 대응면이시고, 또한 일치성이시므로, 그의 사역은 창조자의 사역이고, 화해자의 사역이고, 우리를 성화시키시는 자의 사역이다. … 하나님의 사역과 하나님의 본성은 상호 분리될 수가 없다.”³³

베버는 바르트에게서 발견되는 하나님의 ‘삼중성 속에 있는 일체성’(Einheit in der Dreiheit)과 ‘일체성 속에 있는 삼중성’(Dreiheit in der Einheit)이라는 표현을 사용한다. ‘삼위성 속에 있는 일체성’이라는 표현은 근본적으로 ‘동일본질’(ὁμοούσιος)이라는 개념 속에서 표현된다. 만약 ‘삼위성 속에 있는 일체성’이라는 표현이 하나님 안에 있는 특별하고도 특이한 존재 양식들(Seinsweisen in Gott)이 참

²⁹ GD I, 276.

³⁰ GD I, 386.

³¹ GD I, 403.

³² GD I, 405-409.

³³ GD I, 430-431.

된 신적 본성(Eigentlichkeit) 속에서 함께 하나라는 사실을 해석적으로 진술하는 것을 목적으로 한다면, 이 개념은 적절하다.³⁴ 스콜라신학과 개신교 정통주의 신학은 ‘페리코레스시스’(περιχώρησις, circumincessio)의 개념을 발전시켰다. 교의학 전통이 관계론(die Relationen)의 발전 속에서 아버지에 의한 아들의 출생(generatio)과 아버지와 아들에 의한 성령의 ‘출원’(spiratio, 입김을 불)에 대해서 언급하고, 이것을 삼위일체 하나님의 ‘내재적 사역’(opus ad intra)으로 간주하였을 때, 가능한 관념적인 내용들로 채워질 수 없는 확실한 안전장치에 대한 진술이었다. 이 진술이 관계론 속에서 수립된 하나님의 세 존재 양식들의 우위성들의 순서라는 것이 한 존재 양식이 다른 존재 양식에 실제적으로 의존하는 것으로 구성되지 아니하고, 오직 ‘존재의 양식’(modus subsistendi)에만 적용되어진다면, 우리는 동일한 안전장치를 발견한다.³⁵

베버는 동방교회와 서방교회의 분열의 원인들 중에 하나였던 ‘필리오크’(filioque) 문제와 관련해서, 동방교회가 주장한 ‘성령의 단일출원’에 반대한 서방교회가 주장한 ‘성령의 이중출원’은 성서적 근거가 있으며, 특별히 바르트의 주장에 동의하면서 그의 주장을 요약한다. “우리는 바르트에게 동의해야 한다.”³⁶ 베버는 삼위성 속에 있는 하나님의 일체성을 하나님의 내재적 사역일뿐만 아니라, 하나님의 ‘외적(경륜적) 사역’(opus ad extra)과도 관계시킨다. “삼위성 속에 있는 하나님의 일체성은 ‘내적인’ 일체성일 뿐만 아니라, 그것은 또한 피조물을 향한 하나님의 사역 속에 있는 일체성이다. 이 같은 전제는 삼위일체론 전체에 대한 기본적인 신뢰의 직접적인 결과이다. 이 사실에 대한 반대는 양태론(내적으로는 일체성, 구속역사 속에서는 삼위성)으로 인도할 수 있다.”³⁷

“아버지와 아들과 성령으로서 하나님은 개별적으로 다른 하나님

³⁴ GD I, 432.

³⁵ GD I, 433.

³⁶ GD I, 434.

³⁷ GD I, 434-435.

이 아니라, 그들 모두 속에서 동일하신 하나님 자신이시다. 그럼에도 불구하고, 하나님은 각각 속에서 구별되어지고, 각각은 자신의 존재양식 속에서 구별되어진다. 창조는 아들과 성령이 ‘없지’ 않는 아버지의 사역이지만, 창조는 아들이나 성령의 특별한 사역은 아니다. 십자가에 못 박힘은 분명히 아버지의 사역과 아버지의 의지이지만, 아버지와 성령이 우리를 위해서 못 박히신 것이 아니다. 아버지, 아들, 성령은 각각 하나님 자신이시다. 만약 하나님의 삼위성 속에 있는 하나님의 일체성에 관해서 우리가 말했던 모든 것을 우리가 기억한다면, 우리는 이 일체성 속에 있는 삼위성에 동일한 주의를 기울여도 좋고 기울여야만 한다: 하나님의 존재의 일체성 속에 있는 삼위성과 하나님의 사역의 일체성 속에 있는 삼위성.”³⁸

중세시대와 정통주의 시대의 신학은 하나님의 한 사역의 삼위성에 대해서 기술하기 위해서 ‘점유론’(Lehre von den ‘Appropriationes’; Appropriationenlehre)을 발전시켰다. 점유론을 통해서 하나님의 어떤 속성들(bestimmte Eigenschaften)은 배타적인 방법으로가 아니라, 특별한 방법으로 인격들(Personen) 각각에게 돌려졌다. 가령, 칼빈은 각각의 인격들의 고유성(proprietas)으로서 아버지에게는 ‘시초’(principium)를, 아들에게는 ‘지혜’(sapientia)를, 성령에게는 ‘힘’(virtus)을 돌렸다.³⁹ 점유론에 의해서, 아버지에게 고유한 사역인 창조는 아들과 성령에게도 관련되고, 아들에게 고유한 사역인 화해와 구속은 아버지와 성령에게도 관련되고, 성령에게 고유한 사역인 성화는 아들과 아버지에게도 관련된다. “점유론은 ‘인격들의 질서’(ordo personarum)에 대한 성찰임이 분명하게 밝혀져야 한다. … 그러므로, 점유론은 계시될 때조차도 측량할 수 없고 다함이 없는 하나님의 일체성과 삼위성의 신비, 신비이기를 멈추지 않는 신비를 돌아보게 한다.”⁴⁰

³⁸ GD I, 436.

³⁹ GD I, 436.

⁴⁰ GD I, 438.

4.2. 하나님의 본질과 속성

베버는 하나님의 본질과 속성과 관련해서 하나님의 이중성에 대해서 말한다. “성경적 증언은 반복적으로 하나님께서 자신을 계시하시는 곳에서 자신의 신성, 자유, 실존이 알려지게 하신다는 사실을 보여준다. 다시 말하면, 계시 속에 계시는 하나님은 숨어 계시는 분이시다.”⁴¹ “아주 가까이 계시는 하나님은 역시 아주 멀리 계시는 하나님이다!”⁴²

베버는 교리사적으로 하나님의 본성과 속성에 대해서 검토한 뒤에 다음과 같이 요약한다. “우리의 상황 속에서 우리는 다음과 같이 오랫동안 유지해온 (하나님의 속성들)에 대한 구분을 수정해야 할 것이다. 이 구분 속에서 우리는 한 편으로 사랑하시는 분으로서 하나님의 ‘속성들’(Eigenschaften)에 관해서 말하고, 다른 편으로 우리는 거룩한 분이며, 자유로우신 분으로서 하나님의 ‘속성들’에 관해서 말한다. 또는 우리가 바르트의 표현들을 빌린다면, ‘신적으로 사랑하는 것의 완전성들’과 ‘신적 자유의 완전성들’. 이 같은 이중성은 고수되어야 하는데, 우리는 이것을 계시 자체 속에 있는 이중성에 대한 숙고로 간주한다: 계시는 하나님의 신성 속에서 자유로우신 분의 적용이다.”⁴³ “하나님의 사랑은 신적인 사랑으로서 그것의 본질상 거룩하다. 그 때에 하나님은 그의 본질과 그의 실재성과 거룩하고도 자유롭고도 주권적인 사랑 속에 계시다. 가장 짧게 요약되어 있는 바로 이것이 ‘하나님에 대한 기독교적 개념이다’. … 그 다음 하나님의 자유는 그의 사랑 속에 알려진 바로 그 자유이다. … 따라서, 하나님의 사랑은 참된 선물로서 하나님의 자유에 의해서 자격이 주어진다. … 다른 한편, 하나님의 사랑은 그의 자유를 신적인 것으로 피조물에게로 전향된 자유로 자격을 부여한다.”⁴⁴ “우리는 하나님의 자유 속에 있는 하나님의 속성들과 하나님의 사랑 속에 있는 하나

⁴¹ GD I, 444.

⁴² GD I, 445: “der ganz nahe Gott ist doch der ganz ferne!”

⁴³ GD I, 446.

⁴⁴ GD I, 450.

님의 속성들에 대해서 또는 칼 바르트와 함께 ‘신적으로 사랑하는 것의 완전성들’과 ‘신적인 자유의 완전성들’에 대해서 말하는 것으로 만족해야 할 것이다.”⁴⁵ “하나님은 자유 속에서 사랑하시는 분이시다: ‘주권적인 사랑’. 이것이 그의 ‘본질’(Wesen)이다. 그러나 마치 부족해질 수 있는 어떤 첨가적인 것이 될 수 있는 것이 하나님의 ‘속성들’이라는 의미에서 우리는 하나님의 ‘본질’과 하나님의 ‘속성들’을 구별할 수는 없다.”⁴⁶ “하나님의 본질은 하나님의 이름들과 하나님의 고유성들을 통해서 이해될 수 있다.”⁴⁷ 결국, 베버는 하나님의 본질과 속성을 상호 분리시키지 않고, 그것을 ‘사랑’과 ‘자유’라는 두 단어 속에서 요약하고 있는 셈이 된다.

5. 창조론

5.1. 창조자 하나님

베버는 하나님의 본질과 속성들에 관한 교리와 하나님의 사역에 관한 교리가 상호 뗄 수 없는 관계 속에 있음을 천명한다. “우리는 하나님의 사역(Werk)을 통해서만 그의 본질(Wesen)에 대해서 말할 수가 있다. 그러므로, 하나님의 본질과 속성들에 관한 교리는 그것이 하나님의 사역이라는 관점으로부터 그의 사역에 대한 해석일 뿐이다. 그리고 또한 하나님의 사역에 대한 교리는 하나님께서 활동하시는 분이라는 관점에서 하나님에 관한 교리일 뿐이다. 하나님의 본질과 속성에 대한 교리와 하나님의 사역에 대한 교리는 서로 서로에게 속해 있다.”⁴⁸

‘하나님의 결의’(決意, Decreta Dei)와 관련해서 “하나님의 창조는 주어진 것이 아니라, 하나님의 본질과 의지의 깊이로부터 우리에게

⁴⁵ GD I, 465.

⁴⁶ GD I, 463.

⁴⁷ GD I, 458.

⁴⁸ GD I, 510.

게 알려지고 그리고 우리에게 허락된 선물이다.”⁴⁹ 성서는 포괄적인 의미 속에서 창조자 하나님에 대해서 증언하고 있다. “창조에 대한 성서의 증언은 태초에 있는 것에 대한 회고가 아니라, 동일한 방법으로 시작과 중간과 끝과 결부시킨다. 하늘과 땅에 대한 창조에 관한 언급은 우리의 성서의 처음에 나타나고, 새 하늘과 새 땅에 대한 언급은(계21:1; 사65:17; 사66:2; 벴후3:13) 성서의 증언의 끝에 있다. … 창조자는 (창조의 두 번째 언급에 따라서) 계약의 하나님 야훼이시고, 창조의 첫 번째 언급은 확실히 어떤 하나님이나 다른 분이 아니라, 바로 이스라엘의 하나님이시다.”⁵⁰ 베버는 창조자에 대한 신앙과 그리스도에 대한 신앙을 상호 관계시킨다. “하나님에 대한 신앙고백은 참으로 그리스도에 대한 신앙고백의 기능이다.”⁵¹

“하나님만이 창조자이시다. 모든 실재성의 깊이를 포함하여 하나님으로부터 구별되어진 모든 실재는 창조이다. 이것은 창조자 하나님에 대한 신앙의 내용이다. 그러나 한 가지 어두움의 문제가 여전히 남는다. 그것은 악의 문제이다. 악도 역시 하나님의 창조인가? … 아무도 악마의 존재(실재, Existenz des Teufels)를 ‘증명할’ 수가 없다. 그러나 신자(信者)는 그의 대적자를 알고 있다.”⁵² 여기서 베버는 신정론(神正論)의 문제를 강하게 의식하고 있다. “우리는 악마가 어떻게 하나님의 선하신 창조 속에서 위치를 갖고 있는 지를 설명할 수는 없다. 우리는 전능한 신적인 부정(否定, Verneinen)의 빛 속에서 마귀를 볼뿐이다. 이것은 우리가 확실히 창조자와 피조물 밖에 있는 제 3의 장소를 마귀에서 부여할 수 없음을 의미한다. 우리가 마귀를 방해자로 이해할 수가 있고, 마귀를 대적하고, 피조된 존재의 실재성에 대한 투쟁하는 것은 창조자에 대한 신앙고백의 한 부분이다. ‘성경은 정복될 수 없는 전능하고, 전지하고, 편재하는 사탄을 모른다!’”⁵³

⁴⁹ GD I, 511.

⁵⁰ GD I, 511-512.

⁵¹ GD I, 513.

⁵² GD I, 539.

⁵³ GD I, 543.

베버는 이원론의 문제와 바르트의 ‘무성(無性)’(Barths Lehre vom Nichtigen)의 개념, ‘무로부터 창조’(Aus dem Nichts) 등의 문제를 비판적으로 검토한 뒤에 다음과 같은 결론에 이른다. “하나님은 자신의 창조적 활동의 근거와 전제들을 자기 자신 속에 두고 계신다. 하나님은 피조물을 필요로 하시지 않으며, 하나님의 활동성은 그의 자신의 존재 밖에 있는 어떤 전제도 필요로 하시지 않는다. 창조자 밖에는 다만 다른 피조물이 있을 뿐이다. 하나님은 절대적으로 자유하신 창조자이시다: ‘무로부터 창조’(creatio ex nihilo). 하나님은 절대적으로 자유하신 화해자이시다: ‘하나님 없는 자에 대한 칭의’. 하나님은 절대적으로 자유하신 완성자이시다: ‘죽은 자의 부활’(resurrectio mortuorum)!”⁵⁴

5.2. 하나님의 섭리

하나님의 창조를 단지 과거에만 제한하는 이신론(理神論)을 비판하면서 베버는 창조사역의 과거의 측면과 현재의 측면을 동시에 주장한다. “하나님은 ‘게으른 하나님’(deus otiosus)이 아니시다. 이것은 다음을 의미한다. 우리는 우리의 존재와 우리의 활동을 조건지어 주는, 그리고 우리에게 주어지고 우리에게 지정된 실재성을 단 번에 하나님에 의해서 ‘시작되었을’ 뿐만 아니라, 하나님의 지배(Walten)와 ‘섭리’(Vorsehung) 아래서 현재적으로 하나님에 의해서 통치되는 것으로 받아들여도 좋다. 만약에 상황이 다르다면, 하나님은 하나님이 아닐 것이다. ‘섭리를 부인하는 것은 하나님을 부인하는 것이다.’ 그러므로, ‘창조에 대한 신앙’은 ‘섭리에 대한 신앙’을 포함한다. 그러나, 우리는 또한 하나님의 섭리는 창조와 동등화될 수 있으며, 하나님의 창조와 섭리는 동일한 것의 다른 두 측면들이라고 말할 수가 있는가? 이 질문은 두 가지 다른 방향으로부터 그리고 매우 다른 의미들 속에서 긍정적으로 대답되어질 수 있었다.”⁵⁵

⁵⁴ GD I, 553.

⁵⁵ GD I, 554.

‘계속된(연속된) 창조’(creatio continuata)나 ‘계속하고 있는 창조’(creatio continua)의 개념은 실제적으로 올바른 것을 표현할 수 있지만, 보다 더 나은 표현은 ‘그의 사역을 계속하는 창조자’(creator opus suum continuans)라는 개념이다.⁵⁶ 비록 분명히 창조자가 보존(존)자(Erhalter)인 동시에 통치자(Regierer)일지라도, 창조와 보존(Erhaltung) 또는 창조와 섭리(Vorsehung)는 하나로 동일화될 수는 없다. 하나님의 보존하고 통치하시는 활동성, 즉 그의 섭리는 결코 ‘무로부터’(aus dem Nichts) 일어나지 않고, 이미 현존하고 활동적인 것으로서 창조된 존재를 보존하시며, 그것을 전제하고 있다. 베버는 결정론과 비결정론 등을 비롯한 소위 일반 종교나 철학 속에서 나타나는 ‘운명’(Schicksal/Fatum)은 기독교적 섭리 이해와는 거리가 멀다고 말한다. “섭리에 대한 기독교적 신앙은 다음과 같은 관점에서 모든 다른 세계관과 인생관과는 다르다. 기독교적 섭리신앙은 하나님의 피조물에 대한 신적인 긍정(Ja)에 대한 지각으로부터, 즉 예수 그리스도의 성육신, 십자가, 부활 사건으로부터 파생된다.”⁵⁷ “기독교인이 된다는 것은 차라리 사건들에 대한 해석불가능성을 인내하는 것이다.”⁵⁸

베버는 한 걸음 더 나아가서 섭리신앙을 선택(Erwählung)과 하나님의 나라와 결부시킨다. “여기서 밝혀진 바와 같이 섭리신앙은 단지 선행하고 있는 하나님의 결의(Tatschluß)로서 선택 속에 뿌리를 두고 있다. … 그러나, 선택은 섭리의 결과나 적용이 아니라, 그 반대이다. … 섭리신앙은 세계에 대한 해석이 아니라, 자유스럽고 은혜로운 능력 속에서 그의 피조물을 만나시는 분에 대한 신앙고백이다.”⁵⁹ “통치자(gubernator)로서 하나님은 자비로운신 분이시다.”⁶⁰ “예수 그리스도는 하나님의 나라의 선구자일 뿐만 아니라, 그의 행

⁵⁶ GD I, 556.

⁵⁷ GD I, 552.

⁵⁸ GD I, 564.

⁵⁹ GD I, 565.

⁶⁰ GD I, 576.

위와 말씀 속에서 그는 하나님의 나라의 담지자이며, 하나님의 나라를 가져오는 자시다.”⁶¹

6. 인간론

인간론에서 베버는 ‘피조물로서 인간’, ‘하나님의 형상으로서 인간’, ‘죄인으로서 인간’에 대해서 강조하고, 예수 그리스도는 신학적 인간론의 인식론적인 근거인 동시에 존재론적인 근거임을 역설한다.

베버는 인간없이 하나님만을 주장하는 ‘하나님중심주의’(Theozentrismus)와 하나님 없이 인간만을 주장하는 ‘인간중심주의’(Anthropozentrismus)를 비판하면서, 하나님에 대한 지식과 인간에 대한 지식의 밀접한 상관관계를 강조한 칼빈의 주장을 신학적 인간론의 출발점으로 삼는다. “기독교적 신론과 기독교적 인간론은 서로 서로에게 속해 있다.”⁶² “칼빈에 의해서 주장된 ‘하나님에 대한 지식’(cognitio Dei)의 우선성은 하나님에 대한 지식이 성서 속에서 뜻하는 것과 일치하는 하나님에 대한 지식일 때만 타당하다. 성서 속에서 하나님에 대한 지식은 하나님께서 그와 우리 사이에 있는 교제의 확립 속에 있는 그의 계시 속에서 그리고 예수 그리스도의 성육신과 사역 속에서 우리에게 자신을 하락하시는 지식이며, 이 때 하나님께서 그의 영을 통해서 우리 속에서 참되게 만드시는 지식이다. 우리를 위한 하나님의 실존으로부터 시작하는 신학만이 기독교적 의미에서 ‘신중심적’(theozentrisch)일 수가 있다.”⁶³

베버는 인간론의 존재론적 출발점을 창조시의 첫 아담에서 시작하지 않고, 둘째 아담인 예수 그리스도로부터 시작한다. “신학적 인간론의 주제는 하나님 앞에서 있는 인간(der Mensch vor Gott), 바로 ‘그’(Der) 인간이다!”⁶⁴ “성서적 인간상(人間像)의 보편주의는

⁶¹ GD I, 579.

⁶² GD I, 582.

⁶³ GD I, 586.

⁶⁴ GD I, 587.

모든 인간 속에 타고날 때부터 가지고 있는 특질들(Qualitäten)로부터 파생된 것이 아니다. ... 이스라엘의 하나님은 어떤 제한도 없이 모든 사람들의 창조자시다. ... 이러한 사실은 신약성서에서도 전혀 다르지 않다. 예수 그리스도의 아버지는 이스라엘의 하나님이다.”⁶⁵ “하나님께서 한 인간 예수 그리스도 속에서 인간을 다루셨기 때문에, ‘그’ 인간에 대해서 말하는 것은 신학적으로 타당하다.”⁶⁶ “예수 그리스도의 인격의 신비는 그가 참으로 ‘참 인간’ 속에 있다는 사실에 있다. ... 여기서 참으로 중요한 성령의 본성과 사역 속에 있는 신비는 성령께서 인간 안에 그리고 인간 위에서 일하게 하신다는 사실이다.”⁶⁷

베버는 신학적 인간론의 인식론적 근거를 기독교론에서 찾는다. ‘순전한 상태’(status integritatis)와 ‘타락한 상태’(status corruptionis)⁶⁸ 사이의 연속성은 창조로부터 화해에 이르는 연속성이다.⁶⁹ 인간에 대한 기독교론적 이해를 통해서 문제 속에 있는 인간에게 빛이 보인다. “우리는 어떻게 인간의 죄의 심각성을 최소화시키지 않으면서, 은혜의 중요성을 말하면서 자유롭게 인간의 피조성에 대해서 말할 수 있을까? 우리가 그것을 할 수 있는 이유는 인간 예수 그리스도가 하나님을 위한 인간인 동시에 우리 동료 인간을 위한 인간이시기 때문이다. ... 우리 인간 동료로서 예수 그리스도는 참된 인간, 하나님 앞에 있는 인간이면서 동시에 하나님을 위한 인간이다.”⁷⁰

베버는 피조물로서 인간은 ‘하나님의 형상’(imago Dei; das Ebenbild Gottes)으로 창조되었다는 사실을 강조한다. 베버는 ‘하나님의 형상’에 대한 다양한 해석을 성서적으로, 교리사적으로 검토한 뒤에,⁷¹ 동방교회나 로마 가톨릭교회의 일반적인 이해인 ‘존재적 형

⁶⁵ GD I, 589.

⁶⁶ GD I, 591.

⁶⁷ GD I, 598-599.

⁶⁸ GD I, 606.

⁶⁹ GD I, 610.

⁷⁰ GD I, 613-614.

⁷¹ GD I, 615-629.

상이해'를 비판하고 주로 '관계' 개념을 중심으로 '계약 규정성으로서 하나님의 형상성'(Gottebenbildlichkeit als Bundesbestimmtheit)에 대해서 말한다.⁷² “예수 그리스도는 율법의 성취이시며 ‘하나님의 형상’의 실재성 자체이시다. 그는 하나님을 위한 인간이시며, 하나님으로부터 오신 인간이시며, 하나님 앞에 서신 인간이시다. 예수 안에서 우리의 거부가 끝이 났다. 그를 통해서 그리고 그의 위에! 그 분 안에서 우리의 거부는 심판받았고, 하나님의 은혜에 의해서 대체되었다. … 여기, 예수 그리스도의 인격 속에 인간은 하나님의 형상이다. 하나님께서 ‘죄있는 육신의 모양 속에서’(롬8:3) 하나님께서 보내셨던 그 분 속에서. … 새 인간은 예수 그리스도 뿐이지만, 그 자신만을 위해서가 아니라, 신자(信者)를 위해서인데, 신자는 그 분 속에서 자신의 새 신분과 실존의 종말론적인 형태를 갖는다.”⁷³

일반적인 현상 속에 나타난 죄에 대한 이해와 지식에도 불구하고, 그것은 한계를 가진다. “성서와 교회의 교리는 죄에 대한 지식은 하나님의 율법을 통해서 결과가 나타난다고 주장한다.”⁷⁴ “율법은 ‘전인’(totus homo)으로서 인간을 만나는 하나님의 자기 현시로서 계시되었다.”⁷⁵ 죄는 인격적이며, 하나님 앞에서의 죄이다. ‘원죄’(peccatum originale)를 중심으로 교회사 속에서 특히 종교개혁과 펠라기우스주의 내지 반펠라기우스주의 사이에 벌어진 논쟁 속에 나타난 교회의 원죄 교리를 베버는 긍정적으로 평가한다. 행위로서 죄는 인격적인 죄이며, 실제적인 죄이다. 죽음의 심각성과 삶의 확실성의 내적 연결성은 지적인 성찰에 기초하지 않고, 예수 그리스도의 사역에 기초한다. 죄의 삶은 죽음이지만, 그리스도 예수 안에 있는 하나님의 은사는 영생이다.⁷⁶

⁷² GD I, 629-639.

⁷³ GD I, 636-637.

⁷⁴ GD I, 640.

⁷⁵ GD I, 650.

⁷⁶ GD I, 692-693.

7. 기독교론

7.1. 기독교론의 과제와 방법

베버는 ‘관념’으로서 그리스도(Christus-Idee)와 ‘원리’로서 그리스도(Christus-Prinzip)와 같은 사변적 기독교론을 비판하고,⁷⁷ ‘성서적 그리스도’(biblischen Christus)를 그의 기독교론의 기초와 출발점으로 삼는다. ‘성서적 그리스도’에 대해 결정적으로 중요한 것은 유일성, 반복불가능성, 역사성, 시간성, 인격성, 가능성인데, 신약성서는 이것을 ‘단 번에’(ephapax, hapax, 롬6:10; 뵤전3:18; 히7:27; 히9:12; 히10:10,14)로 표현하며, 이것은 기독교론에 필수불가결하며, 역사적 예수 속에서 일어났고(고후5:19), 기독교선포의 중심이며, 주와 하나님의 아들로써 예수 그리스도에 관해서 무엇을 말해야하는지를 함축해 주고 있다.⁷⁸ 기독교론의 관점에서 볼 때, 삼위일체론은 성령 안에서와 마찬가지로 예수 그리스도 안에서 하나님 자신이 우리에게 대해서 활동하시고 우리를 위해서 계신다는 사실을 말해준다. 기독교론은 하나님 자신이 우리를 만나시는 그 분, 곧 ‘우리과 함께 하시는 하나님’이신 그 분을 향하게 한다.⁷⁹

기독교론에 대한 인식론적 접근 방법 문제와 관련하여 베버는 그리스도의 인격과 사역에 대한 상호 분리를 강하게 비판한다. “우리는 그리스도의 인격론과 사역론의 분리를 피하고 있는 신학자들을 따르고자 한다. 이들 중에서 보다 최근의 신학자들은 쉘라터(A. Schlatter)와 바르트와 (원칙적으로) 브룬너이다. … 예수 그리스도는 그의 사역의 사역자이실 뿐만 아니라, 그의 사역 속에 계시는 분이시다. 그 자신이 하나님의 화해하시는 행동이다. 하나님은 인간을 위해서 바로 예수 그리스도 안에서 자기 자신을 연루시키셨다.”⁸⁰

베버는 주로 고전적 기독교론에 나타난 ‘위로부터 아래로’(von

⁷⁷ GD II, 13.

⁷⁸ GD II, 16.

⁷⁹ GD II, 17.

⁸⁰ GD II, 20.

oben nach unten)의 기독교론의 방법과 계몽주의 시대 이후에 주로 나타난 ‘아래로부터 위로’(von unten nach oben)의 기독교론의 방법의 장점과 단점에 대해서 자세하게 논의 한 뒤에 다음과 같은 결론에 이른다. “우리는 둘 중의 어느 한 방법도 받아들일 수 없다. 우리가 전자를 거절해야하는 이유는 하나님의 자유가 그 속에서 올바르게 보장되지 않기 때문이며, 우리가 후자를 거절해야하는 이유는 그 속에서 어떤 이도 그러한 상호 관계적 체계 속에서 능동적인 수행자가 될 수 없기 때문이다. 다시 말하면, 기독교론이 ‘위로부터’만 시작할 수 없는 이유는 하나님은 ‘단지 위에만’ 계시는 분이 아니라, 차라리 그리스도 안에 계시는 인간의 하나님이기 때문이다. 기독교론이 단지 ‘아래로부터’만 시작할 수 없는 이유는 ‘아래에’ 있는 것은 단지 하나님의 행위에 의한 것일 뿐이며, 이 ‘아래’에 대한 관계 속에서 신앙은 신격화(Apotheose)를 허용할 수 없기 때문이다.”⁸¹

역사적 예수(historischen Jesus)와 케뤼그마의 그리스도(Christus des Kerygma) 사이의 양자택일을 통해서 양자의 연속성의 문제가 제기되었다. 역사적 예수 연구에만 몰두한 순수 역사 실증주의자들과 볼트만과 마르틴 쾰러를 비롯한 케리그마의 그리스도만을 추구한 자들이 서로 양분되었다. 그러나 베버는 성령을 통한 그리스도의 실존적 만남을 통해 양자 사이의 연속성의 근거를 다음과 같이 제시한다. “케뤼그마 속에 있는 그리스도와 복음서에 의해서 의도된 그리스도 사이에 존재하는 연속성은 후자의 내적·역사적 효과나 그리스도로부터 파생된 도덕적·종교적 관점이 아니라, 차라리 ‘어제도 계셨고’ 그리고 ‘오늘도 동일하신’ 그 한 분으로서 그리스도 자신이다. 참으로 부활 신앙도 ‘기적의 증거도’ 없이 ‘성령’에 대한 모든 이야기야말로 참으로 열광주의다.(Spiritualismus) 그리스도께서 우리의 역사적 상황 속에서 우리를 만나실 때, 성령론적 그리스도(pneumatische Christus)는 신앙을 위한 분이신데, 바로 이 분 안에서 한 살에서 서른 살의 그리스도가 우리를 만나신다.”⁸²

⁸¹ GD II, 35-36.

⁸² GD II, 44.

우리에게 주어진 성서의 증언은 중립적인 보도가 아니라, 예수 그리스도와와의 만남에 대한 증언이다. 최초의 만남은 그것의 힘을 인간들 속에서 그리고 인간들 편에서가 아니라, 그의 말씀을 하였고, 그의 사역을 하셨던 그 한 분 안에서만 발견된다. 위의 사실에 대한 신뢰성을 전제로 복음서에 대한 역사적·비평적 방법 연구가 비로소 가능해진다.⁸³

7.2. 그리스도에 대한 성서의 증언과 교회의 기독교론

기독교론을 위한 신약성서의 중요성은 성서의 증언의 성격 속에 있다. 신약성서는 신앙의 증언이며, 증인들의 결정적인 ‘만남’에 대한 증언이다. “예수 그리스도에 대한 신앙 자체가 증언으로 몰아넣는다.”⁸⁴ 신약성서의 그리스도에 대한 증언은 공동체의 증언이다. “‘케뤼그마’는 공동체가 없이는 결코 존재하지 않는다. 그러나 공동체는 그리스도가 없이는 아무것도 아니라는 사실을 알고 있다.”⁸⁵ 그러므로, 우리는 예수를 공동체의 증언과 공동체의 기독교론으로부터 분리시켜도 안 되며, 예수를 공동체와 완전히 동일시해서도 안 된다.

그리스도에 대한 신약성서의 증언의 내용들은 다양하지만, 이것들은 서로 서로 통합되어 있다. (1) 그리스도는 ‘여인으로부터 그리고 율법 아래에서’ 태어나셨다. 그는 한 ‘인간’으로서 예수이며, 하나님 앞에 서 있는 인간이며, 기도하시는 인간이며, 그의 인간성 속에 있는 인간이며, ‘위로부터’ 오신 인간이시다. 그는 확실히 ‘한’ 인간이시다! 그러나, 복음서가 말하고 있는 그 한 분은 동시에 그 인간이며, 인자(人子)이시며, 모든 인류를 위한 그 인간이시다.⁸⁶ (2) 신약성서는 예수를 그리스도라고 부르고, 바울은 ‘예수 그리스도’ 또는 ‘그리스도 예수’라고 불렀다. 공동체는 죽었다가 부활하신 예수를 그들의 메시아, 구약에서 기대되었던 이스라엘의 메시아로 인정했다.

⁸³ GD II, 53-55.

⁸⁴ GD II, 56-57.

⁸⁵ GD II, 58.

⁸⁶ GD II, 60-67.

그러므로 예수는 인자나 ‘오실 분’으로 불리어졌다. (3) 예수는 성서에 따라 우리의 구원을 위해서 십자가에 못 박히신 분이다. (4) 예수는 우리의 의를 위해서 부활하신 분이다. (5) 예수는 주(큐리오스)이시며, 하나님의 아들이시다. 그는 주로서 부활하신 자이시며, 세계의 주이시며, 하나님의 아들로써 하나님이다.⁸⁷

베버는 기독교론에 대한 역사적 기술(記述)과 교의학적 기술을 상호 분리시키는 것에 대해서 경고한다. “신앙고백의 행위 속에서 우리가 알고 있으며, 우리에게 알려진 그리스도는 교의학적 구조의 대상일 뿐만 아니라, 역사적 연구의 대상이기도 하다. 그리스도는 항상 이 두 경우에 해당된다. … 우리는 ‘평범한’ 역사(歷史)가 없이 예수 그리스도에 대해서 말할 수 없을 뿐만 아니라, 우리는 신앙이 없는 결코 그에 대해서 말할 수 없다.”⁸⁸

베버는 초대교회의 대표적인 기독교론의 이단이었던 영지주의와 예비온주의에 대한 비판적 기술을 시작으로 고대 에큐메니칼 신조를 중심으로 고대기독교론 논쟁에 대해서 자세히 기술하고, 중세와 종교개혁 시대의 기독교론을 거쳐서 ‘하나님의 의식’(Gottesbewußtsein)에 근거한 기독교론을 전개한 현대신학자의 아버지인 쉴라이엘마허 등을 비롯하여 현대까지 역사적으로 개괄한다.⁸⁹ 19세기의 기독교론은 대체로 계몽주의 정신을 가지고 전통적 기독교론을 강하게 비판했고, 도덕적, 일반 종교적 차원에서 이해되었다⁹⁰ 현대 기독교론은 자신과 세계와의 관련 속에서 예수 그리스도의 인격적이고도 실존적 의미에 집중했다. “예수는 우리 주위를 둘러싸며, 무기력해지고 있는 세계 속에서 우리 자신에 대한 새로운 이해를 위한 궁극적이고도 유일한 원천이다.”⁹¹

베버는 현대 기독교론을 탁월하게 발전시킨 사람들 중에 한 사람

⁸⁷ GD II, 67-97.

⁸⁸ GD II, 97-98.

⁸⁹ GD II, 125-164.

⁹⁰ GD II, 167-169.

⁹¹ GD II, 170.

으로서 바르트를 손꼽는다. “문제 자체에 기초하고, 그 문제 자체에 참되게 남아 있고자 하는 전통에 대한 가장 중요한 실례가 아마도 칼 바르트의 기독교론일 것이다.”⁹² 바르트는 칼빈의 그리스도의 삼중 직론을 그의 기독교론의 구조 속으로 통합시키면서도, 전통적으로 과 정이나 단계로 이해한 그리스도의 두 상태(검비와 고양이)를 인간의 하나님에 대한 화해를 위한 예수 그리스도 속에서 일어난 ‘두 측면 또는 방향 또는 형태’(zwein Seiten oder Richtungen oder Gestalten)로 이해했다.⁹³ 베버는 전통적 기독교론이 정태적 존재론적 인 기독교론이지만, 신약성서의 증언을 담고 있기 때문에 거부될 수 없다고 주장하고, 예수 그리스도는 ‘참 하나님인 동시에 참 인간이다.’ 라는 기독교론적·역설적 진술은 진리에 모순된 것이 아니라고 말한다.

베버는 기독교론과 관련해서 구원사건으로 그리스도의 사건을 강조한다. 종교개혁자들은 ‘우리 밖에 계시는 그리스도’(Christus extra nos)에 대한 신앙도 강조했지만, ‘나(우리)를 위한 그리스도’[Christus pro me(nobis)] 또는 ‘우리 안에 계시는 그리스도’(Christus in nobis)에 대한 신앙도 강조했다. “기독교론에 중요한 것은 우리의 의식의 변화가 아니라, 모든 영역 속에 주님의 통치가 이루어지는 변화와 삶의 모든 구조의 변화이다. 예수 그리스도는 우리의 지식의 대상이 아니라, 새 생명과 삶의 수여자이시다. 그러므로 기독교론은 결코 ‘구속주 하나님에 대한 지식’ 자체가 아니라, 한 걸음 더 나아가서 우리의 실존 속에서 전환의 경험이다.”⁹⁴

베버에 의하면, 전통적인 기독교론은 발전 과정에서 두 가지 주요한 특징을 보여 준다. 그 중에 하나는 전통적 기독교론이 이단적 견해들을 거부하는 표준의 역할을 한 것과 다른 하나는 전통적 기독교론 중에서 교회의 기독교론으로서 단일화된 현상이 결코 나타나지 않았다는 사실이다. 특이한 사실은 칭찬을 받기도 하고 비판을 받기도

⁹² GD II, 172.

⁹³ GD II, 172.

⁹⁴ GD II, 188.

한 전통적 기독교론은 그 자체 속에 비평의 소지를 가지고 있다는 사실이다. 여기에 대한 중요한 이유는 이미 신약성서 자체 속에 그리스도에 대한 다양한 이해들이 담겨져 있고, 또한 다양한 시대와 다양한 장소가 있기 때문이다. “전통은 자체 속에 자신의 비평을 지닌다. 전통은 신약성서의 증언을 피할 수가 없다. 그리고 이 증언도 예수 그리스도의 탁월한 인격적 능력 아래에 서 있다. 예수 그리스도 자신은 전통에 대한 비평가이다. 왜냐하면, 예수 그리스도는 자신이 전통보다도 우월하다는 사실을 입증하시기 때문이다.”⁹⁵

7.3. 예수 그리스도: 자신의 사역의 사역자(Jesus Christus, der Wirker des Werks)

7.3.1. 예수 그리스도의 직무(Amt; munus = officium)

예수 그리스도의 인격과 사역의 하나됨은 그리스도라는 이름 속에 가장 잘 나타난다. 이 이름은 분명히 수동태로 이루어져 있다. 그리스도는 기름부음받은 자이시며, 모든 능력을 구비하신 분이시다.⁹⁶ ‘그리스도의 직무’(munus; officium Christi)라는 개념에 따르면, 그리스도는 아버지에게 의해서 보냄받은 자이시며, 기름부음받은 자이다. 베버는 신약과 구약을 통해서 예수의 직무를 ‘은사적·신정론적(神政論的) 직무’(charismatisch-theokratische ‚Amt‘)로 이해한다. 베버는 구약의 왕과 제사장과 예언자의 ‘기름부음받음’이나 예수의 ‘세례받음’을 중심으로 성서를 통해서 자세히 검토한 뒤에 다음과 같이 결론짓는다. “성서주의적 접근법을 사용할 경우 그리스도의 ‘직분’론은 수립될 수 없고, 다만 다른 요소들과의 조합으로서 동기 부여가 될 수 있을 뿐이다. 그리스도의 직분론은 특별히 교의학적 진술이다.”⁹⁷

특별히 칼빈이 그의 구원론을 위해서 사용한 그리스도의 삼중 직분을 베버는 선호한다. “‘삼중직’론의 체계 속에서가 구원론을 위

⁹⁵ GD II, 167.

⁹⁶ GD II, 194-195.

⁹⁷ GD II, 198.

치시키는 것에는 타당한 이유들이 있을 것이다.”⁹⁸ 칼빈이 주장한 그리스도의 삼중직론의 교의학적 개념 위애다가 베버는 윤리학적 개념을 첨가시킨다. “공동체도 일방적으로 우리를 위한 예수 그리스도의 사역을 봄으로써 ‘삼중직’론에 의해서 보호받게 된다.”⁹⁹

7.3.2. 화해(목)(Versöhnung)

교회사 속에서 화해론(Versöhnungslehre)이라는 용어는 바르트와 리츨과 마르틴 쾰러를 제외하고는 거의 사용되지 않았다. 그 이유는 신약성서 속에도 이 용어의 사용빈도가 낮고, 초대교회의 교의학에서도 심지어 종교개혁자들의 경우에도 화해론이 중심을 이루지 못했다. 루터나 루터파 정통주의에서는 그리스도의 제사장직이 강조되고, 칼빈의 경우 그리스도의 중보자직이 강조되었다. 종교개혁자들은 칭의 내지 죄용서나 그리스도의 의(義)의 전가라는 용어를 더욱 선호했다.

‘화해(목)’라는 개념은 절대적으로 바울적인 용어로서 사람들 사이의 관계(마5:24; 고전7:11)에 사용되지만, 특히 인간의 하나님에 대한 관계에 집중되는데(롬5:10; 고후2:5:18ff; 고후11:15; 골2:20,22; 엡2:16), 여기서 상호 인격적 관계가 중요하다.¹⁰⁰ 화해를 통해서 적의(敵意)와 소외의 관계가 제거되고(롬5:10), 저주나 심판이나 정죄가 소멸된다(롬8:1). “우리 자신에 대한 하나님의 행위인 화해는 우리 자신에 의해서 ‘원수’로 경험되어지고, 화해는 하나님께서 그의 아들에게 죄를 정하심으로써 일어난다(고후5:21).”¹⁰¹ 화해는 의식적(儀式的)으로나 육체적으로 이해될 수 없다. 모든 경우에 인격과 인격에 대한 관계성이 중요하다. 화해는 평화의 상태의 수립과 진노의 제거이다.(롬5:6ff) 화해는 화해의 구체적인 형태를 공동체의 화해 속에서 발견한다. 화해는 매우 포괄적인 개념을 가지고 있는데, 칭의는

⁹⁸ GD II, 202.

⁹⁹ GD II, 200.

¹⁰⁰ GD II, 209.

¹⁰¹ GD II, 212.

화해의 사역 속에 있는 한 요소이다. 화해는 공동체와 세계에 관심한다. ‘속죄’(Versöhnung) 역시 하나님의 사역이다. 어린양 예수 그리스도께서 우리를 대신하여 자신의 보혈을 흘리시고, 희생제사를 드림으로써, 하나님을 만족시키시고, 우리의 죄를 사하셨다. 이 같은 사상은 특별히 구약의 레위기(레17:11)와 신약의 히브리서에서 지배적으로 나타난다(히2:17; 히 6장-10장; 막10:45; 마20:28). “희생 속에서 대리(Stellvertretung)가 일어난다.”¹⁰²

예수 그리스도는 거부당하신 분으로서 순종적인 분이시다. “분명히 십자가는 그리스도에 대한 신약성서의 전통 속에서 중심점이다. 무엇보다도 우리가 예수를 하나님과 우리 사이에 수립된 화해와 속죄와 평화의 담지자라고 말할 때, 이것은 더욱 그러하다. ‘현대적’ 감각을 가진 자에게는 가끔 거북스러울 때도 있지만, 성서에는 그리스도의 ‘홀린’ 보배로운 피에 대한 기록이 수없이 많이 나타난다. 이 같은 사실은 증언의 본질적인 모든 차원을 통해서 발견된다. 우리는 특별히 잘 알려진 예로서 전통적인 형식 속에 있는 성찬제정의 말씀들을 들 수 있다(롬3:25; 5:9; 고전10:16; 11:27; 엡1:7; 2:13; 골1:20; 벧전1:2; 1:19; 요일1:7; 계1:5; 5:9; 12:11; 요6:53ff.)”¹⁰³

베버는 그의 화해론의 전개를 위하여 특별히 예수 그리스도의 고난과 죽음을 숙고한다. 예수가 메시아라는 사실은 그의 말과 행동 속에서 직접적으로 발견된다. “예수 그리스도는 누구에게 자기 자신을 드리고 순종하셨는가? 모든 복음서는 아버지에게 라고 말한다. 복음서는 또한 바로 인간 때문에 라고 말한다.”¹⁰⁴ 예수는 아버지의 선하신 뜻인 법이 들려지고 효력적이라는 사실을 보증한다. “그는 법을 성취하시고, 그의 완전한 희생 속에서 순종하신다.”¹⁰⁵ 그는 거부당한 분이시다. 그의 전 생애 속에서 그의 행동은 고난이다. 시편 22편은 이를 잘 보여준다.¹⁰⁶ 그는 이 모든 것을 우리를 위해서 하셨

102 GD II, 218.

103 GD II, 218-219.

104 GD II, 221.

105 GD II, 223.

106 GD II, 226-227.

다. “분명히 ‘우리를 위하여’라는 말은 우리가 할 수 없었던 것을 예수, 즉 예수 그리스도 안에 계신 하나님께서 하셨다는 것을 의미한다.”¹⁰⁷

베버에 의하면, 화해는 ‘나’와도 관계되지만, 직접적으로 ‘우리’, ‘세계’, ‘교회’ 등 공동체와 관계되는데, ‘세계’조차도 인격적 관계와 힘의 요약이다. 인간은 자신 속에 일하실 수 있는 그 한 분에게 열려 있다. “우리를 대신하여 그리고 우리의 유익을 위해서 고난받으신 예수의 죽음은 우리에게 선고된 심판이다. 우리를 위해서, 우리 대신에, 우리의 유익을 위해서 죽음과 죄에 대하여 승리하신 그리스도의 부활은 지금 우리의 것이 되었다. 우리가 사역자와 사역을 구별하듯이, 우리는 사역자와 선물로 주어진 사역들을 양극화시킬 수는 없다. 우리는 그의 선물뿐만 아니라, 그 자신도 받는다. 이것과 함께 우리는 우리 자신을 받는다.”¹⁰⁸

베버는 화해론에 대한 논의를 교회 속에 나타난 다양한 속죄설에 대한 언급으로 마친다. 최근까지 사실상 화해론에 대한 논의는 거의 없었고, 속죄론에 대한 논의가 대부분이었다. 동방교회에서는 ‘범죄의 제거’가 아니라, ‘인간의 죽음에 대한 종속의 폐기’가 속죄론의 주된 내용이었다. 화해론이 발전하지 못한 주된 이유들 중에 하나는 교회의 세례의 실천을 통해서 원죄의 문제가 이미 해결됨으로써 화해론은 세례 받은 이후의 죄의 문제와 관련되었기 때문이다. 베버는 안셀름(c.1033-1109)의 만족설 내지 객관설과 아벨라르(1079-1142)의 주관설 내지 도덕설에 대한 자세한 논의를 통해서 장·단점을 언급함으로써 그들을 평가한 뒤에 합리주의적 소치니즘주의, 쉴라이에르마허, 칸트, 호프만(1810-1877), 리츨(1822-89)의 화해론에 대해 간략하게 논의한다. 현대신학자들 가운데서 바르트에 대한 언급으로 그의 화해론에 대한 논의가 끝난다. “바르트에게 예수 그리스도의 인격과 사역은 이 화해론으로부터 보여져야만 한다. … 그가, 바로 그만이 타향으로 가는 아들이시다. 그가, 바로 그만이

¹⁰⁷ GD II, 232.

¹⁰⁸ GD II, 236.

타향으로부터 아버지에게로 돌아오시는 사람이다. 그가, 바로 그만이 자기 자신에 대해서 증거하고 다른 사람들을 그의 증인들로 만드는 분이다. ... 바르트의 화해론은 교의학 중에 교의학이다. 기독교론과 구원론은 하나이다. 중요한 점에서 바르트를 따르지 않는 사람들조차도 바르트의 화해론이 법률적 구조 속에서 화석화됨이 없이 집중된 관심과 활기를 얻었다는 사실을 인정해야만 하든지, 아니면 바르트의 화해론을 경험의 분석 속에서 해체시켜야만 한다.”¹⁰⁹

8. 선택론

8.1. 은혜의 자유

베버는 선택론의 출발점과 문제와 관련해서 제일 먼저 선택의 성격을 규정한다. “자신의 자유 속에 계시는 하나님! 그의 우월성, 배타성(절대성), 주성(主性) 속에서 그리고 그 분의 사역의 단 번에 모든 것 되심, 최종성(궁극성), 구체성 속에서 하나님은 인간을 위한 하나님이시지만, 이 속에서 그는 모든 것이 되시는 참된 하나님이시다. 그 분은 인간을 향하시고, 인간의 존재를 받아들이시고, 인간을 위해 관여하시는 하나님이시다. ... 하나님의 은혜 속에 있는 하나님의 자유와 하나님의 자유 속에 있는 하나님의 은혜는 예수 그리스도 안에서 결정된다.”¹¹⁰ 하나님의 은혜로우신 선택(롬11:5)의 교리는 하나님의 행위를 은혜 속에 있는 하나님의 사역과 그리스도 안에 있는 하나님의 사역으로 해석한다.¹¹¹

‘선택’을 중심한 용어들의 성서적 기원 문제, 선택은 신론(선행적, a priori)에 또는 구원론(후험적, a posteriori)에 속하는가의 문제, 신론의 요소로서 선택론, 은혜론의 요소로서 선택론, 선택론의 동기들(경험, 구원의 확실성, 교회론), 선택론에 대한 반대들에 대한 논의의 마지막에서 베버는 철저한 ‘예정론주의자’(어그스틴 등)와 반

¹⁰⁹ GD II, 256-257.

¹¹⁰ GD II, 459.

¹¹¹ GD II, 460.

(反)예정론자(자유지론자, 계몽주의자 등)를 동시에 비판한다. 왜냐하면, 그들은 이미 어떤 전제를 가지고 있기 때문이다. 베버에 의하면, 신학사 속에서 나타난 이 같은 딜레마를 의식하고, 이것을 새롭게 발전시킨 사람은 바르트이다.¹¹²

선택론의 문제를 교리사적으로 개괄한 베버는 선택론을 ‘복음과 선택’이란 제목 하에 설교와 목회에 연관시킨다. 복음 선포와 목회상담을 회피하는 교의학은 참된 교의학이 아니다. “구약성서는 계약에 대한 신적인 계약수립을 잘 알고 있다. 이 계약 속에서 선택이 분명해진다.”¹¹³ “우리는 신약성서에서 선택에 대한 증인으로서 그리스도에 대한 증언을 의식하고 있다는 사실을 알고 있다. 그러므로, 우리는 기독교론과 선택론이 인지할 수 있을 정도로 서로 서로 상응하고, 서로 서로에게 관련되어 있음을 본다. 선택에 대한 신약성서의 메시지의 기독교론적 접근은 직접적으로 교회론적 진술로 인도한다. 선택은 교회와 관계되고, 교회를 규정하고, 심지어 교회를 수립한다.”¹¹⁴ “신약성서는 사실(事實)의 관점에서 ‘이중예정’(gemina praedestinatio)에 관해서 말하지 않는다. 우리가 믿는 선택과 참으로 신뢰할 수 없는 유기(遺棄) 사이에 존재하는 어떤 논리적 균형이 없다. 그러나, 어두움들이 있다. … 그러나, 어떤 어두움들도 우리가 선택의 메시지를 복음의 선포에 대한 다른 형태로 이해하는 것을 방해하는 것이 허락되지 않는다.”¹¹⁵ 복음에 대한 해석, 즉 예수 그리스도 안에서 나타나고, 자유롭게 주어진 하나님의 자기노출 이외에 다른 어떤 선택론이 없다. 선택론은 복음으로부터 파생된다.¹¹⁶

8.2. 공동체의 선택과 이스라엘의 선택

베버는 공동체의 선택 문제와 관련해서 몇 가지 잘못된 선택에

¹¹² GD II, 484.

¹¹³ GD II, 491.

¹¹⁴ GD II, 492.

¹¹⁵ GD II, 495.

¹¹⁶ GD II, 496.

대한 이해들을 비판한다. “우리는 지금 우리가 앞에서 논의한 것들을 다음과 같이 요약할 수 있다. 선택에 대한 추상적·개인적(abstrakt-individuell) 이해나 추상적·일반적(abstrakt-generell) 이해나 조건적 또는 무조건적 특별주의나(Partikularismus) 필연적(결과적) 보편주의(konsequente Universalismus)는 하나님의 결정이 오직 예수 그리스도 안에서만 우리를 만난다는 사실을 정당하게 받아들이지 않는다.”¹¹⁷ “만약 우리가 원래대로 선택을 선포된 복음 속에서 결정된 구원에 대한 하나님의 행위로서 그리고 그리스도 안에 있는 선택으로서 이해한다면, 본질적으로 하나님의 ‘백성’에 선행하는 공동체인 그리스도의 ‘몸’이라는 공동체에 대한 선택일 뿐이다.”¹¹⁸ “사실상 선택론은 ‘오직 은혜’(sola gratia)가 의미하는 내용에 대한 진술에 불과하며, 그러므로 ‘오직 그리스도’(Christus solus)가 의미하는 내용에 대한 진술에 불과하다. 이것이 바로 공동체가 견고한 기초를 가지고 있는 유일한 기초이다.”¹¹⁹

교회와 이스라엘 사이에 연속성(Kontinuität)이 존재한다. “예수 그리스도의 공동체의 선택은 자신의 모델과 시작을 이스라엘의 선택 속에서 갖는다. 마찬가지로 양자 사이에 존재하는 모순은 이스라엘의 거부 속에서 발견되고, 그것의 완전성은 이스라엘의 수용과 회복 속에 있다. ... 우리가 마태복음 16:18ff과 18:15ff에서 보다시피 공동체는 새로운 제도가 아니라, 차라리 이스라엘의 메시아의 공동체이다.”¹²⁰ 그러나, 공동체와 이스라엘 사이에 존재하는 연속성은 깨어진 연속성(gebrochene Kontinuität)이다. 이스라엘은 자신들의 그리스도에 대해서 아니더라고 말했다.¹²¹ 이스라엘의 메시아이신 예수 그리스도의 선택 속에서 이스라엘 자신의 선택은 긍정되고 열매를 맺게 된다.¹²² 이스라엘이 신적 선택 속에 참여하는 것 속에서 이

117 GD II, 504.

118 GD II, 500.

119 GD II, 516.

120 GD II, 534.

121 GD II, 535.

122 GD II, 538.

방 기독교인들의 공동체는 하나님의 은혜의 지식으로 인도된다. 이것이 유일한 신뢰의 원천이다. 바울 사도는 공동체의 완성을 유대인의 회복과 함께 우주적인 차원 속에서 파악한다.¹²³

8.3. 선택과 부름

“복음의 선포로서 예수 그리스도의 선포는 하나님의 부름을 알려주는 것이다. 그러므로, 선포는 이미 ‘부름(vocatio)’이다.”¹²⁴ 선포는 신앙을 지향한다. 부름은 결코 선택으로부터 분리되지 않고, 오히려 선택의 실현이다. 만약 선포가 본질적으로 ‘부름’이라면, 또한 부름은 선택의 형태이고 실현이며, 이 때에 효과성이 선포에 기인될 수 있는지 없는지 그리고 어떤 의미에서 그것이 가능한지라는 문제가 제기된다.¹²⁵ 선포는 성례전 집행자 자신에 의해서(ex opere operato) 또는 설교자의 사역 자체에 의해서(ex opere operantis) 효과적으로 되는 것이 아니라, 오직 ‘그리스도 안에 있는 하나님의 사역에 의해서’(ex opere Dei in Christo operato) 그리고 ‘성령의 사역에 의해서’(ex opere Spiritus Sancti) 효과적이 된다.¹²⁶

극단적으로 정의할 경우 선포는 ‘외적인 부름’(vocatio externa)이다. 그럼에도 불구하고, 선포가 성령을 통해서 능력이 주어질 때, 선포는 동시에 ‘내적 부름’(vocatio interna)이다.¹²⁷ 공동체는 자신의 목적으로서 개인을 갖는다. 그러나, 각 사람은 공동체 속에 있는 참된 개인일 뿐이다. 공동체는 집단적인 것은 아니다. 공동체 속에서 개인은 한 사람으로서 간주되고, 책임적인 존재로 간주된다.¹²⁸ 공동체는 참으로 말씀의 피조물(creatura verbi)일뿐이다. 만약 우리가 교회론이 세상 전체를 향한 하나님의 사랑의 시야를 잃지 않는다는

¹²³ GD II, 546.

¹²⁴ GD II, 548.

¹²⁵ GD II, 554.

¹²⁶ GD II, 556.

¹²⁷ GD II, 556-557.

¹²⁸ GD II, 560.

사실을 기억한다면, 선택론은 교회론에 속한다.¹²⁹

9. 결론

9.1. 요약

베버에 의하면, 기독교 신앙은 우리가 고백하고, 순종하고, 복종해야 할 예수 그리스도에 대한 인격적인 신앙이다. 기독교 신앙 교리는 삼중적인 형태, 즉 설교(선포), 교의, 교의학인데, 교의와 교의학은 설교와 관계된다.

베버에 의하면, 계시, 하나님에 대한 지식, 인간(피조물)의 자기 지식은 밀접하게 상호 연관되어 있다. 계시는 하나님의 은사의 차원에서 하나님의 자기노출이다. 역사(歷史)와 관련 속에서 계시는 하나님의 구원의 행위로서 수평적 측면과 수직적 측면과 관계한다. 하나님은 말씀 속에서 자신을 노출시키신다. 하나님의 말씀은 삼중적 형태(사건으로서 말씀, 증언된 말씀, 선포된 말씀) 속에 있다. 베버는 성서와 관련해서 성서의 영감과 성령의 내적 조명을 강조하지만, 말씀의 객관성만을 강조하는 소위 축자영감설이나 말씀의 주관성만을 강조하는 개신교 자유주의적 성서관을 비판한다.

베버에 의하면, 삼위일체론은 계시에 대한 해석의 열매이다. 그는 하나님의 사역과 본성을 상호 분리시키는 것에 대해 경고한다. 그는 반(反)삼위일체론인 양태론과 종속론을 비판하면서 삼위일체 하나님의 '삼중성 속에 있는 일체성'과 '일체성 속에 있는 삼중성'을 균형있게 강조한다. 그는 '필리오크'(filioque)를 바르트와 함께 받아들인다. 아버지, 아들, 성령은 각각 하나님 자신이시며, 점유론에 의해서, 성부에게는 '시초'가, 성자에게는 '지혜'가, 성령에게는 '힘'이 고유성으로 주어진다. "아주 가까이 계시는 하나님은 역시 아주 멀리 계시는 하나님이다!" 계시 속에 계시는 하나님은 숨어 계시는 분이시다. 베버는 하나님의 본질과 속성을 '사랑'과 '자유'라는 두 단

어 속에서 요약한다.

베버에 의하면, 하나님은 ‘무로부터 창조’(creatio ex nihilo)를 통해서 자신이 절대적으로 자유하신 창조자이심을, ‘하나님 없는 자에 대한 칭의’를 통해서 자신이 절대적으로 자유하신 화해자이심을, ‘죽은 자의 부활’(resurrectio mortuorum)을 통해서 자신이 절대적으로 자유하신 완성자이심을 보여주신다. 창조에 대한 신앙은 섭리에 대한 신앙을 포함하는데, 창조는 무로부터의 창조이고, 섭리는 이미 존재하는 것에 대한 통치와 보존(전)이다. 섭리는 하나님의 인도하심과 주권과 신실하심의 행위와 관계된다.

베버는 “신학적 인간론의 주제는 하나님 앞에서 있는 인간, 바로 ‘그’ 인간이다!”라고 그의 기독교론적 인간론을 전개한다. 그는 피조물로서 인간, 죄인으로서 인간, 특히 하나님의 형상으로서 인간을 강조한다.

기독교론에서 베버는 예수 그리스도의 인격과 사역의 분리를 강하게 비판한다. 베버는 ‘자신의 사역의 사역자로서 예수 그리스도’를 강하게 의식하고 있다. 그는 그리스도를 ‘관념’이나 ‘원리’로 보는 사변적 기독교론을 거부하고, 성경의 ‘단 번에’라는 유일회적 사건에 근거한 ‘성서적 그리스도’(biblischen Christus)를 그의 기독교론의 출발점으로 삼는다. 그는 역사적 예수 문제와 케뤼그마의 그리스도의 양자택일을 지양(止揚)하고, 성령을 통해서 양자를 통합한다. 또한 그는 ‘위로부터’ 기독교론과 ‘아래로부터’ 기독교론의 양자택일도 지양한다. 그리스도에 대한 성서의 증언과 관련해서, 신약성서는 신앙과 교회 공동체의 증언으로서 증인들의 그리스도에 대한 만남이 절대적으로 중요하다. 그리스도에 대한 성서의 증언은 다양하지만, 통합될 수 있고, 통합되어야 한다. (1) 그리스도는 여인으로부터 그리고 율법으로부터 태어나신 ‘한’ 인간이지만, 모든 인류를 위한 바로 ‘그’ 인간이다. (2) 그는 십자가에 못 박히시고, 죽었다가 부활하신 자로서 하나님의 아들이시며, 주이시며, 하나님 자신이시다. 교회의 기독교론과 관련해서, 전통으로서 교회의 기독교론은 그 자체가 비평의 소지를

가지고 있다. 예수 그리스도는 ‘참 하나님이신 동시에 참 인간이시다’라는 기독교적·역설적 표현은 진리와 모순된 것이 아니다.

베버에 의하면, 인격으로서 예수 그리스도는 그의 사역의 사역자이다. 그리스도의 직무(munus = officio)와 관련하여 예수 그리스도는 아버지에게 의해서 본냄받은 자이시며 기름부음받은 자이다. 그의 직무는 ‘은사적·신정론적 직무’(charismatisch-theokratische ‚Amt‘)이다. 그는 칼빈의 그리스도의 삼중직(triplex munus Christi)의 교의학적 개념에다가 윤리학적 개념을 첨가시켜 발전시킨다. 베버는 그리스도의 사역의 중심을 화해(목) 사역으로 본다. 화해는 인간의 인간에 대한 인격적 관계나 특히 인간의 하나님에 대한 인격적 관계를 표시하는데, 절대적으로 바울적 용어이다. 그리스도의 화해 사역을 통해서, 원수와 소외의 관계가 제거되고, 저주나 심판이나 정죄가 소멸된다. 화해는 개인에게도 관계되지만, 특히 공동체와 세계에 관계된다. 속죄 역시 하나님의 사역으로서 어린양 예수 그리스도께서는 대제사장으로서 보혈을 흘려, 자신을 희생제물로 드림으로써 하나님을 만족시키시고, 우리의 죄를 도말하셨다. 이를 위해서 예수 그리스도는 십자가를 지시고 거부당시며, 순종적인 분이 되셨다. 그는 하나님과 우리 사이에 화해와 속죄와 평화의 담지자가 되셨다. 베버는 화해론과 관련하여 특히 그리스도의 고난과 죽음에 초점을 기울인다. 예수가 메시아라는 사실은 그의 말씀과 행동 속에서 발견된다. 베버는 교회와 신학에서 칭의론, 구원론, 속죄론에 대한 논의는 많았지만, 화해론에 대한 논의가 많지 않았음에 유감을 표시하면서, 특히 바르트의 화해론을 격찬하고, 그의 주요개념을 따른다.

베버는 선택론을 기독교와 교회론과 밀접하게 결부시킨다. 하나님의 은혜로우신 선택 교리는 하나님의 행위를 은혜 속에 있는 하나님의 사역과 그리스도 안에 있는 하나님의 사역으로 해석한다. 베버는 선택과 유기 사이에 존재하는 어떤 논리적 균형을 찾지 못하고, 다만 선포를 통해서 극복되어야 할 어두운 면을 발견한다. 선포는 성례전 집행자의 사역 자체에 의해서(ex opere operato) 또는 설

교자의 사역 자체에 의해서(ex opere operantis) 효과적으로 되는 것이 아니라, 오직 '그리스도 안에 있는 하나님의 사역에 의해서'(ex opere Dei in Christo operato) 그리고 '성령의 사역에 의해서'(ex opere Spiritus Sancti) 효과적이게 된다. 교회와 이스라엘은 선택과 관계되는데, 양자 사이에는 연속성, 구체적으로 말하면, 깨어진 연속성이 존재한다.

9.2. 평가

칼빈을 연구한 사람들 중에 한 사람으로서 필자는 개혁전통 속에 있는 개혁과 종교개혁자 칼빈과 개혁과 정통주의자들과 개혁과 신정통주의자 바르트를 대치상태로 몰고 가려는 가속도에 어느 정도 제동을 걸고, 상호 비판적으로 대화하고 수용하는 발판을 마련하고 싶다. 여기에 대한 좋은 시도들 중에 하나가 바로 베버의 신학이라고 생각된다. 전체적인 맥락에서 볼 때, 베버는 자신의 신학적 관점과 성서신학의 바탕 위에 자신의 독자적인 신학을 전개하고 있을 지라도, 베버는 바르트를 제일 앞에, 개혁과 정통주의신학을 제일 뒤에, 그리고 칼빈을 중간에 두는 것 같다. 다시 말하면, 칼빈과 바르트에 대한 베버의 시각은 개혁과 정통주의에 대한 시각보다 더 부드러워 보인다. 만약 우리가 베버에게 칼빈과 바르트 사이의 양자택일을 강요할 경우, 그는 아마도 바르트쪽을 선택하겠지만, 베버에게 다행한 것은 그는 양자택일할 이유가 없으며, 바르트 쪽에 기울어져 있으면서도, 칼빈으로부터 그리고 개혁과 정통주의로부터 유익한 사고들을 차용한다. 이 사실은 바르트에게도 적용될 수 있을 것이다. 칼빈의 예정론과 바르트의 선택론 사이의 차이점이 불행하게도 그들의 신학 전반을 양분하는 잣대가 되어, 이 두 사람 사이에 존재하는 차이점은 본래 이상으로 과장되고, 그들 사이에 존재하는 공통점은 본래 이상으로 더욱 축소되어 버렸다. 우리는 위의 부언을 염두에 두면서 이제 '개혁교회 신학의 2대 신학의 거장, 칼빈(J. Calvin)과 바르트(K. Barth)'의 신학에 기초하여¹³⁰ 베버의 신학을 평

¹³⁰ 김명용, 『열린신학 바른 교회론』(서울 : 장로회신학대학교출판부, 1997), p. 172.

가하기로 한다.

첫째, 베버가 이해한 기독교 신앙의 인격적, 실존적 성격과 그리스도 중심적 성격은 바르트나 칼빈에게도 적용될 수 있다.

둘째, 베버의 계시 이해와 관련해서, 하나님에 대한 지식과 인간(피조물)의 자기지식 사이의 밀접한 상관성에 대한 강조와 ‘성령의 내적 조명’에 대한 강조 속에서 우리는 칼빈을 보는 것 같다. 베버의 말씀의 삼중성(사건으로서 말씀, 기록된 말씀, 선포된 말씀)은 바르트를 반복하고 있다.

셋째, 베버의 신론과 관련해서, 삼위일체론의 근거가 계시라는 이해나 양태론과 종속론에 대한 구체적인 비판이나 ‘필리오크’(filioque)의 인정은 칼빈과 바르트와 함께 전통적 삼위일체론에 똑같이 서있다는 인상을 받는다. 베버의 ‘삼위성 속에 있는 일체성’과 ‘일체성 속에 있는 삼위성’이라는 표현이나 계시 가운데 숨어 계시는 하나님의 이중성에 대한 변증법적 표현이나 하나님의 본질과 속성이 ‘사랑’과 ‘자유’라는 표현은 바르트를 반복하고 있으며, 성부, 성자, 성령의 고유성(시초, 지혜, 능력)의 내용은 칼빈을 반복하고 있다.

넷째, 베버의 창조론과 관련해서, 창조와 섭리를 같은 범주(비록 이 양자 사이에 성격상의 차이가 있을 지라도)에 넣은 것은 칼빈에게 더 가깝다.

다섯째, 베버의 인간론의 문제와 관련해서, 그는 거의 바르트와 같다. 왜냐하면, 칼빈의 경우, 기독교 인간론의 존재론적인 근거는 첫 아담이고, 인식론적 근거는 둘째 아담인 예수 그리스도이지만(기독교론이지만), 베버와 바르트의 경우, 기독교론이 기독교 인간론의 존재론적 근거인 동시에 인식론적 근거가 되기 때문이다.

여섯째, 베버의 기독교론과 관련해서, 최근의 성서신학적 연구 결과를 토대로 그리스도의 양성론(兩性論; 인성과 신성)을 고전적 기독교론처럼 존재론적으로 접근하지 않고, ‘성서적 그리스도’로부터 출발하고자 한다. 칼빈은 중보자적을 중심으로 양성론을 ‘엔히포스타시

스'(enhypostasis) 관점에서 접근한다면, 바르트는 '안히포스타시스'(anhypostasis) 관점에서 접근한다. 또한 베버는 칼빈의 그리스도의 삼중직을 통해서 자신의 가장 큰 발판을 마련하면서도 내용적으로(두 상태론, 두 본성론) 바르트를 따르고 있다. 특히, 구속론 내지 화해론의 문제에서 베버는 바르트의 화해론을 적극적으로 따르면서도, 무성(無性)의 문제, 유기(遺棄)의 문제, 어두움의 문제에서는 바르트보다는 더 적극적으로 성령의 역사를 통한 소명과 교회의 선포의 책임성을 강조한다.

일곱 번째, 베버는 바르트처럼 예정론이라는 용어보다는 선택론이라는 용어를 선호한다. 베버는 칼빈과 개혁과 정통주의에 나타나는 '이중예정'(gemina praedestinatio)을 거부하고, 예수 그리스도 안에서 교회 공동체의 선택과 이스라엘의 선택을 강조하면서, 대체로 바르트의 관점에서 그의 선택론을 전개한다. 그러나, 외적 부름과 함께 내적 부름 속에서의 성령의 사역을 강조함으로써, 교회의 선포와 선교의 책임 속에서 긍정적인 긴장을 유지하고 있다.

위에서 평가한 몇 가지 관점들을 통해서 우리는 베버가 칼빈보다는 바르트 쪽에 더 가까이 기울고 있다는 점을 발견할 수 있다. 그러나, 베버는 칼빈의 사상을 비판하면서도 긍정적으로 수용하고 있다는 사실도 발견된다. 굳이 산술적 용어를 사용한다면, 베버가 칼빈으로부터 50%, 바르트로부터 50%를 취한다는 의미에서 중재자가 아니라, 바르트에 50% 이상의 무게를 두면서도 칼빈의 사상과 단절하지 않고, 자신에게 유익한 부분의 칼빈의 사상을 개혁신학의 뿌리로 인정하면서 긍정적으로 이용하는 그의 신학함의 방법이 돋보인다. 베버의 바로 이 점이 칼빈과 바르트를 침례하게 대립시키는 국·내외의 개혁교회와 신학의 분위기에 화해의 무드를 조성할 수 있을 것이다. 다양한 개혁전통들이 통전적으로 이해되는 것이 가능하다는 한 실례가 바로 베버의 신학일 것이다. 바로 이점에서 필자는 베버에게 '칼빈과 바르트의 중재자'라는 이름을 붙이는 모험을 감행했다.

참고문헌

- O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* (= GD) I(1955), II(1962) Neukirchen.
- O. Weber(역), 칼빈의 『기독교강요』 (1559)(독일어판).
- O. Weber(편), *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, Neukirchen 1958(= 김광식 역, 『칼 바르트의 교회교의학』).

Abstract

“Otto Weber(1906–1966): A Go-between John Calvin(1509–1564) and Karl Barth(1886–1968),”

Choi, Yoon-Bae

Associate Professor

Presbyterian College and Theological Seminary

Seoul, KOREA

This thesis treats of Otto Weber's theology as seen by John Calvin and Karl Barth. According to Weber, Christian faith is essentially faith in Christ. Faith as obedience, trust, and self-surrender is a way of relating to a Thou, not to an It. The very center of Christian doctrine has always been the doctrine of Jesus Christ. Christian doctrine is Church doctrine. Christian doctrine occurs in a three form, namely in a form of preaching, dogma, and dogmatics.

Revelation always has to do with the knowledge of God, and the knowledge of God always relates to self-knowledge, and the same is true in reverse order. Revelation is the Self-disclosure of God. Weber considers it as the gift in which God grants to us the possibility of knowing Him. God discloses Himself in the threefold Word: the Word as Event, the Word Witnessed to, and the Proclaimed Word.

Weber concludes in regard to the essence of 'theopneuty': Scripture as the compilation of the Word witnessed to is 'breathed through by God,' that is, it is God's gift and work in the Holy Spirit. The meaning and scope of the doctrine of the

testimony of the Spirit depends upon our understanding of the Spirit as God's Spirit, as the Spirit of Christ, as the Holy Spirit.

The God who encounters us in the biblical witness, is the One who discloses Himself to us as the Father in the Son through the Holy Spirit. Weber is content to speak of God's attributes in His freedom and of God's attributes in His love.

Creation and conservation, or creation and providence cannot be identified as one, although certainly the Creator is the Conserver and Ruler. Faith in creation contains faith in providence. Outside of the Creator there is nothing other than the creature. God is the absolutely free Creator - "creation from nothing." He is the absolutely free Reconciler - "the justification of the godless." He is the absolutely free Perfecter - "the resurrection of the dead"!

Weber agrees with Calvin who said that the Christian doctrine of God and the Christian doctrine of man belongs together. The theme of theological anthropology is the man before God and the man before men: Jesus Christ. Man is man of creature and sinner at the same time.

Rejecting the so-called speculative Christology, which understood the Christ-idea or Christ-principle, Weber starts with his Christology from 'biblical Christ'. The special charismatic-theocratic 'office'(munus = officium) in its various forms has been given new content: it is now summarized in Jesus, the Christ. Reconciliation, God's own work upon us, is experienced by us as enemies. It happens in that God makes the Son into sin. Reconciliation refers to man and his world. Jesus Christ is the obedient One as the rejected One.

According to Weber, the term 'predestination' in New

Testament does not imply 'gemina praedestinatio'(= double predestination). He refers to the doctrine of election of Karl Barth.

From the seven viewpoints, we may consider Weber as a 'go-between Calvin and Barth.'

Key Word

Weber, Barth, Calvin, Go-between, Reformed