

2005學年度
碩士學位(Th.M) 請求論文

개혁주의 관점에 입각한
폴 틸리히의 신학방법 비판

A Critique on Theological Methods of Paul Tillich
from the Viewpoint of Reformed Theology

亞細亞聯合神學大學校 大學院

神學科 組織神學 專攻

金 貴 鐸

개혁주의 관점에 입각한
폴 틸리히의 신학방법 비판

A Critique on Theological Methods of Paul Tillich
from the Viewpoint of Reformed Theology

指導 한 상 화 教授

이 論文을 碩士學位論文으로 提出함

2005년 6월 27일

亞細亞聯合神學大學校 大學院

神學科 組織神學 專攻

金 貴 鐸

射 辭

본 논문을 작성함에 있어서 처음부터 끝까지 친절하게 지도하여 주신 한상화 교수님께 깊은 감사를 드립니다. 아울러 기도로 도와주신 구미의 중부교회 성도들과 사랑하는 가족들에게도 동일한 감사를 표현합니다. 그리고 무엇보다 하나님께 모든 영광을 돌립니다.

2005년 6월 30일

김 귀 탁 드림

- 목 차 -

I. 서론	1
A. 문제제기와 연구목적	1
B. 연구방향과 연구방법	6
II. 텔리히 신학사상의 배경	8
A. 역사적 배경	10
B. 사상적 배경	13
III. 텔리히의 신학방법	18
A. 철학적 전제	18
1. 변증법	20
2. 존재론	22
3. 실존주의	25
B. 텔리히 신학방법의 내용	28
1. 상관의 방법	32
a. 상관의 방법의 개념	33
b. 상관의 방법과 조직신학	36
c. 상관의 방법과 상징	38
d. 상관의 방법과 프로테스탄트윤리	41
2. 상징의 방법	45

a.상징(종교적 상징)의 개념	47
b.상징과 기호	56
c.상징과 신화	62
IV.탈리히 신학방법의 결과와 비판	68
A.신론에 미친 결과	71
1.존재하며 말씀하시는 신의 부재	74
2.창조주로서의 신의 부재	82
3.인격적 존재로서의 신의 부재	85
B.기독론에 미친 결과	88
1.그리스도의 성육신 부정	90
2.그리스도의 양성론 부정	94
3.그리스도의 십자가 구속 부정	97
4.그리스도의 부활 부정	99
C.결론적 비판	103
1.범신론	106
2.철학적 신학	111
3.상황신학	117
V.결론	125
참고문헌	131
Abstract	135

I. 서론

A. 문제제기와 연구목적

현대 자유주의 신학자들이 공통적으로 범하고 있는 심각한 오류는 성경이 명백히 진술하고 있는 불가시적 실재들 곧 초월적 영적 실재들에 관한 내용을 전적으로 무시하고 금기시한다는 데 있다. 그들은 인간이성의 잣대를 갖고 과학이나 철학의 도움을 받아 이러한 영적 실재들을 박탈해버림으로써 오히려 그들이 백안시하는 비이성적, 비과학적 오류 속으로 빠져버리고 말았다. 그들은 성경의 다양한 진리들을 끊임없이 언급하기를 한다. 그러나 그들에게 그 주옥같은 진리들은 진리 자체로서가 아니라 자기들이 생각하고 구상하고 있는 자기들 나름의 신학체계를 건설하는데 건축자재 정도로 사용된다.¹ 또 그들의 관점은 서양사상의 세속정신에 오염되어 있기 때문에 그 시야는 시공간과 인간 존재들의 삶의 영역으로 한정되고, 그리하여 가시적 세계를 초월하는 불가시적 세계에 대한 신의 역사와 경륜에 대한 개념을 무시하고 있다. 이런 관점과 출발점으로 말미암아 그들은 전통적인 정통신학자들의 성경에 대한 신학적 결론들을 시대착오적인 구시대적 산물로 취급하고, 현대인의 구미에 맞는 새로운 신학체계를 건설하는데 골몰하고 있다. 그 중에서도 특히 문화신학자로 알려진 폴 킬리히는 더욱 노골적이고 적극적이다.

1 박해경, 『복음주의와 신학선교』 (서울: 아가페, 2003), 18.

틸리히는 1951년 가을 버지니아 대학의 "제임스 리처드 강좌"에서 다음과 같이 말하였다: "나는 파스칼에 반대하여 말하고자 한다. 아브라함과 이삭과 야곱의 신과 철학자의 신은 동일한 신이다. 신은 한 인격이시며, 또한 한 인격으로서의 자신의 부정이다."² 이 말은 전통적인 성경의 인격주의 신앙과 그 자신이 주장하는 궁극적 존재로서의 존재자체에 참여하는 신앙과의 역설적 차이를 잘 나타내고 있다. 다시 말해 톨리히는 개혁주의의 초월적 신관을 거부하고 철학적으로 규명된 내재적 신관을 피력하고 있다는 것이다. 물론 아브라함과 이삭과 야곱의 신이 철학자의 신도 된다는 말에 대해서는 이의가 없다. 그러나 톨리히가 펼쳐낸 신은 단순히 철학자의 신으로 끝나고 있지는 않은지 우리로 하여금 의심을 갖게 한다. 왜냐하면 그가 신에 관해서 말하고 있는 사실들은 너무나 철저히 철학적 개념이나 용어로 채색되어 있기 때문이다. 그의 주저인 『조직신학』(*Systematic Theology*, 전 3권)의 내용은 우리가 지금까지 접해왔던 기존의 조직신학 책들에서 보는 내용과는 너무나 다른 체제, 다른 용어로 가득 차 있다. 따라서 전통적인 교과서 구분법을 따라 그의 『조직신학』을 살펴본다는 것은 피카소의 그림으로 가득 찬 방에 들어가 헤매는 것과 같다.³ 그 전체적인 내용은 신학적이라기 보다는 오히려 철학적이다. 그리고 이것은 사실상 의도적이다. 그러나 우리가 그의 신학의 내용을 제대로 이해하기 위해서는 쉬운 신학 대신 어려운 철학의 관문을 또 한 번 거쳐야 하는 불편함이 따른다. 아니 그 불편함이

2 폴 톨리히, 『신의 존재론적 탐구』, 정진홍 역 (서울: 대한기독교서회, 1990), 159.

3 콜린 브라운, 『철학과 기독교신앙』, 문석호 역 (서울: 기독교문서선교회, 1991), 295.

있더라도 진리를 더 명쾌하게 이해하도록 한다면, 그 수고 역시 인정할 만하다. 그러나 너무나 명백하게 실제적이고, 이해되는 대로 적용하기만 하면 진리를 난해하고 애매한 철학적 이념과 추상으로 해소시켜 버리고, 허공에 뜬 사변적 지식으로 만들어버리니, 그의 폐해는 말로 할 수 없다.

틸리히는 자신의 신학의 자리를 경계선상에 설정한다고 말했다. 그 결과 그의 신학세계는 기독교진리를 현대인간의 삶의 정황과 연결시켜 재해석하는 변증신학으로서 특징 지워진다. 그는 철학과 신학, 문화와 종교, 동양종교와 기독교신앙, 사회주의 이념과 예언자 사상, 심층심리학과 신학적 인간학 사이의 경계선상에 서서 기독교진리를 이 시대에 해명하려고 노력하였다. 그 진지한 노력은 그로 하여금 20세기 최대의 '철학적 신학자' 또는 '문화신학자'의 자리를 얻게 했다. 그러기 때문에 이러한 틸리히의 사상은 현대 지성인들에게 많은 호소력을 지니고 있다. 불신 지성인들에 대해서는 세속사상과 기독교사상의 한 접촉점을 마련해 주는 것 같은 느낌으로 인해 그들의 기독교적 접근에 도움을 주는 것도 사실이다. 또한 전통의 두꺼운 껍질 속에 갇혀 화석화된 기독교진리를 부여잡고 살아가는 시대착오적 그리스도인들에게도 그의 기독교 진리에 대한 새로운 의미 해석이 큰 도전을 주기도 한다. 그러나 우리가 틸리히 신학으로부터 받는 것은 이것이 전부가 아니다. 『조직신학』과 그의 핵심 저서들 속에 나타나 있는 그의 '철학적 신학'은 개혁주의 입장에서 바라볼 때, 그 난점이 한두 가지가 아니다. 일각에서 지적하고 있는 것처럼, 그를 무신론자라고 단정하는 것은 지나친 일이겠지만, 그가 설명하는 신이 아브라함과 이삭과 야곱의 하나님으로 창조주와 구속주가 되시고, 만물의 주관자와 섭리자가 되시는 분을 가리킨다고 보기에 분명

히 무리가 많다. 아울러 서양 자유주의 신학자들에게 공통적으로 나타나는 “구체적인 것들에 대한 위치 혼란의 오류”(the fallacy of misplaced concreteness)⁴가 그에게서도 똑같이 나타나는 바, 이 오류에 대한 시정이 이루어지지 않는 한, 그의 신학이 아무리 현대인들의 구미를 당긴다고 해도, 설득력을 갖기에는 너무 무리가 많다.

또 털리히는 자율적인 인간에게 그의 현존에 대한 신율(theonomie)의 깊이를 해명해주고, 현대문화의 종교적 차원을 그에 대한 억압과 잘못된 평가로부터 구제하려고 하였다.⁵ 이것은 크게 칭찬할만한 선한 의도다. 그러나 이같은 그의 의도는 제대로 결실을 맺지 못하였다. 그것은 그의 신학이 인간의 이성이라는 잘못된 기반 위에 정초(定礎)되어 있었기 때문이다. 그는 누구보다도 인간의 상황에서 출발하고, “인간의 실존적 심연의 상황을 기독교 메시지와 어떻게 조화시키고 연결시킬 수 있을 것인가?”를 자신의 신학의 필생의 목표로 삼고 그 일에 매달렸다. 그의 이러한 종합은 의도 자체만 놓고 보면 정말 바람직했다. 그러나 이것이 결국엔 철학의 기초 위에 신학의 건물을 세우는 이른바 신학의 철학에의 귀속을 결과하고 말았다는 점에서, 그는 누구보다 걱정스럽고 우려할만한 신학자가 되고 말았다. 항간에 그를 신학자가 아니라 철학자로 보고, 그의 신학을 무신론이라고 주장하는 것

4 이 말은 과정철학자인 화이트헤드(A. N. Whitehead)가 한 말로, 학문 연구에 있어서 각각의 연구대상들은 자기의 바른 위치에 있지 못하면 절대로 과학적이 될 수 없다는 것이다. 이 말을 신학에 적용시켜 본다면, 신학이 취급하는 대상들로는 영적인 것들과 지상적인 것들이 있는데, 연구자는 이것들을 다룰 때 단지 가시적 분야만을 다루어서는 안되고, 불가시적인 영적 실재들에 대해서도 다루어야 하는데, 그것도 제 위치에서 공정하게 다루어야만 과학적 신학이 될 수 있다는 것이다.

5 위르겐 몰트만, 『오늘의 신학 무엇인가』, 차옥송 역 (서울: 한국신학연구소, 1990), 95.

도 무리가 아니다. 그러나 우리가 그를 철학자나 무신론자로 보고 그를 도외시하기에는 신학계에 미치는 그의 영향력이 너무나 크고, 그러기에 우리는 그를 결코 무시하거나 외면할 수는 없다.

틸리히는 20세기 신학자들 가운데 바르트, 불트만과 함께 소위 3대 신학자로 불릴만한 신학자로서, 현대 신학계에 지대한 영향을 미치고 있는 신학자이다. 그의 신학은 특별히 어느 학파나 계보에 넣을 수 없을 정도로 독특한 구조와 내용을 갖고 있다. 그러나 우리는 그의 신학의 근본문제가 그의 잘못된 신학방법에 기인한다는 것을 직시할 필요가 있다. 그는 스스로를 경계선상에 선 신학자로 규정하고, 기독교 신학과 철학, 하나님의 말씀과 인간의 실존을 연계시키고 조화시키려는 좋은 의도를 갖고 시작했지만, 결국 자신의 사고의 잘못된 증거들로 말미암아 잘못된 신학방법을 갖게 되었고, 이것이 그에게서 나타나는 가장 치명적인 실수로서, 그로 인해 전통적으로 참신학으로 공인받아온 위로부터의 신본주의 신학을 아래로부터의 인본주의 신학으로 끌어내리는 반역자가 되고 말았다.

하지만 그 동안 틸리히에 대한 신학계의 연구는 그의 신 개념과 같은 그의 신학의 내용에 집중되어왔고, 그의 신학방법에 대한 검토나 비판은 그리 많지 않았다. 잘 알려져 있는 것처럼 그의 신학방법은 ‘상관의 방법’과 ‘상징의 방법’ 두 가지로 대별된다. 하지만 자료를 찾아보아도 그의 신학방법을 다루는 논문들은 그의 신학의 내용을 다루는 논문들과 비교해 볼 때 현저히 그 수가 적고, 또 다루고 있다 할지라도 그의 신학의 내용을 조명하는 보조 자료 정도로 언급되고 있는 경우가 많다. 그리고 무엇보다 그에 관한 논문들은 주로 그의 신학적 업적을 긍정적으로 평가하고 자리매김하기

위한 것들이 주류를 이루고 있고, 개혁주의 관점에서 그와 그의 신학 그리고 그의 신학방법을 비판하고 그의 잘못된 영향력을 평가하는 논문들은 더 더욱 많지 않다. 이 점에서 그의 잘못된 신학방법을 고찰하고 비판해보는 것은 나름대로 의미가 있고, 그의 지대한 악영향을 생각할 때, 절실하고 시급하기조차 하다는 것이 필자의 생각이다.

틸리히는 신학을 기독교 신앙의 내용에 대한 방법적 해석이라고 정의했다.⁶ 이 말은 그의 신학이 그의 신학방법에 얼마나 크게 기초되어 있는지를 역력히 보여준다. 그는 다른 누구보다 신학방법이 그의 신학의 내용에 깊이 연관되어 있는 신학자 가운데 하나이다. 이런 의미에서 필자는 그의 신학의 전반적 오류가 그의 신학방법인 ‘상관의 방법’과 ‘상징의 방법’에서 기인하고 있음을 확신하고, 그의 방법을 연구하고 비판하는 것이 그의 신학 자체를 비판하는 것보다 더 중요하다고 생각한다.

B. 연구방향과 연구방법

우리가 일생생활 속에서 흔히 인생의 한 진리로서, “목적은 수단을 합리화시킬 수 없다.”는 말을 한다. 그런데 이것은 신학 연구에 있어서도 그대로 진리다. 말하자면 방법이 좋아야 목적도 좋지, 아무리 목적이 좋아도 방법이 잘못되면, 목적은 절대로 정당화될 수 없다는 것이다. 이 말은 그 누구보다 틸리히에게 더 합당하게 적용된다. 말하자면 그는 누구보다 방법의 오류를

6, Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol 1 (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 15.

간직한 신학자라는 말이다. 그의 잘못된 신학방법은 그의 신학 전체에 결정적인 영향을 미쳤고, 그 결과 그의 신학 체계 전체도 잘못된 기반 위에 놓이게 되었기 때문이다. 따라서 필자는 본 논문을 통해 탈리히의 신학 방법의 오류가 그의 신학을 얼마나 그릇되고 우려할만한 신학으로 만들었는지를 증명해 보고자 한다. 물론 필자가 그의 잘못을 지적하는 판단 기준은 개혁주의 관점에 있다.

사람은 누구나 시대의 아들이다. 아무리 독보적이고 독창적인 사상가라고 하더라도, 그의 사상의 기반이 그가 살아온 환경 및 시대와 무관하게 형성된 경우는 절대로 없다. 이 점에서 탈리히도 예외가 아니다. 아니 탈리히야말로 그 누구보다 시대의 아들이고, 그가 살아온 시대적 환경과 배경은 그의 신학 방법에 결정적 영향을 미쳤다. 따라서 본 논문은 탈리히의 신학 방법이 그가 살아온 시대적 환경에 얼마나 크게 영향을 받았는지를 지적하기 위해 먼저 그의 사상적, 시대적 배경을 언급할 것이다. 그리고 이어서 그렇게 형성된 그의 신학방법에 어떤 철학적 전제들이 작용하고 있는지를 분석함으로써, 그의 신학이 얼마나 크게 철학으로 채색되어 있고, 철학에 의존하고 있는지를 보여줄 것이다. 그리고 본론으로 들어가 ‘상관의 방법’과 ‘상징의 방법’의 개념과 내용을 『조직신학』에 나타난 내용을 중심으로 그가 주장하는 그대로 자세히 살펴봄으로써 그의 의도를 이해하는데 초점을 맞추고, 이어서 그의 신학 가운데 특별히 기독교론과 신론에 그 방법들이 얼마나 큰 영향을 미쳤는지를 개혁주의 관점에 따라 고찰하고 비판할 것이다. 더 정확한 결론과 비판을 위해서는 그의 나머지 신학 부분에 대해서도 똑같은 연구가 요청되지만, 특별히 이 두 부분만 다루는 것은 그것만으로도 본 논문의 목적과 의도가 충분히 드러나리라고 생각되기 때문이다.

II.틸리히 신학사상의 배경

틸리히의 신학방법을 올바르게 조명하기 위해서 선결되어야 하는 문제는 그의 전체적인 신학사상의 배경을 파악하는 일이다. 무엇보다도 한 인간의 사상이란 그것이 무엇이든 그가 살아온 시대 환경이나 인생 역정과 분리되는 것이 절대로 아니기 때문이다. 한 인간의 사상은 그가 살았던 당시의 역사적, 시대적 상황과 사회적, 개인적 삶의 배경을 떠나서 독립적으로 형성될 수는 결코 없다. 틸리히 역시 여기서 예외는 아니다.

또 한 인간의 사상은 그가 견지하고 있는 방법과 유기적인 연관 관계를 갖는다. 틸리히가 말한 것처럼 방법은 하나의 기구이며, 문자 그대로 주제에 적용되는 길을 따라야 한다.⁷ 한 가지 방법이 적당한지의 여부는 선형적으로 결정될 수 없다. 이것은 끊임없이 인식과정 그 자체 속에서 결정되기 때문이다. 따라서 방법과 체계는 서로 영향을 준다. 그런 의미에서 그의 신학의 역사적, 사상적 배경을 먼저 확인해 보는 것이 그의 신학방법을 파악하고 비판하는 데 큰 도움을 줄 것이다.

틸리히의 인격과 지적 발달을 상징하는 적절한 표현이 있다면, 그것은 아마 경계선(the border line)이라는 말일 것이다.⁸ 그것은 그가 살아온 과정이 19세기와 20세기, 시골과 도시, 유럽과 미국의 경계지점에 살면서 신학과 철학, 문화와 종교 등의 접점에서 배우고 사고하는 데 익숙했기 때문이다.

7, Ibid., 109.

8 이 말은 틸리히 자신의 말로서, 그는 자신의 자서전의 제목을 “경계선에서”(on the boundary)라고 붙이고, 이 사실을 스스로에게 적용시켰다.

따라서 이 경계선적 배경 속에서 그가 배웠던 것은 항상 어떤 대립되는 가치와 의견, 태도들 간의 유익한 긴장을 통해 얻어진 결과들이었다.⁹ 이 점에서 그는 자연스럽게 변증법을 자신의 신학방법의 한 전제로 택하게 되었다.

특별히 그가 느꼈던 것은 종교적 신앙 교리와 지성의 요구 사이의 긴장이었다. 그는 항상 화해와 조정을 문제로 삼았다. 그에게 있어서 신학이란 철학적 규명의 대상인 인간의 상황과 신학적 조명의 대상인 기독교의 메시지를 상관의 방법을 통해 조정하고 종합하는 것이었다. 그래서 그는 “나는 신학자이면서 철학자이기도, 동시에 철학자이면서 여전히 신학자이기도 바랐다”¹⁰고 썼다.

하밀톤 박사는 미국의 어드만스 출판사가 펴낸 「현대사상가시리즈 폴 틸리히」편을 서술하면서 틸리히의 입장을 “경계선”이라고 부르는 이유를 다음과 같이 정리하였다. 첫째로 그는 유럽문명과 미국문명 사이의 경계선에 서있기 때문이다. 둘째로 그는 신학적으로 자유주의와 신정통주의의 중간 지점에 서있기 때문이다. 셋째로 철학과 신학의 중로(中路)에 서있기 때문이다. 그리고 넷째로 그는 절망에 의해 밀려난 인간이 계시(황홀한 이성)를 통해 그리스도로서의 예수 안에 있는 새 존재와 대면하게 되는 영역인 ‘인간 실존의 경계선’ 개념을 주장하기 때문이다.¹¹ 이와 같이 경계선에 서있는 틸리히를 고려함으로써 우리는 그의 신학의 배경을 더 깊이 이해할 수 있을 것이다.

9 케넷 하밀톤, 『폴 틸리히』, 옥한흠 역 (서울: 한국개혁주의신행협회, 1980), 13.

10 Paul Tillich, *The Interpretation of History* (NewYork: Scribner, 1936), 3.

11 하밀톤, 『폴 틸리히』, 13.

A.역사적 배경

폴 틸리히는 독일 동프로시아의 스타르제델에서 한 루터교 목사의 아들로 태어나 쾨니스베르크-뉴마르크의 중세 고도(古都)에서 학교를 다녔다. 틸리히는 이 고딕식 환경과 발틱 해에서의 어린 시절 여름날들이 자신의 생애의 오랜 세월을 지배한 자연과 거룩한 것(the holy)에 관한 낭만적 의식의 주요 원천을 이루었다고 생각하였다. 도시와 시골의 경계가 되는 지역에서 어린 시절을 보내었기 때문에 그는 훗날 자신의 삶을 상이한 두 문화와 사고방식이 마주치는 경계상황(boundary situations) 속에서 보도록 영향을 받았다. 그리하여 그는 자신의 사상을 그같은 부단한 지적, 사회적, 문화적 충돌의 산물로 해석한다.¹²

틸리히는 베를린, 튀빙겐 그리고 할레 대학 등을 포함한 여러 대학에서 공부하였다. 그는 셸링에 관한 연구논문으로 1911년 블레스라우 대학에서 철학박사 학위를 취득하였고, 제1차 세계대전 당시 4년 동안 군복으로 활동하였으며, 전쟁이 끝나고 나서는 베를린 대학에서의 강의를 시작으로 후에는 마르부르그, 드레스덴 그리고 라이프찌히 대학 등에서 교수로 활약하였다. 이 기간 동안에 그는 하이데거와 볼트만의 동료교수로 활동하였고, 청년 칼 바르트의 변증신학에 대한 반동 속에서 자신의 고유한 신학 체계를 전개하기 시작하였다.¹³ 1929년에 틸리히는 프랑크푸르트대학의 철학교수가 되었

12 브라운, 『철학과 기독교신앙』, 292.

13 제임스 리빙스턴, 『현대기독교사상사』, 김귀탁 역, (서울: 은성출판사, 1993),

는데, 이 시기에는 종교-사회주의자 운동에 깊이 연루되었다. 이 정치적 활동과 히틀러 및 국가 사회주의 하에서의 그의 직책으로 인해 1933년에는 대학 교수직을 박탈당하였다. 이 일이 일어난 같은 해 여름에 라인홀드 니버의 권유로 미국으로 갔다. 이때 그는 제1차 세계대전을 겪으면서 인간의 실존적 심연에 깊이 관심을 갖게 됨으로써 실존주의자로서의 본격적 사색을 시작하게 되었다.

틸리히는 뉴욕에 있는 유니온신학교의 철학신학교수로 초빙 받아 독일을 떠났다. 그는 그 직책에 오래 동안 재임하였고, 그 이후에는 1955년에 그만둘 때까지 컬럼비아 대학에서 교수로 헌신하였으며, 이어 하버드 대학의 교수를 거쳐 1962년에는 그를 위해 특별히 신학과장직을 새로 마련한 시카고 대학으로 무대를 옮겨 만년까지 근무하였다.

20세기에 있어서 바르트, 불트만과 함께 자주 “신학자의 신학자”로 불리는 틸리히는 이런 다양한 경험과 활동들을 통해 그들과 같이 실존주의에 자신의 신학의 기초를 두고 있음에도 불구하고 어느 범주에 넣을 수 없는 그만의 독특한 신학체계를 전개시켰다.¹⁴ 부분적으로 이런 이유로 그는 명확한 신학의 학파를 수립하지 아니하였다. 우리는 불트만의 양식비평학이나 바르트주의라고 말하는 것처럼 “틸리히주의”(Thillichism)라고 말할 수 없다. 그러나 어떤 학파를 이루지 아니하였어도 그는 아마 불트만만큼이나 오늘날 신학계에 큰 영향을 미쳤음에는 틀림없다.¹⁵

203.

14 윌리엄 호턴, 『프로테스탄트신학개요』, 이정옥 역, (서울: 대한기독교서회, 1976), 171.

15 간하배, 『현대신학해설』 (서울: 한국개혁주의신행협회, 1979), 119.

1951년과 1964년 사이에 탈리히는 5부분으로 된 전3권 짜리 『조직신학』을 출판하였다. 바르트의 『교회교의학』과 더불어 이 책은 금세기의 조직신학의 가장 탁월한 저서 가운데 하나로 우뚝 서있다. 제2차 세계대전 이후 탈리히는 『존재에의 용기』(The Courage to be), 『흔들리는 터전』(The Shaking of the Foundations), 『새로운 존재』(The New Being), 『신앙의 동력』(Dynamics of Faith) 등을 포함한 많은 작품들을 세상에 내놓았다. 세속 사상이나 종교사상 모두에 대해 미친 이 작품들의 영향력은 그의 동료인 라인홀드 니버의 작품들에 의해 재현되었고, 지금까지 수많은 사람들에게 지적 원천이 되었다.

이와 같은 역사적 배경에 입각하여 탈리히는 신학은, 그것이 ‘교회의 기능’이었음에도 불구하고, 순수한 문화신학 내지는 철학적 신학이어야 한다고 주장한다. 왜냐하면 사람들이 어느 시대, 어느 곳에 살든지 그들은 여러 가지 삶의 형식들을 취함으로써 그들이 처한 기본 상황에서 제기되는 질문들에 대해 문화로 대답하는데, 그는 바로 이 문화를 종교적인 것의 실재적인 담지자이자 절대자의 가장 보편적인 표명으로 보았기 때문이다.¹⁶ 그래서 탈리히는 다음과 같이 말한다: “궁극적 관심으로서의 종교는 문화에 의미를 주는 실체이며, 문화는 종교의 기본 관심이 그 자신을 표현하는 형태의 총체이다. 요약해서 종교는 문화의 실체이며, 문화는 종교의 형식이다.”¹⁷ 그가 특별히 문화신학자로 불리는 이유가 바로 여기에 있다.

16 몰트만, 『오늘의 신학 무엇인가』, 95-96.

17 폴 탈리히, 『문화의 신학』, 김경수 역 (서울: 대한기독교서회, 1977), 52.

B.사상적 배경

틸리히는 흔히 실존주의 신학자라고 알려져 있지만, 한 마디로 실존주의 신학자라고 단정해서 부르기에는 사상 편력이 무척 다양한 편이다. 그의 개인적 생애의 다양함만큼이나 틸리히의 풍요롭고 탁월한 신학체계의 지적 원천은 다채롭다. 그 원천들은 낭만주의, 셸링을 축으로 하는 독일의 관념론적 전통 그리고 키에르케고르에서 하이데거에 이르는 실존주의와 마르틴 켈러의 조정신학 등이다.¹⁸ 이런 이유로 어떤 이들은 틸리히가 실존주의자로서 분류될 수 있는지에 대해서 의문을 제기한다. 그러나 틸리히는 실존주의 운동의 범주 안에 서있는 것으로 인정되고, 그의 신학이 기초 존재론적 구조에 의해 지배되기는 해도, 틸리히는 이 구조를 인간의 실존적 문제들과 관심들에 상관시키고 있다. 따라서 실존주의적 경향이 틸리히의 신학적 방법과 체계를 지배하고 있다.¹⁹

낭만주의는 틸리히의 초기사상에 영향을 주었던 사상으로 그의 자연관에 잘 나타나 있다. 틸리히는 어려서부터 자연과 함께 자랐고, 당시의 자연적 신비주의로 가득찬 독일시를 탐독함으로써 낭만주의적인 경향을 가지게 되었다. 이로 인해 그의 자연에 대한 태도는 과학-분석적 또는 기술-지배적 관계가 아닌 심미-숙고적 자세를 갖게 되었다.²⁰ 이런 어린 시절의 낭만적

18 Charles Kegley & Robert Bretall, ed., *The Theology of Paul Tillich* (New York: Macmillan Company, 1964), 3-21.

19 리빙스톤, 『현대기독교사상사』, 203.

20 황승룡, “폴 틸리히의 그리스도론에 관한 연구” (신학박사학위논문, 장로회신학대학원, 1986), 13.

성향 속에서 사상의 바탕을 형성한 틸리히는 자라가면서 자연스럽게 당시의 독일철학의 주류였던 관념론의 영향을 받는다. 특히 그중에서도 셸링의 낭만주의적인 자연철학에 심취하였다. 그가 철학과 신학의 깊은 유대관계에 주목하는 학자가 된 것은 셸링의 영향이 절대적이었다. 그가 쓴 학위논문도 「셸링의 철학적 발전」이었다. 그는 “내가 셸링에게 배웠던 것은 나의 철학과 신학의 발전에 결정적이었다.”²¹고 고백하고 있다.

낭만주의의 대표적 철학자로서 셸링은 주체와 객체가 존재론적으로 하나가 된다는 통일의 원리를 극단적으로 발전시킴으로써 ‘동일철학’을 전개하였다. 틸리히는 셸링의 이러한 견해를 자신의 신학에 도입하여 이 근본원리가 기독교사상사 전체의 밑바닥에 깔려있어 기독교사상을 더욱 풍성하게 한다고 확신하였다. 그리고 그는 셸링에게서 실존주의 사상의 단초를 보고, 그로부터 실존주의로 나아가는 길을 제시받았다. 틸리히가 활동하던 당시 서구는 실존주의 철학의 주무대였다. 실존주의를 자처하는 당시 대부분의 저술들은 인간 존재를 인간이 경험하는 그대로 기술하려고 노력하였다. 그리하여 실존철학자들은 언제나 인간의 현세성을 강조함으로써 불안, 유한성, 죄의식, 절망, 죽음의 공포, 무, 의심, 무의미, 고독, 자기소외와 같은 개념을 그들의 중심적 문제로 삼았다.

실존주의의 언어는 영혼의 슬픔을 노래하는 언어이다. 그리하여 실존주의는 오늘날 고도로 산업화된 서방세계는 전통의 와해, 기존 문화 형태의 몰락, 핵무기에 의한 대량학살의 위협과 같은 부정적 요소 이외에 아무 것

²¹ 폴 틸리히, 『19-20세기 프로테스탄트사상사』, 송기득 역 (서울: 한국신학연구소, 1983), 175.

도 아니라고 단정한다. 이와 같은 사실은 실존철학의 형식적이고 조직적인 저서는 물론이며, 하다못해 실존주의적인 연극, 시, 소설, 자서전, 심리적인 분석으로 나타나는 모든 실존주의 문학이 거대하고 어리둥절한 변화의 바퀴에 의하여 미지의 세계로 몰려가는 이 시대의 뉴로시스를 기술하고 있다는 데서 더욱 뚜렷하게 알 수 있다. 바로 이러한 시대에 털리히는 실존주의 철학을 인간의 조직적인 내성(內省)과 연결시켜 인간의 상황을 파악하고, 이를 전제로 기독교 메시지를 고려하는 자신의 독특한 신학체계를 성립시켰다.

더욱이 털리히는 제1차 세계대전을 겪으면서 인간실존의 심연에 대해 깊이 자각하게 되었다. 그 결과 신학은 인간의 삶 속에 있는 이 심연을 정당하게 취급함으로써 기독교 메시지와와의 종합을 시도해야 한다고 생각하였다. 그리하여 그는 인간의 심연의 종합을 철학과 신학의 경계선상에서 시도하였다. 특별히 실존주의 철학을 통해 그는 신학과 철학의 관계를 보다 명확화 했으며, 새로운 관계를 이해하게 되었다. 이 점에 있어서 특히 하이데거는 털리히에게 많은 기반을 제공하였다.²² 그는 하이데거를 통해 헤겔의 본질철학과 완전히 결별하였고, 아울러 키에르케고르와 니체에 대한 인식을 새롭게 하였다.

인간은 자유하나 유한한 존재라는 인간실존에 대한 하이데거의 해석은 그대로 털리히의 기독교 신학적 인간이해에 적용되었다.²³ 다시 말해 하이데거의 철학이 인간의 유한성에 대한 물음에 대답하려는 신학적 전제 속에서 이루어진 유신론적 철학은 아니었지만 하이데거를 통한 실존주의 철학은 인

²² Paul Tillich, *On the Boundary: An Autobiographical Sketch* (New York: Scribner, 1966), 56.

²³ Ibid., 56.

간실존의 문제에 대하여 근본적으로 새롭게 물음을 제기하였고, 텔리히는 이런 물음에 대해 신학 안에서 신앙으로 대답하려고 시도하였다.²⁴ 텔리히가 “실존주의는 기독교신학을 위한 행운이다.”라고 한 말은 그의 신학의 실존주의 철학에 대한 의존을 단적으로 증명한다.

다음으로 텔리히가 영향을 받은 사상은 조정신학이다.²⁵ 텔리히는 에른스트 트뢰치의 작품을 읽으면서 조정신학과 변증신학에 관심을 갖고 역사비평학의 문제를 떠나게 되었다. 특히 그는 마르틴 켈러의 조정신학의 영향을 받아 기독교 신앙의 근거는 역사적 예수가 아니라 성경에 근거한 그리스도의 모습이라고 확신하였다.²⁶ 켈러는 그에게 바울-루터의 의인사상(義認思想)의 특징을 받아들일도록 하였다. 즉 그는 켈러를 통해 신 앞에서의 인간의 요구나 신과 인간의 동일성을 부정하고, 인간실존의 소외, 죄책과 절망은 신 앞에서 죄인이 의롭게 된다는 역설적 판단을 통해서만 극복된다는 변증법적 논리를 배웠다. 따라서 텔리히는 십자가의 그리스도를 역사적 예수로 대치시키고, 의인사상의 역설을 도덕적 영역으로 해소시킨 자유주의자들의 주장을 받아들일 수 없었다. 이 점에서 텔리히는 켈러로부터 의인사상의 영향을 크게 받았다.²⁷

이상과 같은 사상의 편력을 통하여 텔리히는 삶의 모든 영역 곧 종교, 정치, 문화, 도덕 등의 분야에서 제기되는 문제를 기독교 메시지의 답변으로

24 Ibid., 57.

25 Ibid., 47.

26 황승룡, “폴 텔리히의 그리스도론에 관한 연구”, 20.

27 Heinz Zahmt, *The Question of God* (New York: A Harvest Book, 1969), 339.

종합하려는 시도를 하게 되었던 것이다. 다시 말해 그는 본질과 실존, 근대 정신과 기독교 메시지의 조정이라는 의도를 가지고 전생애를 통해 써름하였던 것이며, 이 조정 곧 종합을 위해 그는 ‘상관의 방법’과 ‘종교 언어의 상징적 재해석’, 불트만의 비신화화에 대립하는 ‘비문자화’를 옹호하였다. 그의 이러한 독특성이 그로 하여금 ‘신학자 중의 신학자’라는 이름을 얻게 하였고, 현대를 사는 지성인들에게 특히 커다란 호소력을 가진 신학자로 남게 하였다.

결국 틸리히는 조정신학자로서 신학과 철학의 경계선상에서 철학자로 남아있기를 바라는 신학자, 또 반대로 신학자로 남아있기를 바라는 철학자였던 것이다. 그러나 그는 어느 누구보다도 독창적인 철학자였지만, 결코 어느 쪽에 속하기를 거부함으로써 특정한 한 학파를 이룩한 신학자는 아니었다. 여기서 경계인이라고 하는 말은 그의 사상의 위치를 가장 정확하게 대변해주고 있고, 그의 신학방법은 그 부산물임을 확신할 수 있다. 이상에서 살펴본 것처럼 틸리히 역시 시대의 자식이요, 거기서 필자는 그 역시 어쩔 수 없는 태생적 한계를 안고 시작한 신학자였음을 강조하지 않을 수 없다.

III.틸리히의 신학방법

앞에서도 언급했듯이 사람은 누구나 환경과 시대의 영향을 벗어나 존재할 수 없다. 이런 관점에서 볼 때, 틸리히가 취하고 있는 신학방법을 보다 더 정확하게 이해하기 위해서는 그 방법에 영향을 미친 철학적 전제들을 살펴볼 필요가 있다. 특별히 철학적 신학을 주창하는 그에게 있어서 철학의 영향은 절대적이기 때문이다.

틸리히가 한 시대를 신학자로 살아오면서 음으로 양으로 영향을 받아 그의 신학사상의 기초를 이루고 있는 철학적 전제들이 그의 신학방법론 형성에 결정적인 영향을 미쳤다고 상정할 때, 그의 신학 방법을 고찰하기 전에 그 철학적 전제들을 짚고 넘어가는 것은 아주 유익하고 본다. 필자는 그 전제들을 먼저 살펴보고, 이어서 그의 신학방법의 내용과 결과 그리고 개혁주의 관점에서 본 비판에 대해 집중적으로 고찰할 것이다.

A.철학적 전제

“모든 학문은 그 특유의 본질에 따라 결정되는 그 고유의 방법을 갖고 있다.”고 찰스 핫지는 말한다.²⁸ 핫지의 이 말은 학문의 방법이 그 내용을 좌우하고, 어떤 의미에서는 그 내용을 결정한다는 것을 암시한다고 볼 수 있다. 방법론(Methodology)이라는 학문의 한 분야를 이를 정도로 이 문제는

²⁸ 찰스 핫지, 『조직신학 I』, 김귀탁 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2002), 22.

중요하다. 만일 어떤 사람이 잘못된 방법을 택한다면, 그는 자신이 가야 할 목적지로 이끄는 길이 아닌 잘못된 길을 택하는 사람과 같다. 이렇게 볼 때 잘못된 방법 때문에 그 신학 내용이 심하게 왜곡되고 뒤튼린 결과를 내놓고 만 대표적인 신학자 가운데 한 사람이 바로 텔리히다.

필자는 텔리히 신학의 전반적 배경을 살펴보면서 그 역시 시대의 자식이요, 그러기에 그의 신학 역시 어쩔 수 없는 태생적 한계를 안고 있다고 말했었다. 그러나 이 점을 좀 더 정확하게 말한다면, 다른 무엇보다 신학방법에 있어서 그는 시대의 철학적 사상에 영향을 받았다는 것을 지적하지 않을 수 없다. 말하자면 시대는 지대하게 그의 신학방법에 영향을 미쳤다는 것이다. 물론 이것은 시대에 속한 모든 신학자들에게 공통적으로 해당되는 사실이지만, 텔리히의 경우에는 특별히 더 그러하다는 의미에서 하는 말이다.

어쨌든 텔리히의 신학이 그의 신학방법에 절대적으로 의존하고 있다는 사실을 감안할 때, 우리는 문화신학자 또는 철학적 신학자로 불리는 그의 신학방법이 어떤 철학적 전제들을 갖고 있는지를 확인해보는 것은 필수적인 과정이라고 아니할 수 없다. 물론 우리는 앞에서 그가 살았던 시대의 사상에 크게 영향을 받은 사실을 역사적 관점에서 살펴보기는 했다. 그러나 여기서 필자는 그 부분을 좀 더 세부적으로 살펴봄으로써 그의 신학방법이 신학적 기반이 아니라 철학적 기반 위에 절대적으로 세워져 있음을 지적하고자 한다.

1. 변증법

틸리히에게 있어서 변증법(dialectic)은 그의 삶 자체와도 같다. 그는 스스로를 경계선상의 신학자로 부르며, 자신의 생애와 신학이 항상 경계선 위에 있음을 천명했는데, 이것은 그가 변증법을 수용하는 신학자임을 보여준다. 그는 이렇게 말했다:

“『종교의 실현』(Religiöse Verwirklichung)이라는 책의 서문에서 나는 다음과 같이 말한 적이 있다. ‘경계선은 삶을 얻기에는 가장 좋은 곳이다.’ 나의 생각들이 나의 삶에서 전개되어 나온 과정을 설명해 달라는 요청을 받을 때마다 나는 경계선의 개념이야말로 나의 인간적, 지적 발전의 전체를 보여주는 적절한 상징이라 생각했다. 거의 모든 순간마다 나는 실존의 두 갈래 가능성 사이에 서지 않을 수 없었으며, 그 어느 하나에 안착할 수도 없었고, 또 그 어느 하나에 순전히 반대 입장을 취할 수도 없었다. 생각한다는 것은 새로운 가능성을 받아들인다는 것을 전제로 하기 때문에 이런 입장은 사고를 위해서는 생산적이다. 그러나 그것은 삶에 있어서 어렵고도 위험한 것이며 끊임없이 결단을 요구하고 그리하여 두 갈래의 기로에서 벗어날 것을 요구한다. 이 입장과 그에 따른 긴장이 나의 운명과 나의 행적을 결정해 왔다.”²⁹

이 말은 그가 변증법의 기초 위에서 있음을 분명히 보여준다. 그의 자서전 (*On the Boundary: An Autobiographical Sketch*, 1966) 목차에 나타나 있는 것처럼, 정반대되는 두 입장 사이에서 곧 두 기질 사이에서, 도시와 시골 사이에서, 사회계급들 사이에서, 현실과 상상 사이에서, 이론과 실제 사이에서, 타율과 자율 사이에서, 신학과 철학 사이에서, 교회와 사회 사이에서, 종교와 문화 사이에서, 루터주의와 사회주의 사이에서, 관념론과 마르크스주의

²⁹ Tillich, *On the Boundary*, 2.

사이에서, 고국과 타국 사이에서 항상 종합을 추구하는 삶을 살았다.

특히 그가 예술가의 작업과 관련시켜 상징적으로 신의 개념을 설명할 때, 이 변증법적 특징은 더 확실하게 부각된다. 그는 “예술가는 자기 자신과 그림의 형식과 내용을 초월하여 주관과 객관을 초월하는 능력과 의미를 전달한다.”³⁰고 말하는데, 예술가들이 경험하는 황홀의 경지야말로 존재와 의미가 변증법적으로 고양된 종합의 단계라고 본다. 그는 이 상태를 ‘무제약적’(unconditional)이라고 말하고, 인간의 궁극적 관심에 대한 철학적 상징을 ‘무제약자’(The Unconditional)라고 말했다.

그러나 그의 변증법은 헤겔적인 관념론적 변증법이 아니라 셸링의 영향과 더불어 델타이 등의 신칸트학과와 마르틴 켈로의 조정신학 등의 사상에 영향을 받은 키에르케고르 계열의 실존변증법이다. 바로 이런 면에서 우리는 텔리히의 신학방법이 그 발을 딛고 서 있는 기본적인 전제들 중의 하나로서 신학은 변증적이어야 한다는 명제를 꺾지 않을 수 없고, 그의 신학이 변증신학(apologetic theology)으로 나아간 것은 너무나 당연한 귀결이었다.

모든 것을 경계선에 서서 바라보며, 변증법에 입각하여 양 극단의 종합을 추구하는 텔리히가 보기에 기독교의 메시지와 그것이 표현되어지는 동시대의 문화 사이에는 공통된 기반이 존재한다. 그리고 그가 옹호하는 변증신학은 기독교의 메시지와 그것이 표현되어지는 동시대의 문화 사이에 어떤 공통된 기반을 전제한다. 그러한 공통된 기반의 존재는 그의 신학의 출발점이라고 할 수 있을 정도로 그의 확고한 신념이다. 그는 동시대의 실존이 내포하고 있는 질문들은 그것이 신적 계시로 주어진 신학에 의해 대답될 수

30 Paul Tillich, *The Protestant Era* (Chicago: The University of Chicago, 1973), 8.

있고, 또 대답되어야 한다고 믿는다. 이것이 불가능하다면 신학은 쓸모없게 될 것이다. 왜냐하면 물음을 제기하지 않는 질문들에는 대답할 수 없기 때문이다. 아울러 그는 동시대의 실존에 의해 제기된 근본적인 질문들이 신적 계시의 상징들 속에서 대답된다고 믿었다. 당연히 그가 말하는 질문과 대답 사이에는 변증법이 양자 사이를 연결하는 핵심적 역할을 하게 된다. 바로 이런 이유로 텔리히는 『조직신학』 서론 부분에서 “변증신학과 케리그마”란 제목으로 케리그마 신학을 거부하고, 자신의 신학이 변증법의 기초 위에 서 있음을 분명히 한다.³¹ 말하자면 그의 변증신학은 변증법의 기초 위에 세워진 집과 같다는 말이다.

2. 존재론

텔리히의 신학체계를 가리켜 ‘철학적 신학’이라고 부르는 것처럼, 그에게 있어서 철학은 매우 중요한 의미를 갖는다. 다시 말해서 그에게 있어서 존재에 대한 물음이자 동시에 실존분석을 의미하는 철학은 소외를 의식하고 유한을 경험하는 인간이 실존함으로 인해서 생겨나는 존재론적인 질문들을 구체적으로 제기하는데 그 본질적인 사명이 있다. 왜냐하면 그는 “우리로 하여금 신을 찾는 질문을 하게 만드는 것은 존재자의 유한성”³²이고, 이 질문은 문화로 나타나는 현실세계가 의미를 담지하고 있다는 것을 전제로 하고 있기 때문이다. 그러므로 의미를 담고 있는 세계인 문화로부터 그 원리

³¹ Ibid., 6-8.

³² Ibid., 196.

가 분명하게 나타나도록 하는 데 있어서 그는 철학이 중요한 역할을 담당한다고 생각한다. 그러나 철학은 또 다른 형태의 철학적인 대답만을 줄 수 있을 뿐, 궁극적인 질문에 대해서는 결코 대답할 수 없고, 오직 계시만이 그 질문에 대답할 수 있다고 그 한계를 인정했다. 그렇다고 할지라도 그는 성경의 종교와 철학의 존재론은 그 만남이 "진정하고 불가피하다고 보고, 철학과 신학의 만남을 당연히 여겼다.

그리고 이 철학과 신학의 관계는 당연히 그의 '상관의 방법'으로 구현되었다. 말하자면 상관의 방법은 철학적인 질문과 신학적인 대답을 체계화하기 때문에 그이 신학방법은 필수적으로 철학을 요청하고, 그 철학은 존재론이다. 그는 기독교 진리가 어떻게 보편성을 주장할 수 있는지를 보여주었다. 말하자면 '상관의 방법'은 문화신학적인 측면에서 볼 때, 질문을 제기하는 사람의 언어와 문화 속에 내포된 궁극적인 존재에 대한 질문에 대해 성경에 주어져 있는 기독교의 상징들을 매개로 해서 대답한다는 의미를 갖는다.

따라서 우리가 인정해야 할 텔리히 신학방법의 두 번째 전제는 신학이 변증적 임무를 감당하는데 있어서 철학 곧 존재론이 중요한 역할을 한다는 것이다. 이 점에서 당시 쌍벽을 이루던 바르트와 대조적인 견해를 보여준다. 그는 "비록 위대한 그리스도인이요 위대한 학자라 할지라도, 만약 어떤 신학자가 철학을 진지하게 취급하고 있지 않다는 것을 그의 작품이 보여준다면 그가 누구든 그는 신학자로 인정되어서는 안된다."³³고까지 말한다. 파스칼과 같은 경건주의 사상가들과는 반대로, 텔리히는 "아브라함과 이삭과 야

33 Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (Chicago: The University of Chicago, 1955), 7-8.

곶의 하나넢은 철학자들의 하나넢과 같다”³⁴고 말했다.

이처럼 톨리히는 철학을 중시하는데, 그 중에서도 특별히 존재론에 관심을 갖게 되었는데, 그것은 그가 사상적으로 하이데거의 영향을 받았기 때문이다. 톨리히는 철학은 근본적으로 존재론이라고 주장한다. 여기서 존재론이란 존재의 성격과 그 구조를 알아보려는 학문을 말한다. 그에 따르면 인간이란 존재가 무엇인가를 묻는 존재이다. 인간의 유한성은 존재와 비존재의 결합이다. 인간은 세계의 유한성과 상호 의존하여 있으며, 이로 인해 인간은 궁극적 실재에 대한 의문을 갖게 되고, 어떤 자라도 이 존재론적 질문을 도외시할 수 없다고 한다. 이처럼 톨리히는 그의 신학방법이 존재론에 기초하고 있음을 분명히 한다. 따라서 그는 존재론과 동떨어져 있는 어떤 개념이나 철학의 사용을 정립할 수 없었다.

톨리히에 따르면 존재론은 모든 철학의 참된 중심이며, 그것의 질문이나 관심은 철학에 대한 다른 모든 접근 속에 내포되어 있기 때문이다. 이런 관점에 따라 그는 『조직신학』 제 1권, 제2부에서 “존재와 신”이라는 제목으로 존재론을 기초로 신론을 전개한다. 여기서 그는 존재론을 대답이 아니라 대답을 끌어내는 질문을 제시하는데 사용하는데, 말하자면 존재 속에서 질문을, 신 속에서 그 질문에 대한 대답을 찾고 있다는 것이다. 한 예를 든다면 ‘비존재’(non-being)에 대한 질문을 들 수 있다. 이 개념은 고대 헬라 철학자들이 씨름했고, 20세기 실존주의 철학자들이 약간 다른 방식이지만 재생시킨 개념이다. 그에게 있어서, 비존재는 비존재의 위협을 극복하고 유한 존재를 존속시키고 유지시키는 존재의 힘에 관한 물음을 제기한다. 그러한 힘

34 Ibid., 85.

은 절대 유한할 수 없으며 ‘존재 자체’ 또는 ‘존재의 기반’임에 틀림없다. 그것이 없다면, 유한 존재는 비존재나 무(無)로 전락할 것이다. 곧 비존재와 존재의 힘에 대한 존재론적인 물음은 자연스럽게 신에 대한 물음을 제기한다.

그리고 톨리히는 신학이 제시하는 대답-‘신’-은 그 자체로는 이해될 수 없다고 주장한다. 그 대신 “자신의 일시적 존재성에 대한 충격, 자신의 유한을 깨달을 때 오는 불안, 비존재의 위협 등을 경험한 자만이 신이라는 개념이 무엇을 의미하는지 이해할 수 있다”³⁵고 말한다. 이처럼 존재론은 변증신학에 절대적으로 중요하고, 그러기에 그는 모든 창의적인 철학자들은 어떤 면에서 그 시대의 신학자이고 모든 신학자는 인간의 실존적 상황과 그 안에 암시된 질문들을 분석하기 위해 철학자의 역할을 해야 한다고 지적한다. 그에게 철학과 신학은 구분되나 떼어놓을 수 없고 상호 의존적인 둥근 원 모양의 존재론의 두 “순간들” 또는 양상들이었다.

따라서 톨리히는 존재론에 기초하여 신과 유한한 존재가 상관관계 속에 있음을 밝히기 위해 그의 조직신학을 전개시키고 있는 것이다. 이 전제에 따라 그는 『조직신학』의 제1부를 “이성과 계시,” 제2부는 “존재와 신,” 제3부는 “실존과 그리스도,” 제4부는 “생명과 성령,” 제5부는 “역사와 하나님나라”이라는 제목을 붙여 전개해 나간다.

3. 실존주의

35 Tillich, S. T., I, 62.

틸리히 신학의 철학적 전제의 하나로서 필자는 이미 존재론을 들었다. 그러나 그는 누가 뭐라고 해도 실존주의자다. 그는 실존주의 철학자들의 영향을 크게 받았다. 따라서 그의 신학 전반은 실존주의 경향으로 충만하다. 그의 신학방법에 영향을 준 사상들 가운데 실존주의만큼 지대한 영향을 준 철학은 없다. 상관의 방법은 한 마디로 실존주의 사상의 산물이다.

틸리히가 존재론을 견지하면서 실존주의를 받아들인 것은 그가 소위 말하는 경계선상의 신학자이기 때문이다. 이미 살펴본 것처럼 틸리히의 삶은 두 영역의 접촉점에서 출발하였다. 그는 스스로 자신의 삶을 ‘경계선상의 삶’이라고 불렀다:

“삶을 통해 나의 사상이 어떤 식으로 발전해 왔는지 묻는다면 경계선이란 개념이 나의 개인적, 지적 발전을 설명하는 적절한 상징이라고 생각한다. 나는 거의 모든 순간에 실존의 가능성들 사이에 서야 했으며, 그 중의 하나에 완전히 속하여 다른 쪽을 명확히 반대할 수는 없었다.”³⁶

이것은 그의 일생이 서로 대립하고 갈등하는 두 영역의 중간에 서서 그것을 종합하고 통합시키려는 긴장 속의 삶이었다는 것이다. 그래서 그는 경계선을 이루고 있는 두 실재를 그는 ‘실존의 두 가능성’이라고 부르기도 한다. 경계란 단순히 거기 있는 정물처럼 실재들 간의 정적인 상태로 있는 것이 아니고 경계선 위의 현존으로 있기 때문에 역동적이다. 그러므로 경계상황은 완전한 긴장과 운동이다.³⁷ 이 점에서 존재론과 실존주의는 그의 사상의

36 Tillich, *On the Boundary*, 13.

37 Ibid., 273.

경계선을 이루는 두 핵심이다. 우리는 이러한 톨리히의 사상의 두 축을 ‘실존주의적 존재론’ 또는 ‘존재론적 실존주의’라고 부를 수 있다. 그는 인간 실존을 분석하는 도구로서 실존주의의 유용성을 강조하면서 “실존주의는 기독교의 자연적인 우군이다”³⁸라고 말한다.

나아가 톨리히는 실존적 사상가는 개인적 실존을 객관적 경험의 용어로 표현할 수 없기 때문에 표현의 특별한 형식을 필요로 한다고 말한다. 그는 이것을 ‘실존적 사상가의 슬픈 운명’이라고 부른다.³⁹ 그는 쉘링은 전통적 종교적 상징들을 사용하고, 키에르케고르는 역설, 아이러니, 가명을, 니체는 신탁을, 베르그송은 이미지와 유동적 개념을, 하이데거는 심리학과 존재론적 용어를 혼합하여 사용했으며, 야스퍼스는 암호라고 부르는 것을 사용했고, 종교사회주의자는 내재와 초월 사이를 오가는 개념을 사용했다고 말하면서, 자신이 실존주의자로서 상징이라는 개념을 사용하게 된 배경을 설명한다. 우리는 여기서 그가 실존주의자이기 때문에 상관의 방법과 더불어 상징의 방법을 취하게 된 필연적인 이유를 확인하게 된다.

이 세 가지 철학적 전제들은 톨리히의 사상 전체의 기저를 이루고 있고, 또한 본질을 점하고 있다. 그러나 이것들은 매우 많은 논란을 일으켰고 수많은 학적 논쟁의 근원이 되어 왔다. 대부분의 철학자들, 특히 영어권 철학자들은 톨리히가 주장한 철학과 존재론의 동일시에 대해 부정적인 반응을 보였으며, 신학과 철학의 불가분리성에 대해서는 더더욱 부정적인 반응을 보였다.⁴⁰ 다른 한편, 많은 철학자들은 기독교를 ‘존재론적 사변’의 포로로

38 Tillich, S. T., II, 30.

39 톨리히, 『문화의 신학』, 106.

삼아서 신학의 자율성과 성경의 인격주의를 내팽개치고 있다고 그를 비난했다.⁴¹ 아마도 가장 심한 비판은 틸리히의 존재론이 절충적이라는 사실에 있을 것이다. 그것은 전체적으로 병합될 수 없는 철학의 요소들 즉 플라톤, 어거스틴, 독일 관념주의 철학자들에 뿌리를 두고 있는 전통적인 존재론과 하이데거와 샤르트르에 의해 구성된 현대 실존주의적 존재론을 결합시키려고 했다는 것이다.⁴² 그러나 그의 이런 의도는 결국 신학을 철학에 귀속시키는 결과를 가져왔고, 따라서 우리는 여기서도 그의 신학방법이 왜 잘못된 방법이고, 또 잘못된 결과를 나타낼 수밖에 없는지 그 이유를 깨닫게 된다.

B. 틸리히 신학방법의 내용

잘 알려진 것처럼 틸리히는 자신의 신학을 전개하는데 있어서 두 가지 방법을 사용한다. 하나는 실존적 상황을 질문으로 삼고 그 해답을 성경에서 찾는 ‘상관의 방법’이고, 또 하나는 성경의 진리를 현대인의 사고에 맞게 전달하기 위해 소위 ‘비문자화’의 방법으로 채택한 ‘(종교적) 상징의 방법’이다. 그는 이 두 방법을 통해 자신의 독특한 『조직신학』을 전개하는데, 이 주저에서 자신의 독특한 신학의 내용을 일목요연하게 체계적으로 설명한다.

앞에서 언급한 것처럼 실존주의자로서 틸리히는 무엇보다도 ‘인간의 상

40 Stanley J. Grenz & Roger E. Olson, *20th-Century Theology* (Downers Grove: IVP, 1992), 119.

41 Ibid., 119.

42 Ibid., 119.

황'에서 출발하였다. 그는 신의 존재 문제 위에 자기의 사상 체계를 올려놓지 않는다. 오히려 그는 인간의 궁지에서 출발한다. 그는 우리의 상황, 우리의 소외감, 우리가 지닌 긴장을 근본문제로 삼는다.⁴³ 따라서 실존적 신학자로서 톨리히의 방법은 자연스럽게 이러한 인간의 실존적 컨텍스트(context)와 텍스트(text)로서의 기독교의 메시지를 연결, 종합하려는 방법론이 될 수 밖에 없었다.

톨리히는 소외 속에 있는 20세기의 인간에게 진정한 기독교의 메시지를 전달해 주는 데 목적을 두고 그의 신학을 전개하였다.⁴⁴ 이 목적을 위해 그가 가장 먼저 해야 할 일은 상황의 진단이었다. 이 진단을 통해 톨리히는 상황을 '질문'으로 규정한다. 그는 현대인의 운명과 상황의 결정적 요소가 '깊이의 차원의 상실'에서 왔다고 보았다. 여기서 깊이의 차원이란 인간의 삶의 근본적 의의로서, 우리는 어디서 와서, 어디로 가고, 무엇을 해야 하는가의 질문에 대한 대답을 말하고, 현대인은 바로 이 대답을 잃어버렸다는 것이다. 오늘날의 인간은 이 근본적인 문제를 돌아볼 여유와 용기를 갖고 있지 못하다. 그러므로 톨리히는 현실의 바탕 위에서 기독교의 메시지를 검토하는 소위 '상관의 방법'을 제안하는 것이다.

20세기 초 세계에서 가장 영향력 있는 신학자는 바르트였다. 그러나 그의 신학은 회의하는 지성인들과 점점 세속화되어 가는 사회와는 거리가 있었다. 따라서 바르트에 대항하여 불트만과 톨리히가 나섰는데, 불트만은 하이데거 철학의 실존적 분석에 의한 현존재의 자기이해를 근거로 신약성서를 '비신화화'할

44 맥켄지 브라운, 『궁극적 관심-폴 톨리히와의 대화』, 이계준 역 (서울: 대한기독교서회, 1976), 14.

44 박봉량, “폴 톨리히의 기독교이해”, 『기독교사상』, 1965년 12월호, 26.

것을 주장하였다. 그러나 틸리히는 이 견해에 반대하면서 현대 지성인들이 이해할 수 있는 새로운 재해석이 필요하다고 생각했다. 그는 성서적 언어인 상징과 신화는 제거될 수 없으며, 따라서 지성인들이 이해할 수 있는 새로운 재해석은 문자적, 역사적인 해석방법이 아니라 자아-초월적 신비를 간직한 새로운 성례전적 언어인 상징으로 재해석할 것을 주장하였다. 따라서 그는 질문에 대한 정확한 대답을 위해서 ‘종교적 상징’ 곧 ‘상징의 방법’을 도입하게 된다.

그러므로 틸리히 신학의 주요목적은 기독교와 세속사회를 중재하고, 현대인들이 이해할 수 있는 동시대적인 언어로 성경에 나오는 상징들을 (문자적 해석이나 영해가 아닌) 재해석하는 해석학적 시도이다. 이것의 핵심적 내용을 뉴포트(J. P. Newport)는 다음 네 가지로 설명한다.⁴⁵

첫째, 기독교 신앙을 지성인들에게 그들의 언어로 전달하는 것이다. 그는 1963년 미국 산타 바바라에 있는 캘리포니아 대학 세미나에서 “나의 중심과제는 질문하는 자들과 함께 있다”⁴⁶고 하였다. 쉘라이에르마허가 그랬던 것처럼 그도 역시 종교를 멸시하는 문화인들에게 종교적 차원인 문화적 삶의 상실된 차원을 회복시키려고 하였다. 그렇게 함으로서 불필요한 걸림돌을 제거하고 그리스도교 전통의 깊이를 탐구함으로써 그들의 질문에 궁극적인 답변을 주기 위함이었다. 이 목적을 달성하기 위하여 틸리히는 ‘비신화화’가 아니라 ‘비문자화’를 추구한다.

둘째, 이 변증적 목적을 위하여 새로운 신학적 체계를 전개시킨다. 지성인들은 일관성이 없을 때 등을 돌리기 때문이다. 그러므로 개체에서 전체를 그리고

45 John P. Newport, *Paul Tillich* (Texas: Word Books, 1984), 62.

46 브라운, 『궁극적 관심』, 191.

전체에서 개체를 설명할 수 있는 해석학적 순환이 필요하다.

셋째, 기독교 신앙의 핵심을 교회 안에 있는 사람들의 위험한 오해에서 지키는 것이다. 성경해석의 문자적 해석은 이성을 잘못 사용하는 것이다. 신앙이 지식이 되거나(지성주의), 행함이 되거나(도덕주의), 감성이(감성주의)될 때는 왜곡된다. 이러한 잘못된 문자주의를 극복하기 위하여 실존적이고 상징적인 해석이 필요하다. 문자주의는 지성인들을 외면하게 할 뿐만 아니라, 해석자 자신이 자신의 이성을 궁극적 권위로 강조하게 된다. 이러한 해석은 정신적 분열 또는 광신 그리고 자신에게 동조하지 않는 타인에 대한 혐오감으로 인도한다. 그러므로 종교적 상징의 해석은 합리적 표준을 적용해야 하지만, 억지로 꿰어 맞추는 문자적 직역주의나, 오직 합리적이기만 한 비신화화가 아닌 그 자신의 독특한 “비문자화”를 추구한다.⁴⁷

넷째, 그리스도교의 신앙을 위하여 존재론적 또는 철학적 근거를 정립하는 것이다. 그러나 그의 존재론은 인류사에 나타난 보편적인 인간의 실존적 곤궁(predicament)에 대한 분석을 다룬다. 이것은 그의 신학적 해석학-비문자화-을 수행하기 위한 방법인 상관의 방법의 양극 중의 하나이다.

이상의 내용을 종합해 볼 때, 탈리히 신학의 근본적인 의도는 성경의 상징의 초월적인 의미를 간직하고 있는 합리적이고 동시대적인 언어를 ‘상징의 방법’을 통해 재해석함으로써, 인간 곤궁에 대한 실존적 분석이 제기하는 질문과 성경의 답변을 상호 관련시키는 ‘상관의 방법’으로 그 해답을 찾으려는 시도라고 말할 수 있다.

이와 같이 ‘오늘 우리시대에 특수한 상황에 대한 대답’의 근간인 상관의

⁴⁷ Newport, *Paul Tillich*, 64.

방법과 ‘기독교의 상징들의 상징적 해석’을 강조하는 상징의 방법은 사실상 텔리히 신학의 동기 및 과제로서 그의 신학의 면면히 흐르고 있는 가장 핵심적인 방법론이다. 바로 이런 이유로 그의 조직신학은 서론을 제외한 나머지 부분은 모두 인간상황과 기독교 메시지를 하나로 묶는 상관의 방법에 따라 “이성과 계시” “존재와 신” “실존과 그리스도” “생명과 성령” 그리고 “역사와 하나님 나라”라는 5부분으로 되어있다. 즉 인간이성은 질문하고, 계시는 답하며, 존재들은 존재론적 질문을 하고 신은 답변을 하며, 인간실존은 질문하고 그리스도는 답변하며, 생명은 생명에 관한 질문을 하고 성령은 답변을 하며, 역사는 그 의미에 대해 질문을 하고 그 대답은 하나님 나라로 주어진다라는 것이다.

그러므로 이 두 방법은 텔리히 신학의 단순한 하나의 방법론이 아니라 그의 신학의 기초요, 근간으로서, 그의 신학의 모든 내용은 다 이 두 가지 신학방법과 밀접하게 연계되어 있고, 그 방법들의 결과라고 말할 수 있다.

1.상관의 방법

상관의 방법은 철학과 신학, 종교와 문화 가운데 어느 하나만을 선택하는 것이 아니라, 양편을 조정하고 중재하여 양자 모두를 수용하는 신학체계를 건설하려는 방법론이다.⁴⁸ 이 방법은 한 마디로 철학적 질문과 신학적 대답을 서로 연결시키는 것이다. 텔리히 자신의 설명에 따르면, 상관의 방법은 기독교의 메시지와 현대 상황을 결합하는 방법이다. 즉 “상황 속에 암시된

⁴⁸ 목창균, “텔리히 신학 논쟁”, 『목회와 신학』 1993년 11월호, 201.

질문을 메시지 속에 암시된 대답과 관계시키는 것”⁴⁹이다. 따라서 상관의 방법의 근본적인 목적은 기독교 신앙과 현대 문화 사이를 중재하는 것이라고 할 수 있다. 이 목적은 정말 바람직하고, 누구나 견지해야 할 당연한 태도이다. 그러나 그에게 있어서 문제는 기독교 메시지가 주가 되고, 상황이 좋아 되어 그 메시지로 현실을 해석해야 하는 위로부터의 신학을 거부하고, 상황이 주가 되고 있다는 것이다. 말하자면 그가 펼쳐놓은 신학은 전형적인 아래로부터의 신학이 되고 말았다는 것이다. 그럼에도 불구하고 그 자신은 상관의 방법을 참된 신학을 위해 필연적인 방법론으로 생각한다. 왜 그렇게 생각하는지 그 내용을 구체적으로 살펴보자.

a. 상관의 방법의 개념

틸리히는 성경을 해석하는 방법으로서 상징의 방법을 주장함으로써 성경의 비문자화를 표방한다. 그러면 이제 틸리히가 비문자화를 수행하는 방법은 무엇일까? 그것은 바로 ‘상관의 방법’이다. 이 방법은 틸리히가 신학적 해석을 수행하기 위한 체계적 방법으로 채택한 것으로서, 존재론적 분석을 통해 야기되는 실존적 질문과 성경에 제시되는 신앙의 상징을 상호 관련시킴으로써 그 답변을 발견하고자 하는 신학적 방법론이다. 즉 틸리히는 이러한 사상적 전제들의 기초 위에서 원래의 기독교 메시지와 표현되고 있는 현대의 메시지에 공히 충실할 수 있는 신학 방법론으로서 상관의 방법을 제안하는 것이다. 이러한 신학방법은 그의 『조직신학』의 전체 구조와 형태를 결정했으며, 현대신학에 끼친 그의 가장

49 Tillich, S. T., I, 8.

지속적인 기여 중의 하나로 간주되고 있다.

그렇다면 구체적으로 상관의 방법이란 무엇인가? 상관의 방법은 철학과 신학, 종교와 문화 가운데 어느 하나만을 선택하는 것이 아니라, 양편을 조정하고 중재하여 양자 모두를 수용하는 신학체계를 건설하려는 톨리히만의 고유의 방법론이다.⁵⁰ 이 방법은 한 마디로 철학적 질문과 신학적 대답을 서로 연결시키는 것이다. 톨리히 자신의 말에 따르면, 상관의 방법은 “상황 속에 암시된 질문을 메시지 속에 암시된 대답과 관계시키는 것”⁵¹이다. 따라서 상관관계 방법의 근본적인 목적은 기독교 신앙과 현대 문화 사이를 중재하는 것이라고 할 수 있다. 그러므로 상관의 방법은 신과 인간의 상호의존적인 관계에 기초하고 있다. 신은 그 본질에 있어서는 인간에게 의존될 수 없지만, 자신을 나타내는 계시에 있어서는 불가피하게 인간에게 의존한다. 신은 인간이 계시를 받아들이고 응답할 수 있는 방식으로 자신을 계시해야 하기 때문이다. 신은 인간이 적절한 질문을 할 때 비로소 자신을 계시한다. 따라서 신과 인간의 관계는 질문과 대답의 관계 속에서만 이루어진다. 신적인 계시가 주는 대답은 인간 실존 전체에 관한 질문과 상관될 때 의미가 있다. 우리가 궁극적인 질문을 할 때만, 계시는 대답이 된다는 것이다.

톨리히는 『조직신학』에서 이 상관의 방법, 즉 실존적인 질문과 신학적인 대답의 상호 의존을 통해서 기독교 신앙의 내용을 설명했다. 서론에서 그는 신학 방법론, 즉 상황과 케리그마의 대화 방법론을 제시한 후, 본론에서 이성(질문)과 계시(대답), 존재(질문)와 신(대답), 실존(질문)과 그리스도(대답),

50 목창균, “톨리히 신학 논쟁,” 201.

51 Tillich, S. T., I, 8.

삶(질문)과 성령(대답), 역사(질문)와 하나님의 나라(대답)를 변증법적으로 상관시켰다.⁵² 따라서 톨리히의 신학은 변증적인 관점에서 역동적인 상관의 원리에 근거하여 형성된 것이 특징이다. 그는 “실존적인 질문이 일어나는 인간의 상황을 분석하고, 기독교의 메시지에서 사용된 상징이 이 질문들에 대한 대답이라는 것을 증명하는 것”⁵³이 조직신학의 목적이라고 주장했다.

메시지와 상황의 상관성을 강조하는 톨리히의 신학은 타당치 못한 세 가지 방법론, 이를테면 초자연주의적 방법, 자연주의적 방법, 이원론적 방법을 극복하려는 시도였다.⁵⁴ 그에 따르면, 신학은 그 기초가 되는 두개의 극(pole)을 가지고 있다. 영원한 진리와 이 영원한 진리가 받아들여지지 않으면 안되는 상황, 즉 메시지와 상황이 그것이다.⁵⁵ 신학은 항상 이 양자 중 어느 하나를 희생시킴으로써 균형을 잃을 위험성이 있다. 그는 ‘초자연주의적’인 방법은 메시지를 강조한 나머지 상황을 이해하지 못했다고 주장했다. 이 방법은 메시지를 받아들이는 사람들의 물음과 관심을 무시할 뿐만 아니라, 신의 말씀이 마치 진리를 이해시킬 수 있는 능력을 가진 것으로 기대한다는 것이다. 그 예로서 그는 근본주의와 바르트적인 신정통주의 신학을 든다. 한편, 그는 ‘자연주의적’ 혹은 ‘인본주의적’ 방법은 첫 번째와는 반대로 상황을 강조한 나머지 메시지를 희생시킨다고 역설한다. 이 방법은 신학적인 대답을 자연적인 인간 상태에서 끌어온다는 것이다. 그리고 그로 인해 이 방법은 인간 실존의 소외를 간과하며, 계시란 인간이 인간에게 말하는

52 Ibid., 60.

53 Tillich, S. T., I, 62.

54 Ibid., 64-66 참조.

55 Ibid., 3.

것이 아닌, 인간에게 말해진 무엇이라는 사실을 간과한다고 그는 말한다. 그는 그 예로서 19세기의 자유주의 신학을 든다. 마지막으로 그는 ‘이원론적인’ 방법은 자연신학을 이용하여 신과 인간 사이의 다리를 놓아 보려고 하며, 대답(신)을 질문의 형태에서 유출해 내려고 한다고 비판한다. 그는 토마스 아퀴나스의 신학(Thomism)을 그 예로 든다.

그러므로 톨리히의 상관의 방법은 그가 주장하는 이러한 기존 신학의 문제점들을 극복하며 그 약점을 보완하려는 시도로 제시되었다. 그러나 톨리히는 지나치게 당시 주류를 이루던 위로부터의 신학인 케리그마 신학에 반발하여 인간의 상황을 출발점으로 삼는 아래로부터의 변증법적 신학을 의도적으로 취하려고 그가 상관의 방법을 고안해낸 것으로 추론할 수 있다.

b. 상관의 방법과 조직신학

방법에 대해 톨리히는 다음과 같이 말한다:

“방법은 하나의 기구이며, 문자 그대로 주제에 적용되는 길을 따라야 한다. 한 가지 방법이 적당하냐, 적당하지 않느냐는 선형적으로 결정될 수 없다. 이것은 끊임없이 인식과정 그 자체 속에서 결정된다. 방법과 체계는 서로 영향을 준다. 그러기 때문에 어떤 방법이든 모든 문제에 적당하다고 주장할 수 없다.”⁵⁶

따라서 톨리히에게 방법은 실재가 사로잡히는 실재와 ‘아무 관계가 없는 그물’이 아니고 실재 그 자체의 요소다. 적어도 한 가지 점에서 방법론의 기술은 그것

56 Tillich, *S. T.*, I, 109.

이 적용되는 대상의 결정적인 측면을 기술한다. 인식관계 그 자체는 인식의 특수한 행위로부터 아주 떠나서, 그 관계의 주관에 대해서와 마찬가지로 객관에 대하여 무엇인가를 밝히 나타낸다.⁵⁷

틸리히는 방법에 대한 이런 인식을 가지고 신-인(神-人)관계를 주목한다. 그는 신-인관계는 이 관계 속에 있는 신이나 인간은 계시의 역사의 단계와 모든 인간 진화의 단계와 함께 변화한다고 주장한다. ‘우리를 위한 신’(God for us)과 ‘신을 위한 우리’(we for God) 사이에는 상호의존성이 있다는 것이다. 그는 “신의 진노와 신의 은총은 신의 심정 안에서 대립되고 있지 않다.”는 루터의 말을 인용하면서, 그것이 신의 존재의 깊이에 있어서는 그렇다고 설명한다. 그러나 신의 진노와 은총은 신-인관계에 있어서는 대립이 있다고 본다.⁵⁸

틸리히에 따르면 신-인관계는 인식 면에 있어서도 역시 상호관계를 이룬다. 상징적으로 말하면 신은 인간의 물음에 대답하시며, 신의 대답의 충격 밑에서 인간의 문제를 묻기 때문이다. 신학은 인간 실존 속에 포함된 여러 가지 문제들을 조직화한다. 그리고 신학은 인간실존 속에 포함된 여러 문제들에 이끌려 신의 자기현현 속에 포함된 대답들을 형식화한다. 이것은 질문과 대답이 분리되지 않는 한 점에 인간을 몰아가는 신의 고리다. 그러나 이 점은 시간 속의 한 순간이 아니다. 이것은 인간의 본질적 존재, 즉 인간이 창조되고 그로부터 분리된 인간의 유한과 무한의 통일에 속한다. 유한한 인간이 본질적으로는 통일되어 있으면서 실존적으로는 무한으로부터 분리되어

57 Ibid.,

58 Ibid, 111-112.

있다는 징후가 있기 때문에 인간은 그가 속해 있는 무한에 대하여 물을 수 있는 능력을 가지고 있다. 즉 그가 무한에 대하여 물을 수밖에 없다는 사실이 그가 무한에서 분리되어 있다는 것을 가리킨다고 그는 말한다.⁵⁹

따라서 조직신학은 상관의 방법을 필수적으로 요청한다고 텔리히는 말한다. 조직신학은 언제나 때에 따라 다소의 차이는 있지만 의식적으로 상관의 방법을 사용했다는 것이다. 상관의 방법은 실존적 질문과 신학적 대답의 상호의존을 통해 기독교신앙의 내용을 설명한다. 상관의 방법은 실존적 질문과 신학적 대답의 상호의존을 통해서 기독교신앙의 내용을 설명하기 때문에⁶⁰ 신학방법론으로서 합당하다는 것이다.

텔리히는 상관의 방법을 조직신학에 사용함에 있어서 다음과 같이 시작한다. 조직신학은 실존적 질문이 발생하는 인간상황을 분석하고, 기독교 메시지가 사용되는 상징이 이들 질문에 대한 대답임을 논증한다. 인간상황의 분석은 오늘날 '실존적'이라고 불리는 말로 시작한다. 사실상 이같은 분석은 인간 자신에 대한 인간의 사고만큼 오래 되었다고 할 수 있고, 또 이같은 분석은 철학의 시초부터 여러 종류의 개념화에 의해서 표현되었다고 할 수 있다.⁶¹ 그의 조직신학은 바로 이 상관의 방법에 따라 기존의 다른 조직신학 책들과는 너무나 다른 체계, 다른 내용, 다른 결과들로 이루어져 있다.

c. 상관의 방법과 상징

59 Ibid, 112.

60 Ibid, 110.

61 Ibid, 113.

상관의 방법은 텔리히가 취하고 있는 또 하나의 신학방법인 상징의 방법과 절대로 뗄 수 없는 밀접한 관계를 이루고 있다. 이 두 방법은 상호보완적 관계에 있다. 상관의 방법은 자연스럽게 상징의 방법을 요구하고, 상징의 방법은 상관의 방법으로 말미암아 필요하다.

텔리히는 인간의 실존적 곤경을 그 자신의 존재론적 분석을 통하여 계시적 답변을 향한 요청으로 제시하고, 해석자는 이미 주어진 종교적 상징을 현대인이 이해할 수 있도록 동시대적이면서, 그 초월적 신비가 보존되는 자아 초월적 실재론의 언어를 창조하는 과정이라고 본다. 그러므로 해석자의 과제는 인류역사에 보편적인 실존적 곤경과 그 갈등의 구조를 발견하는 일이 첫째요, 그와 상호관련 되는 계시적 답변을 동시대적 언어로 그리고 체계적으로 제시하는 일이 둘째다. 인류와 문화사에 나타난 인간의 실존적 곤경, 즉 인간의 시간적 공간적 존재로서의 고난, 인간의 유한성과 불안, 육체적 정신적인 질환, 죄와 사망, 과오와 우매함의 문제 등이 제기하는 갈등의 구조에 대한 계시적 답변이 이미 성서적 상징으로 주어져 있다고 보는 것이다. 해석자는 이 갈등의 구조를 분석함으로써 현대인으로 하여금 그들의 곤경과 갈등과 그 갈등에서 제기되는 질문을 먼저 의식하도록 해야 한다.⁶² 이처럼 질문을 이끌어내고, 이러한 질문이 그들 자신의 질문임을 깨달을 때에, 질문과 질문에 비추어 주어진 답변의 동시대성을 가질 수 있다고 그는 본다. 그러나 그는 인간의 이러한 실존적 질문은 신의 답변을 이끌어낼 수는 없으며, 질문의 구조 속에 답변이 이미 들어있는 것은 아니라고 하는 것, 인간은 질문이지 답변은 아니라고 하는 것, 답변은 전적으로 신의

62 텔리히, 『문화의 신학』, 154.

은총으로 주어지는 것임을 강조한다.⁶³

그러므로 상관의 방법에 의해 인간의 실존적 상황은 질문을 구성하고, 그 질문에 대한 해답으로서 성경의 메시지가 요구된다. 탈리히 역시 성경 곧 신의 계시가 질문에 대한 대답이라는 것을 부인하지 않는다. 그러나 그는 성경을 문자적으로 해석하는 것은 성경의 메시지를 우리에게 제대로 전달해주지 못하기 때문에 ‘비문자화’(deliteralization)를 통해 해석해야 한다고 주장한다. 볼트만이 성경의 문자적 해석을 거부하고 비신화화를 주장한 것처럼, 탈리히는 ‘비문자화’를 주장하는 것이다. 비문자화란 성경의 언어를 상징으로 보고 종교적 상징을 통해 그 메시지를 해석해내는 해석학적 한 방법론이다.

상관의 방법에 있어서 상호관계의 첫 번째 의미는 종교적 지식의 중심적 문제에 대한 것이다. 두 번째 의미는 신과 세계에 관한 진술, 가령 유한과 무한의 상호관계를 결정하는 것이다. 세 번째 의미는 종교체험 안의 신-인 관계를 다루는 것이다.⁶⁴ 따라서 이런 의미를 바탕으로 탈리히는 메시지와 상황 그 어느 것도 훼손시키지 않으면서 상황 속에 내포된 질문을 메시지 속에 내포된 대답과 관련시키고 그 역도 성립되도록 메시지와 상황을 서로 관련시키는 생동적인 상관성이 이 두 신학 사이에 존재한다고 본다. 이 두 신학의 진정한 상관성을 위해 문자적 직역주의는 타파되어야 하고, 그 대신 종교적 상징이 요구된다고 보는 것이다. 만약에 성경의 언어를 상징으로 보지 않고 문자적으로 직역하게 되면, 자신을 초월하여 어떤 다른 것을 지칭하는 상징의 특징이 무시됨으로써, 성경의 메시지가 왜곡되므로, 만약

63 Tillich, S. T., I, 64.

64 Ibid, 111.

그렇게 된다면, 질문에 대한 적절한 대답을 얻지 못하게 된다고 보기 때문이다. 예를 들어 문자적 직역주의를 취할 때 메시아의 동정녀 탄생은 생물학적 용어로, 부활과 승천은 물리적 사건으로, 그리스도의 재림은 지구와 우주의 재난으로 이해하게 된다는 것이다.⁶⁵ 이렇게 되면 신으로부터 그의 궁극성을 박탈하고, 유한하고 조건적인 단계로 끌어내림으로써 상관의 방법에 입각하여 내리는 대답이 극히 불합리하게 된다는 것이다. 따라서 그는 문자적 직역주의를 피하고 종교적 상징을 사용해서 적절한 대답을 찾고자 하기 때문에 그의 상관의 방법은 상징의 방법을 필수적으로 요청한다.

d. 상관의 방법과 프로테스탄트원리

상관의 방법은 틸리히가 ‘프로테스탄트원리’라고 부른 것과 밀접하게 연관되어 있다.⁶⁶ 이 사상은 그가 1919년 4월 16일 독일 베를린의 칸트학회에서 “문화신학의 이념에 대하여”(On the Idea of a Theology of Culture)라는 그의 첫 번째 공식 논문 발표회를 가졌던 이래 계속 발전시켜온 주제이다. 그는 이 논문 발표에서 인류문화의 다양한 영역 속에 들어 있는 종교적 차원을 드러내려고 노력했다. 틸리히는 삶의 다양한 영역 속에 종교적 차원을 드러낼 수 있는 하나의 원리가 있다고 보았고, 그것을 ‘프로테스탄트원리’라고 불렀다.

65 Ibid. 52.

66 A. C. Thiselton, “Tillich, Paul,” *New Dictionary of The Theology* (Downers Grove: IVP, 1988), 687.

우리가 잘 알고 있는 것처럼 역사적으로 ‘프로테스탄트’란 긍정적인 ‘항의’ 혹은 그리스도 예수에게서 나온 구원에 대한 신앙고백을 가리킨다. 그러나 틸리히의 프로테스탄트 원리는 ‘형식에 대한 반항의 태도’를 확립하는 부정적이고 추상적인 원리를 말한다.⁶⁷ 그것은 무한이 유한에서는 어떤 형태의 것으로든지 그 자체를 나타낼 수 없다는 신앙을 가리킨다. 그는 『프로테스탄트 시대』(*The Protestant Era*)에서 프로테스탄트 원리의 정당성에 대해 이렇게 말한다:

“이 원리는 특별한 종교적 개념도 문화적 개념도 아니다. 그것은 역사의 변화에 종속되지도 않는다. 그것은 종교적 경험이나 영적 힘의 증감에 달려있는 것도 아니다. 그것은 모든 종교와 모든 영적 경험의 궁극적인 기준이다. 그것은 그것들이 인식을 하고 있든 하고 있지 않든 그것들의 기저(基底)에 있다. 이러한 원리가 실현되고 표현되고 적용되고 결합되는 방식은 시기와 장소와 그룹과 개인에 따라 다르다. 원리로서의 프로테스탄트주의는 영원하며, 일시적인 모든 것의 영구적인 기준이 된다. 어떤 특징적인 역사적 시기의 프로테스탄트주의는 일시적이며, 영원한 프로테스탄트 원리에 종속된다. 그것은 그 자신의 원리에 의해 심판받을 것이며, 이러한 심판은 부정적인 것이 될지도 모른다. 프로테스탄트 시대는 종국에 이르렀는지도 모른다. 그러나 종국에 이르렀다 하더라도 프로테스탄트 원리는 반박될 수 없을 것이다. 오히려 프로테스탄트 시대의 종국은 프로테스탄트 원리의 진리와 힘에 대한 또 하나의 명시(明示)가 될 것이다.”⁶⁸

틸리히는 역사적으로 나타난 ‘프로테스탄트주의’와 ‘프로테스탄트 교회의 원리로서의 프로테스탄트주의’를 구별하여 사용하였다. 그가 주로 프로테스

67 Tillich, *S. T.*, III, 206.

68 Tillich, *The Protestant Era*, 8.

탄트주의라는 말을 사용할 때에는 ‘보편적이고 중요한 원리가 특별히 역사적으로 구체화된 형태’로서 이해하였다. 다시 말해서 종교개혁 당시에 나타난 프로테스탄트주의는 프로테스탄트 원리가 나타난 한 형태지, 그 원리 자체는 아니라는 것이다. 오히려 이 프로테스탄트 원리가 프로테스탄트주의를 가능케 하는 것이다. 그리고 교회가 이러한 원리를 벗어나면 이 프로테스탄트 원리는 교회에 도전하게 된다고 그는 말한다.⁶⁹

그러므로 톨리히가 말하는 프로테스탄트 원리란 무조건적인 것과 조건적인 것 사이의 또는 종교적으로 말하자면, 신과 인간 사이의 참된 관계를 가리키는 신학적 표현이다. 이러한 관계에서 프로테스탄트 원리는 유한자 또는 조건 지워진 자가 생각이나 행동 안에서 조건의 제약 없는 자(the Unconditioned)의 자리를 차지하려는 시도에 대항하는 원리이다.⁷⁰ 그는 이 원리에 대해 이렇게 말한다:

“프로테스탄트의 원리 즉 프로테스탄티즘의 근거와 심판을 독일 관념론의 “절대자”(Absolute)나 고대 및 최근 철학의 “존재”(Being)와 혼동해서는 안된다. 프로테스탄트 원리란 존재 전체에 관한 분석에서 추론해 낸 최고의 존재론적 개념이 아니라, 조건적인 것과 무조건적인 것, 혹은 종교적으로 말해서 신과 인간 사이의 참된 관계에 대한 신학적 표현이다.⁷¹

따라서 톨리히는 이 프로테스탄트 원리가 역사적으로는 구약성경의 예언자들에게서부터 시작하여 예수님과 사도들에게서 그리고 종교개혁에서 다시

69 Ibid., 11.

70 Ibid., 163.

71 Ibid., 221.

나타난다고 주장한다. 특히 구약의 예언자들은 신을 민족 종교의 신으로 제한하려고 할 때에 저항하였다. 그들은 신의 이름 안에서 종교에 대항하여 싸웠다고 그는 말한다. 그들은 사람들이 교리나 의식에 의존하는 것에 저항하였다. 정의의 원리가 바로 그들에게는 기준이 되었는데, 이 원리는 무계약적이고 보편적인 특성을 표현하는 것이었다. 그들에게 이 정의의 원리 없이는 국가도 그리고 선민사상도 존재할 수가 없었다고 그는 말한다.⁷²

“비록 유대인의 민족주의는 궁극적 관심을 때때로 국가에 대한 관심으로 왜곡시키려고 한 적이 있지만, 이 관심의 내용은 국가가 아니고 정의의 신이다. 모든 개인과 모든 국가에 대하여 정의를 대표하기 때문에 정의의 신이며, 또 보편적인 신, 우주의 신이라고 일컬어진다.”⁷³

그러므로 프로테스탄트원리는 전역사를 통해 나타나고, 인간의 모든 위대한 종교들 가운데 나타나고 있다는 것을 그는 강조한다.

그리고 이 원리에 따르면 신의 실재를 망라할 수 있는 유일한 사고 체계란 없기 때문에 신학은 결코 최종적일 수 없다고 털리히는 역설한다. 신학은 항상 과정이어야 하며 수정되어야 한다. 신은 성경 자체의 체계화를 포함한 모든 신학적 체계화 위에(above) 계시며 그 너머(beyond)에 계신다. 목회적인 측면에서, 그는 이러한 원리를 우상숭배에 대한 방어책으로 보고 있다. 그에게 신은 ‘궁극적 관심’이다. 궁극적인 관심의 태도는 궁극적인 자만을 궁극적인 관심의 대상으로 가질 수 있음을 그는 논증하려고 한다. 따

72 Terence Thomas ed., *Tillich, The Encounter of Religions and Quasi-Religions* (New York: The Edwin Mellen Press, 1990) 10.

73 Paul Tillich, *The Dynamics of Faith* (New York: Harper & Row, 1957) 2.

라서 ‘궁극적 관심’은 이중적인 의미를 가지는데, 곧 궁극적 관심의 태도와 궁극적 관심이 돌려지고 있는 실재이다.⁷⁴ 이러한 수단들에 의해 탈리히는 신학적인 내용에 대한 전통적인 기준을 궁극적인 진지함의 태도에 대한 시험(test)으로 대치시키려 한다. 이처럼 메시지와 상황을 관련짓는 상관의 방법은 프로테스탄트원리에 따라 진행됨으로써 밀접한 관련성을 맺고 있다.

2. 상징의 방법

상징론은 전통적인 신학 연구의 범주는 아니다. 그러나 신학의 역사를 보면 다양한 형태로 상징에 대한 논의가 전개되었으며, 현대에도 그 논의는 계속되고 있다. 그 중에서도 탈리히는 상징을 신학의 범주 속으로 끌어들이 상징을 자신의 신학의 주요 방법론으로 삼았다. 그러므로 탈리히의 신학을 이해하기 위해서는 상징에 대한 논의가 선행되어야 한다. 그의 신학에서 상징이 갖는 중요성은 그가 자신의 신학방법으로 종교적 상징을 사용하고 있기 때문이다. 말하자면 그는 상징을 질문에 대한 대답으로 삼고 있는 기독교 메시지 곧 성경의 내용에 대한 해석방법으로 삼고 있다.

탈리히에 따르면 기독교 신학은 기독교 신앙 내용에 대한 체계적 해석이라고 말할 수 있다. 여기서 말하는 해석은 단순한 반복이나 재현이 아니라 창조적 재진술을 말하기 때문에 ‘의미의 재수집’이라고 바꿔 말할 수 있다. 해석을 통해서 상황의 변화에 따라 야기된 고백의 의미와 고백된 형식 사이의 갈등이 중재된다. 그러므로 해석은 반드시 영원한 진리(고백된 의미)

⁷⁴ Thiselton, “Tillich, Paul,” 687.

와 시대적 상황(고백의 형식)이라는 양극의 긴장 속에서 이루어져야 한다. 만일 어느 한 극으로 치우치면 참된 해석이 불가능하게 되어 혼란에 빠진다. 영원한 진리의 극으로 치우치면 시대적 언어를 상실하고 특정 상황을 이상화하여 무의미해진다. 반대로 시대적 상황에 치우치면 영원한 진리를 상실하여 무력해진다. 그렇게 되면 신학은 본연의 과제를 수행할 수 없게 된다. 그러므로 신학은 기독교 진리의 영원한 메시지의 궁극성과 상황의 구체성의 상응하는 구조를 발견하고 해석함으로써 의미와 힘을 재생해야 한다고 그는 말한다. 하지만 그 동안 대부분의 신학은 이 두 극의 한 쪽에 매몰되어 기독교 진리의 체계적 해석에 실패하였다는 것이다. 예를 들어 자유주의 신학은 상황에서 영원한 진리의 요소와 성격을 찾아내려 하였기에 진리의 능력에서 소외되었고, 정통주의 신학은 상황을 초월하는 진리의 영원성을 추구했지만 결국 특정 시대의 진리에 영원성을 부여하여 영원한 진리의 의미를 상실한 채 복음의 의미를 왜곡하는 이상화에 빠졌다는 것이다.

바로 이런 이유로 티리히는 신학의 바람직한 회복을 위해 종교적 상징의 개념을 도입한다. 그는 종교란 궁극적 관심에 사로잡힌 상태 또는 무조건적 의미를 향한 영의 방향성이며, 문화란 유한한 형태를 향한 영의 방향성이라고 정의한다.⁷⁵ 그리고 양자의 결합이 종교에서는 상징으로 표현된다고 주장한다. 이에 따라 그는 인간의 궁극적 관심은 상징으로 표현되어야 한다고 말한다. 그것은 상징적 언어만이 궁극자(the Ultimate)를 표현할 수 있기 때문이다.

티리히는 실존주의자로서 세상에 속하는 유한한 실재는 그 실재를 무한히 초월하는 궁극자를 직접적으로 표현할 수 없다고 말한다. 이것은 자신의 저서

⁷⁵ Paul Tillich, *What is Religion* (New York: Harper & Row, 1973), 72.

『문화의 신학』(Theology of Culture)에서 '실존주의자들의 슬픈 운명 또는 재난'이라고 부르는 것으로서,⁷⁶ 그로 하여금 상징이라는 방법론을 취하지 않을 수 없게 만드는 근본 요인이다. 그는 또 어떤 유한한 실체가 궁극자를 직접적으로 표현한다고 주장하게 되면 그것은 신성모독이요, 우상숭배라고 본다. 따라서 이런 오류에 빠지지 않기 위해서는 상징이 필수적인데, 상징은 유한한 실재이나, 그가 표현하는 궁극적 근거로부터 존재의 능력을 부여받고 있기 때문에 궁극적 근거에 참여한다. 이러한 상징의 개념은 그가 현대 종교학과 분석 심리학의 이론을 수용한 것으로, 그는 종교적 언어는 상징 이외에는 다른 표현이 없다고 단호하게 천명한다. 텔리히와 함께 상징을 긍정적으로 수용하는 현대 신학자들로는 부르너(Emill Brunner), 니버(Reinhold Niebuhr), 쿨만(Oscar Cullmann) 등이 있다. 반면에 바르트에게 성경의 언어는 기록된 신 말씀이지 종교적 상징은 아니기 때문에 여기서도 텔리히는 바르트와 대립한다.⁷⁷

이처럼 텔리히는 자신이 전개하고자 하는 신학적 개념을 위해 필수적으로 상징의 개념을 도입하게 되고, 그것은 결국 그의 신학의 내용을 결정하는 중요한 역할을 하게 된다.

a. 상징(종교적 상징)의 개념

텔리히는 1963년 산타 바바라에 있는 캘리포니아 대학 학생들과의 세미나에

⁷⁶ 텔리히, 『문화의 신학』, 106.

⁷⁷ Bernard Ramm, *A Handbook of Contemporary Theology* (Michigan: Eerdmans, 1966), 86-87.

서 자신의 전체 신학의 과제를 다음과 같이 밝혔다:

“나의 전체 신학적 과제는 정확히 종교적 상징을 세속사람들이 이해할 수 있고 감동할 수 있도록 재해석하는 데에 있습니다. 나는 과거의 위대한 상징들의 의미를 회복시키는 일이 가능하리라고 생각합니다.”

“그리고 그 과제는 신학적 원칙과 방법에 따라서 해석되어야 한다는 것입니다.”

틸리히가 친히 언급한 위의 두 진술은 그의 신학적 해석학에 대하여 몇 가지 중요한 사항을 암시한다. 첫째, 그의 신학은 교회 안에 있는 사람들을 위한 것이 아니라 회의하고 질문하는 세속인들, 그 중에서도 지성인을 위한 신학이라는 점이다. 둘째, 성경은 신의 말씀 또는 기록된 신의 말씀이 아니라 종교적 상징이라고 하는 주장이다. 셋째, 그의 신학적 해석은 단순한 해석이 아니라 동시대적인 재해석이라고 하는 점이다. 이것은 기존의 해석과는 다른 해석을 의미한다. 넷째, 그가 주장하는 해석을 위한 원칙과 방법이 따로 있다고 하는 의미이다.

틸리히의 조직신학에는 놀랍게도 독립된 성경론이 없다.⁷⁸ 이것은 그가 성경을 영감된 신의 말씀으로 이해하는 것이 아니라 인간과 신의 만남에 대한 상징이라고 이해하기 때문이다. 그는 ‘신의 말씀’은 동시대적인 것으로 그 궁극적 능력이 우리 현재의 실재를 뚫고 들어오게 하는 실재라고 말하면서,⁷⁹ 오늘날 개신교는 이러한 동시대성과 자아초월적 능력이 결합된 설교의 방법을 발견해야 하는 긴급한 과제가 있다고 주장한다. 왜냐하면 그 동안 지배해온 문자적 직역주의의 용어는 우리의 역사적 상황과 크게 유리되어 있다고 보기 때문이다.

78 Tillich, *S. T.*, I, 50.

79 Tillich, *The Protestant Era*, 81.

또 동시대성이 결여될 때 그리스도 예수의 모습에 현시된 영원한 진리의 표준이 인간의 실존적 질문에 대한 답변임을 중재할 수 없기 때문이다.⁸⁰ 또한 성경의 언어만 반복하는 오만한 설교자는 청취자가 듣거나 말거나 개의치 않지만, 참된 계시는 나의 구체적 상황에서만 계시가 된다고 보기 때문이다.⁸¹ 따라서 그에게 우리시대에 적절한 언어는 완전히 실제적이고 구체적인 언어로서, 실제의 초월적 의미를 비추어주는 언어 즉 자아초월적 실재론의 언어이다. 이 근거에서만 개신교는 새로운 성례전적 언어를 창조할 수 있다고 그는 역설한다.⁸² 그렇게 되면 교회는 대중으로 하여금 기독교가 교리적이고, 의식적인 도덕법칙이 아니라, 우리의 실존과 실존 일반의 의미와 근거인 궁극적 관심을 가리키고 있음을 알려줄 수 있을 것이라고 본다.⁸³ 그는 이 과제를 당연히 수행해야 한다는 의미에서 ‘역사적 운명’이라고 표현한다.

이 과제를 실천하면서 텔리히는 성경을 상징으로 해석하는 비문자화를 주장하고, 신앙을 ‘궁극적 관심’으로 정의한다. 궁극적 관심은 근원적 관심이기 때문에 다른 예비적인 관심과 대비된다. 궁극적 관심은 주관과 객관을 넘어서는 고백인 반면 예비적 관심은 선택의 산물이다. 궁극적 관심은 개인의 전존재와 삶의 목적이 결합된 관심인 반면 예비적 관심 혹은 궁극 이전의 관심은 생존이나 행복 추구의 방편으로서 도구적 성격의 관심이다. 이 두 관심은 명백한 질적 차이를 갖는다. 그러나 궁극적 관심과 예비적 관심이 서로 무관하다고 본다면 불가피한 문제에 봉착한다. 이 철저한 분열은 종교적인 관심이 갖는 무한적인

80 Ibid.

81 Ibid., 82.

82 Ibid., 108.

83 텔리히, 『문화의 신학』, 50.

성격과 모순될 뿐만 아니라 궁극적 관심을 다른 예비적 관심의 차원에 놓이게 하여 결국 궁극적 관심에서 궁극성을 박탈하기 때문이다. 또 다른 입장은 예비적 관심에 궁극성을 부여하는 입장이다. 이 경우는 제약받는 것을 무제약적으로, 본질적으로 부분적인 것을 보편적인 것으로 높이는 이상 숭배에 빠지도록 만든다. 궁극적 관심과 예비적 관심의 올바른 관계는 예비적 관심이 궁극적 관심의 매개체가 되는 것이다. 유한한 관심은 무한의 의미로 높아지거나 같은 자리에 있을 수 없다. 그러나 무한한 것은 유한한 것 속에서 또는 제한된 것을 통해서 구체적인 것이 된다. 모든 예비적 관심 속에서 그리고 이를 통해서 궁극적 관심은 그 자신을 구체화한다. 하지만 ‘참으로 궁극적인 것’은 유한한 실재를 무한히 초월하며, 어떤 유한한 실재도 그것을 직접적으로 그리고 올바르게 표현할 수 없기 때문에 ‘궁극적으로 관심된 상태’인 신앙은 직접적 언어로서는 불가능하고, 상징이라는 언어 외에 다른 언어가 없다고 그는 말한다.⁸⁴

그렇다면 궁극적 관심이 상징으로만 표현될 수 있다면, 누군가에게 재산이나 성공이나 혹은 국가와 같은 구체적인 예비적 관심이 궁극적 관심이 될 때 이것 역시 종교적 상징인가라는 문제를 제기할 수 있다. 이 질문에 털리히는 궁극적 관심으로 높아진 예비적 관심은 모두 종교적 상징이라고 답한다. 즉 무제약적 관심의 문제인 모든 것은 종교적 관심의 영역이기 때문에 그 표현은 언제나 종교적 상징일 수밖에 없다는 것이다. 예를 들어 국가가 궁극적 관심일 경우 국가는 그 자체로 신성한 이름이 되어 국가의 기능과 본질을 능가하는 신적 성질을 부여받는다. 결국 국가는 우상화되는 것이지만 진정한 궁극자를 지시하고 상징한다. 만일 성공이 궁극적 관심일 경우 이것은 단순한 자연적 욕구가

84 브라운, 『궁극적 관심』, 14.

아니라 이미 사회적 권력을 위해 삶의 모든 가치를 성화시키는 것이 된다. 그래서 사회적 실패에 대한 불안은 신의 진노에 대한 불안의 이상적 형태로 전이된다. 여기서 성공은 은총이고, 실패는 최후의 심판이다. 이런 식으로 일상적 실재를 나타내는 예비적 관심의 개념들이 궁극적 관심의 이상적 상징이 된다.

궁극적인 관심의 근본적인 상징은 ‘신’이다. 모든 궁극적 관심의 상징은 그 관심이 궁극적인 한 모두 신의 상징이다. 궁극적 관심의 표현인 한에서는 ‘신’도 신에 대한 상징이다. 그러나 참된 궁극성은 유한한 실재를 무한히 초월한다. 그러므로 모든 유한한 실재는 그것을 직접 그리고 올바르게 표현할 수 없고, 종교적으로 말하면 신은 자신의 이름까지 초월하시기 때문에 그의 이름을 함부로 사용하면 오용이나 신성모독이 된다.⁸⁵

그러나 텔리히는 상징이라는 것은 임의로 변화될 가능성을 갖는 기호(sign)를 의미하는 것이 아니고, 상징이 표현하고 그것이 재현하는 실재(reality)를 대신하여 드러나게 하는 것이라고 주장한다. 그러므로 상징적 언어로서의 종교 언어는 상용어보다 훨씬 덜 참되고 덜 적합한 것이 아니라 오히려 이보다 더 참되고 더 적합하다고 말할 수 있다는 것이다. 반면에 문자주의적 해석은 신을 과학적으로나 실재적으로 접근할 수 있는 그런 사물로 끌어내리고 만다고 그는 주장한다.⁸⁶ 이 말은 상징은 그 자체 속에 영원한 진리를 내포하고 있지만 영원한 것과 궁극적인 것을 지시하여 준다는 것이다. 따라서 교회, 성만찬, 세례와 같은 상징들은 비록 사회가 변동하여도 그 뜻을 보존해야 한다고 그는 주장한다. 그렇지 않으면 시간의 흐름에 따라 상징들은 공허하게 되어 그것들이

85 Ibid., 63-64.

86 폴 텔리히, “신관,” 송상철 역 『신학논단』 제6집, 1961년 9월호, 91.

본래 상징하던 실재들을 지시하지 못하게 되고, 그리하여 그것들은 구속적 능력을 잃어버리고 그 자체들만의 중요성에 집착하게 되기 때문이다. 인간은 이념, 책 또는 성물 등이 대변하려는 것이 무엇인지 깨닫지 못할 때 상징 배후에 숨은 종교적 진리를 보지 못하게 될 것이다. 즉 종교적 상징을 바로 이해하지 못할 때 우리는 우상숭배의 죄를 범하게 될 것이다.⁸⁷ 이런 관점에 따라 그는 “우리가 신이라고 부르거나 말거나 우리의 궁극적 관심에 대하여 말한다는 것은 언제나 상징적인 의미를 가지고 있다. 그것은 그것이 지적하는 것에 스스로 참여하면서 동시에 그것을 초월한다. 다른 방법으로는 도저히 신앙을 표현할 수 없다. 신앙의 언어는 상징의 언어다.”⁸⁸라고 말한다.

그러면 톨리히의 주장을 따라 종교적 상징을 신에 대해 적용시켜 보자. 그에 의하면 종교에서 신이라고 부르는 궁극적인 실재에 대하여 우리가 비상징적으로(문자 그대로) 나타낼 수 있는 표현은 “신은 존재자체”라는 진술 밖에는 없다. 그 이외의 모든 신학적인 진술들은 모두 상징적이다. 신에 대한 모든 구체적인 주장이 상징적이어야 한다는 데는 의심의 여지가 없다. 왜냐하면 그러한 주장을 하기 위하여 우리는 인간의 유한한 경험의 단편을 사용할 수밖에 없기 때문이다. 그것은 인간 경험의 단편을 포함하면서 동시에 인간경험을 초월한다. 그러므로 신에 대한 구체적인 주장의 방편으로 사용되는 유한한 실재는 한편으로 긍정이 되고, 다른 한편으로는 부정이 되는 것이다. 이와 같이 상징의 진정한 의미는 그것이 지시하는 것에 의하여 부정된다. 그러나 그것은 다시 긍정된다. 그리고 이러한 긍정 때문에 상징의

87 브라운, 『궁극적 관심』, 14.

88 Ibid., 63-64.

표현은 그 자신을 초월할 수 있다. 그러나 종교언어에 대한 틸리히의 상징론은 두 가지 정반대의 방향--유신론적 방향과 자연론적 방향--으로 설명될 수 있을 정도로 애매성과 유연성을 동시에 가지고 있음을 지적하지 않을 수 없다.⁸⁹

틸리히에 의하면 존재하는 모든 것들은 '존재자체'가 아니라 '존재자체'의 드러남이다. 모든 구체적으로 있는 '한 존재'는 유한자의 범주에 의해 제약되기 때문에 신의 존재를 '하나의 최고 존재자'로서 하늘의 신령한 영계의 한복판의 보좌에 좌정하시고, 그 공간 이외의 다른 공간에는 동시에 입재 못하므로 다른 천사나 성령을 특사로 보내셔서 뜻을 전달하는 초자연세계의 영적 군주처럼 생각할 수 없다. 성경에 나타나는 그와 비슷한 모든 종교적 묘사는 신적 생명의 힘과 의미의 중심성과 주권을 증언하는 종교적 상징 언어다.⁹⁰ 신은 살아있다고 하는 진술을 예로 들어보자. 생명은 존재의 현실성이다. 아니 보다 정확하게는 그것은 잠재적 존재가 현실적 존재가 되는 과정이다. 그러나 신으로서의 신 안에는 잠재성과 현실성 사이에 차별이 전혀 없다. 그러므로 우리는 '생명'이라는 말의 상징적인 의미가 아닌 문자 그대로의 의미에서 신을 살아있는 존재로서 말할 수 없다. 우리는 상징적인 언어로 신은 살아있는 존재라고 말해야 한다. 그러나 모든 참된 상징은 그것이 상징하는 실재 속에 참여한다. 신은 그가 생명의 근거인 한에 있어서만 살아있다.⁹¹

89 존 학, 『종교철학개론』, 황필호 역편 (서울: 종로서적, 1988), 124.

90 김경재, 『폴 틸리히 신학 연구』 (서울: 대한기독교출판사, 1991), 58.

91 Tillich, S. T., I, 242.

신을 인격으로 말하는 것도 마찬가지다. ‘인격적 신’이라는 상징은 실존적 관계가 인격-대-인격의 관계이기 때문에 절대적으로 근본적이다. 인간은 덜 인격적인 어떤 것에 관해 궁극적으로 관심을 가질 수 없다. 그러나 인격성은 개인성을 포함하고 있기 때문에 어떤 의미에서는 신이 하나의 개인으로 불리어질 수도 있다는 질문이 일어난다. ‘인격적 신’은 신이 하나의 인격이라는 것을 의미하지 않는다. 그것은 신이 모든 인격적인 것의 근거이고, 그는 인격성의 존재론적 능력을 자신의 범주 안에서 수행한다는 것을 의미한다.⁹²

틸리히에 의하면 전능성, 영원성 그리고 전지성과 같은 전통적인 신의 속성들은 모두 인간의 유한성에 의해 제기된 질문에 대한 상징적 답변들-- 취해져야 할 인간의 용기의 기초로서 제공된 답변들--로서 이해되어야 한다. 전능성에 관한 인기 있는 전통적 견해는 “신은 원하는 대로 무엇이든 할 수 있다”는 것이다. 물론 이것은 신이 모순적인 가능성들과 다른 유사한 수수께끼를 논리적으로 의욕할 수 있는지에 관한 부조리한 문제들로 인도한다. 이에 대해 그는 “신적 전능성은 그 모든 표현에 있어서 비존재에 저항하고, 그 모든 형식에 있어서 창조의 과정 속에서 현현되는 존재의 능력으로서 정의하는 것이 보다 적절하다”고 주장한다.

우리가 잘 아는 것처럼 영원성은 시간에 관한 신의 전능성이다. 편재성은 공간에 관한 신의 전능성이다. 그러나 틸리히는 신의 편재성을 신이 공간 속에서 무한히 연장된다거나 한정된 공간에 제약되지 않는다는 즉 무공간적이라는 사실을 의미하는 것이 절대로 아니라고 본다. 신의 편재성은 그

92 Ibid., 244-245.

의 피조물들의 공간적 실존에 신이 창조적으로 참여하는 것이라는 것이다. 마찬가지로 신의 전지성도 결코 신이 ‘모든 것을 알고 있다는’ 것, 다시 말해 신은 과거, 현재, 미래의 모든 사실을 다 알고 있다는 것을 의미하는 것이 아니라고 한다. 오히려 그것은 그 어떤 것도 존재의 로고스(logos) 구조 밖으로 떨어지는 것은 없다는 것에 대한 인간의 믿음의 상징적 표현이라는 것이다.⁹³

결국 털리히는 신이란 말은 신을 초월한 신 또는 존재의 궁극적 근거를 뜻하는 동시에 특수한 표현도 암시해 주는데, 이 특수한 표현이 상징의 성격을 띠었다고 본다. 그는 그 예로서 모세와 신의 대화(출 33:18-23)를 든다. 모세는 신에 대한 상징적 지식을 극복하고자 한다. 신은 그에게 그가 신의 얼굴을 보면 죽는다고 말한다. 그러나 모세는 동행하는 신을 볼 수 있을 뿐 아니라 뒤에서 그를 바라볼 수도 있었다. 이 기사는 참으로 멋진 반시적(半詩的), 반은유적(半隱喻的) 표현으로, 모든 종교 언어가 상징적으로 존속하는 데 가장 필요하다고 한다.⁹⁴ 그러나 우리가 직면하고 있는 실제적 상황은 종교적 상징 일반의 힘이 상실되어 있다는 것이다. 우리가 이미 누구에게도 신에 대해 손쉽게 말할 수 없는 것은, 그가 즉각적으로 “신은 존재하느냐?”고 질문하기 때문이다. 이 질문 자체가 신에 관한 상징이 무의미해졌음을 암시한다. 왜냐하면 질문의 대상이 되어버린 신은 시간과 공간 속에 존재할 수도, 앗을 수도 있는 무수한 대상 가운데 하나가 되었기 때문이다. 따라서 이때의 신은 전혀 신의 의미가 없다.⁹⁵ 그리하여 털리히는 결론처럼 다음과

93 리빙스톤, 『현대기독교사상사』, 219.

94 브라운, 『궁극적 관심』, 28-30.

같이 말한다.

“나의 신학 활동 전체는 세속인이 이해할 수 있고, 감동될 수 있는 방법으로 종교적 상징을 재해석하는 데 집중되어 있지만, 기독교가 자기의 상징을 새롭게 묘사하고 설교하고 해석할 방법의 근본적 개혁이 선행되지 아니하고 우리가 직면한 상황이 어떻게 극복될 수 있느냐 하는 문제에 대하여는 나 자신도 모르겠습니다.”⁹⁶

지금까지 텔리히가 주장하는 종교적 상징의 의미를 비교적 소상히 살펴 보았다. 그러나 상징의 의미를 더욱 뚜렷하게 부각시키기 위하여 우리가 생각해 보아야 할 것은 기호와의 관계이다. 그가 설명하는 기호와의 관계를 분석해 보면, 상징의 의미를 더 명확하게 파악할 수 있다.

b. 상징과 기호

텔리히는 상징(symbol)과 기호(sign)를 엄격하게 구별한다. 양자가 모두 자신을 초월하여 다른 어떤 것을 지시한다는 점에서 공통점이 있음에도 불구하고, 차원이 다르다고 보는 것이다.

텔리히에 의하면 상징이란 기호와 달라서 상징하는 실재에 참여한다. 그것이 상징의 최대의 특징이다. 그러므로 ‘하늘보좌’, ‘내 아버지의 집’, ‘천국’ 등은 모두 의미가 있고, 실재성이 있다. 그러므로 모든 종교적 상징은 양면성이 있다. 상징은 상징하려는 영원하고, 절대적이며, 초월적인 실재를 지향

95 Ibid., 114-115.

96 Ibid., 115.

하고 드러내면서 동시에 가리고 은폐시킨다. 상징의 은폐성은 물론 상징물 자체가 지닌 유한성의 제약 때문이다. 그러나 상징물의 존재론적 구조와 구성의 요소들 없이는 신이나 초월실재는 전혀 말할 수 없고, 이해될 수도 없다.⁹⁷

보다 세부적으로 말하면 기호와 상징은 똑같이 그들 이상의 어떤 것을 지적한다. 그러나 기호는 마치 거리의 빨간 신호등이 정지를 의미하는 것과 같이 인위적인 관례나 습관에 의하여 지적한다. 반대로 상징은 마치 국기가 그것이 상징하는 한 나라의 임과 권위에 참여하는 것과 같이 ‘그것이 지적하는 것에 스스로 참여’하는 성격을 가지고 있다.⁹⁸ 기호와 그것이 지적하는 것과의 관계가 순수 외적인 관계라면, 상징과 그것이 지적하는 것 사이에는 긴밀한 내적인 연관성이 있다고 털리히는 본다.

이러한 내적 연관성 때문에 상징은 관례적인 기호와 같이 인습에 의해 만들어지는 것이 아니다. 그것은 ‘개인적 혹은 복합적인 무의식으로부터 자라나서’⁹⁹ 제 나름대로의 생존과 멸망을 하게 마련이다. 그러므로 상징은 ‘우리에게 닫혀져있던 실재를 열어주고’, 동시에 그것이 나타내는 세계의 새로운 국면에 상응할 수 있도록 ‘우리 영혼의 차원을 높여준다.’¹⁰⁰ 상징의 이같은 이중적 기능을 털리히는 예술에서 찾아볼 수 있다고 주장한다. 예술은 한편으로 ‘다른 방법으로는 도저히 도달할 수 없는 실재에 도달할 수 있는 상징들을 만들어내며’,¹⁰¹ 다른 한편으로는 우리에게 그 상징이 표현하는 작

97 김경재, 『폴 털리히 신학연구』, 59.

98 Tillich, *The Dynamics of Faith*, 42.

99 Ibid., 43.

100 Ibid, 42.

품을 더욱 잘 감상할 수 있는 새로운 감수성과 힘을 제공한다. 그의 저서 『신앙의 동력』에는 그의 상징론이 집약적으로 잘 설명되어 있는데, 이 책에서 그는 상징을 기호와 비교해서 그 의미를 다음과 같이 밝힌다:

첫째, 상징은 기호와 공통점이 있다. 양자는 똑같이 자신을 초월하여 어떤 다른 것을 지시한다.¹⁰² 그러나 여기서 기호와 상징의 혼란이 야기된다. 기호는 교통신호등에서 볼 수 있는 바와 같이 서로 관계없는 것들이 인습적으로 결합되어 있을 뿐이다. 그러므로 기호는 편의상 다른 것으로 대체시킬 수 있으나 상징은 대체시킬 수 없다.¹⁰³

둘째, 상징은 그것이 지시하는 것에 참여한다. 그러나 기호는 그들이 지시하는 것의 실재나 능력에 절대 참여하지 못한다. 상징은 비록 그들이 상징하는 것과 동일한 것은 아니지만, 그 의미와 능력에 참여한다. 이것이 상징과 기호의 근본적인 차이이다. 예를 들어 알파벳은 기호일 뿐 표현하는 실재에 참여하지 못한다. 반면에 국가를 상징하는 국기는 그 상징하는 것의 능력에 참여한다. 그러므로 국기에 대한 공격은 그것이 지칭하는 집단의 위엄에 대한 공격을 의미한다.

셋째, 상징은 닫혀진 실재의 단계(levels of reality)를 표현한다. 이 표현의 기능은 이중적이다. 즉 상징을 통하지 않고는 파악할 수 없는 실재의 측면을 열어 보여주며, 또 우리의 내적 실재의 측면을 열어 보여준다. 그러므로 모든 상징은 양 끝을 가진다. 한 쪽은 무한자를, 다른 한 쪽은 유한자를 가리킨다.

101 Ibid.

102 Ibid., 41.

103 Ibid., 42.

그들은 인간을 위하여 신을, 신을 위하여 인간을 열어 보여준다.¹⁰⁴ 그래서 “하나님 아버지”라는 상징은 신과 인간을 부자관계로, 부자의 인간관계는 신-인 관계의 모형으로 신성화된다.

넷째, 상징은 접근할 수 없는 실재의 차원과 요소를 열어 보일 뿐만 아니라, 실재의 차원과 요소에 상응하는 우리 영혼의 차원과 요소를 열어 보여준다. 즉 우리 자신의 존재의 감추어진 깊이를 열어 보여준다.

다섯째, 상징은 의도적으로 만들 수 없다. 기호는 의도적으로 만들 수 있으나, 위대한 종교의 원형적 상징은 개인적 무의식과 집단적 무의식에서 성장하는 것으로 우리 존재의 무의식적 차원에 의하여 용납되어야만 작용할 수 있다. 정치적, 종교적 상징과 마찬가지로, 특별히 사회적 기능들을 가진 상징들도 그들이 나타나는 집단의 집단적 무의식에 의하여 창조되거나 용납된 것들이다.¹⁰⁵ 이러한 그의 상징론은 융(C. G. Jung)의 집단 무의식과 종교의 원형적 상징론을 그대로 수용한 것이다.

여섯째, 상징은 조작할 수 없다. 살아있는 존재와 마찬가지로, 상징은 성장하고 죽는다. 상황이 성숙할 때 상징들은 성장하나, 상황이 변하면 소멸된다. 상징은 사람들이 원한다고 성장하는 것도 아니며, 과학적 또는 실천적 비판 때문에 사라지는 것도 아니다. 그들이 사라지는 것은 그들이 맨 처음 표현되었던 집단의 응답을 더 이상 받을 수 없기 때문이다.¹⁰⁶ 이러한 상징들은 인간의 문화의 다양한 영역의 집단 무의식에서 성장하는 것으로 정치적, 예술적, 역사적 영역

104 Tillich, *The Protestant Era*, 61.

105 Tillich, *The Dynamics of Faith*, 43.

106 Ibid.

을 포함하지만, 무엇보다도 종교적 영역에서 지배적으로 나타난다.

이상의 내용을 종합해볼 때 상징의 가장 큰 특징은 상징하는 것에 참여한다는 것이다. 상징이 참여한다는 말은 상징이 가진 동일성과 차이성이라는 변증법적 구조를 설명하는 말이다. 그것이 올바른 상징의 구조이다. 상징은 본래적인 형이상학적 능력을 갖고 있지 않지만, 상징을 수용하는 사람들이 체험한 힘을 반영하되 바로 그것으로만 그 힘과 의미를 재현할 수 있다는 것이다. 또한 그것으로써만 인간은 계시의 현실에 들어갈 수 있다는 것이다. 그러므로 종교적 상징은 신적인 체험에 대한 인간의 응답이며, 인간으로 하여금 신적인 체험을 반복할 수 있도록 하는 매개체다. 이때 상징은 사건으로서의 의미를 갖는다. 신적 현현과 인간의 응답이라는 무한과 유한의 논리적으로는 불가능한 만남의 사건이 상징을 통해 매개된다. 그러므로 상징은 인간의 현실이며, 신적 현실이다. 상징을 통하지 않고는 인간은 신을 알 수 없으며, 상징을 통하지 않고는 신의 초월성은 부분일지라도 알려질 수 없다고 털리히는 설명한다. 따라서 그가 말하는 상징은 변증법의 단계를 따라 진행된다. 그것은 유한과 무한의 변증법이다.

참여의 문제는 두 가지 방향을 갖는다. 우선 상징은 상징하는 것에 참여한다. 또 상징은 자신이 상징하는 실제의 능력과 힘에 사람들을 참여시킨다. 곧이 상징을 통해서라는 것은 인간의 실존적 제약을 보여주는 단면이다. 인간은 본질적으로 무한과 분리되어 있지만 자신의 유한성을 통해서 무한을 감지할 수 있는 존재이다. 그러므로 인간의 유한성은 무한성으로 나아가게 하는 계기이다. 그러나 유한성은 결코 무한성을 보여줄 수 없다. 단지 무한성은 유한성과 질적으로 다르다는 것만 알 수 있다. 이렇게 무한과 유한이

갈등하는 상황에서 인간의 유한성은 유한한 대상을 통해서 무한성을 체험하게 된다. 이것은 무한이 어떤 유한을 통해 그 의미를 유한의 세계에 기투(企投)한 것을 뜻한다. 이러한 무한의 작용과 유한의 응답이라는 구조를 통해 상징은 그 고유한 위치를 갖는다. 그렇기 때문에 상징은 무한과 유한 사이에서 운동하는 특징을 지닌다. 그것이 바로 상징의 유한과 무한의 변증법이다. 상징은 상징을 수용하는 사람들에게 상징으로서만 감지할 수 있는 보편적인 실재의 차원을 개방하면서 무한의 일부이지만 유한한 세계의 일부에서 취해진 구체적인 어떤 것이기 때문에 유한성을 벗어날 수 없다. 그러므로 상징은 유한과 무한의 어느 편에도 속하지 않으며 또 유한과 무한의 적당한 경계선에 위치하지도 않는다.

예를 들어 신이라는 개념 안에는 두 가지 요소가 있다. 하나는 직접적 경험의 일로 그 자체가 상징이 아닌 궁극성의 요소이고, 다른 하나는 일상적인 경험에서 가져와 신에게 적용시킨 구체성의 요소이다. 신에 관한 구체적인 주장들은 일상생활에서 얻어진 경험의 일부이며, 다만 그 경험이 신을 말하는데 사용되기 때문에 그 주장들은 일상 경험을 포함하면서 또한 그 부분의 내용을 초월한다. 신에 관하여 구체적으로 말하기 위해서 사용된 일상적 경험의 부분은 긍정되는 동시에 부정된다. 상징적인 표현은 그 상징이 지시하는 것에 의해서 부정되는 동시에 긍정된다. 긍정되면서 동시에 부정되는 것은 종교적 상징의 본질이다. 신을 말하기 위해서 사용되는 상징은 그것으로만 신을 알 수 있다는 의미에서 긍정되지만 반대로 그것은 신의 무한성을 제한적으로만 설명할 수 있다는 측면에서 부정된다. 상징이 긍정될 수 있는 기준은 상징의 참여하는 성격이다. 만일 상징이 상징하는 것에 참

여하지 않는다면 상징은 긍정될 근거를 잃게 될 것이다.

결국 톨리히에게 있어서 상징은 두 날의 칼과 같다. 종교적 상징은 그것이 상징하는 무한한 것과, 그것에 의해서 상징되는 유한한 것을 향한다. 종교적 상징은 무한한 것을 유한에까지 끌어내리며, 또 유한한 것을 무한에까지 끌어올린다. 종교적 상징은 신성한 것을 인간적인 것으로 또 인간적인 것을 신성한 것으로 개방한다. 따라서 우리는 상징에 대한 톨리히의 견해가 전형적으로 변증법에 기초되어 있음을 깨닫게 된다.

c. 상징과 신화

톨리히의 상징 및 상징의 방법과 관련하여 추가로 살펴보아야 할 것은 신화 및 비신화화와의 관계이다. 잘 알려진 것처럼 복음서의 내용을 신화로 보고, 그 신화를 제대로 파악하기 위해서는 ‘비신화화’해야 한다고 보는 것은 볼트만의 주장이다. 톨리히는 자신의 개념을 볼트만과 분명히 차별화하고, 다르게 설명한다. 그는 신화를 ‘신들의 이야기’라고 정의한다. 여기서 신들은 개체화된 형상이며, 성별이 있고, 서로 다른 신에게서 나오며, 서로 사랑과 투쟁으로 얽혀 있으며, 세계와 인간을 만들고, 시공간 안에서 활동하는 존재들이다. 그들은 문화적 전통과 신성한 제의 속에서 살아 있으며, 인간에게 구체적인 도움과 위협을 준다. 그들은 현현과 성육신으로 나타나고 신성한 장소와 의식 또는 인물과 관계한다. 그러나 그들은 그들 스스로 존재하는 모든 것을 초월하는 운명의 지배와 위협 아래 놓여 있다. 이러한 신화는 신앙의 내용이 아니다. 신화는 상징과 마찬가지로 다른 어떤 것을 지시한다.

우리가 흔히 알고 있는 것처럼, 신화라는 말은 서구 정신사에서 대개 허구의 이야기로 취급받았다. 그래서 신화는 때로는 동화나 우화와 혼동되어 사용되었다. 그러나 톨리히에 의하면 신화는 상징과 마찬가지로 신앙의 언어이다. 그래서 신화는 모든 신앙의 행위 안에 현존한다. 신화의 세계는 신적 형상과 행동으로서 상징화된 인간의 궁극적 관심인 것이다. 이것은 신-인 만남에 관한 이야기들 안에서 결합된 신앙의 상징들인 것이다. 그러나 신화의 의미에 대한 긍정적 평가에도 불구하고, 신화는 몇 가지 점에서 비판적으로 고려되어야 한다고 그는 말한다. 그는 신화에서 빈번히 이루어지는 신성자를 분할하는 것에 반대한다. 그러한 분할을 넘어서 한 신에게로 가는 것이다. 한 신이라도 신화적 언어의 대상이기 때문에 해석이 요청된다. 신화에 대한 해석은 비신화화이다. 비신화화는 상징과 신화들을 모두 제거하는 것이 아니다. 신화는 다른 신화에 의해서 대치될 수 있지만 신화를 인간의 정신생활에서 제거할 수 없다. 그래서 신화는 해석되어야 한다. 신화는 해석되어야 하지만 원시적 신화의 의식은 신화를 해석하려는 시도에 저항한다. 원시적 신화는 모든 비신화화를 두려워한다. 그들은 ‘깨지지 않은 신화’(unbroken myth)를 고수하려 한다. 기독교와 유대교의 지평에서 자연 신화는 거부된다. 그러나 역사 신화는 거부될 수 없다. 톨리히에 의하면 기독교는 자연 신화에 묶여 있는 종교들보다 우월하다고 평하지만, 기독교도 역시 신화의 언어를 사용하고 있다고 지적한다. 차이점이 있다면 기독교가 사용하는 신화는 ‘깨어진 신화’(broken myth)라는 것이다.

톨리히는 신약성경의 비신화화를 주장하는 불트만의 견해에 긍정적인 면과 부정적인 면이 공존한다고 평가한다. 먼저 긍정적인 면은 비신화화는

성경 내의 신화적 요소에 대한 통찰을 통해서 신화를 역사로 오해할 수 있는 모든 미신적 요소를 제거했다는 데 있다. 비신화화는 거룩한 것이 미신적 객관화의 과도에 빠져들어 가는 것으로부터 지켜주었다는 것이다. 그러나 이러한 긍정적 기여 이외에 비신화화는 신화가 가진 본래적 역동성을 제한하여 결국 기독교 경전에 나타나는 종교적이고 영적인 의미 전달을 저해하는 역기능도 수행했다고 그는 지적한다. 비신화화는 상징과 신화를 배제하면서 학문과 도덕의 내용으로 대체하려는 시도가 될 때 거부되어야 한다. 이런 시도는 종교로부터 종교의 언어를 빼앗으며 거룩한 것의 경험에 침묵을 강압하는 폭력이 된다. 비신화화는 성경의 신화적 표현 속에 담긴 신앙적 의미를 오늘에 되살리려는 노력으로서, 종교적 진리를 객체화(objectivization) 하려는 근본주의의 오류를 막는데 공헌했지만, 언어의 상징적 특성을 말살해 버릴 위험이 있음을 간과해서는 안 된다는 것이다. 바로 이런 이유로 텔리히는 불트만에 반대하면서 자신만의 고유한 종교적 상징의 방법을 제안한다.

텔리히는 상징은 신화와 달리 합리적이고 과학적인 비판을 통해서 소멸하거나 그것을 궁극의 차원으로 높이려는 불순한 시도에 의해서 그 유한적 본질이 변화되지 않는다고 말한다. 그에 의하면 초자연주의는 상징이 가진 힘의 문제에 천착해서 상징을 우상화하려고 하였지만 결국 미신에 빠지게 되었고, 자연주의는 상징의 의미에만 중요성을 두어 힘을 무시한 결과 객관성과 과학성을 상실했다. 여기서 신학 본연의 임무는 종교적 상징의 의미와 힘 중 어느 한쪽에 메몰 되지 않으면서 그 둘을 올바르게 드러내는 것인데, 신학의 이러한 작업은 한 마디로 해석의 작업이다. 여기서 해석은 단순한

번역을 의미하지 않는다. 오히려 종교적 상징을 해석한다는 것은 재수집을 뜻한다. 그리하여 그는 잘못된 두 가지 방법으로 접근하면서 잃어버린 의미와 힘을 다시 모으는 것이 자신이 주장하는 종교적 상징의 역할이라고 본다.

따라서 신앙의 상징들은 고립적으로 나타나지 않는다. 이것들은 “신들의 이야기” 속에 결합되어 있다. 이것이 희랍어로 mythos 즉 myth의 의미이다. 희랍신화는 인간의 궁극적 관심이 신적인 형상과 행위로 상징화된 것이다. 신화는 신과 인간의 만남에 대한 이야기 속에 결합된 신앙의 상징이다.¹⁰⁷ 신화는 항상 신앙의 모든 행위 속에 들어있다. 왜냐하면 신앙의 언어는 상징이기 때문이다. 신화 역시 공격받고 비판의 대상이 되기도 한다. 이러한 비판은 신들의 이야기 속에 표현된 신화의 본성 때문이다. 신화에 대한 비판은 먼저 신성의 분리를 거부하며 한 신, 신에게로 나아가는 것이다. 그러나 다신론적 신화를 거부한다고 하여 신화에 대한 비판이 끝나는 것은 아니다. 유일신론도 또한 신화의 비판아래 놓이게 된다. 여기에서 불트만이 말한 비신화화가 필요하다. 이 용어는 구약과 신약의 성서 이야기와 상징들 속에서 신화적 요소를 추방하는 것과 관련되어 사용한다. 실락원, 아담의 타락, 대홍수, 출애굽, 동정녀 탄생, 많은 기적 이야기, 예수 그리스도의 부활과 승천, 재림과 심판 등이 여기에 속한다. 이 모든 것들은 신과 인간의 상호작용을 말하는 이야기들이나 그 성격상 신화적인 것으로 여겨져서 비신화화의 대상이 되고 있다. 이 부정적인 용어가 의미하는 것은 무엇인가? 만약 비신화화가 상징을 상징으로, 신화를 신화로 인지해야 할 필요성을 가리

107 Ibid., 49.

킨다면 용납되어야 하고 지지되어야 하지만, 만일 비신화화의 의도가 상징과 신화를 불합리한 것으로 보고 제거해야 할 것을 의미한다면, 이러한 비신화화는 비판되고 거부되어야 한다. 이러한 비신화화는 결코 성공할 수 없다. 왜냐하면 상징과 신화는 항상 현존하는 인간의식의 형태들이기 때문이다. 사람들은 신화를 다른 신화로 대체시킬 수 있으나, 신화를 인간의 영적인 삶으로 부터 제거시킬 수 없다. 왜냐하면 신화는 우리의 궁극적 관심을 나타내는 상징들이 결합된 것이기 때문이다.¹⁰⁸

틸리히는 긍정적인 의미로 사용하는 신화는 이해된 신화 또는 “깨어진 신화(broken myth)”를 거부한다고 말한다. 여기서 깨어진 신화란 문자적으로 직역된 신화를 가리킨다. 왜냐하면 그 전제가 제1계명이기 때문이다. 그것은 궁극자를 궁극적인 것으로 긍정하는 것이며, 온갖 종류의 우상숭배를 거부하는 것이기 때문이다. 성경에 있는 모든 신화적 요소, 교리 그리고 예배 의식은 신화적인 것으로 여겨져야 한다. 그러나 그들은 그 상징적 형태를 간직해야지 다른 과학적 대체물로 교체되어서는 안된다. 왜냐하면 그것들은 모두 신앙의 언어이기 때문이다.

틸리히의 신화에 대한 근본적 비판은 원시적인 신화적 의식이 신화를 신화로 해석하는 태도를 거부한다는 사실에 기인된다. 그것은 깨어진 신화는 그 진리성을 박탈당한다고 믿기 때문이다. 깨어지지 않은 신화적 세계에 안주하는 사람들은 안전감과 확신을 느낀다. 신화를 해석함으로써 불확실성의 요소를 도입하려는 모든 시도를 거부한다. 이러한 저항은 권위주의적 체계가 지지하는 것이다. 그들의 지배에 대한 도전을 원하지 않기 때문이다. 이러한 태도를 틸리

108 Ibid., 49-50.

히는 ‘문자주의’(literalism)라고 부른다. 그가 여기서 의미하는 문자주의란 상징과 신화를 직접적인 의미로 이해하는 것을 의미한다. 문자주의는 자연과 역사에서 선택한 재료를 그 고유한 의미로 사용한다. 여기서서는 자신을 초월하여 어떤 다른 것을 지칭하는 상징의 특징이 무시되는 것이다. 예를 들면 메시아의 동정녀 탄생은 생물학적 용어로, 부활과 승천은 물리적 사건으로, 그리스도의 재림은 지구와 우주의 재난으로 이해하는 것이다.¹⁰⁹ 이러한 문자적 직역주의는 신으로부터 그의 궁극성을 박탈하며, 유한하고 조건적인 단계로 끌어내리는 것이다. 만일 이러한 신앙의 상징을 문자적 직역으로 해석하게 되면 그 신앙은 곧 우상숭배가 되고 만다는 것이다. 따라서 털리히는 신앙의 상징적 특징을 의식하게 될 때에야 신앙은 신에게 합당한 명예를 돌리는 것이 된다고 주장한다.

109 Ibid., 52.

IV.틸리히 신학방법의 결과와 비판

이제 틸리히의 신학방법이 그의 신학 속에 어떻게 개입되어 있는지를 살펴봄으로써, 그의 잘못된 신학방법의 오류와 폐해를 개혁주의 관점에서 지적해보자. 그의 두 신학방법은 절대로 뗄 수 없는 상보적인 방법들로 그의 신학 어디든 그 영향이 나타나 있지 않은 곳이 없다. 필자는 그의 두 신학방법이 특별히 그의 신론과 기독교론에 어떤 결과들을 일으켰는지를 본 논문의 본론으로 삼고 자세히 고찰하고자 한다. 그리고 이 결과들을 다시 종합해서 그의 신학이 결국엔 어떤 신학으로 나아갔는지를 비판적으로 보여주고자 한다.

신학방법의 유형은 신학이 다양한 만큼 다양하다. 틸리히가 말하는 것처럼 신학은 기독교 신앙의 내용에 대한 다양한 방법적 해석이기에¹¹⁰ 더욱 그렇다. 이 점에서 개혁주의가 취하고 있는 신학방법은 틸리히가 견지하는 신학방법과 커다란 차이가 있다.

개혁주의의 신학방법은 그 신학원리로부터 자연스럽게 파생되어 나온다. 개혁주의는 한 마디로 신본주의다. 한상화 교수는 자신의 저서 『신본주의신학입문』에서 신본주의의 신학 원리를 일목요연하게 다음 4가지로 나누어 설명하고 있다.¹¹¹

첫째, 인간의 모든 행위의 궁극적 목적은 하나님을 영화롭게 하는 것이라는 신본주의 삶의 원리가 신학함의 근본동기가 되어야 한다.

110 Tillich, S. T., I, 15.

111 한상화, 『신본주의신학입문』, (서울: 생명의말씀, 2005), 203.

둘째, 신본주의 신학은 인간경험이나 이성의 잣대에 의거하여 이루어지는 것이 아니라 하나님의 말씀과 계시의 권위에 의거하여 이루어진다. 따라서 신본주의 신학은 바른 신앙을 세우기 위하여 중생한 이성이 계시의 한계 내에서 하나님의 것들을 분별하여 연구하는 지적 작업이라 할 수 있다. 따라서 신학은 자연 이성의 판단에 맡겨지는 것이 아니라 그리스도를 믿는 신앙의 토대 위에서 이루어지는 연구다.

셋째, 신본주의 신학은 하나님의 영에 의해 말하는 참된 예언자의 직무를 감당하는 것이다. 신학은 성령의 인도를 받는 영적 분별력을 갖고 악한 영의 세력과 대결하며 성경의 영성에 기초하여 하나님의 나라와 그 나라의 확장을 위해서 말씀의 진리를 수호, 탐구한다.

넷째, 신본주의 신앙과 신학과 삶은 서로 일관되게 연결되어 있어야 한다. 신학은 신앙의 표현이며, 삶을 통해 구체화된다. 따라서 원리상 하나님 중심의 신앙은 하나님 중심의 사고와 삶으로 직결되어야 한다.

이 원리에 따라 추출해낸 개혁주의의 신학방법의 특징은 한 마디로 아래로부터의 방법이 아니라 위로부터의 방법이라는 것이다. 아래로부터의 신학은 인간의 경험과 이성을 중심으로부터 출발해서 신학적 작업을 시도하는 것이고, 위로부터의 신학은 신의 계시와 은총으로부터 시작해서 신학적 작업을 시도하는 것이다.¹¹² 아래로부터의 신학은 인간의 주어진 상황에서 시작하여 자연 질서의 원리와 인간 이성을 중심으로 신학적 이해를 추구하는 신학적 방법의 유형으로서 탈리히의 상관의 방법과 상징의 방법은 전형적인 아래로부터의 신학방법이다. 왜냐하면 그의 신학방법은 인간의 실존적 상황

112 김성원, 『신학을 어떻게 할 것인가』, 53.

을 신학의 출발점으로 삼고 있기 때문이다. 반면에 개혁주의는 신의 계시와 은총을 전제로 거기서부터 신학적 사유를 시도하고 무엇보다 하나님의 절대 주권을 강조한다.

그 다음 개혁주의는 계시 의존적 신앙을 그 신학방법의 유형으로 취한다. 개혁주의 신학의 외적 원리는 특별계시인 성경이다. 그리고 그 내적 원리는 성령의 증거 혹은 그 성령으로 말미암는 믿음이다.¹¹³ 이것은 하나님의 계시를 믿음으로 참 지식에 이르고, 지식은 믿음의 열매라는 점에서 그렇다. 십자가의 도(道)는 사람의 지혜나 철학이나 이성으로 아는 것이 아니다. 성경에 계시된 대로 오직 성령 증거를 통해서만 도달할 수 있다. 그러므로 개혁주의는 이성이 아니라 계시를 신학의 출발점으로 삼는 것을 철칙으로 여긴다.

그리고 무엇보다 개혁주의는 성경해석방법으로서 문자적, 역사적 해석의 방법을 취한다. 탈리히는 성경해석은 올바른 방법에 입각해야 한다고 주장한다. 그러나 그가 취한 상징의 방법은 옳지 못했다. 그러나 개혁주의는 전통적으로 문자적, 역사적 방법을 취한다. 모든 성경은 하나님의 감동으로 된 것으로(딤후 3:16) 축자적으로 영감된 책이다. 하나님께서 문자로 기록하도록 하셨을 때에는 문자를 통해서 얼마든지 하나님의 계시를 바로 이해할 수 있기 때문이다. 또한 여기에 성령의 조명과 증거가 함께한다는 사실을 생각한다면 성경은 결코 난수표를 동원해서 풀어야 할 암호책은 결코 아니다. 하나님께서 성경을 주신 것은 사람들이 복음을 알고 구원받도록 하기 위함이다. 문자적으로 해석해서도 얼마든지 이해할 수 있는데 굳이 다른 방

113 차영배, 『신학의 방법과 원리』, (서울: 총신대학교, 1983), 470.

법을 취할 이유가 없다. 물론 내용에 따라서는 상징이나 비유, 유추 또는 풍유와 같은 해석방법이 요구될 때도 있다. 그러나 그럴 경우는 많지 않다. 개혁주의는 전통적으로 문자적, 역사적 방법을 성경해석방법으로 견지해왔고, 또 지금도 그러하다. 이 점에 있어서는 추호의 양보가 있을 수 없다.

이상과 같이 개혁주의 신학 방법은 위로부터의 신학방법, 계시 의존적 신앙을 통한 연구 그리고 문자적, 역사적 해석방법이라는 특징을 갖고 있다. 따라서 텔리히의 신학방법과는 정반대되는 면모를 갖고 있기에 개혁주의 입장에서 텔리히의 신학방법과 신학은 받아들이기 어려운 곤란한 요소들을 크게 포함하고 있다.

A. 신론에 미친 결과

텔리히의 신관은 『조직신학』 제1권 제2부 “존재와 신”에서 체계적으로 진술되고 있다. 제1장에서는 ‘존재와 신 문제’를 제2장에서는 ‘신의 실재성’을 다룬다. 그가 신관을 피력하면서 존재 문제를 먼저 다루는 것은 실존주의자로서 존재론적 철학에 사상적 기반을 두고 있는 태생적 한계 때문이다. 그에 따르면 신학의 기초적인 문제는 신의 문제이다. 신이란 존재 속에 포함되고 있는 물음에 대한 대답이다. 그러므로 이성과 계시의 문제는 존재와 신의 문제에 비하면 이차적인 문제이다. 전통적인 용어를 사용한다면, 신학의 문제는 인식론적인 문제가 아니라 존재론적인 문제다.¹¹⁴

114 Tillich, *S.T.*, I, 163.

그러면 존재론적 문제란 무엇인가? 존재론적 문제란 바로 “존재자체가 무엇이나?”하는 것이다. 철학은 존재로서의 존재를 문제 삼는다. 철학은 존재하고 있는 어떤 것의 성격을, 그것이 존재하고 있는 한, 탐구한다. 이것이 철학의 기본 과제이다.¹¹⁵ 존재론의 문제는 묻는 주관과 그것에 대해서 물음을 받는 객관을 전제로 한다. 이것은 존재의 주-객관 구조를 전제로 하고 있으며, 또 존재의 기본적 해명으로서의 자기 세계구조를 전제로 하고 있다. 따라서 탈리히 신학의 근간을 이루는 존재론은 세계의 배후에 대해서 묻는 것이 아니라 존재의 구조를 분석하는 것이고, 여기서 그의 신학이 철학으로 귀착되는 이유가 있다.

따라서 그의 견해는 철학적 언어의 형태를 취하고 있기 때문에 현대 지식인들에게는 더 크게 어필할 수 있는지는 몰라도 실제적이고, 구체적인 성경의 진리를 오히려 추상적인 개념으로 바꾸어놓음으로써 그 명확한 의미를 오히려 희석시키고 불투명하게 만들고 있는데, 이것은 전적으로 그의 신학의 방법 곧 상관의 방법과 상징의 방법의 결과이다. 상관의 방법과 더불어 그가 취하고 있는 또 하나의 신학방법인 종교적 상징은 항상 보조를 맞추고 서로를 보좌하며, 똑같은 노선을 걷고 있다. 성경을 문자 그대로 해석하지 않고, 상징으로 보기 때문에 그의 대답은 우리가 전통적으로 믿고 섬겨왔던 신을 액면 그대로 수용하고 받아들이지 않는다. 따라서 그가 설명하는 신은 상관의 방법에 의해 철저하게 철학적이지만, 동시에 상징의 방법에 의해 철저하게 상징적인 개념이다.

상징이 늘 그런 것처럼 상징은 상징물 자체와 그것이 지시하는 대상 그

115 Ibid, 164.

리고 그 관계성의 애매함으로 말미암아 오히려 해석을 어렵게 만드는 면이 없지 않다. 이 점은 톨리히에게서도 예외가 아니다. 톨리히 자신은 계시로써 전달되는 신 개념을 믿을 수 없었기 때문에 상징의 방법을 통해서 더 분명하게 신 개념을 정의해 보고자 했지만, 사실은 정반대가 되고 말았다. 그럼에도 우리가 그의 애매한 표현들을 최대한 액면 그대로 이해할 때, 우리는 다음과 같은 놀라운 결론을 얻게 된다. 그가 그토록 심혈을 기울여 현대 지성인에게 어필 할 수 있도록 설명하고자 했던 신 개념은 그의 의도와는 정반대로, 그의 견해를 따르게 되면, 어이없게도 신이 사라지고 없어지게 되는 것이다. 물론 그가 말하는 철학의 신은 있지만, 성경에서 그토록 목메어 부르짖는 삼위일체 하나님은 사라지고 없다는 것이다. 이것은 정말 큰일이 아닌가? 파스칼이 성경에 나오는 하나님이 아브라함과 이삭과 야곱의 하나님일 뿐만 아니라 철학자의 하나님도 되신다고 말했을 때, 필자는 솔직히 성경과 하나님이 이성의 요소를 배격하지 않고, 오히려 이성을 통해 더 밝게 드러난다는 사실을 천명한 말로 생각하고 크게 공감한 적이 있다. 그러나 톨리히는 파스칼에 반대하여 아브라함, 이삭, 야곱의 하나님과 철학자들의 하나님은 동일하다고 주장했으나 그의 공언과는 달리 그의 종합의 결과는 아브라함과 이삭과 야곱의 하나님은 사라지고, 철학자의 하나님만 남아 있는 희한한 사실을 보여주었다.

이 두 방법이 영향을 미쳐 톨리히가 내놓는 신학의 해석들은 그 동안 무수한 시대에 걸쳐 진리로서 자리를 잡고 있는 개념들을 한 순간에 폐기처분하고 무용지물처럼 만들어버린다. 혹자는 그의 이런 개념들에 대해 새롭다고 박수를 치며 새로운 기독교의 출현이라고 반길지 모르지만, 그러나 놀

랍고 유감스럽게도 그의 견해 속에 우리가 그동안 믿음의 대상으로 확신하고 사랑하며 섬겨왔던 신, 곧 유일하신 삼위일체 하나님께서 사라지고 없다. 존재하시는(곧 거기 계시며 말씀하시는) 신도 없고, 무로부터 만물을 창조하신 창조주 신도 없으며, 섭리와 작정과 예정을 통해 피조물을 다스리시고 통치하시는 인격적 신도 없다.

1. 존재하며 말씀하시는 신의 부재

인간은 빌립처럼 신이 거하는 장소를 확인하고자 한다. “주여, 아버지를 내게 보여주옵소서. 그리하면 만족하겠나이다.”(요 14:8)라는 갈증은 비단 빌립만의 것이 아니라, 우리 모든 인간의 원초적 호기심이요 갈망이다. 왜냐하면 인간은 신을 발견하고 만나기 전에는 쉽이 없기 때문이다. 빌립의 간청에 예수는 “빌립아 내가 이렇게 너희와 함께 있으되 네가 나를 알지 못하느냐 나를 본 자는 아버지를 보았거늘 어찌하여 아버지를 보이라 하느냐 나는 아버지 안에 있고 아버지는 내 안에 계신 것을 네가 믿지 아니하느냐”(요 14:9-10)고 반응하셨다. 텔리히는 이 말씀을 해석하면서 예수에게 있어서 신은 자기의 존재근거요, 힘이요, 삶의 목적이요, 전부였다고 주장한다. 즉 신은 예수의 존재근거요, 존재의미였다는 것이다. 신은 그런 방식으로 예수에게 현실적으로 함께 계셨다는 것이다.¹¹⁶ 이 실례는 텔리히가 주장하는 존재로서의 신의 현실성에 대한 중요한 시사점을 제공해 준다.

존재로서의 신은 텔리히의 신관에 있어서 뿐 아니라 그의 전체 신학의

116 Ibid, 59-60.

기반이다. 텔리히는 존재하시는 신에 대해 추호도 의심을 품지 않는다. 그러나 그가 말하는 신은 우리가 일반적으로 생각하는 개념의 ‘신을 초월한 신’(God above God) 개념으로서, 결국 존재하시는 신이 사라지고 없다. 이러한 개념의 신의 현실성을 텔리히는 ‘존재자체’로서 설명한다. 신을 존재자체로서 정의한다면, 우리가 신을 믿는다고 할 때, 이것이 의미하는 바는 무엇인가? 이것은 존재를 믿는다는 것이다. 그러면 존재를 믿는다는 것은 무엇을 의미하는가? 그것은 존재의 힘을 믿는다는 것이다.¹¹⁷ 물론 이런 개념은 플라톤 사상 속에 이미 있었던 것으로 텔리히가 차용해서 사용하고 있다고 볼 수 있다. 존재자체의 개념은 모든 것 속에 내재하는 힘ियो, 비존재에 저항하는 힘을 갖는다. 즉 신은 모든 것 속에 있으며, 모든 것을 초월하려는 힘이다. 즉 신은 존재의 무한한 힘이라는 것이다. 신 개념이 실존 안에서 비존재의 위협과 상관되어 나타난다면 신은 비존재에 대적하는 존재자체이며, 존재의 무한한 힘이라고 부를 수 있다. 상관의 방법에 의해 신을 액면 그대로 해석하지 못하고 인간의 차원으로 끌어내려 설명하는 그의 해석법은 이처럼 신을 존재 자체 또는 존재의 힘으로 귀착시키고 만다.

이와 같이 신을 존재자체요, 존재의 힘이라고 정의할 때, 우리 자신의 운명과는 어떤 관계를 갖게 되는가? 텔리히는 신은 존재자체로서 유한적인 것을 전적으로 초월한다고 말한다. 신을 존재의 힘이라고 부를 때 신은 모든 존재의 총체와 세계를 초월한다. 이러한 관점에서 볼 때 신은 스스로 존재하는 자존성을 가지게 되고, 스스로가 자신의 숙명이 된다. 동시에 신은 본질존재와 실존존재의 대립을 초월한다. 따라서 우리가 신의 실존에 대해

117 Ibid., 236.

긍정하는 말을 하는 것은 잘못이다. “신의 실존을 부정하는 것이 무신론인 것처럼 신의 실존을 긍정하는 것도 똑같이 무신론이다.”¹¹⁸라고 그는 역설한다. 그러므로 신은 존재자체라고 부를 수밖에 없다는 것이다.

현대의 지성인들에게 어필하기 위해 성경의 문자주의를 혐오하고, 그리하여 수천 년 동안 정통 교회를 지배해온 전통적 성경해석방법인 문자적, 역사적 방법을 근본적으로 부정하면서 상징적인 해석을 주장하고, 비문자화를 추구하는¹¹⁹ 탈리히는 모든 종교적 술어는 상징이라고 말하면서, 종교적 개념의 상징적 특징은 결코 그 실재를 박탈하는 것이 아니라, 조건적인 것에서 무조건적인 것으로 이 실재를 고양시킨다고 주장한다. 즉 이러한 종교적 상징은 궁극적 관심을 표현하는 데 일상적 경험의 자료를 사용하지만 그 일상적 의미는 긍정되고 동시에 부정된다는 것이다. 따라서 모든 종교적 상징은 그 문자적 의미가 아니라 그 초월적 의미 가운데에서 그 자신을 확인한다.¹²⁰ 상징은 이러한 참여를 통하여 상징된 것의 능력과 의미를 표현하고, 따라서 신에 관하여 그의 속성, 행위, 현시 등을 말할 때는 상징적 특징을 지니며, 이러한 상징적 언어를 문자적으로 이해하면 신이 의미하는 바를 상실하게 된다고 주장한다.

이런 관점에 따라 탈리히가 설명하는 신에 관한 가장 포괄적인 형식적 정의는 “신이란 인간의 유한성에 내포된 질문에 대한 대답이다”¹²¹라는 것이다. 이 말은 신의 이름 즉 신 호칭이 문제가 아니라 신 이름은 민족마다 다

118 Ibid.

119 Newport, *Paul Tillich*, 64.

120 Tillich, *S.T.*, II, 10.

121 Ibid, 211.

르고 종교마다 다를 수 있고, 시대마다 다를 수 있는 하나의 지시 용어일 뿐이며, 그 지시 용어 속에 담긴 내용과 질이 문제인데, 그 신 호칭이 초월 신이든 내재신이든 과정신이든, 복수이든 단수이든, 추상적 원리든 구체적 형상을 지닌 대상이든, 물질적이든 정신적이든 결국 해당 인간을 궁극적 관심을 갖게 하는 내용이 있을 터인즉 개인과 집단을 마음과 뜻과 정성을 다해, 그들의 전존재를 바쳐서 그들의 삶의 의미와 방향을 거기서 찾는 그 무엇이 바로 그들의 신이 된다는 것이다.¹²² 이런 관점에 따라 그는 신을 시각에 따라 존재자체, 존재의 지반, 존재의 힘, 궁극적 실재, 그리고 궁극적 근거라는 여러 가지 호칭으로 부르는 것이다.

틸리히의 이런 신관은 말할 것도 없이 우리가 전통적으로 믿어왔던 신관과는 확실히 다르다. 무엇보다도 틸리히에게 신은 어떤 사물도 아니고, 어떤 존재자도 아니다. 신은 존재 이상이며, 사물 이상이다. 신은 존재의 지반이요, 존재의 힘이며, 존재의 근거이다. 신은 존재자체다. 그러므로 그에게는 신을 최고의 존재로 간주하는 것까지도 그를 피조물의 차원으로 떨어뜨리는 것이다. 똑같이 신의 존재를 긍정하는 것은 그것을 부정하는 것이나 다름이 없이 무신론적이다. 왜냐하면 존재자체는 존재(existence)를 초월하기 때문이라는 것이다. 신은 존재냐 비존재냐의 경계선에 처한 인간상황의 불안을 극복할 용기의 추구에 대응하는 것에 대한 인간의 상징적 표현이라고 그는 말한다.¹²³ 따라서 신을 부정하듯이 신의 존재를 긍정하는 것도 마치 무신론자와 다를 바가 없다고 주장한다. 왜냐하면 존재자체는 존재를 초월하기 때

122 김경재, 『폴 틸리히 신학연구』, 8.

123 간하배, 『현대신학해설』, 121.

문이다. 같은 이유로 신의 존재를 증명하려고 시도하는 것도 잘못된 것이다. 왜냐하면 그 말 자체가 함축하고 있는 시공간의 모든 한계를 가진 존재는 오직 존재들과 사물들에 속하고, 존재자체에는 속하지 않기 때문이다. 신 존재에 대한 전통적인 논증을 그가 부정하고 있는 기초는 바로 이것이다.¹²⁴ 예컨대 우주의 제1원인을 발견하려고 시도하는 것은 기껏해야 우주를 만들어내는데 적당한 하나의 원인으로 이끄는 것일 뿐이지만, 그것은 여전히 우주와 동일한 질서로 이끄는 것이다. 결국 그러한 원인은 유한한 것이다.¹²⁵ 그러므로 텔리히는 신이 존재의 한계를 넘어서는 개념적 사유의 영역을 초월한다고 주장했다. 왜냐하면 존재나 개념적 사유는 모두 유한자의 영역에 속하고 시간과 공간의 제약을 받기 때문이다. 반면에 모든 유한자는 존재자체 속에 참여한다. 그렇지 아니면 그것은 존재의 능력을 가질 수가 없기 때문이다. 그것은 비존재에 의해 삼켜질 수도 있으며, 참으로 그것은 결코 비존재로부터 생겨날 수는 없었을 것이다.¹²⁶ 바로 이런 이유로 텔리히는 전통적 신학에서 수천 년 동안 견지해온 진리인 삼위일체 하나님을 여지없이 부정한다.

"그러나 삼위일체의 상징들은 변증법적이다. 그것들은 삶의 변증법 즉 분리와 재결합의 운동을 반영한다. 셋이 하나요, 하나가 셋이라는 진술은 삼위일체의 신비에 대한 가장 나쁜 왜곡이었다."¹²⁷

124 브라운, 『철학과 기독교신앙』, 297-298.

125 Tillich, S.T., III, 227-233.

126 Ibid., 263.

127 Ibid., 284.

물론 텔리히는 상징은 기호와 실재는 아니지만 실재에 참여하는 특징을 갖고 있다고 말하면서 자신의 이러한 난점을 최대한 극복하려고 애를 쓴다. 그는 상징은 기호와 달리 실재를 초월하여 다른 어떤 것을 지시하면서 동시에 실재에 참여한다고 말한다. 신은 하나의 상징이다. 그러기에 그는 신은 우리가 존재한다고 말할 수 없는 실재라고 주장한다. 우리는 신의 존재에 대해 질문할 수도 없고, 또 그 질문에 답변할 수도 없다. 그리하여 그는 ‘존재한다’는 표현은 피조물에 국한시키고 신에게는 사용할 수 없다고 주장한다. 하지만 아무리 좋게 보아도 살아계신 삼위일체 하나님의 모습이 보이지 않는다. 개념을 초월한다고 말했지만, 여전히 개념 속에서 헤매고 있다. 막연한 추상과 철학 속에 갇혀 그 생명성을 잃어버린 죽은 신, 그래서 우리에게 개념 이상으로는 아무런 의미가 없는 신을 그의 신학방법은 우리에게 내놓았다.

또 신을 상징으로 보기 때문에 그는 신을 믿는 신앙도 상징의 방법에 따라 정의한다. 그는 신앙을 궁극적 관심(ultimate concern)이라고 정의한다. 종교는 궁극적인 것 또는 무제약적인 것을 향한 방향 또는 운동이다. 이런 관점에서 신을 정의한다면 궁극적 근거 또는 무제약자라고 할 수 있다. 그러나 텔리히는 여기서도 신은 정의될 수 없다고 주장한다. 무제약자는 우리의 정신과 모든 피조물들보다 앞서 있기 때문에 정신과 언어가 신을 제한할 수는 도저히 없기 때문이다. 신은 존재자체 또는 ‘모든 존재의 근거’이다. 그러므로 그에 따르면 어떤 신(a God)은 있을 수 없다. 어떤 ‘최고의 신’(a highest God)도 있을 수 없다. 그러한 개념마저도 제한적이기 때문이다. 또한 그러기에 우리는 신을 객관화 할 수 없다. 신을 최고의 신 또는 그 밖의

어떤 것으로 규정하는 순간 우리는 그를 객관화하는 것이다. 그러므로 그리스도인의 신 또는 유대인의 신을 초월하여 ‘신을 초월한 신’(God beyond God)만이 존재할 따름이다. 우리는 이 신의 존재 여부를 우리가 존재한다는 의미에서는 논의할 수 없다. 그러한 진술은 모두 제한적이다.¹²⁸ 따라서 이런 신의 존재는 다른 존재들 가운데 한 존재의 실존으로서 이해될 수 없다. 만일 신이 하나의 존재라면 그는 유한의 범주에 속하게 된다. 비록 신이 가장 완전하고 가장 능력 있는 존재라는 의미에서 ‘최고의 존재’라고 불린다면 이때에도 신은 유한의 수준으로 떨어지고 만다. 신은 하나의 존재로서 존재하는 것이 아니다. 그는 본질과 실존을 넘어서는 존재 자체이다. 그러므로 신이 존재한다고 말하는 것은 신을 부정하는 것과 똑같이 무신론적이다. 바로 이런 입장이기 때문에 텔리히는 단호하게 이렇게 말한다:

“이와 같이 신의 존재에 대한 문제는 질문될 수도, 대답될 수도 없다. ...신의 존재를 부정하는 것이 무신론적이듯이 그것을 긍정하는 것도 그러하다.”¹²⁹

“신은 존재하지 않는다. 그는 본질과 존재를 초월한 존재 자체이다. 그러므로 신이 존재하신다고 주장하는 것은 그를 부정하는 것이다.”¹³⁰

따라서 텔리히는 신존재에 관한 전통적 논증들을 실패한 증명들로 간주한다. 오히려 그것들은 ‘인간의 유한성 속에 함축된 신에 관한 질문들의 표현’

128 브라운, 『궁극적 관심』, 14-15.

129 Tillich, S. T., I, 237.

130 Ibid., 205.

이다. 이 논증들이 지속적으로 가치가 있다면 그것들이 “신에 관한 문제가 가능하고 필수적인 것처럼 보이게 함으로써 인간의 상황을 분석한다”는 사실에 있다.¹³¹ 예를 들어 존재론적 증명을 생각해 보자. “그것은 무한자에 대한 자각이 인간의 유한적 자각 속에 포함된다는 것을 보여준다. 인간은 자신이 유한한 존재이고, 그럼에도 불구하고 자신에게 속하는 무한성으로부터 배제되어 있다는 것을 알고 있다.”¹³² 물론 전통적인 신 존재증명은 개혁주의 신학에서도 타당한 것으로 받아들여지지 않는다. 그러나 그 이유는 계시가 아닌 이성으로 신을 증명하는 방법이기에 그런 것이지 애당초 신의 존재 증명이 불가능하기 때문이 아니다. 그는 신을 상징으로 보기 때문에 상징의 본질적 특징들을 신 개념을 설명하는데 갖은 수고를 다했지만, 우리는 신의 존재를 확신한다. 그것은 살아계신 존재하시는 하나님께서 우리에게 계시를 통해 알려주셨고, 우리는 그것을 신앙으로 수납할 수 있기 때문이다. 비록 우리가 그분에 대해 갖는 개념이나 정의 또는 존재에 대한 지식은 불분명할 수도 있고 부분적으로 오류가 있을 수도 있다. 그러나 그것은 죄로 말미암아 흐려진 인간의 이성과 연약함 때문이지 신 존재 증명 자체가 불가능하기 때문은 아니다. 우리는 그의 견해를 따르다 보면, 신에 대해서는 구체적으로 말할 아무 근거를 갖지 못하게 된다. 이것은 명백히 불가지론으로, 고도의 지성적인 철학적인 언어로 신에 대해 유창하게 말하지만, 우리가 이해하고 받아들일 수 있는 지식의 내용은 하나도 없는 공허하고도 추상적인 개념만 남고, 우리가 믿는 존재하시는 하나님, 지금도 살아서 역사하시는 삼위일체

131 Ibid., 206.

132 Ibid.

하나님은 사라지고 없게 되고 만다.

2. 창조주로서의 신의 부재

틸리히가 말하는 상징은 실재를 초월하면서 지시하는 것을 가리키는 초월성과 실재에 참여하는 내재성을 공통적으로 갖고 있다. 이것이 실재에 참여하는 내재성이 없는 기호와는 다른 점인데, 이런 상징의 개념에 따를 때, 틸리히의 신관은 초월적 요소와 내재적 요소가 공존한다. 다분히 변증법적 요소를 포함하고 있는 틸리히의 신 개념은 앞에서 살펴본 것처럼 신의 초월성을 공허한 철학적 개념으로 환원시켜버림으로써 존재자체라고 말하는 신 개념이 사실은 존재하시는 신을 거부하고 신의 초월성에 대해서는 말하지 않고 침묵하는 것보다 못한 불가지론으로 빠져버리고 말았다.

그런데 이런 개념으로 말미암아 우리가 틸리히에게서 알아보아야 할 중요한 견해가 창조에 대한 개념이다. 그는 신을 존재 자체나 존재의 근거로 보기 때문에 그의 견해 속에는 직접 역사 속에서 간접하시며 활동하시는 신의 개념이 없다. 이신론적 개념이 뚜렷하다. 당연히 창조도 부정된다. 그는 창조 기사를 신화로 보고 상징으로 처리한다. 그는 이렇게 말한다:

“창조의 교리는 ‘옛날에’ 일어난 사건의 이야기가 아니다. 그것은 신과 세상 간의 관계의 기본적 묘사이다.”¹³³

“‘창조의 목적’이라는 말은 우리가 피해야 할 애매모호한 개념이

133 Ibid., 252.

다. 창조는 그 자체를 넘어서는 어떤 목적도 가지고 있지 않다.”¹³⁴

앞에서 고찰한 것처럼 틸리히의 신은 구약의 아브라함과 이삭과 야곱이 체험하거나 신약의 사도들이 믿었던 인격적인 신이 아니라 철학적 존재론적 추리의 결론으로서의 신이다. 이 점에서 그는 자동적으로 기독교가 전통적으로 천지의 창조주로서의 신을 인정할 수 없게 된다. 그가 말하는 신은 선지자들이 말하고 마지막 날에 자기 아들로 말씀하신(히 1:1,2) 신이 아니다. 틸리히가 우리에게 남기고 떠난 신은 인격적인 ‘I - Thou’의 관계를 형성할 수 없는 신, 우리를 무한으로 이끌어 가는, 우주 안에 내재하는 힘뿐이다. 따라서 필자는 “성경 대신에 철학을 모든 판단의 표준으로 삼은 틸리히의 신관은 인격적인 신의 존재를 부인하는 데 이르렀고 철학적 허구 속에서 배회하다가 철학적 허구 속에서 그 막을 내리게 되었다.”¹³⁵고 말할 수 있다.

나아가 틸리히는 우리가 분명히 그 현존을 인정하고 받아들이는 영적 존재들, 곧 천사와 귀신과 같은 존재들을 신화로 치부하고 실제로 받아들이지 않는다. 그는 이렇게 말한다.

“천사와 귀신의 세력들에 대한 교리의 진리는 선(善)의 초(超)개인적 구조들과 악(惡)의 초개인적 구조들이 있다는 것이다. 천사들과 귀신들은 존재의 건설적인 그리고 파괴적인 세력들을 위한 신화적 명칭들이다.”¹³⁶

물론 이 결론 역시 그가 취하는 상징의 방법으로 볼 때, 너무나 당연한 귀

134 Ibid., 263.

135 박아론, 『현대신학연구』, (서울: 기독교문서선교회, 1989), 105.

136 Tillich, S.T., II, 40.

결이지만, 지금도 역력히 활동하고 있는 천사들과 귀신들의 역사를 어떻게 설명할지 지금 그가 살아있다면 한번 들어보았으면 좋겠다.

또한 같은 이유로 털리히는 신의 초자연적 섭리 혹은 기적과 같은 사실들도 부정한다:

"기적들은 자연 과정에 대한 초자연적 간섭으로 해석될 수 없다. 만일 그러한 해석이 참되다면, 존재의 근거의 나타남은 존재의 구조를 파괴할 것이다. 종교적 이원론이 주장했듯이, 신은 자신 안에서 분열될 것이다."¹³⁷

"섭리는 간섭이 아니다. ...그것은 한 추가적 요인, 즉 초자연주의에 의한 어떤 기적적인 물질적 혹은 정신적 간섭이 아니다."¹³⁸

이렇게 설명하는 것이 그의 신학방법에 입각해서 보면 필연적인 결론이겠지만, 결국에는 지금까지 금과옥조처럼 견지되어 왔던 기독교의 근본진리들이 속절없이 무너지고 부정 되는 결과가 나타남으로써, 사실상 남아있게 될 진리가 거의 없게 될 것 같다. 이것은 지금까지 몇 천 년 동안 그토록 많은 사람들이 진리로 알고 구원을 받기 위해 믿어왔던 사람들의 믿음까지도 깡그리 무너지고, 다시금 기독교의 역사를 새로 시작해야 하는 또 다른 기독교를 요청한다. 아무리 '새로움'(Novelty)이 현대 사상의 총아라고 할지라도 기독교는 면면히 그 명맥을 이어온 전통 진리 위에 그 기초를 두고 있고, 어느 누구든 그 기초까지 부정하는 논리로서는 위대한 기독교 사상가의 자리를 차지할 수는 없을 것이다.

137 Tillich, *S.T.*, I, 116.

138 *Ibid.*, 267.

3.인격적 존재로서의 신의 부재

우리는 신이 살아있다고도 말하고 죽었다고도 말한다. 그러나 톨리히에 따르면 죽고 다시 소생하는 것은 신이 아니라 신에 대한 인간의 관념과 상징체계이다. 인간의 신관이 달라지고 변한다는 것은 인간의 자기이해, 인간의 실존해석이 달라졌다는 뜻이요, 달라진 인간 실존 상황에 내포된 심각한 고도 진지한 물음에 의미 있는 대답을 줄 수 있는 신의 얼굴을 찾기를 갈망한다는 말이다.¹³⁹ 이것은 그가 성경을 해석할 때 문자적, 역사적 방법을 취하지 않고 상징의 방법을 취할 수밖에 없는 이유를 잘 말해준다.

톨리히는 시편 139편을 본문으로 “신으로부터의 도피”라는 설교를 한 적이 있다. 신으로부터 도피해보려고 탈진상태에 이를 때까지 도망해보지 않은 사람은 아직도 참신을 절실히 느끼지 못할 것이라고 그는 말한다. 그의 견해에 따르면 니체처럼 신을 살해하기까지 신과 격투를 한 무신론자에게 도리어 참신은 날마다 신을 연구하는 신학자에게보다 더 가깝게 현존할지 모른다. 그에 의하면 신은 부정되거나 도피할 수 있는 어떤 한 존재가 아니다. 신은 곧 나의 ‘존재의 지반,’ ‘의미의 근거,’ ‘생명의 구조,’ ‘생동력과 형식’ 그리고 나의 ‘자유와 숙명,’ 바로 그것이기 때문에 신을 부정하는 논문을 써도 신의 가슴 안에서 신이 주는 비판의 힘으로 신을 부정할 수 없을 뿐이다.¹⁴⁰

139 김경재, 『폴 톨리히 신학연구』, 55.

140 Ibid., 56.

틸리히가 실존주의를 출발점으로 삼는 상관의 방법을 견지하고, 성경의 언어를 상징의 방법으로 처리할 때, 무엇보다 신의 개념 속에서 인격적이라는 진술을 모조리 상징으로 간주하고, 그것은 한 인격이 아닌, 인격적인 모든 것의 근거를 의미한다고 보기 때문에 이러한 그의 신관은 크게 두 가지 면에서 심각한 문제가 야기된다.

첫째, 왜 '신은 인격적이다'라는 진술을 문자적으로 이해하지 않고 상징적으로 이해해야 하는지 하는 것이다. 하트손(C. Hartshorne)은 신에 대한 진술 중에는 상징적인 것이 아니라 문자적으로 그리고 직접적인 의미로 사용된 것이 많다고 주장했다.¹⁴¹

둘째, 성경의 신은 왜 인격적인 분이 아닌가 하는 것이다. 틸리히는 신은 인격적이 아니라고 주장했는데, 역사 속에서 활동하는 신은 지성적이라는 주장이 그 반론으로 끊임없이 제시되었다.¹⁴² 더구나 그의 신관은 정서적으로 중립적이며 비인격적이어서 기도와 예배의 활력적인 경험을 뒷받침할 수 없다. 그는 "그러한 가장 높은 존재에 대한 무신론의 반항은 정당하다. 그의 존재에 대한 아무 증거도 없고, 그는 궁극적 관심의 주체도 아니다. 신은 우주적 참여가 없이는 신이 아니다. '인격적 신'은 하나의 혼동을 주는 상징이다."¹⁴³라고 말한다. 하지만 그의 이런 견해는 그리스도인의 경험과는 너무나 크게 상반된다. 정상적인 그리스도인이라면 신의 존재와 인격성에 대해서는 솔직히 그의 신앙경험을 통해 확실하게 간증할 수 있는 요소 가운데

141 목창균, "틸리히 신학 논쟁", 207.

142 Ibid..

143 Tillich, *S.T.*, I, 245.

데 하나이다. 우리는 신을 인격적 존재로 생각하기 때문에 그분의 진노에 대해서도 분명한 확신과 믿음을 갖고 있다. 그분은 질투하시는 신이시고, 무수히 인격적 존재로 사람들과 조우하고, 역사하셨다. 구약시대에 이스라엘을 향해 역사하시는 신의 역사를 보라. 신이 얼마나 자주 그들의 거역과 배반에 크게 진노하고 심판의 역사를 행하셨는가? 하지만 그는 이 모든 사건들을 상징으로 보기 때문에 진노하시는 신에 대해서도 정면으로 부정한다:

"신의 진노는, 그의 사랑과 병행하는 신의 어떤 감정이나, 섭리와 병행하는 어떤 행동 동기가 아니다. 그것은 그것을 저항하는 것을 거절하고 스스로 망하도록 내버려 두는 사랑의 활동의 정서적 상징이다."¹⁴⁴

"정죄란 피조물이 자기가 택한 비존재에로 내버려지는 것을 의미할 수 있을 뿐이다."¹⁴⁵

"신의 진노라는 개념은 신의 신성과 그 무조건적 성격과 명백히 모순된다. 그러므로 그 개념은 재해석되든지 아니면 기독교 사상에서 완전히 포기되어야 한다"¹⁴⁶

"신의 공의는 죄인의 죄책에 따라 계산된 특별한 형벌 행위가 아니다. 오직 신의 공의는 그가 실존적 소외의 자멸적 결과들을 그대로 허용하는 행위일 뿐이다"¹⁴⁷

프란시스 쉐퍼는 현대 신학과 철학의 흐름을 강렬하게 비판하면서 “존

144 Ibid., 284.

145 Ibid.

146 Tillich, *S. T.*, II, 77

147 Ibid., 174.

재하시는 하나님” “이성으로부터의 도피” “존재하시며 말씀하시는 하나님”이라는 3부작을 통해 존재하시는 신에 대한 모든 철학적 신학적 도전들을 절망의 몸부림으로 규정하고, 그 허탄함을 꾸짖는다. 그리고 존재하시는 인격적 신에 대한 필연성을 특별히 강조한다. 이것은 절대로 양보할 수 없는 진리로, 아울러 그는 인간은 절대로 스스로는 충분한 통합점이나 준거점이 되지 못하기 때문에 이처럼 인간을 출발점으로 삼아 아래로부터 신학을 펼쳐가는 현대신학에 대해 준엄한 비판을 선포한다. 그러면서 그는 인격에 대한 존중이 나타나지 않는 신학을 악마적 소음이라 규정하고 냉혹히 비판하면서, 현대신학의 첫 번째 기초적 결함은 인격의 실재성에 대한 확신의 결여에 있다고 말한다.¹⁴⁸

필자는 지금까지 텔리히의 신학방법이 그의 신관에 미친 영향을 비판하면서 고찰했다. 고찰하면서 느꼈던 의심 가운데 하나가 설사 그가 주장하는 견해가 다 옳아서, 진리로 받아들인다고 한다면 치더라도, 존재 자체, 존재의 힘 또는 존재의 기반이라고 부르는 일종의 철학적 신을 우리가 과연 신앙의 대상으로 받아들일 만한 가치가 있느냐는 것이다. 필자의 결론은 그런 신은 굳이 필요가 없다는 것이다.

B.기독교론에 미친 결과

신학방법은 그 기준과 관점과 절차에 따라 극히 다양하게 나타난다. 특

¹⁴⁸ 프란시스 웨퍼, 『존재하시는 하나님』, 웨퍼전집 제1권, 문석호 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1994), 117.

별히 기독교론에 대한 연구는 위 곧 하늘에 계신 하나님의 영원한 삼위일체로부터 출발하는 ‘위로부터의 방법’과 아래 곧 땅에 존재하는 창조의 면류관인 인간으로부터 출발하는 ‘아래로부터의 방법’이 있다. 전통적으로 정통주의 신학은 위로부터의 방법을 취해왔고, 정통주의에 반발하는 자유주의와 그 아류의 신학들은 아래로부터의 방법을 취해왔다.

필자는 개혁주의 전통에 서있는 정통주의자로서 항상 위로부터의 방법을 견지하고, 위로부터의 방법만이 참된 신학의 방법으로 확신한다. 아래로부터의 방법은 적절치 못한 신학방법으로 결국에는 신학 자체를 크게 변질시키고 왜곡시켜 신을 인간의 차원으로 전락시키고, 인간의 하수인으로 만들어버리는 어리석음을 범하기 때문에 옳지 못한 방법으로 생각한다. 이것은 하나의 철칙으로서 절대로 바꿀 수 없다.

이런 관점에서 볼 때 텔리히가 취하는 상관의 방법은 전형적으로 아래로부터의 방법을 취하고 있고, 이것은 거의 의도적이다. 말하자면 그는 자신의 신학을 아래로부터 곧 인간의 상황으로부터 시작하고 있다. 이것은 그가 실존주의자인 한, 지극히 당연하고, 필자는 여기서 그의 실존에 관한 분석을 주목하지 않을 수 없다. 그리고 여기서 그는 기독교론 전반에 걸쳐서 몇 천년을 두고 정통신학에서 면면히 이어져온 성경의 개념들을 존재론과 실존주의라는 철학의 개념의 옷을 입혀 철저하게 부정하고 있다.

이렇게 부정되는 정통적 개념들을 그의 기독교론 속에서 그리스도와 관련된 부분만을 열거해보면, 기독교 신학의 핵심 부분이라고 할 수 있는 그리스도의 부활의 역사성, 그분의 양성론 그리고 성육신과 십자가 구속에 대한 개념 등이다.

1.그리스도의 성육신 부정

틸리히의 기독교론을 이해할 때 우리가 우선 알아야 할 점은 그가 ‘예수’와 ‘그리스도’를 구별하고 있다는 것이다.¹⁴⁹ 그에 의하면 예수는 2천여 년 전 팔레스틴 땅에 실제로 살았던 랍비이며 예언자이자 하나님의 사람이었다. 반면에 그리스도는 이스라엘과 온 세계에 하나님의 나라를 세우기 위해 기름부음을 받은 인물 곧 메시아를 가리키는 말이다. 따라서 그는 예수 그리스도란 말은 예수가 바로 유대인들이 기다리던 메시아라는 고백을 뜻한다고 말한다. 그리고 바로 여기서 기독교 신앙이 시작되는데, 그것은 예수라고 하는 한 사람이 있었다는 사실에 대한 측면과 이 예수가 그리스도로 인식되고 고백되었다는 수용적 측면이 함께 있을 때 비로소 시작되었다고 한다.

“그리스도로서의 예수는 역사적 사실이면서 동시에 신앙으로 받아들여야 하는 주제이다. 이 양면을 다 취하지 않으면 기독교를 있게 한 사건의 진리성은 말할 수 없다.”¹⁵⁰

이런 관점에 따라 그는 기독교신앙은 베드로가 가이사라 빌립보에서 예수를 그리스도라고 고백한 순간에 시작되었다고 주장한다. 따라서 그에게는 예수 그리스도란 말은 결코 고유명사가 아니라 원천적으로, 본질적으로 그리고 항구적으로 ‘그리스도라고 불린 예수’(Jesus who is called the Christ) 혹은 ‘그리스도인 예수’(Jesus who is the Christ)란 뜻이라고 역설한다¹⁵¹ 이 때

149 박만, 『폴 틸리히-경계선상의 신학자』 (서울: 살림, 2003), 170.

150 Tillich, S.T., II, 98.

문에 탈리히는 예수 그리스도라는 말보다는 그리스도로서의 예수(Jesus as Christ)라는 말을 더 선호한다.¹⁵² 그런데 그가 굳이 이렇게 예수와 그리스도를 구별해서 부르는 이유는 그의 새로운 그리스도 이해에 있다. 그는 그리스도를 ‘새로운 존재’라고 부른다. 그리고 이 점에 대해 이렇게 말한다:

“기독교는 그리스도라 불린 나사렛 예수가 그리스도 곧 새로운 존재의 상태를 가져오는 새로운 존재라는 확신에 근거하고 있다.”¹⁵³

그러면 그가 말하는 새로운 존재란 무엇인가? 실존의 조건 아래에서 본질적인 존재가 왜곡됨이 없이 온전히 나타나는 존재를 말한다. 즉 새로운 존재는 “본질과 실존 사이의 분리를 극복한 실존적 조건들 아래에 있는 본질적 존재”¹⁵⁴라는 것이다. 좀 더 구체적으로 말한다면, “새로운 존재는 첫째, 본질적 존재의 잠재성과 달리 현실 속에 실현되었다는 점에서 새롭고, 둘째, 모든 실존적 존재는 소외되어 있으나 소외를 극복하고 정복했다는 데서 새롭다”¹⁵⁵는 것이다. 탈리히의 이 말을 풀어보면 이런 뜻이다: 본질적 존재는 구체적인 시공간에 나타나기 전에는 언제나 잠재적 상태로 존재하고 잠재적 상태 속의 본질적 존재는 언제나 자기를 현실화시킨다. 하지만 현실 곧 시공간 속에 나타나게 될 때, 그것은 언제나 그 원래적 모습에서 분리되고 왜곡되므로 소외된 존재가 되어버린다. 이것이 오늘날 인간의 실존적 모

151 Ibid.

152 Ibid.

153 Ibid., 97.

154 Ibid., 118.

155 Ibid., 119.

습이다. 그런데 새로운 존재는 현실 속에 나타나 그 소외를 극복하고 원래 있어야 할 본래적 모습을 그대로 간직하고 유지하는 존재를 말하고, 그가 바로 그리스도로서의 예수라는 것이다.

그러면서 텔리히는 예수에 대해 설명하기를 다른 모든 존재들처럼 현실 속에서 자신의 잠재성을 현실화시키면서도 그의 일생 전체를 통해 존재 자체이자 존재의 힘인 신으로부터 단 한 번도 소외되지 않은 채 온전히 연합한 존재로 살았다는 것이다.

“이것이 그리스도로서의 예수 안에 있는 새로운 존재의 모습이다. 그것은 심각한 유혹이나 실제적인 갈등 혹은 생의 모호성에 대한 비극적인 참여가 없는 자동 기계적인 신-인이 아니다....그것은 모든 실존적 소외의 결과들에 노출되어 있으나 그 자신 안에서 소외가 극복되며 신과 영속적인 연합을 유지한 한 인간의 삶의 모습이다. 그는 이 연합 속에서 실존의 부정성들을 제거하지 않고 받아들인다. 그는 이 연합의 능력 안에서 그들을 초월한다. 이것이 성경이 말하는 그리스도로서의 예수의 모습으로 나타나는 새로운 존재이다.”¹⁵⁶

그의 이 말은 한 마디로 예수야말로 가장 완전한 인간의 모습을 보여준 존재라는 것이다. 따라서 인간의 실존적 상황을 출발점으로 삼아 상관의 방법을 통해 예수 그리스도를 분석해 들어가는 텔리히의 이러한 견해는 어디를 살펴보아도 그분의 신성에 대한 언급이 없다.

그리고 바로 그러하기에 텔리히는 어쩔 수 없이 성육신을 부정하게 된다. 그는 존재로부터 분리된 존재로서 실존적 소외 속에 있는 인간 존재의 모습이 ‘실존의 조건 아래에 있는 참된 인간 존재’라고 부를 때에 보다 더

156 Ibid., 135.

명확해진다고 말한다.¹⁵⁷ 그러나 그의 이런 생각은 굉장히 치명적인 생각으로 도저히 용납할 수 없는 참된 신학에의 도전이다. 왜냐하면 예수가 그리스도인 것은 성육신된 성자 하나님이기 때문이지, 실존의 조건 하에서 참된 인간 존재를 곧 모든 인간 속에 구현되어 있는 신의 모습을 보여주는 것이 아니기 때문이다. 바로 이런 생각 때문에 그는 성육신을 무의미한 것으로 생각한다. 우리는 성육신을 이성으로 다 이해하지 못하기 때문에 역설로 보고, 그것을 믿음으로 받아들인다. 그러나 그는 역설이 아니라 무의미하다는 것이다.

“그러나 신이 사람이 되었다는 진술은 역설이 아니라 무의미한 진술이다. 그것은 그 말이 의미하는 바를 의미하도록 주어진 말이라면 의미가 있다.”¹⁵⁸

그러면서 그는 성경에 대해 “문자적 해석은 옛날에 그의 하늘 처소로부터 내려 보내져 사람으로 변형된 한 초월적 존재를 상상함으로써 네 번째 단계를 취한다. 이런 식으로 하나의 참되고 힘 있는 상징이 한 불합리한 이야기가 되며, 그리스도는 하나의 반신(a half-god) 즉 신과 인간 사이의 한 독특한 존재가 된다”¹⁵⁹고 성육신의 부조리함을 지적한다. 그러나 성육신이 없다면, 곧 무죄하신 신의 오심이 없다면, 그분의 구속 사건도 있을 수 없다. 성육신은 오신 그분이 우리의 구속자로서 무죄하신 분이어야 함을 가르쳐 주고, 그러기에 성육신은 필수적인 기독교 진리의 근간이기 때문이다.

157 Ibid., 104.

158 Ibid., 94.

159 Ibid., 109.

2.그리스도의 양성론 부정

성육신을 무의미하고 부조리한 것으로 주장하는 톨리히의 견해의 배경에는 그분의 신성에 대한 부정이 깔려있다. 그의 이 견해는 로고스의 개념에 대해서도 분명하게 드러난다. 그는 신은 신이 아닌 어떤 것으로 될 수 없다고 말하고, 로고스 곧 말씀이 육신이 되었다는 말도 마찬가지로 말한다. 그 대신 그는 “인간의 곤경에 대한 신의 구원하는 참여(a saving participant)가 한 인격적 삶의 과정 속에 계시되었다는 의미를 갖는다”¹⁶⁰고 말한다. 그리하여 그는 신의 구원하는 참여로 말미암아 그리스도 안에서 계시되는 참된 인간 존재 곧 실존의 곤경 속에서 그 곤경을 극복하고 신과 일치하는 인간 존재를 가리켜 “새로운 존재”라고 말한다. 새 존재는 실존의 조건들 아래에 있는 본질적 존재, 본질과 실존의 간격이 극복되어 있는 존재이다. 이 생각을 바울은 ‘새로운 피조물’이라는 개념으로 표현한다. 즉 그리스도 안에 있는 자는 새로운 피조물인데, 여기서 ‘안에’라는 전치사가 참여에 해당된다고 설명한다. 이에 대해 그는 이렇게 말한다:

“그리스도 안에 있는 존재의 새로움 속에 참여하는 자가 새로운 피조물이고, 새로운 존재는 실존의 조건 하에서 본질적 존재를 완전히 실현시키기 때문에 새롭다. ...그것은 실존 속에 있으면서 실존의 소외를 극복한다.”¹⁶¹

이러한 톨리히의 견해를 요약하면, 그리스도로서 예수는 새로운 존재로서

¹⁶⁰ Ibid., 95.

¹⁶¹ Ibid., 118-119.

실존적 소외를 극복하고 완전한 인간으로서의 존재다. 이 점에서 예수는 신인(神人)도 아니고, 성육신한 신도 아니다. 그는 한 사람의 인간으로서 인간의 실존에 참여하고, 실존의 조건들에 자신을 예속시켰으나 온갖 유혹을 물리치고 신과의 일치성을 지킴으로써 죄 곧 실존의 모든 소외를 극복하고 “새로운 존재”로 등극한 사람이다. 필자는 여기서 그의 새로운 존재 개념이 정통신학에서 신인으로서의 예수님의 인격 곧 예수님의 양성론과 어떤 문제를 야기하는지 살펴보고자 한다.

역사적으로 이단으로 규정된 신학사상들은 대부분 예수님의 양성론 교리에 문제가 있었다. 위로부터의 방법을 취할 때, 성육신하신 예수님은 그리스도로서 신성과 양성을 함께 구비한 존재로 이해된다. 이에 대해 텔리히는 이러한 정통적 개념을 공개적으로 부정한다. 그는 신이 모든 피조물을 초월해 있는 분이라면 신성이라는 표현은 “신을 신으로 만드는 것, 우리가 신을 생각할 때 생각할 수밖에 없는 것”을 의미할 수 있을 뿐으로, 이러한 의미에서 ‘본성’이란 말은 본질(Essenz)을 의미한다고 말한다. 그러나 신은 본질과 실존을 넘어서 있다. 그러나 그리스도는 본질과 실존을 넘어서있지 않으므로 신성이란 표현이 사용될 수 없다는 것이다¹⁶² 그래서 그는 신성과 인성이라는 적절하지 못한 표현을 중지하고, 한 인격 안에 완전히 다른 두 본성이 하나로 연합되어 있다는 것을 이해할 수 없다고 말한다. 따라서 그는 ‘신성과 인성의 인격적 통일성’이란 표현 대신에 ‘그리스도인 예수 안에서 신과 인간의 영원한 통일성(eternal God-man-unity 또는 Eternal God-Man-hood)이 역사적 현실이 되었다’는 표현으로 대체되어야 한다고 주장한다¹⁶³

162 Ibid., 148.

그는 이것이 정적 본질의 개념을 동적 관계 개념으로 대체하는 것이라고 말한다.

틸리히에 의하면, 신과 인간은 신의 신적인 삶 속에서 영원히 통일되어 있다. 그래서 그는 상관의 방법에 의해 이 통일이 그리스도인 예수 안에 나타난 것이라고 설명한다. 그가 보기에 인간과 동일한 환경 속에서 인간으로 살았던 한 목수의 아들인 존재 안에 ‘신성’이 있다는 것은 도저히 이해할 수 없는 신화이다. 그에게 신성은 신과 인간 사이의 통일을 말하고, 새로운 존재란 예수 안에서 ‘회복된 신과 인간의 통일성’을 말한다. 이처럼 그는 의견상 양성론의 입장을 견지한다. 그러나 그의 이런 견해 속에는 신적 존재로서의 신성의 개념이 없다. 그에게 예수는 오류에 종속된 존재로 귀착된다.

“유한성은 오류로의 개방을 뜻하며, 오류는 그리스도께서 인간의 실존적 곤경에 참여하심에 속한다. 오류는, 우주에 대한 그의 고대적 개념, 사람들에 관한 그의 판단들, 역사적 순간에 대한 그의 해석, 그리고 그의 종말론적 상상에서 분명하다”¹⁶⁴

결국 그는 예수의 인성이 신 수준까지 높아져 신과 통일을 이룬다는 입장으로 양성론의 외관을 취하고 있으나 결국 예수에게 존재하는 본래의 신성은 절대적으로 부정한다. 여기서 예수는 어디까지나 인간 예수의 신분을 벗어나지 못하고, 그의 본질이 아무리 신과 통일을 이룬다고 할지라도 그는 인간의 모델에 불과하다. 그의 이런 견해는 기독교의 메시지를 인간의 상황

163 Ibid.

164 Ibid., 131.

을 정당화시키는 종속수단으로 사용하고 마는 상관의 방법의 폐단의 한 부산물이다.

3.그리스도의 십자가 구속 부정

위로부터의 방법을 견지하는 정통주의 입장에 의하면 예수는 그리스도로서 인간과 세계의 구원자이다. 그러나 털리히는 이 정통적 개념을 부정하고, 자신이 개진한 새로운 존재 개념과 결부시켜 그리스도의 구원을 설명한다. 이 견해 역시 독특하기는 하지만, 성경의 내용을 크게 왜곡시켜 참된 구원의 길을 오도하는 실착으로서, 단도직입적으로 말해 그의 기독교론 속에는 십자가 구속의 개념이 없다. 그는 무엇보다 예수 그리스도의 대리적 속죄를 부정한다.

“‘대리적 고난’이라는 용어는 불행스런 용어이며 신학에서 사용되어서는 안된다고 말한다. 신은 실존적 소외의 고난에 참여하지만, 그의 고난은 피조물의 고난을 위한 대체물이 아니라는 것이다. 그리스도의 고난도 사람의 고난을 위한 대체물이 아니다. 신의 고난은, 보편적으로 그리고 그리스도 안에서, 참여와 변형에 의해 피조물의 자멸을 극복하는 능력이다. 대리가 아니고 자유로운 참여가 신적 고난의 성격이다.”¹⁶⁵

상관의 방법은 인간의 상황의 질문에 대한 대답을 성경의 메시지 안에서 찾기 때문에 인간의 이성을 초월하는 신적 사실을 문자 그대로 인정하지

165 Ibid., 176.

못한다. 따라서 그는 종교적 상징을 통해 성경의 비문자화를 시도하게 되는데, 그 시도의 결론으로서, 그리스도의 십자가 대속은 도저히 용납할 수 없는 사실이 되고 만다. 하지만 그리스도께서 십자가에 달려 죽으신 것이 우리의 구속을 위한 대속적 죽음이 아니라면 그러면 그분의 십자가 고난은 무슨 의미가 있을까? 그리고 우리가 십자가를 바라보고 그 능력으로 구원을 얻는 것이 아니라면, 도대체 우리는 어떻게 구원을 얻고 그 능력 속에 참여하게 될까? 텔리히는 바로 십자가 구속을 부정하기 때문에 우리가 구원 얻는 방식을 새롭게 설명한다. 그는 구원이란 우리가 예수가 가져온 새로운 존재의 능력에 참여함으로써 예수가 가져온 새로운 존재의 능력에 참여함으로써 분열과 소외된 존재에서 신과 자기 자신, 그리고 세계와 화해한 존재가 된다는 것이다. 그 역시 철저하게 신의 은혜를 말하고 은혜로 얻는 구원을 말하기를 한다. 그러나 거기에 십자가 구속의 개념이 들어있지 않다. 다만 새로운 존재에의 실존적 참여, 그것이 그가 말하는 구원으로 이 구원을 위해 새로운 존재가 됨으로써 신과의 일치를 이루어놓은 것을 우리가 받아들이면 된다는 것이다. 그는 “너를 용납하신다”는 설교에서 자신의 구원관을 아주 인상적으로 표현하고 있다.

“은혜는 우리가 가장 큰 고뇌와 불안 속에 있을 때 우리에게 다가옵니다. 우리가 무의미와 공허한 삶의 암흑의 골짜기를 지날 때 은혜는 우리에게 다가옵니다. 다른 생명을 침해함으로써 우리가 분리의 감정을 느낄 때, 곧 우리들이 사랑하던 생명을 침해함으로써 우리들의 분리가 더 깊어진 것을 느낄 때, 은혜는 갑자기 우리들에게 찾아옵니다. 자기가 싫어지고 우리 속의 잔혹과 연약함, 적개심이 우리를 괴롭히며 우리 삶의 방향과 평정을 잃어버려 더 이상 삶이 견딜 수

없는 것이 될 때 은혜는 우리 위에 덮쳐 옵니다....그것은 마치 하나의 외침이 다음과 같이 말하는듯 합니다. '너를 용납하신다. 너를 용납하신다는 것은 너보다 위대한 자가 너를 용납하신다는 말이다. 너는 그의 이름을 모른다. 아직은 그의 이름을 묻지 말라. 어찌면 머지않아 알게 될 것이다. 아직은 아무것도 하려고 하지 말라. 머지않아 더 많은 것을 하게 될 것이다. 아무 것도 구하지 말라. 아무 것도 행하지 말라. 아무 것도 의도하지 말라. 다만 너를 용납하신다는 사실을 용납하여라.' 만일 이런 일이 우리에게 일어난다면 우리는 은혜를 경험하고 있는 것입니다. 그런 경험 뒤에도 우리들은 더 나아지지 않을 수 있습니다. 진보다 더 믿음이 없어질지도 모릅니다. 그러나 모든 것은 바뀌었습니다. 그 순간에 은혜는 죄를 극복했으며 화해는 분리된 심연에 다리를 놓습니다. 그리고 이 경험에는 종교적 전제도 도덕적, 이성적 전제도 필요하지 않습니다. 그저 받아들이는 것뿐입니다."¹⁶⁶

그러므로 그의 말대로라면 구원을 위해 우리가 할 일은 이같은 용납의 경험에 참여하기 위해 새로운 존재인 그리스도로서의 예수 안에서 존재의 능력으로 매순간 신에게 마음의 문을 열어야 한다는 것이다. 어디에도 십자가 구속에 대한 개념이나 설명이 나오지 않는다. 그는 상관의 방법에 따라 인간의 실존적 상황에서 출발하는 그의 기독교론은 종교적 상징을 통해 구원의 개념도 실존적 참여라는 추상적 개념으로 바꾸어버림으로써, 보편구원론의 길을 활짝 열어놓고 말았다.

4.그리스도의 부활 부정

¹⁶⁶ 폴 텔리히, 『흔들리는 터전』, 김천배 역, (서울: 대한기독교서회, 1959), 208-209.

틸리히는 이처럼 상관의 방법을 통해 아래로부터의 신학을 실천하고, 그리하여 예수 그리스도를 한 사람의 인간으로 끌어내림으로써 그의 기독교론을 전개하고, 나아가서는 상징의 방법을 통해 예수 그리스도의 사역을 설명한다. 나아가 그는 그리스도인 예수가 가진 이 두 가지 측면 곧 실존에의 예속과 실존에의 극복을 상징하는 것이 십자가(고난)와 부활이라고 확신한다. 즉 실존에의 예속은 그리스도의 십자가라는 상징에 나타나고, 실존에 대한 극복은 그리스도의 부활이라는 상징에 나타난다는 것이다¹⁶⁷ 그는 이렇게 말한다:

“그리스도의 십자가’와 ‘그리스도의 부활’은 상호의존적 상징이다. ...그리스도의 십자가는 실존적 소외의 죽음을 정복한 사람의 십자가이고,그리스도의 부활은 실존적 소외의 죽음에 자신을 예속시킨 사람의 부활이다.”¹⁶⁸

그러나 틸리히는 이 두 상징 사이에는 질적인 차이가 있다고 주장한다. 즉 십자가에 관한 기록은 역사 안에서 실제로 일어난 사실에 근거하지만, 부활에 관한 기록은 상징으로서 ‘제자들의 은밀한 체험’에 근거하고 있다고 말한다. 물론 틸리히는 상징을 기호와는 달리 현실에 참여하는 실재성과 상징적 의미를 동시에 갖고 있는 것으로 보기 때문에 어느 정도 부활의 실재성을 인정하려는 모습을 보인다. 그러나 그가 말하는 부활의 실재성은 정통신학에서 말하는 부활의 개념과는 현격하게 다르다. 그는 부활에 대해 정통신학자들이 믿는 신체적 부활을 가장 유치한 견해로 일축하고 무시한다. 그리고

167 Tillich, S. T., II, 153.

168 Ibid.

인간 예수의 영이 그의 제자들에게 나타났다는 영적 견해와 제자들의 의식 속에서 일어난 사건이라는 심리적 견해도 거부한다¹⁶⁹ 그 대신 그는 그의 제자들과 일부 반대자들(예를 들어 바울)의 경험으로서, 예수님이 극복한 실존적 소외 곧 실존에 대한 승리가 그들 속에 현존하는 사건으로 나타났다는 것을 의미한다는 것이다. 그래서 그는 “이것(부활)은 사건이다. 이것은 그 당시 사고의 형식에 상응하는 ‘부활’이란 상징을 통해 해석되었다.”¹⁷⁰고 천명한다. 나아가 그는 예수 그리스도의 부활은 불명료한 신화적 사건이라고 본다:

“그리스도의 십자가는 실존적 소외의 죽음을 극복한 자의 십자가이다. ...그리고 그리스도의 부활은, 그리스도로서 자신을 실존적 소외의 죽음에 복종시켰던 자의 부활이다. 그렇지 않다면 그것은 단지 하나의 추가적인, 의문의 기적 이야기에 불과할 것이다. ...십자가의 이야기들은 아마 역사적 관찰의 충분한 빛 안에서 발생했던 한 사건을 가리킬 것이지만, 부활의 이야기들은 그 사건 위에 깊은 신비의 베일을 덮는다”¹⁷¹

“역사적 연구는, 부활의 상징에서 그 주위에 있는 전설적이며 신화적인 자료에 근거하여 이러한 사실적 요소를 찾아내려고 함에 있어서 정당하다. 그러나 역사적 연구는 결코 개연적 대답 이상의 것을 줄 수 없다”¹⁷²

“사건과 상징으로서의 그리스도의 부활의 확실성을 창조하는 것은 바로 실존적 소외의 죽음을 극복하는 자신의 승리의 확실성이다.

169 Ibid., 155.

170 Ibid., 159.

171 Ibid., 153.

172 Ibid., 155.

역사적 확신이나 성경 권위의 수납이 이 확실성을 창조하는 것이 아니다. 이 점을 넘어서는, 어떤 확실성도 없고, 단지 개연성-흔히 매우 낮고 때로는 높은 개연성-만이 있을 뿐이다”¹⁷³

이렇게 부활을 부정하는 탈리히는 자연스럽게 승천 또한 부정하는 방향으로 나아간다.

“그러므로 그리스도의 승천은 부활이 표현하는 동일한 사건의 다른 하나의 상징적 표현이다. 우리가 그것을 문자적으로 해석한다면, 그 공간적 상징 표현은 우스꽝스러운(absurd) 것이 될 것이다”¹⁷⁴

그러나 사도 바울이 고린도전서에서 강력하게 천명하는 것처럼 부활이 실제 일어난 사건이 아니라면 그리스도인이 가장 불쌍한 자이다. 아니 기독교의 모든 진리가 다 무너진다. “그리스도께서 만일 다시 살지 못하셨으면 우리의 진파하는 것도 헛것이요 또 너희 믿음도 헛것이며 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 없었을 터이요 그리스도께서 다시 사신 것이 없으면 너희의 믿음도 헛되고 너희가 여전히 죄 가운데 있을 것이요 또한 그리스도 안에서 잠자는 자도 망하였으리니 만일 그리스도 안에서 우리의 바라는 것이 다만 이생뿐이면 모든 사람 가운데 우리가 더욱 불쌍한 자리라”(고전 15:14-19). 바울은 예수님의 부활의 실제성과 역사성을 추호도 의심하지 못

173 Ibid.

174 Ibid., 162.

하도록 너무나 분명한 사실적인 어조로 역설하고 있다. 어디를 보아도 인간의 실존적 상황에 맞춘 철학적 해석이나 상징으로 해석해야 할 추호의 빌미가 보이지 않는다. 그러므로 우리는 텔리히가 새로운 존재에 대한 자신의 개념을 성경과 꽤어 맞추는 조각 그림 맞추기를 하고 있다고 말하지 않을 수 없다.

C.결론적 비판

필자는 지금까지 텔리히의 신학방법이 그의 신학에 미친 결과들을 그의 기독교론과 신론을 중심으로 살펴보았다. 여기서 필자는 그가 분명 현대의 역사적 관점과 인간의 실존적 상황에 근거하여 기독교 신학을 존재론적인 입장에서 재해석을 시도한 공로를 틀림없이 인정해야 할 것 같다. 그는 신정통주의와 자유주의 신학을 극복할 수 있는 제3의 길을 모색했다. 바르트가 신의 초월성을 강조하고 성경의 메시지를 신학의 출발점으로 삼고 있는데 반해, 텔리히는 인간, 역사 및 문화에서의 신의 내재성을 강조하고 인간의 상황을 신학의 출발점으로 삼았다. 그러나 그는 정통신학에 대해 늘 도전적인 입장을 취했다. 그는 성경의 비문자화를 주장하여 인격적인 신의 개념, 그리스도의 성육신 사건과 같은 기독교 신앙의 본질적인 요소들을 단지 상징으로 해석했다. 따라서 신은 인격적이며, 그리스도의 성육신은 역사적 사실이라고 믿는 개혁주의 신론 및 기독교론과 다른 입장을 취했다. 그는 역사적인 사실에 근거한 기독교를 상징에 근거한 기독교로 전락시키고 기독교

신앙의 역사적 토대를 손상시켰다. 아무리 그의 공로가 크다고 해도 수천 년 이상 기독교의 근간을 이루어온 정통 교리를 한 순간에 쓰레기처럼 처분해버리는 그의 시도는 분명 비판받아 마땅하다. 그 자신 역시 그 기초 위에서 신학을 했고, 또 그리스도인을 자처하면서 살아오지 않았는가?

또 문제는 톨리히가 쉬바이처 및 불트만의 비판적 견해를 거의 확정적으로 인정하고 수용하고 있다는 것이다. 이들은 모두 신약성경의 역사적 신빙성을 극히 경시한다. 그리고 또 다른 문제는 하밀톤이 최근의 한 저서에서 “톨리히의 전체 체계를 보는 것은 그것이 기독교 복음과 양립하지 않는다는 것을 보는 것이다.”¹⁷⁵라고 말한 그의 체계에 있다. 이런 판단은 상당히 정당성이 있다. 왜냐하면 톨리히는 존재개념으로부터 시작하여 복음을 어떤 항목이 그것에 적합하지 않으면 잘라버리는 선입관적인 관념의 프로쿠르스테스 침대에 올려놓기 때문이다.¹⁷⁶

결국 성경은 계시된 신의 말씀이라는 개혁주의적 근본사상을 거부하는, 이 세대에 공통된 과오가 톨리히 신학방법의 실패의 핵심 원인이다. 그의 신학의 근본 오류는 하밀톤이 말한 것처럼 신학을 철학으로 대치시킨 것이 아니라 신의 말씀을 사람의 말로 대치시킨 것이다. 이 점이 그의 신학방법의 가장 치명적인 결과다. 이에 대해 콜린 브라운이 옳게 지적한다:

“신학에 있어서는 주된 자료가 성경에 증거된, 그리스도 안에 자신을 나타내신 신의 계시다....(마 5:17이하, 눅 24:27, 요 5:39-47, 고

175 Kenneth Hamilton, *The System and the Gospel: A Critique of Paul Tillich* (London: SCM Press, 1963), 227.

176 브라운, 『철학과 기독교신앙』, 302.

전 1:15-31). 신학적 진리는 말씀에서만 찾을 수 있다. 그러나 털리히는 이 과정을 그의 일반적인 진리라 하는 것을 계시의 시금석으로 삼고 있다.”¹⁷⁷

신학에서 가장 기본적으로 주어지는 자료는 성경에 의해 증거된 것으로서, 그리스도 안에서 자신을 드러내신 신의 계시이다. 이것은 바로 기독교 신앙의 본질에 의해 요구되는 것이다. 신학적 진리는 일반적 진리가 아니요, 삶 전반에 대한 반성에 의해 발견되는 진리도 아니다. 비록 신학적 진리가 삶 전반을 조명해 주기는 하지만, 이것은 오직 신의 말씀으로부터만 발견될 수 있다. 그러나 털리히는 그 과정을 거꾸로 만들어버림으로써 일반적 진리에 대한 자신의 견해를 가지고 계시를 시험대에 올려놓는다. 그렇게 함으로써 그는 다음과 같은 세 가지 심각한 오류를 결과하고 있다. 이 오류들은 그의 잘못된 신학 방법에서 연원하는 것으로 필자는 다음과 같이 그 오류들을 분석하고 정리한다:

첫째로 그는 종교적 차원에서 기독교 유신론을 범신론 또는 범재신론 차원으로 바꾸어 놓았다. 그리하여 결국 살아계신 여호와 하나님을 하나의 특성 없는 존재론적 개념으로 대체시켜 버리고 말았다.

둘째로 신학을 철학으로 착각하고 있다. 그는 신학자를 자처하면서도 철학적 차원에서 연구를 시작하고, 철학의 범주 안에서 신을 분석한다. 이 결과 그는 살아계신 여호와 하나님을 궁극적 관심 또는 존재 자체 또는 존재의 근거라고 정의함으로써 그분을 철학적 개념으로 만들고 말았다.

셋째로 그는 실존주의자로서 항상 상황을 문제 삼는다. 그의 신학방법도

177 Ibid., 303-304.

바로 이것을 위해 요청된 것이다. 그러나 그 결과 상황이 주가 되고 성경은 종이 되는 주객전도의 현상이 초래되고 말았다. 이로 인해 그의 신학은 상황신학으로 전락하고 말았다.

1. 범신론

틸리히는 성경을 해석할 때 비문자화 곧 상징의 방법을 취하기 때문에 성경을 문자 그대로 해석하지 않는다. 또한 상관의 방법을 따라 인간의 실존적 상황에서 오는 질문을 통해서 성경에서 그 대답을 찾기 때문에 상징도 단순한 상징이 아니라 그가 기초하고 있는 존재론적 실존주의에 영향을 받아 신의 초월성을 허락하지 않는다.

틸리히에 의하면 신은 존재자체이다. 그리고 우리 눈앞에 펼쳐져 있는 모든 존재물들은 존재의 드러남이다. 이것들은 하나의 존재를 구성한다. 그러나 신은 존재자체로서 하나의 존재가 아니다. 또 개혁주의 신학에서 말하는 것처럼 하나의 최고 존재자도 아니다. 성경에 나타나는 신에 관한 모든 묘사는 신적 생명의 힘과 의미의 중심성과 주권을 증언하는 종교적 상징 언어이다. 그러면 신은 실재 존재가 아닌가? 틸리히는 그렇지 않다고 주장한다. 왜냐하면 상징이란 기호나 표식과 달라서 상징하는 실재에 참여하기 때문이다. 틸리히는 우리가 문자적으로 이해하는 신 개념을 부정한다. 그러면 서도 신은 존재한다고 말할 수 있다고 주장하는데, 그것은 상징의 특징 때문에 그렇다고 말한다. 성경의 나오는 신에 관한 묘사는 상징이지만, 상징은 기호와 달리 실재에 참여하는 특징이 있기 때문에 신은 존재한다고 말할 수

있다는 것이다.

신은 존재자체이기 때문에 무한과 유한 사이의 존재유추는 신에 관해 말할 수 있는 유일한 수단을 마련해 준다.¹⁷⁸ 실제로 그의 신관은 그의 존재론적 용어로 말미암아 한정되어진다. 그러므로 그는 신에 관한 성경적 진술들을 자신의 세계관에 맞게 손질하지 않으면 안되었다. 신이 존재한다고 하는 것은 불경스러운 말일 뿐 아니라 그가 존재의 기반이 된다는 이유 하나 때문에 살아계신 신으로 불리게 된다.¹⁷⁹ 그러나 이것은 실재와 실존 간의 분열에 신을 예속시키는 것에 불과하다.

상징의 방법을 따라 펼쳐진 톨리히의 신관은 우리가 가진 신이란 개념을 지나친 신학적 단순화와 곡해에서 해방시켜 주겠다는 의도에서 시작되었다. 그러나 그것은 성경적 상징들을 존재자체, 비존재 그리고 유한 존재라는 그의 분석에 따라 해석함으로써 신을 오히려 존재론적 경계선 안에 가두어버리는 결과를 초래하였다. 그가 묘사하는 신은 유한한 존재가 존재 그 자체로부터 소외되어 있음에도 불구하고 존재 자체에 참여하고 있다는 견해에서 추론될 수 있는 신이다. 그 신은 개인이 궁극적 관심을 가지는 곳이면 어디서나 그 자체를 나타내 보이는 힘으로서 종교적 체험을 통해 발견된다. 그러나 그 신은 성경과 기독교의 신조가 선언하는 천지의 창조주가 아니다. 그는 선지자들이 말하고 마지막 날에 자기 아들로 말씀하신(히 1:1-2) 신이 아니다. 그가 교리적 상징들을 다 해석하고 나면 우리에게 남아있는 것은 우리를 무한으로 이끌어가는, 우주 안에 내재하는 힘뿐이다. “우리에게 신앙

178 Tillich, S. T., I, 131, 239.

179 Ibid, 242.

이란 무한을 향한 정열일 뿐이다.”¹⁸⁰고 그는 말한다. 종교적 신앙은 그것이 기독교의 것이든 다른 종교의 것이든 결국은 이 힘을 아는 것에 지나지 않게 된다. 그리고 그의 분석에서 이와 같이 그 힘을 아는 지식은 우리가 우리의 존재 기반에 참여할 때에만 얻을 수 있다. 이러한 존재 기반의 신이 그가 그토록 소원하던 신이다. 그러나 이런 신은 한 마디로 범신론의 영역에 속하는 신이다.¹⁸¹ 결국 톨리히의 신은 만물을 그 자신 속으로 흡수해 버리는 신이다. 비록 모든 존재들을 무한히 초월해 있다고 할지라도, 그 신은 전체로서의 존재구조(전체로서의 실재)에 지나지 않는다.

그렇다. 그의 신은 결국 모든 존재들을 포괄하고 있는 신이다.¹⁸² 그러기에 그의 신학 속에는 순수한 창조의 교리가 결여되어 있다. 말하자면 태초에 천지를 창조하신 초월적 신에 관한 언급이 없다. 그의 관점에 따르면 이것은 당연한 귀결이다. 그러기 때문에 그의 신학에서는 창조주로서의 신과 그 피조물로서의 인간과의 명확한 경계선이 없다. 아니 오히려 인간의 존재의 심연에서 투사되는 일종의 심리학적 개념으로 신의 존재는 귀착되고 만다. 신의 창조의 숨씨로서 나타난 피조물로서의 만물이 그의 개념 속에는 없다. 상관의 방법으로 말미암아 창조자와 피조물 사이에 명확한 구분이 없어져 버렸다. 이것은 그가 신은 존재 자체라고 말하는 것으로 분명하게 드러난다. 신은 존재자체라는 말은 신의 몸이 존재자체라는 말이다. 이것은 세계를 신의 몸이라고 보는 것으로, 우리가 이것을 범신론이라고 부르지 않고

180 Tillich, *The Dynamics of Faith*, 9.

181 하밀턴, 『폴 톨리히』, 70.

182 박아론, “The Question of all-inclusiveness in the Theology of Paul Tillich,” 『신학지남』, 1988년 가을호, 123.

무엇이라고 할 수 있을까? 이것은 신은 세계의 본체이고 세계는 신의 몸으로서 본체의 드러남이라는 생각이다. 그가 아무리 신은 존재자체라는 말이 모든 존재의 근거이자 능력을 의미한다고 할지라도 모든 존재가 신에게 참여하고 있다는 의미에서 보면, 비록 모든 존재들을 무한히 초월해 있다고 할지라도 그 신은 존재 구조에 지나지 않는다. 그는 이렇게 말한다:

“세계는 신에게 무엇인가를 의미한다. 신은 자신이 원하는 것을 창조하고 자신이 원하는 자들을 구원하는 ‘분리되어 있는 자충족적인 실체’가 아니다. 오히려 창조의 영원한 행동은 오직 사랑을 거부하거나 수용하는 자유를 가지고 있는 타자를 통해서만 성취되는 사랑에 의해 움직인다. 신은 존재하고 있는 모든 것들의 현실화와 본질화를 향해 움직인다. 우주 속에서 일어나는 것의 영원한 공간은 신적 생명 그 자체이다. 그것은 신적 축복의 내용이다.”¹⁸³

여기서 그는 유한 만물과 존재 지반과의 신비스러운 생명적 연합을 말하고 있는데, 그 내용이 일종의 범신론임은 두말할 여지도 없다. 물론 그에게도 신과 세계는 동일한 것은 아니다. 하지만 그것들은 서로 밀접하고도 분명하게 연결되어 있되,¹⁸⁴ 존재들, 세계, 타종교의 신들을 모두 포괄하고 있는 신으로서, 특별히 “철학적 유신론의 형태로 위장한 범신론”¹⁸⁵이라고 결론내릴 수 있다.

이것을 초월성과 내재성이라는 측면에서 한 번 더 고찰해보자. 상관의

183 Tillich, S.T., III, 422.

184 Stanley J. Grenz & Roger E. Olson, *20th-Century Theology*, 126.

185 박아론, “The Question of all-inclusiveness in the Theology of Paul Tillich,” 123.

방법에 따라 인간의 상황에서 출발하는 탈리히로서는 신의 초월성이라는 개념이 너무나 생소하고 결코 달갑지 않은 개념이다. 그래서 그는 신에 관한 모든 사실을 내재성의 관점에서 바라보고 해석하려고 시도한다. 이에 대해 테일러(Mark Kline Taylor)는 다음과 같이 말했다: “탈리히의 초월 이해는 시종일관 내재적이어서 많은 사람들은 신의 ‘타자성’ 또는 ‘초월성’에 대한 그의 의미에 대한 당혹감을 금치 못한다.”¹⁸⁶ 물론 그는 존재 자체인 신이 유한한 만물을 무한히 초월해 있다고 말한다. 하지만 동시에 그 신은 절대적이면서도 무조건적으로 모든 것들의 기반과 목적으로서 모든 것들에 참여한다고도 말한다. 유한 만물은 존재 자체 즉, 모든 것의 토대가 되는 존재의 구조에 참여한다는 것이다. 그가 이렇게 말하는 것은 이 세상의 모든 것들이 종교적 상징 곧 무한이 유한 속에 영원한 세계가 일시적인 세계 속에 자신을 드러내는 통로가 될 수 있다고 보기 때문이다.

그에 의하면 자연세계 속의 모든 것, 역사적 사건, 개인이나 공동체, 내적, 외적 말씀 등이 모두 무한이 자신을 드러내는 상징이 된다. 따라서 이 세계의 모든 것이 영원을 드러내는 상징이라면 이 세계는 자연법칙에 따라 움직이는 물질적 실재가 아니라 영원히 그 안에서 숨 쉬며 살아있는 실재일 수밖에 없게 된다. 사실상 이것이 탈리히의 세계에 대한 이해인데, 그는 이런 세계 이해를 “세계는 그 자체로 하나의 성례전적 실재(sacramental reality)”라는 말로 표현했다. 그런데 여기서 그가 말하는 성례전이란 우리가 통상적으로 생각하는 세례나 성찬을 말하는 것이 아니라 궁극적이며 영원한

186 Mark Kline Taylor, *Paul Tillich, Theologian of the Boundaries*, p.23. Stanley J. Grenz & Roger E. Olson, *20th-Century Theology*, 125에서 재인용.

것이 유한한 사물이나 사건을 통해 자신을 드러내고 거기에 임재하는 것을 말한다. 곧 성례전이란 유한한 것을 통한 영원한 것의 임재를 가리킨다.¹⁸⁷ 그는 결국 이 세계의 모든 것이 궁극적이며 영원한 것의 통로가 될 수 있다고 보기 때문에 세계는 그 자체로서, 곧 신적인 실재가 숨 쉬고 움직이고 꿈꾸고 자신을 드러내는 하나의 거대한 성례전적 실재라고 보고 있는 것이다. 이것은 그의 중요한 개념 가운데 하나인 “유한은 무한을 포함할 수 있다”(finitum capax infiniti)는 유명한 명제를 생각나게 한다. 즉 세계는 유한을 품고 무한을 드러내며 또 거기에 참여한다는 것이다. 이것은 칼 바르트의 유명한 명제인 “유한은 무한을 품을 수 없다”는 명제에 정확히 반대되는 것으로 범신론적 요소를 강하게 담고 있는 그의 위험한 사상 가운데 하나다. 다분히 자연신학적인 냄새가 짙게 풍긴다.

전통적으로 우리는 일반계시 또는 자연계시의 한계를 인정하고, 성경을 비롯한 특별계시에 의존해서 신을 알고 신과 조우한다는 사실을 믿어왔고, 지금도 그렇게 알고 있다. 그러나 그의 견해를 따르게 되면, 특별계시가 무익하게 되고, 또 구원에 대한 개념에 있어서도 필연적으로 보편구원론에 빠질 수밖에 없는 빌미를 제공하고 있다. 따라서 여기서도 우리는 텔리히의 견해가 정확하게 범신론적 경향을 띠고 있음을 지적하지 않을 수 없다.

2. 철학적 신학

필자가 여기서 말하는 ‘철학적 신학’이란 텔리히가 원래 의도하던 의미

¹⁸⁷ 박만, 『폴 텔리히』, 103.

로서가 아니라 철학이 신학을 잡아먹어버려 결국 남은 것은 철학적 진술일 뿐, 신학적 진리의 내용은 사라지고, 그로 인해 신학이 철학으로 대체되어버리는 것을 말하는 것으로, 극히 부정적 의미로 쓰는 말이다.

신학과 철학은 분명 본질적으로나 역사적으로나 불가분의 관계 속에 있다. 때로는 상호보완적인 동지 관계로서, 때로는 적대적인 원수 관계로서 신학과 철학은 공통적 기반을 크게 갖고 있다. 그러나 신학은 계시에 바탕을 두고 있고 철학은 이성에 바탕을 두고 있는 출발점의 차이는 철학과 신학의 영원한 평행관계를 암시해준다. 결코 하나일 수 없고, 영원히 둘 일 수밖에 없는 소이연이 여기에 있다. 그러므로 계시와 이성을 하나로 보지 않는 한, 철학과 신학이 하나가 될 수 없음은 자명하다. 물론 신학 곧 계시의 내용을 철학 곧 이성의 도구를 통해 더 잘 변증하기 위한 차원에서라면 신학과 철학의 결합은 자연스럽고 얼마든지 공존이 가능하다. 그가 의도하고 생각했던 것도 바로 이것이었을 것이다. 현대인의 철학적 고민 속에서 신학적 해답을 주고자 하고 그의 변증적 동기는 매우 중요하고 값진 것임이 분명하다.

사실 톨리히는 신학적 진술은 철학의 협조를 얻어 사상의 전체계가 재편성된 후에야 의미를 가질 수 있다는 자기신념을 결코 포기한 적이 없었다.¹⁸⁸ 그는 이러한 과정을 신앙적 상징들을 신학적 원리와 방법에 따라 해석하는 과정의 하나로 서술하고 있다.¹⁸⁹ 이것은 그에게 불가피한 귀결임이 틀림없다. 왜냐하면 그에게 있어서 의미를 추구한다는 것은 존재를 추구한

188 하밀튼, 『폴 톨리히』, 61.

189 Tillich, S. T., I, 240.

다는 것과 불가분의 관계를 가지고 있기 때문이다. “만일 우리가 성경적 의미를 심사숙고하기 시작한다면 그때는 벌써 우리가 본체론적 문제 한 가운데 서있는 처지가 되고 말 것이다.”¹⁹⁰ 여기서 톨리히의 가정은 존재론자는 기독교 신학자들이 성경적 상징들을 해석할 때 사용하는 그 방법을 알고 있으며, 그렇기 때문에 그들이 그것을 설명할 수 있다는 것이다.¹⁹¹ 그러나 과연 실제로 그런가? 아니 그렇게 되었는가? 결론부터 말하면, 유감스럽게도 그렇게 되지 못했다는 것이다. 그의 의도는 결실을 맺지 못했고, 오히려 쓰라린 일탈을 가져오는 주범으로서의 악역을 맡고 말았다.

그는 그것을 위해 아브라함과 이삭과 야곱의 하나님이 아닌 실존주의의 옷을 입힌 철학적 신학을 제시하고자 했다. 하지만 여기서 그의 결정적 실패가 나타나고 말았다. 그가 이루어낸 것은 결국 성경적 진리를 철학적으로 체계화시키기보다 역(逆)으로 자기의 조직적 사상 체계 속에 성경적 진리를 억지로 꿰어 맞추는, 그래서 급기야는 그에게 철학이 ‘프로테스쿠스의 침대’와 같은 역할을 하고 말았다. 그리고 거기서 참된 신학을 오히려 혼돈으로 몰고, 수 천 년 이상 견지해온 정통신학의 근본 교리들을 뿌리 채 뽑아 버리고, 그 자리에 새로운 사상의 뿌리를 심는 결과를 가져왔다. 이것은 기독교도 아니고, 새로운 신앙도 아니다. 물론 그는 분명 기독교적 무신론을 주장하지는 않았다. 그러나 그는 하밀톤이 말했듯이 “초자연주의의 모세와 같은 곧 애굽에서 백성을 이끌어내서 사신의 요단강가로 인도한 모세와 같은 인물”이었다. 그의 이러한 운명은 역사적 기독교에서 멀리 떠나 “하늘에 계

190 Paul Tillich, *Biblical Religious & the Search for Ultimate Realty* (Chicago: University of Chicago Press, 1955), 83.

191 하밀톤, 『폴 톨리히』, 61.

신 신을 끌어내려 실존의 옷을 입혀 존재의 지반이란 밑창으로 내려 보내는”¹⁹² 인간의 철학적 허구를 추구하면서 시작되었던 것이다.

실존주의자로서 톨리히는 인간이 신을 발견할 때 존재론적 접근법을 따라야 한다고 주장한다. 이것은 그의 상관의 방법을 볼 때, 당연한 결론이다. 그는 존재론적 방법은 기독교신앙의 참된 강조점을 표상할 뿐만 아니라 모든 진정한 종교철학의 기본이라고 생각한다.¹⁹³ 비록 톨리히가 헤겔의 사유에 의한 화해와 바르트의 신앙에 의한 화해를 거부하고 실제 안에서의 화해를 요청한다고 해도, 그는 현실적인 모든 것은 이상적이라고 하는 헤겔적 공준을 그대로 적용함으로써 기본적인 기독교적 실존적 경험으로부터 존재론적 분석으로 나아가는 의식의 철학으로 귀착되는 경향이 있다.

키에르케고르처럼 톨리히도 궁극적인 것은 오직 ‘정열적’ 인간 즉 ‘궁극자에 의해 사로잡히도록’ 허용하는 인간에게만 계시된다. 정열적 접근법의 지지자로서 그는 신앙은 객관적 경험에 따라 표상되는 것이 아니라 단지 상징과 신화를 통해 표상된다. 그러나 키에르케고르는 실존적인 종교적 태도에 대한 직접적 실존적 표상들에 만족하지만, 그는 이 태도를 철학적 표상들과 개념들로 번역한다. 그가 말하는 신은 존재에서 암시된 문제 곧 가능한 비존재의 충격으로 생긴 문제에 대한 대답이다. 이것은 철학에서 문제 삼는 것일지는 몰라도 신학의 문제는 아니다. 결국 그가 끌어낸 추론은 그의 신은 기독교 메시지와는 상반된 하나의 존재도 아니고 인격도 아닌 허구의 신이라는 것이다. 우리는 그것을 철학적으로는 신이라고 말할 수 있을지

192 김의환, 『도전받는 보수신학』 (서울: 생명의말씀, 1970), 33.

193 Martin Marty & Dean Peerman, ed, *A Handbook of Christian Theologians* (Nashville: Abingdon Press, 1984), 488.

물라도 신학적으로는 신이라고 말할 수 없다는 것을 강조하지 않을 수 없다. 여기서 우리는 그에게 그가 실제로 기독교 신앙에 귀를 기울인 적이 있는가 묻지 않을 수 없다.

틸리히는 자신을 건축가와 비교했다. 그는 현대인에게 어울리는 종합적인 신학체계를 수립하기 위해 애를 썼다. 그러나 우리는 건축가로서 그가 세운 집의 기초와 재료에 대해 묻지 않을 수 없다. 집은 웅장하고 참으로 그럴듯하지만 그 기초와 재료는 절대로 부실하고 허약해 보이기 때문이다. 말하자면 그는 상관의 방법에 따라 존재론이란 재료를 가지고 존재의 지반이라는 기초 위에 신학의 집을 세웠다.¹⁹⁴ 그러므로 그에게 있어서 예수 그리스도와 성경의 계시가 무엇을 뜻하는지 너무나 뚜렷하다. 왜냐하면 예수 그리스도와 성경의 계시 없이 이미 자신이 완성시켜 놓은 구조에 그 기초와 재료를 짜 맞추는 것에 불과하기 때문이다. 그가 특별히 현대인들에게 크게 어필할 수 있는 상관의 방법과 상징의 방법을 사용하여 절대자 신을 생의 깊이에서 발견할 수 있는 존재의 지반으로 제시하였다고 할지라도, 그것이 성경적 진리를 온전하게 우리에게 전달해 주는 것이라고 보기에 는 너무나 심각한 왜곡과 치장이 자리 잡고 있다. 결국 우리는 틸리히의 신관을 통해 철학의 존재론에 대한 공부를 더할 따름이다.

예를 들어 틸리히의 신 개념을 다루어보자. 그는 신을 ‘영원’, ‘절대자’, ‘무제한자’, ‘무한정자’, ‘무조건적 존재’, ‘궁극적 근거’, ‘존재자체’, ‘존재의 지반’ 등과 용어로 부른다. 우선 듣기에도 너무나 철학적 냄새가 짙게 풍기고, 신앙고백의 대상으로서 의존하는 인격적 신 개념은 완전히 빠져버리고

194 하밀톤, 『폴 틸리히』, 80.

없다. 철학적, 존재론적 용어로 대치된 그의 신 개념은 시전통적으로 성경과 기독교 신학에서 나타나는 초월적 개념으로서의 신 개념과는 완전히 다르다. 그 개념은 우리가 기도할 수 있고, 대화할 수 있는 인격적 신 개념이 아니라(틸리히 자신은 그럴 수 있다고 주장하지만) 추론의 대상으로서 논리적 추구의 최종단계에 나타나는 철학적 신 개념이라고 할 수 있다. 그의 신 개념에는 구약의 예언자들이나 기독교 신학자들이 체험한 신과의 인격적 조우가 없다. 마르틴 부버가 주장하는 ‘나와 당신’의 관계가 없다. ‘하늘과 땅 사이의 대화’가 전혀 없다. 아니 하늘을 부정하고, 하늘의 요소를 땅의 언어로 말하고자 하니, 개념과 형식은 남아있는지 몰라도 그 내용과 인자는 사라지고 없다.

따라서 그의 신학은 기독교적이라기보다 철학적이다. 만약 틸리히가 말한 대로 신이 존재자체이고, 신의 존재는 곧 존재자체 이외 다른 것이 아니라면 성경이 증언하는 신 표현들, 예를 들면 모세와 시내산에서 대면하시는 신과 예언자들과 사도들의 소명 속에 나타나는 신과 예수님이 아바 아버지라고 부르던 신은 ‘존재자체’의 존재 바다 속에 용해되어버리는 것이 아닌가? 여기에 성경의 구체성에 대한 상실의 위기가 있다. 그가 아무리 신은 추상적 존재가 아니라 현실적 존재라고 강조해도 신은 존재자체라고 하는 말 속에서 발견하는 것은 신의 현실성이나 구체성이 아니라 막연한 추상성일 뿐이다.¹⁹⁵

결국 우리는 이같은 틸리히의 견해를 따라가다 보면, 현대 서양신학자들이 공통적으로 범하는 초월적인 신에 관한 실재와 불가시적 세계에 대한 진

195 김경재, 『폴 틸리히 신학연구』, 22.

리를 상실하고 만다. 그리고 이 모든 결과는 당연히 그의 상관의 방법과 상징의 방법의 오류에서 오는 것이다.

3. 상황신학

여기서 말하는 ‘상황신학’이라는 말은 신학의 토착화 곧 불변한 신의 말씀을 어떻게 구체적인 현실에 적용할 것인가라는 적용의 문제를 진지하게 탐구하는 상황신학(contextual theology)이 아니라 조셉 플레처가 주장한 ‘상황윤리’와 그 맥을 같이하는 신학의 조류로서, 개별적 상황을 신학의 준거틀로 삼아 현상황을 이해하거나 정당화하기 위해 성경의 개념들을 차용하는 상황신학(situational theology)을 말한다. 전자의 상황신학은 우리가 선교를 위해 마땅히 취해야 할 건전한 신학의 자세를 말하지만 후자는 잘못된 신학의 태도로서, 결국 성경 메시지의 왜곡을 가져온다. 그런데 결론부터 말하면, 상징과 상관의 방법에 입각한 톨리히의 모든 신학적 결론들은 결국 후자의 상황신학으로 귀착되고 만다.

기독교는 누가 뭐라 해도 구속의 종교다. 구속을 제쳐놓고 그 어떤 것으로도 기독교라는 건축물을 세울 수는 없다. 정통 기독교 신앙의 변호자인 메이첸도 이 사실을 절감하고 기독교가 구속의 종교임을 이렇게 선포한다:

“바울의 종교는 구속의 종교였다....바울의 종교는 철저하게 예수 그리스도의 구속 사역에 그 뿌리를 두었다. 근본적으로 바울에게 있어서 예수는 계시자가 아니라 구속자였다. 바울주의의 특징은 구속의

종교로서 특히 바울 서신의 면면에 분명히 흐르는 구속자의 확실한 개념에 관여되고 있는 것이다.”¹⁹⁶

그러므로 기독교의 핵심 관심사는 도덕적 가르침이나 인식론적 각성이나 또는 탈리히가 시도하고 있는 것처럼 철학적 의미화가 아니라 죄인의 구속이어야 한다. 그러나 탈리히가 말하는 구원의 개념을 잘 살펴보면, 성경에서 말하는 구속이 아니다. 그는 상관의 방법에 의해 상황을 준거틀로 삼기 때문에 성경에서 말하는 죄를 성경적으로 이해하지 않고 현대의 실존적 상황 곧 고난과 고통 그리고 소외로 가득 찬 현실을 준거틀로 삼는다. 그리고 그 현실을 질문으로 삼고 그 해답을 성경 속에서 찾고자 하는데, 성경을 문자 그대로 해석해서는 도무지 현실을 적절하게 설명해주는 표현을 찾기가 어렵다. 그래서 그는 상징의 방법을 고안하여 성경의 메시지를 상징적으로 해석하고, 그 내용을 현실에 맞게 각색한다. 그 결과 그는 죄를 실존적 개념인 소외로 보고, 구속을 소외의 극복으로 해석한다. 그러므로 그에게는 개혁주의 신학에서 말하는 십자가의 신학이 없다. 예수님께서서 우리 죄를 대속하기 위해 십자가에서 고난을 받고 돌아가셨다는 대속의 개념이 없다.

그는 예수를 새로운 존재로 본다. 그는 “기독교는 그리스도라 불린 나사렛 예수가 그리스도 곧 새로운 존재 상태를 가져오는 새로운 존재라는 확신에 근거하고 있다.”¹⁹⁷고 말한다. 그러면 새로운 존재란 무엇인가? 그것은 실존의 조건 아래서 본질적인 존재가 왜곡됨이 없이 온전히 나타나는 존재

196 그레샴 메이첸, 『바울종교의 기원』, 김남식 역 (서울: 한국로고스연구원, 1991), 32.

197 Tillich, S. T., II, 97.

를 말한다. 즉 그의 실존적 분석에 따른 표현을 빈다면, “새로운 존재는 본질과 실존 사이의 분리를 극복한 실존적 조건들 아래 있는 본질적 존재”¹⁹⁸이다. 좀 더 구체적으로 말한다면 텔리히에게 있어서 새로운 존재는 첫째, 본질적 존재의 잠재성과는 달리 현실 속에 실현되었다는 점에서 새롭고, 둘째, 모든 실존적 존재는 소외되어 있으나 그것은 소외를 정복하고 극복했다는 데서 새롭다”¹⁹⁹고 한다.

이것을 좀 더 깊이 설명해 보자. 텔리히에 따르면 본질적 존재는 구체적인 시공간에 나타나기 전에는 언제나 잠재적 상태로 존재하고, 잠재적 상태 속의 본질적 존재는 언제나 자기를 현실화 시킨다. 하지만 현실 곧 시공간 속에 나타나게 될 때 그것은 언제나 그 원래적 모습에서 분리되고 왜곡되므로 그 원래의 모습에서 소외되어 버린다. 여기서 새로운 존재란 현실 속에 나타나 그 소외를 극복하고 원래 있어야 할 본래적 모습을 그대로 유지하는 존재를 뜻한다. 그런데 텔리히는 신약성경이 전하는 예수가 다른 모든 존재들처럼 현실 속에서 자신의 잠재성을 현실화시키면서도 그의 일생 전체를 통하여 존재 자체이자 존재의 능력이신 신으로부터 한 번도 소외되지 않은 채 온전히 연합되어 살았다는 것이다. 곧 예수는 그의 현실적인 삶 속에서 처음부터 끝까지 한순간도 왜곡됨이 없이 인간의 참 본질대로 살아감으로써 신과 그 구원의 능력을 온전히 드러낼 수 있었으며, 이 때문에 예수는 새로운 존재가 드러난 분 혹은 새로운 존재를 가져오신 분일 수 있다는 것이다.

그는 새로운 존재가 하나의 구체적인 인격으로 나타날 수밖에 없음을

198 Ibid., 118.

199 Ibid., 119.

말한다. 왜냐하면 오직 구체적인 인격으로서의 인간만이 충분히 발달된 자기(self)를 가질 수 있고, 그로 인해 그가 속한 세계와 접촉함으로써 존재의 잠재성을 완전히 실현할 수 있기 때문이라는 것이다. 즉 오직 인격적 존재만이 형태성과 역동성 사이의 긴장과 분열 속에 온전히 참여하여 그 조화와 균형을 피할 수 있으며 또한 오직 인격만이 자유와 그 모든 속성 및 운명을 가지고 있기 때문이다. 오직 인격적 존재만이 가정 철저히 실존 속에 들어감으로써 그 실존을 새롭게 할 수 있기 때문에 새로운 존재는 하나의 인격으로 나타날 수밖에 없다는 것이다.²⁰⁰

틸리히가 이처럼 예수를 새로운 존재의 하나로 보는 것은 신약성경에서 말하는 예수가 다른 사람들과 똑같은 제한과 불안에 노출되어 있다는 사실을 주목하기 때문이다. 그에 의하면 예수는 다른 사람들과 똑같이 죄와 죽음과 같은 유한성의 실존적 불안 속에 있었다는 것이다. 그러면서도 그는 다른 존재들과 다르게 소외 곧 죄의 상태에 빠지면서 불신과 오만 정욕을 드러내지 않음으로써, 존재의 궁극적 근거인 신으로부터 결코 벗어나지 않았다고 설명한다. 즉 예수는 실존적 분리의 위협 속에서도 자신의 유한한 자유를 행사하며 그의 존재의 근원이신 신으로부터 스스로를 단절시키지 않고 삶의 첫 순간부터 끝까지 신을 신뢰하고 순종했다는 것이다. 즉 예수는 다른 모든 사람들과 마찬가지로 실존적 분리의 위협 앞에 있었으나 거기에 빠지지 않고 오히려 평생 신과 온전히 연합된 삶을 살았기에 그와 신과의 사이에 아무런 소외가 없었다는 것이다. 바로 이런 점에서 그는 예수를 새로운 존재로 보는 것이다. 그래서 그는 “예수 안에서 이제는 소외된 것을

200 Ibid., 120.

재결합시키고, 갈라진 것에 중심을 주고, 신과 인간, 인간과 그의 세계, 인간과 그 자신 사이의 균열을 극복함이 있다”²⁰¹고 말한다.

나아가 결론처럼 그는 이렇게 말한다:

“이것이 그리스도로서의 예수 안에 있는 새로운 존재의 모습이다. 그것은 심각한 유혹이나 실제적인 갈등 혹은 생의 모호성에 대한 비극적 참여가 없는 자동기계적인 신-인이 아니다....그것은 모든 실존적 소외의 결과들에 노출되어 있으나 그 자신 안에서 소외가 극복되며 신과 영속적인 연합을 유치한 한 인간의 삶의 모습이다. 그는 이 연합 속에서 실존의 부정성들을 제거하지 않고 받아들인다. 그는 이 연합의 능력 안에서 그들을 초월한다. 이것이 성경이 말하는 그리스도로서의 예수의 모습으로 나타나는 새로운 존재이다.”²⁰²

그러나 아무리 그렇게 말한다면 치더라도, 기독교는 구속의 종교다. 그리고 그 구속은 성경에서 설명하는 액면 그대로 이해하면 된다. 굳이 의역을 하거나 새로운 해석을 덧붙일 필요가 없다. 예수님은 인류의 죄를 대속하기 위해 십자가에 달려 죽으셨고, 그것이 그분이 이 세상에 육신을 입고 오신 성육신의 목적이다. 이 얘기는 다르게 해석할 여지도 없고, 다르게 해석해서도 안된다.

잘 아는 것처럼 털리히는 신학은 그 성격상 언제나 상관적일 수밖에 없다고 보는데, 사실 이것은 옳은 관찰이다. 왜냐하면 어떤 신학자든 신학적 진술을 하려면 기독교 전통과 상황 사이의 만남과 대화를 떠나서는 불가능하기 때문이다. 그러나 문제는 그가 주장하는 상관의 방법의 출발점에 있다.

201 Ibid., 192.

202 Ibid., 135.

기독교 전통이 관점이 되느냐, 아니면 상황이 관점이 되어야 하느냐? 이것이 문제인데, 모든 신학적 견해는 신념에서 시작되는 것이기 때문에 그 신념의 출발점이 어디냐 하는 것이 그의 신학에 결정적이기 때문이다. 그런데 톨리히는 그 출발점이 인간의 실존적 상황에 있다는 것이다. 상황이 기준이 되고, 상황을 설명하기 위해 기독교 전통 곧 텍스트인 성경이 도입되는 정도로, 말하자면 상황을 설명하기 위해 성경이 도입되므로 그의 신학은 결국 상황신학으로 귀착되고 만다.

그리고 톨리히의 상관의 방법의 또 하나의 맹점은 그가 질문으로 등장시킨 상황, 인간의 실존적 상황 즉 1, 2차 세계대전을 겪은 서구 전후 세대의 고통과 죽음과 소외로 충만한 상황이 하나의 총체적 질문으로 삼을 만큼 과연 보편적이냐 하는 것이다. 결론부터 말한다면 결코 보편적이 아니라는 것이다. 그 시대의 특수 상황으로 모든 시대의 상황이 다 그런 실존적 상황이었던 것은 아니다. 그는 이 실존적 상황 속에서 중점적으로 나타나는 소외 상태를 죄의 본질로 보고, 죄를 한 마디로 소외로 단정 짓는 데, 이것이 얼마나 위험한 견해이고, 그릇된 입장인지를 성경을 읽어본 자는 다 깨닫게 된다.

우리는 여기서 그의 기독교론 곧 새로운 존재로서의 예수의 개념에 대한 입장들이 말만 바꾼 헤겔의 견해를 말하지 않을 수 없다. 헤겔이 말하는 유한 속의 무한과 무엇이 다른가? 전형적인 변증법적 요소가 여기서 나타나고, 그가 예수를 상관의 방법의 모태인 변증법으로 기독교론을 풀고 있음을 보게 될 때, 우리는 그의 신학방법이 구속론 없는 신학을 우리에게 남겨놓고 있음을 말하지 않을 수 없다. 그가 아무리 이 사실을 부인하고 다르게

설명한다손 치더라도, 그가 십자가의 구속을 상징으로 처리하는 한, 우리는 이것을 말하지 않을 수 없다. 하늘에서 오신 신의 아들을 인간의 실존적 상황 속에 끌어내려 오직 인간 예수만 남겨놓고, 그렇게 함으로써 신으로서의 예수는 사라지고, 예수님의 신성에 치명적인 결과를 가져오도록 만드는 견해를 어찌 우리가 용납할 수 있겠는가? 그 자신은 이 난점을 극복하기 위해 존재의 완전함에서 신성을 찾는 것 같지만, 그러나 그것은 또 하나의 범신론으로 그이 기독교론은 진리를 기만하는 철학적 추상화일 뿐이다. 그가 말하는 새로운 존재는 석가나 소크라테스 또는 기독교 다른 위대한 성인들과 근본적으로 다름이 없다. 그의 가르침은 자주 기독교 메시지와 현대정신을 잇는 다리로서 표현된다. 그러나 비록 이같은 판단이 정당하다고 해도, 그것은 막다른 길로서 하나의 통로가 될 수는 없다. 그것은 오늘날 세속 사상가들 까지도 동의하지 않는 ‘존재’의 철학에 기독교의 메시지를 맡겨버림으로써 기독교 메시지를 잘못 설명하고 있으며, 따라서 복음을 손상시키고 있기 때문이다.

틸리히는 상관의 방법을 통해 철학이 인간상황을 정확히 분석할 수 있다고 변론하지만, ‘구원받은’ 이성만이 상황에 대한 해결을 보장할 수 있다는 사실은 간과하고 있다. 그는 인간 이성의 중립성을 너무 쉽게 가상한다. 어떻게 기독교 신앙으로 교정되지 않은 철학적 이성이 인간 실존의 구조와 의미를 정확히 드러낸단 말인가? 바울은 그리스도 없는 이성은 닦아야 할 더러운 유리창이라고 증거한다. 더러운 유리창은 그의 이론과는 달리 빛을 들여보내지 않는 법이다. 하밀톤에 의하면, 상관의 방법은 징병제도가 젊은이들을 군대와 연관시켜 놓듯이 신학적 용어를 철학적 개념과 ‘연계시켜 놓

은' 것으로 볼 수 있다고 한다.²⁰³ 상관의 방법은 인간의 상황과 기독교의 메시지, 철학과 신학, Text와 Context의 상호관계에 주목하는, 얼핏 보면 아주 지성적이고, 지극히 합리적인 신학방법론으로 생각되지만, 사실은 Context인 인간의 상황과 철학이 Text인 기독교 메시지(성경)와 신학을 잡아먹어버림으로써, 남는 것은 인간의 상황과 철학만으로 결국 철학적, 인간학적 신학으로 귀착되고 만다.

존재에 대한 텔리히의 견해는 종종 모든 것을 초월하여 존재하고 모든 존재들과는 독립적으로 존재하는 신이라기보다는 오히려 이 세상의 한 국면이 되어버리는 것처럼 보인다. 우리는 그를 실존주의라는 일반적인 항목 속에 포함시켜 왔는데, 그것은 그의 대부분의 작품이 실존의 문제를 다루기 때문이다. 그러나 작품의 대부분이 절대정신이라는 19세기적 개념으로 환원된다. 텔리히는 순수하고 단순한 실존주의자는 아니다. 오히려 그는 실존주의자의 옷을 입고 있는 관념론자로 묘사하는 것이 그에게 맞는 말이 될 것이다.²⁰⁴

203 하밀튼, 『폴 텔리히』, 61.

204 콜린 브라운, 『철학과 기독교신앙』, 303.

V. 결론

한철하 박사는 서양신학의 공통적 오류로서 다음 두 가지를 지적한다:²⁰⁵ 첫째, 그들은 신학이 무엇인지 몰랐다. 그들은 신학이 하는 일이 이성으로 신앙을 해석하는 일이라고 착각했다는 것이다. 둘째, 그들은 그 방법론에서 오류를 범했다. 그들의 방법론은 참된 과학적 신학을 전개시키지 못했다는 것이다. 이 두 공통적 오류가 틀리히 신학에서도 똑같이 발견된다. 특별히 그의 방법론적 오류는 심각하다. 학문의 과학성은 전적으로 그 방법론에 달려있는데, 신학의 참된 방법은 신앙의 대상인 '신'을 향하는 인간의 학문이므로, 죄인이 회개와 죄사함을 통한 변화의 논리가 분명하게 드러나야 과학적 신학이 될 수 있다.

성경이 인간에게 주어진 목적이 무엇인가? 죄인으로 하여금 “믿고 (죄로부터) 구원을 얻게 하는”(딤후 3:16, 요 20:30,31)에 있지 않은가? 기독교는 한 마디로 '구속의 종교'다. 그리스도의 대속적 구속이 그 근간이다. 다시 말해 기독교의 중심 진리는 '죄인을 구원시킬 수 있는 복음신앙'에 있다. 이것을 좀 더 구체적으로 말하면, 첫째, 창조주와 구속주이신 하나님은 모든 것의 중심에 계신다는 것. 둘째, 그의 독생자 예수 그리스도의 십자가 대속사역을 통해 구원이 이루어진다는 것, 그리고 셋째, 교회의 복음전파를 통해 하나님이 죄인을 부르시고, 거듭나게 하시며, 은혜로 말미암아 값없이 그의 죄를 용서하심으로써, 그를 자신의 백성으로 삼으시고, 이 세상에 살면서 영

²⁰⁵ 한철하, 『21세기 인류의 살 길』 (경기: 아세아연합신학대학, 2003), 94-95.

생에 대한 소망을 위해 선한 일을 할 수 있도록 하셨다는 것이다.²⁰⁶ 이것은 성부 하나님의 영원한 구속에 관한 계획, 성자 예수 그리스도의 구속사역 그리고 성령을 통해 신자들에게 주어지는 구속의 적용을 말하는 것으로, 이 진리는 기독교 신앙에 있어서 ‘하나의 신앙’(one faith)을 이룬다. 그러므로 이 ‘하나의 신앙’은 기독교신학의 모든 분야와 신앙의 모든 항목들((the articles of faith))에 공관적(共觀的)으로 적용되어야 한다. 이것은 개혁주의 신학의 핵심 기초로서, 이것을 말하지 않는 신학은 용납될 수 없다.

나아가 개혁주의 신학의 참된 임무는 교리체계를 논하는데 있는 것이 아니라 이 중심 진리 즉 복음신앙을 높이고 촉진시키는데 있다. 이 점에서 텔리히는 커다란 실패자로 나타난다. 그는 문화신학이라는 이름으로 ‘복음신앙’을 부정할 뿐만 아니라 기독교의 근본진리들을 막연하고 추상적인 철학적 개념 또는 존재론적 개념으로 귀착시키고 말기 때문이다. 그의 『조직신학』을 보면, 그리스도의 십자가 대속에 대한 개념을 찾아볼 수가 없다. 죄에 대한 개념도 성경적이지 않다. 그는 죄를 소외로 보고 존재론적으로 고찰한다. 그리스도의 십자가 죽음도 소외의 극복이라는 존재론적 개념으로 나아가고 만다. 이런 개념으로는 도저히 신앙을 일으키는 신학을 할 수가 없다. 따라서 잘못된 신학방법으로 야기된 텔리히 신학의 근본 오류는 그의 신학 속에 인간을 구원할 구원진리가 명백히 드러나지 않고 있다는 데 있다. 참된 신학은 성경에 제시된 구원진리를 명확하게 이해하고 받아들이도록 설득하는데 그 본연의 임무가 있어야 한다. 하지만 상관의 방법과 상징의 방법은 신학의 내용을 인간의 이성에게 적합한 구조로 재해석한다. 그러나 그것이

206 Ashin Student Journal 10 (1994), 30.

아무리 적합하게 해석되었다고 해도, 그의 신학방법이 참된 방법론으로 인정을 받으려면 복음신앙에 입각한 구속의 진리를 분명하게 드러내고 제시해야 할 것이다.

좋은 의미에서 털리히는 세속화되고 비인간화된 현대의 경향과 인간의 상황에 대한 그의 실존주의적 분석과 접근은 오늘을 사는 우리 그리스도인들에게 현실에 대한 안목의 폭을 넓혀주는 역할을 한다. 그는 무엇보다도 현대의 병을 허무 혹은 무의미라고 진단하고 정신력의 샘이 말라버리고 기계문명만이 급속도로 발달해가는 이 현대에 살면서 생의 허무를 느끼고 절망하는 인간들의 가슴 속에 의미와 목적을 안겨주기 위한 의도를 가지고 신학을 펼쳤다고 말할 수 있다. 그러나 애석하게도 털리히는 현대인이 앓고 있는 허무 혹은 무의미라는 병의 원인을 존재론적, 형이상학적 입장에서만 생각하고, 윤리적, 구속사적으로는 생각하지 않는 과오를 저질렀다. 즉 신 앞에서의 인간의 불순종과 죄가 그가 맞보는 허무와 무의미의 원인이라고 생각하지 않고, 인간 자신의 존재구조가 허무와 무의미를 불러온 것처럼 생각하였다. 그는 이 허무 혹은 무의미라는 병을 앓고 있는 현대인을 위한 구제책으로서 존재의 지반으로서의 신, 새 존재로서의 그리스도, 신율적 문화를 제시했지만, 그가 구제책으로서 제시한 신과 그리스도와 문화의 개념들은 모두가 다 역사적 기독교의 입장을 포기하고, 인간 자신의 종교적 의식과 체험을 바탕으로 상황에 그 기반을 두고 집을 건축한 철학적 허구였던 것이다. 그 역시 Text 곧 성경을 사용하지만, 거기로부터 시작하는 것이 아니라 인간의 실존적 상황이라는 Context에서 출발하여 성경을 자신의 이성적 판단을 입증하는 보조 자료 정도로 사용하고 있고, 그의 이러한 주객전

도의 방법은 결국 성경적 사고를 삼켜버리는 체계를 산출하고 말았다.²⁰⁷ 따라서 그것들이 참된 신학방법이 되려면 계시를 신학의 출발점의 자리로 복원시켜야 하고, 그 대신 상황이 계시적 진리에 의해 해석되고 조명되도록 시정되어야 할 것이다.

그는 누구보다도 인간 편에 선다. 그리고 기독교와 현실 세계의 접촉점에 대한 고려를 다시 한 번 숙고하도록 인도한다. 이것은 비교할 수 없는 그의 장점이다. 그러나 그의 신학방법은 살아계셔서 지금도 우리 안에서 역사하시는 창조와 구속의 신을 철학적 종교적 관념의 신으로 격하시킨다. 그는 유신론이 신을 최고의 존재로 말하는 것은 신을 하나의 존재로 전락시키는 것이라 하여 비판하면서 신을 존재자체 또는 존재의 기반으로 정의하지만, 이것이야말로 신을 세계 속에 편입시켜버리는 격하라고 생각하지 않을 수 없다. 그의 신학방법이 제시하는 신은 현대인의 구미에 맞게 잘 요리된 신이라고 하면 지나친 표현일까? 그러나 이런 그의 견해 속에서 우리는 신을 죽여 버린 현대인의 무신론적 신관의 한 면모를 본다. 칼빈이 『기독교강요』에서 천명한 것처럼, 신에 관한 지식이 전제되지 않고서는 인간에 관한 지식은 바로 설 수 없기 때문이다.²⁰⁸ 신을 상실하거나 죽이거나 아니면 오도하면서 인간이 바른 삶을 살고 온전한 길을 갈 수는 없기 때문이다. 그러므로 그의 신학방법이 참된 방법이 되려면 개혁주의 신론의 핵심적 요소인 살아계셔서 지금도 역사하시는 인격적 하나님을 제시하는 방법론이 되어야

207 Cornelius Van Til, *The Reformed Pastor & Modern Thought* (New Jersey: Presbyterian & Reformed Publishing Co., 1980) 158.

208 Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Book 1 (Philadelphia: The Westminster Press), 35.

할 것이다.

결국 당시 서양의 자유주의 신학자들이 공통적으로 범하고 있는 실수를 털리히 역시 반복하고 있다. 그들은 자기들의 관심사를 신의 실제적 관심사보다 더 중시하고, 그것을 신학의 중심 진리로 삼는다.²⁰⁹ 마찬가지로 털리히도 인간의 실존적 상황(소외 상태에 있는 인간)이라는 한 가지 개념으로 기독교 전체 진리를 파악하려고 시도하는데, 이것은 그의 신학방법상 당연한 결과이며, 따라서 그것은 환원주의 또는 축소주의(Reductionism)를 일으킨다. 그는 신학의 과학화를 위해 철학을 끌어들이어 설명하지만, 결국 이러한 그의 시도는 진정한 과학이 아니라 현대의 그리스도의 신앙에 가장 치명적인 독소가 들어있는 추상으로서, 편견에 치우친 비과학적 신학을 낳고 말았다. 따라서 그의 신학방법이 참된 방법이 되려면, 서양신학자들이 범하는 비과학성으로부터 벗어나야 한다. 철학의 죽은 개념이 아니라 이신칭의, 곧 웨슬리 사상에서 발견되는 ‘산 신앙’(a living faith)에 기초한 죄사함과 구속의 은총을 천명하는 과학적 신학을 펼쳐야 할 것이다.²¹⁰

또 무엇보다 신학이란 실제로 신을 만나고 신과 교제하도록 도와주는 ‘믿음세우는’ 신학이어야지 어떻게 믿어야 할지 혼란을 주는 신학이 되어서는 안된다.²¹¹ 성경에 나타난 삼위일체 하나님에 대한 지식은 막연히 궁극적 존재 또는 존재 자체라는 철학적 개념으로, 죄를 단순히 존재론적 소외로 환원시켜 버리는 설명으로 어떻게 믿음을 세울 수 있단 말인가? 따라서 개

209 Park Hae-Kyung, *An Introductory Study of Theological Synopsis* (ACTS: June, 20, 2002), 133

210 한철하, 『21세기 인류의 살 길』, 111.

211 박해경, 『칼빈의 신학과 복음주의』 (서울: 아가페, 2000), 23.

혁주의 관점에서 볼 때, 그의 두 신학 방법은 개혁주의 신학방법의 원리인 위로부터의 신학방법, 계시 의존적 신앙을 통한 연구 그리고 문자적, 역사적 성경 해석방법과는 철저히 대립적 위치에 서있기 때문에 애당초 그의 의도와는 다르게 오히려 신앙을 파괴하고 신학을 오도하는 철저한 실패로 낙착되고 말았다고 감히 결론짓지 않을 수 없다. (*)

참고문헌

- 간하배. 『현대신학해설』. 서울: 한국개혁주의신행협회, 1979.
- 김경재. 『폴 틸리히 신학 연구』. 서울: 대한기독교출판사, 1991.
- 김광식. 『현대의 신학사상』. 서울: 대한기독교서회, 1982.
- 김성원. 『신학을 어떻게 할 것인가』. 서울: 대한기독교서회, 2001.
- 김의환. 『도전받는 보수신학』. 서울: 생명의말씀, 1970.
- 리빙스톤, 제임스. 『현대기독교사상사』. 김귀탁 역. 서울: 은성출판사, 1993.
- 맥그래스, 알리스터. 『복음주의와 기독교적 지성』. 서울: IVP, 2002.
- 메이첸, 그레샴. 『바울종교의 기원』. 김남식 역. 서울: 한국로고스연구원, 1991.
- 목창균. “틸리히 신학 논쟁”. 『목회와 신학』 1993년 11월호.
- 몰트만, 위르겐. 『오늘의 신학 무엇인가』. 차옥송 역. 서울: 한국신학연구소, 1990.
- 박만. 『폴 틸리히-경계선상의 신학자』. 서울: 살림, 2003.
- 박봉량. “폴 틸리히의 기독교이해”. 『기독교사상』 1965년 12월호.
- 박아론. “The Question of all-inclusiveness in the Theology of Paul Tillich”. 『신학지남』 1988년 가을호.
- 박아론. 『현대신학연구』. 서울: 기독교문서선교회, 1989.
- 박해경. 『복음주의와 신학선교』. 서울: 아가페, 2003.
- 박해경. 『칼빈의 신학과 복음주의』. 서울: 아가페, 2000.
- 브라운, 맥켄지. 『궁극적 관심(폴 틸리히와의 대화)』. 이계준 역. 서울: 대한

- 기독교서회, 1976.
- 브라운, 콜린. 『철학과 기독교신앙』. 문석호 역. 서울: 기독교문서선교회, 1991.
- 쉐퍼, 프란시스. 『존재하시는 하나님』. 쉐퍼전집 제1권. 문석호 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1994.
- 차영배. 『신학의 방법과 원리』. 서울: 총신대학교, 1983.
- 틸리히, 폴. 『문화의 신학』. 김경수 역. 서울: 대한기독교서회, 1977.
- 틸리히, 폴. 『19-20세기 프로테스탄트사상사』. 송기득 역. 서울: 한국신학연구소, 1983.
- 틸리히, 폴. 『흔들리는 터전』. 김천배 역. 서울: 대한기독교서회, 1959.
- 틸리히, 폴. 『신의 존재론적 탐구』. 정진홍 역, 서울: 대한기독교서회, 1990.
- 틸리히, 폴. “신관”. 송상철 역. 『신학논단』 제6집, 1961년 9월호.
- 하밀튼, 케넷. 『폴 틸리히』. 옥한흠 역. 서울: 한국개혁주의신행협회, 1980.
- 한상화. 『신본주의신학입문』. 서울: 생명의말씀, 2005.
- 한철하. 『21세기 인류의 살 길』. 경기: 아세아연합신학대학교, 2003.
- 햇지, 찰스. 『조직신학 I』. 김귀탁 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 2002.
- 호던, 윌리엄. 『프로테스탄트신학개요』. 이정옥 역. 서울: 대한기독교서회, 1976.
- 황승룡. “폴 틸리히의 그리스도론에 관한 연구”. 『신학박사학위논문』. 장로회신학대학원, 1986. 21.
- 익, 존. 『종교철학개론』. 황필호 역편. 서울: 종로서적, 1988.

- Ashin Student Journal 10, 1994. 30.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Book 1. Philadelphia: The Westminster Press.
- Grenz, Stanley J & Olson, Roger E, *20th-Century Theology*. Downers Grove: IVP, 1992.
- Hae-Kyung, Park. *An Introductory Study of Theological Synopsis*. ACTS: June, 20, 2002.
- Hamilton, Kenneth. *The System and the Gospel: A Critique of Paul Tillich*. London: SCM Press, 1963.
- Kegley, Charles & Bretall, Robert, ed. *The Theology of Paul Tillich*. New York: Macmillan Company, 1964.
- Marty, Martin & Peerman, Dean, ed. *A Handbook of Christian Theologians*. Nashville: Abingdon Press, 1984.
- Newport, John P. *Paul Tillich*. Texas: Word Books, 1984.
- Pauck, Wilhelm & Marion. *Paul Tillich-His Life & Thought*. New York: Harper & Row, 1976.
- Ramm, Bernard. *A Handbook of Contemporary Theology*. Michigan: Eerdmans, 1966.
- Thiselton, A. C. "Tillich, Paul," *New Dictionary of The Theology*. Downers Grove: IVP, 1988.
- Tillich, Paul. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: The University of Chicago, 1955.

- Tillich, Paul. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York: Columbia University Press, 1964.
- Tillich, Paul. *On the Boundary: An Autobiographical Sketch*. New York: Scribner, 1966.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963. Tillich, Paul. *The Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row, 1957.
- Tillich, Paul. *The Interpretation of History*. New York: Scribner, 1936.
- Tillich, Paul. *The Protestant Era*. Chicago: The University of Chicago, 1973.
- Tillich, Paul. *What is Religion*. New York: Harper & Row, 1973.
- Thomas, Terence, ed. *Tillich, The Encounter of Religions and Quasi-Religions*. New York: The Edwin Mellen Press, 1990.
- Van Til, Cornelius. *The Reformed Pastor & Modern Thought*. New Jersey: Presbyterian & Reformed Publishing Co., 1980.
- Zahrnt, Heinz. *The Question of God*. New York: A Harvest Book, 1969.

ABSTRACT

A Critique on Theological Methods of Paul Tillich from the Viewpoint of Reformed Theology

Guitark Kim

Th. M. in Systematic Theology

The Graduate School,

Asia United Theological University

The intellectual sources of Paul Tillich's rich and monumental theological system are many. They include Platonism, the medieval Christian mysticism, the German Idealism, such as Schelling, the existentialism from Kierkegaard to Heidegger as well as Martin Khler's Theology of meditation. His diverse thoughts are closely connected with his life's surroundings. As he was to cross so many borders and oceans during his life, so Tillich adopted "the boundary line" as an image which depicted and defined his stance in the world of thought. Throughout his career, he found himself walking the narrow line between the temperament of his mother and his father, between the beauty of the countryside and the fascination of the city, between the church and secular culture, between politics and philosophy, between science and

theology. Because he stood on the boundary line between two contrast world, he adopted a peculiar theological method after his own style for a synthesis of the two. His theological methods automatically flowed out from his diverse thoughts.

In his 『Systematic Theology』 Tillich says that method and system determine each other. This implies that his theological methods had an decisive influence on systems of his theology. The theological methods which he have used in his theology are "the method of correlation" and "the method of (religious) symbol". In Tillich, Systematic Theology uses the method of correlation. And it makes an analysis of the human situation out of which the existential questions arise, and it demonstrates that the symbols used in the Christian message are the answers to these question. That is, he finds questions in human situation and obtains answers in Christian message or Bible. Therefore the method of correlation make much of a mutual relation between human situation and Christian message, philosophy and theology, context and text. It looks to be a rational and an intellectual method seemingly. But it made God a kind of stopgap to explain those infrequent limit-situations of life or some of our metaphysical puzzles. This is to appeal to God only in our human weakness and bewilderment. After all, it distorts the truth with a logic that can not be acceptable.

In addition, for the same reason he don't interprets the passages in

Bible literally but symbolically. He says that in the true symbol, reality is apprehended. He looks on symbol as the highest form of religious speech. He intended to make many Christian teachings newly acceptable to modern men. In so doing he seeks to de-literalize (not de-mythologize) biblical symbols (Christian messages). But this attempt produced an improper interpretation of Christian messages by contraries and thereby put God into a category of ambiguity.

The starting point of his theology is not God's word, but human situation. As a result of that, his theology is called Cultural Theology, Philosophical Theology or Apologetical Theology. He intended to define the way in which Christianity is related to secular culture, from which the church had been isolated. But his aim ended in failure. Of course his analysis of men's spiritual condition and his apologetic for Christianity were not only intellectually impressive but have achieved a wide response and influence. He has influenced many men in the field of philosophy and theology and mainly through such men made an impact on contemporary thought. However his hard work caused widespread damage in modern theological circles and God's church. This damage is the result that was caused by his theological methods.

A fatal defect of Tillich's theology is putting aside a dimension of spiritual (or invisible) realities that the Bible apparently states. In his theology there is the common fault which modern western theologians have

made because of their interpreting the objects and contents of theology by reason. They are fond of establishing their own philosophical systems by the method of reductionism. So they ignore a supernatural world and change the world of realities into the world of epistemology. We find such tendencies and traits in Paul Tillich's Theology.

For such reasons as above mentioned, we conclude his theology as "theology from below" which we reject. Therefore we cannot help criticizing his theological methods and the contents of his theology that were systemized by them. The purpose of this paper is to criticize Paul Tillich's theological methods from the standpoint of Reformed Theology. And the final result of that critique is that his theological methods oppose or distort the fundamental truths that orthodox theology have kept up to the present. According to Tillich's theological methods, there are not an idea of God as the Creator and Personal Being in his theology.

And there are not also thoughts of Redemption through Christ's Cross (man's salvation from sin and death that issued from His death on the cross), His Resurrection, His two natures (the personal unity of a divine and a human nature), and His Incarnation in his Christology. After all Tillich's theological methods led him to commit the critical errors that modern liberal theology have showed until now. They are Pantheism, Situational theology (or Situational Ethics) and Philosophical

theology(Theology that is under the rule of Philosophy) etc.

Above all, Christianity is the religion of a salvation. The central truth of the Reformed Theology is "salvation by the gospel faith." But There is not the way of such salvation in Tillich's theology. In conclusion, Paul Tillich became the most dangerous and apprehensive theologian in Christian Faith.