

종교개혁의 설교관에 대한 신학적 해석과 현대적 의의

- Heinrich Bulliunger의 설교명제를 중심으로 -

정 인 교

(신학전문대학원, 설교학)

□ 목 차 □

- I. 들어가는 말
- II. 불링거의 명제 태동과 개혁자들의 설교이해
- III. 불링거 명제에 대한 신학적 이해
 - III.1. 하나님을 말할 수 있는 가능성
 - III.2. 하나님 말씀의 형식과 설교
 - III.3. 하나님 말씀. 인간의 말. 성령
- IV. 명제의 현대적 의의
- V. 나오는 말

I. 들어가는 말

우리가 여기서 관심하는 것은 “하나님 말씀의 설교는 하나님 말씀이다”(Praedicatio verbi Dei est verbum Dei)라는 개신교 설교학의 기본 명제에 관해 연구해 보고자 하는 것이다.

주지하는 바와 같이 종교개혁이후 설교가 개신교 예배의 핵심으로, 복음의 전파와 교회의 부흥에 지대한 역할을 수행해 오는 와중에서 강단의 설

교자들은 - 특별히 한국교회의 경우 - 철저한 신학적 검증과 이론적 바탕에 대한 인식없이 자신들의 설교를 하나님의 말씀으로 강조해 왔다. 물론 이런 무검증적 태도가 결코 바람직한 것이라 말할 수 없지만 하나님의 말씀이 기독교의 기초이고 기독교를 지탱해가는 중심축이며 기독교인의 현존을 결정짓는 틀인 동시에(롬10, 17) 또 기독교의 성격이 말씀의 종교(Religion des Wortes)임을 생각하면 설교자들의 이러한 주장은 분명 신학적 정립없이 쉽게 주장해서도 안되지만 그렇다고 쉽게 부인해서도 안되는 중요성을 갖는다.

종교개혁 이후 하나님의 말씀이 기독교의 중심으로 다시 자리 잡게 되고 설교가 인간에 대한 ‘하나님의 봉사’(Gottes Dienst am Menschen)라는 이해아래 강조되어 왔다는 점에서 보면 이런 주장은 동시에 대단히 종교개혁적이기도 하다. 이런 맥락에서 이 주장은 엄밀히 말해서 否認되어야 할 대상이 아니라 적극 수용되고 설명되어야 할 핵심 사안이다.

설교회중의 입장을 고려할 때에도 이런 주장은 설득력을 갖는 것이 그들이 설교를 듣기 위해 올때 기대하는 것은 설교자의 인간적 지식이나 학식이 아니다. 오히려 이런 방면에 관한한 그 어느 때보다 첨단의 정보와 사람 사는 지혜로 무장되어 있는 것이 요즘의 회중들이다. 그들의 원초적 기대는 분명 인간적 차원 이상이다. 바르트(K. Barth)가 지적하는 것처럼 그들의 심연에 자리 잡고 있는 것은 구원에 대한 기대이다¹⁾. 즉 그들의 표면적인 근심과 걱정 기도제목들을 파고 들어가면 마지막으로 부딪치게 되는 것이 죽음의 공포로부터 구원받음 이라는 것이다. 이것을 충족시켜주고 구원을 선포하는 것은 인간적 차원에서는 불가능하다. 이런 측면에서 적어도 심정적으로도 설교는 인간의 말이 아닌 신적 차원을 가져야 한다.

아이러니한 것은 그 어느 사회보다 성직자의 권위를 강조하는 한국의 강단에서 그럼에도 불구하고 이 문제에 대한 명확한 신학적 접근이 제대로

1) Karl Barth, *Not und Verheissung der christlichen Verkündigung*. In: Ders, *Das Wort Gottes und die Theologie*. Muenchen 1925, pp. 106-107.

이루어지지 않고 있다는 사실이다. 오히려 신학적 근거를 제대로 세우지 않은 채, ‘설교가 하나님의 말씀’이라는 주장이 난무하다보니 많은 경우 이 주장은 설교자의 횡포로 전용되어 왔다. 설교자들의 사적 감정과 복음외적 요소들이 ‘하나님 말씀의 선포’라는 미명하에 강단을 점령했던 것도 사실이다. 그러나 이런 바람직하지 않은 풍토는 더 이상 간과되어서도 안되고 또 간과할 수도 없다. 이것은 설교자 자신을 위해서도 바람직하지 못하고 무엇보다 급변하는 시대조류가 이런 안이함을 허용하지 않는다. 특히 지금까지 개신교 안에서 절대적인 위치를 점해오던 설교의 위상이 최근 들어 우려할 정도로 흔들리고 있다는 점은 우리에게 하나의 경종이 된다.

니버갈(Friedrich Niebergall)이 진단하는 것처럼 종교개혁과 르네상스 이후 지속되어온 세속화의 거대한 물결은 - Karl Barth는 이런 서구의 역사를 가리켜 기독교 몰락의 역사라고 진단한다²⁾ - 기독교 신앙을 영적인 삶으로 국한시켰고 교회의 양적 감소를 초래했다³⁾. 나아가 이런 경향은 지금까지 신성불가침의 영역으로 간주되던 설교에 대해서까지 의문을 제기하기에 이르렀다. 회중들은 설교와 예배를 목회상담에 이어 두 번째로 중요한 교회 사역으로 자리매김하는 한편⁴⁾ 쾰른에서 열렸던 교회의 날(Kircher Tag) 행사에서 심각하게 논의된 것처럼 고루한 설교대신 다른 프로그램으로 대치하자는 움직임이 젊은이들 사이에서 나타나고 있다⁵⁾. 개신교 500년의 역사가 서구인들에게 새로움 대신 피곤함(Muedigkeit)과 의미상실증(Bedeutungslosigkeit)으로 다가올 만큼의 시간이었다고 진단하는 Werner Schuetz의 의견은 이러한 서구 기독교의 상황에 관한한 올바른 지적이다.

2) Karl Barth, KD I. 2, S. 316.

3) Friedrich Niebergall, Die moderne Predigt, in: Gert Hummel(Hg.), Aufgabe der Predigt, 1971, S. 12. 독일의 경우 교인의 감소는 이미 1900년대 초부터 시작된 현상으로 1967년 44000명이었던 교회이탈자는 1974년 214000명으로 증가했다. 특히 어린이들의 예배이탈현상은 대단히 심각해 1963년 516000명으로 집계되던 독일 개신교 주일학교의 평균 출석수가 1973년에는 268000명으로 50%이상 격감했다. (참조. Werner Schuetz, Probleme der Predigt. Dienst am Wort 41. Goettingen 1981 S. 18.)

4) Ludolf Ulrich, Erwartung an die Predigt, in: M. Seitz/ L. Mohaurot, Gottesdienst und oeffentliche Meinung, 1977, S. 121ff.

5) 참조 Hans-Dieter Bastian, Verfremdung und Verkuendigung, ThEh 127, 1965, S. 29.

하지만 우리에게 닥친 문제는 이제 겨우 120년이 넘어가는 역사위에 선 한국교회와 강단마저 서구와 비슷한 쇠락을 경험하기 시작했다는 점이다. 지금까지 세계가 경탄하던 한국교회의 교회성장은 전도에 의한 결실보다는 교인의 수평이동에 의해 명맥이 유지되는 정도이고 온전한 목회관의 정립 없이 외형적 평가에 치중한 목회는 온전한 그리스도인의 양육에 심각한 문제점을 드러내고 있는 실정이다. 전교인을 대상한 교육의 기능이 설교이외에 마땅치 않은 한국교회 실정이고 보면 교회의 양적 성장에 이바지한 설교의 공헌만큼이나 신앙의 왜곡과 경도에 대한 책임을 설교에 묻지 않을 수 없는 실정이다.

비록 서구 교회가 경험한 것과 같은 설교의 지위에 대한 가시적 문제제기는 아직 한국교회에 나타나지 않고 있지만 그렇다고 어느 때까지 한국교회가 이런 도전으로부터 안전한 지대가 될 수 있다고 보장할 수도 없다. 더우기 오늘의 세계는 지금까지 인간이 경험해보지 못한 새로운 과학의 시대로, 이미 포스트모더니즘의 조류에서 경험했듯 기존의 가치관과 규범에 대한 재해석과 도전이 거세어질 수 밖에 없다. 동시에 과학문명이 가져다주는 생활패턴과 의식의 변화는 설교의 본질에 대한 물음뿐 아니라 기존의 ‘말함’으로 만의 설교전달에서 새로운 전달형식을 개발하려는 설교학계의 노력에 대해서도 그것이 하나님 말씀인가에 대한 노골적인 질문을 던질 것이다.

이런 이유들을 염두에 둘 때 개신교 예배의 핵심적 위치를 점하고 있는 설교가 하나님 말씀이라는 명제를 이론 설교학의 입장에서 살피는 것은 분명 의미 있는 작업이라 아니할 수 없다. 실천신학의 현재와 미래 동향을 파악하는 것이 우리에게 시급한 과제이지만 가장 근본적인 원리에 대해 신학적 정립을 시도하는 것은 그 어느 작업보다도 시급하고 중요한 작업이다.

본 소고에서는 루터와 칼빈을 중심으로 종교개혁자들의 설교관을 개략적으로 고찰한 후에 종교개혁적 명제가 신학적으로 어떻게 가능한가에 대해 접근해 볼 것이다. 또 이 명제가 오늘의 우리에게 어떤 의미를 갖고 있으며 무엇을 시사해 주는가 하는 문제도 다룰 것이다.

II. 불링거의 명제 태동과 개혁자들의 설교이해

주지하는 바와 같이 성경본문에 대한 주석과 설명의 형식으로 시작된 설교(Homilia)는 중세의 기나긴 터널을 거치면서 많은 부침을 거듭해 왔다. 초대 기독교 예배에서 중심적 위치를 차지하던 설교는 중세 교회에 의해 강조된 ‘은혜를 전달하는 성례예배’(Sakramentsgottesdienst)의 한 순서로 전락하였고 그것도 본미사를 준비하기 위한 예비미사의 한 부분으로, 그리고 후에는 아예 매주일 예배에서 생략되는 수모까지 겪어야 했다⁶⁾. 특히 이런 설교의 쇠탁이 교회가 카타콤에서 지상으로 올라온 이후, 박해의 시대를 끝내고 국가에 의해 공인된 시기를 기점으로, 기독교가 외적인 체제를 갖추어가는 것과 때를 같이해 서서히 이루어져 왔다는 것은 아이러니가 아닐 수 없다.

칼 대제가 정복지를 교화시키고 기독교화 시키기 위해 교회와의 연계를 강조하면서 설교는 설교는 종교교육의 도구로, 회개에의 촉구로 그 기능이 강조되었다⁷⁾. 물론 이 때라 해서 설교갱신에 대한 인식이 없었던 것은 아니다. 구두선포에 영감을 불러 일으켰던 십자군 운동이나 고도로 발달된 설교기법을 선보인 스콜라주의적 설교나 ‘설교하는 형제들’(Fratres praedicatores)로 대변되는 탁발승단의 수도원 운동등은 일시적이나마 침체된 설교에 새 힘을 불어넣는 활력소가 된 게 사실이다.

하지만 중세 교회 내에서의 설교에 대한 근본적이고 구조적인 변혁까지에는 연결되지 못하였다. 중세의 설교는 하나님의 말씀이라는 존립토대를 잃은 채 인간의 말과 언어유희로 전락했으며 하나님의 개념이 배제된 인간들만의 행위(Sacrificium)로 경도되고 말았다. 이런 맥락에서 이 시기를 설교의 “몰락의 시기”(Zeit des Zerfalls)로 규정하는 H. Hering의 진단은 중세에 있어서의 설교의 위상을 극명하게 대변해주는 것이라 아니할 수 없다⁸⁾. 또 중세의 설교가 ‘복음대신 성자의 전설, 기적, 성지순례, 미사,

6) Dietrich Roessler, *Grundriss der Praktischen Theologie*, 2.Aufl. Berlin 1994, S. 347.

7) Ibid., 347.

8) Hermann Hering, *Die Lehre von der Predigt*, Berlin 1905, S. 85. 중세의 설교에 관하여는 다음의 책을 참조하라: Yngve Brillieth, *A Brief History*

성직수행등과 관련된 거짓이야기의 몰상식'(Narrteien)을 전한다고 진단한 마르틴 루터의 평가는⁹⁾ 중세 설교에 대한 후대의 진단이 그릇된 것이 아님을 반증하는 것이다. 이러한 ‘설교몰락’의 상황, 성례(Sacramentum)로서의 예배가 아닌 인간들의 희생제사(Sacrificium)로서의 예배 개념의 왜곡을 배경으로 종교개혁은 이루어졌고 이런 의미에서 종교개혁은 잃어버린 말씀의 회복운동이며 성례의 교회에서 말씀의 교회로, 중세에서 새 시대로 넘어감의 전환점에 다름 아니다.

이러한 상황에서 불령거의 설교명제는 매우 중요한 의미를 갖는다. 그로스뮌스터(Gross-muenster)교회의 위대한 설교자이며 츠빙글리의 후계자로 츄리히의 종교개혁을 계승한 불령거(Heinrich Bullinger, 1504-1575)¹⁰⁾는 설교를 가리켜 “하나님의 말씀의 설교는 하나님의 말씀이다”(Praedicatio

of Preaching, 홍 정수 역(서울: 신망애 출판사 1987) PP. 102-149; Edwin C. Dargan, A History of Preaching Vol. I, 김 남준 역(서울: 도서출판 솔로몬 1992) PP. 147-398; A. Niebergall, Die Geschichte der christlichen Predigt, Leiturgia II, 1955, 181ff.; 236ff.; W. Schuetz, Geschichte der christlichen Predigt, 1972.

9) M. Luther, WA 17. II, 208f.(엡 5, 1-10에 관한 설교)

10) H. Bullinger는 1504년 7월 4일 스위스의 Bremgarten에서 출생하여 독일 Emmerich의 라틴어 학교를 거쳐 1519년에서 1522년까지 퀼른대학에서 인문주의자들인 Johannes Phrissemius Arnold von Wesel을 사사하는 한편 에라스무스 루터 멜랑히톤등의 저서에 탐닉하면서 본래 카톨릭에서 개신교로 전향했다. 1523-29년까지 츄리히의 수도원 카펠에서의 교사생활, 1529-31년 까지 Bremgarten에서의 설교자를 역임한뒤 1531년 12월 9일 츄리히에서 츠빙글리의 후계자로 추대되었다. 칼빈이 평가하는 것처럼 불령거는 Bucher, Melanchthon과 더불어 동시대의 위대한 성서 주석가로서 1532-46년에 걸쳐 신약성경을 주석하기도 했다. 동시에 그는 위대한 설교자로 매주일, 화요일 금요일등 모두 7500여 회에 걸쳐 설교했는데 츠빙글리처럼 lectio continua의 방식을 즐겨 사용했다. 그의 신학에 대해서는 개혁작업의 계승만큼이나 츠빙글리의 신학과 동일한 입장을 견지하고 있다는 것이 일반적인 평가인데 Weber같은 이는 Bullinger의 신학이 칼빈이나 츠빙글리와 다른 제3의 개혁신학을 이루고 있다고 보면서 율법과 복음이 상치되지 않으며 국가와 교회의 연합 기독론과 교회론의 연합 개인윤리와 사회윤리의 연합등 소위 연합론(Bundesgedanke)으로 대변되어지는 그의 신학을 기점으로 신앙의 기본 개념이 신앙(fidea)에서 확고한 인식으로 흘러갔고 이것이 정통주의와 접맥되게 되었다고 주장하기도 한다. 그의 주요 저서로는 Summa christlicher Religion(1556), Catechesis pro adultioribus(1559), Confessio Helvetica Posterior(1561)등이 있다.

TRE Vol. II, pp. 376- 383.

veri Dei est verbum Dei)라고 정의한다. 이 정의는 개혁교회 신앙고백서(Conf. Helv. post. I, 1562, BSRK 171)에 명시된 것으로 “이 하나님의 말씀이 정식으로 부름받은 설교자들에 의해 교회안에서 설교될때 우리는 바로 하나님의 말씀이 선포된다고 하는 것과 이것이 믿는 자에 의해 수용된다고 하는 것을 믿는다”¹¹⁾는 의미이다.

이 고백 속에는 그의 신관과 성경관 그리고 설교관이 축약적으로 함축되어 있는데 불령거는 이러한 자신의 신학을 그의 저서인 “Decades”¹²⁾에 다음과 같이 풀어 설명하고 있다:

“하나님의 말씀은 엄격한 의미에서 하나님이 말씀하시는 것 곧 하나님의 뜻의 계시를 가리키는 것이다. 그것은 무엇보다도 그리스도와 선지자들 그리고 사도들의 입으로 생생하게 표현된 음성으로서 그 후에 문자로 기록되어 ‘거룩하고 신령한 책’으로 불리는 것이다. 하나님의 말씀은 하나님을 선포한다... 하나님은 모든 사람의 유익과 생명 그리고 구원을 위해 그의 말씀을 계시하셨다... 사람들에게 하나님과 그의 뜻 그리고 인간들을 향한 하나님의 태도가 어떠한지를 가르치기 위해 그리스도는 누구며 어떻게 구원을 얻는지 하나님을 참되게 예배하는 자들은 어떤 자들이며 무엇을 버리고 무엇을 추구해야 하는지를 깨우쳐 주기 위해서이다 (하나님이 말씀을 계시하신 목적: 발제자 주)...그러므로 하나님의 말씀(불령거는 표면적으로 성경을 말하고 있다)이 귀에 들어오며(여기서는 선포되어지는 말씀을 말함) 하나님의 성령께서 우리의 심령 속에 능력으로 역사하시고 우리가 진실한 마음으로 하나님의 말씀을 받아들인다면 그때 하나님 말씀은 우리 속에서 강력한 힘과 영향력을 지니게 된다”¹³⁾

-
- 11) The Book of Confession, Published by The General Assembly of the United Presbyterian Church in the United States of America, 1967, Yngve Brilioth p. 299에서 재 인용. 동시에 Philip Schaff, The Creeds of Christendom Vol. I, Harper & Brothers Publishers 1919, pp 390-420에 요약된 고백서 내용이 실려 있다.
- 12) Decades는 각종 교리에 관한 열편의 설교가 다섯조로 구성된 것으로 불령거의 실제적인 교리신학이라 할수 있다. 1549년 두편의 디케이드가 처음 출간된 이후 1550년 두편 1551년에는 다섯번째 디케이드가 출간되었고 1552년 종합판이 나왔다.
- 13) Parker Society I, 37. 57. 66 T. H. L. Parker, Calvin's Preaching,

이러한 입장은 성서에 대해 철저한 문자주의적 이해와 성경의 말씀을 생명의 거울(speculum vitae)과 삶의 규칙으로 받아들이는 Bullinger의 성서관을 반영하는 것이다¹⁴⁾.

하지만 Parker가 지적하는 것처럼 성경을 어떻게 해석하고 설명해야 할지에 관해서는 잘 설명하고 또 성경과 설교를 하나님의 말씀이라는 동일선상에서 정확하게 정의하고 있으면서도 정작 이에 대한 신학적인 해석에 대해 Bullinger는 철저히 침묵하고 있다.

아마도 이런 침묵은 뮐러(Hans martin Mueller)가 지적하는 것처럼 이 명제의 근본 취지가 설교의 본질을 규명하기 보다는 당시 교회 안에 있던 극단적 영파인 재세례파들이 “내적 말씀”(Inneres Wort Gottes)의 소유를 주장하면서 성경의 권위에 도전하며 설교자의 개념을 혼란케 하려는 시도에 대해 변증적 성격을 띠고 있는 데서 비롯된 것인지도 모른다¹⁵⁾.

하지만 뢰슬러(D. Roessler)가 주장하는 것처럼 이 명제는 역사 속에서 단순히 설교자 개념을 규명하는데 그치는 것이 아닌 종교개혁자들의 설교관을 요약한 것이며 대변하는 것으로 인식되어 왔다. 또 앞에서 지적한 것처럼 이 명제는 오늘의 강단에서 ‘설교가 곧 하나님의 말씀’이라는 다소 변형된 형태로 설교자들에 의해 드물지 않게 애용되고 있는 것도 사실이다. 따라서 이 명제는 종교개혁의 전 지평에서, 그리고 오늘 우리 강단의 해결과제로 보아야 한다.

이런 입장에서 이 명제를 접근할 때 우리는 적지 않은 신학적 문제들이 이 명제 안에 내포되어 있음을 발견하게 된다. 하나님의 말씀 즉 성경을 본문으로 설교하면 그것이 곧 하나님 말씀인가? 설교는 분명 인간의 언어

김 남준 역(서울: 도서출판 솔로몬 1993) pp. 37-39에서 재 인용

14) Bullinger의 성서관은 신앙고백서의 제 1장 성서관에 관한 기술에서도 잘 나타나 있다: “우리는 신구약 정경을 참된 하나님의 말씀으로(the true Word og God) 그리고 인간들로 부터가 아닌 그안에 그 자체로 충분한 권위를 갖고 있음을 믿고 고백한다. 이것은 하나님 자신이 믿음의 조상들과 선지자들 그리고 사도들에게 하셨던 것처럼 성경을 통해 지금도 우리에게 말씀하시기 때문이다. 성경은 구원하는 믿음과 거룩한 삶을 위해 필요한 모든 것을 담고 있다. 그러므로 성경은 가감되어 서는 안된다(신 4, 2; 계 22, 18-19)” (P. Schaff, Ibid., p. 396)

15) 참조. Hans martin Mueller, Homiletik(Art.), TRE Vol. 15, p. 534.

사건인데 그렇다면 설교자의 말이 곧 하나님 말씀인가? 성경을 통해 기록된 하나님의 말씀을 설교하는 것이 하나님 말씀이라면 결국 그것은 성경의 말씀을 그냥 따라 말하는 것을 의미하는가? 그럴 경우 성경은 분명 역사적으로 과거의 문서인데 지금 여기서 말씀하시는 하나님의 말씀이 가지는 역동성의 문제는 어떻게 되는가? 복음이 하나의 변할 수 없는 객관(Object)이고 그것을 전하는 설교자는 각기 다양한 사고와 신앙적 입장을 가진 개성과 주관(Subject)을 가지고 있는데 그렇다면 이 주관을 통해 전달되는 객관으로서의 복음은 어디까지 이 설교자의 주관을 허락할 수 있는가?

안타깝게도 이런 질문들에 대해 Bullinger는 철저히 침묵하고 있다. 이런 침묵은 우리로 하여금 Bullinger 자신의 명제를 Bullinger 스스로의 해명에 의해 풀 수 있다는 가능성을 박탈하고 있다. 만일 이런 문제가 신학적으로 제대로 접근되지 않는다면 설교자의 설교가 곧 하나님의 음성이라는 엄청난 오해를 면하기 어렵고 칼빈이 말한 것처럼 중세 교회가 교황에게 부여했던 그 권위 이상을 강단의 설교자는 누리게 될 것이다.

상술한 것처럼 뢰슬러는 이 명제를 전 종교개혁의 명제로 보았는데 이런 판단이 곧 어떤 개혁자 한사람에 의해 우리의 명제가 상세히 접근되었다는 것을 의미하는 것은 아니다. 그의 의도는 비록 곁으로 드러난 표현이 조금씩 다르다 하더라도 대표적인 종교개혁자인 루터나 칼빈의 입장 역시 Bullinger의 명제와 본질적으로 같다는 것을 염두에 두고 한 말이다. 가령 “전 기독교에서 우리는 말씀보다 더 크고 중요한 것을 갖고 있지 않다”¹⁶⁾ 는 말에서 볼 수 있는 것처럼 루터의 신학은 철저히 말씀중심적(wortzentrisch)이다. 예수 그리스도안에 나타난 하나님의 성육신은 루터에게 있어 “하나님이 스스로 말씀하신 것”¹⁷⁾이며 오직 말씀만이 하나님의 은혜의 도구이다 (solum verbum est vehiculum gratiae dei)¹⁸⁾. 루터에게 있어 인간이 구원을 알 수 있는 것도 기록된 말씀과 복음의 선포된 말씀을 통해서이다¹⁹⁾. 불령거의 명제 자구에 매달림 없이 종교개혁자들 일반에게 확대해도

16) M. Luther, WA 47, 33

17) WA 33, 147

18) WA 2, 509

19) 참조 Hans Urner, Gottes Wort und unsere Predigt, Berlin 1961, p. 50.

무방하다는 것은 “설교자체가 곧 하나님의 말씀”(Predigt selbst ist Gottes Wort)²⁰⁾이라는 루터의 주장에서 더욱 극명해 진다:

“그는(그리스도: 발제자 주) 너에게 아무 소용도 되지 않는다. 너는 그를 향유할 수 없다. 하나님은 그를 말씀으로 만드셔서 너로 그를 듣고 인식할 수 있게 하셨다”²¹⁾

따라서 루터는 설교자가 부지런히 성경으로부터 살아있는 말씀을 잡아내서 끊임없이 회중에게 전해야 하며 쓰는 것보다 살아있는 음성으로 설교하고 돌이키게 하는 것이야 말로 사도적이고 신약적이라고 주장한다.²²⁾

이러한 루터의 말씀에 대한 집중은 또 하나의 커다란 종교개혁의 태두인 칼빈에게서도 극명하게 나타난다. 칼빈에게 있어서 하나님은 루터와 마찬가지로 ‘말씀하시는 하나님’(Deus loquens)이다. 즉 단순히 침묵이나 이론에 의해 규명되어지는 하나님 이전에 말씀하시는 하나님으로 자기를 계시하셨고 구원하시는 분이다. 이 하나님은 성서의 저자이시며 또 이 성서를 통해 말씀하시는 분이다(itaque summa scripturae probatio a Dei loquentis persona sumitus)²³⁾. 이 성경을 통해서만 우리가 그리스도를 올바로 인식할 수 있다.

하지만 칼빈은 기계적으로 성경을 하나님의 말씀으로 이해하지는 않는다 “하나님이 이 성서 안에서 우리에게 말씀하고 계시며 그의 뜻을 계시하고 계신다는 사실을 깨달을 때 비로소 성서는 살아있는 것이 된다. 바울이 성서의 신적 영감을 주장할 때 그가 우리에게 확신시키려 한 것은 바로 이런 사실이다”²⁴⁾

이러한 성서의 말씀을 근거로 “설교자가 설교할 때에 하나님이 이 설교자

20) 마르틴 루터, WA 51, 517.

21) WA 2, 113.

22) WA 10, 1, 1(Kirchenpostille 1522)

23) 칼빈, 기독교강요 Vol I, vii, 4.

24) W. Nisel, The Theology of Calvin, trans. by Harold Knight(London: Lutterworth Press, 1956) p. 36

의 입을 통해 말씀 하신다”²⁵⁾. 여기서 “하나님의 입”이라는 오해받기 쉬운 표현이 무엇을 뜻하는지에 대해 칼빈은 다음과 같이 덧붙이고 있다:

“하나님의 입이란 무엇인가? 하나님께서는 그의 교역자들을 통하여 우리에게 말씀하실 때 이는 하나님의 뜻을 선포하는 것이나 다른 바가 없다”²⁶⁾

칼빈이 여기서 이야기하는 설교자의 입은 곧 하나님이 당신의 뜻을 선포하시는 통로이다.

위에서 개략적으로 살펴보았듯이 우리가 불링거의 테마를 전 종교개혁의 차원으로 넓혀서 이야기할 수 있고 또 이야기해야 한다는 것은 바로 칼빈이나 루터와 같은 대표적 개혁자들의 설교이해가 불링거 명제의 문자적 이해와 배치되지 않는다는 데 있다.

오히려 우리의 명제가 갖는 중요한 신학적인 문제에 대해 우리는 이들로부터 많은 도움을 얻을 수 있다.

III. 불링거 명제에 대한 신학적 이해

앞에서 드러난 것처럼 불링거는 자신이 제시한 명제에 대한 신학적인 설명을 우리의 뜻으로 남겨놓았다. 또 루터나 칼빈 등 종교개혁자들이 무엇보다도 말씀에 집중하고 있다는 것도 드러났다.

우리가 본격적으로 다루어야 할 것은 하나님의 말씀과 성경 그리고 설교자와 설교의 상호 관계성을 신학적으로 해석함으로 우리의 명제를 올바로 세우는 일이다. 설교가 하나님의 말씀이라는 것은 신학적으로 적어도 다음과 같은 문제들과 밀접한 연관을 맺고 있다.

25) T. H. Parker, John Calvin. A Biography(London: J.M. Dent & Sons LTD 1975) p. 90.

26) Ibid., 90.

III. 1. 하나님을 말할 수 있는 가능성

우리가 먼저 진지하게 숙고해야 하는 문제는 과연 인간이 하나님을 말할 수 있는가? 하는 것이다. 신(神)을 향한 이러한 인간의 물음은 인간 역사가 시작된 이래 일관된 질문이었고 단지 종교의 주제일뿐 아니라 철학의 주제이기도 하다. 물론 철학적 사고로도 하나님에 관한觀念을 그려낼수있으나 현실적인 인식에 도달하지는 못한다. 왜냐하면 하나님을 현실적으로 이해한다는 것은 언제나 하나님과의 인격적인 만남에서만 가능하기 때문이다.

하지만 문제는 우리 인간 스스로의 능력으로는 이런 인격적인 만남을 할 수 없다는 것이다. 비록 인간이 하나님의 형상으로 지음을 받았지만 “죄로 말미암아 (하나님의 像은)... 어두워지고 약화되어 우리가 그것을 생각으로도 파악할 수 없게”²⁷⁾ 되었다. 인간의 본성에는 아무 선한 것도 있지 않으며 설사 선이 있다손 치더라도 그것은 오용될 수 밖에 없다.

이것이 전통적인 기독교가 이해하는 인간이며 성서가 제시하는 인간이다²⁸⁾. 따라서 우리 인간은 전적으로 하나님을 말할 수 있는 가능성을 전혀 갖고 있지 못한 존재이다. 만일 그럼에도 인간이 신을 말할 수 있고, 또 찾을 수 있다고 자신한다면 그렇게 제시된 신은 우상 인간이 만든 우상일 뿐이다. 이러한 인간의 불가능성을 전제로 K. Barth는 우리 인간, 특히 하나님을 말해야 하는 설교자들의 딜레마를 다음과 같이 표명한다:

“신학자인 우리는 하나님을 이야기해야 한다. 하지만 우리는 인간

27) WA 129, 66.

28) 물론 사회과학의 각 분야에서 인간을 정의하려는 시도가 없었던 것은 아니다. 하지만 불완전한 인간이 내리는 정의 역시 불완전할수 밖에 없다. 인간의 상황에 대한 F. Hartmann의 지적은 우리에게 좋은 시사가 된다: “ 인간의 윤리적 완성 가능성은 자연과학적으로 증명할수 있는 영역에는 없다... 자연 과학적 인간학이 지지할수 있는 것은 육체적으로 영혼적으로 고정된 조건과 환경적 조건에서 어떤 한계까지 인간의 자유로운 자기결단과 자기전개가 가능한가 하는 점과 개인이 자기의 유기적이고 물리적인 구조, 유전, 성격및 충동이 지닌, 전복할수 없는 법칙에도 불구하고 초개인적 정신(교육, 관습, 문화, 전통, 역사, 시대정신)과 객관적 정신(법률, 종교, 학문)이라는 이념을 받아들여서 자기 실현을 하는데 있어 어느 정도 만큼이나 개방성을 가지고 있는지를 지적하는 것 뿐이다”(RGG, Vol. I, 402-406)

이고 따라서 하나님을 말할 수 없다. 우리는 우리의 당위와 불가능성, 이 두 가지를 인지해야하고 따라서 오직 하나님만을 경배해야 한다. 그 나머지 것들은 다 어린아이 장난감 같은 것이다".²⁹⁾

이런 인간의 불가능성을 해결하는 것은 이미 인간의 뜻이 아니다. 인간이 스스로 하나님을 말할 수 없고 찾을 수 없다면 남아있는 유일한 가능성은 하나님이 스스로 인간에게 다가오시고 인간에게 말을 걸어오시는 것 뿐이다. 기독교신학은 말하자면 인간의 불가능성에 대한 인식위에 하나님에 의해 마련된 예수 그리스도안에 나타난 하나님의 자기 알림 즉 계시만이 유일하게 하나님과 통하는 통로라고 고백하는 종교이다^{30).}

우리가 믿는 하나님은 인간에게 철저히 은폐된 분(Deus Absconditus)일 뿐 아니라 자신을 드러내는 분(Deus Revelatus)³¹⁾ 즉 무한한 근원이면서 동시에 인간세계속에 유한한 형태로 자기를 알리는 분이다^{32).} 예수 그리스도는 말하자면 이 하나님의 택하신 방법으로 “시간과 영원의 역설적 모순합일”(paradoxe Gegensatzeinheit von Ewigkeit und Zeit)이며 하나님과 인간이 예수안에서 공존한다는 화해될수 없는 모순(unversoehnlicher Widerspruch)으로 오직 이 그리스도안에서만 하나님의 약속으로 주어진

29) K. Barth, Das Wort als Aufgabe der Theologie, in: Das Wort Gottes und die Theologie, Muenchen 1925, p. 158.

30) 계시라는 주제는 계몽주의에 이르러 비로소 신학의 주제로 다루어지기 시작했다. 교부시대 부터 중세를 지나 근세에 이르기까지 계시가 교회와 신학의 현안으로 등장하지 않았던 것은 교회가 내세우는 모든 교의가 당연한 대답으로 받아들여졌기 때문이다. 따라서 자연신학과 계시신학의 관계만을 논의했을 뿐이다. 하지만 계몽주의에 이르러 교회의 도그마가 세속적인 인식론의 도전에 직면하게 되면서 교회는 계시사상을 말하지 않을수 없게 되었고 Hans Kueng의 지적처럼 데카르트이후 “확신의 장소가 하나님으로 부터 인간에게 옮겨지게 되었고.. 지나간 전통이 철저히 상대화되며 오직 인간의 자의식만을 모든 확실성의 척도로 삼으려는” 경향이 지배하게 되었다(W. Kasper, Offenbarung in der Geschichte, in: Handbuch der Verkündigung I, Freiburg 1970, 53ff.) 이때부터 논의된 계시라는 주제는 K. Barth, E. Thurneyzen으로 대변되는 말씀의 신학자들에 이르러 집중적인 신학의 테마로 부각되었다. 이 문제에 관해서는 정 용섭, 「말씀신학과 역사신학」 (천안: 한국신학 연구소, 1995)를 참조하라.

31) K. Barth, KD IV/1, 203.

32) L. Licher, Offenbarung, religionsphilosophisch, in: RGG, Bd. 4, 1605.

긍정(Ja)이 성취된 긍정(Ja)이 된다.³³⁾

물론 인간이 하나님을 인식하는 통로에 대해서 기독교가 한 목소리를 내는 것은 아니다. “은혜는 그것을 없애버리지 않고 그것을 전제하고 완성한다”(gratia non tollit naturam, sed supponit et perficit)는 토마스 아퀴나스의 주장처럼 자연신학적(theologie naturalis) 입장에서 자연적인 인간의 자연적인 신인식에 기초하여 인간이 자기가 받은 자연적인 이성에 의존하여 하나님에 대한 실질적인 지식을 획득할 수 있다는 주장은 플라톤과 아리스토텔레스의 유신론이래 끊임없이 제기되어 왔다³⁴⁾. 마르틴 루터 역시 사람이 생태적으로 가지는 “일반적 지식”을 인정한다. 그리고 이 것에 의해 인간은 하나님이 계신다는 것을 안다.

하지만 무엇이 그의 뜻이며 무엇이 그의 뜻이 아닌지는 알지 못한다. 오직 그리스도를 통하여 오는 특별한, 바른(propria) 지식을 통하여서만 이것이 온전해 진다. “따라서 그리스도는 우리가 하나님을 보는 하나님의 뜻을 아는 방편이요 안경”이라고 루터는 예수 그리스도라는 특수계시의 유일성을 주장한다.³⁵⁾ 이 하나님의 방법인 계시를 통해 인간은 비로소 하나님을 말할 수 있는 가능성을 획득하게 된 것이다.

III. 2. 하나님 말씀의 형식과 설교

상술한 바와 같이 하나님은 예수 그리스도안에 자신을 드러내시는 계시의 방식을 통하여 인간에게 찾아오셨고 성경은 이 그리스도가 태초부터 있었던 하나님의 말씀이라고 선언한다(요 1, 1). 우리는 그리스도로 인해 하나님을 알게 된다. 따라서 하나님의 계시, 예수 그리스도, 하나님 말씀은

33) K. Barth, Not und Verheissung der christlichen Verkündigung, in: Das Wort Gottes und die Theologie, Muenchen 1924, 121ff.

34) Heinrich Ott, Die Antwort des Glaubens von Heinrich Ott, 김 광식 역(서울: 한국신학 연구소, 1974) p. 67.

35) 마르틴 루터 Gal. E.T. 274. Philip S. Watson, Let God be God. An Introduction of Theology of Martin Luther, 이 장식 역(서울: 켄콜디아사 19720 p. 139에서 재 인용.

동일한 한 내용을 지칭하는 표현들이다. 예수가 하나님의 말씀이라는 것은 곧 하나님이 우리 인간에게 먼저 화해를 청하시고 말을 걸어오시는 분 (Deus loquens)임을 의미한다. 따라서 만일 우리가 하나님을 정태적으로 이해하지 않는다면 그리고 여전히 살아계신 분으로 고백한다면 오직 유일한 (Einzigartigkeit), 그리고 반복할 수 없는 단한번의 (Einmaligkeit) 계시인 예수 그리스도, 즉 하나님의 말씀은 예수 그리스도라는 역사성을 뛰어 넘어야 한다. 그렇지 않다면 그리스도는 예수 당시의 동시대인들에게만 의미를 갖는 분이되고 2천년의 시공간을 사이에 둔 우리에게는 단지 지난간 한 사건으로서 회상의 대상으로 전락하고 말 것이며 하나님 역시 한 시대속에 묶인 분이 되기 때문이다.

종교개혁이 위대하다는 것은 이러한 딜레마를 극복하면서 하나님의 말씀을 현재적인 것으로 해석하며 미사라는 제의, 즉 인간의 희생제사(Sacrificium) 속에 가두었던 은혜와 하나님의 현존을 말씀으로 복귀시킨 것이라 하겠다.

루터의 경우 “말씀”에서 인간이 하나님과 갖는 관계의 결정적인 범주를 본다. 말씀이야말로 무한이 유한에 현존하는 것이고(finitum capax infiniti) 말씀에서 인간과 하나님이 나눠지지 않는다³⁶⁾. 그가 이렇게 주장하는 것은 다음의 두 가지 사실을 토대로 한다:

첫째 복음이란 원래 문서(Schrift)가 아닌 말로 하는 말씀(muendlich Wort)이다. ”예수 그리스도 자신도 아무것도 기록하지 않았고 단지 말씀하셨을 뿐이다. 그의 가르침은 문서가 아닌 복음이다“³⁷⁾. 하나님은 자신을 오직 말씀과 행위(구원사적 행위) 가운데 나타내신다(nam in verbo et operibus se nobis ostendit)³⁸⁾.

둘째, 루터는 언어를 인간이 인간으로 설 수 있는 매개라고 본다:

36) WA 3, 671.

37) WA 10, 1, “비록 그리스도가 수천번 우리를 위해 주어졌고 십자가에 달리셨다 하더라도, 만일 하나님의 말씀이 출현치 않고 그것이 반포되지 않고 나에게 주어지지 않고 이것은 네것이니 받아라 라고 말씀하시지 않는다면 모든 것이 무익하다”(참조. WA 18, 202f.).

38) WA 42, 32.

“인간이란 근본적으로 언어를 통한 존재이다. 말할 수 있다는 것은 인간을 타 생물과 그리고 죽음과 구분 짓는다. 말하는 것보다 인간에게 있어 더 고상하고 더 강력한 것이 없는 것은 말함을 통해 다른 행위나 형태를 통하는 것보다 인간은 확실히 타 동물과 구별되기 때문이다. 왜냐하면 목재도 목조술을 통해 인간의 형태를 가질 수 있고 동물들도 보고 노래하고 냄새 맡고 가고 서고 마시고 고통 받는 등의 인간과 같은 기능을 다하기 때문이다”³⁹⁾.

따라서 루터는 하나님 역시도 당신이 인간에게 주신 위대한 神的 선물인 언어를 통해, 말씀 가운데 인간에게 말해야 한다고 주장한다. 왜냐하면 우리는 오직 말씀가운데서만 그리스도를 파악할 수 있기 때문이다⁴⁰⁾.

이런 말씀에의 전이해위에서 마르틴 루터는 하나님의 말씀을 예수 그리스도, 성경, 설교의 세가지 형식으로 설명하며 말씀을 유일한 하나님의 은혜의 도구(solum verbum est vehiculum gratiae Dei)로 본다⁴¹⁾. 따라서 설교는 하나님이 그의 심판의 말씀과 은혜의 말씀을 가지고 현재의 순간에 사람들에게 말씀하시는 바 그 수단이라고 루터의 설교관을 요약한 Stuemple의 주장은 정당하다⁴²⁾

이러한 루터의 입장을 보다 이론적으로 심화시킨 사람은 하나님의 말씀의 신학을 대변하는 K. Barth이다. 그는 루터의 입장에 서서 하나님의 말씀을 계시된 하나님 말씀인 예수 그리스도(geoffenbartes Wort Gottes), 기록된 하나님 말씀인 성경(geschriebenes Wort Gottes) 그리고 선포된 하나님 말씀인 설교(verkuendigtes Wort Gottes)라는 3형식으로 이해한다⁴³⁾:

39) WA 10, 1.

40) 참조 WA 2, 113.

41) 참조 Hans Urner, Op. cit., 51.

42) Hermann G. Stuemple, Jr., Preaching, Law and Gospel, 정 원범 역 p. 15.

43) K. Barth의 KD I/1. II를 참조하라. Dietrich Ritschl 역시 하나님의 말씀을

1. 성육신된 말씀 - 예수 그리스도: 하나님의 계시는 바로 그리스도의 인격으로 이것은 하나님의 일부가 아닌 하나님의 말씀하시는 인격이요 말씀하시는 하나님이다. 하나님이 말씀하신다는 것은 결코 하나님 자신으로부터 분리될 수 없다. 하나님 말씀은 성육신된 하나님 말씀인 예수 그리스도이며 “위로부터 오는 절대적으로 새로운 것”이다.
2. 기록된 말씀 - 성경: 하나님의 계시는 성서라는 기록된 말씀의 형식으로 우리에게 주어지며 따라서 우리는 성서에서 하나님의 궁극적인 계시를 찾아야 한다. 성서는 과거사건의 보도이지만 결코 과거에 속한 지나가 버린 사건이 아닌 세례와 성례와 선포와 회상 가운데 늘 현재화된다. 즉 기록된 말씀은 오늘 우리를 향한 하나님의 말씀이며 하나님께서 그 안에서 우리에게 말씀하시는 현재적 사건이다. 하지만 기록된 말씀으로서의 성서는 성육신된 말씀과 구별되어야 한다. 성서는 계시자체가 아닌 이 계시에 대한 증언이며 보고이다. 성서가 하나님 말씀인 것은 참 계시를 증거하기 때문이다 곧 성서가 성령을 통한 하나님의 자기 증언이기 때문이다.
3. 선포된 말씀 - 설교: 설교는 하나님 자신에 의해 말씀되어지는 하나님의 말씀으로 위탁에 따르는 교회라는 장소에서 이를 위해 부름받은 자에 의해 자유로운 언어로 현재의 인간들에게 행해지는, 성서본문에 대한 해석과 봉사의 요청아래 행해지는 것이다⁴⁴⁾.

교회의 선포는 따라서 단순히 인간적인 말이 아니라 하나님의 말씀이 그 것을 통하여 전달되고 하나님이 자기를 계시하는 형식이다. 이 설교는 오직 성서에 근거해야 한다. 교회가 올바른 선포를 하려면 선포는 언제나 규범적 성격을 가진 정경으로, 궁극적으로 성서가 증언하고 있는 그리스도에

3형식으로 이해하며 이것을 하나님의 세가지 존재양식(persona)과 연결시켜 유비적으로 풀면서 설교를 하나님 말씀의 기록된 형식으로부터 선포형식으로의 이동으로 본다. 곧 예수는 성서에 의해 우리에게 증언된 하나님의 말씀이며 이 성서의 복음을 전하는 것이 설교자의 과제인바 이것은 오직 성령의 역사에 의해 가능하다는 것이다. 참조. D. Ritschl, A Theology of Proclamation, 손 규태 역(서울: 대한 기독교서회, 1990), pp. 28-49.

44) K. Barth, Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt, Zuerich 3.Aufl. 1986 p. 30; 한국어판으로는 박 균원 역, 설교학 원강(서울: 전망사, 1981)으로 출판됨.

게 돌아가야 하며 성육신된 하나님의 말씀인 그리스도에 대한 선포이어야 한다.

루터와 바르트의 견해에서 보듯 하나님은 자신을 스스로를 계시하시려 하며 그 하나님의 역사는 지금도 여전히 ‘진행중’이다. 설교란 이 진행중인 하나님, 자신을 드러내시고 말씀하시려는 하나님의 구체적인 말씀형식이다. 따라서 설교는 이미 기록된 이 하나님의 뜻에 귀를 기울여 듣고 복종하는 한에서 하나님이 말씀하시는 한 형식이 된다.

이러한 하나님 말씀에 대한 諸 형식은 상호 독립된 것이 아닌 불가분리의 관계를 갖는다. 즉 성육신하신 하나님의 말씀인 그리스도, 이 그리스도를 증거하는 기록된 말씀으로서의 설교 그리고 이 성경위에 서서 그리스도를 증거하는 선포로서의 설교는 언제나 유기적인 단일성을 가질 수 밖에 없다.

그럼에도 불구하고 여기서 우리에게 여전히 남아있는 문제는 시공간의 제약 속에서 쓰여진 하나님의 말씀이 어떻게 오늘 여기서 ‘나’를 위한 하나님 말씀이 되며, 또 설교자의 음성을 통해 선포되는 하나님의 말씀을 어떻게 하나님 말씀이 될 수 있는가, 하나님의 말씀의 설교가 곧 하나님 말씀이라는 종교개혁적 선언의 참된 의미는 무엇인가 하는 것이다.

III. 3. 하나님 말씀. 인간의 말. 성령

먼저 우리가 여기서 다루어야 할 것은 하나님의 말씀과 인간 언어 사이의 관계이다. 우리의 설교에서 말하는 것은 누구인가? 하나님인가 사람인가? 양자인가? 렘 1, 9의 말씀이나(보라 내가 네 말을 네 입에 두었노라)눅 10, 16은(너희 말을 듣는 자는 곧 내 말을 듣는 것이요 너희를 저버리는 자는 곧 나를 저버리는 것이요) 하나님의 말씀과 인간에 의해 행해지는 설교로서의 인간의 말 사이의 관계를 밀접하게 연관지우고 있다. 그러면서도 이 구절의 말씀은 분명한 해석과 구분을 요청한다. 만일 이런 작업이 생략된다면 칼빈이 지적하고 있는 바와 같이 개혁교회의 목사직(New

presbyter)은 과거의 사제보다 백배나 더 악용될 소지가 다분하다⁴⁵⁾.

이 문제와 관련해 칼빈은 설교의 내용이 무엇인가를, 즉 설교의 메시지를 기준으로 삼는다. 그에 의하면 설교란 “하나님의 말씀”의 지위를 성경으로부터 “차용하는 것”이다. 하나님은 인간의 입술을 통해 우리에게 말씀하시려 한다. 설교가 하나님의 메시지 즉 말씀인 성경의 메시지를 전하는 한 그것은 하나님의 말씀이다. 설교자가 하나님의 학교(성경)에서 배웠던 것을 신실하게 전한다면 하나님이 친히 “주재하시고” 자신을 나타내시고 얼굴을 마주하듯 “가운데 계시고” 그의 백성들은 그와 연합된다⁴⁶⁾. 만일 기록된 말씀에 담겨있는 것을 전하는 것이 아니라면 설교나 모든 가르침은 아무 의미가 없는 것이다⁴⁷⁾:

그러므로 “어느 누구든 감히 자신을 내세우며 ‘내가 말하노니 할수 없는 것입니다. 베드로는 우리가 설교장단에 오를때 하나님이 우리를 보내시며, 우리는 그가 맡기신 메시지를 지니고 있음을 보여줄수 있다는 확신을 가지기를 바라면서 ’누가 말하려면 하나님의 말씀을 하는 것 같아 하라’(벧전 4, 11)고 권면하였습니다. 다시말해서 그는 자기 마음대로 자신을 내세우거나 자신의 꿈을 섞은 그 무엇이 아니라 순전한 하나님의 진리를 가지고 있음을 그의 행하는 것으로 드러내고 있는 것입니다”⁴⁸⁾

칼빈의 기본적인 입장은 성경을 주된 것으로, 설교를 부차적(파생적)인 것으로 구분하고 있지만 그러나 그 메시지가 동일하다면 설교는 성경과 같은 강력한 효력을 발휘한다고 주장한다⁴⁹⁾.

따라서 “만일 가르침이 성경에 충실하다면 가르치는 자가 누구나에 상관없이 그 가르침은 하나님의 가르침이기 때문에 말씀하시는 이는 하나님이다”⁵⁰⁾는 칼빈의 주장 역시 설교 메시지라는 측면에서 평가되어야할 사안이다.

45) T.H.L. Parker, *Calvin's Preaching*, p. 70.

46) Ibid., 48.

47) Ibid., 45.

48) Ibid., 30.

49) Ibid., 49.

50) Ibid., 46.

마르틴 루터의 주장도 칼빈의 그것과 궤를 같이 한다. 루터는 설교를 구원의 소식을 구두로 전달하는 임무로 생각하면서 “신약의 직능은 죽은 석판 위에 기록되어있지 않고 그 대신 살아있는 설교의 음성에 위탁되어 있다”⁵¹⁾고 주장한다. “설교자체가 하나님 말씀이다”⁵²⁾, “이야기에서 하나님과 인간이 나뉘어지지 않는다”⁵³⁾도 이런 맥락에서 이해되어야 한다.

그는 성경과 설교라는 외적인 말씀을 통해 인간에게 다가오며, 그리스도에 대한 이러한 “증언” 가운데 그리스도는 그의 구원을 가지고 사람들에게 오며 그들에게 있어 현재적인 분이며 그들과 함께 계시고 그들은 그와 함께 있다⁵⁴⁾. 루터가 인간의 선포를 하나님의 말씀이라고 보는 것은 이런 “증언”이라는 맥락에서이다⁵⁵⁾.

칼 바르트는 1924년 발표한 그의 논문 “Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt”에서 이 문제를 다루면서 기독교의 설교는 약속을 향해 발생하는 것이라고 주장한다⁵⁶⁾. 즉 계시를 통해 말씀되고 성경에서 증언된 말씀은 오늘도 들여져야하는 약속이다. 설교야말로 하나님의 말씀이 인간의 연설에서 일어날수 있는 장소이다.

이 논문에서 바르트는 설교와 하나님 말씀과의 관계를 언급하면서 a. 설교에 있어서의 하나님의 말씀의 은폐성을 주장한다(Verborgenheit)⁵⁷⁾:

-
- 51) Luthers Werke in Auswahl Vol. VII, Bonn 1932, p. 24. Yngve Brilioth, op. cit., p. 160에서 재인용.
 - 52) WA 51, 517.
 - 53) WA 3, 671.
 - 54) WA 10, 1. 참조. Paul Althaus, Die Theologie Martin Luthers, 구 영 철 역(서울: 성광문화사 1994) pp. 65 - 74.
 - 55) 루터는 여기서 하나님의 말씀을 오로지 인간의 입술로 말해져서 귀로 들리는 외적인 말씀만으로 이해하지 않는다. 그 말씀이 인간에 의해 외적으로만 아니라 내적으로도 영접되고 믿어질 정도로 그의 진리를 마음에 이야기해주시는 것은 하나님의 사역이다. “주께서 나의 마음을 그의 영원한 말씀과 영으로 채우신다”(WA 31, 1). 따라서 루터에게 있어서는 외적 말씀으로서의 설교와 하나님의 영의 사역은 밀접한 관계가 있다.
 - 56) Karl Barth, Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, in: ZZ(Zwischen den Zeiten) 1925, pp. 119-140. Friedrich Wintzer, Die Homiletik seit Schleiermacher bis die Anfaenge der 'dialektischen Theologie' in Grundzuegen, Goettingen 1969, pp. 191-193에서 재인용.
 - 57) Ibid., 192.

하나님의 말씀은 인간 말속에서(in Menschenwort)-이해되기도 오해되기도 분명하게 또 불분명하게- 공표된다. 이때 인간의 말은 하나님이 스스로 영광 받으실분이라는 하나님에 대한 ”증언“이되고 모든 선지자나 사도들의 증언이라는 객관의 주체가 되이며 그들의 증언을 통해 우리와 만나신다.

b. 또한 하나님과 하나님의 말씀은 인간에게 말을 거는(*Rede ad hominem*) 청언성(*Anrede- charakter*)을 가지고 있다⁵⁸⁾. 이 말은 설교를 듣는 회중은 설교를 통해 자신에게 말을 거는 하나님을 인식하고 그분의 말씀에 대해 신앙으로 답변하며 경외해야함을 의미한다.

c. 또한 분명한 시공간적 역사적 맥락을 지닌 하나님의 말씀은 동시에 너와 나의 관계속에서 시공을 초월한 ‘지금 여기의 사건’으로 우리에게 다가온다(*Aktualitaet*). 따라서 하나님의 말씀을 어떤 역사적인 한 순간에 집착시키는 것은 그분과 우리의 관계를 부인하는 것이다.

바르트의 이러한 언급에서도 분명해지는 것은 그가 인간의 설교를 하나님 말씀의 세번째 형식으로 이야기할수 있는 것이 바로 “증언”이라는 기능에 근거하고 있다는 사실이다⁵⁹⁾. 그는 설교자체를 하나님 말씀으로 동일시하거나 설교를 계시나 성경과 동일시하려는 시도를 경계하면서 다음과 같이 말한다:

58) Ibid.

59) 이런 경향성은 그가 위의 논문에서 제시한 설교와 관련된 6개의 테마 가운데 2. 4. 6.항에서도 분명히 드러난다: 1. 기독교의 설교가 가능한 전제는 하나님이 계시에서 말씀되고 성서에 기록된 하나님의 말씀은 교회의 봉사행위를 통해 오늘도 들려져야한다는 사실에 기인한다. 2. 이 교회의 봉사행위와 또 하나님에 대한 인간 연설로서의 설교의 과제는 하나님 자신의 말씀에 대한 주의집중과 존경 그리고 사실적 이해위에서만 존재한다. 3. 설교는 하나님에 대해 물어야하고 또 단지 질문할수 있는 존재인 하나님의 포로인 인간에게 행해진다. 4. 설교의 대답은(3항에서 질문하는 인간에 대한) 원론적으로 간접적인 대답이다. 이 대답은 그 자체로 계시일수 없다. 하지만 성서적 증언으로서의 설교는 계시에 대해 언급해야 하고 가리켜야한다. 5. 이런 면에서 볼때 신학은 다음과 같은 것들을 다루어야 한다: 성서주석 -계시와 현재적 선포사이의 적합한 통로로서의 성서에 대한 이해; 교의학 - 계시, 성서 그리고 선포사이의 관계로 부터 파생한 설교의 원리에 대한 숙고; 설교학 - 하나님앞에 인간을 세워야하는 연설의 기예론(Kunstlehre). 6. 설교와 학문적 신학에 대한 인간적 가능성은 성령에 대한 요청과 맥을 같이한다. 이 성령을 통해 하나님은 당신의 말씀을 손수 발하시고 경청을 가능케 하며 봉사로 연결시키신다.

“우리는 인간의 말을 차위의 것으로 즉 인간의 말이 하나님의 말씀을 들은 것으로 말해야하며 하나님 자신이 계속해서 말씀하시고자 하신다는 사실을 알아야 한다. 설교는 인간에게 주어진 과제로서 그리스도안에 나타난 하나님의 계시를 전하고 가리키고 선포하는 것이다”⁶⁰⁾.

이러한 일련의 주장들을 통해 우리는 설교단에서 행해지는 설교와 하나님의 말씀 사이의 상관성을 판단할수 있게 된다. 즉 설교자의 말이란 그리스도라는 역사적인 구체성의 방법으로 일하시는 하나님의 구체적인 방법이며 그것이 하나님의 말씀에 대한 증언인 한에서 ‘증언으로서의 하나님 말씀’이다. 설교를 하나님의 말씀이라 할때 그것은 설교가 그리스도에 있어서의 하나님의 행위를 직접 지시하는 성서의 증언에 근거하기에 하나님의 말씀이며, ‘복음의 살아있는 소리’(viva vox evangelii)가 설교자의 증언의 말이되어 살아나기에 하나님의 말씀이다⁶¹⁾.

증언이란 진실해야하며 하나님이 예수안에서 하신 일이 그 내용이 되어야 한다. 따라서 이런 일을 감당해야 하는 설교자는 곧 전령과 같은 존재로 자신의 권위가 아닌 하나님의 권위로 말하는 자이어야 한다. 이런 맥락에서 Bullinger의 테마를 “내가 말하며 이것은 하나님이 말씀하신 것”(so sage ich und dies hat Gott gesagt)으로 이해하며 설교가 하나님에 대한 증언으로서의 기능을 갖는다는 Walter Jens의 주장은 옳다⁶²⁾.

우리가 다루어야할 두 번 째의 문제는 그렇다면 성서의 말씀을 근거로 증언된 설교는 과연 기록된 말씀이 갖는 시대성과 역사성을 극복할 수 있는가? 그것이 지금 여기서의 나에 대한 하나님의 말씀이라고 주장될 수 있는가 하는 문제이다. 이 문제에 대해 개혁자들과 우리 기독교가 성서를 바탕으로 내세운 해결책이 바로 성령의 역할이다.

상술한 것처럼 루터는 설교와 성서를 외적인 말씀으로 보면서 성령이 듣

60) Ibid.

61) Dietrich Ritschl, op. cit., 70.

62) Werner Jentsch, op. cit., 35.

는 이의 마음을 내적으로 조명하고 감화할 때 이것이 진정한 생명의 말씀이 된다고 주장한다. 설교된 말씀과 기록된 말씀은 성령의 조명과 감화아래 우리 마음속에 권위 있는 하나님 말씀으로 경험된다. 성령은 우리 인격 속에서 이것이 복된 말씀이라고 증거한다⁶³⁾.

루터에게 있어 성령과 설교는 영은 말씀 없이는 말하지 않으며 말씀을 통하여, 말씀 안에서 말한다는 문장이 보여주듯 매우 밀접한 관계를 맺고 있다. 사람들이 말씀을 귀와 마음에 담으면 참된 스승인 성령이 와서 말씀이 옷 입도록(붙어있도록) 그 말씀에게 힘을 준다⁶⁴⁾. 그는 외적인 말씀이 마음에서 인간과 만나도록 그 외적인 말씀을 내적으로 힘차게 한다⁶⁵⁾.

“성령께서 말씀을 계시하시고 설교하신다. 성령은 말씀을 통하여 마음을 조명하시고 불 붙이사 우리의 마음이 말씀을 파악하고 수용하며 말씀에 밀착되고 말씀 안에서 지속하게 하신다”⁶⁶⁾

그렇다고 외적인 말씀 자체가 아무 효력이 없다는 의미는 아니다. 외적인 말씀 자신은 힘이 있으며 외부에서 머무는 것이 아니라 사람 안으로 들어가 마음을 지배하고 자신을 하나님의 말씀으로 입증한다. 다만 이것이 우리 가운데 이해되어지는 것은 바로 성령의 조명과 감화이다. 즉 마음의 이해는 성령 없이는 불가능하다⁶⁷⁾.

칼빈 역시 루터와 마찬가지로 성경의 메시지 곧 전해 받은 것을 신실하게 전해주는 교회의 메시지가 하나님의 뜻을 선언하는 것이기에 하나님 자신의 능력인 운동력을 지닌다고 보면서도 이것은 “성령이 우리 마음속에 역사하셔야 성서의 말씀이 우리 마음에 와 닿는 것이다”⁶⁸⁾. 회중이 설교된 하나님의 말씀을 듣기를 원하고 그 말씀을 하나님의 말씀으로 인식하며 다

63) WA 30, 2.

64) WA 17, 2.

65) WA 31, 1.

66) 루터의 대교리 문답 1529. *The Book of Concord*, trans. by Theodore G. Tappert(Philadelphia: Muhlenberg Press, 1959), p. 416.

67) 참조. P. Althaus, op. cit., pp. 68-69.

68) Calvin, *기독교 강요* I, 7, 5.

른 말과 구별하고 그 말씀을 믿고 행하는 자가 되는 것은 하나님의 성령에 의해서이다⁶⁹⁾. 이런 맥락에서 칼빈은 다음과 같이 강변한다:

“우리가 설교를 들으려 오거나 성경을 읽으려 할 때, 듣고 읽는 모든 것을 우리 자신의 지혜로 쉽게 이해할 수 있을 것이라는 어리석은 생각을 갖지 말고 경외함으로 오로지 하나님이 말씀하시기를 기다리고 그의 성령의 가르침을 받을 필요가 있으며 성령의 도우심 없이는 그의 말씀 속에 나타난 뜻을 결코 이해할 수 없다는 것을 자각하자”⁷⁰⁾.

칼빈은 말씀과 성령을 정태적이 아닌 변동성과 운동성 그리고 효율성의 견지에서 본다. 즉 성경은 기록의 편집이라기보다는 살아계신 하나님의 활동이요 지금 말씀하시는 하나님의 음성이다. 복음의 메시지는 그 자신에게 다가오는 살아있는 말씀이며 설교는 인간들을 부르시고 소환하시는 것이다. 그러나 이 모든 기능과 본질을 구현하며役事시키는 분은 곧 성령이다.

바르트는 이 문제를 보다 분명하게 설명한다. 그는 인간의 말이 하나님의 말씀이라고 말할 수 있는 확실성이란 설교자의 거듭남이나 인간의 어떤 조건에 달려있을 수 없다고 주장한다. 즉 인간의 말이 하나님 말씀이 되는 것은 거듭남의 체험이나 공직에의 임명으로 인해 일어나는 것이 아니라 언제나 다시금 우리를 찾아오시는 성령의 능력으로 일어난다. 고로 어느 설교자도 자기의 말 자체가 하나님의 말씀이라고 주장할 수 없다. 자기의 말을 신격화시켜서도 안된다. 그의 말은 여전히 인간의 말이고 이 말을 하나님의 말씀이 되게 하는 것은 설교자의 재능도 아니고 인간적 제도적 조건도 아니다. 그것은 성부로부터 성자를 통해 오시는 성령의 능력이다⁷¹⁾.

이러한 접근으로부터 분명해지는 것은 성서가 계시된 하나님의 말씀인 그리스도를 전하는 기록된 계시의 말씀이라면 그것의 역사적 차이를 극복시키는 분이 성령이고 기록된 말씀을 선포하는 설교는 이 성령의 역사하심

69) T.H.L. Parker, op. cit., 80.

70) 칼빈, 딤전 3, 9, Sermon XXV CO 53, 300. Parker, Ibid., pp. 79-80
에서 재 인용.

71) 이와 관련하여, K. Barth, KD I/1을 참조하라.

에 의해 신적인 권위와 기원을 갖게 된다. 이런 한에서 설교는 성도의 교제(*communio sanctorum*)인 회중에 대한 성령에 의한 그리스도를 통한 현재적인 하나님의 행위이다⁷²⁾.

IV. 명제의 현대적 의의

종교개혁자들의 주장은 언제나 그 자체의 신학적 측면이 우선적인 위치를 차지하고 있지만 그와 동시에 그 당시의 변증적 상황을 배경으로 하고 있다. 가령 종교개혁을 끝까지 방해하려 했던 카톨릭 교회는 가장 큰 교회의 외부적 적이었다. 이와 함께 극단적 灵派로 특징지워지는 재세례파(Anabaptist)는 종교개혁내에 있던 또 다른 적이었다. 따라서 종교개혁자들의 주장은 그들의 신학적 입장이라는 면과 그들이 직면했던 변증적 상황을 항상 전제한다.

오늘의 개신교는 이들의 신학적 입장위에 자리잡고 있다. 그리고 이들이 주장했던 설교명제는 오늘의 설교에서도 여전히 유효한 명제이며 상술한 것과 같은 명제에 대한 신학적 해석역시 정당한 작업이다.

그러면서도 ‘오늘’이라는 ‘그때’와 다른 변화상황들은 이 명제를 현대적인 측면에서 조명할 것을 요구한다. 이 요구는 한편으로 오늘의 설교가 보강해야 할 부분을 지적해 줄뿐 아니라 변화된 상황이 몰고온 새로운 문제와 관련해 우리의 명제가 갖는 한계와 보강점을 또 다른 한편으로 제시한다.

72) 설교가 현재적인 하나님의 행위이고 복음의 선포가운데 그리스도께서 임재하신다는 것은 고후 4, 1-5의 내용을 통해서도 분명해진다. 본문에 의하면 선포는 사도들이 수행해야하는 과제인데 이것은 하나님이 자기 아들을 이방인가운데 선포하려는 목적으로 사도들에게 아들을 드러내심을 통해 가능하게 된것이다 (cf. 갈 1, 16). 복음선포는 예수 그리스도의 얼굴에 있는 하나님의 위엄에 대한 지식을 밝히는 것이다. 하나님의 영광은 복음이 선포되고 이것이 믿음으로 받아들여질때 가시적이 된다. 즉 하나님의 영광은 그리스도안에 있는 복음의 선포를 통해 현존케 된다. 복음을 선포한다는 것은 그리스도가 그 선포가운데 성령의 역사속에서 현존하심을 통해 하나님의 형상인 그리스도안에 있는 하나님의 영광을 보이게 하는 것이다. 따라서 복음을 거부하는 자는 곧 그리스도를 거부하는 것이고 하나님을 거부하는 것이 된다(참조 Paul Bormann, Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus, Paderborn, 1965, pp. 96-98).

우선 이 명제는 그 본래의 의도처럼 오늘의 설교자들이 어떠해야 하는가를 문제삼으며 설교자의 정체성 문제를 제기한다. 설교자의 설교가 증언으로서의 기능을 갖는다고 할때 설교자의 준비된 자세는 아무리 강조해도 지나침이 없다. 마르틴 루터가 주장한 것처럼 안수(ordination)의 의미가 설교자의 내적소명(vocatio interna)과 외적 소명(vocatio externa)의 최종적 단계라 할때 이것이 의미하는 바는 철저한 전문가로서의 설교자됨이다. 즉 말씀에 대한 겸허함을 바탕으로 말씀에 대한 일차 경험자와 대변자인 설교자는 말을 걸어 오는 말씀에 귀를 기울여야 한다. 설교가 학문적인 정보의 나열이나(docere) 감정적 호소(deletare)에서 그치는 것이 아닌 회중의 삶을 변화시키는데 까지 나가야 한다 할때(flectere) 이런 회중의 변화는 설교자가 무엇을 얼마만큼 말씀으로 부터 끌어 내는가 하는 것과 불가분의 관계에 있다.

동시에 설교가 영이신 하나님을 말하는 것이며 성령의 사역을 전제로 하기에 본문과의 씨름과 함께 설교자의 영성훈련은 가장 기본적인 요청사항이다.

이것은 오늘의 한국교회 강단에서 설교자의 진지함이 희석되가고 있는 안타까운 현실을 염두에 둘때 더욱 시급한 사안이다. 과도한 설교횟수와 융통성없는 동일방식의 설교의 고수는 설교자의 이런 진지함을 방해할뿐 아니라 설교자에 대한 회중의 때이른 식상함을 초래케 하는 원인이 된다. 또한 설교준비를 위해 할애 할 수 있는 시간이 여러 다른 사역들로 인해 축소되고 있는 것도 문제를 악화시키는 요인이다.

가장 심각한 것은 오늘 한국 강단에 자기 설교가 아닌 상업적 발상으로 제공되는 각종 ‘대리 설교’에 의해 오염되 가고 있다는 점이다. 자기의 혼이 들어가 있지 않은, 매매된 설교에 안주하는 설교자와 타인의 설교를 도용하는 현실은 이미 공공연한 비밀이 되고 있다. 또 이런 분위기에 편승해 강단을 상업적으로 어지럽히는 일부 ‘종교상인’들의 범람이 강단의 무력증을 심화시키고 있다.

이처럼 이미 설교자의 양심에 걸릴 수 밖에 없는 설교를 하나님의 말씀이라고 외치는 것은 복음의 신비한 능력이나 성령의 역사이전에 성직자의 기본적 소양의 문제이다. 개혁자들이 말한 ‘정식으로 부름받은 설교자’라는 설교자의 자격과 정체성이 그 당시에는 절대세력을 염두에 둔 변증적 차원

이었다면 오늘에는 말씀을 위탁받은 설교자가 말씀을 말씀되게 하기위해 집중해야 할 설교자에게 부과된 ‘자기책임’의 영역이다. 따라서 교회에 의해 설교자로 세움받았다는 사실(vocatio mediata)앞에서 설교자는 보다 구체적이고 책임적인 진지함을 회복해야 한다.

둘째 본 명제에서 천명하고 있는 ‘하나님의 말씀의 설교’는 설교가 성경 본문을 근거로 해야함을 확인시켜준다. 설교가 다른 연설과 다른 점은 바로 성경의 한 부분을 토대로 하는 기독교적 연설(christliche Rede)이라는 데 있다. 이 명제가 설교와 성경의 연결을 강조하는 것은 넓게는 설교의 내용을 전설 설화 무용담 영웅담등으로 대치시켰던 중세설교를, 좁게는 정경화된 말씀(Aeusseres Wort Gottes)인 성경의 권위를 무시하고 ‘내적 말씀’(inneres Wort Gottes)를 주장하는 재세례파들의 공격을 염두에 둔 것이었다. 동시에 이것은 어느 한 시대의 특정한 상황에서만 이해되어질 사안이 아닌 전 시대 전상황을 막론하고 설교가 성서를 기반으로 하고 있어야 함을 선언하는 것이다.

이런 맥락에서 최근 한국교회 강단에 강해설교 열풍이 불고 있는 것은 긍정적인 현상이다. 선교초기 부터 한국교회 설교를 지배해온 주제설교의 형태를 벗어나려는 이 시도는 단순히 설교형태에 변화를 가져오려는 측면만이 아닌 성서적 설교로의 회귀라는데 더 큰 의미가 있다. 이것은 지금까지 설교자의 ‘자기 이야기’가 주류를 이룬 ‘비성서적 설교’가 ‘비 성서적, 기형적 그리스도인’을 양산했다는 자기 반성적 의미와도 연결되어 진다는 면에서 바람직한 현상이다.

그러나 강해설교에의 집중이 분명 ‘성서적’이라는 설교의 조건을 충족시키는 것은 사실이지만 ‘전달’이라는 차원에서는 적지않은 문제를 갖는다. ‘보다 자세하게 보다 깊이있게 가급적 빼놓지 않고’ 세세히 다루려는 의도의 순수성은 그러나 결정적으로 설교가 하나의 연설이라는 또다른 측면을 간과할 위험을 내포한다. 이런 설교의 방향은 동시에 복음자체는 완벽하지만 그것을 듣는 회중은 불과 몇십분의 집중력을 유지하기도 힘들어하는 불완전한 존재임도 간과할 위험이 있다. 더욱기 설교가 주석만을 의존한 ‘뒤를 돌아보는 작업’이 아닌 현재와 미래를 진단해야 하는 ‘해석과 적용의 문

제’(explicatio et applicatio)임을 염두에 둔다면 이 현재와 미래를 달고 들어온 회중들의 ‘상황’은 그들의 최대 관심사가 아닐수 없다. 이것은 곧 설교의 현안이 소위 Text와 Context의 연결이어야 하며 설교가 삶과 연결되어야 함을 (Lebensbezogenheit) 의미한다. 이것은 회중들이 자기들의 관심이라는 필터로 설교의 내용을 걸른다는 커뮤니케이션 이론의 기본적 원리에서도 확인되는 사항이다.

따라서 강해설교가 진정한 의미의 전달되는 설교가 되기 위해서는 ‘연설적’이라는 설교의 또다른 한 축에 관심을 기울여야 한다.

세째 이 문제는 회중의 문제를 적극적으로 반영한다. 설교가 하나님의 말씀으로 받아들여지는 것은 회중들이 가진 믿음에 의해서라는 본 문제의 입장은 종교개혁의 입장을 충실히 반영하는 것이다. 이것은 일차적으로 죄인이고 구원을 필요로하는 존재로서의 회중이 믿음을 가지고 적극적으로 하나님의 말씀에 귀를 기울여야 함을 뜻한다.

그러나 설교자의 입장에서는 이들이 쉽게 이해하며 납득할수 있도록 구체적인 시도를 해야한다. 설교가 궁극적으로 선포의 성격을 가질수 밖에 없지만 동일한 신앙고백이라는 공통분모를 회중의 평균수준으로 상정할때 설교는 이 신앙을 가진 회중들에 대한 설득을 거친 선포가 될수 밖에 없다. 즉 일방성으로서의 선포이전에 쌍방적 대화적 성격을 갖는 설득이 ‘이해되는 설교’의 관건이다.

이것은 설교를 듣는 회중들의 경향성을 분석해 볼때 더한층 설득력을 갖는다. 서양인들의 성격을 외향적 논리적 이성적이라 한다면 한국인은 내향적 감정적이다. 이 규태가 지적하는 것처럼 체면을 중시하기에 자기 생각의 쉽고 좋음을 철저히 은폐(隱蔽)한다⁷³⁾. 이런 민족성은 일방적인 수용을 강조하던 전래의 주입식 교육과 민족수난의 역사 그리고 계층적 사회구조 등 여러 요인이 만들어낸 자연스런 결과일 것이다.

이것은 선교초기 부터 최근까지 보여지는 한국 교회 강단의 모습에도 지대한 영향을 미쳤다. 설교의 대부분은 논리적 합리적인 전개에 의한 자연스런 수용을 시도하기 보다는 일방적 수동적 수용을 강조했다. 당연히 회중

73) 이에 관하여는 이 규태의 한국인의 의식구조 I(서울: 신원문화사 1983) PP. 133-190을 참조하라.

의 회의나 의문에 대한 고려없이 일방적 선포가 주류를 이루었음은 물론이다. 이것은 회중의 성격과 선교초기라는 정황을 염두에 둔다면 자연스런 시도라 할것이다.

하지만 우리가 상대해야하는 현대와 미래의 회중들은 더이상 어제의 회중이 아니다. 즉 복음은 변하지 않지만 복음의 대상인 회중은 변화한다. 미래학자들이 예견하는 것처럼 21세기는 정보사회로 그 구조가 근본적으로 변할뿐 아니라 인간의 의식과 가치관 까지도 심대한 변화를 가져올 것이다⁷⁴⁾. 이미 우리는 이 시대에 우리와 함께 호흡하는 ‘신세대’에게서 그러한 조짐을 보고있기도 하다.

이런 변화의 사각지대로 설교회중들이 남아있으리라는 보장은 어디에도 없다. 소위 지금까지 서구인들의 전유물처럼 생각되던 논리적 합리적 수용은 곧 우리가 상대해야할 회중의 특성이 될것이다. 환원하면 설교에서 설교자에 의해 완벽하게 요리된 진리를 회중은 더이상 일방적으로 받아들이지 않는다는 의미이다. 즉 그 어느때보다도 뚜렷히 성장된 회중의 자의식이 설교내용의 일방성을 거부한다는 의미이다. 소위 수직적 가치관이 수평적 가치관으로 변화함에 따라 회중은 설교의 전달에 있어 더 이상 피동적, 수동적인 존재이기를 거부한다.

따라서 이렇게 변화된 회중을 대상한 설교는 기존의 자기 틀에서 과감히 벗어나야 한다. 설교자는 설교에서 회중이 함께 고민하며 생각하며 해결의 과정에 동참할수 있도록 여지를 마련해야한다. 동시에 한 사안에 대해 회중이 가질수 있는 이의와 이견(異見)을 설교자는 설교속에 수용하여야 한다. 지금까지 대개의 유형으로 자리잡아왔던 몇개의 대지에 의존한 병렬적 설교구성 역시 성경본문에 따른 적합성 여부의 검토를 통해 획일성을 탈피

74) 조지 바너는 그의 책 “21세기 교회를 불잡아라”(탁 영철 역(서울: 베다니 출판사, 1994) pp 31-46))에서 가치관의 변화와 관련된 일곱가지의 진단을 제시하고 있다. 그에 따르면 지금까지 가치있게 여기던 것이 소유의 양이었으나 소유의 질로 바뀔것이며 지금까지는 돈이 가치있게 여겨졌으나 21세기에는 새로운 전통이 중시되며 지금은 전적인 헌신이 중요하지만 그때에는 융통성이 가치있는 것으로 생각된다는 것이다. 또한 지금은 집단의 정체성과 밀을 만한 사람을 중시하지만 21세기에는 개인주의와 입증된 성실성만이 인정받게 되며 지금까지는 일을 통한 만족감을 추구했으나 그때에는 여가를 통한 만족감을 추구하는 시대가 될 것이라고 진단한다.

해야 하며 동시에 이런 구조가 가져다 줄수 있는 설교테마의 ‘조각교훈화’에 대해서도 경계심을 가져야 한다.

최근 이야기되고 있는 이야기설교(Storytelling)나 처음부터 끝까지 하나의 맥이 통하는 논리적 구조의 틀을 사용하는 방식등도 하나의 간신방안이 될수 있을 것이다⁷⁵⁾.

마지막으로 우리는 본 명제가 안고 있는 한계를 주목해야 한다. 이것은 명제 자체가 갖고 있는 신학적 성격과 관련되었다기 보다는 변화하는 상황이 가져온 문제 제기쪽에 가까운 문제이다. 지금까지 우리는 한 설교가 출발과 진행 그리고 결론을 철저히 성경본문에 의존하는 것을 성서적 설교라 치칭해 왔다. 그리고 이것을 가장 바람직한 설교로 보는게 보편적 경향이다.

문제는 설교가 성서와 회중이라는 양대 축을 중심으로 이루어 진다 할때 오늘과 미래의 회중이 만나게 되는 상황을 문자 그대로 ‘성서적 설교’라는 기준의 방식에 의해 수용할수 있으며 새롭게 분출되는 다양한 테마들을 정확하게 진단해 줄수 있는, 거기에 꼭 들어맞는 성서본문을 성경이 제공해 줄수 있겠는가 하는 것이다.

이것은 종교개혁을 주도한 마르틴 루터가 철저한 Homilie를 주장했으면 서도 동시에 교육적 목적에서 교리적 주제설교를 시도한테서도 비슷한 고민을 엿볼수 있다. 이런 루터의 고민이 다양한 성경구절의 인용을 통해 해결될수 있었던 반면 우리가 부딪치게 되는 문제들은 루터식의 해결방법을 기대할수 없다. 성서가 직접적으로 대답해 주지 못하는 테마를 설교에서 시도하려는 테마설교(Themapredigt)의 경우 하나님의 말씀의 설교라는 우리의 명제에서 벗어나게 된다. 이것은 분명 우리가 매달려온 명제의 근본원리와 상충되는 시도가 아닐수 없다.

그럼에도 불구하고 우리의 강단이 삶과 신앙이 이분법적으로 분리된 신앙인을 양성하지 않으려 한다면 이 문제로 부터 눈을 돌리지 않아야 하며

75) Horst Hirschler는 심리학적 견지에서 다음의 모델을 소개한다: 동기유발 (Motivation) - 문제에 대한 설명(Problemdarstellung) - 시도와 오류 (Versuch und Irrtum) - 해결책의 제시(Lösungsangebot) - 해결책의 강화(Lösungsverstärkung) H. Hirschler, biblisch predigen, Hannover, 2. Aufl. 1988, p. 552.

따라서 우리는 성서적 설교 이외에 또 다른 어떤 대안, 가령 ‘성숙한 설교자’가 주축이 된 설교의 또다른 가능성에 대해서도 문을 열어놓아야 할 것이다. 회중들이 설교를 통해 기대하고 바라는 것 가운데 하나가 하나님의 구속사적 맥락속에 자신들의 상황과 시대가 어떤 위치를 차지하며 어떤 의미가 있는가 하는 것에 있다는 Friedrich Mildenberger⁷⁶⁾와 Ernst Lange⁷⁷⁾의 주장은 우리에게 던져진 질문의 중요함을 충분히 뒷받침해 주는 말이다.

V. 나오는 말

기독교의 성격은 역설적이라는데 그 특징이 있다. 이 말은 곧 우리가 현대 세계의 일반적 경향인 ‘발전’이라는 의미 역시 기독교와 연관 지워질 경우 역설적인 해석이 가능하다는 의미이다. 특히 교회의 역사와 함께 이어 내려온 설교에 발전이라는 개념을 연결시킬 경우 그것은 어떤 방법론적인 새로움에서 만족되어질 성질이 아니다. 오히려 본래의 신학적 원리적 입장에 더 가깝게 접근해 감으로 설교함의 본래적 의미를 퇴색시키지 않는 것이 설교에 있어서의 궁극적 발전일 것이다.

최근 신학교육과 목회현장의 연결문제에 대한 비판의 소리가 높고 현장을 전제한 신학교육에 대한 요구가 높아지고 있는 게 한국교회의 실정이다. 이런 경향은 지금까지 양 진영의 단절과 불협화음을 극복해야 한다는 측면에서 바람직한 요구라 할 것이다. 그러나 동시에 우리는 이런 경향이 몰고 올 수 있는 신학의 실용주의화, 신학의 현장화의 지나친 강조를 경계해야 한다. 즉 이런 일방성과 경도는 학문으로서의 신학에 대한 진지함을 경시하게 하며 든든한 신학의 뿌리내림을 방해함으로 궁극적으로 교회의 약화를 초래 할 것이다.

76) F. Mildenberger, Kleine Predigtlehre. Stuttgart/Berlin/ Koelin/ Mainz 1984 pp. 17-24.

77) E. Lange, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit. In: Ders., Predigen als Beruf(Hg. R. Scholz), Muenchen 1982, pp. 9-27.

특히 우리 설교학의 분야에서는 그릇된 ‘한국적 목회관’으로 인해 대다수 목회자들과 신학생들의 관심이 당장 현장에 응용할 수 있는 테크닉과 기교 쪽에 쏠려 있음으로 해서 더욱 심각한 실정이다. 서구 교회가 이론 설교학(Prinzipielle Homiletik)의 강점을 가지면서도 모이는 교회에 실패한 반면, 우리의 이런 자세가 수정되지 않는 한 한국교회는 모이는 교회로서는 성공할 수 있을지 모르나 신학이 있고 뿌리가 든든한 교회를 세우는 데는 여전히 실패할 수 있는 가능성을 안고 가게 될 것이다. 이런 의미에서 본 소고는 그런 위험을 피해보고자 하는 작은 몸짓일 뿐이다.