

발 간 사

오늘 우리는 상대주의적 가치관이 팽배해 있는 인본주의적 다원주의 시대에 살고 있다. 사람들이 각기 제 소견을 따라 행하던 사사시대의 모습과 같이 여러 사상이 경중없이 난무하고 있다. 이러한 시대에 하나님께서 유일하시고 참된 창조주시오 구원자와 심판자이심을 고백하고 그리스도의 왕권(Kingship)을 학문의 영역에서도 고백하는 일은 개혁주의 학문공동체의 구성원된 우리들의 의무이자 특권이다.

사회변천에 따라서 대학의 사명과 성격면에서도 여러가지 변화가 일어나고 있긴 하지만 일반적으로 대학의 기본적인 사명을 연구, 교수, 봉사로 보는 견해가 폭 넓게 받아들여지고 있다. 퍼킨스(James Perkins)는 대학의 기능을 지식의 획득(acquisition of knowledge), 지식의 전달(transmission of knowledge), 지식의 적용(application of knowledge)에 있다고 보았다. 이것은 대학이 연구와 교육, 그리고 봉사를 기본적 사명으로 하는 지성의 공동체임을 의미한다.

대학의 이와 같은 제 기능 중에서도 연구기능은 대학의 중추적인 기능이라고 말할 수 있을 것이다. 왜냐하면 참된 학문연구를 전제하지 않고서는 양질의 교육과 차원 높은 사회봉사기능을 기대할 수 없기 때문이다. 그래서 화이트헤어(Alfred N. Whitehead)는 현대 사회에 있어서 지성을 소중히 할 줄 모른 민족은 과멸의 운명을 맞을 뿐이라고 갈파하였다. 대학은 확실히 고도의 지적 문화를 전승하고 개발하며 발전 시키는 동시에 이를 통하여 인류사회에 봉사하는 일을 목적으로 하여 존립한다. 중세 대학으로부터 오늘의 대학이 물려 받은 것은 시설이나 건물도 아니며, 건축양식도 아니다. 초기의 대학은 대학자체의 건물을 가지고 있지 않았으며, 때에 따라서는 개인이 소유한 넓은 방이나 근처의 교회를 사용하였다. 결국, 대학의 전통이 가장 딱 바르게 전해져 내려 오는 것은 학문의 공동생활을 하고 있는 교수와 학생의 조직체로서의 대학의 본질이다. 중세의 대학이 조합에서 출발했다는 사실도 그 본질에 있어서 기꺼이 배우고 기꺼이 가르치려고 하는 사람들이 함께 모여서 학문의 탐구라는 공통의 관심사를 추구했다는 것을 보여주고 있다.

오늘날에 있어서도 여전히 대학은 학문 또는 과학(wissenschaft)을 탐구하는 열성과 태도를 소유하고 있는 사람들의 집합체이며 여기에 모인 교수와 학생은 다 같이 진리를 탐구하는 과학도이고 지적 협동체의 평등한 구성원이라고 할 수 있다. 학생들은 교수들로부터 지식을 전수받을 뿐만 아니라 학문하는 방법을 배우는 것이다.

금번에 우리 고신대학교의 많은 교수들이 또 다시 귀한 연구의 결실을 내놓게 된 것을 기쁘게 생각한다. 특별히 우리 대학에서 이루어지는 연구활동은 하나님께서 지으시고 회복하시는 인간과 창조세계의 법칙 및 구조를 성경의 빛 아래서 탐구함으로써 위로 하나님께 영광을 돌리고 아래로 이웃을 더욱 사랑하고 섬긴다는 전제를 바탕으로 하고 있다. 그래서 더욱 값지다고 말하지 아니할 수 없다.

아무쪼록 금번에 발간되는 교수논문집을 통해서 대학의 연구기능이 더욱 활성화되고, 이 글을 읽는 모든 분들에게는 그리스도안에서 학문하는 방법과 그 독특한 결실을 보게 되는 기쁨이 충만하기를 바란다. 그리고 궁극적으로는 학문의 영역에서 하나님의 나라가 확장되는 귀한 일들이 있기를 바라는 마음 간절하다. 이 교수논문집이 나오기까지 수고한 모든 분들께 하나님의 위로와 축복이 넘치기를 바란다.

고신대학교 총장 오 병 세

성경권위의 해석학적 붕괴

- 칼 발트와 루돌프 볼트만을 중심으로 -

이 환 봉*

목 차

1. 서 론
2. 칼 발트
3. 루돌프 볼트만
4. 결 론

1. 서 론

“만약 우리가 성경이 의미하는 바를 어떻게 결정할 것인가를 모른다면 성경권위는 공허한 개념에 지나지 않는다”¹⁾는 J. I. Packer의 주장처럼 성경권위와 성경해석 방법은 상호 유기적인 관계를 가지고 있다. 다시 말하자면 성경 본문에 대한 적절한 해석과 이해없이는 성경권위의 교리를 올바르게 확립하거나 효과적으로 변호할 수도 없다. 따라서 현대 성경권위관의 위기의 실제적인 핵심은 바로 성경본문을 주석하는 해석학적 원리와 방법론의 문제라고 할 수 있다. 사실상 성경에 대한 역사비평방법(the historical-critical method)²⁾은 지난날의 여러 신학운동들을 통하여 지속적으로 성경권위의 위기를 강화해왔다.

특히 19세기 자유주의 신학은 계몽주의 운동이래로 지속적으로 연마되고 강화되어온 역사비평(historical criticism)의 과격한 해석원리들을 수용함으로써 성경권위에 대한 이해에 있어 엄청난 변화를 몰고 왔다. 자유주의 신학자들이 역사비평을

* 신학과부교수, 신학박사

1) J. I. Packer, "Biblical Authority, Hermeneutics and Inerrancy," Jerusalem and Athens (ed. E. R. Geehan: Nutley, N. J.: Presbyterian & Reformed Publishing Co., 1977), p.141.

2) 본 논문에서 성경의 역사비평방법(the historical-critical method)과 역사비평(historical criticism)을 동일한 용어로서 상호교체적으로 사용할 것이다.

통하여 비록 기독교 신앙의 의미를 전 인류역사의 전개와 연관시키려는 이상적인 목적은 가졌을찌라도 결과적으로는 성경계시의 유일성을 상대화시켰으며 그리스도 안에서의 종말론적 사건의 단회적 특성을 보편역사과정의 선상에 있는 단순한 한 사건으로 만들어 버렸다. 그 후에 낭만주의(Romanticism)와 헤겔(Hegelianism)의 영향하에서 그들이 사용한 성경의 역사비평은 결국 기독교의 모든 역사적 내용을 상대화하는 과격한 역사적 상대주의(historical relativism)로 변하였다.

세계 제1차 대전 이후에 역사비평의 이러한 파괴적 적용과 그 메마른 결과들로부터 탈피하고자 하는 새로운 신학적 움직임이 일어났다. 특별히 변증법적 신학자들 중의 두 주요 인물들인 칼 발트(Karl Barth)와 루돌프 볼트만(Rudolf Bultmann)은 역사적 상대주의의 파괴적 영향으로부터 성경계시의 핵심을 보호하려고 하였다. 발트는 공공연하게 역사비평방법을 비판하면서 전통적 성경영감의 교리로 되돌아 가는 것 같았으며, 볼트만도 19세기 자유주의자들의 "역사적 예수"에 대한 비평적 탐구에 전적인 무관심을 표명하는 것처럼 보였다. 그러나 그들은 여전히 자신들의 역사적 연구에서 19세기 자유주의 신학의 전유물이었던 역사비평방법의 파괴적인 전제들을 그대로 수용하고 있었다. 따라서 그들은 역사비평의 소위 그 효율성과 확실한 결과들에 타협함으로써 마침내 전통적 성경권위관에서 멀리 떠날 수 밖에 없었다. 우리는 본 연구를 통하여 역사비평을 수용함으로써 전통적 성경권위의 해석학적 붕괴를 초래하였던 발트와 볼트만의 신학적 주장들을 비판적으로 검토하고자 한다.

2. 칼 발트

발트는 역사적 예수탐구의 정당성을 의문시하였고 성경의 신학적 메시지를 희생시켜 그 역사적 상황만을 강조하는 역사비평을 비판하였다. 그는 주장하기를 역사비평가들은 본문을 과거 속에 그대로 남겨둠으로써 현대를 위한 그 본문의 신학적 의미들을 찾기 위한 노력조차 하지 않았다고 하였다.³⁾

발트는 자신의 신학 지도교사들과의 관계를 단절하고, 역사비평을 사용하지 않고서 그의 <로마서 주석>을 집필하였다. 그는 그 주석에서 만약 자신이 역사 비평적 탐구와 성경 영감의 옛 교리 중에 어느 하나를 선택해야만 하였다면, 당연히 후자를 택하였을 것이라고 하였다. 왜냐하면 "그것은 이해의 작업에 유의하도록 하기에,

3) Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1957), I/2, p.466.

보다 더 크고, 더 깊고, 더 중요한 가치를 가지고 있기 때문이다"⁴⁾라고 하였다.

이러한 사실에 비추어, 발트는 종종 역사비평의 적으로 간주되었다. 그러나 사실상 발트 자신은 그렇게 되기를 원치 않았다.

나는 "역사비평의 공공연한 적"으로 불리어져 왔다...그러나 내가 그들을 꾸짖는 바는 그 역사비평이 아니다. 오히려 나는 역사비평의 권리와 필요성을 다시 한번 더 분명히 인정하는 바이다. 다만 내가 그들을 꾸짖고자 하는 것은 그 본문에 대한 어떤 해석이라고 부를 수 없는 해석, 다만 그 해석을 향하는 원초적 단계에서, 다시 말하자면 말하여진 것을 확정하는 단계에서 그만 멈추어 버리는 그들의 방식에 대한 것이다.⁵⁾

그리고 발트는 그의 <Schleiermacher 명문선집>(1968)의 "후기"(後記)에서도 자신은 "구 역사비평학파의 전 과정을 철저하게 수료"한⁶⁾ 역사비평의 문학생임을 솔직하게 밝히고 있다. 비록 발트가 신학적 해석에 주도적인 위치를 부여하였다 할지라도, 그는 결코 역사비평적 주석을 무시하지는 않았다. 그는 역사적 주석과 신학적 주석 사이가 서로 소원하게됨을 유감스럽게 말한 적도 있다. 왜냐하면 그들은 성경주석의 공통된 목적 속에서 서로 연결되어야만 한다고 생각했기 때문이다. Rudolf Smend가 말한 바대로 발트의 해석학에는 궁극적으로 그 어떠한 "역사적 주석과 신학적 주석 사이의 차이점"도 발견할 수 없다.⁷⁾ 발트의 관심은 사실상 역사비평의 효율성을 부정하려는 것이 아니고, 모든 성경주석의 목적을 이루기 위하여 오히려 역사비평을 보다 더 효율적인 도움으로써 활용하는 것이었다. Jonker 교수도 발트는 "역사비평방법이 충분히 비평적이지 못하였기 때문에 성경의 인간성과 역사성에 대한 그 전제들을 사실상 더 강화시켰다"고 하였다.⁸⁾ 발트 자신은 성

4) Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (trans. Edwyn C. Hoskyns; London: Oxford University Press, 1950), p.8; 발트의 이러한 언급은 종종 전통적 성경 영감의 교리로 되돌아가는 것으로 이해되었다. 그러나 그 교리는 다만 계시이해가 성경본문을 통하여서 얻어질 수 있다는 사실을 지적해 줄 수 있는 것으로써 신중히 고려 할 가치가 있는 것으로 그에게 보였을 뿐이다. 발트는 결코 전통적 성경 영감의 교리로 되돌아 온 것이 아니다.

5) Karl Barth, *Der Romerbrief* (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1921), p.x. G. Ebeling, "Word of God and Hermeneutic", *The New Hermeneutics* (eds. James M. Robinson & John B. Cobb, Jr.; New York: Harper & Row Publishers, 1964), p.83.

6) Karl Barth, "Nachwort", *Schleiermacher Auswahl* (Munich: Siebenstern-Taschenbuch-Verlag, 1968), p.291, P. Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, p.50; cf. E. Busch, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts* (London: SCM Press LTD, 1975), p.34. 에서 재인용.

7) R. Smend, "Nachkritische Schriftauslegung," *Parrhesia: Karl Barth Zum Achtzigsten Geburtstag* (ed. Eberhard Busch; et al., Zurich: EVZ Verlag, 1966), p.224. M. I. Wallace, "The world of the text," *Union Seminary Quarterly Review*, 41/1, 1986, p.4.에서 재인용.

8) W. D. Jonker, "Some Remarks on the Interpretation of Karl Barth," *Ned. Geref. Theologiese Tydskrif*, 29/1 (Jan. 1988), p.36, cf. Eberhard Jüngel, *Karl Barth: A Theological Legacy* (Philadelphia: Westminster, 1986), p.70.

경본문의 의미를 이해하기 위하여 분명하고도 일관성 있게 성경에 대한 후-비평적 주석(post-critical exegesis)을 요구하였고, 역사비평방법의 위치를 공히 인정하였다.

발트는 <교회 교의학>에서 그의 후기 계시관을 밝히면서 역사의 개념에 대한 그의 해설을 통하여 역사비평을 보존하려는 자신의 적극적 태도를 잘 나타내고 있다. 여기서 발트는 Martin Kähler를 따라서 자신의 역사관을 근대적 역사사고(modern historical thinking)속에 함축되어 있는 역사의 개념과 자신의 기독교적 사고에 의하여 결정되는 역사의 개념사이의 관계를 통하여 밝히고 있다. 발트의 용어 속에서 이것은 “역사”(Historie)와 “참역사”(Geschichte)의 관계로 정의되어 있다. 그러한 관계에 대한 정의에 의하여 사실상 발트는 어떤 점에서 자신의 교의학적 조망 내에 근대적 역사사고의 여지를 발견하도록 노력함으로써 그러한 사고에 대한 중요한 양보를 한 셈이다.⁹⁾ 그러므로 이러한 발트의 역사(Historie)와 참역사(Geschichte)의 구분은 역사비평에 대한 그의 신학적 승인과 상대주의적 역사관에 대한 그의 수용을 이해하기 위해 유념해야만 한다.

발트는 역사(Historie)라는 용어를 통하여 근대적 역사사고의 특성을 이루고 있는 역사의 개념, 즉 다른 피조적 사건들과의 유추에 의하여 파악되어질 수 있는 역사와 그리스도인이든지 비그리스도인이든지 간에 평범한 역사가에 의하여 연구되어질 수 있는 역사에 대한 개념을 지칭하려고 하였다. 또한 그것은 전적으로 피조적 상황 안에서만 묘사되어질 수 있는 사건들에 대한 객관적인 기술을 가리킨다.¹⁰⁾ 이러한 역사(Historie)에 대한 개념으로 보아서 발트가 “모든 역사적 사건들은 서로 유사하거나 또는 동류적이며, 그리고 아주 의미심장하게도 그 사건들은 발생한 그 상황과의 연속성 속에 있다”고 한 Troeltsch의 견해와 매우 가까운 것을 알 수 있다.¹¹⁾ 역사(Historie)에 대한 이러한 개념은 자연히 역사의 가장 중요한 수직적 차원을 생략해 버릴 수밖에 없다. 따라서 발트는 “모든 사건들은 그들의 인과율적 연쇄관계에 의하여 설명되어야 하므로, 설명의 초자연주의적 방식들은 거부되어야만 한다”는 Troeltsch의 견해에 동의하게 된다.¹²⁾ 모든 역사적(historische) 사건들은 모두 예외 없이 상대성과 불확실성을 지니고 있으므로 어떤 절대성 또는 최종성을 주장할 수 없다는 Troeltsch의 역사관을 수용함으로써 발트는 역사비평방법의 상대주의적 역사이해에 중요한 가치를 부여할 수 밖에 없었다. 동시에 발

트는 우리가 비록 기독교의 계시와 신앙을 역사의 한 영역으로서 인정한다 할지라도, 그것들을 그러한 역사(Historie) 위에 기초하게 할 수는 없다는 결론에 이르렀다.

발트의 주요한 관심은 “Historie”는 역사의 모든 실제(reality)를 속속들이 파헤칠 수 없다는 사실을 강조하는 것이었다. 다시 말하자면 역사(Historie)는 피조적 존재의 한계를 넘어서는 역사의 차원과 인간을 향한 하나님의 신적 행위는 취급할 수 없다는 것이다. 여기서 발트는 참역사(Geschichte)의 개념, 즉 피조적 존재의 가능성과 한계를 초월하는 역사의 개념을 소개한다. 참역사(Geschichte)는 예수 그리스도의 생애 속에서 명확하게 성취되어지고, 하나님과 인간 사이의 만남의 결과에 의하여 결정되어지는 것으로서의 역사의 실재를 가리킨다. 그러므로 참역사(Geschichte)는 하나님께서 예수 그리스도안에서 인간을 만나신 성육신의 사건과 같은 인간을 향한 하나님의 행위에 우선적으로 관련되어 있다. 동시에 그러한 참역사적(Geschichtliche)인 사건들에 대한 서술도 피조적 상황의 한계 내에 있는 역사(Historie)의 영역에만 한정되어질 수 없다. 그래서 발트는 창조, 성육신, 그리고 부활과 같은 참역사(Geschichte)의 영역에 속한 사건들을 묘사하기 위하여 “Saga”라는 개념을 도입하였다. 그가 “Saga”에 의하여 의미하고자 하였던 바는 상상적이며 시적인 방법에 의해 역사적 실재를 묘사하는 역사의 비역사적(unhistorische) 차원이 분명히 있다는 것이다.¹³⁾ 예를 들자면, 예수의 부활에 대한 성경적 진술은 역사(Historie)의 영역이 아닌, 참역사(Geschichte)의 영역 속에 있는 하나의 “Saga”에 속한다.¹⁴⁾ 그러나 평상적인 역사에 관련된 것으로서의 참역사(Geschichte)에 대한 발트의 견해에 의하면, 두 영역의 중복되는 부분이 있는 것처럼 보인다. 발트는 종종 참역사(Geschichte)라는 용어를 역사(Historie)를 내포하는 것으로서 사용하거나, 또는 “Saga”와 “Historie”를 서로 뒤섞어 사용하고 있기 때문에 서로를 구분하는 것이 매우 어렵게 되어있다.¹⁵⁾ 참역사(Geschichte)로서의 부활을 심지어 시간과 공간 속에서의 한 사건으로 언급하였을 때, 발트가 마치 예수 그리스도의 부활의 역사성(historicity)을 인정하는 것처럼 보인다.¹⁶⁾

9) Cf. Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, pp.464ff. 722ff.

10) Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/1, p.78; cf. IV/2, p.149.

11) Thomas W. Ogletree, *Christian Faith and History* (New York: Abingdon Press, 1965), p.193.

12) Hans Frei, “David Friedrich Strauss,” *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, vol. I (Cambridge University Press, 1985), p.245.

13) Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/1, p.81-82; cf. H. N. Ridderbos, *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift*, pp.143f.

14) Karl Barth, *Church Dogmatics*, IV/1, p.336: “예수 그리스도의 죽음은 분명히 근대적 의미의 역사로서 생각될 수 있다. 그러나 부활은 그렇지 않다.”

15) Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/1, p.81.

16) Karl Barth, *Church Dogmatics*, IV/2, p.143; cf. III/2, p.442; IV/2, pp.209-210.

부활은 명확히 눈으로 보고, 귀로 들으며 그리고 손으로 만지는 것을 포함하는 한 사건이다... 그것은 실제적으로 먹고 마시며, 말하고 답하며, 추론하고 의심하며 그리고 믿게 되는 것을 포함하고 있다... 그 사건은 아마도 근대적 의미에서의 “역사적”(historisch)이 아니라, 다른 사건들과 마찬가지로 인간들 사이에서 실제 발생하고 경험되어지고, 그리고 그 후에 그들에 의해 증거 되어지는 어떤 것으로서 확인되고 특징지어지는 사건이다.¹⁷⁾

그러나 발트는 여기서 부활 “사건”(event) 그 자체의 역사성에 대하여 말한 것이 아니고, 다만 부활이 특정한 시공간 속에 있는 특정한 남녀에게 임하였다는 의미에서 그 “수납인들”(recipients)의 역사성에 대하여 말하였을 뿐이다.¹⁸⁾ 다시 말하자면 계시가 역사의 한 특정한 시공간 속에서 일정한 한 사람에게 임한다는 것을 인정할지라도, 발트는 결코 계시를 보통역사의 한 부분과 직접적으로 동일시하지는 않았다. 볼트만의 신화론적 해석에 반대하기 위하여 발트는 종종 그리스도의 부활이 성경 속에 신화적 용어들로서가 아니라 시공간의 말들로써 증거 되었다는 것을 강조하였다. 그러나 그는 단 한번도 부활을 보통역사 즉 Historie와 동일시하지 않았다.¹⁹⁾

그의 후기 저술에서는 발트가 참역사(Geschichte)의 개념에 의해 역사적 계시의 개념을 보다 더 정당하게 다루는 것처럼 보인다. 그러나 그는 여전히 그의 전 신학 속에 나타나는 계시에 대한 초월적(transcendental) 견해를 유지하고 있는 것을 볼 수 있다. 그는 그의 근본적 논지, 즉 계시는 역사적일지라도 역사적인 것은 그 어떤 것도 그 자체로서는 결코 계시적일 수 없다는 것을 부정하지 않는다. 발트에게 계시와 역사를 덮어 싸는 오직 “일시적인 동재”(temporal togetherness)만이 있을 뿐이다. 그러나 이런 일시적인 동재는 다만 변증법적인 통합의 영역 속에서만 발견되어 진다.²⁰⁾ 이와 같이 발트는 결코 계시를 역사에 대립시키는 정적(靜的)인 변증법적 분기점(分岐點)을 피하려 하지 않았다. 그에게 있어 기독교의 계시와 신앙은 항상 역사(Historie)의 상대성으로부터 자유로워야만 하는 것이다.

더욱이 참역사(Geschichte)로서의 계시는 하나님에 관한 객관적인 명제적 진리 또는 지식이 아니라, 하나님의 자기현시(self-manifestation) 속에서 살아 계시는 하나님 자신이다. 다시 말하자면 계시는 “새로운 것의 출현”을 통하여 하나님 자신을 들어내시는 무한한 하나님의 계속적인 인격적 행위이다. 그리고 그 새로운 것

은 우선적으로 참역사(Geschichte)로서의 예수님 자신을 말한다.²¹⁾ 따라서 발트는 그리스도를 중심한 하나님과의 인격적인 만남으로서의 계시에 강조점을 두었다. 그에게 있어 계시는 정적인 어떤 것이 아니라 동적인 어떤 것이었다.

그러므로 발트에게 있어 참역사(Geschichte)로서의 계시는 역사(Historie)에 속하는 성경 그 자체와 직접적으로 동일시될 수 없다. 성경은 다만 “계시에 대한 하나의 표지(token)”²²⁾, 또는 계시에 대한 하나의 증거일 뿐이다. 그리고 “한 증거는 그것이 증거하고 있는 그것과 절대적으로 동일한 것은 아니다.”²³⁾ 비록 성경이 신적 계시에 대한 개시적(開始的)인 증거로서의 그 역할에 의하여 권위가 있다 할지라도, 성경 그 자체는 역사(Historie)로 취급되어야 한다고 생각한다. 왜냐하면 성경은 피조적 존재의 영역에 속하기 때문이다. 따라서 발트에게 있어 성경은 많은 종류의 오류를 내포하고 있는 한 역사적 문서일 뿐이다. “예를 들면 율법서와 선지서들, 요한복음과 공관복음서, 바울과 야고보 사이에는 명백한 중복과 모순들이 있다.”²⁴⁾ 그리고 사실상 선지자들과 사도들은 우리와 같은 역사적 인물들로서 “실제적으로 그들의 말과 기록된 언어 속에 있는 오류들에 대한 책임을 가지고 있다”는 것이다.²⁵⁾

발트에게 있어 성경의 축자영감과 정확무오가 하나의 불필요한 그리고 아마도 거 추장스러운 고려점이 되어졌다는 것은 조금도 이상할 것이 없다. 왜냐하면 그의 계시관이 그러한 정확무오한 성경에 의존해 있지 않기 때문이다. 그는 성경과 계시의 관계를 동결시켜 버린다고 생각한 축자영감의 교리를 강하게 부정하였다.²⁶⁾ 비록 그가 영감에 대한 논의에서 “축자적”이라는 용어를 사용하였을지라도, 발트는 그것에 의하여 성경의 단어들이 영감 되었다는 뜻으로서의 “축자적으로 영감됨”(verbalinspiriertheit)을 의미한 것은 아니다. 그는 다만 하나님께서 성경의 단어들을 계시에 대한 증거들로서 사용하신다는 의미의 “영감의언어화(verbalinspiration)를 지적하고자 하였을 뿐이다. 이러한 방식으로 발트는 축자영감의 전통적 교리를 그 자신의 용어로 재해석한다.

축자영감은 인간의 언어로서 그 언어적, 역사적 그리고 신학적 문자로서의 그 성경 언어의 정확무오를 의미하지는 않는다. 그것이 의미하는 바는 오류 있고 불완전한

17) Karl Barth, *Church Dogmatics*, IV/2, p.143; cf. IV/2, pp.209-210.

18) F. H. Klooster, “Barth and the Future of Evangelical Theology,” *Westminster Theological Journal*, 47/2 (Fall, 1985), pp.315-316.

19) Cornelius Van Til, *Christianity and Barthianism* (Nutly, New Jersey: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1977), p.9.

20) *Ibid.*, pp.311-312.

21) Karl Barth, “Revelation,” *Revelation* (ed. John Baillie & Hugh Martin; London: Faber and Faber Limited, 1937), pp.45-46.

22) *Ibid.*, p.67.

23) Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, p.463.

24) Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, p.509; cf. I/2, pp.494-6; III/1, p.80.

25) Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, p.529.

26) Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/1, p.124.

인간언어가 하나님에 의하여 것처럼 사용되었다는 것과, 그 인간적 오류성에도 불구하고 수납되고 경청되어야 한다는 것이다.²⁷⁾

이것은 성경 그 자체는 사실상 하나님의 영감된 말씀이 아니라는 것을 의미한다.

딤후 3:16의 "theopneustos"를 설명하였을 때, 발트는 성경이 오늘날 우리를 위하여 하나님의 말씀이 "되어 진다"(becomes)는 능동적 의미만을 강조하였다. 그러나 그는 과거에 성령에 의하여 이루어진 성경의 "영감 되어 짐"(inspiredness)이라 하는 수동적 의미는 무시하였다. 왜냐하면 "theopneustia의 성경적 개념은 우리에게 현재에 즉 우리를 위하여 발생하는 사건에 유의하도록 하기 때문이다."²⁸⁾ 하나님께서 자신의 자유로운 은총에 의하여 개인 남녀에게 말씀하시기 위하여 성경을 사용하시기로 선택하시는 정도까지만 성경은 하나님의 말씀이다(되어 진다). 다시 말하자면 하나님의 말씀이 아니었던 것이 하나님의 말씀이 되어 지는 것이다.²⁹⁾ 발트는 Semler와 같이 성경과 하나님의 말씀은 전혀 동일한 것이 아니라는 것을 거듭하여 강조하였다. 즉 발트에게는 성경은 결코 하나님의 말씀 그 자체가 아니었다. 그는 성경주석에 있어 계시에 대한 증거로서의 성경은 그 어떤 교회적 전통의 권위를 훨씬 능가하는 고유한 우선권을 가진다고 믿었다.³⁰⁾ 그러나 그는 신적 권위를 직접적으로 한 책으로서의 성경 그 자체에 결코 돌리지 않았다.³¹⁾ 성경의 권위는 성경 본문의 정확무오한 단어들에 귀속되는 것이 아니라 그 단어들을 오늘 우리를 위한 하나님의 말씀이 되도록 하는 하나님의 자유로운 은총의 힘있는 사역에 귀속되어 진다. 다시 말하자면 발트에게 있어 성경은 하나님께서 인간과의 만남 속에서 친히 성경을 취하시고 그 성경을 통해 말씀하시는 한에서만 권위를 가진다.

일단 성경이 오류 있는 인간의 문서들로서 인정되기만 하면 성경 보고들의 역사적 신빙성은 역사비평방법에 의하여 검증되어야만 한다.³²⁾ 이 모든 것을 구실로 하여 발트가 성경의 역사적 내용 그리고 심지어 신학적 내용에 관하여서도 성경을 기꺼이 모든 종류의 비평에 예속시킨 것은 조금도 놀라운 일이 아니다.

27) Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, p.533.

28) Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, p.506; cf. pp.507-8; 발트는 영감과 조명에 있어서의 성령의 사역을 혼돈하고 있다. Bavinck는 성령의 그러한 두 작용들을 다음과 같이 서로 분명하게 구분하고 있다. "성령의 조명은 신비들에 대한 어떤 계시가 아니라, 그리스도안에 있는 그리고 그의 말씀속에 나타나 있는 지혜와 지식의 보물들을 적용하는 것이다"(H.Bavinck, *Geref. Dogmatiek*, I, p.367).

29) Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/1, p.110; cf. I/2, p.530.

30) Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, p.719, 503.

31) Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, p.581.

32) Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, p.494.

증인들로서 우리가 들어서 아는 바 그 사람들은 우리와 같이 오류와 잘못을 범할 수 있는 인간들로서 말한다. 우리는 그들의 말을 순전한 인간의 말로서 읽고 평가하려 할 수 있다. 그것은 그 철학적 역사적 그리고 윤리적 내용에 관하여서 뿐만 아니라 심지어 그 신앙적 그리고 신학적 내용에 관하여서도 모든 종류의 내재적 비평에 예속되어질 수 있다.³³⁾

어떤 학자들은 주장하기를 발트가 역사비평을 분명히 필수적이며 정당한 것으로서 인정한 반면에 그 자신은 성경을 해석할 때에 그것을 직접적으로 사용하지 않았다고 하였다.³⁴⁾ 그러나 발트는 실제로 창조 설화에 관한 문서가설을 받아들임으로써 역사비평방법을 사용하였다. 즉 그는 창1:1-2:3을 제사장적 문서로 받아들였고, 창2:4-3:24을 야웨주의적 진술로 받아들였다. 심지어 발트는 주장하기를 한 "편집자"(redactor)의 저작이라고 할 수 있는 창2:24은 그것이 예수에 의해 인용(마19:5)되어졌기 때문에 하나님의 말씀으로서 인정되어질 수 있다고 하였다. 그러나 예수님은 결코 우리에게 권위 있는 편집의 목록들을 제공하시면서 이러한 발트적인 성경사용을 지지하지는 않으셨다.³⁵⁾

지금까지 말하여진 것을 볼 때 분명해지는 것은 발트가 그의 교의학적 전망 안에 역사(Historie)와 참역사(Geschichte) 사이의 신학적 구별을 세움으로써 계몽주의 정신의 도전에 직면하려 하였다는 점이다. 다시 말하자면 그는 계시와 기독교 신앙을 역사(Historie)의 상대성을 벗어난 참역사(Geschichte)의 안전한 영역 속에 둬서 역사비평의 상대화시키는 세력으로부터 그것들을 보호하려고 하였다. 동시에 그는 계시 자체가 아닌 오류 있는 한 인간문서인 이 성경을 역사비평의 정밀조사가 자유롭게 수행될 수 있는 역사(Historie)의 영역에 위치시킴으로써 역사비평을 위한 충분한 여지를 남겨 두려고 하였다. 발트의 이러한 복합적인 계시관은 사실상 Historie(성경)와 Geschichte(계시)의 그 결과적 이원론과 더불어 점증하는 근대 역사학의 세력으로부터의 지적인 공격을 두려워함에서 연유되어진 것이다. 그는 계몽주의 이래의 전통적 신학에 대한 근대과학의 승리를 깊이 인지하고 있었다.³⁶⁾ 따라서 "발트는 18세기의 계몽주의를 퇴락시키려한 것이 아니라 자유와 자율의 개념들 속에 표현된 계몽주의의 중심 테마에 비추어 기독교의 모든 메시지를 재고함으로써 오히려 계몽주의의 진행을 급진화시키려 한 것이다"³⁷⁾ 그는 특별히

33) Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, p.507; cf. pp.436f, 509-510.

34) Cf. G. N. Stanton, "Presuppositions in New Testament Criticism," *New Testament Interpretation* (ed. I. H. Marshall; The Paternoster Press, 1977), p.66.

35) C. A. Baxter, "The Nature and Place of Scripture in the Church Dogmatics," *Theology Beyond Christendom*, p.37. R. A. Muller, "the Place and Importance of Karl Barth in the Twentieth Century: A Review Essay," *Westminster Theological Journal*, 50/1 (Spring, 1988), p.143. 에서 재인용.

36) J. W. Montgomery, *Where is History Going?* (Grand Rapids: Zondervan, 1969), p.110.

37) W. D. Jonker, *op.cit.*, p.37.

계몽주의의 확실한 전제인 역사 그 자체의 상대성으로부터 피할 길이 없다고 생각하였다. 따라서 발트는 우리가 근대 성경학의 모든 것을 철저하게 결정해 온 역사비평의 상대화시키는 힘에 대항하여 역사적으로 기독교 계시의 유일성을 옹호할 수 없다고 결론 지었다. 즉 그는 “그러므로 우리는 역사 속에서 직접적으로 하나님의 계시라고 할 수 있는 어떤 것을 보려는 시도를 오히려 단념해야만 한다”³⁸⁾ 고 하였다. 발트는 사실상 역사 속에서의 하나님의 직접적 계시를 주장하는 것은 역사적 상대주의에 의한 기독교 신앙의 자멸을 초래하게 될 것이라고 생각한 것이다.

결과적으로 발트는 역사와 관련하여 계시와 신앙을 부정적으로 정의하였다. 즉 계시는 역사를 다만 한 접선(tangent)이 원(圓)을 만나는 것 처럼 역사에 접근하며 또한 계시를 아래의 역사로부터가 아니라 위로부터 신앙의 내용을 제공하는 것으로 생각하였다.³⁹⁾ 역사 속에서 계시가 그 자체의 기초로 삼을 수 있는 것은 아무 것도 없다고 생각하였다. 즉 참된 신앙은 보편역사의 유사(流砂) 위에 세워질 수 없다는 것이다. 발트는 이처럼 계시를 역사로부터 떼어내는 반면에 역사를 예외없이 역사비평에 양도하여 버렸다. 다시 말하자면 그는 계시를 성경의 오류 있는 단어들이 기초를 두게 하는 위험을 피하는 반면에 역사비평으로 하여금 역사(Historie)에 속한 성경 본문들에 관하여 말할 수 있는 모든 것을 마음대로 말할 수 있도록 허용하는 모험을 감행한 것이다. 이렇게 함으로써 그는 사실상 평화공존을 달성하기 위하여 역사비평과 협상하기를 원하였다. 분명한 것은 발트가 계시를 보편역사의 영역으로부터 벗어나게 함으로써 “계시의 범주”를 구출하려는 그의 목적은 성취한 셈이다. 그러나 그의 그러한 성공은 엄청난 대가를 지불하게 되었다. 다시 말하자면 계시는 입증할 수 없는 참역사(Geschichte)의 초역사적 영역에만 놓여있기 때문에, 결국 성경계시에 대한 교회의 선언은 그 객관적인 역사적 근거를 완전히 상실하게 된 것이다. 이처럼 발트는 개혁자들이 그토록 강하게 강조하였던 성경의 정확성과 역사성을 포기해야만 했다. 더욱이 발트는 신앙 안에서 하나님과의 “개인적 만남”만을 통하여 신적 계시에 대한 지식을 찾으려 함으로써 여전히 19세기 자유주의 신학의 계열에 머물러 있었을 뿐이다. 물론 그는 하나님의 지식은 인간의 신앙적인 자의식 속에 있는 것이 아니라 오직 하나님의 자기현시가 있는 한에서만 가능한 것이라고 주장하였다.⁴⁰⁾ 그러나 그 최종적 결과는 자유주의자들의 주관주의에 훨씬 더 가까운 것임을 부정할 수 없다.⁴¹⁾ 발트 역시 그 자신이 그토록 피하려고 하였던

38) Cornelius Van Til, *The New Modernism* (Nutley, New Jersey: The Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1973), p.139.

39) C. E. Braaten, *op.cit.*, pp.24-25.

40) Cf. E. Brunner, *The Christian Doctrine of God*, p.14.

41) Clark Pinnock, "Three Views of the Bible in Contemporary Theology," *Biblical Authority* (ed. J. Rogers: Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1977), p.59.

19세기 자유주의 신학의 역사적 상대주의와 종교적 개인주의로 부터 벗어 날 수 없었던 것이다.⁴²⁾

3. 루돌프 볼트만

볼트만은 자유주의자들의 “역사의 예수”(the Jesus of history)에 관한 비평적 탐구와 그 결과들에 대하여 발트보다도 더 회의적이었다.⁴³⁾ 볼트만은 “역사적 예수”(historical Jesus)의 탐구로부터 얻어진 부정적 결과들을 단호히 거부하면서 신앙을 위한 역사의 중요성에 대한 거짓된 개념으로부터 이제 자신을 해방시켜줄 수 있는 길을 발견하려고 노력하였다. 그러므로 처음부터 역사를 이해하는 문제는 성경해석의 임무를 위한 그의 신학적 접근에 있어 핵심적인 것이었다.⁴⁴⁾ 바로 그 문제의 해결을 위하여 볼트만도 그의 저술 속에서 역사(Historie)와 참역사(Geschichte)사이의 구별을 활용하였다. 그의 사상의 많은 요소들이 시간에 대한 Kierkegaard의 유산이라고 할 수 있는 그러한 역사의 두 차원들로부터 나온 것들이다.

볼트만에 의하면 참역사(Geschichte)는 역사에의 참여와 개입 그리고 역사와의 대화와 인격적 만남을 통하여서만 알 수 있다고 하는 실존적 의미와 관련되어 있다. 그리고 역사(Historie)는 실제로 발생하였고 그 자체로서는 역사비평방법을 사용하기 쉬운 보편역사에 관련되어 있다. 볼트만은 근대 자연주의적 역사가를 따라 역사(Historie)를 그 어떤 초자연적인 힘의 간섭도 없이 인간적인 계획과 성취에 의하여 이루어지는 상대적 산물로 보았다. 그는 역사(Historie)에 대한 이러한 개념 속에서 역사의 모든 사실은 원인과 결과의 폐쇄적 관계 안에서만 보여져야 하고, 역사는 최소한의 가능한 역사적 유사들과 가능한 내재적인 역사적 설명을 가지고 있다는 Ernst Troeltsch의 의견과 일치한다.⁴⁵⁾ 볼트만은 역사를 하나의 거대한 기계로서 생각한 것처럼 보인다. 즉 그에게 있어 역사는 사건들이 한 기계의 부속품들처럼 상호연관되어 있는 하나의 체계와도 같다.⁴⁶⁾ 학문적으로 유능한 한 역사가인 볼트만은 역사 그 자체 안에서는 원인을 찾을 수 없는 사건들이라는 의미에서 그 어떤 기적도 인정할 수 없었다. 19세기의 실증주의적 역사학에 대한 이러한 무

42) Cornelius Van Til, *The New Modernism*, p.143.

43) Gordon J. Spykman, *Reformational Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), p.389.

44) Heinrich Ott, "Rudolf Bultmann's philosophy of History", *The Theology of Rudolf Bultmann* (ed. Charles W. Kegley: New York: Harper & Row, Publishers, 1966), p.51.

45) Robert D. Knudsen, "Rudolf Bultmann", *Creative Minds in Contemporary Theology* (ed. Philip E. Hughes: Grand Rapids: Eerdmans, 1969), p.154.

46) R. Roberts, *Bultmann's theology: A Critical Interpretation* (Michigan: Xerox University Microfilms, Yale University Ph.D. Theses, 1975), p.154.

비판적 수용에 의하여 볼트만은 결국 모든 역사적 지식은 모호하고 상대적이며, 그리고 원인과 결과의 폐쇄적 연속으로서의 역사는 그 어떤 독특한 요소들을 위한 여지도 전혀 남겨두고 있지 않다는 것을 주장하였다.⁴⁷⁾

비록 볼트만이 이러한 보편역사에 대한 관점에 있어서는 Troeltsch와 생각을 같이하였을지라도, 그 역사에다 기독교 신앙과 신학에 있어 어떤 본질적인 위치를 제공하려고 하였던 트롤츠회주의자들의 입장을 취하려 하지는 않았다. 왜냐하면 상대적 가치만을 가지고 있는 역사(Historie)가 볼트만에게 있어 궁극적 가치와 의미의 원천 즉 신앙을 위한 기초가 될 수 없기 때문이었다. 잘 알려진 바대로 자유주의 신학은 “역사적 예수”를 탐구해 왔으며, 기독교 신앙을 역사적 객관성 위에 입각시키려 하였다. 그러나 볼트만은 이러한 자유주의의 입장을 거부하면서 주장하기를 신앙과 관련성을 가진 절대적 실재들(entities)은 역사적 탐구에 의하여서는 획득될 수 없으며, 역사비평방법의 한 대상이 될 수 있는 역사적 예수는 신앙과는 전혀 무관하다고 하였다.

모든 역사적 탐구는 다만 상대적인 실재들 즉 광대한 상호 관련성을 가진 한 복합체 안에서만 존재하는 실재들일 뿐이다. 이러한 상호관련성 안에 있는 그 어떤 것도 절대적 가치를 주장할 수 없다. 역사적 예수조차도 다른 현상들 가운데 있는 하나의 현상일 뿐이지 절대적 실재는 아니다.⁴⁸⁾

더욱이 볼트만은 역사의 예수(the Jesus of history)와 신앙의 그리스도(the Christ of faith)를 구별하였다. 그는 신자는 신앙으로 “참역사적 그리스도”(the geschichtliche Christ: 신앙의 그리스도)와 관계되어 있지 “역사적 예수”(the historische Jesus: 역사의 예수)와 관계되어 있는 것은 아니라고 주장하였다.⁴⁹⁾ 그리고 “참역사적 그리스도”는 “Kerygma의 선포를 통하여 그가 인간을 만나심에 따라 오늘날 실존적 의미를 가지시는” 바로 그 분을 말한다.⁵⁰⁾ 다시 말하자면 신자들은 복음(Kerygma)의 선포 속에서 그들에게 실존적 결단을 촉구하시는 신앙의 그리스도를 만날 수 있는 것이다. 따라서 신앙의 진정한 문제점은 무엇이 발생했는가에 있는 것이 아니라 실존적 만남과 결단의 순간 속에 지금 무엇이 발생하는가에

47) Norman Perrin, *The Promise of Bultmann* (Philadelphia & New York: J. B. Lippincott CO., 1968), pp.38f; cf. R. Bultmann, *Existence and Faith* (trans. Schubert M. Ogden: London & Glasgow: Collins, Fontana, 1964), pp.291-292.
48) R. Bultmann, *Faith and Understanding* (ed. Robert W. Funk, trans. L. P. Smith: London: SCM Press Ltd., 1969), p.31.
49) Cf. R. Bultmann, *Jesus and the Word* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), p.18.
50) Morris Ashcraft, *Rudolf Bultmann* (Waco, Texas: Word Books, 1972), p.36.

있다.⁵¹⁾

비록 볼트만이 예수가 존재했다고 하는 단순한 그 사실과 십자가 위에서의 그의 죽음이 Kerygma에 기본적이라는 것을 모순되게 인정은 하였지만,⁵²⁾ 그는 “역사의 예수”가 Kerygma일 수 없으며 참된 신앙은 결코 역사적 탐구의 허약한 기초 위에 놓여질 수 없다는 자신의 견해를 고수하였다. 그는 생각하기를 만약 우리가 역사적 예수의 구체적 모습을 인정한다면, 우리는 Kerygma의 표준이 되는 예수를 상대화해야 하며 그리고 결과적으로 Kerygma의 절대적 요소를 상실하게 된다고 하였다. 이와 같이 볼트만은 그 자신은 역사적 탐구 또는 역사적 예수에 대하여 전적으로 무관심하다는 인상을 분명히 보여주고 있다. “신앙의 그리스도”가 “역사의 예수”와 동일하지 않는 한, 볼트만에게 있어 역사비평이 무엇을 선언하느냐 하는 것은 중요하지도 않고 또한 무관심의 문제일 뿐이다.

그러나 이것은 볼트만이 역사비평에 대하여 아무런 관심을 보이지 않았다는 것을 의미하지는 않는다. 자유주의자들이 말하는 예수에 대한 볼트만의 부정은 자유주의 신학이 정당한 것으로 인정하는 신학적 통찰력과 방법들로 부터의 일탈(逸脫)을 의미하는 것이 아니다. 그는 자유주의의 유산이라고 할 수 있는 역사비평방법을 전혀 반대하지 않았다. 그는 오히려 역사비평의 신학적 과업을 보다 효율적으로 완수하기를 원하였다.

나는 나의 모든 연구를 통틀어서 자유주의 신학에 의하여 수행되어온 것처럼 역사비평적 연구의 전통을 진척시키고 우리의 최근의 신학적 지식을 사용하여 그 연구를 보다 효율적으로 수행하기 위해 노력해 왔다.⁵³⁾

51) 기독교 신앙에 대한 실존적 접근을 볼트만이 주장하는 것은 그의 비평적 접근의 본질적인 전제이다. 잘 알려진 바대로 실존적 신학은 신앙이 역사적 사건들에 기초해 있다는 것을 부정하고 신앙은 실존적 만남 즉 케뤼그마 안에서 그리스도와 만남과 연관되어 있음을 주장한다. 볼트만은 이미 1926년에 출간된 그의 초기 저술인 “Jesus”에서 신학에 대한 실존주의자적인 접근을 시도하였다. 거기서 그는 결단에의 부름에 대한 강조를 떠나서 그리스도의 행위 또는 가르침에 대하여는 거의 아무런 관심도 지불하지 않았다(C. S. Singer, *op. cit.*, p.322). 볼트만의 이러한 실존적 접근은 인간 실존관에 대한 세속화된 철학적 해석으로서의 존재의 구조에 대한 하이데거의 분석에 기초해 있다. 침언한다면 볼트만은 기독교의 진리를 역사적 근거에 의해서가 아니라 신앙을 통하여 받아 드리려고 하였던 키에르케가르의 사상에 크게 의존해왔다(N. H. Nygren, “Existentialism: Kierkegaard,” *Biblical Errancy*, ed. N. L. Geisler: Grand Rapids: Zondervan, 1981, pp.125-6.).
52) R. Bultmann, “The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus,” *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ* (eds. C. E. Braaten & R. A. Harrisville: New York: Abingdon, 1964), pp.15-18; *Kerygma and Myth* (trans. R. H. Fuller: London: S.P.C.K., 1953), p.112: “나는 부활의 케뤼그마가 십자가에 못박힌 예수라는 초기 인물에 분명히 근거해 있다는 것을 부정하지 않는다”; p.44: “그 중재자는...역사의 실제적 인물이다”. 그러나 볼트만에게 있어 Kerygma는 예수의 역사적 출현의 사실에만 관련되었지 그 내용과는 무관한 것이다.
53) R. Bultmann, *Existence and Faith* (trans. Schubert M. Ogden, London & Glasgow: Collins, Fontana, 1964), p.340.

특히 볼트만은 역사비평의 참된 의미를 자유와 진실을 위한 훈련에 불가피한 것으로서 기꺼이 받아들였다.

그것(역사비평)은 자유와 진실을 위하여 우리를 훈련시키기 위해 필요하다. 그것은 우리들로 하여금 역사에 대한 특별한 전통적 개념으로부터 벗어나게 함으로써 뿐만 아니라, 또한 역사적 과학의 범주 내에 있는 모든 역사적 해석의 연속으로부터 자유하게 하고 신앙이 파악하려 하는 세계는 과학적 탐구에 의하여 절대 도달하기 어렵다는 인식에 이르게 하기 때문이다.⁵⁴⁾

발트에게서와 마찬가지로 볼트만에게 역사비평은 여전히 기독교 신앙의 이해를 위한 신학적 반성의 유용한 도구였다. 볼트만은 역사비평을 신앙의 이해를 위한 실존적 결단으로 일관되게 이끄는 “끝없는 질문의 방법”(die Methode des endlosen Infragestellens)으로 간주하였다.⁵⁵⁾ 그에게 역사비평방법은 “성경의 인물들이 그들 시대에 직면하였던 깊은 실존적 문제들과 또한 우리 자신의 개인적 실존과 관련되어 있는 이러한 문제들을 우리로 하여금 인지하도록 도움에 있어 큰 가치”를 가지고 있었다.⁵⁶⁾ 그러므로 만약 역사비평방법이 최소한 신앙의 자기이해를 위한 근거를 준비하는 기능을 한다면, 비평적 급진주의(critical radicalism)와 비평의 과격한 결과들을 두려워할 아무런 이유도 있을 수 없다.⁵⁷⁾ 비평적 급진주의에 의해 만들어진 상황으로부터 자신을 어떻게 보호하려고 하였는가 하는 질문을 받았을 때 볼트만은 다음과 같이 대답하였다.

나는 아직 나의 비평적 급진주의에 대하여 결코 불편을 느껴 본적이 없다. 나는 전적으로 안락함을 느껴왔다....나는 조용히 그 불길을 타오르게 하였다. 왜냐하면 태워 버리는 것은 다만 예수 생애의 신학의 환상적 초상화일 뿐이며, 그리고 그것은 다만 “육체를 따른 그리스도”(Christ after the flesh)를 의미할 뿐인 것을 알았기 때문이다.⁵⁸⁾

불태워진 모든 것은 신앙을 역사 위에 기초시킬 수 있다고 믿었던 신학에 의해 그려진 “육체를 따른 그리스도”(역사적 예수)에 대한 상상적인 그림이었다. 그러나 볼트만은 그러한 역사적 예수에 대하여 무관심하였다. 왜냐하면 Kerygma의 의미

54) R. Bultmann, Faith and Understanding, p.31.

55) Karl Barth-Rudolf Bultmann, Briefwechsel, 1922-1966 hg. B. Taspert Zürich, 1971 (Brief an Barth, v.31, 12, 22).

56) Alan Richardson, "The Rise of Modern Biblical Scholarship and Recent Discussion of the Authority of the Bible", The Cambridge History of the Bible (ed. S. L. Greenslade: Cambridge: Cambridge University Press, 1963), p.327.

57) Walter Schmithals, An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann (trans. John Bowden: London: SCM Press Ltd., 1967), p.13.

58) R. Bultmann, Faith and Understanding, p.132.

는 역사적 예수에 대한 탐구 속에서 얻어질 수 없기 때문이다. 이러한 점을 살펴볼 때 볼트만은 역사의 예수에 대한 연구 결과에 대하여 무관심하였으므로 보다 더 과격한 비평을 수행할 수 있었다는 것을 잘 알 수 있다.⁵⁹⁾ 볼트만은 분명히 성경에 대한 그의 신학적 해석을 위하여 철저한 역사비평을 수행하였다.

다른 한편으로 Heidegger의 개념들에 대한 그의 해석은 과격한 역사비평에 의하여 제기된 상황으로부터 벗어나기 위한 반응이었다. 다시 말하자면 인간실존에 대한 하이텍거주의자들의 이해는 볼트만에게 있어 예수의 역사에 대한 과격한 회의주의를 Kerygma속에 있는 그리스도와의 실존적 만남과 연결시켜 주는 것처럼 보였다. Stuhlmacher는 볼트만의 이러한 연결을 다음과 같이 지적하고 있다.

볼트만은 과격한 역사비평과 케뤼그마적 신학의 각자의 권리를 완전하게 인정해 줌으로써 이러한 해석학적 통합을 이룩하려고 하였다. 그는 실존적 해석을 위한 자신의 개요 속에서 성경에 대한 역사적 관심과 케뤼그마적인 관심을 서로 연결시켰다.⁶⁰⁾

다시 말하자면 볼트만은 역사비평과 케뤼그마적 신학을 연결시키고 “따라서 그 연합의 결과로서 각자가 그 정당한 권리를 인정받을 수 있기를” 열망하였다고 말할 수 있을 것이다.⁶¹⁾

이러한 배경에 비추어서 우리는 이제 역사비평에 대한 그의 실제적 사용과 그 결과들을 보다 상세하게 살펴보아야 할 것이다. 그의 <Die Geschichte der Synoptischen Tradition> (1921)⁶²⁾에서 볼트만은 K.L.Schmidt와 Martin Dibelius처럼⁶³⁾ “양식비평”(form criticism)으로 알려진 예수 전승에 대한 역사비평적 연구를 개발하고 사용하였다.⁶⁴⁾ 양식비평을 복음서에 적용함으로써 볼트만

59) G. C. Berkouwer, A Half Century of Theology (trans., L. B. Smedes, Grand Rapids: Eerdmans, 1977), p.134.

60) Peter Stuhlmacher, Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture, (trans., R.A. Harrisville, Philadelphia: Fortress Press, 1977), p.52.

61) Robert W. Funk, "Introduction," in Rudolf Bultmann's Faith and Understanding (trans. Louise P. Smith: London: SCM Press LTD., 1969), p.15.

62) R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1921), trans. John Marsh, The History of the Synoptic Tradition (Oxford: Basil Blackwell, 1963).

63) Karl L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu (Berlin, 1919); Martin Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums (Tübingen, 1919), From Tradition to Gospel (New York: Charles Scribner's Sons, 1935).

64) Cf. R. N. Soulen, Handbook of Biblical Criticism (Atlanta: John Knox Press, 1976), p.64: 여기서 Soulen은 양식비평의 목적을 다음과 같이 규정하고 있다. "구약연구에서처럼 전통적으로 정의되어 온 신약양식비평의 목적은 개별 문학단위들의 기원과 역사를 복원하여 그것으로 전승이 문학적 형태를 취하기 이전의 전승사를 조명하기 위한 것이다. 다시말하자면 다양한 문학 단위들이 예수와 초대교회로 부터 또는 복음서 저자들의 편집행위로 부터 기인하는 지를 결정하기 위함이다".

은 복음서들은 예수의 생애와 사역에 대한 실제적인 역사적 보고서들이 아니었음을 보여주려고 하였다. 양식비평은 사실상 복음서의 기록들이 이교적 신화로 침윤되어져왔기 때문에 역사의 실제적 예수를 발견하는 것은 이미 불가능하다는 가정을 내포하고 있다. 다시 말하자면 초대교회는 헬라적 환경으로부터 그 신학을 위한 신학적 요소들을 빌려왔으며, 이러한 신학적 개념들을 그 후에 오늘 우리가 가지고 있는 것과 같은 기록된 복음의 기초가 되었던 예수에 대한 구전(oral tradition)속에 삽입해 넣었다는 것이다.⁶⁵⁾ 따라서 볼트만에게 있어 성육신과 부활은 역사의 실제적 사건들이 아니고 초기 공동체들의 신앙을 신학적 세계관에 의하여 표현하였던 종말론적 사건들이었다. 그래서 복음서 자료의 주요한 부분은 실제적으로 초기 기독교 공동체들의 신학적 창작물이었으며, 그리고 결과적으로 복음서들의 그 어떤 부분도 절대적 확실성을 가진 것으로서 직접적으로 역사적 예수에게 돌릴 수 없다는 결론에 이르렀다.

나는 예수의 생애와 인격에 관하여 우리는 이제 거의 아무것도 알 수 없다고 생각한다. 왜냐하면 초기 기독교 자료들은 그 중 어느 것에도 관심을 나타내 보이지 않으며 게다가 단편적이고 때로는 전설적이기 때문이다. 그리고 예수에 관한 다른 자료들은 존재하지도 않는다.⁶⁶⁾

사실상 볼트만은 여기서 복음서들이 그리스도에 대한 케뤼그마적 증거들일 뿐이요 전기적인 보고서들은 아니라고 하는 Martin Kähler의 생각에 감사를 표명하고 있다. 동시에 그는 여기서 “예수에 대한 성경 이야기들은 실제적 예수에 관한 보고서들의 신학적 변형을 나타내고 있다”⁶⁷⁾는 Strauss의 비평적 가정을 그대로 수용하고 있다. 이러한 가정들과 더불어 복음서들을 연구함으로써 볼트만은 결국 기록된 복음서들 속에 있는 예수의 말씀들과 모든 사건들은 결코 역사적 신뢰성을 가지고 있지 않다는 결론에 도달하였다. 볼트만의 견해에 의하면 양식비평의 결론은 복음서들이 역사(history)가 아니고 케뤼그마(kerygma)라는 것이다.

볼트만은 한 양식비평가로서 계시를 역사에 기초하는 위험이 있음을 분명히 확신하고 있었다. 그래서 그는 계시를 케뤼그마를 통한 살아 계신 하나님과의 인간의 실존적 만남 속에 들으로써 계시를 역사적 정밀조사가 미치지 못하는 장소에 두기를 원하였다. 케뤼그마는 성경 속에 감추어진 하나님의 말씀이 나의 실존적 정황 속에서 특별히 나에게 주어진 하나의 선포(proclamation)로서 되살아나는 사건이

65) C. G. Singer, *From Rationalism to Irrationality* (New Jersey: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1979), p.322; R. Bultmann, *Faith and Understanding*, p.264.

66) R. Bultmann, *Jesus and the Word*, p.8.

67) Walter Schmithals, *op.cit.*, p.197.

다. 그는 주장하기를 계시는 케뤼그마의 선포 속에서 나타난다고 하였다. 그래서 볼트만은 계시를 기본적으로 내가 케뤼그마속에서 신적 임재 그 자체를 만나고 “신앙 안에서(in faith)” 하나님의 말씀을 복종할 때에 “나를 한 자아로서의 새로운 정황 속에 두는 한 사건”⁶⁸⁾으로 이해하였다. 그리고 계시는 “한 개인적 언사(a personal address, 言辭)”의 형태 속에서만 나타날 수 있고, 어떤 객관적인 명제 또는 정보가 아니다.⁶⁹⁾ 즉 “계시는 한 사건(an occurrence)으로서의 하나님의 행위이며 초자연적인 지식의 전달이 아니다.”⁷⁰⁾ 그러므로 성경은 계시 그 자체가 아니고 성경이 것처럼 들리어질 때에만 그리고 그렇게 들리는 한에 있어서만 비로소 계시가 되어지는 것이다. 다시 말하자면 성경이 나의 실존을 일깨워서 믿을 만한 것으로 만들어 주기 위하여 케뤼그마로서 나에게 말하여지는 한에 있어서만, 그 성경은 비로소 권위 있는 하나님의 말씀이 되어진다.⁷¹⁾ 여기서 볼트만은 발트와 마찬가지로 성경을 계시사건이 발생할 수 있는 근거로서만 간주하였을 뿐이다. 볼트만에 의하면 “성경에서 우리가 발견하는 것은 신학적 진리들에 대한 계시가 아니고, 또한 교리들이 조직되어질 수 있는 정확무오한 문장들도 아니며, 게다가 더욱 오래 전에 발생한 사건들의 객관적 역사도 아니다.”⁷²⁾ 다시 말하자면 성경 그 자체는 어떤 객관적 의미에서 영감된 하나님의 말씀이 아니다. 하나님의 말씀은 진리들의 체계가 아니고 인간에게 주어진 “말씀”(Word)이다. 그리고 인간에게 주어진 언사로서의 그 말씀(the Word)은 실제적으로 인간에게 나타난 그리스도 그 자신이시다.⁷³⁾ 그래서 볼트만은 “그리스도는 자신이 바로 그 말씀이시다”⁷⁴⁾라고 단언하였다. 그리고 볼트만은 한 역사적 문서로서의 성경은 역사비평적 연구의 평결에 의하여 그 말씀(the Word)에 대한 규범이 될 수 없음이 입증되었다고 주장하였다.⁷⁵⁾ 볼트만의 이러한 이해는 그로 하여금 말씀과 성경의 관계에 대한 전통적인 정통주의 입장에 반대하도록 만들었다. 즉 성경권위의 근거는 영감된 성경에 있지 않고, 그리스도 자신이신 그 말씀에 있다는 것이다.

Walter Schmithals는 볼트만의 이러한 입장을 다음과 같이 설명하였다. “말씀이 영감된 정경으로부터 그 권위를 받는다는 의미에서 그 정경이 말씀의 규범이라는 것은 아니다. 그 정경은 그것이 말씀이기 때문에 그리고 말씀인 한에서만 권위

68) R. Bultmann, *Existence and Faith*, p.59.

69) *Ibid.*, pp.64, 78-79; R. Bultmann, *Theology of the New Testament* vol.II. (trans., K. Grobel: New York: Charles Scribner's Sons, 1955), p.67.

70) *Ibid.*, p.87.

71) *Ibid.*, pp.90, 91; R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York: Charles Scribner's sons, 1958), p.71; *Kerygma and Myth*, p.201.

72) A. Richardson, *op.cit.*, pp.326-327.

73) Cf. R. Bultmann, “The Concept of the Word of God in the New Testament.” *Faith and Understanding*, pp.286-312.

74) R. Bultmann, *Faith and Understanding*, p.308.

75) Walter Schmithals, *op.cit.*, p.224.

를 가진다".⁷⁶⁾ 그리스도에 비추어 정경을 비평적으로 평가하는 것에 익숙하였다고 생각한 루터에게 호소함으로써, 볼트만은 신약 정경은 구원사건으로서 그리스도 자신이신 그 말씀을 강조하는 한에서만 권위 있는 것이 된다고 주장하였다. 그러므로 그 어떤 특별한 권위도 다만 그 말씀에 대하여 역사적으로 결정된 표현일 뿐인 정경 그 자체에 돌려질 수 없다는 것이다.

사실상 성경에 대한 그의 이러한 양식비평적 접근 속에서 볼트만은 한 역사적 산물로서의 성경은 고대 세계와 초기 기독교공동체의 신앙적인 인간문서들의 편집물이라는 가정과 함께 이미 출발하였다. 이러한 가정 위에서 볼트만은 "성경 기록들에 대한 해석도 모든 다른 종류의 문헌들에 적용되어지는 것과 동일한 조건들에 예속된다"⁷⁷⁾라고 주장할 수 있었다. 따라서 그는 역사비평방법의 적용에 있어 것처럼 과격하고도 철저할 수 있었다. 즉 역사비평의 모든 비평적 원리들(비신화화의 원리를 포함하여)을 그대로 사용할 수 있었던 것이다. 성경도 그 어떤 다른 책과 같이 취급되어져야만 한다는 Semler의 기본 전제에 대한 이러한 수용이 결국 볼트만의 신학을 역사비평의 늪속에 빠져들게 하였던 것임에 틀림없다. 볼트만의 과격한 역사비평이 성경 그 자체의 권위와 정확무오성에 대한 모든 언급들을 무의미한 것으로 만든 것이다.

여기서 우리가 강조하고자 하는 바는 근대 역사적 그리고 철학적 사고의 가정들을 무비판적으로 수용한 것이 결국 볼트만으로 하여금 역사로부터 신앙을 분리하여 그것을 실존적 범주 안에 뿌리내리도록 하였다는 점이다. 볼트만이 상속받은 신약 연구는 지식과 권위 그리고 세상 속에서 발생할 수 있는 일들에 대한 계몽주의적 사고에 철저하게도 사로잡힌 바된 것이었다.⁷⁸⁾

4. 결 론

1920년대와 1930년대의 변증법적 신학은 기독교의 모든 역사적 내용을 상대화하는 19세기 역사비평의 전횡(專橫)으로 부터 기독교의 계시와 신앙의 내용을 보호하려는 동기에서 출발하였다. 발트는 <Church Dogmatics>에서 역사에 대한 Kierkegaard와 Franz Overbeck의 견해를 따라 역사를 두 차원 즉 역사

(Historie)와 참역사(Geschichte)로 구분하였다.⁷⁹⁾ 계시를 역사(Historie)의 불확실한 상대성을 벗어난 참역사(Geschichte)의 초월적인 영역속에 둬으로써 역사비평의 거센 상대화의 물결로 부터 신앙을 안전하게 보존하려고 한 것이다.

발트는 초기의 Urgeschichte 대신에 평상적인 역사와 관련된 Geschichte를 말함으로 계시를 역사와 연관시키려 하였으나, 그는 여전히 계시의 완전 은익성 즉 계시와 신앙에 대한 초월적(transcendental) 견해를 그대로 견지하고 있었다.⁸⁰⁾ 사실상 계시와 역사를 연관시키려고 한 발트의 노력은 변증법적 통합의 신학적 범주속에서의 "일시적인 동재"에만 머물렀을 뿐이고, 그는 결국 계시와 신앙의 내용을 역사(Historie)의 상대성으로 부터 분리시키지 않을 수 없었다. 발트는 이처럼 역사비평의 상대주의에 대항하여 계시를 역사로 부터 분리시킴으로써 그 초역사적 유일성을 보존하는 반면에, 그 계시와 직접적으로 동일시할 수 없는 성경 그 자체는 역사비평방법의 정밀조사가 자유롭게 수행될 수 있는 역사(Historie)의 영역속에 자리잡게 함으로써 역사비평의 신학적 수용을 위한 충분한 여지를 마련한 것이다. 결과적으로 발트에게 있어 성경은 많은 모순과 오류를 내포한 한 역사적 문서일 뿐이며, 그 역사적 신빙성은 역사비평방법에 의해 검증되어야만 인정될 수 있었다. 따라서 성경의 역사적 사실성과 전통적 영감교리 그리고 성경의 정확무오성은 포기되어야만 했다.

볼트만도 역사(Historie)와 참역사(Geschichte)의 이원적 구분에 기초하여 Kerygma속에 선포된 "참역사적 그리스도"(신앙의 그리스도)와의 실존적 만남을 강조하고, 자유주의자들에 의하여 역사비평의 대상이 되어온 "역사적 예수"(역사의 예수)에 대하여서는 철저한 무관심을 표명하였다. 이러한 그의 태도는 역사비평 그 자체에 대한 무관심과 부정을 의미하지 않고 오히려 볼트만 자신은 역사적 예수 탐구의 결과들에 매이지 않았기 때문에 그 역사비평방법의 적용에 있어 보다 더 과격하고도 철저할 수 있었다는 것을 의미한다. 그는 19세기 역사비평의 역사에 대한 상대주의적 전제들을 수용함으로써 항상 불확실한 상대적 가치만을 가지고 있다고 생각한 역사(Historie)가 궁극적 가치와 의미의 원천 즉 계시와 신앙의 기초는 될 수 없다고 생각하였다. 그래서 볼트만은 기독교의 계시와 신앙을 역사(Historie)로 부터 분리하여 Kerygma의 선포를 통한 하나님과 인간의 실존적 만남속에 기초시키려고 하였다. 즉 역사의 객관적 과정으로 부터 역사의 의미에 대한 실존적 경험

76) Ibid.

77) R. Bultmann, "The Problem of Hermeneutics," *Essays* (trans. J. C. G. Greig; London: SCM Press, 1955), p.256; cf. Herman Ridderbos, *Bultmann* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed Pub. Co., 1960), pp.10-14.

78) R. Roberts, *op.cit.*, pp.2-3.

79) Harvie M. Conn, *Contemporary World Theology* (New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1973), p.15. Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments* (trans. D. Swanson; Princeton University Press, 1936), iii.

80) Cornelius Van Til, *Christianity and Barthianism*, pp.311-312.

A Study of the Christian Education under the Japanese Occupation

(일제하에서의 기독교 교육 활동에 관한 연구)

—Especially concerned with the Educational Work of the Australian Presbyterian Mission —

Lee, Sang Gyoo (이 상 규)*

This essay focuses upon the educational work of the mission and the Japanese suppression of the mission schools. Educational work was prominent from the beginning of the Australian Presbyterian Mission (hereafter APM) as well as with other missions in Korea. The early Australian missionaries attracted the women and young children of Korea eagerly opening their homes as Christian schools. These small beginnings later developed into girls and boys school in the South Kyungsang Province.

Along with its emphasis on women's social position, the equal rights of women with men, and the liberty of women, Christian mission was very influential in women's education.

In the 19th century Korea the fact that the Christian missionary work in the field of education achieved unusual success is widely acknowledged.¹ This was true also in the case of the territory of the APM. Before we proceed

* Associate Professor, Kosin University, Pusan, Korea.

¹ There have been various discussions on the cause of the unusual success of educational work in Korea. Why did educational activities flourish in Korea to a greater extent than else where on the Asian mainland? What was the historical basis for this uniqueness? Prof. Lee Kwang Rin has argued that Korea's indigenous enthusiasm for learning might have been the major factor behind the missionary's success. See Lee Kwang Rin, *Han Kuk Ke Wha Sa Sang (Studies on the Ideas of Enlightenment of the Later Yi-Dynasty)* (Seoul: Iljokak, 1979), pp. 249ff; Shon In Soo makes a similar case. See Shon In Soo, *History of Modern Education in Korea* (Seoul, 1971), p. 124.

의 내적 세계 속으로 후퇴함으로써 역사비평의 정밀조사에 의한 평결로 부터 안전하게 보호하려고 한 것이다. 이렇게 함으로써 그는 역사적 탐구와 실존적 신앙사이의 불가피한 충돌을 피하고 각자가 그 정당한 권리를 인정받을 수 있을 것으로 생각한 것이다. 다시 말하자면 역사와 신앙이 각기 그들의 고유한 영역을 가지는 평화로운 공존을 확보하기 위하여 역사비평과의 타협을 모색한 것이다. 그러나 볼트만의 과격한 역사비평은 결국 성경 그 자체의 권위와 정확무오성을 부정하게 하였다. 특히 그는 그 자신의 양식비평적 연구속에서 복음서는 초기 기독교 공동체의 한 신학적 창작물로서 그 역사적 사실성과 신뢰성을 인정할 수 없다고 하였다. 그리고 볼트만에게 있어 성경 그 자체는 어떤 객관적 의미에서의 영감된 하나님의 말씀이 아니요 다만 계시사건이 발생할 수 있는 근거로서만 간주하였을 뿐이다. 따라서 성경권위의 근거는 영감된 성경 그 자체에 있지 않고 그리스도 자신이신 그 말씀을 강조하는 한에서만 권위있는 것이 된다고 하였다.

결론적으로 발트와 볼트만은 기독교 신앙과 근대 역사학의 새로운 과학적 지식과의 부조화성에 대한 두려움 때문에 당시 성경주석의 황제와도 같이 군림하였던 역사비평방법을 수용해야만 하였고, 그로 인하여 마침내 성경의 역사적 사실성에 대한 포기와 더불어 전통적 성경 권위관의 붕괴를 초래할 수 밖에 없었던 것이다.