

参考文献

1. E. L. HEBDEN TAYLOR, *The Christian Philosophy of Laws, Politics and The State*. Printed in the U.S.A. 1966.
2. J. MARCELUS KIK, *Church and State*. Printed in the U.S.A. 1963.
3. CALIN, *Institutes of the Christian Religion*. Vol. II. IV. The westminster press, philadelphia. 1967.
4. G. I. WILLIAMSON, *The Westminster Confession of Faith*, Presbyterian and Reformed Publishing Company, philadelphia, 1964.
5. GORDON H. CLARK, *What do presbyterians believe?* The Presbyterian and Reformed Publishing Co. 1976.
6. A. A. HODGE, *The Confession of Faith*, The Banner of Truth Trust. London. 1958.
7. EDITH HAMILTON, *Mythology*, The New America Library. 1942.
8. A. A. HODGE, *Auteine of Theology*, The Ba..ner of Truth Trust. London. 1972.
9. Works of Martin Luther, Holman Co and Muhlenberg press, 1915~1943. Philadelphia.
10. D. Martin Luthers, Sammtliche Schriften, Weimar, 1883.
11. GEORGE FORELL, *Faith Active in Love*, New York American press, 1954.
12. HENRY VANTIL, *The Calvinistic Concept of Culture*, Presbyterian and Reformed Publishing Company, Philadelphia, 1959.
13. Calvin's Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus, and Philemon, translated by Ross Mackenzie. Eerdmans Publishing Company, Michigan. 1973.
14. JOHN MCNEILL, *John Calvin on God and Plitical Duty*, New York, 1950.
15. HUGH REYBURN, *John Calvin*, London, 1914.
16. HENRY MEETER, *Calvinism*.
17. EDWARD A. DOWNEY, *A Commentary on the Confession of 1967 and an Introduction to 'The Book of Confessions'* The Westminster press, philadelphia. 1967.
18. BERTRAND RUSSELL, *History of Western philosophy*. George Allen and Unwin. LTD, London. 1975.
19. The Philosophy of Gordon H. Clark, Editor, Ronald, Nash The presbyterian and Reformed Publishing Co. philadelphia, 1968.
20. 헌법, 대한예수교장로회총회출판부 수정판, 아주사, 1974.
21. 教會政治問答條例, J. A. 하지, 原著 번역 박 병진, 김 정덕 隱星文化社 發行, 1968.
22. 基督教思想史 李 章植著, 大韓基督教書會 發行, 1972.
23. 教會史, J. W. C. WAND 著, 이 장식譯, 大韓基督教書會, 1967.
24. 基督教會史 宋 樂元著 基督教文化社 發行, 1967.
25. 基督教教理史, J. L. u o 브著, 徐 南同譯, 大韓基督教書會, 1972.
26. OTTO W. HEICN著, *A History of Christian Thought*. 賀來周一記 聖文會 發行, 東京, 1967.
27. 國家外宗教, A. LATREILLE ET A. SIEGFRIED 仙石政天 波木居齊二譯, 岩波現代叢書. Tokyo, 1951
28. 神學指南 제161호, 신학지남사. 서울, 1973. 6.
29. 基督教思想 大韓基督教書會, 1971. 2.
30. 20. E. G. HARDY, *Christian and Roman Government*, George Allen and Unwin, LTD, London. 1925.

神話對 오늘날의福音

MYTH VERSUS THE GOSPEL TODAY

하 도 례

神話對福音의 문제를 재검토해 보는 것은 골동품 수집가의 흥미가 아니라 오늘날에도 계속되는 문제임에 틀림없다.

우리는 어떤이들이 존재한다고 생각하는 문제, 즉 복음 속에 내포되어져 있다고 보는 신화를 토의하려는 것은 아니다. 즉, 복음인 성경 속에 신화가 내포되었는지, 또는 빌려 왔는지를 다른 많은 신학저술을 볼 때 유감이 아닐 수 없다. K. A. Kitchen과 John Oswalt¹⁾가 쓴 최근의 항목들(articles)은 오늘날 성경 비평가들이 이 주장에 대해 말하는 복음주의적 관심을 보이는 충분한 예들이다.

'possessio'²⁾의 원리를 광범위하게 쓴다면, 고대 문헌과 성경과의 표면적 유사점, 그리고 일반적 종교용어와 종교의식들(할례, 화목, 정화의 의식 등)의 유사점을 충분히 설명할 수 있을 것이다. 지금부터 월센 이전(1959년)에 Edward J. Young은 하나님의 啓示樣式의 합리성을 알려 주었는데 이 주장은 구약에 있는 Rahab, the Dragon등에 관한 언급의 과제까지 연장될 수 있다. 그는 말하기를,

"성경의 동양적 배경의 모든 인식은 그 메세지의 초자연적 성격에서 조금도 이탈하게 하지 않는다. 하나님은 자신의 특별계시를 우상과 미신 가운데 살던 민족들에게 주셨다. 그는 그들에게 익숙해진 사고형태를 사용하였다. 또한 그는 그들이 살고 있던 배경에서 자신의 계시를 분리하지 않았으셨다"³⁾.

이 점이 왜 구약성경이 원시사회에서 나타나는 神話, 또는 儀式形態가 없는 非東洋의이며, 도시 중심적인, 과학적 (문화)사회적으로, 문명이 다른, 그리고 수백년 역사를 뿌리박고 타 올라가는 수 많은 미국 기독교인들 보다, 예를들면, 필자가 선교사로 일하고 있는 한국의 새신자들에게

1. Kitchen, "Myth and the Old Testament" in *TSF Bulletin*, Spring, 1966; and Oswalt, "The Myth of the Dragon and Old Testament Faith," in *The Evangelical Quarterly*, Vol XLIX, No. 3.
2. Cf. J. H. Bavinck, *An Introduction to the Science of Missions* (Philadelphia 1961). pp. 178ff. and Harvie M. Conn of Westminster Seminary's "Theological Reflections on Contextualizing Christianity: How Far Do We Go?" (mimeographed).
3. *The Study of Old Testament Theology Today* (Westwood, N. J.: Revell), p. 58.

게 더 잘 이해될 수 있는 이유를 설명해 준다.⁴

신화와 복음에 대한 오늘날의 관계에 대하여 토의해야 할 훨씬 더 중요한 이유들이 있다. 예를 들어 우리 배후의 바로 “앞 세기로부터 서양에 있는 우리들이 지니고 있는 신화의 유산을 생각해 보자. Nietzsche는 ‘神은 죽었다.’고 했고, 또 만약 내가 틀리지 않는다면, 자기가 하나님 자리에 대신하겠다고 말했다. 그러한 사람이 현대 실존주의를 낳게했고 나찌즘의 북유럽 이교주의로 돌아갈 것을 선동하였다. 막스는 하나님은 결코 없었다고 선언했으며 공산주의 종말론의 집단주의적 신화를 격동시켰다. 찰스 다윈과 그의 추종자들은 인류의 모든 시대를 걸쳐서 인류사회가 초자연적 신에게 돌렸던 생명형성과 그 육성발전의 원동력을 자연에다 돌렸다. 프로이드는 심지어, 칭찬할만한 영역(realm)으로부터 도달할 수 없는 개념이라면 하나님을 그 보좌에서 끌어내리려고 까지 했다.

“우리의 見解로는 종교와 眞理는 전적으로 폐지될 수 있다. 종교는, 생물학적 그리고 심리학적 必要의 結果로 우리 내부에서 발전시켜 온 wish-world(願望界)에 의하여, 우리가 위치하고 있는 sensory-world(感覺界)를 치매하려는 시도이다. 그러나 이것은 결코 그 목적을 달성할 수 없다. 종교는, 문명화된 사람이라면 어릴 때부터 성인이 될 때 까지 겪지 않으면 안될 신경과민(neurosis)과 병행되는 것이다.⁵” 위에서 말한 이 사람들 각자는 우리 시대의 수백만, 수십억을 위해서 한 신화를 만들어 낸 것이다. 실제상, 각자는 기독교의 신앙과 그리고 모든 종교는 거짓이며 조작이라고 말한 것이다. 다윈주의도 이 주요 대적자들의 모든 경우에 결코 예외는 아니다. 1959년 시카고에서 열렸던 다윈의 백년제 회의에서 기본 시정 연설자인 줄리안 헉슬리 경은 의치기를,

“진화론 사상체계에는 초자연의 여지나 필요는 더 이상 없다. 지구는 창조되지 않았다. 지구는 진화했다. 지구에서 서식하는 동식물은 물론 우리 인간자신(즉 두뇌와 육체는 물론, 정신과 영혼까지 포함하여)도 진화한 것이다. 종교도 진화한 것이다. 진화적인 인간은 더 이상 외로움으로부터 벗어나 자기가 창조해 낸 신격화된 아버지의 품 속으로 삶을 찾아 기어 들어갈 필요가 없다.”⁶

여기에서 짚는 것이 있다. 니체, 막스, 다윈, 그리고 프로이드의 제자들은 기독교인들과 모든 종교주의자를 ‘신화 조작자’, 또는 ‘신화 신봉자’라 부른다. 反面 우리 기독교신자들은同一한 비난을 그들에게 되돌려 보낸다.

그러나 ‘우리 기독교 신자들’이란 누구를 말하는가? 최근 웨스트민스터 신학교의 Strim-

4. It is interesting to see parallels in Korean and Old Testament cultures in the consulting of spirits, offerings to idols, sacred groves, localized deities, demonology, religiously pregnant rituals marking the agricultural cycle, etc.

5. Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, translated by W. J. H. Spratt (New York: W. W. Norton, 1933), pp. 229f.

6. Quoted in Henry M. Morris, *The Troubled Waters of Evolution* (San Diego, California, 1974), p. 37.

ple 교수는, 1977년 여름에 그들이 ‘化肉한 하나님의 神話’ (The Myth of God Incarnate)라 부르는 용어에 대해 자신들의 공격을 출판한 7명의 영국 신학자들을 상기시켜 주고 있다. 그러므로 하나님의 啓示對 神話간의 싸움은 매우 근대, 즉 동시대의 일이며 곧 같은 성자체내에서 싸우고 있는 것이다. 그리고 이 공격은 바로 우리 지도자들에 의해 추진되고 있다. 또한 이것은 주노선의 교단들 내에서 명망있는 성직자들에 의해 전개된 死神神學과 같은 것이다.

이 쟁점을 더 큼큼히 생각해 보자. Karl Jaspers와 Rudolf Bultmann간의 다음 대화는 이 점을 잘 드러내 준다.

야스퍼스: “나는 내가 성경적 사고속에 살고 있다는 것을 안다. 모든 서구 사람들, 유대인, 구교인, 신교인들 처럼 나도 그 속에서 태어났고 그것을 숨쉬고 있음을 안다. 나는 내 자신이 신교도이며, 교회의 회원이며, 또 신교도로서 나는 내 믿음을 확증하는 자유를 구가하고 있음을 생각한다. 내가 생활하고 있다고 생각하고자 하는 근거로서의 그 믿음을 성경과 칸트에 의해 인도되어서, 중보자 없이, 초월자와 적접적인 관계가 된다.” (p. 78)

“神話(myth)란 무엇인가? 우리가 神話的(mythical)이라고 부르는 것은 무엇인가? 이 용어들은 영상(image), 관념(ideas), 표상(figures)의 언어를 의미하는데, 이 모두는 ‘초자연적인 것’을 가리킨다. 그러나 이 초자연적인 의미는 이 images 자체 내에서만 나타난다. 즉 단순한 관념(ideas)으로 번역되어지면 그 실제적 의미가 상실 되어진다. 더 나아가 實存的內包(existential import)의 신화적 부호들(ciphers)만이 의미심장한 것이다. 이 점에서 신화란, 추상적 의식(Abstract consciousness)의 견지에서 동일한 타당성을 가지는 경험적 실제들과는 다르다. 결국 우리는 역사적 연구의 대상으로서 신화에 관심을 가지는 것 아니라 실존적 성찰(existential insight)의 합법적인 양태(modes)로, 임재(presence)로서 신화에 전적으로 관심을 가지는 것이다.

“계시는 신화와 구별될지는 모르지만 내 의견으로는 둘 다 신화의 실재(reality)에 속한다.”

불트만: 그(야스퍼스)는, 송장이 소생하거나 무덤에서 살아날 수 없으며 마귀들이나 魔術的作因(magic causality)은 존재하지 않는다는 것을 나단 큐이나 확신하고 있다. 그러나 어떻게 내가 폭사의 자격으로서 내 설교나 강의에서 예수님의 육체부활, 마귀들, 그리고 마술적 작인등을 다루는 성경본문(texts)를 설명해야 할 것인가?”

이것은 그 위기를 지시해 주는데 충분할 것 같다. 위에서 언급한 계시록에 나타나는 ‘네 말탄 사람’과 같이, 19C에 기독교를 공격했던 자들(니체, 막스, 다윈, 프로이드)뿐만 아니라, 우리가 참 믿음 안에서 꼭 붙잡아야 할 본질적(실존적이라기 보다는) 핵심이 무엇인가를 우리에게 주의깊게 탐구해 주는 것처럼 보였던 내부의 ‘형제들’도 또한 위기를 만드는 자들이다.

1. 다른 미개척 분야

그러나 복음 對 신화간의 논쟁의 또 다른 미개척지가 있다. 이 논쟁에서 문제(issue)는 성경안에 계시된 초자연자를 믿는 자들과, 힌두교, 모하메트교등의 비 기독교 종교안에 가르쳐진 초

자연적 세계를 믿는 자들간에 있다. 이 양대阵营들은 그들의 교리들이 현대 서구 사상가에서 외
같이 초자연을 ‘~처럼’(as if)으로서가 아니라 ‘존재하는 것 그대로(as is)’를 묘사한다고 믿고
있다. 후자(예를 들면 틸리아드)는 생각하기를, 자신은 ‘살아 있는 신화’(living myth)가 아니라
완전히 통찰되고 이해되어 그 기능을 제대로 발휘하는 신화 즉 ‘破棄된 神話’(broken myth)
의 보유자로 생각한다.

2. 神話의 本質은 무엇인가?

케임브리지 대학교의 Master E. M. Tillyard는 몇몇 신화의 정의를 열거하고 동시에 그것을
하나하나 거부하고 있다.⁸⁾ 놀라운 것은 그가 설정한 정의이다.

첫째로, 상상되어진 것, 또는 비 실재적인 것으로서의 신화, 이것은 신화를 정의하는데 부적당
한 것이어서 백일몽이나 공상의 비약으로 특정 지워질 것이다. 둘째, 프로메테우스나 올페우스,
또는 아더왕의 신화와 같은 전설이나 민간 전승. 그는 이 전해를, 우리가 조금 후에 보게 될 다른 定義를 위해 거부한다. 그러나 왜 이것을 거부하는지 충분한 이유는 제시하고 있지 않다.
나는 그가 동의하면 않던 간에 내 나름대로의 이유를 제시하고자 한다. ④ 거기에는 이야기 껍
질에 분리하기 어려운 가능한, 개연적인(possible and probable) 역사적 핵심이 있다. ⑤ 이들
은 오래되었고 전설에 의해 전승되었으며, 또 만약 이야기하는 사람이 세밀한 묘사(precise
rendering)을 위해서가 아니라 효과를 노린 것이라 할 때, 많은 부분들에 살을 붙였을 것이다.
⑥ 만약 종교적 동기(motif)가 최고 권위가 아니고, 즉 어떤 다른 요소에 의하여 설득 되어진
宗敎的 敬畏의 대상으로서 초자연적 존재가 그 동기라 할 때, 요정 이야기나 기교, 그밖에 다른
요소들이 주도적이 되었을 수도 있다. ⑦ 그와 유사하게, 두드러질만한 문학 장르에 적합한
그런 많은 ‘신화들’은 인위적인 문학 구조화의 암시를 보여준다. (한 신화의 다양한 설(說)의
비교는 이 사실을 더 잘 파악하게 도와준다) 그런데 여기에 근동이나 헬라 로마등의 고대신화를
연구하는데 큰 어려움이 가로 놓여있다. 우리가 그러한 것에 접근할 수 있는 것은 고대인들에
의해 밀어진 ‘살아있는 신화’(living myth)가 아니라 오직 문헌(literary record)에만 의해야
하기 때문이다. 예를 들어, 호머나 헤시오드는 자신들이 말하는 그 신화들로부터, 별세전에
한 사람은 신화를 문학적으로, 한 사람은 목록식으로 사용했다——멀리 멀어져 있었음을 주의
해 보라. 몇몇 학자들은 매우 초기의 사상 속에 나타난 회의론을 유의해 왔다. Thorkild Jacobsen은 B.C 1000년 까지의 메소포타미아 문명을 연구했고,⁹⁾ John Wilson은 이집트의 Memphite
Theology의 비문에 관한 연구에서 신화의 재해석과 반영, 순응(adjustment)을 알게 되었다.¹⁰⁾

7. Karl Jaspers and Rudolf Bultmann, *Myth and Christianity* (New York: the Noonday Press, 1958).

8. *Myth and the English Mind* (New York: Collier Books, 1962), pp. 11f.

9. See “The Good Life” in Henri Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago: University of Chicago Press 1946), pp. 216f.

10. “Egypt: The Nature of the Universe”, *Ibid.*, pp. 68-70.

Quiche Maya의 Popol Vuh신화는 400명의 아이들을 대학살 한데서 유래한 한 星群의 기원을
설명해 주고 있는데, 그 신화 자체에 “그러나 그렇지 않을 수도 있다.”고 덧붙여 놓고 있는 것
이다.¹¹⁾

셋째로, 틸리아드는 모형 archetype이라는 뜻에서 신화를 거부하는데 즉, 헤라클레스나 삼
손같은 수완가(Strong Man), 헬렌(Hellen)이나 클레오파트라같은 요부(탕녀, Vamp Woman)
유다처럼 도깨비같은 남자(Bogey Man)등의 模型이다. 틸리아드가 여기에서 매우 역사적인 인
물들을 포함시키는 것은 우리를 혼란시킨다. 그러나 그의 묘사는 칼 Jung(Karl Jung)의 模型(ar-
chetypes)를 취급한 것과 비슷하다. 이 모형에 관한 연구는 우리가 다를 수 없는 신화의 현상과
관련하여 매우 흥미진진한 연구분야이다.

이제 틸리아드는 자기가 신화라고 부르고 싶은, 하나의 매우 중요한(한정된) 자신의 선택으
로 나아가고 있다. “내가 신화, 신화적이라는 말을 사용할 때 위에 언급한 그 어느 것도 심증에
고려하지 않고, 나는 어떤 이야기나 사건, 장소, 인물(사실이건 허구이건 간에)들을, 특수한
중요성을 떠고 거의 무의식적으로 투입하려는 인류집단(그 집단이 크든 작든지 간에)의 보편적
본능의 소치로 생각한다. 또 이야기, 사건, 지명, 인물 등을 본능적 관계점(instinctive centres
of reference)으로 전환 시키고 여러가지 스토리(대개 동일한 주제나 윤리를 지니는 A.B.C.D등
의 스토리)중에서 하나, 오직 하나만을 類型(type)으로 삼으려는 보편적 본능(universal in-
stinct)로 본다. 이렇게 유형이 되어서 그 이야기는 어떤 사고방식이나 감정과 합치하고 고전
적(classic) 구현으로서 공공의 소유가 되는 것이다.¹²⁾

도이벨트에 의해 제시된 定義는 훨씬 더 날카롭다. 그의 주 요점은, 신화란 하나님 계
시의 죄성있는 대용물이라는 것이다. 인류의 첫 조상과 그들의 초기 후손들에 대해 말하기를,

“피조된 천 자연계에 그리고 체일차적으로 인간의 마음(heart)속에 있는 하나님의 계시는 그
가 하나님의 신적 말씀의 계시에서 떠나갈 때 인간의 운명이 되어 버렸다. 마음의 문이 닫혀지
고 하나님으로부터 돌아섰을 경우에 信仰(pistis)의 기능은 하나님의 말씀의 빛으로부터 닫혀졌
다. 결과적으로, 신앙은 배교적으로, 창조물자체 속에서 절대적 견고한 근거를 추구하는 가운데
그 先驗的 方向(transcendental direction)으로 明示되기 시작했다. 그 필연적인 결과는 意味
(meaning)의 우상적 절대화밖에 없었다.¹³⁾고 한다.

도이벨트는 “하나님 말씀의 계시에 의해서”란 말을, 인류의 첫 머리인 아담과 공동체 속에서
인간에 대한 하나님의 계시를 뜻한다고 설명한다. 물론 그 당시 성경은 존재하지 않았다.

그의 난해한 글 중에, 신화를 정의하는데 있어 그의 여러가지 논점을 잘 요약하고 있는 현저

11. *Popol Vuh: The Sacred Book of the Ancient Quiche Maya*, trans. from the Spanish version version by Goetz and Morley, (Norman: Univ. of Oklahoma Press, 1950), p. 101.

12. *Op. cit.*, p. 11f.

13. *A New Critique of Theoretical Thought*, 4 volumes, (Philadelphia: 1955), vol II, p. 308.

한 한 문장이 있다.

“神話的(mystical)이란 인간 실존의 배교적 뿌리에 있는 deus absconditus(감추인 하나님)에 관한 경험의 신앙적 해석이다.”¹⁴⁾ 이 定義의 主要素들은 다음과 같이 요약될 수 있다고 생각한다.

1. 신화는 인간 신앙의 기능(the pistic)과 필수불가결한 관련을 갖는다.
2. 신화는 인간의 하나님에 대한 경험의 해석과 관련된다. (확실히 이것은 인간 속에 있는 神意識(Sensus deitatus)을 포함해야 하고 그의 마음과 양심에 기록된 윤법도 역시 이 神意識을 가리킨다)
3. 신화는 타락한 인간의 종교적 사고(思考)와 경험의 한局面이다.
4. 신화가 계시의 기능에 종속되는 것이 아니라 오히려 그 기능을 취하여 따라서 거부하지만 피할 수 없는 하나님 계시의 경험을 반영한다.

이러한 定義는 역사를 통하여 인류신화의 후천적(aposteriori)인 종합적 연구에 의해 획득되어지는 것이 아니라, 오직 하나님 자신에 관한, 그리고 그의 형상 속에 있는 인간의 靈的素質(Spiritual makeup)에 관한 하나님의 계시와 관계를 가짐으로서 신화는 마침내 그 참 모습이 세밀하게 검토될 수 있다. 신화의 비 합리적 요소들, 공상이고 형형색색인 요소들, 그 신화들이 발견되는 수천의 언어와 방언들, 이 모든 것들이 신화의 분석을 심히 어렵게 만든다. 그러나 바울은 성령의 영감아래 그 真隨(genius)를 깨닫기 위해서는 필수적인 토대를 제시한다.

“하나님의 진노가 불의로 진리를 막는 사람들의 경건치 않음과 불의에 대하여 하늘로 죽어 나타나나니, 이는 하나님을 알 만한 것이 저희 속에 보임이라. 하나님께서 이를 저희에게 보이셨느니라. 창세로부터 그의 보이지 아니하는 것들, 곧 그의 영원하신 능력과 신성이 그 만드신 만물에 분명히 보여 알게 되나니 그러므로 저희가 평계치 못할찌니라. 하나님을 알고 하나님으로 영화롭게도 아니하며 감사치도 아니하고……”(롬1:18~21)¹⁵⁾

2. 哲學과 神話操作(신화짓기)

그러나 위의 글은 신화조작(myth-making)에 관해 무엇을 제시해 주고 있는가? 다음의 구절(롬1:21)은 매우 합죽적이다. “그들의 생각(imaginations)이 허망하여지며 미련한 마음이 어두워졌다니”(King James Version에 따름), 또는 Phillips의 번역에는, “그들의 논쟁(argumentations)이 허망하여졌고 미련한 마음이 어두움 속에 뛰어 들었으며”라 되어 있다. The New American Bible에는 “그들이 思辨(Speculations)에 의하여 허무한 것에 스스로 미련하게 되었으며 그 감각 없는 마음이 어두워졌다”고 되어 있다.

14. Ibid., p.326.

15. The New American Bible, (New York: P. J. Kenedy & Sons, 1970)

이제 이 세 번역들이 (우리가 보통으로 생각하고 있는대로 신화의 벤더스러운 공상은 물론) 철학적 사변(Speculations)과 논쟁(argumentations)의 概念도 포함(embrace) 할 수 있음이 확실해졌다. 잇따른 22, 23절에 나타난 대로, 신화란 동물의 신격화(금수와 버려지 형상의 우상)정도에 그치는 것이라 보통 생각한다. 그러나 또한 기억해야 하는 것은, 바울은 지금 로마 문화의 전성기에 있는 로마시민들에게 설교하고 있다는 점이다. 이 시기는 철학자에서 세계가 지금까지 알고 있던 최전성기(헬라철학)가 지난 몇 세기 후였다. 그의 대중들은 미개인 신화조작자들과 친숙하지 않은 것 같다. 그러므로 헬라사상에서 神話로부터 철학으로의 발전을 유의해 보는 것은 매우 중요하다. (나는 이 두 단어를 그 일반적인 의미에서 사용했다) 유명한 혜겔학자인 Richard Kroner는 이 헬라사상의 흐름을 평가하는데 있어——그가 도이벨트의 저서를 읽었다고 생각할 이유는 없지만——도이벨트와 일치한다. 그의 주안점(主眼點)은 “思辨(Speculation)은 宗教의 딸이다”라는 것이다.¹⁶⁾ 그는 말하기를 “호미와 해시오드가 신들에 관해 詩的形式으로 思索했듯이 많은 철학자들도 이 신들에 의해 상징적으로 제시된 힘(forces)에 대하여 (상당히 자유로운 상상이 없는 것은 아니지만) 사색했다……이것이야말로 철학자들이 종교적 진리에 접근한 (겨우 이제야 합리화되고 과학적으로 지배되어지지 말) 동일한 신화적 매개이었다.”¹⁷⁾

탈레스(B.C. 7C경)의 물에는 화학적 원소는 없다. 오히려 그것은, ‘말하자면, 실비스럽게 스스로 물리계의 모든 다른 물질들로 변환시키는 신비적인 물’이다.¹⁸⁾

Kroner는, 과학은 신들에 관한 시적 이야기들과 예술적 초상화들 간에 부과되어진(imposed) 것으로 보며, 또 한편 (과장되어져서는 안되지만) 초기 형이상학자들의 사변적 활동(speculative activity)이라고 생각한다.

그는 Jaeger(*Paideia*: 「교육」)의 “우주중심적 직관(Cosmocentric intuition)——이것은 사회적 공동체의 명상에서 유래하는데——과도 다르다. 그는 기원을 차라리 미학적 영역(the aesthetic sphere)안에서 찾는다. 헬라인들은 무엇보다도 美를 숭배하였다.

“비록 헬라인들은, 공식적으로, 또 명확하게 신들을 숭배했으나, 그들은 은밀하게 암시적으로는 美를 이 세상에서 제일 신적인 것으로 숭배하였던 것이다.”¹⁹⁾

크로너에 의하면 혜겔도 헬라인에 관하여 언급하면서 그들에게 있어 “美는 그들이 숭배하고 숭상했던 實在의이고 가장 강력한 神神性이었다”(p.55)고 거듭 말한다. 그래서 헬라인 사고의 핵심(key)은 美의 宗教(religion of beauty)과 그들의 사변의 정신(the spirit of their speculation)간의 일치에 존재한다(p.59).

16. *Speculation in Pre-Christian Philosophy* Philadelphia: The Westminster Press, 1956), p. 50.

17. Ibid., p.51.

18. Ibid.

19. Ibid., p.54.

독단론(dogmatism)이 헬라인들 가운데 철학화하면서 궤변론자들의 회의론으로 선도할 때 새로 운 어떤 것이 인간의 사고 속에 들어왔다고 크로너는 말한다. (그것이 절대적으로 사실이든간에 아마 이것은 그 시대의 발달의 범위(extent)속에 존재했던 것일 것이다)

“(인간의) 창의력과 모험은 너무 쉽게 속하는 것이어서 마음(mind)이 심연(abyss)을 견너는 다리를 발견하고 언약의 땅을 일별했다고 믿게 되어졌다. 언약의 땅은 약속되지 않았다. 그 땅은 별씨 창세기의 책 속에 금지된 것이다. 뱀이 인간에게 하나님만이 알고 계시는 것을 가르쳐 주고, 그렇게 되면 인간도 하나님 같이 될 것이라고 약속하므로 인간은 타락하였다. 하나님의 마음을 사변적으로 추구하려는 그들의 목적에 이르지 못함으로 말미암아 헬라인들은 이제 이 성경 스토리의 지혜를 경험하게 된 것이다. 이 궤변론자(the Sophist)는 인간의 불행을 마음껏 이용하면서 배후에 서서 비웃고 있는 마귀였다.”(p. 130)

이제 많은 철학자들을 뛰어 넘어 제일 뛰어난 철학자로 넘어가 보자. 우리는 크로너의 플라톤의 평가로 향하자. (실제상 그는 오히려 소크라테스를, 가장 고상한 철학자, 구약 선지자에 가장 가까운 사람으로 생각하고 있다) 사실 크로너는 하나님이 소크라테스에게 특별한 통찰력과 사명(mission)을 하사하신 것으로 믿는 것 같다. 플라톤과, 그리고 아리스토텔레스에 있어서, 크로너는 계시가 가장 진박하게 추구되어져야 했을 때 사변(Speculation) 속으로 퇴행(regression)하는 것을 본다. “하나님과 인간(가장 정확하게는 인간의 영혼)은 근본적으로 비슷하나, Ideas는 이 둘보다 더 높다. 사변적 존재론(speculative ontology)은 계일 앞에 놓이는데, 이것은 계시를 예기(anticipates)한다: 논리학과 인식론은 파생적이며 이차적인 것이다.”(p. 174)

“플라톤은 우주적 신학(the cosmo-theological)과 윤리적 신학(the ethico-theological), 소크라테스 이전 것과 소크라테스, 주도적으로 다신통적인 이교적 입장과 주도적으로 유일신론적인 ‘성경적 입장’의 두 갈래 길에서 당설했다. 소크라테스의 제자였었으나 이제 우주론적 사변으로, 원래의 희랍경향을 개신한 이 헬라 사상가에서 우리는 그밖에 무엇을 기대할 수 있겠는가? 아리스토텔레스에 와서 원래의 헬라동인(Greek motivation)은 더 강하게 되고, 심지어 플라톤의 체계를 무색하게 할 정도이다.”(p. 175)

“플라톤에 있어서는 명상의 즐거움이 성경적 하나님의 사랑보다 더 무게가 있다.”(p. 1777) 플라톤의 태미우르고스(demiurge: 조물주)는 절대적인 하나님이 아니다. 그는 창조에 있어, 영원한 것의 모형(patterns)의 복사자일 뿐이며 그 모방에 있어서도 완전함을 달성할 수 없다. “그는 두 가지로 제한되었다. 즉, 공간과 물질의 독립적인 존재에 의하여, 그리고 그 모형의 독자적인 존재에 의해서, 플라톤은 끝까지 명상적 존재론(contemplative ontology)의 대표자로 머물러 있었다. 사변이 계시를 대신한 것이다. 이것이 그의 철학의 기초요 근거이다.”

3. 교회 안에 깊숙히 존재하는 신화

이렇게 깊이 헬라를 살펴 본 목적은 그들을 유별한 우상숭배나 어리석음의 표본으로 제시하려

는 것이 아니다. 만약 바울이 옳다면 확실히 그런 것이 있었고, 또 그의 말은 옳다. 우리가 목표하는 것은, 오히려 배교와 어리석음의 새로운 우상들이 우리가 그 속에서 양육되어온 서양(그리고 동양)의 교회의 밭개 밑에 나타나 왔고, 신화조작(myth-making)은 더 전히 이 땅이 그 어느 때 알았던 것보다 더 미묘하게 더 급격한 종류로 진행중에 있음을 의식하려는 것이다. 또한 우리의 목적은 서양의 문화와 사고——이를 통해 복음을 한 때 파도위의 거품과 짜끼, 일시적이며 부적절하고 물용지물인 것 처럼 보이게 한——의 물결을 타고 오는 복음을 처음으로 받아들인 사람들의 신화에 물든 사회들(myth-drenched societies)을 더 잘 의식하려는 것이다.

4. 自己神格化의 無知로서의 神話

역시 선교탐구에 있어 우리는 새로 출현하는 문화들도 역시 월시적인 신화로부터 철학으로 전향하고 있다는 것을 기억해야 한다. 우리의 증거(witness)는 그러한 경향중에 있는 위험들을 알고 경고하도록 추구되어져야 하며 하나님의 말씀의 근거 위에서 그들의 새로운 사상 구조를 이루어 가도록 그 갈래 속에 복음을 제시해 주어야 한다.

“그들의 思辨(speculations)에 의하여 허망한 것에 스스로 미련하게 되었으며, 감각없는 마음들이 어두워 졌나니.”

도이벨트는, 하나님까지도 거절한 이 피조된 우주의 제양상들의 신격화는 ‘生死, 비옥함과 폐마름, 다산과 단산을 규제하는 미지의 자연의 힘(unknown forces of nature)’을 신격화했던¹⁹⁾ 월시인들에게서만 나타나는 것이 아님을 명백히 하였다. 그는 말하기를 (우리가 Kroner가 헬라 철학자들 가운데서 드러내었던 것을 보았듯이)이 동일한 일이 여러 철학자들 가운데서 행해지고 있다고 말한다. 그 차이점은 정도나 방법, 자아의식의 발달에서만 있는 것이다. 도이벨트는 자아의식의 발달에 따라 동시에 자기 절대화 또는 자기 신격화한 것으로 이해한다. 자기 신들의 형상들을 만드는 과정 중에, 인간은 자신을 보게 되었다. Ernst Cassirer가 “신화적 신들은 잇다른 인간 신화적 意識의 자기 계시를 표시하는데 불과하다.”²⁰⁾고 말했을 때 그는 똑같은 점을 말한 것이다. 이러한 경향은 인간이 월시 사고와 종교에 있어서 구속된 문화(bound culture)와 엄격히 폐쇄된 신앙(closed faith)으로부터 깨어남에 따라 진전되는 것이다. 월시문화에서 인간은 mana의 신념에서와 마찬가지로 神의 산만한 개념들에 종속되었다. 그러나 훨씬 뒤에 인간은 발달함에 자연의 위력 위에로(above natural forces) 고양되었다.

“초월적인 자기의식으로 나아가는 중에 배교적 인간은 자기자신의 인격의 신격화된 규범적 기능들의 형상 안에서 자기의 우상을 만들 수 있는 신앙속의 자유(his freedom in faith to devise his idol)을 발견한다. 배교적인 방향에서 신앙(pistis)의 深化에 전형적인 것은, 자연의 맹목적 위력 위로의 향상을 표현해 주는 문화적 우상들의 형상 속에서 면함없이 인간자아(human self-hood)

20. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, II (New Haven: Yale University Press, 1955), p. 217.

를 추구하려는 것이다.²¹⁾

이 신비적 자아의식의 상승에서 도이벨트는, 예를 들어 선악을 판단하는 神인 오시리스(Osiris)를 만드는데서 볼 수 있는 것처럼, 고대 이집트에 있어서 인격의 윤리와 법적 기능(moral and juridical functions)의 발달을 본다. 비슷하게, 베다의 문헌에는 세계의 질서를 주관하는 바루나(Varuna)와 미트라(Mithra)도 역시 윤리적 법적질서의 수호자이다. 또는 더 발달된——확실히 원시적인 것과는 전혀 다른——것은 인도 우파니샤드의 自我(I ness)라는 ātman의 원리이다.

신화조작의 역사와, 특별히 그 신화 속에 와 헛된 철학 속에 끼어넣은 자아의 절대화의 발달이라는 문맥에서 고려할 때, 알베르트 슈바이처의 「인도사상과 그 발달」(Indian Thought and Its Development)을 읽는 것은 흥미롭다. 인용해 보면,

“브라만 성직자들(The Brahmins)은 자신들을 초인(Super-men)이라 여겼다. Brahmins는 신들(gods)이라도 자기들(Brahmins)이 결합된 초감각적 힘(supra-sensuous power)에 종속된다고 확신하고 있다. 그들에게 있어서 제사(sacrificial act)는 신들에게 감사나 탄원을 바치는 것이 아니라, 천상에 사는 자들로 하여금 그들 위에도 역시 존재하는 supra-sensuous power의 배개를 통하여 자신들에게 봉사할만하도록 만드는 마술적 거래였다.”²²⁾

“Brahmins는 주민들의 종교의 보다 높은 발달에는 관심이 없었다. 그들은 윤리관념에 사로 잡히지 않았다. 그들 사고의 대상은 종교가 아니라 자기들의 사제적과 사제의 聖權이었다. 그들의 모든 노력은 제사를 동반하는 주문에 의해 사제로서 점근하는, 또 그것에 의해 황홀경에 달하게 되는, Supra-sensuous의 비밀을 간파하려는데로 향해졌다.”²³⁾

ātman이라는 용어에 의해 후에 표현되어진 것은 바로 이 Supra-sensuous이다. 마술적 태고의 힘과의 연합이 아니라 순존재 자체(pure Being itself)의 보다 고상한 이념으로 신비적 개념의 발달이 있었다. 이 신비적 동일감(sense of identity)을 슈바이처는 다음과 같이 묘사했다.

“브라만적 신비주의의 無限(the Infinite)과의同一은 유럽적 신비주의와는 전혀 이질적인 것이다. 후자에 있어서는, 인간은 겸허한 신앙으로 자신을 無限에다 몰두시켜 그 무한 속으로 흡수 되어지나, 브라만적 신비주의에서는, 내부에 있는 무한한 존재(infinite Being)을 자기자신의 존재 속에 지니고 있다는 것을 (자부심을 가지고) 실감한다.

“브라만적 초인에 비교해 볼 때 나이체의 초인은 비참한 자이다. 즉 브라만의 초인은 전 우주 위에 높이 추켜 올려졌지만 나이체에 있어 초인은 단지 인간 사회 위에 있는 것 뿐이다.”²⁴⁾ 이 모든 것은 윤리상 도이벨트의 분석과 일치한다. 우리도 롬1장에서 보는대로 역시 일치한

다. 점점 더 깊어져 가는 배교의 과정(확실히 바울은 롬1장에서 더 심각해져 가는 배교의 과정을 묘사하고 있다)은 “(인간이 타락하는 과정에서 상대적인 것의 절대화 안에서 초월적 자아의식에 도달하는 과정으로 이해되어져야만 한다.”²⁵⁾

고로 신비적 의식과 비신비적 의식을 구별짓는다는 것은 이 문맥에서는 거의 불가능하다. 모든 참된 신화는, 도이벨트에 의하면, 종교적 動因을 나타낸다. 신화(mythology)는 前宗教的(prereligious) 우주관이라는 19C의 견해는 배척되어져야 한다.

위에서 우리가 말한 대로, 신화는 원시인들에게만 연관된 것이 아니다. “신화는, 신앙의 팔점이 숨기워지는 철학적——신학적 사색 속에서 고도한 이론적 추상으로 발달했을지 모른다.”²⁶⁾ 그는 원시적인 것과는 전혀 다른, 우파니샤드내에 있는 ātman의 개념을 언급하고(p. 327) 계속 말하기를, 플라톤의 *μν'ού*와 *απετρού*와 잠정적 실재에 대한 허虛의 실리주의적, 칸트의 경험적——관념론적 개념들도 역시 신화론적이라 한다. 타락한 인간의 *ὑπότις*(오만)은 오직 하나님 계시만이 우리에게 알리워 줄 수 있는 것을 인간은 一語的, 自律的, 그리고 獨斷的(apodictic)으로 말해버린다는 것이다. 오직 참 말씀되신 예수 그리스도를 믿는 믿음으로 말미암아 회개하고 하나님의 말씀을 받아들임으로 늘 꽂 졸라멘 신화의 세력으로부터 해방을 가져다 주는 것이다. 신화는 불가피한 것이 아니요, 종교적 사상이 취할 수 있는 유일한 양상(mode)도 아니다. 왜냐하면 성경에 의해 인도될 때, 기독교의 신앙은 결코 신화적이 될 수 없기 때문이다. 반면 신화는 배교적 종교사상이 채택하기 쉬운(아마 결국상 취할 수 밖에 없는) 형태이다. 니이버, 앤스퍼스, 그리고 틸리히 같은 사람들이, 현대 종교적 사상은 철학적으로 자기 일관적, 자아의식적으로 되는 것에 아랑곳 없이 여전히 실체상 신화에 머물려 있음을 깊이 감지한 것은 유익하다. Kroner와 Dooyeweerd는 우리에게 그 과정이 어떻게 야기되었는지 알게 도와준다. 그러나 애석하게도 자기들의 성안(城)에서 자유주의 학자들은, 하나님이 성경안에서 우리에게 주신 그 계시를 다른 모든 자들과 마찬가지로 근본적으로는 신화와 동일한 종류로 본다. 이것은 그들이, 기독교 전통의 신화가 상대적으로 우월하다는 것을 주장하므로만 자신을 기독교인이라 부르는 것이라고 생각된다.

5. 오늘날 신화의 삼중 위협

오늘날 외지 선교 분야, 가령 로디지아나 남아공화국처럼, 유럽적 배경을 가진 소수백인들이 복잡한 인종들 중에 퍼져있는 나라(최근에 ‘원시’ 문화라고 불리워지는)에서는, 예수 그리스도의 복음을 소유하고 있는 자들은 지혜와 연민과 인내가 특별히 필요하다. 이러한 민족들이 옛 신화들을 다 벗어버리고, (만약에 그들이 매우 주의깊게 살피지 않는다면), 자신들이 현재 입고 있는 것은 기독교 진리와 서방의 현대 신화와의 혼합물임을 깨달을 수 있을까? 나는 그들과 도

21. Dooyeweerd, *Op. cit.*, II, p. 322.

22. Boston: Beacon Press. Schweitzer wrote the Preface to the book in 1935.

23. *Ibid.*, pp. 26f.

24. *Ibid.*, p. 28.

25. *Ibid.*, p. 36.

26. *Op. cit.*, p. 322.

27. *Op. cit.*, p. 326.

온 세계에 있는 그와 같은 민족들에게 가르치는 전도자들에게 가장 절박한 세 문제를 본다. 첫째는, 궁극적 실체, 즉 하나님과 그 분의 세계에 관한 새로운 이해로 해어나오려고 발버둥치는 원시적 또는 다른 신화의 모체가 끊임없이 뒷을 내리고 있다. 둘째, 그 부와 권력, 혹은 다른 모든 자들을 위한 그것의 자유(자연이 아니라 인간이 최상이라는 새로운 신화)와 함께하는 서양 문화의 매력적인 제의 속에는 위협적인 계략이 숨어 있다. 셋째, 절대로서의 집단적인 인간의 위협이 존재한다. 탁월한 신화학자인 Mircea Eliade는, 정치적 신화(*political myth*)는 현대 세계에 있어서 몇 개의 명백한 신화형태 중 하나라고 서슴치 않고 말한다.²⁸⁾ 그는 막스적 공산주의에 관해,

“막스주의와 그 역사적 운명의 철학적 타탕성의 모든 문제를 제쳐두고, 공산주의의 신화적 형태(pattern)와 민중이 뜻하는 종말론적 의미를 검토해 보자. 막스의 과학적 주장에 대해 우리가 무엇을 생각하든 간에 ‘공산당선언’(Communist Manifesto)의 저자는 중동과 지중해 세계의 위대한 종말론적 신화들 중 하나를 전공하여 그것을 실행에 옮기고 있음이 분명하다. 그 하나만, 구속적 역할은 公義者(선택자, 기름부음을 받은자, 순진한 자, 선교사들, 그리고 우리 시대에 와서는 프롤레타리아 계급)에 의해 행사되어져야 하며 그의 수난은 세상의 존재론적 사태를 변혁시키기 위해 청원되어진 것을 말한다. 사실 막스의 무계급사회와 이에 따른 모든 역사적 진장의 해소는(많은 전통들에 의하면), 역사의 초기와 종말에 놓여있는 황금시대의 신화 속에서 그 가장 정확한 先例를 발견한다. 막스는 진정한 메시아적 유대 기독교 이데올로기로서, 이 존경할 만한 신화를 더 윤색하게 했다. 그것은 한편으로는, 그가 프롤레타리아 계급에 돌리고 있는 선지자적, 구원론적인 기능에 의해서, 또 다른편으로는 그리스도와 반 그리스도간의 묵시록 전투——그것은 그리스도의 결정적인 승리로 끝나지만——와 비교될 만한 선과 악간의 종국적인 투쟁에 의한 것이다.”

두 번째 정치적 신화는, 계로만적 신화로, 우월인종의 이름을 가르치는 국가 사회주의자들의 신화이다. 이것은 Nordic(북유럽적)이교의 영적 소재들의 재발견을 추구한다. 오늘도 그것이 여전히 살아 있는가? 토인비나 틸리히 모두 논쟁하기를, 모든 종교에 있어서 큰 구분은 비교 종교학 과목에서 가르쳐진 전통적 구분이 아니라 집단적 자아숭배(*collective self-worship*)와 그밖의 종교형태들 간의 구분이라 했다. 틸리히에 있어, 그밖의 다른 형태들이란 궁극적·관심의 신성한 대상과 관련된 것들인데 반하여 토인비에 있어서는 (고등 종교를 제외한) 차연숭배이다. 이 사람들에 의한 기독교의 평가는 심히 실망적인 것이 아닐 수 없으나, 오늘날 인류에 의

한 현대의 집단적 자아숭배의 위협에 대한 그들의 경고는 주의해야 할 것이다. 신화는 죽은 것이 아니라, 도이벨트가 우리에게 설명해 주듯이 자아신격화라는 종국에 도달한 것이다. 기독신자들은 대중에 대한 그들의 가르침을 경계하고 그들 자신의 집단적, 정치적 위치를 경계하도록 하자.

28. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, (New York: Harper Torchbooks, 1967), pp. 26ff.

29. See Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (New York: Columbia University Press, 1964), pp. 4ff. and Arnold Toynbee, *Christianity Among the Religions of the World* (New York: Charles Scribner's Sons, 1957), pp. 54f.