

2005 학년도
석사학위논문

칼빈신학의 관점에서 본
19세기 이후의 기독교 연구

한일장신대학교 한일신학대학원

교역학전공

김 성 호

칼빈신학의 관점에서 본
19세기 이후의 기독교 연구

지도교수 유 태 주

이 논문을 석사학위논문으로 제출함

2005년 12월 5일

한일장신대학교 한일신학대학원

교역학전공

김 성 호

김성호의 석사학위논문을 인준함

지도교수 유 태 주 (인)

한일장신대학교 한일신학대학원

2005년 12월 일

목차

I. 서론	1
1. 연구의 목적	1
2. 연구의 범위 및 한계	3
II. 칼빈의 기독교론	4
1. 그리스도의 인격	7
2. 그리스도의 직무	15
III. 19세기 이후의 기독교론	20
1. 자유주의 신학의 기독교론	20
(1) 술라이어마허(Friedrich Schleiermacher)	20
(2) 리츨(Albrecht Ritschl)	24
(3) 트뢴치(Ernst Troeltsch)	27
(4) 슈바이처(Albert Schweitzer)	31
2. 신정통주의 신학의 기독교론	35
(1) 키에르케고르(Soeren Aabye Kierkegaard)	35
(2) 바르트(K. Barth)	38
3. 신자유주의 신학의 기독교론	43
(1) 폴 틸리히(P. Tillich)	43
(2) 루돌프 볼트만(R. Bultmann)	48

4. 종교다원주의 신학의 기독교론	52
(1) 존 힉(John. Hick)	52
(2) 파니카(Raymond Panikkar)	54
(3) 폴 니터(P. Nitter)	57
IV. 칼빈의 기독교론과 19세기 이후의 기독교론 비교	60
1. 칼빈의 기독교론	60
2. 19세기 이후의 기독교론	63
3. 시대적 요청 : 성경적 기독교론으로의 전환 요구	68
V. 결론	72
참고 문헌	77

I. 서론

1. 연구의 목적

예수 그리스도는 어떤 분이신가?

누구든지 기독교인이 된다면 한 번쯤 해야만 하는 질문이다. 만약 교회를 다니는 사람들에게 이와 같은 질문을 한다면, 그 때 사람들은 바로 대답을 하지 못하고 주저하면서 잘 대답하지 못한다. 예수님도 세상에 계실 당시에 자신을 따라 다니는 많은 사람들이 자신이 누구인줄 알고 따르는지 알고 싶었던 모양이다.

예수께서 가이사랴 빌립보 지방에 이르러 제자들에게 물어 가라사대 사람들이 인자를 누구라 하느냐 가로되 더러는 세례 요한, 더러는 엘리야, 어떤 이는 예레미야나 선지자 중의 하나라 하나이다 가라사대 너희는 나를 누구라 하느냐 시몬 베드로가 대답하여 가로되 주는 그리스도시요 살아 계신 하나님의 아들이시니이다 예수께서 대답하여 가라사대 바요나 시몬아 네가 복이 있도다 이를 네게 알게 한 이는 혈육이 아니요 하늘에 계신 내 아버지시니라(마태복음 16:13-17)

다행스럽게도 베드로는 하나님의 도움을 받아 대답을 잘해 예수님께 칭찬을 받았다. 그러면 오늘을 사는 우리 기독교인들은 예수님을 누구라고 대답을 해야 할까? 물론 우리도 사도적 전통을 따르는 신앙고백을 하는 사람들이니까 “주는 그리스도시요 살아계신 하나님의 아들이시니이

다” 고 대답을 해야 할 것이다. 그런데 이 간단하고도 쉬운 대답을 우리는 때때로 잘 하지 못할 때가 있다. 교회를 십년, 이 십년, 그 이상을 다니고 도 예수님이 우리의 주님이시고 하나님 의 아들이라는 대답을 쉽게 하지 못한다.

우리가 예수 그리스도가 누구냐는 질문에 제대로 대답을 하지 못하는 이유는 사실 간단하다. 제대로 배우지 못했기 때문이다. 왜 제대로 배우지 못했을까? 그 이유 또한 간단하다. 제대로 가르치는 목회자(사실은 목사)를 만나지 못했기 때문이다. 몇 년 전 필리핀에서 한국에서 선교사로 온 감리교 목사님을 만났는데, 그 분에게 “구원은 오직 예수 그리스도께서만 주실 수 있습니까?” 하고 물었다. 그러자 그 분 하시는 말씀이 “글쎄요.” 라고 하며 대답을 회피했다. 너무나 충격적인 대답이어서 나중에 감리교 신학대를 다니다가 필리핀에 어학연수를 온 학생에게 다시 물었더니 “예수는 역사적 인물이 아닙니다.” 란 대답을 했다.

그들의 대답은 예수 그리스도에 대한 사람들의 믿음을 뿌리 채 흔들리게 하기에 충분한 대답이었다. 만약 예수가 역사적 인물이 아니거나 구원을 주기에 확실하지 않다면, 우리의 신앙은 확실한 것인가 하는 의문을 갖기에 충분했다. 곰곰이 생각해 보니까 그 동안 우리의 주변에서 예수가 역사적 인물이 아니거나 신화적 인물이라는 말을 들었던 것 같았다.

과연 예수 그리스도는 어떤 분인가?

이 글은 우리의 신앙의 대상이며 우리의 구원의 근본이 되시는 예수 그리스도가 누구인지에 대해서 사람들이 무엇이라고 말하는지 알기 위해서 썼다. 예수님이 사람들이 자신을 무어라고 말하는지 알고 싶었듯이, 이 글을 쓰는 필자도 사람들이 예수님을 무어라고 말하는 지 알고 싶었다. 사람들이 하는 말과 이 글을 쓰는 필자의 생각이 어떻게 다른지 어떤 점이 같은 지 확인하고 싶었다. 그리고 이 작업을 통해서 예수 그리스도에 대한

믿음을 더욱 굳게 하고 복음을 전하기에 부끄러움이 없는 사람이 되고자
했다.

2. 연구의 범위 및 한계

기독론이 ‘예수는 그리스도’ 이고 ‘예수 그리스도는 주’ 이시다는
기독교 신앙의 기본적인 신앙고백을 밝히기 위한 시도라고 한다면, 이러
한 고백을 밝히기 위한 연구는 우선 그리스도가 어떤 분인가에 대한 탐구
가 있어야 할 것이다. 또 이러한 고백을 우리 자신만이 가지고 있는 것이
아니라 다른 사람에게 전달해야 한다면 다른 사람들이 예수 그리스도에
대해서 어떻게 생각하고 있는지 이해하고 있어야 할 것이다. 그러므로 이
논문의 연구 범위는 예수 그리스도는 어떤 분인가? 에 대해서 초점을 맞
추고 있다. 그러므로 먼저 우리 장로교회의 전통적인 기독론인 칼빈의 기
독론을 말하지 않을 수 없다. 과연 칼빈은 그리스도에 대해서 어떻게 생각
하고, 우리 믿음의 근간인 성경이 예수 그리스도를 어떤 분으로 묘사하고
있는지에 대해서 서술하고 있다. 다음으로 기독론의 변화요인들, 특히 전
통적인 기독론과 다른 생각을 갖고 있는 19세기 이후의 학자들이 기독론
에 대해서 어떻게 판단하고 있는지 알아보고 있다.

특히 기독론 연구를 위해서 일부의 학자들의 기독론을 거론하였는
데, 크게 두 가지 이유 때문이다. 한 가지는 일부의 학자들만 선정하여도
19세기 이후 변화된 기독론을 말하기에 충분하기 때문이고, 다른 하나는
변화된 기독론을 말하는 학자들이 너무 많기 때문이다. 사실 이 논문을 준
비하면서 놀란 것은 기독인 학자들이, 그것도 세계적으로 유명한 학자들
이 예수 그리스도에 대해서 우리와 다르게 이해하고 있다는 것이었다. 이
들 학자들¹⁾의 생각대로라면 예수 그리스도에 대한 우리의 믿음은 모두

헛것이고 예수 그리스도를 주님으로 믿는 사람들은 어리석은 사람들이 될 수밖에 없었다.

사랑하는 자들아 내가 이제 이 둘째 편지를 너희에게 쓰노니 이 둘로 너희 진실한 마음을 일깨워 생각하게 하여 곧 거룩한 선지자의 예언한 말씀과 주 되신 구주께서 너희의 사도들로 말미암아 명하신 것을 기억하게 하려 하노라 먼저 이것을 알지니 말세에 기롱하는 자들이 와서 자기의 정욕을 좇아 행하며 기롱하여 가로되 주의 강림하신다는 약속이 어디 있느냐 조상들이 잔 후로부터 만물이 처음 창조할 때와 같이 그냥 있다 하니 이는 하늘이 옛적부터 있는 것과 땅이 물에서 나와 물로 성립한 것도 하나님의 말씀으로 된 것을 저희가 부러 잊으려 함이로다(베드로 후서 3:1-5)

II. 칼빈의 기독교론

기독교론(Christology)이 문자적으로 그리스도(Christos)에 관한 말(logos), 또는 그리스도에 관한 생각들이나 그리스도에 대한 역사적 기록을 말한다면, 기독교론의 중심은 예수 그리스도임이 분명하다. 그러므로 기독교의 모든 진리와 기독교인이 생활도 직접적으로든 간접적으로든 예수 그리스도에 대한 기독교론과 관련되어 있다. 그 때문에 초대교회로부터 기독교론이 많은 사람들의 관심의 초점이 되어왔고 많은 교리 논쟁도 그리스도에 대한 기독교론에서 불거져 나왔다. 정통과 이단의 싸움도 기독교론이 그 핵심에 자리하고 있었다. 결국 모든 신앙과 신학은 그리스도에 대해서 어

1) 자유주의 신학자들, 신정통주의 신학자들, 신자유주의, 종교다원주의 신학자들 모두를 말한다.

떻게 이해하고 어떻게 믿느냐에 따라서 그 성격이 결정된다. 그러므로 기독교론에 대해서 이야기 할 때, 성경은 그리스도에 대해서 어떻게 말하고 있느냐가 가장 중요하다. 성경에서 말하는 기독교론이야말로 참 기독교론이며 성경에서 벗어나는 기독교론은 더 이상 기독교론이 아니다.

종교개혁자들은 전통적으로 전해져 온 기독교론에 대해서 그대로 받아들였다. 그들은 특별하게 교의적으로 사람들과 언쟁을 벌이지 않았다. 단지 변화라고 할 수 있는 것은 중세의 스콜라주의를 보다 실존주의적 자세로 대치하였을 뿐이다.²⁾ 이것은 사실상 기독교론 탐구의 진정한 자세로 돌아간 것뿐이었다. 루터는 인간 그리스도로부터 시작하는 것을 좋아하였다. 그 이유는 우리가 그리스도를 만나고 그의 은혜의 선물을 받게 되는 것이 인간 그리스도로부터 시작되기 때문이었다. 루터는 하늘로 올라가 하나님의 영광을 음미하는 식의 ‘영광의 신학’을 싫어하였고 동시에 비천한 인간성 가운데 우리를 만나러 오시는 지점을 출발점으로 삼고 만족하는 ‘십자가의 신학’도 반대하였다.

개혁자들에게 기독교론적 문제가 제기 된 것은 성만찬 문제 때문이었다. 성만찬에 대해서 주요 논쟁점은 그리스도의 임재방법에 대한 것이었다. 그리스도께서 성만찬 시 임재한다는 점에 대해서는 모두가 이의가 없었으나 문제는 “어떻게”라는 방법상의 문제였다. 루터는 성만찬시에 떡과 포도주에 그리스도의 몸과 피가 실제로 임한다고 주장했다. 몸과 피는 인간적 본성에 속하고, 인간적 본성은 공간적 제한을 받는다. 그러므로 만약 그리스도의 인간적 본성도 우리와 동일한 제약을 받는다면 그의 몸과 피가 동시에 수천이 제단에 임할 수는 없다. 그래서 성만찬 때에 한하여 그리스도의 본성은 ‘무소부재(無所不在)’의 능력을 지니지 않으면 안 된다.

2) 기독교 대백과사전, Ibid.

루터는 부활 후의 그리스도의 몸이 ‘무소부재’ 또는 ‘편재(遍在)’ 라는 신적 속성을 가지며 그 때문에 성만찬이 행해지는 곳이면 어디든지 실제로 임할 수 있다고 주장하였다.³⁾ 또 그는 사도신경의 “그리스도가 하나님 우편에 앉아 계신다” 는 말씀에 대해서도 그리스도가 공간상 어느 한 지점에 제한된다는 것을 의미하는 것이 아니라고 주장하였다. 그 이유는 하나님 우편은 어디든지 있기 때문이라고 하였다. 이러한 루터의 주장에 대해서 쾰링거는 루터의 기독교론이 위험한 ‘단성론’ 적 경향으로 빠질 수 있다고 보았다. 그래서 쾰링거는 인성과 신성간의 구별을 유지하는 데 관심을 기울였으며, 그리스도의 인간적 본성이 영광 받은 상태에서 인성의 본질적 특성을 보유한 채로 하늘의 특정한 위치에 계신다고 주장하였다. 그러므로 인간적 본성이 성만찬에 실제로 임재하는 것이 아니라 단지 ‘회상의 주체로서 임재한다’ 고 보았다.⁴⁾ 그는 역사적 그리스도와 영광 받은 그리스도를 구별하였으며 이로 인해 그의 기독교론은 네스토리우스파에 속한 다고 볼 수 있었다.

칼빈은 성만찬시 그리스도의 임재 방법에 대해서 문제의 해답을 기독교론에서 찾지 않고 ‘성령의 역사하심’ 에서 찾았다. 이것이 루터와 쾰링거와 다른 점이다. 칼빈에 의하면 성만찬시의 그리스도의 임재는 감축할 수 있는 객관적인 임재도 아니고 알 수 없는 주관적인 임재도 아니다. 그것은 ‘영적 임재’ 이며 우리에게 은혜를 주시는 ‘그리스도 전체의 임재’ 이다.⁵⁾ 칼빈은 ‘기독교강요’ 에서 다음과 같이 말한다.

그래서 이미 말한 바와 같이 우리는 성례에서 보는 물질적인 것으로

3) 공재설

4) 기념설

5) 영적 임재설

부터 일종의 유추에 의해 영적인 것으로 인도된다. 그리스도의 몸을 상징하는 떡을 받을 때 우리는 떡이 우리 육신의 생명에 영양을 공급해 주고 유지하는 것과 같이 그리스도의 몸은 우리의 영혼에 힘과 생명을 주는 유일한 양식이라는 비교점을 즉각 깨달아야 한다. 피의 상징으로서의 포도주가 제시되는 것을 볼 때, 우리는 포도주가 몸에 주는 유익들을 생각하고 그리스도의 피가 우리에게 영적 유익들을 준다는 것을 깨달아야 한다. 즉 그 유익들은 영양을 주는 것, 원기를 새롭게 하는 것, 힘을 주는 것, 기쁘게 하는 것 등이다. 저 지극히 거룩하신 몸을 주시며 피를 흘리신 사실에서 우리가 얼마나 귀중한 것을 받는가를 충분히 생각한다면, 그와 같은 유추에 의해서 떡과 포도주의 여러 가지 성질들이 우리가 그것들을 받을 때 얻는 일들을 표현하기에 가장 적합하다는 것을 우리는 분명히 깨달을 것이다.⁶⁾

이와 같이 종교개혁시대의 개혁자들이 비록 성만찬에서의 약간의 차이를 보이지만 칼케돈신조 이후의 기독교론에서 크게 벗어나지 않은 것은 사실 칼케돈신조의 언어들에 완전해서가 아니다. 다만 인간의 제한적인 이성과 체험으로는 알 수 없는 신적인 영역임을 인정하고, 그리스도의 신성과 인성, 양성의 연합(union)⁷⁾ 그리스도의 ‘신비’ 라고 인정했기 때문이다.

1. 그리스도의 인격

그리스도의 인격(1 person 2natures)에 대해서는 이미 칼케돈신조에 나타나있다. 그러나 칼케돈신조의 고백이 단순한 학자들의 논리적 전개가

6) 존 칼빈, 편집부 역, 기독교강요 4권(서울: 성문출판사, 1989), p. 361.

7) 1 person, 2 natures.

아니라 이미 성경에 나타나 있는 그대로의 고백이라는 데에 초점을 두어야 한다. 그리스도의 인격에 대한 부분은 신비로운 영역에 속하므로 인간의 이성으로 다룰 것이 아니라 성경의 진술에 따라서 성령의 조명을 받아 신앙고백적으로 말해야 할 것이다. 왜냐하면 성경은 예수 그리스도의 두 가지 성품이 하나의 위격으로 연합되어 있다고 표현하기 때문이다.(요 10:30, 17:5, 19:28, 마 27:46, 빌 2:6-8)

우리가 믿는 예수 그리스도는 우리가 살고 있는 역사의 한 시대를 살았던 분명한 인물이라는 것이 우리의 신앙고백이다. 그리스도가 역사적인 실재로서 살았었다는 사실은 이미 성경에 충분히 나타나있다. 그러나 이와 같은 성경의 역사성을 부인하는 사람들이 있었다. 신약 가운데 비교적 늦게 기록되었다고 하는 요한일서에는 예수 그리스도가 육신으로 오셨다고 고백하기를 거부하는 사람들⁸⁾ 이야기가 나온다. 그들이 이러한 고백을하기를 주저하였던 것은 당시에 유행하였던 플라톤주의 철학의 영향이었는데, 그들은 보이는 실재의 배후에 있는 진정한 실재를 발견하는 것에 더 집중하고 있었기 때문이었다.⁹⁾ 그들은 그리스도가 육체적인 실재로 왔다고 한다면 그리스도의 신성이 크게 손상되는 것으로 여겼다. 게다가 그리스도가 사람들을 육체의 세계로부터 구원해 내기 위해서 세상에 오셨다고 해도 그리스도의 세상에 대한 개입은 외견상(外見上) 그렇게 보일 뿐이지 실재가 아니라고 하였다. 그리스도의 역사성을 부인하는 사람들은 그리스도의 실재와 역사성을 부인할 수 없게 되자 그리스도의 역사적 실재는 사실이 아니라 인간의 관념 속에 나타난 관념적 존재로 포장하였다. 이러한

8) 요일 4:2-3 하나님께 영은 이것으로 알지니 곧 예수 그리스도께서 육체로 오신 것을 시인하는 영마다 하나님께 속한 것이요 예수를 시인하지 아니하는 영마다 하나님께 속한 것이 아니니 이것이 곧 적그리스도의 영이니라 오리라 한 말을 너희가 들었거니와 이제 벌써 세상에 있느니라.

9) J. L. 콘잘레스, 이후정 역, 기독교사상사(서울: 권콜디아사, 1995), p.37.

그들의 주장은 ‘가현설(Docetism)’이라는 이름을 얻었다.

가현설이 헬레니즘사상의 영향을 반영한다면 에비온주의(Ebionitism)는 유대사상의 영향을 받았다. 이 명칭의 기원은 분명하지는 않지만 아마 “가난한 자”를 의미하는 히브리어에서 유래했을 것으로 추측된다.¹⁰⁾ 요단강 동편에서부터 창시되어 초대 교회 수세기 동안 존속했던 에비온주의는 바울식 복음이해를 배격하고 모세율법을 엄격하게 준수하며 그리스도의 진정한 인성을 굳게 주장하며 그리스도의 신성을 축소시켰다. 이들은 그리스도의 신성을 부인하지는 않지만 신성을 그리스도의 도덕적 종교적 탁월성 때문에 특별히 부여된 존귀한 신분이라고 해석¹¹⁾했다. 이들이 주장하는 그리스도는 ‘신격화된 인간’이라는 것이다.

가현설과 에비온주의는 모두 다 하나님과 인간의 초월성에 집중했다. 하나는 플라톤 철학에서 유래하였고 하나는 유대주의 신관에서 유래하였다. 이들은 하나님과 인간 세계, 양 세계의 대립관계를 설정하고 인성이나 신성의 둘 중 어느 한쪽을 약화시키지 않고 이루어지는 하나님과 인간 세계간의 어떠한 연합도 인정하지 않았다. 게다가 교회는 처음 교회의 교의를 확립하는 과정에 로고스(logos) 개념을 사용했기 때문에¹²⁾ 이러한 편견을 극복하기 어려웠다. 당시 헬레니즘 시대의 사회 통념 속에 널리 퍼져있던 로

10) 기독교 대백과사전, p. 1225.

11) Ibid.

12) 한철하, 고대기독교사상(서울: 대한기독교서회, 1970), pp. 32-37.

로고스(logos)사상이 헬라 문화권에서 기독교로 도입된 것은 중요한 의미가 있다. 이 로고스 사상을 통하여 기독교는 큰 발전 분야를 얻었고 그리스도의 의의는 여러 가지로 해명되었다. 로고스 사상은 당시 헬레니즘시대에 널리 퍼져있던 개념으로 필로(Philo)에 의해서 유대교로 도입되었다. 필로는 그의 방대한 창세기 주석서에서 순전히 이 로고스 사상에 입각하여 비유적으로 성경을 주석하고 있었다. 이 로고스 사상은 주로 헬라 철학자 출신들인 변증가들을 통해서였는데 Quadratus, Aristides, Jusin, Tatian, Athengoras 등이 주요 변증가들이다.

고스 사상은 다양한 의미를 함축하고 있었고 우주와 인간의 마음속에 내재해 있던 신적 이성을 암시하고 있었다. 이 로고스가 처음 성경에 도입된 것은 요한복음의 머리말이다.

!En ajrch'/ hoJ lovgo", kai; oJ lovgo" hpro;" to;n qeovn.
kai; qeo;" hoJ "lovgo"”(요 1:1)

그러나 요한복음에서 표현하려고 한 로고스는 인간에게 존재하는 신의 간접적인 내재성이 아니라 말씀이 육신이 되었다는(요 1:14) 하나님의 직접적이고 인격적인 성육신이였다. 그러나 사람들은 이 로고스 개념을 보다 광범위 하게 사용하면서 성육신의 의미보다 간접적인 내재의 의미로 사용하였고, 그리스도는 본질적으로 하나님보다 약간 못한 존재로 간주하는 경향을 띠게 되었다. 이와 같은 그리스도 이해는 필연적으로 기독교 논쟁을 일으키게 되었다.

로고스 개념의 광범위한 사용은 그리스도의 신성이 거의 하나님의 신성과 근접하게 있으면서 본질적으로는 하나님보다 못한 존재로서의 그리스도를 개념화 하면서 아리우스(260-336) 이단설(Arianism)을 만들어냈다. 그들은 그리스도가 이차적인 신적 존재이지만 하나님과 세계 사이를 매개하는 피조물이며 따라서 본질적으로 하나님보다 열등한 존재로 파악했다. 유일하신 아버지 하나님만이 완전하시고, 태어나지 않으시고, 영원한 분이시기 때문에, '독생하신 아들' 은 어떤 의미에서든지 아버지에게서 나온 종속적이고 열등한 존재라는 것이다. 아들, 혹은 로고스의 이 열등함과 종속성은 "아들이 존재하지 않은 때가 있었다"는 아리우스주의의 공식으로 잘 표현될 수 있다. 아리우스는 아들을 다른 피조물과 같은

일반적인 피조물로 생각하지는 않았지만, 아들이 본질적으로 신적이라고 생각할 수도 없었다. 결과적으로, 로고스는 완전히 하나님도 아니고 완전히 피조물도 아닌 일종의 중간적 존재로 간주되었다.

고대 교회에서 본격적인 기독교 논쟁은 4세에서 5세기 중엽에 일어났는데, 이 시기를 지배한 중심사상은 안디옥과 알렉산드리아의 두 학파간에 형성된 사상이었다. 안디옥 학파는 신학적 사상에 집중하기보다는 성서의 주석에 좀더 관심을 기울였고 복음서에서 예수에 대한 구절을 읽을 때에는 예수의 완전한 인간성에 좀 더 관심을 기울였다. 그들은 신성을 부정하지는 않았지만 두 본성의 완전성을 강조한 나머지 아폴리나리우스가 제기했던 질문, 두 본성을 가진 그리스도가 어떻게 완전하게 연합할 수 있는가에 대한 문제를 강하게 제기하게 되었다. 이들은 두 가지 본성에 대해서 집중한 나머지 두 본성이 따로 따로 있는 것같이 설명하게 되었다.

반대로 알렉산드리아 학파는 다른 입장에서 이 문제에 대해 접근했다. 문제의 초점을 나의 기능으로서 본 것이 아니라 하나의 본질로서 인간성에 관심을 두었고 인성의 완전함을 고집하면서도 인성이 신성에 대해 수동적이거나 수용적인 역할을 하는 것으로 보았다. 심지어 신성이 인성과 교류한다(communicatio idiomatum)고 이해하였다. 이들의 주장은 그들의 반대자들에게 ‘단성론’을 주장하는 것처럼 보이기도 하였다.

결국 이들의 주장은 431년 에베소 회의에서 정죄되었으나 449년 에베소에서 열린 ‘강도회의’에서¹³⁾ 다시 세력을 얻게 되었다. 이제 그리스

13) 유티케스는 황제에게 콘스탄티노플회의에서 부정이 있다고 호소하여 이것을 재조사하도록 허락을 받았다. 그리하여 8월 8일 회의에서 130여명의 감독들이 모여있을 때, 유티케스는 “연합 이전에는 양성이었으나 연합 후에는 단성이었다”고 말하자 회원들이 모두 박수를 치며 환영하였고 유티케스를 복권하도록 찬성하였다. 후에 이와 같은 소식을 들은 레오는 이 회의를 ‘강도회의(Latrocinium)’라고 불렀다.

도의 단성론적 신앙이 동방지역에 만연하게 되자 그리스도의 양성은 큰 위기를 맞게 되었다. 그러자 제 2에베소회의(강도회의) 후에 플라비안, 유세비우스, 데오도렛 등 그 회의의 희생자들은 모두 로마의 레오에게 호소하게 되었다. 그리하여 여러 감독들이 모여 강도회의의 회록을 심사하기 시작하였다. 심사결과 플라비안과 유세비우스의 기독교의 정통성이 확인되었고 451년 칼케돈신조를 작성하였다. 신조의 내용을 정리해 보면 다음과 같다.

예수그리스도께서는 그 양성을 떠나서 제 삼자로 따로 계신 것이 아니다. 그 분은 본래 하나님과 동일본질로서 하나님이었다. 그러나 사람이 되시어서 오시었다. 이와 같이 하여 그의 두 본성은 먼저 그의 존재의 두 상태, 하나님이었을 상태와 사람이신 상태를 나타내었다. 그러므로 그의 동일하신 인격이 혹은 하나님이었고, 혹은 사람이시다. 즉 하나님이었던 바로 그 분이 현재 사람인 것이다. 그런데 이 두 본성은 그리스도에 있어서 서로 혼합된다든가 변화되지 않고, 분할되거나 분리되지 않는다. 오히려 각 본성의 특징들이 그대로 보존되어 있고 또한 나타난다.¹⁴⁾

결과적으로 칼케돈 신조의 이면에는 알렉산드리아의 한 주(Lord) 예수그리스도와 하나님의 말씀에 대한 고백이 들어있고 안디옥의 양성적 그리스도에 대한 인식이 들어가게 되었다. 신앙의 진실성과 경건과 신비함이 모두 들어가 있는 것이다. 그러므로 칼케돈 신조 이후에 세계교회는 그리스도에 대해서 하나의 고백을 할 수 있게 되었고 믿는 일과 아는 일에 하나가 되게 되었다.

특별히 칼빈은 성경을 통하여 그리스도의 신성이 입증된다고 주장하

14) 한철하, Ibid., pp. 240-241.

였다. 그리스도는 그의 섭리와 권능으로 온 우주를 통치하시며 자신의 권한으로 만물을 지배하시는 데 이러한 권능은 창조주에게만 있는 권능이다.(히 1:3) 또 예언자를 통하여 그리스도 자신이 사람들의 허물을 없애기 위해서 자신이 왔다고(사 43:25) 했다. 그러나 유대인들은 그리스도의 죄를 사하는 권세를 부인하고 오히려 하나님을 모독하는 것으로 오해하였던 것이다. 그러나 칼빈은 그리스도께서 죄를 사하시는 일을 담당하실 뿐 아니라 그리스도 자신이 죄를 사하는 권세를 갖고 있다고 주장한다.¹⁵⁾

실제로 성경에는 그리스도의 신성에 대한 증거가 가득 차 있다. 이사야는 그리스도를 하나님이시며 지상의 모든 권세를 가진 분으로 분명하게 말하였다.¹⁶⁾ 이 구절은 그리스도에 대한 우리의 신앙을 확립시키는 분명한 구절이다. 또 예레미야에 의하면¹⁷⁾ 그리스도가 누구인지에 대해서는 분명해진다. 신약성경에서도 마찬가지로 증거가 많이 있다. 바울은 “우리가 다 하나님의 심판대 앞에 서리라 기록되었으되 주께서 가라사대 내가 살았노니 모든 무릎이 내게 꿇을 것이요 모든 혀가 하나님께 자백하리라” (롬 14: 10-11, 사 45: 23)고 달하면서 하나님이 자신에 대해서 증거하시며 그리스도가 자신이 하나님이라는 것을 증거한다고 하였다. 요한은 한 걸음 더 나아가 그리스도가 “참 하나님이며 영생” 이라고 고백한다.¹⁸⁾

15) 존 칼빈, 김종흡 외 공역, 기독교강요 상권(서울: 생명의말씀사, 1993), p. 222.

16) 이사야 9:6 이는 한 아기가 우리에게 났고 한 아들을 우리에게 주신 바 되었는데 그 어깨에는 정사를 메었고 그 이름은 기묘자라, 모사라, 전능하신 하나님이라, 영존하시는 아버지라, 평강의 왕이라 할 것임이라

17) 예레미야 23:5-6 나 여호와가 말하노라 보라 때가 이르리니 내가 다윗에게 한 의로운 가지를 일으킬 것이라 그가 왕이 되어 지혜롭게 행하며 세상에서 공평과 정의를 행할 것이며 그의 날에 유다는 구원을 얻겠고 이스라엘은 평안히 거할 것이며 그 이름은 여호와 우리의 의라 일컬음을 받으리라

우리가 믿는 신앙고백, 사도신경(신조)에서는 “전능하사 천지를 만드신 하나님 아버지”를 믿는다고 고백하고 그 외아들 “주 예수 그리스도”를 믿고 “성령”의 능력과 활동하심을 믿는다고 고백한다. 이 고백에는 명백하게 드러나 있지는 않지만 암시적으로 삼위 하나님을 믿는다는 내용이 포함되어있다. 성부하나님, 하나님의 독생자 예수그리스도, 성령하나님, 이 삼위 하나님을 동일하게 믿는다는 것이다. 물론 여기에는 세 분 하나님이 동시에 한 분 하나님이라는, 삼위일체 하나님이라는 고백이 포함되어있다.

그런데 사실 피조물로서 인간은 삼위일체를 이해하는 데에 있어서 지극히 부분적이고 제한적인 영역만을 다룰 수밖에 없다. 삼위일체 하나님에 대한 이해는 인간의 이성과 감성을 넘어선 초월적인 영역이기에 하나님이 인간에게 보여준 영역 이상의 것은 알 수 없다. 그렇기 때문에 옛날부터 지금까지 삼위일체 하나님과 그 중 한 위격이신 예수님을 하나님으로 믿는 것은 쉬운 일이 아니다. 그렇기 때문에 많은 사람들이 그리스도의 위격에 대해서 그리스도의 신성과 인성에 대해서 인간의 이성으로만 생각하고 추론하여서 많은 오해를 불러 일으켰다. 그러나 삼위일체 하나님에 대한 이해는 인간의 이성과 감성을 넘어선 초월적인 영역이기에 하나님이 인간에게 보여준 영역 이상의 것은 더욱 알 수 없다. 만일 그 영역 이상의 것을 인간의 이성으로 억지로 풀려하고 해석하려 한다면 이단에 빠질 수밖에 없다.

그러므로 칼빈은 하나님에 대한 지식에 대해서는 인간적인 머리와 눈리로 생각할 것이 아니라 그 하신 일을 보고 숙고(熟考)¹⁹⁾해야 한다고

18) 요한일서 5:20 또 아는 것은 하나님의 아들이 이르러 우리에게 지각을 주사 우리로 참된 자를 알게 하신 것과 또한 우리가 참된 자 곧 그의 아들 예수 그리스도 안에 있는 것이니 그는 참 하나님이시요 영생이시라

19) 존 칼빈, 김중흡외 공저, op. cit., p. 115.

말한다. 우리는 하나님의 위엄을 설명하는데 필요한 증거를 얻기 위해서 길고 수고로운 증명을 필요로 하지 않는다. 왜냐하면, 하나님께서는 권능으로 자신을 보여주시므로 사람들은 다만 그 능력을 느끼고 향유하기만 하면 된다. 만약 하나님을 탐구하는 데에 지나친 인간의 사색이나 이성을 사용한다면 오히려 본질에서 멀어지게 될 것이다.

2. 그리스도의 직무

성육신에 의하여 시작된 그리스도의 중보적 활동의 과정은 자기비하와 승귀에 의하여 지속되었으며 승천하여 하나님의 우편에 앉으심으로 온전한 완성을 이루었다. 중보자(仲保者)로서 예수 그리스도의 직무(사역)는 3중적 직무라 할 수 있다.²⁰⁾ 선지자, 제사장, 왕으로서의 직무가 그것이다. 그리스도는 세례를 받으실 때 이 세 가지 직무를 시작하시고 성령의 특별한 부어주심에 의해 공식적으로 하나님과 사람사이의 중보자가 되었다. 그리스도는 인간을 그의 원래의 상태로 회복시킬 목적으로 성육신하시고 선지자와 제사장과 왕의 직무를 수행하셨다.

이와 같은 체계적인 삼직무론은 칼빈으로부터 유래하였으며 이것은 교리사에 있어서 결정적인 교리적 범주와 신조가 되었다.²¹⁾ 칼빈은 1542년에 제네바교회에서 사용할 목적으로 “제네바 신앙문답서”를 작성하였는데, 이 문서에서 처음으로 그리스도의 삼직무론을 교리화 하였다. 이후 1559년판 “기독교강요” 최종판에서 독립적인 장으로 삼직무론을 체계화

20) 선지자로서의 직무 - 눅 13:13, 마 21:11, 46, 요 3:2 등

제사장으로서의 직무 - 히 7:27, 고전 1:23 이하, 엡 5:2, 롬 5:10 등

왕으로서의 직무 - 마 8:12, 13:24-30, 요 18:36-37, 행 2:30-36 등

21) 허호익, 그리스도의 삼직무론(서울:한국장로교출판사, 1999), p. 55.

했다.

그리스도께서 무슨 목적 때문에 아버지의 보내심을 받았으며 또 그가 우리에게 무엇을 부여해 주었는가를 알기 위해서는 무엇보다도 먼저 그리스도에게서 세 가지 사실을 보아야 하는데, 예언자직, 왕직, 그리고 제사장의 직무이다.

그는 성육신의 구원론적 동기를 세 가지로 주장하였다. 첫째, 하나님 이 우리와 함께 하기위해, 둘째, 우리가 하나님의 자녀임을 보증하기 위해, 셋째, 하나님과 우리 사이를 화해하기 위해서 이다. 그러므로 중보자이신 그리스도의 신성이나 인성 어느 한 가지라도 박탈해서는 안된다고 주장한다. 만약 두 성품 중 어느 하나라도 빠진다면 우리의 구원이 불가능하기 때문이다. 그러므로 그리스도의 인격과 사역은 서로 뗄 수 없는 관계에 있다.

특히 중보자가 될 분이 참하나님이며 동시에 참사람인 것은 가장 중요한 일이었다. 그럴 필요가 무엇이나고 묻는다면, 보통 말하듯이 단순하고 절대적이고 인간적인 이유가 있는 것은 아니다. 이것은 사람의 구원을 좌우하는 하늘의 결정, 즉 하나님의 결정에 달려있는 것이다. 지극히 자비롭고 은혜로운 하나님이 사람들을 위하여 지극히 좋은 결정을 하신 것²²⁾이다. 사람은 스스로 하나님께로 올라갈 힘이 없으므로 은혜로운 하나님이 사람들에게로 내려오시고 우리를 위해서 “임마누엘”의 하나님이 되신 것이다. 이렇게 함으로써 하나님의 신성과 우리의 인성이 서로 연결되어 함께 성장하게 된 것이다. 만약 그렇지 않았다면 우리의 불결함과 하나님의 순결함 사이에 큰 거리가 있어서 결코 하나님께로 도달할 수가 없었을 것이다.

중보자로서 그리스도의 임무는 우리가 다시 하나님의 은총을 받아서

22) 존 칼빈, 김중흠외 공역, op. cit., p. 644.

하나님의 자녀가 되게 하고 지옥의 상속자인 우리가 천국의 상속자가 되게 하는 것이다. 만약 하나님의 아들이 인자(人子)가 되지 않았다면, 또 그 하나님의 아들이 우리 것을 취하고 자신의 것을 우리에게 주시지 않았다면, 아무도 증보자의 임무를 수행할 수 없었을 것이다. 그러므로 칼빈은 성경을 통해서 받은 그리스도에 대해서 믿고 성경에 따라 아들이신 하나님을 믿는 것이다.

그런데, 사실 우리가 하나님과 화해하고 자녀가 되기 위해서는 조건이 있었다. 즉, 불복종으로 멸망한 사람이 시정책(是正策)으로서 불복종을 복종으로 상쇄(相殺)하며 하나님의 심판대로 이행하며 죄에 대한 벌을 받는 것이었다.²³⁾ 따라서 그리스도께서는 아담대신에 참사람으로 나타나시어서 아담의 몸과 이름을 취하고 아담 대신에 하나님 아버지께 복종하며, 하나님의 의로운 심판대로 가서 이행하는 값으로서 우리의 육신을 바치고 죄를 속하였던 것이다.

그리스도의 삼직무론은 하나님께서 그리스도께 부여해준 직무가 세 부분으로 되어있다는 것인데, 이것은 곧 그리스도의 구원활동을 삼중적으로 보아야 한다는 뜻이다. 그러므로 그리스도의 죽음, 부활, 승천, 지상의 사역들이 갖는 구원의 의미를 구속사적인 틀 안에서 일관적으로 설명할 수 있는 장점이 있다.²⁴⁾

그리스도는 예언자(선지자)로서 하나님의 진리에 대한 완전한 계시자 이시다. 그는 “참 빛 곧 세상에 와서 각 사람에게 비추는 빛” (요 1:9) 이시다. 그리스도는 이 땅위에 계신 하나님의 말씀이시며 그의 사역과 이적을 통하여 자신의 선지자 역할을 수행하셨다. 뿐만 아니라 승천하시고 교회를 통하여 역사하시는 성령을 통하여 자신의 선지자의 역할을 계속

23) Ibid., p. 647.

24) Ibid., p. 682.

수행하신다. 오늘날도 말씀의 선포를 통하여 신자들의 영적활동을 통하여 계속하시는 것이다.

그리스도는 지상에서 예언자로서 복음을 선포함으로써 모든 계시와 예언을 성취하고 완성하였으며, 동시에 구원에 관한 완전한 지혜를 가르쳤다. 부활 승천하신 이후에도 성령을 보내어 그의 몸인 교회를 통하여 복음의 선포를 계속하신다. 그러나 그리스도의 가르침이 성령의 현존을 통해 계속된다는 점에서 그리스도는 다른 어떤 교사나 예언자와도 다르다.

모든 제사장들 중에서 오직 그리스도만이 제사장이면서 동시에 희생 제물이라는 어거스틴의 전통적인 가르침을 칼빈도 그대로 수용하였다. 예수 그리스도의 제사장적 직무는 구체적인 증보에 관한 것이며 희생과 증보의 양면을 모두 포함한다. 그리스도는 자신이 제물이 되시며 동시에 제사장도 되신다. 한편은 사망에 부합되고 한편은 부활과 승천에 부합된다. 그러므로 그의 희생적 봉사는 구원의 역사와 관련된다. 그리스도의 역사 하심은 무엇보다도 먼저 제사를 지내는 데 있다. 그리스도의 제사는 자기 희생의 제물됨이며 자신을 단번에 드림으로 구약성서의 여러 제사들을 완성하였다.²⁵⁾

칼빈은 그리스도의 유일회적이고 최종적이며 자기희생적인 대속의 죽음을 통해서 하나님의 공의가 완전히 충족되었다고 주장한다. 그래서 십자가는 사도적 복음의 중심이 되며(고전 1:23-5:7), 그의 죽으심으로 새로운 언약을 세우시고(고전 10:16, 11:24-26) 하나님과 사람들 사이의 화해자이며 증보자가 되셨다. 그러므로 그리스도 이외의 성자들의 공로나 십자의 희생제사 외의 다른 어떤 희생제사도 주장할 수 없는 것이다. 이런 점 때문에 칼빈은 성자의 공로나 피흘리지 않고 제단에서 반복되는 카톨릭 교회의 미사의식을 맹렬하게 비난하였다.²⁶⁾

25) Ibid., p. 692-693.

그리스도의 제사장직과 관련된 중요한 논점은 대제사장의 대속적인 죽음을 통해 하나님의 공의를 충족시키고 이룩하신 구원이 어떻게 지금 우리에게 주어지느냐는 문제이다. 그는 이를 구원의 중재라는 개념으로 논의하였다. 그는 그리스도의 제사장적 역할에는 우리들에게 하나님의 은총과 대속을 베푸는 것뿐만 아니라 우리를 자신의 동료로 용납하신다는 것도 포함한다고 말한다.²⁷⁾ 우리가 비록 죄인이지만 그리스도 안에서 제사장이 되어 우리 자신과 우리의 모든 것을 하나님께 드리고 우리가 드리는 기도와 찬미의 제사가 하나님 앞에 향기롭게 열납되어 하늘의 지성소에 들어가기 때문이다.

하나님의 아들이신 그리스도께서는 자연적으로 모든 피조물위에 가지시는 하나님의 주권에 참여하신다. 그러나 그리스도가 메시아라고 불리는 것은 그이 왕권이 본질적으로 영적인 것이며 영원한 것이기 때문에 그의 통치는 영적인 성격을 띠고 있다.²⁸⁾ 그의 나라가 영적이라는 것은 육적인 것이나 이세상적인 것(요 18:36)이 아니라는 의미이다. 그리스도의 영적인 통치는 내적으로는 영원한 구원에 필요한 모든 것들로 택한 백성을 부요하게 하는 ‘영적인 보화’이며, 외적으로는 영혼의 모든 적들에 대하여 요동치 않고 승리를 얻을 수 있는 ‘영적 승리’이다. 신자들이 이 세상에서 영적으로 승리할 수 있는 것은 그리스도의 왕권 때문이다. 그리스도의 영적 통치를 통해 신자들은 이 세상에서의 온갖 시련을 담대히 맞설 수 있으며 내세에서의 궁극적 승리를 소망할 수 있다.

이러한 그리스도의 왕권은 영원하다. 다윗의 영원한 계약을 통해 약속하신 영원한 통치는 이중적으로 나타나는데 교회전체를 통해, 그리고 교

26) Ibid.

27) Ibid.

28) Ibid., p. 685.

회에 속한 각 개인을 통해 이루어진다. 그리스도의 영원한 통치는 교회와 신자 개인에게 각각 다르게 나타난다. 교회에 관한 그리스도는 ‘영원한 보호자요 수호자’이다. 그리스도의 영원한 권능으로 인하여 교회가 보호되고 영속성이 보장된다. 그리스도는 교회의 머리로서 교회를 보호할 뿐만 아니라 교회의 질서를 세운다. 또 최후의 심판자로서 최후의 승리를 통해 교회의 영속성을 보장하므로 영원한 왕적 직무를 구체적으로 실현한다.

그리스도의 왕권의 영원성은 교회에 대해서 영속성을 보장해 주듯이 신자들 개개인에게는 복된 불멸성을 보장해준다. 그리스도의 영원한 왕적 직무를 통해 신자들은 이 세상에서도 영생을 소망한다. 그리스도의 왕권의 최종적인 행위가 마지막 심판 때에 나타나 신자들로 하여금 영생을 누리게 하는 것이다.

III. 19세기 이후의 기독교론

1. 자유주의 신학의 기독교론

(1) 슐라이어마허(Friedrich Schleiermacher)

슐라이어마허(Friedrich Schleiermacher, 1768-1834)는 신비주의 기독교회의 추종자였던 할아버지와 프레데릭 대왕의 군목이었던 아버지가 있던 신앙적인 가정에서 자라났다. 그는 1783년 모라비안파의 신학교에서 신학훈련을 쌓았으나 훈련과정 도중 신앙적인 회의에 빠지게 되었다. 그것은 그의 아버지에게 보냈던 편지에 잘 나타나 있다.

“나를 위해 하나님께 기도해 주세요, 나는 신앙을 잃어가고 있습니다. 자기 스스로를 인간의 아들(Son of Man)이라고 부르는 예수 그리스도가 어떻게 하나님의 아들(Son of God)이 되시는 것인지 도저히 믿을 수가 없습니다. 나는 지금 그의 죽음이 대리적 속죄(代理的贖罪)라는 것을 또한 믿을 수가 없습니다. 이것은 그가 분명히 말씀하신 일이 없기 때문입니다.” 29)

결국 술라이어마허는 신학교를 마치지 못하고 할레(Halle)대학으로 옮겼으며 여기에서 칸트를 연구하였다. 그러나 그는 1790년 제 1회 신학 시험에 합격하여 설교자가 되었고 제 2회 시험을 통하여 목사 안수를 받았다. 그런 다음 베를린 교회에 있는 자선병원의 설교자로 일하였다. 술라이어마허는 1799년 ‘종교론(Discourse on Religion)’을 썼다. 이 책은 전통적인 기독교회의 사상에 도전한 자유주의 신학이다. 그는 이 책에서 종교의 본질에 대해서 말하는데, “종교는 원리와 교리에 대한 지식이 아니며 도덕의 계율을 따르는 행위도 아니다. 그것은 우주(universe)에 대한 직접적인 직관이고 느낌이다”라고 했다. 종교는 인간이 자기 자신의 한계를 의식하는 데서 성립되기 때문에 자신의 모든 교만을 버리고 무한자를 감각하고 맞보아야 하며 우주의 가슴에 안기에서 자신 안에 맥박 치는 우주의 무제약적인 삶과 창조적 능력을 느껴야 한다고 말했다.³⁰⁾

술라이어마허는 감정은 단지 주관적인 것이어서 인간의 내면을 대표하기도 하지만, 객관적 지각의 ‘양태’이며 영적인 것의 정서적 지각이나 혹은 각성의 일종으로 하나님이 실재적이고 무한한 원인(原因)속에서 인간의 영혼과 대결하는 것으로 보인다고 했다. 이러한 의미에서 그는 중

29) 박영관, 역사신학강의(서울:예수교 문서선교회, 1977), p. 236.

30) 김광석, 기독교사상(서울:종로서적출판 주식회사, 1984), p. 95.

교와 도덕을 구분하고 있다. 그는 경건에 대해서 ‘경건이 자신 속으로 움직이는 황홀경이 아니라 유한자 속에 각성된 무한자에 대한 정서적 의식’ 이라고 말했다. 그러므로 경건한 감정이 관계하는 대상, 즉 하나님을 여러 가지 다른 이름으로 불렀다.³¹⁾

그는 기독교를 다음과 같이 정의했다. “기독교는 목적론적 유형의 종교에 속하는 유일신론적 신앙이고, 유사한 다른 신앙과 본질적으로 구별되는 점은 기독교 신앙에 있어서는 모든 것이 나사렛 예수가 성취한 구원에 대하여 관계를 가지고 있다는 사실이다.”³²⁾ 여기에서 술라이어마허는 기독교와 그리스도의 절대성을 인정하지 않았다. 그는 예수를 보통 사람과 마찬가지로 역사적인 인물이면서 특출한 재능이 있는 윤리적, 종교적 스승으로 보았으며, 예수가 다른 사람들과 구분되는 점은 예수 안에 있는 ‘하나님의식’ 때문이라고 했다.

그의 생각에 따르면, ‘죄’란 ‘아님(no)’이 아니고 ‘아직 아님(not yet)’이다.³³⁾ 죄가 일어난 것은 인류의 생물학적 발전에 나타난 진화과정의 빠른 속도와 인간의 정신적발전의 느린 속도 사이에 나타난 불일치 때문이다. 생물학적 발전은 인간의 정신적 발달보다 훨씬 빠르게 진행된다. 그래서 ‘죄’란 이미 다 발달한 육체적 유기체의 내부에 있는 인간의 정신적 발달의 ‘아직 아님’이다. 이 두 발달 단계 사이의 간격, 거리가 우리가 죄라고 부르는 것이다. 이러한 상태는 보편적인 상태이고 이것이 인류의 상태이다. 그러므로 그리스도는 모든 인류가 앞으로 놓일 하

31) 세계, 우주, 영원한 세계, 하늘의 것, 영원하고 거룩한 운명, 높은 세계정신, 우주의 신적 생명 등 마치 범신론적 세계관을 표현한 듯한 언어를 사용하고 있다.

32) Ibid., p. 97.

33) 폴 툴리히, 송기득 역, 19-20세기프로테스탄트 사상사(서울: 대한기독교서회, 2004), p. 151.

나의 상태의 선취(先取)이다.³⁴⁾

이와 같이 그의 신학은 처음에는 종교적인 경험에서 출발하였으나 이후 범신론적 경향에 빠졌다. 그는 죄(罪)를 정신(spirit)에 대한 관능의 적극적인 대립이라고 보았으며 그러한 대립 때문에 신에 대한 절대적인 의존을 자각하는데 방해가 된다고 한다. 또 죄에 대한 구원은 세상에 속한 의식(意識)이 신에 속한 의식을 이기는 것이라고 했다. 이것은 예수 그리스도의 대속적 구속을 부인하는 것이요, 예수 그리스도를 단순한 인간으로 본 것이다. 그는 예수 그리스도의 신성을 받아들이지 않았기 때문에 기독교회의 삼위일체를 부인했고 사벨리우스적(양태론)인 오류에 빠졌다. 다음의 글을 보면 슬라이어마허가 그리스도를 어떻게 이해하고 있는지 잘 알 수 있다.

“나는 이것이 왜 중요한 것인가를 한 가지 보기를 들어 설명하려고 한다. 만일 우리가 오늘날 우주의 다른 쪽에 영적 존재가 실재한다고 상상한다면, 그리스도는 이들에게 어떤 의미를 가지는가의 문제가 일어난다. 이때 철저히 그리스도론적으로 자리 잡힌 삼위일체성의 개념을 가지고 있는 사람은 그리스도인 나사렛 예수의 메시지를 그들에게 전해야 한다고 말할 것이다. 이것은 터무니없는 것으로 생각된다. 그 대신 나는 이렇게 말할 것이다. 나가서 자신을 계시하는 신적 로고스, 영원한 로고스, 신의 원리는 인간의 중심에 나타나듯이 영적인 존재가 실재하는 곳이면 그 어디든지 나타날 것이고, 그래서 그들이 역사 안에서 나타날 것이라고. 그러나 나타난 것은 인간의 역사를 앞선다. ‘아브라함이 태어나기 전부터 내가 있었다.’ (요 8:58) 이 말은 보편적 로고스, 신의 자기계시의 원

34) 마치 힌두교의 범신론적 주장과 같다. 인간정신의 진화과정이 진행된다면 결국 정신과 육체간의 간격이 없어지고 신적인 상태로 된다는 것.

리가 나사렛 예수에게 현존한다는 것을 의미한다.” 35)

(2) 리츨(Albrecht Ritschl)

리츨(Albrecht Ritschl, 1822-1889)은 베를린에서 목사의 아들로 태어났다. 1839년 이후 본과 베를린으로 가서 신학공부를 하였는데 하이델베르크를 거쳐 튀빙겐으로 가서 바우르(F. C. Baur, 1792-1860)에게서 신약학을 공부하였다. 그의 초기 저작들은 튀빙겐학파의 영향을 크게 받았다. 그는 1846년부터 본(Bonn)대학 강사로 시작하여 교수가 되었고 이후 괴팅겐 대학에서 25년 동안 가르쳤다. 그의 대표적인 저작은 ‘칭의론’ 과 ‘화해론’ 이며 그밖에 ‘기독교적 완전’, ‘기독교 교리교육’, ‘신학과 형이상학’ 등이 있다.

그의 신학적 견해는 루터의 칭의론을 신칸트학파³⁶⁾의 철학적 입장에

35) Ibid., p. 150.

36) 19세기 말부터 임마누엘 칸트의 비판주의 정신을 되살려 그 발전을 목표로 하였던 독일을 중심으로 일어난 철학상의 학파. 19세기 말에 이르러 지나친 유물론에 대한 반성의 소리가 높아지자, 물질에 그대로 환원될 수 없는 정신의 의의는 또다시 학자들에 의하여 논의되기 시작하였다. 그리고 이러한 새로운 움직임 중에 그 철학적인 거점을 칸트에서 구하려는 경향이 있었는데, 그것을 보통 신칸트학파라고 하였다. 그들은 칸트에 의하여 확립된 비판주의를 더욱 철저히 하는 동시에, 그것을 널리 모든 문화영역에까지 확대하여 적용하려고 하였다. 그리고 그들의 신조는 “칸트를 이해하려는 것은 칸트를 극복하려는 것이다”라는 것이었다. 이 학파는 두 개의 분파로 갈린다. H.코엔과 P.나토르프는 순수논리와 순수윤리의 개념 확립에 공헌하였는데, 그들은 마르부르크대학에서 활약하였으므로, 이것을 마르부르크학파라고 부른다. 마부르크학파의 대표자들은 코엔, P.G.나토르프, 카시러 등이며 칸트의 인식이론적인 관념론을 더 심화시켰다. 이들은 칸트가 인식할 수 없다고 한 물자체(物自體)를 부정하며 사물은 우리들의 의식 속에만 존재한다고 주장하였다. 특히 카시러는 인간의 정신적인 작용에는 인식하는 것 외에 언어와 신화적인 사고가 우리들의 세계를 구성하는 데 참여한다고 말하여 언어와 문화연구에 대한 현대철학에 중요한 영향을 주었다. W.빈델반트와 H.리케르트는 가치와 문화의 문제를 주로

서 해석하고 있다. ‘칭의’는 죄의 용서이다. 그러나 리츨이 생각한 죄의 용서는 인간이 하나님께 대하여 가지고 있는 죄의식을 없애버리는 것을 의미한다. 왜냐하면 죄는 인간의 자유로운 자기규정에 의하여 범한 행위이다. 그러므로 죄는 잘 알려져 있는 명백한 선을 반대하는 행위이고 죄의식은 죄의 깊은 표현인 동시에 죄에 대한 벌이다. 죄의식 속에는 하나님에 대한 불신이 들어있고 하나님으로부터의 분리가 나타나있다. 그는 또 율법적인 응보 사상을 비기독교적인 것이라고 생각하여 받아들이기를 거절하였다. 루터가 말한 ‘노예의지’나 ‘원죄설’도 잘못되었다고 비판하였다. 그는 말하기를 ‘노예의지’란 율법주의적으로 죄를 오해한 것이고 ‘원죄설’은 성서적 근거가 없는 사변(思辨)일 뿐이라 했다.

리츨은 ‘칭의’는 죄의식의 죄가 단순히 그냥 없어지는 것이 아니라 하나님에 대한 불신이 없어지는 것이며 그것은 하나님과 인간의 완전한 화해이다.³⁷⁾ 이것은 인간이 꾸며낸 환상적인 경험이 아니라 하나님의 창조적 의지의 작용 결과이다. 리츨이 생각하는 하나님은 입법자와 심판자

다루었는데 그들은 하이델베르크대학에서 활약하였으므로 이것을 서남 독일학파라고 부른다. 신칸트학파는 법철학의 분야에서도 크게 활약하였다. 마르부르크학파의 진영에서는 비판주의 법철학을 완성시킨 R.슈탐러가 나왔고, 순수법학의 창시자인 H.켈젠도 이 진영에 속한다. 서남 독일학파의 진영에서는 법학 방법론 확립에 공이 큰 E.라스크와 법의 가치철학을 확립한 G.라트브루흐가 배출되었다. 이들 중에서 특기할 만한 것은 켈젠이 주장한 순수법학이다. 여기에서는 당위(當爲)와 존재(存在)를 엄밀히 구별하면서, 여하한 종류의 자연법론도 배척하는 철저한 법실증주의(法實證主義)가 주장되었다. 오늘날 신칸트학파는 철학 일반으로는 이미 과거의 유물이 되었다. 그러나 20세기초의 30년 동안 법철학 분야에서 크게 활약한 사람은 주로 이 학파에 속하는 학자들이었고, 그들이 남긴 업적은 오늘에 이르기까지 커다란 영향을 미치고 있다. E.카우프만은 신칸트학파의 법철학 형식주의를 비난하지만, 아직 그것에 대신할 만한 체계적인 법철학이 나오지 않는 것이 오늘의 실정이다.(2005년 12월13일 인터넷에서 발췌. 주소 <http://100.naver.com/100.php?id=102412,730932>)

37) 그러므로 여기에서는 예수 그리스도의 중보자적 위치가 전혀 개입될 수 없다.

의 하나님이 아니라 '사랑의 하나님'이다. 그래서 그는 전통적 법률적 범주를 칭의론에서 제거하였다. 그는 칭의 사상을 선택사상과 관련지어 생각하였다. 즉 기독교 전체가 선택되었기 때문에 칭의와 선택은 서로 관련된다는 것이다. 칭의와 신적 의도는 개인에게만 관계된 것이 아니라 오히려 교회와 관계된 것이다. 교회는 신자의 '어머니' 이므로 각 개인은 교회 안에서만 용서받고 하나님과 사귄다는 것이다.³⁸⁾

그리스도에 대해서, 리츨은 예수가 인간의 죄를 대속해 주었다는 것에 대해서는 강조점이 없고, 오히려 예수가 인간에게 최고의 아름다운 가치관을 회복시켜 준 것이 그가 구주가 될 수 있었던 자격 요건으로 평가된다. 예수는 '가치를 창조하는 공동체'를 세웠는데 그것이 바로 교회이다. 그래서 교회는 인간의 열망과 노력의 구심점 역할을 한다. 왜냐하면 바로 교회 안에서 예수의 가치체계가 보존되고 육성되고 선포되기 때문이다. 리츨의 말을 빌리면, 교회는 사랑으로 고무된 행동을 통해 이룩된 인류 공동체이다. 그러니까 하나님의 나라를 통해 이룩하려는 하나님의 세부적 의도는 전 인류를 포괄하는 보편적인 도덕적 공동체를 형성하려는 데 있다. 따라서 구원받은 자들과 교회의 사명은 인류에게 봉사하는 일에 자신을 아낌없이 헌신하는 것이다. 왜냐하면 사랑의 동기에서 비롯된 그러한 삶이 마침내는 다른 사람들에게도 그러한 삶의 방식을 점차적으로 받아들여 하게 할 것이고, 그리하여 결국은 이 땅에 하나님의 사랑의 나라를 동트게 할 것이기 때문이다.³⁹⁾ 이렇게 보면 리츨이 이해한 기독교란 도덕적이고도 윤리적인 가치 판단과 사회 속에서의 그것의 완성을 향한 헌신임이 분명해진다.

38) 김광식, *op. cit.*, p.101.

39) 리츨이 말하는 이 사랑의 동기는 하늘에서 오는 것이 아니라 인간의 관념 속에서 나오는 것(자의식)이다.

그래서 리츨은 예수 그리스도의 구별되는 두 성품, 곧 인성과 신성에 대해서 받아들이기를 거부한다. 왜냐하면 예수에 대한 진정한 종교적 평가는 그의 역사적 행위, 종교적 확신 그리고 윤리적 동기에 관심을 갖는 것이지 그가 가졌을 것으로 가정하는 그의 타고난 기질이나 능력에 대하여 관심을 갖는 것이 아니라는 것이다. 그리고 리츨은 예수의 신성을, 그의 아버지 하나님께서 그에게 인간들 가운데서 하나님의 나라의 완전한 구현이 되도록 주셨던 독특한 ‘소명’ -그는 이 소명을 완전하게 성취했다-이라고 해석했다. 리츨에게 있어서 그리스도는 그와 그의 사역이 하나님에 의하여 영원히 아신 바 되고 그의 뜻에 의한 것이었다는 의미에서만 ‘선재’ 한 것이었다. 그러므로 리츨 신학에서 중심 되는 것은 그리스도가 인류를 위하여 이루신 구원의 성취이다. 그런데 이것은 어떻게 일어나는가? 여기서 리츨은 예수의 아버지에 대한 ‘소명적 순종(vocational obedience)’의 개념을 소개한다. 리츨의 주된 관심은 역사에 어떤 영향을 끼치는 하나의 도덕적 모범으로서 그리스도의 역사적 삶에 있었다. 그렇기 때문에 그는 비록 그리스도를 이 세상의 죄를 위하여 하나님의 심판을 받는 자로 삼는 속죄의 교리를 거부했지만 그리스도의 죽음이 가지는 특별한 의미는 부정하지 않았다.

(3) 트뢰치(Ernst Troeltsch)

트뢰치(Ernst Troeltsch, 1865-1923)는 19세기 자유주의 신학의 대표적인 종교사학자이다. 그는 기독교를 포함한 모든 역사적 종교들은 부분적이고 불완전하며 한계가 있고 진리와 실재를 바라보는 하나의 길이기 때문에 모두가 상대적이라고 주장한다.⁴⁰⁾ 인간의 모든 것과 인간이 생

40) ‘역사적상대주의’ 모든 종교와 모든 문화들은 역사적 상황과 진화론적 환경 때문에 상대적이라는 주장.

산해 내는 모든 것은 그의 역사적 맥락(context)에서 제한되고 역사적 발전의 법칙에 종속된다고 한다. 그러므로 그는 기독교가 새로운 단계로 나아가야 하며 전통적인 형식들 중에서 많은 것을 포기해야 한다고 주장하며, 기독교가 역사적 상황에 자기 자신을 개방하여 응답해야 한다고 하였다. 다음 글은 그가 기독교를 어떤 시각으로 바라보는가에 대해서 잘 나타나있다.

기독교는 결코 절대적 종교가 아니며, 어떤 주어진 시점에서 그것의 환경을 구성하는 역사적 조건들로부터 자유로운, 전적으로 유일회적인 종류의 것도 아니다. 기독교는 결코 종교의 보편적 원리라고 생각되는 것의 불변적, 최종적, 무조건적 실현이 아니다. 다른 위대한 종교들과 마찬가지로 기독교도 그 역사의 매 순간에 있어서 철저히 역사적인 현상이며, 모든 개별적 역사현상이 직면하게 되는 모든 제한에 종속되어있다.⁴¹⁾

그는 인간 정신이나 인간 체험의 구조와 관련지어서 종교의 의미를 이해한다. 그래서 신은 실로 초월적이며, 유한자 보다 크시고 유한자와는 동일시 될 수 없다고 보았다. 그러나 신적 현존은 유한한 역사의 전개 속에서 발견 될 수 있으며 그 속에서 그의 생명을 갖고 있다고 본다. 신성 혹은 절대자는 역설적으로 역사를 초월한 동시에 역사 안에 존재한다. 무한자와 유한자 사이에는 참여, 연속성, 그리고 공유의 형식이 있다. 트뤼치에게 있어서 신은 “역사와 인접해 있다” 고 말할 수 있다. 트뤼치는 이것을 인간의 정신적 내부에 있는 “종교적 아프리오리”⁴²⁾-인간 본성 속

41) 폴 F. 니터, 변선훈 역, 오직 예수이름으로만?(서울: 한국신학연구소, 1993), p. 55

42) 아프리오리·아포스테리오리(a priori;a posteriori) ‘보다 앞선 것으로부터’ 및 ‘보다 나중의 것으로부터’라는 뜻의 라틴어 성구(成句)로 각각 ‘선천적’ ‘후천

에 새겨져 있는바 신성에의 선천적 정위 또는 신적인 경험-라고 부르고 있다.

그러나 트릴치에게 있어서 이러한 종교적 아프리오리, 즉 신성한 것을 향한 타고난 충동은 단지 개인의 내적 경험 속에서만 -다시 말해 오로지 개인과 신 사이의 관계성 속에서만- 인식되고 실재되는 것은 아니었다. 트릴치는 개인은 자기 자신을 경험 할 수 있는 역사적 존재임을 또한 인식하고 있었다. 그러므로 종교적 아프리오리는 오로지 역사적 과정 안에서, 역사적 과정을 통해서만 살아 있을 수 있고 경험 될 수 있다고 생각했다. 바로 여기에서 종교들이 등장한다. 종교들은 그것을 통하여 인간의 신에 대한 느낌이 역사 내에서 구체적인 형태를 띠게 되는 바 매개체들이다. 종교들과 종교적 아프리오리 사이에는 상호 의존 관계가 있다. 모든 종교들은 인간의 본질에 내재 되어 있는 종교적 아프리오리에 그 기원을 두고 있다. 또 종교적 아프리오리는 종교들 없이는 구체적으로 존재할 수 없다는 것이다.

이러한 트릴치의 입장은 세계의 모든 종교들이 모든 인류 속에 작용하고 있는 보편적 계시의 구체적이며 독립적이고 다양한 현현인 것이다. 트릴치의 주장에 의하면 모든 종교들은 공통적인 그 무엇, 즉 신의 현존 또는 신의 계시를 공유하고 있다는 것이다. 왜냐하면 각 종교는 그 현존의 서로 다른 역사적 현현이기 때문이다. 그의 주장은 다음의 말을 보면 더욱 명확하게 드러난다.

적'이라고 번역된다. 철학에 있어서는 경험과는 관계없이 알 수 있는 진리, 이를테면 논리법칙이나 수학의 정리(定理)를 '아프리오리한 진리'라 하고, 자연과학의 제반 법칙 등 경험을 통해서 알 수 있는 진리를 '아포스테리오리한 진리'라고 부르는 것이 통례이다. 그러나 이와 같이 진리를 뚜렷하게 양분한다는 것에 대해서는 논의의 여지가 있다. 게다가 경험이란 말을 어떻게 이해하는가에 따라서도 이 양분법(兩分法)의 의미는 달라질 것이다.(2005년 12월13일 인터넷에서 발췌. 주소 <http://100.naver.com/100.php?id=106142>)

“비기독교 종교들에 대한 연구가 나에게 점점 더 확신시켜준 사실은 그들의 소박한 주장들도 역시 순수하게 참되다는 것이다. 나는 특히 불교와 힌두교가 참으로 인도적이고 영적인 종교임을 깨달았고, 기독교와 똑같은 방식으로 그 신봉자들의 내적인 확신과 헌신에 호소할 수 있는 종교임을 깨달았다.” 43)

그러므로 그에게는 종교들이 갖고 있는 절대주의적 논리는 배격될 수 밖에 없고 동시에 계시란 결코 완전히 파악될 수 없는 절대자를 향해 나아가는 점진적인 운동으로 파악될 수밖에 없었다. 특히 기독교의 예수 그리스도는 하나님과 동일시 될 수 없으며⁴⁴⁾ 다른 위대한 종교의 창시자들과 동등한 선상에서 취급되어야만 한다. 왜냐하면 기독교를 비롯한 다른 위대한 종교들도 ‘위대한 인종들의 사상(思想)의 결정체(結晶體)’로서 그것들 자체가 다양한 생물학적 인류학적 양식들의 산물이기 때문이다. 결국 세상의 위대한 종교들은 각각의 성스러운 근원(아프리오리)에서 성스러운 목표를 향해 전진하려는 인간정신의 몸부림이고 상이한 문화적 환경아래에서 나타나는 문화적 표현이다. 따라서 역사적 상대주의를 주장하는 트윌치의 입장은 기독교의 핵심적인 문제, 즉 나사렛 예수는 역사 내에서의 신의 유일회적인 성육신이요 모든 인류의 유일한 구주라고 하는 확신과 정면으로 배치된다. 역사적인 모든 제약을 받고 있는 예수에게서는 ‘절대자’ 라든지 ‘신성’ 을 발견할 수 없다.

43) Ibid., p. 59.

44) ‘신성’이 없는 인간 예수, 즉 신화를 제거한 후에는 도덕적이고 훌륭한 인간 예수만 있을 뿐이다.

(4) 슈바이처 (Albert Schweitzer)

알버트 슈바이처 (Albert Schweitzer, 1875-1965)는 1875년 1월 14일 알사스(Alsace)지방의 카이라스벨크에서 목사의 아들로 태어났다. 그의 출생 후 얼마 되지 않아서 집안이 귄스 바하에 이사하여 그곳이 고향이 되었다. 그가 자라난 알사스는 독일과 불란서 사이에 계속적으로 싸움이 벌어졌던 곳이어서 그는 두 가지 문화에 뿌리를 박고 있는데 이 곳은 新舊 兩 기독교의 갈등을 비교적 조용히 보내는 곳이었기 때문에 비교적 자유로운 思考를 갖을 수 있는 이유이기도 하였다. 부유하지는 않았지만 유년시절은 행복하게 보내었고 18세에 불란서의 스트라스부르 (Strasbourg) 대학의 학생이 되었다. 그는 1899년에 철학박사 학위를 받았는데 학위논문은 “칸트의 종교철학” (Die Religions Philosophie Kants)이었고 그 논문은 출판되었다. 그로써 스트라스부르의 성 니콜라이 교회의 부목사가 되었을 뿐 아니라 스트라스부르 대학의 강사가 되었다. 1901년에 그는 목사고시와 관련해서 “주님의 만찬”에 관한 논문을 출판하였다. 1901년 메시아의 비밀에 관한 브레데의 저서도 역시 출판되었다. 또한 흥미있는 것은 바로 이 해에 슈바이처가 “Das Messianitats und Leidensgeheimnis” (메시아의 비밀과 수난의 비밀)이란 저서를 출판하였다. 그후 1914년에 이 저서는 “The Mystery of the Kingdom of God”(하나님의 나라의 비밀)이란 표제 하에 영역으로 출판되었다.

슈바이처는 1904년 파리 선교사협의회가 매월 발행하고 있는 사업보고서에서 아프리카 콩고 지방의 선교 사업과 사회 구제 사업이 사람 부족으로 혹은 구제 사업이 정지 상태에 있다는 글을 보고서 그의 일생을 봉사(奉仕)의 생활에 헌신할 것을 결심하고 이를 위해 의료 선교사가 되기로 결심하였다. 1905년 그는 나이 30세에 의학공부를 시작하였다. 1905

년에서 1912년까지 그는 의학을 연구하였다. 이 준비 기간 동안, 그는 그의 저서 중 가장 유명한 저서 몇 권을 저술하였다. "Von Reimarus zu Wrede"(1906)가 그중 한 권이며, 영역판은 "The Quest of the Historical Jesus"(역사적 예수의 탐구)란 표제로 출판되었다. 1913년에 중보 재판이 나왔다. 1911년에 그는 "Geschichte der Paulinischen Forschung"(바울연구에 관한 역사)란 저서를 출판하였다. 이 저서는 그 다음 해에 "Paul and His Interpreters"(바울과 그의 해석자들)이란 영역판이 나왔다.⁴⁵⁾

슈바이처는 말하기를 "교리적 요소(敎理的 要素)는 분명히 역사적 요소(歷史的 要素)" 라고 하였다. 이 점에 있어서는, 그는 복음 증거의 역사성을 옹호하는 자이기도 하다. 그러나 마가복음 저자의 사상을 지배하고 있던 '은밀한 메시아 직' 이란 신학사상은 예수님 자신을 지배하고 있던 사상이었다는 것이다. 슈바이처는 말하기를, 예수님은 단순히 그 나라에 들어가지 못한 사람을 위한 장래 나라의 반포자였다고 하다. 그러나 예수님 자신은 사람들로 하여금 하나님 나라를 위한 준비를 하게 하는 하나님의 사역자가 되리라는 것을 확신하고 있었다. 어떤 갑작스럽고 초자연적인 하나님의 역사로 인해 그 나라가 이룩되면 그는 자기가 하나님의 대리로서 다스릴 것이라고 생각하였다는 것이다.

이것이 예수의 비밀, 곧 하나님의 나라가 임하시면 시작될 장래의 메시아직이라 하였다는 것이다. 이것이 예수로 하여금 모든 것을 종말론적으로 보게 하였다는 것이다. 예수님은 이러한 사상에 완전히 사로잡혀 있었다는 것이다.

슈바이처에 의하면, 예수님은 그가 자기의 제자들을 파송하시던 해,

45) Albert Schweitzer, 천병희 역, 나의 생애와 思想(서울: 도서출판 瑞友, 1989)

즉 추수 때에 이 나라가 임할 줄로 기대하고 있었다는 것이다. 그런고로, 마태복음 10장에서 예수님은 그의 제자들을 파송하실 때, 그는 그 나라가 임하시기 전에 그들이 돌아오리라고 기대하지 않았다.⁴⁶⁾ 그러나 그가 기다리던 격변적인 사건은 일어나지 않았다. 이때로부터 그의 계획들은 변화를 일으켰다. *παρουσια*(오심)에 관한 예수님의 예언은 성취되지 않은 채 그대로 남았으며, 또한 마태복음 10장의 수난의 예언도 성취되지 않았다는 것이다.

예수님은 제자들과 인자의 오심을 위하여 박해를 고대하였다. 그러나 이러한 일은 전혀 오지를 않았다. 예수님의 계시적 고대에 의하면 이 수난들을 그 나라가 임하심에 필연적인 것이었다는 것이다. 그러나 그가 기대했던 이런 일들이 일어나지 않았으므로 그는 이런 것들이 강제적으로 오도록 하는 일을 결심하였다. 그리하여, 그는 예루살렘에 올라가 죽으실 것을 결심하였다. 그는 “이제” 그것들이 자신 속에서 성취시켜, 그 나라를 세상에 나타낼 것으로 결심하였다. 예수님은 자기가 죽어야만 한다는 확신을 가졌다. 그는 자기가 죽자마자 곧 승리가 떠를 것으로 생각하였다. 그 나라는 임할 것이고 역사는 끝이 날 것이라고 생각했다. 그러나 역사는 종말도 오지 않았다. 역사를 예수의 목적으로 왜곡하려는 놀라운 노력을 하였다. 그러나 역사는 그의 목적대로 왜곡되지 않았다는 것이다. 결국 슈바이처는 예수님이 임박한 왕국이 설립되면 자신이 메시아로 나타날 것을 믿고 그 계획을 성취하기 위해 계속 노력했지만 결국 실패하고 말았다고 한다.

자기가 메시아였다는 예수님의 이 미혹은 비밀이었다. 그는 장차 그 나라가 갑자기 임하실 때 나타날 메시아로 확신하였다. 그러나 그 나라는

46) 마 10:23 이 동네에서 너희를 쫓박하거든 저 동네로 피하라 내가 진실로 너희에게 이르노니 이스라엘의 모든 동네를 다 다니지 못하여서 인자가 오리라. (마10:23은 슈바이처가 주장하는 학설의 요절이다.)

아직 나타나지 않았기 때문에, 그는 드러내놓고 자신이 메시아로서 행동 하지도 가르치지도 않았다는 것이다. 처음에 그는 이 비밀을 세 사람(베드로, 야고보, 요한)에게 나타내었다. 그 후 베드로는 가이사라 빌립보에서 열 두 제자들에게 공개했다. 이 비밀의 세 번째 폭로는 12제자 중 하나였던 가롯 유다가 배신함으로 대제사장에게 이 비밀을 제공할 때 일어났다. 심문에서 대제사장은 무지한 군중들에게 예수님의 주장을 말해주었다. 그리고 이 주장으로 인해 그는 사형 선고를 받았다. 슈바이처는 생각하기를, 예수님은 그의 메시아적 주장 때문에 십자가에 못박혔다는 것이다.

슈바이처는 예수님께서 윤리적인 교훈을 했다는 사실은 부인하지 않는다. 그러나 이 윤리적인 교훈은 예수님의 종말론적인 사상에 비하면 그리 중요한 것이 못된다고 한다. 슈바이처에 의하면, 예수님의 윤리는 어떤 일시적 윤리였다. 즉, 그 나라가 임박하였기 때문에 예수님의 윤리적 교훈은 그 나라가 임하기까지의 짧은 기간에만 유효한 것이다. 이 일시적 윤리 교훈은 회개라는 한 마디로 간추릴 수가 있다. 회개란 그 나라의 임박함을 위한 준비에 지나지 않는다는 것이다.

그러므로 슈바이처에 의하면 신약성경의 메시지를 철저히 ‘종말(終末)’이란 배경 아래서 보아야 한다고 주장하였다. 그에 의하면 바울의 종말론은 유대의 묵시문학(默示文學)의 종말론의 연장선에 놓여 있는 것이다. 슈바이처는 예수님의 가르침에서 하나님 나라는 모두 종말론적이라고 주장한다. 따라서 그 나라는 현재의 영적실재(靈的實在)가 아니다.

슈바이처의 종말론은 소위 “철저한 종말론(consistent eschatology)”이라고도 한다. 그에 의하면, 그 나라는 전적으로 하나님의 기적적 개입으로 올 미래의實在였다. 슈바이처에게는 ‘역사적 예수’가 1세기의 묵시문학자(默示文學者)처럼 생각되었다.⁴⁷⁾

2. 신정통주의 신학의 기독론

(1) 키에르케고르(Soeren Aabye Kierkegaard)

기독교의 진리를 역사주의적 개념과 범주로 설명하는 자유주의 신학자들과는 전혀 다르게 키에르케고르(Soeren Aabye Kierkegaard, 1813-1855)는 자신의 인생체험⁴⁸⁾으로부터 기독교를 이해하고 설명하였다. 그는 상반된 두 가지를 동시에 결합시키는 역설(逆說, paradox)의 원리를 주장하며 실존철학적 개념으로 신학적 논리를 전개해 나갔다. 그의 역설(paradox)의 개념은 사유(思惟)에서 출발한 것이 아니라 윤리적 종교적 체험에 근거된 것이다.

그는 인간이 가지고 있는 불안에 대해서 말했는데, 이 불안은 인간의 자유를 실현하는데서 오는 불안이다. 이 불안은 이중적인데 자아를 실현하지 않고 자신 안에 머무르려고 하는 불안과 자기를 실현하고 자신을 잃어버릴 가능성을 아는 불안이다. 이와 같은 불안에 대한 통찰은 성경의 아

47) 간하배, 신약학서설(서울: 총신대학출판부, 1980), pp.69-72.

48) Soeren Aabye Kierkegaard(1813-1855) 덴마크 코펜하겐 출생. 아버지는 비천한 신분에서 입신한 모직물 상인으로 경건한 기독교인이었고, 어머니는 그의 하녀에서 후처가 된 여인이었다. 7형제의 막내로, 태어날 때부터 허약한 체질이었으나, 비범한 정신적 재능은 특출하였으며 이것이 특이한 교육으로 배양되어 풍부한 상상력과 날카로운 변증(辨證)의 재능이 되었다. 그는 1837년경 그가 스스로 '대지진(大地震)'이라고 부른 심각한 체험을 하였다. 그 내용은 아버지가 소년시절에 유탄란트의 광야에서 너무나 허기지고 추운 나머지 하느님을 저주한 사실이 있었다는 것과, 바로 자기 자신이 결혼 전에 아이를 뱀 어머니의 아들이라는 것 등을 안 사실로 죄의식이 심화되었고, 인생을 보는 눈과 기독교를 보는 눈에 근본적인 변혁이 생겼다.(2005년 12월 13일 인터넷에서 참고. 주소 <http://100.naver.com/100.php?id=153608>)

담과 이브의 타락에서 힌트를 얻었다. 그는 아담과 이브의 타락이야기를 ‘성서적 신화’로 보았는데, ‘아담’⁴⁹⁾이라는 말이 의미하듯이 모든 사람이 자기를 실현하려는 불안과 자기를 실현하지 않으려 하는 데서 오는 불안 사이에서, 이성과의 관계, 부모와의 관계에서 자신들이 살고 있는 정치적 전통과의 관계를 발견한다.

이러한 관계에서 마침내 자신을 실현하는 결단이 이루어지고, 이 결단은 동시에 타락이다. 그러나 타락 후에는 또 하나의 불안이 있다. 왜냐하면 타락은 경계선을 침범하는 모든 행위와 마찬가지로 죄책을 낳기 때문이다. 죄책의 불안이 극단적이 되면 이것은 절망이 된다. 이 절망은 곧 ‘죽음에 이르는 병’이 된다.⁵⁰⁾ 죽음에 이르는 병을 피할 길은 없다. 그러므로 논리적으로 매개할 수 없는 그 무엇인가가 일어나야 한다. 여기에서 그는 ‘비약’의 이론을 말한다.

불안은 자기를 실현하느냐 실현하지 않느냐의 결단 앞에 인간을 마주 세운다. 이 결단이 곧 ‘비약(leap)’이다. 이것은 논리적으로 이끌 수 있는 것은 아니다. 죄는 어떤 방식으로든 끌어낼 수 있는 것이 아니다. 만일 논리적으로 끌어낼 수 있는 것이라면 더 이상 죄가 아니고 어떤 필연이다. 그러므로 인간의 타락이란, 비합리적인 비약이며 이것은 논리적 필연성에서 이끌어 낼 수 없는 종류의 비약이다.

그러나 반대의 비약이 있는데, 그것은 신앙의 비약이다. 인간은 소외의 불안이나 죽음에 이르는 병을 극복할 수 없다. 이것은 신앙에 의해서만 극복할 수 있다. 이 신앙은 비합리적인 비약의 단계이다. 신앙적인 비약은 외톨이(단독자)로서 비약을 하는데 여기에는 세 가지 단계(stage)가 있

49) 아담(adam) 개인적 또는 종(種)으로서의 ‘인류’를 말한다.

50) 성경에서는 아담의 범죄함으로 인하여 죄가 들어왔고 죽음에 이른다고 말하지만 키에르케고르는 자아실현의 관계에서 오는 불안에 의해서 절망하게 되고 그 절망 때문에 죽음에 이른다고 한다.

다. 이들 단계는 시간적인 흐름의 단계는 아니다. 오히려 공간적으로 서로 위 아래로 놓여있는 레벨(level)이라 할 수 있는데 보통의 사람들에게 공존하고 있는 것이다. 이것들은 미적, 윤리적, 종교적 레벨이며 단계이다.

키에르케고르의 비약의 논리는 은유와 관계를 가지는 진리의 개념과 연관된다. 이 진리는 과학적 의미의 객관적 진리와는 전적으로 다르다. 그는 다음과 같이 주장한다. “진리란 가장 열렬한 개인적인 경험에서 단단히 붙잡힌 객관적인 불확실성이다. 이것이야말로 진리, 실존하는 개인이 도달할 수 있는 최고의 진리다.”⁵¹⁾ 여기에서 그는 진리와 함께 신앙을 정의한다. 왜냐하면 실존하는 개인이 도달할 수 있는 최고의 진리가 신앙의 단계이기 때문이다. 중요한 것은 객관적 불확실성이다. 이것은 신학이 객관적인 확실성에 바탕을 두고 있지 않기 때문이다. 인간 개인이 본질의 체계, 실재의 본질적 구조 안에 들어가 있지 않고 그 밖에 서있기 때문이다. 실존적 진리는 객관적인 불확실성이며 개인적이고 정열적인 체험이고 주관적인 확실성이지만 결코 객관화 할 수 있는 확실성은 아니다.⁵²⁾ 이것은 비약의 확실성이다.

그러므로 결코 객관화 할 수 없는 키에르케고르의 비약(종교적 단계의 비약)은 한 가지 문제를 일으킨다. 그것은 그리스도에 관해서이다. 죽음에 이르는 깊은 병인 절망을 극복하기 위해서 필요한 비약은 그리스도에게로의 비약인데 이것은 실제(reality)로의 비약이다. 실존적인 진리는 객관적인 불확실성이며 결코 객관화 할 수 없는 주관적인 확실성이기 때문에 역사적 그리스도라는 실제(reality)라는 객관적 진리로의 비약이 불가능할 수도 있기 때문이다. 예를 들면, 사람은 모든 방향을 향하여 떨 수

51) 폴 툴리히, 송기득 역, op. cit., p. 224.

52) 결코 객관화 할 수 없는 주관적인 실존이기 때문에 절대적인 진리의 종교란 있을 수 없다.

있다. 그러면 그 사람은 어느 방향으로 뿔 것인가? 어느 방향으로 비약(leap)할 것인가? 만약 하나의 방향을 의도한다면, 그것은 더 이상 순수한 비약이 될 수 없다. 마찬가지로 종교적 단계에서의 비약도 절대적 객관적인 확실성이 없기 때문에 결코 그리스도에게로 비약할 수 없다. 만약 그리스도라는 실체로의 비약을 계획한다면 더 이상 종교적 단계의 비약이 아니다. 따라서 그리스도가 역사의 예수인 한 우리가 그리스도와 동시성을 갖는다는 것은 환상에 불과하다.

(2) 바르트(K. Barth)

바르트(K. Barth, 1886-1968)는 스위스 바젤에서 1886년 5월 10일 신학교 교수인 아버지 프란츠 바르트와 어머니 애나 사토리우스 사이에 태어났다. 바르트가 신학자가 되기로 결심한 계기는 그의 담임목사였던 로버트 에스키바허의 예수 그리스도를 향한 순수한 열정 때문이었다. 아버지의 가르침을 시작으로 베를린 튀빙겐 마르부르크에서 신학 수업을 계속했다. 1909년 제네바의 어느 개척교회 부목사로 부임하면서 그의 신학적인 여정이 본격적으로 시작됐다. 그는 탄광지역인 자펜빌에서 10년 동안 단독목회를 하며 광부들이 받는 사회적인 억압과 소외에 큰 충격을 받았다. 1915년 사회민주당에 가입해 인권운동에 뛰어들었다. ‘붉은 목사’라는 별명을 얻은 것도 이때였다.

이 당시 바르트의 중요한 신학적 전환이 있었다. 1914년 당시 93명의 독일 지성인들이 빌헬름 2세의 전쟁정책을 지지하고 나선 것이다. 그 때까지 세상의 불의와 거짓을 개혁할 수 있는 도구로 믿었던 자유주의의 비열한 속성에 혐오감을 느낀 바르트는 신학에서도 자유주의와 결별하게 된다. 1919년 출판된 로마서 주석은 ‘자유주의 신학의 진영에 던져진 폭탄’ (비서 호우트)이었다. 염세적 허무주의의 그늘에서 신음하며 무기

력해진 유럽의 관념적 신학 풍토에 성령의 능력으로 인간의 절망과 좌절을 치유할 수 있는 실존적이고 역동적인 신학을 제시한 작품이었다.

바르트는 로마서 주석에서 예수 그리스도의 구원은 모든 인류에게 부여된 ‘은총 위의 은총’이라는 점을 강조해 자유주의 신학자들에게 ‘계시되고, 기록되고, 선포되는 하나님의 말씀’ 이신 예수 그리스도의 절대성을 재인식 시켰다. 그는 철학적 합리주의(Rationalism) 현실주의(Realism) 객관주의(Objectivism) 그리고 인격주의(Personalism)를 활용해 변증신학의 영역을 개척했다. 그의 신학은 인본주의에 기초한 문화적 또는 자유주의적 신학과 구별되는 ‘신정통주의’로 불려졌다. 그의 가장 독특한 신학적 개념은 실천(praxis)이다. 바르트는 이론과 실천 또는 믿음과 온전한 성화의 조화를 강조한다. 바르트는 당시 유럽사회의 허무주의와 비관주의의 원인이 아가페적 사랑의 실천이 결핍된 관념주의에 기인한다고 보고 이를 극복하기 위해 기독교인의 성결한 삶, 즉 실천을 강조했다. 믿음은 실천을 통해 극대화될 수 있고 실천은 믿음의 단적인 증거라고 바르트는 주장한다.

그러나 바르트는 전통적인 신앙고백의 형태를 받아들이지 않는다. 그는 그리스도의 낮아짐과 높아짐의 두 상태가 시간적으로 앞서거나 뒤서는 전통적인 견해를 인정하지 않는다.⁵³⁾ 참 하나님으로서의 예수께서 자신을 낮추셨고, 참 사람으로서 높임을 받으셨다는 것을 인정하지 않는 그에게는 높아짐과 낮아짐이 무의미한 중복일 뿐이다. 하나님이 높이우심을 받았다는 것은 사실 아무런 의미가 없다. 왜냐하면 하나님은 원래 높고 귀하신 분이기 때문이다.

보편구원에 관한 애매한 바르트의 태도는 많은 논쟁을 일으키는 문제인데, 그는 “하나님의 예정은 예수 그리스도를 택한 것이다.”고 말한다.

53) 간하배, 현대신학해설(서울: 개혁주의신행협회, 1994), p. 35.

예수는 선택하시는 분일 뿐 아니라 선택을 받은 자이다. 그리스도 안에서 모든 사람이 선택되었고 또한 모든 사람이 버림 받았다. 그는 이중선택이란 고전적인 개념, 각 개인을 두고 말하는 선택을 부인한다. 그래서 모든 사람이 택함 받은 사람으로 살지 않으며 설사 어떤 사람이 그렇게 산다 하더라도 부분적으로 밖에 살지 못한다. 그러나 교회의 책임은 모든 사람들에게 그들이 모두 그리스도 안에서 택함을 받았고, 그러므로 택함 받은 자로서 살아가야 함을 선언하는 것이라 말한다. 그렇지만 선택은 그리스도 안에서 얻는 신분이 아니다. 선택은 행위이며 하나님을 위한 봉사이다. 그렇기 때문에 선택과 버림의 경계선은 없다. 오직 있다면 선택에 대해서 인식(認識)과 몰인식(沒認識)이 있을 뿐이다. 다음의 글을 보면 바르트의 생각을 좀 더 잘 이해할 수 있다.

“예수 그리스도 안에 나타나신 하나님의 사랑하심에 대하여 한계를 그을 아무 신학적 권리가 우리에게는 없다. 우리의 신학적인 의무는 그것이 우리가 일찍이 본 것보다 더 크시다는 것을 보고 이해하는 것이다.” 54)

여러 가지 이유로 신정통주의는 많은 그리스도인에게 오해되어 왔다. 그것은 개혁자들의 교훈에 돌아가는 것이라 자인한다. 또한 고전적인 자유주의의 낙관주의와 로마 카톨릭 신학의 부패를 공격하는 것이라고 한다. 예수 그리스도가 절대적으로 중심이 된다는 점, 하나님의 초월성, 계시의 필요성을 강조한다고 한다. 물론 자연스럽게 이러한 강조점들은 복음적인 그리스도인들에게 매우 마음에 맞는 말인 것처럼 들린다. 그러나 많은 사람들이 지적하는 바와 같이, 신정통주의는 역사적 기독교 정통주

54) Ibid.

의에서 떠나있으며 근본개념에 있어서도 차이가 있다. 몇 가지 예를 들어 본다면 다음과 같다.⁵⁵⁾

첫째, 신정통주의는 인간의 주관적 경험을 진리의 표준으로 삼는 것을 핵심으로 하고 있다. 그래서 신정통주의에서는 계시가 단순히 사람에게 향한 하나님의 선언이 아니다. 계시는 만남이요, 대면이요, 대화라 한다. 성경이 우리에게 오기까지는 계시가 아니다. 이로써 계시 자체의 개념 자체를 파괴한다. 바로 이 점이 신정통주의가 소위 실존주의에 의존함을 볼 수 있다.

둘째, 성경을 계시나 하나님의 말씀과 동일시하려 들지 않으며, 성경의 언어를 재해석한다. 이러한 재해석은 우유 속에 독과 같은 결과를 초래한다. 원죄, 아담의 타락, 그리스도 안에 있는 구속, 부활, 재림 등을 사화(史話, saga)라고 부른다. 이러한 교리들은 일찍이 일어났던 역사적인 사건이나 상태가 아니라고 한다. 오직 모든 사람이 항상 처하고 있는 역사적인 상황일 뿐이라는 것이다. 곧이 바르트의 역사철학적 언어를 빌린다면, 그러한 것들은 Historie(역사)가 아니요 Geschichte(사화, saga)이다. 예를 들면, 창세기 3장은 사실대로의 역사가 아니라 오직 인생의 죄와 자만의 현실을 상징적으로 가리키는 것뿐이라는 것이다. 그러므로 신정통주의의 이러한 개념은 “좋은 소식(복음)” 곧 하나님의 아들이 조인의 구원을 위하여 이 역사의 세계에 들어오신 사실의 선포로서의 복음의 중심을 말살시킨다.

셋째, 바르트는 예수 그리스도가 계시의 중심이 됨을 강하게 주장하는 나머지 그리스도와 별도로 자연에 나타난 계시는 전혀 인정하지 않는다. 이러한 그의 견해는 일반계시의 실재성(행 14:17, 롬 1:19,20)을 크게 훼손한다. 더불어 특별계시 뿐 만 아니라 모든 형태의 계시에 대한 재해석

55) Ibid., pp. 37-38.

을 하며 성경적 계시 자체를 파괴한다.

넷째, 바르트가 예수가 참 사람으로서 수욕(受辱)을 받은 것을 말하려 하지 않는 것은 성서의 신학에서 멀리 떠나는 것이다. 그는 그리스도의 품위와 사역을 존재론적 의미에서 주의 깊게 구별하려 하지 않으며 전통적인 신조, 칼케돈 신조를 부인함으로써 그리스도의 사역과 품위를 훼손한다. 그의 화목의 교리는 그리스도가 성육신하셔서 십자가에 죽음으로써 인간과 하나님과의 사이를 화목하게 한 성경의 말씀과 맞지 않는다.

다섯째, 바르트는 보편구원설을 주장하지도 부인하지도 않지만 그의 보편선택의 사상은 일종의 보편구원설을 의미하는 듯하다. 천당과 지옥의 실재성을 부인하는 것 또한 성경에 제시된 바와는 다른 완전히 다른 구원의 개념을 가지고 있음을 가리킨다. 예수는 만인을 위한 구원사(救援史)라고 바르트는 말하며 구원의 원(圓)은 심히 커서 불교도나 유교도나 신도(神道) 교도들을 포함하며 선택과 유기(遺棄)간의 분계선은 자유로이 왕래할 수 있다고 한다.

바르트는 19세기 역사주의적 자유주의를 비판하고 새로운 신학사조를 형성했다. 그러나 바르트는 예수 그리스도의 부활이 역사적인 것(Historie)이 아니고 역사적인 이야기(Geschichte)라고 설명한다. 그러므로 그는 “성경 자체는 하나님 말씀에 대한 증거에 불과하며, 따라서 성경은 인간이 쓴 글이기에 인간적 오류가 많이 있을 수 있다. 이런 오류투성이의 성경일지라도 하나님이 이것을 계시의 증거로 사용할 때에만 하나님의 말씀이 될 수 있다.”고 말했다.⁵⁶⁾ 부연(附椽)한다면, 성경을 읽을 때에 감동이 되면 하나님의 말씀이 되고 감동이 되지 않으면 하나님의 말씀이 아니라는 것이다.

결국 바르트의 이러한 입장은 죄의 심각성을 파괴하고 이러한 방법으

56) 박영관, 역사신학강의(서울: 예수교문서 선교회, 1977), p. 259.

로 배교에 대한 성경의 경고나 회개와 신앙에 대한 요구를 무의미하게 한다. 그의 신학이 주장하는 바를 총체적으로 볼 때 ‘성경에 기록된 죄인의 입장의 처참함’을 매우 약화시킨다. 그의 견해는 단지 사람들이 그리스도께서 하신 일에 전 세계적으로 관여되었음을 알려주는 것에 그치고, 그러므로 전도의 시급성은 없어지고 회개와 신앙을 촉구하는 성경의 취지는 무의미하게 된다.

3. 신자유주의 신학의 기독교론

(1) 폴 틸리히(P. Tillich)

폴 틸리히(P. Tillich, 1886-1965)는 종교는 궁극적 관심에 사로잡힌 상태, 또는 무조건적 의미를 향한 영(spirit)의 방향성이며, 문화는 유한한 형태를 향한 영의 방향성으로 이해한다. 양자의 결합이 종교에는 상징으로 표현된다. 따라서 인간의 궁극적 관심(Ultimate concern)은 상징으로 표현되어야 한다. 상징적 언어만이 ‘궁극자’ (the Ultimate)를 표현할 수 있기 때문이다. 세상에 속하는 유한한 실재는 그 실재를 무한히 초월하는 ‘궁극자’를 직접적으로 표현할 수 없기 때문이다. 만일 어떤 유한한 실재가 ‘궁극자’를 직접적으로 표현한다고 주장하게 되면 그것은 신성모독이요 우상숭배가 된다. 상징은 유한한 실재이나, 그가 표현하는 궁극적 근거로부터 존재의 능력을 부여받고 있기 때문에 궁극적 근거에 참여한다. 이러한 상징의 개념은 현대 종교학과 분석 심리학의 이론을 수용한 것이다. 틸리히에게 있어서 종교적 언어는 상징 이외에는 다른 표현이 없다. 이러한 그의 상징론은 일부 현대 신학자들이 상징을 비실재적인 것으로 여기거나, 신화를 원시적 세계상으로 여기는 볼트만의 비신화

론과는 첨예한 대립을 보인다. 볼트만에게 있어서 성서적 신화는 다만 상징에 지나지 않으나, 톨리히에게 있어서는 모든 종교적 언어(상징과 신화)는 상징이외의 다른 표현은 없다. 그러나 상징자체도 궁극적 관심을 표현하는 데는 부적절하다. 상징 역시 표현이 불가능한 곳에서 항상 필요한 부적절한 표현의 형태일 뿐이다.⁵⁷⁾

톨리히는 성서를 하나님의 말씀으로 이해하는 것이 아니라 인간과 하나님의 만남에 대한 상징이라고 이해한다. 톨리히가 의미하는 “하나님의 말씀”은 동시대적인 것으로 그 궁극적 능력이 우리 현재의 실재를 뚫고 들어오게 하는 실재이다. 왜냐하면 성서적인 교회의 용어가 우리의 역사적 상황과 떨어져 있기 때문이다. 그리고 동시대성이 결여될 때, 그리스도 예수의 모습에 나타난 영원한 진리의 표준이 인간의 실존적 질문에 대한 답변임을 중재할 수 없기 때문이다.⁵⁸⁾

그리스도로서의 예수의 모습은 신약성서의 증언을 통해 그 상징성이 나타난다. 톨리히에 의하면 “예수 그리스도”는 성과 이름의 개인적인 명칭의 고유명사가 아니고 약 30년 간 나사렛에서 살았던 한 인간의 이름과 신학적 전통에서 사회적 기능의 특별한 인물을 표현하는 호칭의 결합이다.⁵⁹⁾ 이것은 예수 그리스도라는 이름이 역사적 표현과 상징적 이름이 결합된 것임을 말한다. 톨리히에 의하면 메시아(헬라어로 그리스도)라는 상징의 역사는 그 기원이 기독교와 유대교를 초월해 있음을 보여준다. 메시아사상은 새로운 현실에 대한 인간 대망의 보편성을 보여주었다.⁶⁰⁾ 그리스도로서의 예수의 사건은 역사적 상황에서 유일한 사건이며 동시에 보

57) 임영금, “폴 톨리히의 신학적 해석학”, 1995년조직신학회와 해석학회의 학술대회 논문.

58) Ibid.

59) 폴톨리히, 김정수 역, 조직신학II(서울:대한 기독교서회), pp. 117-118.

60) 김성철, “폴톨리히의 상징론 연구”, 연세대학교석사학위논문, 1986., p.36.

편적 의의를 지닌 사건이다.⁶¹⁾ 따라서 ‘그리스도로서의 예수’ 는 하나의 상징이며 또한 이 상징은 새로운 존재에 대한 것이다.

그는 인간의 실존을 본질로부터 소외되어진 존재로써, 그리고 그 결과로써의 범죄와 타락, 비극을 설명하고 있다. 따라서 창세기의 타락신화(1장-3장)도 본질에서 실존으로의 전이로 보고 있다. 인간이라는 존재의 독특한 자유의지는 말할 수 없는 장점을 갖고 있음에도 불구하고 본질로써 갖고 있는 순수성으로부터 벗어나 각성된 자유를 실현하려는 의지 때문에 갈등하게 되는데, 여기서 비극적인 불안이 생겨난다. 왜냐하면 이는 곧 순수성의 종말로써의 소외(죄 된 상태)를 가져오기 때문이다. 일단 이 소외의 상태로 내버려진 인간은 자신의 유한한 자유의 능력으로는 본질의 근원이신 하나님과의 재결합을 달성할 수 없게 되는데, 이것이 바로 인간의 절망적인 실존의 모습인 것이다. 이제 이러한 절망적이고 비극적인 인간의 실존에게 있어서 유일한 바램은 새 존재에 대한 희망뿐이다.

그렇다면 그리스도로서 예수 안에 있는 새로운 존재는 무엇인가? 인간은 죄의 실존상태 속에서 어떠한 구원을 요청하고 있다. 이러한 요청은 그리스도로서의 예수에 의해 받아들여졌다. 그리스도의 기능은 새로운 존재를 가져오고 그것에 의하여 낳은 존재, 즉 실존적 소외와 자기 파괴로부터 사람을 구원하는 것이다.⁶²⁾ 따라서 새로운 존재란 실존과 본질사이의 분열을 극복한 실존의 조건 아래 있는 본질적 존재이다. 때문에 그리스도에게 있는 새로운 존재에 관여하는 사람은 새롭게 창조된 사람이다.⁶³⁾

틸리히에 의하면, 그리스도는 소외 또는 소원해진 것의 극복됨의 상징이요, 하나님과의 연합을 파괴하려는 모든 소외의 세력이 그 안에서 소멸

61) 폴틸리히, 김경수역, op. cit., p. 258.

62) Ibid., p. 257.

63) 김성철, op.cit., p.38.

된 “새로운 존재” (The New Being)의 상징이다.⁶⁴⁾ 그리스도로서의 예수는 자기 존재의 영원한 기반에 투명하게(transparency) 되어 하나님을 계시했으며, 본질과 실존 사이의 분열이 극복된 존재인 새로운 존재의 지참자(bearer)이다.⁶⁵⁾ 그는 그 자신으로서는 그리스도가 아니다. 그리스도가 존재로 옮겨지는 전달체이다.

그런데 톨리히의 그리스도관은 역사적 예수의 선재성, 동정녀 탄생, 대속의 죽음, 부활, 승천 등을 부인한다. 그는 그의 기독교에 있어서 신성과 인성의 인격적 연합이라고 하는 전통적인 칼케돈 교리의 주장을 거부하면서 신이 어느 특정한 방법으로만 나타나야 한다는 특별계시를 부인한다. 그는 기독교 내에 특수성과 보편성 사이에 끊임없이 존재하는 긴장이 있다고 보았다. 이 때의 특수성은 나사렛 예수가 그리스도로 나타나고 그 안에 수렴된 것이다.⁶⁶⁾

“그(예수)에게서 특수한 것은 그가 자기 속에 있는 특수함을 보편적인 것을 위해 십자가에 못박았다고 하는 사실이다. 이와 같은 사실은 특수종교-그가 속해 있던 종교가 그를 내 던져 버렸다-와 이른바 종교적 영역 자체가 지닌 두 가지 속박으로부터 그의 이미지를 해방시켜주고 있다. 즉 그의 안에 있는 사랑의 원리가 종교와 세속적 영역을 포함한 우주를 포함하고 있는 것이다. 특수하면서도 특수성으로부터 벗어나 있고 종교적이면서도 종교로부터 자유로운 이 미미지에 의해서 기독교는 자기 자신을 비판할 뿐만 아니라 그렇게 함으로써 또한 다른 종교와 유사종교도 비판하는 그 기준이 제공되는 것이다.”⁶⁷⁾

64) 폴 톨리히, 김성철 역, op. cit., pp.114.

65) Ibid., p.121.

66) 폴 니터, 변선환 역, 오직 예수이름으로만?, p. 179.

때문에 톨리히는 부활이라는 개념적 정의에 있어서도 본질에로의 ‘회복’이라는 그 자신의 독특한 주장을 표현하고 있다. 물론 예수의 부활도 역사적 객관적 사건은 아니라고 본다. 부활은 심리학적인 내적 사건이다. 부활을 통하여 극복된 것은 육체의 재생을 의미하는 것이 아니라, 옛 존재가 사라지고 새 존재가 되는 것을 의미한다. 제자들의 황홀경속에서 나사렛 예수의 역사적 모습과 새 존재의 실재가 확고히 결합되었다. 그는 새 존재가 있는 곳에서는 어디에나 현존하는 성령의 현존의 특성을 지닌다. 이러한 방법으로 인간 나사렛 예수의 구체적인 개인의 생명이 “일시성”을 초월하여 성령으로서 영원한 하나님의 현존으로 올라가게 되었다. 그러므로 부활은 ‘예수’가 ‘그리스도’로 회복되는 것을 의미한다.

결국 톨리히에 의하면, 기독교는 유대인이나 이슬람교도나 힌두교도, 불교도들을 개종시키려고 노력하는 대신 ‘자기성찰’과 ‘대화’를 촉진시켜야 한다. 그 목표는 종교들을 혼합하는 것도 아니고 한 종교가 타 종교에 대해서 승리하는 것도 아닌, 자기 비판적인 대화를 통해 자신의 종교의 내면을 깊이 파고드는 것이다. 따라서 모든 종교가 역사성과 한계성을 인식하고 자신 속에 내재하고 있는 폐쇄성과 편협성을 극복하고 궁극적으로는 자신의 깊이로 나가야 한다는 것이다. 그러므로 톨리히는 ‘타종교와의 만남은 자신을 실현하는 길’이라고 역설한다.⁶⁸⁾

67) 폴 톨리히, 정진홍 역, 기독교와 세계종교(서울: 대한기독교서회, 1987), p. 69.

68) 배성수, “종교다원주의와 종교신학에 대한 이해”(대구카톨릭대 석사논문, 2002), p. 34.

톨리히는 자신의 신학에 근거해 종교간 대화의 네 가지 전제를 제시한다. “첫째, 대화에 참여하는 두 사람은 상대방의 종교적 확신의 가치를 인정해야 한다. 둘째, 그들 각자가 자신의 종교적 확신을 가지고 표현할 수 있어야 한다. 셋째, 두 종교의 대화와 투쟁을 가능하게 하는 공동의 장이 전제되어야 한다.

(2) 루돌프 볼트만(R. Bultmann)

20세기 신학을 이해하는데 요긴한 단어 중 하나가 “비신화화”이다. 이 용어는 볼트만(R. Bultmann, 1884-1976)이 1941년 자신의 글에 인용하여 유명한 슬어가 되었다. 그는 신약성서를 연구하면서 성서에는 신화가 포함되어 있는데 성서의 메시지를 이해하려면 이 신화들을 재해석해야 한다고 주장하였다. 그는 ‘케뤼그마’⁶⁹⁾라 부르는 복음의 진수를 제대로 알려면, 성서의 복음을 둘러싼 신화적인 열개를 벗기고 케뤼그마를 찾아내는 작업을 해야 한다고 하였다. 그런데 복음을 둘러싼 이 ‘신화적 열개’는 기독교적인 점이 없다고 한다. 볼트만이 신약성서에서 제기하는 문제는 다음과 같다.

“예수의 설교에서 중심적인 것은 하나님 나라에 관한 것이다. 그런데 하나님 나라에 관한 이 표상은 신화적이다. 하나님 나라의 대망을 위한 전제들, 즉 세계가 악마인 사탄에 의해 지배되며 사탄의 사자들 즉 귀신들은 모든 불행의 원인, 죄와 질병의 원인이라는 이론들 역시 신화적이다. 하늘과 땅, 지옥 등 삼층으로 되어있는 세계표상도, 특별히 초자연적인 세력들이 사람의 영적생활에 개입하여 영향을 끼친다는 이적표상도, 인간이 악마에 의해 유혹을 받으며 타락하고 악한 영들에 의해 접신될 수 있다는 표상도 신화적이다. 우리가 이러한 세계상을 신화적이라고 부르는 것은 이 세계상이 학문에 의해 고전 그리스에서 형성되고 발전된, 그리고 모든

마지막으로, 자기 자신의 종교적 근거에 대한 비판들에 대해 양편 모두가 관용을 가지고 있어야 한다. 만일 이런 전제들이 실현된다면, 이런 식의 둘 또는 그 이상의 종교들간의 만남은 극히 좋은 결과들을 가져올 수 있을 것이며 더 계속된다면 역사적으로 중요한 결과마저도 이룰 수 있을 것이다.”

69) ‘전파된 내용’이라는 뜻을 가진 그리스어의 음역

현대인들에 의해서도 받아들여진 세계상과 구별되기 때문이다.” 70)

볼트만의 논점은 성서의 신화적 세계관과 현대인의 세계관은 엄연히 구별되어 있다는 것이다. 그러므로 고대인이 고대인의 세계관에 입각해서 쓴 성서는 현대인이 과학적 세계관에 의해 살아가고 있는 것과 전혀 다른 토대를 이루고 있다는 것이다. 즉 고대인의 세계관은 사물이 신화를 표상을 가지고 있다. 이러한 상황에서 현대인들은 어떻게 고대인들이 쓴 신화적 표상인 성서를 이해하기 위해서는 신화적 표상을 재해석해야 한다는 것이다.

‘신화’란 과학이전 시대의 특수화 되지 않은 담론(談論)이기 때문에 세계의 뒤틀림을 객관적으로 제시하는 것이 아니요 인간 스스로에 대한 표현이다. 그러므로 신화는 인간의 이해를 표현하기 위하여 자신이 속한 세계로부터 이미지와 용어를 사용한다. 그래서 1세기에 유대인들은 세상을 하나님과 초자연적인 세력들에 대해서 열려진 것을 이해하였다. 우주는 윗하늘, 땅 그리고 땅 아래 지옥의 삼층으로 되었다고 생각했다. 동시에 자연 질서는 초자연적 간섭을 받는 것으로 생각했다. 이것이 성서의 세계관이다.

이렇게 세계가 신화적인 변형을 겪으므로 예수도 변형되기에 이르렀는데, 역사적 인물인 예수는 원시 기독교에서 조만간 신화화 되었으므로 결국 “인간 예수의 역사적인 지식은 기독교 신앙과 아무런 관련이 없다”고 주장한다.⁷¹⁾ 신약의 예수 상에서 우리가 보는 것은 바로 이 신화이다. 예수에 대한 역사적 사실들은 선재하는 신적존재가 성육하고 자기 피로 사람의 죄를 속하고 죽은 자 가운데서 일어나 하늘로 올라갔다가 세

70) 볼트만, 허혁 역, 학문과 실존 3권 (서울: 성광문화사, 1980), pp. 216-218.

71) 간하배, 현대신학해설, p. 51.

계를 심판하며 새 시대를 일으키기 위하여 속히 오시리라는 신화적인 이야기로 변형되었다는 것이다. 이러한 중심적 이야기는 이적 이야기, 하늘로부터 소리가 들린 이야기, 귀신을 이긴 이야기 등으로 치장이 되었다.

불트만에게 있어서 신약에 있는 예수에 대한 이와 같은 표현은 모두 역사가 아니고 이런 신화적 형태를 창작한 사람들의 사고 형태일 뿐이다. 그러므로 성서의 이적은 참 이적이거나 기도가 아니다. 현대를 사는 사람들에게는 아무 효력이 없는 신화일 뿐이다. 만약 이 복음을 현대인에게 효과 있게 전달하려면 신약성서에서 이 신화를 벗겨내고 그 뒤에 있는 진정한 목적을 발견해 내야 한다. 이 과정을 “비신화화”라고 한다. 비신화화의 목표는 신화적 진술들의 삭제는 아니다. 오히려 그것들의 해석이다. 마찬가지로 그리스도의 구원사건도 신화이므로 해석이 필요하다.

신약성서가 신의 행위, 즉 그의 사랑과 계시로 보는 그리스도의 사건도 신화가 명백하다. 그러나 이 사건이 의미상 그리스나 헬레니즘의 신들에 대한 제의적 신화는 분명 아니다. 신의 아들이며 선재적 신적 존재인 그리스도는 물론 신화적 인물이지만 동시에 구체적 역사적 인간 나사렛 예수이다. 이 인물의 운명 또한 신화적 사건일 뿐만 아니라 동시에 십자가 형으로 끝난 인간의 운명이다. 역사적인 것과 신화적인 것이 여기에서 특이하게 얽혀있다. 그러므로 그리스도의 역사적 의미는 신이 그것으로 우리 자신에게 말하려 하는 것에서 나타난다. 따라서 모든 것은 십자가와 부활에 집중된다. 여기에서 역사적 예수의 모습은 순전히 구원의 사건으로서만 의미를 갖게 된다.

마찬가지로 십자가의 사건도 신화적 사건이다. 만약 우리가 선재자이면서 인간이 된, 죄 없는 신의 아들이 십자가에 못 박혔다는 신약성서의 객관적인 표현들을 따른다면, 그것은 신화적인 사건으로 이해된 것이다. 그는 그 피로 우리의 죄를 속량하는 제물이다. 그는 세상의 죄를 대신 지

고 죄의 형벌인 죽음을 대신 당함으로써 우리를 죽음에서 해방시킨 자가 된다. 이러한 신화적 해석은 제물사상과 법적 보상설을 혼합한 것으로서 우리에게 인정받을 수 없는 것이다.

그래서 이러한 신화를 해석하여 의미를 확장하면, 신은 예수를 십자가에 죽게 함과 동시에 우리를 위해 십자가를 세웠다. 그리스도의 십자가를 믿는 것은 우리와 우리 세계 외부에서 일어난 신화적 사건, 신이 그것을 우리를 위해 일으킨 사건으로 간주하는 객관적으로 볼 수 있는 사건이 아니다. 오히려 십자가를 믿는 것은 그리스도의 십자가를 자신의 것으로 짊어지는 것이며 자신을 그리스도와 함께 십자가에서 죽게하는 것을 의미할 뿐이다. 구속사건으로서의 십자가는 신화적 인물인 그리스도에게서만 나타난 고립된 사건이 아니라, 의미적으로 ‘우주적’ 차원을 지닌 것이다. 그리고 역사에 변화를 일으키는 결정적 의미는 ‘종말론적 사건’이라는 것이다. 즉 사람들이 회고할 수 있는 객관적 과거의 사건이 아니라 의미상으로 신앙을 위해 이해되면 언제나 현재라는 점에서, 시간 안에서 그리고 시간 저쪽에서 일어난 종말론적 사건이다.⁷²⁾

부활도 볼트만에게 있어서는 더 이상 역사적 사건이 아니다. 십자가와 부활은 일체가 되어 세계를 심판하고 진정한 삶의 가능성을 마련해 주는 ‘우주적’ 사건이다. 그러므로 예수의 부활은 그리스도를 확실히 믿게 하는 기적이 될 수 없다. 부활은 신앙의 대상이며 종말론적 사건이기 때문이다. 부활은 십자가 신앙과 마찬가지로 철저히 신앙의 대상으로 받아들일 때만 의미가 있다. 그러므로 십자가는 부활과 함께 선포되고, 십자가에서 죽은 자이고 부활한 자인 그리스도는 선포의 말에서 우리와 만난다. 바로 이 말씀에 대한 신앙이 부활절 신앙이다.

볼트만의 “비신화화” 는 신정통주의와 같이 신약 자체와는 완전히

72) 볼트만, 허혁역, op. cit., pp. 94-95.

다른, 상충(相衝)되는 실존주의 철학의 영향을 받은 바 크다. 그래서 신약 성서가 인간실존에 관하여 뭔가 말하도록 하려는 가운데 인간중심의 논리를 사용함으로써 하나님을 중심으로 한 기독교의 성격을 왜곡시킬 뿐만 아니라 인간 본연의 모습 그대로를 이해할 수 있는 유일한 중심을 잃어버리고 말았다. 신약의 참 목적은 주권적인 하나님이 오셨음을 선포하는 것이며 그가 그리스도 안에서 오사 하나님의 형상으로서의 인간의 본연의 성질을 회복시켰다는 것을 선포하는 일이다. 신약의 중심은 하나님이 아니라 사람이 아니다.⁷³⁾

‘비신화화’는 역사에 근거한 기독교의 기초를 파괴한다. 성경의 종교가 신화에 기초한 종교가 되는 것이다. 불트만의 표현을 빌린다면, 예수는 “성령으로 잉태치 아니하사 동정녀 마리아에게 나시지 않고 본디오 빌라도에게 고난을 받으시고 십자가에 못 박혀 죽으시고 지옥에 내려가지 않으시고 제 삼일에 죽은 자 가운데서 살아나지 않으시고 하늘에 오르지 않으시고 하나님 우편에 앉아계시지 않으시다가 산 자와 죽은 자를 심판하러 오시지 않으시리라” 고 할 수 있겠다.⁷⁴⁾

4. 종교다원주의 신학의 기독교론

(1) 존 힉(John. Hick)

종교 다원주의자 존 힉은 오늘의 세계 신학은 ‘신학적 사고’ (theological thinking)에 있어서 ‘코페르니쿠스적 혁명’을 거치고 있다고 보면서, 코페르니쿠스의 지동설이 중세의 우주관의 변화에 혁명을 가져 왔듯이 신학에서도 그리스도 중심에서 신중심주의로 대전환이 이루어

73) 간하배, op. cit., pp. 53-53.

74) 간하배, Ibid. p. 54.

어저야 한다고 주장한다. 하나님은 무한하신 궁극적 신비로서 역사적, 문화적 배경과 삶의 양식의 다양성에 따라 그에 대한 인간의 체험과 반응도 다양하다고 본다.⁷⁵⁾

또한 희은 그리스도인들이 그리스도의 성육신을 신화로 이해함으로써 하나님은 오직 예수 그리스도 안에서만 계시되거나, 우리와 만날 수 있는 것이 아니라 이방종교의 매개를 통해서도 가능하다고 본 것이다. 그의 다원주의(pluralism)는 그의 책 제목이 암시하듯 ‘하나님은 여러 이름을 갖는다’ 라는 은유적 표현으로 압축된다. 따라서 나사렛 예수의 행위와 존재 안에서 하나님의 모든 것이 남김없이 배타적으로, 유 일회적으로 계시되었다고 생각하는 것은 잘못된 것이라고 주장한다.⁷⁶⁾

희의 그리스도론의 핵심은 ‘인간 예수’ 이다. 예수는 철저하게 신의 현존과 범위 안에서 일생을 산 존재라는 데에서 희의 그리스도론은 출발한다. 그는 오랜 기간을 아버지께 기도하면서 보냈다. 항상 자신을 신의 대행자(God's Agent)를 묘사 했으며 인간의 구원을 위해서 생명을 버리고 인류를 위해 고통을 받는 주님의 종에 관한 대언에 비추어 삶을 살았다.⁷⁷⁾ 예수의 이와 같은 신 중심적인 태도는 제자들에게 직접적인 영향을 주었으며, 제자들은 예수의 신을 그들의 아버지로 실감하게 되었다. 그가 죽은 후에도 그에 대한 비전으로 인해 제자들은 그의 죽음을 극복할 수 있었고, 결국 예수를 그들의 살아 있는 주님으로 선포하게 되었다.

이러한 시점에서 제자들에게는 예수를 공개적으로 입증할 만한 타당한 청호가 절대적으로 필요하게 되었다. 그런데 당시의 청중들이 대부분

75) 존 희, 이찬수역, 하느님은 많은 이름을 가졌다(서울: 도서출판窓, 1991), p.37-43.

76) 유태주, “종교다원주의자들의 신 중심론에 대하여”, 신학과 사회, 1987년 제 4집, p. 178.

77) 존 희, 이근홍역, 기독교 신앙의 중심(서울: 전망사,1983), p.29.

이 유대인이었던 까닭에 그 칭호가 메시아가 되는 것이 불가피 했다. 이 메시아는 신이 아니었다. 다만 특수한 신분을 가진 한 인간에 불과했다. 여기서 한걸음 더 나아가서 “신의 아들”이라는 새 칭호가 그에게 덧붙여졌다. 당시 이 칭호는 유대교 안에서 뿐만 아니라 주변의 그리스 문화권에서도 그 근거를 찾을 수 있는 말이었으며, 이 문화권에서 한 위대한 인물을 신의 아들로 표현하는 것은 통상적으로 있는 일이었다. 히은 왕들이 신의 아들로 이해했던 유대교의 전통(시2:7,삼하7:14)을 근거로, 다윗 왕의 자손이며 참된 이스라엘 왕으로 여겨진 예수가 “신의 아들”로 불리는 것이 자연스러운 현상이었다고 이해한다.

그리스도인들이 예수를 신의 아들로 부를 때 이들이 선언하고 있는 것은 예수가 그들을 구원 했다는 것, 예수는 그들이 신을 알게 해 주는 수단이라는 것, 예수는 전적인 위임의 대상이며, 그들의 삶을 변혁한 계시라는 데에 희의 초점이 있는 것이다.⁷⁸⁾ 따라서 그렇게 본다면, 신은 “오직” 예수 안에서만 만나질 수 있는 것이 아니라, 예수 안에서 “참으로” 만나질 수 있는 것이라고 선언하고 있다. 더 나아가 그들은 예수가 다른 모든 인간 존재들을 위한 중심 혹은 규범이라고 주장하지 않고도 예수가 그들 삶을 위한 중심과 규범이 됨을 선언할 수 있다고 본다.⁷⁹⁾

(2) 파니카(Raymond Panikkar)

파니카는 종교 다원주의를 근본적으로 설명하기 위하여 세가 모델을 제시한다. 첫째는 물리적 모델이다. 여기서 그는 무지개 자체의 빛과 프리즘에 나타나는 그 색을 대비 시켜 말한다. 우리는 무지개 빛을 프리즘을 통해 빨강에서 보라까지의 색으로 구분해서 말한다. 그렇지만 파니카에

78) 폴 니터, *op. cit.*, p.246.

79) *Ibid.*, pp.247-248.

의하면 그러한 구분은 인위적인 것일 뿐이라는 것이다. 빛의 색은 사실 농도의 차이는 비록 있겠지만 서로가 엄밀히 구분되지 않는다. 즉 여러 색들은 본질적으로 동일한 빛 속에 포함되는 것이다. 파니카는 이 빛을 실재에, 색들을 제 종교에, 프리즘을 인간 경험에 각기 연관 시켜 생각한다. 그래서 그는 제 종교들을 하나의 실재(절대자, 신, 또는 절대종교)에 대한 여러 상이한 인간 경험의 구체적인 서술이라고 이해하는 것이다.

두 번째는 기하학적인 모델이다. 여기에서는 다양한 제 종교들을 기하학적인 위상의 변형으로 이해한다. 이 위상은 근원적인 인간의 경험을 뜻하는 것이기 때문에 파니카는 결국 여러 상이한 종교들을 근원적인 경험이 시공(時空) 속에서 서로 다른 형태로 변화된 채로 드러난 것으로 이해하는 것이다. 세 번째는 인류학적인 모델이다. 여기선 언어를 예로 들고 있다. 이 세상에는 다양한 언어들이 있다. 그들은 제 각기 자신의 고유한 특징들을 가지고 있으면서 다른 언어들과의 만남을 통하여 실재에 대한 자신의 통찰을 더욱 정확히 할 수 있고 잘못된 생각은 버릴 수도 있는 것이다. 그리고 언어에 있어서 특정 언어가 다른 언어 보다 우월하다고 할 수 없는 것처럼 하나의 특정한 종교가 다른 종교 보다 비교 우위에 있다고 할 수 없다는 것이다. 제 종교들은 다원주의를 형성하고 있기 때문이다.

신 중심적 모델은 배타주의의 성서영감설에 바탕을 둔 예수 그리스도의 배타적 유일회성은 물론, 라너에 의해 제기 되었고 한스 쾨에 의해 발전된 포용주의의 간접적인 구원과 계시에 대해서도 만족하지 않는다. 이들은 여러 다른 신앙을 통한 구원과 계시의 보편성을 말한다. 파니카는 스페인계 로마 카톨릭 신자인 어머니와 인도의 힌두교인인 아버지 사이에서 태어났다. 그러므로 그는 종교들 사이의 다양성을 강조하면서 ‘범세계적’ 일치 운동을 주장하였다. 이러한 의미에서 그는 “전통적 종교들은

구원에 이르는 길을 독점하고 있다는 태도를 버려야 한다.” 고 말한다. 또한 다른 종교들이 그리스도 안에서 완성 되었다거나 혹은 기독교가 다른 종교들에 비해 우월하다고 전제하는 기독교와 다른 종교들과의 만남이나 대화는 의미가 없다고 주장한다. 그러므로 그리스도인은 그리스도의 유일회성과 보편성에 대한 그들의 전통적인 이해를 재해석할 수 있고 또한 마땅히 재해석해야 한다. 새로운 해석의 제안은 “보편적 그리스도”와 “특수한 예수” 사이의 구별을 통해서만 가능하다고 본다.⁸⁰⁾

그는 영원하고 보편적인 로고스 혹은 그리스도가 나사렛 예수로 성육신 하였다는 것은 긍정한다. 즉 예수 안에 있는 그리스도의 구체성은 그의 보편성을 부정하지 않는다. 왜냐하면 그리스도의 실재는 그것의 독특성에 대한 개인적인 경험에서 드러나기 때문이다. 이점은 전통적인 그리스도론과 별 차이가 없으나 그는 다음의 주장에서 새로운 그리스도론을 주장하고 있다. 즉 그는 성육신이 예수 안에서 유일하게, 궁극적으로, 최종적으로, 그리고 규범적으로 발생했다는 주장을 거부한다.⁸¹⁾ 파니카에 의하면 “구원의 보편적 상징인 그리스도는 객관화 될 수 없으며, 바로 그렇기 때문에 단순히 역사적 인물로 구체화될 수 없다. 이것은 구세주 그리스도가 단순히 나사렛 예수라는 역사적 인물로 변형 될 수 없다는 것을 의미한다.”⁸²⁾

이처럼 파니카는 역사적 예수의 한계성을 인정하지만, 그렇다고 해서 그의 필요성을 부정하려고 하지 않는다. 모든 종교에서의 특수한 구체적 증보자들의 필연적 역할을 인식하고 있는 파니카는 어느 누구도 대화를 위해 예수를 극소화 하거나, 예수의 주되심에 대한 기독교의 중심적 확신

80) Ibid., pp. 248-249.

81) Ibid., p. 251.

82) Ibid., p.253.

을 간과함으로써 초점을 흐리게 할 권리가 없다고 경고한다. “무수한 형태로 주되심을 나타낼 수 있는 이러한 ‘주’ (그리스도)는 나에게서 나사렛 예수와 불가분적으로 연결 되면서 궁극적인 형태를 갖추었다.”는 파니카의 서술에서 알 수 있듯이 그는 예수가 그리스도의 궁극적인 형태라는 점을 인식한다. 그러나 그는 여기서 분명하게 “그리스도인은 ‘예수가 그리스도’ 라고 믿고 있지만, 이 말은 곧 ‘그리스도가 예수’ 라는 것과 동일한 것은 아니다.” 라고 설명한다. 또한 모든 종교는 일정한 방식으로 이러한 그리스도(라마, 크리슈나, 이스바라, 푸루샤, 타타가타 등)를 인식하고 있다는 점을 수긍할 수 있고 수긍해야 한다고 주장한다. 그러므로 파나카는 기독교인들에게, 궁극적 진리로서의 그리스도에 대한 사랑과 믿음 속에서 다른 기독교인들이 똑 같이 경험하는 동일한 신비에 대해 반응하고 있다는 것을 인정하라고 촉구한다.⁸³⁾

(3) 폴 니터(P. Nitter)

폴 니터는 종교다원주의의 현실에 직면한 오늘날 기독교 신학의 가장 절박한 과제들 중 하나는 세계 종교들에 대한 신학을 전개하는 것이라고 한다. 그래서 그는 전통적으로 인정되어 왔던 그리스도의 유일성이 다원적인 종교적 상황에서 다른 종교를 인정하고 만나는데 걸림돌이 된다고 간주한다. 이런 이유 때문에 그의 종교 신학적 작업은 “예수는 과연 유일회적인가? 그렇다면 어떻게 유일회적인가?” 라는 질문에서 출발한다.⁸⁴⁾

먼저 그는 그리스도의 ‘유일성과 배타성’ 을 문제 삼는다. 그리스도의 유일성과 배타성은 신약성서의 근본적이고 핵심적인 메시지가 아니라 후기 신약성서와 초대 교회의 그리스도론 형성시기의 역사적, 문화적 상

83) Ibid., p.254.

84) Ibid., pp. 40-41.

황에서 비롯되었다는 것이다. 그는 초대교회의 상황을 세 가지 상황으로 요약한다. 첫째, 진리는 하나이고 확실하며 규범적이고 불변적이라는 사실을 당연하게 믿어왔던 그리스 철학의 영향이다. 둘째, 유대교의 종말론적, 묵시문학적 영향은 초대교회 신자들로 하여금 예수를 역사의 마지막 날에 일어날 일들을 이미 성취한 분으로 선포하게 하였고, 예수를 통한 신 체험이야말로 최고요 궁극적인 것으로 해석하게 하였다. 셋째, 당시 초대교회는 주변의 유대 공동체와 로마 제국에 비해 ‘소수’에 불과했기 때문에 그들의 위협으로부터 스스로의 생존을 위해 예수의 ‘유일성과 배타성’으로 무장해야만 했다. 따라서 니터는 이러한 배경들에 의해 확정된 그리스도론적 교리들은 기독교가 최초로 체험되고 계시되는 우연한 사회문화적 맥락에서 기인된 것이라고 본다.⁸⁵⁾

이러한 배경을 토대로 그는 오늘을 사는 그리스도인들이 예수의 절대성과 유일성을 고집하지 않고서도 초대교회의 기본적 세계관에 충실할 수 있다고 주장한다. 오늘날 종교 다원주의 현실에서 기독교는 다른 종교들과 생산적인 대화와 공동 작업을 수행하는 가운데 ‘기독교와 그리스도의 유일성’에 관한 새로운 태도를 가져야 한다. 즉, 그리스도의 유일성은 다른 세계 종교에 대하여 유일한 최종성, 절대성, 규범성, 우월성을 의미하지만, 이제 이 개념은 다른 종교들이 갖는 종교적 노정(路程, paths)들의 실재를 인정하고 다른 종교들이 가지고 있는 활력과 현대세계에 끼치는 영향, 그들의 깊이와 아름다움과 매력을 도저히 인정하지 않을 수 없기 때문이다.⁸⁶⁾

그러므로 니터는 예수의 유일성과 타종교 전통과의 관계에 있어서 그리스도의 ‘배타적 유일성’(exclusive uniqueness) 대신에 ‘관계적 유

85) Ibid., pp. 290-294.

86) Ibid., pp. 38-41.

일성' (relational uniqueness)라는 개념으로 설명한다. 예수는 '유일회'라고 주장하지만, 다른 유일회적인 종교적 인물들과 관계할 수 있는 그 능력에 의해 한정되는 유일회성으로 인정한다. 예수에 대한 이러한 이해는 예수를 배타적이거나 규범적인 것으로 보지 않고 신적계시와 신적구원의 신(神) 중심적(中心的)인, 보편적으로 타당한 현현(顯顯, 성례전 또는 성육신)으로 본다.⁸⁷⁾

이러한 니터의 주장은 두 가지 차원에서 이해할 수 있다. 관계적 유일성이란, 나사렛 예수가 하나님과 그 누구보다도 친밀했고 하나님 나라를 중심으로 살다가 죽었다는 면에서 하나님과 관계적으로 유일하다는 의미를 갖는다. 다음으로, 예수가 그 상징성으로 말미암아 타종교 전통의 구원자나 해방자와 서로 통하면서도 그들과 맞바꿀 수 없는 기독교의 유일한 구원자요 해방자라는 면에서 관계적으로 유일하다는 의미이다. 그러므로 타종교에 대한 그리스도와 기독교의 우월성이나 최종성을 고집하지 않고서도 다른 길들의 독립적인 유효성을 그대로 인정할 수 있다는 것이다.

니터는 전통적으로 예수를 그리스도로 믿는 것을 보편적이고 절대적인 신앙으로 여기는 자세가 다원적인 종교의 상황에서 다른 종교 간의 대화를 불가능하게 만드는 것이므로 대화를 위해서는 예수 그리스도의 유일성을 새롭게 해석해야 한다고 말한다. 그가 보기에 신약성서의 복음서에서 예수가 선포한 메시지의 중심은 '하나님'과 '하나님 나라'에 방향이 설정되어 있다. 예수의 모든 활동은 하나님을 섬기고 하나님 나라를 실현하기 위한 것이었고 나머지는 주변적인 것이었다는 것이다. 그래서 예수는 결코 하나님을 대신하지 않았고, 하나님께 대한 종속관계를 분명히 유지하였다. 그는 단지 자신을 과거 예언자들이 선포했던 하나님 나라를 완성할 종말론적 예언자로 의식했을 뿐이었다.

87) Ibid., p. 274.

그리스도의 성육신에 관하여서 니터는 존 학의 입장을 받아들이고 있다. 즉 하나님이 성육신과 이에 따른 예수의 ‘하나님의 아들’ 칭호는 예수의 초기 추종자들이 자신들에게 주었던 의미를 표현하기 위하여 사용한 많은 상징적, 신화적 모델 가운데 하나일 뿐이다. 신약성서의 다양한 기독교론들은 단선적인 발전이 아니라 다형적인 형태로 발전해 왔는데, 초대교회가 예수를 신적인 분으로 보거나 강생(降生)한 하나님의 아들로 보는 과정에서 발견된다는 것이다. 그래서 ‘강생하신 하나님의 아들’이란 칭호는 처음부터 사용되지 않았으며 공관복음서나 바울의 서신들은 처음부터 ‘하나님의 아들’ 신앙이 없었다고 주장한다.⁸⁸⁾

IV. 칼빈의 기독교론과 19세기 이후의 기독교론 비교

1. 칼빈의 기독교론

칼빈은 "우리가 갖고 있는 모든 지혜, 곧 참되며 건전한 지혜는 두 부분으로 되어있다 "고 한다.⁸⁹⁾ 그 하나는 하나님에 관한 것이고 다른 하나는 우리 자신에 대한 것이다. 그래서 그는 예수 그리스도와 성경을 떠나서 단순히 어떤 실존론적 출발점이나 인간론적 출발점으로 기독교론을 이해하고 있지 않다. 그는 철저하게 창조주이신 하나님 앞에서 인간을 이해하고 성경을 근거로 해서 그리스도를 이해해야 한다고 말한다. 왜냐하면 우리가 받은 은사(恩賜) 중에서 그 어떤 것이라도 우리 자신에게서 나온 것이

88) Ibid., pp. 276-289.

89) 존 칼빈, 김종흡외 공역, 기독교강요 상권, p. 77.

없으며, 심지어 우리의 존재 자체도 하나님 안에서만 존재하기 때문이다.⁹⁰⁾

그는 우리 인간은 본래 위선으로 가득 차 있고 우리의 속과 주위가 너무나 부패하여 더러워지지 않은 곳이 하나도 없다고 생각하였다. 그래서 우리 인간의 이성으로 인간 부패의 범위 안에서 주변보다 깨끗한 것을 보게 되면, 그것이 마치 가장 깨끗한 것처럼 보여 우리를 즐겁게 한다고 한다. 그것은 마치 검은 것 밖에 보지 못한 눈으로 좀 더 희끗한 것을 보게 될 때, 완전히 희게 된 것을 보게 되는 것과 같은 것이다. 그러므로 인간이 하나님에 대해서 이해하는 것도 이와 마찬가지로 할 수 있다. 우리에게 완전하고 순결한 것이 하나님의 완전함과 순결함을 대하게 되면 이내 그 악함과 부패한 것이 드러나게 된다.

그러므로 하나님에 대해서 아는 것에 대해서는 경건(piety)이 필수 조건이라고 생각한다.⁹¹⁾ 인간의 존재가 부패와 위선으로 가득 차 있으므로 인간적인 것만으로는 하나님의 존재에 대해서 결코 알 수 없다. 마찬가지로 타락하여 저주받고 죽을 수밖에 없는 인간이 증보자 예수 그리스도를 이해한다는 것도 역시 불가능하다. 하나님과 예수 그리스도에 대한 지식을 얻는 데에는, 하나님과 그리스도께서 우리에게로 지식을 전달하지 않고서는 올바른 지식을 얻는 것도 역시 불가능하다. 칼빈의 기독교론은 여기에서부터 출발한다.

칼빈이 생각하기에 ‘경건한 마음’은 처음부터 오직 한분이시며 참 되신 하나님을 깊이 생각할 뿐, 어떤 공상적인 신(神)을 꿈꾸지 않는 것이다.⁹²⁾ 그러면서 하나님께서 계시하신 그대로를 믿는 것으로 만족하는

90) Ibid., p. 78.

91) Ibid., p. 83.

92) Ibid., p. 87.

것이다. 이 경건 속에 실로 순수하며 참된 종교가 있다. 이 속에서 사람들은 계시하는 참 하나님을 볼 수가 있으며, 눈을 뜨기만 하면 하나님의 권능과 지혜와 선하심을 보고 그 경이로움을 마음속에 담을 수 있다.

하나님은 우리의 지적인 탐구의 대상이 아니라 경배의 대상이다. 경건한 마음으로 하나님을 경외하고 하나님께 엎드릴 때, 하나님은 우리로 하여금 하나님을 향하여 얼굴을 들게 하시고 하나님의 권능으로 자신을 우리에게 계시하신다. 이 때 우리는 사역에 대해서 깨달을 수 있으며 하나님에 대해서 알 수 있다. 그러므로 어거스틴이 말한 대로, 우리는 하나님의 선하심으로 새로워지기 위하여 그의 사역을 주시하고 그 사역을 통해서 그리스도를 알게 되는 것이다.⁹³⁾

우리가 그리스도에 대해서 실제적으로 이해할 수 있는 방법은, 오직 하나님께서 실제적으로 자신을 알리신 성경을 통해서 뿐이다.⁹⁴⁾ 하나님이 자신의 가장 거룩하신 입을 여시는 것은 하나님의 특별한 은사이다. 하나님은 택함을 받은 자들이 어떻게 하나님을 이해해야 하는지 가르치시고 자신에 대해서 성경을 통하여 보여주신다. 그래서 하나님은 처음부터 교회를 위하여 이 계획을 세우고 일반적인 증거들 외에 자신의 말씀을 특별하게 성경을 통하여 주셨다. 이 말씀이 하나님을 인식할 수 있는 구체적이고 확실한 표준이 되는 것이다. 성경에는 세계의 창조주이신 하나님이 계시되어 있으며, 인생들의 미로에서 어떤 불확실한 신격(神格)을 찾지 않도록 마땅히 생각해야 할 것들이 기록되어 있다.

최초에 성경이 기록될 때에, 하나님께서 그동안 족장들에게 맡겼던 말씀을 공적인 기록으로 엮으실 것을 계획하시고 율법을 공표하셨다. 이후에 율법의 선지자들이 해석자로서 첨가되었는데, 이것은 모세와 여러 선

93) Ibid., p. 116.

94) Ibid., p. 127.

지자들을 통하여 이루어진 것이다. 따라서 우리가 참된 진리를 알고자 할 때는 마땅히 하늘의 교리에서 그 기원을 찾아야 하는데, 성경의 제자가 되지 않고서는 참되고 건전한 교리를 극히 일부분이라도 얻을 수 없다는 것을 명심해야 한다⁹⁵⁾는 것이다.

만약 성경을 떠나서도 하나님께로 갈 수 있는 길이 있다고 생각하는 사람들이 있다면, 칼빈은 그들이 광란에 사로잡혀 있는 것으로 간주해야 한다고 주장한다.⁹⁶⁾ 이들은 경솔하고 거만하여서 마치 성령의 가르침을 직접 받는 것처럼 자랑하면서 성경 읽는 것을 전적으로 멸시하고, 그들의 표현대로 ‘죽은 문자’를 따르는 사람들의 단순성을 비웃기 때문이라고 한다. 여기에 대해서 칼빈은 성경의 교리를 감히 유치하고 천한 것으로 표현할 만큼 높은 자리에까지 올라간 사람들의 영적 수준이야말로 참으로 조소받아야 마땅하다고 한다. 왜냐하면, 바울조차도 삼층천에 이끌려 올라갔다 온 후에도 계속하여 율법과 선지자들의 교리를 연구하는 데 게을리하지 않았기 때문(고후 12:2)이라는 것이다. 그런데도 성경이 바르게 함과 교훈과 책망하기에 유익하고 사람을 온전하게 하는 데(딤후 3:16-17)도 불구하고, 그것이 순간적이거나 유치한 것이라고 폄하하는 것은 악마적인 의도일 뿐이라는 것이다.

2. 19세기 이후의 기독교론

19세기 이후의 기독교론은 독일에서 일어난 자유주의 신학운동이 현대기독교회의 비복음주의 신학의 시작이라고 할 수 있다. 자유주의 신학은 칸트(Immanuel Kant, 1724-1804)의 철학에서부터 출발하였는데 칸

95) Ibid., p. 130.

96) Ibid., p. 161.

트는 기독교회의 중요성은 형이상학적 교리의 가르침에 있는 것이 아니라 그 ‘도덕적 교훈’에 있다고 강조했다.⁹⁷⁾ 그는 형이상학적인 문제들에 대한 선험적(先驗的) 추리를 반대하며 신적 존재(Being)의 개연성(蓋然性)에 논리의 기초를 두었다. 이것은 이성으로부터 연역될 수 있는 기독교회의 요소들을 제시한 것이며 이성의 요청에 의한 하나님과 신앙을 말한 것이다.⁹⁸⁾

칸트에 의하여 독일 관념론이 이루어졌고 기독교의 교리를 인간의 이성적 판단에 의하여 추론하며 윤리적 차원에서 의미를 찾게 되었다. 그 후 피히테(J. G. Fichte, 1762-1814), 셸링(F. W. J. Von Schelling, 1775-1854)을 거치면서 독일의 관념론이 발전되고 헤겔(G. W. F. Hegel, 1770-1831)에 이르러 기독교의 교리를 철학의 바탕아래에서 해석하였다. 헤겔은 존재를 사유(思惟)와 동일시하였고, 그러므로 하나님은 인간적 사유에 의해서 객관적으로 이해될 수 있다고 하였다. 즉 헤겔은 절대정신으로서의 하나님을 말하였다. 그에 의하면 우주는 절대정신의 계속적인 발전이요, 그 발전은 정(正) 반(反) 합(合)의 원리에 의해서 된다고 말한다.⁹⁹⁾ 인간은 절대정신의 한 부분으로서 인간의 제일 되는 책임은 절대적 신과 유한한 관계를 맺는 것이며 절대적 신과 인간과의 관계를 실현하는 것이 종교라고 하였다.

이와 같이 칸트와 헤겔의 영향을 받아 기독교회의 자유주의 신학은 점점 더 견잡을 수 없는 방향으로 나아갔다. 초대 기독교회와 종교 개혁자들이 가졌던 예수 그리스도에 대한 생각과 고백은 점점 구태의연한 것으로 되었고 신화적인 이야기가 되어갔다. 자유주의 신학자들은 예수 그리

97) 박영관, 역사신학강의(서울: 예수교문서선교회, 1977), p. 232.

98) Ibid.

99) Ibid., p. 233.

스도의 이적적인 탄생과 성장, 십자가, 부활, 승천 등은 역사성이 없는 형이상학적인 관념의 소산으로 보았다. 그러므로 그들은 기독교의 중심교리가 ‘인류의 역사에서 하나님 자신을 현실화 하는 데에 있으며’, ‘그것을 일반적으로 표현한 것이 예수 그리스도에 대한 신앙’ 이라고 생각하였다.

계몽주의이래 칸트(I. Kant)의 구원이 제거된 기독교종교철학에 영향을 받아, 슐라이엘마허, 세베르그, 리츨, 슈바이처 등의 자유주의신학자들은 성경에서 이른바 신화를 제거하여야한다고 보았다.¹⁰⁰⁾ 이에 따라 성경의 신비스런 사건들은 대부분 신화로 취급되어 이를 제거한 결과 예수님의 신성이 거부되고 단순한 사랑의 교사가 되고 말았다. 삼위일체 하나님으로서 하나님의 독생자를 인간 예수로만 보는 큰 과오를 저지른 것이다.

제1차 세계대전 이후에 과학과 문화에 대한 신뢰가 쇠퇴하면서 하나의 새로운 반응이 기독교 지도자들 가운데 일어났다. 그들은 기독교적 메시지의 근원을 위기에 놓인 문화를 초월한 데에 두어야 한다고 생각하였다. 즉 성서를 하나님의 계시아래 두어 이해하려는 창조적 노력(자유주의신학에 비교할 때)을 기울인 것이다. 그러므로 신정통주의의 운동 초기에는 문화와 자유주의 기독교 신학에 대한 근본적인 비판에 중점을 두었다.

신정통주의의 중심적 주제는 종교적 진리와 문화적 진리의 근본적인 차이를 천명하고, 죄의 중대성과 보편성에 대한 새로운 강조를 하는 것이고, 선인(善人)과 성육신한 그리스도와의 뚜렷한 구분, 훌륭한 사회라도 그것은 하늘나라에 유사한 것일지언정 곧 하늘나라 자체는 아니라는 것이다.

그러나 신정통주의도 과학적 탐구와 가설을 정당화하고 있는 점에서는 자유주의와 일치하고 있다. 무로부터의 창조와 아담의 타락과 같은 교

100) 김의환, 현대신학해설(서울: 개혁주의신행협회, 1989), pp. 22-39.

리가 다시 신학적으로 중요한 위치를 차지하게 되었고, 자연이나 인간의 기원에 관하여 과학적인 논쟁을 벌이지 않았다. 성육신이 신정통주의 신학의 중심적 교리임에도 불구하고, 성육신의 표현과 설명은 전통적인 기독교론과 같은 비중으로 다루지는 않았다.

그러므로 신정통주의 신학자들이 하나님의 타자성(otherness)을 강조함으로써 자유주의 신학의 인간중심사상을 반박하였으나 이들의 성경관은 키에르케고르(Kierkegaard)의 실존주의철학에 바탕을 둔 성경이해로 인하여, 성경에서 신앙과 이성을 분리함이 예수 그리스도의 역사성을 약화시킨다.¹⁰¹⁾ 그 결과 선택교리의 왜곡과 함께 만인구원설(universalism)이라는 비 성경적인 구원관을 초래하고 있다.

성경에서 신화를 제거하여 역사적 예수를 찾아보자는 자유주의자들의 연구는 실패로 끝났다. 역사적 예수에 대한 연구가 역사적 비평과 과학적 방법을 적용하여 탐구를 했으나 실패로 끝났다. 이러한 역사적 연구의 실패에 관하여 신자유주의자들은 그것이 잘못된 역사적 비평의 방법이나 적용 때문이 아니라, 그 자료의 본성에 때문이라고 주장한다. 이들은 “복음은 그리스도로서 예수에 관한 신앙의 기록이지 나사렛 예수의 기록이 아니다”라고 말한다. 그러므로 성경에 가득 차있는 ‘신화’를 없애는 대신 ‘재해석’ 하자고 한다. 그 결과 이들은 사실에 기초한 생명의 복음을 공중누각과 같은 허상으로 복음을 해체시키고 말았다. 볼트만의 성경관은 자유주의신학보다 더 교활하게 복음을 교묘한 논리로 무효화시키는 결과를 가져온 것이다. 나아가 볼트만은 예수 그리스도의 재림도 사실상 부인하기에 이른다.¹⁰²⁾

종교다원주의는 현대의 종교상황에서 매우 중요한 관심사이다. 20세

101) 유태주, “칼빈이 제시한 성경의 신빙성”, 2005년 칼빈학회 논문.

102) Ibid.

기 중반 냉전체제의 해체로 인한 동서의 화해무드와 과학기술의 발달로 인한 활발한 의사소통으로 인하여 지구상의 많은 사람들이 각각 자신들의 목소리를 낼 수 있게 되었다.¹⁰³⁾ 더불어 기독교의 영역에 있어서도 다양한 형태의 신학적인 도전을 받게 되었다. 예를 들면, “종교는 모두 상대적이다” 라든지 “모든 종교는 본질적으로 동일하다”, “절대적인 진리는 없으며, 모든 것은 상대적이다” 등의 명제이다. 이에 기독교내에서도 일부 신학자들이 특정한 개별적 종교(기독교)가 배타적으로 보편적 진리를 독점할 수 없다는 사실을 인정할 것을 주장하고 있어 기독교에 큰 충격과 도전을 안겨주고 있다.

그러나 다원주의를 언급함에 있어서 종교다원주의(religious pluralism)와 종교적 다원성(religious plurality)은 구분되어야 한다. 다원주의와 다원성은 같은 것은 아니다. 다원성은 단순히 기술적인 용어(descriptive term)이다. 이 용어는 많은 종교들이 있으며 사람들은 그것들을 자신이 원하는 것으로 생각할 수 있음을 의미한다. 반면에 다원주의는 하나의 정책이나 계획을 제시하는 것으로서 하나의 사실을 진술하는 것에 자기 자신만으로 제한시키지 않는다. 종교적 다원성은 문화적 다원성과 같은 것으로, 그 안에서 불가피하게 피할 수 없이 종교와 문화(혹은 오히려 문화에 속해 있는 사람들)가 만나게 되고 함께 살아가야 한다. 이와는 대조적으로 종교다원주의는 같은 마을이나 같은 사회에서 함께 살아가기 위하여 주장되는 사회적 이론으로, 인간은 종교적 가치를 포함하여 서로의 가치를 수용해야하며, 그들 자신의 가치를 타인에게 강요해서는

103) 20세기 중반 동서 냉전체제의 종식으로 인해 세계적으로 제 3세계의 목소리가 커지게 되었다. 또 교통, 통신의 발달로 인하여 여행이 자유로워지고 의사소통이 활발해지자 동양과 서양, 제 3세계와 기타의 세계의 문화와 종교, 사회현상 등에 대해서 더 잘 이해하게 되었다. 그러나 반대로 기존의 사회질서와 권위가 도전을 받고 새로운 형태의 질서와 권위를 세울 것을 요구하게 되었다.

안 된다는 것을 강조한다. 그러므로 종교다원주의의 기본전제는 모든 종교는 동등하거나 동등한 타당성을 가지고 있다는 전제에서 출발한다. 이것은 각종교의 창시자나 그 종교의 배후에 있는 인물들이 동등하게 타당하거나 타당할 수 있다는 것을 의미한다.¹⁰⁴⁾

그러므로 다원주의는 계시와 구원에 이르는 길이 다양하다고 보는데 이들은 대부분 ‘신 중심적 모델(Theocentrism)’을 취하고 있다. 신 중심적 모델이란 종래의 교회중심적인 또는 그리스도 중심적인 신학 방법을 지양하고 신학의 초점을 신을 중심으로 하여 설정하는 것을 말한다. 그러므로 다원주의를 주장하는 이들은 기존의 교회 중심적인 신학 방법과 모든 신학의 규범을 그리스도에게 설정하는 “그리스도 중심주의”로부터 “신중심주의”로 전환할 것을 주장하고 있다.

이러한 종교다원주의적 혼합주의는(J. Hick처럼 모더니즘형식이든 P. Knitter나 R. Panikkar처럼 포스트모더니즘 형식이든) 성경을 단순한 사랑의 이야기라는 위선적 미사여구를 사용하여 성경의 진리인 “독생자”라는 말씀의 무력화를 시도한다.¹⁰⁵⁾ 그러면서 이들은 예수님을 많은 종교의 중보자들 중 하나로서 기독교라는 종교의 중보자에 불과하다고 가르치며 예수 그리스도의 유일성을 부인한다.¹⁰⁶⁾

3. 시대적 요청 : 성경적 기독교론으로의 전환 요구

‘기독교론’은 예수 그리스도가 어떤 분인가에 대해서 이해하고 그의 사역에 대해서 알아보는 것이다. 또 기독교론 연구의 목적은 기독교론을 통하

104) 폴 니터, 오직 예수이름으로만?, p.40.

105) Ibid., pp. 294-295.

106) Ibid., 313.

여 우리의 신앙을 바르게 정립하고 고백하며 바르게 전달하는 데 있다. 올바른 기독교론을 통하여 많은 사람들을 그리스도에게 인도하고 그로 말미암아 구원을 얻게 하려는데 가장 큰 목적이 있는 것이다. 그러나 19세기 이후의 서양 기독교론은 이러한 기독교론에서 벗어나 다른 길로 가고 있다. 그 주요한 이유는 19세기 이후의 서양의 신학에 문제가 있다. 기독교의 관점은 본래 하나님 앞에서 죄인 된 인간을 그리스도의 구속의 은혜로 말미암아 의인으로 변화시키는 데 있는데 서양의 신학은 이러한 관점에서 벗어나 다른 여러 가지 종류의 가르침으로 변질시킨 데에 있는 것이다. 이에 따라 기독교는 어느 일반 종교들과 같이 변질되고 그 본래의 생명력을 잃어버리고 말았다.

오늘날 잘못된 신학사상으로 말미암아 구라파의 많은 교회들이 썩발이 되었으며 한 때 뜨겁게 부흥하여 큰 성전도 건축하여 온 세계에 복음을 전하던 교회들이 시커멓게 죽어 관광꺼리가 된 사실은 가슴아픈 일입니다. 예를 들면, 감리교회의 발생국인 영국이 1960년대만 해도 14,000교회였으나, 1980년대 말에는 6,000교회만 남고 8,000교회나 죽어버렸고, 신앙의 선조들의 피땀 흘려 건축한 성전들이 술집이나 가구 전시장으로 팔려가고 심지어 모슬렘교의 사원으로 팔려나가고 있습니다. 한국에도 많은 신학교 교수들이 미국이나 구라파에서 자유주의 신학을 배워가지고 와서, 교역자들을 잘못된 사상으로 오염시키고 있어서 한국교회의 장래를 암울하게 만들고 있습니다.¹⁰⁷⁾

서양의 신학이 구원의 핵심진리에서 이탈하게 된 것은 크게 두 가지 이유가 있다.¹⁰⁸⁾ 첫째, “신학이 무엇인가”를 몰랐다는 것이다. 19세기

107) 한철하, 21세기 인류의 살길(서울:아세아연합대학교 출판부, 2003), p. 10.

이후의 신학자들은 신학을 ‘이성으로 신앙을 해석하는 일’로 착각한 것이다. 그러나 이성으로 신앙을 해석한다는 것은 사실상 불가능한 일이다. 이성과 신앙의 영역은 전혀 다른 영역이므로 이성의 틀 안에 신앙이 들어갈 수 없는 것은 자명한 것이다. 이와 같은 오류에도 불구하고 칸트는 ‘이성’의 틀 안에 ‘도덕적 종교체계’를 만들어 냈고, 그 뒤를 따라 여러 신학자들이 해방신학, 여성신학, 흑인신학 등의 여러 신학체계를 만들어 냈다.

둘째, 서양신학은 “방법론적 오류를 범했다”는 것이다.¹⁰⁹⁾ 학문의 과학성은 그 ‘방법론’에 있는데, 모든 학문은 그 학문에 적합한 논리를 구성해야 한다. 물리학에는 물리학에 맞는 체계를, 생물학에는 생물학에 맞는 체계를, 법학 윤리학도 그에 맞는 논리적 체계를 세워야 한다. 마찬가지로 신학도 그에 맞는 적합한 논리체계를 구성해야 한다. 신학은 신학의 대상인 ‘하나님’을 향하는 인간의 학문이므로 ‘죄인’이 ‘회개’와 ‘죄사함’을 통한 ‘변화’의 논리가 명확해야 ‘과학적 신학’이 될 수 있다. 그러나 서양의 신학은 방법론적 오류를 범함으로 신학이 과학적이 되지 못하고 기독교의 중심에서 벗어나게 되고 그 생명력을 잃게 된 것이

108) Ibid., pp. 94-101.

109) 크게 세 가지 방법론적 오류를 범했는데, 첫째, ‘기독교 신앙진리에 대한 개념적 접근방법의 오류’이다. 칸트는 신앙을 이성의 한계 안에서 해석되어야 한다고 보고 ‘이성’으로 기독교의 진리를 해석하였다. 그러나 ‘신앙’은 이성의 영역 안에 있는 것이 아니며 이성적으로 접근할 수 있는 것도 아니다. 둘째, ‘성경에 대한 역사적 비평의 오류’이다. 서양신학은 성경을 이성적으로 비판하므로 ‘기독교 신앙의 근원’을 잃어버리게 하였다. 물론 성경이 역사적 지평이 없는 것은 아니지만, 성경의 말씀대로 신앙을 우선시하고 그 역사성을 살펴야 하는데 신앙을 무시하고 불신앙적 역사성을 우선하므로 오류를 범하였다. 셋째, ‘서양신학의 스콜라주의화’의 문제이다. 복음의 진리와 유익은 멀리한 채 지엽적인 어구나 사상에 집중하여 구원과 진리에서 멀어지게 한 것이다.

다.

우리가 그리스도께서 전해 준 복음을 통해서, 사도들로부터 전해진 그리스도에 대한 신앙을 통해서 구원을 얻고 영생을 얻는 것은 분명하다. 또 그것이 기독교의 핵심이며 기독교의 핵심이다. 만약 이러한 핵심 진리에서 떠난다면, 그것은 더 이상 기독교의 신앙이 아니다. 예수 그리스도를 믿고 구원을 얻는 것 외에 세상의 철학이나 세상의 다른 종교들의 가르침을 통해서 다른 형태의 구원이나 진리를 구한다면, 그것은 더 이상 기독교와 관계가 없다. 그러므로 19세기 이후의 많은 학자들의 신학적 연구와 기독교 연구는 기독교의 핵심진리에서 벗어난 것이 분명하다. 그렇기 때문에 오늘날 서양의 교회가 그 생명력을 잃고 점점 사라지고 있는 것이다.¹¹⁰⁾

요한복음 20장 31절에는 ‘오직 이것을 기록함은 너희로 예수께서 하나님의 아들 그리스도이심을 믿게 하려 함이요 또 너희로 믿고 그 이름을 힘입어 생명을 얻게 하려 함이니라’ 고 기록되었다. 사실 칼빈이 기독교 강요를 쓴 목적도 독자가 성경 안에서 복음을 찾고 그 복음을 믿음으로 말미암아 구원을 얻고 영생을 누리게 하는 것이었다. 사실 칼빈의 저술 목적은 성경의 기록 목적과 완전히 일치한다. 그러므로 종교개혁 당시 수많은 사람들이 잘못된 신앙에서 벗어나 바른 신앙으로 돌아왔고 신학적 연구도 바른 방향을 찾게 되었던 것이다.

이제 우리의 신학과 기독교의 방향을 바로 잡을 때가 왔다. 그동안 서양신학의 오류에 의해서 우리의 신앙과 복음이 생명력을 잃고 있었으나, 이제 다시 개혁자들과 사도들이 전해준 바른 신학과 신앙으로 구원의 복음의 생명력을 되찾아야 한다. 그러기 위해서 우리의 눈을 성경으로 돌려

110) 마태복음 5:13 너희는 세상의 소금이니 소금이 만일 그 맛을 잃으면 무엇으로 짜게 하리요 후에는 아무 쓸데없어 다만 밖에 버리워 사람에게 밟힐 뿐이니라

야 한다. 성경의 말씀을 ‘구원을 얻게 하는 하나님의 말씀’ 으로 받아들
이고 성경을 통하여 올바른 기독교론을 말해야 할 것이다. 이것이 오늘날 우
리에게 필요한 기독교론이다.

V. 결론

지금까지 우리는 우리의 신앙고백의 중심인 예수 그리스도에 대한 믿
음, 기독교론에 대해서 생각해 보았다. 사실 그리스도가 분명한 역사적 인물
이라는 점과 하나님이라는 점은 성경을 통하여 분명하게 드러난다. 그
러나 일부 부패한 인간은 분명한 성경의 말씀을 믿지 못하거나 잘못 해석
하여 그리스도의 신성과 인성을 크게 훼손 하였다. 그러한 논쟁에서 기독
교가 변질되고 기독교론이 인간의 이성과 철학에 의하여 잘못 이해되었으나
곧 하나님의 섭리로 인하여 통합된 신조로 만들어지고 경건한 사람들에
의해서 받아들여졌다. 이제 지금까지의 내용을 요약해 보자.

교부들에 의해서 정립된 기독교론은 종교개혁자들의 시대에 와서도 크
게 변화되지 않고 개혁자들에게 받아들여졌다. 다만 좀 더 다양한 방법으
로 심화되고 해석되었을 뿐이다. 이에 대해서 칼빈은 하나님에 대한 지식
에 대해서는 인간적인 머리와 논리로 생각할 것이 아니라 그 하신 일을
보고 숙고(熟考)해야 한다고 말한다. 그러므로 우리는 하나님의 위엄을
설명하는데 필요한 증거를 얻기 위해서 길고 수고로운 증명을 필요로 하
지 않고 다만 계시된 말씀인 성경을 참고해야 한다고 주장한다. 왜냐하면,
하나님께서서는 권능으로 자신을 보여주시므로 사람들은 다만 그 능력을 느
끼고 향유하기만 하면 되는 것이지 만약 하나님을 탐구하는 데에 지나친
인간의 사색이나 이성을 사용한다면 오히려 본질에서 멀어지게 될 것이기

때문이다.

그러나 19세기부터 일어난 자유주의 신학운동의 영향으로 성경적인 기독교론은 점차 도전을 받게 되었는데, 이 때부터의 기독교론은 성경에서 벗어난 인간의 이성과 경험으로부터 기독교론에 대해서 탐구하였다. 이들은 예수그리스도의 두 가지 성품에 대해서 받아들이기를 거부하는데 그 이유는 예수에 대한 진정한 종교적 평가는 그의 역사적 행위, 종교적 확신 그리고 윤리적 동기에 관심을 갖는 것이지 그가 가졌을 것으로 가정하는 그의 타고난 기질이나 능력에 대하여 관심을 갖는 것이 아니기 때문이라는 것이다.

신정통주의의 신학의 대표라 할 수 있는 바르트는 그가 살던 당시 유럽사회의 허무주의와 비관주의의 원인이 아가페적 사랑의 실천이 결핍된 관념주의에 기인한다고 보고 이를 극복하기 위해 기독교인의 성결한 삶, 즉 실천을 강조했다. 믿음은 실천을 통해 극대화될 수 있고 실천은 믿음의 단적인 증거라고 바르트는 주장한다. 그러나 그는 전통적인 신앙고백의 형태를 받아들이지 않는다. 그는 그리스도의 낮아짐과 높아짐의 두 상태가 시간적으로 앞서거나 뒤서는 전통적인 견해를 인정하지 않는다. 참 하나님으로서의 예수께서 자신을 낮추셨고, 참 사람으로서 높임을 받으셨다는 것을 인정하지 않는 그에게는 높아짐과 낮아짐이 무의미한 중복일 뿐이다.

틸리히에 의하면 “예수 그리스도”는 성과 이름의 개인적인 명칭의 고유명사가 아니고 약 30년 간 나사렛에서 살았던 한 인간의 이름과 신학적 전통에서 사회적 기능의 특별한 인물을 표현하는 호칭의 결합으로 볼 뿐, 역사적 예수의 선재성, 동정녀 탄생, 대속의 죽음, 부활, 승천 등을 부인한다. 그는 그의 기독교론에 있어서 신성과 인성의 인격적 연합이라고 하는 전통적인 칼케돈 교리의 주장을 거부하면서 신이 어느 특정한 방법으로

로만 나타나야 한다는 특별계시를 부인한다.

부활도 볼트만에게 있어서는 더 이상 역사적 사건이 아니다. 십자가와 부활은 일체가 되어 세계를 심판하고 진정한 삶의 가능성을 마련해 주는 ‘우주적’ 사건이다. 그러므로 예수의 부활은 그리스도를 확실히 믿게 하는 기적이 될 수 없다. 그러므로 그의 ‘비신화화’는 역사에 근거한 기독교의 기초를 파괴한다. 성경의 종교가 신화에 기초한 종교가 되는 것이다.

폴 니터는 전통적으로 예수를 그리스도로 믿는 것을 보편적이고 절대적인 신앙으로 여기는 자세가 다원적인 종교의 상황에서 다른 종교 간의 대화를 불가능하게 만드는 것이므로 대화를 위해서는 예수 그리스도의 유일성을 새롭게 해석해야 한다고 말한다. 그러므로 타종교에 대한 그리스도와 기독교의 우월성이나 최종성을 고집하지 않고서도 다른 길들의 독립적인 유효성을 그대로 인정할 수 있다는 것이 그와 종교다원주의 신학자들의 입장이다.

이에 대해서 칼빈과 그의 기독교론은 1559년에 쓰여진 그의 최종판에서 독립된(제2편) 영역으로 다루어진다. 여기에서 그는 “구속주이신 하나님 지식에 대하여” 썼는데, 곧 인간의 타락과 자유의지의 상실을 주장하며 인간은 스스로 자신을 구원할 능력이 없다는 것을 논하였다. 그래서 오직 그리스도를 통해서만 구원을 받을 수 있으며, 이러한 사실을 성경의 증거와 성령의 조명 아래에서 알 수 있음을 말한다. 그는 자신의 신학적 저작인 ‘기독교강요’에서 자신의 사상적 원천이 성경이라고 면면히 강조한다.

그러나 그렇다고 해서 칼빈이 이전의 사상가들이나 종교개혁자들에게서 영향을 받지 않았다는 것은 아니다. 그는 루터나 츠빙글리, 멜랑히톤이나 부처 등 선배들의 저작에 영향을 받았으며¹¹¹⁾ 그들의 활동의 도움이

없이는 결코 그의 신학적 작업이 이루어 질 수 없었을 것이다. 그렇기 때문에 사람들은 칼빈을 루터의 충실한 제자라고 한다거나, 어거스틴에게서 그의 신학이 유래했다고 말하기도 한다.

칼빈은 기독교론에 대해서 말할 때, 성경만이 일차적이고 중요한 가치를 지니고 있다고 말하면서 성경을 제시하였다. 그는 성경이야말로 그리스도에 대한 충분하고 완전한 형태의 이해를 보여준다고 생각하였으며, 성경을 단순한 문서로 보지 않고 유기적인 전체로 보고 성경을 통하여 기독교론을 전개하였던 것이다. 그는 성경을 하나님의 섭리에 무관심한 과학자처럼 연구하지 않고 자신의 신학적 입장을 확실하게 해주는 근거로서 활용하였던 것이다.

오늘날 우리는 인간의 마음이 얼마나 쉽게 하나님을 잊어버리고 얼마나 심하게 각종 오류 사상에 마음을 기울이고 있는지 잘 알고 있다. 또 세계 각지에 퍼져있는 인위적인 종교에 심취하고 있는지 알고 있다. 이에 대해서 하나님이 참된 교리가 인간의 부패한 행동으로 변질되지 않게 하려면 정확하고 참된 증거가 있어야 된다는 것을 알 수 있을 것이다.

이것에 대해서 하나님께서는 칼빈의 기독교론을 통하여, 성경을 통하여 자신을 다시 한번 분명하게 나타내셨다. 사실 칼빈의 기독교론은 계시된 하나님의 말씀인 성경을 우리가 알기 쉽게 요약하고 설명한 것에 불과하다. 그의 기독교론은 성경을 떠나서는 결코 성립될 수 없다. 그러므로 만약 우리가 하나님에 대해서 성실하고 진지한 자세로 알기를 원한다면, 칼빈과 같이 올바른 방향을 추구해야 할 것이다.

우리는 하나님에 대해서 알기 위해서, 또 그리스도를 알기위해서 마땅히 계시의 말씀인 성경 앞으로 나와야 할 것이다. 하나님은 성경 안에서 자신을 계시하시고 성경을 통하여 하나님의 사역을 생생하게 묘사하고 있

111) 존 칼빈, 김종흡 외 공역, 기독교강요 상권, p. 33.

기 때문이다. 우리는 우리의 부패한 이성과 판단에 기준에 의해서가 아니라 하나님의 영원한 진리의 말씀에 따라서 하나님을 이해하고 경배해야 한다. 만약 우리가 이 계시된 하나님의 말씀에서 벗어나 이해하고 경배하려는 시도를 한다면, 그 행위와 의도가 아무리 선하고 아름답다 할지라도 하나님께 가까이 다가갈 수 없을 것이다. 동시에 부패한 인간의 본성에서 결코 벗어날 수 없을 것이다.

참고 문헌

<단행본>

개역성경

기독교 대 백과사전

한철하, 고대기독교사상사, 서울:대한기독교서회, 1970.

한철하, 21세기 인류의 살길, 서울:아세아연합대학교 출판부, 2003.

존 칼빈, 편집부 역, 기독교강요 4권, 서울:성문출판사, 1989.

존 칼빈, 김종흠 외 공역, 기독교강요 상권, 서울:생명의말씀사, 1993.

허호익, 그리스도의 삼직무론, 서울:한국장로교출판사, 1999.

성종현, 신약성경연구, 서울:장로회신학대학교출판부, 2001.

이현갑 편저, 기독교조직신학, 서울:기독교문사, 1989.

박영관, 역사신학강의, 서울:예수교문서선교회, 1977.

김광식, 기독교사상, 서울:종로서적출판주식회사, 1984.

김의환, 현대신학해설, 서울: 개혁주의신행협회, 1989.

다니엘 J. 아담스, 기독교신앙이해, 서울:대한예수교장로회총회교육부, 1985.

J. L. 곤잘레스, 이후정 역, 기독교사상사, 서울:컨콜디아사, 1995.

폴 킬리히, 송기득 역, 19-20세기 프로테스탄트사상사, 서울:대한기독교서회, 2004.

폴 F. 니터, 변선환 역, 오직예수이름으로만? 서울:한국신학연구소, 1993.

Albert Schweitzer, 천병희 역, 나의 생애와 思想, 서울:도서출판瑞友, 1989.

간하배, 현대신학해설, 서울:개혁주의신행협회, 1994.

- 폴 틸리히, 김경수 역, 조직신학 II, 서울:대한기독교서회, 1995.
- 폴 틸리히, 정진홍 역, 기독교와 세계종교, 서울: 대한기독교서회, 1987.
- 볼트만, 허혁 역, 학문과 실존 3권, 서울: 성광문화사, 1980.
- 존 힉, 이찬수역, 하느님은 많은 이름을 가졌다, 서울:도서출판 窓, 1991.
- 존 힉, 이근홍역, 기독교 신앙의 중심, 서울: 전망사, 1983.
- 박종철, 20세기의 교회, 서울:개혁주의신행협회, 1990.
- 존 매쿼리, 한승홍역, 20세기 종교사상, 서울:도서출판나눔사, 1989.

<정기간행물 및 논문>

- 유태주, “칼빈이 제시한 성경의 신빙성” 2005년 칼빈학회 논문.
- 유태주, “종교다원주의자들의 신 중심론에 대하여”, 신학과 사회 제 4집, 1987년.
- 임영금, “폴 틸리히의 신학적해석학” 1995년 조직신학회와 해석학회 논문.
- 김성철, “폴틸리히의 상징론 연구, 연세대학교석사학위논문, 1986.
- 배성수, “종교다원주의와 종교신학에 대한 이해, 대구카톨릭대 석사논문, 2002.
- 한인철, “루돌프 볼트만의 그리스도론연구”, 감리교신학대 석사논문, 1981.
- 배성수, “종교다원주의와 종교신학에 대한 이해”, 대구카톨릭대 석사논문, 2002.
- 황승용, “현대 칼빈 기독교론이해의 중요성”, 장로회신학대 석사논문, 1981.