

# Karl Löwith의 역사철학 비판의도에 관한 일 이해(一理解)

An Understanding of the underlying Intention of  
Karl Löwith's "Geschichte" - Critique

천진석

- I. 머리말
- II. 로비트의 역사철학 비판 의도
  - 1. 순환적 그리스 사유로의 복귀
  - 2. 원(原) 기독교 복음에 대한 간접 변증
- IV. 맺는말



**천진석**

1959년 생, 연세대학교 사학과 및 동대학원 졸업, 독일 Bielefeld대학 역사학부 박사학위 예정(Ph. D. Can.), 현, 호서대학 교양학부 교수로 재직(직위 전임강사), 개념사적 방법론에 기초하여 서양의 세속화 과정에 관한 연구와 '근대성'(Modernity)에 대한 기독교적 인식 탐구에 관심이 있다. 남서울교회를 섬기고 있으며 주요 논문으로는 "Ferdinand Lassalle의 노동운동의 현실주의적 성격에 관하여", "사회사와 개념사적 방법론의 만남" 등이 있다.

## Abstract

Der häufige Misverständnis über die Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie beruht nicht auf die von ihm kritisierte inhaltliche Sache, sondern auf die von ihm gestellte Alternative.

In seiner großen Arbeit, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, zeigt Löwith, "daß die moderne Geschichtsphilosophie dem biblischen Glauben an eine Erfüllung entspringt und daß sie mit der Säkularisierung ihres eschatologischen Vorbildes endet". Nach Ries und Dabag sage Löwith jede Form einer christlich orientierten Geschichtsauffassung ab, um die Geschichte als Fortschritt zu überwinden. Und gegen die christliche Geschichtsmetaphysik stelle er die paradigmatischen Formelemente der antiken Geschichtsschreibung, in denen die Historie aus tätiger Erfahrung verstanden werde.

Aber man muß berücksichtigen, daß Löwith den 'Natur' - Begriff für die Kritik der Geschichtsphilosophie benutzt, wenn er ihn als gemeinsame Sache mit der christlichen Geschichtsauffassung zeigt. "Das moderne historische Bewußtsein ... versteht nicht mehr, das Einst der Zukunft mit dem Einst der Vergangenheit zusammen zu denken, weil es nicht wahrhaben will, daß alle irdischen Dinge entstehen und vergehen. In diesem Punkt waren sich griechisches und christliches Denken über Geschichte durchaus einig und vom modernen Fortschrittsglauben gleichweit entfernt."

In diesem Zusammenhang kann man so sagen, daß seine gründliche Intention der Kritik der Geschichtsphilosophie die

Überwindung des Nietzsche's Nihilismus war. Nach seiner Meinung ist Nietzsche richtig, als er sagt, daß die Betrachtung der Geschichte, als ob sie ein Beweis von der Güte und eine Pflege vom Gott wäre, vergangen sei. Trotzdem ist Nietzsche falsch, als er nimmt an, daß die pseudo - religiöse Zusammenstellung der Natur und Geschichte die reale Konsequenz zum echten christlichen Glauben in Gott, der in Christ enthüllt und in Geschichte verhüllt ist.

Gegen seine indifferente Kritik von Nietzsche versucht Löwith, den echten urchristlichen Glauben zu verteidigen, durch die Trennung des christlichen Glaubens und der Weltgeschichte. Was wollte er mit seiner Auseinandersetzung um die Geschichtsphilosophie eigentlich kritisieren? Mit seiner Wort kann man so antworten: "Was aber setzte uns in Stand, die Welt nach dem Bilde des Menschen neu zu gestalten? Hat sich etwa der Glaube, nach dem Bilde eines Schöpfergottes geschaffen zu sein, die Hoffnung auf ein künftiges Reich Gottes und das christliche Gebot, allen Völkern zu ihrem Heil das Evangelium zu verkünden, in die weltliche Anmaßung verwandelt, daß wir die Welt nach dem Bilde des Menschen in eine bessere umformen und primitive Völker erlösen sollen?"

## I. 머리말

이 글의 목적은 칼 뢰비트(Karl Löwith)의 역사사상을 객관적으로 분석하거나 특정 관점에서 비판하려는 것이 아니다. 단지 그의 역사사상에 대한 다양하고 상이한 비평들이 갖는 공통적인 문제점을 검토해 보고자 하는데 그 목적이 있을 뿐이다.<sup>1)</sup> 이런 검토를 통해 뢰비트의 역사철학 비판을 그 내용에 적합하게 이해할 수 있는 인식 기초를 마련해 볼 수 있으리라 기대해 본다.

뢰비트는 헤겔 이후 정착된 근대 유럽 역사사상인 '진보로서의 역사'를 철두철미하게 객관화시켜 비판하고 그 결과가 허무주의라는 파국임을 가장 극명하게 그려낸 학자였다. 그는 이 '역사' 비판을 유럽 전통과 결부하여 논의하였는데 특히 기독교의 역사인식과 세상사와의 연계성에 대한 논의에 주목할 필요가 있다. 왜냐하면 뢰비트에 대한 적합하지 못한 비판들이 바로 이 문제에 대한 오해에서 비롯되었다고 보여지기 때문이다. 이런 면에서 이 글은 그 '오해들'에 대한 검토를 통해, 역사철학 비판에 있어서 초지일관된 뢰비트의 비판 의도는 역사인식과 행위에 있어서 신앙과 이성의 통합이 어느 정도로 심각한 파국을 가져다 주는가를 밝히는 데 있었음을 보여 주고자 한다. 구체적으로 말하면, 그가 시도한 기독교의 구원사건과 세상사와의 '밀월'관계에 관한 비판은 궁극적으로는 기독교 복음에 대한 간접 변증에 목적이 있었음을 밝혀보고자 한다.

1) 뢰비트의 역사사상에 대한 총체적 소개 및 비판은 Wiebrecht Ries, *Karl Löwith*, J. B. Metzler, Stuttgart 1992, S. 136-143.에 실린 문헌들 참조

## II. 뢰비트의 역사철학 비판 의도

### 1. 순환적 그리스 사유로의 복귀

뢰비트에 대한 다양한 비평들이 공통적으로 오해를 하고 있는 대목은 뢰비트가 수행한 근대 역사사상 비판 내용에서가 아니라 그가 제시하고 있다고 여겨지는 궁극적 대안에 관해서이다. 이 글에서는 뢰비트의 역사사상을 총체적으로 검토하고 있는 가장 최근에 발표된 리이스(Wiebrecht Ries)와 다바크(Mihran Dabag)의 논의를 중심으로 문제를 살펴보고자 한다.

뢰비트의 철학사상을 주제별로 상세하게 다룬 리이스는 역사 논의에 관한 뢰비트의 근본의도가 시간변화에 의거한 역사적 사고에 기초하여 인간 만사의 의미를 파악하려는 모든 시도에 대한 비판 및 거부라고 지적하고 있다.<sup>2)</sup> 그리고 이러한 '과도한' 평가를 받고 있는 근대의 '역사 자체'(Geschichte als solche) 개념은 그리스의 자연신학과 기독교의 초자연신학으로부터 이탈한 결과 등장한 것이면서, 동시에 미래에 대한 깊은 관심은 성경의 미래 구원 신앙에 근원하고 있는 것으로 본다.<sup>3)</sup> 즉 뢰비트의 판단에 따르면, 진정한 의미의 역사의식이 18세기 초에 처음 시작되었다는 일반적인 통념은 잘못된 것이며, 그 의식은 본질상 미래의 완성을 믿는 성경의 신앙에서 도출되었다는 것이다. 동시에 신약성경에 등장하고 있는 종교적 종말론이 세속화된 결과가 바로 근대의 역사인식이라는 판단이다.<sup>4)</sup>

그런데 리이스는 구원의 소망이라는 기독교의 목적론에 입각한 역사이해의 세속적 결과인 근대 역사철학을 극복하기 위해서는, 뢰비트가 이 역사철학은 물론 그 근원이 되는 기독교적 역사사유에 대한 부정과 극복이 함께 이루어져야 됨을 암시하였다고 해석한다.<sup>5)</sup> 리이스는 뢰비트가 미래

2) ebd., S. 34.

3) Löwith, *Marxismus und Geschichte*(1958), in: ders. *Sämtliche Schriften* III, J. B. Metzler, Stuttgart, 1981, S. 344f.

4) Löwith, *Meaning in History*, Chicago : The Uni. of Chicago Press, 1949, pp. 1-2.

에 대한 신앙의 기초인 유대 - 기독교적 역사관과 자연중심적인 그리스의 순환론의 대립을 강조했고, 이 맥락에서 그는 어떠한 형태의 직선적 진보 사상 대신에 불변의 자연관에 기초한 순환적 사유를 옹호하였다고 말하고 있다. 즉 뢰비트는 어거스틴식의 역사 형이상학이나 이 종교적 관점의 세속화인 헤겔의 역사 신정론을 거부하고 투키디데스(Tukydidēs)식의 역사 이해 구조를 받아들였다는 것이다. 즉 역사란 특정한 전망에 기초한 체계적 인식 대상이 될 수 없고 단지 실생활의 경험을 반영한 과거 그 자체나 과거에 대한 기록에 머물러 있어야 된다는 것이다. 리이스의 논지에 의거하면 이런 뢰비트의 입장은 “모든 인간적인 것의 부정확성과 우연성”이란 견해에 기초한 것으로 이 견해하에서는 역사를 어떠한 측면에서라도 의미 있는 것으로 해석하는 시도 그 자체가 무의미하게 된다. 결과적으로 리이스는 뢰비트의 역사사상이 운명주의적 비판론에 입각한 것이며, 인간 삶의 기존 체제를 변화시키고자 하는 모든 열정을 거부하고 시종일관 관조로 점철되는 회의주의의 반영이라고 해석하고 있다.<sup>6)</sup>

뢰비트가 근대 역사철학 비판과 함께 제시한 대안이 자연중심적인 그리스 사유라는 결론은 「뢰비트의 역사철학 비판」을 쓴 다바크(Mihran Dabag)에게도 동일하게 나타나고 있다.<sup>7)</sup> 다바크는 뢰비트가 역사와 관련하여 제기하는 질문의 기초가 현대 서양인에게 의심없이 받아들여지는 “자연과 역사의 분리적 인식”에 대한 회의에 있다고 파악하고 있다.<sup>8)</sup> 이 분리는 무엇보다도 비코(Vico)에 의하여 완성되었는데, 그는 1774년에 발표한 「신과학」(Scienza nuova)에서 데카르트가 행한 세상의 이분화, 즉 자

5) Ries, a.a.O., S. 45.

6) ebd.

7) Mihran Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*, Bochum : Brockmeyer, 1989.

8) ebd., S. 27f; Löwith, *Natur und Geschichte*(1950), in: ders. *Sämtliche Schriften* II, S. 285ff.

연적 세계와 역사적 세계의 분리에 의거하되, 내용은 데카르트와 달리 인간에 관한 역사적 과학이 더 위대한 진리에 접근하는 것이며 더욱 본원적인 과학성에 도달하는 것이라고 보고 있다.<sup>9)</sup> 다바크는 뢰비트가 서양인들의 사고를 지배하고 있는 이 역사 중심적 사고에 기초한 자연과 역사의 근본적인 구분을 비서양 문명권과의 비교를 통해 그 당연성을 상대화시키고 있다고 본다. 즉 뢰비트 자신의 일본 문화에 대한 경험을 통하여 자연과 역사의 분리라는 사유와, 역사에 대한 의미부여라는 인식 자체가 존재하지 않는 문화를 제시하고 있다는 것이다.<sup>10)</sup> 그러므로 뢰비트에게 자연과 역사의 대립은 단지 서양사에만 국한된 특수한 현상이 된다.

그런데 다바크에게 뢰비트의 논의에서 더욱 중요한 점은 이런 자연과 역사의 대립적 분리를 통한 역사 우위 사고가 서양사 내에서조차 보편적인 현상이 아님을 지적하고 있다는 데 있다. 왜냐하면 서양 문화의 선조라고 일컫는 그리스인들에게도 이런 역사와 자연의 분리라는 인식이 없었기 때문이다. 고대 철학에서 역사의 영역은 특별한 의미를 지니고 있지 않았기 때문에 역사는 연구해 볼 가치가 있는 분야이긴 하지만 역사 자체가 의미를 지니고 있는 것으로 이해하지는 않았다는 것이다.<sup>11)</sup> 그러므로 근대인들에게 익숙한 역사에 대한 근본적인 의미 부여를 고전적 그리스인들과 전통적인 동양인에게서는 발견할 수 없으므로 이런 면에서 역사와 자연의 분리, 그리고 역사에 대한 의미 부여는 당연한 것으로 받아들일 수 없게 된다. 다바크는 이 점에서 뢰비트가 역사에 대한 의미부여의 기원을 유대교적이며 기독교적 종말론 전통에서 찾고자 했다고 지적하고 있다.<sup>12)</sup>

즉 뢰비트에 따르면 역사내에서의 의미와 무의미에 관한 질문은 구원사

9) Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*(1950), in: ders. *Sämtliche Schriften* II, S. 240-242; *Meaning in History*, pp. 115-136.

10) Dabag, a.a.O., S. 27.; Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*(1950), in: ders. *Sämtliche Schriften* II, S. 242-247.

11) Dabag, a.a.O., S. 28-29.; Löwith, *Meaning in History*, pp. 4-9.

12) Dabag, a.a.O., S. 29-31.



적인 목적을 포함한 유대 - 기독교적 종말 신앙의 산물인 것이다. 유대인과 기독교인들에게 역사란, 무엇보다도 구원사이며 바로 이 점에서 역사에 대한 견해는 미래지향적일 수밖에 없기 때문에 과거도 미래를 위한 하나의 약속으로 이해될 수 있었다. 즉 과거란 미래를 위한 의미있는 준비로서 일종의 미래적 계시인 것이다.<sup>13)</sup> 다바크의 견해에 따르면 뢰비트는 바로 이런 점에서 초대 교부들이 유대적 예언과 기독교적 종말론으로부터 하나의 역사신학을 발전시켰다고 말할 수 있었다. 그리고 어거스틴과 요아힘으로 이어지는 역사신학에 대한 검토를 통해 세상만사를 구원사적 관점으로 본 과정을 그렸고, 결국 유한한 시간내에 있는 모든 것은 자신만의 고유한 특성을 지닌 필연성과 진리를 지니고 있는 것으로서 몽트와 헤겔에서도 보여지는 동일한 사유라는 것이다.<sup>14)</sup>

“이 역사신학이 역사철학적 사유의 근본적인 근원이다. 역사신학에 대해 의미를 부여하게 되는 근본적인 것은 종말 의식이며, 예언이나 언약이 행한 역할이다. 바로 이 두 가지 점에 기초하여 역사철학이 그 원래의 근원을 기독교 - 유대 세계관에 의거한 역사신학에 두고 있다고 말할 수 있다. 그리고 바로 이 점에서 역사신학으로부터 역사철학으로의 전환을 세속화 과정으로 서술할 수 있는 것이다. 근대 세속인들은 하나님의 언약에 기초한 역사신학으로부터 역사철학을 발전시켰고, 이 역사신학의 원칙을 세속적 완성이란 목적으로 세속화시켰다. 미래가 되어야 의미있게 되는 역사적 세계와 역사적 실존의 발견은 철학적으로 관조하여 생긴 산물이 아니라, 희망으로 가득찬 미래에 대한 기대의 산물이다. 그리고 이 기대는 근본적으로 하나님 나라의 도래와 관련이 있는 것이며, 결과적으로 인간 미래의 나라(Reich)와 연루된 기대이기도 한 것이다.”<sup>15)</sup>

다바크는 이런 역사에 관한 뢰비트의 논의가 근본적으로 근대 역사철학

13) ebd., pp. 9-12, 182-190.

14) Dabag, a.a.O., S. 30-40.; Löwith, *Mensch und Geschichte*(1960), in ders. *Sämtliche Schriften* II, S. 346ff.

15) Löwith, *Vom Sinn der Geschichte*(1961), in: ders. *Sämtliche Schriften* II, S. 381f.

안에 내재한 신학적 기원을 허물려는 시도라고 보고 있다. 그는 또 뢰비트가 인간학적 토대에서 아무리 다양한 문화 가운데에서도 변화하지 않고 지속되는 인간성을 중요시하고 있다고 본다. 인간은 “역사의 출발에서나 마지막에서나 동일한 인간일 따름이다. 차이점이란 단지 법칙적으로 질서 잡힌 상태의 좀더 적합한 조건들이 인간을 더 낮게 만드는 것처럼 보인다는 데 있을 뿐이다.”<sup>16)</sup> 그러므로 뢰비트에게 근본적으로 역사를 발전으로 보는 시각은 거부된다. 인간을 인간으로 특징지우는 것은 이와 같은 모든 변화 가운데서도 변함없이 유지되는 천성(Natur)인 것이다. 즉 그에게 역사는 불변한 어떤 원칙에 종속되어 있는 것이 아니라 우연과 인간의 자의에 의하여 결정되는 것이다. 다바크는 뢰비트의 이런 역사 인식 아래에서는 어떠한 역사적 로고스(Logos)도 발견될 수 없다고 결론짓고 있다.<sup>17)</sup>

## 2. 원(原)기독교 복음에 대한 간접 변증

이상 언급한 견해들대로 뢰비트는 분명히 자연적 인간상에 기초한 역사 이해를 도모했다는 결론을 이끌어낼 수 있다. 그러나 뢰비트가 언급한 그리스 사상의 자연중심적 사고는 근대적 역사사유의 역사적 제약성을 보여주기 위한 반대급부로서 등장하고 있음을 주목해야 한다. 그는 분명히 미래에 대한 소망의 유무라는 측면에서 그리스 역사관과 기독교 역사관의 명백한 차이를 지적하고 근대 역사철학 기초에 기독교 역사관을 결부시키려 논의하였다. 그러나 그가 그리스 역사관을 긍정적으로 논할 때, ‘자연’이란 말은 기독교적 역사이해와 공통적 측면을 지닌 것으로 말할 때만 사용했음을 주목해야 한다.

“근대 역사의식은 미래와 과거를 하나의 동일한 시간적 범주로 이해하지 않는다. 왜냐하면 모든 세상만사는 어느 순간 나타났다가 사라지는 유한한 것이며 그 자체로는 아무 의미가 없다는 것을 인정하려 하지 않기

16) Dabag, a.a.O., S. 67f.

17) ebd., S. 70-73.

때문이다. 그리스 사유와 기독교적 복음은 바로 이런 근대적 진보 신앙을 지니고 있지 않다는 점에서 공통성을 지니고 있다.”<sup>18)</sup>

뢰비트는 진보적 사유에 대한 비판과 함께 유한자로서의 인간 본성의 불변성을 강조할 때, 그리스 사유방식을 언급하고 있는 것이다. 그러므로 이 부분에서는 그리스 사상은 기독교적 인간이해와 대립적으로 이해되지 않는다. 양자의 차이는 인간성 이해 자체에 있는 것이 아니라 ‘고통과 시련’ 가운데 살아가야 하는 인간의 구원 과정에 대한 이해의 차이에 있다. 프로메테우스의 신화와 십자가에 달린 그리스도에 대한 신앙의 차이가 있는 것이다.<sup>19)</sup> 이것은 미래에 대한 구원 소망의 유무와 관계가 있다. 그러나 이미 언급한대로 그리스 사상이나 기독교적 구원관 모두 인간사의 자체적 진보라는 신념은 조금도 지니고 있지 않았다는 공통점이 있다. 그것은 유한한 인간성의 불변함에 대한 믿음에 기인한다. 이런 점에서 뢰비트가 기독교적 역사이해와 대립되는 차원에서 그리스 사상으로 돌아가야 한다고 명시적으로 말하고 있는 곳은 한군데도 없다.

이 점을 이해하기 위해서는 우선 인식론적 차원에서 문제해결의 대안을 찾는 것 자체를 학문적으로 거부하는 그의 논의 입장을 주목할 필요가 있다. 역사에 대한 체계적인 비판과 함께 그 대안을 전망한다면, 또 다시 체계적인 역사 전망을 시도해야 하는 모순에 빠진다. 그가 비판하고자 한 것은 바로 근대인들의 가장 큰 특징이라 할 수 있는, 이런 체계적 대안에 대한 지칠줄 모르는 요구이다. 뢰비트는 그의 「역사의 의미」 서문에서 바로 이 점을 명백히 하고 있다. 그의 논의에는 ‘건설적’(constructive) 대안이 없다는 비판에 대해 “환상들로 이루어진 거대한 조작물보다는 단 한 톨의 진리가 훨씬 낫다는 사실을 염두에 두면서” 이 글을 쓴다고 말하고 있다.<sup>20)</sup> “환상과 억측으로부터의 자유”라는 차원에서의 대안 부재(不在)는

18) *Vom Sinn der Geschichte*, in a.a.O., S. 384.

19) *Meaning in History*의 독일어판, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart : Kohlhammer, 1952, S. 13.

20) *Meaning in History*, v.

분명히 부르크하르트적인 비관주의를 계승하고 있다. 그는 부르크하르트를 “지혜로운 회의주의자”라고 부르고 있다.<sup>21)</sup> 뢰비트에 의하면 부르크하르트는 역사적 사건들의 ‘궁극적 의미’를 역사자체 내에서 찾으려는 무모한 태도를 거부하고 인간 역사에 대한 냉철한 인식을 요구하였다. 부르크하르트에게 인간 역사는 투쟁과 고통으로 점철된 역사이며 명예는 잠시뿐이고 치욕만이 오래 지속되는 역사이다. 인간의 역사는 끊임없는 전쟁의 역사이며 평화는 간만(干滿)국에 불과한 것이다. 모든 역사적 사건은 그 자체로 어떠한 구원의 빛을 던져 주는 궁극적 의미가 없다는 점에서 동일한 의미를 지니고 있다.<sup>22)</sup>

그런데 뢰비트는 이런 부르크하르트적 비관주의를 주목하면서도 그의 운명론적 견해도 궁극적으로는 근대 역사중심 사고에서 벗어나지 못하고 있다고 비판한다. 부르크하르트는 현대인들이 자신의 입장에서 고대 그리스 정신이나 기독교적 구원 사건을 이해하지 않는 한 고대나 초대 교회로 돌아갈 수 없다고 말하고 있다. 왜냐하면 인간정신의 이 위대한 출현 시대와 현재의 유럽문명 간에는 1800년이란 시간적 간격이 있기 때문이라는 것이다. 그래서 부르크하르트는 역사에 관한 본원적 문제를 해결할 수 없었고 단지 문제 나열로 그쳤을 뿐이다. 그러나 뢰비트에게 ‘시간적 간격’ 인식 자체가 이미 근대적인 것이므로, 부르크하르트는 과거로 돌아갈 수 있느냐 없느냐는 질문과 미래와 현재의 차이, 미래와 과거와의 차이를 심각하게 인식할 수밖에 없는 근대인의 ‘중병’(重病)에 걸려 있는 것으로 보았다. 그에게 과거와 현재란 깊은 시간적 심연이 있는 역사적 차이로 인식되고 있다.<sup>23)</sup> 이것은 여전히 근대적 역사사유에 사로잡혀 있음을 보여 주는 것이다.

뢰비트에게는 부르크하르트의 시간간격 인식에 기초한 절망적 푸념조차

21) Jacob Burckhardt, *Der Mensch inmitten der Geschichte*(1936), in: ders. *Sämtliche Schriften* VII, S. 39ff.

22) *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, in: ders. *Sämtliche Schriften* II, S. 35.

23) *Meaning in History*, p. 22ff.

도 없게 된다. 뢰비트에게는 이런 시간적 질문 자체를 거부하고 있는 급진성이 있다. 그런데 바로 이 점이 과감하고도 열정적이지만 극도로 절제되어 있고 암시적이기도 한 그의 역사 문제에 대한 대안을 어렵게 인식할 수 있도록 해 준다.

「역사의 의미」 영문판 서문에서 뢰비트는 자신이 근대 역사철학의 신학적 함축내용을 추적하게 된 근본 동기를 암시적이지만 매우 강렬하게 표현하고 있다. 즉 그에게 이 글을 쓰게 만든 동기가 되었고 동시에 이 글 구절마다 ‘투쟁’하고자 설정된 대상은 바로 니체였다. 뢰비트는 비판적인 지성들에게 섭리적인 구조나 진보적 발전에 관한 자연적 법칙이 모든 시대의 ‘비극적인 인간 회귀’ 가운데 분간할 수 있으리라는 환상은 어울리지 않는다고 말한다. 이 문제와 관련하여 그는 자연을 마치 신의 선(善)이나 보호의 증거로 보려 한다면, 역사를 유일한 도덕적 질서나 목적을 향한 항구적인 증언으로 해석하는 시도는 이미 낡은 과거지사라고 지적한 니체의 견해에는 동의한다. 그런데 뢰비트에 의하면 니체의 결정적인 오류는 근대에 출현한 자연과 역사에 대한 유사종교적 해석을 하나님에 대한 원래의 기독교 신앙 - 그리스도 안에서는 명백히 제시되었지만 자연과 역사 안에서는 감추어져 있는 - 의 ‘실제적 결과’로 보았다는 데 있다.<sup>24)</sup> 기독교적 역사 이해는 분명히 미래에 대한 강한 신념과 뚜렷한 구원의 목적 의식을 지니고 있으나, 이 미래관은 근본적으로 인간만사를 통제하고 세속사 자체를 통일적으로 파악하며 진보적 관점으로 형성하려는 그 어떠한 노력과도 상관 없는 것이다! 뢰비트에게, 신약에서 세상사에 대한 예수의 유일한 가르침은 “가이사의 것은 가이사에게 하나님의 것은 하나님에게” 뿐이다. 초기 그리스도인들의 세상사에 대한 관심은 인간이 아니라 오직 그리스도가 완성하고 심판하는 종말에 대한 신앙에 기초한 신화적이며 도덕적인 차원에서 이루어졌을 뿐이다. 예수의 출현은 새로운 세상사, 근대

24) ebd., v-vi.

적으로 말하면 ‘기독교적 세상’을 형성하는 출발점이 아니라 고통과 악으로 가득찬 세상에 대한 심판과 구원이 시작된 ‘세상 종말’의 시작이었다.<sup>25)</sup>

근대 역사사유는 미래에 대한 확신이란 측면에서 그 기원을 분명히 기독교적 역사이해에 두고 있다. 그러나 뢰비트는 반문하고 있다.

“서양인들이 이 세상을 자신들의 형상에 따라 재구성할 수 있다고 믿게 된 원동력은 도대체 어디서 나온 것인가? 이것은 인간이 창조주 하나님의 형상에 따라 창조되었다는 신앙, 미래의 하나님 나라에 대한 희망, 모든 족속에게 구원의 복음을 선포하라는 그리스도의 계명이 우리가 우리 인간의 형상에 따라 보다 더 나은 세상을 만들 수 있고, 야만족들을 구원시켜야 한다는 세속적 교만으로 전도(顛倒)된 결과가 아닌가?”<sup>26)</sup>

이 논의의 초점은 원(原)기독교의 가르침과 세속사와 근본적으로 맥을 같이 하는 ‘오해된 기독교’와는 다르다는 것을 보여 주는 데 있다. 즉 뢰비트의 근대 역사철학 비판은 그리스 사상을 대안으로 염두에 두고 시도된 것이 아니라 철저하게 이 역사철학 형성에 관계된 기독교, 즉 인간 이성과 신앙을 통합 혹은 일치시키려 했던 19세기 유럽의 ‘세상종교로서의 기독교’ 사상의 파국적 귀결을 보여줌과 동시에 구원사건과 세상사와의 밀월관계를 청산하고자 하는 의도로 이루어진 것이다. 필자는 이런 뢰비트의 태도를 기독교 복음의 ‘간접적 변증’이라 부르고 싶다.

뢰비트의 기독교 복음에 대한 ‘간접적 변증’은 니버(Reinhold Niebuhr)에 대한 비판에서 더욱 분명히 드러나고 있다.<sup>27)</sup> 그는 니버가 서구인의

---

25) *Meaning in History*, p. 191ff.

26) *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 217f.

27) Löwith, *History and Christianity*, in: Charles W. Kegley & Robert W. Bretall (ed.), Reinhold Niebuhr, *His Religious, Social and Political Thought*, New York : The Mac-Millan Company, 1956, pp. 281-290; Reinhold Niebuhr, *Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History*, New York : Charles Schribner's Sons, 1951.

역사 이해방식을 1) 고전·고대의 순환적 이해방식, 2) 기독교적 섭리 이해방식, 3) 근대적인 탈기독교적 역사중심 사고로 나누는 의도를 비판한다. 이런 구분은 결국 근대적 역사방식을 기독교와 상관없는 타락 행위로 보고 이에 대한 대안으로 기독교적 방식을 옹호하기 위해 시도된 것이다. 니버는 여기서 근대 과학발전의 일면을 긍정하면서 보다 높은 차원의 인간 해방의 가능성을 기독교적 방식으로 총당한다. 그런데 근대 과학 발전의 결실은 유익하지만 부족한 것으로, 이 부족을 채워주고 완성시켜 줄 수 있는 것은 기독교라는 식의 변증은 뢰비트에게는 너무 쉬운 변증으로 보인다. 이런 변증은 여전히 19세기식 자유주의의 우물에 갇혀있는 것으로서, 세상사와 기독교와의 근본적인 관계를 밝히지 못한다고 지적한다. 그러므로 니버식의 변증은 기독교를 세상사의 수많은 유익한 산물 중에 가장 우수한 하나의 문화구조로 이해하게 만든다. 그리고 바로 이런 변증이 기독교 복음을 인간 중심의 역사 신앙으로 탈바꿈하게 만든 기본 정신구조라는 지적이다.

뢰비트의 '간접적 변증' 태도는 오리겐에 대한 언급에서도 분명히 나타나고 있다. 그는 오리겐의 제자들이 남긴 "Orgenes contra Celsum"에서 기독교 신앙에 대한 비판자인 셀수스에 대한 오리겐의 복음 변증의 문제를 지적한다.<sup>28)</sup> 셀수스의 기본적인 비판은 다섯 가지에 걸쳐 이루어진다. 1) 기독교 신앙공동체는 법률을 무시하는 반사회적 집단이다. "왜냐하면 그들 기독교인들은 어떠한 공개적인 사회생활이나 사회적 의식, 공무에 참여하지 않기 때문이다." 2) 기독교적 교리는 야만적이다. "왜냐하면 그들은 이 세상의 지혜로운 것이 하나님 앞에서는 어리석음이라는 매우 비이성적인 신앙을 강요하기 때문이다." 3) 성육신한 하나님이 처음에는 사람들에게 불신을 초래하다가 십자가에 달려 죽어야만 했고 나중에 신앙을 일으키기 위해 부활하였다는 것은 가장 믿을 수 없는 주장이다. 4) 영원하며 완전한

28) Christentum, *Geschichte und Philosophie*, in: ders. *Sämtliche Schriften*, II, 1966, S. 444 - 456.

하나님이 유한하며 무기력하여 고난받다 결국 십자가에 달려 죽음을 당했다는 주장은 어떠한 경우라도 터무니없는 주장이다. “왜냐하면 신적인 것은 근본적으로 불변적인 것이며 영원히 동일한 것이기 때문이다.” 5) 기독교는 이 세상이 오직 인간을 위하여 만들어진 것이라고 주장한다. 유한한 인간은 신성이 깃든 영원한 우주의 일부분이면서 말이다.

뢰비트는 셸수스가 행한 기독교 비판의 오류는 기독교 복음의 본질에 대한 오해에 있는 것이 아니라 이성 중심으로 신앙을 비난하려한 그 자체에 있다고 본다. 그런데 셸수스의 신앙에 대한 몰이해보다 더 큰 문제는 이런 반기독교적 비난에 대한 오리겐의 변증방식에 있다. 오리겐은 셸수스의 기독교에 대한 ‘오해’를 강조하며 기독교 신앙은 그 어떤 종교보다도 더욱 사회 책임적이며, 이성적인 것을 무시하지 않고, 기독교인이 믿는 하나님은 이 세상에 대한 사랑이 지극하여 스스로 고난받는 자라고 말한다. 즉 오리겐은 기독교 복음이 셸수스가 평가하고 있는 것보다 얼마나 더 높은 이성적 차원을 지니고 있는지 말하려 하였으며, 셸수스가 이상(理想)으로 삼고 있는 이성적 질서는 바로 기독교 복음 안에서 실제적으로 완성될 수 있음을 역설하였다는 것이다.<sup>29)</sup>

그런데 이런 변증방식은 뢰비트가 볼 때 기독교의 복음을 이 세상 자체를 옳게 이끌어 가는 많은 좋은 가르침 중에 가장 좋은 것이라는 식으로 이해하게 만드는 결과를 초래한다. 이것은 기독교 복음을 고등(高等) 세상 종교로 만드는 것으로, 결국 복음의 세속화를 가져오게 만들 뿐만 아니라 이 세상 자체의 역사적 완성이라는 착각을 불러 일으키게 만든다. 그래서 이 세상의 이상적 가치와 기독교적 복음의 가치가 대립되는 것이 아니고 차원이 다를 뿐이므로 기독교적 복음에 기초하였을 때, 이 세상적 이상이 보다 더 잘 완성될 수 있다는 환상을 갖게 만들어 준다.

뢰비트의 견해로는 오리겐이 셸수스의 기독교에 대한 비난 내용 자체에 매달려 세세히 변증하는 것보다, 오히려 신앙과 이성의 차원이 무엇이 다

29) ebd., S. 447f.



른 것인지를 명백히 이야기했어야 옳다는 것이다.<sup>30)</sup> 역사상으로 기독교가 이성적으로 배척을 받을 때, 그 때가 바로 기독교의 복음의 진리가 찬란히 빛나던 때가 아니었던가? 이성과 신앙의 일치를 강조하려는 변종이 오히려 기독교 복음의 초세상적 의미를 퇴색시키고 결국 세상종교로서의 기독교로 추락시켜 이제 기독교 복음은 “성도를 탄생시키는 것이 아니라 이 세상의 신사”를 양성하는 세상 도덕체계-가장 고상할 수 있는-로 전락해 버리고 만 것이 아닌가? 이 부분에서 그는 부르크하르트에 대한 논의를 통해 간접적으로 이 문제를 더욱 부각시키고 있다.<sup>31)</sup> 그가 부르크하르트의 논지를 빌어 말하고자 하는 내용은 다음과 같다.

“진정한 기독교는 본질상 이 세상에 대해서 ‘자기부정적’이었다. 기독교의 희망과 기대는 다른 세상에 있었고 이 세상에 대한 관심은 단지 신학적이며 도덕적 차원에서 이루어졌을 뿐이다. 이 세상 자체와 관련해서 기독교는 고난과 부인의 종교였다. 이런 자기부정을 통하여 삶의 고난의 문제를 극복하고 정신적 자유에 도달할 수 있었다. 초대 교회 당시에 외형상으로만 문명화된, 실제로는 야만의 시대에 가공할만한 내적 투쟁을 통하여 깊은 삶의 의욕을 제공한 신앙인들이야말로 ‘사막의 영웅들’이 아니었던가? 그런데 현대의 기독교는 어떠한가? 이 세상의 이성적 비난으로부터 인정받고 싶어 결국 세상과 타협하고 만 것이 아닌가? 19세기를 휩쓴 시대적 조류인 역사비평적 성경해석이 낳은 결과에 대하여 속수무책인 기독교의 모습이 그 증거가 아닌가?”

“교리적 기독교는 이제 극도로 멸시되고 있다. 왜냐하면 이미 모든 가능한 신학적 입장을 전부 실험해 보았기 때문이다.” 도덕으로 축소된 기독교, 초자연적이며 교리적 기초를 빼앗긴 현대 기독교는 더 이상 진정한 종교가 아니었다. 성직자가 ‘교양인’이 되고 박애주의적 신학이 등장하게 된

30) ebd.

31) *Meaning in History*, pp. 27-32.

기독교는 더 이상 인간의 영혼을 감화시키는 종교를 주장할 수 없다. 이제 무한정한 세속성과 일, 영리추구, 권력욕에 휩싸인 현대 시대 정신에 영혼 구원이란 문제는 상관없는 문제이며 모든 종류의 정신적 자기절제와 관조의 삶을 거부하게 되었다. 이제 도덕은 초자연적 신앙에 기초한 종교적 기반으로부터 떨어져 나간 것이다.

이런 세상적 도덕과 종교의 분리를 보여 주는 가장 대표적인 실례가, 낙관주의적이며 행동주의적인 전제에 기초하고 있는 ‘근대 박애주의’라고 할 수 있다. 기독교는 자신의 소유를 전부 나누어 주는 무조건적인 이웃사랑을 가르쳤던 반면, 근대 박애주의는 오히려 ‘사랑과 영리추구의 연합’을 설파하였다. 이 박애주의는 일상성을 지원해 주고 이 세상에서의 삶을 위한 더 나은 적응을 도와 주었다. 현대 기독교 정신의 기초는 바로 이 근대 박애주의가 아닌가? 현대의 가장 ‘상업주의적인 기독교’는 더 이상 엄격하면서도 높은 수준의 삶의 요청을 받아들이지 않는다. “사람들은 비열한 자기 방기(放棄)를 사랑하고 더 이상 오른쪽 뺨과 왼쪽 뺨 이야기를 좋아하지 않는다.” 사람들은 자신의 사회적 지위와 존경을 유지하기 위한 수단으로 기독교를 훌륭한 종교로 인정한다. 사람들은 모든 종류의 종교성을 간직한 채 새로운 문화가 가져다 주는 이득과 복지도 포기하려 하지 않는다. 그러므로 현대인들에게 기독교는 자신들의 삶의 걸림돌이거나 어리석음이 아니라 세속문명을 풍요롭게 해 주며 그 가운데서 상실되어가는 인간성에 대한 일말의 양심적 가책을 일으키게 해 주고 메워주는, 없어서는 안될 ‘고등종교’인 것이다.

현대 기독교인들은 기독교가 가장 고상했고 영향력이 컸을 때는, 바로 이 기독교가 세상 문화에 대항하여 어리석음을 정도로 이 세상과 완전히 다른 존재임을 주장하였던 바로 그 순간이었음을 잊고 싶어한다. 기독교는 고대 이교도의 다신론적 문화와는 반대로 민족 문화를 신성시해 주는 의식(儀式)종교가 아니라 조만간 그리스도의 구원과 심판을 믿는 초월적 종교였었다. “마찬가지로 오늘날의 기독교도 바로 현대 문명의 모든 우상들에 대한 유일한 적이 되었어야 하지 않는가!”

이상 부르크하르트에 대한 인용을 살펴볼 때, 뢰비트의 논지에는 초지일관되게 원기독교의 가치에 대한 깊은 신뢰와 옹호가 저변에 깔려 있었다. 그는 인생에 대한 예수의 단순한 가르침의 정신과 세상에 대한 단호한 구별을 요청하는 가르침을 진지하게 언급하고 있다.<sup>32)</sup> 뢰비트는 소위 호교적 입장이라는 주장을 통해, 어떠한 형태로서도 신앙의 이성적 전환 시도를 비판하고 그 파국적 결과를 역사적으로 검토함으로써 기독교 신앙의 왜곡 및 변질을 경고하고 있다.<sup>33)</sup>

대부분의 뢰비트 비평가들은, 이와 같은 뢰비트 개인의 실존적인 신앙 차원을 염두에 두지 않고 있다. 그래서 그가 역사자체에 대한 비판을 그 근원적 토대인 성경신앙과 함께 부정하고자 한다는 추측을 하게 만들었다. 뢰비트는 신앙과 이성의 통합으로 맺어진 역사철학의 부정을 통해 기독교 원복음의 절대성에 대한 회상 및 재확인을 시도하고 있는 것이다. 「역사의 의미」에서 이 점을 다음과 같이 피력한다. 뢰비트는 평범한 기독교 신자의 독실한 신앙이, 이 세상과 역사를 단일한 의미체계로 보고자 하는 ‘거만한’ 철학자들과 신학자들의 이론에 비하여 훨씬 이해하기 쉽다고 말한다. 평범한 사람들과 신앙인들은 인간의 역사내에서 ‘신의 목적’이나 ‘역사과정 자체’를 분간해 낼 수 있는 체 하지 않기 때문이다. 그들은 역사로부터 생겨났지만 역사를 넘어서는 ‘성숙된 체념과 깊은 신앙심’에 기초하여 ‘구별없는 이웃사랑’을 베풀며 모든 세상의 억압적 역사로부터 인간을 해방시키려 노력한다. 종교적 신앙과 세상에 대한 회의주의는 적대 관계가 아니다. 세상적인 것에 대한 철저한 회의주의와 초월적 신에 대한 절대적 신앙은 역사적 신념이라는 환상과 억측으로부터 우리의 영혼을 자유롭게 해 주는 인간적 기초가 되는 것이다.<sup>34)</sup>

32) ebd., p. 182ff.

33) 이 문제를 가장 치밀하게 다룬 작품이 그의 대표작이라 할 수 있는 Von Hegel zu Nietzsche, *Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, in: ders. *Sämtliche Schriften* IV, 1939, S. 1-490.

### III. 맺는말

이 글은 머리말에서 밝힌대로 뢰비트의 역사사상을 비판하거나 옹호하고자 하는 의도로 마련된 것이 아니며 뢰비트의 역사비판에 관한 몇가지 오해, 특히 그가 대안으로 제시하고 있다고 여겨지는 점들에 대한 부정확한 이해를 지적하고자 하는 데 일차적인 목적이 있었다. 뢰비트의 역사사유에 대한 이런 근본 인식을 통해 그의 역사철학 비판 의도 및 내용에 대한 적합한 이해에 도달할 수 있으리라는 기대를 가지고 이 글을 전개하였다.

뢰비트가 역사철학을 극복하기 위하여 그 근원이 되는 기독교적 역사사유에 대한 부정과 극복이 함께 이루어져야 됨을 암시하고 있다는 일부 비평가들의 견해는 근본적으로 그리스 사유와 기독교적 복음의 공통점을 말하는 그의 의도를 오해한 데서 비롯되고 있다고 보여진다. 오히려 뢰비트의 역사철학 비판은 본질상 기독교 신앙의 간접적인 옹호 입장에서 출발한 것으로 보아야 한다. 이것은 니체와의 대화에서 명백해지는데, 근대 역사주의와 기독교적 기원의 일치성을 강조하면서도 그 내용의 전도(顛倒)를 부각시키는 데서 분명히 나타난다. 그는 기독교의 구원 사건과 세속사와의 일치화에 대한 집요한 비판을 통한 우회적 방법으로 기독교 복음의 변증을 시도하고 있다.

「역사의 의미」의 독일어판 제목인 'Heilsgeschehen und Weltgeschichte」(구원사건과 세상사)는 그의 전체 논지와 관련하여 많은 것들을 암시해 준다. 구원은 시간에 기초한 인과관계 법칙으로서의 'Geschichte'(역사)로 설명될 수 없고 이성적 체계에 의하여 사유되기 이전의 'Geschehen'(발생하는 사건)으로, 각 개인의 실존적 신앙 내에서 이루어질 수 있는 것임을 보여 주

---

34) ebd., viff.

고 있다. 그는 '구원'과 '역사'(Geschichte)가 합치되어 그리스도의 복음을 역사로, 즉 '구원사'(Heilsgeschichte)로 이해되는 것을 기독교에 대한 근본적인 오해의 출발로 보고 있다. 기독교의 복음은 그리스도의 한 사건을 통한 역사화-성육신-를 통하여 바로 그 세상사를 극복하는 진리로 존재할 때 비로소 세상의 빛으로 존재할 수 있다는 것이다.

그가 부정하는 '세상사' 개념은 역사에 대한 의미부여(Bedeutung) 그 자체라기 보다, 내재적 의미(Sinn)에 대한 부정이다. 즉 과거 경험에 대한 이해 그리고 미래에 대한 희망과 기대 그 자체에 대한 부정이 아니라 이 경험과 희망이 역사 자체로부터 주어진다는 신념에 대한 거부이다. 기독교적 경험과 희망은 오직 그리스도를 통한 신적 계시로부터 생성되는 신앙에서 오는 것이다. 그러므로 뢰비트에게는 역사에 대한 기독교적 관심이란 도덕적, 신학적 의미에서만 있는 것이므로 역사 자체의 발전이라는 의미에서의 역사 이해는 기독교적 관심에서 벗어나 있는 것으로 보인다.