

자크 엘뤼의 신학 사상과 그 사상에 대한 평가

The Theological Thought of Jacques Ellul and Reflections on His Thought

이상민 (Sang Min Lee)*

Abstract

Characteristics of the theological thought of Jacques Ellul are showed up like this: First, the 'reality' and the 'truth' are combined and unified through his unique dialectical method. Second, as the 'religious belief' is distinguished from the 'true faith,' the 'religion' is opposed to the 'revelation.' Third, the 'dereliction' is suggested as the symptom of this age. In the age of the 'dereliction,' the 'hope' is not only the wait or conviction, but the firm demand of men and their provocation transmitted to God in the face of the rejection and silence of God and his turning the back on them. In the age of the 'dereliction,' the true prayer of Christians should be a persistent and combative prayer asking God to return and speak again to us. Fourth, the liberty is obtained in Jesus Christ, and only 'the liberty in Jesus Christ' is the true liberty. Fifth, it is in the world that Christians should experience the liberty, and in the world there are realms to which it is concretely applied. Sixth, the Christians should create and pursue the new style of life by means of the connected acts among themselves. Reflections on the theological thought of Ellul which contains such characteristics are as follows: First, Ellul reveals himself as a man of God and as a Christian through his theological thought, and he is regarded as the 'prophet' of the age. Second, the theological thought of Ellul based on the 'hope' aims at alliance and accordance between Christians and Israel, and it stands against 'the theology of the death of God.' Third, Ellul's contribution to the contemporary theology is extraordinary, and his theological method which has truly contributed to the contemporary theology has the very special force.

Key Words : Jacques Ellul, truth and reality, revelation and religion, true faith and religious belief, dereliction, hope and liberty

* 서울국제고등학교(Seoul Global High School) 교사, 서울특별시 종로구 성균관로13길 40,
7890jt@gmail.com

2019년 06월 03일 접수, 07월 29일 최종수정, 08월 25일 게재확정

1. 서론

자크 엘뤼(Jacques Ellul 1912-1994)은 프랑스의 법철학자, 역사학자, 사회학자, 신학자로서, 가톨릭이 지배적인 프랑스에서 개신교를 대표하는 인물이다. 어린 시절 그에게 기독교적 환경이나 기독교 교육은 거의 존재하지 않는다. 물론, 그가 기독교를 접한 것은 개신교 신자인 어머니로부터이며, 어머니의 영향으로 교회에 참여하여 교리문답 교육을 받기도 하지만, 그 교육이 그에게 큰 영향을 주지는 않는다. 그럼에도 어린 시절 그를 감동시킨 성경 구절 중 계속 그를 사로잡고 있던 구절이 그에게 큰 영향을 미친다. 즉, 그가 10살 내지 11살이 되던 어느 날 복음서를 읽던 중, “나는 너희를 사람을 낚는 어부로 삼겠다”는 구절이 그의 가슴을 두근거리게 한다. 그는 그 구절이 무슨 의미인지 이해하기까지 몇 년 동안 그 구절 때문에 번민한다. 어쨌든, 복음서에 기록된 이 한 구절이 그를 깊이 꿰뚫고 들어온 그 사건이 발생한 오랜 후에, 그는 하나님의 존재에 관한 문제를 고려하기 시작한다(Garrigou-Lagrange, 1981: 16-17).

엘뤼는 자신을 기독교의 길로 들여놓게 하고 자신으로 하여금 개신교, 곧 프랑스 개척교회에 들어가도록 점점 이끄는 ‘계시’ 혹은 ‘회심’이라는 것을 체험함으로써 기독교에 귀의한다. 물론, 그의 신앙이 구체적 형태로 나타나는 데 시간이 걸리기 때문에 아직 기독교에 귀의한 것은 아닐 수 있으나, 어쨌든 하나님이 그에게 나타난 것이다. 하지만 그는 회심한 동기를 구체적으로 설명하려고 들지 않을 뿐만 아니라, 타고난 조심성 때문에 하나님이 자신에게 나타난 것에 대해서조차 이야기하기를 늘 꺼려한다. 이와 같이, 그는 자신이 경험한 회심에 대한 이야기를 삼가하면서도, 이 회심에 관해 질문하는 자신의 제자 파트릭 트루드 샤흐트네(Patrice Troude-Chastenet)에게는 좀 더 구체적으로 설명한다. 즉, 엘뤼에게 갑작스럽다고 할 수 있는 회심이 일어난 것은, 그가 대학입학자격시험 철학 과목을 치른 직후이기 때문에, 아마도 그때는 그가 18살이던 무렵이다. 그는 『파우스트』를 번역하는데 열중하며 집안에 혼자 있을 때, 하나님의 명백한 현존, 곧 그를 완전히 사로잡은 믿을 수 없고 놀라운 어떤 것을 느낀다. 이후에 그는 “이것이 하나님의 현존이다”라고 속으로 말하면서, 자신이 회심을 경험했음을 재빨리 깨닫는다. 그리고 나서 그는 그 회심이 견고한지 그렇지 않은지 확인해야 하기에, 반(反)기독교 작가들의 글과 마르크스의 저서를 읽지만, 그의 신앙은 계속 유지된다. 하나님과의 만남을 통해 그의 사고가 재편성되는 것을 필두로 그의 존재 전체가

뒤흔들린 것이다(Troude-Chastenet, 1994: 86-88).

엘뤼는 자신의 회심에 대해 말하기를 내키지 않아 하면서도, 그 문제에 관해 두 가지만을 언급한다. 즉, 그의 회심은 가장 돌발적인 회심 중 하나이며, 그에게 자신을 계시한 존재로부터 그가 기를 쓰고 도망치기 시작했다는 것이다¹⁾. 그는 하나님께서 그에게 말했다는 것을 깨닫지만, 하나님이 그를 소유하는 것은 원하지 않은 것이다. 하지만 그가 하나님의 이런 압력에 굴복함으로써, 더는 그가 자신의 주인이 될 수 없다는 두려움에 떠는 것일 수도 있다. 그래서 그는 계속 도망치고, 그 투쟁은 계속된다. 22세 되던 해, 회심의 두 번째 단계가 로마서 8장을 읽는 중 찾아오는데, 이는 그에게 두려운 경험으로 나타난다. 특히, “모든 피조물이 이제까지 함께 신음하며, 함께 해산의 고통을 겪고 있다”는 구절은 개인적인 차원과 집단적인 차원과 관련하여 그에게 반응을 불러일으킨다. 또한 그 구절은 그로 하여금 역사 저편에 대한 투명한 전망을 갖게 만든다. 다시 말해, 로마서 8장의 계시는 그에게 존재론적 문제에 대한 해답을 준 것이다. 그래서 그는 자신의 회심이 성경을 읽으면서 일어난 것임을 분명히 밝힌다(Garrigou-Lagrange, 1981: 17-18).

그러한 회심을 통해 엘뤼는 그리스도인이 되고, 자신이 그리스도인임을 고백함으로써, 기독교 신앙은 그의 삶의 중심이 된다. 그런데, 이 시기에 엘뤼에게 깊은 영향을 준 책은 성경과 『자본론』이다. 따라서 그는 기독교로 회심한 이후부터 성경과 『자본론』 사이에서, 그리고 예수와 마르크스 사이에서 갈등과 대립을 느낄 수밖에 없다. 그리하여 그는 교회에 가까이 가려고 애쓰지만, 마르크스 사상의 영향으로 전혀 열심을 내지 못하고 교회를 사회학적으로 연구하게 된다. 다시 말해, 기존의 교회를 비판할 수 있고 사회학적으로 분석할 수 있는 도구를 마르크스가 제시하기 때문에, 그는 매우 일찍부터 교회에 대한 비판을 감행한다. 하지만 그는 사람이 혼자서는 그리스도인이 될 수 없다고 생각한 나머지 교회에 들어가게 되고, 가톨릭교회에 나가려고 상당한 노력을 기울이지만, 가톨릭교회는 그를 크게 매료시키지 못한다. 그가 개신교에 합류하게 된 이유는 개신교가 보다 성경에 가깝다고 느낀 때문이다(Vanderburg, 1981: 14-16).

이와 같은 기독교 신앙을 바탕으로 하는 엘뤼의 신학 사상의 배경으로서, 칼 바르트

1) 엘뤼는 자신의 회심에 대해 ‘적극적인 회심’이 아닌 ‘가장 돌발적인 회심’이라는 표현을 사용함으로써, 그 당시 자신에게 찾아온 하나님의 계시로부터 도피하려 했음을 암시한다(Garrigou-Lagrange, 1981: 17).

(Karl Barth)의 신학이 그의 신학 사상에 미친 영향, 그리고 쇠렌 키르케고르(Søren Kierkegaard)의 신앙과 사상이 그에게 끼친 영향을 살펴볼 것이며, 그의 신학 사상이 형성되는 또 다른 배경이 될 수 있는 기독교와 교회에 대한 비판을 고찰해 볼 것이다. 다음으로, 그의 신학 사상의 특징으로서, ‘현실’(la réalité)과 ‘진리’(la vérité)의 변증법적인 통일과 결합, ‘계시’(la révélation)와 ‘종교’(la religion)의 대립 및 ‘참된 신앙’(la foi)과 ‘종교적 신심(信心)’(la croyance)의 대립, ‘하나님과의 단절’(la déréliction) 시대에서의 소망과 기도, 예수 그리스도 안에서의 진정한 자유, 세상 속에서의 참된 자유의 적용과 실천, 그리스도인의 새로운 삶의 방식 창조 등을 중심으로 살펴보고 나서, 그의 신학 사상이 어떻게 평가되고 있으며 그 사상이 차지하는 위상이 어떠한지 가늠해 볼 것이다.

II. 자크 엘렐의 신학 사상의 배경

1. 칼 바르트의 신학의 영향

엘렐은 그리스도인이 되고 나서 장 칼뱅(Jean Calvin)의 『기독교 강요』를 읽으며 얼마 동안 칼뱅의 사상에 몰두하지만, 점차 바르트와 키르케고르에게로 넘어간다. 바르트의 사상은 그의 속에 있던 칼뱅의 흔적을 지워버리면서, 그의 지적인 삶에서 마르크스의 사상에 이어 두 번째로 중요한 요소가 된다. 따라서 엘렐의 신학 사상을 이해하려면, 바르트의 신학이 지닌 특징을 개략적으로 살펴볼 필요가 있는데, 그 특징은 주로 세 가지로 나타난다. 그중 가장 큰 특징은 그 신학이 철두철미하게 하나님의 말을 존중하는 신학이라는 점이다. 바르트는 신학의 과제가 “하나님이 말한다”는 놀라운 사실 앞에서 두려움과 기쁨으로 그 말을 있는 그대로 진술하는데 있다고 하면서, ‘하나님의 말’ 중심의 신학을 전개한다. 이와 동시에, 그는 그 말은 육신으로 온 ‘말씀’인 예수 그리스도라고 하면서, 철저한 그리스도 중심의 신학을 전개한다. 그는 신학의 출발점도 귀결점도 예수 그리스도를 통해 자신을 인간 구원의 하나님으로 계시한 하나님을 있는 그대로 기술하고 증언하는데 있다고 주장한다. 바르트의 신학의 두 번째 특징은 그 신학이 지닌 교회성에 있다. 즉, 신학의 기능은 교회로 하여금 하나님의 말을

제대로 분별하고 그 말대로 살아가도록 돕는 데 있다는 것이다. 바르트의 신학의 또 다른 중요한 특징은, 그 신학이 하나님의 말로 시대를 인도하는 예언자적 신학이라는 점이다. 구약의 예언자들이 “여호와가 말한다”는 확신 속에서 그 시대에 주어진 하나님의 말을 선포했듯이, 바르트 역시 하나님의 말로 시대를 분별하고 인도해 나간다(박만, 2004: 24-26). 엘뤼은 그러한 바르트의 신학에 대해 이렇게 평가한다.

칼 바르트는 이중적인 도전에 대응해야 했다. 그것은 히틀러주의의 도전이었고, 자유주의에 의한 계시된 진리의 점진적 와해라는 도전이었는데, 자유주의는 복음의 메시지를 당시의 과학적 사고에 일치시켜 해석하려고 필사적으로 애썼다. 칼 바르트는 정치적 동기가 아닌 신학적 동기에서 나치주의와의 타협에 대해 철저한 반격을 가했는데, 이는 서구 세계 전체에서 처음이었던 반격이었다. 그와 반대로, 그는 과학에 대해서와 개신교 자유주의에 대해서는 정말 유연하고 분별력 있게 대처했다. 그는 ‘정통파’와 ‘자유주의파’ 사이의 빠져나갈 길 없는 고착된 논쟁을 뛰어넘을 줄 알았다. 또한 그는 매우 엄밀한 방식으로 과학적 문제들을 제기하고 그 주장 중 어떤 것들의 한계와 일시성을 보여줄 줄 알았다. 그리고 그는 과학으로부터 질문을 받는데 그치지 않고, 과학에 질문을 던졌다. 따라서 그는 진정한 성경적 사고, 신앙의 갱신 가능성, 역사와 진리 속에서 나아가기 위한 출구를 한 세대 혹은 여러 세대에 걸쳐 그리스도인에게 제시했다(Ellul, 1984b: 234-235).

엘뤼은 바르트를 20세기의 가장 위대한 신학자로 규정할 뿐 아니라, 신학 영역에서 바르트는 자신의 스승이며 신학을 고찰하는 방법을 자신에게 제시했다고 하면서, 자기 저서의 신학적이고 성경적이며 윤리적인 측면의 원천이 바르트에게서 비롯된 것임을 인정한다. 엘뤼이 강조하는 ‘하나님의 자유 안에서의 인간의 자유’라는 개념도 “하나님의 자유 안에서 작용하는 인간의 역사를 만들기 위한 인간의 완전한 자유가 있다”라는 바르트의 말에서 비롯된다. 특히, 엘뤼은 “바르트 사상의 놀라운 균형과 더불어 결코 혼동을 일으키지 않는 그토록 정확한 방식으로, 종교와 계시 사이의 대립이나 종교와 기독교 신앙 사이의 대립은 바르트에게서 완전히 분명하게 규명된다.”(Ellul, 2006a: 163)라고 하면서, 자신이 제시하는 ‘종교적 신심’과 ‘참된 신앙’ 사이의 대립을 포함한 ‘종교’와 ‘계시’ 사이의 근본적인 대립도 바르트가 이미 제기한 중심 문제라고 밝힌다²⁾.

엘뤼은 바르트의 저서 『하나님의 말과 사람의 말』을 읽음으로써 받은 충격과 그 때 느꼈던 자유를 언급하면서, 바르트를 통해 성경에 대한 유연한 해석법을 배우게 되었

2) ‘계시’와 ‘종교’, ‘참된 신앙’과 ‘종교적 신심’ 사이의 구별과 대립에 대해서는 본고의 뒷부분에서 다루기로 한다.

다고 토로한다. 즉, 칼뱅보다 훨씬 덜 조직적일 뿐 아니라 완전히 실존적이기까지 한 바르트는 성경의 사상을 실제 경험과 직접 마주치도록 하기 때문에, 바르트의 신학은 결코 이론적인 신학이 아니라는 것이다. 특히, 바르트의 영향으로 엘뤼엘은 하나님의 말로서 성경을 그 무엇보다도 가장 가치 있는 것으로 여기게 된다. 또한 그는 비합리적인 것과 비과학적인 것을 포함하여 모든 것은 오직 성경 텍스트 안에서만 의미를 지닌다는 것을 인정한다. 이와 아울러, 그는 자유는 본질적인 것이며 하나님은 은혜로운 하나님인 동시에 우리를 해방시키는 하나님임을 보여주는 것이 바르트 사상의 핵심 목표임을 파악한다. 다시 말해, 바르트는 은혜를 베푸는 자에게는 은혜를 베풀고 자신을 계시할 자에게는 계시해 주는 지극히 자유로운 하나님의 자유 안에서 인간의 자유가 어떻게 역사할 수 있는지 보여준다는 것이다(Rognon, 2007: 235-236, 242-243).

엘뤼엘은 바르트의 이러한 사상을 발견함으로써, 칼뱅의 영향으로부터 멀어진다. 그는 칼뱅의 의심적인 예정론을 더는 믿는 것은 도저히 불가능하다고 하면서, ‘보편구원론’ 혹은 ‘만인구원론’이 근본적으로 성경적이라는 생각을 내비친다. 즉, ‘보편구원론’이야말로 하나님을 만날 수 있는 어떤 기회도 전혀 가지지 못한 채 재난 가운데서 지내는 사람들을 거절할 수 없는 하나님을 표현한다는 것이다. 구체적으로 말해, 비록 예수 그리스도에 대한 지식과 고백이 본질적인 것이라고 믿는다 할지라도, 이것들은 구원에 필요한 것이 아니라 과거로부터 결별과 삶의 갱신과 소망을 위해 필요하다는 것이다. 따라서 엘뤼엘은 자기가 ‘보편구원론’을 확신하게 된 이상 예수 그리스도에 대한 믿음의 명백한 신앙고백은 구원의 조건이 되지 못하므로, 구원은 언제나 모든 사람을 위한 것이며 은총에서 나온 것이라는 입장을 취한다(Ellul, 1987a: 253-255).³⁾

트루드 샤스트네에 따르면(Troude-Chastenet, 2005b: 22), 엘뤼엘이 거의 비슷한 시기에 발견한 마르크스와 바르트의 사상은 엘뤼엘의 사상 형성을 보완하게 된다. 그는 자본주의에 대한 마르크스의 비판에서 자기 아버지의 실업에 대한 설명 및 세상을 변화시키는 유인(誘因)을 발견하게 되지만, 개신교 신학자 바르트에게서는 자유로운 하나님에 대하여 자유로운 인간의 순종을 변증법적으로 사고하는 수단을 발견하게 된다. 다

3) 엘뤼엘은 그런 ‘보편구원론’을 선포하면서도, 보편구원론을 하나님의 비밀을 깨뜨리고 영원한 하나님의 결정을 앞지르는 절대적 진리로서 선포하지도 않고, 학문적으로 입증된 교리적 주장으로서도 선포하지도 않는다고 밝힌다. 즉, 그가 보편구원론의 진리를 선포할 때, 이는 자신이 믿는 바를 언급하는 것이고, 성경 텍스트에 대한 묵상을 통해 자신이 믿게 된 바를 언급하는 것이다. 결국, 그의 입장은 보편구원론을 가르치는 것이 아니라, 보편구원론을 전하는 것이다(Ellul, 1987a: 271-272).

시 말해, 그는 창조주의 자유로운 결정 안에서의 피조물의 자유로운 결단이라는 성서 메시지의 중심 사고를 발견하게 된 것이다.

2. 키르케고르의 신앙과 사상의 영향

바르트의 사상이 엘뤼의 사상의 신학적이고 윤리적인 측면에 영향을 주었다면, 키르케고르의 사상은 원천적으로 엘뤼의 사상의 방법론적 원리를 결정짓기 때문에 엘뤼의 모든 분석 영역과 관련된다고 볼 수 있다. 따라서 그가 깊은 지적 영향을 받았다고 인정하는 세 사람, 곧 바르트와 키르케고르와 마르크스 중에서, 그의 고찰에 가장 강하게 영감을 주고 그에게 가장 풍성한 영감의 원천이 된 것은 바로 키르케고르이다. 그는 기독교 신앙으로 회심한 직후 키르케고르의 사상을 접하는데, 이 사상가에게서 육신의 형제보다 더 가까운 영적인 형제를 발견한다. 엘뤼에게는 모든 철학자가 언제나 현실을 벗어난 듯이 보이고, 그들은 오로지 자신들의 머리 가운데만 있다. 하지만 그는 “키르케고르가 나의 존재에 말을 걸기 때문에 나를 사로잡았다. 나는 순전히 지적인 기능 그리고 삶에 통합된 고찰 사이에 엄청난 거리가 있음을 깨달았고, 내가 일생 동안 마음에 품게 된 키르케고르에 열광했다.”(Troude-Chastenet, 1994: 89-90)고 하면서, 다른 저술가들과 뚜렷이 구분되는 키르케고르에게 자신이 빠져든 이유를 설명한다.

프레데릭 로농(Frédérique Rognon)에 따르면(Rognon, 2007: 171), 키르케고르에게서 엘뤼를 맨 먼저 매료시킨 점은, 예수 그리스도를 무조건 따른다는 명분으로, 세상과의 타협 및 모든 순응 행위를 거부하는 키르케고르가 지닌 신앙의 급진성이다. 그러한 키르케고르를 본 따, 그것이 기술과 정치와 경제와 관계되든, 혹은 하나님의 뜻이 아닌 인간에 대한 신격화로 변질된 종교와 관계되든, 엘뤼는 사회의 가치들에 대해 가차 없이 논전을 벌인다. 키르케고르에게 각 개인은 유일한 존재인데, 이 존재의 독특한 성격은 자기 구세주와 유지하는 예외적이고 확고부동한 관계에서 기인한다. 그와 마찬가지로, 엘뤼도 ‘전적 타자’와 ‘무계약자’인 동시에 삶에서 인간과 동행하는 ‘지극히 가까운 자’로서 하나님에 대한 키르케고르의 표상을 받아들인다. 결국, 엘뤼는 예수 그리스도가 선포한 원래의 메시지를 저버리고 세상과 화합하고 협력하며 온갖 타협을 받아들이는 교회에 대한 키르케고르의 비판에서 영감을 받게 된다. 이처럼 키르케고르의 신앙을 본받고 그의 사상에서 영감을 얻은 엘뤼는, 바르트에게서보다 키르케고르에게

서 훨씬 더 영향을 받았다고 여러 번에 걸쳐 분명히 언급한다.

엘뤼는 키르케고르에 관해 다른 저자가 쓴 책의 서문에서, 키르케고르가 지닌 사상의 특징에 대해 설명한다. 엘뤼는 키르케고르에게서 무언가를 연상시키면서 모범적으로 본받을 만한 것은 그의 사상이나 행동이 아니라, ‘자신의 사상 안에 있는 그’(lui-dans-sa-pensée)임을 강조한다. 즉, 키르케고르는 행위를 본받아야 하는 어떤 성인도 아니고, 자신의 저술이 일정한 표현들로 국한되고 적당한 꼬리표가 붙어 박물관에 정리되는 철학자도 아니다. 아주 생동감 있고 활기찬 방식으로 사고하는 키르케고르는 너무도 엄밀히 심사숙고하는 식으로 살아가는 나머지, 전혀 다르게 독자에게 말을 건다. 엘뤼는 그런 키르케고르가 자신에게도 말을 걸었다고 하면서, 그의 호출은 인격 전체를 대상으로 삼으며, 거기서 손대지 않은 채로 내버려 두는 것은 아무 것도 없다고 밝힌다. 특히, 엘뤼는 자신이 바르트에 대해서는 언제나 비판적인 거리를 두지만, 키르케고르에게서는 단지 경청할 따름이라고 토로한다. 즉, 키르케고르의 말을 듣기만 할 따름이지, 키르케고르의 사상에 의문을 제기하지 않는다는 것이다(Viallanex, 1979: 2-3).

특히, 엘뤼는 자신에게 절대적 기준과 영감의 원천과 논증 수단의 구실을 하는 성경적 원천을 키르케고르에게서 빌려 온다. 왜냐하면 키르케고르는 예수 그리스도 안에 있는 계시에 엄밀히 의거함으로써만이, 다시 말해 그가 시도했던 지적 작업의 실재를 자기보다 더 강한 자의 활동 자유에 맡김으로써만이, 자신의 구원 활동을 성공적으로 수행할 수 있었기 때문이다. 그래서 키르케고르를 본 때, 엘뤼는 “내 사상의 기준은 성경 계시이고, 내 사상의 내용도 성경 계시이다. 출발점은 성경 계시에 의해 내게 주어진다.”(Ellul, 2013: 19)라고 하면서, 자기 사상의 기준과 내용이 성경 계시임을 분명히 밝힌다. 엘뤼의 이런 단호한 성경 중심주의는 성경 텍스트가 유일한 규범이 되는 키르케고르의 다양한 글과 공명을 하고 있다.

엘뤼는 “나는 모든 기독교 저술가 중에서 키르케고르가 신앙의 실존적 실재를 가장 잘, 가장 진실하게, 가장 근본적으로 설명한 저술가라고 단언한다.”(Ellul, 2006a: 141)라고 하면서, 자신의 신앙은 직접적으로 키르케고르의 신앙으로 함양되고, 키르케고르가 신앙의 모범이 된다는 점을 밝힌다. 엘뤼에 따르면(Ellul, 2006a: 140), 하나님은 인간을 독특하게 만들고, 비교할 만한 어떠한 동일성도 인간에게 부여하지 않는다. 하나님의 말을 듣는 인간은 홀로 하나님의 말을 들으며, 인간은 타인들로부터 분리되어 유일한 자가 된다. 인간이 유일한 자가 되는 것은, 단지 인간이 다른 어떤 것보다 비슷

하지 않은 유일한 관계를 갖고 있기 때문이다. 그런데, 그 관계는 유일한 하나님에 대한 유일한 관계, 다시 말해 다른 어떤 관계와도 전혀 비교할 수 없는 관계이다. 그 같은 엘뤼의 주장에 비추어볼 때, 개인의 신앙과 관련하여 엘뤼가 취하는 입장은, 이에 대해 키르케고르가 취하는 입장과 아주 가깝다. 그 때문에, 그는 기도를 주제로 삼은 저서에서 키르케고르로부터 받은 깊은 영향을 또다시 인정하며, 키르케고르의 글을 인용한다.

소박한 신자는 자신의 기도 속에서 중요한 점이 자신이 하나님에게 요구하는 바를 하나님에게 듣는 것이라고 생각하고 상상한다. 그렇지만 진리의 영원한 의미에서, 이는 정반대이다. 즉, 진정한 기도의 관계에서, 사람들이 하나님에게 요구하는 바를 듣는 것이 하나님이 아니라, 자기 자신이 듣는 자가 되기까지, 또한 하나님이 원하는 바를 듣기까지 계속 기도하는 것이 기도자이다. 진정한 기도는 듣는 것일 따름이다(Elul, 2007b: 709).

이와 같이, 엘뤼는 단순한 ‘들음’으로서의 기도에 대한 키르케고르의 이론을 받아들여, 그 이론을 기술 사회의 맥락 속으로 옮겨 놓는다. 즉, 효율적인 어떤 기술로 인식된 도구적인 기도에 맞서, 혹은 비효율적이기 때문에 방치된 기도에 맞서, 더는 들을 줄 모르는 소음 문화 속에서 ‘들음’의 중요성을 재발견하기를 촉구한 것이다. 특히 그는 자신의 초기 저작에서부터, 기독교와 세속 문화 사이에 단절에 대한 키르케고르의 주장을 지지한다. 엘뤼는 세상의 활동을 도덕화 하고 기독교화 하는 것, 기독교적 제도를 만들어내는 것, 기독교 국가를 세우는 것, 기독교적 정치를 실행하는 것은, 마치 악마를 천사로 만들기 위해 악마를 금색으로 칠하는 것에 해당한다고 지적한다(Elul, 1988: 21). 사회에 대한 그의 그런 비(非)순응적 자세에는 당시의 기독교 사회에 대해 근본적인 비판을 가한 키르케고르의 외침이 깃들여 있다. 즉, ‘기독교’라는 개념은 모든 것을 변화시키는 것이었지만, 결과는 ‘기독교 세계’만의 기독교가 되고 만 것이다. 또한 모든 것이 ‘기독교적’이라는 이름을 취한 것을 제하고는, 절대적으로 모든 것이 그대로였다는 것이다. 그래서 키르케고르는 그 기독교적인 성격이 기껏해야 옷칠일 따름이라고 하면서, ‘기독교’라는 이름을 사칭한 것일 따름인 기독교의 이교적 위선과 이교적 기독교 세계를 거침없이 규탄한다. 이처럼 종교로서의 기독교 이데올로기에 대한 엘뤼의 비판에는 키르케고르로부터 받은 영감이 확인된다.

3. 기독교와 교회에 대한 비판

엘월은 예수 그리스도가 선포한 원래의 메시지를 저버리고 세상과 화합하고 협력하며 온갖 타협을 받아들인 기독교와 교회를 비판한다. 그는 어떻게 기독교 사회와 교회의 발달을 통해, 우리가 성경을 통해 읽은 것, 곧 토라와 예언자와 예수와 바울이 이야기한 것과 반대되는 사회와 문화와 문명이 만들어졌는지 문제를 제기한다. 그런 ‘기독교’를 대체하는 용어로서 그가 제시하는 ‘엑스’⁴⁾는 모든 방향에서 모든 것을 뒤집어 엎는다. 첫째, ‘엑스’는 예수 그리스도가 ‘맘몬’이라고 규정한 돈을 뒤엎는다. 둘째, ‘엑스’는 정치 권력을 뒤엎는다. ‘엑스’는 정치적 권세와 권력을 문제 삼기 때문에, 정치를 뒤엎을 정도로 급진적이다. 셋째, ‘엑스’는 모든 종교도 뒤엎는다. 모든 종교 현상은 하나님의 계시 및 인간들 가운데 성육신한 예수 그리스도의 임재와 반대된다. 넷째, ‘엑스’는 도덕조차 무너뜨린다. 하나님의 계시는 도덕과 전혀 관계없고, 구약성경의 계명이나 바울의 교훈도 전혀 도덕이 아니다. 다섯째, ‘엑스’는 문화를 뒤엎는다. 이렇게 세상을 뒤집은 ‘엑스’는 종교 역사상 큰 승리를 거두지만, 세상의 종교들처럼 다시 ‘기독교’라는 종교로 철저히 변질된다. ‘기독교’는 정치 권력에 순응하게 할 뿐 항의나 비판을 하지 못하게 하고, 사회적 차원이나 혹은 경제적 차원에서 계급적 위계질서를 받아들이게 하며, 가난함과 부유함을 하나님의 뜻으로 받아들이게 하고, 각 시대마다 지배 문화에 밀착한다. 그런 ‘기독교’는 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 계시와 반대된다 (Ellul, 1984b: 9-27).

엘월은 계시된 ‘엑스’가 변질되는 것은 인간의 의도적 행동 때문만 아니라 그 이상으로 나타나는 ‘영적 권세들’의 활동 때문이라고 하면서, 돈, 권력, 거짓, 고소, 분리, 파괴 같은 기능으로 특징지어지는 맘몬, 이 세상 군주, 거짓의 영, 사탄, 악마, 죽음이라는 여섯 가지 악한 권세를 든다. 그 영적 권세들이 결집함으로써 그 힘에 의해 기독교가 뒤집어지는데, 영적 권세들은 예수 그리스도가 한 일을 공격하거나 파괴한 것이 아니라, 그 일을 왜곡시키고 이용한다. 물론, 교회의 온갖 거짓과 잘못 속에도 그리스도

4) 엘월은 왜곡되고 뒤집힌 ‘기독교’라는 용어와 구분하기 위해 ‘참된 기독교’를 나타내는 용어로서 ‘엑스’(X)를 사용한다. 엘월에 따르면(1984b: 18), ‘엑스’는 예수 그리스도 안에서 성취된 하나님의 계시와 일, 예수 그리스도의 몸으로서 교회의 참된 존재, 진리와 사랑 안에서의 그리스도인의 신앙과 삶을 의미한다.

의 몸으로서 진정한 교회는 존재한다. 이는 복음과 계시는 늘 존재하고 진리 속에서 계속 전달되고 있기 때문이며, 성령이 그리스도인의 삶에 현존하고 그리스도인 안에서 활동하고 있기 때문이다(Ellul, 1984b: 204-207).

엘뤼는 그리스도인이 세상의 모든 사람과 마찬가지로, 아무것도 그리스도인의 기독교 신앙을 나타내지 않으며, 개인적인 혹은 집단적인 기독교 신앙을 나타내는 삶의 양식도 없다고 하면서, 세속화된 그리스도인에 대해 비판한다. 특히, 교회가 '선전'과 같은 세상의 효율적인 수단을 사용함으로써 세상에서 성공하고 세상의 권세가 되는 것은, 교회의 세속화에서 비롯된 불가피한 현상이다. 그리하여 세속화된 사람들의 인위적인 모임에 불과한 교회 안으로, 세속화된 그리스도인들은 세상의 가치 판단과 개념들을 들여놓는다. 세속화된 그리스도인들은 행동을 신뢰하고, 효율성을 원하며, 경제적인 것의 우위를 택하고, 복음을 전파하기 위해서라면 모든 수단이 선하다고 생각한다. 세속화된 그리스도인들은 세상이 사용하는 수단들을 택하는데, 이에 대한 문제 제기는 전혀 이루어지지 않는다. 즉, 그 수단들이 단지 존재하고 효율적이므로 선하다는 것이고, 그 수단들은 신성화된 세상 속에 있고 효율적이기에 교회 안에서 사용되지 않을 이유가 없다는 것이다. 더 나아가, 세속화된 그리스도인들은 세상의 문제에 지나친 관심을 가짐으로써, 세상이 규정하고 파악하고 제시하는 그대로의 경제 문제와 사회 문제에만 단지 관심을 가진다. 이처럼 그리스도인들이 세상의 결정과 진단을 받아들이고 비(非)그리스도인들의 활동에 그저 가담한다면, 그리스도인들은 사람들이 '종교'로부터 기대하는 것을 제시하게 된다. 그 순간 그리스도인들은 계시된 진리를 '종교'로 변모시킬 뿐 아니라, 인간의 필요에 부응하고 인간의 마음을 만족시키기 위해 계시된 진리를 이용한다(Ellul, 1963: 44-47).

그래서 엘뤼는 그리스도인이 기독교적인 것으로서 택하는 그리스도인의 수많은 태도와 견해 표명이, 단지 그리스도인의 세속화를 통해 생겨난 산물일 따름이라고 지적한다. 그런데, 이를 통해 그리스도인의 사고는 의도적이든 혹은 비의도적이든 간에 세상의 사고에 적응하게 된다. 그 때문에, 엘뤼는 기독교적 입장과 동기에서 그리스도인이 세상에 적응하려 할 때 일어나는 위험성을 이렇게 경고한다.

우리 그리스도인을 둘러싸고 있는 세상에 적응한다는 견해는 성경적 가르침이 절대 아니라, 바로 세상의 행동지침이다. 우리 그리스도인은 철저한 부적응을 권장하는 것이 아니라, 세상에

대한 적응에 어떤 가치를 두기를 거부한다는 점을 기억하자. 또한 기독교적 동기들로 그런 적응을 정당화하는 것은 어떤 왜곡으로 간주된다는 점을 기억하자. 그리고 우리 그리스도인의 신앙과 신학적 견해와 기독교적 삶을 세상에 적응시키려는 것은 또 다른 왜곡이라는 점을 기억하자. 우리 그리스도인에게 세상의 토대를 조심하라는 지시가 분명히 내려지는데도, 그리스도인은 그렇게 적응함으로써, 이 세상의 토대, 곧 ‘세상의 기초 원리’(Stoikeia)를 신앙 속에 다시 통합하게 된다. 하지만 적응이라는 행동지침은 진보에 대한 신뢰에 연결되어 있다. 거기서 여전히 우리 그리스도인은 성경에 어떠한 근거도 두지 않는 현대의 신화와 직면한다. 그런 신화 및 진보에 대한 그런 집단적 신뢰가 어디에서 오는지, 그것들이 무엇을 자양분으로 삼는지 잘 알려져 있다. 그 자양분은 분명히 반(反)기독교적 철학이고, 과학과 기술의 성공 앞에서 어쩔 줄 모르고 감탄하는 것이며, 강력한 정치적 추세이고, 모두에게 명백하고 공통된 ‘종교적 신심’이다(Ellul, 1963: 55).

이와 같이, 진보에 대한 신뢰로 가득 차 있고 과학과 기술이 눈부신 성공을 거두는 상황에서, 그리스도인도 세상의 인간이기 때문에 그런 열광적 분위기에 맞서지 못하고 진보를 향해 앞으로 나아가는 데 참여하고 싶은 것은 사실이다. 하지만 엘뤼는 기독교적 입장과 동기에서 그리스도인의 세상에 대한 적응을 정당화하거나 그리스도인의 신앙과 삶을 세상에 적응시키는 것은 잘못된 왜곡이라고 지적한다. 이처럼 그는 교회에 대한 가장 신랄한 비판에 몰두하면서, 그리스도인들에 대해 이렇게 묘사하기까지 한다.

그리스도인들은 투사였으며 투사일 수밖에 없었다. 그들은 행동 공동체를 만들기로 되어 있다. 그런데 우리는 무엇을 목격하는가? 일요일에 서로 옆에 앉아 있으나 서로 모르는 체하며 새로운 아무것도 만들어내지 못하는 무기력하고 게으르며 아무 일에도 개입하지 않는 교회의 구성원들이다(Ellul, 2006b: 16).

더 나아가, “기독교는 예수 그리스도에 대한 최악의 배반이다”(Ellul, 1992: 148)라는 엘뤼의 표현은 그보다 훨씬 더 과격하다. 이와 같이, 그가 그리스도인들에게 근본적으로 비판하는 것은 그들의 ‘순응 행위’이다. 이는 로마서 12장의 서두에 나오는 “현시대에 순응하지 말라”는 바울의 권고를 무시하는 것이다. 그래서 엘뤼는 “기독교가 세상에서 받아들여지고 존중받는다면, 기독교가 더는 기독교가 아니다.”(Ellul, 2003b: 83)라고까지 단언한다. 그는 그리스도인들이 경제적 자유주의라는 재앙, 그리고 오늘날 마약이 되어버린 기술에 대한 어떠한 비판에도 전념하지 않으면서, 기술과 국가가 신성화되어 있다는 사실도 의식하지 못하는 실상을 지적하고 비판한다. 더 나아가, 그는 성경의 말이 조롱당한다는 사실도 제대로 의식하지 못하는 그리스도인들의 실상을 지적하고 비판한다.

Ⅲ. 자크 엘뤼의 신학 사상의 특징

1. ‘현실’과 ‘진리’의 변증법적 통일과 결합⁵⁾

엘뤼는 기술적 지배권에 연결된 현대 사회의 주된 경향이 ‘현실’과 ‘진리’를 동일시 하는 것, 다시 말해, 인간으로 하여금 ‘현실’을 ‘진리’라고 믿게 하는 것이라고 지적한다. 확인할 수 있는 것에 해당하는 현실은 나를 둘러싸고 있는 세상이면서, ‘시각’(視覺)이라는 수단을 통해 내가 감지하는 세상이다. 반면에, 진리는 인간의 궁극적인 종착지와 관련되고, 인간 삶의 의미와 방향과 관련된다. 그런데, 기술 사회는 확인할 수 있는 것 너머에는 아무것도 없다고 인간을 설득하려 든다는 것이다. 인간은 하나님의 행적과 활동을 볼 수 있지만, 활동 중인 하나님도, 현존하는 하나님도 결코 볼 수 없다. 따라서 시각이 현실의 차원에 있을 때 문제 되지 않지만, 시각이 영적 차원과 진리의 차원에 접근할 때 성경은 ‘시각적인 것’을 단죄한다. 왜냐하면 이는 볼 수 없는 하나님을 시각으로 포착하는 것이며, 인간이 보는 바가 하나님일 수 있다고 하는 것이기 때문이다. 이는 진리가 현실이 되게 하는 것이고, 현실을 진리로 삼는 것이다. 다시 말해, 이는 하나님을 현실로 한정시키고 현실을 하나님으로 삼는 시도이다(Elul, 1981: 32-33, 80-81).

엘뤼는 이처럼 현대인이 진리를 현실로 귀착시켰다면, 현대인은 허구적이고 가장되고 조작된 현실을 신뢰한다고 주장한다. 그런데, 그 위조된 현실을 통해 자체의 유일한 가시적 세계인 이미지 세계가 세워지는데, 그 가시적 세계는 기술에 의해 더욱 강화된다. 가시적 세계 속에서 인간은 진리와 체험된 현실 상황으로부터 박탈되고, 잠재된 공포와 무의식적 공허함이 인간의 상황이다. 인간은 그 상황에서 벗어나야 하지만,

5) ‘현실과 진리의 변증법적 통일과 결합’이라는 논제는 아직껏 한번도 다루어지거나 언급된 적이 없기 때문에 생소하게 느껴지는 것은 사실이다. 하지만 엘뤼의 사상을 떠받치는 토대 중 하나로 여겨지는 저서 『굴욕당한 말 *La parole humiliée*』에서 주로 다루어지는 이 논제는 엘뤼의 신학 사상의 핵심 중 하나이며, 기술 사회에서 깃뻛힌 이미지의 문제 및 성화상논쟁과 관련되는 우상의 문제로도 연결되는 핵심 주제이다. “기술적 지배권에 연결된 현대 사회의 주된 경향이 현실과 진리를 동일시하는 것, 다시 말해, 인간으로 하여금 ‘현실’을 ‘진리’라고 믿게 하는 것이다.”라는 엘뤼의 주장은, 인간이 기술에 의해 지배되고 기술지상주의에 빠져 기술을 신성시하며 섬김으로써, 내세의 존재를 부정하고 눈으로 감지되는 현실만을 인정하며 하나님의 존재를 부정하는 현시대 상황을 여실히 드러낸다.

현실에서 벗어날 수 없기에, 이미지와 보이는 것만을 통해 진리를 재구성할 수밖에 없다. 보기 위한 신, 곧 기술적이고 정치적인 신이 만들어지고, 소비, 권력, 기계를 지닌 신이 만들어진다. 대중매체는 그 현실을 칭송하고 신성화하는데, 이는 새로운 우상 숭배와 성상 숭배이다. 왜냐하면 그 현실은 진리가 아니라 배경이고 환경일 뿐이기 때문이며, 그 현실은 인간의 삶에 어떤 의미도 방향도 주지 않기 때문이다. 그래서 엘룰은 예수 그리스도의 성육신이 진리가 현실과 합쳐지고 진리가 현실을 완전히 꿰뚫는 이 지상 역사의 유일한 지점이라고 하면서, 성육신이 완결되면 우리는 현실이 진리가 아닌 상황에 다시 놓인다고 밝힌다(Elul, 1981: 89, 253-255).

엘룰에 따르면(Elul, 2003c: 295-296, 307-308), 예수 그리스도의 행위는 진리의 행위 자체인데, 진리는 성육신을 통해서만 현실을 뚫고 들어간다. 물론, 진리인 예수 그리스도가 현실 세상에 왔으나, 현실은 예수 그리스도를 받아들이지 않았고 거부했다. 즉, 현실의 차원에서 성육신은 성육신한 ‘말씀’의 실패와 제거로 끝나고, 성육신한 ‘말씀’에 대한 거부로 끝난다. 따라서 예수 그리스도의 승리는 현실에서는 보이지 않고, 현실의 속성에는 포함되지 않는다. 하지만 예수 그리스도는 자신의 성육신이 현실 세상에서 진리의 통로임을 인식시키고, 자신의 죽음과 부활이 진리의 승리임을 인식시킨다. 특히, 진리는 진리 앞에서의 영적 권세들의 행위인 거짓과 혼란을 패배시킨다. 결정적으로 패배당한 영적 권세들에게는, 진리가 존재하고 나타나며 성취되는 것을 가로막을 어떤 힘도 없다. 그럼에도, 현실은 영적 권세들이 주인으로 행세하는 영역으로 여전히 남아 있다. 현실이라는 자체의 영역을 가진 영적 권세들은 자신들이 끊임없이 공격하고 싶은 진리를 재정복하려는 헛된 시도를 한다. 그런데, 영적 권세들이 예수 그리스도 앞에서 패배한 것이지, 인간 앞에서 패배한 것은 아니다. 따라서 현실에 얽매인 인간은 인간의 고유한 영역에서 고삐 풀린 영적 권세들에게 늘 복종한다. 이처럼 예수 그리스도에 의해 패배당한 영적 권세들은 여전히 활동하고 있으며, 자신들의 패배를 인정하지 않고, 심지어 더 많은 폭력으로 투쟁한다. 영적 권세들은 결정적으로 정복당해 있으나 개인적 차원에서 더 위험한 듯이 보이고, 비록 지엽적 승리이지만 영적 권세들이 거둔 승리는 인간으로 하여금 그 힘을 믿게 한다. 마지막 때에, 성육신한 ‘말씀’은 현실의 새로운 창조 가운데서 현실과 결합하고 현실을 알려준다. 예수 그리스도가 진리 속에서 영적 권세들에 대해 거둔 승리는 이제 현실 속에서 보이게 되고, 그 승리는 현실의 새로운 속성에 포함된다. 그리하여 인간의 영역은 온전히 진리의 영역

이 되고, 진리 안에서 거짓과 혼란이 승리할 가능성이 더는 없듯이, 현실 속에서 고통과 죽음이 승리할 가능성이 더는 없다. 결국, 새로운 창조는 재발견된 현실과 진리가 통일되면서 결합한다.

변증법을 자신의 학문적인 방법론으로 택한 엘뤼는 지속적으로 자신의 토대로 삼아 온 변증법적 사고방식을 발전시킨다. 긍정적 요소들과 더불어 부정적 요소들이 포함되어 있으며 모순되는 요인들은 서로 상쇄되지 않고 공존하는 상황에서, 엘뤼에게 변증법은 그런 상황을 파악하는 지적 방식이며, 둘 중에 하나를 배제하지도 둘 사이에 선택하지도 않고서 긍정과 부정을 동시에 고려하는 역동적 사고 체계이다. 따라서 그에게 정(正), 반(反), 합(合)이라는 변증법적 공식에서, 세 번째 요인은 첫 두 요인 중 하나의 제거도 아니고 첫 두 요인의 병합도 합산도 아니다. 그 모순되는 요인들은 새로운 상황에 이르게 하는 일시적 흐름 속에서 상관관계를 맺고 있는 한에서만, 서로 없애지 않고서 존속할 수 있다(Elul, 1987a: 45-47). 그는 변증법에 대한 그러한 견해에서 출발하여, 변증법이 근본적으로 ‘반’(反)을 배척하지 않고 오히려 그 ‘반’(反)을 포함하는 하나의 과정일 수 있다고 주장한다. 엘뤼에게 진리는 긍정적 요소이고 현실은 부정적 요소일 수도 있고, 서로 모순되는 요인들일 수도 있다. 하지만 엘뤼 특유의 변증법적 과정을 통해, 진리와 현실은 서로 배제되거나 상쇄되지 않은 채 공존하면서 새로운 창조를 통해 통일되고 결합됨으로써, 진리인 예수 그리스도의 승리가 현실에 드러나고, 결국 현실도 진리의 영역에 속하게 된다.

2. ‘계시’와 ‘종교’의 대립, ‘참된 신앙’과 ‘종교적 신심’의 대립

엘뤼는 ‘종교적 신심’을 ‘참된 신앙’과 구별하듯이 ‘종교’를 ‘계시’에 대립시켜 구분하면서, 종교는 원래 인간에게 보편적 현상이며, 인간에게서 종교를 떼어놓을 수도 없고 파괴할 수도 없다고 여긴다. 역사적으로 인간에게서 종교를 떼어놓으려는 시도가 있었으나, 종교는 다른 방식과 다른 형태로 나타난다. 다시 말해, 기존의 종교를 파괴하려는 노력이 있었으나, 이념적 형태를 띤 종교 현상들이 다른 곳에서 다시 나타난다. 그런 종교들의 형태는 정치 이념이나 체제와 같은 것에 국한되지 않고 다양한 것들로 나타난다⁶⁾. 엘뤼는 그런 종교 현상을 인간의 근본적인 어떤 성향에서 비롯되는 것으로 파악한다. 즉, 종교 없이 살 수 없는 존재인 인간에게 종교를 박탈하더라도, 인간은

종교를 대체할 수 있는 것들을 찾아내어 신으로 받들며 다시 종교를 만들어내어 믿는다. 그래서 그는 현대 세상을 무엇보다 종교적인 세상으로 규정하고, 현대 세상을 본질적으로 신성화된 세상으로 간주한다. 즉, 전쟁은 이념적인 전쟁, 곧 종교의 전쟁이고, 사회 운동은 신성화되어 있으며, 혁명은 신(神)의 행위와 동일시된다. 그리고 기술은 신성한 것의 영역에 속해 있고, 과학은 훨씬 그 이상이다(Ellul, 2004c: 83).

엘뤼엘은 종교와 계시의 대립이 “종교는 올라가고 계시는 내려간다.”(Ellul, 2006a: 166)라는 표현으로 국한될 수 있다고 주장한다. 즉, 태초부터 올라가기를 애쓰는 인간에게, 올라감을 내포하는 종교는 그 상승의 주된 도구인 동시에 상승의 표현이다. 인간에게 하나님은 하늘 저 높은 곳에 있다는 것, 그것이 종교의 전부이다. 인간은 올라감으로써 하나님에게 도달하려고 애쓰지만, 하나님이 인간을 향해 내려오는 것이지, 어떠한 방식으로든 인간이 하나님을 향해 결코 올라갈 수 없다. 따라서 ‘종교적 인간’은 올라가기를 원하나, ‘성경적 하나님’은 내려가는 하나님이다. 하나님은 처음부터 끝까지 엄밀하고 유일한 방식을 택하는데, 하나님이 인간을 향해 온다는 것이다. 이와 같이, 하나님은 내려가서 인간의 수준에 위치함으로써, 인간이 접근할 수 있고 이해할 수 있는 모습을 취한다⁷⁾. 계시는 그런 하나님과 관계되므로 종교와 반대된다. 계시 전체는 성육신을 통해 인간이 된 예수 그리스도 안에서 완전한 의미를 가지고 완성된다(Ellul, 2006a: 166-176).

엘뤼엘은 인간이 자기 자신의 힘에 내맡겨지고 자신의 계획에 따라 행동하면, 필연적으로 종교를 다시 만들게 된다고 지적한다. 그런데, 종교에는 올라감이 있기 때문에 늘 힘의 형태로 표현되고, 사람들은 좀 더 많은 힘을 가지려고 하나님을 개입시킨다. 그래서 온갖 종교의 이름으로 가장 잔인한 전쟁이 벌어지고, 그런 종교들을 통해 전 세계적인 재난과 불행이 일어난다. 그래서 종교는 늘 분열과 증오의 요인이 된다. 그

6) 엘뤼엘은 역사적으로 정치적 종교 현상인 나치주의, 마르크스주의, 레닌주의, 스탈린주의, 마오쩌둥 사상 등을 ‘정치적 세속 종교’로 규정할 뿐 아니라, 현대 세상에 가득한 민족주의와 혁명주의도 특별한 종교적 태도로 간주하면서, 현대 세상에는 과학, 국가, 기술, 민족, 혁명 등과 같은 다양한 ‘세속 종교’가 존재한다고 주장한다(Ellul, 2003a: 303, 313).

7) 엘뤼엘은 하나님이 인간의 상황 속으로 들어가려고 자신의 위대함과 권능을 이루는 모든 것을 박탈당한다고 하면서, 모든 면에서 평범한 인간이 된 하나님은 자신이 하나님임을 드러내려고 하지 않는다고 밝힌다. 평범한 인간처럼 고통의 길로 들어가는 것, 그것이 바로 하나님의 길이라는 것이다(Ellul, 2006a: 176).

와 반대로, 하나님의 계시는 ‘만군(萬軍)의 하나님’과 관계될지라도, 또한 자신의 민족을 수많은 전투에서 승리로 이끄는 하나님과 관계될지라도, 인간을 ‘비무력’⁸⁾의 방향으로 이끌고, 인간이 지배 수단들을 포기하는 방향으로 이끈다. 그래서 엘룰은 오늘날 무한한 힘의 수단을 얻어 힘의 논리에 빠진 현대 사회에서, ‘비무력’을 통해서만이 세상을 구원하는 기회가 주어진다고 역설한다. 시대의 논리에 따라 사용된 힘의 수단들을 거부해야 하는 가장 어려운 상황에서도, 그리스도인이 세상을 구원하려면 ‘비무력’의 입장을 취해야 한다는 것이다(Elul, 2006a: 178-179).

더 나아가, 엘룰은 프랑스어로 ‘기독교’(le christianisme)라는 용어 자체에 붙어 있는 ‘-isme’에서 연상되듯이, 종교나 이념으로 변질된 기독교를 일종의 ‘주의’(主義)로 규정하면서, 특히 선전이라는 기술적 수단에 의해 전파된 기독교를 하나의 이념으로 간주한다.

교회와 선전을 받아들이면 그런 결정을 통해 두 가지 중요한 결과가 생긴다. 우선 그와 같이 전파된 기독교는 ‘기독교’가 아니라는 것이다. 사실상 교회가 그런 수단에 의해 행동하는 즉시, ‘기독교’는 온갖 다른 이념이나 혹은 다른 세속 종교의 차원으로 전락한다. 이는 역사의 흐름 전체에서 나타난다. 교회가 그 시대에 받아들여진 선전에 의해 활동하려고 애쓸 때마다, ‘기독교’의 진리와 진정성이 하락하는 것이 목격된다(Elul, 1990: 253).

종교와 계시의 그와 같은 대립을 통해 부각되는 점은 기독교가 종교나 이념으로 변질되었다는 것인데, ‘참된 신앙’과 ‘종교적 신심’의 대립도 그런 관점에 놓여 있다. 즉, ‘참된 신앙’은 계시와 관계되고, ‘종교적 신심’은 ‘종교적인 것’과 관계된다. 엘룰에 따르면(Elul, 2006a: 127, 134), ‘참된 신앙’이라는 용어는 예수 그리스도의 계시에 해당하는 것을 지칭하는 반면, ‘종교적 신심’이라는 용어는 종교적인 것과 비합리적인 것과 비(非)기독교적 체험을 근거로 하는 온갖 태도를 지칭한다. 또한 ‘참된 신앙’과 ‘종교적 신심’을 통해 드러나는 서로 반대되는 결과는, ‘참된 신앙’이 인간의 질문에 대한 답을 결코 주지 않는 반면, ‘종교적 신심’은 답을 준다는 것으로 나타난다. 이는 ‘참된 신앙’과 ‘종교적 신심’을 구분하는 결정적 기준이 된다. 즉, 자기 자신에게 답하는 데만 열

8) 엘룰은 ‘무능’(無能 l’impuissance)과 ‘비무력’(非武力 la non-puissance)을 구분한다. ‘무능’은 본래 힘과 능력이 없어서 힘과 능력에 의해 행동할 수 없는 상황을 가리키고, ‘비무력’은 실제로 힘과 능력을 갖고 있으면서도 이 힘과 능력을 쓰지 않겠다는 단호한 의지를 나타낸다(Elul, 2004b: 10-11).

중하는 인간은 자신을 안전하게 하려고, 또한 자신의 질문에 대한 답과 해결을 찾아 자신에게 답하며 설명하려고, ‘종교적 신심’의 체계를 만든다. 그와 반대로, ‘참된 신앙’은 어떠한 흥미로운 점에 대한 설명을 전혀 제시하지 않으면서, 인간에 대한 질문을 던지고 어떤 질문을 듣게 한다. 그래서 엘룰은 “하나님은 설명하지도 않고, 인간의 호기심이나 혹은 불안감에 대해 대답하지도 않는다. 하나님은 일련의 질문을 던지는데, 이는 하나님이 인간을 책임 있게 만들고 인간을 자신의 자유로 돌려보내는 것이다.”(Ellul, 2006a: 135)라고 하면서, ‘참된 신앙’은 하나님의 질문을 듣는 것이며, 우리가 해야 할 대답 속으로 위험을 무릅쓰고 가는 것이라고 설명한다. 또한 그는 “사회가 지속되는데 유용한 ‘종교적 신심’은 필연적으로 집단적이다.”(Ellul, 1987a: 13)라고 하면서, 상승적인 힘으로서의 ‘종교적 신심’은 자체의 대상을 온전히 장악한다고 지적한다. 그와 반대로, ‘참된 신앙’은 개인적 관계이며 존재와 개인과의 대화이므로, ‘참된 신앙’ 그 자체와 관계되는 자를 결코 장악하지 않는다. 결국, ‘참된 신앙’은 인간을 향해 내려오는 것이 하나님이라는 한에서만 생겨날 수 있다(Ellul, 1987a: 13).

여기서 종교와 계시 그리고 ‘참된 신앙’과 ‘종교적 신심’의 구분과 대립을 통해 엘룰이 드러내려는 것이, 기독교를 다른 종교들과 대립시켜 그것들과 구별하는데 있지 않다는데 유의해야 한다. 그는 계시에서 벗어나 종교로 변질되고 ‘참된 신앙’이 아닌 ‘종교적 신심’에 기반을 둔 기독교를 다른 종교와 별다른 차이가 없는 것으로 간주한다. 따라서 그가 그런 구분과 대립을 통해 나타내려고 하는 바는, 변질된 기독교의 양상 및 거기에 빠진 그리스도인들의 태도이다. 따라서 그런 구분과 대립을 기독교와 다른 종교들을 대립시키는 관점에서 보기보다는, 기독교 자체 안에서 그 용어들을 받아들여야 할 것이다. 특히, 그는 ‘하나님과의 단절’ 상태를 언급하면서, 상황이 그렇다면 문제가 되는 것은 “한편으로는 구조들의 문제이고, 다른 한편으로는 하나님이 그들로부터 기대하는 바가 될 줄 모르는 그리스도인과 교회의 책임이다.”(Ellul, 2004c: 78)라고 지적한다. 그 지적에서 나타나듯이, 현 시대와 상황이 ‘하나님과의 단절’ 상태에 있다면, 무엇보다 그 책임은 변질된 기독교와 타락한 교회 및 이를 추종하는 그리스도인에게 있다고 할 수 있다.

3. ‘하나님과의 단절’ 시대에서의 소망과 기도

엘뤼는 하나님이 침묵하고 돌아설 수 있다는 가능성을 바탕으로 이 시대의 현상으로서 ‘하나님과의 단절’을 제시한다. 구약의 ‘사사기 시대’나 예수 그리스도가 오기 직전의 ‘중간 시대’처럼 현 시대와 세상이 ‘하나님과의 단절’ 상태에 있으며, 하나님이 우리로부터 돌아서서 침묵하는 ‘하나님과의 단절’ 시대에 우리가 들어왔다는 것이다. 하지만 하나님이 모두로부터 돌아선 것이 아니라, 개인의 삶 속에는 존재한다. 다시 말해, ‘하나님과의 단절’ 시대에서도 하나님은 여전히 어떤 개인에 의해 가깝게 체험되며, 하나님은 자신의 ‘말’이 어떤 이들의 마음속에 살아 있게 한다. 왜냐하면 육체적 질병과 정신병의 치유 같은 하나님의 은총으로 이루어지는 기적이나 복음서에 기술된 것과 비슷한 기적이 오늘날에도 여전히 일어나기 때문이다. 따라서 하나님의 침묵과 부재(不在)는 집단적으로 체험된다. 다시 말해, 하나님이 인간의 마음속에서는 여전히 말을 하고 어떤 사람의 삶에 존재하더라도, 인간의 역사와 사회와 문화와 과학과 정치로부터는 존재하지 않는다⁹⁾. 오래 전부터 교회가 더는 교회가 아니고 그리스도의 ‘말’이 반대되는 것으로 변질되었기에, ‘하나님과의 단절’은 교회와도 관계되고, ‘하나님과의 단절’ 상황에 있는 것은 기독교가 지배하는 국가이고 교회이다. 그러므로 교회 내에서 어떤 이들의 경험이나 증언을 통해서도 아무것도 변하지 않을 뿐 아니라, 그 증언은 들리지도 않고 받아들여지지도 않은 채 하나님은 교회를 향해 침묵한다. 이는 하나님이 말을 하지 않고 자신의 침묵과 어둠 속에 칩거했음을 뜻한다. 따라서 엘뤼는 온갖 이유에도 불구하고 하나님이 실제로 돌아섰고, 하나님의 ‘말’이 그 자체로서 더는 선포되지 않는다고 주장한다. 그것은 영원히 그렇지 않고 오늘날 그렇기는 하지만, 어쨌든 그것이 인간의 상황이라는 것이다(Elul, 2004c: 77-78). 엘뤼는 하나님이 얼굴을 돌리고 외면하는 ‘하나님과의 단절’ 시대에 나타나는 실상을 이렇게 묘사한다.

9) 엘뤼에 따르면(Elul, 2004c: 124-127), 우리가 ‘하나님과의 단절’ 시대에 들어왔다는 것은 다음 같은 데서도 나타난다. 즉, 현대인은 기술에 힘입어 자신의 모든 필요를 홀로 떠맡을 수 있다고 확신하기 때문에, 하나님은 현대인을 그의 운명에 내맡겨둔다는 것이다. 특히, 이 시대에서 하나님의 침묵은 하나님이 우리를 내버리는 것을 의미하는 것이 아니라, 우리가 하나님을 내버리는 것을 의미한다. 소음과 분노로 가득한 세상에서, 하나님은 자신의 ‘말’을 세상에서 인간의 소란한 수다와 대립시키기를 바라지 않는다는 것이다.

‘하나님과의 단절’ 시대에서 인간은 어떤 진리도 더는 분별하지 못하고, 권력이 맹위를 떨치며, 선과 악의 혼란이 지속되고, 인간은 온갖 참화를 겪으며, 불안이 너무 커져 불안에 사로잡힌 사람들이 과멸한다. 이 시대에 짧은 지식으로 하나님이 죽었다고 판단하는 인간은 온갖 메시아가 나타나 인간을 구원한다고 주장하며, 인간의 기도는 응답을 받지 못해 인간이 하늘을 향해 부르짖어도 아무 대답이 없다. 이 시대에 하나님을 알기를 원하지 않는 인간은 다 자란 성인이라고 자만하지만 비참한 고아 신세로서 암흑 속에 빠져 있고, 하나님의 말은 소멸하며, 하나님은 하나님을 부르는 자들에게 침묵한다(Elul, 2007b: 727).

엘룰에게 그러한 ‘하나님과 단절’ 시대에서의 소망은 기다림이나 혹은 확신만이 아니라, 하나님의 거부와 침묵과 돌아섬 앞에서의 인간의 확고부동한 요구이면서 하나님에게 전해지는 도발이다. 즉, 하나님이 침묵할 때 하나님이 말하도록 강요해야 하고, 하나님이 돌아설 때 하나님이 돌아오도록 강요해야 하며, 하나님이 죽은 듯이 보일 때 하나님이 존재하도록 강요해야 한다는 것이다. 다시 말해, 소망은 침묵하는 하나님의 결정을 거부하고, 인간으로부터 돌아서는 하나님의 뜻을 인정하지 않으며, 하나님에게 맞서 하나님에 대해 이의를 제기하는 것이다. 소망은 하나님이 약속을 지키지 않음에 대해 항변하는 것이고, 하나님의 말의 이름으로 하나님을 고소하는 것이며, 침묵하는 하나님은 진정한 하나님이 될 수 없다고 고발하는 것이다(Elul, 2004c: 172-178).

엘룰은 소망이 근거하는 인간의 태도로서 ‘기다림’과 ‘기도’를 제시한다. 오늘날 ‘기다림’은 예수 그리스도의 재림과 하나님 나라의 도래에 대한 기다림이고, ‘여기서 지금’ 하나님의 ‘말’과 성령에 대한 기다림이다. 기다림은 길을 잃은 이 시대에 위험이 임박할 때 구조신호를 보내듯이, 중단 없이 악착같이 매일 하루에도 수백 번 ‘마라나타’를 외치는 인간에게 더욱 더 요구된다. 소망의 인간은 ‘기다림의 인간’인데, 기다림 없이는 아무 것도 이루어지지 않기 때문에, 기다림은 결정적이다. 따라서 세상을 위해 유용하고 꼭 필요한 유일한 것이, 투쟁적이고 열정적인 기다림을 다시 찾는 것임을 그리스도인은 이해해야 한다. ‘기도’는 하나님의 개입 가능성에 대한 확신으로서, 그 확신 없이는 소망이 없다. 따라서 기도가 없이는 최소한의 소망도 없다. 기도는 하나님에 의해 주어진 하나님과의 대화 수단인데, 우리가 기도를 시작하는 순간 소망이 생겨난다. 그 때문에 기도는 바로 미래와 영원의 연결점이며, 우리는 소망이 거기에 자리 잡는 것을 본다. 만일 우리가 소망을 체험한다면, 그것을 기도 속에서만 표현할 수 있다. 그러므로 기도는 소망의 수단과 표현인 동시에, 소망의 유일한 ‘이유’이다. 결국, ‘하나님과의 단절’ 시대에서 그리스도인의 진정한 기도는 돌아서서 침묵하는 하나님이 우리

에게 돌아와 다시 말하도록 요청하는 끈질기고 투쟁적인 기도가 되어야 한다(Elul, 2004c: 250-265).

그래서 엘룰은 ‘하나님과의 단절’ 시대에서의 기도는 모든 영역에서 전개해야 할 투쟁임을 강조한다. 그뿐 아니라, 그는 엄청난 유희과 이단의 시대인 ‘하나님과의 단절’ 시대에서 벌어지는 투쟁의 유일한 무기로서 기도를 제시한다. ‘하나님과의 단절’ 시대에서 일어나는 세상의 고통과 재앙은 예수 그리스도로부터 우리를 갈라놓으려는 공격의 외형적인 모습에 지나지 않는다. 하지만 다른 구세주들이 출현하고, 절망이라는 유희가 생겨나며, 세상 권세가 힘을 발휘하고, 계시를 왜곡하는 표현이 나오며, ‘이 세상 군주들’과의 싸움이 일어난다. 그때 이단에 맞설 수 있는 유일한 무기가 기도이며, 성령의 임재가 있는 기도로만 영적 분별이 가능하다. 이단에 맞서 싸우는 방법은 영적 권세에 해당하는 영적 근원을 분별하는 것이다. 투쟁은 단지 그런 차원에서만 이루어질 수 있고, 기도 속에서 기도를 통해서만 전개될 수 있다. 엘룰은 기도가 하나님이 스스로를 드러내고 계시하여 우리의 상황에 들어오도록 은밀한 하나님에게 요청하는 것임을 강조한다. ‘하나님과의 단절’ 시대에서 우리는 기도를 통해 하나님이 우리를 향해 다시 얼굴을 돌리도록 강요해야 하고, 하나님으로서 행동하도록 강요해야 한다. 즉, 기도는 하나님이 침묵하지 말라는 요구이고, 하나님이 잠자코 있도록 내버려두지 않는 것이다. 하나님이 대답하고 다시 계시하도록 강요하기 위한 하나님과의 투쟁으로서 기도는, 하나님에게 강청하고 귀찮게 굴며 끊임없이 공격하여 어떤 대가를 치르더라도 하나님의 침묵과 부재를 뚫고 들어가는 것이다. 따라서 결정적인 투쟁과 궁극적인 결단으로서의 기도는 이 시대에 돌아선 하나님에 대한 진지한 투쟁이 된다(Elul, 2007b: 726-742).

엘룰은 기도가 하나님의 약속에 기반을 두기에, 기도는 소망을 지극히 드러내는 행위, 곧 하나님 나라가 오게 하는 행위라고 밝힌다. 즉, 하나님은 독단적으로 결정하지 않기에, 새로운 창조가 이루어지려면 결정을 내리는 하나님과 새로운 창조를 요청하는 피조물 사이의 동의가 필요하다. 특히, 구체적 상황과 결부된 기도에서만 우리는 마지막 때의 삶을 구체적으로 체험할 수 있고, 하나님 나라의 임재에 참여할 수 있다. 이제 우리가 하나님 나라에 들어가 있는 존재처럼 살 수 있다면, 하나님 나라에서의 삶의 첫걸음은 정신 차려 기도하는 것이다. 이와 같이, 기도에 전적으로 투신하는 것은 우리와 가깝거나 멀리 있는 사람들의 삶에 관여하는 것을 요구하므로, 우리의 기도는

구체적 상황에 결부되어야 한다. 그래서 기도는 행동을 수반할 수밖에 없지만, 기도가 근본적이고 결정적이므로, 기도하고 나서 그 기도에 따라 행동해야 한다. 왜냐하면 참된 기도는 그 내용과 효력이 하나님으로부터 오기에 변하지 않고, 하나님이 부여한 결과들을 얻기 때문이다. 그런 기도의 투쟁 속에서 기도하는 그리스도인은 사회 참여에 자신의 진실한 신앙을 결부시키기 때문에, 정치적으로 참여하는 사람보다 더 진지하게 결정적으로 사회에 영향을 미친다. 결국, 하나님의 말과 인간의 말이 대화의 형태로 만나는 지점으로서 기도는, 역사 속에서의 하나님의 계획에 우리를 연결시킨다(Ellul, 2007b: 742-751).

4. 예수 그리스도 안에서의 진정한 자유

엘뤼에게 자유는 그리스도인의 삶의 조건 자체이지만, 자유는 저절로 주어진 것도 얻어진 것도 아니며, 인간은 그 자체로 자유롭지 않다. 그래서 인간은 본성적으로 자신의 존재 안에 소외되어 있고, 늘 필연성의 세계에 완전히 예속되어 있으며, 언제나 결정지어져 있다. 그렇지만 계시를 믿는 사람은 하나님의 행위를 통해 자유롭고 해방된 존재가 됨으로써, 다시는 예속상태에 빠지지 않으면서 책임감 있고 자유로운 상태에 머무르게 된다. 하나님으로부터 받은 그런 자유가 없이는, 예수 그리스도 안에서의 어떤 삶도 가능하지 않다. 자유는 사랑 안에서 표현될 경우에만 자유가 될 수 있다. 그렇지 않으면 자유는 반드시 다른 사람을 침해하며 예속하는 것이 되고, 힘의 의지를 나타내는 것이 된다. 그것이 바로 ‘예수 그리스도 안에서의 자유’의 신학적 토대이다. 일반적으로 자유는 제약 없이 행동할 수 능력으로 정의되고, 외적 요인에 의해 결정지어지거나 제한되지 않은 채 행동을 결정하고 수행할 수 있는 역량으로 정의된다. 그러나 ‘예수 그리스도 안에서의 자유’는 자유에 대한 그런 일반적인 개념과 거리가 있다. 따라서 엘뤼에게 그런 일반적인 개념의 자유는 환상과 기만이며 사실상의 노예 상태이다. 결국, ‘예수 그리스도 안에서의 자유’만이 진정한 자유이다(Ellul, 1973: 26-28). 그는 바르트가 사용한 ‘하나님의 자유 안에서의 인간의 자유’라는 개념을 중심으로 그리스도인의 진정한 자유에 대해 이렇게 설명한다.

인간은 자신도 모르게 구원되지 않는다. 인간은 기계처럼 강제에 못 이겨 하나님의 의지에

따르지 않는다. 역사, 곧 ‘인간과 함께하는 하나님의 역사’가 시작된다. 하나님은 인간이 결국 ‘예’라고 말하게끔 하려고 많은 수단을 쓴다. 그것은 강요에 의해서가 아니라 완만한 설득에 의해서이다. 이와 같이 하나님의 의지가 인간 안에서 인간에 의해 이루어지는 것은 인간에 달려 있지 않다. 그러나 하나님은 강요하지 않는다. 그것이 바로 바르트가 ‘하나님의 자유 안에서의 인간의 자유’라고 부른 것이다(Elul, 1991: 37).

엘뤼에 따르면(Elul, 2013: 52-53), 인간은 ‘필연성’의 세계 속에 살고 있지만, 자신을 결정짓는 것들을 내면화함으로써 그것들을 당연한 것으로 간주하기 때문에, 자신이 자유롭다고 믿는다. 그러나 소외와 필연성은 죄를 나타내고, 인간과 하나님과의 단절을 나타내는 것이다. 아담의 타락, 곧 하나님과의 아담의 단절을 통해 창조 세계는 필연성의 질서로 들어간다. 하나님은 필연성에 예속되지 않기에, 하나님의 창조 세계에는 어떤 필연성도 없다. 하지만 하나님과의 아담의 단절을 통해 혼돈이 야기되고, 모든 것이 무(無)로 돌아갈 위험에 처한다. 다시 말해, 하나님이 제시한 질서는 외적 제약이 되고, 이제 그 질서가 단호한 방식으로 유지되지 않으면, 창조 세계는 사라질 수도 있다. 그래서 인간은 필연성에 예속되고, 창조 세계는 필연성의 질서로 들어간다.

엘뤼는 인간이 그런 노예 상태에 있다는 상황으로부터 인간의 진정한 자유에 대해 언급해야 함을 강조한다. 왜냐하면 자유는 인간 본성에 고유한 여건이 아니라, 예수 그리스도 안에서 얻어지기 때문이다. 인간으로서의 예수 그리스도는 유일하게 진정으로 자유롭다. 왜냐하면 예수 그리스도는 광야에서 ‘굶주림’, ‘지배’, ‘하나님의 자리 차지’라는 세 가지 시험을 받지만 그 시험들을 극복하기 때문이다. 여기서 굶주림은 ‘필연성’에 해당하고, 지배는 ‘힘’에 해당하며, 하나님의 자리 차지는 ‘자율성’에 해당한다. 그런데, 예수 그리스도는 더 큰 힘을 사용함으로써가 아니라, 이와 반대로 자신의 역량이 미치는 가능한 것들을 포기함으로써 그 시험들을 극복한다. 예수 그리스도가 인간에게 열어주는 길과 제시하는 해방은 그러하다. 예수 그리스도 안에서 그 자유를 누릴 수 있다면, 이는 하나님의 말 때문이다. 완전하고 절대적이고 근본적이고 진정한 자유는 오로지 하나님의 말의 자유이다. 다시 말해, 예수 그리스도의 경우처럼 하나님의 말은 인간에게 자유의 근거이자 이유이다. 마찬가지로, 엘뤼는 기술 사회에서의 인간의 상황도 그러하다는 점을 강조한다. 즉, 인간은 기술적인 기적을 일으키도록 유혹 받고, 땅을 지배하도록 유혹받으며, 하나님 없이 자율적으로 살도록 유혹받는다. 예수 그리스도가 인간에게 제시하는 해방은, 인간이 할 수 있는 모든 것을 행하기를 포기하

는 것, 곧 힘의 우상 숭배를 포기하는 것이다. 그런데, 일반적으로 인간은 단지 그것을 할 수 있다는 이유에서, 인간이 기술적으로 할 수 있는 모든 것을 분별없이 행하기를 선호한다(Ellul, 1973: 59-71).

엘뤼엘은 예수 그리스도 안에서 얻어진 자유에 대해 구체적으로 설명한다. 즉, 예수와 바울은 성령에 의해 인도되는 자는 모든 것에 완전히 자유롭다고 우리에게 증언한다. 예수 그리스도 안에서 얻어진 자유는 자아에 대한 완벽한 제어, 완전한 지혜, 하나님과의 완전한 일치, 완전무결한 사랑을 전제로 한다. 자유는 절대적으로 초인적인 모험이다. 자유는 인간에게 극도의 성별(聖別)을 요구하면서 인간을 힘들게 한다. 자유로운 인간은 선택이라는 변함없는 조건 속에서, 또한 모든 것을 부패시키는 지속적인 위험 속에서, 가장 전적으로 책임을 진다. 자유에 대한 일반적인 분석에 따르면, 자유란 방종이 아니고, 자유는 다른 이들의 자유가 시작되는 곳에서 멈추며, 자유는 파괴하거나 혹은 부패시키려고 존재하지 않는다는 것이다. 하지만 자유에 대한 그런 분석은 그리스도인의 자유나 성령의 자유와 아무런 관계가 없고, 예수 그리스도의 죽음과 부활로 얻어진 자유와 아무런 관계가 없다. 노예 상태에서 하나님에 의한 해방이야말로 가장 큰 변화이다. 이는 예수 그리스도의 죽음과 부활을 통해 인간 안에 실현되고 성취된 변화이기 때문에, 그 자유는 영적이고 완전한 자유이다. 예수 그리스도 안에는 숙명이나 운명이 더는 존재하지 않으므로, 예수 그리스도 안에서 인간은 근본적으로 자유롭다(Ellul, 1984a: 54-55).

엘뤼엘에 따르면(Ellul, 1974: 129-130, 153-156, 182), 자유로운 인간은 탐욕이 없는 존재이고, 타인을 사물로서 소유하려고 애쓰지 않는 존재이며, 하나님과 함께 하고자 하는 갈망만을 가지고서 대가 없이 거저 주고 기꺼이 자신을 내어주면서 살아가는 존재이다. 그리스도인의 삶에서 하나님의 은총을 직접 표현하는 유일한 방식은 대가 없이 거저 줄 수 있다는 것이다. 대가 없이 거저 주는 것은 '예수 그리스도 안에서의 자유'를 나타낸다. '예수 그리스도 안에서의 자유'를 통해, 좌절이 근본적으로 치유된다. 왜냐하면 자신으로부터 해방된 그리스도인은 더는 다른 사람과 비교될 필요가 없기 때문이다. 그것은 어떤 혁명 운동도 이행할 수 없었던 이데올로기적 단절이다. 결국, 그리스도인의 자유는 책임이다. 다시 말해, 그리스도인의 자유는 순종과 자발성 사이의 변증법이다. 인간적으로 그 둘은 모순되지만, 그리스도 안에서 그 둘은 다른 하나 없이

는 나아갈 수 없다.

엘뤼는 자유가 그리스도인의 삶 자체이며 삶의 기본조건이라고 하면서, 자유가 없다면 그리스도인의 삶은 전혀 없고, 자유는 신앙의 모든 윤리적 표현에 대한 전제조건이라고 밝힌다. 그리스도인의 삶은 자유로운 인간이 자유로운 하나님에게 순종하는 것이다. 그러므로 자유는 하나님에 대한 순종과 인간에 대한 섬김을 통해, 그리스도인으로 하여금 제약되지 않은 채 행동할 수 있게 한다. 기술 사회에서는 기술 체계를 벗어날 수 있는 어떤 희망도 체계의 내부로부터 올 수 없다. 유일한 해방은 외부로부터 올 수 있고, 그 해방은 인간으로 하여금 초월적 존재에 대한 순종을 통해 제약과 유혹을 벗어나게 한다. 따라서 인간이 자신을 자유롭게 한 하나님을 인정할 때만 자유가 존재할 수 있기에, 자유는 먼저 하나님을 향해 돌아서는 것이다. 인간의 소외가 너무 깊은 나머지 하나님만이 인간을 해방시킬 수 있다. 인간이 무엇으로부터 해방되어야 하는지에 대해, 엘뤼는 인간이 우선 자기 자신으로부터 해방되어야 함을 강조한다. 인간은 자기 자신을 얽매는 것으로부터 해방되어야 하고, 자신을 마비시키는 조건들로부터 해방되어야 한다. 또한 인간은 자신을 예속시키는 율법, 정치 권력, 돈, 기술, 체계, 종교 등 권세들로부터 해방되어야 한다. 그리고 인간은 성경해석학과 신학에 대해서도 해방되어야 한다. 예수 그리스도 안에서 해방된 그리스도인은 성경에 대한 과학적 해석의 제약에서 벗어나 성경을 읽어야 한다. 왜냐하면 그런 과학적 해석을 통해서서는 성경 텍스트에서 영적 차원이 사라지고, 성경 텍스트는 단지 일반적인 어떤 텍스트로 전락하기 때문이다. 특히, 예수 그리스도 안에서 해방된 그리스도인은 성경에서 어떤 해답을 찾으려 하지 말고, 하나님이 성경을 통해 던지는 질문들을 받아들여야 하며, 자유로이 그 질문들에 대답할 수 있어야 한다. 즉, 그리스도인은 그 질문들에 대답할 준비가 되어 있을 뿐 아니라, 자신의 삶에서 그 대답들을 책임질 준비가 되어 있어야 한다. 그 대답들이 자유롭고 책임 있는 대답이 되려면, 그 대답들은 온갖 사회적 제약에서 벗어나야 하고, 따라서 온갖 순응적 태도에서 벗어나야 한다. 결국, 엘뤼에게 그리스도인의 자유와 관련하여 중심이 되는 성경 구절은 “현시대에 순응하지 말라”는 바울의 권고이다(Elul, 1973: 118-123, 136-143, 158-159, 174-192).

엘뤼는 그리스도인으로 하여금 순응적 태도에 관여하게 만드는 것을 예수 그리스도 안에서 분별해야 한다고 하면서, 이는 그리스도인이 더는 거기에 예속되지 않도록 하기 위함이라고 밝힌다. 따라서 그리스도인의 사회 참여는 그리스도인이 사회에서 미리

벗어나 있음을 조건으로 한다. 즉, 그리스도인이 이 세상에 대해 비(非)순응적 태도를 취하면서도 이 세상과 전혀 분리되어 있지 않은 한, 한편으로 그리스도인은 다른 사람들의 계획을 채택하고 그들의 과업에 참여하면서 그들과 더불어 이 세상의 활동에 참여하기를 받아들인다. 하지만 다른 한편으로, 그리스도인과 그들 사이에는 존속하는 어떤 거리가 있어, 그리스도인은 자신의 길을 홀로 가면서 단절되고 떨어져 나가게 된다. 결국, 세상의 일에 대한 ‘참여’(l’engagement)와 ‘이탈’(le dégageant)이라는 두 가지 태도는 서로 연결되는 경우에만이 타당하다는 것이 성경의 가르침이다. 참여는 이탈이 미리 이루어짐으로써 만이 타당하다. 다시 말해, 근본적으로 이탈된 사람이 참여를 할 때, 그의 참여는 가치와 영향력과 의미가 있으며, 그는 자신이 참여하는 일에 새로운 관점과 차원을 제시할 수 있다. 역으로, 이탈은 세상과 사회와 다른 사람의 일에 사랑과 열정으로 참여한 사람의 행위인 경우에만이 힘과 의미가 있다. 이탈로부터 참여를 향해 가고 참여로부터 이탈을 향해 가는 움직임은 그리스도인의 삶에서의 자유의 법칙을 나타낸다(Elul, 1974: 87-88, 94-99).

5. 세상 속에서의 참된 자유의 적용과 실천

엘룰은 그리스도인의 유일하게 진정한 일은 신앙 속에서 완전히 체험된 자신의 삶이기 때문에, 그리스도인은 자신의 일들에 집착하지 말아야 한다고 권고한다. 하지만 신앙은 그리스도인 자신에게 달려 있지 않기 때문에, 실제로 이 일은 하나님의 일 속에 그리스도인을 포함시키는 것이다. 예수 그리스도 안에서 자유롭게 된 그리스도인은 하나님 앞에서 뿐만 아니라 인간들 앞에서 책임을 지는 상황에 놓여 있다. 왜냐하면 성육신인 예수 그리스도에 의해 세상은 양자택일의 상황에 놓여 있기 때문이다. 즉, 사회에서의 삶이 가능해지고 새로운 문명이 창출되는 사랑과 자유 가운데서 살아가는 것, 그렇지 않으면 어떤 사회도 문화도 결국 인간적으로 살만하지 않게 되는 것 중에서 선택하는 것이다. 예수 그리스도가 인간을 그 딜레마에 빠트린 것이라면, 예수 그리스도라는 몸의 한 지체이면서 예수 그리스도의 이름을 표방하는 그리스도인은 인간들 앞에서 그 곤경에 대해 책임을 진다. 그리스도인은 사회가 살아갈 만 곳이 다시 되고 문명이 가능해지도록, 모든 인간과 더불어 모든 인간을 위해 자유를 구현해야 한다(Elul, 1973: 307-318).

그래서 엘뤼는 그리스도인이 자신의 참된 자유를 세상 속에서 어떻게 적용하고 실천할 수 있는지에 대해 구체적인 사례와 분야를 들어 설명한다. 자유의 행위와 자유의 구현과 자유의 표현만이 자유이다. 즉, 자유가 구체적으로 드러나거나 나타나지 않고 터져 나오지 않으면, 어떤 종류의 자유도 존재하지 않는다. 그리스도인은 해방되지만 세상 속에 남아 있으므로, 그리스도인이 자유를 체험해야 하는 것은 세상 속에서이다. 그렇지만 엘뤼는 자신에게 소중한 것에 대해 뿌리 뽑힌 그리스도인이 근본적으로 지상에서 이방인과 나그네 같은 존재임을 부각시킨다. 따라서 그리스도인은 자기 자신으로부터 벗어나야 하고, 자신을 조건 짓는 것으로부터 벗어나야 한다. 이는 자신의 환경 및 본래의 진영과 결별하기 위함이고, 자발적 연대에도, 선택적 친화에도 반응하지 않고서 자유롭게 거기에 참여하기 위함이다(Elul, 1984a: 8, 15-18, 68-69).

엘뤼는 그리스도인의 참된 자유를 구체적으로 적용할 수 있는 영역으로 ‘정치적 참여’를 든다. 복음을 전하는 것에만 그칠 수 없는 그리스도인은 정치에 참여해야 하고, 온갖 정당에 참여해야 한다. 또한 그리스도인은 다른 정당의 그리스도인 형제자매에게 자신을 연결시키는 것인 예수 그리스도에 대한 신앙이, 그들로부터 자신을 분리시키는 것인 정치적이고 이데올로기적인 선택보다 더 중요함을 보여주어야 한다. 그리고 그리스도인은 모든 사회 운동에 참여해야 하고, 특히 인간의 자유를 위해 투쟁하는 운동에 참여해야 하지만, 이 운동에 최소한의 가치도 부여하지 않은 채 참여해야 한다. 왜냐하면 인간의 자유와 ‘예수 그리스도 안에서의 자유’ 사이에는 어떤 연속성도 없기 때문이다. 특히, 혁명 운동의 와중에서 그리스도인은 자신의 소망을 제시할 수 있고 적과의 화해 요구를 제시할 수 있다. 심지어 그리스도인은 제3세계에서의 혁명 게릴라에 참여할 수 있지만, 이는 무기를 들지 않는다는 조건에서이고, 혁명 운동의 내부에서 다른 것을 증언한다는 조건에서이다. 독특하게도, 엘뤼는 일단 독재가 무너지거나 식민주의가 패배하면, 그리스도인은 자신이 가담하던 진영을 바꾸라고 권유한다. 예전의 압제자들을 물리친 후 그들이 새로운 피압제자가 되면 그들의 편을 들기 위해, 권력에 오른 새로운 압제자들, 곧 예전에 같이 투쟁하던 동지들을 물리쳐야 한다는 것이다. 따라서 그리스도인은 새로운 투쟁에 돌입해야 하고 중단할 수 없는 행진을 다시 시작해야 한다. 하지만 그 투쟁은 예전의 주인에게 권력을 되돌려주려는 것이 아니다. 그 투쟁은 단지 새로운 피압제자를 다시 보호하려는 것이며, 새로운 소망을 향해 나아가려는 것이다. 그러한 그리스도인의 태도는 배신과 신의의 배반으로 비난받고 세상에서 빈축을

사게 된다. 그렇지만 그리스도인이 예수 그리스도에게 충실하면서 그런 종류의 문제에 개입되어 있다면, 사정은 달라질 수 없다는 것이다(Ellul, 1984a: 112-119, 206-207).

엘뤼는 그리스도인의 자유가 지닌 역설을 강조하기 위해, ‘종교적 자유’라는 다른 예를 든다. 엘뤼는 “기독교의 토대 자체인 계시의 내용으로 보아, 기독교는 종교적 자유의 선포를 그 안에 포함하고 있다.”(Ellul, 1984a: 218)고 하면서, 종교적 자유의 선포가 기독교에서 차지하는 중요성을 강조한다. 엘뤼에 따르면(Ellul, 1984a: 209-222), 그리스도인이 종교적 자유를 선포하지 않는다면, 계시의 본질 자체를 부인하고, 역사에서 하나님의 활동을 거부하며, 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 계시를 우롱하는 것이 된다. 그리스도인은 심지어 박해를 받더라도 근본적으로 자유롭기 때문에, 그리스도인은 자신을 위해서가 아니라 다른 사람을 위해 종교적 자유를 옹호하려고 이해관계를 초월하여 참여해야 한다. 물론, 종교적 자유를 선포하면서 종교를 자유롭게 내버려 두고 인간이 종교를 자유롭게 선택하도록 내버려 두어야 하는 것은, 종교가 선하고 진실하기 때문이 아니다. 이는 인간의 독립성을 옹호하지 않거나 거역하는 인간의 의지를 존중하지 않고서는, 인간을 위한 하나님의 사랑을 선포할 수단이 없기 때문이다. 다시 말해, 종교적 자유가 선포되지 않는다면, 하나님의 사랑이 더는 선포될 수 없기 때문이다. 따라서 종교는 잘못되고 위협하지만, 인간은 모든 종교적 가능성을 모색해야 한다. 그리스도인은 인간의 자유를 위해 투쟁해야 하고, 인간이 그리스도의 진실한 사랑을 받아들이도록 투쟁해야 하며, 인간이 이러한 자유 속으로 들어오도록 투쟁해야 한다. 하지만 그렇다고 해서, 계약을 통해서나 삶의 기반을 파괴함으로써 인간으로 하여금 그 자유에 이르게 하지 말아야 한다. 다시 말해, 인간이 그리스도 안에 있도록 하기 위한 투쟁은, 하나님에 대한 인간의 독립성이나 불순종과의 투쟁과 뿔 수 없다. 그 독립성이나 불순종은 새로운 속박과 잘못을 야기하지만, 인간 삶의 골조이자 인간을 지탱하는 에너지이다. 그리스도인은 인간의 그런 기반을 무너뜨리지 말아야 하면서도, 인간으로 하여금 유일한 진리를 알게 함으로써 인간을 예측시키는 거짓을 고발해야 한다. 또한 그리스도인은 하나님의 사랑을 인간에게 입증함으로써, 인간이 신이라고 믿는 모든 것에는 사랑이 없음을 드러내야 한다. 결국, 그런 과정 속에서 종교적 자유가 진정한 역할을 수행할 수 있다.

엘뤼는 그리스도인의 자유가 적용되는 또 다른 영역으로서 노동의 영역을 제시한다. 엘뤼에 따르면(Ellul, 1984a: 258-283), ‘필연성’의 질서에 속하는 노동은 은총과 ‘무상

공여¹⁰⁾와 사랑과 자유의 질서에 속하지 않는다. 하나님이 생존을 위한 수단으로서 인간에게 부여한 것이 노동이지만, 노동은 생존을 위한 조건으로도 제시된다. 따라서 생존에 절대 필요하고 ‘필연성’의 질서에 속하는 노동, 그리고 하나님을 섬기기 위한 하나님의 부름인 소명으로서 노동이 인간에게 있는데, 이 둘을 혼동하지 말아야 한다. 결국, 그리스도인의 삶은 무의미한 노동을 하는 것, 그리고 참여 속에서 하나님의 소명을 구현하는 것 사이의 변증법인데, 이 둘은 각기 서로에게 의미를 부여한다. 그리스도인의 자유를 통해, 그리스도인은 지구 전체의 파멸을 피하기 위한 세상이 필요로 하는 변화를 시작할 수 있다. 즉, 과학적이고 기술적인 연구를 힘의 방향으로 설정하기보다 지혜의 방향으로 설정하는 것, 기초 필수품을 충족시키는 방향으로 경제를 다시 전환하는 것, 사회 수익 전체를 모든 사람에게 배분하는 것이다. 그렇게 되지 않으면, 기술적인 수단들의 힘은 인간에게 해를 끼칠 것이고, 그리스도인이 그런 변화의 용기를 다른 사람들에게 주지 못한다면, 그리스도인은 그 기술적인 수단들에 대해 완전히 책임을 져야 한다. 따라서 그리스도인의 자유는 사회의 경제적 선택 방향 속에 근본적으로 구체화되어야 한다.

엘렐은 새로운 환경을 만들어내는 것으로서 자유의 기능을 제시하는데, 그 새로운 환경을 통해 인격의 성숙과 다른 사람과의 진정한 만남이 가능해진다. 그런데, 그는 그런 새로운 환경이 열리는 것을 특이하게도 ‘여성’과 관련시켜 설명한다. 예수 그리스도는 남성과 여성을 마찬가지로 받아들이고 그들의 말을 경청하며 그들을 치유하고 구원한다. 예수 그리스도가 남성들 가운데서만 제자를 선택했다면, 자신의 부활을 먼저 여성들에게 나타내는데, 따라서 여성들은 진정한 복음 전파자이다. 더욱이, 예수 그리스도 자신은 여성적인 가치들을 놀랍게 구현한다. 즉, 예수 그리스도는 비폭력과 ‘비무력’을 통해 폭력을 중지시킨다. 초기 교회에서 남성과 여성은 동등하다. 하지만 기원 2세기 이후 체계화된 기독교 도덕이 만들어지는데, 그 도덕은 극렬한 반(反)여성주의의 경향을 띠고 여성을 도외시한다. 교회는 여성에게 침묵하기를 강요하고, 여성의 순결에 더 높은 가치를 부여하며, 동정녀를 이상화함으로써, 여성을 무력화시킨다. 20세기의 소위 여성해방운동 대부분이 기독교 도덕과 부르주아 도덕에 맞서기는 하지만, 여성의 진정한 해방, 곧 예수 그리스도 안에서의 해방을 조금도 진척시키지 못한다. 그렇지만 이제 여성은 인간의 소외에 대한 해답을 갖고 있기에, 자유의 윤리는 여성에

10) ‘무상 공여’(無償 供與 la gratuité)는 아무 대가 없이 거저 주는 것을 말한다.

게 집중된다. 즉, 남성적 가치는 소유와 행동의 우위, 힘, 경쟁, 오만, 의지, 합리성, 양적 차원 같은 것이고, 여성적 가치는 존재와 말의 우위, 용서, 선함, 겸손, 직관, 감수성, 질적 차원 같은 것이다. 따라서 인간이 주로 내세울 수단이나 미래에 대한 가능성은 남성적 가치를 여성적 가치로 대체하는데 달려 있으며, 오늘날 그런 여성적 가치의 존재는 인간 모두에게 생사의 문제와 관련된다(Elul, 1984a: 319-336).

6. 그리스도인의 새로운 삶의 방식 창조

엘룰은 복음을 무력하게 만들려는 사탄의 책략이 있고 복음이 뚫고 들어가지 못하게 하는 벽 앞에 그리스도인이 있기 때문에, 세상이 복음을 듣지 않고 하나님의 말이 인간의 삶 속으로 뚫고 들어가지 않는다고 하면서, 그 상황에서 그리스도인이 해야 할 일과 투쟁을 제시한다. 즉, 복음을 가로막는 두꺼운 벽을 통과하려면 벽에서 문을 찾거나 벽에 갈라진 틈을 만들어야 한다. 그런데, 벽에 문이 있는지 알려면 그리스도인이 현재의 세상을 탐색하는 일에 해당하는 벽을 인식하는 작업을 해야 하고, 벽에 갈라진 틈을 만드는 도구를 찾아야 한다. 그런 작업이 반드시 필요한 것은, 성경이 실제 상황에서와 삶의 틀 속에서 인간을 붙들고 있는 하나님의 모습을 보여주고, 그 시대의 문제 가운데서 그 시대의 수단과 더불어 인간으로 하여금 행동하게 하는 하나님을 보여주기 때문이다. 따라서 엘룰은 그리스도인이 이 시대 사람들의 구체적 상황을 진지하게 받아들이고, 그들이 지르는 고뇌에 찬 비명을 들으며, 그들의 육적이고 영적인 고통과 절망에 관여할 때, 그리스도인의 투쟁 한 가운데서 그리스도인의 목소리는 하나님의 말을 선포할 수 있다고 주장한다. 그 때문에, 하나님의 말을 구체적으로 들을 수 없는 상황에 놓인 사람들에게 하나님의 말을 선포하게 되면, 하나님의 말은 늘 효력이 있으나 그들의 상황이 잘못되어서 하나님의 말이 오늘날 그들에게 아무 것도 주지 못한다. 따라서 하나님의 말이 인간의 상황 전체에서 들려질 수 있도록, 교회가 그 상황을 변화시켜야 한다(Elul, 1988: 125-128).

그래서 엘룰은 기독교가 세상과의 접촉점을 가지려고 할 때 그 핵심 문제는 새로운 삶의 방식의 창조라고 하면서, 세상 속으로의 기독교의 통합이라는 문제나 혹은 세상에서 기독교가 지닌 창조력이라는 문제가 거기에 달려 있다고 지적한다. 그리스도인에게 새로운 삶의 방식을 창조하는 일이 필요하다. 즉, 교회가 행하는 활동의 효용성

을 드러내고 교회가 세상에 개입할 필요성이 대두될 때, 첫 목표가 바로 새로운 삶의 방식을 창조하는 것이다. 특히, 오늘날 그리스도인에게 많은 개인적 미덕은 있지만, 어떠한 삶의 방식도 없다. 더 정확히 말해, 그리스도인은 사회적 상황에 의해 자신에게 강요된 삶의 방식을 갖고 있다. 그리스도인에게는 사회 계층, 민족, 환경에 의해 결정되는 삶의 방식이 있으므로, 그리스도인의 삶의 방식을 결정짓는 것은 영적 상황이 아니라 정치 상황이나 혹은 경제 상황이다. 그렇기 때문에, 새로운 삶의 방식을 창조하는 일이 무엇보다 중요하다. 새로운 삶의 방식을 창조하는 것은 개인적인 일인 동시에 집단적인 일이다. 즉, 이는 자신의 신앙을 삶의 구체적 형태에서 진정으로 구현하려는 각각의 그리스도인이 해야 할 개인적인 일인 동시에, 상충되거나 심지어 모순되는 온갖 노력과 상황이 드러나는 그리스도인 공동체가 해야 할 집단적인 일이다. 그런 새로운 삶의 방식이 형성되고 새로운 삶의 방식에 대한 추구가 계속 이루어질 때, 그 추구에는 개인의 삶 전체가 관련된다. 즉, 우리가 대수롭지 않게 여기는 세세한 사항일지라도, 그 모든 것을 반드시 재검토해야 하고, 신앙이라는 빛 아래에서 다시 보아야 하며, 하나님의 영광이라는 관점에서 살펴야 한다. 바로 그 조건에서, 새롭고 진정한 그리스도인의 삶의 방식이 교회 안에서 발견될 수 있다(Ellul, 1988: 129-132).

특히, 엘뤼는 그런 새로운 삶의 방식을 추구하는 일은 반드시 그리스도인들 사이의 연계된 행위여야 함을 강조한다. 즉, 새로운 삶의 방식을 실현하는데 본질적인 조건 중 하나는, 하나님의 뜻에 순종함으로써 자발적으로 이루어진 그리스도인들 사이의 진정한 연계가 있어야 한다는 것이다. 다시 말해, 새로운 삶의 방식을 추구하려면, 영적 이유에서 뿐만 아니라 단지 물질적 이유에서도, 그리스도인은 각자 다른 그리스도인에 의해 자신이 뒷받침되고 지원받고 있음을 느끼고 알아야 한다. 따라서 그리스도인들 사이의 연계가 각자가 삶의 균형을 찾을 수 있게 하는 도움으로 나타나지 않는 한, 또한 그 연계가 각자의 신앙이 진정으로 구현되는 삶의 방식을 추구할 수 있게 하는 도움으로 나타나지 않는 한, 그 연계는 단지 공허한 말일 따름이다. 그런 새로운 삶의 방식의 추구는 인간의 습관과는 어긋나는 길로 이끌 수도 있고, 매우 못마땅할 것일 수도 있다. 그렇지만 그런 대가를 치름으로써 예수 그리스도 안에 있는 구원의 복음은 다른 인간적인 말들 가운데 있는 어떤 인간적인 말과는 다른 것이 된다(Ellul, 1988: 132-133).

엘뤼는 진정한 혁명이란 권력을 잡는 것이 아니라, 그리스도인의 삶을 근본적으로

변화시키는 것일 수도 있다고 하면서, 혁명과 관련하여서도 개인의 삶의 방식의 변화를 강조한다. 따라서 그에게 유일하게 효율적인 혁명은 인간의 삶의 방식을 변화시키면서 세상의 구조와 체계와 토대를 완전히 뒤바꾸는 것을 목표로 삼는 혁명이다.

이제 모든 진정한 혁명은 직접적이어야 한다. 다시 말해, 판단 방식의 변화와 행동방식의 변화를 통해, 혁명은 각 개인의 내부에서 시작되어야 한다. 혁명은 더는 대중운동일 수 없고, 엄청난 대소동일 수 없다. 게다가 기술적인 관점에서 혁명은 거의 불가능해졌다. 이 때문에, 삶을 변화시키지 않은 채 혁명가라고 이제 자칭할 수 없다(Elul, 2003b: 83).

그렇지만 엘뤼는 그런 새로운 삶의 방식을 구체적으로 기술하기를 유보한다. 첫 번째 이유는 그런 삶의 방식이 현실 영역에서 실제로 존재하지 않기 때문에 그 무엇과도 상응하지 않는다는 것이다. 즉, 지금으로서는 단순한 지적 관점에서 그런 삶의 방식을 기술하는 것이므로, 그리스도인 앞에 그런 요구를 제시하는 것으로도 충분하다는 것이다. 따라서 성경 연구와 끊임없는 자각을 통해 그런 삶의 방식 형성을 돕는 것이 바람직하다. 두 번째 이유는 그런 삶의 방식이 그리스도인의 개입으로 이루어진 것이 아니라면 그 무엇과도 상응하지 않는다는 것이다. 즉, 그런 삶의 방식을 위한 현재의 다양한 시도들이 서로 연계되어 있지 않기에, 그리스도인들이 각기 제시하는 진리들을 고려하지 않고서, 임의로 그 진리들을 통합하는 것은 바람직하지 않다는 것이다(Elul, 1988: 132).

IV. 자크 엘뤼의 신학 사상에 대한 평가

1. 하나님의 사람으로서의 엘뤼

에티엔 드라바사(Étienne Dravasa)는 엘뤼가 진정한 정체성에 있어 자신이 하나님의 사람이며 진리와 견고함과 겸손에 있어 그리스도인임을 드러낸다고 하면서, 엘뤼의 신앙은 일종의 실존적 선택이라고 밝힌다. 드라바사에 따르면(Dravasa, 2005: 50), 엘뤼의 하나님은 사랑 속에서만 성육신할 수 있는데, 엘뤼의 신학 저작 전체는 이를 입증한다. 엘뤼의 하나님은 마치 자신이 하나님이 아닌 듯이 십자가에서 피를 흘리며, 인간

을 구원하려고 스스로 지상에 온 자애와 용서와 관대함과 소망의 하나님이다. 그런 상황에서 불가피하고 근본적인 의문이 제기된다. 즉, 인간은 세계의 왕인 사랑의 하나님과 어떤 관계를 유지하게 되는가라는 의문이다. 그 때문에, 엘뤼는 모든 측면에서 하나님과 피조물 각자 사이의 관계를 기술하는 역사가가 되고자 한다. 따라서 엘뤼의 신앙의 신학적 토대들은 이중적인 관점 속에 유기적으로 배열된다. 즉, 세계의 왕이 하나님이라는 것, 그리고 하나님과 모든 인간과의 대화를 통해 하나님은 역사의 주인이 된다는 것이다.

드라바사는 엘뤼의 그런 기독교적 절대성이 감정 분출이나 피상적인 영적 흥분의 폭발이 아니라고 하면서, 엘뤼의 기독교는 부드러운 미온적 태도도 아니고, 퇴행적 수다나 혹은 공허한 객설도 아니라, 우선은 ‘확신’이고 그 다음으로는 ‘행동’이라고 밝힌다. 엘뤼는 자신이 사랑의 하나님의 전형적인 제자가 되기를 바란다. 엘뤼에게 하나님의 신실함은 예수 그리스도의 부활과 승천이라는 불가피하고 타협할 수 없는 두 토대 위에 근거를 둔다. 특히, 부활과 승천의 결합은 죽음의 승리자인 예수 그리스도에 대한 확신을 우리에게 주는 동시에, 아들인 예수 그리스도가 자신의 아버지를 향해 돌아감으로써 영생에 대한 확신을 우리에게 준다. 엘뤼에게서의 부활과 승천이라는 이중적 움직임은 이중적 요청에서 발단이 된다. 첫째, 하늘이라는 관점에서이다. 하늘은 성부의 우편에서 예수 그리스도가 있는 곳이다. 둘째, 지상이라는 관점에서이다. 지상은 각 그리스도인이 자신의 자유와 책임 속에서 부활에 대한 확신 가운데 살아가는 곳이고, 개인적이고 영원한 자신의 구원에 대한 소망 가운데 살아가는 곳이다. 따라서 엘뤼에게 부활과 승천은 예수 그리스도가 만물이 그 안에 있어야 하는 존재임을 이중적으로 입증하는 것이다. 결국, 확신과 행동으로서의 기독교, 그리고 십자가에 못 박히고 부활한 세계의 왕 예수 그리스도는 엘뤼의 신앙의 실존적 토대이다(Dravasa, 2005: 51, 56).

드라바사는 엘뤼의 연구방식에서의 변증법은 하나님과 인간의 관계라는 변증법만을 받아들이기 위해 역사의 고전적 개념을 배제한다고 하면서, 엘뤼에게 역사는 전통적인 고전주의 학설에서 이해되는 식으로 과학이나 확실성이 아니며, 기껏해야 막연하고 불확실한 인식 도구이거나 사실과 감정의 집적임을 강조한다. 따라서 엘뤼에게 역사는 과거와 지나간 것과 만료된 것에 대한 탐구일 따름인데, 이 탐구를 통해 고작해야 전례와 선례와 교훈이 주어진다. 그렇다고 해서 엘뤼는 과거를 잊어버리지도 않고, 현재를 등한시하지도 않으며, 미래를 무시하지도 않지만, 엘뤼에게는 하나님과 인간의 만

남만이 인간 각자의 유일한 삶이 된다. 엘릴은 인간이 있는 그대로의 존재이고, 과거는 체험된 것임을 인정한다. 그런데, 인간은 역사의 쓸모없음과 무의미를 반박하기 어려운 상황에서, 역사의 연속성에 따라 결정적인 선택을 할 수밖에 없다. 왜냐하면 인간은 역사의 주인이 아니며 역사로부터 비롯되기 때문이다(Dravasa, 2005: 51, 56).

드라바사에 따르면(Dravasa, 2005: 57-59), 그 딜레마에 대한 엘릴의 대답은 두 가지이다. 첫 번째 대답은 하나님께서 자신과 유대 민족과의 특별한 언약에 의해 확립된 직접적이고 개인적인 관계 가운데 각 인간과 역사 속에서 동행한다는 것이다. 각 인간 옆에 하나님이 계속 현존한다는 사실은, 성경 텍스트를 통해 분명한 방식으로 입증된다. 그런데, 그로부터 하나님과 각 인간 사이의 확실한 대화가 창출된다는 결과가 나온다. 그런 절대적이고 특별한 대화는 두 가지 특징을 띠는데, 이 특징들이 엘릴의 두 번째 대답에 해당한다. 첫 번째 특징은 그것이 사랑과 다정함과 부드러움의 대화라는 것이다. 엘릴에게 하나님이 인간과 맺는 관계에서의 하나님의 권위는, 가족 구성원에 대한 구약시대 족장의 위압적인 절대 권한과 절대명령과 완전히 대립되는 참음과 기다림과 용서와 사랑의 권위이다. 두 번째 특징은 두 대화자 사이의 상호적이고 완전한 자유 속에서 나타나고 펼쳐진다. 이런 자유의 완전함 가운데서 성경 계시의 하나님은 시간 속으로 들어오고, 바로 그 때문에 각 인간의 운명 속으로 들어온다. 하나님은 각 인간의 주도권과 약점과 잘못을 받아들이면서, 인류의 죄와 비참이라는 무거운 짐을 완전히 짊어진다. 인간 개인의 개별적인 삶 속에서의 하나님의 그런 편재(遍在)는, 어떤 감수나 굴종으로 귀결될 수도 있는 평범한 결과가 아니다. 정반대로, 그런 편재는 영원하면서도 한계가 없는 자유가 실현되는 가운데서 펼쳐지기 때문에, 그 결말을 미리 알 수 없는 끊임없이 새로워진 혁신과 창조이다. 따라서 엘릴의 연구방식은 하나님 앞에서의 은총과 죄와 회개의 상호의존을 존중할 수밖에 없다. 그 때문에, 엘릴의 논거는 인간의 자유를 인정하는데, 인간은 하나님과의 대화를 구상하고 유지하며 중지하고 심지어 거부할 수 있다는 것이다. 사랑과 자유 속에서 이런 대화가 존재하고 펼쳐지는 것은, 말세에 일어날 선택된 자들에 대한 구원의 영광 속에서 최고조에 달한다.

2. 시대의 예언자로서의 엘릴

엘릴은 예언자를 미래를 미리 말하는 일종의 점쟁이가 아니라 ‘과수꾼’으로 규정한

다. 즉, 예언자의 행동은 하나님의 공의나 혹은 힘처럼 나타날 수도 있는 재난의 도래를 알리는 것이 아니라, 인간이 바뀌도록 위협을 선포하는 것이다. 이를 통해 예언에 대한 기존의 판단이 바뀐다. 즉, 예언이 성취되지 않았다고 해서 예언자가 틀린 것이 아니라, 그와 반대로 예고된 사건이 일어나지 않으면 예언은 성공했다는 것이다. 왜냐하면 예언의 목적은 인간에게 피해야 할 것을 알려주고, 그것을 피하기 위해 해야 할 것을 알려주는 것이기 때문이다. 결국, 재난이 일어나지 않았을 때, 이는 하나님이 견해를 바꾼 것이 아니라, 인간의 행동이 바뀜으로써 하나님이 뒤로 물러나 원래의 상황으로 되돌린다는 것을 의미한다. 그 목적을 위해 예언자는 파송된다(Ellul, 1987b: 158-159). 엘룰에 따르면(Ellul, 2014: 5), 예언자들은 이스라엘 백성이 회개하고 삶의 방향을 바꾸는 적절한 행동을 취한다면, 하나님이 그들을 용서하고 사건의 경과에 개입하여 아무 일도 일어나지 않을 거라고 선언한다. 다시 말해, 하나님은 이스라엘 백성이 제때 회개하면 여러 사건과 재앙을 막아주는 존재이지, 그 일들이 일어나게 하는 존재가 아니라는 것인데, 이는 모든 예언에 들어 있는 요소이다. 따라서 주어진 사건에 대한 정치적이고 도덕적인 해석, 다가올 재앙과 심판에 대한 분별, 회개의 촉구, 이 모든 요소는 예언자들의 역할일 뿐 아니라 예언적 메시지의 필수 요소이다.

엘룰은 인간의 결정과 하나님의 결정 사이에 예언자가 있다고 하면서, 예언자는 일이 전개되기 전이나 혹은 전개되기 시작할 때 하나님의 뜻을 계시받고 그 뜻을 선포하여 일의 흐름을 바꾸거나 혹은 일을 촉발할 수 있다고 밝힌다. 그러나 거기에는 어떤 필연적이거나 결정적인 것이 없고 열린 가능성만이 있다. 예언자는 일어난 일의 참된 의미를 전해주고 인간의 자유로운 결정과 하나님의 자유로운 결정 사이에 존재하는 관계를 밝혀내는 근본적이고 결정적인 역할을 한다. 하나님의 말이 곧 하나님의 행동이지만, 하나님의 행동은 분명하거나 명확하지 않기 때문에, 하나님의 행동을 명백히 밝힐 필요가 있다. 그런데, 하나님이 자신의 행동을 계시해 준 사람만이 유일하게 하나님의 행동을 직접 포착할 수 있다. 그 유일한 사람은 바로 예언자이다. 예언자만이 하나님의 행동이 거기에 있음을 알고, 하나님은 예언자에게만 그 사실을 말할 자격을 부여한다. 예언자는 그 사실을 설명해야 하고 언어로 표현하는 작업을 해야 한다. 그 작업에는 온갖 위험이 따르지만, 그와 동시에 그 작업은 하나님의 뜻에 정확히 들어맞는다(Ellul, 2007c: 356-357).

장뤽 포르케(Jean-Luc Porquet)가 쓴 『자크 엘룰, (거의) 모든 것을 예견한 사람

Jacques Ellul. L'homme qui avait (presque) tout prévu』은 기술 사회에 대한 비판과 관련된 엘룰의 주제들을 폭넓게 전파하는데 주요 역할을 한다. 광우병의 위험이 한창 이던 때에, 포르케는 5년 전 세상을 떠난 인물이 프랑스인들이 당시 겪고 있던 것을 예전에 이미 예견했음을 발견한다. 특히, “우리는 우리를 무한히 넘어서는 문제나 혹은 상황에 대해 끊임없이 결정을 내리도록 강요당한다”(Ellul, 2004a: 47)는 엘룰의 분석이 다른 분석들보다 더 명확해 보인 나머지, 그는 즉시 엘룰의 분석에 열광한다. 그래서 그는 엘룰이 표명한 견해들이 오늘날 여전히 타당하고 유용하다는 점을 드러내기 위해, 엘룰의 지적 자서전을 집필한 것이다. 그 저서는 엄청난 부수가 팔리는 성공을 거두는데, 그런 유형의 저서가 프랑스에서 그렇게 팔린 것은 예외적인 경우이다. 그 저서의 성공 요인은 이렇게 설명된다. 즉, 유전자변형, 나노기술, 광우병, 휴대전화의 급격한 확산 등 현시대의 관심사들은 엘룰의 견해가 옳다고 인정할 수밖에 없는 점점 더 풍부한 소재를 제시한다. 특히, 많은 사람들은 일상생활에서 기술의 전제적 지배와 아주 구체적으로 마주한다. 그들이 자신들에게 일어나는 일을 파악하기 위해 질문을 제기하고, 상황을 이해하려 애쓰며, 지적 도구들을 찾고 있지만, 이에 대해 설명하는 사상가가 드물다. 하지만, 엘룰은 이에 대한 해석의 틀을 제시하고 현실을 파악하기 위한 수단을 제공한다는 것이다(Rognon, 2012: 266-269).

물론, 『자크 엘룰, (거의) 모든 것을 예견한 사람』이라는 제목에서, 포르케는 ‘예언하다’라는 표현 대신 ‘예견하다’라는 표현을 쓰지만, 사회학적 관점에서는 반드시 그렇게 쓸 수밖에 없는 ‘예견하다’라는 표현을 신학적 관점에서는 ‘예언하다’라는 표현으로 받아들일 수도 있다. 그런 측면에서, 엘룰은 흔히 ‘예언자’로 통한다¹¹⁾. 엘룰이 현대 세상과 기술 사회와 기독교와 교회에 대한 분석을 통해, 기술 사회와 관련된 거짓된 이데올로기, 곧 기술 사회가 인간에게 받아들여지는 것을 정당화하고 기술을 옹호하며 신성시하는 담론들을 비판한 것, 무분별한 기술적 성장을 정당화하는 기술 담론의 현혹에 빠져드는 것을 경고하고 현대인을 그런 현혹에서 벗어나게 하려고 애쓴 것, 기술 체계가 지배하는 세상에 순응하는 삶과 태도를 비판하면서 거기에 맞서 치열하게 투

11) 데이비드 길(David Gill)은 대중의 예언자가 아닌 지식인에 대한 예언자로서 엘룰의 예언자적 역할은 일반인과 관련된 것이 아니라 지식인과 학문 공동체와 관련된다고 하면서, 엘룰은 자신을 ‘예언자’로 부르지 않고, 다른 사람들이 자신을 그렇게 지칭한 데 대해 당황해 했을 것이라고 밝힌다 (Gill, 1984: 180-183).

쟁하는 삶을 촉구한 것, 예수 그리스도가 선포한 원래의 메시지를 저버리고 세상과 화합하고 협력하며 온갖 타협을 받아들인 교회와 기독교를 근본적으로 가차 없이 비판한 것, 경제적 자유주의라는 재앙과 오늘날 마약이 되어버린 기술에 대한 어떠한 문제 제기도 하지 않는 그리스도인의 ‘순응행위’에 대해 근본적으로 비판한 것, 그 모든 것은 자신이 묘사한 예언자의 진정한 역할과 예언자적 태도에서 비롯된 것이라고 할 수 있다. 그래서 그는 “성령을 받은 각 그리스도인은 예수 그리스도의 재림에 대한 예언자이다.”(Ellul, 1988: 51)라고 하면서, 무엇보다 교회의 예언자적 사명은 ‘파수꾼’으로써 세상을 섬기는 것이고, 그리스도인의 예언자적 역할은 예언자 요나가 니느웨 인들에게 하듯이, 그리고 예언자 에스겔이 이스라엘 민족에게 하듯이, 사회에 다가 올 위험을 알리며 경고하는 것이라고 밝힌다(Ellul, 2008: 105).

엘룰은 “남아 있는 유일한 것은 예언자의 외침인데, 나는 종말을 보기 때문에 외치고, 나의 모든 저서가 차가운 느낌을 주기는 하지만 외침으로서 들려져야 한다.”(Ellul, 1983: 201)라고 하면서, 그리스도인으로서의 자신의 소명을 기술한다. 그런데, 엘룰에 대한 많은 해석자들이 엘룰의 그 말만을 끄집어내어 단지 인용하면서, 예언자 엘룰이 이 시대 상황에 대해 환멸을 느낀 비판자일 따름이라고 결론짓는다. 그렇지만 다니엘 클린드닌(Daniel Clendenin)은 그런 비판을 잘 알고 있는 엘룰이 그 비판에 대처하며 그 비판을 의미 없게 만든다고 하면서, 이와 관련된 엘룰의 입장을 제시한다. 첫째, 엘룰에게 기술은 사악하지 않고, 문제는 현재의 사회 구조이다. 즉, 기술은 이제 우리 자신의 환경을 규정하고, 사실상 뚫고 들어갈 수 없는 ‘기술 체계’를 구성한다. 그런데, 사회 구조나 기술 체계를 문제 삼지 않고 기술의 부정적인 측면들에만 단지 집중함으로써, 엘룰이 ‘거짓 문제’라고 부르는 것이 생겨난다. 둘째, 엘룰은 반(反)기술주의나 혹은 기술에 맞선 심판을 옹호하는 것이 아니라, 기술에 대한 비판적 수용을 옹호한다. 셋째, 엘룰은 기술이 행복의 요소들을 현대인에게 가져다준다는 점을 결코 부인한 적이 없다. 그는 그 요소들이 너무나 명백하기 때문에 단지 그 요소들에 대해 논의하지 않은 것이다. 심지어 그는 기술이 적은 것보다 더 많은 것이 인간의 생존 가능성에 더 잘 기여할 것이라고 확신한다. 넷째, 역사를 넘어 모든 사람에 대한 보편적 구원에 대한 자신의 신학적 확신에 힘입어, 엘룰은 자신을 완전히 낙관주의적인 것으로 묘사한다(Clendenin, 1987: 22-23).

클린드닌은 엘룰에 대한 해석자들 가운데 예언자로서의 엘룰을 가장 잘 이해하는

대표적 인물로서 데이비드 길(David Gill)을 든다. 예언자로서의 엘릴의 목적은 현대의 상황에 대해 ‘전적 타자’인 하나님의 말을 묵상함으로써 우리에게 도전하고, 우리의 방향을 바꾸게 하며, 우리에게 동기를 부여하는 것이다. 따라서 데이비드 길의 내린 결론은, 엘릴의 예언적 중요성이 우리의 지적 개념이나 혹은 교의학(敎義學)에 대해 이의를 제기하는데 있을 뿐 아니라, 그런 분야에서의 삶을 위한 신앙의 구체적 의미를 향해 나아가도록 압박을 하는데 있다는 것이다(Clendenin, 1987: 23-24).

3. 소망에 근거한 엘릴의 신학 사상의 의의

엘릴의 신학 사상에서 그 주안점은 무엇보다 ‘소망’에 놓여 있다. 특히, 그는 ‘소망’(l’espérance)을 ‘희망’(l’espoir)과 대립시키면서, ‘소망’과 ‘희망’을 근본적으로 구분한다. “희망은 인간에 대한 저주이다.”(Ellul, 2004c: 189)라고까지 주장하는 엘릴에게 희망이란 인간을 기만하는 것이다. “삶이 있는 한 희망이 있다”는 격언처럼, 유대인에 대한 학살을 가능하게 했던 것이 결국 희망이므로, 희망은 최악의 것을 여전히 피할 수 있음을 의미한다. 다시 말해, 가능한 해결책이 여전히 있는 듯이 보일 때 인간은 희망을 품을 수 있다. 하지만 인간이 끔찍한 상황에서도 출구가 있다고 상상하는 한, 상황을 변화시키기 위한 아무 일도 하지 않는다. 그런 희망과 더불어 살아가는 것은 실제로 해결책이 없어질 때까지 상황들이 악화되도록 내버려 두는 것이다. 그와 반대로, 최악의 것이 확실할 때, 돌아서서 침묵하는 하나님이 인간에게로 다시 돌아온다는 소망이 개입한다. 따라서 희망은 가능한 것에 대한 집착인 반면, 소망은 불가능한 것에 대한 집착이다. 소망은 출구 없는 벽과 돌이킬 수 없는 재난과 마주할 때 존재하고, 실제로 아무것도 더는 가능하지 않는 곳에서만 의미와 근거와 존재 이유가 있다(Ellul, 2004c: 188-192).

엘릴은 1967년 이스라엘과 아랍국가들 사이에 벌어진 ‘6일 전쟁’ 후에 『이스라엘을 구해야 함 Il faut sauver Israël』이라는 제목으로 글을 발표하고, 그와 관련된 다른 글을 이어 발표한다. 그런데, 이스라엘에게 호의적인 엘릴의 변함없는 그런 참여 활동은 엘릴에 대한 많은 반감을 불러일으키기에 충분하다. 그런 참여 활동은 1977년에 쓴 예루살렘에서의 자신의 체류를 기술하는 『이스라엘에 대한 인상 Impression d’Israël』이라는 긴 글에서 나타나고, 1986년에 출간된 『이스라엘을 위한 그리스도인 Un chrétien

pour Israël』과 더불어 정점에 달한다(Troude-Chastenet, 2005a: 356). 그렇지만 그는 그러한 오해와 비난과 논란을 염두에 두고서도, 1984년 레바논 전쟁의 맥락 및 아랍 국가에 의한 이스라엘의 계획적인 소멸을 규정하는 팔레스타인 해방기구의 현장의 맥락에서, 『이스라엘을 위한 그리스도인』을 집필한다. 그는 이 저서의 특징을 언급하면서, 그리스도인이 이스라엘이라는 선민(選民)의 생존을 위한 시도를 하도록 이렇게 촉구한다.

『이스라엘을 위한 그리스도인』이란 저서는 무엇인가? 바람에 흔들리는 갈대요, 나뭇잎의 부스러기처럼요, 수많은 저서 가운데 하나의 저서이다. 이 저서가 온갖 선전에 의해 이용될 수도 있다거나 혹은 온갖 다양한 기정방침에 의해 이해되지 않을 수도 있음을 쓰라린 마음으로 누가 알겠는가? 그것은 정치적 흐름을 조금도 달라지게 하지 못할 시도이다. 하지만, 이스라엘을 위한 그리스도인은 우선 주(主) 하나님에 대한 소망 속에서 살고 기도하는 사람이기 때문에 그 시도를 해야 한다(Elul, 2007a: 936).

이와 같이, 엘릴은 하나님의 선민으로서 이스라엘을 향한 뜨거운 애정과 관심을 늘 보여준다. 하지만 이스라엘이 미국을 등에 업고 아랍권 국가에게 자행했던 침략 전쟁 및 아랍 국가들과의 대립 그리고 현재 팔레스타인에 대한 이스라엘의 압제와 탄압을 고려해 볼 때, 이스라엘에 대한 엘릴의 호의적인 시각은 역사적 정황이나 현재의 상황을 고려하지 않고서 하나님의 선택을 받은 선민(選民)이라는 이유만으로 맹목적으로 이스라엘을 옹호한다는 오해와 비난을 불러일으킬 소지가 있다. 더구나 일방적인 침략 전쟁이라는 세계의 우려와 비판에도 미국이 무모하게 밀어붙인 이라크 전쟁이 유대·기독교와 이슬람교 사이의 대립이나 이 종교들을 배경으로 하는 문명의 충돌로 보는 시각이 팽배한 현시점에서, 이스라엘에 대한 엘릴의 시각은 논란을 일으키기에 충분하다.

그럼에도 엘릴은 우리가 ‘하나님과의 단절’ 시대에 있고 그리스도인의 소명이 소망에 눈뜨는 것이라면, 역사의 흐름을 위해 결정적인 일이 존재한다고 하면서, 그것은 바로 이스라엘과의 만남과 연결과 결합이라고 주장한다. 즉, 이스라엘은 모든 나라를 위한 하나님의 약속의 전달자이자, ‘하나님과의 단절’ 속에서 살면서 버려지지만 늘 선택된 선민(選民)이다. 따라서 그리스도인은 순수한 올리브나무와 접붙여진 올리브나무에 대한 바울의 비유를 이해해야 하는데, 이는 단지 신앙의 뿌리만 관계된 것이 아니라 소망의 뿌리와의 관계된 것이다. 그렇기에, 교회가 진정으로 교회가 되는 법을 알았다면, 교회는 그리스도 안에서 이스라엘의 구원에 대한 진정한 증언을 이스라엘에게

제시했을 것이다. 하지만 그것은 교회의 잘못에 의해 망쳐진다. 그 때문에, 이제 그리스도인은 살아 있는 새로운 소망을 이스라엘에게 제시해야 하는데, 그 새로운 소망은 이스라엘의 특별한 소망을 대체하지도 않고 없애지도 않는다는 것이다. 그 때문에, 엘웰은 오늘날 ‘하나님과의 단절’ 시대에 있어 의미심장한 유일한 시도는 그리스도인과 이스라엘의 일치이고 교회와 이스라엘의 연합이라고 하면서, 이는 예수 그리스도라는 완전한 방향을 전제로 함을 강조한다(Elul, 2004c: 293-294).

‘사신 신학’(死神 神學)이라고도 하는 ‘하나님의 죽음 신학’은 세속화된 현대 서구 사회의 상황에서 “하나님이 죽었다”라고 선언하는 현대 신학의 한 부류로서, 하나님을 부정하며, 하나님 없는 신학, 특히 하나님 없는 그리스도론을 전개한다. 하나님이 예수 안에서 전적으로 인간이 되었으므로 더는 형이상학적이고 초월적인 신은 없으며, 역사적 예수에 대해서만 집중해야 한다고 강조한 것이다. ‘하나님의 죽음 신학’에서 공통적인 것은 하나님에 대한 신앙이 현 세계에서는 불가능하거나 무의미하며, 인간의 성취는 하나님이 아니라 세상에서의 세속적인 삶에서 실현되어야 한다는 것이다. 대표적 신학자 중 알타이저(T.J. Altizer)는 전통적인 하나님은 십자가 사건에서 실제로 죽었으며, 따라서 전통적 신관은 무가치하다고 주장한다. 해밀턴(W. Hamilton)은 하나님의 속박에서 인간을 자유롭게 하며 인간의 책임과 행위를 완전히 가능하게 하기 위해 신은 죽어야 한다고 주장한다. 반 뷰렌(Van Buren)은 초월적 실체인 하나님과 관계를 갖거나 대화하는 것은 불가능하기에 하나님에 대해 말하는 것은 언어적으로 무의미하다고 주장한다. 바아니앙(G. Vahanian)은 하나님이 인간적 언어로 알려진 하나님이니만큼 그것은 근본적으로 우상일 수밖에 없다고 주장한다(가스펠 서브, 2013 : 290-291).

엘웰은 ‘하나님의 죽음 신학’ 전체를 쌓아 올리는 사람들은 주위 문화로부터 자기들에게 다가오는 하나님에 대해 반박하면서 하나님이 존재하지 않는다는 문화적 전제로부터 출발한다고 비판한다. 그 자체가 사회적이고 과학적인 흐름 속에 위치한 신앙의 위기로부터, 또한 언어의 위기로부터 ‘하나님의 죽음 신학’이 나온다는 것이다. 또한 엘웰은 폴 틸리히(Paul Tillich)가 하나님의 부재가 성령이 현존한다는 증거라고 주장할 때, 이에 대한 반론을 제시한다. 엘웰은 신학적 관점에서 그 주장을 인정하면서도, 그 주장이 인간으로 하여금 하나님의 부재와 침묵이라는 심각한 상황을 가볍게 취급하며 “너무 걱정할 필요가 없다”라고 여기게 하는 안이한 위로가 될 수 있다고 지적한다. 즉, 하나님의 침묵과 부재 속에서 인간은 진정으로 고아와 같은 상황에 있고, 하나

님이 인간을 향해 다시 돌아올 어떠한 이유도 없이 하나님은 정말로 돌아설 수 있을
을 받아들일 수밖에 없다는 것이다(Elul, 2004c: 112-116). 스테판 라비노트(Stéphane
Lavignotte)에 따르면(Lavignotte, 2012: 75), 엘뤼에게 하나님은 죽지 않은 것과 마찬가지로 스스로 먼저 침묵하는 것도 아니다. 보다 정확히 말하면, 하나님이 침묵하는
것은 인간이 기술적 현실 속에 틀어박혀 하나님으로부터 돌아서 있기 때문이다. 결국,
소망에 근거하고 주안점이 놓인 엘뤼의 신학 사상은 ‘하나님의 죽음 신학’에 맞서려는
것이고, 폴 틸리히로 대표되는 ‘하나님의 부재 신학’을 극복하려는 것이다.

4. 엘뤼의 신학적 중요성과 신학적 방법

대럴 패싱(Darrell Fasching)에 따르면(Fasching, 1981: 4-5, 180), 바이니양으로 대
표되는 1960년대 ‘하나님의 죽음 신학’은 20세기 현대 신학에서 일종의 중대한 분수령
이 된다. 즉, 그로부터 ‘하나님 문제’(God problematic)에 대해 이야기하게 만든 문화적
변동의 원천으로서 기술에 대한 인식이 점차 드러난다. 그 이후로부터 신학은 그 존재
형태에서 현대인의 삶과 무관하게 되기에, 20세기 네 명의 뛰어난 신학자 루돌프 볼트
만(Rudolf Bultmann), 칼 바르트, 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr), 폴 틸리히는 복
음이 자신의 동시대인들에게 전달되지 않음을 이미 인정한다. 그래서 각자 자기 자신
의 방법으로 복음과 세상 사이의 간극을 연결해 보려고 시도한다. 볼트만은 복음의 진
정한 메시지가 현대인에게 전달되도록 1세기 복음의 신화적 맥락으로부터 복음을 벗
어나게 하기 위해, 복음을 비(非)신화화하는 것을 옹호한다. 바르트의 변증법적 이론은
세상이 복음을 들을 수 있게 만들기 위해 세상을 비(非)신화화하고, 자율성과 자급자
족을 향한 세상의 헛된 시도를 비(非)신화화하려고 애쓰면서, 볼트만과 반대 방향으로
나아간다. 니버는 복음이 현대인의 필요에 부응하고 따라서 현대인에게 이해되도록,
복음이 사회정치적으로 연루되는 것을 촉진한다. 틸리히는 현대인에게 복음이 들려지
도록 신학과 문화 사이의 상관관계를 발견하려고 시도하면서 ‘문화 신학’을 발전시킨
다. 그럼에도, ‘하나님의 죽음’의 신학 동향은 그런 시도들이 성공하지 못했고 문제가
처음에 나타났던 것보다 더 근본적이 되었다고 언급한다. 하지만 새로운 신학 운동이
나타나 ‘하나님의 죽음 너머로’ 가려고 시도한다. 예를 들어, ‘희망의 신학’은 “하나님이
실재하는 장소로서의 미래”라는 주제를 취한다. ‘놀이 신학’은 상상과 환상의 영역으로

넘어가서 초월의 장소로서 ‘게임’이라는 은유를 통해 설명한다. ‘해방 신학’은 정치적 문제와 특히 제3세계에서 압제 받는 자들의 자유를 위한 투쟁으로 넘어가고, 하나님은 가난한 자들 사이에서 발견된다고 주장한다. ‘과정 신학’은 초월을 지속적인 새로움의 출현 과정에 위치시키고, ‘세속도시 신학’은 하나님이 현대의 세속도시에서 발견된다고 선포한다.

패싱은 그 신학 동향들 각각에는 현재의 인류 상황과 기술 사이의 의미심장한 연결이 분명히 있다고 지적한다. 즉, 미래에 대한 관심과 더불어 ‘희망의 신학’은 그런 미래를 만들어내는데 있어 한 요인으로서 기술의 위협과 약속에 대한 논의를 피할 수 없다. ‘놀이 신학’은 은유 게임이 다양한 분야에 파고든 방식에 참여한 관심을 드러내고, 기술적 입안에서 사용된 중요한 기술인 ‘게임 이론’이 은유 게임을 통해 생겨난 방식에 참여한 관심을 드러낸다. ‘해방 신학’은 압제와 해방에서의 주요인으로서 제3세계를 위한 기술의 위협과 약속을 분석한다. ‘과정 신학’은 현대 기술에서 중요한 기술인 인공지능학과 일반체계이론을 탐구하기 시작한다. 마지막으로, ‘세속도시 신학’은 기술에 의해 만들어진 새로운 사회질서 자체가 복음을 비(非)신화화하는 힘의 산물이며, 그렇게 함으로써 이 새로운 사회질서는 인간으로 하여금 역사를 책임지고 미래를 창조하도록 인간을 해방시킨다고 주장한다. 패싱은 그 신학 동향들이 ‘하나님의 죽음 너머로’ 나아가는데 진정으로 성공했는지 그렇지 않은 간에, 그 신학 동향들 사이의 공통 요인이 있다고 밝힌다. 그 공통 요인은 기술 도시가 인류의 새로운 환경이 되었고, 따라서 그런 맥락에서 신학이 이루어질 수밖에 없음을 점점 더 인정한다는 것이다. 인간의 경험에서 근본 변화가 있었다면, 이는 현대 기술의 출현에 의해 일어난 사회 변동에 긴밀하게 연결되어 있다. 그래서 패싱은 1960년대 말과 1970년대 초에 기술이 신학에서 지배적인 주제로서 나타났다면, 신학과 기술에 대한 저작을 통해 엘월은 현대의 신학적 관심과 관련하여 중요한 선구자와 예언자로서 특징지어진다고 주장한다. 그런 선구적 저작과 그 저작의 깊이와 넓이에 힘입어, 현대의 신학 공동체가 미래를 위한 자체의 의제를 수립하려고 시도할 때, 엘월은 반드시 다루어질 수밖에 없는 신학적 인물이 된 것이다(Fasching, 1981: 5-6).

패싱은 현대 신학에 대한 엘월의 기여는 분명히 엄청나며, 몇 십 년에 걸쳐 이루어진 포괄적인 역작으로서 그의 저작은 기술 사회에 대한 철저한 사회학적 분석에서 최고조에 달한다고 주장한다. 즉, 엘월의 그런 분석이 이루어진 것은 우리 기술 문명에

서의 인간의 자유 및 미래와 관련된 윤리적이고 신학적인 문제들을 직접적으로 드러내기 위함이다. 우리가 살고 있는 새로운 기술 환경에 대한 그의 묘사에 비추어보면, 그 사실을 인식하지 않은 채 이 시대의 잔여물 속에서 어떤 적절한 방식으로 앞으로 나아가는 신학을 상상하기란 어렵다. 따라서 더는 자연이나 역사와 관련하여서가 아니라 기술과 관련하여 신학적 통찰력이 정립될 수밖에 없는데, 인간의 새로운 언어를 우리에게 제시하는 것은 바로 기술이다. 장래의 신학 의제에 대한 엘뤼의 가장 중요한 기여는 자신이 제기하는 문제들에 대해 그가 제시하는 해답들이 아니라 그 문제들 자체이다. 물론, 그가 제시하는 해답들이 하찮은 것은 아니지만, 그는 그 해답들을 해결책으로 생각하지 않는다. 그는 신학적 성찰과 윤리적 고찰을 위해 기술 문제를 적절히 제기하는 방법을 우리에게 알려준다는 것이다. 결국, 인간의 탁월한 능력은 우리 세상에 대한 문제제기를 하는 능력에 있고, 모든 것이 가능하고 새롭게 만들어지는 새로운 세상을 상상하는 능력에 있다는 것이다(Fasching, 1981: 177-178, 189).

패싱에 따르면(Fasching, 1981: 6-9), 기술 사회의 출현에 대한 엘뤼의 신학적 반응을 이해하려면, 엘뤼이 바르트와 관련된 변증법적 신학 전통으로 향한다고 여기는 것이 중요하다. 엘뤼는 성경의 도처에서 나타나는 주목할 만한 변증법을 표현하는 바르트의 신학의 균형을 존중한다. 세상에 대한 하나님의 말의 ‘부정’과 ‘긍정’을 둘 다 선언하는 성경적 변증법은, 예수 그리스도의 죽음과 부활에서 완전히 표현되는 변증법 속에서 하나님의 심판과 은총을 둘 다 제시한다. 엘뤼의 관점에서, 현대 신학이 받는 유혹은 ‘부정’과 ‘긍정’의 그 지속적인 변증법과 결별하고 그 변증법을 역사에 대한 이원론적인 해석으로 변질시키는 것이다. 그 해석에 따르면, 역사에서 세상에 대한 하나님의 심판이라는 ‘부정’은 예수 그리스도의 부활을 통한 세상에 대한 무조건적인 ‘긍정’에 의해 대체된다. 그런 일이 벌어질 때, 엘뤼는 복음이 현재의 상황에 대한 이데올로기적인 자기 정당화가 된다고 경고한다. 그러한 역사적 이원론을 통해, 변증법적 통일성 속에서 결합될 수밖에 없는 것이 바로 분리된다는 것이다. 그 때문에, 엘뤼의 신학적 접근을 알려주는 것은 바로 바르트의 변증법이다. 그렇지만 엘뤼는 세상을 판단하는 동시에 세상을 새롭게 하기 위해 세상과 관련된 복음을 제시하는 그런 변증법적 접근은, 복음이 실제로 존재하는 그대로의 세상에게 말을 거는 경우에만 효과적이라고 주장한다. 엘뤼이 바르트의 신학에 대해 비판적인 것은, 주로 그런 관점에서 바르트가 그르치기 때문이다. 그래서 엘뤼는 바르트가 현실과 실제 상황을 간과하는 데 실패했

다고 주장한다. 결국, 바르트의 신학에 대한 엘릴의 반응은 바르트의 신학을 묵살하는 것이 아니라, 기술에 의해 형성되고 있는 그대로의 세상의 구체적 현실들과 관련되도록 바르트의 변증법을 제시하는 것이다. 이는 성경 계시와 신학적 통찰력을 인간의 현재 상황에 대한 자세한 사회학적 분석과 대조시킴으로써 이루어진다. 즉, 엘릴에게 신학적 변증법은 성경과 사회학 사이의 대조로부터 가장 적절하게 나타난다. 그런 확신을 토대로, 엘릴은 ‘대조’라는 방법론을 확립하게 된다. 즉 한편으로, 그리스도인은 우리가 어디에 있고 무엇을 하고 있으며 어떤 행동 방향이 우리에게 열려 있는지 알아내기 위해, 완전한 현실주의 및 사고의 명확성과 더불어 세상에 대해 가능한 한 깊게 이해하기를 추구해야 한다. 다른 한편으로, 그리스도인은 성경적이고 신학적인 영역에서 자신의 지식을 심화시켜야 한다. 그런 대조를 통해, 그리스도인은 양립할 수 없고 모순된 동시에 분리할 수 없는 두 요소, 곧 복음과 세상을 체험하게 된다.

클린드닌에 따르면(Clendenin, 1987: 141-145), 엘릴의 신학적 전문 지식은 역사학자와 사회학자로서의 그의 탁월함에 비해 단지 부차적임에도, 그는 많은 전문적인 신학자들에 필적하는 교회사와 교회 신학에 대한 정확한 지식을 구사한다. 즉, 그의 신학적 저작이나 성경 주석을 읽어 보면, 자신의 전문 지식 영역으로부터 벗어나서 헤매는 초보 신학자로 그를 일축할 수 없음이 드러난다. 따라서 클린드닌은 엘릴이 현대 신학에 진정으로 공헌을 했다고 하면서, 엘릴의 신학적 방법이 지닌 특별한 힘을 네 가지로 든다.

첫째, 엘릴의 신학적 방법에는 소크라테스의 산파술 방법 같은 특징이 있다. 즉, 그는 자신의 신학적 저작이나 성경 주석을 통해 독자에게 무언가를 알려주려 할 뿐 아니라, 독자로 하여금 개인적인 대화에 참여시키려 한다. 따라서 그의 목표 중 하나는 독자로 하여금 그와 더불어 소통하게 만드는 것이고, 독자가 읽은 것과 관련하여 개인적 결단을 하게 만드는 것이다. 결국, 그의 신학적 저작이나 성경 주석의 목적은 독자에게 개인적 성찰이라는 반응을 불러일으키는 것이고, 그리하여 독자로 하여금 어떤 행동 경로를 선택하게 만드는 것이다.

둘째, 신학에서의 엘릴의 지상 과제는 상호 비판적인 변증법 속에서 세상과 복음을 마주치게 하고 그 둘의 상관관계를 보여주어야 할 필요성이다. 그에게 세상과 복음은 결코 분리될 수 없다. 따라서 그의 연구 전체는 현대 세상에 대한 이해를 중심으로 하는 연구, 그리고 성경에 대한 이해를 중심으로 하는 연구라는 두 가지 연구 방향과 더불어 그러한 관심을 입증하고 있다. 그는 신앙과 세상 사이의 역동적이고 건설적인 변

증법에 관여하기를 원하는데, 그에게는 세상이 없으면 신앙도 없다.

셋째, 엘뤼는 신학이 실제적이고 실존적이며 윤리적인 목적, 곧 그리스도인으로 하여금 현대 세상에 영향을 주는 특별한 삶의 방식을 만들어내도록 돕는 목적에 기여해야 함을 유념하도록 우리에게 요구한다. 이는 그가 기독교를 윤리로 한정시킴을 결코 의미하는 것이 아니라, 그가 순전히 학문적 연습에 불과한 신학을 무시한다는 것이다. 그에게 신학의 최종 목적은 실제적이고 윤리적인 방향을 중심으로 삼는데, 그가 자신의 교과에서 신학 교육을 개혁하는데 개입한 것은 그런 점을 분명히 보여준다. 따라서 목회자 양성 교육과 관련된 그의 주된 관심사 중 하나는 이론과 삶이 서로 마주쳐야 한다는 것이고, 단순히 학문적 훈련을 통해서만 자질이 없는 목회자가 양성된다는 것이다.

넷째, 엘뤼는 신학과 현실을 결부시키기를 열망한다. 엘뤼에 따르면, 정말로 중요한 것은 압제와 ‘필연성’의 세상에서의 소망과 자유의 가능성이다. 신학이 그런 실존적 관점을 상실하면, 존재 이유를 저버리게 된다. 그에게 신학의 목적은 길거리의 사람에게 그런 소망과 자유를 전하는 것이다. 그의 작업은 그런 선물이 우리에게 주어진 것을 알면서 우리로 하여금 막다른 골목으로부터 나오도록 도우려는 시도이다. 예수 그리스도의 선물 가운데서, 인간은 하나님이 우리와 함께 우리를 위해 있으며 진정한 소망과 자유가 정말로 가능함을 궁극적으로 입증하는데, 이를 전하는 것이 신학의 과업이라는 것이다.

V. 결론

엘뤼의 신학 사상의 특징은 이렇게 요약된다. 첫째, ‘현실’과 ‘진리’는 특유의 변증법적 방식을 통해 결합되고 통일된다. 진리 자체인 예수 그리스도는 자신의 성육신이 현실 세상에서 진리의 통로임을 인식시키고, 자신의 죽음과 부활이 바로 진리의 승리임을 인식시킨다. 이때 진리와 현실은 공존하면서 새로운 창조를 통해 통일되고 결합됨으로써, 진리인 예수 그리스도의 승리가 현실에 드러나고, 결국 현실도 진리의 영역에 속하게 된다. 둘째, ‘종교적 신심’과 ‘참된 신앙’이 구별되듯이, ‘종교’는 ‘계시’에 대립된다. 종교는 늘 힘의 형태로 표현되고, 사람들은 좀 더 많은 힘을 가지려고 하나님을

개입시킨다. 그와 반대로, 하나님의 계시는 인간을 ‘비무력’의 방향으로 이끌고, 인간이 지배 수단들을 포기하는 방향으로 이끈다. 또한 ‘참된 신앙’은 예수 그리스도의 계시에 해당하는 반면에, ‘종교적 신심’은 종교적인 것과 비합리적인 것과 비(非)기독교적 체함을 근거로 하는 온갖 태도에 해당한다. 셋째, 이 시대의 현상으로서 하나님이 인간으로부터 돌아서서 침묵하며 하나님의 ‘말’이 그 자체로서 더는 선포되지 않는 ‘하나님과의 단절’이 제시된다. ‘하나님과의 단절’ 시대에서, 소망은 하나님의 거부와 침묵과 돌아섬 앞에서의 인간의 확고부동한 요구이면서 하나님에게 전해지는 도발이어야 하고, 진정한 기도는 하나님이 우리에게 돌아와 다시 말하도록 요청하는 끈질기고 투쟁적인 기도가 되어야 한다. 넷째, ‘예수 그리스도 안에서 자유’만이 진정한 자유이다. 자유는 인간으로서 유일하게 진정으로 자유로운 예수 그리스도 안에서 얻어진다. 자유로운 인간은 타인을 사물로서 소유하려고 애쓰지 않는 탐욕이 없는 존재이며, 하나님과 함께 하고자 하는 갈망만을 가지고서 기꺼이 자신을 내어주면서 살아가는 존재이다. 다섯째, 그리스도인이 자유를 체험해야 하는 것은 세상 속에서이다. 세상에는 정치적 참여, 노동, 성(性), 여성적 가치와 같은 그리스도인의 자유가 구체적으로 적용되는 영역들이 있다. 여섯째, 그리스도인에게는 새로운 삶의 방식의 창조가 필요하다. 그런 삶의 방식을 추구하는 일은 반드시 그리스도인들 사이의 연계된 행위여야 한다.

그러한 특징들을 지닌 엘월의 신학 사상에 대한 평가는 주로 이렇게 이루어진다. 첫째, 엘월은 자신의 신학 사상을 통해 자신이 하나님의 사람이자 그리스도인임을 드러낼 뿐 아니라, 시대의 ‘예언자’로 간주된다는 것이다. 엘월에게 예수 그리스도의 부활과 승천은 죽음의 승리자인 예수 그리스도에 대한 확신을 주는 동시에, 영생에 대한 확신을 준다. 또한 확신과 행동으로서의 기독교, 그리고 십자가에 못 박히고 부활한 세계의 왕 예수 그리스도는 엘월의 신앙의 실존적인 토대이다. 엘월에게 그리스도인의 예언자적 역할은 사회에 다가 올 위험을 알리고 경고하는 것이다. 따라서 예언자로서의 엘월의 목적은 현대의 상황에 대해 ‘전적 타자’인 하나님의 말을 묵상함으로써, 우리에게 도전하고 우리의 방향을 바꾸게 하며 우리에게 동기를 부여하는 것이다. 둘째, 무엇보다 ‘소망’에 기반을 둔 엘월의 신학 사상은 그리스도인과 이스라엘 사이의 일치와 연합을 지향한다. 엘월에게 하나님은 죽지 않은 것과 마찬가지로 스스로 먼저 침묵하는 것도 아니다. 하나님이 침묵하는 것은 인간이 기술적 현실 속에 틀어박혀 하나님으로부터 돌아서 있기 때문이다. 따라서 엘월의 신학 사상은 하나님을 부정하며 “하나

님이 죽었다”고 선언하는 ‘하나님의 죽음 신학’에 맞서려는 것이고, ‘하나님의 부재 신학’을 극복하려는 것이다. 셋째, 현대 신학에 대한 엘뤼의 기여는 엄청나며, 현대 신학에 진정으로 공헌을 한 그의 신학적 방법에는 특별한 힘이 있다는 것이다. 즉, 그의 신학적 저작이나 성경 주석의 목적은 독자에게 개인적 성찰이라는 반응을 불러일으켜, 독자로서 하여금 어떤 행동 경로를 선택하게 만드는 것이다. 또한 신학에서의 그의 지상 과제는 상호 비판적인 변증법 속에서 세상과 복음을 마주치게 하고, 그 둘의 상관관계를 드러내는 것이다. 따라서 신학과 현실을 결부시키기를 열망하는 그에게, 그리스도인으로 하여금 현대 세상에 영향을 주는 특별한 삶의 방식을 만들어내도록 돕는데 기여해야 하는 신학의 목적은 소망과 자유를 전하는 것이다.

엘뤼의 사상 전체는 사회학적 측면과 신학적 측면으로 뚜렷이 구별되면서도, 두 측면이 하나의 전체를 이루면서 통일성과 일관성을 유지한다. 그 두 가지 연구 영역 가운데 사회학적 측면은 다양한 분야에서 현대 사회의 현상들을 묘사하고 분석하는 사회학적 저술로 나타난다. 그리고 신학적 측면은 신구약성경 몇 권을 대상으로 하는 성경 연구인 동시에, 그리스도인의 삶에 대한 다양한 주제를 중심으로 하는 신학적 고찰 혹은 윤리적 고찰로서 나타난다. 그는 신학적 연구를 통해서도 현대 사회의 다양한 현상을 구체적으로 묘사하거나 분석할 수 없고, 사회학적 연구를 통해서만 이 세상에 대해 고찰할 수 있지만, 현대 사회를 영적으로 고찰하는 작업인 신학적 연구 없이는 현대 사회를 전체적으로 바라보고 연구할 수 없음을 확신한다. 즉, 사회·정치적 영역에만 단지 관심이 있다면, 대답과 출구가 없는 상황에 끊임없이 부딪힌다는 것이다. 따라서 엘뤼의 신학 사상은 기술 사상으로 대표되는 그의 사회학적 측면의 사상과 떼어 놓고 생각할 수 없다. 역사학자와 사회학자로서 제도사, 기술, 혁명, 선전, 정치 등과 관련된 그의 탁월한 연구 업적에 비하면, 그의 신학 사상은 단지 부차적일 따름이라고 볼 수 있다. 그럼에도 그의 신학 사상이 주목을 받고 높이 평가되는 것은, 그 신학 사상이 그의 연구 업적 가운데 중심으로 평가되는 기술 사상과 밀접히 관련되기 때문이다. 물론, 그 신학 사상이 그의 기술 사상에서 제기되는 문제에 대한 해답이나 해결책으로 제시되는 것은 아니다. 그의 기술 사상에서 나타나는 주된 개념으로서 기술 체계는 전체성과 통일성을 지향한다. 기술 체계가 모든 활동을 포괄하고 자체의 고유한 논리를 갖고 있으며 모든 문화를 점진적으로 동화시키는 전체적인 체계라면, 기술 체계와 관련된 변증법적 요인이 더는 없다는 것이 문제이다. 이와 같이, 기술 체계가 전체

적이라면 변증법적 요인은 기술 체계를 벗어난 외부에 존재해야 하는데, ‘초월자’만이 기술 체계 외부에 있을 수 있다.

결국, 특유의 신학 사상을 바탕으로 하는 엘룰의 기독교 신앙은 기술 체계 밖에 존재하고 닫힌 세상에 돌파구를 열 수 있는 초월적인 하나님과 하나님의 계시에 의거하기 때문에, 기술적인 지배에 저항할 수 있는 유일한 힘이다. 그리고 예수 그리스도 안에서 해방이야말로 인간이 자신의 결정지어짐과 소외로부터 해방되는 것이기 때문에, 예수 그리스도의 하나님은 인간을 진정한 자유로 이끌 수 있는 유일한 존재이다. 인간이 예수 그리스도 안에 있다면, 기술의 신성함을 더는 숭배하지 않고 기술의 신성함을 떨어뜨리면서, 기술 사회에서 계속 살아갈 수 있다. 즉, 인간이 도구들을 섬기는 대신 이 도구들을 인간을 위해 사용할 수 있고, 인간에게 유용하지 않은 도구들 없이도 살아갈 수 있다. 엘룰은 각각의 신학적 저작의 말미에서 독자에게 다음 같은 인간 자신의 책임을 환기시킨다. 즉, 인간은 예수 그리스도에 의해 해방되도록 되어 있고, 기술 사회의 모든 우상에 대해 그 신성함을 떨어뜨리는 길로 들어가게 되어 있으며, 자신의 삶의 방식을 통해 모든 희망과 절망을 넘어서는 소망을 증언하기로 되어 있다는 것이다. 엘룰이 언급하듯이(Ellul, 2004c: 257), 결국 우리는 개인적인 혹은 사회적인 혹은 도덕적인 맥락에 따라서 뿐만 아니라, 종말론적 실재에 따라 우리의 행위와 결단을 선택해야 한다. 우리가 ‘소망하는’ 하나님 나라가 우리의 일을 통해 어느 정도 우리 가운데 실현되고 있음을 우리는 오직 그런 선택을 함으로써만 말할 수 있는데, 그것이 결정적이다. 왜냐하면 우리는 예수 그리스도의 재림을 소망하고, 예수 그리스도의 통치가 확립되기를 소망하기 때문이다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참고문헌

- Ellul, J. (1963). *Fausse présence au monde moderne : Problèmes de la civilisation post-chrétienne*, Paris: Les Bergers et Les Mages.
- _____. (1973). *Éthique de la liberté, tome I*, Genève: Labor et Fides.
- _____. (1974). *Éthique de la liberté, tome II*, Genève: Labor et Fides.
- _____. (1981). *La parole humiliée*, Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (1983). *Living Faith: Belief and Doubt in a Perilous World*, San Francisco: Harper and Row.
- _____. (1984a) *Éthique de la Liberté, tome III : «Les Combats de la liberté»*, Genève: Labor et Fides.
- _____. (1984b). *La subversion du christianisme*, Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (1987a). *Ce que je crois*, Paris: Grasset & Fasquelle.
- _____. (1987b). *La Raison d'être, Méditation sur l'Écclésiaste*, Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (1988). *Présence au monde moderne, Problèmes de la civilisation post-chrétienne*, Paris: Presses Bibliques Universitaires.
- _____. (1990). *Propagandes*, Paris: Economica.
- _____. (1991). *Ce Dieu injuste...? Théologie chrétienne pour le peuple d'Israël*, Arléa.
- _____. (1992). *L'Homme à lui-même, correspondance avec Didier Nordon*, Paris: Éditions du Félin.
- _____. (2003a). *Les Nouveaux Possédés*, Paris: Mille et une nuits.
- _____. (2003b). "Le personalisme, révolution immédiate" in *Cahiers Jacques-Ellul n°1*, Association Internationale Jacques Ellul, 2003, p. 83.
- _____. (2003c). *Sans feu ni lieu, Signification biblique de la Grande Ville*, Paris: La Table Ronde.
- _____. (2004a). *Le bluff technologique*, Paris: Hachette.
- _____. (2004b). "Les chrétiens et la guerre" in *Cahiers Jacques-Ellul, n°2*, Association Internationale Jacques Ellul, 2004, pp. 10-11.
- _____. (2004c). *L'espérance oubliée*, Paris: La Table Ronde.
- _____. (2006a). *La foi au prix du doute*, Paris: La Table Ronde.
- _____. (2006b). *L'idéologie marxiste chrétienne: Que fait-on de l'Évangile?*, Paris: La Table Ronde.

- _____. (2007a). *Un chrétien pour Israël in Le défi et le nouveau : Œuvres théologiques 1948-1991*, Paris: La Table Ronde.
- _____. (2007b). *L'Impossible prière in Le défi et le nouveau : Œuvres théologiques 1948-1991*, Paris: La Table Ronde.
- _____. (2007c). *Politique de Dieu, politique de l'homme in Le défi et le nouveau : Œuvres théologiques 1948-1991*, Paris: La Table Ronde.
- _____. (2008). *Le fondement théologique du droit*, Paris: Dalloz - Sirey.
- _____. (2013). *Le Vouloir et le faire: Une critique théologique de la morale*, Paris: La Table Ronde.
- _____. (2014). *On Being Rich and Poor: Christianity in a Time of Economic Globalization*, Toronto: University of Toronto Press.
- Clendenin, D. (1987). *Theological Method in Jacques Ellul*, Lanham: University Press of America.
- Dravasa, É. (2005). "Jacques Ellul: Témoin de Dieu, historien de l'homme" in *Jacques Ellul penseur sans frontières*, Le Bouscat: L'Esprit du Temps, 2005, pp. 50-51, 56-59.
- Fasching, D. J. (1981). *The Thought of Jacques Ellul: A Systematic Exposition*, New York: The Edwin Mellen Press.
- Garrigou-Lagrange, M. (1981). *À temps et à contretemps, Entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange*, Paris: Le Centurion.
- Gill, D. (1984). *The Word of God in the Ethics of Jacques Ellul*, Metuchen: The Scarecrow Press.
- Lavignotte, S. (2012). *Jacques Ellul. L'espérance d'abord*, La Bégude-de-Mazenc: Éditions Olivétan.
- Rognon, F. (2007). *Jacques Ellul - Une Pensée en dialogue*, Genève: Labor et Fides.
- _____. (2012). *Générations Jacques Ellul. Soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*, Genève: Labor et Fides.
- Troude-Chastenet, P. (1994). *Entretiens avec Jacques Ellul*, Paris: La Table Ronde.
- _____. (2005a). "Biographie de Jacques Ellul (1912-1994)" in *Jacques Ellul, penseur sans frontières*, Le Bouscat: L'Esprit du Temps, p. 356.
- _____. (2005b). "Jacques Ellul, L'inclassable" in *Jacques Ellul penseur sans frontières*, Le Bouscat: L'Esprit du Temps, 2005, p. 22.
- Vandenburg, W. (1981). *Perspectives on our age, Jacques Ellul speaks on his life*

- and work*, Toronto: Canadian Broadcasting Operation.
- Viallanex, N. (1979). *Écoute Kierkegaard, Essai sur la communication de la parole, tome I*, Paris: Le Cerf.
- 가스펠 서브 (2013). **교회용어사전**. 서울: 생명의 말씀사.
- [Gospel Serve. (2013). *Glossray of Christianity*, Seoul: Word of Life Press.]
- 박만 (2009). **현대 신학 이야기**. 서울: 살림출판사.
- [Park, M. (2009). *Story of Contemporary Theology*. Seoul: Sallim Publishing.]

자크 엘뤼의 신학 사상과 그 사상에 대한 평가

이상민 (서울국제고등학교)

자크 엘뤼(Jacques Ellul)의 신학 사상의 특징은 이렇게 나타난다. 첫째, ‘현실’과 ‘진리’는 그의 특유의 변증법적 방식을 통해 결합되고 통일된다는 것이다. 둘째, ‘종교적 신심’과 ‘참된 신앙’이 구별되듯이, ‘종교’는 ‘계시’에 대립된다는 것이다. 셋째, 이 시대의 현상으로서 ‘하나님과의 단절’이 제시된다는 것이다. ‘하나님과 단절’ 시대에서의 ‘소망’은 기다림이나 혹은 확신만이 아니라, 하나님의 거부와 침묵과 돌아섬 앞에서의 인간의 확고부동한 요구이면서 하나님에게 전해지는 도발이다. ‘하나님과의 단절’ 시대에서 그리스도인의 참된 기도는, 하나님이 우리에게 돌아와 다시 말하도록 요청하는 끈질기고 투쟁적인 기도가 되어야 한다. 넷째, 자유는 예수 그리스도 안에서 얻어지는데, ‘예수 그리스도 안에서의 자유’만이 진정한 자유이다. 다섯째, 그리스도인이 자유를 체험해야 하는 것은 세상 속에서이며, 세상에는 그 자유가 구체적으로 적용되는 영역들이 있다는 것이다. 여섯째, 그리스도인들은 자신들 사이의 연계된 행위를 통해 새로운 삶의 방식을 창조하고 추구해야 한다는 것이다. 그러한 특징들을 지닌 엘뤼의 신학 사상에 대한 평가는 주로 이렇게 이루어진다. 첫째, 엘뤼는 자신의 신학 사상을 통해 자신이 하나님의 사람이자 그리스도인임을 드러내고, 시대의 ‘예언자’로 간주된다는 것이다. 둘째, 소망에 근거한 엘뤼의 신학 사상은 그리스도인과 이스라엘의 일치와 연합을 지향하고, ‘하나님의 죽음 신학’에 맞선다는 것이다. 셋째, 현대 신학에 대한 엘뤼의 기여는 엄청나며, 현대 신학에 진정으로 공헌을 한 그의 신학적 방법은 특별한 힘을 갖고 있다는 것이다.

: , , , , , ,