

## 교리의 본성에 관한 현대적 논쟁: 크리스틴 헬머의 『교리의 종말』을 중심으로

김진혁 햇볼트리니티신대원 전임교수

### 논문초록

본 논문은 미국의 신학자 크리스틴 헬머의 『교리의 종말』을 중심으로 계시와 교리, 언어, 실제의 관계를 탐구하려는 시도이다. 헬머는 ‘교리의 종말’(end) 시대에 그리스도인 개인과 공동체를 위할 뿐만 아니라, 인류의 번영을 지향하는 교리의 ‘목적’(end)을 되찾고자 한다. 지난 세기 조지 린드벡이 제안한 교리의 ‘문화-언어적’ 모델을 이어받은 브루스 마살은 교리에 대한 ‘인식적 우위’ 모델을 발전시켰다. 하지만 교리는 이들이 묘사한 것보다 더욱 다층적인 구성물이며 훨씬 복잡한 기능을 담당해왔다. 대신 헬머는 프리드리히 슐라이어마허의 대화를 통해 신학적 인식론에 재구성한다. 헬머는 『변증법』을 통해 어떻게 인식의 주체에 지식이 형성되는지 살피고, 성서주석을 통해 복음서와 역사적 예수 사이의 상응 관계를 탐구한다. 이러한 독특한 접근법에 힘입어 헬머는 지금까지 큰 영향을 끼치는 슐라이어마허에 대한 ‘신정통주의적’ 해석을 극복한다. 그리고 교리가 사회적 구성물임을 인정하면서도 언어와 실제 사이의 관계를 우연적이라고 보는 구조주의의 유혹도 비껴간다.

주제어: 교리의 본성, 크리스틴 헬머, 프리드리히 슐라이어마허, 신학적 인식론, 언어와 실제

### I. 들어가는 말

종교의 본질적인 가르침을 체계화한 교리(敎理, doctrine)는 개인과 공동체의 믿음의 내용을 구성하고, 가치판단의 근거가 되고, 삶의 기준이 되어준다. 교리는 신앙의 대상에 대한 지식과 이를 실제 삶에 적용할 때 ‘잣대’ 역할을 한다는 의미에서 규범적 성격을 가진다. 이를 위해서 명문화한 신앙을 참되고 공적이라고 규정해 줄 특별한 권위가 종교에 부여된다. 또한, 교리는 역사적 존재인 인간이 구체적인 종교·정치·사회·문화·경제적 상황 속에서 형성하고 연구하며 교육하는 만큼 개인과 공동체의 시대적 경험과 상호 영향을 주고받는다. 이처럼 ‘교리’라는

개념 자체가 규범성과 개방성을 함께 내포한 만큼, 교리는 신학적 주장들 이면에 ‘공유된 그 무엇’을 가리키지만, 시대마다 교단마다 교리를 정의하고 중요성을 매기는 방식에는 ‘차이’가 있게 마련이다.

그리스도인의 신앙과 실천에서 교리의 필요성은 초기 교회 이래 지금까지 다양한 방식으로 논의되었다. 하지만, 오늘날 교회와 신학교에는 교리에 대한 무관심이 알게 모르게 널리 퍼져있는 상황이다. “나는 교리가 아니라, 예수 그리스도를 믿습니다(I don't believe in doctrines, but I believe in Jesus Christ)”라는 ‘경건한’ 신앙 고백은 역설적이게도 교리의 위기를 보여주는 방증이기도 하다. 이러한 현상은 교회의 권위가 근대 세계의 도래와 함께 심각한 도전을 받고, 순수 이론보다는 실천에 관심이 집중되어 있으며, 서로 다른 역사적 기억과 전통을 가진 교단 간의 대화와 연합이 이뤄지면서 발생한 불가피한 일이기도 하다.

변화된 시류를 마주하고 어떤 이들은 종교개혁자와 그 후예들처럼 교리 교육을 강화해야 오늘날 위기를 헤쳐갈 수 있다고 주장한다. 다른 부류는 추상적 교리가 아니라 그리스도교적 실천이 신앙의 핵심임을 강조한다. 두 입장 중 어느 것을 골라야 할지를 고민하다 보면 자칫 교리의 본성은 무엇이고 이를 오늘날 어떻게 적용하느냐는 근본적 질문은 놓칠 위험도 있다. 달리 말하면, 위에서 언급한 두 상반된 입장 이면에는 특정한 역사적 시기에 형성된 교리의 ‘형식’을 지나치게 경직되게 받아들이고, 교리의 규범성을 초역사성으로 오해한 신학적 성찰의 빈곤이 놓여 있을 수도 있다. 그렇기에 오늘날 우리는 이 같은 혼란 이면으로 현대성의 도전을 마주하며 그리스도인의 정체성을 파악하고, 교회의 전통을 책임감 있게 수용하며, 시민으로서 공적 책임을 충실히 담당하기 위한 교리의 필요성을 읽어낼 필요가 있다.

본 논문은 교리의 본성과 역할에 관한 문제의식을 미국의 루터교 신학자 크리스틴 헬머(Christine Helmer, 1965-)의 저서 『교리의 종말』을 통해 심화하고 구체화해보려는 시도이다. 헬머를 따라 19-20세기 독일어와 영어 사용권에서 이뤄졌던 교리의 본성에 대한 논의를 따라감으로써, 역사적 종교로서 그리스도교의 정체성을 고민하면서도 변화된 세계가 던지는 도전에 적절히 반응하도록 이끄는 교리 이해가 가능할지 질문하고자 한다. 이 글은 다음과 같은 순서로 진행될 예정이다. 우선, 20세기 말 이후 지금까지 교리의 본성에 관한 가장 영향력 있는 논의를 남긴 조지 린드벡(George A. Lindbeck, 1923-2018)의 신학적 유산에 대한 헬머의 비판을 소개함으로써, 린드벡의 제안 속에 교리의 ‘종말’의 위험이 어떤 방식으로 내포되었는지를 살펴볼 것이다. 그 후에는 현시대적 상황과 함께 호흡하면서도 그리스도교의 근원적 신앙 고백에 충실한 교리의 본성을 찾고자, 독일의 근대 신학자 프리드리히 쉴라이어마허(Friedrich D. E. Schleiermacher 1768-1834)를 헬머가 인식론적으로 전유하는 방식을 소개

하고자 한다. 구체적으로는 슬라이어마허가 계시 대신 인간 경험을 교리의 내용으로 삼았다는 오해가 일어난 이유를 19-20세기 신학 발전사 속에서 풀어낸 후, 슬라이어마허를 통해 헬머가 교리를 위한 신학적 인식론을 어떻게 재구성하는지를 탐구하고자 한다. 헬머와 함께 지난 세기 신학의 거장들과의 비판적이고 건설적인 대화를 함으로써, 한편으로는 교리를 종말(end)로 이끄는 교리주의와 교리무용주의의 양극단을 피하고, 다른 한편으로는 교리의 목적(end)을 새롭게 발견할 지혜와 언어를 찾기를 기대한다.

## II. 조지 린드백과 ‘예기치 않은’ 교리의 종말

헬머는 한 마디로 교리를 “신적 실재가 주는 선물을 언어와 역사로 담아내는 신학장르(Helmer, 2020: 17)”로 이해한다. 이 짧은 정의에서 그의 주된 관심이 ‘교리와 언어와 실재’의 관계에 놓여 있음을 알 수 있다. 그렇다면 ‘교리의 종말’이란 구체적으로 무엇을 의미할까? 그는 “교리가 어떤 새로운 것도 말할 수 없는 게 당연해질 때, 교회의 정체성을 권위 있게 강화하는 기여도에 따라 교리의 중요성이 측정될 때, 교리는 종말에 이른 것(Helmer, 2020: 38)”이라 생각한다. 『교리의 종말』을 읽다 보면 개신교 역사에 ‘교리의 종말’이라 불릴만한 두 사건을 마주하게 된다. 첫째 종말은 근대 세계가 도래하던 19세기에 독일 개혁파 신학자 슬라이어마허가 감정을 종교의 핵심에 두고, 교리를 역사주의적으로 해석함으로써 찾아왔다. 하지만 헬머는 이는 슬라이어마허를 피상적이고 부분적으로 이해하기 때문에 생긴 오해라고 주장한다. 둘째는 현대사회에서 교회의 정체성에 대한 새로운 이해가 요구되고 에큐메니컬 대화가 일어나는 맥락에서 20세기 미국 루터교 신학자 린드백이 교리의 문화-언어적 해석을 제안하며 비롯되었다. 헬머가 볼 때 린드백의 신학적 기획을 이어받은 제자들에게서 자라난 교리에 대한 ‘인식적-우위 모델’(Epistemic-Advantage Model)은 일면 교회의 정통 가르침을 옹호하는 것 같지만, 실제로는 교리와 실재의 관계를 모호하게 규정함으로써 교리의 종말을 가져올 수 있다고 본다.

린드백이 1984년 출판한 『교리의 본성』(The Nature of Doctrine)은 20세기 중후반에 나온 현대신학서 중 가장 주목받고 영향력을 끼친 책으로 손꼽힌다. 후기자유주의(postliberal) 신학의 선구작으로 불리곤 하는 이 책에서, 역사신학자이자 제2차 바티칸 공의회 참관자였던 저자는 교리의 본성을 교회의 역사적 정체성과 에큐메니컬 대화라는 맥락에서 질문한다. 린드백은 종교와 교리에 대한 이해 방식을 인식-명제적(cognitive-propositional), 경험-표현적(experiential-expressive), 문화-언어적(cultural-linguistic) 접근법으로 구분한다. 첫째,

인식-명제적 접근은 “교회의 교리가 객관적 실재에 대한 정보를 담은 명제나 진리 주장으로 작동(Lindbeck, 1984: 16)”한다고 본다. 하지만 고전적인 진리의 상응 이론을 전제하는 이 같은 모델은 신학적 전통이 다른 교회 사이의 갈등을 유발할 수 있을 뿐 아니라, 기표와 기의의 복잡한 관계를 상징하는 포스트모던적 맥락에서 설득력이 떨어진다. 둘째, 슬라이어마허로 대표되는 경험-표현적 이론은 교리가 실재에 관한 명료하고 객관화된 정보를 전달하기보다는 “내적 감정이나 태도, 실존적 지향성 등에 대한 비정보적이고 비담론적 상징(Lindbeck, 1984: 16)”으로 기능한다고 본다. 하지만 이 역시 교단마다 종교적 경험에 교리적 중요성을 다르게 부여하기에 신학적 대화를 촉진하기에 역부족이다. 셋째는 린드벡 본인이 제시하는 이론으로, 철학자 루트비히 비트겐슈타인과 문화인류학자 클리포드 기어츠의 영향 하에 종교, 교리, 진리에 관한 이론을 통합하며 발전시킨 문화-언어적 모델이다.

종교는 언어 그리고 언어와 상관된 삶의 형식을 닮았고, 그러므로 문화와 유사하다(이들이 기호론적으로 실재와 가치 체계, 즉 실재와 삶의 실천을 구성하는 관용어로서 이해되는 한 그러하다). 교회의 교리의 기능은 이러한 사용이라는 관점에서 더욱 두드러진다. 달리 말하면 교리를 표현적 상징이나 진리 주장이 아니라, 담론과 태도와 행동을 위한 공유된 권위 있는 규칙으로 볼 때 그 기능이 더욱 확연히 보인다. 이렇게 종교를 개념화하는 일반적 방식을 ‘문화-언어적’ 접근이라고 앞으로 부를 것이며, 이 같은 함의를 가진 교회 교리에 대한 입장은 ‘규정적’ 혹은 ‘규칙’ 이론으로 언급될 것이다(Lindbeck, 1984: 18).

그리스도인의 정체성과 삶의 형식은 구체적인 공동체 속에서 형성되고 관찰된다. 삼위일체론이나 그리스도론 등의 명제화된 교리는 공동체적 믿음과 실천을 위해 공유된 문법을 제공하는 이차적 언어라고 할 수 있다. 교회는 신자들이 이러한 문법을 배우고 언어를 연습하는 구체적이고 특별한 장소이다. 그리스도인은 정경과 신조를 통해 익힌 그리스도교 신앙의 심층 구조를 가지고 세상에서 자신들의 위치를 발견하고 그리스도교적 삶을 실천한다.

린드벡의 문화-언어적 접근법은 20세기 후반 세속화의 거센 도전에 교리의 규범성이 위협받을 당시 대서양 양쪽 신학계에서 폭넓은 지지층을 확보했다. 『교리의 본성』은 다원주의 사회에서 그리스도교적 정체성을 어떻게 지킬지에 대한 진지한 답변이었고, 성서적 신앙과 교리적 진리에 헌신하던 이들은 이 책에서 현대 문화로 대치되지 않는 그리스도교의 고유한 언어와 문법을 발견하는 중요한 이론적 기반을 확보하였다. 하지만 비트겐슈타인의 언어적 전환, 기어츠의 문화인류학, 루터교적 유산의 조합은 ‘종교로서 그리스도교’에 대한 이해를 새로운 국면으로 이끌었다. 기어츠의 문화 이론에 따라 린드벡도 종교를 모든 것을 아우르는

‘세계관’으로 이해했지만, 기어츠가 강조한 삶의 실천에서 형성되는 분위기와 동기가 아니라 기호학적이고 인식론적인 언어 체계가 세계관을 구성하는 데 주요한 범주로 삼았다(Geertz, 1998: 115). 그 결과 루터 신학의 핵심인 설교에서 선포되는 케리그마가 아니라 공동체 내의 신앙과 실천을 질서지우고 의미를 형성하는 텍스트내재적(intratextual) 규칙이 새로운 조명을 받게 되었다. “[종교 공동체의 정경적 문서들에] 함빡 젖은 사람들에게는 이 문서들이 창조한 것보다 더 실제적인 세계란 없다. 따라서 성서의 세계는 우주를 흡수할 수 있다. 그 세계는 해석의 틀을 제공하고, 그 틀 속에서 신앙인들은 삶을 살고 실재를 이해하고자 한다.... 전통적으로 성서주석 방법은... 성서가 고유한 의미의 영역을 창조하며, 해석은 이것을 실재 전체로까지 확장하는 일임을 전제한다((Lindbeck, 1984: 117).” 이 인용문에서 루터 전문가 린드백의 후기자유주의적 입장에서는 ‘성서’가 세계관의 기호와 언어 체계의 의미를 우선적으로 결정함을 알 수 있다.

종교를 세계관으로 보려는 시도는 린드백의 예일 제자들에게 여러 방식으로 계승되었다. 하지만 헬머는 린드백의 유산을 이어받은 2세대 신학자들의 기획에 불만을 표했다. 특별히 『교리의 본성』 25주년 기념판 서문을 썼을 정도로 스승과 밀접했던 브루스 마샬(Bruce D. Marshall, 1955- )을 비판할 때는 ‘인식적-우위 모델’이란 표현까지 만들어낸다. 마샬은 교회가 진리로 받드는 공유된 핵심 신념이 계몽주의 이후 일반화된 ‘인식적 기준’(epistemic standard)에는 맞추기가 힘들어졌다고 진단한다(Marshall, 2000: 4). 마샬은 린드백의 입장을 발전시켜 “교리는 언어-문헌적 정형문구로 표현되어야 하며, 또한 세계를 인식하는 범주로 기능한다(Helmer, 2020: 199)”고 보지만, 세계관을 구성하는 데 필요한 언어와 논리를 린드백과는 달리 성서보다는 신조에서 찾고자 한다. 물론 교회의 핵심 교리는 성서로부터 내용을 추출되었지만, 이는 공동체가 공유했던 ‘신앙의 기준’(regula fidei)을 통해 성서를 해석한 결과이다(Marshall, 1999: 8). 신조의 진술들은 성서에 대한 공동체의 해석과 적용을 특징짓고 정합성을 부여하는 역할을 한다. 또한, 신조의 진술들 덕분에 평소 세상을 이해하고 참여하던 습관과 경향성과는 전혀 다른 방식으로 우리의 생각과 신념, 행동은 ‘종교적 세계관’ 속에 일관되게 자리 잡는다. 바로 이 지점에서 헬머는 ‘신조의 권위’가 ‘세계관으로서 종교’ 개념과 결합하면서, “교리의 초월적 지시 대상과 관련하여 중요한 방향 전환(Helmer, 2020: 141)”이 일어났음을 주목한다. 교리가 생동적이라면 역사에서 활동하시는 하나님을 지시해야 하지만, 안타깝게도 마샬의 제안은 신학자가 살아계신 하나님이 아니라 신앙 언어의 문법에 집중하게 한다. 새로운 지평을 여는 신적 현실 대신 정형화된 교리적 담론을 절대화하다가는 신학이 폐쇄된 세계관에 갇히게 된다.

물론 마살이 신조와 세계관을 무차별적으로 동일시하지 않았고, 그의 신학이 여기서 간략히 요약된 것보다 훨씬 복잡하고 풍성한 의미를 품는다. 하지만 마살에 대한 헬머의 비판의 요지는 분명하다. 교리는 역사적·사회적으로 조건 지어진 자리에서 신적 실재를 가리켜야 하지만,

인식적-우위 모델에 이르렀을 즈음에는 더 이상 내용이나 지시 대상에 대해서는 관심을 두지 않는다. 교회 안에서 신학의 지위는 분석적이며, 성서에 대한 규범적 해석 방식으로서의 신경을 포함한다. 진리의 구체적인 근거는 교회-신경의 분석에 있다. 교회의 정체성은 교회가 성서를 읽을 때 사용하는 특정한 교리에 의해 결정된다... 교리의 유일한 과업은 과거의 구체적인 표현들을 규명하고, 표현해 내고, 연결시켜서 현재의 상황에 적용하는 것이다. 과거에 기초한 규범으로 이해된 확인, 교회-신경을 분석하여 얻은 확인을 넘어설 길이 없는 것 같아 보인다.... 이 지점에서 교리는 종말에 이르렀다(Helmer, 2020: 229-230).

헬머는 개신교 전통에서 교리는 마살의 인식적-우위 모델에서 상정하는 것보다 훨씬 다층적인 역사적 구성물이며, 사회문화적으로도 복잡한 기능을 담당해왔다고 생각한다. 이것은 아마 린드백의 영향력이 지대했을 당시 예일대학교에서 공부했음에도 루터의 삼위일체 ‘교리’로 박사 논문을 썼고, 중세 신학에 관심을 기울였던 린드백의 박사 학생들과는 달리 루터 이후 ‘독일 근대 신학’을 연구했던 헬머의 배경 때문일지 모른다. 그는 예일의 선배들과 다른 방식으로 린드백의 유산을 평가하면서 비판적 물음을 던진다. 교리를 교회의 신앙과 실천의 문법으로 이해하려는 후기자유주의적 시도가 교리의 언어가 초월적 실재를 지시해야 한다는 교리의 근원적 본성을 약화하지 않을까? 텍스트내재성에 대한 강조 아래서 신학자의 언어가 기존의 교리적 전통의 틀 속에서 맴돌다 신학이 새롭게 변화하는 현실에 제대로 반응하지 못하게 되지는 않을까? 교리의 정합성 자체가 진리의 기준이 되어버리면, 신학이 외부와 소통할 수 없이 고립되고 폐쇄된 체계로 변질되지 않을까? 루터교에 머물러 있으면서 에큐메니컬 ‘대화’를 이끌었던 린드백과 달리, 왜 그의 제자 중 적지 않은 수가 가톨릭으로 ‘개종’을 했을까? 이러한 질문을 던지며 헬머는 린드백 혹은 마살의 의도와 달리 교리에 대한 문화-언어적이고 인식적-우위 접근이 오히려 교조적인 신학적 세계관을 낳으며 교리의 종말, 즉 “대화 없는 교리, 발견 없는 신학, 역사 없는 교회, 의미 없는 언어”(Helmer, 2020: 230)를 초래할까 경계한다.

### III. 프리드리히 쉐라이어마허와 ‘오해된’ 교리의 종말

린드벡과 그의 제자들에 대한 헬머의 비판적 거리두기는 교리와 언어, 실제의 상호관계를 새롭게 밝힐 수 있는 신학적 모델에 대한 탐구로 이어진다. 동시에 그는 현시대의 문화적·언어적·사상적 다양성에 적절히 반응하고, 학문으로서 신학과 대학교 내 타학문 사이의 생산적인 대화를 풍성하게 해 줄 교리에 대한 새로운 이해를 추구한다. 이는 ‘교리의 종말’(end)이라는 위기를 넘어 그리스도인과 교회를 포함한 인류 전체의 번영을 지향하는 교리의 진정한 ‘목적’(end)에 대한 질문이기도 하다. 이를 위해 헬머는 자기 나름의 신학 프로그램을 제시하기보다는 근대 신학의 선구자 슐라이어마허와 독창적인 대화를 시도한다.

헬머는 슐라이어마허의 신학에 붙은 ‘자유주의’ 혹은 ‘비실재론’이라는 딱지를 우선 문제시한다. 특별히 그는 슐라이어마허의 사상을 신비주의라고 규정했던 에밀 브루너(Emil Brunner, 1889-1966) 때문에 이후 약 한 세기 동안 교리에 관한 논의에서 슐라이어마허의 이름이 거의 사라졌다고 본다. 이러한 오해를 벗기고자 헬머는 19-20세기 신학의 발전 궤적 속에 브루너가 슐라이어마허를 오독하게 이끈 개념적 틀이 형성되어 있음을 보여준다. 그 후 헬머는 기존의 슐라이어마허 해석과는 달리, 슐라이어마허의 변증법이나 성서 주석 등을 새로운 시각에서 읽으면서 교리와 언어와 실제의 관계를 재조명할 인식론적 가능성을 모색한다.

### 1. 신비주의자 슐라이어마허?: 에밀 브루너와 ‘슐라이어마허 문제’

19세기 후반 스위스 취리히 태생의 진도유망한 신학도였던 브루너는 ‘경험과 지식과 신앙’의 관계를 주제로 한 교수자격취득논문(Habilitation)을 1921년에 제출했다. 이듬해 취리히 대학에서 교편을 잡은 그는 곧이어 19세기 독일 신학의 대표자인 슐라이어마허를 강력하게 비판하는 『신비주의와 말씀』(Die Mystik und das Wort, 1924)을 출판하며 신학계의 주목을 받았다. 헬머가 지적하듯 이 책은 “이후 한 세기 동안 지속된 슐라이어마허 문제의 씨앗(Helmer, 2020: 133)”을 신학계에 심은 문제작이라 할 수 있다. 그런데 이 논쟁적 책의 제목에서 ‘신비주의’와 ‘말씀’이 대조되고 있음을 눈여겨 볼 필요가 있다. 정작 슐라이어마허는 『신앙론』(Glaubenslehre)에서 신비주의라는 단어가 오해를 불러일으킬 수 있기에 사용을 조심했는데(Schleiermacher, 1999: 429; Helmer, 2020: 135), 왜 브루너는 거의 400쪽에 달하는 슐라이어마허 비판서 제목에 신비주의를 넣을 정도로 이 단어에 집착했을까? 그 이유를 알기 위해서는 19세기 신칸트주의 신학에서 ‘영과 자연’의 구분이 일어나게 된 계기부터 찾아가야 한다.

19세기 후반 독일 신학을 대표했던 알브레히트 리츨(Albrecht Ritschl, 1822-1889)은

종교개혁을 완성한다는 야심을 가지고 칭의 교리를 연구했고, 그 결과 나온 세 권으로 구성된 『칭의와 화해에 관한 그리스도교 교리』(Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung)는 지금까지 그의 대표작으로 손꼽힌다. 이 방대한 저술의 내용을 요약하는 것은 논문의 범위와 연구자의 능력을 넘어서는 것이므로, 소위 ‘슐라이어마허의 문제’와 관련된 내용만 간략히 살펴보기로 하자. 리츨은 ‘죄인을 의롭게 하는 하나님의 심판’이란 칭의 교리의 내용을 신칸트주의적 맥락에서 재해석하려 했다. 그는 인간 이성의 사변에 기초한 ‘형이상학’과, 추상적 절대자와 합일을 강조하다 도덕적 요청에 무감하게 되는 ‘신비주의’는 개신교 신학의 본질과 어긋난다고 보았다.

종교의 본질을 도덕으로 재해석한 칸트의 영향을 깊게 받은 리츨은 그리스도교가 나사렛 예수를 통한 구원과 그분을 통해 도래한 윤리적 공동체라는 두 중심점을 가진다고 주장했다. 둘의 긴장은 리츨의 칭의와 화해에 대한 교리에서는 은혜를 통한 ‘개인적인 용서’와 하나님 나라를 향한 ‘공동체의 지향’이라는 두 국면으로 나타난다(Ritschl, 1900: 546-549). 교회와 정부라는 두 통치질서를 구분했던 루터와 달리, 죄인에 대한 하나님의 심판은 리츨에게서는 개인의 윤리적 활동과 최고선인 하나님 나라가 만나는 지점이 된다. 바로 여기서 헬머는 인간 현실과 마주한 하나님의 활동을 강조하는 리츨의 칭의론이 자유로운 ‘영’과 피조성에 묶인 ‘자연’ 사이의 대립을 자라나게 할 신학적 씨앗이 심졌다고 예리하게 지적한다(Ritschl, 1901: 174-175). 그리고 ‘신학에는 형이상학도 신비주의도 없어야 한다’라는 리츨의 경구는 이후 독일어권 신학자들이 형이상학과 신비주의를 하나님의 영과 대립하는 자연, 즉 하나님의 심판 아래 있는 인간의 사변 혹은 종교성으로 인식하게 만드는 데 이바지했음을 보여준다.

이전 세기 자유주의 신학을 극복하고자 분투한 젊은 브루너는 ‘영과 자연’의 대조의 틀을 가지고 19세기를 들여다봤고, 그 결과 슐라이어마허의 신학을 ‘신비주의’라고 부르게 되었다. 단, 바르트와 함께 일으킨 변증법적 신학의 관심사에 따라 책 제목을 정하다 보니 영 대신 ‘하나님 말씀’이 신비주의와 대조되었다. 이 책의 부제 “슐라이어마허 신학에서 보이는 현대적 종교 개념과 그리스도교 신앙의 대조”에서 짐작할 수 있듯, 브루너는 슐라이어마허의 인간학적 ‘종교 개념’을 신적 은총을 믿음으로 받는 것을 강조한 종교개혁 신학의 왜곡이라 보았다(Brunner, 1924: 10-12; Capetz, 1998: 4). 슐라이어마허가 사용한 ‘동일성의 형이상학’이나 ‘직접적 자기의식’ 등의 근대 철학과 심리학적 범주는 인간 ‘영’을 우선시하는 사상을 형성했고, 그 결과 하나님 말씀은 인간 내면에 갇혀버렸다. 이에 대한 반작용으로 브루너는 인간의 사변, 윤리, 종교성으로 환원되지 않는 하나님 말씀의 객관적 지평을 강조했다. 즉, 인간에게 자유롭게 말 건네시는 하나님, 말씀을 통한 하나님과 만남, 말씀에 대한 순종이 브루너의 말씀의 신학의



핵심 화두가 되었다.

하지만, 더 큰 맥락에서 보자면 19세기 자유주의 신학을 극복하고자 했던 브루너의 노력은 지난 세기 루터교 신학자들이 씨름했던 ‘자연과 영’의 패러다임 속에서 이뤄진 셈이다. 브루너가 술라이어마허 사상을 말쑥과 대비되는 신비주의로 규정하면서 “술라이어마허가 고수하고자 했던 긴장, 즉 (한편으로) 지식 추구에 관여하는 학문 분야로서의 신학에도 해당되는 지식 관념에 대한 그의 이해와 (다른 한편으로) 신학의 주제 내지 그리스도교 신앙 진술을 해명하는 신학의 독특한 과업 사이의 긴장(Helmer, 2020: 136)”도 함께 사라졌다. 이러한 헬머의 논평을 뒤집어보면, 유한한 인간의 정신에 어떻게 영원한 존재에 대한 지식이 형성되고, 현시대의 문제를 놓고 신학이 타학문과 어떻게 ‘접촉점’을 찾을지에 관한 답을 브루너에게서 발견하기 힘들다는 그의 불만이 놓여 있다.

## 2. 교리의 종말을 넘기 위한 신학적 인식론: 결국 다시 술라이어마허에게로

신학은 “교리에 매이지 않고 때로는 교리와 상반되게 말씀하시는 하나님에 대한 감각을 회복해야 한다(Helmer, 2020: 232)”는 말에서 잘 드러나듯 헬머는 철저하게 신으로부터 시작하는 교리 이해를 추구한다. 하지만 신학이 교리가 신적 실재를 권위 있게 가리키는지, 과거로부터 내려오는 전통에 충실한지만을 따진다면 뭔가 불충분하다. 여러 학문이 각각 이론을 내어놓고 경쟁을 벌이는 다원화된 사회에서 신학은 초월적 실재를 인간 언어로 서술할 때 어떤 방식으로 지식이 형성되는지, 이러한 신학적 지식 추구가 어떻게 다른 학문과 생산적이면서도 비판적인 대화에 들어갈지도 물어볼 수 있어야 한다. 이를 위해 헬머는 19세기 유럽에서 근대 대학이 성립되고 학문의 분화가 이뤄질 때, 학문으로서 신학의 정초를 놓은 술라이어마허를 통해 “교리, 역사의 우연성, 인간의 경험, 철학이 서로를 두르며 짝을 이루어 살아 계신 하나님의 현실에 가닿는(Helmer, 2020: 348)” 모델을 찾고자 한다.

흥미롭게도 헬머는 술라이어마허를 본격적으로 다루기 전 브루너와 동시대인 스위스 신학자이자 20세기 가장 영향력 있는 교의학자로 손꼽히는 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968)에게 깊은 관심을 기울인다. 바르트 역시 브루너와 마찬가지로 ‘하나님 말씀’에서 시작하는 신학을 추구한다. 그런데 신학의 시작점에서 바르트는 크게 당혹감을 표한다. 신학자는 유한한 인간이기에 하나님에 대해 말할 수 ‘없지만,’ 말씀을 위한 특별한 소명 받은 사람이기에 하나님에 대해 말을 ‘해야만’ 한다(Barth, 1995: 93). 신학자는 하나님 말씀을 인간의 언어로 표현하려 할 때 압도적인 무력감을 느끼지만, 바로 이 역설이 19세기 신학과는 차별화된 신학의

새로운 가능성과 출발점을 발견하는 지점이다. 하나님의 말씀과 인간의 말 사이에서 뿔어지는 생생한 긴장을 신학의 핵심에 품고자, 바르트는 신학이란 하나님의 심판 아래 있는 인간의 끝없이 계속되는 비판적 작업이라고 규정한다. 즉, 신학은 특정 시공간에 속한 인간의 유한한 구성물이지만, 그러한 신학의 대상인 ‘하나님 말씀’은 고정된 언어 체계가 아니라 인간의 기획을 기초부터 흔들며 늘 새로움을 가져오는 하나님의 은총이기도 하다.

신학자는 자신이 이해하고, 해석하고, 설명하고자 하는 실재로 인해 자신의 말을 낸다. 하지만 신학자의 말은 인간의 말로서 불가피하게 역사적으로, 사회적으로 조건 지어진 자리에 있으며, 그 말이 가리키는 현실에 예측된다. 하나님 말씀에 대한 신실한 순종은 책임 있는 신학자의 성향에 나타나는 특징이다. 그럼에도 신학자는 하나님 말씀이 자신의 말을 중단시킬 때 놀라서는 안 된다. 하나님이 말씀하실 때, 하나님 말씀은 위기를 촉발시킨다. 이 사건의 길을 열어 줘야 하는 인간의 말에 대해서조차 하나님의 말씀은 위기이다(Helmer, 2020: 196).

1910년대 중반 바르트가 스승이던 자유주의 신학자들을 비판한 이래 줄곧 놓치지 않았던 이러한 변증법적 역동성은 한편으로 교리가 신적 실재를 지시하는 고유한 역할을 담당하지만, 다른 한편으로는 성서의 증언에 충실하면서도 시대적 상황을 경청하면서 늘 새롭게 쓰여야 한다는 통찰을 낳았다. 특별히 신학적 성숙기에 바르트가 보여준 ‘예수 그리스도 안에서 하나님의 자기 계시’와 ‘인간의 언어로 이루어진 교리’의 관계를 삼위일체론적 맥락에서 조명한 것은 신학적으로는 매우 독창적이고 방법론적으로도 정교한 시도였다고 헬머는 높게 평가한다. 하지만, 헬머가 볼 때 현시대가 던지는 다양한 요구와 도전에 적절히 반응하기 위해서는 더욱 유연하고 개방적인 교리의 모델이 필요하다. 하나님 말씀과 인간의 말을 대조하며 시작하던 바르트와는 다른 방식으로 언어와 실재의 관계를 풀어가야 더 유의미한 교리에 대한 담론이 나올 수 있다. 그리스도교만의 고유한 신학적 인식론이 아니라, 타학문과 공유 가능한 지식과 언어 이론을 활용해야 신학이 자기만의 영역에 함몰되지 않을 수 있다. 이를 위해 헬머는 바르트보다 한 세기 앞서 활동했던 슬라이어마허에게로 거슬러 올라간다.

그렇다면, 교리의 “종말을 시작으로 바꾸는 일을 착수(Helmer, 2020: 237)”하고자 왜 하필 슬라이어마허를 모델로 삼아야 하는가? 교리는 역사가 계속 흐르고 인간의 삶이 다원화되는 중에도 초월적인 신적 실재를 계속해서 지시하고, 신앙의 규범으로서 역할을 잃지 않아야 한다. 역사적 예수의 삶과 성경의 기록, 교리의 형성 사이에 분명 시공간적 불연속성이 있지만, 교리는 그러한 차이 이면에 흐르는 강력한 연속성을 붙잡을 수 있어야 한다. 또한, 교리는

인간의 현실과 질적으로 다른 하나님의 말씀이 선사할 새로움을 고루한 신학적 틀에 맞게 단순화하거나 길들이지 않도록 개방적이고 유연할 수 있어야 한다. 그렇기에 “실재와 관련된 언어에 대한 독특한 이해가 어떻게 신약성서 생성에 뿌리를 이루는지와, 또한 어떻게 이러한 이해가 교리의 역사를 형성하는 한결같은 요인인지를 보여 줄 신학적 인식론(Helmer, 2020: 244)”이 필요하다.

슐라이어마허에게 ‘그리스도의 현전’은 단지 1세기 팔레스타인에 잠깐 있던 과거 사건이 아니다. 그것은 현재와 미래에도 생동적 경험이요 살아 숨 쉬는 전통이다. 인간의 언어로 쓰인 교리가 한결같이 가리키는 초월적 실재가 있다면 바로 역사를 뛰어넘어 현전하는 구원자 그리스도이다. 각각의 사람이 서로 다른 시간과 장소에서 고유하게 경험하는 ‘그’ 실재야말로 교리가 계속해서 새로 쓰이게 하는 근원적 동력이다(Schleiermacher, 1982: 74). 다른 무엇과도 대체 될 수 없는 그리스도를 통한 구속의 강렬한 경험은 신약성서의 초기 형태부터 그 이후 교리의 발전사를 꿰뚫고 있다. 이러한 근원적 전제를 가지고 베를린 대학교에서 슐라이어마허는 신약성서 주석을 하고, 교회사를 연구하며, 교의학과 실천신학을 전개했다. 그의 사상이 성서와 교리 모두가 역사적 산물이면서도 동시에 살아계신 그리스도에 근거하고 있다는 전제 위에 형성되었기에, ‘언어와 실재와 경험’이 분리되지 않으면서도 교리를 ‘역사주의적’ 관점에서 평가할 수 있는 특별한 모델이 자랄 수 있다.

여기서 명심할 것은 헬머가 슐라이어마허의 신학 자체가 아니라, “슐라이어마허에게 약간의 도움받은 신학적 인식론(Helmer, 2020: 235)”을 재구성하는 것을 목표로 하고 있다는 점이다. 그렇기에 그는 필요에 따라 슐라이어마허의 다양한 텍스트를 선별적으로 사용한다. 교의학의 코페르니쿠스적 전환이라 불리곤 하는 『신앙론』이 정통 교리를 그리스도인의 자기 의식으로 재해석했다는 대중적 교재에 나오는 독법과는 다르게, 그는 『변증법』과 『해석학』을 가지고 어떻게 주체가 언어를 통해 지식을 형성하게 되는지 인식론적 원리를 살피고, 성서주석을 텍스트로 삼아 복음서의 언어와 초기 그리스도인의 그리스도 경험 사이의 상응 관계를 탐구한다. 이러한 전례 없이 독특한 방법론에 힘입어 헬머는 지난 세기에 횡행했던 슐라이어마허에 대한 소위 ‘신정통주의적’ 해석을 극복한다. 그리고 교리가 사회적 구성물임을 인정하면서도 언어와 실재 사이의 관계를 자의적 혹은 우연적으로 설정하려는 구조주의와 해체주의의 유혹도 비껴간다. 이 짧은 지면에 헬머가 슐라이어마허를 인식론적으로 전유하는 방식을 다 소개할 수 없기에, ‘역사적 예수와 신약성서의 관계’ 그리고 ‘환호(acclamation)의 문법적 구조’를 실재와 언어와 교리의 유기적 결합을 보여주는 사례로 간략히 소개하도록 하겠다.

첫째, 슐라이어마허가 태어난 해 세상을 떠났던 헤르만 자무엘 라이마루스(Hermann

Samuel Reimarus, 1694-1768)는 나사렛 예수의 제자들이 스승의 실제 메시지를 왜곡하고 부활 사건을 날조하여 그리스도교를 세웠다고 주장하며 논란을 일으켰다. 그 과장은 복음서와 역사적 예수 사이에 벌어진 ‘틈 자체’에 사람들의 이목을 주목시켰다. 이러한 상황을 마주한 슐라이어마허는 실제 나사렛 예수와 그분 말씀과 행적을 기록한 복음서 사이의 연결점이 깨지지 않았음을 입증하려 하였다. 역사적 예수와 성서 본문 간의 연속성을 보증하고자, 그는 한편으로는 제자들과 예수 사이의 ‘물리적 근접성’도 언급했지만, 다른 한편 복음서가 제자들을 ‘극적으로 변화’시킨 한 인물에 대한 글임을 강조했다. 즉, “신약성서의 생성을 설명함에 있어 신학적으로 중요한 요소는 역사가 아니라 구원론이다(Helmer, 2020: 257).” 복음서의 언어와 실제의 연속성은 역사적 사실 여부로만 판단될 것이 아니라, 구원론적 관계라는 측면에서도 설명되어야 한다. 1세기 예수께서 성취하고 나눠주셨던 구원은 신약성경 생성기에만 한정되지 않고, 그 이후부터 지금까지 그리스도교 역사 전체를 이어오고 있다(Schleiermacher, 1999: 52). 이러한 관점에서 보자면 성서와 교리의 형성은 역사적으로는 차이가 있지만, 같은 인식론적 원리를 전제한다고 할 수 있다.

둘째, 실제-교리의 밀접한 관계를 설명하고자 슐라이어마허는 인간의 주관적 의식으로 환원될 수 없는 언어에 대한 분석을 시도한다. 신약 텍스트의 초기 층위의 언어 형식에 대한 연구를 통해 그는 ‘실재에 대한 일차적 경험’을 ‘이후에 기록된 성서’가 왜곡했다는 주장에 반론을 제기한다. 원경험과 언어가 비록 같지는 않더라도, 후자를 전자에 덧씌워진 2차적 층위로 볼 수는 없다. 생각과 감정 등을 언어로 지각하고 표현하고 공유하는 존재로서 인간의 경험은 애초부터 언어와는 뗄 수 없는 관계이다(Helmer, 2020: 265). 특히, 복음서 곳곳에 등장하는 ‘환호’라는 고유한 문구는 한편으로는 경험과 언어의 불가분리성을 보여주고, 다른 한편으로는 나사렛 예수의 구원자로서 실재를 드러내는 역할도 한다. 사람들이 예수를 만났을 때 반응은 특이하게도 1인칭 화자가 구원자에게 2인칭으로 발화하는 ‘환호’라는 형태로 나타난다(예를 들면, 베드로나 사마리아 여인 등은 역사적 예수를 앞에 두고 “당신은 ....이십니다!”라고 말했다). 나사렛 출신의 한 남자와 만남은 놀랍게도 극적이면서도 변혁적 힘을 관계에 불어넣었고, “[그의] 인격은 경험의 본질을 드러내는 어떤 특수한 언어적 정형문구를(Helmer, 2020: 267)” 사람들의 입에서 나오게 했다.

초기 그리스도인의 언어 분석은 신약의 초기 층위에서 언어-실재가 관계 맺는 방식을 보게 해줄 뿐만 아니라, 실재에 새롭게 노출될 때 언어가 풍성해지는 원리와 교리가 형성되는 역사적 과정을 가늠하게 해주기 때문에 방법론적으로 중요하다. 슐라이어마허가 『변증법』에서 말했듯, 개념 형성은 특정 개체에 관해 서술하는 언어를 매개로 지식이 형성되는 인식론적

작업이기도 하다. 예를 들면, 구원자 예수를 지시하는 슬어는 ‘그리스도이시다’에서 ‘주님이시다’, ‘대제사장이시다’, ‘생명의 빵이시다’, ‘죽임당하신 어린양이다’ 등으로 구원의 경험이 깊어지고 넓어질수록 다양해졌다. 이러한 다채로운 슬어는 강력한 구원의 힘을 경험한 사람들 입에서 예수께서 ‘끌어낸’ 것이고, 그분의 현존 덕분에 언어는 확장되며 새로운 현실을 생생하게 가리키게 되었다. 이후 ‘그리스도론적’인 환호의 문구가 많이 쌓이고 수집되고 문서로 기록되면서, 2인칭의 환호는 3인칭으로 재진술화되었다(예를 들면, ‘당신은 주님이십니다!’라는 환호가, ‘베드로는 예수 그리스도를 주님이라 불렀다’라는 문장이 된다). 그리스도의 인격과 그분의 구원에 ‘관한’ 서술들이 축적되고 여러 사람이 해석하고 범주화하고 재기술하면서, 그분과 만남의 생동적 경험을 언어를 통해 나누고 토론하는 ‘상호주관적’ 공동체가 형성되었다. 더 나아가 그분과 만남에 내포된 구원론적 지평은 교리 안에서 재현되었고, 교리의 언어는 공동체에서 그리스도의 현존의 의미를 전달하고 교육하고 검증하는 데 중요한 역할을 담당했다.

시간의 흐름 속에 그리스도교가 새로운 환경으로 들어가고, 서로 다른 문화 속에서 공동체들이 생겨나면서 점차 교리도 복잡하게 발전하고 신학의 언어도 다양해졌다. 그러한 다원화 과정 중에도 교회가 유연한 통일성을 가질 수 있었던 것은, 성서에 기록된 초기 그리스도인의 환호 속에 내포된 구원자에 대한 생생한 경험이 ‘규범성’을 가지기 때문이다. “가장 이른 시기의 신약성서의 층위에서 확립된 그리스도론의 원칙이 이후의 교리적 정형문구들을 통제하고 있지만, 동시에 이 종교의 새로움은 구속자가 구속을 완전히 성취했다는 그리스도론적 주장에 의존하고 있다(Helmer, 2020: 279-280).” 인간이 만들고 유지하는 종교적 틀 속에 갇힐 수 없으신 분인 그리스도의 현존은 강렬하면서도 고유한 경험을 불러일으킨다. 그 경험이 획득한 ‘규범성’과 ‘의외성’이라는 상반된 속성의 척력이 열어젖힌 창조적 공간에서 교리는 나사렛 예수의 역사에 단단히 뿌리를 내리면서도 시간의 흐름과 함께 새로운 형태로 역동적으로 자란다.

요약하자면, 하나님의 계시를 포착하고 표현해낼 언어적 공식(linguistic formula)의 필요성은 교리가 언제나 존재해야 할 이유가 된다. 그렇지만 교리는 교회가 수호해야 할 고정된 언어 구성체나 불변의 신념 체계가 아니라, “그리스도교의 살아 있는 전통에 영향을 미친 근본 현실들을 탐구하고 경험하기 위한 출발점(Helmer, 2020: 12)”이다. 교리는 하늘에서 뚝 떨어졌거나 과거로부터 물려받은 초역사적 권위를 가진 ‘정답’이 아니라 오늘을 살아가는 그리스도인이 배움과 성숙을 위해 고민하며 풀어가야 할 ‘과제’라고 할 수 있다. 그렇기에 헬머는 신적 실재와 그리스도인의 경험 사이의 관계를 풍성하면서도 섬세하게 설명해주는 ‘슬라이어마허의 도움을 받은 인식론’이 현대사회의 도전에 적절히 반응하면서도 규범성은

놓치지 않는 교리의 모델을 형성하는 데 도움이 된다고 강력히 제안한다.

#### IV. 나가는 말: 규범성과 다원성 사이에서 교리에 대해 생각하기

앞서 이야기했듯, 그리스도를 통한 구원의 경험이 구체적 시공간에서 일어나기에 교리는 ‘역사적’ 성격을 가진다. 하지만 특정 세대에 묶이지 않는 구원자와 만남을 교리의 언어가 지시한다는 점에서 교리는 ‘초역사적 성격’도 있다. 헬머가 볼 때, 오늘날 신학은 진보와 보수할 것 없이 이러한 교리의 이중적 본성을 충분히 고려하지 않고 있다. 그 결과 ‘교리의 종말’이 가까이 온 듯한 징후가 곳곳에 보인다. 교회가 공유하는 교리적 공식이나 신앙고백적 전통은 무시하고, 종교적 현상이나 경험 자체 혹은 종교 공동체의 사회학적 구조를 분석하는 것을 ‘학문적’이라 간주하는 근대적 환상에 사로잡힌 이도 있다. 서구 문명 속에서 신학이 발전하다 보니 교리적 표현에는 ‘역사적 우연성’이 있게 마련인데, 이것을 ‘신학적 우월성 내지는 규범성’으로 착각하기도 한다. 언어를 매개로 이루어지는 인간의 상호주관성에 대한 진지한 고려 없이, 사랑의 실천으로만 그리스도교의 핵심을 드러내려는 악의 없는 열심도 적지 않다. 특정한 시기와 장소에 형성된 신앙고백문을 성서 해석과 그리스도인 삶의 불변하는 규범처럼 여기고, 교리적 명제를 모아서는 불은사상 검문용 매뉴얼처럼 사용하기도 한다.

『교리의 종말』이란 도발적 제목을 써 가면서 헬머가 던진 도전은 이러한 맥락 속에서 이해될 필요가 있다. 이 책에 담긴 제안은 교리가 특정한 시공간의 한계 속에서 인간이 창조한 신념 체계냐, 아니면 시공간을 초월한 권위를 가진 가르침이냐라는 단순한 이분법에 빠지지 않으려는 노력의 결과물이다. 그런데 지금 여기서 독자에게 다시 한번 환기하고 싶은 바는, 다른 무엇보다도 헬머가 린드백의 영향 하에 마살이 발전시킨 인식적-우위 모델에 대해 특별히 비판적이라는 점이다. 마살처럼 교리를 세계관화하거나 신앙 언어의 문법을 분석하는 데 매달 리다가는, 언어의 원천이 되는 생동적인 신적 실재에 참여해야 한다는 본래적 사명을 잊을지 모른다. 헬머는 비슷한 경향이 개혁주의 인식론자(Reformed Epistemologists) 사이에서도 나타난다고 본다. 이러한 전문적 신학 담론뿐만 아니라 문화와 적대적 방식으로 ‘기독교 세계관’을 사용하는 곳, 하나님 말씀이 ‘지금 여기서’ 불러올 새로움에 주의를 기울이지 않는 곳, 정형화된 과거 교리로 현대의 학문적·실천적 담론을 재단하고 세계기독교의 복잡한 실재를 단순화하는 곳이라면 ‘교리의 종말’이 임박했다고 할 수 있다. 이럴 때일수록 신학적·논리적 일관성 대신 예기치 못하는 하나님의 실재를, 교리의 ‘순수성’ 대신 우리의 구원을 위한 그리스도의 ‘죄 없으심’을 교리의 핵심 주제이자 지향점으로 삼으려 노력해야 한다. 그래야 현실의 팍팍함에

숨을 깊이 들이마실 여유도 빼앗기고, 분열된 사회에 갇혀 서로를 신뢰하며 대화하는 기쁨도 잃어버린 현대인에게 그리스도교는 다시 희망의 원천이 될 수 있다.

물론 『교리의 종말』에서 “자신들이 근대성의 공격으로 여긴 것으로부터 교리를 보호하려고 했던 사람들이 오늘날 교리가 맞이한 도전을 초래했음(Helmer, 2020: 38)”을 보여주려는 헬머의 특이한 역사 읽기 방식을 불편하게 여기는 독자가 얼마든지 있을 수 있다. 19-20세기 독일과 미국을 오가며 선별적으로 논지를 전개하다 보니 설명된 것보다 설명되지 못한 것도 많고, 자신의 기획을 구체적 교리 조항 해석에 어떻게 적용할지를 충분히 다루지 못하기도 했다. 슬라이어마허를 대화 상대로 삼아 내어놓은 제안에 여전히 ‘신칸트주의’ 용어가 많다 보니, 헬머가 19세기 독일의 자유주의 신학을 어떤 식으로 전유하는지를 더 확실히 알아보고 싶은 마음이 들 수도 있다. 또한 그리스도의 구원론적 영향과 성서의 초기 층위의 언어 분석 등을 통해 구성된 신학적 인식론으로 교의학 내지 조직신학의 체계 전체를 만들어낼 수 있을지도 불명확하다(Helmer, 2017, x).

하지만 이 얇은 책은 인종 문제와 경제적 불균형, 여성주의, 환경문제, 다문화화, 난민 인권, 대학의 위기, 종교의 정치화 등의 복잡한 문제에 당면한 현대 교회가 교리를 버리지 않으면서도 교리주의에 빠지지 않을 방법론적 대안을 추구하고 있다는 데 큰 의의를 찾을 수 있다. 헬머가 이야기하듯 “성서에 이야기된 나사렛 예수와의 만남에는 2천 년 동안의 설교자들이 복음의 텍스트를 탐구해 왔음에도 아직도 고갈되지 않은 과잉 같은 것(Helmer, 2020: 326-327)”이 있다. 특정한 교리적 표현이나 교회의 권위가 아니라 바로 이 마르지 않는 생명의 힘이 교리의 규범성이자 초역사성의 근원임을 올바르게 인정할 때, 교리의 종말(end)의 분위기가 아무리 짙어질지라도 교리의 목적(end)은 늘 새롭게 재발견될 수 있으리라 생각한다. 그리고 교리의 역사성과 초역사성 사이의 긴장을 인정하는 솔직함과 성숙함이 있어야, 인간의 현실을 예기치 못한 방식으로 새롭게 이끌어갈 하나님의 미래가 이 땅에 열리는데 교리가 올바르게 기여하게 될 것이다.

## 참고문헌

- Brunner, E. (1924). *Die Mystik und das Wort: der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

- Helmer, C. (2017). *The Trinity and Martin Luther*. Bellingham: Lexham Press.
- Lindbeck, G. A. (1984). *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Marshall, B. D. (1999). "Faith and Reason Reconsidered: Aquinas and Luther on Deciding What Is True." *The Thomist* 63(1). 1-48.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Trinity and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritschl, A. (1900). *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*. Vol. III. (H. R. Mackintosh and A. B. Macaulay, Trans.). Edinburgh: T & T Clark, 1900.
- \_\_\_\_\_. (1901). *The Theology of Albrecht Ritschl: Together with Instruction in the Christian Religion*. (Albert Swing, Trans.). New York: Longmans, Green and co.
- Schleiermacher, F. (1999). *Christian Faith*. (H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, Ed.). Edinburgh: T & T Clark.
- Barth, K. (1922). "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie." 바르트 학회 공역 (1995). "신학의 과제로서의 하나님 말씀," 『말씀과 신학』. 서울: 대한기독교서회.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. 문옥표 역 (1998). 『문화의 해석』. 서울: 까치글방.
- Helmer, C. (2014). *Theology and the End of Doctrine*. 김지호 역 (2020 예정). 『교리의 종말』. 고양: 도서출판 100.
- Schleiermacher, F. (1830). *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*. 김경재·선한용·박근원 역 (1982). 서울: 대한기독교서회.



논 찬 문		기독교학문연구회	
발표논문 제목	교리의 본성에 관한 현대적 논쟁: 크리스틴 헬머의 『교리의 종말』 을 중심으로	발표자	김진혁
		논찬자 (소속)	김성원 (서울신학대학교)

이 논문은 신학자 크리스틴 헬머가 쓴 『교리의 종말』 에 나타난 헬머의 주장을 소개하고 평가하는 글입니다. 구체적으로 이 글은 린드백의 이론을 비판하고, 슬라이어마허의 교리적 이해를 새롭게 제시하는 순서로 전개되고 있습니다. 명확한 표현과 논리적인 전개가 인상적인 글입니다.

헬머가 볼 때 조지 린드백이나 그의 제자인 브루스 마샬은 교리를 진리주장이 아니라 공동체 내에서 공유된 규칙으로, 기호와 언어체계로 제한적으로 이해하고 있습니다. 그들에 의하면 교리란 진리의 규범이라기 보다는 해당 공동체의 세계관에 지나지 않게 된다고 헬머는 비판합니다. 이러한 이해들은 교리를 초월적인 하나님을 드러내거나 진리의 규범이 아니라 신앙언어의 상대적 문법으로 격하시키며, 이것은 교리의 종말을 의미한다고 헬머는 염려합니다.

거기에 대한 대안으로 헬머는 슬라이어마허의 신학에서 교리의 참된 의미를 찾는데 도움을 얻고자 합니다. 즉, 교리는 초월적인 하나님을 규범적으로 가르치지만, 동시에 현시대와 대화하는 유연한 개방성이 필요하다는 것입니다. 구체적으로, 성서의 기록은 역사적인 한계 속에 있는 기록일 뿐만 아니라, 초월적인 하나님을 경험한 사람들의 공동적인 환호(acclamation)를 담고 있으며, 이러한 초월적인 경험의 공유를 통해서 상호주관적 공동체가 생겨났으며, 더 나아가 이러한 그리스도의 현존경험을 전달하고 교육하며 검증하는 교리가 형성된 것이라고 헬머는 주장합니다.

이런 관점에서 본다면 하나님에 대한 생생한 경험과 기록에 기반하는 교리는 초월적이면서도 유연할 수 있다고 헬머는 주장합니다. 이런 의미에서 교리는 교회가 수호할 고정된 언어구성체나 불변의 신념체계가 아니고, 근본현실을 탐구하고 경험하기 위한 출발점이 된다고 헬머는 생각합니다. 다시 말해서 교리는 초역사적이고 보편적인 권위를 가지지만, 동시에 새로운 경험과 해석에 개방될 수 있다는 것입니다.

논문의 저자는 헬머의 이러한 노력을 전체적으로 높이 평가합니다. 교리를 초역사적이고 불변하는 진리의 체계들로 이해할 경우, 오늘날의 다원주의적 다문화적 해석학의 상황에서 전혀 의미를 가질 수 없을 것이며, 그렇다고 교리를 역사적인 산물로, 그리고 특정 집단의 규범과 문법으로 상대화시킬 경우에는 전혀 진리규범의 가치를 가질 수 없기 때문입니다. 이 경우 모두 교리의 종말을 맞이하게 된다는 헬머의 전망에 저자는 동의하고 있으며, 이 두 극단의 사이에서 교리의 초역사성과 초월성을 함께 붙들려는 헬머의 노력을 높이 긍정하고 있습니다.

논찬자가 볼 때에도 헬머의 문제제기와 해결의 노력은 매우 중요하다고 생각합니다. 그리고 이 논의를 소개하는 이 글도 매우 중요한 의미가 있다고 생각합니다. 포스트모더니즘적인 감성과 체험이 강조되는 한국교회의 강단에서 교리의 중요성은 약화되어가고 있는 것도 사실이며, 현대 철학과 현대 성서신학의 다양한 주장들의 영향을 받고 있는 신학계에서는 교리에 대한 상대주의적인 해석이 대세가 되고 있는 감이 있습니다. 이러한 상황에서 이 논문이 제시하는 문제제기와 대안제시는 매우 적절하고도 의미있는 것입니다. 그런데, 논찬자가 보기에 헬머의 제안은 한계도 있어 보입니다. 첫째로, 논문에서 지적하는 것처럼, 헬머의 교리이해가 구체적으로 어떠한 교리 신학을 제시할 수 있는지에 대해서 모호합니다. 기독교의 교리의 어떤 부분이 초월적 규범이며, 어떤 부분이 문화적 상대적인 표현인지 분명하지 않으며, 그 구체적 판별기준이 제시되고 있지 않습니다.

둘째로, 헬머는 교리와 하나님의 진리를 구별하는데 이것은 오해의 여지가 있는 표현입니다. 이 논문에 의하면 “교리에 매이지 않고 때로는 교리와 상반되게 말씀하시는 하나님에 대한 감각을 회복해야 한다”고 헬머는 주장하고 있습니다. 역사적이고 상대적이고 언어로 표현된 교리의 내용이 초월적인 하나님을 다 담을 수 없다는 겸양의 표현일 수도 있겠지만, 이것은 매우 혼란스러운 교리 이해입니다. 교리는 정의상으로 성경의 가르침을 체계화한 것이며, 성경에서 역사적이고 우연적인 요소를 배제하고 보편적이고 영원한 하나님의 진리를 명제화한 것입니다. 따라서 교리는 하나님의 진리를 지향하며, 교리는 초월적인 하나님의 진리의 일부로 이해됩니다. 만일 헬머와 같이 교리의 본질 자체가 하나님의 본성이나 가르침과 다르고, 하나님을 교리에 반해서 말씀하시는 분 이해한다면 이것은 헬머가 구하고자 하는 교리의 본질을 스스로 부정하는 결과가 됩니다. 그 보다는 교리에 미치지 못하는 교리적 주장들의 오류에 대해서 비판하는 것이 혼란을 피할 수 있을 것 같습니다.

셋째, 헬머가 인정하는 오늘날의 다원주의적 상대적 해석학의 현실 자체가 과장된 것이 아닌가 하는 생각이 듭니다. 성서신학자 고든 피는 오늘날의 해석학적 혼란을 과대포장할 필요없다는 취지의 표현을 쓴 적이 있습니다. 교수가 “내일 수업은 휴강입니다”이라고 텍스트 메시지를 보낸다면 절대 다수의 학생들은 그것을 오해없이 이해하고 행동할 것이라고 말합니다. 어쩌면 오늘날의 해석학적 혼란은 하나님처럼 절대적으로 확실한 진리를 인간 속에서 추구했던 데카르트와 모던 합리주의의 욕망의 연장선상에 있는 것인지도 모릅니다. 그래서 오히려 손쉽게 해석의 객관성을 포기하는 것은 아닌지? 세대와 문화를 넘어서 텍스트의 전달 가능성이 있다면, 교리의 전달가능성은 보증될 수 있습니다. 물론 텍스트의 번역상의, 해석학적 모호성이 일부 남아있기 때문에 교리의 재해석의 필요성도 있습니다. 그러나 하이데거 식으로 텍스트의 서술이 가진 진리가능성을 완전히 거부하고 텍스트가 지시하는 존재나 신비로 나아가는 식의 제안은 지나친 극단이라고 생각합니다.

넷째로, 이 논문에서 소개하는 것처럼 헬머가 주장하는 교리의 출발점이 “초월적 경험”이라면, 이것도 문제의 소지가 있다고 생각합니다. 성경에 기록된 “구원의 경험”을 교리의 변치 않는 중심으로 규정할 때, 오해의 여지가 발생한다고 생각합니다. 경험이라는 것은 비록 “초월적 경험”이라도 여전히 인간 중심적이며 주관적이며 상대적인 것이기 때문입니다. 오히려 교리의 참된 출발점은 계시종교인 기독교에서 하나님의 계시이며, 계시에 대한 인간의 경험이라기 보다는 그리스도, 성서 속에 기록된 경험, 고백, 선포, 가르침, 문화 속에 담겨진 하나님의 계시라고 말할 수 있을 것입니다. “계시의 경험”인가 “경험에 담긴 계시인가” 하는 것은 작은 차이가 아닐 수 있습니다. 신학의 원천과 기준의 우선순위를 다루는 중요한 원리의 문제가 될 수 있기 때문입니다. 이렇게 보면 술라이어마허 신학의 한계가 인간의 경험에 신앙의 출발점을 둔 데 있다면, 헬머의 제안도 동일한 한계를 지니는 것으로 보입니다.

교리의 본질에 대한 메타신학적 주제를 다룬 중요한 논문 잘 읽었습니다. 저자의 노고에 감사드립니다.