

신 존재 증명은 어떤 하나님, 누구의 하나님을 증명할 것인가?

김기현*

논문 초록

제임스 맥클랜던(James Wm. McClendon, Jr)은 탈현대적 상황에서 신 존재 증명에 대한 새로운 이해를 제공한다. 신 존재 증명은 기독교 신앙의 합리성을 옹호하는 가장 중요한 변증 방법이었다. 그러나 증명된 신은 기독교의 하나님이 아니라 철학자의 신에 지나지 않았다. 신 존재 증명은 증명하고자 하는 신이 어떤 신인지, 그리고 누구의 신인지를 전혀 고려하지 않고 있다. 먼저, 증명하고자 하는 신은 예수 그리스도의 하나님이다. 이 하나님은 사적이고 내적인 영역이 아니라 공적인 역사 속에 계시된 하나님이며, 공적인 기록인 성서의 하나님이다. 그리고 그리스도인들의 하나님이다. 이 하나님을 증명하지 않는 이론은 증명 자체에 대한 냉소와 의심을 지울 수 없다. 다음으로, 신을 증명하려는 모든 노력은 증명하는 자신과 그가 속한 공동체의 확신을 벗어날 수 없다. 따라서 증명은 그 신앙 공동체의 확신을 강화하면서도 비판하고 교정하는 역할을 수행한다. 이러한 맥클랜던의 작업은 전자에 관해서는 예수 그리스도의 하나님을 어떻게 증명할 것인가에 대해 침묵한다는 점이 문제점으로 지적할 수 있으며, 후자의 어떤 공동체인가에 대해서는 이 논문에서 다루지 않았다.

핵심 주제어 : 제임스 맥클랜던, 하나님, 신 존재 증명, 합리성

* 부산 수정로침례교회 목사, 침신대 겸임교수. ezrakim@hanmail.net

- I. 문제 제기
- II. 신 존재 증명의 세 가지 전제
- III. 어떤 하나님인가?
- IV. 누구의 하나님인가?
- V. 결론

I. 문제 제기

기독교 신앙의 합리성에 대한 전통적이며 가장 강력한 도전은 악과 고통의 존재와 과학의 문제였다. 반면에 신앙의 합리성에 대한 강력한 주장은 신 존재 증명이었다. 신 존재 증명은 기독교 2000년의 역사상 뜨거운 감자와 같았다. 서양 신학과 철학의 역사는 신 존재 증명과 신 부재 증명으로 얼룩져 있고, 심지어는 난장판이라고 할 정도로 치열한 토론이 전개되었다. 기독교 합리성 옹호에 있어서 신 존재 증명은 큰 비중을 차지하는 것이 사실이다(McClendon & Smith, 1994: 113). 증명을 통해서 기독교 신앙의 합리성을 옹호하려는 측과 증명의 논리적 모순을 지적하여 신앙의 불합리성을 폭로하려는 측의 각축이 심하였다. 안셀름과 토마스 아퀴나스 이래로 신 존재 증명이 있었음에도 불구하고 근대에 들어와서 더욱 심각한 토론이 전개된다. 그 이유는 종교 인식이 확실하고 객관적인 토대를 가져야 한다는 근대 합리주의의 도전에 응전하는 것에 기인한다(Gill, 1981: 60). 신 존재 증명을 통해서 신앙의 확실성과 객관적인 토대를 구축하려는 노력이었다. 따라서 이 작업은 어떻게 하나님의 존재를 논증할 것인가에 초점이 맞추어져 있

¹ 이 논문은 본인이 침례신학대학교에 제출한 박사학위(Ph. D) 논문인 “James Wm. McClendon, Jr.의 반기초주의 신학의 비판적 고찰 - 네 가지 기준을 중심으로”의 제 6 장 “반기초주의 신학의 합리성: 공동체”의 전반부를 대폭 수정한 것이다.

었다.

하지만 어떤 하나님을 증명할 것인가의 문제는 어떻게 증명할 것인가의 문제 못지않게 중요하다. 앞으로 살펴보겠지만, 지금까지의 서구 신학은 예수 그리스도 안에 계시된 하나님에게로 초대했다. 그 이유는 간단하다. 하나님의 존재를 예수 그리스도를 벗어나서 증명하려는 근대적 전제를 벗어나지 못했기 때문이다(Freeman, 1997: 296). 전통적인 신 존재 증명들은 그 형식과 상관없이, 예컨대 존재론적 증명이나 우주론적 증명, 목적론적 증명이라고 명명하던지 간에 증명하려는 신이 어떤 신이며, 신의 증명을 원하는 이들은 누구인가에 대한 물음이 배제되어 있었다. 단적으로 말해서 신도 없고, 인간도 없고, 단지 논리와 추상만 존재했던 셈이다. 어떤 신을 누가 증명하는가에 관해 답변하지 않고서는 어떻게 신을 증명할 것인가라는 질문은 내용 없는 형식에 불과하다. 기존의 증명은 신앙의 합리적 형식만을 설명할 뿐이지, 신앙의 내용은 없는 것이다.

이러한 문제 인식을 ‘신 존재 증명은 어떤 하나님, 누구의 하나님을 증명할 것인가?’로 정리할 수 있다. 신 존재 증명이 기독교 신앙의 합리성을 가름하는 하나의 시금석이기는 하지만, 어떤 신을 증명하는가와 어떤 공동체가 신을 증명하는가에 관한 물음에 초점을 맞추어야 한다. 나는 이러한 과제를 적절히 수행한 학자를 제임스 맥클랜던(James Wm. McClendon, Jr.)이라고 확신한다. 나는 맥클랜던의 논의를 통해서 탈현대적 상황에서 신 존재 증명을 새롭게 재조명하고 정립할 수 있는 단초를 마련하고자 한다.

II. 신 존재 증명의 세 가지 전제

이 장에서는 신 존재 증명이 가능한지에 대해 검토한다. 신 존재 증명에

대한 갖가지 의심과 냉소는 증명의 한계를 드러내면서도 다른 한편으로 증명의 필요성을 제기한다. 신 존재 증명에 대해 “인간이 신을 증명할 수 있는가?”라는 ‘의심’과 “인간이 신을 증명한들 그것이 무슨 의미가 있는가?”라는 ‘냉소’가 존재한다. ‘의심’은 이성의 능력에 관한 것이고, ‘냉소’는 증명의 결과에 관한 것이다. 그러나 의심과 냉소는 증명의 가능성과 효용성에 대한 전적인 부정과 비판으로 이어져서는 안 된다. 신을 증명하려는 노력은 기독교 신앙의 합리성을 옹호하는 데 나름대로의 가치를 지니고 있기 때문이다.

1. 이성의 오류 가능성

‘인간이 신을 증명할 수 있는가’ 라는 의심은 다음 두 가지 이유 때문이다. 첫째, 인간의 이성 능력은 한계가 있다. 유한한 인간은 무한한 신을 증명할 수 없다. 혹 증명할 수 있다고 해도, 증명하는 인간의 이성이 뚜렷한 한계를 지니고 있다는 점을 망각해서는 안 된다. 만약에 이성이 자신의 능력을 지나치게 과신하여서 월권을 행사한다면, 그것은 교만이라고 단정해도 좋을 것이다. 칸트는 그래서 신앙의 가능성을 위해 이성의 한계를 확고하게 그어야 한다고 말한다. 이성의 한계를 지적하는 것은 이성의 제거가 아니다. 부인할 수 없는 점은, 이성과 증명은 신앙에 본래적인 것이다. 그렇다고 이성과 과학에게 신앙의 기초라는 지위를 부여할 수 없다. 신앙과 신학에 이성이 필요한 것은 사실이지만 이성이 신학의 토대가 될 수는 없다. 계시 신앙의 관점에서 보자면, 인간이 신에게 나아간 것이 아니라 신이 자신을 인간에게 계시함으로써 인식될 수 있는 것이다. 칼 바르트의 선언과 같이 “성서는 신에 관한 인간의 말이 아니라, 인간에 관한 하나님의 말”이기 때문이다. 만약 인간의 이성 능력이 신을 증명할 수 없다면, 지금까지 서양 철학과 신학의 역사를 난장판으로 만든 신 존재 증명은 해프닝에 지나지 않는다. 그

반대로 인간이 신을 증명할 수 있다고 해도 문제가 해결되는 것은 아니다. 증명된 신은 한갓 사물의 하나가 되어 창조자가 아니라 인간의 창작품에 불과할 것이다. 그리고 증명된 신은 모든 신의 이름으로 불릴 수 있는 어떤 신이기 때문에 성서가 말하는 예수 그리스도의 하나님은 아니다. 그런 점에서 신 존재 증명의 능력을 의심하게 된다. 당연히 신학은 이성의 한계를 인정해야 한다.

둘째, 신의 본성은 인격적 존재이므로 논리적 형식으로 신을 설명할 수 없다. 하나님은 인격이지 명제나 사물이 아니므로 증명의 대상이 아니다 (MacIntyre, 1959: 64). 증명의 대상이 될 수 없는 하나님을 증명하려는 시도는 우상 숭배이다. 성서가 일관되게 우상을 배격하고 그 위험성을 지적하는 것은 옳바르다. 인간은 하나님의 존재를 하나님이 아닌 존재로 전락시키거나, 하나님이 아닌 것을 하나님으로 숭상하는 것은 버릇이요, 천성이다. 그러면 왜 성서는 우상 숭배를 그다지도 경계하는가. 그 이유는 간단하다. 성서의 하나님은 우리가 사랑한다고 고백할 수 있는 인격적 존재이며, 인격적 관계 속에서만 인식된다. 명제와 사물은 소유한 자에 의해 계산되고, 처분될 수 있는 한갓 피조물의 일부에 지나지 않는다.² 마르틴 부버의 표현을 빌린다면, 하나님은 우리가 ‘당신’(Thou)라고 말할 수 있는 존재이지, ‘그것’(It)이라고 말할 수 있는 객체가 아니다. ‘당신’은 사랑의 관계이지만, ‘그것’은 소유의 관계이다. 그러므로 신 존재 증명은 하나님을 ‘당신’이 아닌 ‘그것’으로 변질시키는 것이 아닌가 하는 의심을 받게 된다.

그래서 맥클랜던은 이성의 형식이 오류 가능하다는 것을 인정하자고 말한다(McClendon & Smith, 1994: 111-12). 모든 원리는 거짓을 포함하며 수정이 요구된다. 칼 포퍼의 반증 원리가 말하는 바와 같이 과학적 진리도 틀

2 이야기와 명제의 관계에 대해서 맥클랜던의 입장은 이야기가 우선한다는 것, 그리고 명제는 이야기 안에서 의미를 갖는다는 것으로 정리할 수 있다(김기현, 2001:56-64).

릴 수 있는 가능성을 갖고 있다. 과학의 주장이 진리인 것은 반증되기 전까 지이며, 반증이 되더라도 한두 가지 반증 사례로는 그 주장이 폐기되지 않는다. 점진적이고 누적적인 반대 사례가 제시될 때에, 그래서 더 이상 그 주장이 반박 자료를 감당할 수 없을 때에 새로운 이론으로 대체된다. 여기서 우리의 관심은 포퍼가 아니다. 중요한 점은 이성 은 과학과 마찬가지로 본래 적으로 오류와 한계를 지니고 있다는 사실이다. 따라서 오류를 내포한 원리 는 시대적 상황에 맞게 변해야 한다.

그러나 이성이 틀릴 수 있다는 것이 이성이 전적으로 오류투성이어서 전혀 기능을 발휘할 수 없다는 것은 아니다. 예를 들어 소크라테스의 무지의 지를 살펴보자. 자신이 무지하다는 것을 인정한다는 것은 한편으로 자신의 앎이 오류를 내포하고 있다는 것을 인정하는 것을 말한다. 다른 한편으로 자신이 무지하다는 것을 확신하지 못한다면 소크라테스의 주장은 설득력을 상실하게 될 것이다. 자신의 무지에 대한 앎을 확신하지 않는다면, 공허한 주장인 것이다. 최소한 자신이 무지하다는 것에 대한 지, 곧 앎은 있다. 그러므로 무지에 대한 앎이라는 역설이 보여주는 것은, 칸트의 어법으로 말해서 “오류 가능성 없는 확신은 맹목적이고, 확신 없는 오류 가능성은 공허하다”(McClendon & Smith, 1994: 112)는 것이다.

이성이 오류가 있다는 점에서 이성 자체도 테스트를 받아야 한다. 이성도 절대적인 것이 아니다. 그 확실성을 의심하고 시험받아야 한다. 그렇다고 이성을 완전히 부인할 수는 없다. 이성의 포기 는 종교적 회의주의와 상대주의가 될 수 있기 때문이다. 우리가 취할 수 있는 길은 이성이 신을 증명할 수 있는 능력을 인정하면서도, 그 능력의 한계를 설정하는 것이 타당해 보인다. 합의할 수 있는 최소한의 전제는 상대주의와 절대주의를 모두 위협하며 피하는 것이다(McClendon, 1986: 48-51, 351). 신 존재 증명에서 이성의 능력은 궁극적이지는 않더라도 최소한의 능력이 있다는 것을 시인하면서도

동시에 그 한계를 지적해야 할 것이다.

이성의 능력에 대한 불신과 의심, 그리고 이성의 한계에 대한 인식은 우리로 하여금 신의 존재를 증명하려는 모든 시도에 대해서 쉽게 수용하지 못하게 하는 것이 사실이다. 그럼에도 이성이 한계가 있다는 것은 이성이 무용하다는 것을 함축하지 않는다. 한계 안에서 역할과 기능이 있다. 이성이 그 한계 안에서 신의 존재 여부를 알고자 하고 증명하고자 노력하는 것은 피할 수 없으며 정당한 일이다.

2. 증명의 미결정성

“인간이 신을 증명한다면 무슨 소용이 있는가?” 라는 ‘냉소’는 두 가지 측면에서 제기된다. 하나는 증명의 결과가 비효율적이라는 것이고, 다른 하나는 증명된 신이 어떤 신인지를 또 다른 증명을 해야 한다는 것이다. 먼저 증명의 비효율성을 검토해 보자. 신을 증명할 수 있다고 하더라도 실제적으로 비신자를 설득하여 개종하게 하는 데는 비효과적이다. 그리스도교의 신의 존재를 믿지 않는 이들에게 하나님의 존재를 탁월하게 설명하더라도 실제로 신의 존재를 인정하는 사람은 극히 적으며, 그 반대로 기독교인들에게 신의 부재를 입증하더라도 하나님의 존재 신앙을 포기하는 이들은 거의 없는 것이 현실이다. 그런 점에서 비트겐슈타인은 신 존재 증명 문제에 대해 시사하는 바가 크다. 그의 제자 노만 말콤은 신 존재 증명에 대한 비트겐슈타인의 반감을 다음과 같이 전해 준다.

그는 신의 존재 ‘증명’이라든가 종교에 합리적 근거를 제시하려는 시도에 대하여 짜증을 내었다. 내가 언젠가 그에게 ‘그분이 나를 구원해 주신 것을 알고 있는데 어찌 예수가 존재하지 않을 수 있겠는가!’라는 키에르케고르의 말을 인용하자, ‘그것 보게! 그것

은 어떤 것을 증명하는 그러한 문제가 아닐까"라고 비트겐슈타인은 소리쳤다(Malcolm, 1968: 71).

신앙은 결코 논리를 배제하지 않는다. 그러나 어떤 신앙을 선택하는 것은 결단이요 선택이다. 논리적 과정을 삭제할 수는 없어도, 논리에 지배되지 않는다. 논리와 추론을 필요로 하지만, 논리를 벗어나는 비약이 감행된다. 철학적 논리와 과학적 증거에 기반해서 특정 종교를 선택하거나 거부하는 경우는 드물다. 패러다임의 전환은 합리적 논증이나 과학적 증거에 의해서 사라지지 않는다. 그러므로 “그런 방식의 신 존재 증명에 대해서 모든 사람이 동의하는 것이 아니다(McClendon & Smith, 1994: 114).”

다음으로 신의 존재가 증명되었다고 해도, 그 신은 기독교의 하나님이 아니다. 인간이 신을 증명한다고 해도 그 신이 어떤 신인지를 증명할 수 없다. 예를 들어 어떤 독실한 기독교 철학자가 하나님의 존재를 이주 훌륭히 증명하였다고 하자. 바로 그 자리에 있던 타종교인이 증명된 신이 자신의 종교의 신이라고 주장한다면, 그 신이 야훼 하나님임을 어떻게 설명할 수 있는가? 존재론적 증명을 통해 존재한다고 입증된 신이 왜 ‘알라’나 ‘브라만’이 아니고, ‘야훼’ 하나님인가? 왜 기독교의 하나님이요, 이슬람이나 힌두교의 신은 아닌가? 그러므로 “신의 존재 증명은 원래는 그걸 통해 우리가 신의 존재를 확신할 수 있는 그런 것이라야 마땅할 것이다”는 비트겐슈타인의 말은 정당하다(1990: 168).

증명된 신이 어떤 신인지를 결정하는 것은 그가 어떤 신앙 공동체에 속하였는가에 따라 다른 판단을 내린다. 그 신은 필연적인 존재나 제일 원인, 또는 부동의 동자와 같은 철학적 개념으로 명명할 수 있는 신일뿐, 결코 우리 주 예수 그리스도의 아버지이자 출애굽의 하나님은 아니다. 이 이야기가 말하려는 점은 신을 증명할 수 있다고 해도, 그 신이 누구인지를 말할 수 없고, 단정할 수 없다는 것이다. 기독교 신학자의 사명은 그저 추상적인 어떤

신, 즉 타종교의 어떤 신을 그 증명된 신에 대입해도 괜찮을 그런 신을 증명하는 일이 아니다. 기독교 신앙에서 증명하려고 하는 신은 일반적인 신 존재나 신에 대한 인간의 관념이 아니라 성서의 하나님이다.

놀라운 사실은 바울은 기독교 복음의 정당성은 이성적 추론이나 과학적인 증거가 아니라, 이미 하나님을 신앙하는 공동체에 의해 이루어진다고 이미 말하였다는 것이다(고전 1:22-24). 기독교의 하나님은 표적을 구하는 유대인들에게는 거리끼는 것이요, 지혜를 찾는 헬라인들에게는 미련한 스캔들(skandalon)에 다름 아니다. 하지만 이 복음은 부르심을 입은 자, 곧 이미 하나님을 믿는 자들에게는 구원의 능력이요 구원에 이르는 지혜이다. 바울은 말은 신 존재 증명의 정당성은 이미 신의 존재를 전제하는 또는 신앙하는 이들에게 의미가 있다는 것을 가르치고 있다. 하나님 신앙이 있는 자들에게는 하나님의 존재는 정당화될 수 있는 믿음인 반면에, 하나님 신앙이 없는 자들에게는 증명 시도 자체가 원천적으로 어리석고 미련한 것이 되는 것이다. 이는 신 존재 증명이 자신의 종교 전통과 공동체로부터 자유로운 행위가 아님을 보여 준다.

3. 증명의 합리성

이상에서 증명의 한계를 살펴보았다. 이성의 능력에 대한 의심과 그 한계를 주목함으로 우리는 증명이 기독교 신앙의 합리성을 완전하게 변호해 주지는 못하더라도 결코 용도 폐기할 만큼 무익하거나 무용하지 않다는 것을 보았다. 그리고 증명의 결과에 대한 냉소가 지시하는 바는, 증명이 비신자에 대한 설득 능력이 현저히 약하더라도, 신앙 공동체의 확신을 반영한 것으로 공동체로부터 떨어질 수 없다. 신 존재 증명이 중립적이지 못하기에 비합리적이라고 말하는 것은 부적절한 태도이다. 왜냐하면 증명은 최소한 증명하

려는 이와 그 공동체에게는 합리적인 행위이기 때문이다. 존재 증명에는 신 존재 증명을 수행하는 이와 그의 공동체의 확신을 반영한다. 공동체의 확신에 관해서 철학적으로 증명하거나 반박하는 것을 부적절하다. 그러한 논증들은 자신들이 채택한 확신적 전제이거나 합리성의 기준에 호소하는 것이기 때문이다. 따라서 그러한 전제를 공유하는 이들에게는 자신들의 합리성을 주장하는 유용한 논리가 된다.

증명이 어느 정도 가능하고, 공동체에 입각한 것이라면, 존재 증명의 의의와 가치는 공동체를 위한 것이다. 신 존재 증명이 비효율적이고, 또한 증명하는 신자의 신앙 공동체의 확신으로부터 자유롭지 못하다는 사실은 역설적으로 신 존재 증명의 필요하다는 것을 말한다. 비신자들을 설득하는 데 비효율적이기는 하지만, 신자 자신에게는 의미 있는 행위이다. 증명이 완전히 부당하다고 말하는 것은 증명이 제한적이긴 해도 그 증명을 통해 격려를 받는 신자들의 현실을 무시하는 오류를 범한다(MacIntyre, 1959: 63). 신 존재 증명의 효과와 대상은 불신자라기보다는 그 종교 공동체 내의 구성원들을 위한 것이다.

증명의 의의는 자신에게는 증명 행위가 유의미한 활동인 것이다. 이는 토마스 아퀴나스의 증명 방식이 지지한다. 맥클랜던은 아퀴나스의 증명이 하나님을 아리스토텔레스적인 개념을 재진술하려는 것이 아니라 한계가 뚜렷한 개념이기는 하지만, 그 개념을 통해서 기독교가 말하는 하나님을 제한적이나마 진술하고, 그 한계를 밝히려는 시도였다고 평가한다(1994: 300-301). 즉, 토마스의 다섯 가지 길은 피조물과 창조자의 전적 차이의 경계를 드러내는 것이다. 이 차이는 제한적이거나 증명의 의의를 가능케 하지만, 역설적으로 그 한계를 가리킨다. 그러므로 증명은 내적인 일관성, 확신의 중요성과 의미, 다른 확신들과의 공통 근거를 지시하기 위해 불가피하다. 증명이 확신들 간의 갈등을 해결하지는 못하지만 각 확신의 합리성을 보여주는 역할을

한다. 그렇다면, 신 존재 증명의 합리성이 자주 의심을 받지만, 그 전제에 동의하는 자들에게는 중요한 행위이다.

하지만 그 합리성은 그 강도와 정도가 상대적으로 약하다. 그 전제나 권위를 인정하지 않는 자들을 설득할 수 없기 때문이다. 논리로 설득하려면 양자가 받아들일 수 있고 동일한 의미로 이해할 수 있는 전제를 갖고 있어야 하는데, 증명이 결코 중립적 행위가 될 수 없으며 공통된 합의를 도출할 수 없기에 불가능하다. 증명은 비록 합리적이기는 하지만 그 증명을 판단하고 비판하는 것은 확신에 따른 활동이다. 즉 논증의 정당성은 찬반론자의 종교적 신념에 의존하기 때문에 상이할 수밖에 없다. 그러므로 증명의 비중립성은 증명하는 자와 그의 공동체의 확신에서 비롯된 것이기에 비중립적일 수밖에 없다.³ 그래서 맥클렌던은 증명 자체의 방법과 전제들이 중립적이지 않고, 모든 사람이 동의할 만한 것이 못된다고 말한다(McClendon & Smith, 1994: 114). 제트기 엔진이 영구하게 움직이는 기계가 아니라고 해서 슬퍼하고 그 기계를 폐기하는 것이 어리석은 행동이듯이, 신 존재 증명을 전적으로 부정하는 것은 부당한 처사이다(McClendon & Smith, 1994: 194). 한 마디로 말해서, 증명은 중립적이지는 않지만, 합리적이다. 강한 합리성(hard rationality)이 아니라 약한 합리성(soft rationality)을 지닌다.

III. 어떤 하나님인가?

신 존재 증명이 상대적인 합리성과 가치가 있다면, 증명하고자 하는 신은

3 Wittgenstein과 Kierkegaard가 증명의 한계를 신앙의 결단으로 전개하는 반면에, 맥클렌던은 증명의 한계를 증명이 공동체의 확신을 보여주는 것이므로 공동체의 합리성을 입증하는 것이라고 본다. 이런 점에서 맥클렌던은 상대주의 혹은 신앙주의(fideism)의 혐의로부터 멀리 벗어나게 된다.

과연 어떤 신인가를 묻지 않을 수 없다. 나는 맥클랜던을 의지해서 신 존재 증명이 증명하고자 하는 하나님이 어떤 하나님인가를 설명하고자 한다. 부정적으로 말해서 계몽의 하나님, 즉 근대적인 신 개념은 지양되어야 하고, 긍정적으로 말해서 성서의 하나님을 논증하려 한다.

1. 계몽의 하나님

맥클랜던은 근대 기독교가 성서의 하나님으로부터 이탈한 것을 기독교의 잘못된 변증학에서 찾는다(1994: 309-312, 그리고 Placher, 1989를 참조하라). 무신론의 도전에 대해 근대 기독교는 기독교를 종교가 아니라 철학적 세계관의 일종으로 변형하였다. 이는 성서 이야기에 나타난 하나님은 뒷전으로 밀어내는 일이다. 신앙을 철학적으로 설명하고 변증하려고 할수록, 신앙의 토대인 성서 이야기로부터 멀어진다.

맥클랜던의 이 부분은 아무래도 한스 프라이(Hans Frei)를 생각나게 한다. 프라이에 따르면, 기독교 신학에서 현대성의 주된 특징은 변증학이다(1996: 특히 7장을 보라). 기독교와 인간의 경험 사이의 공통 근거를 추출하고, 그 근거에 호소하는 변증학은 성서 이야기의 상실을 초래한다. “해석은 성경이야기를 다른 이야기와 더불어 다른 세계 속으로 맞추는 것이지, 그 세계를 성경이야기 속으로 끌어들이는 것이 아니다(Frei, 1996: 160).” 여기서 해석이란 말을 변증학이라는 용어로 바꾸어도 그 의미는 하나도 변하지 않고 그대로 전달된다. 맥클랜던이 지적한 것처럼, 이러한 시도는 기독교를 기독교로 보는 것이 아니라, 앙상한 철학으로 변질시키는 것이다. 그 하나님은 그를 기뻐하는 것이 나의 힘이라고 고백할 수 있는 하나님이 아니다. 마른 뼈와 같은 신에 불과하다.

나는 성서적 기독교를 당대의 철학적 전제에 부합한 기독교로 만들어서

기독교를 변증하려는 신학자의 전형을 루돌프 볼트만이라고 생각한다. 볼트만의 변증학은 그가 원래 의도했던 바와 전혀 달리 성서 이야기로부터 멀어져가는 근대성의 비극을 적나라하게 보여준다. 볼트만의 출발점은 역사의 이야기가 아니라 인간의 내면적 실존이며, 그 안에서 신앙의 확실성을 발견한다. 볼트만은 “신으로부터 말한다는 것은 무엇을 의미하는가?”라는 논문은 신앙 언어의 기초를 공적인 역사와 공동체적 지평이 아니라 사적인 내면에서 그 근거를 찾는다. 데카르트 이후의 근대적 사유 방식인 주객 도식이 서구 신학의 사고를 지배하고 있다(1980: 127). 그가 보기에, 하나님을 객관적인 대상으로 설정하여 학문적 명제로 설명하는 것은 사실상 신 존재의 부정이며 무신론과 다를 바 없다. 하나님을 객관적 사유 대상으로 삼는 것을 피하기 위해서, 신에 의해 규정된 실존인 인간 역시 자신의 실존을 떠나서 하나님을 객관적으로 말하는 것을 피하기 위해서 실존적 방식으로 하나님을 말해야 한다. “신으로부터 말하는 것이 어떻게 가능할 것인가를 묻는다면, 오직 우리로부터 말하는 것으로서만 가능하다고 답변할 수밖에 없다는 것이다.(중략) 우리는 신으로부터 그가 우리에게 행하는 것만을 말할 수 있다(1980: 133).”

그러면 볼트만이 말하는 실존은 무엇을 의미하는가? 그는 바울의 인간학에 의거해서 인간은 소마(Soma)인데, 이는 인간이 자기 자신에 대해 어떤 관계를 갖는다고 한다(1976: 193). 자기 자신과의 관계라는 것은 한편으로 인격적인 관계를 의미하지만, 타자와의 관계가 아니라 자신과의 관계라는 점에서 개인을 말하는 것이다. 그래서 “Soma는 몸으로 번역될 수 있는 것과 같이 ‘자아로 번역될 수 있다(Fergusson, 2000: 141).” 간단히 말해서 하나님을 말하는 자리로서의 실존은 사적이고 내적인 공간이다. 예수 신앙의 근거를 자아와 내면의 세계로 국한함에 따라서 신앙은 개인주의화되고, 신앙의 기초인 부활을 비역사적 사건이 된다(Campbell, 2001: 55). 신앙의 주

관화와 비역사화는 성서의 공동체적인 측면을 약화시킨다. “비율에 따르면 하나님의 능력이 우리 안에 활동하고, 성령이 우리에게 주어지고, 그리스도가 우리 안에 살아 계신다(Fergusson, 2000: 152).”

그러나 성서에 나타난 하나님의 행위는 공적으로 식별할 수 있으며, 공동체적 지평 속에서 존재한다. ‘하나님이 우리에게 말씀하신다’와 같은 개념을 우리가 이해하고 가르칠 수 있다는 것은 그 개념이 사적인 실존 경험이 아니다. ‘나 자신의 경험’이 아니라 아담과 아브라함, 그리고 다윗과 예수 그리스도에게 자신을 말씀으로 반복적으로 계시하셨던 공적인 지평 속에서 우리는 이 개념을 이해할 수 있다(Thiselton, 1980: 382). 볼트만에 대한 결론적인 비평은 그가 거부하려고 했던 근대적 사유 방식을 극복하지 못하고 개인의 사적 영역 안에 신학의 가능성과 근거를 구축하려고 했던 것이다. 우리는 공동체적 차원을 상실한 개인의 실존은 성경의 내용을 개인의 주관성과 자의적인 것으로 만들 위험이 있다. 그러나 성경의 계시는 그 토대가 공적인 계시로 관찰할 수 있는 역사의 자리에서 발생한 공적 사건이다. “신학의 주장은 사적인 직관에 기초를 둔 신비적 논증이 아니다”는 린츠의 말은 옳다(Lints, 1993: 238).

2. 성서 이야기의 하나님

그렇다면 기독교 공동체가 증명해야 할 기독교의 신은 어떤 존재인가? 맥클렌던은 서양 신학이 파스칼이 말한 것처럼 성서의 하나님이 아니라 철학자의 하나님을 추구하였다고 본다(McClendon, 1981). 기독교 신학이 증명하고자 하는 하나님은 철학자의 하나님이 아니라 성서의 하나님이다.

여기서 논의하려는 하나님은, 즉 하나님의 나라나 통치하시는

하나님이나, 또는 유대인들과 예수 그리고 그리스도인들에 대한 인간의 이야기이기도 한 하나님의 이야기다. 그 하나님은 추상적으로 하늘에 계셔서 인간과 초연한 절대자가 아니며, 어떤 철학이 가정하듯이 제일 원리가 아니며, 대중문화에서 보이는 그저 좋기만 한 아빠(Nobodaddy)와 같은 하나님은 결코 아니며, 탈계몽주의적 무신론이 말하는 비존재로서의 테오스(theos)도 아니다. 도리어 여기서 ‘하나님’은 그리스도인들이 복음이라고 말하는 이야기, 즉 예수의 이야기의 그 층만한 깊이와 길이, 그리고 높이 속에서 알 수 있는 하나님이다(McClendon, 1994: 281).

지금까지 철학자들과 신학자들이 증명하고자 했던 하나님은 성서의 이야기와 역사의 하나님이 아니라 지적은 종래의 신 존재 증명이 부적절하고 부적합한 것이었다는 생각을 낳는다. 맥클렌던의 주장처럼 우리가 증명하고자 애쓰는 하나님은 그 누구도 아닌 바로 예수 그리스도의 하나님이다.

그러면 예수 그리스도의 하나님은 어떤 분이며, 어떻게 알 수 있는가? 맥클렌던이 보기에 하나님은 성서의 하나님이다. 신약 성서를 읽는 것이 하나님을 아는 올바른 방법이다(1994: 284). 신약은 신약 자체로 읽어야지 성서로부터 소원한 어떤 이념이나 개념으로 읽어서는 안 된다. 예수의 하나님은 십자가와 부활을 통해서만 이해될 수 있다. 십자가와 부활이라는 예수 이야기는 예수의 하나님이 역사와 무관한 부동의 동자와 같은 추상적인 철학자의 신이 아니며, 계몽주의가 상정하는 것처럼 미래를 단지 과거나 현재와 연속적인 것으로 파악하는 것과 달리 역사를 변혁하는 종말론적인 차원을 포함하며, 자연과학의 사유방식과 같이 자연을 비신성화하기도 하지만, 자연을 신성화하기도 한다(1981: 190-97).

여기서 주목해야 할 것은 맥클렌던이 예수의 이야기에 나타난 하나님을 강조하는 의도는 신학의 근거가 바로 공적이고 역사적 사건이라는 점을 부각시키기 위함이다. 결코 하나님은 무시간적인 존재가 아니다. 하나님의 역사성을 잘 보여주는 곳이 출애굽기 3장 14절이다. “에호에 아셀 에호에”를

“나는 스스로 있는 자”라고 번역하는 것은 플라톤적 서구 철학의 영향으로, 이렇게 표현된 아훼의 이름은 무시간적이고 역사로부터 단절된 이미지를 주고 있다. 에흐에는 미완료와 사역 동사이므로 RSV 성경의 난하주와 같이 미래형으로 번역할 수 있다. 아니면, 본래 히브리적으로 그 의미를 풀어서 읽어내면 다음과 같다. “나는 항상 너희 앞에 있게 될 것이다; 네가 걷게 될 여정 가운데서 나를 발견하라(McClendon, 1981: 194).” 이러한 해석의 성서 신학적 타당성이 있지만, 이에 관한 논의는 별개로 하자. 맥클랜던의 강조는 하나님 신앙의 공적이고 공동체적 성격이다. 성서는 공적인 역사의 장에서 경험된 하나님을 이야기한다.

3. 파스칼의 하나님: 역사의 하나님

이를 잘 보여준 사람이 맥클랜던이 보기에 파스칼이다. 파스칼은 그가 죽은 뒤 그의 양복 안쪽에 꿰매어져 있는 쪽지에 “철학자와 학자의 신이 아닌 아브라함의 하나님, 이삭의 하나님, 야곱의 하나님, 확신, 확신, 느낌, 기쁨, 평화. 예수 그리스도의 하나님”이라는 글을 남긴다. 이 말은 더 이상 데카르트가 말한 바와 같이 이성의 추론 능력에 기초한 기하학의 정신이 아니라 사물에 대한 직관 능력인 섬세의 정신에 따라 하나님을 이해해야 한다는 것이다(Pascal, 1985: 1). 그가 발견한 확신을 이해하기 위해서는 파스칼이 파악한 당시의 자연관과 인간관을 간단히 이해할 필요가 있다. 그는 자연과 세계를 무한하며, 그 세계에서 인간은 무한한 점으로 수축되어 종내는 자신을 잃어버리는 것으로 보았다. 결국 인간은 무한과 무라는 두 심연 사이에 떠다니고 있다. 중세와 달리 광대무변한 우주에서 지정된 자리를 확보하지 못하고 부유해야 하는 근대적 인간에게 데카르트가 말하는 이성의 확실성은 심연에서 방향하는 인간에게 삶의 안정을 제공할 수 없다. 데카르트에게

서 하나님은 존재하는 나의 인식의 확실성의 근거이다. 이 하나님은 철학적 하나님일 뿐이다. 인간에게 필요한 신은 사유의 근거가 아니라 삶의 근거로서의 신인 것이다. “지식의 확실성이란 삶의 안정성과는 거리가 멀”기 때문이다(Küng, 1994: 71-143). 이성으로는 충분하지 않다. 그 참된 확실성은 철학자의 하나님이 아니라 예수 그리스도의 하나님이다.

맥클랜던은 파스칼이 신앙의 확실성을 사적인 내면성이나 내적인 경험이 아니라 공적인 외적인 역사에서 찾는다는 것을 주목한다. 자신이 경험했던 아브라함의 하나님에 대한 신앙의 근거를 역사에 호소한다(1981: 186). 신앙의 기초를 말하기 위해서 “모세나 예수 그리스도나 사도들의 기적에 대해서도 말하지” 않는다. 왜냐하면 “그 기적은 쉽사리 납득할 수 있는 것으로 보이지 않기 때문이다.” 그 대신에 그는 “놀라움을 금할 수 없고, 주의를 끌 만한 유대인의 역사 이야기가 신앙의 토대가 된다고 말한다(Pascal, 1985: 618-19). 이것이 함축하는 바는 하나님이 어떤 분인지를 이해하기 위해서는 역사적 이야기로 돌아가야 한다는 것이다(McClendon, 1981: 187).

파스칼은 이러한 하나님을 옹호하기 위해 호소해야 할 곳은 역사적이어야 한다는 것을 알고 있었다. 개인적 경험에 대한 사적인 기억이 비록 그의 코트에 꿰매어져 있었다고 하더라도 그것에 호소해서는 안 된다. 그러나 역사적인 출발점은 기독교 유럽의 군대, 제국, 종교, 성공과 같은 부유한 복음이어서는 안 된다. 오히려 그는 다음과 같은 사실에 호소하였다. 멸시받고 거절당했으며 기이하게 살아남은 사람들을 생각하라. 즉 유대인들을 생각하라. 따라서 그는 상스러운 대중 운동이나 성공한 이야기들이 아니라 그 깊은 의미에서 드러나는 역사로부터 실마리를 얻었다. 그 완전한 의미는 예수 그리스도의 하나님, 아브라함의 하나님에게로 되돌아가는 것이다. 그 의미는 모든 역사가 아니라(이 이야기와 반목하는 많은 역사) 세상이 세상으로 남아있는 한 결코 깨달을 수 없는 역사의 의미이다. 왜냐하면 이 역사를 깨닫는다는 것은 캄캄한 밤중에 파스칼이 붙잡고자 했던 다양한 일자에 의

해서만 깨달을 수 있는 것이기 때문이다(1981: 204).

사적인 기억이나 왜곡된 역사가 아니라 공적인 예수 이야기가 기독교 신앙의 근거이다. 맥클랜던은 파스칼의 ‘예수 그리스도의 하나님’을 통해서 성서 이야기에 나타난 하나님의 계시는 사적인 내면이 아니라 공적으로 판단할 수 있는 역사라고 주장한다. 성서의 하나님을 공적인 역사가 아니라 사적인 실존으로 하나님을 이해하였던 계몽주의적 방식에 대한 거부이다. 그 좋은 예가 위에서 살펴본 것처럼 볼트만의 실존적 하나님 이해이다. 그와 달리 하나님은 공적인 역사의 하나님이시다. 공적인 역사의 현장에서 일어난 그리스도의 십자가와 부활은 하나님의 공동체를 창조한다. 이 공동체의 지평에서 신 증명은 존재한다. 이 범위 안에서 존재 증명은 힘을 발휘한다. 그렇다면 다음에서 논의하여야 할 것은 파스칼이 말한 ‘예수 그리스도의 하나님’이 어떻게 공적인 역사의 하나님으로 정당화할 수 있는가 하는 문제이다.

IV. 누구의 하나님인가?

하나님 사건이 공적이고, 신 존재 증명이 공동체에 입각한 것이라면, 공동체가 합리성을 형성하는 근간이 된다는 것을 함축한다. 예수가 말하는 사랑과 석가의 자비, 기독교의 정의와 이슬람의 정의 개념은 각 공동체가 서 있는 지점에 따라 다를 수밖에 없다(McClendon & Smith, 1994: 107). 하지만 이 공동체는 자기비판에 철저하고, 타자와의 대화의 자리에 용기있게 나서서 공동체이어야 한다.

1. 왜 공동체인가?

신 존재 증명에 있어서 공동체의 중요성을 지적하는 것은 단지 이 문제에만 국한되는 것이 아니다. 신학 전체에 대한 새로운 기획을 의미한다. 근대의 포로가 된 신학이 그렇게도 거리를 두고자 했던 공동체가 도리어 신학의 근거요, 출발점이다. 이는 근대적인 방식의 신학함 또는 신학 방법론에 대한 반성에 기인한다. 이러한 방법론의 토대는 데카르트이다.

데카르트가 얻고자 한 것은 객관성이었다. 수학과 같이 명징한 진리를 추구하였다. 모든 주관적인 판단을 배제한 채 있는 그대로의 현실을 파악하는 것이 진리를 모색하는 출발점이 되어야 한다고 그는 생각했다. 그가 말하는 객관성이란 의심할 수 없는 기초가 되기 위해서는 인식하는 경험 주체와 분리된 사실 그대로의 대상 지식을 말한다. 이는 인식에 있어서 주체의 인격적이고 주체적인 참여를 배제하는 것이다. 제리 길(Gerry Gill)은 객관성의 요구를 다음 세 가지로 정리한다. 첫째, 탐구자의 개인 소원과 희망으로부터 분리되어야 하며, 둘째, 이론 해석으로부터 완전히 자유로운 사실을 진술하여야 하며, 마지막으로 객관은 기술자의 활동과 분리된 사실의 존재를 기술하는 것이다(1981: 50-1). 따라서 객관적인 것은 개인적인 것을 배제하고 오로지 사실에 의해 지지되고 확보될 수 있다. 이러한 순수 무구한 객관성의 추구의 배경이기도 하고, 그 결과이기도 한 것은 객관과 주관의 분리이다. 이는 이원성(duality)이 아니라 이원론(dualism)이다. 객관적인 것은 공적이고, 주관적인 것은 사적이다. 객관은 사실에 기초한 것으로 공적인 판별이 가능한 공공적인 세계인 반면에, 주관적인 것은 사실이 아니라 인식 주체의 개인적인 선호나 편견, 감각에 따른 것으로 공적인 영역에서 다룰 수 없는 사적인 것이다.

한나 아렌트(Hannah Arendt)에 따르면 공적(public)이라는 용어는 사적

(private)인 것과 구별되는 세계로 누구나 볼 수 있고 들을 수 있는 것으로 우리 모두에게 공동의 것을 말한다(1996: 102-5). 반면에 사적인 것은 박탈되었다는 의미로 진정한 인간에게 필수적인 영역이 박탈되었다는 것을 의미한다. “다수의 관찰자에게 제시하는 제 측면들의 총계로부터 생겨나는 실재성을 획득할 수 없”는 영역이다. “다시 말하면, 그들은 타인을 보지도 듣지도 못하며, 타인도 그들을 보거나 듣지 못한다. 그들은 모두 자신들만의 고유한 경험의 주관성에 갇혀 있다. 동일한 경험이 수없이 반복된다 할지라도, 이 주관성과 그 속에서 겪은 경험의 특수성은 상실되지 않는다(1996: 111-12).” 경제학은 공적인 것과 사적인 것의 분리를 잘 보여주는 사례이다. 경제학은 사람들이 사회적 존재가 되어 한결같이 일정한 행동유형을 따르며, 이러한 규칙을 따르지 않는 사람은 비사회적, 비정상적이라고 간주될 경우에만 과학적 성격을 획득할 수 있다(1996: 94). 그러므로 공적인 것은 객관성의 세계인 반면에, 사적인 것은 주관성의 영역이다. “공적인 세계는 개인적인 가치가 무엇이든지 간에 전체를 위해 똑같다는 사실의 세계이다. 사적인 세계는 그들의 가치를 자유롭게 선택할 수 있고 그 선택에 따라 행동의 가정이 추구되는 가치의 세계이다(Newbigin, 1989: 43).”

그런데 공적인 사실과 사적인 가치의 이분법이 신학에도 그대로 적용되었다. 보수주의 신학은 신앙의 근거를 과학적으로 증명할 수 있는 사실의 세계에 위치시킨다면, 자유주의 신학은 신앙을 주관적인 내면의 세계로 후퇴시킨다. 이는 맥클랜던의 부인이기도 한 낸시 머피의 주장이다(Murphy, 1996). 그녀도 인정하듯이, 근대의 신학을 보수와 자유라는 이름으로 단순하게 구분되지는 않는다. 그럼에도 머피의 지적은 적절하다. 예를 들어, ‘인간은 하나님을 어떻게 알 수 있는가’라는 질문에 대해 대개 보수주의는 성서를, 자유주의는 경험이라고 답변한다(1996: 1장). 성서의 무오류와 축자영감, 그리고 창조과학의 논의에서 보듯이 보수주의 신학은 성서를 사실과 증거

의 모음집 정도로 이해한다. 반면에 자유주의가 말하는 경험은 내적이고 사적이다. 자유주의 신학이 실패한 원인을 종교 경험과 언어는 친숙한 일상의 것인데, 내적인 경험과 그 경험을 지시하는 것이 언어라고 이해하였기 때문이다. 대표적인 사례가 바로 슐라이에르마허이다. 그는 하나님 체험을 절대 의존의 감정이라는 내적인 경험으로 환원하여 사적인 의미로 환원한다. 이는 근대의 자유주의 신학이 신학의 합리성을 사적인 영역에서 찾았다는 것을 말한다. 따라서 보수주의가 자신의 교의를 성서의 주장과 동일시한다면, 자유주의는 경험의 체계화가 곧 성서이며 교리라고 생각한다.

내가 여기서 문제 삼는 것은 자유주의적 종교 이해이다. 종교 경험과 언어는 우리와 친숙한 것이고, 그 언어는 일상적인 것이어서 그 의미는 누구에게나 명백하다. 내적인 경험도 사적인 것이 아니다. 이는 비트겐슈타인의 사적 언어 불가능성 논변을 살펴보면 신학과 신 존재 증명을 개인적이고 내면에 정위하려는 시도가 허망하다는 것을 알게 된다. 비트겐슈타인은 우리가 지극히 사적인 체험이라고 말하는 아픔이라던가, 또는 기쁨과 같은 내적 감각들이 실상은 공적이라는 점을 잘 보여준다. 다만 “중요한 것은 우리의 감각 인상들이 우리에게 거짓말을 할 수 있다는 점이 아니라, 우리가 그것들의 언어를 이해한다는 점이다(Wittgenstein, 1994: §355).” 비트겐슈타인은 사적인 경험 자체를 원천적으로 부정하지 않는다. 다만, 사적인 경험과 그 의미를 적절히 전달되고자 한다면 공적인 방식을 경유하여야 한다는 것이다.

그럼에도 사적 언어를 주장하는 사람들은 “다른 사람은 나의 고통을 가질 수 없다”라고 말한다(Wittgenstein, 1994: §253). 그러나 나의 아픔은 오직 나만이 알고 다른 사람이 나의 아픔을 알지 못한다고 말하기 위해서는 다음과 같은 전제가 성립되어야 한다. “내가 느끼는 고통을 타인은 느끼지 못한다는 것을 나는 알고 있다.” 하지만 이 말은 다음과 같은 두 가지 논리

적 모순을 범하고 있다. 첫째는 자신이 정의한 사적 언어에 모순이 된다. 사적 언어는 나의 고통은 오직 나만이 느끼고 알 수 있어야 하는데, 이 주장이 성립하려면 타인이 내가 느끼는 고통을 알고 있는지의 여부를 알아야 다른 사람은 나의 고통을 모른다고 말할 수 있다. 타인의 고통에 대한 앎을 전제로 하지 않으면 사적 언어 가능성을 주장할 수 없다. 타인의 고통에 대해서는 알 수 있는데, 자기의 고통은 타인이 알 수 없다고 말하는 것은 명백한 논리적 모순이다. 두 번째는 타인이 나의 사적 감각을 느낄 수 없다고 말하기 위해서는 나의 아픔과 타인의 아픔을 비교할 수 있는 기준이 있어야 한다. 비교할 수 있는 기준이 있다면, 그것은 사적인 감각이 아닐 것이고, 비교할 수 없다면, 비트겐슈타인의 정의처럼 타인이 이해할 수 없는 사적인 언어가 되고 만다. 따라서 근대 자유주의 신학과 같이 사적인 내면에서 신학의 근거를 모색하려는 시도는 실패할 수밖에 없다.

왜 공동체인가? 신 존재 증명에서 변증하려는 하나님은 그리스도와 기독교 공동체를 통해서 세상에 자신을 계시하시는 분이시다. 맥클랜던에게 하나님은 예수 그리스도의 하나님이며, 예수 그리스도 안에 온전히 계시된 하나님이 기독교 공동체의 하나님이다. 신의 세계 내 존재 양식은 성자와 성도의 공동체이다(McClendon, 1994: 288, 293). 성자의 말씀과 사역은 누구나 식별 가능한 공적이고 역사적 사건이었으며, 교회 공동체 안에서 발견하는 하나님의 임재는 신자들의 교제와 십자가를 지는 삶 속에서 외부로 드러난다. 우리가 알고 있는 예수의 하나님은 그분의 내면이나 심적 상태를 통해서 계시되지 않았다. 오직 예수의 행동과 가르침을 통해서만 하나님을 알 수 있다(McClendon, 1981: 190). 누가복음과 사도 바울이 고백한 바와 같이 예수의 십자가와 부활은 어느 한 구석에서 일어난 일이 아니므로, 그 어느 사실 하나라도 모를 리(행 26:26)가 없는 공적으로 공개된 사실이다. 예수 사건은 사적이거나 국지적인 사건이 아니었다. 그러므로 기독교 공동체를

떠나서 하나님을 결코 말할 수 없는 것이며, 증명하고자 하는 신은 기독교 공동체의 하나님이다.

2. 합리성의 장소

서두에서 기독교 신앙의 합리성을 유력하게 대변하는 논의가 신 존재 증명이라고 하였다. 그리고 위에서 증명을 통해서 밝히고자 하는 신은 다름 아닌 예수 그리스도의 하나님이라고 하였다. 예수의 사건이 공적이고 공동체적이라면, 응당 우리는 신 증명에서 중요한 것이 신 존재 확신을 정당화해 주는 조건이나 목록이 아니라, 공동체를 주목해야 할 것이다. 합리성은 곧 공동체에 의존한다. 레슬리 뉴비긴은 매킨타이어의 *Whose Justice? Which Rationality*(Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988)에 근거해서 합리성은 공동체와 그 전통에서 시작해야 한다고 말한다(1998: 특히 4-6장을 보라). 맥클랜던 역시 매킨타이어의 논의에 많이 기대고 있다. 다음 네 가지 이유에 의해서 합리성은 장소의 의존하며, 시작하고, 완성된다.

첫째, 신 존재 증명은 자신과 공동체의 신앙을 정당화하기 위한 것이다. 정당화는 그 확신을 견지하는 공동체나 개인의 시각 안에서 이루어져야 한다. 만약 그들 자신의 눈으로 정당화되지 않는다면, 그것은 정당화가 아니며, 무슨 소용이 있는가? 그러므로 정당화는 공동체를 위한 것이고, 공동체에 의해서 정당화된다(McClendon & Smith, 1994: 172-73). 그런 점에서 신 존재 증명을 통해서 합리성을 설명하려는 시도는 정당화를 위해 필요한 조건들의 '목록'이 아니라 '장소들'이어야 한다.

둘째, 합리성의 목록이 갖는 한계 때문이다(McClendon & Smith, 1994: 155). 그 까닭은 존재 증명이 각자가 채택한 확신이나 공동체의 신념에 따

라 평가가 다르다면 결국 증명의 합리성을 판단하는 것은 일관성, 적합성 등과 같은 합리성의 목록이 아니라 증명하는 자의 삶의 자리가 무엇인가를 파악하는 것이 더 중요한 관건인 셈이다. 신이 존재한다는 확신의 정당화는 그 신념을 정당화할 어떤 조건의 충족시키는 목록에 있지 않다. 그 확신이 정당한 것으로 받아들여지는 신념의 자리가 중요하다. 어떠한 사람도 완벽하게 논리적 일관성을 지닌 믿음 체계를 가질 수 없다. 따라서 정합성이나 일관성 같은 정당화의 목록으로는 믿음을 정당화하는데 실패할 수밖에 없다.

셋째, 공동체인 이유는 합리성의 기원과 근거, 호소의 최종심급이 바로 공동체이기 때문이다. 매킨타이어에 따르면 개별 신념의 정당화는 전체 구조 안에서 이루어지며, 권위의 기준에 따라 증명이 의미가 있다. 즉 증명의 문제는 권위의 문제이다(1957: 202-04). 권위의 기준이 다르면 증명은 무용하다. 차이는 역사에 대한 차이가 아니라 권위에 대한 것이다. 믿는다는 것은 다르게 행동한다는 것을 의미한다. 왜냐하면 새롭고 다른 관점으로 자신의 삶 전체를 바라보는 것이기 때문이다(1957: 208-10).

마지막으로 신학은 공동체 문화의 산물이기 때문이다. 예를 들어 슐라이에르마허의 보면, 그는 “종교를 경멸하는 문화인”들에게 종교의 정당성을 옹호하고자 한다. 그 옹호는 그들의 언어와 세계관을 통해서 설명되어야 한다. 따라서 그의 신학은 자신의 시대에 대한 신학적 반응이자 산물이다 (Witness, 316-17, 320). 신학이 공동체의 산물이라면, 신학의 합리성은 공동체에 의해서 이루어진다. Convictions에서 보듯이 가치와 관점은 공동체적인 것이다. 기독교 신앙의 합리성은 공동체 의존적일 수밖에 없다. 그렇다면 추상적 공동체가 아니라 구체적으로 어떤 공동체가 기독교 신앙의 합리성을 보증할 수 있는가? 참된 교회 정체성을 갖고 있는 교회 공동체는 어떤 공동체인가? 따라서 교회 공동체의 참된 정체성 회복은 다원적 사회에

서 기독교 신앙의 합리성과 정당성을 입증해주는 근거가 되는 것이다.⁴ 신이 존재한다는 신념이나 그 가치를 긍정하는 것은 독립적인 것이 아니며, 그 신앙과 가치의 합리화는 보다 넓은 맥락을 요구한다. 그것은 그가 속한 공동체의 확신이다.

3. 증명의 공동체적 성격

이제 맥클랜던이 해야 할 일은 신 존재 증명이 공동체의 확신의 표명이라는 것을 실제로 보여 주는 일이다. 그는 대표적인 유신론자인 오스틴 파러(Austin Farrer)와 무신론자인 마이클 스크라이번(Michael Scriven)을 대조한다. 이를 통해 증명은 증명하는 자와 공동체의 확신의 표현이라는 것을 입증한다. 먼저 파리의 주장을 보도록 하자. 그는 유신론적으로 사유하는 것은 특정한 방식으로 사물을 이해하는 것, 즉 세계를 구성하는 것이라고 한다(McClendon & Smith, 1994: 115-7). 신이 존재한다고 사유한다는 것은 그것에 대한 확신이 없이는 사고할 수 없다. 하나님에 대해 생각하는 것은 자기 자신에 대해 생각하는 것이고, 자신을 존재하는 하나님과의 연관 속에서 생각하는 것이다. 그런데도 실제 상황에서는 하나님의 존재에 대한 사유는 은폐되어 있다. 따라서 파리는 일반인들이 소유하고 있는 ‘숨은 유신론’(cryptotheism)을 설명해 줌으로써 숨은 유신론을 포기하거나 일관되게 만들고자 한다. 이러한 목적을 달성하기 위해서는 일반인들도 공유할 수 있는 출발점이나 가치를 발굴하는 것이다. 그는 출발점을 우리 모두가 경험하

4 맥클랜던은 메노나이트 역사학자이자 윤리학자인 존 요더(John Yoder)로부터 상당히 많은 영향을 받았다. 실제로 맥클랜던은 지금 듀크에 있는 스탠리 하우어와스(Stanley Hauerwas)와 더불어 아나뱃티스트의 영향을 받고, 자신의 학문에 수용하고 발전시킨 학자이다. 맥클랜던이 교회의 정체성 회복이 기독교 신앙의 합리성을 입증하는 것이라고 말한다면, 존 요더는 교회의 정체성 회복이 기독교의 사회 윤리의 전략이라고 말한다(Yoder, 1994: 147-53).

는 유한한 세계에서 찾는다. 하지만 맥클랜던은 이런 그의 시도는 실패할 수밖에 없다고 본다. 그 이유는 누구나 공유할 수 있는 가치를 찾아내는 것이 원천적으로 불가능하기 때문이다. 모든 사람이 동의할 수 있는 가치는 없다. 그렇다고 완전히 실패한 것은 아니다. 제한적인 가치를 지니고 있기에 완전히 실패한 것은 아니다. 하나님의 존재를 신앙하는 것은 확신이고, 그것은 특정한 방식으로 세계를 사유하는 것을 의미한다. 그렇다면 보편적인 가치가 아니라 제한적인 가치를 지니게 된다.

반면에 스크라이번은 합리성이란 합리적으로 받아들여도록 하는 목적을 달성하기 위해 가장 효과적으로 사용할 수 있는 수단이라고 정의한다 (McClendon & Smith, 1994: 119-20). 증거는 선택의 결정적인 기준이며, 합리성을 재는 척도이다. 증거만큼 좋은 근거는 없다. 증거가 없거나 지지 받을 수 없다면 그것은 불합리하다. 스크라이번은 신 존재 증거가 아주 중요한 문제이지만, 이 논증에 결함이 있다면 참으로 합리적인 태도는 무신론을 취하는 것이라고 말한다. 그러나 맥클랜던은 그가 말하는 증거와 기독교의 증거가 다르다는 점을 지적한다. 2004년 8월의 부산 날씨는 역사상 가장 더울 것이라는 주장의 경우 이 주장을 뒷받침할 만한 관찰 현상이 결여되었다면 부정하는 것이 마땅하다고 본다. 하지만 신이 존재한다는 주장과 부산의 날씨에 대한 주장은 같지 않다. 오히려 신이 존재한다는 주장은 윌리엄 제임스가 말하는 것처럼 살아 있으며, 강제적이며, 중대한 선택이다.⁵

5 제임스는 클리포드(W. K. Clifford)의 신념의 윤리(The Ethics of Belief)에 맞서서 인간의 믿고자 하는 의지(The Will to Believe)를 통해서 종교적 신념의 정당화를 전개한다. 클리포드는 그 유명한 격언, “무엇이든지 불충분한 증거에 근거해서 믿는 것은 언제나, 어디서나, 그리고 누구에게나 잘못된 것이다”라고 주장한다. 종교적 신앙은 근거나 논거가 불충분하기 때문에 믿는 것은 윤리적으로나 논리적으로 부당하다는 것이다. 이에 대해 제임스는 다음 두 가지로 반박한다. 하나는 클리포드의 논증을 적용하면 어떤 일이 벌어지는가를 통해서 그의 논리적 모순을 지적한다. 만약 클리포드처럼 우리가 신념을 가지게 된다면, 그 누구도 신념을 가질 수 없을 것이고, 심지어 클리포드의 자신의

여기서 맥클랜던이 파러와 스크라이번에게 주목하는 것은 어느 한 사람이 옳다거나 아니면 양자 모두가 틀렸다는 것이 아니라 두 사람의 주장은 각자의 확신의 반영이라는 데 있다. 확신을 갖는다는 것은 다른 확신을 주장할 때와 아주 다른 사람이 된다는 것을 의미한다. 달리 말하면, 각기 다른 사람들은 다른 확신을 갖게 된다. 동일한 정보와 통계 자료를 갖고서도 다른 사람이라면 다른 결론과 결과를 도출한다. 스크라이번이 말하는 증거의 경우를 생각해 보자. 그가 말하는 경험적 증거에 호소하는 것은 결코 중립적인 태도가 아니며, 동일 증거에 대해서도 상이한 설명을 할 수 있다. 자연 현상 속에서 하나님의 신비와 임재를 경험하는 이들에게는 스크라이번과 달리 신의 존재를 입증하는 자료가 될 수도 있다. 이것은 증거가 그가 생각하는 것과 달리 도리어 신 존재 증명의 근거가 될 수 있음을 보여준다. 이러한 사실은 스크라이번의 주장과 그 전제도 확신이며, 모든 사람이 받아들여도록 증명을 시도하거나 반대하는 것은 부자연스럽다는 점을 보여준다.

유무신론자의 증명 주장과 반박이 그들의 확신의 산물이라는 것은 안셀름에게도 적용된다(1997). 가장 강력한 신 존재 증명 옹호자이며 최초로 주장한 안셀름도 위와 같은 방식으로 신 존재를 설명하고 있다. 안셀름은 신 존재 증명을 통해 기독교 신앙의 합리성이나, 증명 자체의 합리성을 주장하지는 않는다. 그의 관심은 이 증명이 공동체 안에서 어떤 역할과 기능을 수행하는가에 있다. 그리고 안셀름은 증명을 통해서 불신자를 설득하여 전도하려는 목적을 갖지 않았다. 안셀름의 신 존재 증명의 동기는 이성으로써 불신앙을 반박하기 위해 신 존재를 확립하려는 합리적인 동기가 아니었다.

신남도 확신할 수 없을 것이라고 말한다. 즉, 너무 협소한 개념이라는 것이다. 다음으로 종교적 신앙의 경우, 유신론적 논증이나 반대 논증 그 어느 것도 결정적이지 않다고 지적한다. 그렇다면 하나님 존재의 합리성은 지적인 토대에서는 해결될 문제가 아니다. 신앙은 충분한 근거가 아니라 의지의 결정이다. 위험을 무릅쓴 정서적이고 열정적인 선택의 문제이다. 두 사람의 논쟁의 다음을 참조하라. Kelly James Clark (1999), 145-69.

증명을 통해 자신의 신앙을 합리적으로 설명하려는 신자의 시도이며, 철학적 반성을 사용하여 하나님께로 향하는 신비적인 순례의 시도이다. 이는 프로슬로기온(Proslogion)이 기도로 이루어졌다는 것에서 잘 나타난다. 그러므로 하나님이 존재한다는 안셀름의 논증이 정당하기를 합리적으로 증명하려는 시도는 초점을 잃은 것이고 우리가 해야 할 일은 그 논증이 참으로 그리고 일관되게 그 공동체를 통솔하는 지를 밝히는 일이다(McClendon & Smith, 1994: 129). 그러므로 안셀름의 신 증명의 합리성은 우리의 신 관념이 '더 이상 생각할 수 없는 존재'이기 때문이 아니라 우리가 하나님 존재에 대한 신앙에 이미 헌신했다는 데 기초한다(McClendon & Smith, 1994: 125). 뷰렐에 따르면 전통적인 증명은 논증이 아니며 하나님 신앙의 기초의 역할을 수행하는 것도 아니다. 신앙의 맥락 안에서 회고적 정당화를 제공하고 종교적 신앙으로 기울도록 한다. 정당화는 종교 내에서 이루어지는 것이다(Burrell, 1979: 84-115). 따라서 안셀름의 증명은 이미 신의 존재를 전제로 한 공동체, 그리고 신의 존재가 공동체의 근거인 곳에서 타당하다는 것이다.

그렇다고 공동체에 참여하지 않는 이들, 안셀름이 말한 바와 같이 어리석은 자를 배제하지는 것은 아니다. 그의 논증이 국외인들이 보기에도 이해할 수 있는 언어라는 것과 역사적으로 술한 논의들이 있었다는 것, 그리고 계시로부터의 논증이 아니라는 점은 그의 논증이 단지 개인적이고 주관적인 차원이 아님을 보여 준다(McClendon & Smith, 1994: 129-30). 논증은 정당화될 수 있는 방식과 그 공동체의 전제를 보여준다. 다시 말하면 하나님이 존재한다는 논증은 공동체 확신의 전제이자 공동체의 모든 주장과 행동의 정당화의 근거가 된다. 따라서 이 논증이 정당하다는 것은 그 공동체의 전제와 근거의 역할을 제대로 수행하고 있다는 것을 말하며, 반면에 정당하지 못하다면 이 논증이 실제 신앙인의 삶과 확신과 독립적으로 이루어졌기 때

문이다(McClendon & Smith, 1994: 131-32).

이상의 논의를 통해서 맥클랜던은 그들의 주장은 가치중립적인 행위가 아니므로 모든 사람이 공유할 수 있는 주장이 될 수 없다는 것이고, 그 주장의 정당성은 자신의 확신 내부에서 드러난다는 결론을 내린다(McClendon & Smith, 1994: 122). 따라서 유신론과 비유신론 증명이 확신을 견지하는 자의 전제에 의존한다면 그 확신의 합리성이나 정당성을 추구하기 위해서는 다른 방식이 요청된다. 그것은 각 확신의 자리를 주목하는 것이다.

V. 결론

이상에서 우리는 맥클랜던의 신 존재 증명을 살펴보았다. 여기서는 그의 논의가 갖는 한계를 지적하면서, 앞으로 풀어야 할 과제가 무엇인지를 검토하고자 한다.

1. 비판: 진리의 자리에서 진리의 내용으로

지금까지 전통적인 형태의 신 존재 증명은 신을 어떻게 합리적으로 논증할 것인가에 골몰하였다. 신 존재 증명은 기독교 신앙의 합리성을 옹호하는 가장 중요한 변증 방법이였다. 하지만 증명된 신은 기독교의 하나님이 아니라 철학자의 신에 지나지 않았다. 이런 방식으로 설명된 신은 실제로 신앙 공동체에서 예배 대상이 아니라 일반적인 신 개념에 불과하였다. 이전의 신 존재 증명은 증명하고자 하는 신이 어떤 신인지, 그리고 누구의 신인지를 전혀 고려하지 않고 있다. 우리가 증명하고자 하는 하나님은 예수 그리스도 속에 온전히 계시된 그분과 그분에 관한 성서 이야기의 하나님이며, 바로

그리스도인의 하나님이다. 이 하나님을 증명하지 않는다면, 모든 형태의 증명과 변증은 냉소와 의심을 받게 될 것이다.

그런 점에서 맥클랜던이 신 존재 증명에서 더욱 중요한 문제는 어떤 신을 증명하는가 하는 것과 그 증명의 자리인 신앙 공동체로 초점을 옮긴 것은 놀라운 성과이다. 뷰렐은 맥클랜던이 신앙 고백을 공동체의 담론임을 철학적으로 설명한 것은 개신교 신학의 전통적인 개인주의 편향을 극복한 것으로 평가한다(Burrell, 1994: 46). 위에서 보았듯이 근대 기독교는 근대의 사상적 포로가 되었고, 근대가 제공한 공간 안에서 움직였다. 그 공간이란 성서의 하나님이나 공적인 역사나 공동체가 아니라, 인간의 내밀한 경험과 주관의 세계였다. 맥클랜던의 시도는 성서 이야기에 나타난 그리스도의 하나님, 그리스도인의 하나님을 말하고자 하였다. 점에서 큰 의의를 지닌다. 따라서 맥클랜던의 신학과 신 존재 증명 이해는 랄프 우드가 말한 바와 같이 기초주의자들의 보편적 이성에 기초한 복음을 역사적이고 공동체적인 정당화로 무너뜨렸다는 점은 높이 평가받아야 할 것이다(Wood, 1997: 199). 적어도 탈현대적 상황에서 신 존재 증명이 어떤 모습인지에 대한 실마리를 제공한 점은 인정해야 한다. 그리고 맥클랜던이 허물고 시작한 성서 이야기의 하나님을 어떻게 설명할 것인가는 남은 과제가 될 것이다.

맥클랜던에게 비판의 소지가 전혀 없는 것은 아니다. 그는 기독교 신앙 공동체가 신앙하는 하나님의 존재를 합리적 형식으로 설명하려는 작업은 거의 하지 않는다. 전통적인 신 존재 증명 형식에서 빠진 내용을 지적하는 것은 옳지만, 그 형식을 잃어버려서는 안 된다. 기존의 증명이 내용 없는 형식이었다면, 맥클랜던은 형식 없는 내용이 될 가능성이 농후하다. 톨리에 따르면, 정당화가 제기되고 진행되는 다양한 사회적 모체들은 진리의 개요일 뿐 진리를 채우지 못한다(Tilley, 1994: 119-20). 그것만으로 진정한 방어나 변호가 될 수 없다. 물론 맥클랜던은 진리의 내용으로 성서 이야기의 하나

님을 제시하고 있다. 그러나 그는 신앙을 정당화하는 장소에 치중하여 정작 신앙을 정당화하는 일에 대해서 무관심해 보인다. 그는 어떤 하나님, 누구의 하나님을 '어떻게' 증명할 것인가를 간과하고 있다. 그런 점에서 신 존재 증명을 부정적으로 평가하였으나, 후에는 보다 적극적으로 재언명하려는 알빈 플란팅가(Alvin Plantinga)의 시도는 긍정할 만하다(1967 & 1974). 그러므로 신 존재 증명의 장소와 함께 보다 적극적인 신 존재 증명의 재구성이 필요할 것이다. 기존의 신 존재 증명이 논리적 형식에 치중했다면, 맥클랜던이 진리의 자리를 주목했다면, 이제는 진리의 내용을 묻지 않을 수 없다.

리처드 마우(Richard Mouw)는 맥클랜던의 이야기 윤리를 평가하면서, 그가 기독교 공동체 내에서 사회 윤리를 추구하는 강한 제사장적이고 목회적 차원을 가지고 있다고 한 것은 적절한 평가이다(1987: 24). 마우의 언급은 맥클랜던의 사회 윤리만이 아니라 그의 전 신학, 특히 신 존재 증명의 문제에도 적용될 수 있는 포괄적이다. 맥클랜던의 신 존재 증명 이해가 성서와 신자의 공동체를 주목하고, 다른 누구의 하나님이 아닌 우리의 하나님을 말해 주었다는 것, 그리고 그런 방식으로 하나님을 말할 수 있다는 가능성을 열어주었다. 하지만 신학의 과제는 제사장적 차원에만 머무르지 않는다. 예언자적 차원이 포함된다. 신학이 공동체의 확신을 발견하고 이해하는 것과 함께 비판적 수정과 변혁이라는 본인의 주장(1986: 23)을 그 자신에게 적용해 보자. 그에게는 기존의 신학적 논의에 대한 비판과 전통, 공동체의 이해와 재발견은 있지만, 그 전통과 공동체 자체에 대한 예언자적 비판이 필요하다. 제사장적이고 목회적 차원 뿐 아니라 예언자적인 비판과 수정도 요청된다.

2. 과제 : 어떤 공동체인가?

맥클랜던은 종교적 확신의 정당화는 공동체 안에서 이루어진다고 하였다. 그렇다면 그 공동체가 어떤 공동체인지, 누구의 공동체인지에 관한 물음도 해명되어야 한다. 그 공동체는 위의 논의에 의거하면, 적어도 두 가지 조건을 충족해야 한다. 하나는 자기비판이고, 하나는 타자와의 대화이다.

먼저 전자를 살펴보자. 공동체에 의한 정당화가 공동체 이기주의나 폐쇄적인 공동체로 전락해서는 안 된다. 애초에 신학의 공동체적 성격은 사적인 언어, 즉 상대주의를 극복하는 유력한 대안으로 제시되었던 것이다 (McClendon, 1986: 210-11). 상대주의를 무력케 하는 근거로서의 공동체가 자기 폐쇄적 체계 안에 갇힌다면, 그것은 또 다른 상대주의가 아닐 수 없다. 체계와 본문에 갇힌 채 심원한 역사적 지평을 상실하거나 삶의 현장을 포기할 수는 없다. 열린 공동체는 자기 자신의 모순과 문제를 은폐하거나 합법화하는 것이 아니라 스스로 비판하는 것을 용인할 수 있는 공동체이다. 즉, 공동체 안의 왜곡된 이데올로기에 의한 정당화가 용인되어서는 안 된다. 하버마스의 지적처럼 공동체의 습관과 문화 안에는 잘못된 지배 이데올로기가 분명히 상존하고 있다. 더욱이 공동체가 새로운 도전에 적절히 대응하기보다 도리어 정체되어 있을 경우에, 새로운 현상을 억압하는 역할을 수행하게 된다. 그렇다면 신앙의 정당화가 공동체 안에서 이루어진다면, 그리고 공동체 안의 잘못된 이데올로기에 대한 비판을 할 수 있는 장치가 없다면 이것은 상대주의로 귀착된다. 정당화의 자리가 분명 공동체라면, 공동체의 정당화에 대한 분별(discernment)이 필요하다(Murphy, 1990).

다음으로 타자와의 대화가 가능한 공동체이어야 한다. 다원적 상황에서는 각자의 신앙과 배리되는 다양한 현상과 가치들에 직면하게 되면서 자신의 신앙을 어떻게 이해하고 정당화할 것인가 하는 문제가 야기된다. 기독교

신앙이 기독교 공동체의 확신의 반영에 다름 아니라면, 선교는 불가능해진다. 그러나 그 선교는 성서와 교회의 확신을 정확하게 전달하는 것이어야 한다. 기독교 교리 체계는 선교적 맥락에서 의사소통가능하고 선교 가능한 패러다임을 구축하여야 한다. 그러므로

우리의 과제는 신앙의 문법을 명료하게 하는 것일 뿐 아니라, 허 찰빠기 세상 한 가운데 현존하는 그리스도를 적절한 언어로 재 공하는 것이다. 그것은 궁극적인 선교의 목적이 아니라 선교의 필수적인 선제 조건으로서 종교들과 세계관들의 대화로 필수적 인 것이다(McClendon, 1994: 430).

오늘날의 현대 사회에서 다문화적이고 다종교적 맥락은 피할 수 없는 사실이다. 자연히 공동체간의 신앙들이 충돌하기도 하고, 갈등을 빚기도 한다. 그렇다고 자신의 정체성을 닫힌 체계 안에서 구하는 것은 다원성을 회피하려는 것이다. 다원주의를 피하기보다는 긍정적으로 파악하는 적극적인 자세가 필요하다. 우리가 공동체로부터 결코 자유롭지 못하다는 사실은 억압적 현실이 아니다. 우리를 제한하는 것이 아니라, 도리어 우리를 자유롭게 하는 것이 공동체이다. 이런 점에서 리처드 니버의 말은 함축하는 바가 상당히 크다. “기독교 공동체는 자신의 역사 가운데서 자신에게 일어났던 사건들에 관해 고백적인 표현으로 말해야 하는 것이 괴로운 필연이었던 것이 아니라 오히려 유익한 일이었으며 또한 역사적 관점을 받아들이는 것이 제한하는 것이 아니라 자유롭게 하는 것이었음을 느낀 것 같다(Niebuhr, 1968: 52).” 그러므로 탈현대적 사회에서 신학의 정당화와 신 존재 증명이 요청하는 공동체는 자기비판과 열린 대화가 가능한 공동체이다.

참고문헌

- 김기현 (2001), "James Wm. McClendon, Jr.의 반기초주의 신학의 비판적 고찰 - 네 가지 기준을 중심으로", 미간행 박사학위 논문, 침례신학대학교 대학원.
- Anselm of Canterbury (1997), 「Proslogion: 신 존재 증명」, 전경연 옮김, 서울: 한들.
- Arendt, Hannah.(1996), 「인간의 조건」, 이진우·태정호 옮김, 서울: 한길사.
- Bultmann, Rudolf.(1976), 「신약성서신학」, 허혁 역, 서울: 성광문화사.
- _____ (1980), "신으로부터 말한다는 것은 어떤 의미를 가지는가?", 「학문과 실존」 I, 허혁 역, 서울: 성광문화사.
- Burrell, David (1979), "Religious Belief and Rationality," in Delaney, ed., *Rationality and Religious Belief*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 84-115.
- _____ (1994), "Convictions and Operative Warrant," in Stanley Hauerwas, Nancey Murphy & Mark Nation. eds. *Theology Without Foundations: Religious Practice and the Future of Theological Truth*, Nashville: Abingdon Press, 43-48.
- Clark, Kelly James (1999), 「이성애로의 복귀」, 이승구 옮김, 서울: 여수문.
- Fergusson, David (2000), 「볼트만」, 전성용 옮김, 서울: 대한기독교서회.
- Freeman, Curtis W. (1997), "Can Baptist Theology be Revised?" *Perspectives in Religious Studies*, 24(3), 273-302.
- Frei, Hans (1996), 「성경의 서사성 상실」, 이종록 옮김, 서울: 한국장로교출판사.
- Gill, Jerry H. (1981), *On Knowing God: New Directions for The Future of Theology*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Hauerwas, Stanley. Nancey Murphy & Mark Nation. eds.(1994), *Theology Without Foundations: Religious Practice and the Future of Theological Truth*, Nashville: Abingdon Press.
- Küng, Hans (1994), 「신은 존재하는가 I」, 성염 옮김, 왜관: 분도출판사.
- Lints, Richard (1993), *The Fabric of Theology: A Prolegomenon to Evangelical Theology*, Grand Rapids: Eerdmans.
- McClendon, Jr. James Wm (1968), "How is Religious Talk Justifiable?" Novak, Michael. ed., *American Philosophy and the Future*, New York: Charles

- Scribner's, 324-47.
- _____ (1981), "The God of the Theologians and the God of Jesus Christ," Axel D. Steuer & James Wm McClendon, Jr., ed, *Is GOD GOD?*, Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 181-205.
- _____ (1986), *Ethics: Systematic Theology I*, Nashville: Abingdon Press.
- _____ (1994), *Doctrine: Systematic Theology II*, Nashville: Abingdon Press.
- _____ & James M. Smith (1994), *Convictions: Defusing Religious Relativism*, revised edition, Valley Forge: Trinity Press International.
- MacIntyre, Alasdair.(1967). "The Logical Status of Religious Belief," in Stephen Toulmin, Ronald W. Hepburn, Alasdair MacIntyre, eds, *Metaphysical Beliefs: Three Essays*, London: SCM Press.
- _____ (1969), *Difficulties in Christian Belief*, Naperville: SCM Press.
- _____ (1988), *Whose Justice? Which Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Malcolm, Norman (1958), *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, London: Oxford University.
- Mouw, Richard J. (1987), "Ethics and Story", *Reformed Journal*, 37, 22-27.
- Murphy, Nancey (1990), *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- _____ (1996), *Beyond Liberalism & Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy set the Theological Agenda*, Valley Forge: Trinity Press International.
- Newbiggin, Leslie (1989), 「현대서구문화와 기독교」, 나동광 옮김, 서울: 대한기독교서회.
- _____ (1998), 「다원주의 사회에서의 복음」, 허성식 옮김, 서울: IVP.
- Niebuhr, H. Richard (1968), 「계시의 의미」, 박대인 · 김득중 역, 서울: 대한기독교서회.
- Pascal, Blaise (1985), 「광세」, 최현·이정림 역, 서울: 범우사.
- Placher, William C. (1989), *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- Plantinga, Alvin (1967), *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca: Cornell University Press.

- _____ (1974), *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Thiselton, Anthony C. (1980), *The Two Horizons*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Tilley, Terrence (1994), "In Favor of a 'Practical Theory of Religion: Montaigne and Pascal," in Stanley Hauerwas, Nancey Murphy & Mark Nation, eds., *Theology Without Foundations: Religious Practice and the Future of Theological Truth*, Nashville: Abingdon Press, 49-74.
- Wittgenstein, Ludwig (1990), 「문화와 가치」, 이영철 옮김, 서울: 천지.
- _____ (1994), 「철학적 탐구」, 이영철 옮김, 서울: 서광사.
- Wood, Ralph (1997), "James Wm. McClendon Jr.'s Doctrine: An Appreciation", *Perspectives in Religious Studies*, 24(2), 195-99.
- Yoder, John H. (1994), *The Politics of Jesus*, 2nd Rev. ed., Grand Rapids: Eerdmans.

Abstract

Does the Proof of God's Existence Prove Which God,
Whose God?

Ki-Hyun Kim

This thesis is to reconstruct the proof of God's existence in Scripture and Christian community. The traditional theology accepted the western and modern methodology. The modern man and theologians thought that science and reason is public and objective, but religion is individual and subjective. McClendon maintains the witness of God's existence, measurement of rationality of Christian faith, to be dependent on community. Without premise of community and believers who believe in God, the proof of God's existence is not valid. McClendon's notice of community for proof disproves that faith is private and subjective.

Key Words : James McClendon, God, The Proof of
God's Existence, Rationality