

도올 김용옥의 기독교 및 성서 이해 담론 자세히 읽기

김회권 *

- I. 도올 김용옥의 <기독교성서의 이해>와 <요한복음 강해>가 불러일으킨 파장
- II. 도올의 <절차탁마 대기만성> 중 “讀書法과 판본학의 입장에서 새롭게 본 기독교”
- III. <기독교 성서의 이해> 자세히 읽기
- IV. <요한복음 강해> 자세히 읽기
- V. <요한복음 강해>의 주지(主旨)에 대한 논평
- VI. 전체 결론

I. 도올 김용옥의 <기독교성서의 이해>와 <요한복음 강해>가 불러일으킨 파장

그동안 한학자요 한의사로만 알려진 도올 김용옥이 최근에 기독교 관련 저술들과 강의들을 잇달아 내놓음으로써 기독교인들의 비상한 관심을 모으고 있다. 여러 차례 저서들에서 스스로 밝혔듯이, 김용옥은 아주 독실한 기독교집안에서 태어나 자랐으며 한국신학대학교 1967년 수석입학생으로 2년 동안 신학공부를 하다가 자퇴한 인물이다. 성경과 기독교 신앙

* 숭실대학교 기독교학과

에 대한 그의 관심은 그동안 출간된 그의 주요 저술들과 강의의 중심 과제는 아니었으나 항상 그의 의식의 지평에 자리를 잡은 관심영역이었다. 그는 신학교를 떠난 지 40년 만에 다시 신학의 세계로 발을 들여놓은 셈이 된다. 그는 올해 초 자신의 기독교신앙과 성서에 대한 이해를 세부적으로 그리고 거의 체계적으로 드러내는 두 권의 책을 출간했다. <요한복음 강해>(2007년 2월, 통나무, 510쪽)와 <요한복음 강해>의 서론적인 <기독교 성서의 이해>(2007년 3월, 통나무, 479쪽)가 그것들이다. 물론 그의 저서인 <절차탁마 대기만성>(통나무, 1987)에서부터 도올은 고전해석학과 성서 판본학에 대한 해박한 지식과 정경화 이전의 기독교신앙의 여러 유형들을 보여주는 나그 함마디 관련 자료들에 대한 소개와 분석을 통해 기독교와 성서에 대한 예리한 관심을 보여 왔다. 도올은 좀 더 이른 시기에 출간한 <여자란 무엇인가>(통나무, 1986년)에서도 성서해석 문제에 대하여 산발적이거나 자신의 견해를 피력하기도 한다. 그는 특히 여호수아 24:14-28를 인용하며 성서의 하나님은 자신만이 유일한 하나님이라고 존재론적으로 증명하지 않는다고 주장한다(262쪽). 그는 “많은 하나님들 중에 야훼라는 하나님은 공갈과 헐박이 써 하나님이다”(같은 쪽)라고 말하며, 구약의 하나님은 이스라엘이 가나안 땅을 빼앗는 강패행위를 도와준 하나님이라고 비판한다(264쪽).

그 후에 나온 주요 저서들에도 고전번역과 관련하여, 기독교의 토착화 문제에 관하여, 그리고 한국교회의 배타성과 편협성에 대한 비평을 개진함으로써 도올은 항상 기독교 담론의 안팎에서 한 자리를 차지해 오고 있었다. 하지만 이번처럼 두 권의 묵직한 단행본을 통해 자신의 기독교신앙에 대한 이해와 성서에 대한 해석적 지평을 동시에 풍요롭게 보여준 적은 없었다. 2007년에 발간된 두 저서를 통해 소개된 도올의 광범위한 학문적 식견과 자유로운 필치, 이상파괴적인 참신한 관점들이 그의 구두 강연과 그의 독특한 문체를 타고 많은 사람들에게 음양으로 영향을 미치

고 있다. 그는 공영방송인 교육방송(EBS)에서 요한복음 영어 성경을 강의하며 많은 사람들에게 자신의 독특한 기독교이해와 성서이해, 그리고 요한복음에 대한 우호적인 이해를 드러내고 있다. 많은 경건하고 보수적인 기독교 신자들이 도올의 도발적이고 참신해 보이는 강의와 저술들에 어떤 입장을 취하여야 할지 몰라 당황해하는 가운데 기독교를 싫어하는 대중들과 많은 젊은 그리스도인들이 열광적인 호응을 보이고 있다. 이렇게 해서 그는 또한번 한국교회 안팎에서 포퓰의 대상이 되고 있으며 한국교회를 향하여 자신의 저술들과 강의들의 정당성에 대하여 공개토론을 제안하기에 이른다. 그래서 역사신학자 이국헌은 〈뉴스앤조이〉를 통하여 도올의 〈요한복음 강해〉에 대하여 주제별(종말론, 기독교실재론, 정경화 등)로 문제를 제기하였다(2007년 3월 중 뉴스앤조이). 이국헌은 동서양 철학과의 지평 융합을 통해 기독교진리의 보편성을 부각시키려는 도올의 노력과 그의 포괄적인 논의에 대한 정중한 평가와 함께 2,000년간 발전되어온 기독교 신학의 한 분파를 대표하는 도올의 논의가 마치 전체 기독교의 입장인 것처럼 대변하는 것에 제동을 건다. 이국헌의 문제제기는 일반 기독교신자들이 쉽게 하기 힘든 전문신학적인 문제제기를 담고 있기에 그가 도올에게 제기하는 질문들을 일반 신자들이 충분히 음미하기에는 어려움을 느낄 수도 있다. 오히려 한국교회가 비상한 관심을 갖고 도올의 입과 붓을 주목하는 이유는 그가 요한복음에 대한 과도한 의존을 통해 예수의 재림을 부정하며 더 나아가 그가 2세기 영지주의 이단자로 몰린바 있는 마르시온의 구약폐기론과 유사한 구약 폄하를 강하게 밀어부치고 있기 때문이다.

지난 2월 13일 〈한겨레신문〉의 인터뷰에서 그는 예수의 도래와 함께 신약 시대가 도래한 만큼 구약성서는 이제 거의 필요없게 되었다는 식의 발언을 한 것으로 알려져 있다(2007년 3월 18일자 뉴스앤조이 3면 표지 이야기). 한기총의 이용규 목사는 도올의 도발적인 신구약 단절과 구약

평하에 대하여 즉각적으로 “구약에 대한 몰이해”라고 반발했다. 이런 저런 논란 끝에 도올이 최근에는 자신의 입장이 구약 폐기가 아니라 구약의 율법주의에 대한 비판이었다고 말함으로써 구약 폐기 논쟁은 어느 정도 소강국면으로 접어들었다고 한다.

이 글의 목적은 위에서 언급된 도올의 세 저서(〈절차탁마 대기만성〉, 〈기독교성서의 이해〉, 〈요한복음 강해〉)의 내용을 살펴보고 그가 주장하는 논점의 대강(大綱)을 이해하고 그것에 대한 비평적 응답을 제시하는데 있다. 좀 더 구체적으로 이 논문은 이 세 책에서 공통적으로 제기하는 쟁점인 구약과 신약의 단절성 문제와 신구약 단절의 사례인 요한복음 이해에 초점을 맞출 것이다. 성서의 통일성, 신구약의 구속사적 연속성을 옹호하는 논의와 요한복음에 대한 유대교-구약적 이해에 대한 옹호를 통하여 도올의 주지를 비판적으로 검토할 것이다. 이 글은 책의 순서를 따라 논의 대상을 택하는 비평적인 서평의 형식을 띠겠지만 독자들의 이해를 돕기 위하여 중간 중간에 도올의 문체와 접근방법, 문제제기 방식, 그리고 그의 의도 등에 대한 필자의 논평과 해석을 삽입하는 에세이가 될 것이다. 우리는 그의 저작들이 가져다주는 새로운 도전과 깨달음(challenging inspiration)과 정당한 토론거리, 그리고 그의 저작들이 노출하고 있는 과잉 단순화, 단견과 속단에 근거한 진술들을 나누어 응답하려고 한다.

이 글의 목적이 도올의 저작에 대한 비평적 읽기임에도 불구하고 우리는 먼저 도올의 저작들이 최근에 운위되고 있는 인문학적 위기 담론을 돌파하는 하나의 좋은 출발점이 된다는 인정하는 데서부터 비평적 읽기를 시작해야 할 것이다. 그는 고전해석학자로서, 경전화된 본문들에 대한 맹목적인 복종과 공포어린 묵종으로부터 인간의 정신을 자유롭게 하려는 인문학자로서 성서와 기독교 담론을 쏟아낸다.〈절차탁마 대기만성〉(1987) 2부(“讀書法과 판본학의 입장에서 새롭게 본 기독교,” 65-153쪽)에서 천명되듯이, 도올에게 있어서 성서와 기독교 해석은 고전해석의 일환이다.

따라서 도올의 기독교 및 성경 관련 저작들과 강의들에 대한 기독교계 일각의 마녀사냥식의 대처와 물지각적 몰이성적인 광분과 적의 노출은 바람직하지 못하다. 또한 우리는 도올을 교주시하며 열광적으로 지지하는 수준을 넘어야 한다. 이제 도올에 대한 열광적 지지나 적의어린 즉흥적 반감 노출 보다는 차분하고 사려깊은 학문적 숙고로 그의 담론에 응답해야 할 때다. 이것이 인문학을 보양하고 발전시키는 자세요 인문학자인 도올에 대한 최소한의 예의가 될 것이다. 강대상에서 쏟아지는 적대적인 도올 비난 발언이나 네티즌들의 흥분어린 고함질이나 삿대질을 잠시 뒤로 하고 우리는 도올의 저작들을 자세히 읽어야 한다. 자신의 신앙을 차분한 지성과 논리와 학문적 견고성으로 옹호하거나 방어할 수 없는 사람들은 남의 말을 듣고 쉽게 흥분한다. 그것은 열등감에 찌든 몰이성적 몰지각이다. 2001년에 출간된 오강남의 <예수는 없다>에 대하여 쏟아진 기독교 일각의 광기어린 적의와 반대는 성숙한 기독교인의 태도가 아니다. 우리는 이런 류의 책이 나올 때 일단 먼저 깊게 읽고 성숙하게 응답하는 학자적 자세를 견지하여야 할 것이다. 요즘 인기가 급락하고 있다고 보도되는 인문학 담론인 문사철 담론을 대중화시킨 도올의 저작들을 자세히 읽으면 그것들이 불러일으키는 논란들에도 불구하고 독자들은 유익을 누리게 될 것이다.

II. 도올의 <절차탁마 대기만성> 중 “讀書法과 판본학의 입장에서 새롭게 본 기독교”(65-153쪽).

이 글은 도올이 기독교와 성서에 대해 처음으로 발표한 글이다. 그는 자신의 고전해석학이 재래적 권위로부터의 해방이라고 말한다(73쪽). 여기서 도올은 맨처음 주자(朱子)를 인용하여 이해가 무엇인가를 논한다

(67-68쪽). 주자에 따르면 이해란 독자 자신이 원래 가지고 있던 것이지 외면적으로 굴러들어온 것이 아니며 독자에게 구유(具有)되어 있는 전(前)이해(pre-understanding)를 통하여 타(他)의 이해에 도달하는 과정이다. 도올은 주자의 “이해” 규정을 하이데거, 가다머, 불트만 등의 “전이해의 자기점검으로서의 이해”와 연결시킨다. 도올은 기독교를 아시아 샤마니즘이라는 과감한 가설을 내세우며 한국교회는 우리 민족문화사적인 입장에서 볼 때 성황당의 근대적 변용으로 보려고 한다. 한국기독교의 비상한 발전은 기독교 자체의 샤마니즘적 특성과 한국 전통적 종교의식 사이에 있는 특수한 친화성이라는 내재적 이유 안에서 설명되어야 한다고 주장한다(144-145쪽). 한국기독교의 샤마니즘화 현상은 기독교 자체의 책임이라는 것이다.

도올은 이 글의 마지막 부분에 가서야 이 글의 목적을 진술하는 것처럼 보인다. 그에 따르면 경전 해석학의 제 1목표는 모든 경전 앞에서 인간을 자유롭게 하는 것이다. 텍스트 그 자체에 대한 깊은 이해를 통해 그 텍스트에 인간이 부당하게 부과시켜 온 권위를 상대화하는 것이다. 탈경전주의적 사고를 위한 예비작업이 경전해석학인 것이다. 둘째 목표는 모든 경전의 신화적 성격은 철저히 신화적으로 이해해야 한다는 것이다(132쪽). 도올은 기독교를 이해함에 있어서 4세기 초 로마제국의 정치적 질서와 타협 후에 라틴 서방을 중심으로 발전한 기독교사의 경험 속에서만 기독교를 바라보아서는 아니 된다고 주장한다(137쪽). 그에 따르면 기독교는 혼합종교다(138쪽). 조로아스터교(혹은 오르페우스종교)가 영지주의의 할아버지라면, 기독교는 주전 1-2세기 헬레니즘 세계 전체를 지배한 혼합주의적이고 절충주의적인 정신풍토를 총칭하는 영지주의의 서자 정도라는 것이다. 아놀드 토인비에 의거하여 도올은 기독교는 기독교에서 서구 문명의 액세서리들을 탈색시켜 버려야 하며, 그러기 위해서는 인간을 경전에서 해방시키는 해석학이 필요하다고 주장한다(152쪽).

이런 “경전 해석학”에 대한 정의를 바탕으로 도올은 신구약 성경의 정경화 역사를 추적해간다(81-96쪽). 그는 여기서 성서사본학의 발전에 대한 좋은 개관을 제시하고 있다. 아울러 예수가 등장하기 전의 유대교의 네 분파(바리새인, 사두개인, 옛세네파, 열심당)의 특징을 논하며 쿰란 공동체의 지적 영적 분위기에 대한 개관을 제시한다. 여기서 인상적인 것은 도올이 예수를 넓게 보아 바리새인파에 속한다고 규정하며 마태복음 5:17-18(율법 성취자로서 예수의 자기 의식 피력 구절)이 예수 자신의 소박한 자기 이해를 드러낸 것이라고 본다는 점이다(94쪽). 그러나 2007년에 나온 저서들에서 도올은 마태복음 5장의 율법 성취 발언은 예수의 발언이 아니라 마태의 궁색한 변명이라고 단정해 버린다.

이 글이 제기하는 최대 쟁점들은 2007년 두 저서에 등장하게 될 쟁점이기도 한데 그것들은 **신구약의 통일성과 신약과의 단절 혹은 연결 문제와 요한복음에 대한 영지주의적 해석**이 그것이다. 도올은 구약성경 해석학 일반에 있어서 가장 큰 핵심적 문제는 통일성과 다양성이라고 말한다. 구약은 통일적인 책이라고 보는 것은 야훼를 주인공으로 해서 일관된 이념성을 부여하면서 구약의 각 책을 해석하는 입장이며(97쪽), 구약은 다양한 책들의 묶음이라고 보는 견해는 시공을 달리하는 사람들이 저작한 전승들의 집합물로 보는 입장이다(98쪽). 후자는 구약을 다원주의적 유대 민족사의 신앙의 다양한 표현으로 본다. 도올은 구약의 통일성에 대한 강조의 극단이 성서축자영감설이나 절대무오류성이라고 주장한다. 그는 구약해석의 근본 입장을 다음과 같이 밝힌다. “내가 말하는 해석학이 지향하는 태도는 이러한 역사적 다양성을 밝히는 것이다. 이 작업은 문헌비평을 토대로 하지 않고서는 이루어질 수가 없다. 이것이 내가 예시하는 판본학 일반의 최대의미가 될 것이다”(98쪽).

그는 또한 구약성서신학에서 문제가 되어야 할 또 하나의 중요한 문제는 **신약과 구약의 관계**라고 주장한다(101쪽). 구약성서가 자신의 말을 하

도록 도와주는 비교종교학 방법으로 구약을 연구하는 것이 최선이라고 주장하면서 도올은 구약은 어디까지나 유대인의 경전으로 머물러야 한다고 주장한다(101쪽). “구약성서는 직접적 신앙의 대상으로는 유대인의 테두리에서 머물러야 한다. 이것은 일본서기(日本書紀)가 일본 민족의 신도의 테두리안에 머물러야 하는 것과 같다. 신사참배에 굴욕을 느꼈던 사람들이 왜 야훼 참배에는 그렇게 일고의 반성도 없는지 나는 알 수가 없다”(102쪽). 이런 극단적인 발언을 통해 도올은 야훼는 분명히 기독교의 신과는 동일시될 수 없다고 말한다(103쪽).

마지막으로 도올은 **신구약 정경화를 촉진시킨 역사적 격변들과 상황맥락들(재림지연, 예루살렘 멸망, 이단 발호 등)을 주목하며 기독교성경의 정경화과정을 추적한다(106-153쪽)**. 그는 근본적으로 초대기독교 문헌의 정경화는 교회론의 발전과 유관한 우발적 사건이었다고 본다. 보수적인 역사학자들(가톨릭교회가 으뜸)이 주장하는 것과는 달리, 정경이 교회를 성립시킨 것이 아니라 교회가 정경을 성립시켰으며 그것은 기독교 이해와 하나님 이해에 있어서 절대적인 제약조건이나 의미를 가질 수 없다고 본다. 그 증거는 여러 가지인데 도올은 두 가지 증거를 들어 초기기독교의 정경화 결정은 상대적인 결정이었다고 본다.

첫째, 도올은 볼트만의 문헌학적 연구가 밝혀낸 영지주의는 요한복음의 결정적인 신화적 구조를 제공했다는 점을 들어, 초대기독교가 매우 개방적이고 혼합적인 종교라는 주장을 편다. 볼트만 요한복음 연구의 핵은 요한복음을 지배하고 있는 로고스 기독교론이다(120쪽)(볼트만, <요한복음서 연구>, 허혁 역, [성광문화사, 1979]). 도올은 볼트만이 요한복음의 신화적 구조 안에서 영지주의 신화의 원형을 발견했다고 주장한다(120쪽). 볼트만에 따르면 요한복음의 로고스는 희랍철학과의 관련성보다는 유대전통 속의 지혜신화나 이란 인도계의 근동설화들과 더 깊은 관련성을 맺고 있음이 드러난다(121쪽).

볼트만의 영지주의적 관점으로 읽는 경우 요한복음의 빛은 인간에 내재하면서도 원래 인간이라는 비본래적 육체적 자아(soma)에 속해 있지 않으며 그 혈연성이 저 하늘의 신의 나라에서 온 것으로 간주된다. 이 빛의 파편이야말로 본래적 자아이며 넓은 의미에서 감각, 충동, 의지 등의 세상 생활력으로 이해된 혼과 연관된 인간의 특수한 영적 능력이다. 다음 인용구들이 영지주의적 요한복음 이해의 진수를 보여준다. “하늘에 혈연을 둔 자아에 대한 지식, 다시 말하면 자아의 세계에 대한 생소성과 하늘의 혈연성에 관한, 그리고 이 세계에서 구제되는 길에 관한 지식, 이러한 결정적인 인식이 바로 곧 영지 그노시스다”(122쪽). “즉 구원은 하늘에 이르는 길을 인식한 영지자에게 선사되며 죽음에서 자아가 몸과 혼으로 갈라져서 해방되고 하늘의 빛의 세계에 올라갈 때 구원이 제공된다.” 이때 영지자의 의식은 두 가지 금욕 혹은 방종을 유발할 수 있다. 육체는 가상적 존재이기에 아무런 도덕적 책임이 없고 육체는 철저한 향락을 통해 확대해도 구원과 아무 상관이 없다는 주장이 가능하다는 것이다. 도올도 이 부분이 초기 교부들의 영지주의 비판의 요체였다는 점을 인정한다(희랍 바카스 축제가 방종적 영지주의). 그러나 도올은 실상 문제가 된 영지주의자는 반대의 길, 금욕의 길을 따라갔다고 주장한다. 강력한 종말론적 의식(쿰란처럼)에 젖어, 금욕적 생활을 추구한 것이 영지주의자의 길이었다는 것이다(123쪽).

도올이 소개하는 볼트만의 영지주의 대속자 신화는 요한복음을 이해하는 데 결정적인 열쇠가 된다. 바로 이 점이 정통 형벌대속론적인 그리스도 이해와 충돌을 빚는 부분이기도 하다. 볼트만이나 도올 모두에게는 로마서적인 죄 이해(하나님에 대한 인격적 반역과 저항, 자기주장 의지)가 현저하게 약화되어 있다. 영지주의 대속자 신화에 따르면 구원은 하늘에서 온다. 지고자의 아들이며 그의 모상인 저 빛의 모습은 신에 의하여 다시 파송되어 영지를 가지고 이 세상에 온다. 그는 잠과 취함에 빠져있는

파편들을 깨우고, 그들에게 그들의 하늘 고향을 회상시킨다(플라톤의 회상이론 상기). 하늘에서 온 빛(중보자적 구원자)은 꺼진 불을 다시 지퍼 어둠에 사로잡힌 영들을 다시 출생하도록 돕는다(123쪽). 지고자의 아들은 그들에게 죽은 후에 시작되는 하늘여행에 관하여 가르치고 비밀의 문구들을 제공하며, 그들은 이 문구들에 힘입어 이 여행의 여러 단계들, 성역들을 지키는 악마의 파수병들을 안전하게 통과할 수 있게 된다. 그는 앞서가면서 그 자신, 즉 속죄자 자신을 위해서도 속죄의 길을 개척한다. 왜냐하면 그는 이곳 지상에서는 신의 모습으로 나타나지 않고 악마들에게 발각되지 않도록 하기 위하여 지상의 옷으로 변장하고 있기 때문이다. 이로써 빛, 구원자는 지상 존재의 고난과 궁핍을 스스로 지고 그가 지상을 고별하고 빛의 세계로 올라가기까지 수모와 박해를 받아야 한다(124-125쪽).

볼트만이 요한복음 연구에서 말하는 영지주의적 기독교신화의 핵심은 종말론이다(134쪽). 볼트만이 말하는 종말론은 미래의 철저한 현재화이다. 이러한 초월성의 현재화라는 특수한 신화의 양식을 볼트만은 요한복음 저자의 그노스티시즘의 기독교적 변용과정에서 찾아그것을 예수의 케리그마의 본질로 파악한 것이다. 즉 요한복음 저자는 기본적으로 영지주의 신화의 우주 드라마의 구조 속에서 예수의 삶을 파악하면서도 영지주의 선악 영육의 철저한 이원론을 종말론적 현재성 속에서 극복하려는 치밀한 의지를 가지고 있다고 보는 것이다(136쪽).

도올은 영지주의적 요한복음 해석이 정통주의와 다른 점을 인정하면서 정통주의파와 영지주의의 쟁점을 세 가지로 정리한다. 첫째, 영지주의에서는 지고의 신은 이 세계의 창조자가 아니다. 정통기독교신앙은 이 세상이 유일하시고 참된 하나님의 창조물이라고 주장한다. 여기서는 모든 창조와 속죄가 같은 신에게서 발생한다. 둘째, 둘은 서로 다른 인간론을 설파한다. 정통기독교신앙은 영과 혼이 똑같이 같은 신의 피조물이며 본래

적 선재적 빛의 파편이 인간 안에 내재해 있다고 보지 않는다. 이에 비하여 영지주의는 인간에게 신과 소통할 수 있는 내적 소질인 빛의 파편이 구유되어 있다고 본다. 셋째, 영지주의 그리스도론은 가현설로 귀결될 수밖에 없다. 영지주의에서는 육체는 악하고 열등하며, 신의 본질과 거리가 먼 소질이기 때문에 참 신인 예수는 진정한 의미의 육체를 입을 수 없다고 본다. 따라서 여기서는 예수의 실재적 인간성이 인정되지 않는다. 예수의 인간성은 선재적 하늘존재를 위한 위장에 불과하기 때문이다. 따라서 영지주의에서는 정통기독교에서 말하는 부활과 다른 의미의 부활을 말한다. 영지주의에서는 “죽음이 곧 부활이며 빛으로의 환원이다.” 예수는 죽은 자들에게(나그 함마디 문서) 육신으로 나타나지 않고 빛으로 나타난다(124쪽). 영지주의는 일종의 영혼불멸사상인데 비하여 정통기독교는 영혼불멸이 아니라 육체부활을 더 중요하게 여긴다(125쪽). 영지주의 예수는 십자가에 못박힐 때 그의 죽음을 냉소적으로 바라보고 낄낄 웃는다(125, 146쪽). 위장된 예수의 가사(假死)를 보고 슬퍼하는 인간의 무지를 개탄한다. 이런 막대한 차이에도 불구하고 도올은 “그렇지만 요한복음에 나타난 예수의 신과 인간 사이에서의 증보자로서의 자기이해는 기본적으로 영지주의의 대속자 신화의 틀을 빌어온 것임에는 틀림없다”(125쪽)고 주장한다. 경직되고 교조적인 주장처럼 들린다. 도올의 글은 학자적 엄밀성과 교조적 단순화가 어지럽게 결합되어 보일 때가 많다.

이어 도올은 볼트만의 문헌학적 영지주의 연구를 결정적으로 확증해준 1945년의 고고학적 발견물인, 나그 함마디 영지주의 문서의 가치를 논한다. 나그 함마디 자료들은 기독교 성서들이 경전화되기 이전의 유동적인 상황을 보여줌으로써 경전화가 성서 및 기독교이해의 절대적인 제약조건이 될 수 없다고 말한다. 그는 특별히 114개의 어록으로 구성된 도마복음서가 역사적 예수의 진정한 모습 재구성에 도움을 준다고 말한다. 도마복음서의 예수는 메시아 혹은 신의 아들로서의 자의식을 드러내지 않고 재

림을 강조하지 않는다. 가난한 자와 세리들에 대하여 동정적인 예수는 신국의 임박한 도래만 강조한다(130-131쪽).

1987년에 나온 <절차탁마 대기만성>은 2007년의 두 저서에 등장하는 기본 쟁점들을 이미 다 프롤레고메나 형식으로 제기하고 있는 셈이다. 신구약의 단절과 연결 문제, 신구약 단절의 표본인 요한복음과 영지주의 문제, 그리고 경전절대주의로부터 인간을 자유롭게 만들기 위한 기독교 정경화 문제에 대한 쟁변, 이 세 가지 논점이야말로 2007년의 두 저서의 핵심 과제들이 아닌가?

Ⅲ. <기독교 성서의 이해> 자세히 읽기

도올은 자신의 한 달 앞서 출간된 <요한복음 강해>를 읽기 전에 먼저, 한 달 후에 나올 <기독교성서의 이해>를 먼저 읽어보라고 권고한다. 시제를 깨는 발상이다. 어떻게 한 달 전에 앞서서 나온 책을 읽기 위하여, 한 달 후에 나올 책을 먼저 읽어볼 수가 있겠는가? 그가 의도했는지 그냥 우발적으로 발설한 권고인지는 모르겠으나 도올의 권고는 바로크적이고 탈근대주의적(post-modern)적 발상이다. 이것은 도올을 이해할 때 우리가 조심해야 할 부분이다. 도올은 이 두 책 전체를 통하여 정통적 기독교, 소위 정통기독교(로마 중심의 서방 기독교) 교설을 전면 부정하거나 그것을 대체할 종합적인 대안을 제시하려는 의도를 드러내지 않는다. 그는 자신을 한국교회의 국외자로만 설정하지 않고 자신 또한 기독교인임을 전제하고 있다. 다만 그가 이미 상투적으로 규정된 그런 기독교인이 아닐 수도 있으나 자의식적으로 기독교인이다. 그의 저작들에는 주류 기독교에 대한 거리감과 애정어린 비판이 도처에서 감지되고 있는 한편, 교회사에 소수파 혹은 이단사설로 유배당한 사상들을 부분 혹은 전체적으

로 복권시켜 당당한 주류 기독교 공론의 장으로 불러들이려는 자세가 부각되고 있다. 마르시온에 대한 동정적이고 긍정적인 이해, 아리우스에 대한 복권 시도, 그리고 영지주의에 대한 포괄적인 이해 등을 통해, 기독교 정통 주류에게 일방적으로 소개된 개념들과 인물들에 대한 이해에 교정을 시도한다. 따라서 많은 경우 도올의 어투는 계몽적이며 훈도적이다. 설령 그가 보수적 주류 기독교에 대하여 신랄한 비판을 가한다 하더라도(그는 주류 불교에 대해서도 신랄한 비평을 가한 경력의 소유자!) 우리는 그의 비판을 학자적 비판으로 받아들이는 아량과 금도를 가져야 할 것이다.

〈기독교 성서의 이해〉는 모두 18장으로 구성되어 있는데 18장에서는 도올 자신이 요한복음 강해와 〈기독교성서의 이해〉를 집필하게 된 개인적 소회를 담고 있다. 돌아가신 어머니에 대한 사모곡적인 에필로그인데 이 부분부터 읽고 나머지를 읽는 것이 더 좋을 것이다. 1장 “예수의 이적”은 과학적, 근대합리주의적 세계관을 가지고 예수의 이적을 이해하는 태도를 비평적으로 논평한다. 도올은 기적에 대해서는 포스트모던적인 이해와 합리주의적 이해(오병이어 사건)를 동시에 보여준다. 도올은 신앙과 이성을 조화시키는 어떤 시도에도 반대하는 키에르케고르적인 입장을 취한다. 신앙과 합리적 사유 사이에는 큰 간격이 있다고 본다. 신앙은 결단이자 전인적 투신이라고 본다. 그래서 예수라는 사건(동정탄생 설화, 혈우병 여인 피를 멈추게하는 사건 등)은 과학적 세계관에 고뇌를 안겨주고 화평이 아니라 겁을 준다고 본다. 세계관적 갈등을 유발한다는 것이다(눅 12:51)(11-12쪽). 그는 예수의 일생에 대한 어떤 합리주의적 이해 시도도 비판하며 다음과 같이 경고한다. “인간적이고 합리적이고 온건하고 상식적인 해석, 얼핏 비신화화라고 쉽게 말해 버릴 수 있는 그러한 해석을 기독교에 대한 우리의 이해로 받아들이는 순간, 기독교는 기독교됨을 상실해버린다”(13쪽). “기독교는 반드시 성서의 말씀의 진실성을 있는 그대로

수용하는데서 출발해야 한다. 어떠한 자연주의적 해석도 차단되어야 한다. 이것이 모든 거룩하고도 진지한 성서주의의 출발이다. 나 조선의 사상가 도올 김용옥은 이러한 성서주의의 입장을 한치도 이탈하지 않는다. 인간의 구원은 오로지 성서로부터 온다는 철저한 성서주의적 입장은 교회가 구원의 주체라고 하는 통속적 겉가지 사상을 배제시킨다”(13쪽). 도올은 한국교회의 광기어린 비판과 몰지각한 오스트라시즘을 의식한 듯 매우 조심스럽다. 그러나 또 한편 도올은 이 두 책들의 여러 곳에서 신앙은 이성과 조화될 수 있다고 보며 몰이성적 기독교신앙을 비판하기도 한다. 그는 마가복음 6장과 요한복음 6장의 오병이어 사건에 대해서는 거의 자연주의적 해석을 가한다. 프랜시스 웨퍼라는 복음주의 변증가는 <이성으로부터의 도피>를 통해서 이성과 신앙을 도올처럼 날카롭게 분리하는 서구신학의 전통을 잘 비판하고 있다.

2장 “신화와 철학”과 3장 “헬레니즘의 사유”는 기독교가 중기 플라토니즘의 사상적 철학적 맥락에 출현한 아주 신선한 도전임을 말한다. 2장에서 도올은 소위 나중에 영지주의라는 포괄적인 세계관으로 불리는 희랍의 사상적 원류들(오르페우스→피타고라스→플라톤)을 추적한다(디오니소스 탄생신화, 오르페우스와 에우리디케 신화, 바카스 합일, 피타고라스의 수리적 신비주의)(32-38쪽). 그는 “기독교는 헬레니즘 문명의 소산이라는 매우 기초적인 사실을 항상 염두에 둘 것”을 강조하면서도(42쪽), “오히려 기독교는 헬레니즘 시대의 산물이면서도 헬레니즘적 사유를 철저히 거부한 측면이 강하다”는 점을 인정한다(43쪽).

3장은 기독교의 발전과정에 이바지한 헬라철학의 여러 유파들(견유학파, 스토아 학파, 에피쿠로스 학파, 회의학파, 신플라톤주의 등)의 핵심 주장을 요약한다. 이 헬라철학 유파들의 공통점은 소피스트들의 상대적인 이상과괴적인 운동을 초극하는 절대적 마음 상태 확보에 주력하며 반문명적 경향을 띠었다는 데 있다. 도올은 여기서 약간의 과잉해석을 시도하

는 것처럼 보인다. “이러한 헬레니즘의 배경을 이해하지 못한다면 부와 권력과 같은 세속적 가치에 대하여 아주 래디칼한 전도를 요구하고 바리새인들이 신봉하는 율법적 사유의 철저한 부정을 가르치는 예수라는 사상의 시대적 분위기를 읽어내기 힘들다”(48쪽). 예수 세미나 운동의 중심학자인 J. 크로산의 영향으로 도올은 예수를 견유학파적 스승으로 생각한다. 그러나 예수의 바리새인 형식주의 비판은 견유학파의 영향이 아니라 여러 가지 면에서 고대 이스라엘의 예언자들의 영향이라고 보는 것이 나을 것이다. 팔레스타인 대중들은 예수를 엘리야, 예레미야 등 예언자 반열의 지도자라고 보았다. 예수가 아니라 이미 아모스, 이사야, 미가는 주전 8세기에 형식주의, 율법주의, 제레주의를 가혹하게 비판하였다. 심지어 도마복음서에 반영된 종말론적 신국 도래에 대해 말하는 예수 이미지도 견유학파의 스승이라기보다는 예언자적 인물에 가깝다. 결론적으로 도올은 로고스 문명인 유교를 기독교가 돌파하여 오늘 한국기독교가 된 것과 뫼토스를 탈출한 헬레니즘의 로고스를 바울의 기독교라는 새로운 뫼토스가 격파한 것은 공통 현상이라고 판단한다(58쪽).

4장 “콘스탄티누스의 공인까지”는 기독교가 밀라노 칙령(313년) 이후 황제의 권력을 등에 업고 세계종교로 발돋움하기까지 기독교의 모태가 된 유대교적 배경의 준비와 헬라철학적 전경(前景)을 말하고 있다. 도올은 먼저 20세기 최대의 성서고고학 발굴 사건인 쿠파란과 나그 함마디 영지주의 자료 발견과정과 그것의 의의를 논한다. 그는 여기서 예수의 탈정치적 해석을 시도한다. 그에 따르면 예수는 일찍이 막 12:17(시이저 대하나님의 이분법)을 통해 “자신의 영적 운동이 정치적 맥락을 떠나있음을 명료하게 밝혔다”는 것이다(73쪽).

다음으로 도올은 에드워드 기번의 <로마제국 쇠망사>, 토인비의 <역사가의 종교관>, 아우렐리우스의 <명상록> 등을 인용하여 초대교회 순교자들의 인위적 순교 시도를 비판적으로 논평한다(76쪽). 기독교의 순교역사

는 로마의 정치권력의 박해에 기인하기보다는 교회내부의 분열과 갈등, 종말론적 신념체계 그 자체에서 기인한다고 본다(76쪽). 이 점에 대하여 스티븐 니일의 <기독교 선교사>와 프레데릭 브루스의 <초대교회 역사>는 다소 다른 관점을 제공한다. 도올은 기독교 공인 이전의 기독교인이 받은 박해보다 공인 이후에 이교도와 이단과 신비주의자가 정통기독교회로부터 받은 박해가 몇천 몇만배 잔혹하다는 점을 강조한다(77쪽). 이와 관련하여 도올은 콘스탄티누스의 기독교 공인 칙령의 전후사를 아주 자세하게 취급하며 최초의 교회가 유세비우스(콘스탄티누스의 기독교공인을 3세기에 걸친 박해를 이겨낸 순교와 이방선교의 찬란한 극적 승리로 간주)와는 달리, 밀라노 칙령은 로마제국의 정치권력이 교회를 지배하는 첫 계기가 되었으며 황제 기독교 출현의 배경이 되었다고 본다(78-89쪽). 도올은 황제권력과 결탁한 기독교의 상징인 콘스탄티노플의 성 소피아 성당과 로마의 성 베드로 성당은 기독교 신앙과는 거리가 멀다고 주장한다. “우리가 만나고자 하는 예수님은 그러한 위압적인 거석 안에는 계시지 않는다”는 것이다(88쪽).

5장 “삼위일체 논쟁”은 삼위일체 논쟁사를 아리우스에 대한 우호적인 입장에서 다루고 로마제국의 후원을 입은 기독교가 황제 기독교로 변질되는 과정을 더욱 자세하게 추적한다. 도올에 따르면 아리우스는 철저한 네오 플라토니스트였다(92쪽). 네오 플라토니즘의 사상은 궁극적 유일자만이 모든 대립과 차별을 초월하는 절대유일의 실재이며 만물의 세계는 이 유일자로부터의 유출물이라는 것이다(93쪽). 이성→영혼→물질단계로 유출되는데, 이성을 잘 활용하면 인간은 유일자와 합일 가능하다고 본다. 금욕주의적 삶을 통해 고귀한 덕성을 축적한 사람은 신비적 황홀경을 통해 유일자와의 합일을 체험할 수 있다는 것이다. 아리우스에게 구원은 영혼이 육체의 감옥을 떠나 유일자에게 복귀하는 것이다(94쪽). 아리우스는 시종일관 예수는 인간일 뿐이며(95쪽), “오직 성부만이 유일 절대의 하나

님이며 성자는 결코 성부와 동일한 동격의 신성을 가질 수는 없다. 성자는 성부에게 종속될 수밖에 없다”고 주장하였다. 아리우스의 강조점은 예수의 인간됨에 대한 강조라기보다는 하나님의 절대유일성에 대한 강조였다. 도올의 아리우스 이해는 곤잘레스의 <기독교사상 I>(이형기, 차종순 역[장로교출판사, 1994])에 의해서도 대체로 지지받을 수 있는 입장처럼 보인다. 특히 도올은 아리우스가 왜 예수의 인간성 강조에 집착했는가를 잘 밝혔다. 아리우스는 예수를 신과 동일한 실체로 만들어버린다면 예수는 이 시공의 세계에 속할 수 없게 되고 그렇게 되면 이 세계 속에서의 예수의 활동은 극단적으로 말하면 하나의 허상이 되어 버린다는 점을 부각시켰는데 도올은 이 점을 효과적으로 부각시켰다. 아리우스에 대한 도올의 동정적 해석은 다음과 같이 요약된다. “아리우스는 예수의 사람됨을 확실하게 함으로써 역설적으로 인간의 하나님됨을 확보하고 기독교 유일신관을 천명하려 했다. 예수를 단순히 열등하고 범용한 인간으로 설정한 것이 아니라 하나님의 아들로서의 그의 특별한 로고스적 성격, 그러니까 네오 플라토니즘적 합일, 엑스타시스, 그리고 죽은 후의 그의 완벽한 신성의 복귀 등, 우리와 같은 인간이면서도 우리와는 다른 어떤 가능성의 존재로서 설정함으로써 인간이 예수의 수육, 죽음, 부활에 참여할 수 있는 길을 열어놓으려고 했다. … 예수를 단순히 인간으로 격하시켜버리는 현대적 합리주의적 해석은 아니었을 것이다. … 인간 예수의 리얼한 모습과 인간과 신의 합일을 피하는 신비주의와 하나님의 절대유일한 초월성이 종합된 매우 포괄적인 체계였을 것이다”(98쪽).

도올은 삼위일체 논쟁의 촉발 배경을 아타나시우스파의 견해(아버지와 아들은 동일한 신이다)의 과도한 득세에서 찾는다. “헬레니즘의 사상가들은 결국 예수를 신이라 말하는 너희들의 유일신앙도 다신론이 아니냐고 하는 반론을 펼치게 되었고 이에 대한 강력한 아폴로지로서 삼위일체론은 대두하게 된 것이다”(111쪽). 정통기독교가 말하는 삼위일체론은 일

체성과 다양성을 종합하는 헬라철학적 사유로서 정치적 결정의 산물이라고 본다(116쪽). 여기서 도올의 정통 주류 기독교 교설에 대한 문제의식이 여과없이 발휘된다. “콘스탄티누스 황제 이후에 종교권력과 정치권력이 융합된 가톨릭교회의 권위가 강요하는 교리에 의하여 기독교를 접근하면 그것은 기독교가 아니다”(116쪽). “헬레니즘의 철학적 탐색의 연장태로서 발전한 로마가톨릭의 이론체계를 기독교로 이해할 수는 없다. 우리는 성서 그 자체로 항상 되돌아가야 한다”(117쪽). 여기서 도올은 약간의 모순을 드러낸다. 그는 신약성서가 헬레니즘적 종교 혼용의 과정에서 창조되었다고 본다. 기독교를 헬레니즘 토양의 산물이라고 규정한 그가 다시 “성서”로 돌아가자고 말할 때, 그가 말하는 성서는 구약인가? 신약인가? 아니면 신구약 모두인가?

6장 “바울의 기독교운동”은 바울이 구약의 율법에 대하여 가졌던 이중적 입장(부정과 긍정/복음과 율법의 연속성 옹호)을 논한다. 도올은 바울 서신들이 율법에 대하여 취한 긍정적인 태도를 구질구질한 변명이나 후대의 삽입물로 간주하는 과감성을 발휘한다. 역사비평적 관점을 취할 때 발생하는 교조주의적 일관성에 대한 집착으로 도올도 자신의 전제(“예수 복음은 율법의 부정이었다”; “바울은 율법을 부정하고 새로운 기독교를 출범시켰다”; “요한복음에는 묵시적 재림기대가 누락되거나 배제되어 있다”)에 맞지 않는 구절들을 보면 참지 못하고 후대의 삽입물 혹은 자질구레한 변명/ 일관성의 철회라고 못박는다. 여기서 도올은 먼저 AD 68-367년간의 초대 교회사를 다시 쓰게 만드는 대발견이라고 평가되는 나그함마디 콕터어 자료들의 가치와 의의를 논한다. 그는 콕터 기독교인들이 야말로 초대 예루살렘 교회의 원형을 보존하고 있으며 이들은 기독교인이면서도 동시에 이 다양한 문명의 물줄기를 배타함이 없이 개방적으로 수용(이집트, 동방오리엔트, 헬레니즘 유대교문명 신흥기독교문명 다 수용)한 사람들이었다고 높이 평가한다(122-123쪽). 그는 콕터 크리스찬들

의 일반적 분위기를 영지주의라고 말하며 그동안 신학계에서 유통된 협애한 영지주의 이해를 과감하게 수정하고 영지주의의 외연을 확장한다(123-124쪽). 바울의 문제의식은 영지주의와의 투쟁이 아니라고 판단한다(딤후전 6:20)(127쪽).

바울의 중심 관심은 유대화파 그리스도인들과의 갈등이었으며 바울은 율법에 대한 양의적 태도를 취한다고 생각한다(133쪽). 그는 율법의 부정을 말하면서 동시에 율법의 준수와 완성을 동시에 말한다는 것이다. 도올에 따르면 바울의 율법 존중 태도(빌 3:5-6; 롬 11:17-24)는 이방 선교의 심오한 고뇌의 반영이었다(134쪽). 그러나 도올은 바울의 위대한 성취를 주저 없이 인정한다. “이러한 엠비벨런스 속에서도 바울의 위대성은 기독교를 유대교와는 근원적으로 다른 새로운 궤적 위에 올려놓았다는 데 있다”(134쪽). 바울은 기독교를 율법의 종교인 유대교로부터 해방시켜 영적 자유의 종교로 만들었다는 것이다(137쪽)(갈 2:16; 2:19).

7장 “마르시온의 등장”은 가장 도올다운 해석이 부각되는 장이다. 도올은 구약성경의 하나님과 신약의 예수님의 하나님을 분리시킨 마르시온을 신학적으로 역사적으로 복권시키려는 듯한 장황한 논설을 펼친다. 도올은 19세기에 반셈족주의적 유대인 혐오증이 극단적으로 치달았던 독일 학자들의 반율법주의적, 반제의적인 개신교신학자들(율리우스 벨하우젠)의 책들에 영향을 일방적으로 받았다. 아브라함 요수아 헤셀의 모든 책들(〈예언자들〉, 〈사람을 찾는 하나님〉 등), 제이콥 뉴스너(Jacob Neusner), 모세 와인펠드(M. Weinfeld)등의 책을 읽어 보면 균형 감각을 찾을 수 있을 것이다.

도올은 144년에 마르시온 교단을 창설하여 구약 파기를 주장한 마르시온을 한껏 찬양한다. “우리가 기성의 교회사에 대한 편견이 없이 사태를 관망해 보면 마르시온이 구약을 파기한다고 주장한 것은 매우 정당한 일이다. 그것은 기나긴 유대화파와의 투쟁의 역사의 결말로서는 너무나도

명료한 결론이다”(140쪽). 도올(마르시온)에 따르면 구약은 야훼 하나님과 이스라엘 민족 사이에서만 맺은 유대인의 계약이다. 이스라엘민족 이외의 사람들에게는 해당이 되지 않는 지역적 계약일 뿐인 것이다(141쪽). 도올은 한 걸음 더 나아가 “성경없는 초기 기독교”라는 개념을 안출해낸다. 이것은 오류다. 초기 그리스도인들은 의당 히브리 성경(구약)을 성경으로 삼았으며, 나중에 이방인 교회에 광범위하게 유포되는 바울서신들에 성경적 권위에 준하는 권위를 부여하기 시작하였다. 바울 서신들에 성경적 권위를 부여할 때 초기 기독교인들은 이미 구약성서를 준거로 삼고 있었다(눅 24:44; 딤후 3:15-17; 벧후 1:20-22). 따라서 성경 없는 초기 기독교시대는 실상 존재한 적이 없었다.

도올에 따르면 마르시온은 이 성경 없는 초기 기독교회에 처음으로 그리스도인을 위한 성경을 편집했다는 것이다. 마르시온은 구약에 대응하는 경전을 만들기 위해서 누가복음과 아포스톨리콘(10개 서신=갈, 고전후, 롬, 살전후, 라(엡), 골, 빌, 몬)을 결집했다(157쪽). 그는 상기문헌에서 구약과 관련된 부분을 즉 하나님을 심판자로 묘사하는 부분, 유대교의 예언 성취부분, 하나님의 징벌 관련 구절들을 삭제했고 예수가 구약의 하나님을 아버지라고 부르는 구절이나 예수의 행위를 정당화하는 구약의 인용을 다 삭제해 버렸다(159쪽). 마르시온에 전적으로 동의하는 도올은 신약과 구약의 급진적인 단절성을 표현하기에 대담한 과잉진술을 하고 있다. “변덕스럽고 폭군적이고 보복적인 구약의 하나님은 바울의 말대로 율법의 저주일 뿐이다. …율법의 하나님이 아닌 복음의 하나님, 구약의 하나님이 아닌 신약의 하나님은 무한히 은혜로우시며 자비로우시며 사랑하시는 하나님이시다”(148쪽). “이 신약의 하나님은 오로지 예수 그리스도를 통해서 처음 우리에게 드러난 하나님이다. 이 하나님에게는 악의 요소가 없고 오로지 무한한 선의 가능성만 있다. 예수 그리스도를 통하여 계시된 하나님의 무한한 선의지에 의하여 우리는 속량될 뿐이다”(148쪽). 여기서

우리는 도올과 마르시온에게 묻는다. 구약의 진노하시는 하나님은 전제되지 않는다면 어떻게 은혜로운 하나님이란 개념이 나올 수 있는가? 진노할 줄 모르는 하나님, 심판도 못하는 하나님으로부터 구원받을 것인가? 마르시온이나 도올의 구원론은 아주 공허한 구원론처럼 들릴 수 있다(라인홀드 니이버의 비판 경청).

도올은 또한 여기서 마르시온의 영지주의적 구원론을 자세히 논한다. 구약과 신약의 급진적인 단절을 주장하는 마르시온이나 도올 둘 다 죄론, 인간론에 있어서 정통기독교 로마서적 기독교와 사뭇 다르다. 형벌대속론적인 서방교회의 구원론에 비하여 마르시온과 도올의 구원론은 신과의 합일을 구원이라고 생각하는 동방교회적인 구원론이다. 마르시온이 말하는 영지주의 세계관에 따르면(149쪽) 영육은 분열되어 있다. 육은 사탄이 지배하는 이 세계에 속하고 어둠에 붙들려 있다. 그 육에 갇혀있는 영은 어둠에 가려있지만 본래의 고향인 빛의 세계 즉 하나님의 세계로 돌아가기를 갈구한다. 인간의 영혼은 악마적 육체의 감옥 속에 갇혀있는 빛의 파편이다. 그 파편은 본시 하나님께 속해 있던 것인데 악마들이 하나님의 빛의 세계를 어둠의 혼돈으로부터 창조할 때 흠쳐다가 그 원동력으로 사용했던 것이다(149쪽; <절차탁마 대기만성>의 글 참조). “하나님은 이 감옥에 갇힌 빛의 파편들을 가련히 여겨서 그의 아들 로고스(Logos), 말씀이며 빛인 자기 아들을 암흑 속으로 파견한다. 그러나 악마들이 그를 알아보지 못하도록 아들을 지상의 육체에 감추어진 모습으로 파견한다. 빛의 원조인 이 아들은 사탄이 고향을 잊어버리도록 항상 취하거나 잠자는 상태로 있게 만들어놓은 빛의 파편들을 흔들며 깨우고 하늘의 고향을 상기시켜준다. 그리고 그들이 악마들이 지배하는 세상을 떠나 고향으로의 귀로에 오르게 만든다. 그 때 악마들이 지배하고 있는 겹겹이 쌓여있는 구중천의 관문들을 통과할 때 반드시 필요한 암호들이 있다. 이 암호들이 그노시스다. 구속자인 아들은 빛의 파편들에게 그 그노시스를 가르쳐준

다. 불길들이 타 올라 하나로 뭉치는 것처럼 이 빛의 파편들이 다 하늘에 모여 다시 하나로 재조립될 때 이 세계는 종말을 맞이하게 된다. 원래의 암흑의 혼돈으로 가라앉는다. 그것이 마지막 심판이다. 구속자인 아들은 곧 그 빛의 파편들이 고향으로 돌아가는 길이며, 그 암흑의 진리며, 이 세계에 속하지 않는 영원한 생명이다”(149-150쪽)(요 14:6)(〈요한복음 강해〉, 385쪽).

위에서 살펴본 것처럼 영지주의 구원론은 탈세계적 구원론이며 지극히 개인주의적이고 엘리트주의적 구원론이며, 이 땅에 임하는 하나님 나라의 복음에 입각한 구원론이 아니다. 또한 마르시온의 영지주의적 구원론에 따르면 예수의 수난과 부활은 인간 원죄에 대한 대속적 희생이 아니라 구약의 하나님이 자기 피조물인 인간에 대하여 갖는 모든 권리를 무효화시키는 법적 선포다(151쪽). 여기에 도올이 인정하듯이 마르시온의 영지주의적 구원론의 결정적인 약점이 드러난다. 예수는 원래 이 세계의 창조와 관련이 없는 무규정적인 사랑과 자비의 하나님에 의하여 이 세계에 파견되었기에 이 세계에 속한 육신을 입을 수 없다. 이 점이 마르시온이 영지주의자로 불리는 이유다(152쪽). 역사적 지평을 박탈하거나 부정하는 가현설은 정당하게 이단으로 몰려왔다. 정통 기독교의 역사는 탈역사적 하나님 나라가 아니라 세계변혁적 하나님 나라에 희망을 걸어온 역사다. 여하튼 도올은 이단으로 몰렸다고 그 사상 자체가 다 무효화되는 것은 아니라고 말하며 마지막까지 마르시온을 동정한다(152쪽). 그는 오히려 마르시온 주장의 핵심은 구약과 신약의 단절이라고 주장하며 다음과 같이 말한다(156쪽). “구약과 단절되지 않으면 신약은 복음이 될 수 없다는 것이다. 오늘날 한국교회에서 목사님들이 설교하시면서 구약의 율법을 강요하거나 구약을 신앙하라고 가르치지 않는다. 신약의 배경으로만 구약을 인용할 뿐이다. 이것이 알고 보면 마르시온의 영향이다.” 도올은 마르시온의 핵심 주장이 구약의 하나님과 신약의 하나님을 분리시킨 것이라는

사실에 보다 더 진지한 주의를 기울였어야 한다. 구약은 단지 율법으로 가득 찬 책이 아니다. 구약은 하나님의 압도적인 구원과 은혜의 역사 이야기의 향도하고 있으며, 인간의 죄와 불순종, 배교와 실패의 역사는 배경일뿐임을 무시하고 있다. 켈빈의 <기독교강요>가 가장 빛난 종교개혁 신학의 대역작이 된 이유는 십계명 강해를 통해 신구약 하나님의 동일성과 연속성을 너무나 설득력있게 제시했기 때문이다. 구약에서 율법은 부분일뿐이다. 도올은 즉시 피상적인 구약 인상비평을 그치고 나그 함마디를 읽고 몰입하는 열정으로 구약을 읽어보는 것이 좋을 것이다.

8장 “복음서의 출현”은 그동안 학계에서 논의된 역사비평적인 복음서 이해를 그대로 반복하고 있다. 요한복음 속의 예수 이해를 너무 인위적으로 공관복음서의 예수 이해와 과도하게 단절시키는 점은 문제다. 도올은 여기서 기독교 복음서 양식의 출현 배경을 비교적잘 재구성하고 있다. “기독교복음서의 출현은 동일한 헬레니즘 문명권 내에서 대승불교가 출현하는 것과 비슷한 시기에 비슷한 의미맥락에서 일어난 사건이었다. 그러니까 복음서라는 새로운 문학양식의 출현은 기독교를 대승화시키는 데 결정적인 공헌을 하였다. 바울이 말하는 부활의 그리스도가 아닌 팔레스타인의 풍진 속에서 역사하는 나사렛 예수를 말할 수 있게 된 것이다”(181쪽). 마가가 기독교의 대승화의 선구자요 그 정점이 요한복음이라는 도올의 분석은 맞다. 도올은 여기서 복음서라는 양식, 케리그마는 역사적 세부사실에 부합할 필요가 없는 목적지향적 문학양식이었음을 강조함으로써 역사성의 문제를 피해간다(190-191쪽). 그는 “우리가 분명히 알아야 할 것은 케리그마의 핵심은 예수의 드라마가 아니라 예수의 말씀이다. 예수를 통하여 드러나는 하나님의 말씀이다”(191-192쪽)라고 말함으로써 내러티브 자체의 역사성 문제를 피해간다. 그러나 복음서의 여러 말씀들은 이적 혹은 치유 드라마와 예수의 말씀이 불가분리적으로 연결되어 있다는 데에 이런 접근의 어려움이 있다. 예를 들면, 마가복음의 2장

에서 언표된 “인자가 땅에서 죄를 사하는 권세가 있다”는 말씀은 중풍병자를 고친 이적과 드라마적으로 연결되어 있다. 비록 도올이 “그 말씀을 효과적으로 드러나게 만드는 여러 가지 내러티브나 드라마적 장치에 절대적인 권위를 부여하게 되면 우리는 케리그마의 핵심적 본질을 상실하게 될 수 있을 것이다”라고 말하지만, 문제는 내러티브와 드라마적 장치의 효과적인 분리가 성공적으로 이뤄질 수 있는가 하는 점이다.

도올은 마가복음을 필두로 새롭게 출현한 복음서라는 양식의 문서가 바울이 가르친 기독교와는 계보를 달리하는 새로운 운동을 촉발시켰다고 주장한다(196쪽). 최근 마가복음과 바울과의 관계(복음, 하나님의 아들, 알렉산더와 루포의 아버지 구레네 사람 시몬)는 흥미로운 연구주제로 떠오르고 있다. 복음서와 바울서신의 상호적 견인 역사가 조밀하게 연구될 수 있다면 이런 정립과 반정립의 관계설정은 무리처럼 보일 수 있을 것이다.

도올은 사도행전의 바울과 갈라디아서의 바울을 분리시키며 갈라디아서의 바울이 역사적 바울 모습이라고 단정짓는다(197-200쪽). 그리고 바울과 구약 전통과의 급진적 단절을 강조하기 위하여 도올은 바울이 아라비아에서 보낸 3년 기간을 문학적 상상력으로 메운다. “아라비아 사막에서 3년 동안 자기 홀로만의 명상과 사색을 했을 수도 있다... 사도 바울의 새로운 삶의 시작은 아라비아 사막의 고적으로부터 출발한 것이다”(201쪽). 바울과 아라비아 사막 3년을 나비티안 왕국에서의 전도활동(고후 11:32-33)과 연결시키는 주류 학자들의 해석을 부질없는 추측이라고 일축해 버린다. 풀러신학대학원의 김세운의 해석에 따르면, 바울의 아라비아 여행은 이사야가 제시한 세계선교의 여정을 바울이 의도적으로 따르는 과정에서 일어난 일이다. 도올은 다메섹 도상의 환상체험의 역사성을 거의 부정해 놓은 뒤 다음과 같은 다소 엉뚱한 주장을 펼친다. “바울은 자신의 체험을 자신만의 것으로 만들어야 하는 고독의 시간을 위해

아라비아의 사막이 필요했고 3년의 세월이 필요했다. 자신을 지배해온 시간과 공간과의 단절이었다. 바울이 다메섹에서 개종체험을 한 후 며칠 있다가 즉시로 그 지역의 각 회당에서 예수가 하나님의 아들이라는 것을 전파했다고 적고 있는 사도행전의 기사(행 9:19-20)는 신빙성을 완전히 상실해버린다”(202쪽). 도올은 갈라디아서 1:11-20을 근거로 사도행전 9, 22, 26장에서 반복되고 있는 다메섹 도상의 환상 및 소명 체험의 역사성을 부인한다. 도올 자신에 의하면 바울은 다메섹에서 “체험”이라고 할만한 극적 전환 사건을 경험한 것이 없다. 그런데 그가 왜 자신의 체험을 자신만의 것으로 만들기 위해서 아라비아에서 3년간의 고독한 단절기를 통과해야 했던 것일까? 도올은 끝까지 오히려 아라비아를 바울 혁명의 발상지라고 보는데(204쪽), 다메섹에서의 모종의 극적 사건없이 아라비아 3년의 고독한 단절을 추동할 만한 계기는 없어 보인다.

도올은 마가복음의 예수에게는 메시아, 특히 정치적 메시아라는 자의식이 없었다고 잘라 말한다(209쪽). 이것은 요즘 마가복음서 연구 경향과 다소 어긋난다. 요즘은 예수와 열심당과의 관계가 새롭게 주목받고 있고 예수의 탈색된 현실정치적 언급들이 새롭게 주목을 받고 있다. 더 나아가 도올은 요한복음의 예수에게서도 탈정치적 색채를 찾아낸다. 빌라도의 심문에 드러난 예수는 결코 유대 민족의 민족적 메시아가 될 수 없다고 말한 적이 없다(211쪽; <요한복음 강해>, 436-437쪽). 예수는 베드로에게 <내 어린 양을 먹이라>는 마지막 목양명령을 주시는데 이것은 에스겔 34장과 요한복음 10:10-14에 비추어 볼 때, 굉장한 현실정치적 함의를 보지한 말이다. 그는 요한복음에서 탈세상적 하나님 나라를 말하지 않고 전 세계에 흩어져 있는 하나님의 백성을 모으는 데 관심을 집중시켰던 선한 목자다(10장; 12장).

9장 “낭송문화와 복음서”는 낭독문화에서 만개된 복음서 양식이라는 새로운 장르를 판소리에 유비시킨다. 이것은 도올만의 특장이요 독자들에게

책읽는 기쁨을 안겨줄 부분이다. 도올은 낭송문화 등 풍부한 역사적 사실을 제공함으로써 복음서 장르의 저작 및 배포 과정을 흥미롭게 복원하고 있다(226-228쪽). 판소리 사설과 복음서의 비교는 참 신선하다(227-228쪽). 도올은 가야금 산조의 전승양식과 복음의 전승양식을 흥미롭게 비교함으로써 공관복음서의 상호관계를 잘 설명하고 있다(234-235쪽). 마가가 원복음이며, 마태와 누가는 마가의 개정증보판임을 의심치 않는다(다드의 표현)(238쪽). 마태나 누가는 하층 출신 예수를 고귀한 하나님의 아들로 선포하기 위해서는 좀 특수한 드라마적 장치가 필요로 하게 되었는데 그것이 바로 동정녀 탄생 설화나 수태고지 설화 등이라는 것이다(244쪽). 도올은 동정녀 탄생 설화는 마태가 지어 만든 이야기이며 70인역이라고 하는 희랍어 구약성경의 이사야 7:14(알마, 가임여성 → 파르테노스 ‘처녀’라고 오역됨)에 대한 마태의 오판 결과로 이런 동정 탄생설화가 저작되었다고 본다. 70인역의 이 단순한 오역이 “마태복음 기자의 엉뚱한 오판을 자아냈”다고 본다(244쪽). 도올은 여기서 신약기자들의 구약인용을 맥락을 떠난 단장취의일뿐이라고 규정한다. 도올은 야고보와 예수와의 관계(야고보가 예수의 형일 가능성), 동정녀 탄생 저작 배경과 관련하여, 그리스도인들의 경건한 감수성을 손상하는 말을 쏟아낸다. 학문적 정치성이 돋보이는 부분과 억측과 단순화, 선정주의적 즉흥적 담론이 마구 뒤섞여 있다.

도올은 로고스 기독교론으로 두 복음서의 탄생설화를 일거에 제거해버린 요한복음의 성취를 높이 평가한다(254쪽). 마태와 누가의 방식과 요한복음 방식 중 어느 것이 진실한 것인지 “성서축자무오류설을 말씀하시는 기록하신 독자님들 스스로 선택해야 할 문제”라고 말한다(254쪽). 그리고 누가복음의 호적 명령, 어린 예수의 애굽 이주와 갈릴리 정착과 관련된 모든 언급들을 역사성이 담보될 수 없는 지어낸 문학적 장치들이라고 쉽게 치부해 버린다(255-257쪽; <요한복음 강해>, 277-280쪽). 이런 역사

실증주의적 분석은 성서의 원메시지, 원의도(케리그마 선포)를 재생하는데 방해를 일으킨다는 점을 의식하며 도올은 역사비평적 접근을 자제한다. “성서를 이렇게 한줄 한줄 분석해 들어가면 사실(事實)과 부합하는 것으로서 살아남을 수 있는 기사가 별로 없을 것이다. 다시 말해서 우리의 분석방법이 근원적으로 잘못된 것이다. 복음서의 저자는 역사적 사실을 보도하려고 이 복음서를 쓰고 있는 것이 아니다. 기쁜 소식을 어떻게 하면 효과적으로 전달할 수 있을까? 어떻게 하면 예수가 단순한 인간이 아니라 하나님의 아들이라는 것을 설득력있게 선포할 수 있을까? 이런 문제를 고민하고 있는 것이다”(263쪽). 케리그마는 역사적 문제를 괄호 안에 넣고 있다는 것이다. 그는 크로산에 의거하여 “우리는 그들 정보의 역사적 근거(historical security)를 말하기 전에 구성적 창조성(compositional creativity)을 말해야 한다. 그것은 기억된 역사가 아니라 역사화된 예언이다(prophecy historicized)”(263-264쪽)라고 말한다. 끝으로 그는 복음과 성서는 구별되어야 하며 “복음의 절대적 규범은 성서 안에 있는 예수 그리스도일뿐이며, 성서 자체와 복음이 동일시될 수 없다는 것이다. 다시 말해서 **복음을 위하여 성서는 항상 해체될 수 있고 또 해체되어야 하는 것이다. 복음을 컨스트럭트하기 위하여 성서는 디컨스트럭트해야 하는 것이다**”라고 결론을 내린다(266쪽). 우리는 여기서 묻는다. 복음이라는 내용 그 자체도 언어적 제약 속에 있다. 예수 그리스도는 여전히 복음서라는 언어적 제약 속에 있다. 이 언어적 제약을 초월하여 예수 그리스도를 해후할 수 있을까? 도올의 마지막 호소가 다소 비의적이고 모호하게 들린다. “나 도올은 말한다. …예수님의 말씀을 직접 해후하기 위해서는 그 말씀을 드러내기 위하여 동원한 모든 언어적 표현에 우리는 기만당하지 말아야 한다. …예수님의 말씀과 만나기 위해서는 우리는 언어를 계속 초월해야 한다”(266쪽)

10장 “마태복음과 누가복음”은 이 두 복음서의 저작과정을 다소 경멸적

으로 묘사하고 있다. 예수를 구약의 성취로 보는 마태복음에 비하여, 세계사적 지평 위에 예수를 올려놓은 누가복음을 좀더 높게 평가한다(271-273쪽). 우리는 족보 삽입 과정을 논하는 도올의 태도는 좀 더 진중하고 학자적인 무게를 가져야 한다고 판단한다. 사도들이나 복음서 저자들의 구약 인용을 맥락을 떠난 것이라고 속단해서는 안 된다. 그것은 역사주의 시대의 편견일 뿐이다. 주전 2세기부터 꽃피기 시작한 랍비 유대교의 성서해석은 역사적 맥락 추구가 아니라 주제적 어휘적 관련성을 따라 자유롭게 인용하는 미드라쉬적 작업의 일환이었다.

11장 “요한복음과 로고스기독론”은 요한복음 저자에 대한 통설(사도 요한 저작설)을 반박하고 구약과의 가장 철저한 단절체로서 요한복음을 논한다. 도올의 요한복음 이해는 철저하게 영지주의적인 세계관에 입각한 이해인데 그의 경우 영지주의가 그냥 이단으로 몰릴 험애한 영지주의가 아니라 헬라 철학세계 전체를 포괄하는 의미의 영지주의다. 그러나 도올의 요한복음 이해는 요한복음과 창세기 말씀신학과의 관계, 지혜문학과와의 관계, 최근에 점증하는 요한복음과 공관복음서의 관계에 대한 연구, 유대교와 기독교에 대한 경륜교체주의적(supercessionistic) 이해에 대한 반박적 연구의 증가 등을 거의 반영하지 못한 낡은(?) 이해다. 도올은 자신이 새롭게 포괄적으로 정의한 영지주의(2세기의 자유로운 혼합주의적 헬레니즘적 분위기)에 입각하여 요한복음은 영지주의적 복음서라는 가설을 받아들이며, 무조건적인 반(反)영지주의적 복음서라는 재래의 이해(299쪽; 이영현, <요한복음 역주>)를 반박한다(291-292쪽). 그의 다음 언설은 인용할만하다. “초기 기독교는 영지주의 기독교라고 해도 될만큼 헬라세계의 종교였으며 그러한 일반 분위기에서 어떻게 정통기독교적인 교리가 성립되어 갔는가를 개방적으로 탐색하지 않으면 도저히 기독교의 실상에 접근할 길이 없다는 것이다. 이것은 기독교신앙과 무관한 역사적 사실의 탐색이며, 오히려 역사적 사실의 개방적 탐색이야말로 오히려 궁극적으로

우리의 신앙을 강화시켜준다는 것을 잊으면 아니 된다. 바로 그 열쇠가 요한복음이다”(291쪽). 그는 요한복음서가 초대이방교회에 모여든 희랍적 합리주의, 로고스적 지적 전통에 젖어있는 사람들을 위하여 저작된 복음서라고 생각한다. 요한복음은 대승기독교의 정점이며, 새로운 기독교역사의 시작이었다(295-296쪽). 흔히 반영지주의라고 규정된 모든 요소들도 영지주의 체계안에 포함된 속성들이라고 보는 점에서 도올은 영지주의에 대한 아주 포괄적인 이해를 붙든다. 그의 요한복음에 대한 칭송은 다음 인용구가 잘 포착하고 있다. “요한복음의 저자가 철저히 영지주의적 세계관을 이해하고 그러한 어휘로써 새로운 복음의 해석의 지평을 제시하였기 때문에 역설적으로 험난한 2,3세기를 살아남을 수 있었다. …실제로 헬라세계에서 기독교의 지속성을 보장한 것은 요한의 해석틀이었다”(바울이 아니라)(299쪽).

도올의 요한복음의 로고스 기독교론에서 강조되는 요점 중 하나는 인간의 내재적 계시수용성의 문제다. 신정통주의가 아주 격렬하게 싸운 내재주의가 도올에게 나타난다. 도올은 요한이 사용한 로고스는 이미 헤라클레이토스(540-480BC)로부터 스토아철학에 걸쳐 6세기 동안에 전개되어 온 바로 그 로고스 개념이라고 본다(〈요한복음 강해〉, 67-110쪽에서 헤라클레이토스의 단편 인용 로고스 기원 설명)(304-305쪽). 어둠에 사로잡힌 “내가 어떻게 예수의 말씀을 이해할 수 있는가? 바로 예수의 말씀을 알아차릴 수 있는 나의 말씀이 내 마음 속에 있기 때문이다. 그런데 예수님의 말씀은 곧 하나님의 말씀이다. 그렇다면 결국 하나님의 말씀과 예수님의 말씀과 나의 말씀은 하나로 통한다”(삼중적인 동일시).

이 장의 끝에서 도올은 이 책의 서론에서 밝힌 예수 사건 이해 방법과 상치되는 해석적 태도를 드러낸다. 종교에 대한 이성적 분석의 중요성을 옹호한다. “종교는 계시와 은총의 대상으로만 규정되어야 하며 일상적 체험과 이성적 분석의 대상이 아니라고 주장하지만, 정밀한 신학체계를 수

립하려는 끊임없는 이성의 노력이 없었더라면 기독교는 새카만 옛날에 이미 지중해연안의 한 불건전한 미신으로 전락하고 말았을 것이다”(330쪽). 이 주장의 말미에 도올은 한국기독교가 “문명통합의 기초”가 되어주기를 바라는 마음을 암묵적으로 피력한다. 요한복음의 예에서 잘 드러나듯이, 도올은 “종교적 아이디어들은 서로 배우고 서로 빌려야 하며, 서로 이해하고 서로 사랑해야 한다. 종교는 증오로 남아서는 아니 된다”고 역설한다. 그는 덧붙인다. “오늘 한국 기독교의 배타성은 증오 그 이상을 말하기 어려운 지경에 이르렀다.”

12장 “디아테사론과 몬타니즘”과 13장 “아타나시우스의 부활절 메시지까지”는 정경화의 문제를 다룬다. 정경화 이전의 무질서와 혼돈상황을 강조함으로써 신약 27권 정경체제가 절대적인 것이 아님을 강조한다. 12장 처음부터 도올은 화이트헤드의 통찰에 입각하여 콘스탄티누스 황제 이후 하나님은 갈릴리의 지평(사랑이신 하나님)을 상실하고 세 가지 이미지로 발전되었다고 단정한다 ; 제국의 통치자로서의 이미지(가이사) ; 도덕적 에너지의 구현체로서의 이미지(잔인한 도덕주의자) ; 궁극적 철학원리의 이미지(부동의 동자)(333-334쪽). 그는 여기서 다시 한번 교회사의 결정으로부터 성서를 해방시킬 것을 강조한다. “신구를 막론하고 기독교가 21세기에 이 땅에서 생존할 수 있는 유일한 길은 복음의 원래적 지평으로 회귀하는 것이며 교회사의 모든 권위로부터 성서를 해방시키는 것이다”(335쪽). 도올은 172년경에 타티안이 편집한 네 복음서 디아테사론 출현을 아주 의미 깊은 사건으로 평가한다. 다름과 긴장감있는 차이를 가진 네 복음서를 한데 묶은 것 자체가 기독교가 생명력을 가질 수 있는 정경화의 근거가 되었다고 말한다. “4복음서의 충돌과 조화야말로 영원히 기독교를 가톨릭교회의 도그마로부터 해방시킬 수 있는 성서적 근거”를 확보한 것이라는 것이다(337쪽).

이 장에서 도올은 타티안의 스승인 순교자 유스틴의 로고스 이론을 상

론하여 자신의 신학적 논지를 드러낸다. 150년경에 로마 황제 마르쿠스 아우렐리우스에게 〈아폴로지 1〉을 저술하여 바침으로써 유스티ンは 하나님의 마음과 인간의 이성은 하나이며 기독교인은 무신론자가 아니며 로마에 적대감정이 없다고 설명하기에 이른다(338쪽). 그는 기독교신앙의 지적 언표와 로마사회의 모든 이성은 조화가가능하다고 주장하며 소크라테스도 크리스찬이라고 주장한다. “신앙과 이성이 이렇게 만날 수 있는 이유는 하나님의 마음과 인간의 이성이 하나로 상통되었기 때문이다. 양자는 모두 로고스라는 정체성을 가지고 있으며 그 로고스성으로 인하여 사람은 우주, 시간, 창조, 자유, 인간의 영과 하나님의 영의 상통성, 그리고 선악의 분별에 관한 매우 기본적인 진리를 파악할 수 있는 능력을 지닌다. …그러나 이 신적 로고스는 예수 이전에도 이방인의 철학자들에게도 부분적으로 육화되어 나타났다”(339쪽). 이것이 유스티인의 핵심주장이었다. 이 로고스론은 도올의 요한복음 강해의 기반으로 사용된다.

도올은 이방인 신자는 모세의 율법을 지키지 않아도 된다고 주장하는 유스티인의 〈트리포와의 대화〉는 요한복음의 영향이라고 본다. 도올은 유스티인의 저작 안에서 2세기 초기기독교의 자유로운 사고-이성과 신앙을 이원화시키지 않는 태도를 간취한다고 말하며 이성을 신앙에 종속시킨 것은 중세 스콜라신학의 장난이었다고 비판한다(339-340쪽). 도올의 격렬한 이성과 신앙의 통합 옹호론은 다음 인용구절에서 잘 드러난다. “21세기의 기독교는 이성과 신앙의 이분법을 완벽하게 타파해버려야 한다. 이성의 훈련이 심화되면 될 수록 신앙이 발현될 수 있는 종교로서 다시 형성되어야 한다. …신앙의 모든 요소는 이성적으로 설명가능하다. 결단의 벼랑까지 인간을 몰고 가는 것은 이성이지 맹목적인 신앙이 아니다. …우리 나라의 신학대학교의 커리큘럼들이 전면 개편되어야 한다. 뜻있는 신학자, 신학대학교수들, 학생들 모두 그러한 개혁을 요구해야 한다. …그것은 이단의 용인이 아니라 정통신학을 어떻게 보다 개방적 정보의 공간

속에서 확보하느냐 하는 문제일 뿐이다”(341쪽).

13장 “아타나시우스의 부활절 메시지까지-정경과 외경이 없던 시대”는 정경이 기독교신앙과 하나님의 복음의 자유로운 동선을 가로막는 장애물이 되어서는 안 된다는 도올의 주장을 전개한다. 도올은 신약 27서 체제에로의 정경화과정은 어디까지나 교회정치와 로마의 정치권력의 역학 구조 안에서 벌어진 우발적인 일들의 경과를 반영한다고 주장한다. 아리우스파에 대한 대체적인 동정적 이해를 기초하면서 367년에 27서 체제를 신약정경으로 선포하는 아타나시우스의 활동을 정치공학적인 관점에서 바라본다. 그가 정경화의 과정에서 최종 결정권자가 된 것은 로마교회와의 유착관계와 로마제국 황제권력과와의 적절한 제휴 때문에 가능하였다는 것이다(348-350쪽). 정통기독교는 로마교회의 승리를 최종권위로 수용하는 것 이상 아무 의미도 없다는 식으로 본다. 정통 기독교라함은 로마교회의 다수에 의하여 지지를 받는 기독교 형태를 의미했다는 것이다(2세기 초부터). “이 로마교회의 입장이 결국 200여년의 투쟁을 통하여 로마황제의 권력을 획득함으로써 불가항력적 권위를 획득하였다는 데에 정통성의 역사적 계기가 존하는 것이다.” “로마교회를 지배하는 사람들의 입장이 대체적으로 구약과 신약의 연속성을 강조하는 입장”이었기에 때문에 신약과 구약의 단절이 불가능했고 율법과 구약과의 연속성을 강조하는 신약성서의 책들이 정경으로 채택되었다는 것이다(터툴리안, 오거스틴, 로마사회가 법치주의, 무질서 무정부 의심하는 로마제국은 율법 선호)(355쪽). “1세기초 초기기독교는 그리스도의 가르침을 구약에서 분리시키려는 입장이었고 바울도 그러한 분리적 입장에서 그리스도교의 기본구조”를 잡았는데 아타나시우스의 정경화 작업으로 이 흐름이 역전되었다는 것이다.

이런 모든 논의에서 발견되는 도올의 주요한 관심은 기독교신앙의 배타성에 대한 경계, 개방성, 다원주의적 종교혼용(풍유신학의 유동식에 대한 높은 평가)에 깊은 인정이다. 그는 규범적 접근보다, 서술적 현상학적

접근을 선호한다. 그가 구약과 신약의 통합을 극히 경계하는 이유는 복음으로 인해 획득된 자유가 또다시 율법주의로 퇴행할 것에 대한 경계의식을 가졌기 때문이다. 결국 도올은 27서 정경 출현을 정치권력 갈등사의 맥락으로 위치시킴으로써 정경화의 과정 자체에 의문을 제기한다(369쪽). 그러나 여기에서 도올은 한국 경건한 그리스도인 독자의 반감을 의식하며 다음과 같이 자신의 입장을 문자적으로 정리한다. 기독교의 흘러간 역사에 대하여 안타까운 마음을 피력하지만 자신은 근본적으로 “기독교의 모든 정통적 교설에 대해서 아주 근원적으로 긍정적인 마음을 가지고 있다. 그러한 나의 마음 자세를 의심해서는 안 된다. 그러나 내가 반복해서 말하는 것은 하나님의 말씀과 예수님의 말씀에 대한 사실을 직시해야 한다는 것이다. …우리는 어떠한 경우에도 인간의 언어와 하나님의 언어를 혼동해서는 아니 된다”라고 말한다(370쪽). 13장의 마지막에서 도올은 두 가지 중요한 사실을 상기시킨다. 첫째, 정경이 교회를 성립시킨 것이 아니라 반대다. 27서 정경화 작업에는 교회라는 조직의 이해가 연루되어 있다. 둘째, 27서 정경화 이전에는 정경 외경 분별이 없다. 정통과 이단도 없다(385쪽). 그는 경전 외에서 자유로운 기독교, 27서 경전 체제 이전의 원시 종교혼용적 기독교에 대한 아련한 향수를 느끼는 것처럼 보인다.

14장 “제롬의 라틴 별게이트”는 제롬의 라틴어 성경번역을 논하기에 앞서 아타나시우스의 27서 체제가 당시에 절대적인 의미로 받아들여진 정경체제가 아니었음을 지적한다(388-389쪽). 동시에 도올은 아타나시우스 27서부터 2005년 한국의 천주교 주교회의 번역본까지 모두 다 동일한 자격을 지니는 하나님의 말씀임을 강조하며 번역성경도 여전히 성경임을 역설한다(406-407쪽). 15장 “이집트인들의 종교관념”은 나그 함마디 문서에 근거하여 재구성된 콕트 기독교회의 개방성과 종교 혼용성을 찬양한다(418-419쪽). 도올은 요한복음 성립 이후 아타나시우스 27서 체제 성립까지 3세기 초까지의 기독교 역사는 영지주의 전성시대라고 규정함

으로써 요한복음 등에 영향을 미친 영지주의가 얼마나 포괄적이고 전체적인 세계관이었는가를 강조한다(419쪽). 16장 “나일강 유역의 수도원 문화-안토니와 파코미우스”는 영지주의의 복합성과 넓은 외연을 강조한다(438쪽). 영지주의 혹은 후에 정통 기독교에 이단으로 낙인찍힌 영지주의적 자료들과 사상들은 실상 아타나시우스 27서 체제 이전에는 이집트의 정통과 수도원에 자유롭게 유통된 사상들이었고 서책들이었다는 것이다. 아타나시우스의 명령에 어쩔 수 없이 파코미우스 수도원은 숨겨두었지만 1587년만에 발견되었다. 이것이 나그 함마디 문서다. 27서 경전화가 이루어지기 전에 마그마 상태의 기독교를 보여주는 자료라는 것이다(438쪽).

17장 “사바크의 저주와 축복”은 1945년에 나그 함마디 문서가 발견되고 발굴되어 세상에 알려지기까지의 과정을 소설 형식으로 기록한다. 나그 함마디 문서는 13개의 코텍스에 5,60권의 책 분량이었으나 현재 52서가 번역되었다. 도올이 보기에는 그중에서 제일 중요한 책이 도마복음서다(455-458, 466쪽). 18장 “에필로그”는 우리 신학계가 나그 함마디(체노보스키온) 문서에 대한 연구성과를 아직까지 내놓지 않는 점을 비판한다(465쪽). 그는 마지막으로 이 <기독교성서의 이해>가 <요한복음 강해>의 서문임을 밝힘으로써 책을 마무리한다(468쪽).

IV. <요한복음 강해> 자세히 읽기

도올의 <요한복음 강해>는 RSV에 대한 도올의 번역(번역은 자연스러운 어투 도입 외에 별다른 의의 없다)과 자신이 중요하다고 생각하는 요한복음에 대한 선별적 취사선택적 강해를 담고 있다. 우리는 장별로 이뤄진 강해 순서에 따라 논평과 비평적 응답을 제시할 것이다. 서론적인 “한국 성서 수용의 주체적 역사”는 성경과 기독교(특히 가톨릭)가 우리 나라에

들어오기까지의 과정을 주체적 기독교 복음수용사라는 관점에서 다소 과장적인 필치로 소개한다. 그는 기독교 토착화의 소인 중 중요한 요인 하나가 팔레스타인과 조선이 공유한 역사적 지평이었다고 평가한다. 도올은 여기서 〈절차탁마 대기만성〉에서 보여준 기독교와 한국인의 샤마니즘적 공통점에 대한 자신의 주장을 개진하지는 않는다. 도올은 이스라엘 역사는 존경의 대상이 아닌 반성의 대상이라고 말하면서 구약에 대한 기독교의 흠모와 애착을 은근히 폄하한다. “이렇게 유대민족의 역사를 통관하여 보면 그것은 숭모의 대상이 되어야 할 역사가 아니라 반성의 대상이 되어야 할 역사요 야훼 하나님을 잘 섬긴 역사가 아니라, 끊임없이 야훼를 배반한 음탕과 방탕, 방종과 방황의 역사다. 그들이 지은 죄 때문에 끊임없이 다이아스포라를 전전해야만 했던 방황과 방랑 속에서 하나님의 뜻, 즉 섭리를 찾은 구속사요 신성사였다. …그것이 유대민족의 저주요 축복이요 강인함이었다”(47쪽). 반면에 도올은 한국기독교의 자주성과 주체성과 능동성을 높이 평가하면서(60쪽) 한국기독교는 세계기독교의 생명력이라는 과장된 언사로 서론을 마무리한다(9-64쪽). “한국에 온 선교사들이 훌륭한 것이 아니라 그들의 선교를 의미있게 만들어준 조선의 민중들의 의지가 위대한 것이다”(60쪽). 도올의 다소 과장된 언사는 이렇게 이어진다. “20세기 세계기독교가 한국민중의 놀라운 선교정신 때문에 그 생명력을 유지했다 해도 결코 과언이 아니다”(60쪽). 도올 자신은 한국기독교의 미래는 오직 ‘성서의 바른 이해’에 달려있다고 주장하며 그 바른 이해를 위해 자신은 요한복음 강해에 착수한다고 선언한다(62쪽).

이 강해는 거의 1장 강해에 모든 공력을 쏟아놓고 있다. 1장 강해에서 도올은 로고스 개념의 역사를 일별하기 위하여 요한복음 1장 1절의 로고스의 의미를 추론할 수 있는 헬라적 일차자료를 섭렵한다(특히 79-96쪽). 도올에 따르면 로고스에 우주론적인 의미를 부여한 사람이 에베소 사람 헤라클레이토스다(79쪽). 직접적 사승관계를 떠나 “독자들은 헤라클

레이토스를 이해하면서 요한의 로고스 기독교론을 본질적으로 이해할 수 있는 수없는 실마리들을 발견하게 될 것이다”(80쪽): “……만물이 이 말씀에 따라 생성되지 않는 것이 없음에도 불구하고 사람들은 말씀을 만나본 적이 없는 것처럼 보인다”(81쪽). 이후 파르메니데스, 증기 플라토니즘, 알렉산드리아의 필로에 이르기까지 로고스 개념은 약간씩 변형되면서 요한복음의 로고스 기독교론 탄생에 이바지한다. 특히 알렉산더의 필로(BC 20-AD 50)는 유대민족의 절대적이고 인간적이고 윤리적인 하나님의 개념과 플라톤주의와 피타고라스주의의 추상적이고 인식론적이고 초월적인 신학을 융합시키기 위한 산물로서 “창조되어질 수 없는 하나님 아버지, 그 아버지의 맏아들로서의 로고스, 신과 세계의 중간단계에 있는 신적인 존재로서의 로고스를 상징하고 그 로고스를 통하여 신의 마음과 인간의 마음이 융합될 수 있다고 믿었다”(95쪽). 그는 이러한 과정을 통하여 하나님의 강림보다는 인간정신의 고양을 꾀한다.

도올은 처음부터 요한복음의 하나님이 구약의 하나님과 다르다는 점을 공리로 삼고 출발한다. 그는 예의 그 영지주의 구속자 신화에 의존하여 요한복음을 강해한다. “요한의 하나님이 구약의 하나님과 다른 것은 유대민족에게 계약의 충실한 이행을 점검하기 위하여 진노의 불길로 드러나는 것이 아니라 세계의 암흑 속에 빠져 고뇌하는 인간을 구원하기 위한 구속자, 구세주의 모습으로 드러나는 것이다. 그 구속자가 바로 로고스이다. 로고스는 유일신인 하나님과 다른 또 하나의 마이너한 하나님이 아니다. 그렇게 되면 다신론이 된다. 실제로 하나님과 이 세계의 이원적 분열을 설명하기 위한 장치로서 그 사이에 다양한 중간차원 신들을 설정하는 설명방식이 요한의 시대에 이미 성행하고 있었다”(98쪽). 도올은 유다복음서를 인용-“이 세계는 하나님이 창조한 것이 아니라 바보명충이 중간신들의 창조물이다”-하여 구원에 대한 새로운 해석 가능성을 열어보인다. “구원의 목적이 이 잘못 창조된 세계를 벗어나서 진짜 하나님에게로 가는

것이며 그 진짜 하나님에게로 가는 지혜를 유다에게 가르쳐주는 대가로 예수를 배반하는 사명을 준다.” 이런 경우에 로마서가 말하는 죄의 대속 개념은 많이 약해진다.

이 과정에서 도올은 전통적인 조직신학의 죄론에 대한 반감을 드러낸다. “예수는 결코 원죄를 말하지 않는다. 인간은 태어나면서부터 죄인이라는 사상은 매우 괴이한 사상이다. 예수는 결코 그런 말을 한 적이 없다. ...인간의 원죄를 주장한 것은 부활의 의미를 추상적으로 강조하기 위하여 원죄를 추상화시켜 윤색해야만 했던 사도 바울의 사상이었다.”(104쪽) 도올의 악/죄에 대한 견해는 다음 인용문에서 어느 정도 간추린다. “그런데 악은, 실상 악은 따로 존재하는 것이 아니라 인간의 악한 의지와 관련되어 있다. 악한 인간을 악하게 만드는 것은 악한 의지일 뿐이다.” “그런데 인간의 악한 의지는 대개 인간의 육체의 타성과 관련되어 있다. 따라서 일반적으로 육체는 도덕적으로 선량한 것으로 간주되지 않는다”(105쪽).

1장의 109-113쪽에서 도올의 로고스기독교론 해석의 특이성이 포착된다. 하나님과 인간 사이에 있는 원초적 소통가능성을 옹호하는 내재주의적 계시수용성에 대한 그의 강조다. “예수는 로고스이며 온전하게 하나님의 말씀이며 온전하게 빛의 수육체다. 그런데 어둠 속에 살고 있는 인간에게도 온전하지는 않지만 부분적인 빛의 파편이 있다. 그 빛의 파편이 바로 인간의 영혼이며 그 영혼은 육체라는 감옥에 갇혀 있다. 그 갇혀 있는 빛의 파편을 당연히 원래의 자기 고향, 즉 하나님의 세계로 돌아가고 싶어 하는 에로스적(상향적) 충동이 있다.빛은 빛끼리 통한다. 그리고 이 빛(불꽃)은 하나로 뭉치기를 좋아한다. ... 이 작은 불씨들은 하나의 불꽃으로 뭉쳐 하늘로 올라가고자 하는 것이다. 이것이 곧 예수가 인간의 탈을 쓰고 거지 왕자가 된 소이연이다. 인간들이 자신에게 내재하고 있는 생명의 빛을 직시하도록 만들어주는 것이다. 예수는 자신의 수난을 통하

여 이 세계의 어둠을 해체시키고 인간들에게 내재하고 있는 빛을 해방시키는 것이다. 그러기 위해서는 로고스는 수난을 통하여 자신을 파멸시킴으로써 자신의 모습을 되찾는다. 그는 인간과 자기 자신을 함께 구속함으로써 스스로 구속되는 것이다.”(109-110쪽)

이 점은 9-13절 강해에서 다시 한번 두드러진다. 도올은 말씀을 받아들인다는 것은 “자신에게 내재하는 말씀의 가능성을 인지한다는 것이다”라고 규정한다(144쪽). 하나님의 자녀로 새롭게 태어나는 것은 요한(혹은 도올의 해석에 따른 요한)에게 “즉 자신에게 내재하는 생명의 빛을 발견함으로써 하나님과 소통하는 새로운 삶의 가능성을 발견하는 것이다.”

2장 강해(12-25절)에서 도올은 성전 정화 사건을 복음서의 앞부분에 배치한 요한복음의 안목을 주목한다. 요한복음은 성전정화(자기를 죽음으로 몰아간)를 그의 죽음의 계기가 되는 클라이맥스로 사용하는 것이 아니라 곧바로 최초의 이적과 연결시킨다. 이 점에 바로 요한복음의 구성적 파격성과 상징적 강력성이 내재한다. 예수의 죽음과 부활을 최초로 앞당겨 버린 것이다(186쪽). 요한복음에서의 예수의 죽음이 상실이나 파괴가 아니라 신성의 원래 복귀를 의미하고 있음을 강조하는 셈이다. 3장 강해에서 도올은 요한복음이 어떤 점에서 영지주의에 기대면서 영지주의의 이원론을 창조적으로 해소했는지를 부각시킨다. “왜냐하면 예수는 육화된 로고스로서 하늘이 땅속으로 들어와 버린 것이다. 요한복음에 영육의 이원론은 강렬하게 깔려있는 주제지만 그것을 이원론적으로만 해석하면 요한복음이라는 복음의 의미가 상실된다”(196쪽). 도올은 여기서 요한복음(자신)과 헬라적 영지주의적 이원론을 구별한다. “예수가 인간이 아니라면 가현론의 가능성밖에는 남지 않는다. 예수가 인간이 아니라면 복음은 우리에게 아무 의미도 없다. 그것은 하늘과 땅이 하나된 몸일 뿐이다”(바레트, 74쪽 인용)(197쪽). 18절(“믿지 아니하는 자는 ... 벌써 심판을 받은 것이다) 강해에서 도올은 요한복음의 현재화된 종말론을 도출하고 있다.

“종말은 철저히 현재화되고 있다. 예수는 이미 육화될 때 심판의 자격을 지녔다”(197쪽). 19-20절 강해에서 도올은 요한복음이 빛과 어둠의 이원론을 창조적으로 해소하고 있다는 점을 부각시킨다. “악을 행치 않고 진리만을 좇는 자들에게 이 세상은 모든 것이 빛일 뿐이다. 빛과 어둠의 이원론은 사라진다.”(197-198쪽)

4장 강해에서 도올은 사마리아인의 기원과 사마리아와 유대의 갈등사를 잘 재구성하고 있다(214-219쪽). 도올은 구약 자체가 반사마리아 문헌이며 히브리 성경 자체가 유대교(예루살렘) 중심으로 편찬된 매우 편견 있는 문헌이라고 규정한다(215-216쪽). 도올은 여기서 다시한번 구약역사가 이스라엘의 추악한 배교 역사라고 단정짓는다. 언뜻보면 도올의 관찰이 옳아 보인다. 그러나 구약은 어떤 민족서사시나 종교성전물보다 더 정직하고 투명한 자기성찰이나 고백으로 가득 차 있다. 인류 역사를 통틀어 이스라엘 민족만이 자기의 배타성, 추악한 자기중심성을 기록물로 남겼다. 구약에는 이스라엘 민족의 야수적 정직성과 고백이 있을 뿐 자기의를 사랑하는 기록은 거의 한 줄도 없다. 오히려 구약성경에서 이스라엘은 자기 역사를 자랑하지 않는다. 하나님의 은혜의 위대한 승리, 이스라엘과 인류의 죄와 불순종, 패역과 타락을 초극한 하나님의 위대한 은혜의 승리(치드코트 아도나이)를 노래한다(존 골딩게이). 구약은 메시아를 양망하고 기다린 이스라엘 민족의 길고 긴 인고의 세월이나 초인적인 성실, 신실한 의리지킴을 현양하지 않는다. 도올의 구약에 대한 편견은 아마도 폭력과 억압을 동반한 율법주의에 대한 반감에서 비롯된 것처럼 보인다. 또 번덕스럽게 폭발하는 화염같은 진노하시는 야훼에 대한 혐오어린 도올의 반감은 깊이있는 연구와 토론이 필요한 분야임이 틀림없다.

5장 1-18절 강해에서 도올은 맥락을 다소 벗어난 주제를 다루면서도 유대민족, 구약 율법에 대한 극단적인 혐오감을 표출한다. 38년 동안 병들었다가 치유받은 사람에게 안식일을 지키도록 강요하는 유대인들의 요

구에 직면한 도올은 유대민족의 역사와 율법에 대하여 적의를 감추지 않는다. “하여튼 유대민족의 역사는 온통 근친상간의 역사였다. 레위기 18장에 나오는 근친상간의 리스트를 보면 우리의 상상을 초월하는 근친상간목록이다”(231쪽). 그는 더 나아가 구약의 타부 같은 율법이 많은 이유를 전혀 엉뚱한 곳에서 찾고 있다. “당시 개돼지처럼 한 텐트 안에서 근친끼리 음욕을 충족시키고 금송아지나 만들어 광란의 춤이나 추고 있었던 유대인들을 질서 있게 데려다 정착시키기 위한 방편은 오직 율법밖에 없었다. 인간을 구속하는 온갖 타부를 만드는 것이었다. 그것은 단 하나의 법칙이었다. 야훼라는 유일신에 대한 절대적 복종 그것이 강요되는 원리의 세계였다. 원래는 역사적 상황에서 발생한 방편이었던 것이 절대화되고 조례화되어 그 의미나 전체적 도덕 원리는 무시되었다. 율법을 통해 생명을 부여하려는 하나님의 의지는 사라지고 단지 율법이라는 세부조항의 형식적 권위만 살아남은 것이었다. 예수가 본 유대인의 현실 중에서 가장 절박한 것은 메시아의 도래나 천국의 도래가 아니고 어떻게 율법에 얽매어 사는 인간을 해방시키느냐 하는 과제상황이었던 것이다”(231-232쪽). 도올은 예수의 천국은 유대인들의 마지막 보루인 토라를 폭파시켜 버리는 혁명적 작업을 통해 도래한다고 주장한다. 도올의 저작물에서는 정교한 학문적 분석과 대중적인 억측과 상상이 어지럽게 병존하는 경우가 자주 눈에 띈다. 율법에 대한 도올의 이해를 보면 그의 율법 이해, 구약이해가 너무나 불균형적일 정도로 빈약함을 느낀다. 유대인들은 율법을 사랑의 멍에라고 느낀다. 로마서 8:4에 의하면 성령의 내주도 율법의 요구를 성취하기 위함이다. 하나님의 백성들에게는 단 한 순간도 율법은 억압이나 폭파되어야 할 그 무엇이 아니다. 아마도 도올은 구약이나 구약의 율법을 가리키는 것이 아니라 바리새인에 의하여 교조화된 원칙들과 규례들을 폐기하자는 뜻을 의미하는 것은 아닐까?(미쉬나 39개조항 안식일 부칙)(234쪽). 절대화된 율법주의에 대한 도올의 극단적인 반감은 다음

인용구절에서 명료하게 표출된다. 안식일 계명을 어긴 사람에 대한 응징을 담고 있는 두 구절(출 31:14-15; 민 15:32-36)을 인증하여, 도올은 안식일 계명 위반자에게 사형을 언도하는 하나님이라고 힐난하며 다음과 같이 호소한다. “제발 기독교인들이여! 성경 헛 읽지 말라! 성경 그 자체에 유대인과 야훼의 잔악함이 다 그대로 쓰여져 있다. 이것이 율법이다! 과연 일요일날 일 좀 했다고 돌로 쳐 죽임을 당해야 할까? 이것이 위대한 종교의 모습인가? ...과연 일요일날 여호와 하나님께 돌로 쳐 죽임을 당하지 않을 자가 대한민국 기독교인 중에 단 한명이라도 있을까?”(235쪽)

도올은 여기서 주석의 기본을 잠시 잊은 듯하다. 안식일 계명이 국가보안법처럼 아주 중대한 계명처럼 간주되었을 당시의 상황을 반영하는 구절(느 13장)들을 교조적으로 해석하여 하나님을 희화화하고 있다. 그가 성서본문을 역사적 지평 위에서 해석한다면, 문제가 되는 이 구절들의 유래와 기원을 자세히 살펴보아야 할 것이다. 구약의 율법 제정은 인간적인 상황에 대한 깊은 배려와 융통적인 적용감각 아래서 이뤄졌다. 슬로브한의 딸들의 아버지 땅 상속법 제정과정(민 27, 36장)은 구약율법은 어떤 상황에서도 죽음을 대가로 지불하고서라도 지켜져야 할 절대법이 아니었음을 보여준다.

19-47절 단락 중 24절(“내 말을 듣고 또 나를 보내신 이를 믿는 자는 영생을 얻고 심판에 이르지 아니한다. 그는 이미 사망에서 생명으로 옮겨졌다.”)에서 도올은 또 다시 요한복음 특유의 현재화된 종말론의 흔적을 발견한다. 역시 최후의 심판과 같은 종말론적인 사건이 현재화되어 있다(243쪽). 27절 강해에서 도올은 “인자”라는 용어가 전혀 종말론적인 맥락에서 사용되고 있지 않다고 말하는데 다소 의심스러운 판단이다. 인자의 묵시론적 혹은 종말론적 심판 배경을 삭제하고 나니까 아주 뜻밖의 해석이 이뤄진다. 인자가 심판한다는 것은 예수 자신이 사람의 아들이기 때문에 즉 **사람이기 때문에 사람을 심판할 수 있다는 사상의 연표로 이해된**

다. 그는 하나님의 아들이로서 사람을 심판할 수 있는 권세를 부여받았지만 인간의 체험을 공유하는 한 인간이기 때문에 인간을 평가하고 심판할 수 있다는 것이다(245쪽).

6장 1-15절의 이어오병 사건에 대한 강해에서 도올은 다소 합리주의적인 해석을 시도한다. 먼저 그는 “이적은 이적으로 해석해야 한다. 그것을 사실로서 인과적 고리를 맺으려는 하등의 노력도 그 이적 설화가 가지고 있는 의미를 감소시킬 뿐이다”(249-250쪽)라고 말한다. 그러나 동시에 그는 다음과 같은 말을 덧붙인다. “이 요한의 설화도 결코 이적이라고만 우리가 볼 수는 없다. 오천 명이 모인 상황이 있었고 배고픈 상황이 있었고 사소한 이어오병이라도 있는 것을 모두 다같이 동등하게 나누어 먹었다는 사건이 있을 뿐이다. 요한은 이것을 이적으로서 신기하게 기술하고 있는 것이 아니다. 아마도 초대교회 성찬예식의 가장 원초적 형태의 현장을 그렸을 것이다. … 여기 ‘나누어’ ‘주었다’는 표현 사이에 이어오병이 붙어어나는 이적에 관한 설명이 전혀 없다. …예수의 혁명은 이와 같이 나누어 먹는 혁명이다”(250쪽). 아마도 일본인 학자 사천건삼의 <원시 그리스도교 연구>의 입장을 따르는 것처럼 보인다. 도올은 합리주의적 해석과 신화적 이적으로서의 해석 사이에 우왕좌왕하고 있다. 16-71절 강해에서 도올은 미래 종말론적 차원을 애써 무시하려고 한다(39, 40, 44절 마지막 날 언급). 아무리 요한이 현재적 종말론을 외친다하더라도 여전히 윤색하지 못한 미래적 종말론이 여기에 있다고 보아야 할 것이다. 도올 스스로도 인정하듯이, 마지막 날에 살리리라는 이 말이 철저히 현재적 종말을 강조하는 요한의 종말론에 혼동감을 주고 있다는 점은 인정하나 그것은 자신의 현재적 종말론 안에 유대전통적인 종말관의 여음을 남겨두려는 저자의 문학적 풍요로움이라고 축소시켜 버린다(264쪽).

7장 41-42절 강해에서 도올은 나사렛 예수는 처음부터 갈릴리 출신이며, 이 두 절의 예수의 베들레헴 탄생 이야기는 마태나 누가에 의하여 꾸

며진 스토리임을 증언한다고 판단한다. 예수는 베들레헴에서 탄생하지도 않고 다윗의 혈통과도 관련이 없다는 것이다.

8장 32절(“진리가 너희를 자유케 하리라”) 강해에서 도올은 신약학자들의 구약-유대교의존적인 신약이해를 비판한다. 그는 여기서 진리(알레테이아)는 사람의 품성에 관한 담론이라기보다는 실재(reality)의 인식에 관한 것임을 밝힌 후 “진리를 안다는 것은 실재 즉 하나님의 영역을 파악하는 것이며 이 육신으로 파악되는 세계에 대한 지식, 생성되고 소멸되는 코스모스의 판타지로부터 벗어나는 것이다”라고 정의한다(302-303쪽). 도올은 여기서 다시 인간의 내재적 계시수용성을 강조한다. “예수라는 인성 속에서 그의 인성의 베일에 가려있는 신성을 파악해야 하는 것이다. 그러나 사람들은 자기의 인성을 가지고 예수의 인성만을 파악하고 있는 것이다. 이것이 예수의 수난이요 인간의 비극인 것이다. 역설적으로 우리는 예수의 신성을 파악할 때 우리 자신 내에 숨겨진 신성을 파악하는 것이다. 그럼으로써 우리는 영생을 얻는 것이다”(303쪽).

도올에 따르면 9장의 내용은 “그리스도의 사역을 어떤 다른 요한의 담론보다도 더 생생하고 완벽하고 간결하게 그리고 토탈하게 표출시키고 있다”(318쪽). 10장 34절 강해에서 도올은 또 다시 신약의 구약인용의 조야성과 무근거성을 비판한다(시 82:6). 11장 강해에서 도올은 나사로 부활 이적을 예수 자신의 죽음과 부활을 강력한 증표로 드러내는 드라마적 장치라고 규정한다(342쪽). 12장 강해에서 도올은 세 차례의 구약인용(15절 스가랴 9:9; 38절 이사야 53:1; 40절 이사야 6:10)을 “매우 영성한 인용이며 해석의 여지도 많고 또 텍스트 자체의 문제들이 개재되어 있다”고 본다(365쪽). 도올은 “신약 속에 나오는 구약의 인용에 관해 특별한 의미를 부여하려고 애쓰는 모든 시도는 조잡한 권위어로의 복속에 불과한 것이다. 요한의 복음 자체가 그러한 구약의 단구(短句)의 가치를 몇 억만배 뛰어넘는다는 사실에 새롭게 눈을 떠야 한다”라고 말한다(365-366쪽).

13장 강해에서 도올은 다시 구약과 예수와의 관계를 급진적으로 단절시킨다. 예수의 섬기는 사랑을 구약의 하나님의 진노와 대비시키는 맥락에서 무리한 단절을 시도한다. “예수의 전생애의 사상의 핵심은 율법의 부정이라는 한마디로 압축될 수 있다고 나는 말해 왔다.…[그것을 긍정적인 언설로 바꾸면] 바로 여기서 말하는 사랑이다. 사랑이야말로 모든 율법을 대치할 수 있는 모든 계명을 폐할 수 있는 새로운 계명이다”(377-378쪽). 도올은 여기서 기독교가 말하는 사랑(하나님에 대한 사랑과 이웃에 대한 사랑)은 감정이나 파토스가 아니라 신에 대한 사랑임을 역설한다. 그런데 하나님의 의지에 의지를 완벽하게 복속시킨다는 의미의 사랑은 구약의 신명기가 그토록 강조하는 그 의지적 사랑이다. 요한복음의 사랑 이해는 신명기적 음조를 반향하고 있다.

14장 1-31절 강해에서 도올은 요한복음이 일반적 재림의 기대에 대한 종말론적인 해석을 예수의 담론에서 지워버리지는 않지만 예수의 재림을 보혜사 성령의 인격체로서 대치함으로써 그 재림의 물리적 성격을 완화시키고 있음을 지적한다(389쪽).

15장 1-17절에 대한 강해는 아주 견실하나 포도나무 비유의 기원을 추적하는 방식은 다소 의아스럽다. 굳이 신약과 구약과의 단절이라는 교조적인 경직성을 도올이 벗을 수 있다면, 아마도 그는 이사야 5장과 예레미야 2장을 금방 떠올렸을 것이다. 유대인들의 성경내재적인 주석 방법을 적용하면(Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in ancient Israel* [Oxford: Clarendon, 1988]), 이런 방식의 주석적 관찰은 어렵지 않게 수행할 수 있다. 15:1은 예고 에이미 본문으로 예수 자신과 이스라엘 공동체를 구별지우는 발언이다. 마치 10:11, 14가 자신을 에스겔 34장의 거짓 목자들과는 달리 선한 목자라는 사실을 강조하기 위하여 예고 에이미 어법을 구사하듯이, 예수는 들포도 나무인 이스라엘과는 다른 참 포도나무임을 강조하는 것이다. 따라서 우리는 포도나무 비유를 이해하기 위하

여 만대아교, 지중해 문명 이집트 문명의 생명나무 신화, 중동 및 동방문명권에 공통된 유기체 사상에 호소할 필요가 없다. 요한복음의 저자가 그렇게 먼 지방의 자료까지 참조할 열심이 있다면 왜 구약을 참조하지 않았겠는가? 이 단락 강해의 마지막 부분에서 도올은 포도나무 비유를 통해 종교혼용적이고 다원주의적 공존과 포용의 윤리를 주창하면서 동시에 배타적인 한국기독교를 힐난한다. “예수라는 나무는 우주적 생명이다. 이 우주적 생명나무에는 전 인류의 가지가 달려있다. 그리고 전인류가 사랑의 열매를 맺어가고 있는 것이다. …예수의 사랑이 전인류에 대한 사랑이라고! 그리고 예수가 전인류를 사랑하심같이 전인류가 서로 사랑할 때만이 예수의 복음은 기쁜 소식이 되는 것이다. 물론 그 인류 속에는 단군숭배자도 있고 불타숭배자, 공맹숭배자, 알라숭배자, 야훼숭배자도 있을 수 있다”(397-398쪽). 참 대범하고 감동적인 발상이면서도 동시에, 과연 어떻게 우리가 이런 보편적인 사랑의 유기체를 이룰 수 있을 것인지가 궁금해진다. 타종교의 가치를 존중하는 것은 모든 종교를 다같은 줄기에 붙은 가지라고 주장하는 것은 전혀 별개의 문제다.

15장 18-27절 강해에서 도올은 보혜사 강림이 예수의 재림 성취라고 말한다. 16장 1-15절 강해에서 도올은 예수의 부활은 보혜사의 강림으로 상징화되고 있다고 말한다(407-408쪽). 17장 1-26절 강해에서 도올은 또다시 신일합일적 구원을 말한다. 그는 11, 21, 22, 23절에 나오는 “제자들의 하나됨”은 단지 초기 기독교공동체 자체의 내부 결속이나 일체감, 종말론적인 공동체의 유니티를 말하는 것이 아니라 하나님과 예수의 연합성을 토대로 삼은 제자들과 하나님과의 연합을 말하는 것이라고 주장한다. 14:20, 17:21에는 예수를 매개로하는 하나님과 인간의 연합이라는 사상이 깔려있다는 것이다. 도올은 기독교교회의 역사는 바로 이러한 요한복음의 신일합일 영성을 은폐하고 축소시키고 왜곡시켜온 역사라고 규정한다. 이런 인간론적인 신성(divinity)의 테마를 신비주의라는 이름으로

애매하게 취급하는 주류 기독교를 비판한다. 그는 “요한복음의 깊은 사상에는 인간과 예수와 신의 ‘하나됨’이 깔려있다. …나의 실존 속에서 신성을 발견하지 못한다면 모든 종교는 하나님의 권위를 빙자한 무당 푸닥거리 밖에 되지 않는다”(420-421쪽)라고 말한다. 도올이 말하는 요한복음의 신일합일 사상은 동방정교회의 영성을 대표하는데 알렉산드리아의 오리겐 클레멘트 등에 의하여 발전되고 계승된 구원관이다. 사도 요한의 제자로 알려진 이그나티우스와 그의 제자인 오리겐과 또 그의 제자인 알렉산드리아의 클레멘트가 이런 요한복음적 구원이해를 발전시켜 온 인물들이다. 도올의 구원이해는 동방교회적이다. 형벌대속론적 실용적인 법정적 구원관을 발전시켜온 서방교회의 눈에 비칠 때는 이런 요한복음적인 구원관이 낯설어 보일 수가 있다.

18장 28-40절에 대한 도올의 강해는 아주 좋고 정확해 보인다. 도올이 잘 지적한 것처럼 확실히 공관복음서와는 달리 요한복음은 빌라도와 예수의 대화를 심문의 장면으로서가 아니라 요한 철학의 가장 드라마틱한 대결장면으로서 매우 신랄하게 처리하고 있다(437쪽). 19장 강해에서 도올은 재판과정이 엄청나게 자세하고 드라마틱하며 등장하는 인간의 내면적 심리묘사가 일정한 주제 속에서 명료하게 진행되고 있는 요한복음적 특성을 잘 포착하고 있다(443쪽).

20장 1-18절 강해에서 도올은 요한복음의 부활이해를 잘 포착하고 있다. 요한복음에서는 부활이 단지 “무덤에서 일어남”이 아니요 이 지상에서의 물리적 출현도 아니다. 부활은 오직 “하나님 아버지께로 올라감으로써” 완성되는 것이다(463쪽). 요한복음에 따르면 예수의 죽음 자체가 이미 부활이었다. 죽음 자체가 승리였고 생명이었고 다 이룸이었고 감동이었고 육의 극복이었고 성령의 현현이며 영생이었다. 따라서 육신으로써 부활한 모습에 마리아가 집착한 것은 옳지 못하다는 것이다.” 나에게 집착하지 말라. Do not cling to me(NEB). 살아난 예수의 몸에만 다시 우

리가 집착하면 부활의 궁극적인 의미를 상실한다는 것이다(463쪽).

20장 19-31절 강해에서 도올은 요한복음의 목적을 단 두 가지로 정리한다. 첫째, 예수는 하나님의 아들이며 진정한 그리스도시다. 둘째, 우리는 그리스도를 믿는 행위를 통해 생명을 얻을 수 있다. “기독교라는 종교는 단 이 두 마디로 이루어진 종교다. 이밖의 무엇을 꾸며 말하든지 그것은 이단일 수밖에 없다. 그것은 로고스가 아니다”(469-470쪽)

21장 15-25절 강해에서 도올은 이 단락이 초대교회 상황과 관련 요한복음서의 저자가 베드로를 정통으로 하는 어떤 순수혈통의 크리스찬 커뮤니티의 사람이라는 역사적 사실도 암시한다고 말한다(479쪽). 이런 판단은 요한복음의 원독자가 에베소를 중심으로 한 헬라적 교양을 가진 지식 대중이었다는 강해서의 앞부분의 판단과 어떻게 조화되는지 궁금하다.

V. <요한복음 강해>의 주지(主旨)에 대한 논평

<요한복음 강해>에서 도올은 크게 보아 두 가지를 강조한다. 첫째, 철저한 헬라철학적인 개념으로 요한복음을 이해하여야 한다는 것이다. 둘째, 요한복음서는 공관복음서와는 완전히 다른 예수를 전한다는 것이다. 도올의 <요한복음 강해>는 불트만의 실존주의적 헬라철학적 요한복음 이해와 다드(C. H. Dodd)의 현재화된 종말론 관점의 요한복음 이해와 바레트(Barrett)의 요한복음 배경사 이해와 카아슨(Carson)의 요한복음 주석서에 나타난 요한복음 이해에 자주 의존하고 있다. 그러나 많은 부분에서는 도올의 독창적인 요한복음 이해가 드러난다. 중간 중간에 개역성경의 인쇄 상의 오식이나 오자를 발견하는 안목도 귀중하다.

<요한복음 강해>는 요한복음은 철저하게 구약과 단절된 복음서이며 헬라적 교양을 가진 지식인 대중(아마도 에베소 지역의 대중)에게 처음 읽

혀진 복음서였다는 전제에서 시작된다. 요한복음은 철저하게 중기 플라톤적 교양을 가진 대중들에게 선포된 복음이기에, 당시의 헬라철학적인 세계관인 영지주의를 모르고서는 도저히 이해할 수 없는 복음서라는 것이다. 그래서 도올은 요한복음과 구약적-유대교적 배경을 분리시키고 요한복음을 철저하게 피타고라스, 헤라클레이토스, 파르메니데스, 플라톤, 플로티누스, 스토아 철학의 로고스 철학의 매트릭스에서 이해하려고 한다. 그러나 이런 요한복음 이해는 이미 낡은 요한복음 이해다. 요한복음은 구약의 창조신학, 중세의 유대교의 카발라 신학(고난받은 신), 지혜신학, 만물을 창조하시는 시편과 잠언 등의 말씀 신학 등의 빛 아래서 얼마든지 이해될 수 있고 이해되어야 한다(마틴 행엘, 피터 슈틀마허, 김세운 등). 요한복음은 구약과 유대교적인 맥락에 훨씬 더 자주 호소하여야 더 온전히 해석되는 책이다. 따라서 구약과 신약을 무리하게 단절시키고, 요한복음과 구약-유대교적 배경을 분리시키는 것은 치우친 태도다.

둘째, 요한복음의 종말론은 “지금 여기 믿는 결단”을 촉구하는 케리그마적 수사법의 일부이지 결코 공관복음서의 묵시론적 재림을 부정하는 것은 아니다. 요한복음은 이미 유포되고 있는 공관복음서를 대체하려는 의도가 아니라 보완하려는 의도로 저작되었다(디아테사론의 원리). 초대 교회의 정경결집자들이 공관복음서와 요한복음서를 나란히 신약 정경 속에 묶어두었다는 것은 그들이 요한복음서와 공관복음서의 긴장어린 병립이나 대화적 구조가 성립된다고 보았기 때문이다. 요한복음서도 다가올 심판을 분명히 말한다(3:16-36). 성령강림으로 묵시론적인 재림 열망을 해소시킨다기보다는 완화시키고 재림을 전제하면서 그리고 재림을 기다리면서 지금 이 땅에서 믿는 자들의 사랑과 우애 속에서 세상을 이길 것을 주문하고 있는 것이다(14:1-4; 15:1-7). 우리는 요한복음에 대한 도올의 존송이 다른 정경들에 대한 배척과 모멸로 귀결되기보다는 정경적 책들 사이에 있는 대화적이고 긴장유발적이면서 동시에 조정주의적 포용성

과 개방성에 대한 감사로 승화되는 것을 기대한다.

VI. 전체 결론

우선 필자는 도올의 입장과 견해를 비판적으로 논하기 이전에 그의 두 책이 보여주는 대체적인 장점들을 요약적으로 언급하고자 한다. 첫째, 도올은 한국의 경건한 개신교 보수주의적 신자들이 주교들의 회의가 결정한 것을 성서처럼 믿어버리는 로마 가톨릭 교도들의 태도를 버리고, 성서적 증언에 집중할 것과 교회사적인 맥락, 역사적 맥락에서 포착되는 역사적 사실(事實)과 본문의 증언이 제시하는 문학적, 문헌적, 문맥적 사실(事實)에 주목해 줄 것을 강력하게 요청하고 있다. 대체로 도올은 이 두 책에서 기독교의 이방신교, 정경화, 4복음서의 형성, 그리고 교권과 속권의 결탁과 제후의 과정, 그리고 한국의 기독교복음 수용사 등을 둘러싼 역사적 맥락과 관련된 세부사항을 제시하는 데 있어서는 정당한 평가를 받을 만한 학자적 성실성을 보여주고 있다.

둘째, 도올의 문체는 적확하며 화려하다. 잃어버린 한자어들을 자유롭게 구사하며 아름다운 한자 숙어 및 한자어체 한국어(비정, 힐구, 논구, 한우충동, 단장취의 등 술한 예가 발견)를 복구하여 학문적 용어로 재생시키고 있다. 그리고 그의 동양학적 지평, 한국사적 지평과 성서적 지평의 병렬적인 이해, 그리고 세계사에 대한 통합적인 섭렵(涉獵) 안에서 기독교를 정위(定位)시키고자 하는 노력은 세부적인 논란 유발가능성에도 불구하고 아주 입체적인 역사 이해를 돕고 있으며 기독교 복음의 세계사적 사명에 대한 재자각을 불러일으키는 데 도움을 준다.

셋째, 도올의 성서이해와 요한복음 이해, 특히 구약과 신약의 과격한 단절은 치우친 면이 있으나 그가 기독교복음이 얼마나 새로운 문화창조

의 힘이며 역사변혁의 에너지를 제공하는 엄청난 하나님의 선물인가를 강조하려고 했다는 점에서는 참신한 면을 드러낸다.

이런 장점에도 불구하고 도올의 두 책은 적지 않은 파문들을 불러일으킬 쟁점들을 현란하게 빠른 속도로 쏟아내는 다발성 기관총의 총구같다. 도올의 두 책은 그동안 축적된 역사비평적인 성서연구의 성과들을 교회사적인 맥락 안에서 잘 정리하고 있다. 그는 보통 신학대학원에서 가르쳐지는 논의들을 대중적인 필치로 재생시키고 있다고 보면 된다. 역사적 예수와 초대기독교의 단절, 역사적 예수와 부활하신 그리스도의 단절과 차이, 공관복음서와 요한복음서의 차이, 콘스탄틴 이전의 기독교와 콘스탄틴 이후의 황제 기독교의 차이, 기독교와 타종교의 관계 등은 서구신학대학원에서나 국내의 몇몇 신학대학원에서는 자유롭게 가르쳐지고 수용되고 있다. 심지어 한국의 모든 보수주의적 신학교수들도 이런 논의들을 익히 알고 있으나 신자들에게 전면적으로 이 쟁점들을 개방하지 못하고 있는 형편이다. 왜냐하면 그들은 이런 세부적인 역사적 문헌사적 지식들이 “지식이 아니라 믿음으로 말미암아 구원받는다”는 개신교 신자들의 신덕형성에 크게 이바지하지 않을 것이라고 보기 때문에 자제하고 있는 것이다. 한국의 보수적 그리스도인들은 도올의 가치 도발적이고 참신한 글들에서 개안(開眼)과 혼돈을 동시에 경험하겠으나, 도올이 제시하는 그런 관점의 성서이해, 기독교신앙 이해를 바탕으로 삼는 교회들이 영적인 감화력(특히 교회중심의 기독교성장)을 충분히 보여주지 못했다는 점에서 도올의 주장들에 대한 의혹과 불신을 떨쳐버리지 못한다. 도올식의 성서이해, 기독교신앙 이해가 이론적으로 더 맞을 지도 모르고 옳을지도 모르나, 그런 신학이나 성서이해를 가지고는 목회를 할 수 없다는 일선 목회자들의 판단은 도올의 주장들을 의혹의 눈초리로 쳐다보고 있다.

분명하게 말할 수 있는 것은 도올의 성경 및 기독교 해석은 정경화의 명에서 벗어난 성서이해, 기독교 이해이다. 그는 마음으로는 정통교설

에 머물기를 원하나 그의 지성과 지적인 시좌는 정통주의의 제방을 쉽
이 범람한다. 그는 인간의 자유지성의 활동을 억압하거나 방해하는 모든
고착된 권위, 절대화된 규범에 대하여 탈경전적인 자유를 원한다. 따라서
도올은 367년 이전의 전(前)경전화 시기의 지적 개방성과 혼용성을 더욱
더 원래적인 종교, 기독교의 표지라고 이해하기를 원한다. 그래서 그는
구약과 신약의 단절을 그토록 원하였으며 복음의 절대자유를 만끽하기를
원하였다. 도올의 마르시온 선호, 아리우스 선호, 서방교회에서 우세한
지위를 차지한 로마서와 마태복음 대신에 동방교회의 복음서인 요한복음
선호 등은 경전화가 주는 절대화의 규범에 대한 인문학적 경계심의 발로
였다고 보여진다. 그런 점에서 인간의 이성과 자유로운 상상력을 확장하
는 데 주력하는 인문학 정신은 규범 안에 있으되 규범 너머에 있는 미지
의 자유를 향하여 그리워하는 불꽃같은 열정이다. 도올에게는 이런 인문
학적 열정이 깃들여 있다. 그가 기독교와 성서에 대하여 내린 판단들의
진위 여부를 떠나 그는 인문학을 개척하는 지성적인 허기와 새로운 시야
와 관점 획득을 위한 부단한 실험을 즐기는 정신이다.

도올이 기독교와 성서에 대하여 내린 판단들의 사실성 여부는 더 정교
한 논의로 밝혀져야 하겠지만 그가 줄기차게 이미 확정된 권위로 여겨지
던 정경에 대하여 품는 질문이 파괴적인 방향으로 일주하지 않도록 하기
위해서는 도올의 성서와 기독교 이해와 관련된 담론들에 성실한 반향이
있어야 할 것이다. 우리는 마지막으로 도올의 성서 및 기독교담론의 특장
을 정리하되 간단한 평가를 덧붙이고자 한다.

첫째, 도올의 역사 재구성 부분은 전반적으로 치열하고 견실하다. 따라
서 역사적 사실 인지에 대한 강조는 아무리 해도 지나침이 없을 것이다.

둘째, 도올의 탈경전적인 기독교이해는 건전한 신앙실천을 통해 자기검
증이 가능하다는 전제 아래서는 용인될 수 있을지도 모른다. 나그 함마디
의 영지주의 서책들과 가르침들이 실천의 장에 옮겨졌을 때 어떤 결과를

가져오는지에 대한 면밀한 검토가 이뤄질 때 탈경전적 기독교이해가 정(正)의 가치를 창조할 수 있을 것이다.

셋째, 도올의 구약 이해는 매우 소박하고 단선적이다. 따라서 구약의 가치와 무게를 평가하는 일에 있어서는 도올의 평소의 학자적 객관성과 치열성은 사라지고 객기와 흥분이 앞선다. 도올이 폐기해버려야 한다고 주장하는 구약의 율법은 결코 간단한 세계가 아니다. 그것은 십계명과 같은 도덕법, 레위기의 제사법과 의식법, 그리고 시민법 등으로 구성되어 있는데 신약시대에 와서 이미 많은 구약율법들은 발전적인 해체를 경험하였다. 도올이 율법을 지칭할 때마다 그것이 단지 신약에 와서 발전적으로 해체된 제례법만을 가리키는 것이 아니라 구약에 나오는 모든 하나님의 구원사를 통틀어 부정하는 듯한 발언을 남발함으로써 학자적인 균형 감각을 다소 잃고 있다. 이사야, 예레미야 등 구약예언자들이나 시편 그리고 모세오경을 읽어보면, 이스라엘의 죄와 불순종하면서 스스로 상처입으시고 인간의 폭력 사정권에서 박해받는 십자가에 달린 하나님(몰트만, 카발라 신학의 하나님 고난신비주의)의 모습을 발견할 수 있다.

넷째, 요한복음은 도올이 생각하는 것보다 훨씬 더 풍성하고, 은밀하고 의미깊게 구약성경과 대화하고 있다. 거의 모든 장들마다 구약 암시, 참조, 인증, 본문상호적인 지시가 발견될 수 있다. 영지주의적 구속자 신앙이 아니라도 말씀이신 예수의 행적을 이사야 55:10-11, 잠언 3, 8장의 지혜기독론 등으로 설명할 수 있다는 점은 강조되어야 한다.

다섯째, 신약 성서 27서 정경화는 우연한 요소들의 조합들과 상호작용의 결과 발생했다하더라도, 이제 그 정경들은 2,000년간의 검증과 시험을 거친 정경들이다. 367년의 그 갓 선택된 정경들이 아니라 2,000년의 세월 속에서 정경적인 기능을 스스로 입증해 낸 책들이다. 신구약 통일성을 확보하는 데 관심을 갖는 책들이 신약정경으로 채택되었다는 것은 이스라엘을 마지막 단계에 구속함으로써 인류 구원사를 마무리하시려는 하

나님의 구원사 계획을 이해하는 데 큰 유익을 준다(롬 11:25-26). 이스라엘이 하나님과 맺은 계약은 새 계약과 공존하지 완전히 폐기되지 않았다는 것이 세계 주류 신학계의 의견이다. 따라서 신구약이 병존하는 현상이 하나님의 인류구속사의 진행경과에 대한 하나의 표지 역할을 한다.