



로 흡수되어, 종교사의 일반적 과정이 신의 구속과정으로 파악되는 구속 보편주의의 위험성이 야기되고 있다.

필자는 성서적 개혁 신학적 관점에서 보편사와 구속사의 관계는 판넨베르크가 주장하는 바 같이 상호 동일시 되는 것도 아니고, 라이너학파가 주장하는 것처럼, 구속사는 곧 보편적 구속사가 아니라, 양자는 서로 분리되면서도 상호 불가분적인 연관의 관계를 지니고 있으며, 구속사는 보편사의 의미와 목적이며, 결단도 보편적 구속사로 이해될 수 없다고 피력한다.

필자의 견해에 의하면 보편사는 구속사가 전개되는 처소이다. 다시 말하면 하나님은 그의 세계행위 속에서, 세계행위와 함께, 세계행위 가운데서 구속행위를 수행하신다.<sup>1)</sup> 신의 세계

- 1) 보편역사(Universalgeschichte)속에서의 야웨신의 구속행위는 구약선지자의 선포를 통해서 예리하게 표현된다: “내가 동방에서 독수리를 부르며, 먼나라에서 나의 모략을 이룰 사람을 부를 것이라. 내가 말하였은즉 정녕 이룰것이요, 경영하였은즉 정녕 행하리라”(사 46:11). 동방의 독수리와 먼 나라에서 온 사람은 여기서 세계사에 새 轉機를 가져다 준 고레스(Kyros)를 의미한다(G. von Rad, *Die Theologie des AT*, Bd. II, München 1968. S. 254-270).

이스라엘과 세계민으로 하여금 야웨의 압박한 도래와 더불어 일어나는 새로운 구속사건을 주목하게 하는 자는 야웨 자신이다. 야웨는 고레스를 일깨워, 이제 그에게 세계역사의 관리를 맡겼다. 세계지배자로서 고레스는 이제 세계에 미치는 야웨의 역사 섭리를 실행한다: 바벨론을 함락하고, “값 없이 뇌물없이” 포로된 자로 하여금 돌아오게 하는 자는 고레스이다(사. 48:14; 45:13). 세계사에서 야웨 지배는 예레미야의 선포를 통해서도 명백해진다: 야웨는 당시 세계지배권을 바벨론의 왕, 느부갓네살에게 부여하셨다(렘 27:5-22).

보편사에서의 신의 구속행위는 신약성서에서는 예수탄생의 역사와 연관해서 세계사를 구속사를 위한 테두리로서 설명하는(눅2: 1-7) 누가의 역사이해를 통해서 특별히 표현된다. 누가는 예수탄생 사건을 거대한 세계사건과 연결한다: 황제 아우구스투스는 새로운 稅 부과방식을 도입시켰다. (H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 1. Teil (HThk), Freiburg, Basel u. Wien 1969, p. 100). 누가의 기록에 의하면 인구조사는 요셉과 마리아가 그들의 거주지 나사렛으로부터 베들레헴으로 가는 계기를 마련한다(K.H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas -NTD3-*, Göttingen 1975. pp. 37-38). 그 때야만 미가 5장 1절은 성취될 수 있다. “인구조사동기는 예수출생을 또한 황제의 공포와 관련시킨다”(H. Schürmann, *상계서 p. 99*). 유대인의 기대만이 예수안에서 충족되는 것이 아니다. 예수는 로마제국 곧 전 세계를 위해서도 나셨다. 아우구스투스황제와 그의 인구조사에 대한 언급과 더불어 세계적 지평이 개관되고, 예수출생은 그 보편적 의미에 있어서 告知된다: “예수는 이스라엘의 과거에 있어서 기대된 분이요 예언적으로 약속된 자 일뿐 아니라 그는 또한 세계민족사에 있어서 모든 의식적이고 무의식적인 인간 향수의 성취이다”(상계서 p. 102)

세계사의 주요 그 구속자, 다시 말하면 구속사의 주인 신은 롬 8:28, 29 그리고 엠 7:4, 11 그리고 엠 1:10에서 표현된다. 신은 “세계근거가 세워지기 前에 그의 신적인 의도에 따라 그의 사랑하는 자를 “미리보셨고” “미리선택했다”(롬 8:29과 엠 1:4, 9). 또한 선지자 이사야가 앓시리아왕 산헤립에게 세계의 시작전에 보편사에 대한 야웨의 先계획을 선포한 것처럼(사 37: 특히 37) 야웨는 그의 뜻에 따라 역사의 “모든 것들”을 미리 정하셨다.

만물, 하늘과 땅에 있는 모든 것이 그리스도 안에서 통일되도록(엠 1:10) 하나님은 그리스도 안에서 역사행위를 주관하셨다.

하나님은 만물을 그리스도의 발아래 두시고 그리스도를 모든 것 위에 교회의 머리로 주셨고, 모든 정사와 권세와 능력과 높음과 일컫는 모든 이름 위에 뛰어나게 하시고, 이 세상뿐만 아니라, 오는 세상에 있어서 뛰어나게 하셨다(엠 1:21)(R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser (EKK)*, Zürich, Einsiedeln, Köln u. Neukirchen-Vluyn 1982, pp. 68-69) 신을 대항하는 영적 힘들에 의해서 지배되는 세계는 역사와 우주를 위한 구속계획이 성취되는 그리스도의 통치로 나아간다”(상계서 p. 77).

세상의 변화(Änswende)는 “그리스도오심(엠 2:17f)이라는 시간의 충족(엠 1:10)과 더불어” “이미 도래했다”(상계서 p. 78). “그리스도, ‘모든 것 안에서 모든 것을 충족하는 자’는 외면적인 세계 통치자가 아니라, 신의 능력 안에서 감추어져서 세계사건을 목표로 이끄는 자(상계서 p. 78)이다.

행위는 그는 창조행위에 속하며, 그의 구속행위는 그의 새로운 창조행위, 예수그리스도 안의 구속행위에 속한다.

하나님은 그의 옛 창조의 役事 속에서 그의 새로운 창조役事を 수행하신다. 따라서 보편사(세계사)와 구속사는 삼위일체 하나님의 상이한 역사행위에 의존하고 있다. 하나님은 그의 세계행위 속에서 구원을 수행하기 때문에, 보편사와 구속사는 서로 분리될 수 없다.

세계사건을 따라서 구속사건의 처소이다. 세계사는 신의 일반적 역사행위에 속하기 때문에 그것은 보편적 성격을 지닌다. 구속사는 신의 특수한 역사행위에 속하기 때문에, 그것은 특수하고 고유한, 은폐된 성격을 지닌다.

신의 근원적 자기 증시는 그의 세계행위와 관련해서 보편적으로, 다시 말하면 어디서나 그리고 항상 나타난다. 그러나 신의 자기증시는 그의 구속행위와 관련해서 특수하게 다시 말하면 시공간적으로 제한적으로 나타난다.

판넬베르크는 세계사 자체가 보편적 계시사가 되도록 신의 일반적 세계행위를 극단화하고, 라아너학파는 구속사가 어디서나 항상 일어나는 보편적인 계시사가 되도록 신의 일반적 구속행위를 극단화한다.

이제 이 양자, 라아너학파와 판넬베르크의 입론을 자세히 분석하고 비판적으로 고찰해 보기로 한다.

## II. 라아너학파의 보편 구속사論

### 1. 요청 : 보편주의로 나아가는 구속의 숨은 동력(kurs 165)

라아너학파는 이스라엘 구속사 밖에서 항상 어디서든지 야기되는 신의 보편적 구원 행위를 인정하고자 한다: “이스라엘 종교사 밖에 동시에 그것과 함께, 그것에 앞서 인류의 전시간을 통관해서 역사적으로 나타나는 일반적인 구속사와 계시사가 있다”(MS I, 52)<sup>2)</sup> 이 일반적인 구속사와 계시사는 神의 “초자연적인 구속은혜(übernatürliche Heilsgnade)에 그 원천을 가지고 있다. 이 초자연적 구속 은혜는 기독교 이전 인류들에게 “항상 어디서든지”(immer und

보편사 속에서 예수그리스도를 통한 하나님의 행위는 신의 구속사적 행위이다. 왜냐하면 하나님은 예수 그리스도 안에서 세계를 구속하시기 때문에 로빈슨(James M. Robinson)도 양식사 연구를 통해서 베라호트-와 호다요트형식(Berachot-und Hodajotformel)은 구속사와 세계사의 연관관계를 표현한다고 피력하고 있다(J.M. Robinson, Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte, in: Ev. Theol. 22 (1962). pp. 113-141).

2) *Mysterium Salutis, Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik (I)*, hrsg. von J. Feiner u. M. Löhrer, Einsiedeln, Zürich u. Köln 197(이하 MS로 표기)  
*Grundkurs des Glaubens-Einführung in den Begriff des Christentums*, von Karl Rahner, Freiburg, Basel, Wien 1976(이하 Kurs로 표기)

überall) (Kurs 151) “현실적이고, 개별인간들에 있어서 사건이 되는 가능성으로서 제공되어 있다”(MS I 83).

이 일반적인 구속사와 계시사의 과정은 “歷史에 대해서 구성적인 작용을 하는”(MS I 52) 인간의 선형적인 반성의 次元속에서도 일어난다.

이 구속사의 과정은 은혜로운 제공인 신의 자유로운 인격적인 자기전달이 항구적으로 불가피적으로 자유 속에 피조적인 인간의 선형적인 주체성에 부여되므로써 야기된다.

이 보편적인 구속과정은 개별적이고 집단적인 인류사가 자유로이 행해지는 곳이면 “이미 항상” 그리고 “어디서든지” 따라서 이 인류사가 종교적인 표현성——말씀, 의식과 종교적 사회성——속에서 수행되는 곳에서만 제한되지 않고 어디서든지 수행된다(Kurs 149).

라이너학파는 따라서 “모든 인간을 위한 그리고 역사 종말에 이르기까지” 일어나는 (Kurs 143) 구속과 계시를 말한다. 따라서 “구약이전과 구약밖의 그리고 기독교 밖에 있는” 종교적 경험들은 (MS I, 14) 본질적으로 이보편적인 구속과정에 속한다.

## 2. 형이상학적—인간학적 착상

보편적인 구속사의 요청에 있어서 라이너학파는 “형이상학적 인간학”(metaphysische Anthropologie)의 명제에서 출발한다. 그것은 모든 인간은 가장 깊이 그의 본질 표이에 있어서 신의 은총을 향해 “力動化 되고” “목적지향되었다”는 것이다. 인간은 이미 항상 선천적으로 神의 부름과 영향적인 구속 의지 아래 있다.

인간이 그처럼 “초월의 존재”, “거룩한 비밀에로 동반자적으로 지시되는 존재”이라면, 그는 “신의 절대적인 자기전달의 사건”(Kurs 146), 곧 “절대적인 근접과 직접성으로 나아가는 신의 자유롭고, 순수하고, 용서하는 자기전달의 사건”(Kurs 143) 이다.

인간은 그의 본질의 선형적인 고유성으로부터 결코 헤어날 수 없다.

현실적으로 초자연적인 은혜는 모든 인간실존의 가장 깊은 중심이다. 그것은 실존의 가장 깊은 중심에서 항상 어디서든지 제공의 양식에 있어서 주어진다.

이 선형적인 구조성에 있어서 인간은 단순히 자연적 인간이 아니라, 오히려 역시 신에 의해서 초자연적인 구원으로 부름받고 있는 인간이다.

“초자연적 실존성”(das übernatürliche Existential)은 신의 제공으로서 인간이 선천적으로 지니는 존재규정이다.

구속사 개념은 인간의 자유로운 행위를 그의 “내적 계기”로서 포함한다. 신적인 자유스럽고, 초자연적인 자기제공의 영향력은 인간의 자유에도 의존한다. 따라서 라이너학파는 토마스 1세의 전통을 따르면서 일반구속사와 연관해서 神人협동주의(Synergismus)를 주장한다(Kurs 147).

모든 인간은 그의 본질의 내적구조에 있어서 은혜를 통해서 “거룩한 비밀에로 지시되는 향상 주어진 초자연적인 실존성”을 지니고 있다(Kurs 146).

모든 사고는 따라서 그의 인간됨의 최후의 자기은혜성의 비밀에 있어서(Kurs 145) 이미 신의 은혜로운 자아開示의 극단적인 선행성이라는 포괄적인 비밀에 부딪친다. 모든 인간에게 내적인 방식으로 제공되는 구속은혜는 “그의 의식의 내적인 변양”(eine innere Modifikation seines Bewußtseins)이다(MS I, 83).

인간은 그의 선행성에 있어서 본래부터 신의 구속행위를 향해 개방성의 次元을 제공하고 있다. 신의 모든 구속행위는 따라서 필연적으로 “신의 말함 뿐만 아니라, 인간의 들음”을 함축하고 있다. 구속사는 라아너학파에 있어서 신의 초자연적인 자기전달의 초월과 거기에 지시되는 인간적인 선행성의 역사적인 매개의 과정으로 특징지어진다.

### 3. 실체적인 연합의 형이상학적 존재론

이러한 주장에 대해서 라아너학파는 토마스의 신학전통에서 충분한 지지를 발견하고자 한다. 라아너학파의 보편 구속사론은 神人, 예수그리스도 안에서의 창조자와 피조물의 “실체적인 연합의 존재론”(Ontologie der hypostatischen Union)(MS I 59, 74, 75)에 기초한다. “실체적인 연합”은 여기서 “예수그리스도의 인간과의 본질동일성 뿐만 아니라, 인류의 통일과 한 인류의 역사로서의 分節(Eingliederung)”을 의미한다(MS I, 100).

“신 아들의 성육신”은 그 본질에 따라서 “인류에 대한 신의 실재적이고 불가항력적이고 행동적인 구원허락”을 의미한다(MS I, 100).

“구속사의 구성적요소가 되는 신의 행위와 인간 행위의 절대적이고 추월될 수 없는 통일성”은 “실체적인 연합”(unio hypostatica)속에서만 주어지고, 다른 어떤 곳에서도 주어지지 않는다(MS I, 104). 예수그리스도는 전 창조현실과 언약현실에 전제되는 기초신학적인 원리이다. “神人是 이웃인간성 없이는 절대적으로 생각될 수 없다. 다시 말하면 실체적인 연합의 상정아래 구원된 인류가 근본적으로 필연적으로 이미 먼저정의 된다”(MS I, 76). 따라서 라아너학파의 구속사 신학은 기독교론이 창조론, 종말론, 선행적인 인간론 등 어느곳에서든지 그 구원을 실행하는 능력을 확장해야 하는 극단적 “기독교중심론”(radikale Christozentrik)으로 증시된다.

신인, 예수그리스도는 “신을 통한 세계의 절대적이고 취소될 수 없는 수납”(MS I, 76)이다. 그 속에서 피조물의 자유행위는 구속사의 실재로 용납되고, 신자신에 속하는 요소가 되었다(MS I, 74). 그는 여기서 이미 영원성에 있어서 그 자신 속에 신을 통한 세계의 절대적인 수납을 수행한 삼위일체적인 로고스적 존재이다. 왜냐하면 라아너학파는 그리스도 은총을 창조원리와 언약원리로서 이해해서, 그리스도 은총이 선행적—초자연적 은총으로서 그의 성육신을 통해서 비로소 실현되지 않고 이미 창조에 있어서 작용되는 것으로 보고 있기 때문이다.

이러한 입론은 다음 라아너의 명제에서 명백해진다: “우리가 극단적이긴 하나, 적절하고 의미있는 그리스도 중심론의 명제를 전 창조현실과 은총현실에 전제한다면, 그리스도 은총은 근본적으로 항상 작용할 수 있게 된다”(MS I, 76).

“구체적인 구속질서에 있어서 사실적 은혜”는 “항상” “예수그리스도의 은총”이라고 라아너 학파는 주장한다.

창조는 “언약으로부터 언약을 향해서” 이해된다(MS I, XXX II).

모든 창조역사는 따라서 이미 그리스도의 은혜를 통해서 창조에 있어서도 신의 자기전달에 의해서 담지된다(Kurs 144, 175).

창조는 따라서 “구속사로 부터 그것의 필연적 전제”로서 이해된다.

이러한 의미에 있어서 라아너학파는 “구속의 항구적인 근원인 창조”에 관해서 말한다 (MS II, Die Heilsgeschichte vor Christus p. 440).

그러므로 라아너학파의 보편구원사 신학은 창조은총(*gratia creatoris*)과 구속은총(*gratia redemptoris*)을 동일시 하므로써 구속일원론<sup>3)</sup>(*Heilsmonismus*)이 된다.

기독교론적으로 기초된 실제적인 연합의 존재론에 근거해서 창조는 창조자에 대한 “대화적인 상대자”(MS I, 71) (Kurs 175, 177)가 된다. 창조의 자유는 따라서 구속사의 “내적 계기”가 된다(74): “신인숙에서 창조물적 자유의 행위는 구속사의 실재로 받아들여지고, 신자신에게 귀속하는 계기가 되기 때문에...실재에 있어서 인간적 자유는 훨씬 내적으로 구속사자체에 속한다”(74).

창조물에 대한 신의 인격적이고 자유로운 행위와 피조물의 이에 상응하는 자유롭고 인격적이고 상대자적인 반응은 일반적인 구속사에 속하기 때문에(71), “일반적인 창조관계”는 따라서 “일반적인 구속사의 기초”가 된다(72).

기독교론은 창조신학에 있어서도 기저를 이룬다: 창조의 자유론은 구속사를 위한 본질적인 전제이다. 왜냐하면 창조물의 완성되고 참된 자유는 신인, 예수그리스도안에서 실현되었기 때문이다.

그리스도를 통해서 “세계현실은 신의 고유한 생명속으로 받아들여진다”.

3) 극단적 기독교 중심론이라는 의미에 있어서 라아너학파의 보편구속사신학은 바르트의 신학과 공통점을 지닌다: 바르트는 자연질서인 창조를 “은총의 외적근거”(K. Barth, KD III/1, p. 103)로서, 성육신과 구속질서인 언약을 “창조의 내적 근거”(상게서 p. 258)로서 이해 한다. 바르트는 창조를 하나님에 의해서 영원으로부터 결정되고, 시간속에서 일어난 그의 아들 예수그리스도의 役事에 상응해 있는 “義認”으로 규정한다(KD III/1, p. 423).

“계시는 창조나 창조의 지속이 아니라 창조를 넘어서는 神의 파악할수 없는 새로운 役事이다”(KDI/1, p. 431). 라아너 학파는 토마스의 존재형이상학에 근거하는(A. Peters, Der Mensch, Gütersloh 1979 p. 116, U. Weischedel, Der Gott der Philosophen II, München1975 p. 72) 형이상학적 존재론적 구원의 길(ein metaphysisch-ontologischer Heilsweg)로 나아가는 반면에, 바르트는 예수그리스도안에 있는 배타적 계시 일원론적 구원의 길(ein exklusiv-offenbarungsmonistischer Weg in Jesus Christus)로 나아간다.

라아너 학파는 스스로 신과 인간의 실체적연합을 “형이상학적 자명성”이라고 일컫는다(76) : “예수그리스도는 전 구속사 속에 목표(Telos)로서 현존하는 원—사실(Ur—sache)이요 구속사의 원근거(Urgrund)로서 주어질수 있다”(99)

라아너 학파는 예수그리스도를 “전 구속사의 근원”, “전 구속사의 본질부여 원리”(99)라고 일컫는다. 예수그리스도는 “신의 행위와 인간행위”의 “超越할 수 없는 종말론적인 사건동일성”(MS I, 100, Kurs, 177)이다. 따라서 종말이 실재로 原—事實(Ur—Sache)요 목적이 원리(Arche)인 “목적원인성의 존재론”(Ontologie der Finalursächlichkeit) (MS I, 95)이 실현된다.

그러므로 구속사는 그것의 목표인 예수그리스도 안에서 그 근원을 지닌다.

“신적 본성과 인간적 본성의 실체적 연합을 통한 신의 자기전달의 지고의 실현은 필연적으로 신과 인간의 통일성에 대한 자아의식 까지 함축한다”(103).

예수그리스도는 동시에 신의 행위와 인간 행위의 절대적이고 불가분적인 동일성이기 때문에 신의 행위에 대한 인간의 반응은 구속사의 내적계기를 만든다.

그러한 초자연적인 은혜제공은 비록 주체화되지는 않으나 근원적으로 인간의 선형적 지평을 밝히는 限에 있어서, 그것은 바른 방식에 있어서 神 으로부터의 계시로서 실현되어진다.

#### 4. 형이상학적—기독교론적 구속존재론

예수그리스도안에서의 신의 은혜로운 계시는 여기서 형이상학적이고 선형적—존재론적 모습<sup>4)</sup>을 가진다: “이 지평지식은 모든 지식과 인식의 가능성의 비대상적이나, 의식되는 조건이기 때문에, 모든 인간은 비록 절대적으로 주체화되지않고, 대상화 되지않으나 존재에 대해 어떤 것을 알고 있다”(MS I, 84).

지평지식은 인간에 대한 초자연적인 자기전달이며 일반적 창조관계를 통해서 선천적으로 제공되는 선형적 계시이다. 이러한 선천적 계시는 비록 절대적으로 주체화 되지않고 대상화 되지 않으나 절대적 존재를 지시한다면, 그것은 선형적이고 존재론적 성격을 지닌다. 따라서 기독교론은 존재의 형이상학과<sup>5)</sup> 연결되어서, 후자는 전자에 의해서 기초지워지게 된다. 다시말하면, 존재자의 운동은 본래부터 “내적인 動力을 통해서” 神인인 창조목적을 지향한다(MS I, 97, Kurs, 177).

4) J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, London 1977, pp. 298-300; J. Mawhinney, *The Theology of Karl Rahner*, in: *The Christian Thought*, Seoul. Aug. 1982, p. 208.

5) W. Weischedel, *상계서* p. 63, p. 72.

그의 저서 「말씀의 청취자」(Hörer des Wortes)(München 1963)에서 라아너는 종교철학인 그의 기초신학을 형이상학과 동일시 한다. “종교철학의 규정은 형이상학 속에서 일어난다, 바르게 보자면, 형이상학 자체이다”(K. Rahner, *상계서* p. 19). “그 자체 이미 종교철학인 형이상학은 다음과 같은 성격을 지녀야만 한다: 그것은 신을 자유로우며 알려지지 않은 자로서 인식하고, 인간을 그의 고유한 정신 삶에 있어서 역사적인 존재로서, 다시말하면 자유롭고, 알려지지 않은 신의 가능적으로 수행되는 계시말씀을 그의 역사에 있어서 경칭하는 존재로서 파악한다(K. Rahner, *상계서* p. 22)

토마스의 인식형이상학의 의미에 있어서 라아너학파는 존재일반으로 향하는 그의 動力에 있어서 활동적지성(intellectus agens)을 “인간이 이 情趣(Gestimmtheit)”를 그의 반성의 대상으로 만들지 않는 곳에서도 인간의식을 근본적으로 규정하는 색갈없는 밝음(die gleichsam farblose Helle)으로 개념지운다(MS I, 84, Kurs, 151).

그러므로 그의 선험적 자기전달인 예수그리스도 안에서의 하나님의 계시는 완전히 형이상학적 존재론화 되었다. 신의 계시는 “색갈없는 밝음”으로서 근본적으로 선천적으로 인간의 내적 의식을 밝히므로써, 그것은 인간의 선험적 경험으로서 실현된다.

선험적의식의 被照性(Gelichtetheit)은 신인 속에서 존재일반과 창조의 실체적인 연합의 존재론에 근거해서 이 선험적인 情趣를 알지못하는 곳에 있어서도 역시 수행되고 있기때문에, 이 被照性은 형이상학적, 존재론적으로 기초된, 선험적—존재론적인 사실을 나타내게 된다.

신의 계시가 형이상학적이고 기독교론적—존재론적 성격을 가지면서, 구속개념은 형이상학적—존재론적인 것으로 드러난다. 왜냐하면 계시는 단지 예수그리스도 안에 있어서 신 은총의 “존재론적 존재적인 자기전달”(MS I, 83)이며, 그리스도안에서 “창조는 현실의 구체적인 질서안에서 본래부터 언약을 향해”(73)있기 때문이다.

“초자연적인 구원은총”(83)은 구체적인 세계사에 있어서 “역사적인 범주적매개”를 통해 역사적 구속사건이 된다. 구속사는 여기서 초자연적인 존재와 역사적인 현존재사이의 “존재론적인 근본관계”의 역사로 나타난다. 이 구속사는 이러한 의미에 있어서 신의 선험적이고 초자연적인 은총이 인간적인 현존재에있어서 선험적인 가능성으로부터 실현되어지는 기독교론적으로 기초된 존재론적인 역사가 되어 버린다.

그래서 라아너학파의 구속사개념은 神이 그에의해 선택함을 받고, 부름받은 구체적인 인간들을 통해서 우연적인 사건연관 속에서 그의 특수한 구속의지를 수행하는 성서적 의미의 구속사를 넘어서게 된다(Kurs, 152, 160).

성서적 의미의 구속사는 결단코 선험적 의식속에 내포된 신경험의 역사적 표현의 일반사를 의미하지 않고, 이스라엘 백성의 선택을 통해서 인류를 죄로부터 구속하시는 신의 특별한 구속행위의 특수하고 우연적인 역사(eine partikulare sowie kontingente Geschichte der besonderen Heilstat Gottes)이다.

성서적 구속사는 결단코 선험적 존재론이 아니다. 구속사가 단지 선험적 존재론으로 가능하다면, 구속사는 존재형이상학, 곧형이상학적—기독교론적으로 해석된 “구속형이상학(Heils metaphysik)(MS I, 13)이 되어 버린다.

6) “경륜적 삼위일체”와 “내제적 삼위일체”의 동일성이 되는 기독교론적 근본사건은 더 포괄적인 관계의한 例”(K. Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Ugrund der Heilsgeschichte, in: Myterium Salutis Bd II, 1967, p. 330)로서 이해되며, 경륜적 삼위일체와 내제적 삼위일체의 상호귀속의 여러가지 다른 例들이 있다”(상계서 p. 331)는 라아너의 주장에 대해서 융겔(E. Jüngel)은 다음같이



왜냐하면 구속은 형이상학적 기독교론적으로 본래부터 구조화된<sup>6)</sup> “절대적인 존재”(115)인 신의 “존재적이고 은혜로운” 자기전달 속에 그의 動力을 가지고 있기 때문이다.

보편 구속사론은—바르트가 기독교론을 존재형이상학과 연결시키지 않고, 도리어 그리스도제시의 유추만을 기초—신학적인 인식원리로서 받아들이는것을 도외시하고—바르트에서 처럼 그 내면적 動力으로부터 필연적으로 보편적인 구속으로 나아간다.

왜냐하면 형이상학적 기독교론적이고 존재론적으로 구조화된 신학이론(Theologumenon)은 구속의 형이상학적 존재론을 드러내기 때문이다.

창조는 신인, 예수그리스도와와의 실제적인 연합 속에서 자유로이 행위하는 신의 대화적인 상대자로서 작용하기 때문에, 창조는 필연적으로 그 내면적인 動力으로써 언약으로 나아간다. 여기서 구속은 “창조가 그자신으로 옴”(das zu sich selbst Kommen der Schöpfung) (MS I, 118, 152)이외 다른 것일 수 없다.

그러므로 라이너학파는 다음처럼 주장한다: “따라서 구속의 보편성은 이미 예수그리스도 사건 자체를 통해서 신의 취소할 수 없는 행위(unwiderufliche Tat Gottes)로서 제시된다”(100).

## 5. 선형적인 계시존재론

기독교론적으로 구성된 초자연적인 구속은총 제공 이란 “규정된 개별내용의 전달”이 아니라 “인간의 선형적 지평의 최종 현존성의 변양”(Modifikation der letzten Befindlichkeit des transzendentalen Horizontes des Menschen) (MS I, 84, Kurs 154)을 말한다. 신의 자기전달자체가 인간의 선형적 의식에 있어서 “그의 말씀을 듣는 가능성의 조건”을 만들도록 초자연적인 구속은총이 인간의 내적 의식을 변양 한다면 (MS I, 75), 초자연적 구속은총은 선형적—존재론적 (MS I, 133) 성격을 가진다. “제공된 초자연적인 은총을 통한 인간정신의 근본규정”은 범주적이 아니라 선형적으로 일어나는 계시의 독특한 방식”(84)이다.

계시인 선형적으로 제공되는 구속은총은 “인간의식의 선천적인 樣式性”(apriorische Modalität des Bewußtseins) (135)을 말하며, 이것과 더불어 인간은 그의 본질에 따라서 “절대적인 존재”(116, 129)에 지시 되고 있다.

따라서 라이너학파의 계시개념과 신앙개념은 선형적 존재론적 모습을 지니게 된다.

저 구속은총은 신의 자기전달을 통한 “인간 현존재의 근원적 被照性”이다(133) 선형적 계시는

반박한다: “성육신 ‘이전’ 신의 ‘영원한’ 로고스를 단지 非신체적인 로고스(Logos asarkos) 대신에 이미 근원적으로 성육신한 말씀(verbum incarnandum)으로 이해할 수 있는 ‘구속론적인’ 획득은 그러한—인정되는 방식에 있어서 매우 사변적으로 추정되는—규정과 연결될 것이다.”(E. Jünger, Das Verhältnis von “ökonomischer” und “immanenter” Trinität, in: Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch, München 1980, p. 271).

“인간됨 뿐 아니라 저주의 죽음으로 걸론나는(바울적인 의미에 있어서) 성육신도 바로 신인의 존재론적 質 속에 속한다는 의미에 있어서도 라이너가 아들의 실제적인 고유방식을 구속론적으로 先 규정된 것으로 생각했는지는 비판적으로 질문될 것으로 머문다”(상게서 p. 272)

모든 인간 속에서 존재론적으로 선천적으로 “항상 어디서나”(136) 수행되기 때문에, 그것은 선험적 역사를 지니고 있다(115).

그것은 인간의식에게 선험적 신 경험(134)을 제공한다.

“신앙의 논리”는 따라서 신앙전달에 의해서 비로소 배워지는 신앙행위자체의 구조가 아니라 신앙행위자체의 “내적 존재론적 구조”(Quaestiones disputatae, hrsg. von K. Rahner · u. H. Schlier, Freiburg 1958, p. 25, 23—24)로서 규정된다. 신앙은 따라서 내적 은총으로서 인간의 초자연적 실존성을 이루는 선험적 계시를 존재론적이고 실존론적으로 수납하는 “선천적인 능력”으로서 개념되어진다. 외적 신앙전달은 그래서 “자기자신과의 직접성에의 선천적인 것”(das Apriorische zur Unmittelbarkeit mit sich selbst)을 매개한다.

신앙의 이 선천적인 능력에 근거해서 신이 자신을 전달하는 신의 외적 계시는 신의 계시로서 인식되어 질 수 있다.

그러나 선험적 신 경험은 아직도 “선천적”이고 “비반성적”이다(134).

그것은 “범주적 역사적 매개”를 통해서 시공간적인 사건성격을 가지게 된다. (115)

신의 자기전달에 대한 “선험적이고 비주제화된 경험”을 그자체 속에 지니고 있는 인간현존재는 그의 구체적인 全歷史에 있어서(136) 그의 神 경험을 범주적으로 해석하는 歷史의 현존재이기 때문에, 선험적 신경험은 구체적인 시공간적인 객관화에 있어서 실재로 수행되는 방식으로 범주적 매개는 일어난다. 따라서 선험적 계시사는 구체적으로 역사적인 일반구속사가 된다. “그래서 쏘과정 그리고 그의 온전한 본질로 되돌아 온 과정으로서 구속사건은 한편으로는 선험적 구조, 다른편으로는 신체적이고 범주적인, 外的 그리고 대상적 구조를 가진다”(113). 선험적 계시의 범주적이고 역사적인 자기해석은 비주제화된 신경험의 해석이기때문에, 그것은 점차 다시 “더 집중적으로” 명백한 종교적인 자기해석이 된다(139f). 선험적 계시의 자기해석 歷史는 더욱더 “종교사”가 된다(137). 신의 자기전달은 모든 종교에 있어서 인류의 쏘시간을 통관해 수행되기 때문에, 영역적인 종교사는 일반적인 구속사에 속하게 된다(144).

구약성서와 신약성서의 구속사는 “특수구속사”로서 일반구속사에 귀속한다(147).

그것은 보편 종교사의 “한 부분”(Stück)이다(Kurs, 177). 종교사와 구속사는 서로 귀일한다(MS I, 153). 일반적인 구속사가 그리스도사건 안에서 “절대적이고” “비주월적이고” “不可 취소의으로” 충족되는 限에 있어서 기독교는 여기서 “구속사 일반의 최종말론적인 국면”(letzte eschatologische Phase der Heilsgeschichte überhaupt)으로 설명된다(102).

7) 따라서 라이너에 의하면 비기독교적인 종교들도 그들의 신자들에게 그리스도의 구원을 매개한다. 왜냐하면 기독교선교는 이 구원을 처음 가져다 주지 않고 단지 이것을 의식화 시키기 때문이다(K. Rahner, Schriften zur Theologie V, 1962, p. 146, p. 154). 라이너제자 쉴레테(Schlette)는 더 극단적으로 말한다: 종교들의 길은 ‘본래적인...구원의 길’이고, 기독교 종교의 길은 특별한 구원의 길이다(Schlette, Die Religion als Thema der Theologie, p. 85)(비교: H.G. Phölmann, Abriß der Dogmatik, Gütersloh 1980).

## 6. 성서적 구속사의 특징

### 가) 특수성 (Portikularität)

성서해석학적으로 고찰할 때 인간 현존재를 향한 신의 구속제공은 선형적 존재론적으로 해명될 수도 없고 또한 본래적으로 형이상학적—기독교론적으로 기대될 수도 없다.

성서적 구속사건은 그자체로부터 내적 動力을 지닌 보편주의적 구속사건이 아니라, 해당되는 인간의 선형적 의식으로부터 먼저 생각될 수 없는 특수한 구속사건이다.

그러므로 쿨만(Oscar Cullmann)이 신적 구속 성격을 특수한 것 그리고 우연적인 것이라고 나타낸 것은 옳다. 특수한 성격으로서 쿨만은 “선택의 원리”<sup>8)</sup>(das Prinzip der Erwählung)를 언급한다. 이것은 사건의 선택이 신에 의해서 이루어지고, 그것이 연관에 있어서 신의 계획으로 소급되는 것을 말한다.

신적 선택의 이 신학적사고는 따라서 “온전히 비이성적이고”, 그러므로 “역사적으로 그리고 역사철학적으로 온전히 설명될 수 없다”(HaG, 135).

“선택이란 신으로부터 오는 인간 죄의 결과이다. 인간의 죄 없이는 모든 구속사는 파악될 수 없다”(HaG, 142).

라이너학파가 인간 죄를 진지하게 다루지 않고 구속사를 형이상학적—기독교론적으로 그리고 형이상학적—존재론적으로 이해하는 데 反해서, 쿨만은 구속사를 인간의 죄와 밀접히 연결해서 이해한다.

쿨만은 구속사를 특수한 성격을 지닌 계시사로서 파악한다: “전인류의 죄 때문에 전인류의 구속목적을 위해서 소수의 선택이 시작된다”(HaG142).

구속이 본래 창조로부터 시작해서 창조의 목적과 원인 인 구속으로 나아가는(MS I, 73) 라이너 학파의 보편구속사론을 거부하고 있는 쿨만의 구속사 해석은 다음처럼 성서적인 적합성을 지닌다: 성서적 해석은 한편으로는 “아주 비역사적인”, 다시말하면 “비사실적으로 나타난”, “진진적인 신적 환원”: 창조—인류—이스라엘—남은자—한사람: 을 “모든 성서적 구속사의 원리”(HaG, 142)로서 보며, 다른편으로는 다시 다수자에 이르는 길: 사도—초대교회—에루살렘과 이방인교회—세계: 을 걷는다.

“선택원리”는 처음부터 전 인류를 눈 앞에 가지고 있다: 이스라엘은 인류의 구속을 위해서 선택된다. 구속사의 테두리가 좁아질수록 구속사의 영향은 더 넓어진다.

“구속원리는 구속사의 보편적인 확장에 있어서도 기초로 머문다. 이 기초 없이는 모든 보편주의는 성서와의 관계를 잃어버리게 될 것이다”(HaG, 141).

그러므로 기독교이전, 이후의 비기독교적 모든 종교들이 “일반적 구속사의 부분”이라고 보는

8) O. Cullmann, Heil als Geschichte, Tübingen 1967, p. 141.

라아너학파의 주장은 성서적합성을 잃고 구속형이상학이 되어버린다(MS I, 153).

라아너학파는 선택이라는 성서적 섭리를 도의시하므로써 성서에 생소한 혼합주의에 떨어지고 있다. 쿨만이 말하는 바 같이 구속사의 두가지 측면을 우리는 항상 주시해야만 한다: “전 인류는, 구속사의 목표이고, 소수의 선택은 구속사 실현의 수단이다”(die ganze Menschheit ist ihr Ziel, Auswahl einer Minderheit ist das Mittel ihrer Verwirklichung) (HaG. p. 142).

#### 나) 우연성(Kontingenz)

쿨만이 말하는 바 같이 성서적 구속사의 우연적 성격도 인간의 죄와 연관해 있다(Kurs 176). “죄는 그러나 신적 구속계획의 시작에 있을 뿐 아니라, 지속적으로 구속사에 저항적으로 작용한다”(HaG. p. 142).

이미 죄 때문에 구속사 내에서 모든 것이 라아너학파의 보편사적 개념에서 처럼 신의 미리 주어진 계획 안에 있는 구속사건으로서 예시될 수 없다.

라아너학파는 신의 진지한 일반적인 구속의지의 전제 아래서 “기독교이전의 인류에게 항상 어디서나 초자연적인 구속은혜가 현실적이고, 개별적인 인간 속에서 사건이 되는 가능성으로서 제공되며, 이 제공은 수납되거나 거절되는 것과 상관없이 수행된다(MS I, 83)라고 주장한다. 그러므로써 라아너학파는 성서적 구속사를 형이상학적—존재론적인 구속사로 변형시키고 있다.

예수 그리스도 안에서 신과 인간의 실체적인 연합 존재론의 근거 위에서 신의 구속제공(Heilsangebot)은 “사람은 은혜를 통해서 그의 본질의 내적 구조 속에 자유로운 구속행위의 가능성을 가지고 있다”는 사실을 말하고 있다(MS I, 83).

“모든 인간에게 내적인 방식으로 제공되어, 그에 의해서 자유로이 받아들여지거나 거부되는 구속은총”은 “그의 의식의 내적변양”(上同)이다. 이 구속제공은 따라서 라아너학파에있어서 신앙적 행위의 수납을 통해서 비로소 실현되는 일회적이고 되풀이될 수 없는 우연적 사건이 아니라, 단지 선행적이고 존재론적 사건이 되어 버린다.

여기서 인간자유는 “작용하는 은총”(gratia elevans)의 전제 아래(MS I, 75) 구속사의 항상 긍정적으로 함께 규정하는 내적 요소가 되기때문에(MSI, 74) 구속사는 항상 지속적인 성격울 지니게된다. 라아너학파에서는 피조물의 자유는 신인, 예수 그리스도 안에서 신의 작용하는 은총을 통해서 쿨만이 말하는 바 같이 구속사에서 우연성을 구성하는 요소가 아니라 지속성(Konstanz)을 구성하는 요소로서 이해되어진다.

이러한 지속성의 성격은 라아너학파의 다음 명제에서 더욱 분명히 보여진다: “선과 악은 선택자유에도 불구하고 단순히 동일하게 부여된 현실의 가능성이 아니다”(MS I, 75). “악에의 자유”는 항상 진정한 자유의 “결핍된 양태”에서 수행되는 “실패되고, 결여되고, 불완전한”

자유이다(MS I, 76).

자유롭고 인격적이며 은총으로 제공된 신의 자기전달은 그 자체가 “그의 말씀을 듣는 가능성의 조건”이 되기 때문에 이 초자연적인 신적 은총은 “작용하는 은총”으로서 결단코 인간의 자유에 의해서 거부될 수 없다.

“작용하는 은총”의 전제 아래서 창조물의 자유가 항상 쉰에의 자유를 설명하는 限, 라아너학파에 있어서 구속사의 사건연관은 틈이 있는 것이 아니라, 틈이 없고, 지속적이다(Kurs 168).

라아너학파는 구속사 해석에 있어서 인간 죄와 불신앙의 진지성을 간과하고 있다. 그러나 쿨만이 말하는 바 같이 “신약성서에서는”신은 구속계획을 수행하기위해서 “죄와 불신앙도 사용하고 계신다”(HaG 142). 구속사에 지속적으로 저항하는 인간 죄 때문에 모든 구속사는 신적 구속 계획의 지속성(Konstante)과 새 사건들의 빛 속에서 예언적 해석의 歷史的 우연성(Kontingenz)에 의해서 동시에 제약되는 것으로 이해되어야 한다.

우리는 구속사에 있어서 “지속성, 곧 신의 계획과 우연성, 곧 이 계획자체로부터 미리 볼 수 없는 신적 개별 사건·무엇보다도 신의 계획에 대한 저항의 발전間的 상호연임”(Ineinander)(HaG, 139)과 관계한다고 주장하는 쿨만의 견해는 옳다고 생각한다. 구속사의 진행과정에 있어서 옛 사건들과 해석들에 의해서 밝혀졌던 신적 계획은 “나중에 예기치 않았던 사건들에 의해서 명확히 되고, 새 측면에 세워지고 그것의 설명은 상응하게 변형된다”. “지속성과 우연성이 서로 배제하지 않는다는 것은 전적으로 성서적 구속사의 본질에 속한다”(상동).

#### 다) 배타적인 구속개념(Exklusive Heiiskonzeption)

보편적인 구속사론의 결정적인 오류는 그것이 성서말씀과 이스라엘과 예수 그리스도를 통한 성서적으로 유일하게<sup>9)</sup> 일어난 신의 구속제시를 형이상학적—기독교론적으로 基底된, 存在論的인 제시로 확장시킨 데 있다(Kurs, 153f).

보편구속사론은 신구약성서가 증언하는 바 같이 이스라엘과 예수 그리스도 안에 있는 神의 歷史제시에서 착안하지 않고 “스콜라적”으로 형이상학적으로 인간 정신의 선형성 속에서 “존재적으로 초역사적으로 선천적으로 부여된 신의 자기전달”, 창조자와 창조물의 실제적인 연합의 존재론에 기초한 신의 자기전달에 착안하고 있다.

따라서 유일한 성서적 구속사건은 보편적 구속사건의 존재론적 형이상학적 요청에 종속되어 前者는 단지 後者의 “특수한 경우”(Sonderfall)<sup>10)</sup>로서만 의미를 지니게 된다. 보편구속사

9) O. Cullmann, *Christ & Time*, Translated by Floyd V. Filson, Philadelphia 1962, p. 121.

쿨만은 예수그리스도의 구속사건의 유일성을 다음같이 말한다: “한편으로 이 유일하고 ‘단 한번에 결정적인’ 質은 구속사의 모든 점에 부착되어 있다: 다른 편으로 중심점에서의 구속사건은 “특별한 방식에 있어서” 유일하고, ‘단한번만에 결정적’이다(상동). 비교: 拙稿: 쿨만의 구속사 신학과 판넨베르크의 보편사 신학(1): (신학사상 게재) 서울. 1980. 8월 p. 580.

10) *Mysterium salutis*, Bd 1, pp. 149-153

의 요청은 명백히 구속사건에 대한 구약성서의 그리고 신약성서의 파악에서 빛나간다. 성서적 구속사 개념은 주변 이방종교인들의 신들에 의한 구원을 부정하고 이스라엘의 야웨를 통한 절대 유일하고 배타적인 구원(사 44:6-11, 42:17, 렘27:9), 그리고 이방신들에 의한 구속을 부정하고 초대교회 안에서 예수 그리스도를 통한 절대 유일하고 배타적인 구원을 선포하고 있다(행4:12). 성서적 구속사 착상은 신의 구속을 형이상학적 기독교론적인 이념에서가 아니라 오직 구체적 역사적으로 이스라엘사와 초대교회를 통해서 계시된 하나님 말씀을 통해서 관찰하기 때문에, 라아니학파가 시도하는 모든 형이상학적 사변을 거부한다.

칼빈은 이러한 관찰태도를 다음 같이 표현한다: “이처럼 우리는 신이 어떻게 바른 태도로 찾아져야 하는가를 본다: 우리는 잘못된 호기심에서 우리가 사변하지 않고 경배해야하는 그의 ‘본질’과 ‘존재’를 탐구하는 침잠하는 시도를 해서는 안된다. 아니다. 우리는 그분을 그가 우리에게 가까이 오시고, 우리와 친숙하게 되시고 어떤 방식으로 전달하시는 그의 事役속에서 보아야만 한다”(Inst I, 5, 9).<sup>11)</sup>

따라서 쿨만도 본래부터 구속사와 세속사를 분리하므로써(HaG 131-134), 이 태도를 넘어서고 있다. 처음에는 구속사와 세속사는 인류와 함께하는 세계포괄적인 신의 歷史로서 서로 엮이고, 상호 결합한다: 그러므로 하이델베르크의 조직 신학자요 루터 신학자인 알브레히트 페터스(Albrecht Peters)의 주장은 성서에 적합한 견해이다: “여기서 우주속에서 지구는 인간과 함께하는 신 歷史의 무대로 파악된다: 동시에 이스라엘의 숙명은 이방백성들의 歷史에 엮어진다.”<sup>12)</sup>

양 歷史는 세계를 포괄하는 신 歷史 속에 귀속한다. 그것들은 본래부터 분리될 수 없다. “신 歷史”는 뒤따르는 구속사(sukzessive Heilsgeschichte)가 아니다. ‘신의 歷史’는 세계사 시대로 분절될 수 없다.”<sup>13)</sup> 선포말씀과 役事하는 성령 속에서 일어나는 신앙을 통해서 비로소 추후적으로 신은 창조로부터 세계사 속에서 세계와 더불어 그의 숨어 있는 구속의 길을 여셨다는 사실이 드러난다.

알브레히트 페터스는 다음같이 말한다: “신앙 속에서 신의 지나간 구속 행위는 우리에게 다가오며, 우리는 그것 속에서 다시 유형론적 직관의 힘 속에서 우리를 인식하고 우리가 모든 것을 포괄하는 구속사 속에 들어 있다는 것을 경험하게 된다”

11) “Unde intelligimus hanc esse rectissimam Dei quaerendi viam et aptissimum ordinem: non ut audaci curiositate penetrare tentemus ad excutiendam eius essentiam, quae odoranda potius est, quam scrupulosius disquirenda; sed ut illum in suis operibus contempnimur quibus se propinquum nobis familiare-mque reddit, ac quodammodo communicat(Inst. I, 5, 9).

12) A. Peters, Glaube und Geschichte, p. 27. in: Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung, Festschrift für F. Müller, Stuttgart 1967.

13) L. Steiger, Hermeneutik als dogmatisches Problem, -Eine Auseinandersetzung mit demtranszendentalen Ansatz des theologischen Verstehens-Gütersloh 1960, p. 192.

### Ⅲ. 판넨베르크의 보편사論

#### 1. 요청 : 전체역사가 신의 계시

판넨베르크의 보편사論은 “전체로서의 歷史가 神의 계시”이고 (OG 18),<sup>14)</sup> 역사는 “기독교 신학의 가장 포괄적인 지평”(HuG, 218f)<sup>15)</sup>이며, “歷史의 통일은 초월적으로 정초”되고 (HuG 284), “全 歷史”는 유일 神의 신성을 증시하고 이 결과는 全 역사의 끝에서만 야기될 수 있다 (OG, 106)고 요청한다.

판넨베르크는 한편으로는 통일적인 歷史像의 가능성을 주장하고 다른편으로는 이것을 근본적으로 神사고와 연결시킨다. 그에 의하면 신은 사건의 우연성 속에서 役事하시고 동시에 역사 속에서 사건들의 연속성을 기초한다.

따라서 神思考만이 역사적인 것이 고유성을 유지하면서 역사통일을 생각하는 것을 가능토록 한다: “역사의 통일은 오늘날에도 오직 이스라엘 神으로부터 가능할 수 있다.” 「구속사건과 역사」(Heilsgeschehen und die Geschichte)라는 논문에서 판넨베르크는 다음같이 피력한다: “그의 자유의 초월을 통해서 세계 속에서 우연적인 것의 근원인 신은 그 속에 연결된 사건들의 우연성이 배제되지 않는 방식으로 우연적인 것의 통일조차도 역사로서 정초한다……사건에 내재하는 연관은 진실로서 나타나고 그 사건에 초월적인 신의 통일 속에 근거한다”(HuG, 284f).

역사통일의 초월적 근거로서 신은 역사통일을 보증한다.

신은 보편사 통일을 위한 초월적 보증(ein transzendenter Garant)이다. 그는 보편사 저편에 계신다. 신사고는 보편사 통일에 대한 질문과 분리될 수 없다. 전체로서의 역사과정에 대한 논구에서부터 판넨베르크는 신계시의 진리성에 도달한다.

#### 2. 그의 歷史행위를 통한 신의 간접적 자기 계시

「역사로서의 계시」(Offenbarung als Geschichte)라는 논문집에서 판넨베르크는 그의 보편사론의 기본적인 명제에서 출발한다: “성서적 증언에 의하면 신의 자기계시는 직접적으로 神顯(Theophanie)의 방식에서가 아니라, 神의 歷史행위를 통해서 간접적으로 수행되었다”(OG 91).

바르트(KDI 1, 344ff)와 포겔(Vogel)에 의해서 대표되어지는 그의 이념전달에 있어서 야웨의 직접적 자기계시의 견해를 거부하면서 판넨베르크는 출애굽 3장 15절이 명백히 말하는 바

14) A. Peters, 상계서 p. 32.

15) W. Pannenberg, Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1970.

16) 同者, Heilsgeschehen und Geschichte, in: KuD 5, 1959, pp. 218-237, pp. 259-288.

같이 야웨이름의 전달은 “야웨를 이 이름으로 부를 수 있다”는 목적으로 야기되었다: 이 전승의 계시 문서적 파악에 있어서는 “비로소 미래적인 야웨인식”이 지시된다(OG, 13).

고르갈텐의 “인격주의적 말씀신학”(OG 13, 註18)을 거부하면서 판넨베르크는 야웨에 의해서 피력된 말씀은 모든 그의 다양한 기능에 있어서 신과 다른 구체적인 내용을 갖는다고 말한다. “그것(말씀)은 결코 신자신을 직접적으로 내용으로 가지지 않는다”(상동). 시내산에서의 율법의 선포나 초대교회에서 복음도 “직접적인 자기계시”로서 이해될 수 없다. 왜냐하면 양자는 “그자체가 계시가 아니라, 계시로부터 나오고”(OG, 15), 다시 말하면 일어난 계시로 되돌아 지시되기 때문이다”(상동). 거기로부터 판넨베르크는 신계시의 간접성(Indirektheit der Offenbarung Gottes)을 추론한다. 구약성서의 전승들(예컨대, 신명기의 야웨와 觀, 선지자 觀 묵시론 觀) (OG 13, 91—92)과 신약성서의 표상들 (예수선포, 초대교회와 바울의 선포) (OG, 14, 92—95)에 되돌아가면서 판넨베르크는 “역사행위의 거울 속에서”신의 “간접적 자기계시”를 추론한다(OG 15). 간접적 계시란 “그것(계시)이 신을 직접적으로 내용화하지 않는다(OG 17)는 것과 역사적 소여는 신의 행위로서 “신을 향한 빛”을 逆役한다는 것을 보여 준다고 판넨베르크를 말한다. 그것은 “신이 그것들의 창시자로서 그것들(사건들)속에 스스로를 계시한다”(상동)는 것을 의미하지 않는다. 따라서 판넨베르크는 신의 본질을 전적인 본질로 비로소 드러내는 전사건(das ganze Geschehen)으로 귀결한다: “신행위의 全體……, 비로소 모든 사건의 全體를 신의 계시로서 이해하는 것만이 타당할 수 있다”(상동). 전체로서의 歷史가 그러므로 신의 계시이다.

### 3. 구약성서와 초기유태교적 묵시록을 통한 정초

판넨베르크의 보편사 개념은 구약성서와 초기유태교 묵시록을 통한 정초 속에서 온전히 이해되어질 수 있다.

첫째로: 판넨베르크는 歷史를 폰라드(G. von Rad)와 침머리(W. Zimmerli)에 의해서 제안된 약속과 성취이라는 구약성서의 도식에서 관찰한다.

“약속과 성취의 긴장은 歷史를 구성한다”(HuG 221): 그것에 대한 예는 신에 의해서 약속되었고 그후에 사실적으로 실현된 가나안 지역의 점령이다.

“역사는 약속을 통해서 미래의 성취를 향한 되돌아갈 수 없는 목적지향을 지니는 약속과 성취 사이를 연결하는 사건이다”(HuG 221).

판넨베르크는 “야웨의 역사적 자기증시”(OG 92)를 그러한 연관 속에서 보며, 그에 따라서 “야웨의 능력과 신성을 開示하는 역사사실……의 명증성”에 관해서 (OG 91) 말한다. 약속과 성취의 도식은 그러나 판넨베르크의 지속적 작업에 있어서 곧 불충분한 것으로 증시된다.

판넨베르크 자신은 “약속들이 그당시 처음 수납자들에 의해 이해되었던 과는 달리 신에 의



해서 충족된 사실”을 지적한다(HuG 230).

그러므로 이스라엘 역사에 있어서 개별적 사건들의 관찰로부터 전 역사에 관한 성찰로 나아가는 것이 요구된다. 현실의 총체적 직관도 역사로서 “약속으로 부터 성취를 지향한다”. 판넨베르크는 나중에 “약속과 성취라는 전통적도식”을 수정하고 “전승사”라는 새로운 개념을 받아들인다. 전승사의 관점에 있어서 전승된 약속들은 새 역사적 경험의 빛 속에서 각기 새롭게 해석된다.<sup>17)</sup>

둘째로 : 판넨베르크는 초기유대교적인 묵시록의 종말론적인 역사개념으로부터 역사를 전체로서 파악한다. 이 묵시록은 “종말 사건의 연관 속에서……야웨의 최종적인 자기증시를” 死者의 일반적 부활과 심판에 대한 표상을 통한 “全歷史의 종말”(Hu G, 222)로서 기대한다. 초기유대교 묵시록의 이러한 지평으로부터 예수 그리스도와 특히 死者로부터의 그의 부활에 있어서 역사의 종말이 이미 일어났다 라는 사실이 비로소 이해되어진다 : “예수 죽음에 있어서 모든 역사의 종말이 미리 先取(Vorweg nahme)로서 일어났다”(OG, 98). 그러므로 예수는 “모든 사건의 종국에 대한 先파악 속에서 신의 신성의 종국적 자기증시로서 이해되어 진다”(OG, 133).

#### 4. 구속사와 세계사의 동일화

판넨베르크는 시간적인 변천 속에 있는 현실의 전체를 역사로서 그리고 신의 자기계시로서 이해하면서, 그의 보편사론을 “레싱(Lessing)과 헤르더(Herder)이래의 독일 관념론의 사고”(OG, 18) 특히 헤에겔(Hegel)의 사고와 연결시킨다 : “헤에겔은 신의 간접적계시로서의 보편사 개념을 자기계시의 개념해명과 일치하면서 체계적으로 완성했다”(OG, 18)

보편사가 신의 계시로서 이해된다면, 신의 계시가 곧 구원계시인 限에 있어서 보편사는 동시에 세속적으로 이해되는 구속사이다.

그러므로 판넨베르크는 “구속사와 세속사 사이의 어떤 원리적인 分離”도 모른다(OG, 19). 그에 의하면 신은 이스라엘 역사에서 특수하게 나타나지 않고, 전 인류사에 있어서 보편적으로 開示되기 때문에(OG, 97), 구속사는 보편사로 확장되어야만 한다. 보편사에 있어서 성서적 신의 보편성은 그 총체성을 규정하는 의미에 있어서 역사적 이성을 통해서 원리적으로 검증되어 질수 있다. 그래서 성서적 신은 보편사 종국의 先야기에서 나타나는 것처럼 보편사의 主로서 검증되어진다. 따라서 “신학적 이해의 이해일반과 다른 해석학적 차이가 인식적으로 止揚된다. 판넨베르크는 “성서적 메세지가 전달된 묵시론적 표상들의 해석을 통해서 수행

17) F.W. Kantzenbach, Programm der Theologie, München 1978, p. 304.

18) W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1972, p. 73

19) L. Steiger, Offenbarungsgeschichtliche und theologische Vernunft, 2Thk 59, 1962, p. 99.

하는 해석학적 차이”<sup>20)</sup>를 간과하고 있다.

보편사론과 더불어 판넬베르크는 자연적인 歷史神學<sup>21)</sup>으로 나아간다. 그에 있어서는 약속과 성취라는 구약성서의 도식과 전승사개념은 이스라엘 歷史 해석뿐 아니라 전인류의 歷史 해석에도 타당하게 된다.

따라서 판넬베르크에게 있어서는 구속사와 세계사는 완전히 결합되어서 구속사는 이스라엘 歷史에서 모범적으로 나타나는 것 처럼 거기에서부터 세계 속으로 빛을 발하는 중심으로의 집중을 상실하고 세계사 과정에서 나타나는 보편적 성격을 가지게 된다. 구속사는 따라서 세계사와의 근본적인 차이를 가지지 못하고 세계사와 결합하여 그것에 귀속하게 된다.

그래서 구속사는 세계사와 동일시된다. 세계사는 전체로서 신의 자기계시이기 때문에 보편주의적이다. 전체로서의 신의 구속사로 설명되기 때문에 세계사는 구속사가 되어 버린다: “신

20) “묵시록의 역사이해와 종말적인 死者부활의 기대와의 연관속에서만 비로소 예수부활은 “종말의 先사건이 되는”(OaG107)의미를 지니고, 이 기대의 테두리 안에서 부활한 예수의 나타남은 언어를 지닌다(상동)고 하는 판넬베르크의 주장은 “예수부활에 대한 공관복음적인 해석과 부활에 대한 묵시록적 표상과를 혼동하고 있다”(L. Steiger, 상계서, p. 104), 예수가 부활한 자의 “첫 열매”인 한에 있어서 예수부활은 종말시간적인 死者부활의 지명 속에서 의미있게 해석되어 진다는 것은 명료하다. 판넬베르크가 종말과 死者부활의 묵시록적 기대에 관해서 말한다면: “바울은 그 속(사자부활)에서 정당하게 예수부활인식을 위한 전제를 보았다” 그리고 거기에 있어서 고전 15장 16절을 인용한다면(OaG 108), “그는 바울의 논증을 뒤바꾸어서 일반 死者부활에 대한 바울의 관심을 왜곡시킨다”(L. Steiger, 상계서, p. 106).

쉬타이거가 논증하는 바 같이 일반적 死者부활은 “거기로부터 예수부활이 계시사적으로 필연적이 되고 열쇠가 되는 인식적인 전제가 아니라, 그것은 오히려 예수그리스도의 부활설교 현실에 대한 의미있는 해석이다”(상동). 바울은 예수그리스도 부활의 현실에서 출발한다(고전 15:12).

예수그리스도가 죽음의 힘을 극복했기 때문에 死者부활은 그리스도부활 현실에서부터 중요하게 된다. 바울은 그러므로 死者의 일반적 부활이라는 묵시록적 표상에서 출발치 않는다(고전 15:20)

묵시록적 논리를 통한 보편사적 구성을 가지고 판넬베르크는 이 사실을 오인하고 있다. “전체가 아니라 사건자체의 의미가 문제되고 있다 “죽음의 극복과 그렇게 기독교 신앙의 진정한 소망이 문제가 되고 있다”(L. Steiger, 상동). 또한 묵시록적 주장을 죽음이 전제로 되고있는 “예수수명”으로 하는 판넬베르크의 구성은 “공관복음서적인 수난의 케리그마뿐 아니라, 역사적 예수의 그렇게 주목할만한 가치가 있는 지상적 선포에도 모순되고 있다”(상계서 p. 105. 비교: E. Käsemann, ZThk 57, 1960, pp. 179-180; E. Fuchs, Zthk 59, 1961, pp. 246-249; Das Neue Testament und das hermeneutische Problem, ZThk 59, p. 201, 206, 214). 예수의 십자가 죽음은 死者부활의 전제가 아니라 罪용서를 위해서 우리 대신 감수해야만 했던 필연적인 고난이다(L. Steiger, 상계서 p. 105, 비교: O. Gullmann, Heil als Geschichte Tübingen 1967. pp. 61-65; W. Künneth, Fundamente des Glaubens 1975. p. 127; D. Bonhoeffer, Wer ist und wer war Jesus Christus pp. 108-124; 拙著, Einführung in den Christen Glauben, Seoul, 1982, p. 207).

예수그리스도는 우리 대신에 고통당했고, 십자가에 달리셨고, 죽으시고, 그리고 것처럼 그의 고난과 죽음 속에서 신을 거부하고 대항하는 세계의 속죄가 행해졌다고 바르트도 말했다: “여기서 우리는 결정적인 명제를 말해야만 한다: 신의 아들이 그 자신 인간으로서 우리 대신 하시고 그에게 가해지도록 하느님께서 우리 인간에 대한 정당한 심판을 행하시는 것이 거기에 일어났다. 그것을 위해 그는 우리 가운데 계신다. 것처럼 그는 우리에게 대한 우리의 심판자로서 우리를 위해 계신다”(K. Barth, KD IV/1. p. 244).

21) W. Weischedel, Der Gott der Philosophen II, p. 75.

가이에(H.G. Geyer)도 비판적으로 말한다: “그것은 사실적으로 그의 계시에 있어서 신인식이 역사적 이성의 신이념에 원리적으로 의존하고 있다는 것을 의미한다”(H.G. Geyer, Geschichte als theologisches Problem, in: Ev. Theol. 22. Jahrg, 1962, p. 100)

의 계시는 신에 대해 열려 있는 인간을 향해서는 가장 깊이 구속, 그의 규정과 그의 본질의 충족을 의미한다”(OG, 101 註14)

### 5. 계시의 원리적으로 歷史的인 증명가능성과 자연주의 化

판넨베르크의 보편사 신학은 따라서 근본에 있어서 일반적인 歷史科學이나 歷史哲學과 차이가 없다. 명료한 이성주의적 성격으로써 그것은 양자를 자체 속에 포함시키려고 한다: “歷史 전체로부터 간접적으로 계시되는 신은 철학적 신 질문에도 탁월한 대답일 것이다”(OG, 104) 왜냐하면 “그의 행위 속에서 성서적 신의 계시됨은 비밀의, 신비스러운 사건”이기 때문이다(OG 98). 그것은 歷史—비판적 이성을 통해서 접근되며, 따라서 “원리적으로, 역사적으로 증명될 수 있다”(prinzipiell historisch verifizierbar) (HuG, 287).

계시인식은 “초자연적이지 않다”(OG 100). “신의 자기계시”는 오히려 “널리 공개되어 있는 진리”(상동)이며 “보는 눈을 가진 모든 자에게 열려 있다”.

그것은 “의심할 수 없는 현실”의 “사건”(OG, 99f)이며, “그 자체로 명료하고 스스로로부터 진실한 것으로 증시될 수 있는 진리”이다. “그것은 보편적인 성격을 갖는다.”

그것은 “단지 비밀의 전달을 통해서만 알려지는 과정으로서 계시를 관계적으로 이해 하는것”(OG 98)에 대립된다.

판넨베르크는 따라서 말씀의 인격주의적 신학에 대해서 이의를 제기한다: “이스라엘 역사와 예수 그리스도의 역사 속에서 신의 계시를 발견하기 위해서 신앙을 미리 가져가서는 안된다. 오히려 이 사건의 매이지 않은 지각을 통해서 진실한 신앙이 비로소 깨어난다”(OG, 100-101).

따라서 신의 계시는 歷史的 念구를 통해서(OG 101) “역사연관”에서 지각되며 “이성적으로 이해될 수 있는”(OG, 100)는 이성적 사건이 된다.

신앙은 신의 계시에 대한 명료한 지식을 통해서 각성될 수 있기 때문에 신앙은 더구나 지식의 성격을 지닌다. 신앙과 지각의 관계에 대한 규정에 있어서 판넨베르크는 前者를 후자에 종속시킨다: “그의 신성을 증시하는 역사 속에서 신의 계시에 관한 지식은 그러므로 신앙의 근거여야만 한다”(OG, 101). 신이 역사적 이성을 통해서 검증될 수 있는 역사 연관으로부터 자기자신을 증시 하기 때문에, 판넨베르크에 있어서 신의 자기계시는 “그것의 의미성을 드러내는 영감(로테, 제베르크)이나 ‘말씀계시’(이히멜스)를 통한 外的 역사계시의 보완”을 필요로 하지 않는다. “드러나기 위해서 보완을 필요로 하는 계시는 아직도 계시가 아니기 때문에, 그러한 보완은 잘못된 것이다”(OG, 20).

따라서 세속 세계사도 신의 자기계시로서 해석된다. 판넨베르크는 보편사론으로써 신의 계시차원을 신의 역사차원과 동일시한다.

판넨베르크에 있어서 계시개념은 그러므로 그의 집중적인 구속의 성격을 잃어버리고 역사적으로 증명될 수 있는 자연적인 성격을 지니게 된다.

## 6. 이성적으로 지각될 수 있는 公示인 계시사건

따라서 판넨베르크는 계시개념으로 부터 신의 성령을 통한 조명의 요소를 제거하고 계시개념을 公示(Manifestation)에 제한 시킨다. 말하자면 : 성서에 의해 증언된 사건, 곧 신약성서에서 그리스도 사건을 계시로서 인식하기 위해서 성령과 신앙을 먼저 필요로 하지 않는다 : “.....성령은 그것 없이는 그리스도 사건이 계시로서 인식될 수 없는 그러한 조건은 아니다”(OG, 100)

계시인식을 위해서 판넨베르크는 따라서 “순수사실”(bruta facta)로서가 아니라 전승사적인 맥락속에 있는 그 자체에 있어서 주도하는 사건의 힘을 성령의 도움없이 강조한다.

사건들은 “내재하는 존재론적 質”<sup>22)</sup> (inhärierende ontologische Qualität)을 가진다. 사건들이 본래부터 귀속하는 “역사연관” 속에서 사건들은 지각되고, “그들의 고유한 언어, 사실의 언어”(OG, 100)를 말한다.

판넨베르크에 있어서 계시사건은 신의 역사적 사건의 이성적으로 지각될 수 있는 公示 이의 다른 것을 의미하지 않는다. 성서적 계시사건은 그에 대조해서 항상 신의 계시에 있어서 그의 은폐성을 증언한다. 판넨베르크 역시 스스로 말한다 : “예수 죽음 속에서 이스라엘의 신은 잠추어진 신으로 나타난다. 십자가에 달리신 예수 안에 계시되는 신의 은폐성과 초월은 철학적 신개념의 不可파악성의 표준을 넘어선다”(OG 105). 판넨베르크는 성서적 계시사건 속에서 계시의 밝은 측면을 너무 강조하므로써 그의 상대적인 은폐성의 어두운 측면을 도외시 하고 있는 것 같다. 판넨베르크는 계시됨의 이 은폐성을 충분히 진지하게 다루지 않고 있다. 여기서 역사과학자 라인하르트 비트람(Reinhard Wittram)의 의의가 주목할 만하다 : “역사 속에서 神행위의 연속성은 객관화 해서 지각될 수 없다. 모든 연속성은 역사적 이성의 부분 관점이다. 다음과 같이 말할 수 있다 : 우리는 역사에 대한 漚파된 관계만을 가지고 있으며 솔직히 그러한 관계만을 가질 수 있다.”<sup>23)</sup>

그러므로 로타르 슈타이거(Lothar Steiger)가 이의 제기하는 바 같이 판넨베르크의 보편사 사고에 있어서는 “철학적 진리질문과 신학적 진리질문의 차이가.....완전히 진양되었다.” “십자가의 말씀은 세계 앞에 어리석은 자가 되기를 그친다. 지혜와 우매자의 바울적 변증법은 그것의 종말론적 배경을 잃어버리고, 일반화되어 이성과 비이성의 관계로 들어가 버리게 된

22) L. Steiger, 상계서 p. 95.

23) R. Wittram, Möglichkeiten und Grenzen der Geschichtswissenschaft, in: ZThk, 1965. pp. 430-459, p. 455.

다.”<sup>24)</sup>

## 7. 계시의 말씀성격의 상실

판넨베르크는 그 자체에 있어서 주도하는 사실의 힘을 계시로서 파악하고 그에 상응해서 이 사실에 대한 반성의 여지만을 말씀을 향해 남겨놓으므로써 계시의 말씀성격을 간과하고 있다.

그러나 성서적 의미에 있어서 신의 계시는 말씀의 선포, 곧 케리그마를 수행하며, 이 케리그마는 판넨베르크가 말하는 것 처럼 신의 계시를 단순히 과거의 사실로서 보고하는 데 그치지 않고, 신계시의 사건을 약속한다. 이 케리그마(Kerygma)에 있어서 신의 자기계시 사건은 약속(Verheißung)으로서 표현된다. 성서적 의미에 있어서 말씀은 따라서 판넨베르크가 의도하는 바 같이 단순히 계시의 보충이 아니다.” 말씀은 사건이 무엇이며 무엇을 의미하는가를 말하고 행하므로써 사건을 계시로서 증언한다.”<sup>25)</sup>

이 말씀의 사건은 볼 수 있는 내용의 조명을 의미하지 않기 때문에 계시진술(Offenbarungssrede)이라는 말씀의 靈知적 의미와는 아무런 관계가 없다.

“말씀에 있어서는 본래부터 一意的이 아니고 多意的인 사건의 진정한 우연성이 보여지기 때문에, 계시의 진정한 비간접성이 중요하다.”<sup>26)</sup>

바르트가 불트만에 있어서 우려하듯이,<sup>27)</sup> 예수그리스도의 삶, 죽음과 부활에 있어서의 신의 계시라는 사실적이고 일회적인 사건을 새롭고 본래적인 자기이해를 위한 말함으로서의 케리그마와 실존의 부름으로 해소시키는 극단한 케리그마 신학의 결론이 피해야 하는 한에 있어서, 판넨베르크의 착상은 “이해될 만 하며” 그의 문제의식은 “정당하다.” 그러나 인격주의적 케리그마 신학에 대립해서 판넨베르크는 계시사건을 케리그마와 말함(Anrede)이라는 그의 이해에 환원시키는 케리그마 신학에 대해 정반대의 입장을 취하는 것처럼 보인다.

그러므로 판넨베르크에 있어서는 말씀이 일어나는 계시에 대한 얘기, 告知와 보고로서 파악되면서, 일어나는 계시는 “결과에 있어서 歷史의 사건으로 환원되고” 있는 것처럼 보인다.

그러나 성서적 계시사건에는 구체적인 사건과 그것을 해석하는 케리그마는 불가분적으로 상호귀속한다. 성서적 계시사건의 온전한 규정을 위해서는 판넨베르크의 보고의 범주나 극단한 케리그마 신학을 주장하는 말함의 범주도 충족하지 않다. 케리그마와 보고는 서로 같이 작용해야만 한다. 케리그마는 계시의 말씀 성격을 설명하고, 따라서 계시를 단지 지나간 사건의 사실성이 아니라 약속양식의 사건으로서 이해한다.

24) L. Steiger, 상계서 p. 97.

25) 상계서 p. 109. 26 상동

27) K. Barth, Rudolf Bultmann, Ein Versuch, ihn zu verstehen (Theol. Studien 34), Zollikon-Zürich 1952  
 비교 : H.G. Geyer, Geschichte als theologisches Problem, in: Ev. Theol. 22. Jahrg. 1962, p. 102.

사실(Faktum)은 완결된 것으로서 이미 그의 시간을 가졌고 역사적 지식의 형식 속에 존재하는 반면에, 약속은 자기 앞에 그의 시간을 가지고 그것의 성취를 향한다. 그러므로 약속에는 현재 속에서 존립에 대한 신뢰와 미래 속에서의 충족에 대한 희망이 상응한다.

따라서 가이어(H.G. Geyer)가 피력한 다음의 견해는 옳다: “부활하고 현재적인 주자신이 이 약속의 능력이라면, 그 자신은 인격 속에서의 충족이며, 우리의 부활을 내포하는 그의 오는 파루시아(Parusie)이다. 이 미래적인 충족은 부활증언과 따라서 교회의 쏴 그리스도 복음의 유일가능하고 사유할 수 있는 검증이다.”<sup>28)</sup> 따라서 판네페르크가 의도하는 바같이 역사적 통찰이 아니라, 저 미래적인 충족만 예수그리스도 안에 있는 신계시의 인식을 확증할 수 있다.

## 8 성서적계시의 특성

### 가) 사실과 성령 조명의 상호 귀속성

판네페르크의 「역사로서의 계시」 논문집에 관한 「서평」에 있어서 알타우스(Paul Althaus)는 판네페르크에 대해 이의를 제기하고 역사와 성령을 통한 조명은 성서계시의 두가지 불가분적인 요소들이라는 것을 강조한다: “성서적 증언에 의하면 일회적인 역사가 수행되고 신에 의해서 선택된 인간들에게 이 역사의 이해가 그들 영혼에의 작용을 통해서 선사되도록 계시는 일어난다. 양자, 역사와 인간정신에 대한 신의 말함을 통한 조명은 상호 귀속한다” (OGG 326).<sup>29)</sup>

“신을 통한 부름과 조명의 능력으로써 사실을 신에 의해서 事役된 사건으로서 그것의 의미에 있어서 이해하고 선포하는” (상동) 예언자는 이스라엘 역사에 있어서 ‘사실’ (Tatsachen)에 함께 속한다.

다음의 알타우스의 언급은 따라서 타당하다: “예언자의 말씀을 통해서 비로소 이스라엘이 체험한 사건은 심판과 은총 안에서 그와 함께 한 그의 신의 행위로서 또한 신의 자기증시로서 드러난다” (상동)

예수의 부활사건에도 동일한 사실이 타당하다. 그라쓰(Hans Graß)는 다음과 같이 부활사건과 부활신앙의 상호귀속성을 말한다: 예수 부활의 증언자들은 그를 부활절의 영광 속에서 보았다. 그러나 그들 역시 그후에 신앙에 지시되었다. 예수의 “영광과 주권은 나타났으나 다시 은폐되었다. 그것은 한번 밝혀졌으나 다시 보이지 않게 되었다.”<sup>30)</sup> “신앙의 성찰만이 비로소 그를 하나님이 일으켜셨다는 것이 무엇을 의미하는지 파악했고, 첫 증인의 부활 케리그

28) H.G. Geyer, 상계서 p. 104.

29) P. Althaus, Offenbarung als Geschichte und Glaube, in: Th LZ Nr. 5. 87, Jahg. 1962. pp. 321-330

30) H. Graß, Ostergeschehen und Osterberichte, Göttingen 1956, p. 257.

마와 부활신학이 야기하도록 했다.<sup>31)</sup>

부활사건의 이해를 위해서 예수의 역사연관, 무엇보다도 그의 권능확신과 예언적—묵시록적 기대와의 연관은 중요하다. 그러나 저 연관 속에서 자연적 이성의 눈길로써 부활사실이 의미하는 바를 명백히 읽을 수는 없다. 부활하신 주의 성령을 통한 내적 조명을 힘입어, 다시 말하면, 성령이 선사하는 신앙의 해석을 힘입어서 사도를 통해 전승된 케리그마를 통한 계시의 인식은 성령의 役事를 통해서 일어났던 것이다.

#### 나) 지식과 신앙의 상호귀속성

판넨베르크는 계시이해에 있어서 성령의 役事뿐만 아니라 신앙을 충분히 진지하게 다루지 않는다. 계시인식과 신앙을 상호분리시키면서 판넨베르크는 신앙은 그것의 근거인 지식에 기초하고 그것만이 “본질적으로 미래에 정위되는”(OG, 101) 신에 근거한다고 말한다. 판넨베르크에 있어서 신계시의 지식이 신앙속에서 비로소 실현되지 않고 신의 신성을 증시하는 역사속에 정초된다. 판넨베르크를 비판하면서 알타우스(Paul Althaus)는 바르게 말한다: “미래에 정위된 신되는 희망이다. 미래의 확신으로서 희망은 곧 신앙의 모습이다. 그와같이 신앙은 미래와도 관계한다”(OGG, 325)

“신앙은 신약성서에서 선포예의 긍정, 복음진리의 인정과 수납을 포괄적으로 나타낸다…… 그러함에도 있어서 그것은 먼저 현재, 곧 선포속에서 현재적인 신의 현실, 그의 구속행위의 현실에 정위한다”(상동).

신앙은 신계시에 대한 지식을 그와는 구분되는 기초로서 전제하지 않고, 도리어 이 지식을 정초하고 포함한다. 신앙에 의해서 정초되는 지식은 신앙속에서의 지식이다. 이성적 지식은 사건연관 속에 있는 사실의 주도하는 능력에 의해 자연적 이성의 파악을 통해서 통찰되는 자연적 지각인 반면에, 신앙적 지식은 케리그마를 신앙하고 받아들이면서 비로소 계시된다. 이것을 통해서 신앙적 지식은 이성적 지식과 區分된다.

신앙은 자연적 지식조차도 전제한다, 즉 보고된 역사의 사실성에 대한 인상을 전제한다. 그러나 자연적 지식은 비로소 신앙자체와 더불어 실현된다. 성령을 통한 신앙의 조명 없이는 자연적 지각 만으로는 신계시의 현실을 결코 인식할 수 없다.

그래서 알타우스는 신약성서에서 자연적 지식과 신앙속에서 啓示되는 지식을 구분해서 말한다: “요한에 의한다면 비로소 신앙만이 예수의 영광, 즉 계시의 현실을 본다”(OGG 326). 판넨베르크는 역사적 사건속에 있는 계시의 비인식을 순수히 죄적인 폐쇄성으로 이해하면서(OG, 100) 그렇게 많은 사람들이 계시증언을 파악치 못하고 있는 수수께끼적인 사실을 인간학적으로 합리화한다. 그러나 신약성서는 계시를 인식하지 못하는 수수께끼를 “단지 인간학적

31) 상동 32. 拙著 p. 175.

으로 잘못된 인간적 자기주장으로, 사탄론적으로 이 세계영에 의한 盲目化로서만 이해하지 않고 신학적으로 이해하고자 한다. 신은 신앙되어야 한다”(OGG, 325) 계시인식을 위해서 선포자는 계시의 사실을 의심할 수 없는 지각으로서 듣는 자에게 말해야만 한다. 그래서 듣는 자는 신앙의 순종으로써 복음진리를 수납하도록 요청되며, 그 다음 선포자와 듣는자는 성령의 역사를 기다려야만 한다. 성령은 케리그마를 활동적으로 작용하게 만들므로써, 복음을 통해서 役事한다. 알타우스는 사실에 적합하게 다음처럼 말한다: “단지 그렇게 해서 그것은 말 씀을 통해서 신앙을 선사하는 신의 영을 통해서, 신의 계시에 대한 지식이 된다. 성령과 신앙은 계시에 귀속한다”(OGG, 327).

#### 다) 역사내에서 특별하고, 초자연적인 사건인 계시사건

계시사건은 보편사적으로가 아니라 성령론적—케리그마론적으로 해석되어야 한다. 성령과 케리그마는 계시의 조명을 위해 함께 작용한다. 성령이 役事한다는 것은 케리그마가 役事한다는 것 이외의 다른 것 아니다. 성령과 케리그마는 그들의 공동役事 속에서 비로소 인간적 현존재가 신계시현실을 지각하고 받아들일도록 한다. 성령과 케리그마는 인간적 현존재를 그의 폐쇄성, 독단성과 맹목성의 잘못에서 벗어나 그리스도 신앙으로 이끌면서, 인간적 현존재를 기독교적 현존재로 쇄신시킨다. 계시사건은 따라서 보편사적 사건이 아니라, 아주 특별한, 초자연적 사건이다. 그러므로 쿨만은 구속사와 세계사를 구분한다.<sup>32)</sup>

세계사 사건들은 “일반 역사적인 연대기적 계기를 따라서 중단없이 전개되는” 반면 성서적 구속사는 역사적인 관점에서 현저한 틈을 노출하고 “아주 비약적으로” 전개된다. 구속사의 연관은 “사건들과 그리고 그 의미에 있어서 전진하는 신계시로 되돌아 가기 때문에”, 이것은 “내재적—역사적인 관점, 역사철학적인 관점에 따라서 규정될 수 없다”(HaG 135), 구속사는 판넬베르크 주장처럼 이성적으로 지각되는 사실이 아니라, 신비스럽고, 선택하고, 이성적으로는 접근될 수 없는 신의 계시행위이다. 그러므로 쿨만은 구속사건의 “임의적 선발”과 “주목할만한 틈”에 관해서 명백히 언급한다: “따라서 이 역사는 일반역사와는 아주 다르게 진행되어야 한다”(上同). “신이 구원을 일으키시는 사건들의 선발과 연관은 신적 선택이라는 아주 비이성적이고 정초될 수 없는 신학적 사고에 근거한다”(上同). 개별적 사건들은 여기서 “역사적으로 말해서” 임의적으로 선발된 것으로 나타나고, 그것들 사이에는 연관, 곧 지속성이 성립한다. 이 연관은 그러나 歷史적으로 증명하는 절차를 통해서가 아니라 오직 신의 초자연적 성령의 조명을 통해서만 관찰될 수 있다.

성서적 구속사의 본질에는 그래서 초역사적인 것과 역사적인 것, 곧 우연과 지속이라는 두 계기가 귀속한다.

구속사는 바르트의 주장 처럼 역사적 영역 속에서 어떤 고정할만한 외면이 없는 초역사적



계시사건<sup>33)</sup>이 아니다. 그것은 역사 속에서 전개되며 항상 사실적으로 역사와 관계하는 의미에 있어서 歷史的 사건이다.

구속사는 “歷史 속에서” 전개되며 “歷史 옆에 있는 역사가 아니다” (HaG)라고 말한 쿨만의 견해는 그러므로 타당하다.

필자는 다음과 같이 말하고자 한다: 구속사는 “역사에 속하나” 역사와 동일시 될 수 없다. 구속사는 그것의 발광하는 능력으로써 全歷史 속으로 비춘다.

그러나 판넬베르크와는 대조적으로는 쿨만은 구속사를 세계사 내에서 하나의 작은 선이 되도록 제한시키므로써 그에 있어서 구속사는 —어두움 속으로 비추이고, 그것을 밝히는 빛처럼—세속사 속으로 비추는 발광적인 힘을 상실하는 협착성에 직면한다. 예컨대 아브라함의 부름역사(창12:3)는 구속사가 아브라함을 통해서 전인류 속으로 빛을 발하고 있으며, 구속사가 세계사 속으로 비추이나, 그 속에 흡수되지 않다는 사실을 명백히 보여준다.

구속사는 보편사가 아니라 항상 “선택”의 형식으로 실현되며, 보편사의 테두리 안에서 전개되는 신구속의 특수한 역사이다.

보편사는 그 자체로서 구속사가 아니라, 전인류의 구속을 위해서 전개되는 구속사의 처소이다.

33) 바르트의 非歷史的 계시개념은 다음 그의 명제에서 분명히 나타난다: “계시가 歷史的 사건(ein geschichtliches Ereignis)이라는 것은 성서적으로 증언된 계시개념에 속한다. “歷史的”이란 歷史的으로 고정될 수 있는 또한 歷史的으로 고정됨을 뜻하지 않는다. 歷史的(Geschichtlich)이란 또한 우리가 ‘史實的’(historisch)이라고 부르는 것을 의미하지 않는다.

“그리스도 부활에 있어서 史實的인 것, 이 사건에 있어서 가능성적인 방식으로 고정될 수 있는 것인 빈무덤은 여타한 계시는 아니다”(KD I/1, p. 343). 이처럼 바르트는 계시개념으로 부터 史實的으로 확정될 수 있는 성격을 배제시킨다. 그러므로 판넬베르크는 바르트에 대해 이의를 제기한다: “그래서 구속사신학은 역사비판적 홍수로부터 안전하다고 생각되는 초역사 또는 바르트의 용어로는 원역사의 항구로 도피했다”(HuG p. 218).

쿨만도 바르트에 대해 이의를 제기한다: “다른 편으로는 지평적 구속선에 대한 나의 심한 강조에 대해 비난이 제기되었다. 그것은 신약성서에서 ‘위로부터 수직적으로’라는 그리스도 안에서의 신의 수직적인 구속행위가 결정적이라는 것이다. 나에 의해서 논란되지 않는 구속사건의 수직성은 비로소 지평선의 근거 위에서 타당하며 이해된다는 사실을 나는 다음에서 증명하려고 시도하려고 한다(HaG, 머릿말 XII).

바르트 계시개념의 선형적 성격에 대해서 몰트만도 이의를 제기한다: “그러나 그것은 이 ‘초시간적인 이해’에 있어서 신의 진리가 종말개념과 계시개념에 관련해서 ‘영원한 현재의 現顯’(Epiphanie der ewigen Gegenwart)으로 받아들여 진다는 것을 말한다. (J. Moltmann, Die Theologie der Hoffnung, pp. 49-50).

美國의 조직신학자, 헨리(Carl F. Henry)도 바르트 계시개념의 역사부재의 성격은 다음같이 비판한다: “바르트는—복음주의 신학자가 하는 것처럼—歷史的 논구가 종국으로는 그러한 사건이 일어났다는 사실을 증명할 수는 없다고 하더라도, 부활과 동정녀탄생 같은 기적의 外的인 이야기를 주장한다. 그러나 바르트는 이 주장을 복음주의 신학이 거부해야 하는 방식으로 전개한다. 그는 歷史的 사실성(Historie)이라는 의미에서 계시적—기적적인 것을 양보해서 그것을 초역사의 영역(Geschichte)에다 갖다 놓는다. 간단히 말하자면 구속사건은 바르트에 있어서 外的으로...일어난다. 바르트는 구속사건을 객관적 시간의 역사(역사가가 논구하는 재료)가 아니라 신앙자에게만 접근될 수 있는 다른 종류의 역사영역(Geschichte)에 갖다 놓는다”(Carl F.H. Henry, God, Revelation & Authority, Vol. II, 1979, p. 289).

#### IV. 결 론

성서적인 이해에 의하면 계시와 역사와의 관계에 있어서 알타우스나 쿨만의 견해처럼 계시는 신의 구속사건으로서 보편사의 테두리 안에서 일어난다. 성서적 사고는 구속사를 역사적 이성으로는 접근될 수 없는, 은폐된 성격을 지닌 계시사로서 파악한다. 구속사는 신의 특별한 역사행위에 속한다.

알타우스가 주장하는 바 같이 신의 구속행위로서의 계시인식은 성령이 계시사실과 연관해서 듣는 자에게 케리그마가 활동적으로 役事하도록 하면서 성령의 해석과 신앙의 해석을 통해서 비로소 실현된다.

구속사건은 근원적으로 신의 선택하는 섭리로 되돌아가기 때문에, 성서적 사고는 구속사를 특수한 사건을 지닌 계시사로서 이해한다. 쿨만이 말하는 바 같이 우연성과 지속성은 성서적 구속사의 본질에 속한다.

그러므로 성서적 구속사 이해는 한편으로는——구속사를 항상 어디서나 일어나는 보편적인 계시사로서 파악하고 그리스도 안에 나타난 신의 은총적 계시를 형이상학적 기독론적으로 그리고 선형적——존재론적으로 변형시키는——라아너 학파의 보편구속사론과 구분된다. 성서적 구속사 이해는 다른 한편으로는——세계사를 보편적 계시로서 개념화하고 계시사건을 신의 역사적 사건의 이성적으로 지각될 수 있는 公示로서 파악하고 계시의 그 자체 주도하는 힘을 과시하므로써 계시의 말씀성격을 도의시해서 이해일반에 대한 신학적 이해의 해석학적 차이를 인식론적으로 止揚하는——판네페르크의 보편사론과도 區分된다.

구속사와 세속사는 또한 쿨만 주장처럼 본래부터 서로 분리될 수 없다.

양자는 처음에 인류와 함께 하는 포괄적인 신역사로서 서로 엮이고 연결된다. 신이 창조로부터 세계사에서 세계와 함께 하는 그의 숨은 구속의 길을 걸었다는 사실은 신앙에 의해서 비로소 추후적으로 드러난다.

더욱이 쿨만은 구속사를 역사 내의 작은 선 위에만 제한되도록 하므로써 그에 있어서 구속사는 세속사를 향해 비추는 발광의 힘이 상실되는 위험성에 직면한다. 구속사는 이성적으로 지각되는 보편사(판네페르크)나, 항상 어디든지 구속을 실현하는 보편 계시사(라아너학파)로서가 아니라, 보편사의 테두리 안에 있는 감추인 특별한 歷史이며 특수하고 우연적이고 배타적인 歷史로 이해되어야 한다. 보편사 속에서 신의 구속행위는 계시자연주의적으로나(판네페르크) 언제 어디서든지——지속적으로(라이어학파)가 아니라, 그속에서 인류의 구속을 실현하기 위해 은폐적——초자연주의적으로 그리고 선택의 섭리에 입각해서 시공간적으로 선발되고 틈 있도록 수행된다.