

19세기 개신교 신학

칼 바르트

“신학”은, 문자적인 의미로, 하나님에 관한 학문과 교리를 의미한다. 이런 점에서의 기독교적인 노력을 보다 정확하게 정의하기 위해서는 “신-인간학”(The-anthropology)이란 약간 복잡한 용어가 요구된다. 왜냐하면 기독교의 영역에서 하나님에 대한 추상적인 교리는 설자리가 없고, 단지 “하나님과 인간의 교리”, 곧 하나님과 인간 사이의 만남과 교제의 교리만이 있을 수 있기 때문이다. “개신교적”이란 것은 직접 성서로 돌아갔던 16세기의 종교개혁에 의해 새롭게 파악된 예수 그리스도의 복음을 지향한다는 것을 의미한다. “개신교 신학”은 따라서 성서 안에서 파악된 예수 그리스도의 복음을 향해 방향을 잡은 하나님과 인간 사이의 만남과 교제를 대상으로 삼는 학문과 교리를 말한다.

이러한 정의에 의하면 개신교 신학은 19세기에 존재했다. 이 시대의 “파노라마”의 일부로서, 자연 과학과 기술공학, 역사와 정치학, 문학, 예술과 철학과 나란히, 그리고 로마 가톨릭 신학과 나란히, 이 개신교 신학이 현존했었다. 여기서 나의 과제는 그것을 간략하게 묘사하는 것이다. 나는 독일어권에 한정하여 설명할 것이다. 이것은 19세기 독일 신학이 어떤 다른 곳의 신학적 노력을 위한 길잡이였다는 점에서 정당하다. 이 탁월함은 무기한으로 계속되는 것은 아닐 것이다.

19세기는 우리 뒤에 있다. 이 시대의 개신교 신학도 마찬가지다. 19세기와 우리를 갈라놓는 간격은 다른 학문들에서보다 아마 신학의 분야에서 더 뚜렷하게 나타난다. 그러나 이것은 이 신학이 그 후 우리에게 ‘청산’되었다는 것을 의미하는 것은 아니다. 그러한 절차는 다른 학문들에도 없는 것이고, 신학에서 가장 그러하다. 왜냐하면 신학은 단지 공간에서만 아니라 또한 시간 속에도 펼쳐져 있는 에큐메니칼적이고 보편적인 교회의 광대한 맥락 속에 있기 때문이다. 그 맥락 속에는 접근방법에서의 심각한 차이들에 의해 위협받을 수 있는, 그러나 그렇다고 제거해버릴 수 없는, 공통의 주제가 있다. 교회에서 그러므로 신학에서 “너의 아버지와 너의 어머니를 공경하라”는 계명은 타당하고, 또한 이 계명은 자녀들이 그들의 부모의 집을 떠났을 때조차 구속력이 있다. 현재를 과거와 묶는 유대를 존중하고 지속하는 것은, 그 깊은 간격에도 불구하고, 그러므로 피할 수 없다. 오늘의 개신교 신학은 특별하고 또 우리에게 19세기의 그것보다 더 긴급한 과제들이 있다. 그러나 19세기의 과제들이 또한 우리에게 남아있다. 우리의 접근 방법이 제아무리 다르더라도, 우리는 지난날의 이 과제들을 포기할 수 없고 또 포기해서도 안 된다.

19세기 개신교 신학의 역사를 간략하게 살펴보는 것으로 시작하자. 19세기 신학의 시작은 쉴라이엘마허의 책, 『종교론: 종교를 멸시하는 교양인을 위한 강연』 (*On Religion, Speeches to Its Cultured Despisers*, 1799)의 출판과 일치한다는 것은 의심의 여지가 없다. 이 신학을 알고 이해하고자 하는 사람은 누구나, 이 작은 책자가 결코 쉽게 읽을 수 있는 것은 아니지만, 매우 주의 깊게 읽어야 한다. 그것은 명확하게 17세기의 정통주의와 18세기의 계몽주의 그리고 경건주의와 구별되는 간격을 보여준다.

19세기 신학의 역사의 과정은 상대적으로 분명하고, 적어도 그 큰 흐름에서는 그렇다. 기독교적 인간과 기독교 공동체를 이해하고 정의하기 위하여 쉴라이엘마허에 의해 시작된

신학은 그 영감과 가르침을 헤르더(Herder)와 낭만주의에서, 그리고 또 나폴레옹 시대의 종교적이고 민족적인 각성에서 끌어냈다. 계속하여, 그 신학은, 특히 헤겔의, 사변적인 관념주의에서 견고한 토대와 설득력 있는 표현 방법을 찾을 수 있다고 믿었다. 그러나 이것은 동시에 그 철학의 혹독한 비판을 받을 만한 소지가 있었다. 19세기의 후반에 기세를 부리던 실증주의의 압력 아래서 -여기서 알브레히트 리츨(A. Ritschl)의 이름이 기억되어야 한다- 신학은 인식론과 재발견된 칸트의 윤리에로, 그리고 칸트에 비추어 재발견된 루터의 해석으로 후퇴해버렸다. 결국, 개인의 진정한 종교적 경험을 위한 단지 작은 영역만이 남게 되었다. 신학은 일반적으로는 종교의 역사에 대한 철학으로, 특히 기독교적 종교의 철학으로 변해버렸다.

19세기는 또한 국외자들이 있었다. 요한 크리스토프 블룸하르트(J. C. Blumhardt), 헤르만 프리드리히 콜브뤼게(H. F. Kohlbrügge), 빌헬름 뢰헤(W. Löhe), 그리고 그 시대의 마지막에 활동했던, 아주 다른 노선의 프란츠 오베르베크(F. Overbeck)가 그들이었다. 아마 요한 토비아스 베크(J. T. Beck)와 아돌프 슬라터(A. Schlatter)가 여기에 포함될 수 있다. 이 국외자들은 단지 부분적으로만 이 큰 흐름을 따랐거나 혹은 전혀 따르지 않았다. 그들은 그들의 동시대인들에 의해 단순히 무시되었고, 혹은 깊은 인상을 주지 못했기 때문에, 그 주된 과정을 정지시키지도 혹은 방해조차 하지 못했다. 특히 키에르케고르(Kierkegaard)는, 몇몇 사람들을 제외하고는, 19세기 신학에 거의 영향을 미치지 못했다. 참으로, 보다 엄격하게 성서와 전통적인 교회의 가르침에 매여 있는 좀더 보수적인 경향이 있었다. 또한 그 권위들과의 관계에서 좀더 진보적이고, 좀더 자유로운 경향이 있었다. 더욱이, 그들 사이에 얼마간의 '중재의 신학'들이 있었다. 그러나 이 경향들은 같은 일반적인 추세 가운데서 단순한 변종들이었다. 그것들 가운데 어느 것도, 경우에 따라서는 심한 불일치가 있기는 했지만, 획일적인 상황을 해체하지는 못했다. 우연히, 신학적인 지도력은 자유주의자들 가운데서 나왔다. 대체로 그 세기를 특징짓는 방식으로 그들에게 질문을 제기하고 대답했던 자들은 자유주의자들이었다.

19세기 신학의 종말을 알리는 날에 관하여 의견의 일치를 보기는 더 어렵다. 1900년은 19세기에 그 연대기적인 마지막을 가져다주고 동시에 하르낙(Harnack)의 『기독교의 본질』의 출판과 함께 그 신학의 역사에서 절정을 이룬다. 이 성취 때문에, 19세기 신학은 그 소멸의 징조들에도 불구하고, 얼마 동안 그 힘을 발휘하며 존재할 수 있었다. 이것은 1910년 무렵 일시적이고 부분적인 쉐라이엘마허의 르네상스를 가능하게 했다. “그리운 옛 시절”로서의 19세기의 사실상의 종말은 신학에 있어서는 1914년의 운명적인 해와 함께 임했다. 우연인가 우연이 아닌가? 한 의미 있는 사건이 그 해 일어났다. 유명한 조직신학의 교수였고 그 당시 가장 현대적인 학파의 지도자였던 에른스트 트뢰츨(E. Troelsch)가 철학교수직을 위해 신학교수직을 포기했다. 1914년 8월 어느 날은 내 기억에 암흑의 날로 각인되어 있다. 93명의 독일 지성인들이 빌헬름 2세와 그의 자문관의 전쟁 정책을 지지하는 발표를 했고, 놀랍게도 이 지성인들 가운데서 내가 존경했던 많은 신학의 스승들의 이름을 발견했던 것이다. 나는 더 이상 그들의 윤리와 교의학, 성서해석과 역사이해를 따를 수 없다는 것을 깨달았다. 적어도 나에게 19세기 신학은 미래가 없었다. 많은 사람들에게, 대부분의 사람들은 아니라도, 이 신학은 예전의 모습을 결코 다시 찾지 못했고, 점차 새롭게 밀어닥친 노도에 밀려 뒤로 물러나게 되었다. 무슨 일이나 때라는 것이 있다! 물론, 19세기의 정신과 양식에 따르는 개신교 신학은 어떤 흔적들과 함께 오늘날까지 계속 존재한다. 그러나 최초의 완전함에서 그것을 주장하는 자들은 소수이다. 이것은 우리가 오늘날 우리자신과 미래를

위하여 그것에 진지한 주위를 기울이지 않아도 된다는 것을 말하는 것은 아니다. 그러나 이 신학의 역사는 시작이 있었고, 가지각색의 절정이 있었으며 또한 마지막이 있었다는 것도 사실이다.

정확을 기하기 위하여, 우리는 곧바로 덧붙여야 한다: 이 신학은 다양한 개신 교회들의 가까운 주위에서, 다시 말하면 교회 밖의 세계에서 인정을 받지 못하고, 단순히 어떤 관심을 불러일으키며 정상적으로 발전하는데도 많은 애를 먹었다. 19세기 신학은 18세기의 유산을 짊어지고 있었다. 도처에 합리주의가 퍼져 있었고 활기 있거나 혹은 활기 있게 되려는 기독교의 퇴조가 있었다. 이 요인들은, 종교적 열광의 불명료한 형식들의 출현과 결부되어, 오늘날의 세속주의보다 더 노골적인 일종의 세속주의가 되었다. 게다가, 신학은 철학적이고 시적인 독일 문화의 이른바 고전적인 시대의 인상적인 성취들과 인물들과 힘을 겨루어야 했다. 그리고 1813-15년의 해방, 이어지는 혁명과 왕정 복고의 전쟁들 같은 다양한 정치운동들과 맞서 싸워야 했다. 보다 후에, 그것은 독일 제국의 기초가 놓이고 결국 제1차 세계대전에 이르는 무서운 사건들과 맞서야 했다. 그러나 무엇보다도, 그것은 자연과학, 역사철학, 현대 기술의 포괄적인 승리뿐만 아니라 베토벤(Beethoven), 바그너(Wagner), 브라암스(Brahms), 그리고 고트프리트 켈러(Gottfried Keller), 테오도르 폰타네(Theodor Fontane), 입센(Ibsen)과 쥐테르만(Sudermann) 등과 대적해야 했다. 신학이 이 세기에 - 괴테(Goethe)와 비스마르크(Bismarck) 그리고 프리드리히 니체(Friedrich Nietzsche)의 그들은 말할 것도 없이 - 그렇게 다양한 관심들에 의해 흥분되어 있고 진보의 신념에 의해 그렇게 열렬히 매혹되어 있는 사람들에게 무엇을 말할 수 있었을까? 신학은 그들 가운데 다소간 열정적인 기독교인들이 있는 *Gartenlaube*, *Daheim*, 그리고 좀 이후의 *Kunstwart*¹⁾의 독자들에게 무엇을 말할 수 있었을까? 이 신학은 그의 시대의 풍요에 둘러싸여 영원에 대하여 아무런 생각도 하지 않는 인간에게, 다시 말하면 19세기의 평균인이 그러했듯이 자기 확신이란 확고부동한 토대 위에 굳게 서 있는 인간에게 무엇을 제의할 수 있었을까? 그러한 인간은 단지 이 신학이 그의 혁명적인 혹은 반동적인 목적들에 적합할 때만 그것에 관심을 가졌을 것이지만, 그는 때때로 공공연한 혐오와 적의로 변하는 그의 무관심으로 그것에 많은 이의를 나타냈다. 우리가 19세기 개신교 신학자들의 전제, 방법, 그리고 결과들에 대하여 달리 무엇을 생각한다고 하더라도, 그 점은 그들이 이 현대인과 맞서는 것을 두려워하지 않았다는(동시대의 로마 가톨릭 학자들은 그렇게 하지 못했다) 지적인 확고함의 증거이고, 결국 영적인 확고함의 증거였다. 이러한 업적은 우리가 이 신학자들의 견해와 의견을 달리하고 그들의 입장에서 떨어져 나오기 전에 이해되고 인정되어야 한다.

우리는 이 신학의 대표자들 전부는 아니라도 몇몇 사람들의 인간성과 학문적인 태도에 동일한 존경을 표해야 한다. 쉴라이엘마허와 그의 침울한 친구인 바젤의 드 베테(De Wette)로부터 로테(R. Rothe), 도르너(J. A. Dorner), 바우르(F. C. Baur), 호프만(Hofmann) 그리고 에를랑엔의 프랑크(Frank), 슈바이처(A. Schweizer)와 취리히의 비테르만(A. E. Biedermann), 마르틴 켈러(M. Kaehler), 임멜스(L. Ihmels), 하르낙(A. v. Harnack), 헤르만(W. Hermann), 그리고 마침내는 최후의 위대한 자유주의자인 헤르만 뢰데만(H. Lüdemann)에 이르기까지 - 나는 단지 몇몇 인물들만 열거했을 뿐이다 - 이들은 우리 앞에 도열해 있는 위대한 학자들이다! 이 사람들 가운데 어떤 사람들을 알고 있는 자라면, 그들 가운데 많은 사람들의 개성이 참으로 잊지 못할 만한 것이라고 말하면서 내가 의

1) 그 시대의 대중적인 과학잡지들.

미한 것이 무엇인지를 이해할 것이다. 그들은, 교회적인 것이든 그렇지 않든, 진정한 경건과 결합된 학문적인 성실함을 나타냈고, 게다가 그들에게서는 매우 특유한 윤리적인 진지함과 학문적인 품위가 발산되었다. 이러한 것들은 오늘날 거의 볼 수 없는 것이며 또한 이러한 형식 아래서는 다시 보지 않는 것이 좋을 지도 모른다. 내가 이런 말을 하는 것은, 19세기의 개신교 신학자들, 적어도 그들 가운데 최고의 신학자들은 대단히 존경할만한 유형의 사람이었다는 것을 강조하기 위해서다. 이런 단순한 사실만으로도 오늘날 우리가 그들에게 귀 기울여 들을 충분한 이유가 된다. 그렇지만 아마 다음과 같은 질문을 부수적으로 제기하지 않을 수 없다: 그들은 모두 좀 너무 진지한 교수들이지 않았는가? - 내가 말하고자 하는 것은, 약간 너무 심각하게 생각하지 않았는가 하는 것이다. 그들의 저서들에서 받는 가장 강력한 인상은, 사람들이 그것에 대하여 무엇을 말하든 간에, 차분함은 아니다. 그들 가운데 많은 사람들이 유머와 비슷한 어떤 것을 결여하고 있지는 않았을지라도, 그 유머는 그들의 개인적이고 사적인 지평 밖에서 발설될 때 쉽게 독설이 되었다. 그들의 강한 학문적 확신에도 불구하고, 일종의 불안과 걱정이 그 사람들 가운데 한 명 이상의 지적이고 감각적인 이미지에서 의심의 여지없이 확산되는 것처럼 보인다. 그러나 이것은 비난이 아니다. 우리는 힘든 시대를 살아왔고, 그들이 겪었던 것보다 더 무서운 일들을 경험했다. 그런데 역설적으로, 그것은 우리를 좀더 자유롭게 해주었다. 우리는 그들이 그들의 찬란한 시대와 대립하고 대화하는 중에 말려들었던 어떤 투쟁들과 사건들에서 멀리 떨어져 있다. 갑작스럽게 그 환경이 거칠게 된 세상에서 우리는 좀더 자유롭게 숨을 쉴 수 있다. 이제 현대인이 그의 과학과 기술을 사용하여 행할 수 있는 모든 것을 우리가 보았기 때문에, 그는 우리의 선배들에게 감동을 주었던 것처럼 더 이상 우리에게 감동을 주지 못한다. 행복하게 유유자적하며 승승장구하는 그 많은 관념주의, 유물론, 자연주의, 회의주의, 그리고 그 밖의 이른바 현실주의들의 한 가운데서 사람들은 물론 우울해질 수 있는데, 개신교 신학자들은 아마도 그들이 그 시대에 일반인과 학자들로서 할 수 있었던 것을 행했던 것이다.

나는 이제 19세기 신학이 직면해야 했던 가장 중요하고 의의 깊은 문제들을 개괄하고자 한다. 19세기의 개신교 신학이 그 역사의 모든 발전단계와 형식 아래서 전념했던 가장 중요하고 특징적인 문제들은 무엇이었나? 그리고 그 문제들은 어떻게 다루어졌는가?

주된 문제는 신학의 지도적 원리가 그 시대와 다양한 시대 정신들, 자기 이해들과 자기 증거들, 그 “운동들”, 가정되거나 현실적인 진보들과 경쟁해야 한다는 확신에서 나왔다. 진실로, 신학은 또한 교회 안에서 그리고 교회를 위해 일해야 한다. 신학은 또한 그것의 고유한 중심, 곧 예수 그리스도의 복음과 그에 응답하는 신앙에 관심이 있다. 신학은 이 복음의 기록으로서의 성서를 추구하고 설명하는 일에, 이 복음에 의해 근거되고 결정된 교회의 역사에, 그리고 교회의 교리와 삶에, 성서적 진리의 지적이고 체계적인 표명에, 그리고 그것을 선포하는 새로운 방식을 추구하고 발견하는 일에 관심이 있다. 그러나, 그 신학자들은 그들의 눈을 세상에 고정시켰고, 그들의 사고는 필연적으로 이 전망에 의해 결정되었다. 그들은 그들의 시대의 도전적인 문제점들과 씨름했다. 신학은 -그리고 이것은 그 신학의 장점이었다- 그것의 가장 두드러진 대변인들과 업적들을 과시하는 것으로서 그 자체를 세상에 드러내 놓았다. 분명히 신학은, 의식적으로나 혹은 무의식적으로나, 언제나 얼마간 세상을 향하여 그리고 세상과 관계하여 열려져 있어야 한다. 신학은 이러한 특징을 지녀야 한다. 죽의 장막으로 후퇴하는 것은 결코 신학에 도움이 되지 못한다. 신학은, 어떤 식으로든, 동시대와의 대화에 참여해야 한다. 쉴라이엘마허, 데 벳트, R. 로데를 읽었다면, 그리고 라데(M. Rade)가 편집했던 「기독교 세계」(Christliche Welt)를 연구했다면 누가 이것을 부인할 수

있겠는가! 게으른 사람은 그것에 의하여 열려진 마음이 무엇인가를 배울 수 있을 것이다! 이런 점에서 19세기 개신교 신학은 어떠한 생명력 있는 신학에서도 결코 무시되지 않을 예를 남겼다.

그러나 그 신학은 동시대와의 대결을 그것의 결정적이고 우선적인 관심으로 삼았다는 점에서 -그리고 이것은 그 신학의 약점이었다- 극단으로 나갔다. 이것은, 그렇게 자주 일어났던 것으로서, 그 신학이 바깥의 세상에 적임자로서(*ex professo*), 소위 변증학의 형식으로 말할 때만이 아니라, 또한 그 자체에 가장 적절한 문제들을 다룰 때도 그러했다. 언제나 그 신학은 밖으로부터의 충격에 찬성하든 반대하든, 비판적으로든 혹은 무비판적으로든 반드시 극단적으로 과민하게 반응했다. 세상에 대한 이 개방성은 (1) 열려진 창과 문을 통하여 사상과 토론을 위한 그렇게 많은 자극이 들어와서 그 집 자체 내에서 성취되어야 하는 과제를 위한 시간이나 사랑, 혹은 열정은 거의 없다는 것을 의미했다. 바람은 열광적으로 환영을 받았고 바깥의 문들을 통하여 자유롭게 들어오는 것이 허용되었다. 이것은 (2) 마찬가지로 열려져 있어야 하는 꽤 많은 수의 내부의 문들이 닫혀 있었다는 것을 의미했다. 19세기 신학은 그 주위의 관념들에 규범적인 성격이 있다고 생각했다. 따라서 그것은, 기독교의 진리에 대한 매우 흥미롭고 아주 중요한 주제들을 다룰 때, 환원과 단순화의 과정을 거치지 않을 수 없었고, 건망증과 부주의에 빠지고 말았다. 이러한 발전들은 신학과 교회 양자 모두를 빈약하고 하찮게 함으로써 위협하고 훼손을 시켰다. 바깥의 바람들은 신선한 공기를 가져다주었지만, 또한 나쁜 공기도 가져다주었다. 이것은 (3) 치명적인 잘못들이 일어나고 인정되고, 익숙하게 저질러졌다는 것을 의미했다. 이 잘못들은, 단순히 묵인되었다기보다는, 타고난 권리와 권위조차 누렸다. 물론, 반대 효과들이 없지는 않았지만, 그 시대의 다양한 철학들과 관계된 이차적인 과제들과 대조하여 교회 안에서 그리고 교회를 위한 신학의 적극적인 과제들의 절대적인 수위성에 관한 근본적인 동의는 없었다. 결국, 우리는 신학의 근본 관심들에 대한 자기 확인에서 어떤 평온하고 즐거운 확신을, 곧 세상과의 가장 정직한 교제는 신학자들이, 이 세상의 호의나 냉대에 주의를 기울이지 않고, 그 자체를 위하여 수행된 신학적 연구의 결과들과 함께 세상과 맞설 때 가장 확실한 것이라는 신뢰를 잃어버린 것이다. 그 신학은 존경할만한 교의학이 좋은 변증학일 수 있다는 것을 생각하지 못했다. 19세기의 인간은 만일 신학자 자신들이 그를 그렇게 진지하게 대하지 않았다면 그들을 보다 진지하게 대했을 것이다. 이 신학의 최고의 대표자들조차 세상에 대한 그들의 모범적인 개방성에도 불구하고 이 한계를 결코 극복하지 못했다. 그리고 이것은 19세기 신학의 주된 문제였다.

세상에 대한 개방성의 이런 일반적인 가정은 필연적으로 신학은 보편적인 인식을 끌어낼 수 있는 인간, 우주, 그리고 하나님에 대한 하나의 전체적인 관점의 구조 내에서만 그 자체의 주장을 나타내고 지킬 수 있다는 특수한 가정에 이르게 되었다. 만일 신학자들이, 어떤 유보와 변경을 해서라도, 현행의 철학들과 세계관들 가운데 어느 하나로부터 말하지 않는다면 어떻게 그들이 그토록 바라던 세상과의 접촉을 확립하고 보존할 수 있겠는가? 기독교 메시지의 타당성은 위태롭게 되었다. 보다 정확히는 그것의 타당성의 보편적인 수용이 아니라 자발적인 수용의 가능성이 위태롭게 되었다. 이론적으로, 개신교는 항상 어느 누가 기독교의 메시지와 그 신앙을 수용하도록 외적인 혹은 내적인 압력을 가할 수 없고 또 가해서도 안 된다는 것을 주장했다. 이것은 초기 몇 세기들 동안에는 개신교에 의해 그 실행에서 자주 간과되었지만, 18세기와 19세기의 신학자들에게는 상식이 되었다. 아주 정확히 이 신학자들은, 그들의 동시대인들을 포함하여, 모든 사람들에게 제공되는 자유로운 응답의 가능성

을 강조했다. 우리는 단지 현대 기독교의 특징인 선교적이고 복음적인 관심을 배경으로 하여 그들을 이해할 때만, 그들의 노력의 근본적인 의의를 정당하게 취급할 수 있다. 18세기에 재발견된 기독교의 의무는, 가깝거나 멀리 있는, 모든 사람들을 예수 그리스도의 메시지의 타당성을 자유롭게 인정하고 이렇게 그를 믿는 신앙에 부르고 초청하는 일이었다. 그때까지는 그런 대로 잘 되었다.

19세기의 신학자들은 기본적으로 18세기 기독교 계몽주의의 노선을 따라갔다. 그러나 그들의 특별한 모험은 그들이 그들의 동시대인들과 그들 자신들에게조차 규범적이었던 세계관들과의 관련성 속에서, 그리고 그것의 제약 가운데서, 신앙의 가능성을 입증하려고 하자마자 미심쩍은 것이 되고 말았다. 바꿔 말하면, 그들은 세계관들 내에서 기독교 메시지와 기독교 신앙의 자발적인 수용이 그들에게 다소간 설득력 있게 시사되고 적어도 가능성들로서 고려되는 준거점을 찾으려고 노력했다. 이 목적을 위하여 신학자들은 그들 자신의 특별한 세계관을 만들어야 했고 그 타당성을 확인해야 했다는 것은 분명하다. 이것은 그들이 지배적인 철학을 수용할 때 보다 쉽게 되었고, 정확히 그들의 활동의 전제가 되었다. 세계관들은 그 세기 동안에 변하였다. 그러나 새로운 틀 구조 내에서 다소간 확신을 갖고, 때로 열정적으로 나아가며 새롭게 신학적 과제를 시작했던 신학자들은 항상 있었다.

계몽주의 신학과 대조적으로, 19세기 신학자들은 그들의 시대의 다양한 세계관들과 관련하여 하나의 특별한 측면에 주의를 기울였다. 곧 쉴라이엘마허가 말했던 것 같은 “무한을 의식하고 맛보는” 인간의 타고난 본질적인 능력, 혹은 트뤼취에 의해 후에 주장된 바와 같은 “종교적 아 프리오리”가 그것이다. 또한 자신을 전문적인 철학자로 여기지 않는 신학자는 거의 없었다. 유행하는 세계관들 가운데 하나의 세계관에 다소간 충실하거나 혹은 궤변적인 대변자들이었던 이런 종교 철학자들은 바쁘게 어떤 일반적인 인식론을, 곧 이런 이해력에 초점을 맞추는 형이상학과 윤리학의 체계를 고안해 냈다. 이런 점에서 그들은 기독교 신앙을 포함하는 종교를 위한 가능성을 유효하게 하려고 시도했다. 쉴라이엘마허의 뒤를 따라서 데 벳트, 비테르만, 립시우스, 카푸탄, 그리고 뤼데만 같은 사람들에게 의해 시도된 위대한 노력들은 크게 칭찬할만하다.

그런데 이 노력들은 긍정적으로 대답하기가 어려운 두 가지 문제들에 둘러 싸여 있다. 첫 번째 문제는 이것이다: 사람들은 그 신학자들로부터 그와 같은 교훈들을 받아들일 준비가 되어 있었는가? 그들은 그들의 세계관들이 확대되는 것을 목인했는가? 그들은 종교와 기독교 신앙에 대한 인간의 개방성에 민감하게 반응하고, 그리고 그것을 사용하고자 원했는가? 여기서 19세기 하반기에 출판된 쉘링(Schelling)의 「계시 철학」은 잊혀져서는 안 된다. 또한 우리는 로체(Lotze), 지백(Siebeck), 딜타이(Dilthey), 그리고 유켄(Eucken) 같은 후기 철학자들이 그들 나름대로 신학자들의 활동에 참여했다는 것을 간과해서는 안 된다. 그러나 우리가 여기서 기억해야 하는 괴테가 일어난 일을 무시했거나 혹은 불쾌하게 여겼던 것은 나쁜 전조였다. 그는 쉴라이엘마허의 ‘종교론’을 싫어하고, 그들의 낭만적인 양식과는 아주 멀리 떨어진 것으로 생각했다. 같은 말이 19세기의 다른 위대한 스승이었던 헤겔에 대해 말해질 수 있다. 쉴라이엘마허는 인간의 영적 생활의 구조 속에 있는 종교의 뿌리들에 대한 증거를 제시하며 동시대의 ‘교양인들’과 19세기의 각성된 노동자 계급에게 그렇게 인상적으로 말했지만, 쉴라이엘마허와 그의 후계자들의 노력들은 그들 대부분에게서 눈에 띄는 성과를 얻지 못했다. 그들이 말했던 그룹들에 의해 신학자들에게 쏟아진 감사는 사실 고무적인 것이 아니었다. 이 신학자-철학자들의 활동에서 두드러지게 나타났던 명백한 의도에 비추어 볼 때, 솔직히 기대에 어긋나는 이러한 결과들을 기억하는 것은 헛된 일이 아니

다.

두 번째 문제는 좀더 심각하다. 기독교의 메시지와 기독교의 신앙은 하나의 일반적인 세계관의 타당성이 전제되는 동안에 토론을 위한 주제가 될 수 있을까? 어떤 특별한 세계관의 수용이 기독교를 일반적으로 접근하기 쉽게 할 것이라는 어떠한 증거가 있는가? 인간의 종교적 성향의 존재를 인정한다고 하더라도, 기독교 신앙이 그것의 표현들 가운데 하나로, 바꿔 말하면 하나의 “종교”로 불려질 수 있는가? 19세기의 개신교 신학은 이것이 그렇다고 가정했다. 그러나 19세기 개신교 신학은 기독교의 메시지와 기독교의 신앙을 일반적인 종교현상들의 해석에 종속시키지 않고서는 그렇게 할 수 없었다. 다시 말하면 기독교는 지배적인 세계관의 옹호자들에게 그의 주제의 타당성과 일반적인 접근 용이성을 보여주기 위하여 해석과 형식에 종속되지 않을 수 없었던 것이다. 기독교의 신앙은 만일 그것이 일반적으로 타당한 것으로 받아들여지고자 한다면 하나의 “종교”로서 이해되어야 했다. 그것이 이런 분류를 거부한다면 어떻게 될까? 기독교 신앙은 그것이 “종교”로서 해석되자마자 기독교 신앙이길 멈춘다면 그토록 열렬히 추구했던 수용은 어떻게 되는 것인가? 그것에 “확고한” 기초를 주려는 시도가 실제로 그 아래로부터 현실적인 근거를 제거했다면 어떻게 되는 것인가? 19세기 신학은 이런 물음들을 제기하지 않았다. 그러므로 우리는 그것의 가장 전형적인 대변자들이 우선 철학자들이고 단지 이차적으로 신학자들이 아닌지 어떤지를 의아하게 생각하는 것이다. 이것은 보다 깊은 차원에서 그들의 선교적 과제의 실패를 설명할 수 있다. 우선 “이교적” 관점에서 “이교도들”과 함께 서 있으면서 그들을 기독교의 편으로 끌어들이고, 그들에게 기독교를 권고한다고 주장할 수 있을까? 이러한 태도가 “이교도들”에게 감명을 줄 수 있겠는가? 뱀처럼 지혜롭기 위하여 우선 비둘기처럼 순진해야 하지 않겠는가?

19세기 신학은 세상과의 관련성이 그것의 우선적인 과제라는 일반적인 가정과 기독교 신앙의 일반적인 수용을 위한 가능성이 있다는 특별한 가정에서 작업했다. 그 결과 신학자들이, 교회 안에서 그리고 교회를 위한 그들의 고유한 과제에 착수할 때, 기독교의 메시지 보다는 기독교의 신앙에 더 많은 관심을 갖게 되었다. 메시지의 내용에 따라서 말하자면, 그들은 인간과 갖는 하나님의 관계보다는 하나님과 갖는 인간의 관계를 정의하는데 전념했다. 혹은 벨랑히톤의 자주 인용되는 표현을 빌면, 그들은 그리스도 자신보다는 그리스도의 혜택(*beneficia Christi*)에 더 많은 관심을 기울였다. 이러한 강조는 그들의 성서 해석, 고대 교회의 교의들(dogmas)과, 종교개혁의 신앙고백들에 대한 그들의 긍정적이거나 비판적인 태도를 말해준다. 그것은 교회사, 그리고 결정적으로 기독교 신앙에 대한 그들의 공식화에 관한 그들의 연구, 그리고 그들의 해설을 말해준다. 이 신학자들은 과거와 현재 속에서 믿는 인간, 예수 그리스도와 만나고 교체하는 인간에 관심의 초점을 맞추었다. 현 세계와의 신학적 논의는 믿는 인간의 존재에 집중했고, 특히 종교 철학에서는 이 존재의 가능성에 집중했다. 이런 방향에서의 유력한 관심은 그것이 진지하고 적절한 이유들에 대한 강조의 변화의 문제였다면 반드시 잘못되지는 않았을 것이다. 성서는 이스라엘인과 기독교인이, 그러므로 있는 그대로의 신자가 하나님과 맺는 관계에 대하여 열정적으로 말한다. 그렇지 않다면 그것이 어떻게 참 하나님과 참 인간이신 분에 대하여 증언할 수 있겠는가? 신학자들은 루터, 특히 초기의 루터, 그리고 초기의 벨랑히톤에게 호소하는 것을 주저하지 말았어야 했다. 그리고 그들이 키에르케고르에게 주의를 기울였었다면 참으로 많은 도움과 안내를 받을 수 있었을 것이다! 기독교적 인간중심주의가 시도되어서는 안 되는, 정말로 행해져서는 안 된다는 이유란 없다. 확실히 아래로부터 위로 향하는, 하나님에 의해 붙잡힌 바 된 인간으로부터 인간을 붙잡으시는 하나님에게 향하는 합법적인 기독교적 사고를 위한 여지가 있다.

19세기 신학자들에 의한 이러한 시도를 그것의 최상의 빛에서 해석하자! 그것이 배타적이고 절대적이라는 주장을 하지 않는다는 것을 조건으로, 우리는 그것을 사도신조의 세 번째 조항의 신학, 즉 성령의 신학을 명확히 말하기 위한 하나의 시도로서 이해할 수 있을 것이다. 만약 그것이 성과를 거둔다면, 19세기 신학은 우리가 인간의 하나님과의 교제를 동시에 고려하지 않고서는 하나님의 인간과의 교제를 고려할 수 없다는 사실을 다시 한번 강조할 수 있을 것이다. 신학은 정말로 하나님에 대한 교리일 뿐만 아니라, 또한 하나님과 인간에 대한 교리이기도 하다. 그런 경우에는, 19세기 신학은 확실히 인간의 하나님과의 관계는 하나님의 인간과의 관계에 근거해 있지, 그 역은 아니라는 사실을 망각하지도 은폐하지도 않고, 오히려 힘있게 강조했을 것이다. 아래로부터, 말하자면, 기독교인과 함께 출발하면서 그것은 위에 있는 것들을 찾지 않을 수 없었을 것이다. 기독교 신앙의 진정한 해설을 시도하면서, 그것은 이 신앙의 근거, 대상 그리고 내용으로서 기독교의 메시지를, 하나님의 행동과 말씀을 강조할 수 있었을 것이다.

루터교 신학자 에를랑엔의 호프만(Hoffmann)은 그가 성서 전체에서 인간으로부터 하나님에 이르는 운동을 묘사하고 궁극적인 인간의 구원에 이르게 하는 하나님에 의해 개시되고 지배되는 역사에 대한 증거로서 성서를 파악할 때 그의 마음속에서 그와 같은 상승을 생각하고 있었음에 틀림없다. 그는 한 기독교인으로서의 그의 자의식에 의하여 이러한 것을 행했다. 그러나 호프만의 신학이 하나의 기독교적 자기 이해의 신학이 되고자 하고 성령의 신학이 되고자 하지 않은 한에서, 그것은 그 세기의 일반적 추세를 극복할 수 없었다. 이것은 이 신학이 오늘날조차 우리에게 어떤 의미를 주고 있음에도 불구하고 사실이다. 개신교 신학의 기본적 관심사는 이런 식으로는 진정한 표현을 찾을 수 없다. 아래로부터의 접근을 위한 필요가 진정한 것이었고 신학의 확실한 관심사들에 대한 새로운 고찰에서 생겼더라면 좋았을 것이다! 그러나, 그것은 뻔뻔하게도 빌려온 전제들로부터 시작했다. 인간으로부터 하나님에게 나아가는 이 사고의 운동은 배타적이고 절대적인 것이 되었다. 19세기 신학자들은 “신앙”에 대해 말했고 우리는 그들이 의미했던 기독교 신앙을 신뢰하는 것이 좋다. 그러나 그들의 가설들은 그들이 신앙을 인간의 영적 생활과 자기 인식의 한 형식의 실현으로서 이해하게 했다. 그들이 이러한 해석에 좀더 진지해 질수록 기독교 신앙은 인간의 감정들, 지식, 그리고 의지에 의존하는 어떤 창문 없는 단자 같은 것으로 나타났다. 이것들과 마찬가지로, 신앙은 스스로 양육되고, 자제할 수 있고, 자기 만족적인 것으로 가정되었다. 유한 속에 있는 무한을 위한 가능성인 신앙은 그 자체 이외에 다른 근거, 대상 혹은 내용을 갖지 않았다. 그것은 마주 대하고 있는 대상이 없었다. 기독교인의 하나님과의 교제로서의 신앙은 전체적으로 단지 기독교인의 그 자신과의 교제가 될 수 있을 뿐이었다. 그것은 그렇게 많은 말과 문장들을 가지고 단지 그 자체, 그것의 내적 변증법만을 표현할 수 있을 뿐이었다. 기독교 복음의 진리가 기독교인의 내적 경험의 진술, 표현, 술어, 혹은 상징으로서 이해되고 해석될 뿐인데, 어떻게 그것이 진리로서 확인될 수 있었겠는가? 신학은 여전히 인간은, 기독교적인 것들을 포함하는, 만물의 척도라는 르네상스의 발견을 인정하는 잘못을 범하고 있었다. 이러한 근거 위에서 기독교 신앙의 증거는, 아무리 정직하고, 제아무리 성서적이고 종교개혁적인 회상으로 무장하고 있을지라도, 물 밖에 던져진 물고기처럼 존재할 수밖에 없었다. 이러한 근거 위에서 기독교 신앙의 모든 진술들은, 다른 모든 종교들의 진술들과 같이, 무한으로 투사된 인간의 다소간 심오하거나 혹은 피상적인 욕망과 욕구들에서 나온다는 것을 논증하기 위해 루터에게 열렬히 호소했던 L. 포이에르바하에 의해 꾸준히 주장된 이론을 효과적으로 논박할 수 없게 되었다. 기독교 교의학은 이 기간 동안에 어떤 흥미

있고 자극적인 질문들을 제기하고 생명력이 있는 답변들을 제시하는 일에 특히 끈란을 겪었다. 그것이 철학적 전제들과 역사-비판적인 문제들을 다룰 때까지는, 그것의 목소리는 억제되었고 열의가 없었다. 설령 그가 한 사람의 기독교인이라고 하더라도, 공개적으로 한 인간의 내적 경험들을 논의하는 일은 대체 가치가 있는 일이었을까? 자기 인식을 근거로 하는 그러한 자기 계시는 도대체 가능한 것일까? 하나님이 인간에게 감춰져 있기보다는 인간이 인간에게, 기독교인이 다른 기독교인들에게 좀더 감춰져 있는 것이 아닐까? 이런 물음들은, 또한 19세기 신학이 이런 방향에서 아무런 문제를 보지 못했기 때문에 결코 제기되지 않았던 물음들에 속한다.

그러나, 신학은 그의 특별한 존재를 위한 이유로서 단지 특수한 인간의 자기 이해와 표현을 줄 수 있었던 한에서 그렇게 원했던 것만큼 다른 학문 분과들 사이에서 그 지위를 거의 향상시킬 수 없었다. 이 종교적 인간중심주의의 또 다른 결과는 한층 더 나쁜 것이었다. 기독교의 복음이 기독교인의 자의식에 관한 진술, 종교로 변했을 때, 그의 주권 가운데서 인간을 대면하고, 인간에게 책임을 묻고, 주님으로서 그를 대하시는 하나님은 보이지 않게 되었다는 것은 이미 말했다. 이 상실은 또한 수평적인 면에서 시야를 흐리게 했다. 기독교인은 무비판적이고 무책임하게 인간의 역사와 문명의 모형들, 힘들, 그리고 운동들에 굴종하게 되었다. 인간의 내적 경험은 이러한 현상들에 저항할 수 있는 확고한 토대를 제공해주지 못했다. 지도적 원리를 빼앗긴 인간은 어느 곳이든 향할 수 있게 되었다. 신학이 결국 “인간적인”, “종교적인” 신비와 밖에서 가장 강력한 것으로 입증된 느낌과 영향들에 충실할 뿐인 그것의 애매한 “진술들”에 지나지 않는 것을 제공했다는 것은 19세기의 개신 교회와 기독교에 치명적인 것이었다.

변화하는 세계관들을 대하는 개신 교회의 입장은 얼마나 혼란스러웠을 것인가! 얼마나 오랫동안 교회는 사회적 물음들에 관심을 기울였고, 사회주의를 진지하게 생각했으며, 이 문제들 앞에서 어떤 영적인 얕은 지식을 나타내려고 했던가! 그 세기의 상반기에는 정치적인 보수주의를, 그리고 후반기에는 자유주의적 부르주아 계급과 성장하는 민족주의와 군국주의의 보호에 동조했던 교회는 얼마나 순진했던가! 확실히 이 모든 것은 악의에 의한 것은 아니다. 그러나 신학적으로 그 배는 방향타가 없었다. 그리고 1933년 무렵 여전히 19세기의 신학의 마법에 걸려 있던 자는, 은총의 특별한 개입에 의해 보호받지 못했다면, 교회의 투쟁기간 동안 국가 사회주의 앞에서 경주에 질 말에 모든 것을 걸 수밖에 없었다. 나는 단지 그 사건들을 기억하여 언급할 뿐이다. 그것들은 이 설명을 명확하게 하기 위하여 회상될 필요가 있다. 왜냐하면 그것들은 종교적 인간중심주의의 발전에 따르는 19세기 신학이 처해 있던 그 상황을 나타내는 징후들이기 때문이다.

마지막으로 몇 가지 사실을 언급하고 싶다. 헤르더와 낭만주의자들에게서 그 기원을 갖는 19세기 신학은 기독교를 다른 종교들과 구별하고 기독교 신앙의 역사적 성격을 새롭게 인식하고 강조했다. 이것은 이 신학의 장점이고 성취이다. 기독교 신앙은 그 중심적 의미를 예수 그리스도의 이름에서 찾는 역사와의 관계에 의해 형성되었다. 이런 이유에서 성서 주석과 교회사와 그 교리 연구는 다시 긴급하고 특별한 과제가 되었다. 기독교의 역사성을 정당하게 평가하는 이러한 시도를 따르는 길은 19세기 신학의 전제들에 의해 취소할 수 없이 주어졌다. 그 대변자들은 선택의 여지없이 기독교 신앙을, 그 본질에서, 일련의 역사적 현상들로서 이해해야 했다: 다른 종교들과 나란히 있고 종교들의 일반 역사의 맥락에 있는 하나의 특별한 종교인 기독교가 문제되었다; 기독교의 과거의 모형들과 표현들, 그리고 결국 그 중심적 의미를 예수 그리스도의 이름, 그의 인격과 그의 삶, 말하자면 신앙의 원형적 현상,

그러나 하나의 역사적인 현상 그 이상이 결코 아닌 현상에서 발견하는 역사가 문제되었다. 신학자들은 그를 역사적으로, 즉 종교들의 역사의 견지에서 그리고 그 시대에 유력했던 역사-비판적 방법에 따라 역사적으로 이해해야 했다. 그들은 신약성서의 기록을 기초로 하여 예수의 인격과 삶에 접근해야 했지만, 또한 그들은 그분 자신의 종교를 그의 증인들과 그들의 환경과 구별해야 했다. 게다가, 그들은 이 종교적 사건들을, 그 특별한 특성들과 예수 그리스도의 원형적 사건과의 그것들의 관계 양쪽 모두에서 확정하고 평가해야 했다. 그들은 수많은 세기를 거치는 동안 다양하게 발전을 계속하고 있는 교회 안에 있는 신앙의 형식들을 추적하지 않으면 안 되었다. 이러한 연구의 결과들에 정통했던 그들은 동시대의 기독교 신앙의 형식을 확인해야 했다. 이 역사-비판적 시도에서 19세기 신학은 제한 없이 주위의 사상의 개념들과 방식들과의 대결과 형식적인 일치를 즐겼다. 그 신학은 다른 학문들 앞에서 자신을 참으로 하나의 학문으로서 나타낼 수 있었고, 사실, 그것이 그렇다는 것을 완벽하게 입증했다. 그것은 다음과 같은 몇 사람들의 활동을 생각하는 것만으로도 충분하다: 바우르(F. C. Baur), 하제(K. A. von Hase), 홀츠만(H. J. Holtzmann), 율리허(A. Jülicher), 하르낙(A. von Harnack), 홀(K. Holl), 트뢴츠(E. Troeltsch). 또한 보수적인 노선에 있던 찬(T. Zahn)을 기억해야 한다. 19세기 신학의 일반적이고 특수한 가설들에 비추어 기독교 신앙의 역사적 특징은 이런 사람들의 연구의 결과들에서 눈에 띄게 되었다. 이 결과들은 부분적으로 당황케 하는 것이었고, 끊임없이 스캔들뿐만 아니라 찬탄을 불러일으키는 것이었다. 학생 시절, 예컨대, 나는 튀빙엔 학과의 진정한 마지막 제자들 가운데 하나를 만날 수 있었다. 그는 베른 대학교의 루돌프 스택(R. Steck) 교수였고, 매우 설득력 있게 바울의 모든 서신들은, 단지 그것들 가운데 몇몇 서신들만이 아니라, 진위 불명의 것이라고, 다시 말하면 제2세기에 쓰여진 것들이라고 가르쳤다. 또한 우리는 스트라우스(D. F. Strauss)의 유명한 「예수의 생애」를 알고 있다. 그 책은 역사적 방법의 가장 강력한 충격 가운데 하나가 되었다. 왜냐하면 그것은 기독교의 “원형적 현상”의 신비적 성격을 증명하려고 했기 때문이다. 결국, 우리는 주류에 속한 학자들 대부분의 사례 깊고 절제 있는 연구에서조차 환원, 파괴, 합리화, 심리화 그리고 비신화화가 일어났었다는 것을 말하지 않을 수 없다.

그러나 전체적인 서술에서 중요한 것은, 다소간 혁명적이거나 혹은 보수적인 이 연구의 결과들이 아니라 차분하게 문제를 제기하는 것을 소홀히 했던 근본적인 질문들이다. 무엇보다도 예수 그리스도는 실제로 기독교 신앙의 본래적 현상에 지나지 않는가? 그는 첫 번째 기록들-신약성서-뿐만 아니라 다양하고 그들의 시대에 의해 제약을 받는 이후의 보고들-교회의 그것들-을 기초로 하여 기독교 신앙의 근거, 내용, 그리고 대상으로 이해되어야 하지 않는가? 달리 말하면, 예수 그리스도의 역사적 실재는 현실적으로 신약성서의 문서들을 넘어서 나아간다고 주장하는 연구에 의해 이해될 수 있는가? 이 문서들의 구조 때문에, 그 문서들은 역사적으로 이용할 수 있는 “출처”로서 중립적인 역사학에 의해 다루어지는 것이 부적절하지 않겠는가? 이런 물음은 19세기에 마르틴 켈러(Martin Kaehler)에 의해 지속적으로 제기되었지만, 주목을 끌지 못했다.²⁾ 게다가, 신학자들은 신약성서의 문서들을 어떤

2) 켈러는 학구적인 역사가가 바라보는 예수는 신앙의 대상이 될 수 없다는 것을 파악했다. 그러나 역사 과학이 역사의 예수에 관한 분명한 지식을 결코 확립할 수 없다면, 어떻게 예수 그리스도가 기독교 신앙의 실제적인 기초와 내용이 될 수 있는가 하는 물음에 관심을 보였다. 그의 견해를 요약하면 다음과 같다. 첫째, 예수는 역사적 인물이라기보다는 역사 이상의 인물로 간주되어야 한다. 그래서 역사 비평의 방법은 예수의 경우에 있어서는 적용될 수 없다. 역사 비평의 방법은 역사 이상인 예수의 특징들을 다룰 수 없으며, 따라서 그것들을 무시하거나 부인해야 했다. 사실상, 역사 비평의 방법은 그 자체의 보이지 않는 교리적 전제들에 의해서 아리우

종교적 현상의 기록들로 이해하려는 시도에서 결국 오해하게 되지 않았던가? 비슷한 관점에서, 교회사와 교리사의 문서들을 이해할 수 있다고 주장할 수 있겠는가? 이런 노력을 객관적인 역사학이라고 주장할 수 있는가? 그 전체 기획은, 처음부터 끝까지, 쉴라이엘마허의 표현에 따르면, 생산적인 신학연구는 단지 기독교를 “넘어서 있는” 매우 높은 자리에서부터만 가능하다는, 근본적인 잘못을 범하지 않았던가? 하나의 종교로서 기독교에 대하여 말함으로써 이 신학자들은 이미 기독교에 관해 말하기를 그만두었고 따라서 밖에 있는 자들에게 권위 있게 기독교의 신앙을 전할 수 없게 되었다면 어찌겠는가? 기독교에 관해 말하는 단 하나의 적절한 방식은 내부로부터 말하는 것이라면 어떻게 되는 것인가? 반복해서 말하면, 그것은 우리가 성서와 교회사의 영역에서 “역사-비판학적” 신학에 빚진 충격, 해명, 그리고 안내를 무시하자는 것이 아니다. 그러나 그것은 그것이 오로지 “역사-비판학적” 학문이 아니라 *싫든 좋든(nolens volens)* 신학이기도 했다는 한에 있어서, 무엇보다도 그것의 대상이 19세기 연구의 미심쩍은 전달 수단들을 돌파하기에 충분히 강력한 독자적으로 말하는 것이었다는 한에 있어서 그렇다는 것이다. 이런 사실을 제외하면, 다른 점에서 그것은 하나님과 성령이 없는 “역사-비판학적” 연구와 교리에 지나지 않는 것이기 때문에, 19세기 신학은 중요하고 역사적인 타당성을 갖는 어떤 기독교적 진리를 제공할 수 없었을 것이다. 만일 그것이 그 전 과정을 끝까지 따라간다면, 기독교 신앙은 그 중심적 의미를 예수 그리스도의 이름에서 찾는 역사에 더 이상 종속되지 않았을 것이다. 이에 반하여, 이 역사는 신학자들이 기독교 신앙과 동일시했던 기독교적 종교의 특별한 양식에 의한 해석에 종속되었을 것이다.

마지막으로 참으로 유감스러운 사실을 말하지 않을 수 없다. 19세기 신학은 바깥 세상에 주로 종교사처럼 여겨졌다. 이것은 적어도 그 세기의 후반 동안 개신교 신학과 로마 가톨릭 신학 사이에 존재했던 서로의 무관심 때문이기도 했을 것이다. 이 무관심이 서로에게 어떤 관심을 가졌지만 통탄할만한 것이었던 과거의 격렬한 논쟁들에 비하여 나은 것인지 어떤 지는 논쟁의 여지가 있다. 로마 가톨릭 신학은, 또한, 그 세기의 처음에 이상한 발전을 겪었는데, 이 발전들은 일부분 개신교의 그것과 놀랍도록 유사한 것들이었다. 그러나, 피우스 9세의 시대에, 그것은 토마스주의에로의 복귀를 통하여 그것의 고유한 균형을 되찾았다. 명백히 종교사의 한 학과로서 고려된 개신교 신학은 그의 상대자의 행동을 권위를 가지고 교의를 해석하는 무비판적이고 비역사적인 방법이며 따라서 암흑 시대의 회상이라고 해석했다. 역으로, 로마 가톨릭 신학은 개신교 신학의 노력을 기독교 신앙의 역사적 성격에 대한 무책임한 굴복과 세속화라고 단죄했다. 이 두 파트너들 사이의 대화는 마치 코끼리와 고래 사이

스파나 에비온주의의 그리스도론을 끌어낼 수밖에 없었다. 둘째, 켈러는 “우리는 역사학자가 믿을 만하고 적절한 것이라고 받아들일 만한 예수의 삶에 대한 어떠한 자료도 갖고 있지 않다”고 주장했다. 이것은 복음서의 자료들이 신앙의 목적을 위해 신빙성이 없거나 부절절하다는 것을 말하는 것이 아니다. 켈러는 복음서가 냉정하고 공정한 관찰자들의 설명이 아니라, 신자들의 신앙에 대한 언급이라는 것과, 이 언급들은 형식이나 내용에 있어서, 그 신앙과 뿔뿔이 떨어져 있다는 것을 강조하는 데 관심을 갖고 있다. 복음서의 언급들은 “냉철하고도 공정한 관찰자들의 기록들이 아니라, 그 전체가 그리스도를 믿는 신자들의 증언과 고백들”이다. 우리가 그리스도와 접촉할 수 있는 것은 오직 이러한 언급들을 통해서이기 때문에, 그리스도에 대한 성서의 묘사가 신앙에 있어서 결정적이라는 사실은 명백하다. 그러므로 ‘역사의 예수’는 ‘신앙의 그리스도’가 지닌 구속론적인 의미를 결여하고 있다. 켈러에게 있어서, ‘진정한 그리스도는 선포된 그리스도’였다. 기독교 신앙은 역사적 예수에 근거한 것이 아니라, 실존적으로 의미가 있고 믿음을 일깨우는 인물인, 신앙의 그리스도에 근거한 것이다. 이 같은 역사적 예수 연구에 대한 켈러의 비판을 ‘교리 비평’이라고 한다(번역자 주).

의 대화만큼이나 불가능했다. 그 관계는 서로 기꺼이 듣고, 서로 배우고, 가능한 한계들 내에서의 에큐메니칼적 접촉들을 찾고 지속하기는커녕, 의미 있는 논쟁의 형식조차 취하지 못했다. 개신교도들 가운데 어느 누가 가톨릭의 교의학을 읽어 본 적이 있는가- 그리고 로마 가톨릭교도들 가운데 어느 누가 우리의 수많은 “신앙의 해설들”을 읽어보려고 했는가? 양쪽의 파트너들이 서로 등을 돌리고 성당에서 바리새인의 감사기도를 드렸다는 것은 놀라운 일이 아니다. 이러한 상황이 지속될 수밖에 없는가? 만약 우리 쪽의 종교사(그리고 저쪽의 신-토마스주의)가 지혜의 마지막 말이라면, 무관심은 계속될 수밖에 없다.

이제 강연을 마치고자 한다. 나는 19세기 개신교 신학에 대해 말해달라는 요청을 받았다. 그러므로 나는 여러분에게 이 역사가 어떻게 계속되었는지를 말하거나 지시할 책임이 없다. 나보다 더 현명한 사람이 언젠가 향후 100년 동안의 그 신학의 발전에 대하여 말하는 것을 듣는 것은 흥미 있는 일일 것이다. 역사는 계속 진행되고 있다. 불가피한 불연속성에도 불구하고 어떤 계속성은 있다. 반복하면, 19세기는 청산되지 않았고, 그 신학도 그러하다. 나는 *De mortuis nihil nisi bene*(단지 고인에 대해 좋은 점만을 말하는)의 법칙을 따를 수 없다. 그것은 단순히 그 시대의 신학자들이 죽지 않았기 때문이다. “그분 안에서 그들은 모두” 그들이 한때 살았던 차원과 한계들 안에서 “생명을 누리고 있다”. *Et lux perpetua lucet eis*(그리고 영원한 빛이 그들을 비추고 있다). 이와 같이 그들이 살아 있고, 또한 우리를 위하여 있다. 그들은 우리에게 말하기를 멈추지 않을 것이다. 그리고 우리는 그들의 말을 듣는 일을 멈출 수 없다.