

2019학년도
석사학위논문

폴 틸리히의 실존과 그리스도에 관한 연구
A Study on Paul Tillich's Existence and the Christ

한신대학교 신학대학원

이론신학전공

박재준

폴 틸리히의 실존과 그리스도에 관한 연구

지도교수 전 철

이 논문을 석사학위 논문으로 제출함.

2019년 12월

한신대학교 신학대학원

이론신학전공

박재준

박재준의 석사학위 논문을 인준함

주 심 류 장 현 (인)

부 심 강 성 영 (인)

부 심 전 철 (인)

한신대학교 신학대학원

2019년 12월

폴
틸리히의
실존과
그리스도에
관한
연구
2020·2
박재준

목 차

국문초록	iv
1. 서론	1
1.1. 연구 동기와 목적	1
1.2. 연구 방법과 구성	5
2. 존재와 비존재	8
2.1. 존재의 물음	8
2.2. 존재의 구조	9
2.3. 존재의 요소들	10
2.3.1. 개체화와 참여	10
2.3.2. 역동성과 형식	11
2.3.3. 자유와 운명	12
2.4. 존재와 유한성	13
2.4.1. 존재와 비존재	13
2.4.2. 유한과 무한	14
2.4.3. 유한성과 범주들	15
2.4.4. 유한성과 존재의 구성 요소들	19
3. 실존과 실존주의	21
3.1. 실존 사상의 등장	21
3.2. 실존의 어원적 이해	24
3.3. 본질적인 존재와 실존적인 존재	26

3.4. 본질주의와 실존주의 -----	27
3.5. 본질로부터 실존으로의 전이 -----	29
4. 소외와 죄 -----	31
4.1. 불신앙으로서의 소외 -----	32
4.2. 자기 높임(hubris)으로서의 소외 -----	33
4.3. 욕망으로서의 소외 -----	33
4.4. 사실로서의 소외와 행위로서의 소외 -----	34
4.5. 개인적인 소외와 집단적인 소외 -----	35
5. 실존적 자아 파괴와 악 -----	36
5.1. 자아 파괴와 세계의 상실 -----	36
5.2. 소외의 현상들 -----	36
5.2.1. 죽음과 죄의식 -----	37
5.2.2. 시간과 공간 -----	38
5.2.3. 고난과 고독 -----	39
5.2.4. 의심과 무의미 -----	40
5.3. 절망 -----	41
6. 새로운 존재와 그리스도 -----	43
6.1. 그리스도의 역설과 기능 -----	43
6.2. 그리스도로서의 예수와 새로운 존재 -----	46
6.3. 그리스도 예수 사건의 보편성 -----	47
6.4. 그리스도와 구원 -----	49

7. 텔리히의 설교에 나타난 실존과 그리스도 -----	52
7.1. 흔들리는 터전 -----	56
7.1.1. 흔들리는 터전 -----	56
7.1.2. 실존의 깊이 -----	58
7.1.3. 그리스도이신 분 -----	59
7.2. 새로운 존재 -----	60
7.2.1. 새로운 존재 -----	61
7.2.2. 무슨 권위로? -----	62
7.2.3. 올바른 때 -----	64
7.3. 영원한 지금 -----	65
7.3.1. 외로움과 홀로 있음 -----	66
7.3.2. 영원한 지금 -----	67
7.3.3. 지혜에 관하여 -----	69
8. 결론 -----	71
참고문헌 -----	76

폴 틸리히의 실존과 그리스도에 관한 연구

상관관계의 신학으로 특징지어지는 폴 틸리히의 신학은 인간의 실존적 상황에서 발생하는 모든 문제들에 대한 신학적인 대답을 추구한다. 틸리히는 신학이 상황 안으로 들어가서 상황이 제공하는 수단을 통하여 상황에 내재된 질문들에 대답할 수 있을 때 진정한 의미를 가질 수 있다고 주장했다.

틸리히의 존재론에서 모든 존재는 비존재를 향하며 궁극적 소멸을 피할 수 없다. 존재는 유한하며 유일한 예외는 비존재와 존재 모두를 초월하는 존재자체 뿐이다. 존재가 비존재의 침투와 위협 가운데 공존한다는 것이 곧 실존의 정체이다. 비존재와 존재의 관계는 본질과 실존의 관계로 연결되고, 본질로부터 실존으로의 전이는 죄와 비극의 문제를 낳는다. 틸리히는 죄를 인간이 하나님으로부터 등을 돌리는 인격적 행위로 해석하고 그것을 소외라고 표현했다. 인간의 소외는 유한성 속에서 자신과 세계를 상실하는 자아 파괴를 초래한다. 틸리히는 악(evil)도 소외와 자아 파괴의 구조에서 해석했다. 절망은 하나님으로부터 소외된 인간이 실존의 끝에서 더 이상 넘어갈 수 없는 상황을 의미한다. 그러나 인간은 어떤 경우에도 존재의 근원으로부터 분리되지 않으며 하나님은 절망 가운데서도 우리 안에서 일하신다.

그리스도는 실존의 영역에서 본질을 구현한 유일한 “새로운 존재”이다. 새로운 존재로서의 그리스도는 본질과 실존의 관계에서 기대할 수 없는 현실이라는 점에서 역설로 표현된다. 인간은 새로운 존재인 그리스도에 참여함으로써 실존적 소외가 가져온 절망을 극복하고 영원을 경험할 수 있게 된다. 틸리히는 그것을 “영원한 현재”나 “영원한 여기” 등으로 표현했다.

틸리히는 그의 심원한 신학의 체계를 설교를 통하여 기독교 안팎의 사람들에게 전했다. 그의 설교는 전통적인 기독교인들보다는 기독교 안과 밖의 생각하고 의심하는 사람들을 향하였다. 틸리히의 신학과 설교는 새로운 사상의 구현이 아니라 기독교의 원래의 정신과 오랜 진리를 현대인들에게 되살려주기 위한 것이었다.

주제어: 상관관계, 비존재, 존재, 본질, 실존, 소외, 절망, 새로운 존재, 참여, 화해

1. 서론

1.1. 연구 동기와 목적

20세기의 대표적인 신학자인 폴 틸리히(Paul Tillich, 1886-1965)의 신학을 특정한 분야로 단순하게 분류하려는 것은 어느 정도 편리함은 기대할 수 있겠지만 그 자체가 무리한 시도라고 할 것이다. 그러나 틸리히 신학의 독창성과 그가 현대 사회에 미친 거대한 영향력 때문에 틸리히의 신학에는 유난히 많은 “브랜드”가 붙어 있는 것 또한 사실이다. 그중 빠지지 않고 등장하는 것이 그가 실존의 모든 질문들에 대해 신학적으로 대답해야 한다고 주장한 상관관계의 신학자이며, “존재자체”로서의 하나님을 제외한 모든 것은 의심하고 질문해야 한다고 주장한 변증적 신학자이고, “사이”의 중재자로 남아있기를 희망한 경계선상의 신학자¹⁾라는 점 등일 것이다. 또한 “존재자체”, “궁극적 관심”, “존재와 비존재”, “영원한 현재”, “거룩한 낭비” 등 그가 사용해서 유명해진 수많은 신학적 언어들도 빼놓을 수 없다.

틸리히의 신학 방법은 동 시대의 신학자 칼 바르트가 하나님의 말씀에 나타나는 수직적 “계시”를 강조한 것과 뚜렷하게 구별된다. 그런 점에서 바르트의 신학을 ‘위로부터의 신학’으로, 틸리히의 신학을 ‘아래로부터의 신학’으로 부르는 세간의 표현은 통속적이지만 나름의 의미와 타당성을 가지고 있다고 하겠다. 이것을 달리 표현하면 바르트의 신학은 하나님과 계시 중심의 케리그마적 신학이며, 틸리히의 신학은 인간의 상황에서 출발하는 인간 중심의 변증신학이라고 할 수 있다.

그렇다면 “무엇이 틸리히로 하여금 변증신학이라는 그만의 독창적인 신학방법론을 전개하게 했는가?”라는 질문이 가능하다. 틸리히는 그의 수많은 저서와 강연 등을 통해 그가 전개하는 변증신학의 필요성과 타당성을 거듭해서 강조하고 설명했다. 예를 들어 그의 대표적인 저술인 『조직신학』 제1권의 서두에서 틸리히는 그의 신학의 성격을 다음과 같이 기술하고 있다.

“변증신학(apologetic theology)은 ‘대답하는 신학’이다. 그것은 영원한 메시지의

1) 틸리히는 그의 자전적 저서 『경계선 위에서』(On the Boundary)에서 “신학과 철학 사이”, “종교와 문화 사이” 등 12개의 경계 항목들을 설정하여 자신을 표현하였다. 폴 틸리히/김흥규 옮김, 『경계선 위에서』(서울: 동연, 2017).

힘 안에서, 상황이 제공하는 수단을 통하여, 상황에 내재된 질문들에 대답한다.” 티리히는 상황 안으로 들어가지 않으면, 그 상황이 안고 있는 질문에 대답할 수 없으며, 비록 대답을 하더라도 대답처럼 느껴지지 않고 돌맹이처럼 던져질 것이라고 생각했다.²⁾ 티리히는 또한 ‘경계선상의 신학자’로서 특히 신학과 철학 사이의 경계선을 자유롭게 넘나들었다. 그의 학위 논문의 제목은 『셸링의 철학 발전 과정에서의 신비주의와 죄의식』이었다. 티리히는 자전적 저서인 『경계선 위에서』에서 “저는 신학자이면서 철학자로 남아 있고자 했고, 철학자이면서 신학자로 남아 있으려고 했습니다.”³⁾라고 회고했다.

그러나 티리히는 변증신학이 케리그마 신학의 주장에 주의를 기울여야 함을 강조했다. 변증신학이 그 신학적 주장의 실체이자 기준인 케리그마에 근거하지 않으면 자신을 상실하고 말 것이기 때문이다.⁴⁾ 티리히는 비록 철학과 신학의 경계선에서 서 있었지만 기독교 신앙과 신학의 본질에서 벗어나지 않아야 한다는 원칙을 지킨 철저한 기독교인이었음을 알 수 있다.

티리히의 신학을 논할 때 빼놓을 수 없는 것이 그가 겪은 삶의 상황, 특히 두 차례의 전쟁과 모국인 독일에서 학자로서 겪은 고난이다. 티리히는 그의 나이 28세인 1914년에 1차 세계대전에 참전하였다. 그는 서부전선에서 야전군목으로 4년을 복무하면서 전쟁의 참상을 목도했다. 티리히는 참전하기 전만 해도 19세기의 낙관적인 부르주아 문화의 영향 속에서 역사의 진보에 대한 소박한 믿음을 가지고 있었으나 참전의 경험은 인간에 대한 그의 믿음을 철저하게 파괴하였다. 그 당시 가족들에게 보낸 그의 편지를 보면 “우리는 가장 무섭고 비상한 파멸을 경험하고 있습니다. 그것은 이 세계에서 종말에 대한 경험입니다. 마지막 순간이 다가오고 있습니다. 이 마지막 순간은 깊은 고통을 동반하고 있습니다.”⁵⁾라는 내용이 있다. 티리히는 1차 세계대전 종전 후 독일에서 그의 학문 활동을 재개했으나 얼마 지나지 않아 나치 정권의 등장으로 교수직이 박탈되고 고국을 떠나야 하는 또 다른 시련을 겪어야 했다.

티리히의 아픈 경험은 그의 신학의 바탕이 자연스럽게 실존주의적인 것으로 향

2) Paul Tillich, *Systematic Theology Vol. I*, (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1951), 6.

이하 *ST I*.

3) 폴 티리히/김홍규 옮김, 『경계선 위에서』 (2017), 85.

4) *ST I*, 7.

5) 박만, 『폴 티리히-경계선상의 신학자』 (서울: 살림출판사, 2003), 33-34.

하는데 영향을 미쳤다. 틸리히는 유럽의 20세기는 1900년이 아니라 1914년의 1차 세계대전 발발과 함께 시작되었다고 했다. 전쟁의 처참한 경험이 틸리히의 19세기적 관념론을 20세기의 실존적인 공허와 절망으로, 그리고 역사의 진보에 대한 믿음을 끊임없는 위기의식으로 바꾸어 버린 것이다.⁶⁾ 전쟁이라는 종말적 카이로스의 경험은 그의 신학의 바탕에 실존 의식을 단단히 뿌리내리게 하였다. “실존주의는 ‘옛 시대’, 즉 소외의 상태 속에 있는 인간과 인간 세계의 곤경을 분석해주었다는 점에서 기독교의 천부적인 동맹이다. 임마누엘 칸트가 수학이 인간 이성의 행운이라고 했듯이, 실존주의는 기독교 신학의 행운이다.”⁷⁾라고 한 틸리히의 주장은 그의 신학과 실존주의와의 관계를 뚜렷하게 드러내준다.

2020년은 틸리히 서거 후 오십 오년이 되는 해이고, 2차 대전이 끝난 지 칠십 오년이 경과하는 해이다. 그리고 21세기의 오분의 일이 경과하는 시점이다. 이 시대에 틸리히는 우리에게 무엇을 말하고 있는가? 그의 신학은 지금도 여전히 유효한가? 시간의 흐름에 따라 틸리히 열풍이라고 할만 했던 과거의 뜨거운 관심과 연구가 학교와 교회의 현장에서 식어져 간다는 느낌을 지우기 어렵다. 그러나 필자는 다음의 몇 가지 이유들 때문에 틸리히의 신학은 앞으로 더욱 치밀하게 연구되고 전해져야 한다고 생각한다.

첫째, 19세기와 20세기에 이루어진 자연과학의 현란한 결과물들-예를 들면 진화론, 상대성이론, 양자역학 등-은 기독교가 처한 환경을 더 이상 그 이전으로 돌아갈 수 없게 만들었다. 눈을 뜬 인간의 이성은 생명나무 열매를 먹은 아담처럼 끊임없이 “왜?”와 “어떻게?”라는 질문을 던져 왔고 앞으로도 계속해서 던질 것이다. 이것은 지금이 더 이상 수동적인 케리그마 방식의 신학만을 고집할 수 없는 세상임을 의미한다. 그런 점에서 세상의 다양한 물음에 대하여 인간의 이성의 관점에서 대답해야 한다는 틸리히의 변증신학은 변화한 환경을 옹기 바라보고 있음이 분명하다.

둘째, 실존에 대한 인식과 탐구는 세월이 흐른다고 하여 근본적으로 변할 수 있는 성질의 것이 아니다. 인간은 누구도 “죽음”이라는 실체를 피할 수 없으며, 자신의 삶의 근원과 의미에 대하여 풀리지 않는 의문을 품고 있다. 이것은 우리가 살아 있는 한 영원한 과제이며, 이것을 피하지 않고 그대로 인식하는 것이 실존적 자세

6) 앞의 책, 76-77.

7) Paul Tillich, *Systematic Theology Vol. II* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1957), 27. 이하 *ST II*.

이다. 인간의 실존적 상황에 대한 인식은 잠시 피해갈 수는 있지만 영원히 사라질 수도 없고 피할 수도 없다. 우리가 세상을 반드시 탈리히가 제시한 형이상학적 구도로 파악해야 한다고 주장할 수는 없지만 탈리히의 신학이 실존의 도전과 위협을 피하지 않고 담대히 맞서며, 그 과정에서 “새로운 존재”인 그리스도 안에 계시된 하나님의 본질적 가치를 찾는다는 뚜렷한 기독교적 메시지를 지니고 있다는 것은 분명하다. 이것이야말로 초대교회에서 바울이 강조했고, 이 시대에도 변함없이 선포되어야 할 복음의 메시지라고 할 수 있다.

셋째, 탈리히는 시대를 대표하는 신학자인 동시에 뛰어난 설교자였다. 탈리히는 전쟁의 비극 때문에 늦은 나이에 그의 모국어인 영어를 내려놓는 아픔을 겪었지만, 그럼에도 불구하고 그의 설교는 이해하기 쉽지 않은 그의 신학을 신학교 바깥의 사람들에게 전달하는 매우 효과적인 도구로 작용했다. 이것은 많은 사람들이 그의 신학을 접하기 전에 그의 설교를 통하여 “새로운 존재”를 만나고 “궁극적인 관심사”를 추구하게 된 데서 알 수 있다. 탈리히는 그의 첫 번째 설교집인 『흔들리는 터전』의 서문에서 많은 학생들과 신학교 바깥의 사람들이 그의 신학을 이해하기가 어렵다고 호소했음을 밝히고 있다. 그들은 그의 실제적이고 실존적인 신학의 함의들이 그의 설교들을 통해 더 분명하게 드러날 것으로 믿고 있었으며, 탈리히 자신도 그의 설교를 통해, 엄격하고 체계적인 그의 신학의 특징들이 “실제적인”(practical) 것이 될 수 있기를, 즉 우리 종교 생활의 개인적이고 사회적인 문제들에 적용될 수 있기를 기대하고 있다.⁸⁾ 그렇다고 해서 탈리히의 신학이 그의 설교의 과정에서 그 의미가 변색되거나 약화된 것은 결코 아니다. 설교가로서 탈리히의 위대성은 쉽지 않은 그의 신학적 메시지를 설교라는 도구를 사용하여 기독교 안팎의 수많은 사람들에게 분명하게, 그것도 감동적으로 전달한 데 있다. 이것은 이 시대의 신학자들과 설교자들이 반드시 유념하고 본받아야 할 자세라고 할 수 있다.

탈리히의 신학은 조직신학의 전 분야를 폭 넓게 다루고 있지만, 그 중에서도 그의 그리스도론은 현대 신학에서 손꼽히는 독창적인 통찰로 인정된다. 탈리히의 그리스도론에서 핵심적인 용어는 “새로운 존재”로서의 그리스도이다. 탈리히는 인간의 실존에 대한 그의 이해를 바탕으로 하여 우리에게 그리스도가 왜 새로운 존재로서

8) Paul Tillich, *The Shaking of the Foundations* (New York: Charles Scribner's Sons, 1948), Preface.

실존 상황에 처한 인간에게 궁극적인 해답으로 다가오는지 현대인의 시각에서 설명하고 있다.

이 시대에 기독교의 원류라고 할 수 있는 서구에서 기독교의 복음의 메시지가 힘을 잃어가고 있음을 부정하기 어려운 것이 사실이다. 그렇다면 한국 교회는 어떠한가? 한국 교회는 그 가시적 규모에서 보면 20세기 후반 대한민국의 현란한 경제 부흥에 비견될 만큼 놀라운 성장을 해온 것이 사실이다. 그러나 오늘의 한국 교회는 그 눈부신 성장만큼 빠른 템포로 여러 가지 복합적인 문제들을 노출하면서, 장차 종교로서의 존폐 가능성을 걱정해야 하는 상황을 직면할 우려마저 낳고 있다.

이러한 때 기독교 신학과 교회는 과연 무엇을 할 수 있을까? 실존적인 시대의 질문들을 스스로 제기하고, 또 신학적으로 변증하고 대답하는 티리히의 신학의 가치는 그래서 더욱 의미가 있고 빛을 발한다고 믿는다. 특히 기독교의 심장이고 정체성인 그리스도에 대한 티리히의 신학과 설교를 꾸준히 심도있게 연구하는 것이 이 시대의 신학자들이 게을리 할 수 없는 책무라고 할 수 있다. 본 논문이 그러한 노력의 과정에 작은 발자국이라도 남길 수 있다면 다행일 것이다.

1.2. 연구 방법과 구성

본 연구는 티리히의 여러 신학의 주제들 중에서 실존을 바탕으로 한 티리히의 그리스도론을 분석하고, 그 분석한 결과를 그의 설교에서 확인하는 것을 목적으로 하고 있다. 따라서 티리히의 설교에 접근하기 전에 그의 “실존과 그리스도”에 대한 올바른 이해를 하는 것이 적절한 순서일 것이다. 티리히가 그의 저서 『조직신학』 제2권에 발표한 그리스도론의 제목을 설정할 때 “실존”을 “그리스도”의 앞에 위치시킨 것은⁹⁾ 그의 그리스도론의 구상을 예고하는 것으로 볼 수 있다. 그의 그리스도론이 인간의 실존에 대한 분석과 이해의 바탕 위에서 이루어졌다는 뜻이다. 실제로 티리히는 “그리스도라는 용어가 인간의 실존적인 상황을 지시해준다.”고 했다.¹⁰⁾

티리히는 20세기 신학의 거장답게 수많은 저서들을 남겼는데 그의 신학의 결정판은 전 3권으로 발간된 『조직신학』이다. 『조직신학』의 제1권은 1951년, 제2권

9) 1957년에 발간된 『조직신학』 2권의 내용은 “제3부. 실존과 그리스도”이다.

10) *ST II.*, 27.

은 1957년, 그리고 마지막 제3권은 그가 사망하기 2년 전인 1963년에 발간되었다. 틸리히는 그에게 있어 조직적인 방법(systematic way) 이외의 방법으로 신학적인 사고를 하는 것은 불가능하다는 말로 『조직신학』 1권의 서문을 시작한다.¹¹⁾ 지극히 사소한 문제라도 그 해결책을 찾기 위해서는 모든 문제들과 연결 지어서 진지하고 철저하게 다루어야 한다는 것이다. 여기에서 우리는 그의 조직신학의 목적이 변증적인 관점에서 신학체계의 방법과 구조를 제공하는 데 있다는 것을 알 수 있다. 상관관계의 신학, 또는 변증 신학으로 통칭되는 틸리히 신학의 특징은 그의 이러한 신학 방법론에서 비롯되었다.

틸리히의 그리스도론이 집약된 『조직신학』 제2권은 본 논문의 근간을 이루고 있다. 틸리히는 이에 앞서 제1권의 후반에서 “존재와 신”의 문제를 기술하는데 이것은 그의 실존과 그리스도론으로 나아가기 위한 전 단계라고 할 수 있다. 따라서 본 논문에서는 『조직신학』 1권에 기술된 틸리히의 존재론의 주요한 내용을 별도의 주제로 다루었다. 틸리히의 『조직신학』 제2권의 후반부는 그의 그리스도론에 관한 내용을 광범위하게 다루고 있다. 논문은 틸리히의 그리스도론 중 인간의 실존의 문제에 대한 답으로 등장한 “새로운 존재”로서의 그리스도의 배경과 의미를 분석하는데 주력하였다.

틸리히는 실존과 실존주의에 대해 치밀한 분석을 바탕으로 하여 그의 신학 이론을 전개해가지만 실존주의는 결코 틸리히의 독창적인 사유물이 아니다. 실존주의는 19세기와 20세기의 시대의 산물인 것이다. 틸리히도 이점을 잘 인지하고 있었으며 그의 여러 저서들에서 실존철학의 계보를 자신의 시각에서 소화하여 설명하고 있다. 틸리히가 자주 언급한 사상가들로는 셸링(Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775-1854), 키에르케고르(Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855), 하이데거(Martin Heidegger, 1889-1976)를 꼽을 수 있는데 이중 셸링의 철학은 틸리히의 학위 논문의 주제일 만큼 틸리히에게 절대적인 영향을 미쳤다. 틸리히의 신학이 이들에게 적지 않은 빛을 지고 있음이 분명하기 때문에 그들의 실존 사상에 대하여 짧게라도 언급하는 것은 본 논문의 흐름상 필요할 것으로 본다. 틸리히는 그의 저서 『문화의 신학』(Theory of Culture)의 일곱 번째 에세이 “실존철학: 그 역사적 의미”(Existential Philosophy: Its Historical Meaning)에서 그가 영향을 받은 실존

11) *ST I*, vii.

철학 사상가들의 계보를 구체적으로 나열하고 있다. 『문화의 신학』은 1959년에 발간되었지만 “실존철학: 그 역사적 의미”는 1944년에 「Journal of the History of Ideas」에 발표된 내용이다.

마지막으로 틸리히의 그리스도론이 그가 남긴 세 권의 설교집에 어떻게 반영되어 있는지 살펴보는 것이 본 논문의 특징이자 목표이다. 틸리히는 생전에 그의 설교들을 묶어서 3권의 설교집을 발간했는데¹²⁾ 여기에는 총 61편의 설교가 담겨있다. 틸리히는 그 당시 설교 장소나 청중들의 상황에 맞추어 다양한 메시지들을 자연스럽게 선포했기 때문에 설교집에 담긴 틸리히의 모든 설교들이 인간의 실존과 그리스도에 관한 내용이라고 할 수는 없다. 그러나 설교집의 전체적인 분위기는 인간의 실존의 문제와 그에 대한 궁극적인 답으로서의 새로운 존재인 그리스도를 향하고 있음은 분명하다.

본 논문의 말미에서는 틸리히의 세 권의 설교집에서 각 세 편씩, 총 아홉 편의 설교들을 선정하여 틸리히의 실존 개념과 그리스도론이 당시의 청중들의 눈높이에 맞추어 전달되는 과정을 살펴보았다. 분석 과정에서 실천신학적 관점에서의 설교 기술적 접근보다는 틸리히 조직신학의 치밀한 체계가 그의 설교를 통해 청중들에게 어떻게 전달되는지 확인하는데 치중하였다. 이것은 틸리히의 신학과 설교 사이의 일관성과 유기적인 관계를 살펴보는 과정이라고 할 수 있을 것이다. 결론의 마지막 대목에서는 틸리히의 신학과 설교가 오늘의 한국 교회에 던지는 의의와 메시지를 고찰해 보았다.

12) *The Shaking of the Foundations* (New York: Charles Scribner's Sons, 1948). *The New Being* (New York: Charles Scribner's Sons, 1955). *The Eternal Now* (New York: Charles Scribner's Sons, 1963).

2. 존재와 비존재(Being and Nonbeing)

2.1. 존재의 물음(The Question of Being)

무언가가 존재한다는 것은 무엇인가? 그에 앞서 이러한 질문을 하는 존재는 또 무엇인가? 이 두 가지의 질문을 더하여 톨리히는 “철학은 존재로서 존재에 대해 묻는다.”¹³⁾라고 했다. 이것이 “제1철학”이고 “형이상학”이며 “존재론”(ontology)의 시작이다. 존재론적 질문은 신학에서도 다르지 않지만, 다만 신학은 그 답을 가지고 있다는 점이 철학과의 차이라고 할 수 있다. 톨리히에 의하면 신학의 기본적인 질문은 하나님에 대한 것이고, 하나님은 존재에 내재된 질문에 대한 답이다.¹⁴⁾

톨리히는 존재론적인 물음은 존재자체에 관한 것으로서, “형이상학적 충격”, 다시 말해 “가능한 비존재의 충격”과 같은 형태로 제기된다고 한다. 존재인 인간이 그 존재에 얽매이지 않고 존재의 넘어섬에 대한 질문을 할 수 있다는 점은 중요한 대목이다. 예를 들어 “왜 어떤 것은 존재하고 어떤 것은 존재하지 않는가?”라는 질문이 그것이다. “없음”에 대한 질문은 존재를 부정함으로써 존재의 영역을 넘어서고자 하는 시도이다. 톨리히는 이것을 정리하여 사유(thought)는 존재하는 모든 것의 부정을 상상할 수 있으며, 우리는 비존재(nonbeing)에 저항하는 힘을 제공하는 존재의 본질과 구조를 나타낼 수 있다고 했다.¹⁵⁾ 인류의 역사에 산재하는 신화, 우주론, 형이상학들은 존재에 대한 물음과 대답들의 예이다. 그러나 수천 년 동안의 끊임없는 노력에도 불구하고 존재론에 대한 통일된 합의는 아직 이루어지지 않았다. 물론 앞으로도 이루어지지 않을 것이다.

톨리히는 그의 존재론을 전개해가면서 존재의 개념을 다음의 네 가지 차원으로 분류하였다: (1) 존재의 구조; (2) 존재의 구조를 이루는 요소들; (3) 존재의 성질; (4) 존재와 인식의 범주들이 그것이다.¹⁶⁾ 우리는 이 네 가지의 차원을 각각 살펴봄으로써 톨리히의 존재론에 더 가깝게 접근할 수 있다.

13) *ST I.*, 163.

14) *ST I.*, 163.

15) *ST I.*, 163-164.

16) *ST I.*, 164.

2.2. 존재의 구조(The Ontological Structure)

틸리히에 의하면 모든 존재들은 존재의 구조에 참여하고 있지만 그 구조를 즉각적으로(immediately)¹⁷⁾ 의식할 수 있는 것은 인간뿐이다. 그러나 인간은 자신을 이해하는 방식으로 자연을 이해할 수는 없다. 인간은 다른 존재들의 행동을 기술할 수 있지만 그 행동의 의미는 정확하게 이해할 수 없다는 뜻이다. 그것은 인간이 처한 실존의 한계이다. 인간이 다른 존재들의 행동의 의미를 파악하는 것은 간접적이고 불확실할 수밖에 없다.¹⁸⁾ 인간은 다른 존재들과 분리되어 있고, 존재 전체의 미세한 부속에 불과하기 때문에 그 스스로 존재 전체의 정체를 파악할 수는 없다는 것은 논리상 정당한 귀결일 것이다.

그러나 틸리히는 인간의 안에 우주 구성의 원리가 있다는 오래된 인식적 전통에 의지하여 제3의 가능성을 제시한다. 하이데거는 그의 저서 『존재와 시간』에서 “현존재”(Dasein) 개념을 제시했는데 현존재는 객체적 존재의 객체적 ‘속성’같은 것이 아니라, 한 객체에게 발생한 존재의 방법이라고 했다.¹⁹⁾ 존재는 존재가 될 수 있는 구조를 그 안에 지니고 있다는 것이다. 나아가 존재는 개시성(開示性, 열어 보이는 성질)을 가지고 있는데 이것은 현존재에서 존재의 구조를 열어볼 수 있음을 의미한다. 하이데거는 『존재와 시간』의 제5장에서 ‘존재 전반의 의미’를 이해하려면 ‘존재이해’라는 현상을 파악해야 하는데, 그 이유는 존재이해의 내부에 존재를 향한 통로가 열려있기 때문이라고 한다. 중요한 것은 이 존재이해가 현존재의 존재구성에 속해 있다는 것이다.²⁰⁾

틸리히도 “인간은 자기가 속해있는 세계를 가지고 있는 자신을 경험한다.”²¹⁾고 설명한다. 이것은 곧 자아와 다른 존재들과의 관련성을 의미하는 자아연관성(self-relatedness)의 문제로 귀결된다. 인간은 자아를 통하여 그가 몸담은 환경을 초월할 수 있으며, 나아가 세계와의 상관관계를 유지할 수 있다. 인간은 세계 안에 있으면서 동시에 세계를 가지고 있다.²²⁾ “세계가 없는 자아는 공허하고 자아가 없

17) ‘비매개적’ 또는 ‘선형적’으로 번역할 수도 있다.

18) *ST I.*, 168.

19) 마르틴 하이데거/전양범 옮김, 『존재와 시간』 (서울: 동서문화사, 1992), 60.

20) 앞의 책, 478.

21) *ST I.*, 169.

22) *ST I.*, 170.

는 세계는 죽은 것이다”²³⁾는 톨리히의 주장의 본뜻이 여기에 있다.

톨리히는 존재의 구조를 인간-세계 구조와 함께 이성의 객관과 주관의 구조로도 보았다. 자아가 독립적인 자아가 되고 세계가 독립적인 세계가 되게 하는 것은 이성이다. 이성은 존재의 “로고스”로서, 이성을 통하여 주관적인 자아와 객관적인 세계는 상호 의존하며 존재할 수 있게 된다.

2.3. 존재의 요소들(The Ontological Elements)

2.3.1. 개체화와 참여(Individualization and Participation)

개체화(individualization)는 모든 사물이 지니고 있는 특수한 성질이며, 모든 존재로서의 자아를 구성하는 본질적인 요소이다. 개체화는 각 개별적 존재들에 포함되어 있는 것으로서 이로 인하여 개별적 존재들 상호간의 차이가 발생한다.

톨리히는 인간이 개체화되어 있으면서도 동시에 자아 중심적인 존재라는 점에서 인간 이외의 존재들과 구별된다고 강조한다. 인간 이외의 존재에게 있어서 개체는 종(species)의 개별적 특성을 나타내는데 그치지만 인간은 각 개인의 자아의 중요성이 강조되고 보호된다는 점에서 다르다는 것이다. 톨리히는 심지어 집단주의 사회 안에서도 궁극적으로 개인은 그 집단이나 나아가 종보다 더 의미가 있다고 한다. 개인은 자기가 속한 세계의 담지자(bearer)이기 때문이다.²⁴⁾

개별적 자아는 그가 속한 세계에 참여하고 있다. 각 개체는 개체로서의 한계는 있지만 그 안에 전체 우주적 특성을 담고 있다. 그런데 톨리히는 오직 인간만이 소우주라고 주장한다. 우주는 인간의 안에 간접적이고 무의식적인 형태가 아닌 직접적이고 의식적인 만남의 형태로 존재하기 때문이다. 이것이 가능한 것은 인간의 정신과 실재의 이성적 구조 때문이다. 인간의 우주에 대한 참여는 실제로는 제한되어 있지만 잠재적으로는 제한이 없다. 인간의 언어는 그가 소우주라는 것을 증명한다.²⁵⁾

23) *ST I.*, 171.

24) *ST I.*, 175.

25) *ST I.*, 176.

개체화된 개별적 자아는 그의 환경과 세계에 참여하는데, 참여는 인격적 차원에서 보면 사귄(communion)의 형태가 된다. 사귄은 자아가 개체화된 다른 자아에 참여하는 것이다. 틸리히는 참여 또한 존재의 본질적인 요소이기 때문에 어떤 개체도 참여 없이는 존재할 수 없다고 강조한다. 마찬가지로 개체화된 인간의 인격은 다른 인격과의 만남 없이는 존재할 수 없다.²⁶⁾ 틸리히는 참여의 개념을 확대하여 상징은 실재에 참여하고, 주관은 대상에 참여하며, 실존은 본질에 참여하고, 기독교인은 예수 그리스도 안에 나타난 새로운 존재에 참여한다고 하여 그의 그리스도론의 핵심을 예고하고 있다.²⁷⁾

2.3.2. 역동성과 형식(Dynamics and Form)

틸리히는 역동성은 상대적 비존재(me on)²⁸⁾를 의미하며 형식을 가진 사물에 대해서는 존재의 잠재성이고, 순수한 비존재에 대해서는 존재의 힘이라고 한다.²⁹⁾ 존재의 힘인 역동성이 형식을 갖추면 비로소 존재가 된다. 그런 점에서 존재란 하나의 형식이라고 할 수 있다. 역동성은 형식의 부재라는 점에서는 존재하는 것이 아니지만, 존재의 잠재성, 또는 존재의 힘이란 점에서는 존재한다. 틸리히는 인간의 경우에만 역동성이 자연을 초월할 수 있으며, 그 외에 모든 생명의 역동성은 자연적 필연성의 한계 안에 머무른다고 주장했다.³⁰⁾

존재의 역동적인 성질은 존재하는 모든 것이 자신을 초월하여 새로운 형식을 창조하려는 경향이 있음을 암시한다. 동시에 모든 것은 자신의 자아초월의 근거인 형식을 보존하려고 한다. 그러한 맥락에서 동일성과 차이, 정지와 움직임, 보존과 변화가 상호 연계된다. 존재의 구조에 있어서 과정은 불변처럼 본질적인 것이다. 마찬가지로 변화의 과정에서 보존되는 것이 없다면 과정도 존재할 수 없게 된다.³¹⁾

인간은 자기 초월과 자기 보존을 즉각적으로(또는 선형적으로) 경험한다. 틸리

26) *ST I.*, 176.

27) *ST I.*, 177.

28) 절대적 비존재인 *ouk on*과 상대적 비존재인 *me on*의 개념에 대해서는 “2.4.1. 존재와 비존재”를 참고할 것.

29) *ST I.*, 179.

30) *ST I.*, 180.

31) *ST I.*, 181.

히는 인간은 인간 외의 존재들과 달리 제한 없이 자신을 초월할 수 있다고 한다. 인간의 창조성으로 인하여 인간은 자신이 속한 생물학적인 영역을 돌파하여 새로운 영역에 이를 수 있다는 것이다. 인간은 기술적 도구의 새로운 세계와 문화적 형식의 세계를 창조할 수 있다.³²⁾ 그렇지만 인간의 자기 초월의 무한성에도 불구하고 인간의 생물학적 자기초월은 한계에 봉착하게 된다. 인간의 생물학적 구조를 넘어 서려는 어떤 시도도 성공하지 못할 것이라는 뜻이다.³³⁾

2.3.3. 자유와 운명(Freedom and Destiny)

자유와 운명의 대극성은 인간의 실존을 설명하는 핵심적인 요소이다. 인간은 자유를 가지고 있기 때문에 인간이지만, 그 자유는 운명과의 대극적 상호 의존성 안에서만 주어진다.³⁴⁾ 운명은 무언가를 발생하게 하는 신비한 힘이 아니다. 운명은 자연과 역사와 나 자신에 의해 구성된 나 자신이다. 나의 운명은 나의 자유의 토대이며 나의 자유는 나의 운명을 결정하는 과정에 참여한다. 따라서 자유가 있는 자만이 운명을 가진다. 사물은 자유가 없기 때문에 운명이 없으며, 하나님은 그 자신이 자유이기 때문에 운명을 갖지 않는다. 운명은 자유의 반대가 아니라 자유의 조건과 한계를 지시하는 개념이다. 이에 반해 숙명(fate)은 단순히 자유의 반대적인 개념이기 때문에 존재론적 대극성에서 접근하는 논의에서 사용할 수 없다.³⁵⁾

틸리히는 인간만이 완전한 자아와 세계를 가진 존재이며, 사색과 결단과 책임의 견지에서 자유로운 유일한 존재라고 한다. 따라서 인간 이외의 자연에게 자유와 운명을 적용할 때는 유비적인 방법을 사용할 수밖에 없다. 틸리히는 이 유비의 방법으로서 임의성(spontaneity)과 법칙성(law)의 대극성을 제시한다. 자연의 법칙은 자아중심적인 형태의 반응을 제거하지는 않지만 침범할 수 없는 한계가 설정되어 있다. 각각의 존재는 그 자아중심적인 구조와 그것이 포함된 거대 단위의 법칙에 따라서 행동하고 반응한다. 그러나 그것의 임의성은 파괴되지 않는다. 결론적으로 자유와 운명의 대극성은 존재하는 모든 것에 적용된다고 할 수 있다.³⁶⁾

32) *ST I.*, 181.

33) *ST I.*, 182.

34) *ST I.*, 182.

35) *ST I.*, 185.

36) *ST I.*, 186.

2.4. 존재와 유한성(Being and Finitude)

2.4.1. 존재와 비존재(Being and Nonbeing)

틸리히의 실존 사상, 나아가 틸리히의 신학 전체에 접근함에 있어서 비존재와 존재의 긴장은 반드시 넘어서야 할 핵심적인 문턱이다. 틸리히는 인간은 “존재성”(beingness)에 구애됨이 없이 없음(無)을 직시하고, 존재론적인 질문을 할 수 있다고 주장했다.³⁷⁾ 이것은 인간이 비록 존재의 틀에 묶여있지만 존재를 초월하여 비존재의 신비를 묻고 생각할 수 있다는 뜻이다. 인간은 존재와 비존재의 신비에 대해 질문을 던질 수 있는 존재이다.

비존재의 개념은 동서양을 막론하고 인간의 사상사에서 오랜 뿌리를 가지고 있다. 김경재는 틸리히의 비존재를 언급하면서 노자의 『도덕경』 1장을 인용하는데, 이를 헬라인들의 비존재 이해와 비교해보면 동서양의 통찰이 놀라우리만치 유사성을 갖고 있음을 발견하게 된다.

무는 천지의 시작이며, 유는 만물의 근원이다. (無名天地之始 有名萬物之母)

항상의 무에서 (도의) 오묘함을 관조하고, 항상의 유에서 (도의) 드러남을 본다.

(故常無欲以觀其妙 常有欲以觀其徼)

이 둘은 같은 데서 나왔으며 명칭이 다를 뿐, 둘 모두 심원하다. 심원하고 심원하니, 모든 오묘함의 문이로다.

(此兩者同出而異名 同謂之玄 玄之又玄 衆妙之門)³⁸⁾

헬라인들은 ‘없음’을 절대적 비존재인 *ouk on*과 상대적 비존재인 *me on*으로 분류했다. 플라톤 학파는 *ouk on*이 존재와 관계가 없는 완전한 없음이라면, *me on*은 아직은 비존재의 상태에 있지만 그것이 본질(essence)과 이데아(idea)와 결합함으로써 존재가 될 수 있는 것으로 보았다. 그런 점에서 *me on*은 변증법적 개념이고 잠재적인 존재이다.³⁹⁾ 앞서 인용된 도덕경의 無도 *me on*으로 볼 수 있다. 변증법적으

37) *ST I*, 186.

38) 김경재, 『틸리히 신학 되새김』 (서울: 여해와 함께, 2018), 112.

로 보면 ‘절대적 無가 있다’는 말 자체가 자기모순이기 때문이다. 그러나 기독교는 전통적인 교리상 메온의 개념을 거부해왔다. 하나님이 무로부터 창조하신다(creatio ex nihilo)고 할 때의 없음 개념은 완전한 없음을 의미하는 비변증적 개념의 *ouk on* 이었다.⁴⁰⁾

틸리히는 실존과 관련하여 절대적 비존재인 *ouk on*의 개념을 배제하지 않는다. 실존은 어원상 비존재의 밖에 서 있는 것을 의미하지만, 존재는 원천적으로 비존재와 완전히 구분되어 있는 것이 아니기 때문이다. 틸리히의 신학에서 실존과 관련된 유한과 불안, 자유와 운명, 본질과 실존의 문제는 바로 이 비존재와 존재의 상호 분리와 얽힘에서 비롯되는 현상이다.

존재가 비존재로부터 나왔다는 것은 궁극적으로 존재가 비존재로 환원됨을 뜻한다. 이것이 바로 모든 존재가 피할 수 없는 존재의 유한성이다. 그러나 비존재는 존재 밖에서 존재와 멀어지게 하는 무엇이 아니라, 모든 존재들이 가지고 있는 속성으로 존재 안에 있으면서 존재를 부정하려는 것을 말한다. 다시 말해서, 비존재란 존재 안에 있으면서 존재를 부정하는 것이다. 이것은 은유적인 표현이긴 하지만 그 숨겨진 뜻은 “비존재적인 존재”, 즉 존재의 유한성을 말하는 것이다.⁴¹⁾

여기에서 생각해 볼 수 있는 것은 많은 기독교인들이 여전히 떨쳐버리지 못하고 있는 영혼의 불멸성에 관한 문제이다. 틸리히의 존재론 구조에서 영혼은 불멸할 수 없다. 영혼도 존재인 이상 비존재에서 출현했다고 보아야 하며, 그 경우 영혼도 예외 없이 비존재의 힘에 지배받는 유한한 상태에 있기 때문이다. 비존재의 힘에 지배받지 않는 것은 오직 존재와 비존재를 모두 초월하는 “존재자체”인 하나님뿐이다. 따라서 기독교는 영혼의 불멸을 포기하는 대신 존재자체인 하나님이 제공하는 “영원한 생명”을 구해야 하는 것이다.

2.4.2. 유한과 무한(The Finite and the Infinite)

존재하는 것은 유한하다. 틸리히는 존재의 유한성의 원인을 존재에 대한 비존재의 침투에서 찾고 있다. 비존재는 존재의 “아직 아님”과 “더 이상 아님”으로 나타난

39) *ST I.*, 188.

40) 김경재, 『틸리히 신학 되새김』 (2018), 115.

41) 폴 틸리히/성신형 옮김, 『사랑, 힘, 그리고 정의』 (서울: 한들출판사, 2017), 67.

다.⁴²⁾ 존재는 그 자신의 시작이며 끝이다. 모든 존재에는 예외 없이 비존재가 내재되어 있다. 그래서 존재는 비존재로부터 출현하여 비존재를 향해서 가고 있는 것이다. 여기에서 유일한 예외는 존재자체이다. 오직 존재자체만 비존재로부터 출현한 것이 아니기 때문에 시작과 끝이 없다.

인간은 자신의 유한성을 존재에 대한 비존재의 위협으로서 경험한다. 그런데 인간이 자신의 유한성을 바라볼 수 있는 것은 무한성의 관점에서이다. 인간은 무한을 상상할 수 있기 때문에 유한을 경험할 수 있다는 뜻이다. 유한한 존재인 인간은 유한성의 구조에서 자신을 초월함으로써 자신을 유한한 것으로 인식하게 된다. 인간의 정신은 유한한 실재들을 초월하여 대우주 또는 미세우주의 방향으로 끝없이 진행할 수 있다. 그럼에도 인간의 정신은 정신의 담지자인 개별적 인간들의 유한성에 종속되어 있다. 그런 점에서 인간의 무한성은 그 자신을 초월하는 유한성이라고 할 수 있다.⁴³⁾

인간이 자신을 무한하게 초월할 수 있다는 것은 인간이 비존재를 넘어서는 존재자체에 속해 있다는 뜻이다. 존재자체는 유한성의 부정적인 요소인 비존재를 초월한다. 존재자체는 무한성을 부정하지 않으면서, 유한성과 무한성 모두를 초월하는 것이다.

인간의 유한성의 자각은 불안이라는 증상으로 나타난다. 불안은 유한한 자아가 무한의 관점에서 유한한 존재인 자기를 자각하는 현상이다. 불안은 존재론적인 것으로서 존재의 유한성처럼 보편적인 현상이다. 따라서 불안은 어떤 인간도 피해갈 수 없는 필연적인 현상이다. 유한성을 극복할 수 없기 때문에 불안을 극복할 수 없는 것이다.⁴⁴⁾ 불안은 실제로 보이거나 경험되는 것이지 유추될 수는 없으며, 유한한 자아가 유한한 것으로서 자기를 인식하는 것이다.⁴⁵⁾

2.4.3. 유한성과 범주들(Finitude and the Categories)

틸리히는 유한성의 실체를 파악하는 형식으로 네 가지의 범주를 제시한다. 이

42) *ST I.*, 189.

43) *ST I.*, 190-191.

44) *ST I.*, 191-192.

45) *ST I.*, 192.

범주들은 존재 및 비존재와 연결됨으로써 그들의 존재론적 성격을 드러낸다. 즉, 존재를 표현하면서도 동시에 그 존재가 종속되는 비존재를 표현한다는 뜻이다. 따라서 이 범주들은 긍정과 부정의 요소를 결합하는 유한성의 형식이라고 할 수 있다.⁴⁶⁾

이 네 가지 범주들 - 시간, 공간, 인과성, 실체 - 을 분석할 때는 “외부”(세계)와 “내부”(자아)의 관점에서 긍정과 부정의 요소들을 살펴봐야 한다. 그렇게 함으로써 각각의 범주별로 존재와 비존재, 그리고 불안과 용기를 결합시켜서 바라볼 수 있게 된다.⁴⁷⁾ 틸리히는 이 네 가지 범주들을 나열하면서 각 범주마다 유한성의 극복을 가능하게 하는 용기가 내재되어 있음을 강조한다. 존재가 비존재에 의해 함몰되지 않을 수 있는 것은 각각의 범주마다 그 유한성을 긍정하기 때문인데 그 긍정이 가능한 것은 존재하려는 용기 때문이다. 그렇다면 우리는 그 용기의 토대가 과연 무엇인가라는 질문을 피할 수 없다.

틸리히는 비존재의 불안을 받아들이는 용기의 가능성에 대한 질문이 곧 신에 대한 질문이라고 한다.⁴⁸⁾ 틸리히는 그의 저서 『존재의 용기』에서 존재자체의 본질을 드러내는 것은 논증이 아니라 용기라고 했다. 존재의 용기는 곧 존재자체로 통하는 열쇠라는 것이다. 이것이 신의 실재를 증명하는 논증이라고 할 수는 없지만 그 이전에 적어도 존재의 힘을 긍정하는 용기의 행위가 있다는 것만은 확실하다.⁴⁹⁾ 틸리히는 우리의 신념 속에 깊게 자리 잡고 있는 이 용기는 궁극적으로 존재가 비존재보다 우선해야 한다는 점에 대한 확신이라고 한다. 유한한 모든 것에 무한성이 내재해 있다는 확신은 용기와 관련되는 것이지 결코 이성적인 작용이 아니라는 것이다.⁵⁰⁾

1) 시간(Time)

시간은 존재에 대한 비존재의 정복을 가장 확실하게 드러내는 범주이다. 현재는 미래와 과거의 경계에 불과하다. 존재하는 것은 현재인 것 같지만 그 현재는 멈추

46) *ST I*, 192.

47) *ST I*, 193.

48) *ST I*, 198.

49) Paul Tillich, *The Courage to be* (London: Nisbet & Co., Ltd, 1952), 172.

50) 폴 틸리히/성신형 옮김, 『사랑, 힘, 그리고 정의』 (2017), 68.

지 않고 스쳐갈 뿐이다. 시간과 관련된 대표적인 두려움은 죽음이라고 할 수 있다. 죽음은 시간에 종속되어 있기 때문이다. 그런데 엄밀히 말해 우리의 두려움의 대상은 죽음 자체가 아니고, 예외 없이 “죽을 수밖에 없다”는 존재론적 불안이다. 그 불안은 시간의 모든 순간마다 편재한다. 인간의 본성을 나타내는 “아담”과 새로운 존재로 등장한 “그리스도”마저 여기에서 예외가 아니었다.⁵¹⁾

그런데 톨리히는 인간이 이러한 시간의 전멸적인 성격에 대하여 굴복당하지 않고 불안한 존재로나마 균형을 유지하며 지탱할 수 있는 것은 일시성(temporality)을 긍정하는 용기 때문이라고 한다. 인간은 용기를 통해 비실재적인 현재의 순간을 긍정하고, 시간의 덧없음이 만들어내는 내면의 불안을 견딜 수 있게 된다. 인간은 존재론적 용기를 통해 시간에 대한 불안을 극복하고 현재를 긍정할 수 있다.⁵²⁾ 무한을 상상할 수 있는 유일한 존재로서 스스로의 유한성을 바라보고, 거기서 발생하는 불안을 떠안아야 하는 인간은 모든 존재들 중에서 가장 큰 용기를 가진 존재라고 할 수 있다.

2) 공간(Space)

시간은 공간과 결합하여 현재를 만들어내고, 공간과의 결합을 통해 비로소 머무를 수 있게 된다. 시간은 공간의 위에서 서 있는 것이다. 공간은 시간과 마찬가지로 존재와 비존재를 결합하고, 불안과 용기를 결합한다. 모든 존재에게는 공간이 필수적이다. 물리적인 장소는 물론이요, 사회적 “공간”도 여기에 포함된다. 직업, 영향권, 집단, 역사적 기간, 기억과 기대의 공간, 가치와 의미의 장소 등이 그 예이다. 공간이 없다는 것은 존재하지 않는다는 것과 같다.⁵³⁾

그러나 이 존재의 공간성도 비존재에 종속되어 있다. 어떤 유한한 존재도 절대적으로 자기 소유의 공간을 가질 수 없고, 그 공간에 전적으로 의지할 수 없다. 존재는 “지상의 순례자”로서 가졌거나 가질 수 있는 모든 것을 궁극적으로 잃고 말 것이다. 이러한 유한성은 미래에 대한 인간의 불안으로 이어진다. 역사적으로 인간들은 그들의 공간을 지키기 위한 수많은 제도와 방법들을 고안해보았지만 성공하지

51) *ST I.*, 194.

52) *ST I.*, 194.

53) *ST I.*, 195.

못했으며 남는 것은 불안뿐이었다.

그런데 인간이 그의 공간을 잃게 될 것이라는 불안도 현재와 현재의 공간을 긍정하는 용기에 의해서 균형을 이룬다. 모든 것은 우주 안에서 그것이 차지하는 공간을 긍정한다. 존재하는 한 그 존재의 용기를 기반으로 하여 공간의 없음에 대한 불안에 저항할 수 있다.

3) 인과성(Causality)

시공간과 마찬가지로 인과성도 존재와 비존재를 모두 표현한다. 만약 어떤 것이 인과적으로 설명되면 그 실재성은 긍정되며 비존재에 대한 저항의 힘이 받아들여진다. 어떤 사물의 원인에서 그 존재의 힘을 바라볼 수 있기 때문이다. 그러나 인과성의 긍정적인 의미는 부정적인 의미의 이면이기도 하다. 어떤 사물이나 사건의 원인을 묻는다는 것은 그것이 이미 자신의 존재로서의 힘을 가지고 있지 않다는 것을 뜻하기 때문이다. 유한한 사물들은 자기-원인(self-caused)적이지 않고 존재로 “던져진” 것이다(하이데거). 인과성과 관련된 불안은 자신이 자아의 존재가 아니라는 불안이다. 인간의 시각으로 볼 때 인간의 존재에서 필연성을 발견할 수는 없다. 인간은 단지 피조물일 뿐이고, 인간의 존재의 의미를 그 자신이 찾을 수 없다는 사실은 인간이 비존재에 종속되어 있음을 보여준다. 인간은 의미도 모른 채 우연히 실존 속으로 던져진 것처럼 언제든지 실존의 밖으로 떠밀릴 것이다.

인과성과 관련된 인간의 존재의 용기는 자기의 근원을 바라보지 않고 그 자신을 의지하는 것이다. 이것은 인과적 의존의 굴레를 벗어버리고 실존을 있는 그대로 받아들이는 것을 의미한다. 사르트르(Jean Paul Sartre, 1905-1986)가 “실존이 본질에 앞선다”고 하면서 “인간은 스스로의 실존에 대해 책임을 져야한다”⁵⁴⁾고 주장한 것을 인과성과 관련된 존재의 용기의 시각에서 볼 수 있을 것이다.

4) 실체(Substance)

유한한 모든 것은 그 실체가 사라질 것이라는 불안을 안고 있다. 이 불안은 실체의 궁극적 소멸은 물론이고 실체의 끊임없는 변화에도 해당된다. 모든 변화는 그

54) 장 폴 사르트르/이희영 옮김, 『실존주의란 무엇인가』 (서울: 동서문화사, 1993), 30.

변화와 관련된 상대적 비존재를 드러낸다. 그리스인들이 변하지 않는 것에 집착한 이유가 여기에 있다. 존재의 변할 수 없는 것에 대한 질문은 우리가 실체와 정체성을 상실할지도 모른다는 불안의 표현에 다름 아니다. 죽는다는 것도 결국 삶이라는 형태의 소멸이나 변화를 의미한다. 영혼의 불멸이라는 구상은 실체의 소멸에 대한 심각한 불안을 표현하는 것이며, 그로부터의 도피를 위한 인간의 노력에서 나타난 것으로 볼 수 있다. 변한다는 것에 대한 불안은 실체의 상실에 대한 불안이다.

실체와 관련된 인간의 용기는 실체의 상실의 위협을 받아들이는 것이다. 이것은 유한한 것을 긍정하고 불안을 받아들이는 용기이다.

2.4.4. 유한성과 존재의 구성 요소들(Finitude and the Ontological Elements)

틸리히는 유한성의 네 가지 범주를 소개한 데 이어서 존재를 구성하는 세 가지의 대극적인 요소들을 제시한다. 그것은 앞서 존재의 요소에서 이미 소개된 것으로서, 첫째 개체화와 참여, 둘째 역동성과 형식, 셋째 자유와 운명의 대극성이다. 이들의 대극적인 성격으로 인하여 존재와 비존재는 상호 긴장 관계를 유지하며, 존재의 구성 요소들은 비존재의 위협에 노출되어 있다.⁵⁵⁾

첫 번째 구성 요소인 개체화와 참여에서 개체화는 다른 존재, 즉 세계와의 사립의 상실로 표현되는 외로움의 위협을 야기한다. 그러나 이 외로움을 피하기 위해 세계에 참여하는 것은 자신의 자아와 자아연관성을 상실하는 집단주의의 위협으로 연결된다.⁵⁶⁾ 인간은 개체화와 참여가 각각 안고 있는 불안과 긴장의 굴레에 매어있는 존재인 것이다. 틸리히는 그의 마지막 설교집 『영원한 지금』에 포함된 설교 “외로움과 홀로 있음”(Loneliness and Solitude)에서 이 문제를 다루고 있다.

두 번째 요소인 역동성과 형식의 유한성에서 역동성이 형식을 통해 현실적인 것이 되며 비존재에 대항할 수 있는 존재의 힘으로 작용하지만, 형식이 지나치게 강화되면 오히려 그 역동성이 상실될 위협에 노출된다. 그러나 반대로 역동성이 지나치게 강화되고 형식이 지나치게 약화되면 그 결과는 혼란으로 직결된다.⁵⁷⁾

55) *ST I.*, 198.

56) *ST I.*, 199.

세 번째 요소인 자유와 운명도 긴장 상태에 있기는 마찬가지이다. 자유의지에 대한 전통적인 논쟁은 결국 자유와 운명 사이의 존재론적인 긴장이 객관화되어 나타난 형태라고 할 수 있다.⁵⁸⁾ 자유는 운명에 내재된 필연성으로 인해 상실될 수 있으며, 반대로 운명의 상실은 인간의 존재의 의미를 상실하는 것을 의미한다.⁵⁹⁾ 톨리히는 운명(destiny)을 아무런 의미가 없는 숙명(fate)과 달리 본질적 의미를 품고 있는 필연성으로 해석한다. 만일 운명을 의미 없는 숙명으로 간주하게 되면 개인이나 사회 모두 무의미성의 덩어리에 빠지게 되고 말 것이다. 그것은 삶의 무의미성으로 인한 소위 ‘실존적 절망’으로 진입하는 길이 되고 말 것이다.

톨리히는 인간의 유한성은 인간의 존재의 구조와 함께 자아를 상실할 수 있는 가능성이라고 한다. 그러나 이것은 가능성일 뿐이다. 우리는 또 다른 가능성에 주목해야 한다. 그것은 유한성의 불안과 자아 파괴의 절망이 단절되어 있는 그리스도라는 역사상의 사건이다. 그리스도로서 예수의 모습에는 모든 형태의 불안이 있지만 절망은 없다. 이 모습에서 본질적 유한성과 실존적 분열이 분리되며, 존재론적 불안과 죄책의 불안인 절망이 구별된다.⁶⁰⁾ 두 번째 설교집인 『새로운 존재』에 포함된 같은 제목의 설교에서 톨리히는 “새로운 존재”로서의 그리스도 예수의 의미를 극적으로 소개하며 강조하고 있다.

57) *ST I.*, 199.

58) *ST I.*, 200.

59) *ST I.*, 201.

60) *ST I.*, 201.

3. 실존과 실존주의

3.1. 실존 사상의 등장

‘실존’(existence)이라는 말이 지금처럼 일반화된 용어가 되어 대중들에게까지 익숙해진 것은 19세기와 20세기에 유행처럼 번진 실존주의의 영향으로 볼 수 있다. ‘실존’은 이제 철학이나 문학 밖의 영역에 있는 사람들에게도 낯설지 않은 용어이지만 그 구체적 개념이나 표현하는 방법이 모든 학자들에게 동일한 것은 아니다. 실존주의의 시작이 언제, 누구에 의해 비롯되었는지에 대해서는 연구자 별로 차이가 있다. 그러나 거의 예외 없이 등장하는 이름은 헤겔(F. Hegel, 1770-1831)이다. 헤겔의 철학은 엄밀한 의미에서 실존주의와 정반대되는 입장에 있지만, 그의 철학에 대한 비판의 과정에서 실존주의가 태동하였다는 점에서 헤겔은 실존주의의 탄생에 결정적인 역할을 했다고 할 수 있다.

흥미로운 것은 헤겔도 실존주의자들과 마찬가지로 인간의 상황을 분석할 때 본질과 실존을 구별했다는 점이다. 다만 그는 양자 간의 소외가 현실적으로 극복되었다고 주장했다는 점에서 실존주의자들과 근본적인 차이를 보인다. “이성적인 것은 현실적이며 현실적인 것은 이성적이다”⁶¹⁾라는 헤겔의 유명한 명제가 그의 주장을 대변한다. 헤겔에게 있어서 실존은 본질의 표현이지 본질로부터의 타락이 아니다. “오직 이념만이 현실적이다.”⁶²⁾라는 명제도 헤겔의 논리주의, 또는 본질주의를 기반으로 하고 있다. 헤겔에게 철학의 목표는 현실을 이성적으로 파악하는 것이었으며, 진리란 사유와 대상 간의 일치를 의미했다. 그런데 대상의 본질은 사상 속에서 파악되는 것이기 때문에 진리는 자기 의식적 이성과 존재하는 이성의 통일이라는 결론으로 귀결되었다.⁶³⁾

실존주의를 대표하는 19세기 중반의 인물로 셸링과 키에르케고르를 꼽을 수 있다. 탈리히는 실존철학의 뿌리를 찾아 데카르트(René Descartes, 1596-1650) 이전의 초합리주의로까지 거슬러 올라가기도 하지만⁶⁴⁾ 셸링과 키에르케고르⁶⁵⁾는 헤겔의 본

61) 헤겔/입석진 옮김, 『법철학』 (과주: 한길사, 2008), 25.

62) 앞의 책, 300.

63) 이광모, 『기로에 선 이성-셸링 철학』 (서울: 용의 숲, 2016), 448.

질주의적 입장을 비판한 대표적인 사람들로서, 틸리히에게 가장 직접적이고 깊은 영향을 미친 실존철학의 창시자들이다. 틸리히의 학위 논문은 셸링의 철학에 관한 내용이었으며, 키에르케고르의 실존 사상은 틸리히의 저술 전반에 직간접적으로 자주 등장할 만큼 틸리히의 철학과 신학 사상에 깊은 영향을 미쳤다.

셸링의 헤겔에 대한 비판의 핵심은 존재가 순수 논리적 개념이 아니라 철학하는 주체의 경험적 개념이라는 것이다. 헤겔이 ‘논리학’의 시원으로서 존재를 객관적이고 직접적인 것이라고 생각한데 반해 셸링은 개념의 운동은 순수 논리가 아닌 감각적 경험에 의해서 이루어진다고 주장했다. 실존이 개념의 근거라는 것이다.⁶⁶⁾ 헤겔은 철학의 과제를 “존재하는 것을 개념적으로 파악하는 일”이라고 한데 반해 셸링은 “도대체 왜 어떤 것이 있는가? 왜 없지 않은가?”라고 질문하면서 존재자의 근원을 밝히는 것을 그의 철학의 목적으로 삼았다. 이것은 이성에 대한 두 사람의 서로 다른 시각을 보여주는 예이다. 현실 세계에 대한 이성적인 설명을 목표로 하는 철학과, 이성의 배후에서 존재자와 실존적 삶의 근거를 해명하는 것을 목표로 하는 철학의 차이라고 할 수 있는 것이다.⁶⁷⁾

키에르케고르도 사유의 절대성을 부정했다는 점에서 셸링과 같은 입장을 취한다. “순수한 사유는 최근의 발명품이며 ‘정신 나간 기준’이다. 이전의 합을 부정하려면 시간이 필요한데 순수 사유에서 시간은 설 자리가 없다.”⁶⁸⁾라는 그의 주장이 그것을 보여준다. 키에르케고르는 실존하는 인간에게 최고의 관심은 실존이며, 실존에 대한 관심이 그의 실재라고 했다. 그는 인간은 추상적인 언어로는 실재가 무엇인지 표현할 수 없다고 했다. 추상적 사유는 실재와 가능성을 모두 고려하는데 이 경우 개념을 사유하는 매개는 실재가 아닌 가능성이기 때문에 그 사유를 통해 반영된 실재 개념은 문제가 있다는 것이다.⁶⁹⁾

틸리히도 헤겔의 사유가 강력한 낙관론에 치우친 나머지 셸링과 쇼펜하우어

64) Paul Tillich, *Theology of Culture* (New York: Oxford Univ. Press, 1959), 76.

65) 1841/42년 겨울학기에 셸링은 베를린 대학교에서 ‘신화와 계시의 철학’을 강의했고, 키에르케고르는 그 수강생들 중의 한 명이였다. - 앞의 책, 77.

66) 이광모, 『기로에 선 이성-셸링 철학』 (2016), 431.

67) 앞의 책, 449.

68) S. Kierkegaard, trans by Lowrie, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton Univ, 1941). (Tillich, *Theology of Culture* (1959), 83에서 재인용)

69) Kierkegaard/Walter Lowrie tr, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton Univ, 1941), 279.

(Arthur Schopenhauer, 1788-1860)의 근본적 사유의 요소인 공포의 경험을 등한시 했다고 비판했다.⁷⁰⁾

틸리히는 실존철학을 특별히 독일적 창작품으로 보았는데 그 배경에는 19세기 초 독일인들이 겪은 정치적이고 정신적인 재앙이 있다. 틸리히의 표현에 따르면 실존철학의 용어들은 ‘독일어의 천재이자 때로는 악마인’ 하이데거에 의해 폭 넓게 결정되었다.⁷¹⁾ 하이데거는 ‘실존’은 ‘현존재’를 통해서 존재를 드러낸다고 한다. 이때 ‘현존재’는 자신의 ‘존재’를 문제 삼을 수 있는 ‘인간’으로서의 존재자이다. 존재자 일반은 존재의 의미를 묻지 않는 반면 오직 ‘현존재’만이 존재를 문제시하기 때문에 하이데거는 ‘현존재’만 실존범주로 구분했다.⁷²⁾ 하이데거는 실존은 자신의 존재의 의미를 묻는 인간에게만 적용할 수 있는 것이기 때문에 비록 인간이라고 하더라도 존재의 의미에 전혀 관심이 없다면 실존에서 떨어져 있다고 해석한다. 그러나 적어도 죽음을 앞두거나 인식하는 인간이 존재의 의미에 전혀 무관심하기는 어렵기 때문에 대부분의 인간은 실존적이라고 보아도 지나친 표현은 아닐 것이다.

대중들의 시각에서 볼 때 실존주의라는 용어와 가장 긴밀하게 연결되어 있는 철학자들 중 하나인 사르트르는 인간의 본성은 존재하지 않는다고 주장했다. 그 본성을 생각하는 신이 존재하지 않기 때문이라는 것이다. 그는 인간은 스스로 그렇게 생각하는 것일 뿐 아니라 스스로 바라는 바라고 했다. 나아가 인간은 실존한 뒤에야 스스로 생각하는 것, 즉 실존으로의 비약 뒤에 스스로 바라는 것에 지나지 않는다고 생각했다. 인간은 스스로 만드는 것 이외에 아무것도 아니라는 것이다.⁷³⁾ 사르트르는 존재의 발견에 있어서 인간의 실존이 우선이라는 의미에서 “실존이 본질에 앞선다.”는 유명한 명제를 탄생시켰다.

앞선 철학자들의 실존에 대한 이해와 주장을 보면 각각의 특징들이 존재하지만 이들의 공통점은 본질로부터 분리되어 있는 실존에 대한 인식이다. 그들은 인간의 즉각적인 경험(immediate experience)이 인간의 인지적 경험(cognitive experience)보다 실재의 본성과 흔적을 더 완전하게 드러낸다고 생각했다. 따라서 실존 철학은 인간의 즉각적 경험에 대한 강조로서 특정한 시대에 개화한 사상적 흐름이라고 할

70) Paul Tillich, *What is Religion?* (New York: Harper and Row, 1973), 171.

71) Paul Tillich, *Theology of Culture* (1959), 76.

72) 송영배, “하이데거의 ‘존재’개념에 대한 시론,” 『철학사상』 15 (2002/12), 122.

73) 장 폴 사르트르/이희영 옮김, 『실존주의란 무엇인가』 (1993), 30.

수 있다. 실존주의가 태동한 구체적인 시기는 1840년에서 1850년에 이르는 10년간이었다. 이 시기에 셸링, 키에르케고르, 엥겔스, 포이어바흐, 마르크스, 쇼펜하우어 같은 수많은 철학자들이 군집하면서 실존 사상은 본격적인 나래를 펴게 되었다.⁷⁴⁾

틸리히는 자신을 신학자이면서 철학자로, 그리고 철학자이면서 신학자로 남아있는 경계선 위의 학자로 묘사했다. 실제로 그는 철학과 신학에서 모두 학위를 취득했으며 대학 강단에서도 철학 교수이자 신학 교수로 봉직했다. 그런데 틸리히의 경계선 상의 학문 활동과 연관된 철학의 분야는 실존철학이었다. 틸리히는 실존철학이 독일에 처음 소개되었을 때 신학과 철학의 관계를 새롭게 이해할 수 있었다고 토로했다. 틸리히가 특별하게 언급한 실존철학자들은 헤겔의 본질철학에 대응해 실존철학의 개요를 제시한 셸링, 틸리히가 실존철학의 창시자라고 칭한 키에르케고르, 그리고 ‘생의 철학’으로 유명한 니체인데 틸리히는 이 세 명의 실존철학 사상을 융합한 하이데거의 철학에 매료되었다고 고백한다. 틸리히는 비록 하이데거가 명백한 무신론자였지만 하이데거의 인간실존의 해석은 기독교적 인간실존 해석과 직결되어 있기 때문에 하이데거의 철학을 ‘신율철학’으로 부를 수 있다고 강조했다.⁷⁵⁾

3.2. 실존의 어원적 이해

틸리히는 『조직신학』 제1권의 후반부에서 ‘존재와 비존재’에 대한 그의 통찰을 구체화하였다. 이후 6년 후에 『조직신학』 제2권을 출간하였는데 이 책 전체의 제목이 “실존과 그리스도”이다. 이것으로 볼 때 틸리히 신학의 구성에 있어 존재에서 실존으로의 흐름은 필연적인 진행으로 보인다. 실제로 틸리히는 2권의 서문에서 본질에서 실존에 이르는 길은 “비합리적”이기 때문에 그러한 흐름이 논리적으로 보장되는 것은 아니지만, 실존의 소외를 이해하기 위해서는 존재와 비존재의 개념에서 밝혀진 유한성의 개념이 필수적임을 인정하고 있다.⁷⁶⁾ 실존의 피할 수 없는 성격인 “소외”는 존재가 담고 있는 유한성에서 비롯되기 때문이다.

틸리히가 거듭해서 강조한 “상관관계의 방법”(method of corelation)은 실존적인 질문과 신학적인 대답을 연관시키는 방법이다. 이제 인간의 실존적인 질문이 무엇

74) Paul Tillich, *Theology of Culture* (1959), 77.

75) 폴 틸리히/김홍규 옮김, 『경계선 위에서』 (2017), 83-84.

76) *ST II.*, 4.

인지 정리하는 것이 상관관계의 방법을 향한 과제일 것이다. 실존적인 물음은 인간의 실존 상태에서 자연스럽게 제기되는 물음이다. 실존 상태란 본질이 아닌 상태, 무한이 아닌 상태, 영원이 아닌 상태이다. 그런 점에서 틸리히가 인간의 실존적 “곤경”(predicament)을 반영하는 요소들이 없다면 실존적 질문은 구성될 수 없다고 한 것은 타당하다.⁷⁷⁾ 틸리히가 말하는 곤경은 살아가면서 겪는 가난, 질병, 핍박과 같은 고통을 의미하는 것이 아니라 모든 존재가 피해갈 수 없는 유한성과 소외에서 비롯되는 근본적이고 불안한 심리를 의미한다. “왜 나는 영원하지 않고 유한한가?”, “왜 나는 존재자체로부터, 다른 존재로부터, 심지어 나 자신으로부터 소외되어 있는가?”, “내가 존재하는 의미는 무엇인가?”와 같은 근원적 질문들이 실존적인 질문들의 범주에 포함된다.

틸리히는 그의 실존 개념을 설명하기 위해 우선 어원적인 접근을 시도하였다. “실존하다”(to exist)의 라틴어 어원은 *existere*인데 이는 “밖에 서다”(stand out)라는 뜻이다. 여기에서 자연스럽게 무엇이 밖에 서는가에 대한 질문이 등장한다. 틸리히는 실존이란 단어는 어원적으로 “존재”가 “비존재”의 밖에 선다는 의미이며, 실존한다는 것은 곧 없음의 밖에 서는 것이라고 한다. 고대 그리스인들은 비존재를 절대적 비존재인 *ouk on*과 상대적 비존재인 *me on*으로 구분하였는데 틸리히는 밖에 선다고 할 때의 비존재의 대상에 *ouk on*과 *me on*을 모두 포함시킨다.⁷⁸⁾

그런데 틸리히는 존재가 비존재의 밖에 서있다는 말이 존재와 비존재의 완전한 분리를 의미하는 것이 아니라고 거듭해서 강조한다. 실존한다는 것은 자신의 비존재의 밖에 서있는 것이지만 실제로는 자신의 존재와 비존재는 혼재되어 있다.⁷⁹⁾ 우리는 비존재의 밖에 서서 존재의 영역에 들어서 있지만 그렇다고 해서 비존재를 완전하게 벗어난 것은 아니다. 존재와 비존재에 동시에 속해 있다는 것은 있음과 동시에 없음을 향한다는 뜻이다. 이것은 존재의 유한함과 함께 가변성으로 드러난다.

틸리히는 앞서 제시한 비존재의 종류에 따라서 존재의 유한성과 가변성의 근원을 설명한다. 즉, 절대적 비존재 *ouk on*의 밖에 서 있음으로서의 실존은 존재의 유한성으로 나타나고, 상대적 비존재 *me on*의 밖에 서 있음으로서의 실존은 가변성으로 나타난다. 절대적 비존재의 특징은 그야말로 완전한 없음 또는 텅 비어있음을

77) *ST II.*, 15.

78) *ST II.*, 20.

79) *ST II.*, 20.

의미하므로 이것의 영향을 받는 존재는 소멸을 향한 유한성을 드러낸다. 한편 상대적 비존재는 존재의 힘으로서의 잠재적 존재이다. 현실적 존재는 잠재성의 밖에 서 있지만 동시에 그 안에 머물러 있기 때문에 가변적 성격을 드러내는 것이다. 그리스인들은 이것을 상대적 비존재인 *me on*이 잠재성의 실현에 대하여 저항하는 것으로 상징화했다. 그러나 티리히는 둘의 구분에 특별한 의미를 두지 않았으며, 중요한 것은 실존은 비존재의 밖에 서 있다는 사실 자체라고 강조한다.⁸⁰⁾

3.3. 본질적인 존재와 실존적인 존재

티리히에 의하면 존재는 본질적으로 비존재와 연관되어 있으며, 유한성은 존재의 본질적 특성이다.⁸¹⁾ 존재는 비존재의 위협 속에서 저항하지만 궁극적으로 비존재를 향하기 때문에 유한하며, 본질적으로 분열과 자기 파괴의 위협을 받고 있다. 존재의 요소들의 긴장이 이것을 보여주고 있다.⁸²⁾

티리히는 본질의 의미를 두 가지로 분류해서 제시한다. 첫 번째 의미의 본질은 어떤 가치도 개입되지 않은 본성으로서 사물의 왜곡되지 않은 참된 성질을 의미한다. 여기서 참된 성질을 판단하는 것은 가치가 아닌 추상이나 직관에 의한 판단이다. 두 번째 의미의 본질은 가치 판단의 기준으로서의 본질이다. 본질에 대한 의미가 이렇게 다른 형태를 취하는 이유는 실존의 모호성 때문이다. 실존은 존재를 표현하는 동시에 그것에 반대한다. 존재를 규정하는 본질은 순수하게 논리적 성질을 보유하지만 사물에서 불완전하고 왜곡되게 나타나는 본질은 가치의 흔적(stamp)을 보여준다. 본질은 실존하는 것에 힘을 부여하면서 동시에 그것을 판단한다. 본질과 실존이 연합할 수 있다면 법도 판단도 필요가 없게 되지만 그것은 불가능하다. 그러므로 모든 사물에 법이 있고 자아 파괴의 심판이 현실화되는 것이다.⁸³⁾

본질과 마찬가지로 실존의 의미도 하나로 통일되어 있지는 않다. 본질과 실존에 대한 가장 오래되고 그러면서도 보편적인 언급은 플라톤(Plato, BC 429?-BC 348)이 제공하였다. 플라톤의 관점에서 본질은 선하고, 실존은 본질의 그림자와 같은 것

80) *ST II.*, 21.

81) *ST I.*, 202.

82) *ST I.*, 202.

83) *ST I.*, 203.

으로서 상대적으로 부정적인 것으로 간주되었다. 반면에 옥캄(William of Ockham, 1285-1347)의 사상에서는 실존에 대한 긍정적인 판단이 우세하다. 그에 의하면 모든 실재는 실존하며, 본질적인 것은 인간의 정신에 반영된 실존의 반영일 뿐이다. 아리스토텔레스(Aristotle, BC 384-BC 322)는 중간적인 위치에 있다고 할 수 있다. 아리스토텔레스는 현실적인 것은 실재하며, 본질적인 것은 존재의 힘을 부여한다고 한다. 그리고 최고의 본질에서는 잠재와 실체가 동일하다고 한다.⁸⁴⁾

기독교는 실존이 창조의 완성이란 점에서 실존에 대해 긍정적인 입장을 취하지만 동시에 하나님에 의해 창조된 선과 인간에 의해 왜곡된 실존 사이에 분열이 발생했음을 강조한다는 점에서 플라톤이나 옥캄보다는 아리스토텔레스에 가깝다고 할 수 있다. 기독교에서 선은 전능자에 의한 임의적 명령이 아닌 실재의 본질적인 구조이다.⁸⁵⁾

틸리히는 본질과 실존의 관계에 대한 논의는 전체적인 신학 체계의 논의와 동일하다고 강조한다. 본질과 실존의 구별은 창조세계와 현실세계의 구별을 의미하며, 그것은 전체적인 신학 사상의 중심이라는 것이다.⁸⁶⁾

3.4. 본질주의와 실존주의

틸리히는 비존재를 절대적 비존재와 상대적 비존재로 구분했듯이 존재도 잠재적 존재와 실존하는 존재로 구분했다. 예를 들어 나무됨(treehood)은 잠재적 존재이지만 실제로는 존재하지 않는다. 이에 비해 우리가 보고 있는 나무는 실존하는 나무이다. 나무됨은 실존하지 않지만 잠재적 존재로서는 존재한다. 나무가 실존할 수 있는 것은 나무됨이라는 존재의 힘에 참여하고 있기 때문이다. 나무는 그 존재의 힘으로 인하여 우리가 보는 그 나무로 실존할 수 있는 것이다.⁸⁷⁾

존재는 이처럼 “본질적인”(essential) 차원과 “실존적인”(existential) 차원으로 구분된다. 플라톤의 시각에서 볼 때 참된 존재는 본질적인 존재로서 이데아의 영역에 속해 있다. 이렇게 보면 잠재적인 것은 본질적인 것이고, 실존적인 것은 참된 본

84) *ST I.*, 203.

85) *ST I.*, 204.

86) *ST I.*, 204.

87) *ST II.*, 21.

질을 상실하고 있는 것이다. 그러나 탈리히는 인간은 실존에 속하지만 잠재적이며 본질적인 존재에도 속해 있다고 한다.

고대와 중세의 신학 및 철학 체계에서는 본질과 실존의 괴리를 당연한 것으로 받아들였으며, 여기에서 유일한 예외는 신, 곧 하나님이었다. 하나님은 존재와 비존재를 초월해있고, 실존과 본질을 초월해 있는 완전한 존재자체이기 때문이다. 그러나 르네상스와 계몽주의를 거치면서 본질과 실존 사이의 간격은 좁혀졌으며, 실존은 인간이 우주를 통제하고 변형시키기 위해 부름 받은 장소가 되었다. 이러한 맥락에서 본질의 밖에 있는 것은 타락이 아니라 인간의 잠재성을 실현시키고 충족시키는 길이 되었다. 이것을 “본질주의”(essentialism)라고 하며, 여기에서 실존은 본질에 의해 삼켜지고 만다. 실존하는 사물들과 사건들은 본질적인 존재가 점진적인 발전의 형태로 실현된 것들로 인식되었다. 따라서 본질주의적 시각에서 실존적 인간은 본질적인 자신과 차이가 없게 되며, 본질과 실존 간의 차이는 교육과 정치적 조직을 통해 극복된다고 보았다.⁸⁸⁾

헤겔은 대표적인 본질주의자로서 실존주의의 탄생에 결정적인 역할을 하였다. 그는 실존주의적 고민을 인지했지만, 실존적 요소들을 그의 본질의 체계로 가져감으로써 그것들이 그의 사유의 본질적인 체계를 훼손하지 않도록 했다. 헤겔에게 있어서 실존은 본질의 실현이며 둘 사이에는 어떠한 차이나 도약도 존재하지 않는다. 본질과 실존 사이의 균열은 하나님에 의해서 뿐만 아니라 인간에 의해서도 극복된다고 생각했기 때문이다. 헤겔에게 세계는 신성한 자아실현의 과정이다. 이는 인간이 이성적이고 행복하다는 뜻이 아니다. 비록 모든 것이 비이성적으로 보임에도 불구하고 존재의 합리적이고 본질적인 구조가 우주의 과정에서 섭리적으로 실현된다는 뜻이다. 세계는 신적 정신의 실현이며, 실존은 본질의 표현이라는 것이다.⁸⁹⁾

본질주의에 바탕을 둔 헤겔의 철학은 실존의 세계를 어두운 성격을 탈피해서 본질의 점진적 실현과 표현이라는 긍정적 시각으로 접근한다는 점에서 20세기의 과정신학의 분위기를 연상시킨다. 다음은 캅(John Cobb, 1925-)과 그리핀(David Griffin, 1939-)이 함께 저술한 저서 『과정신학』의 한 대목이다. “과정신학은 하나님의 근본적인 목적이 피조물의 고유한 향유를 증가시키는 것이라고 본다. 하나님은 피조물이 본질적인 선을 경험할 수 있기를 원하기 때문에 피조물에 대한 하나님

88) *ST II.*, 23.

89) *ST II.*, 24.

의 창조적인 영향력은 사랑이다.”⁹⁰⁾

본질주의를 대표하는 헤겔과 그를 비판한 실존주의자들 모두 인간의 실존적인 상황이 본질로부터의 소외에서 발생했다는 데는 이견이 없었다. 다만 헤겔은 그러한 소외가 극복되었고 인간은 그의 참된 존재와 화해했다고 믿었다는 점에서 실존주의자들과의 차이를 보이고 있다. 실존주의자들에 의하면 이 점이 헤겔의 근본적인 오류였다. 그들은 화해는 바라거나 기대할 수는 있지만 현실은 그렇지 않다고 주장했다. 세계는 개인적으로도(키에르케고르), 사회적으로도(맑스), 삶에 있어서도(쇼펜하우어와 니체) 화해되지 않았다. 실존은 소외이지 화해가 아니라는 것이다. 실존주의자들은 헤겔의 본질주의는 인간의 실제 상황에 대한 진실을 은폐하려는 시도라고 생각했다.⁹¹⁾

3.5. 본질로부터 실존으로의 전이

본질로부터 실존으로의 전이는 유한한 자유가 보편적 운명의 틀 안에서 작용하기 때문에 가능해진다.⁹²⁾ 다시 말해 본질로부터 실존으로의 전이는 본질에 속하는 자유가 유한성으로 대변되는 실존과 연결되는 현상이라고 할 수 있다.

틸리히는 인간을 다른 피조물과 구별되게 하는 것은 인간이 가지고 있는 자유라고 했다. 다른 피조물들이 가진 것은 자유가 아니라 자유와 유비되는 것들일 뿐이다. 그러나 인간은 비존재와 연결된 유한한 존재이기 때문에 인간의 자유는 필연적으로 유한한 자유일 수밖에 없다. 틸리히는 이것을 자연은 유한한 필요이며, 신은 무한한 자유이고, 인간은 유한한 자유라고 표현했다.⁹³⁾ 유한한 인간의 자유는 필연적 성격을 가진 운명에 의해서 제한된다. 따라서 인간은 자유와 운명 사이의 균형을 잃지 않기 위해 불안한 상황에서 끊임없이 노력해야 한다. 그렇지 않으면 인간은 자유와 운명을 모두 잃어버리게 될 것이고, 이것은 존재 의미의 상실로 이어질 것이기 때문이다.⁹⁴⁾ 인간은 자유롭기 때문에 그의 실존에 대한 질문을 던질 수 있

90) John B. Cobb Jr., David Ray Griffin, *Process Theology—An Introductory Position* (Philadelphia: The Westminster Press, 1976), 54.

91) *ST II.*, 25.

92) *ST II.*, 32.

93) *ST II.*, 31.

94) 정성민, 『폴 틸리히와 칼 바르트의 대화: 비존재 개념을 통한 신학비교 연구』(부평:

다. 나아가 인간은 그 자유로 자신에 맞설 수 있고, 그의 본질적 본성에 대항할 수도 있다. 심지어 인간은 그의 자유로부터도 자유로울 수 있는데 이것은 그의 인간성을 포기한다는 의미와 같다.⁹⁵⁾

전통적인 신학은 타락의 가능성을 아담이 죄를 지을 수 있는 자유의 시각에서 접근했다. 그러나 이 자유는 전체적인 존재의 구조에서 파악되지 않았기 때문에 하나님의 의심스러운 선물로 간주되었다. 예를 들어 칼빈은 인간의 자유를 인간의 연약함으로 생각했다. 칼빈이 생각할 때 그 자유는 대부분의 인간에게 영원한 징벌을 가져왔기 때문에 인간의 행복이란 관점에서 보면 유감스러운 일이 아닐 수 없었다.

그러나 하나님으로부터 돌아설 수 있는 인간의 자유는 존재론적 구조의 특성이 다. 타락의 가능성은 운명과 결합된 인간의 자유에 이미 포함되어 있으며, 하나님의 형상을 가진 사람만이 자신을 하나님으로부터 분리시킬 수 있는 힘을 가지고 있기 때문이다. 만일 인간이 이런 가능성을 부여받지 않았다면 인간은 구원이든 징벌이든 하나님의 영광을 드러낼 수 없는 사물에 불과했을 것이다.⁹⁶⁾

도서출판 바울, 2004), 66-67.

95) *ST II.*, 32.

96) *ST II.*, 32-33.

4. 소외와 죄

틸리히는 실존의 상태란 소외(estrangement)의 상태로서 인간은 그의 존재의 근거로부터, 다른 존재들로부터, 그리고 자기 자신으로부터 소외되어 있다고 했다. 본질로부터 실존으로의 전이는 개인적으로는 죄책을 보편적으로는 비극을 낳는다.⁹⁷⁾ 실존주의 철학자들도 소외는 인간의 곤경의 근본적 특성이며, 실존하는 인간은 그의 본질적인, 즉 되어야만 하는 인간과는 다르다고 했다. 그러나 인간은 여전히 그 소외된 참된 존재에 속해 있다. 인간이 하나님으로부터 소외되어있다고 느낄 때 그 소외감은 적대감으로 이어지지만 그럼에도 불구하고 인간은 하나님으로부터 분리될 수는 없다. 하나님에 대한 인간의 적대감은 오히려 인간이 하나님에게 속해있다는 것을 드러내준다. 이렇게 볼 때 적대감은 사랑의 가능성이라고 할 수 있다. 미움이 있는 곳에 사랑도 존재한다.⁹⁸⁾

그렇다면 “죄”는 무엇이며 죄와 소외는 어떤 연관성이 있는가? 틸리히는 바울이 죄를 언급할 때 관사 없이 단수형으로 표현했음에 주목한다.⁹⁹⁾ 그러나 기독교 교회에서는 죄를 대부분 복수형으로 표현하고 나아가 도덕법을 위반한 것으로 인식해 왔다. 틸리히는 시각에서 볼 때 바울이 생각하는 단수 형태의 죄는 세상을 통치하는 유사인격적인 힘(quasi-personal power)이었다. 이것을 바탕으로 틸리히는 죄를 소외의 관점에서 접근해야 한다고 주장했다.¹⁰⁰⁾ 틸리히는 죄를 자신이 속한 것으로부터 스스로 등을 돌리는 인격적 행위라고 본 것이다. 인간이 처한 실존의 곤경은 소외의 결과이며 그 소외는 죄의 형태로 나타난다는 것이다.

바울은 하나님과의 합일을 뜻하는 믿음에서 비롯되지 않은 것을 죄라고 했고, 예수는 모든 율법들이 소외를 극복하는 사랑의 법으로 집약된다고 했다. 즉 사랑은 분리된 것들을 재결합해주는 것으로 소외의 반대 개념이다. 많은 기독교 교회들이 죄를 도덕법의 위반으로 인식하는 경향이 있지만, 전통적으로 기독교의 죄에 대한

97) *ST II.*, 44.

98) *ST II.*, 45.

99) τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ Θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.(죄의 값은 죽음이요, 하나님의 선물은 우리 주 예수 그리스도 안에서 누리는 영원한 생명입니다./롬 6:23. 새번역) 여기에서 ἁμαρτίας는 죄를 뜻하는 여성명사 ἁμαρτία의 단수 소유격이다.

100) *ST II.*, 46.

인식은 인간의 본성과 사회의 본질을 관통하고 그것을 끊임없이 무너뜨리는 현실성에 대한 매우 구체적이며 날카로운 직시였다.¹⁰¹⁾ 하나님은 사랑이므로 사랑하지 않는 사람은 하나님을 알지 못하며(요일 4:8), 우리가 사랑하는 삶을 살지 않는 것은 사회적으로는 무죄일지라도 기독교적으로는 유죄인 것이다.¹⁰²⁾

죄는 오직 믿음과 사랑 안에서 극복된다. 소외는 재결합에 의해 극복되기 때문이다.¹⁰³⁾ 인간의 실존적인 곤경을 나타내는 소외를 죄로 인식하는 톨리히의 접근은 본질과 실존을 하나로 보는 19세기 자유주의 신학의 철학적 일원론은 물론, 하나님의 내재성만을 강조하는 범신론적 경향과도 구별되는 성서적 해석이다.¹⁰⁴⁾

톨리히는 인간이 경험하는 소외의 종류들을 “불신앙”, “자기 높임(hubris)”, “욕망”, “사실과 행위”, “개인과 집단”으로 분류하여 제시했다. 이것들은 죄와 소외에 대한 톨리히의 구체적인 인식을 보여주기 때문에 구체적으로 살펴볼 필요가 있다.

4.1. 불신앙으로서의 소외

톨리히가 말하는 “불신앙”은 단순히 하나님을 믿지 않는다는 차원이 아니라 인간이 그의 전 존재의 차원에서 하나님으로부터 등을 돌리는 것을 의미한다. 인간은 그의 실존적 자아를 실현할 때 하나님보다 자신과 세계를 향함으로써 그의 존재와 세계의 근거와의 본질적 통일성을 상실하게 된다.¹⁰⁵⁾ 불신앙은 인간의 의지를 신의 의지로부터 분리하는 것을 의미하며, 나아가 신적인 생명의 축복으로부터 분리되어 신으로부터 분리된 삶에서의 쾌락으로 전환하는 것이다.¹⁰⁶⁾

톨리히는 죄를 하나님으로부터 등을 돌리고 자기를 향하는 것이라고 해석한 어거스틴의 주장을 인용하면서 믿지 않음(unfaith)과 사랑하지 않음은 공히 하나님으로부터의 소외를 뜻한다고 한다. 어거스틴이 이해하는 죄는 궁극적 선을 위해서가 아니라 자기 자신을 위해서 유한한 것들을 사랑하는 것이다. 불신앙이란 무한한 근

101) 전철, “그리스도교에서 바라본 죄의 사회적 의미,” 「기독교사상」 629 (2011/5), 28.

102) 앞의 글, 34.

103) *ST II.*, 47.

104) 정성민, “톨리히 신학에 있어서의 소외 문제와 그 해결,” 「한국기독교신학논총」 34 (2004/07), 259.

105) *ST II.*, 47.

106) *ST II.*, 48.

거를 떠나서 유한한 것을 향하는 사랑이다. 그러므로 하나님과의 본질적인 통일성이 왜곡되는 것이 죄의 핵심적인 특징이다. 죄는 사랑의 시각에서나 믿음의 시각에서 볼 때 소외이다.¹⁰⁷⁾ 톨리히에게 있어서 죄는 하나님과 우리 사이의 관계의 문제이지, 교회, 도덕, 사회적 권위나 우리들 사이의 문제가 아닌 것이다.¹⁰⁸⁾

4.2. 자기 높임(hubris)으로서의 소외

톨리히가 사용하는 “휘브리스”라는 용어는 교만과 유사한 의미를 가지고 있지만 그보다는 더 근본적인 의미를 담고 있다. 휘브리스는 유한한 인간이 하나님의 영역으로 자신을 높이는 것을 의미한다. 하나님으로부터 소외된 인간은 자기 자신이 세계의 중심이 된다. 이것이 가능한 것은 하나님의 형상을 닮아 창조된 인간이 다른 피조물들과 달리 구조적으로 완전한 중심을 가지고 있기 때문이다. 실존의 인간은 자신을 스스로와 세계의 중심으로 만들고자 하는 유혹을 받으며, 이것은 인간이 자신의 잠재적 무한성을 의식할 수 있기 때문에 가능하다.¹⁰⁹⁾

그러나 존재와 비존재가 혼재된 인간은 유한할 뿐이다. 이 운명적이고 피할 수 없는 유한성을 외면하고 잠재적인 무한성의 영역에 붙들려서 자신의 안에 세계의 중심을 두고 하나님처럼 되고자하는 행위나 상태가 휘브리스이다. 휘브리스는 하나님으로부터 소외된 인간에게서 발견할 수 있는 대표적인 소외의 형태이다.

4.3. 욕망으로서의 소외

톨리히는 모든 인간은 자신이 전체로부터 분리되어 있기 때문에 전체와의 재결합을 갈망한다고 했다.¹¹⁰⁾ 이러한 욕망은 온 세계를 자신의 안으로 끌어오려는 유혹을 낳게 되며, 앞서 나열한 소외의 형태인 불신앙과 휘브리스의 동력으로 작용한다. 인간은 유한에 갇혀있지만 무한의 가능성을 꿈꿀 수 있는 존재로서 금전, 성, 권력, 지식 등 모든 부분에서 무제한적인 소유의 유혹을 갖게 된다.

107) *ST II.*, 48.

108) *ST II.*, 49.

109) *ST II.*, 50.

110) *ST II.*, 52.

틸리히는 인간의 욕망과 관련하여 프로이드의 “리비도”와 니체의 “힘에의 의지”를 언급한다. 이 두 가지 이론의 공통점은 본질을 떠나 자신의 실존적인 곤경에 처해 있는 인간에게 욕망으로 작용한다는 점이다. 인간의 본질적인 관계에 있어서 리비도는 원래 욕망이 아닌 사랑의 요소이다. 따라서 리비도가 사랑과 결합되면 에로스, 필리아, 아가페 같은 다른 사랑들과 마찬가지로 사랑의 담지자로서 특정한 대상을 지향한다.¹¹¹⁾ “힘에의 의지”는 인간이 존재의 힘을 바탕으로 하여 자신을 긍정하려는 자기 긍정의 존재론적 상징이다. 이것은 존재하는 모든 것의 특징으로 역동적인 자아실현의 상징이며 생명의 특징이다. 그러나 인간의 본질적 자기 긍정과, 존재의 힘을 향한 실존적 갈망 사이의 구분이 확실하지 않으면 리비도와 “힘에의 의지”는 초점을 잃고 모호하게 변하게 된다.¹¹²⁾

4.4. 사실로서의 소외와 행위로서의 소외

사실로서의 소외는 인류 전체가 소외 속에 있다는 보편적인 상황을 나타낸다.¹¹³⁾ 소외는 인간이 피할 수 없는 보편적인 운명이라는 것이다. 아담의 불순종에 의한 인간의 원죄는 이런 의미로 이해할 수 있다. 펠라기우스에 맞서 모든 인간은 원죄에 의해 ‘멸망당할 자의 무리’(massa perditionis)에 속해있다고 주장한 어거스틴의 죄론은 인류가 처한 ‘사실로서의 소외’를 대변한다.¹¹⁴⁾ 인간의 죄는 행위에 보편적 사실이다.

이에 반해 개인의 행위의 차원에서 본 인간의 죄는 자유와 책임과 죄의식의 문제이다. 그러나 인간의 자유는 소외라는 보편적 운명에 내재되어 있기 때문에 죄를 사실과 행위의 차원에서 따로 구분하는 것은 불가능하다.¹¹⁵⁾ 보편적 운명으로서의 죄와 인간의 책임으로서의 죄를 분리하는 것이 불가능한 것은 사실이지만 전통적인 교회는 어떻게든 이 죄의 문제에 대한 입장을 밝히지 않을 수 없었다. 예를 들어 교회는 죽을(mortal) 죄와 용서받을 수 있는 죄(venial)를 구분하기도 했고, 세례받

111) *ST II.*, 54.

112) *ST II.*, 55.

113) *ST II.*, 56.

114) 폴 틸리히/잉게베르크 헤넬 엮음/송기득 옮김, 『그리스도교 사상사』 (2005), 217.

115) *ST II.*, 56.

기 이전의 죄와 세례 받은 후의 죄를 구분하기도 했다.

개신교는 죄의 문제를 하나님의 은총과 관련하여 다루었다. 이 관점에서 보면 죄는 소외이고 은총은 화해이다. 그런데 하나님의 화해의 은총은 “그럼에도 불구하고 주어지는” 무조건적인 선물이기 때문에 인간은 그 자신의 상태나 죄의 정도를 바라볼 필요가 없게 되었다.¹¹⁶⁾

4.5. 개인적인 소외와 집단적인 소외

지금까지 다룬 모든 소외의 문제는 예외 없이 개인으로서의 인간과 연관되어 있다. 그러나 집단이나 국가에 의한 범죄는 역사적으로 개인적 범죄와는 비교할 수 없을 만큼 큰 상흔을 남겨온 것이 사실이다. 톨리히는 1차 세계대전과 2차 세계대전, 그리고 나치의 집단적인 범죄의 참상을 누구보다 생생하게 목도하였다. 과연 집단의 범죄에 대한 톨리히의 통찰은 무엇인가?

톨리히는 집단을 단순히 하나의 힘의 구조(a power structure)로 본다.¹¹⁷⁾ 집단 안에는 결단하는 중심이 없기 때문에 특정한 개인들이 다른 모든 개인들의 행동을 결정한다. 이는 부인할 수 없는 사실이고 지금도 경험하고 있는 현상이다. 톨리히는 한 걸음 더 나아가 집단은 소외되어 있지도 않고 화해되어 있지도 않으며, 따라서 집단적인 범죄(collective guilt)는 존재하지 않는다고 주장한다.¹¹⁸⁾

그런데 톨리히는 개인이 죄를 범하지 않았다면 집단 구성원들의 범죄(crime)에 대해 유죄(guilt)가 아니라고 할 수 있지만 그 집단의 운명에 참여하고 있는 개인으로서의 죄는 부인할 수 없다고 강조한다. 왜냐하면 자유와 운명은 뗄 수 없는 관계이고, 개인들은 각자의 행동이 기여한 소속된 집단의 운명에 기여하고 있기 때문이다. 따라서 여기서 개인에게 묻는 죄는 범죄를 저지른 직접적 당사자로서가 아니라, 자신의 행위가 연관되어 있는 집단의 운명에 소속된 자로서의 유죄라는 뜻이다. 집단과 관련하여 각 개인은 일방적인 가해자와 피해자의 구도가 아니라 자기가 속한 집단의 운명에 소속된 자로서의 크고 작은 죄의 책임을 지게 되는 것이다.¹¹⁹⁾

116) *ST II.*, 57.

117) *ST II.*, 58.

118) *ST II.*, 58-59.

119) *ST II.*, 59.

5. 실존적 자아 파괴와 악

5.1. 자아 파괴와 세계의 상실

틸리히는 실존적 소외의 구조는 그 자체로 “파괴의 구조”를 가지고 있다고 주장한다. “파괴의 구조”란 인간이 유한한 자유의 상황 속에서 자신과 그의 세계를 상실할 수 있는 가능성을 뜻한다.¹²⁰⁾ 유한한 존재는 자아와 세계의 대극성이라는 기본적인 구조를 갖추고 있으며 인간은 그 대극성이 완전하게 실현된 유일한 존재이다. 인간 외의 다른 존재들은 그들이 속한 환경에 예속되어 있다. 인간에게 있어서 환경은 그가 속한 세계의 일부일 뿐이다.

틸리히는 악(evil)을 소외로서의 죄와 유사한 개념으로 본다. 광의의 악이 인간의 실존적 곤경의 모든 특징들을 포함한다면 틸리히가 택한 협의의 악은 죄와 소외의 결과물로 국한된다. 틸리히는 인간에게 자유가 허용된 이상 죄도 당연히 허용될 수밖에 없으며, 악은 인간 소외의 결과로 발생하는 자아 파괴의 구조에서 설명할 수 있다고 한다. 자아 파괴는 자아 상실로 이어지는데 이는 중심화된 자아의 해체, 다시 말해 결단하는 자기 중심의 상실을 의미한다. 자아의 상실은 곧 세계의 상실을 의미한다. 세계를 구성하는 사물들이 더 이상 자아가 상실된 인간의 내부에서 의미 있게 자리 잡을 수 없기 때문이다. 인간은 중심화된 자아를 통하여 자아와 환경을 초월하는 그의 세계를 가질 수 있다. 따라서 자아 파괴로 인하여 자기를 상실한 인간은 자기의 세계를 잃고 환경의 노예로 전락할 수밖에 없다.¹²¹⁾

5.2. 소외의 현상들

틸리히 신학의 출발점이라고 할 수 있는 그의 존재론에 의하면 모든 실존적 존재는 본질로부터 분리 또는 소외되어 있으며, 이 소외의 상태는 실존적 존재가 비존재의 위협에 노출되어 있는 상태이다. 비존재의 위협에 노출되어 있다는 것은 그

120) *ST II.*, 60.

121) *ST II.*, 62.

존재가 유한하다는 뜻이다. 그런데 인간은 자기 자신의 유한성을 자각할 수 있는 존재이기 때문에 실존의 상태는 자연스럽게 불안과 절망으로 이어진다.

이제 톨리히는 소외가 낳는 유한성의 네 가지 범주를 나열하여 인간 실존의 상태를 분석해간다. 인간의 유한성이야 말로 인간 실존의 현상을 깨닫게 되는 직접적인 증상이라고 할 수 있다. 인간은 본질로부터 소외되어 그의 유한성을 직면하게 되지만 순서로 보자면 인간의 유한성을 발견하는 것이 먼저이고, 그 유한성의 근원을 찾아가는 과정에서 본질에서 분리된 자신의 실존을 자각하게 되기 때문이다. 톨리히가 제시한 4가지 유한성의 범주는 죽음과 죄의식, 시간과 공간, 고난과 고독, 그리고 의심과 무의미이다.

5.2.1. 죽음과 죄의식

인간은 비존재로 표현되는 없음에서 나와서 없음으로 돌아가기 때문에 죽음은 피할 수 없는 숙명이다. 삶이라는 존재는 이미 죽음으로 표현되는 비존재를 내포하고 있다. 이 죽음의 의식은 곧 불안으로 이어진다. 그러므로 영혼의 불멸이나 내세에 대한 희망은 죽음에 대한 불안에서 벗어나려는 인간의 노력의 산물이라고 할 수 있을 것이다. 톨리히는 창세기에 나오는 생명나무 이야기도 인간이 생명나무라는 영원한 대상에 참여함으로써 영원한 것이 될 수 있다는 희망을 상징하는 것이라고 한다. 영원한 것에 대한 참여는 인간을 영원한 것으로 만들고, 영원한 것으로부터의 분리는 인간을 자연적 유한성 안에 남겨 놓는다.¹²²⁾ 인간이 “반드시 죽어야 함”에 남겨져 있다면 비존재의 영향은 죽음의 공포로 변형된다.

톨리히는 유한성이 실존적 악으로 변형되는 것이 소외의 일반적인 성격이며 이것은 실존주의 문학작품들 속에서 강하게 표현되어 왔다고 주장한다. 과연 소외로 야기된 유한성은 반드시 악으로 연결될까? 이와 관련하여 사르트르는 신이 존재하지 않아도 인간이 스스로 정직, 진보, 휴머니즘과 같은 기준을 발견할 것이라고 했다. 그러나 그는 신이 존재하지 않으면 신의 뜻 안에서 여러 가치를 발견하는 가능성이 사라지기 때문에 자체적인 선으로 연결되지 않을 것으로 생각하는 실존주의자들도 있음을 인정했다. 예를 들어 도스토옙스키는 “만약에 신이 존재하지 않는다면

122) *ST II*, 67.

모든 것이 용서될 것이다”¹²³⁾고 했는데, 이는 인간은 의지해야 할 가능성을 자기의 안에서든 밖에서도 찾을 수 없는 고독한 존재라는 것을 뜻한다.¹²⁴⁾

5.2.2. 시간과 공간

틸리히가 유한성의 범주로 제시한 시간, 공간, 인과성, 실체는 피조물 전체에 예외 없이 해당된다. 앞서 틸리히는 존재에 대한 비존재의 우위는 존재하려는 용기에 의해 극복될 수 있으며, 이 용기의 근원은 존재의 궁극적인 힘과 연결되어 있다고 했다. 그러나 소외의 상태에서는 이 관계가 상실되기 때문에 용기 대신 유한성의 범주에 대한 저항과 절망이 발생한다고 한다.¹²⁵⁾

시간이 존재자체의 힘의 현존을 통한 “영원한 지금”(eternal now)이 없이 경험될 때는 실제적인 존재가 없는 단순한 스쳐감으로만 알려진다. 그때 시간은 창조된 것을 파괴하는 악마적 힘이 된다. 인간은 시간에 저항할 수 없고, 그에게 주어진 시간을 조금이라도 연장해보려고 한다. 그는 주어진 순간 안에 가능한 많은 것들을 채우려 하고, 그가 없는 미래에도 기억될 수 있도록 그 자신을 위한 기념물을 만들어보기도 한다. 그의 시간이 끝난 후에도 그의 생을 끝없이 이어가는 것을 상상하는 것이다.¹²⁶⁾

시간과 마찬가지로 공간도 소외의 상태에서 존재자체의 힘의 현존인 “영원한 여기”(eternal here) 없이 경험되면 인간이 속할 필연적 장소가 아닌 공간적 우연으로만 경험된다. 인간은 이러한 상황에 저항하기 위하여 특정한 공간을 자신만의 것으로 만들기 위해 노력한다. 최후의 “집”에 대한 동경이 이것을 나타낸다. 그러나 그것은 헛된 희망일 뿐이다. 인간은 세상의 순례자이며 그가 머물렀던 장소는 더 이상 그를 기억하지 않을 것이다.¹²⁷⁾

이것은 유한성의 다른 범주인 인과성과 실체에 대해서도 마찬가지이다. 예를 들어 인간은 자신을 모든 원인들의 절대적인 원인으로 만들어보려고 시도할 수도 있고, 자신에게 절대적인 실체를 부여하려고 할 수도 있다. 그러나 그 어떠한 시도도

123) 도스토옙스키의 소설 『카라마조프가의 형제들』에 나오는 둘째 아들 이반의 대사.

124) 장 폴 사르트르/이희영 옮김, 『실존주의란 무엇인가』(1993), 34.

125) *ST II.*, 68.

126) *ST II.*, 69.

127) *ST II.*, 69.

근거의 현존이 없이 시도된다면 실패할 수밖에 없다. 인간은 존재자체의 힘이 없다면 비존재의 요소에 저항할 수 없기 때문이다.¹²⁸⁾

5.2.3. 고난과 고독

인간 소외의 결과들 중에서 고난(suffering)은 인간 자신에 관한 것이고, 고독(aloneness)은 다른 사람과의 관계 속에서 발생하는 것이다. 그러나 이 둘은 분리되지 않고 서로 의존하고 있다.

고난은 죽음과 마찬가지로 유한성의 한 요소로서 파멸의 구조, 즉 악이 된다. 톨리히는 유한성의 요소로서의 고난과 실존적 소외의 요소로서의 고난을 구분할 필요가 있다고 한다. 만약 구별하지 않는다면 유한성과 악은 동일한 것이 될 것이기 때문이다. 톨리히에 의하면 불교는 고난을 존재하려는 의지로 해석하기 때문에 그러한 의지의 자기 부정을 통하여 그 고난을 극복할 수 있다. 그러나 기독교에서는 고난은 유한성의 한 요소로서 궁극적 용기를 통해 그것을 받아들임으로써 극복할 수 있다고 본다. 그러나 인간은 유한한 시간과 공간에 얽매어 있기 때문에 실존의 상태에서 고난에 대한 승리는 부분적일 수밖에 없다.¹²⁹⁾

톨리히는 유한성의 요소로서의 고난과 실존적 소외의 요소로서의 고난을 구별하는 것은 타당하지만 실제로 구별하기는 어렵다고 한다. 대신 의미가 있는 고난과 의미 없는 고난을 구분하는 것은 가능할 것이다. 고난은 살아 있는 존재의 한계와 잠재성들을 드러낸다. 고난당하는 존재의 입장에서 볼 때 실존은 아무런 의미도 없는 고난들로 가득 채워져 있다.¹³⁰⁾

의미 없는 고난들 중 대표적인 것은 개인적인 존재의 고독과, 다른 존재들과의 연합을 통해 그것을 극복하려는 갈망, 그리고 그 갈망이 거절됨으로 해서 발생하는 적대감 등이다. 그런데 여기서도 고독의 본질적 구조와 실존적 구조를 구별할 필요가 있다. 본질적 유한성에서 혼자 있는 것은 인간의 완전한 중심성을 표현하며, 이것을 “홀로 있음”(solitude)이라고 한다. “홀로 있음”은 다른 사람과 관련을 맺기 위한 조건이다. 홀로 있을 수 있는 사람만이 궁극적인 차원을 경험할 수 있고, 이것은

128) *ST II.*, 69-70.

129) *ST II.*, 70.

130) *ST II.*, 71.

외로운 사람들과의 교제를 가질 수 있는 참된 기반으로 작용하기 때문이다.¹³¹⁾

이에 반해 실존적 소외에서 발생하는 외로움(loneliness)은 견딜 수 없는 고통이다. 인간은 이런 상황에 처하면 그 자신을 “집단”에 예속시킨다. 이 때 개인은 다른 개인이 아닌 그가 예속된 집단의 정신에 의해 받아들여진다. 개인은 계속해서 다른 개인을 찾아다니지만 다른 개인 역시 홀로 있음을 갖지 못하기 때문에 결국 참된 사귀를 가질 수 없는 외로운 개인으로 남을 뿐이다.¹³²⁾

만약 본질적 홀로 있음과 실존적 외로움이 구별되지 않는다면 궁극적 통일은 외로운 개인의 소멸을 통해서만 가능해질 것이다. 궁극적인 것 속에서는 외로움도 홀로 있음도 사귀도 존재하지 않기 때문이다. 개인의 중심화된 자아가 소멸되었기 때문이다. 본질적 홀로 있음과 실존적 외로움을 구분하는 것은 기독교의 악과 구원의 문제를 이해하는 데 있어서 결정적인 요소로 작용한다.¹³³⁾ 외로움과 홀로 있음의 문제는 틸리히의 마지막 설교집 『영원한 지금』에 포함된 설교 “외로움과 홀로 있음”에 제시되어 있다.

5.2.4. 의심과 무의미

어떤 유한한 존재도 전체를 가질 수는 없기 때문에 유한한 것은 불확실하다. 유한한 인간은 불안정성과 불확실성을 피할 수 없다. 유한성은 불확실성을 포함하며, 불확실성은 유한한 존재의 불안정성과 존재의 우연성, 그리고 그가 스스로 존재하지 않고 “존재로 던져졌다”(하이데거)는 사실, 그리고 필연적 장소와 필연적 현재를 결여하고 있음을 표현한다.¹³⁴⁾ 그러나 영원의 차원에서는 궁극적인 안정성과 확실성이 존재한다. 따라서 존재의 용기를 통하여 영원한 것의 차원에 참여하는 경우 인간은 비록 소외되어 있지만 유한성으로 인한 그의 불안정성과 불확실성은 영원의 힘에 의해 받아들여진다.¹³⁵⁾

만약 소외의 상태에서 궁극적인 차원이 차단된다면 상황은 달라진다. 이때 불안정성은 절대적인 것이 되고 존재는 절망으로 치닫는다. 의심은 절대화되어 어떤 유

131) *ST II.*, 71.

132) *ST II.*, 72.

133) *ST II.*, 72.

134) *ST II.*, 73.

135) *ST II.*, 73.

한한 진실도 거부하는 절망으로 연결된다. 유한한 실존의 구조는 불안과 절망으로 인하여 파멸의 구조로 변하게 된다.¹³⁶⁾ 이때 인간은 절망을 피하기 위해 유한하고 상대적인 것을 절대적인 것으로 만들려고 시도해보지만 소외된 인간이 경험하는 것은 불안, 공허, 냉소와 무의미일 뿐이다. 유한한 것 안에는 안전성이나 확실성이 없기 때문이다. 인간은 그의 의심을 피하기 위해 무관심을 택하기도 하지만 그 결과는 참된 인간성의 파괴로 이어질 뿐이다.¹³⁷⁾

5.3. 절망

틸리히는 절망은 인간이 넘어갈 수 없는 한계로서 앞서 설명한 인간의 악의 구조들은 인간을 절망의 상태로 몰아간다고 한다. 절망과 관련한 가장 유명한 묘사는 키에르케고르의 “죽음에 이르는 병”일 것이다. 키에르케고르는 절망한 사람은 죽을 병에 걸려 있지만 죽을 수가 없다고 한다. 죽음조차도 그 병을 치유할 수 없기 때문이다.¹³⁸⁾

틸리히에 의하면 절망은 피할 수 없는 갈등의 상태이며, 그 갈등은 인간의 당위의 상태와 현실적인 상태 사이의 갈등이다. 절망은 인간이 존재의 의미를 상실했고, 그것을 다시 회복할 수 없다는 것을 자각함으로써 발생한다. 자유와 운명의 결합으로 규정되는 인간의 실존은 인간이 자신의 자아에 갇혀 있고 벗어날 수 없음에 대한 것을 인식하고 절망한다.¹³⁹⁾ 틸리히는 키에르케고르와 마찬가지로 절망은 자살, 곧 죽음을 통해서도 벗어날 수 없다고 한다. 왜냐하면 우리가 대면하는 문제는 궁극적인 것의 차원에 닿아있는 반면 자살은 시간적인 수준에서의 도피에 불과하기 때문이다. 절망은 구원의 문제가 일시적 차원을 초월한다는 것을 보여준다.

틸리히는 절망의 경험이 “하나님의 진노”(wrath of God)라는 상징 속에 반영되어 있다고 한다.¹⁴⁰⁾ 인간은 자신이 하나님으로부터 소외되어 있음을 인식하는 순간 하나님은 진노하시는 하나님으로서 궁극적인 파괴의 위협으로 다가온다. 그러나 이

136) *ST II.*, 73.

137) *ST II.*, 74.

138) 키에르케고르/박병덕 옮김, 『죽음에 이르는 병』 (고양: 비전북, 2012), 54-55.

139) *ST II.*, 75.

140) *ST II.*, 76.

는 하나님과의 화해가 있기 전의 상황일 뿐이다. 하나님과 화해한 자들에게 남은 하나님의 이미지는 진노와는 아무 관련이 없다. 그들은 오히려 이 진노의 위협이라는 절망의 경험을 통해 사랑의 하나님이 그들과 어떻게 관계를 맺고 행동하시는 분인지 깨닫게 된다. 하나님의 사랑은 사랑에 맞서는 모든 것들을 대적하시며, 그것들이 스스로 파멸하도록 함으로써 파괴된 자들을 구원하신다. 사랑에 대한 대적이 사람 안에서 발생한 만큼 그것은 사람 안에서 자체적으로 파괴될 수밖에 없으며, 이것은 사랑이 사랑을 거절하는 사람에게 작용하는 유일한 방법이다.¹⁴¹⁾ 결국 용서를 받아들이는 자만이 진노의 하나님의 이미지를 궁극적인 사랑의 하나님의 이미지로 바꿀 수 있다.¹⁴²⁾

절망이란 영원으로부터 분리되어 있는 경험을 의미한다. 이것은 시간성을 초월하는 개념이며 신적인 생명과 연관되어 있으면서 동시에 분리되어 있는 상황을 표현한다. 인간의 시간은 유한하며, 영원과 궁극은 하나님의 개념이다. 따라서 털리히는 인간이 경험하는 절망이나 저주에 영원이라는 어휘를 연결시켜서는 안 된다고 주장한다. 유한한 인간에게 영원한 저주를 내릴 수는 없기 때문이다.

털리히는 우리는 하나님이 우리가 하나님과 분리된 상태에서조차도 우리 안에서 창조적으로 일하신다고 강조한다. 인간은 심지어 저주의 상태에서조차도 결코 존재의 근원으로부터 분리되지 않는다는 것이다.¹⁴³⁾

141) *ST II.*, 77.

142) *ST II.*, 78.

143) *ST II.*, 78.

6. 새로운 존재와 그리스도

6.1. 그리스도의 역설과 기능

기독교는 새로운 존재가 그리스도로서의 예수 안에 나타났다는 주장에 근거하고 있다. 그런데 톨리히는 기독교의 생명이라고 할 이 핵심적인 주장이 역설이라고 한다. 톨리히가 말하는 역설은 인간의 경험이나 합리성, 경험 등에 근거한 믿음(doxa)과 상충되는 것을 의미한다. 톨리히는 역설이 비합리나 무의미와는 다른 개념임을 강조한다. 그는 기독교의 역설은 그것이 인간의 실존적 곤경과 그 곤경으로부터 상상할 수 있는 모든 기대들과 상충된다는 의미에서 역설이라고 한다.¹⁴⁴⁾ 새로운 존재로서의 그리스도 예수는 실존적 곤경에 처한 인간들 중 그 누구도 기대하지 않았던 결과였다. 그래서 역설인 것이다.

톨리히는 그리스도 예수 안에 나타난 새로운 존재의 출현을 기독교의 유일한 역설일 뿐 아니라 기독교의 모든 명제들의 원천이라고 한다. 기독교의 모든 주장들은 예수가 그리스도라는 역설의 연장선 위에 있으며, 그것은 비이성이나 비합리와는 다른 차원이다. 톨리히의 표현에 의하면 역설은 논리적 수수께끼가 아닌 새로운 현실이다.¹⁴⁵⁾ 인간의 기대를 넘어서는 일이 새로운 현실로 드러난 것이다. 톨리히의 신학을 적용한다면 그동안 톨리히가 구축해온 비존재와 존재, 본질과 실존의 도식의 바탕에서는 논리적으로 도출할 수 없는 결과가 현실로서 발생했으니 이것을 역설이라는 용어 외에는 다르게 표현할 방법이 없다는 뜻으로 이해해야 할 것이다.

그동안 톨리히는 그리스도에 앞서 존재와 비존재, 그리고 유사한 맥락에서 본질과 실존을 설명하면서 일관된 길을 걸어왔는데 그리스도의 사건은 그러한 틀을 벗어나는 역설의 사건이었다. 새로운 존재로서의 그리스도는 실존적 상황 아래에 있는 본질적 존재이기 때문이다. 톨리히의 존재론에서 실존적 존재는 비존재의 위협을 피할 수 없고, 그 비존재의 위협은 불안과 절망이다. 그런데 그리스도는 실존의 영역에서 본질을 구현함으로써 실존의 공식을 깨뜨린 것이다. 그리스도는 실존의 세계에서 그 누구도 상상하지 못했던 것을 이루어 냈다는 점에서 새로운 존재이다.

144) *ST II.*, 89.

145) *ST II.*, 92.

그리스도는 시간, 공간을 포함한 유한성과 실존의 소외와 비극에 확실하게 참여했다는 점에서 옛 존재와 차이가 없지만, 존재의 근원으로부터 단절되지 않았다는 점에서 새로운 존재인 것이다.¹⁴⁶⁾

여기에서 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968)와 틸리히의 그리스도 이해를 비교해보는 것은 의미 있는 일일 것이다. 바르트가 이해하는 그리스도는 죄를 지어 하나님을 거역한 피조물들을 위해 하나님이 무성(nothingness)과 싸울 때 사용하는 도구이다. 우리는 예수 그리스도의 성육신을 통해 하나님의 순결하고, 분명하고, 무조건적인 용서를 볼 수 있다. 바르트에게 예수 그리스도는 하나님의 사랑의 완벽한 실현인 것이다. 하나님은 무성과 싸우기 위하여 스스로 피조물이 되어 십자가에 달리셨다가, 그리스도의 부활을 통해 무성을 정복하시고 피조물을 구원하셨다는 것이 바르트의 그리스도 이해이다.¹⁴⁷⁾

틸리히에게 하나님은 존재와 비존재의 분리를 초월하는 절대적 비존재이자 존재자체이지만, 바르트의 하나님은 무성과 완전히 분리되어 있다는 점에서 차이를 보인다. 틸리히는 비존재와 존재의 긴장 관계에서 실존을 이해했고, 실존의 소외 상태에서 인간의 죄의 문제에 접근했다. 존재의 근원인 하나님은 비존재까지 주재하고 존재와 비존재를 초월하기 때문에 인간의 유한성과 비존재의 위협의 뿌리는 하나님에 의해서 정복된다. 그러나 바르트는 무성을 하나님과 구별하여 악의 근원이요 극복해야 할 대상으로 이해했다. 따라서 그리스도가 틸리히에게는 본질과 실존 사이의 소외를 극복하는 새로운 존재인 반면, 바르트에게는 친히 성육신하시어 무성을 극복하시는 하나님의 모습 자체인 것이다.

이제 틸리히에게 역설로 등장한 그리스도가 인간의 실존에 미치는 영향은 무엇인가라는 질문을 예상할 수 있다. 이것은 곧 그리스도의 기능에 관한 질문이다. 나아가 그리스도가 실존의 소외에 처한 인간에게 어떤 변화를 가져올 수 있는가라는 질문으로 기독교의 존재 의의에 대한 근본적인 질문이라고 할 수 있다.

틸리히는 그리스도에게 적용하는 몇 가지 개념을 소개한다. 그 첫 번째 개념은 “중보자”(mediator)로서의 그리스도이다. 여기서 중보는 무한과 유한 사이, 그리고 무조건과 조건의 간극을 연결한다. 중보는 재결합이며, 중보자는 소외를 극복하는 구원자이다. 중요한 것은 중보와 구원은 중보자 자신이 아닌 하나님으로부터 비롯

146) *ST II.*, 126.

147) 정성민, 『폴 틸리히와 칼 바르트의 대화』(2004), 163-165.

된다는 것이다. 하나님은 철저하게 중보와 구원의 객체가 아닌 주체이다. 하나님은 인간과 반드시 화해할 필요가 없는데도 불구하고 인간에게 그와 화해하라고 요구하신다.¹⁴⁸⁾ 이런 점에서 그리스도는 하나님과 인간을 중재하는 제 삼의 실체가 아니라 하나님을 대신하여 인간에게 나타난 실체로 보아야 한다. 그리스도는 본질적인 인간으로서 실존의 조건에서 사는 사람들에게 인간의 본질이 무엇인지, 인간이 어떻게 살아야 하는지를 보여준다. 그리스도는 하나님과 인간 사이의 소외의 조건 아래에서 인간의 몸에 나타난 하나님의 본래적 형상을 대표하는 본질적인 인간이다. 본질적 인간됨이 실존의 조건에 정복되지 않고 한 사람의 삶에 나타난 것이다.¹⁴⁹⁾

두 번째는 “성육신”의 개념이다. 톨리히는 만일 누군가가 “하나님이 인간이 되었다.”고 진술한다면 그것은 역설이 아니고 비상식적(nonsensical) 주장이라고 일축한다. 궁극적 실재인 하나님은 인간이 될 수 없기 때문이다. 톨리히는 그리스도의 역설의 의미를 실존적인 조건 아래에 있는 인격적 삶 속에 나타난 본질적 인간의 개념으로 한정한다. 바르트와 달리 톨리히에게 그리스도로서의 예수는 하나님의 본질의 담지자이다. 바르트에게 그리스도가 하나님 자신으로 인식되는 데 반해, 톨리히에게는 하나님과 인간 사이의 영원한 관계가 그리스도 안에서 현현한 것이므로 그리스도는 하나님과의 화해를 위한 중재적 도구이다.

그런데 톨리히는 하나님과 인간 사이에 그리스도의 역설이 존재하는 것처럼, 인간이 아닌 다른 존재의 영역에서도 그러한 역설적 관계가 존재할 가능성을 배제할 수는 없다고 한다. 성육신 사건은 인류에게는 유일한 것이지만 인류를 벗어난 다른 존재들에게서 그 사건이 발생할 가능성을 배제할 수 없다는 것이다. 성육신으로 가능해진 실존적 소외의 극복을 오직 인간 존재에게만 적용할 수 있다고 주장할 수는 없다는 것과 같은 주장이다.¹⁵⁰⁾ 이것은 지구 외의 행성에도 생명체가 존재할 가능성을 배제할 수 없다고 주장하는 것처럼 논리적인 맹점은 없다고 할 수 있다.

그러나 톨리히는 동시에 새로운 존재인 그리스도의 출현을 통한 하나님의 구원의 힘이 미치는 범위가 인류에게만 한정된 것은 아니고 온 우주에 미친다고 강조한다. 비록 우리가 발견하고 고백하는 새로운 존재는 유일하게 나사렛 예수 뿐이지만 하나님의 주권인 새로운 존재의 출현이 가져온 변화를 인간 세계에만 한정시킬 수

148) *ST II.*, 93.

149) *ST II.*, 94.

150) *ST II.*, 96.

는 없다는 것이다. 톨리히는 이것을 “구원의 힘이 한 곳에서 발생했다고 주장하는 것은 그 힘이 모든 장소에서 작용하는 것을 시사한다.”는 말로 표현했다.¹⁵¹⁾

6.2. 그리스도로서의 예수와 새로운 존재

새로운 존재로서의 그리스도에 대한 논설 이후에 마지막으로 남은 관문은 나사렛 예수가 바로 그 그리스도인가라는 질문이다. 이 질문에 대한 대답에 기독교의 정체성이 걸려있다. 앞서 제시한 “그리스도”는 특정인이나 개체를 지칭한 것이 아닌 “그리스도”라는 용어의 정체성에 관한 것이었다. 이것은 톨리히의 독특한 논리라고 볼 수 있다. 톨리히는 기독교를 그 그리스도가 이천 년 전 팔레스타인 땅에 살았던 예수라는 사람 안에 나타났고, 그 예수가 그리스도의 담지자가 되었다는 것을 믿고 선포하는 종교라고 한다. 다시 말해 기독교는 나사렛 예수가 그리스도라는 고백의 위에 서 있다. 톨리히는 기독교가 예수의 탄생에 의해서가 아니라, 예수의 제자 중의 하나가 “당신은 그리스도입니다.”라고 고백하는 순간에 탄생했다고 한다.¹⁵²⁾ 복음서를 포함한 신약성서의 일관된 주제는 나사렛 예수가 그리스도라는 선포이며, 기독교는 그 믿음 위에 서 있으며, 그러한 고백과 선포가 메말랐을 때 더 이상 기독교는 존재할 수 없다는 것이다.

예수 그리스도는 언젠가부터 이름과 성처럼 붙어서 사용되지만 예수는 이천 년 전에 팔레스타인에 거주했던 역사적 인물의 이름이며, 그리스도(히브리어 ‘메시아’)는 유대교의 전통에서 하나님으로부터 ‘기름 부음 받은 자’로서 신화론적 전통 속에서 표현하는 용어이다. 톨리히는 유대교의 메시아적 전통을 이어받은 기독교는 그리스도가 인간 예수 안에 나타났다는 역설을 끊임없이 고백하고 선포하고 주장하는 종교라고 주장한다.¹⁵³⁾

톨리히는 “새로운 존재”는 실존 안에 있는 본질적인 존재로서, 본질과 실존 사이의 분열을 극복한 존재라고 한다. 이 새로운 존재, 곧 그리스도가 예수 안에 나타났고 이 새로운 존재에 참여한 사람은 새로운 피조물이 되는 것이다. 그리스도에

151) *ST II.*, 96.

152) *ST II.*, 97. 빌립보의 가이사라 지방에서 시몬 베드로가 예수를 “살아계신 하나님의 아들 그리스도입니다”라고 고백한 것을 말한다.(마 16:16, 막 8:29, 눅 9:20)

153) *ST II.*, 98.

참여한다는 것을 성서적으로 표현하면 성령에 의해서 새로운 피조물로 거듭나는 것이다.¹⁵⁴⁾

그리스도로서의 예수는 그 존재 자체로서 새로운 존재를 가져오는 자이다. 그는 본질과 실존 사이의 간극을 초월하며, 어떠한 실존적 존재도 피해갈 수 없는 실존적 소외를 실존 안에서 극복했다. 그것을 실현한 그리스도로서의 예수는 그래서 “새로운 존재”인 것이다.

6.3. 그리스도 예수 사건의 보편성

이제 남은 중요한 과제는 본질과 실존 사이의 간극을 구별한 그리스도로서의 예수가 어떻게 시간과 공간을 넘어서 “나”에게 의미를 갖느냐의 문제이다. 이 질문에 대한 대답이 제공되지 않으면 그리스도 예수 사건은 단 일회에 걸쳐 발생하고 역사 속에 묻혀버린 종교적 신화로만 남게 될 것이다. 이것은 창세기의 타락 사건에 대하여 온 인류에게 원죄의 굴레를 씌운 어거스틴의 주장과 아담의 타락은 그 한 사람의 일탈일 뿐 나머지 인류와는 상관이 없다고 주장한 펠라기우스의 논쟁을 연상시킨다. 만일 그리스도 예수의 사건이 2천 년 전 역사의 예수 자신에게만 해당되고 멈춰버린다면 인간은 역사상 단 한 번 발생한 신화만을 기억할 뿐 여전히 소외에서 벗어나지 못할 것이다.

우리는 신약성서가 분명하게 예수 한 개인의 이야기에 초점을 두지 않고 그리스도로서의 예수의 보편성을 강조하고 있다는 것을 주목해야 한다. 따라서 틸리히의 상관관계의 신학은 2천 년 전 나사렛 예수의 안에 나타난 새로운 존재로서의 그리스도가 어떻게 시간과 공간을 넘어서 온 인류를 새로운 피조물로 변하게 하고 새로운 시대로 진입할 수 있게 하느냐는 근원적인 질문에 대해 답을 해야 한다.

틸리히는 예수 사건이 보편성을 확보하기 위해서는 그 사건이 상징과 신화를 통해 표현되어야 한다고 주장한다. 중요한 것은 상징이며, 역사적이고 전설적인 이야기들은 그것들을 입증하기 위한 목적으로만 사용되어야 한다는 것이 틸리히의 주장이다.¹⁵⁵⁾ 그러나 그리스도론적인 상징들을 다룰 때에는 “탈신화화”와 “탈문자화”

154) *ST II.*, 119.

155) *ST II.*, 151-152.

의 과정에 유의해야 한다. 상징에 초점을 맞추다보면 탈문자화에 집중하게 된다. 문자에 얽매이는 순간 이미 상징으로서의 의미는 상실된다. 반면에 탈신화화는 기독교의 거룩한 메시지가 미신화되는 것을 막아주지만 그것이 지나치면 기독교가 종교가 아닌 과학과 도덕으로 변질될 위험을 가져온다. 톨리히는 이것도 강하게 경계하고 있다.

그렇다면 나사렛의 예수 사건을 탈문자화 하고 탈신화화 하여 어떻게 보편성을 확보할 수 있을까? 이것은 나사렛 예수 사건이 상징하는 것이 구체적으로 무엇인가 하는 질문으로 대체할 수 있다. 여기에서 등장하는 것이 다시 톨리히의 “실존적인 소외”(existential estrangement)이다. 톨리히는 새로운 존재의 담지자로서의 예수와 실존 사이의 특별한 관계 속에서 상징을 기술한다. 톨리히는 그리스도의 실존에 대한 종속과, 그리스도의 실존에 대한 승리의 관점에서 예수 사건을 바라보는데, 이것을 상징하는 것은 바로 예수의 “십자가 사건”과 “부활 사건”이다.¹⁵⁶⁾

톨리히는 그리스도의 십자가를 실존적 소외의 상징으로, 그리스도의 부활을 실존적 소외의 죽음에 자신을 굴복시킨 자가 부활한 것의 상징으로 해석한다. 십자가와 부활은 상호 의존적이고, 실존 속에서 발생한 실재요 상징이다. 문제는 십자가는 개연성이 높은 역사적 사건인 반면 부활은 그에 비해 깊은 신비의 베일을 드리우고 있다는 것이다. 톨리히는 이 쉽지 않은 과제를 “십자가는 사건이면서 상징이고, 부활은 상징이면서 사건이다.”라는 현란한 수사로 풀어가고 있다.¹⁵⁷⁾

기독교는 십자가와 부활의 사건 위에 서있다. 톨리히는 기독교의 탄생이 가이사라 빌립보에서 베드로가 예수를 그리스도로 고백했을 때 이루어졌다고 했지만 예수의 십자가와 부활의 사건이 없었다면 그 고백은 어떤 의미도 가지지 못했을 것이다. 상징이면서 동시에 사건인 십자가와 부활의 관점에서 과거 베드로의 고백을 상기하고 연결시켜서 복음서의 퍼즐을 완성했다는 것이 기독교의 탄생과 관련한 합리적이고 논리적인 설명일 것이다.

그리스도로서의 예수의 사건은 실존의 영역에서 본질이 완전하게 현현되어, 실존의 소외가 극복된 유일회적이고 역설적인 사건이다. 이것은 이천 년 전 예루살렘에서의 십자가와 부활 사건으로 상징화된 역사적 사건이다. 그 상징이 의미하는 바는 본질과 실존의 만남, 무한과 유한의 만남으로서 불가능이 가능으로 치환되는 것

156) *ST II.*, 153.

157) *ST II.*, 153.

이다. 따라서 새로운 존재로서의 그리스도의 역설에 참여하는 자는 실존과 비존재의 힘에 짓눌렸던 것과 동일한 원리로, 새로운 존재를 따라 실존적 소외의 그늘을 벗어내고 새로운 피조물로서 새로운 세계로 진입할 수 있게 된다.

6.4. 그리스도와 구원

그리스도 예수의 보편성은 “구원”으로 표현된다. 그런 점에서 그리스도론의 궁극적 목표는 구원론이라고 해도 지나침이 없다. 예수는 구원자(Savior), 중보자(Mediator), 또는 구속자(Redeemer)로 표현되는데 각각의 용어마다 신학적 명료화가 필요하다.¹⁵⁸⁾

구원(salvation)의 본래의 의미는 “고침을 받았다”(salvus)이며, 지금도 구원은 “치유”로 해석하는 것이 적절하다.¹⁵⁹⁾ 무엇을 치유하는가? 틸리히에게는 실존의 특징인 소외가 그 치유의 대상이다. 구원은 소외된 것과의 재결합을 의미한다. 구체적으로 인간이 하나님과 세계와 그리고 자신과 화해하고 재결합하는 것을 의미한다. 틸리히는 이러한 해석의 바탕 위에서 “새로운 존재”의 개념이 탄생하였다고 밝힌다. 구원은 낡은 것으로부터 새로운 존재로 옮겨가는 것을 의미한다.¹⁶⁰⁾ 우리는 이것을 인간의 역사 안에 나타난 하나님의 계시로 이해한다. 왜냐하면 화해는 인간의 능력이 아니라 역설로 표현되는 하나님의 의지에 의해서만 가능하기 때문이다.

중보자는 초월적인 하나님의 무한성과 실존적인 인간들의 유한성을 결합시키는 기능을 담당하기도 하지만 보다 근본적인 기능은 소외된 것을 재결합하는 것이다. 인간에 대해서 하나님을 대표하고 하나님에 대해서는 인간을 대표하여 화해의 기능을 담당하는 것이 중보자의 기능인 것이다. 우리는 중보자의 얼굴에서 하나님의 얼굴을 바라보면서 하나님의 화해의 의지를 경험할 수 있게 된다.¹⁶¹⁾

구속은 “다시 사다”의 의미로서 해방시키기 위해 사탄에게 몸값을 지불한다는 의미를 담고 있다. 악마적 힘으로부터 인간을 해방시킨다는 상징성은 전통적 속죄론에서 큰 역할을 담당했다. 그런 점에서 그리스도로서의 예수에게 구속자라는 용

158) *ST II.*, 165.

159) *ST II.*, 166.

160) *ST II.*, 166.

161) *ST II.*, 165.

어를 적용하는 것은 타당하다고 할 수 있다. 그러나 이것을 지나치게 강조하면 인간을 해방시키기 위해 하나님이 반-하나님적인 존재에게 대가를 지불하는 누군가의 이미지를 만들어낼 위험이 있음을 인지해야 한다.¹⁶²⁾

계시적인 사건들은 그리스도로서의 예수 이외의 방법으로도 발생할 수 있지만 그 중심은 그리스도 예수의 사건이다. 미하엘 벨커(Michael Welker, 1947-)가 기독교의 신앙을 “하나님은 예수 그리스도 안에서 자신을 계시하셨다!”¹⁶³⁾는 선포라고 표현했을 때 그는 탈리히와 동일선상에 있다고 할 수 있다.

탈리히는 그의 『조직신학』 II권의 말미에서 새로운 존재를 통한 구원의 세 가지 형태를 제시한다. 이것은 구원의 주로서의 그리스도가 어떻게 세상에서 그 보편성을 발휘하는지, 다시 말해 우리가 그리스도를 통해 구원받는다라는 것이 무엇인지 설명하기 때문에 매우 중요하다.

먼저 인간은 그리스도로서의 예수 안에 나타난 새로운 존재의 구원하는 힘에 참여함으로써 구원받을 수 있다. 이것을 중생(Regeneration)이라고 한다. 중생은 새로운 존재의 힘이 옛 존재의 힘을 사로잡아 그리스도의 안으로 이끌려 감을 뜻한다. 새로운 존재는 소외에 사로잡힌 옛 존재와 정 반대의 특성을 지닌다. 불신앙이 아닌 신앙, 자기 높임(휘브리스)이 아닌 자기 포기, 욕망이 아닌 사랑을 가진다. 중생은 그리스도가 가져온 만물의 새로운 상태이다.¹⁶⁴⁾

구원의 두 번째 성격은 칭의(Justification)이다. 칭의는 하나님의 현존에 의해 사로잡힌 상태를 의미한다. 칭의는 인간이 아닌 하나님의 주권에 의한 것이다. 칭의는 구원의 과정 속에서 “그럼에도 불구하고”(in spite of)의 성격으로 나타난다. 그것은 하나님이 실존의 소외된 자들을 소외되지 않은 자들로 받아들여, 그리스도 안에 계시된 하나님과의 통일성 안으로 이끌어가는 행위이다. 탈리히는 칭의를 논할 때 “믿음을 통한 칭의”라는 표현을 강하게 거부한다. 칭의의 원인은 인간의 믿음이 아닌 하나님이고, 믿음은 자신이 받아들여졌다는 것이 은혜로 인간에게 전해진 것일 뿐이기 때문이다. 믿음은 칭의에 아무런 원인적 영향을 미치지 않는다.¹⁶⁵⁾

구원의 세 번째 성격인 변화는 성화(Sanctification)다. 중생과 칭의가 하나님의

162) *ST II.*, 170.

163) 미하엘 벨커/오성현 옮김, 『하나님의 계시: 그리스도론』 (서울: 대한기독교서회, 2015), 21

164) *ST II.*, 176.

165) *ST II.*, 178.

행위로서 소외된 자와의 재결합을 나타낸 것이라면 성화는 새로운 존재에 의해 붙잡힌 사람들이 공동체 안으로 받아들여짐을 의미한다. 성화는 새로운 존재의 힘이 교회 안팎의 개인들과 공동체를 변화시키는 것을 의미한다.¹⁶⁶⁾

틸리히는 인간 실존의 상태를 소외의 상태로 정의했다. 인간은 첫째 존재의 근거로부터, 둘째 다른 존재들로부터, 마지막으로 자신으로부터 소외되어 있다. 소외는 본질로부터 실존으로의 전이의 결과이며 개인적 죄책과 보편적 비극을 낳는다. 새로운 존재로서의 그리스도를 통한 구원은 이 소외의 상태의 극복이라고 할 수 있다. 실존 상태의 인간은 그리스도에 참여함으로써 앞선 세 가지 소외의 상태를 극복할 수 있게 된다. 실존과 소외 상태에 놓여있는 인간이 그리스도를 통한 증생과 칭의와 성화의 과정을 통해 하나님과 공동체의 다른 사람들과 자신과의 소외를 극복하고 화해하는 것이 곧 그리스도가 가져오는 구원의 요체인 것이다.

166) *ST II.*, 180.

7. 톨리히의 설교에 나타난 실존과 그리스도

설교는 기독교의 메시지를 선포하는 가장 전통적이고 효과적인 수단이다. 기독교의 메시지는 설교를 통해 비로소 생명을 얻고 삶의 현장에 전파된다. 한편 신학은 설교가 기독교의 정체성에 부합하도록 하는 뼈대와 같은 역할을 한다. 아무리 짧은 설교 한 토막도 크든 작든 신학의 개입을 피할 수는 없다. 그래서 하인리히 오토(Heinrich Ott, 1929-2013)는 교의학(dogmatics)은 설교의 양심이고, 설교는 교의학의 심장이며 영혼이라고 했다.¹⁶⁷⁾ “나를 지도하여 주는 사람이 없으니, 내가 어떻게 깨달을 수 있겠습니까?”(행 9:31) 올바른 메시지의 효과적인 선포는 기독교의 복음이 시간과 공간의 한계를 넘어 세상의 끝까지 전해지기 위한 필수 조건이다. 그런 점에서 설교와 신학의 유기적 소통은 기독교가 기독교 되기 위한 필수적인 요소라고 할 수 있다.

톨리히는 1963년의 얼 강좌(Earl Lectures)¹⁶⁸⁾에서 기독교 설교의 적절성에 대해 언급하였다. 그는 “적절하다는 것”(relevant)은 기독교의 메시지가 현대적 “인간성”(humanity)의 실존적 질문들에 대답할 수 있다는 것을 의미하며, 그렇지 못한 설교는 비적절한 설교라고 하였다. 여기에서 “실존적” 질문은 지식, 감정, 의지를 포함해 모든 측면에서의 실존과 관련된 질문을 뜻한다.¹⁶⁹⁾ 톨리히는 또한 그의 신학 방법을 인간의 실존적인 물음과 신학적인 대답을 상호 연결시켜서 설명하는 상관관계의 방법(the method of correlation)이라고 했다.¹⁷⁰⁾ 따라서 톨리히가 생각하는 적절한 설교는 그의 신학의 특징인 “상관관계의 방법”이 효과적으로 드러난 설교라고 할 수 있다.

톨리히는 기독교의 메시지는 듣는 자가 그것을 받아들일지 말지 결단해야 하는 대상으로서 다가온다고 강조했다. “복음을 소통한다는 것은 사람들이 그것을 받아들이거나 거절하는 결정을 내릴 수 있도록 하는 것을 의미한다. 기독교의 복음은

167) Heinrich Ott, *Theology and Preaching* (London: Lutterworth Press, 1965), 22.

168) Earl Lectures는 1901년 이후 Pacific School of Religion in Berkley, California에 의해 개최되는 종교 관련 강좌이다.

169) Paul Tillich, *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message* (Cleveland: The Pilgrim Press, 1996), 14.

170) *ST I.*, 60.

결단의 문제이다. 그것은 받아들이느냐 거절하느냐의 선택이다.”¹⁷¹⁾ 이것은 설교자는 실존의 소외와 불안에 노출된 사람들에게 그리스도의 복음을 이해하기 쉽게 제시하되, 그것을 받아들일지 말지는 철저히 실존 앞에 선 인간들의 결단에 맡기라는 뜻이다.

틸리히는 실존의 갈등과 불안을 해소할 수 있는 기독교의 분명한 메시지는 새로운 존재로서의 그리스도라고 강조한다. 그리스도는 존재의 힘으로서 비존재를 극복하며, 실존에 머무르면서 그 실존과 본질이 일치하는 존재이다. 따라서 그리스도는 죄를 극복한 은혜이자 궁극적 실재로서 우리에게 다가온다는 것이 틸리히의 분명한 메시지이다. 틸리히의 이러한 신학의 핵심을 강의가 아닌 설교의 형태로 다양한 계층의 청중들에게 전달하는 것은 쉽지 않은 도전이다. 그렇다고 하여 신학자나 목회자가 주기적인 학술적 강론을 통해 일반 청중들에게 직접 접근하는 것도 그 효과나 실현가능성 면에서 어렵기는 마찬가지이다. 결국 틸리히가 통찰한 기독교의 메시지는 비록 쉽지 않지만 설교를 통하여 비신학자인 일반 청중들의 눈높이에 맞게 전달되어야 했다.

틸리히의 메시지를 설교를 통해 일반 청중들이 집중해서 듣고 이해하도록 하는 것은 지금도 쉽지 않은 과제이지만 다행히 틸리히는 이 일을 직접 수행했다. 생전에 틸리히는 『흔들리는 터전』(The Shaking of the Foundations), 『새로운 존재』(The New Being), 『영원한 현재』(The Eternal Now) 등 3권의 설교집을 간행했으며 여기에는 총 61편의 설교문들이 포함되어 있다. 그의 설교의 대부분은 유니온 신학교를 비롯한 대학교의 채플 시간에 한 것이기 때문에 청중들의 지적인 이해의 수준은 평균보다 높았을 것으로 짐작할 수 있다. 그러나 그 당시 청중들 중의 상당수는 비기독교인들이었다. 첫 번째 설교집인 『흔들리는 터전』의 서문을 보면 틸리히 자신도 그의 신학이 신학교 바깥의 사람들에게 어렵게 받아들여진다는 것을 잘 인식하고 있었다. 틸리히는 그의 신학의 숨겨진 내용들이 그의 설교를 통해 분명하게 드러나고, 그의 신학이 설교를 통해 더욱 실제적인 것이 되어 개인적이고 사회적인 문제들에 적용될 수 있기를 희망했다. 따라서 틸리히는 그의 설교에서 성서나 전통 교리상의 용어가 아닌 일반적인 용어들을 선호하게 되었고, 그 결과로 등장한 것이 그만의 특징인 변증적 형태의 설교라고 할 수 있다.¹⁷²⁾

171) Paul Tillich, *Theology of Culture* (1959), 201.

172) Paul Tillich, *The Shaking of the Foundations* (1948), Preface.

그렇다면 톨리히의 변증적 형태의 설교는 주로 어디를 향하고 있는가? 로버트 듀크(Robert W. Duke)는 톨리히의 설교에는 실존주의 신학이 자리 잡고 있다고 주장했다. 그는 톨리히가 현대인의 실존적 질문에 관심을 기울이고 대답을 제시하려고 한 것은 좋지만 그의 설교가 지나치게 개인의 결단과 의미를 중심으로 하여 폭이 좁아졌다고 비판하였다.¹⁷³⁾ 그러나 톨리히의 설교 전체가 듀크의 주장처럼 실존주의 신학을 바탕으로 이루어졌다고 볼 수는 없다. 예를 들어 『새로운 존재』에 포함된 「우리의 궁극적 관심」(Our ultimate concern)에서 톨리히는 누가복음 10장의 마리아와 마르다의 기사를 본문으로 하여 우리가 빼앗기지 않을 “한 가지”에 집중하는 삶을 살 것을 강조한다. 여기에 실존주의적 색채가 전혀 없다고 할 수는 없지만 이 설교를 실존주의적 설교로 분류하는 것은 무리이다. 이 외에도 「많이 용서 받은 자」(To whom much is forgiven...)와 「거룩한 낭비」(Holy waste)를 포함해 많이 알려진 여러 편의 설교들도 실존주의적 설교로 단정하기는 어렵다.

또한 톨리히의 많은 설교들이 개인의 결단을 강조하는 것은 맞지만 그의 설교에서는 공동체적인 결단에 호소하는 내용들도 종종 찾아볼 수 있다. 예를 들어 “흔들리는 터전”(The shaking of foundations), “영원한 지금”(The eternal now), “자연도 잃어버린 선을 위해 탄식한다”(Nature, also, mourns for a lost good), “인간과 지구”(Man and Earth) 같은 설교들은 개인뿐 아니라 국가나 인류 차원의 공동체적 책임과 관심을 동시에 요구하고 있다.

정작 톨리히의 설교에서 아쉬운 점을 찾는다면 그의 설교들이 성서 본문의 해석을 바탕으로 한 “하나님 말씀”의 선포라는 전통적인 기독교인들의 기대에 부응하지 못했다는 것을 들 수 있다. 다시 말해 톨리히의 설교는 설교와 관련된 성서 본문을 다룰 때 주석과 적용이라는 두 가지 요소를 신중하게 고려하고 파악해야 한다는¹⁷⁴⁾ 교회의 일반적 설교 원칙과 궤리가 있다고 할 수 있다. 톨리히의 설교들을 살펴보면 설교를 위한 본문의 선택에 있어서 설교자의 번뜩이는 혜안을 볼 수 있지만, 많은 경우 그 본문들은 톨리히의 설교를 이끌어내기 위한 단순한 안내자 정도의 역할에 그치고 있다. 톨리히의 설교집에서는 제시된 성서 본문에 대한 최소한의

173) Robert W. Duke, *The Sermons as God's Word* (Nashville: Abingdon, 1980), 30-47 (이문균, “톨리히의 신학과 설교,” 『한국기독교신학논총』 59 (2008/10), 176에서 재인용)

174) 폴 스코트 윌슨/김윤규 옮김, 『그리스도교 설교의 역사』 (서울: 대한기독교서회, 2015) 2015), 134.

주석도 없이 곧바로 그의 신학의 전달로 이어지는 설교들을 쉽게 발견할 수 있다. 이러한 경우 성서 본문이 없어도 설교의 진행에는 특별한 무리가 발생하지 않을 것이다. 실제로 첫 설교집에 있는 “명상: 시간의 신비”(Meditation: The mystery of time)는 성서 본문이 생략되어 있다.

그러나 이것은 틸리히 설교의 아쉬운 부분인 동시에 틸리히의 목적에 따른 의도적인 결과요 특징이라고 할 수 있다. 틸리히는 『흔들리는 터전』의 서문에서 그가 설교하는 주일 예배 회중의 많은 사람들이 기독교 바깥에서 왔기 때문에 전통적인 성서 용어들로 행해지는 설교는 아무런 의미가 없다고 토론했다. 그는 그의 설교가 행해지는 시대는 과거에 비해 “생각하고 의심하는” 사람들이 많은 시대라고 주장하면서 자신의 역할은 질문하는 사람들을 돕는 데 있다고 주장했다. 그는 의심하지 않고 질문도 하지 않는 사람들에게 설교할 때 오히려 상당한 어려움을 겪는다고 토론했다.¹⁷⁵⁾

또 한 가지 지적할 것은 틸리히의 설교에 그리스도가 반드시 등장하는 것은 아니라는 점이다. 실존의 소외 아래 있는 인간이 새로운 존재로서의 그리스도에 참여함으로써 그의 불안과 소외를 극복할 수 있다는 것이 틸리히 신학의 큰 줄기라고 할 때에 이것은 의외라고 할 수 있다. 61편의 설교들 중 구약성서의 본문만 택한 것이 12편이고, 그 중 9편의 설교에는 그리스도가 전혀 언급되지 않는다. 설교집별로 보면 신약성서 본문이 제시되지 않은 설교가 『흔들리는 터전』에 8편, 『새로운 존재』에 2편, 그리고 『영원한 지금』에 3편이 있다. 첫 번째 설교집에서 유난히 그리스도의 비중이 작은 이유는 전쟁 후의 참상에서 실존주의적 불안의 관점이 더욱 고양되었기 때문으로 볼 수도 있고, 이 설교집의 발간 시점이 그리스도론이 완성된 『조직신학』 제2권이 발간되기 이전이었기 때문일 수도 있다.

교회의 울타리를 벗어나 과감하게 일반 청중들을 만나고, 그들이 생각하고 의심하며 던지는 수많은 실존적 질문들에 신학적인 답을 제시하려는 틸리히의 노력은 의미가 있었고, 당시의 상황에서 분명하게 효과를 거두었다. 그는 생전에 동시대 어느 신학자들도 누리지 못한 대중적 인기와 함께 강력한 사회적 영향력을 확보한 것은 잘 알려진 사실이다. 그렇게 되기까지 그의 수많은 저술들과 함께 대중들에 대

175) D. Mackenzie Brown, *Ultimate Concern, Tillich in Dialogue* (New York: Harper & Row, 1965), 191.

한 그의 강연과 설교가 큰 역할을 했다고 할 수 있다. 이제 각 설교집 별로 대표적인 세 편씩의 설교들을 선별하여, 실존에 대한 인간의 깊은 고민을 드러내고, 그 고민의 끝자락에서 새로운 존재인 그리스도 예수를 만나는 틸리히 특유의 신학적 어법을 만나본다.

설교를 선정할 때 본 논문의 주제인 틸리히의 실존과 그리스도의 메시지가 특별히 강조되어 있는 설교를 우선적으로 택한다는 원칙을 준수하였다. 또한 두 번째와 세 번째 설교집인 『새로운 존재』와 『영원한 현재』의 경우 틸리히가 각각 세계의 부분으로 나누어 설교들을 배열한 바, 각 그룹에서 한 편씩의 설교들을 택하였다.

7.1. 흔들리는 터전

1947년에 발간된 틸리히의 첫 번째 설교집 『흔들리는 터전』에는 총 22편의 설교들이 수록되어 있다. 이 설교집은 틸리히의 신학이 체계적으로 정리된 『조직신학』 1권(1951)보다 앞서서 발간되었기 때문에 다른 두 권의 설교집에 비하여 틸리히 신학이 체계적으로 전개되어 있다고 할 수는 없다. 그러나 이 설교집에 담긴 설교들은 전후였던 당시의 시대적 상황이 반영되어 인간의 실존의 불안에 대한 묘사와 존재자체로서의 하나님의 희구에 대한 열망이 나중에 발간된 두 권에 있는 설교들보다 더욱 뜨겁고 생생하게 드러나고 있다.

7.1.1. 흔들리는 터전(The shaking of the foundations)

책의 제목과 동명인 첫 번째 설교 “흔들리는 터전”은 두 차례의 세계 대전을 겪은 인류가 더 이상 실존의 소외에 무관심하거나 냉소적일 수 없게 된 상황에 처했음을 강조하면서 시작한다. 틸리히는 이 세상에는 원초적으로 파괴적인 힘들이 있지만 그것을 묶어둠으로써 비로소 지금의 땅의 기초가 다져졌다고 한다.¹⁷⁶⁾ 틸리히가 명시적으로 그러한 표현을 하지는 않지만 이것은 비존재와 존재가 혼재된 실존의 상황을 묘사한 것으로 보인다. 문제는 인간이 매어져있던 파괴적인 힘들을 풀

176) Paul Tillich, *The Shaking of Foundations* (1948), 3.

수 있는 열쇠를 가지고 있다는 것이다. 인간은 하나님께서 주신 열쇠로 창조와 파괴의 문을 열 수 있는데 인간은 파괴의 문을 열었다. 여기에서는 틸리히가 제시한 존재의 주요 구성 요소인 자유와 운명의 대극성 중 인간의 자유가 강력하게 발현된 상황을 표현하고 있는 것으로 보인다.

인간의 힘은 특히 과학 분야에서 극명하게 부각되었으며, 거기에 고무된 인간은 세상에서 이룬 성취가 하나님이 아닌 자기에 의한 것으로 오해하기에 이르렀다. 그러나 인간이 하나님처럼 되려고 할 때 그는 질책 당하고 스스로의 과멸과 절망에 처해지고 말 것이다.¹⁷⁷⁾ 이것은 인간의 역사에서 늘 있던 일이며, 20세기의 세계대전의 참상이 이것을 확인시켜 준다. 틸리히가 인간의 소외와 죄를 분석할 때 설명한 자기 높임(hubris)으로 인한 죄와 소외가 드러나는 대목이다.

틸리히는 인간에게 남은 것은 두 가지 선택뿐이라고 강조한다. 하나는 영원한 과멸에 대한 확신으로서의 절망이고, 다른 하나는 영원한 구원에 대한 확신으로서의 믿음이다. 성서의 예언자들은 과멸을 넘어 구원을 보았고, 일시적인 것들 속에서 영원한 것의 임재를 보았다고 틸리히는 강조한다. 두 차례의 세계대전을 겪으면서 세상의 기반은 어느 때보다 더 심하게 흔들렸고, 따라서 누구도 작금의 현실을 외면하거나 냉소적으로 바라볼 수는 없게 되었다. 그러나 틸리히는 세상의 터전이 흔들리는 바로 지금이 구원의 때라고 강조한다. 바로 지금이 그 흔들림을 통해 영원한 반석과 하나님의 구원을 볼 수 있는 때라는 것이다.¹⁷⁸⁾

틸리히는 인간이 자유를 가진 유일한 존재이지만 그 자유는 비존재에 의해 제한되는 유한한 자유임을 강조한다. 인간은 비존재로부터 나와서 비존재의 위협 아래에서 존재하다가 결국 비존재를 향해 가는 존재이기 때문이다. 실존하는 국가도 문화도 세상도 여기에서 예외가 아니다. 실존의 터전은 일시적인 것들이고, 그래서 흔들릴 수밖에 없다. 그러나 그 흔들리는 경계 너머에 영원이 드러난다. 그곳에 비존재와 존재를 초월하는 “존재자체”로서의 하나님이 비쳐지는 것이다.

이 설교에는 틸리히의 실존의 기본 공식이 적용되었지만 인용된 세 편의 성서 본문이 모두 구약인 데서 짐작할 수 있듯 새로운 존재로서의 그리스도는 별도로 언급되지 않았다. 대신 틸리히는 두 차례의 전쟁을 겪으면서 피폐해진 세상의 과멸적인 실체를 외면하지 말고 직시하라고 거듭해서 강조한다. 그 과멸의 위협에서 우리

177) *Ibid.*, 6.

178) *Ibid.*, 11.

는 옛 예언자들이 그랬던 것처럼 하나님의 구원의 빛을 바라볼 수 있기 때문이다.

7.1.2. 실존의 깊이(The depth of existence)

인간의 실존은 표면(surface)에 머무르는 상태이다. 실존하는 인간은 표면에 머무르면서 자기 자신, 다른 사람, 세계, 심지어 하나님의 표면만 바라보고 판단하지만 그것은 이내 실망으로 귀결된다.¹⁷⁹⁾ 표면이 깊이가 아니듯, 실존은 본질이 아니기 때문이다. 표면은 영원하지 않기 때문에 때가 되면 흔들리고 때로는 깨지기도 한다. 따라서 실존의 인간은 표면 아래의 궁극적인 깊이를 바라보지 않을 수 없다. 이것은 실존의 소외와 불안을 견디지 못한 인간이 실존 너머의 본질을 바라보는 것을 의미한다.

표면을 떠나 깊숙한 곳으로 들어가는 것은 누구에게나 두렵고 고통스러운 일이다.¹⁸⁰⁾ 그러나 실존의 소외를 벗어나기 위해서는 그것 외에 다른 방법은 없다. 인간은 실존 너머 본질을 향해 고통스러운 여정을 지속해야 한다. 종종 인간은 그 고통을 피하기 위해 흔들리는 표면으로 돌아와서 옛 생활과 옛 생각에 머무르고 싶어한다. 이것은 사회도 마찬가지이다. 인간 사회는 본질을 탐구하는 대신 온갖 이데올로기나 합리화를 통해 변화에 저항하려고 한다. 그러나 그것은 근원적 처방이 아닌 표면에서의 일시적 도피일 뿐이다. 틸리히는 인간이 모든 것의 기초가 되는 무언가가 존재한다는 놀라운 사실을 깨달았을 때 인간의 사유는 더 이상 다다를 수 없는 곳에 도달한 것이라고 한다.

실존의 소외를 극복하기 위한 노력이 고통의 과정이라는 것은 기독교의 중심적인 메시지이다. 그러나 그것이 전부가 아니다. 기독교는 고통보다 더 깊은 곳에서 영원한 기쁨을 만나게 된다는 메시지를 가지고 있기 때문이다. 틸리히는 그곳은 고통을 넘어서 영원한 평화와 기쁨이 있는 세계요, 존재자체인 하나님을 만나는 곳이라고 강조한다. 이사야가 고난 중에서 이스라엘을 축복하고, 예수가 고난 받는 자들에게 복되다고 한 것은 바로 이 고통 너머의 하나님의 평화를 말한 것이다.

이 설교의 메시지와 분위기는 첫 번째 설교인 「흔들리는 터전」과 크게 다르

179) *Ibid.*, 53.

180) *Ibid.*, 59.

지 않다. 또한 여기에서도 그리스도는 부각되지 않는다. 틸리히는 다만 인간이 처한 실존의 소외와 한계를 지적하면서, 인간은 비록 고통스럽더라도 실존의 표면에서 깊숙이 들어가서 거기에 비치는 하나님의 빛을 바라볼 수 있어야 한다고 주장한다. 넘어설 수 없는 실존의 소외와 절망의 지점에서 새로운 존재의 역설로 등장한 그리스도로서의 예수에 참여하여 소외를 극복하고 화해하라는 그리스도론의 핵심적 메시지는 이 설교에서도 생략되어 있다.

7.1.3. 그리스도이신 분(He who is the Christ)

열일곱 번째 설교인 「그리스도이신 분」에서 틸리히는 가이사라 빌립보에서의 베드로의 고백이 기록된 마가복음 8장을 설교의 본문으로 제시한다. 틸리히는 여기에서 그리스도를 설명하기 위해 굳이 비존재, 존재, 본질, 실존과 같은 용어를 동원하지 않는다. “그리스도의 역설”이라는 용어도 마찬가지이다. 다만 기독교가 예수의 탄생에 의해서가 아니라, 가이사라 빌립보에서 베드로가 “당신은 그리스도입니다.”라고 고백하는 순간에 탄생했다는 사실만을 뚜렷하게 강조한다.¹⁸¹⁾ 기독교는 언제까지나 이 고백 위에 서 있기 때문이다. 또한 그리스도는 세상의 여러 선구자(forerunner)들 가운데 하나가 아니고, 세상을 새롭게 하는 유일한 새로운 존재임을 밝힌다. 베드로가 예수를 그리스도라고 고백한 이유는 역사상 결정적인 사건이 발생했고, 그리스도는 세상에 새로운 것을 가져오는 분이라는 것을 그가 확신했기 때문이다. 역사는 그리스도에 의해 완성되고, 하나님은 그리스도를 통해 다시 인류의 주님이 되신다. 틸리히의 『조직신학』 2권의 그리스도론의 핵심을 이 설교에서 강조한 것으로 보인다.¹⁸²⁾

그러나 그리스도의 신비는 그리스도의 수난과 죽음과 부활을 통하지 않고서는 드러나지 않는다. 예수는 죽음이 패배가 아니라 자신이 그리스도가 되기 위해 필요한 과정임을 말씀하셨다. 십자가를 실존적 소외의 죽음을 극복한 자의 상징으로, 부활을 실존적 소외의 죽음에 자신을 굴복시킨 자가 부활한 것의 상징으로 본 틸리히의 해석을 상기시킨다. “십자가는 사건이면서 상징이고, 부활은 상징이면서 사건이

181) *Ibid.*, 143.

182) *ST II.*, 97.

다.”¹⁸³⁾

틸리히는 거룩한 것이 새로운 존재로 모습을 드러낼 때 옛 현실에 물든 자들은 그것을 거부한다고 강조한다. 거룩한 것은 인간에 대항하기 때문이다. 그러나 거룩한 존재는 우리의 그 모든 거부에 대항하지 않고 오히려 그것을 받아들임으로써 우리를 정복한다.¹⁸⁴⁾ 하나님께서는 우리에게 그분의 마음을 보여주심으로써 우리들의 마음을 얻으신다.

7.2. 새로운 존재

『새로운 존재』는 1955년에 발간된 틸리히의 두 번째 설교집이다. 『흔들리는 터전』에 비해 그의 신학적 체계가 좀 더 구체적으로 드러나 있는 설교집이라고 할 수 있다. 그것은 이 책이 1951년의 『조직신학』 1권 이후에 발간된 것도 그렇지만 틸리히 스스로도 서문에서 『새로운 존재』가 『흔들리는 터전』에서 발전된 문제들에 대한 대답이라고 소개하고 있는 데서 알 수 있다. 이 설교집은 총 23편의 설교문들을 담고 있는데, “사랑으로서의 새로운 존재”, “자유로서의 새로운 존재”, “성취로서의 새로운 존재”라는 3개의 작은 부분으로 분류되어 있다.

틸리히는 거듭해서 기독교가 그리스도 예수 안에 새로운 존재가 나타났다는 유일무이한 역설의 위에 서있다는 것을 강조한다. 그리스도는 본질과 실존 사이의 분열을 극복했다는 점에서 새로운 존재이다. 또한 이 새로운 존재에 참여하는 자들도 새로운 피조물로서 거듭나게 된다. 틸리히는 이 설교집에서 우리가 그리스도를 통해 어떻게 새로운 피조물이 될 수 있는지 사랑과, 자유와, 성취의 측면에서 각각 접근하고 있다.

틸리히의 두 번째 설교집 『새로운 존재』는 그 제목이 명시하는 대로 틸리히의 그리스도론이 집약되어 있는 설교집이다. 새로운 존재로 다가온 그리스도로서의 예수를 틸리히가 사랑과 자유와 성취의 측면에서 어떻게 이해하고 선포하는지 각 그룹 마다 하나씩의 설교를 선정하여 분석했다.

183) *ST II.*, 153.

184) Paul Tillich, *The Shaking of Foundations* (1948), 147.

7.2.1. 새로운 존재(The New Being)

틸리히는 기독교의 메시지가 새로운 존재(New Being)로서의 예수의 출현과 함께 나타난 새로운 현실에 대한 메시지임을 분명하게 한다. 이것을 바울은 “새로운 창조”의 메시지라고 표현했다.¹⁸⁵⁾ 이에 비해 “옛 창조”와 “옛 존재”는 비존재의 위험 가운데 일시적으로 존재하는 인간의 실존이라고 할 수 있다.

틸리히는 바울이 강조했던 할례와 무할례의 예를 들어서 기독교가 선포해야 할 것은 기독교라는 종교가 아닌 새로운 창조에 대한 메시지라고 강조한다. 신체상의 할례가 유대인들의 종교 의식이었다면 종교를 상징하는 교리나 의식은 오늘날의 종교적 할례에 해당한다. 세례도 예외가 아니다. 기독교는 공공연하게 종교적 할례를 강조하지만 그것은 새로운 창조의 메시지에 비하면 아무 것도 아니다. 틸리히에 의하면 기독교의 진정한 메시지는 기독교가 자랑할 것이 아무 것도 없고 아무 소용도 없다는 것을 이해하는 것이다.

틸리히에게 있어서 새롭다는 것은 낡은 것을 폐하고 새로운 것으로 대체하는 것이 아니다. 기독교의 새로움은 대체가 아니라 갱신과 변화이다. 만약 그것이 대체라면 옛 존재가 소멸된 후에야 비로소 새로움이 가능할 것이다. 틸리히는 옛 존재가 소멸하지 않고 새로운 존재에 참여하여 변할 것을 강조한다. 틸리히는 이것을 강조하기 위해 세 개의 ‘Re’를 제시한다. “화해”(Reconciliation), “재결합”(Reunion), 그리고 “부활”(Resurrection)이 그것이다.¹⁸⁶⁾ 하나님과의 화해는 곧 구원의 메시지이며, 구원은 창조를 파괴하지 않는다. 틸리히는 개신교 신학자답게 구원에 이르는 하나님과의 화해를 칭의론에 입각해서 설명하고 있다. 그는 화해는 인간의 행위나 업적이 아니라 오직 하나님의 주권에 의해서만 가능하다는 어거스틴이나 루터의 전통적 믿음에서 벗어나지 않는다. 틸리히는 하나님에게는 화해가 전혀 필요하지 않으나 하나님은 화해의 근원이자 힘으로서 우리가 화해할 수 있도록 가능성을 부여하신다고 강조한다.

틸리히는 실존 상황의 인간은 결코 하나님을 만족시킬 수 없다는 기본 전제를 제시한다. 문제는 그것을 깨닫게 된 인간이 좌절을 넘어 하나님에게 적대적이 된다

185) “할례를 받거나 안 받는 것이 중요한 것이 아니라, 새롭게 창조되는 것이 중요합니다.”(갈라디아서 6:15)

186) Paul Tillich, *The New Being* (1955), 20.

는 데 있다. 사람은 자기를 거부했다고 느끼는 대상을 향해 적대적이 되기 때문이다. 틸리히는 실존 상황의 인간이 스스로 대항할 수 없는 힘에 대해, 다시 말해 거부할 수 없는 우리의 죄책감을 일으키는 존재에 대해 적대감을 갖는다고 말한다. 이것은 틸리히 『조직신학』의 “소외와 죄”에서 언급된 내용이다.¹⁸⁷⁾ 이러한 적대감은 자기 자신과 다른 사람들에 대한 적대감으로 표현되며 이것을 극복하기 위해서는 하나님과 화해하는 것 외에 다른 방법은 없다. 소외는 하나님과 이웃과 자신과의 삼중적 측면에서 발생하기 때문이다. 하나님과의 화해가 없이는 다른 사람들은 물론 자기 자신과의 화해도 불가능하다.

그렇다면 유한한 실존의 인간이 무한한 존재자체의 하나님과 어떻게 화해할 수 있는가? 바로 여기에서 나타나는 것이 새로운 존재로서의 그리스도이다. 그리스도는 그 가능성으로 나타난다. 오직 그리스도 안에서만 일치가 분리를 극복하며, 오직 그런 점에서 예수는 그리스도이다. 실존했던 그리스도가 분리 대신 결합을 유지했다는 것은 역설이며 우리는 바로 이 역설에 참여함으로써 우리의 실존의 근거인 하나님과 화해할 수 있게 된다. 그리스도를 통한 하나님과의 화해로 인하여 우리의 적대감은 자존감으로 변하고 무의미한 삶은 의미를 갖게 되는 것이다.

설교의 마지막은 부활의 메시지이다. 새로운 것은 탄생된 순간부터 옛 것으로 변하며, 교회도 예외가 아니다. 그러나 부활은 옛 존재의 죽음과 새로운 존재의 탄생을 의미한다. 부활은 모든 순간으로부터 영원으로의 창조라는 점에서 항상 새롭다.¹⁸⁸⁾ 기독교의 메시지는 화해와 재결합이고, 궁극적으로 낡아질 수 없는 부활로 완성된다. 그것을 가능하게 하는 것은 역설로 우리에게 다가온 그리스도이며, 그래서 그리스도는 새로운 존재이다.

7.2.2. 무슨 권위로? (“By what authority?”)

누가복음 20장의 본문을 인용한 이 설교는 예수님과 유대인들과의 권위에 대한 논쟁을 바탕으로 하여 세상의 권위와 그리스도의 권위에 대한 틸리히의 통찰을 드러낸다. 예수님에게 질문했던 사람들은 대제사장들과 율법학자들이며 그들은 세상

187) *ST II.*, 45.

188) Paul Tillich, *The New Being* (1955), 24.

에서 확실하게 인정된 권위를 내세운다. 즉, 대제사장들은 모세와 아론으로부터 흘러내린 전통이, 율법학자들은 성서에 대한 지식이 그들이 가진 권위의 바탕인 것이다. 그러나 예수님은 자신의 권위에 대한 대답을 거부했다.(눅 20:8) 다만 요한의 세례가 하늘에서 났는지 사람에게서 났는지 물었을 뿐이다.

예수님의 이 반응은 무엇을 의미하는가? 톨리히는 인간은 육체뿐 아니라 정신적으로도 실존에 내던져진 존재로서 한 순간도 스스로 존재할 수 없다고 강조한다. 스스로 존재할 수 있는 자는 오직 하나님뿐이기 때문이다. 인간은 이러한 약함 때문에 의지할 수 있는 권위를 찾아 나선다. 인간은 자기가 의지하는 권위의 정당성을 의심할 수는 있어도 그 권위 자체를 부정할 수는 없다. 만일 권위가 전혀 존재하지 않는다면 인간은 자기 스스로 모든 것을 결정해야 할 텐데, 이것은 유한한 존재가 무한한 존재처럼 행동해야 한다는 것을 의미한다.¹⁸⁹⁾ 그것은 불가능한 일로서 실존의 분열로 이어지고, 실존의 분열은 이내 인간을 불안과 절망으로 이끌어간다. 인간은 이러한 불안과 절망에서 벗어나기 위해 특정한 권위를 찾아 자신을 예측시키려고 시도한다. 역사상 많은 권력자들은 인간들의 이러한 성향을 교묘하게 이용해왔다. 이것은 정치나 종교나 가릴 것 없이 발생하는 현상이다.

톨리히는 예수님의 권위가 외부, 즉 예수님이 몸담은 실존의 세계로부터 오는 것이 아니라 본질과 실존이 화해하고 소통하는 그리스도의 내부로부터 온다고 강조한다. 그리스도가 역설인 이유가 여기에 있다. 예수님은 유대인들이 그러한 역설적 권위를 이해할 수도 없고 받아들일 수도 없다는 것을 알기에 세례요한의 권위에 대한 질문으로 대답한 것이다. 실존 상태의 유대인들은 오직 실존의 세계에서 제도나 법 등에 의해 인정된 세상의 유한한 권위만 이해할 수 있기 때문이다.

톨리히는 기독교의 메시지 안에는 기존의 권위와는 다른 무엇이 있는데 그 권위는 사람이 아닌 하나님에게서 비롯된 것이라고 한다. 하나님으로부터 비롯된 권위는 어느 특정한 장소나 교리나 의식에 한정되지 않으며, 우리가 그것을 도출할 수도 없다. 우리가 할 수 있는 것은 오직 그 권위에 붙잡히는 것뿐이다. 톨리히는 예수 그리스도의 권위는 인간적 초상으로서의 권위가 아니라 십자가 위에 달려서 모든 인간적 권위를 다 내려놓은 자의 권위임을 강조한다. 그 권위는 모든 일시적 권위를 초월한 영원한 권위이며, 땅과 하늘의 모든 권위의 바탕이자 부정이다. 이것

189) *Ibid.*, 85.

은 예수 그리스도가 실존 아래에 있으면서도 실존을 초월하여 본질과 화해한 유일한 자이기 때문에 가능하다. 따라서 우리가 할 수 있는 일은 그의 능력을 향하여 우리의 모든 것을 열어놓는 것 밖에 없다. 우리에게 역설로 다가오는 새로운 존재로서의 그리스도에게 담대하게 참여하라는 톨리히의 주장이 이것이다.

7.2.3. 올바른 때(The right time)

전도서 3장은 모든 일에 때가 있다는 것을 열네 개의 대조되는 구절을 통하여 강조한다. 태어날 때와 죽을 때부터 전쟁의 때와 평화의 때까지 인류의 삶에는 정해진 때가 있다. 매사에 정해진 때가 있다는 사실은 시간에 매여 사는 실존 상태의 인간을 보여준다. 톨리히는 “모든 것이 헛되다”는 주장을 담은 전도서가 이사야서, 복음서, 바울 서신 등과 함께 정경에 포함되었다는 사실 자체가 성서의 권위를 고양시킨다고 한다.¹⁹⁰⁾ 그것은 진실을 말하고 있기 때문이다.

모든 것에 때가 있다는 것은 우리가 시간의 지배를 받는다는 사실과 동시에 우리의 시간이 정해진 마지막을 향해 간다는 것을 나타낸다. 시간은 비존재에서 출현한 존재의 한 형태이기 때문에 그 소멸은 당연한 것이다. 우리는 실존의 한계를 인정하면서 매일 매일 적절한 삶의 시간들을 설정하기 위해 노력해야 한다. 그러나 그것이 결국 헛된 일이라는 것을 깨닫게 될 것이다.

그러나 바로 그때, 우리가 실존의 막다른 구석에 처할 때가 바로 순간에 존재하는 영원을 바라볼 수 있을 때라고 톨리히는 강조한다. 한 순간도 멈추지 않고 흘러가는 시간의 움직임 가운데서, 즉 실존의 막다른 골목에서, 영원의 빛을 바라보는 우리는 그때 비로소 - 실존의 허무함에도 불구하고 - 우리의 시간과 수고와 행위가의 의미가 있다고 말할 수 있게 된다. 실존 상태의 인간이 존재자체인 하나님과 화해하여 실존의 소외를 극복할 수 있는 것은 오직 “그럼에도 불구하고” 주어지는 하나님의 은총에 의해서만 가능하다. 이것은 톨리히가 그의 『조직신학』 제2권의 “불신앙으로서의 소외”에서 강조한 내용이다.

톨리히는 설교의 종반부에서 우리의 모든 것이 헛되지만 오히려 그 헛됨을 통해서 영원이 우리에게 다가와서 우리를 이끌어 간다고 강조한다.¹⁹¹⁾ 톨리히는 시간

190) *Ibid.*, 162.

은 영원에 의해 지배되는 영원의 그릇이 되며, 그 시간 안에 머무르는 우리도 영원한 것의 그릇이 된다는 결론으로 설교를 끝맺는다.

틸리히는 실존의 대표적 굴레라고 할 수 있는 시간을 주제로 하여 실존의 시간 너머에 초월적인 하나님의 시간이 영원으로 임재하며, 그것으로 인해 헛된 것 같았던 모든 순간들이 영원으로 덧입혀진다고 선포한다. 비존재가 존재와 병존하기 때문에 모든 존재는 피할 수 없는 소멸성을 입고 있지만 “그럼에도 불구하고” 주어지는 하나님의 은혜로 인하여 우리의 헛되었던 시간과 그 시간 속의 우리가 영원의 그릇이 되었다는 것이다. 그 하나님의 은혜가 새로운 존재로서의 그리스도로 다가온다는 것이 기독교의 핵심적 진리인 것이다. 하나님의 나라가 가까이 왔다는 예수의 말씀은 하나님 자신이 실존의 시간에 나타났다는 메시지이며 실존의 모든 순간들이 영원으로 이어진다는 확증인 것이다.

7.3. 영원한 지금

『영원한 지금』(The Eternal Now)은 틸리히가 사망하기 2년 전인 1963년에 발간된 그의 마지막 설교집이다. 총 16편의 설교를 담고 있으며 “인간의 곤경”, “하나님의 실재”, 그리고 “인간에 대한 도전”이라는 세 개의 부분으로 나누어져 있다. 틸리히는 이 책의 제목이 두 번째 설교집의 한 설교¹⁹²⁾에서 취한 것이라고 소개하면서, 그것은 일시적인 것 가운데 현존하는 영원을 가리킨다는 의미라고 설명한다. 틸리히는 이 책의 설교들 대부분에서 그 메시지를 강조했다고 소개한다. 틸리히는 처음에 이 책의 제목을 “성령의 임재”로 정하는 것도 고려했다고 서문에서 밝히고 있다. 그래서 틸리히의 세 권의 설교집이 순서대로 성부, 성자, 성령에 초점을 맞춘 것으로 보는 시각이 있는 것으로 보인다. 이러한 견해는 두 번째 설교집의 제목이 그리스도를 상징하는 『새로운 존재』라는 사실과 맞물려 더욱 설득력을 가지지만 포함된 설교들의 내용을 분석해 보았을 때 뚜렷한 근거는 없어 보인다.

틸리히는 이 설교집의 서문에서도 “우리 시대의 언어”를 사용한 기독교의 메시지가 “우리 시대”에 타당한 것이 될 수 있기를 바란다는 소망을 숨기지 않는다.¹⁹³⁾

191) *Ibid.*, 169.

192) 『새로운 존재』의 21번째 설교인 “올바른 때”(The Right Time)를 가리키는 것으로 보임.

우리는 티리히 신학의 단단한 뿌리라고 할 수 있는 실존의 질문과 대답을 위한 노력이 그의 마지막 설교들에서도 변함없이 유지되고 있음을 확인할 수 있다.

7.3.1. 외로움과 홀로 있음(Loneliness and solitude)

“무리를 해쳐 보내신 뒤에, 예수께서는 따로 기도하시려고 산에 올라가셨다. 날이 이미 저물었을 때에, 예수께서는 홀로 거기에 계셨다.”(마 14:23)

티리히는 모든 인간은 이때의 예수와 마찬가지로 혼자임을 강조한다. 인간이 하나의 육체 안에 존재한다는 사실 자체가 인간은 다른 육체들과의 분리되어 혼자라는 것을 의미한다. 문제는 인간은 다른 피조물들과 달리 자기가 혼자라는 사실을 인식할 수 있다는 데 있다. 이것은 인간의 자유로부터 비롯되는 현상이다. 인간이 자유롭다는 것은 인간이 자신의 실존을 의식하고 실존에 대한 질문을 던질 수 있다는 것을 의미한다. 인간은 오직 홀로 있음으로써 자신이 인간임을 주장할 수 있다. 이것은 인간의 위대함이자 동시에 무거운 짐이다.

티리히는 “외로움”(loneliness)과 “홀로 있음”(solitude)이라는 두 가지 용어는 모두 홀로 있음을 의미하지만 전자는 홀로 있음의 고통을, 후자는 홀로 있음의 영광을 강조하는 용어라고 설명한다.¹⁹⁴⁾ 외로움과 홀로 있음의 문제는 티리히가 그의 『조직신학』의 소외의 현상들을 설명할 때 언급한 주제이다. 인간은 존재하다는 이유 하나만으로 외로움에 노출되어 있다. 인간은 이 외로움을 해소하기 위해 다른 개인과의 합일을 구하기도 하고 집단에 자신을 예속시키기도 하지만 궁극적으로 그것을 피해갈 수는 없다. 특별히 죄책감으로 인한 외로움과 죽음 앞에서의 외로움은 누구도 해결할 수 없는 궁극적 외로움이라고 티리히는 강조한다.

그러나 티리히는 또 다른 형태인 홀로 있음은 우리를 주님의 손에 붙들려 진리를 마주할 수 있는 순간으로 이끌어간다고 한다. 예수님의 광야에서의 사십일, 혼자서 산에 올라갔을 때의 홀로 있음이 바로 그러한 순간이다. 티리히는 바로 이 홀로 있는 순간이 우리의 깊은 자아가 하나님의 중심으로 이끌려 들어가서 진정한 우리 자신을 찾을 수 있는 때라고 한다. 이때 우리는 하나님을 통하여 타인의 중심에 도

193) Paul Tillich, *The Eternal Now* (1963), Preface.

194) *Ibid.*, 18.

달할 수 있고, 그때 비로소 존재들 간의 진정한 교제가 가능해진다는 것이다.¹⁹⁵⁾ 탈리히는 홀로 있음의 진정한 본질은 일시적 존재들의 번잡한 길 위에 내리는 영원의 현존이라고 주장한다. 그리스도의 얼굴에 빛나는 영원의 현존에서 바라보면 홀로 있음은 외롭지 않은 경험이다. 탈리히는 우리 모두 담대하게 홀로 있음을 취함으로써 영원을 마주하고, 타인들을 발견하고, 우리 자신을 바라보려고 권유하면서 설교를 마친다.

인간의 실존의 소외와 파멸의 가능성은 끊임없이 우리를 위협하지만, 바로 그 순간이 우리가 그리스도의 얼굴의 빛을 바라볼 수 있는 통로가 된다는 것은 일관된 탈리히 신학의 강조점이다. 탈리히는 그것을 예레미야서를 인용하여 하나님께서 우리를 우리가 원치 않는 홀로 있음 속으로 밀어 넣음으로써 우리를 붙잡는 순간이라고 한다. “저는, 웃으며 떠들어대는 사람들과 함께 어울려 즐거워하지도 않습니다. 주님께서 채우신 분노를 가득 안은 채로, 주님의 손에 붙들려 외롭게 앉아 있습니다.”(렘 16:17) 우리가 진리의 문제를 제기할 수 있는 것은 오직 홀로 있음 가운데서만 가능하며, 그것은 하나님께서 우리에게 원하시는 바라고 탈리히는 강조한다.

7.3.2. 영원한 지금(The eternal now)

“탈리히는 그의 『조직신학』 2권에서 시간이 존재자체의 힘의 현존을 통한 “영원한 지금”(eternal now) 없이 경험될 때 그것은 실제적인 존재가 없는 단순한 스쳐감으로만 인식된다고 했다.¹⁹⁶⁾ 시간과 공간은 인간의 유한성을 드러내는 가장 대표적인 요소이다. 우리에게는 반드시 시작과 끝이 있고 우리는 “아직 존재하지 않음”이라는 어둠에서 출발하여 “더 이상 존재하지 않음”이라는 어둠을 향해 달려간다. 비존재에서 출현하여 비존재로 돌아가는 존재의 숙명을 말하는 것이다.

그런데 우리가 시간을 바라볼 수 있다는 것은 우리가 시간의 밖, 즉 영원을 경험할 수 있다는 것을 뜻한다.¹⁹⁷⁾ 우리는 부분적으로 시간의 안에 속하고, 부분적으로 시간의 밖에 있다. 탈리히는 이것을 시간을 대상으로 한 인간의 자유와 운명의 대극성의 차원에서 설명했다. 인간은 그의 자유로 인하여 시간의 유한성과 그로 인

195) *Ibid.*, 24.

196) *ST II.*, 69.

197) Paul Tillich, *The Eternal Now* (1963), 123.

한 자신의 소외를 의식할 수 있게 되는 것이다.

사람들은 이 유한한 시간의 두려움을 피하기 위해 마지막 순간을 가능하면 늦추려 하고, 그것도 끝이 보이지 않을 만큼 미루려고 한다. 사후 세계의 끝없는 시간이라는 착상은 그러한 소망이 구체화된 것이다. 그러나 톨리히는 단호하게 기독교의 메시지는 끝없는 시간이 아니라, 과거와 미래를 초월하는 영원에 있다고 한다.¹⁹⁸⁾ “나는 알파며 오메가, 곧 처음이며 마지막이다”(계 21:6)라는 말씀은 그러한 차원에서 이해되어야 한다는 것이다.

그렇다면 영원은 무엇인가? 존재가 비존재로 흡수된 후 더 이상 존재하지 않듯 시간 이후의 시간은 존재하지 않는다. 그러나 존재와 비존재를 초월하는 존재자체처럼 시간과 비시간을 초월하는 영원은 존재한다. 톨리히가 시간을 “영원한 지금”의 차원에서 바라보라는 것이 이것이다.

톨리히는 과거도 색다른 차원에서 해석한다. 톨리히에 의하면 과거는 현재에 존재할 수도 있고 존재하지 않을 수도 있다. 만약 과거가 현재에 영향을 미치고 현재를 결정짓는 한 과거는 사라지지 않고 현재에 존재하는 것이다.¹⁹⁹⁾ 그런데 우리가 과거에 완전히 영향을 받지 않는다는 것이 거의 불가능하기 때문에 우리의 과거는 실상 현재라고 해도 틀린 말은 아니다.

그러나 과거는 현재를 위한 교훈과 함께 저주도 가져 온다. 톨리히는 과거의 그러한 아픔을 끌어내는 행위를 “회개”라고 표현한다. 회개는 과거가 현재에 힘을 쓰지 못하도록 과거를 과거로 남겨두는 행위라는 것이다. 톨리히는 이것이 개인의 차원에서 가능하지만, 한 나라나 집단에서도 가능하겠냐고 자문한다. 그는 이스라엘의 역사와 교회의 역사가 그 가능성을 보여주기는 했지만 집단 차원의 회개가 현실화하기는 극히 어렵다고 한다. 톨리히의 이러한 주장은 인류의 역사와 작금의 현실에서 충분히 이해할 수 있는 주장이다.

시간은 모든 것을 소멸시키는 힘이며 여기에서 예외는 없다. 그 시간의 힘을 억누를 수 있는 것은 오직 “영원” 뿐이며, 그 영원은 처음이자 마지막인 존재자체의 하나님이다. 바로 그 영원에 힘입어 우리는 지나간 것에 대한 용서와 미래를 받아들일 용기를 얻을 수 있다고 톨리히는 강조한다.

198) *Ibid.*, 125.

199) *Ibid.*, 127.

7.3.3. 지혜에 관하여(On wisdom)

제3부 “인간에 대한 도전”(The Challenge to man)의 네 번째 설교인 “지혜에 관하여”는 잠언 9장 10절²⁰⁰⁾을 본문으로 하고 있다. 성서는 세상이 창조되기 전에 지혜가 하나님의 곁에 있었다고 증언한다. 하나님은 하나님 곁에 존재하는 지혜를 살피고 그 안에서 발견한 것을 따라 세상을 창조하셨으므로 우주는 지혜가 구체화된 것이라고 할 수 있다.

틸리히는 지식과 달리 지혜는 발견하기가 쉽지 않지만, 그럼에도 지혜는 하나님의 신비로서 우주 모든 곳에 존재한다고 한다. 삶의 신비와 갈등 안에서 지혜를 보는 것이 곧 지혜이다. 틸리히는 삶의 신비를 마주한 사람은 지혜의 원천에 도달한 것이라고 한다. 경외감과 기대감으로 삶의 신비를 만날 때 인간은 그의 “존재”와 “존재의 근거” 사이의 무한한 거리를 경험할 수 있다. 그는 무한 앞에서 그의 유한성과 그의 존재의 한계를 경험한다. 나아가 그의 한계를 받아들이는 것이 지혜를 향한 결정적 단계라는 것을 깨닫게 된다. 결국 지혜는 한계를 시인하는 것이다.²⁰¹⁾

인간은 한없이 깊은 영원한 지혜를 만남으로써 자신의 유한성을 인정하게 된다. 두려움으로 거룩한 것을 경험하고, 우리의 한계를 인정할 때 우리는 오히려 지혜를 향한 용기를 얻게 되는 것이다. 틸리히는 그의 저서 『존재의 용기』에서 용기란 존재자체의 자기 긍정에의 참여이며, 이것은 비존재를 극복하는 존재의 힘에 참여하는 것이라고 한다.²⁰²⁾ 따라서 이 용기는 존재의 근거를 드러내는 행위에 다름 아니라는 것이다.²⁰³⁾ 즉, 용기란 존재의 한계를 인정하고 존재자체에 참여하는 것이다.

틸리히는 우리의 최종적인 지혜는 우리의 어리석음을 받아들이고, 지혜 자체가 완전한 어리석음의 옷을 입고 나타났던 역사상의 장소, 곧 그리스도의 십자가를 바라보는 것이라고 강조한다. 바로 그곳에서 하나님과 영원히 함께 하시고, 우주에 편만하며, 인간을 사랑하는 지혜가 온전히 그 모습을 드러냈기 때문이다. 십자가를 받아들이는 사람들 안에서 신앙과 지혜는 하나가 되기 때문이다.²⁰⁴⁾

틸리히가 “어리석음”으로 표현한 것은 곧 인간의 실존에 대한 상징적인 표현으

200) “주님을 경외하는 것이 지혜의 근본이요, 거룩하신 이를 아는 것이 슬기의 근본이다.”

201) *Ibid.*, 168.

202) Paul Tillich, *The Courage to be* (1952), 171.

203) *Ibid.*, 171.

204) *Ibid.*, 172.

로 보인다. 우리는 우리의 실존의 현실을 받아들이고 존재자체가 실존의 세상에 나타난 사건이자 상징인 십자가의 고난과 부활을 바라보라는 것이다. 그리스도의 사건은 기독교를 지탱하는 핵심적인 역설이다. 역설은 그리스도에게 참여한 자에게는 새로운 현실이지만 그렇지 않은 자에게는 어리석은 수수께끼일 뿐이다. 실존의 심연을 경험한 인간이 소외의 불안과 절망을 벗어나는 길은 새로운 존재인 그리스도에 참여함으로써 하나님과 화해하고 인간과 화해하고 자기 자신과 화해하는 길 뿐이다.

“십자가의 말씀이 멸망할 자들에게는 어리석은 것이지만, 구원을 받는 사람인 우리에게서 하나님의 능력입니다.”(고전 1:18)

8. 결론

비존재와 존재로 특징 지워지는 틸리히의 존재론의 구조는 그의 소위 ‘실존주의적 신학’으로 들어가기 위한 진입로라고 할 수 있다. 틸리히에게 있어서 실존이란 “존재”가 “비존재”의 밖에 서있으면서도, 동시에 혼재되어 있는 상태를 의미한다. 존재와 비존재는 상호 지배하며 영향을 미치는데 이는 존재와 비존재가 홀로 서지 못하고 서로가 서로를 의지하면서 모습을 드러낸다는 뜻이다. 틸리히의 존재론의 구조에서는 오직 존재자체인 하나님만 존재와 비존재를 모두 초월한다.

플라톤 이래 대부분의 철학자들은 본질과 실존을 구분해서 인식했지만, 헤겔은 그러한 소외가 이미 극복되거나 화해되었다고 보았다. 헤겔은 실존은 본질의 표현일 뿐 본질로부터의 타락이 아니라고 주장했다. 그러나 헤겔의 제자들인 일군의 실존주의자들은 그것은 헤겔의 희망 사항일 뿐이라고 지적했다. 실존은 본질의 표현이 아니고, 오히려 본질로부터 철저히 분리되고 소외되어 있다는 것이다. 셸링이나 키에르케고르의 실존주의 사상에 직접적인 영향을 받은 틸리히도 그들의 편에서 그의 고유한 신학의 틀을 구성하였다.

틸리히는 실존은 본질에서 소외되어 있다고 보았고, 나아가 인간의 죄도 소외의 개념으로 이해했다. 죄는 인간이 자신이 원래 속한 본질로부터 등을 돌리는 인격적 행위의 결과라는 것이다. 틸리히의 존재론의 구조에서 소외로 표현되는 실존은 비존재의 영향력을 벗어날 수 없다. 따라서 인간의 삶은 유한하고 소멸의 위협에 놓여있으며 그 결과가 불안과 절망으로 나타나는 것이다.

틸리히는 그의 존재 및 실존 신학적 논의를 “새로운 존재”로 나타나는 그리스도로 옮겨간다. 틸리히의 그리스도론은 그의 존재 및 실존의 물음에 대한 대답인 것이다. 틸리히는 이천 년 전 팔레스타인 땅에 존재했던 그리스도로서의 예수의 사건은 본질과 실존의 소외를 실존의 영역에서 극복했다는 점에서 인류의 역사상 유일한 역설적인 사건이라고 한다. 그리스도 안에서 비존재와 존재, 본질과 실존 사이의 소외는 극복되었다. 그리스도를 통한 소외의 극복을 기독교에서는 구원이라고 하며, 그것은 오직 하나님의 은혜로만 가능하다.

새로운 존재로서의 그리스도가 온 인류에게 보편성을 가질 수 있는 것은 예수의 십자가 사건과 부활 사건 때문이다. 틸리히는 십자가를 실존적 소외의 상징으로,

부활을 그 소외의 극복의 상징으로 해석하였다. 두 사건은 상호 의존적이고, 실제적인 사건이면서 동시에 상징이다. 탈리히는 기독교는 나사렛 예수를 그리스도로 고백한 베드로의 고백에서 시작되었고, 그 고백이 계속되는 한 미래에도 지속 가능하다고 강조했다. 그러나 그 고백은 오직 예수의 십자가와 부활의 사건 위에서만 의미를 갖는다. 결론적으로 기독교는 예수를 향한 그리스도 됨의 고백, 그리고 십자가와 부활의 사건 위에 서있는 것이다.

그리스도는 인류의 구원자요, 중보자요, 구속자이다. 구원은 치유를, 중보는 화해를, 구속은 해방의 의미를 갖지만 세 단어 모두 소외가 아닌 재결합과 화해의 의미를 담고 있다. 소외의 극복은 새로운 존재인 그리스도에 참여함으로써 가능하고, 그 참여는 낡은 것으로부터 새로운 존재로 옮겨가는 것을 의미한다. 이것은 오직 하나님의 의지에 의해서만 가능하고, 이 하나님의 의지가 그리스도로서의 예수를 통해 계시되고 실현된 것이다.

본 논문은 마지막으로 탈리히의 존재론과 실존주의, 그리고 소외를 극복하는 새로운 존재로서의 그리스도론이 그가 남긴 세 권의 설교집에 어떻게 표현되었는지 살펴보았다. 탈리히는 그의 시대를 과거에 비해 생각하고 의심하는 사람들이 많은 시대라고 규정하였으며, 신학자로서 그의 역할은 교회 안팎을 불문하고 인간의 실존적 질문에 대해 충실하게 대답하는 것이라고 생각하였다. 이러한 그의 의도와 사명감은 그의 신학은 물론 설교에도 충실하게 반영되어 있다. 탈리히의 설교들은 전통적인 교회의 설교들과는 그 성격이 다르다. 그러나 탈리히의 설교들이 인간 이성의 합리적 의심을 거두지 않는 기독교 안과 밖의 수많은 청중들에게 과거의 어떤 설교도 제공하지 못한 힘과 집중력을 가지고 전달되었다는 것은 이미 입증된 사실이다. 그것은 그의 뛰어난 설교자적 자질이 주된 이유겠지만 철학자이면서 신학자이고, 신학자이면서 철학자였던 그가 현대의 “의심 많은” 청중들에게 던진 신선하고 견고한 메시지가 실존의 불안에 빠진 현대 지식인들의 신앙적인 공허감을 치유해주었기 때문으로 볼 수 있을 것이다. 결코 간단하지 않은 신학적 메시지를 일반 청중들의 눈높이에 맞추어 치밀하고 감동적으로 전달한 탈리히의 설교들은 앞으로도 그의 신학과 함께 기독교의 귀중한 보물로 남아있을 것이다.

마지막으로 탈리히의 신학과 설교가 오늘의 한국 교회에 시사하는 바가 무엇인지 생각해본다. 신학도 유행이 있는 것인지 한 때 뜨거운 열풍이 일었던 탈리히의

신학이 지금의 교회나 학교에서 소원해지고 있다는 느낌을 지우기 어렵다. 그 이유는 무엇일까? 인간의 이성으로 무엇이든 해결하고 대답할 수 있다는 헤겔식의 본질주의적인 태도가 다시 꿈틀대기 때문일 수도 있고, 디지털 문화를 등에 업은 미디어의 홍수에 빠진 사람들이 스스로 생각하는 습성을 포기하고 군중 속에서 휩쓸려 가는 경향도 무시할 수 없을 것 같다.

과거에는 꿈도 꾸지 못했던 자연과학의 현란한 발전을 목도하던 인류는 작금의 유전공학이나 인공지능(artificial intelligence)의 등장에 이르러서는 과연 그 과학 발전의 방향이 어디를 향할지 기대감과 우려감을 동시에 품고 있는 것이 현실이다. 인공지능은 인간이 컴퓨터를 이용해 개발한 고도의 발명품임은 분명하지만 과거에는 인간만의 고유한 영역이라고 생각했던 것들이 하나 둘 인공지능에 자리를 내어 주는 것을 보면서 인간의 창조성이나 존엄성에 대한 의심이 부쩍 고개를 들고 있다. 또한 산업화와 도시화의 촉진으로 인간의 삶은 독창성을 잃고 기계의 부속처럼 변해가는 경향이 강해지고 있다.

틸리히의 서거 2년 전인 1963년 봄에 캘리포니아 대학 산타 바바라(University of California, Santa Barbara) 캠퍼스에서 열린 틸리히와의 세미나에서 총 8회에 걸쳐 집중적인 대화들이 오고갔다. 그중 마지막 시간에 “폴 틸리히는 위험한 사람입니까?”라는 다소 도발적인 질문이 있었다. 틸리히는 주저 없이 “예”라고 대답한 후에 그의 신학 및 설교의 배경에 대한 구체적인 설명을 이어갔다.

틸리히는 그 시점까지 20세기의 가장 영향력 있는 신학자는 나치즘과 자유주의 신학으로부터 기독교를 지켜낸 칼 바르트였다고 설명한다. 그러나 종전 후에 상황은 급변하였으며 세상에는 수많은 “생각하고 의심하는 사람들”이 등장했다고 한다. 나아가 이제는 더 이상 의심도 하지 않으면서 맹목적으로 기독교와 다른 종교를 배척하는 많은 사람들이 존재하는 것이 현실이라고 지적했다. 틸리히는 자신의 역할은 기독교를 의심하거나 기독교와 소원해지거나 기독교를 반대하는 사람들을 만나는데 있다고 했다. 틸리히는 지적인 활동도 하나님을 주신 기능임을 강조하면서 누구도 인간의 합리적 의심(speculation)을 비난해서는 안 된다고 강조한다. 틸리히는 그동안 자신이 한 일은 기독교의 오랜 진리들을 재창조하려는 것이었다고 했다. 왜냐하면 많은 사람들이 “하나님의 말씀”이라고 믿고 있는 많은 것들이 실은 종교개혁 이후의 근본주의적 사고에서 비롯된 것들이기 때문이다.²⁰⁵⁾

거의 60년 전에 틸리히가 한 발언이지만 이 말은 틸리히가 마치 한국의 기독교가 처한 지금의 현실을 바라보고 있는 것 같다는 느낌을 갖게 한다. 한국의 교회는 그동안 기독교의 메시지에서 의심 없이 위안을 얻고 교회의 문화에서 평생을 지낸 소위 충성스러운 교인들에 의지해온 것이 사실이다. 그러나 그 사람들은 급속히 세상을 떠나거나 노령화되고 그 자리를 기독교의 진리를 의심하거나 또는 의심조차 하지 않고 반대하는 사람들로 채워지고 있다. 그 결과는 일부 교회들에서 보는 맹목적인 신도들의 뜨거움이거나 아니면 더 많은 교회들에서 보는 교회의 빈자리들로 나타나고 있다. 이렇게 가면 언젠가 기독교의 존재 위기를 걱정할 수도 있겠다는 예측이 기우라고만 치부할 수 없는 상황인 것이다.

이 시대 사람들의 참 모습은 무엇인가? 그들은 스스로 생각하는 주체들인가? 실존의 문제를 고민하고 종교의 진리를 의심하는 사람들인가? 혹시 그들은 삶의 무게에 짓눌려 무관심으로 도피하는 사람들은 아닌가? 인간이 자신의 존재의 의미에 관심을 두지 않거나 회피하려고만 한다면 그는 더 이상 실존적인 인간이 아니고 그에게 틸리히의 신학이 다가갈 공간은 없을 것이다. 틸리히 신학의 역할은 실존의 현실에서 소외와 절망이라는 벼랑 끝의 경험을 하는 생각하는 실존적인 '인간'을 위한 것이기 때문이다. 그들에게만 새로운 존재로서의 그리스도가 의미가 진정한 의미를 갖기 때문이다. 그러나 확실한 것은 어느 누구도 실존의 한계의 가장 대표적인 현상인 죽음을 피할 수 없다. 눈을 감는다고 해서 실존의 상황을 회피할 수 있는 것이 아니라는 뜻이다.

이 시대 한국교회의 목회자들이 틸리히가 그랬던 것처럼 기독교를 둘러싼 환경의 변화에 대해 진진한 고민과 성찰을 하지 않는다면 기독교는 언젠가 틸리히가 말한 비존재의 충격, 즉 궁극적 소멸의 대상에서 예외가 될 수 없을 것이다. 그러한 고민과 성찰 자체가 실존에 대한 인식의 출발점이라고 할 수 있다. 이천 년 전 바울이 당시의 사람들에게 율법과 할례에 억매이지 말 것을 주장한 것처럼 틸리히는 오늘의 기독교인들에게 기독교에 갇히지 말 것을 주장한다. 이것은 결코 기독교의 근본을 훼손하거나 종교 다원적인 사상을 바탕으로 깔고 있는 것이 아니다. 틸리히는 이천 년의 세월의 간극을 넘어 오늘의 시각에서 철저하게 기독교의 본래적인 정신으로 돌아갈 것을 강조한 신학자요 설교자이다.

205) D. Mackenzie Brown, *Ultimate Concern, Tillich in Dialogue* (1965), 188-192.

왜 예수이고, 왜 기독교인지에 대한 대답을 맹목적 믿음의 강요가 아닌 인간의 실존에 대한 각성과 새로운 존재를 통해 대답한 틸리히의 상관관계의 신학과 설교는 이 시대를 넘어 먼 미래에도 인류가 간직하고 연구해야 할 소중한 기독교의 자산이다. 특별히 그 핵심이라고 할 수 있는 틸리히의 실존과 그리스도론에 대한 연구와 성찰은 앞으로도 끊임없이 지속되어야 할 신학자들의 과제라고 할 수 있다.

참고문헌

1. 1차 자료

- Tillich, Paul. *Systematic Theology. Volume I.* Chicago: The University of Chicago Press, 1951.
- _____. *Systematic Theology. Volume II.* Chicago: The University of Chicago Press, 1957.
- _____. *Systematic Theology. Volume III.* Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- _____. *The Shaking of the Foundations.* New York: Charles Scribner's Sons Chicago Press, 1948.
- _____. *The New Being.* New York: Charles Scribner's Sons Chicago Press, 1955.
- _____. *The Eternal Now.* New York: Charles Scribner's Sons Chicago Press, 1963.
- _____. *The Courage to be.* London: Nisbet & Co., Ltd, 1952.
- _____. *Theology of Culture.* New York: Oxford Univ. Press, 1959.
- _____. *What is Religion?.* New York: Harper and Row, 1973.
- _____. *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message.* Cleveland: The Pilgrim Press, 1996.

2. 2차 자료

- 폴 틸리히/김홍규 옮김. 『경계선 위에서』. 서울: 동연, 2017.
- _____/잉게베르크 헤넬 엮음/송기득 옮김. 『그리스도교 사상사』. 서울: 대한기독교서회, 2005.
- _____/성신형 옮김. 『사랑, 힘, 그리고 정의』. 서울: 한들출판사, 2017.

3. 단행본

- Brown, D. Mackenzie. *Ultimate Concern, Tillich in Dialogue*. New York: Harper & Row, 1965.
- Cobb Jr., John B./Griffin, David Ray. *Process Theology - An Introductory Position*. Philadelphia: The Westminster Press, 1976.
- Duke, Robert W. *The Sermons as God's Word*. Nashville: Abingdon, 1980.
- Kierkegaard, S. trans by Lowrie. *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton Univ, 1941.
- Ott, Heinrich. *Theology and Preaching*. London: Lutterworth Press, 1965.
- 김경재. 『틸리히 신학 되새김』. 서울: 여해와 함께, 2018.
- 마르틴 하이데거/전양범 옮김. 『존재와 시간』. 서울: 동서문화사, 1992.
- 미하엘 벨커/오성현 옮김. 『하나님의 계시: 그리스도론』. 서울: 대한기독교서회, 2015.
- 박만. 『폴 틸리히-경계선상의 신학자』. 서울: 살림출판사, 2003.
- 이광모. 『기로에 선 이성-셸링 철학』. 서울: 용의 숲, 2016.
- 정성민. 『폴 틸리히와 칼 바르트의 대화: 비존재 개념을 통한 신학비교 연구』. 인천: 도서출판 바울, 2004.
- 장 폴 사르트르/이희영 옮김. 『실존주의란 무엇인가』. 서울: 동서문화사, 1993.
- 폴 스코트 윌슨/김윤규 옮김. 『그리스도교 설교의 역사』. 서울: 대한기독교서회, 2015.
- 헤겔/임석진 옮김. 『법철학』. 파주: 한길사, 2008.

4. 학술지 논문

- 송영배. “하이데거의 ‘존재’개념에 대한 시론.” 『철학사상』 15 (2002/12), 119-140.
- 이문균. “폴 틸리히의 신학과 설교.” 『한국기독교신학논총』 59 (2008/10), 175-198.
- 전철. “그리스도교에서 바라본 죄의 사회적 의미.” 『기독교사상』 629 (2011/5), 28-35.

정성민. “틸리히 신학에 있어서의 소외 문제와 그 해결.” 『한국기독교신학논총』 34 (2004/7), 241-267.