

Karl Barth에 있어서의 계시와 종교(I)

— 「교회교의학」 제1부 제2권(1938)을 중심으로 —

위 거 찬**

- I. 서론
 - II. 신학에서의 종교의 문제
 - III. 불신앙으로서의 종교
 - IV. 참된 종교
 - V. 동시대 신학자들의 Barth 비판
 - VI. 결론
- 참고 문헌

I. 서론

우리는 바르트(Karl Barth)의 신학 역사에서 적어도 세 차례의 신학적인 강조 또는 변화를 볼 수 있다; 첫째는 자유주의 신학으로부터 변증법 신학으로의 변화이고, 둘째는 변증법 신학으로부터 하나님 말씀의 신학으로의 변화이고, 셋째는 하나님 말씀의 신학 체계 속에서의 하나님의 신성 강조로부터 하나님의 인간성 강조로의 변화이다. 그렇기 때문에 Barth의 『로마서 강해』 시대의 변증법 신학을 바르트 신학의 전부나 표준으로 이해하고 평가하는 것은 부당하다고 말할 수밖에 없다.

Barth의 세 차례의 변화 중에서 두 번째 변화는, 그가 예언자적인 발언에서 조직신학자로서 교의학을 쓰게 되었을 때부터 나타나기 시작하였다. 여기에는 주목할 만한 책이 있다. 그것은 1927년에 본(Bonn) 대학의 교수 시절에 쓴 '기독교 교의학의 서론, 하나님의 말씀론'이란 제목을 가진 『기독교교의학개론』(Die Christliche

* 본 논문에 게재되지 않은 후반부는 다음호(종교와 문화 제5집)에 게재될 예정임.

** 명지전문대학 교목

Dogmatik im Entwurf)이었다. 후에 1932년에 그는 이 책의 개정판 또는 새로운 교의학이라고 할 수 있는 『교회교의학』(Die Kirchliche Dogmatik)의 제1권(하나님의 말씀론)을 썼다. Barth가 교의학의 이름을 『기독교교의학』으로부터 『교회교의학』으로 고친 이유는, 교의학이 자유로운 학문이라기보다 오히려 교회라는 맥락 속에서만 그 가능성과 의미를 가질 수 있기 때문이다. 그는 『교회교의학』에서 『로마서 강해』와 『기독교교의학개론』에서 사용했던 중요한 요소들을 내용적으로나 형식적으로 완전히 청산하는 동시에, 실존적·인간학적 방법과 객관주의 방법을 배격하여 하나님의 말씀을 신학적 인식의 표준과 출발점으로 하는 하나님 말씀의 신학을 수립하였다.

이와 같이 신학의 전제조건으로서 실존주의 철학의 배제 가능성 또는 그런 문제와 관련된 여타 철학의 배제 가능성 그리고 이에 상응하여 전적으로 하나님의 말씀의 계시만을 가지고 출발할 수 있는 가능성은 마침내 그가 두 권의 교의학을 출판하는 사이의 기간 동안 Barth에 의해 실현되었다. 특히 Barth는 『교회교의학』 제1권 제2장(1938)에서 종교적 선행성 속에서 계시와의 연결점을 보려고 한 신프로테스탄티즘 형태의 종교심리학과 종교철학을 거부하는 동시에, 신스콜라 철학이 하나님에 대한 불명료한 종교지식을 하나님 인식의 출발점으로 받아들이는 한 그는 신스콜라 철학도 반대한다. 동시에 Barth는 계시개념을 종교개념과 대립시켜서 양자의 관계를 규정한다. 본 논문은 특히 바르트의 「교회교의학」 제1부 제2권(1938)을 중심으로 계시와 관련된 그의 종교 개념을 살펴보고자 한다.

II. 신학에서의 종교의 문제

다른 신학자들과 달리 Barth는 계시를 신학의 기본 원칙으로 삼았다. Barth에 따르면 계시는 하나님 자신과 동일하다; “계시는 ‘하나님의 자기제시요 자기표현’(Gottes Selbstdarbietung und Selbstdarstellung)이다.”¹⁾ Barth의 계시 이해의 결정적인 전제는 그가 「교회교의학」 제1권 제1장에서 말하는 바와 같이 근본적인 ‘하나님 말씀의 신학’(Wort-Gottes-Theologie)을 형성한다. 그 신학에 따르면 계시는 하나님 말씀의 세 가지 형태로 만날 수 있다; 첫째로 본래의 직접적인

1) Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik(이하에서는 KD라고 약칭함) I/1(EVZ-VERLAG-ZÜRICH, 1964), p.328.

Karl Barth에 있어서의 계시와 종교: 「교회교의학」 제1부 제2권(1938)을 중심으로 199

계시는 예수 그리스도를 통한 ‘하나님의 말하심’(der Rede Gottes) 속에서 즉 ‘하나님의 계시된 말씀’(geoffenbartes Wort Gottes) 속에서 나타난다. 둘째로 하나님의 말씀은 간접적으로 인간의 한계 속에서 성서속에서의 회상으로서 즉 ‘기록된 하나님의 말씀’(geschriebenes Wort Gottes) 속에서 구체적으로 입증된다. 셋째로 하나님의 말씀은 교회에서의 약속으로서 즉 ‘선포된 하나님의 말씀’(verkündigtes Wort Gottes) 속에서 입증된다.²⁾

Barth는 세 종류의 하나님 말씀에 대한 학설을, 하나님의 삼위일체에 대한 학설 유추에 토대를 두고 있다. 하나님의 삼위일체 학설에 따르면 계시·성서·선포 대신에 거룩한 이름인 아버지·아들·성령을 대치시킬 수 있으며 또한 그 역도 가능하다는 점이 중요하다.³⁾ 원칙적으로 Barth는 자신의 계시 개념을 삼위일체에 입각해 구축하고 있다; a) 계시의 주체로서의 삼위일체, b) 계시의 객관적 현실성이자 가능성으로서의 예수 그리스도, c) 계시의 주관적인 현실성이자 가능성으로서의 성령.

계시 개념에 대한 Barth의 분석은 삼위일체로서부터 시작된다. 자연신학을 근본적으로 방어하기 위해 Barth는 전체 교의학의 정상에 삼위일체를 위치시킨다.⁴⁾ 동시에 그는 즉시 신학이 일반적인 하나님 개념(즉 우리가 어떻게 하나님을 인식하는가? 하나님은 존재하는가? 하나님은 무엇인가? 그리고 마침내 궁극적으로 우리의 하나님은 누구인가? 같은 일반적인 하나님 개념)에서부터 출발하는 것을 저지하고자 한다.⁵⁾ Barth에 따르면 하나님의 본질과 실존 앞에서 하나님의 구체적인 인격(즉 기독교의 종교 개념이 지닌 삼위일체 형상 속에서 명확해지는 구체성)을 다루는 것이 유일하게 올바른 방법이다. 따라서 우선적으로 확실해지는 사실은 특히 삼위일체 하나님이 유일하게 계시의 주체라는 것이다. 그렇기 때문에 두번째로 확실해지는 사실은 삼위일체 하나님은 모든 차원의 계시를 배타적으로 자기 안에서 합일시킨다는 것이다.

계시 개념의 두번째 요소는 Barth에 따르면 하나님은 우리를 위해 무엇을 행하는가 같은 질문으로써 추론된다. 이에 대한 Barth의 대답 명제는 객관적으로 실현되는 하나님의 계시는 인간 예수 그리스도라는 것이다.⁶⁾ Barth에 따르면 계시는

2) KD I/1, pp.89-128.

3) KD I/1, p.125.

4) KD I/1, p.316.

5) KD I/1, p.317.

6) KD I/2, p.187.

완전히 인간 예수 그리스도와 완전히 동일한 가운데 오직 유일한 계시만이 존재한다.⁷⁾ 계시는 현현되어진 반복불가능한 사건이자 ‘단연코 유일회적인 현실성’(eine schlechterdings einmalige Wirklichkeit)이다.⁸⁾ 계시는 예수 그리스도의 삶·고난·부활 속에 유일한 내용을 지니고 있다.⁹⁾ 자연신학을 원칙적으로 저지하기 위해 Barth는 가능성과 현실성의 관계를 뒤집는다. 그에게 있어서 전통적인 시각과는 반대로 현실성은 가능성에 선행한다. 신성한 계시가 이렇게 객관적으로 실현되는 가운데 우리에게 계시의 객관적인 가능성이 전제되고 토대를 이루고 인식된다.¹⁰⁾

Barth에 따르면 확실히 계시(말씀이 육화되는 가운데 계시의 객관적인 현실성 역시)는 기적(Wunder)이고 항상 비밀(Geheimnis)로 남아 있다.¹¹⁾ 예수 그리스도 안에서의 계시는 하나님의 잠재성을 드러내지 않는다. 계시는 ‘폭로 속의 은폐’(Verhüllung in der Enthüllung)이다.¹²⁾ 객관적인 계시 속에 인간을 위한 신성한 자유의 행동으로서 하나님의 주권과 자유로운 자비가 보존되어 있어야 한다.¹³⁾ 인간에게 있어서 이것은 밖으로부터나 위로부터 내려오는 계시가 인간에게 일어난다는 사실을 의미한다.¹⁴⁾

Barth에 따르면 계시 개념의 세번째 요소는 하나님은 계시 속에서 우리에게 무엇을 행하는가라는 질문에서 생겨난다. Barth의 대답은 ‘하나님이 우리에게 명백해짐’(Uns-Offenbarsein Gottes) 또는 계시의 주관적인 현실성은 성령의 사역이라는 것이다.¹⁵⁾ 그러므로 여기서는 계시의 인간론적인 측면이 문제된다. 여기에는 자연신학에 대한 본질적인 성향이 있기 때문에 Barth는 자연신학을 거부하도록 특히 도전받는다. 그래서 그는 두 가지 주된 문제를 다루면서 빗장을 지른다; 인간은 어떻게 계시를 받아들일 수 있는가? 계시는 어떻게 구체적으로 인간에게 와 닿는가?¹⁶⁾ Barth에 따르면 첫째로 하나님의 계시에 대한 인간의 민감성은 하나님에 대한 인간의 자유에

7) KD I/2, p.33f.

8) KD I/2, p.13.

9) KD I/2, pp.12f. 134.

10) KD I/2, p.28.

11) KD I/2, p.31.

12) KD I/2, pp.45f. 117-125.

13) KD I/2, pp.2-4, 66, 88f.

14) KD I/2, pp.78, 113.

15) KD I/2, p.2, 254.

16) Georg Kraus, Gotteserkenntnis Ohne Offenbarung und Glaube(Verlag Bonifatius-Druckerei Paderborn, 1987), p.84.

토대를 두고 있다. 그러나 이러한 자유는 인간이 원래 지니고 있는 특징이 아니라 하나님의 실제 선물이다.

둘째로 계시가 어떻게 인간에게로 와 닿는가라는 구체적인 질문에 대해, Barth는 주관적으로 실현되는 하나님의 계시는 인간의 실재(즉 하나님 자신을 통해 계시의 객관적인 현실성이 인간을 위해 존재한다는 것을 확인한 인간의 실재) 속에 존재한다는 확증을 제시한다.¹⁷⁾ 우리는 성령을 벗어나서는 하나님을 위해 자유로울 수 있는 가능성을 지니고 있지 않다고 주장하면서, Barth는 최종적으로 계시를 자유로운 은총으로 확인하고자 한다.¹⁸⁾

이런 맥락에서 Barth는 자연신학에 대한 기본 자세를 한번 더 분명하게 보여 준다: “계시가 인간에게 다가가는 현실성도 가능성도 모든 하나님의 단독적인 사역이기 때문에 하나님에게는 계시에 대한 현실성을 그리고 인간에게는 계시에 대한 가능성을 확인하는 것, 그러나 사건을 하나님에게 양도하고 그것에 대한 기관이나 연결점을 인간에게 양도하는 것, 이러한 사건에서 신성한 자비를 특별한 것으로 그리고 인간의 재능과 수용능력을 일반적인 것으로 이해하는 이 모든 것이 거부된다.”¹⁹⁾ 권위있는 성서의 증언이 우리에게 이야기하는 바는, 계시의 사건은 내포된 범주를 표현하고 계시에서의 객관적인 것 뿐만 아니라 주관적인 것 그리고 계시의 실재성 뿐만 아니라 잠재성도 단지 계시하는 하나님의 존재와 행동이라는 것이다.²⁰⁾

이와같이 Barth는 하나님의 계시라는 문제를 다루면서 그의 사상을 전개하고 있는 바, 이러한 계시의 객관적·주관적 가능성은 하나님의 존재와 행동이다. 여기서 계시의 가능성은 인간에게 있는 것이 아니라 하나님에게 달려 있는 것이다. Barth는 계속해서 우리가 계시는 그것이 공표되는 즉시 인간의 능력·경험·행동의 일 부분이 되어 버린다는 사실, 그리고 이와 더불어 인간 종교가 지니는 문제가 제기된다는 사실을 직시해야 한다고 말한다.²¹⁾ 하여간 계시는 역사적인 현상들 중의 하나이다. 만약 우리가 계시가 곧 기독교라는 사실에 이의를 제기하려 한다면 아마도 ‘역사적 현상’(ein geschichtliches Phänomen)으로서의 계시를 부인해야 할 것이다. 하나님의 계시는 따라서 ‘역사적 현실’(eine geschichtliche Wirklichkeit) 예를 들면 기독교 교회나 그 제식(Kult) 같은 현실이 되는 것이다.²²⁾ 이와 동일한 이

17) KD I/2, p.253.

18) KD I/2, p.267f.

19) KD I/2, p.305.

20) Ibid.

21) KD I/2, p.305.

유에서 기독교 교회나 그 제식에서 일어나는 현상들이 다른 종교들 속에서도 다양하게 나타난다는 사실은 부인할 수 없다. 여기서 우리는 다음과 같은 사실을 인정해야 한다: “하나님은 사실상 그의 계시라는 형태를 통해서 하나님의 ‘현실성과 가능성’(Wirklichkeit und Möglichkeit)이 인간의 현실성과 가능성속에 나타나는 다소 정확하며 근본적으로는 그 자체가 부인될 수 없는 ‘평행들과 유추들’(Parallel en und Analogien)이 많이 존재하는 영역으로 들어온 것이다.”²³⁾

Barth는 이러한 상황을 은폐성(Verborgenheit)이라는 개념으로 설명한다; “하나님의 계시는 사실상 하나님의 존재(Gegenwart)를 나타내는 것이며, 따라서 인간의 종교 세계 속에 하나님이 은폐되어 있다는 반증이다.”²⁴⁾ 이러한 단순한 확신에는 하나님의 계시는 발생하는 순간 이러한 평행과 유추의 세계 속으로 들어가게 됨으로써 그 자체가 은폐되어 버리게 된다는 생각이 자리잡고 있다. 계시가 갖는 ‘신적 유일성’(göttliche Einzigartigkeit)은 인간적인 단순한 독특성 속에 함몰된다.²⁵⁾ 이러한 생각은 다음과 같은 확신으로 마무리 된다; “하나님의 계시는 기독교로서 또한 종교로서 그리고 심지어 인간의 현실성과 가능성이라고 이해되어야 한다.”²⁶⁾ 그렇지 않으면 우리는 하나님의 계시를 계시라는 이유로 부정해야 한다.

이러한 형편을 살핀 후 Barth는 다음과 같은 문제가 대두되고 있음을 아주 쉽게 알 수 있었다. 즉 신학·교회·신앙이 자체의 근거와 더불어 자체를 제대로 이해하고 있는가라는 것이다. 왜냐하면 신학·교회·신앙이 그 투쟁대상을 포기하려는 커다란 유혹이 바로 여기에서 생겨나기 때문이다. 여기서 신학·교회·신앙에서의 중요한 결정에 있어서, 하나님의 계시를 인간의 종교로서 그리고 다른 종교들 중의 한 종교로서 이해할 수 있는가라는 문제가 결부되어 있지 않다. 이러한 문제는 긍정적인 대답을 얻게 될 것이 분명하다. 보다 중요한 문제는 오히려 우리가 종교의 본질과 현상에 대해 알고 있다고 생각하는 것이, 하나님의 계시를 판단하는 척도로서 그리고 그것을 해명하는 원리로서 활용되어야 한다는 것이다.²⁷⁾

이에 바르트는 계시를 종교의 입장에서 이해하고 설명하려고 하는 소위 ‘현대적인 프로테스탄티즘’(modernistischer Protestantismus)에 대답하려고 했던 것이

22) KD I/2, p.306.

23) KD I/2, p.306.

24) KD I/2, p.307.

25) KD I/2, p.307.

26) KD I/2, p.308.

27) KD I/2, p.309.

다. 그는 17세기가 종결됨과 더불어 기독교의 계시는 종교의 관점에서 설명되며, 따라서 중립적이고 보편적인 인간 세계의 것으로 되어 버렸다고 생각하던 것이다. Barth는 이렇게 되는 과정을 이교화(Häresie)라고 불렀다. 소위 자유로운 진리탐구(Wahrheitsforschung)도 그리고 신학이 시대문제(Zeitfragen)에 휩쓸려 들어간 것도 불행은 아니었다.²⁸⁾ 신학은 당연히 진리의 문제 뿐만 아니라 시대의 문제에도 관여해야 한다. 그러나 바르트에 의하면 진정한 불행은 신학이 시대정신의 노예가 되었다는 것, 다시 말해서 신학이 자신의 영역인 계시를 불분명하게 만들고 급기야는 계시를 상실해 버렸다는 것이다.²⁹⁾

매우 일반적으로 시대정신 때문에 자신을 잃어버린 신학의 실정을 고찰한 후에 Barth는 적극적인 요구들로 이행하게 된다. 첫번째 요구는 우리는 종교와 계시를 하나의 관계로 보아서 안되며 모든 것을 계시로부터만 기대할 수 있다는 것이다.³⁰⁾ 그러나 그렇게 되면 계시와 신앙의 관점에서 보았을 때 인간의 현실 속에서 종교로서 명백하게 나타나는 것은 무엇일까라는 문제가 발생한다. Barth에게 있어서 물론 이러한 질문에 대답할 수 있는 길은 기독교적인 부연설명 뿐이다. Barth에 의하면 종교와 계시는 예수 그리스도 안에서 인간과 하나님께서 상존하고 있듯이 상존하고 있다. 물론 예수 그리스도 안에서 하나님과 인간이 하나가 되는 것은 '완성된 것'(eines vollendeten Geschehens)이지만, 그러나 하나님의 계시와 인간의 종교가 하나가 되는 것은 '이제 완성되어 가는 것'(ein erst zu vollendendes Geschehen)이다.³¹⁾ 따라서 여기에는 일종의 유추가 존재한다. Barth는 당시에 이러한 유추론을 '신앙의 유추'(analogia fidei)라고 명명했다. 마치 예수의 인성이 그의 신성에 의해 결정되고 포괄되는 것과 마찬가지로 종교는 계시에 의해 그렇게 된다. 따라서 종교와 계시는 적절하게 연관지워져야 되는데, 양자의 관계는 하나님은 하나님이고 인간은 하나님의 인간인 그런 관계와 동일한 것으로서 이해되어야 한다. 이리하여 바르트는 종교를 지양하기 위해 성육신(assumptio Carnis)이라는 기독교 계시론을 적절히 사용하면서 말한 것이다.³²⁾

그러면 종교를 이렇게 지양하는 것이 그리스도의 신성이 예수의 인성을 수용하

28) KD I/2, p.317, 319.

29) KD I/2, p.320.

30) KD I/2, p.327.

31) Carl Heinz/Ratschow, Die Religion(Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979), p.62.

32) KD I/2, p.324.

여 그 속에서 지양한 것처럼, 그렇게 계시가 종교를 수용해서 그 속에서 지양하는 것을 의미하는 것일 수 있을까? 만약 종교는 '계시의 인간적인 형태'(Menschlichkeit der Offenbarung)라면³³⁾ 이런 인간적인 것을 부정하면 계시 자체를 부정하게 되는 것이다. 그러나 이런 인간적인 것이 계시의 인식원리가 될 수는 없다. 물론 여기에는 이러한 관점을 가지고 어떻게 불교나 이슬람교를 이해할 수 있는가 하는 의문이 가능하다. Barth는 이러한 '신앙의 유추'를 가지고 모든 종교가 구원 능력을 가지고 있다고 확신하지는 않는다. 바르트는 이러한 유추에서부터 종교가 단순히 생겨났다고 생각하지는 않는다. 예수의 인성(Menschheit)은 성육신을 통해 제거되는 것이 아니라 오히려 중요한 의미를 갖게 된다. 그러나 Barth에게 중요한 것은 계시를 통해 종교를 해석하는 방법이다. 그가 중요하게 생각하는 것은 계시를 통해 종교를 해석하는 것이지 그 반대의 경우는 아니다. Barth는 이와 관련하여 다음과 같이 말한다:

“여기서 우리가 종교의 본질과 현상으로서 알고 있는 것이 하나님의 계시를 설명할 때의 준비와 해석원리로서 도움되어야 하는지 아니면 반대로 우리는 기독교 종교와 그밖의 종교를 하나님의 계시가 우리를 향해 말하는 것으로부터 해석해야 하는지 물어진다. 교회가 하나의 종교 단체인지 아니면 종교라는 말의 가장 넓은 의미에서 종교가 지양하는 장소인지 하는 문제는 또 다른 문제이다.”³⁴⁾

교회도 하나의 종교단체라는 사실은 부인될 수도 부인되어서도 안된다. 그러나 종교 단체인 교회는 계시에 의해 지배당할 경우에만 교회로 남는 것이다.

Barth는 교회는 계시로부터만 설명되어질 수 있으며 '그리스도론적인 유추'(christologische Analogie)라는 의미에서 그것이 가능하다고 생각했다. Barth는 기독교 교회가 다른 종교에서 찾아볼 수 있는 평행이나 유추(유사성)를 보여 준다는 사실이 무엇을 의미하는지에 대해 지금까지 언급하지 않았다. 그리스도론적인 유추에 따르면 아마도 예수의 인성은 바로 모든 회교도들이나 힌두교도들이 그 자신 속에 가지고 있는 참된 인성이라는 사실을 언급할 수 있을 것이다. 그러나 명백히 Barth에게서 문제되는 것은 이러한 인성은 신성에 의해 포괄되는 것으로서 고찰되어야 한다는 확신이다. '하나님의 인간'(Der Mensch Gottes)은 이러한 하나님과 그의 행동을 도외시한다면 파악할 수 없으므로 교회는 그것의 “종교사적으로

33) KD I/2, p.309.

34) Ibid.

비교 가능한 경향들”(religionsgeschichtlich vergleichbaren Zügen) 속에서도 계시 없이는 파악할 수 없다.³⁵⁾ 그러므로 신학에서의 종교의 문제는 기독교 교회의 경우 계시로부터 출발할 수 있다.

III. 불신앙으로서의 종교

Barth에 의하면 종교와 종교들에 대한 신학적인 평가는, 인간은 종교의 주체로서 예수 그리스도가 그를 위해 태어났고 또 죽었으며 부활한 그런 인간으로서만 생각될 수 있다고 생각하는 커다란 신중함과 자비를 통해서 특징지어진다. 신학적인 평가의 이러한 근본 경향은 근본적으로 논박의 대상이 될 수 없다. Barth가 그러한 근본 경향에서 이끌어낸 결과는 훨씬 더 심각하다. 즉 우리가 종교를 예수 그리스도가 그를 위해 피흘린 바로 그 인간의 행동이라고 이해함으로써, 인간의 종교적인 삶의 표현들이 종교가 갖는 본질 때문에 그 본연의 다양성을 갖지 못하게 된다고 바르트는 생각하는 것이다. Barth에게 있어서 종교와 종교들을 신학적으로 평가하기 위해 ‘종교사적인 다양성’(die religionsgeschichtliche Mannigfaltigkeit)과 ‘종교현상학적인 정돈’(die religionsphänomenologische Ordnung) 그리고 ‘종교철학적인 정리’(die religionsphilosophische Einordnung) 까지 개관한다는 것은 불가능한 일이다.³⁶⁾

이러한 주장의 근거는 계시 속에 나타나 있다. 첫째로 Barth에 의하면 우리는 하나님의 계시를 통해 종교의 본질 이상의 어떤 것을 경험한다. 그리고 우리가 경험하는 이것은 우리에게 종교의 본질에 대한 ‘내재적인 규정’(immanente Bestimmung)으로부터 잠정적인 규정을 사용하는 것을 금지시킨다. 그러나 유감스럽게도 Barth는 하나님의 계시로부터 우리가 종교 본질에 대해 무엇을 경험할 수 있는가에 대해서는 언급하지 않으며, 또한 종교의 본질에 대한 내재적인 규정 다시 말해서 ‘종교사적 비교’(religionsgeschichtlicher Vergleich)를 사용하는 일이 왜 허용되지 않는가 하는 것도 불분명한 상태로 남아 있다. 둘째로 Barth에 의하면 이 ‘계시된 종교 본질’(offenbartes Wesen der Religion)은 종교적인 인간성 속에서 선과 악 그리고 진실과 거짓을 구분시키기에 적합하지 않다. 게다가 교

35) Carl Heinz / Ratschow, op.cit., p.64.

36) KD I/2, p.324.

회는 다른 종교들 앞에서 참된 종교로서 나타날 수 없다. 왜냐하면 교회는 하나님의 은총에 의해 하나님의 은총으로 살아가며 또 그런 경우에만 ‘참된 종교의 장소’(Stätte der wahren Religion)가 될 수 있기 때문이다.³⁷⁾

따라서 종교와 종교들에 대한 이러한 신학적 평가에서는 종교나 그 종교를 통해 현상으로 나타나는 것이 문제되는 것이 아니라 계시된 종교 본질이 문제된다. 종교들 간의 모든 세력 다툼은 무익하며 진정한 종교적 투쟁은 하나님의 은총이 다른 모든 종교세력들에 반대해서 기독교 종교(진리의 종교로서)에게 공포된 경우에만 비로소 시작될 수 있는 것이다.³⁸⁾ 그러므로 하나님의 은총의 공표는 다른 모든 종교들에 대해서 기독교 종교를 진리로서 내세우는 것이다. 이러한 전제 아래서는 선교는 ‘종교적인 선전’(religiöse Propaganda)과는 다른 것이며 기독교의 자의식은 ‘종교적인 광신’(religiöser Fanatismus)과 다른 것이다.³⁹⁾ 이것이 바로 이러한 연구의 종교적인 입장에 대한 해명이다. 하나님의 은총의 공표로서 나타나는 계시 자체는 종교들에 대해 어느 정도 상반적인 것이다. 이로써 다른 종교들 자체에 대해 의문을 가지는 것, 종교의 본질에 대해 설명하려는 것, 종교들을 그 내재적인 차이점에 따라 정리하려는 것 등은 중요하지 않은 일이 되어 버린다. 계시 자체가 신학적인 평가 속에서 종교들과 대치된다.

Barth가 종교들을 관찰할 때 필요로 하는 인내(Geduld)에 대해 경고한 이후에 종교는 불신앙(Unglaube)이라고 말한 바 있다.⁴⁰⁾ Barth는 이 명제를 루터의 설교(벤전 1:18; 1523년)에 나오는 유명한 구절(WA12, 291, 338)을 통해서 상론하고 있다. 루터는 여기에서 인간이 그 나뉠대로의 경건 속에서 신에 대항해 자신을 주장하려고 함으로써 보여 주는 ‘신에 대한 모독’(Gotteslästerung)으로서의 경건에 대해 언급하고 있다. 인간은 ‘신에 대한 예배’(Gottesdienst)를 자신의 이성에 따라 준비하려고 한다는 것이다. 루터의 이 설교는 특히 하나님 앞에서 ‘자기를 정당화’(Selbstrechtfertigung) 하려는 모든 시도는 무익하다는 사실을 강조하고 있다. Barth는 이에 대해 다음과 같이 말한다; “루터의 이 말은 하나님의 계시가 모든 종교에 대해 내리는 심판임을 대변한다.”⁴¹⁾ 이러한 심판을 우리가 조금 더 자세히 관찰하면 거의 모든 종교에서 발견 할 수 있는 진·선·미는 결코 논의의 대상이

37) KD I/2, p.325.

38) Ibid.

39) Carl Heinz / Ratschow, op.cit., p.65.

40) KD I/2, p.327.

41) Ibid.

되지 않는다. 그러나 만약 인간이 하나님에 의해 모멸당하면 그 모든 것은 더 이상 언급할 것이 없어진다. 그러니까 종교가 불신앙이라는 기본 판단에서 문제되는 것은 모든 인간적인 것에 대한 ‘신적인 심판’(göttliches Urteil)이라는 것이다.⁴²⁾ 그러므로 우리는 이러한 하나님의 심판을 종교들에 대한 인간 내재적인 평가절하와 부정으로서는 사용할 수 없다. 중요한 것은 하나님의 심판이다.

이와 같이 명백한 사실은 바르트가 모든 종교를 신에 대해서나 신 앞에서 인간이 ‘만들어낸 것’(Veranstaltung)으로 보았다는 사실이다. Barth는 명백히 모든 종교는 ‘단지 인간 노력의 결과이거나 인간이 만들어낸 작품’(bloßes Menschenbemühen oder Menschenwerk)이라는 전제에서 출발하고 있는 것이다. 따라서 기독교에서 뿐만 아니라 다른 종교에서도 나타나는 모든 행위는 항상 인간의 행위일 뿐이다. 그러나 모든 종교가 갖고 있는 자아의식의 결정적인 것은 하나님의 계시 속에서 나타나는 모든 종교 행위의 토대이다. 모든 종교들은 하나님이 이 세상에 대해 눈을 돌리는 그런 사건을 동경한다. 모든 종교들은 이러한 ‘구원충만한 사건’(heilvolles Einmal)을 그 토대로 갖고 있다.⁴³⁾ 인간의 잠동사니 같은 행위가 종교를 종교로 만드는 것이 아니라 하나님이 종교들을 종교로 만드는 것이다. 이러한 사실 속에 종교의 문제점이 놓여 있는데 이러한 문제점이 종교에 대해 말하도록 강요한다.

Barth는 이러한 문제를 두 가지 측면으로 다루고 있다. 즉 한편으로는 종교를 ‘신성의 형상화’(Gestaltung der Gottheit)라는 측면과 다른 한편으로는 ‘율법의 이행’(Erfüllung des Gesetzes)이라는 측면에 따라 특징지우고 있다.⁴⁴⁾ 첫번째 부분에서 그는 Calvin의 입장을 반복하고, 두번째 부분에서는 구약과 신약에 나오는 ‘우상숭배’(GötterVerehrung)에 대한 논박을 재인용하고 있다.⁴⁵⁾ 첫번째 부분에 따르면 인간 속에는 인간의 ‘종교적 능력’(religiöses Vermögen)이 존재하고 있다. 그것이 의미하는 바는 Calvin에게서는 ‘종교의 씨앗’(semen religionis)으로 나타났었던 바 하나님을 인식할 수 있는 능력이다. 그러나 인간은 이러한 능력을 낭비한다. 다시 말해 인간은 우상을 만들려고 노력한다. Barth는 종교적인 인간이라는 말을 하나님을 인간 자신에서부터 인식하려고 시도하는 자로 이해했다.⁴⁶⁾ 하나님에

42) KD I/2, p.328.

43) Carl Heinz / Ratschow, op.cit., p.67.

44) KD I/2, pp.328-235, 335-344.

45) KD I/2, pp.328-331, 331-335.

46) KD I/2, p.329.

개로 다가가려는 이러한 인간 의도는 하나님께서 인간에게 다가가는 방식인 계시로 대립된다. 따라서 모든 종교는 불신앙 그 자체이다. 신앙은 아마도 인간이 수용하는 자세로 행동할 경우에 존재할 수 있다. 그러나 인간은 이러한 태도를 갖지 못한다. 인간은 자기 나름대로의 수단을 이용해서 자기 나름대로의 견해에 따라 그리고 자신의 의지(Willensbildung)와⁴⁷⁾ 실천력(Tatkraft)을 사용해서 멋대로 '하나님의 형상'(Gottesbilder)을 만들어 냈다. 인간의 실존 속에서는 그것을 넘어서든 '궁극적이고 결정적인 것'(Letzten, Entscheiden)을 수용하는 것이다.⁴⁸⁾ 인간은 무언가 궁극적인 것이거나 진리 같은 것을 갈망한다. 다시 말하자면 인간은 능동적이다. 인간은 하나님께서 인간에게 주려고 하는 것을 수용하는데, 인간이 수동적으로 계시를 기다리는 대신에 능동적이게 된다는 사실은 Barth에게 있어서는 매우 중요하다. 이것이 바로 종교들이 갖고 있는 소위 하나님의 형상에 대항하는 Barth의 항변이다.

Barth는 두번째 부분에서 성경에 나타나는 '이단종교의 배척'(Ablehnung der heidnischen Religion)을 다루고 있다. Barth는 구약성서에 나오는 우상금지에서 출발하고 있는데, 이러한 형상숭배(Bilderdienst)에 대한 혐오 속에서 구약성서에서부터 유래하는 종교적인 우상 만들기에 대한 혐오가 내포되어 있다. 하나님의 자아 계시로 직면하게 되면 이교도의 제식은 명칭만 있을 뿐인 것들을 넘어서서 죄악들이라는 것이다. 이스라엘은 따라서 이교도의 형상숭배에 참여할 수 없다는 것이다. Barth는 이러한 상황이 신약에 들어서면 더욱 심화된다고 보았다. Barth는 사도행전의 '선교고지'(Missions-Verkündigung)를 기독교 신앙이 이단교도의 제식에 배타적으로 대립하는 특징적인 예로서 다루었다. 예수의 고지는 이단교도의 제식 뿐만 아니라 유대교와의 결별까지 의미하는 것이었다. 그리스도가 탄생하고 죽었다가 다시 살아났기 때문에, 공개되지 않은 이단은 더 이상 존재하지 않는다.⁴⁹⁾ 사도행전 17장과 로마서 1장은 다음과 같은 점을 확신하고 있다. 즉 이교도의 문화는 그들의 제식으로는 하나님에게 합당하지 못하게 되었으며 죄를 면하기 어렵게 되었는데, 그리스도로 인해 모든 상황이 바뀌었고 새롭게 되었다는 것이다. 더 이상은 어떤 이단도 공격을 피할 수 없으며 죄를 면할 수도 없다.⁵⁰⁾

47) KD I/2, pp.329-330.

48) KD I/2, p.330.

49) KD I/2, p.334.

50) KD I/2, p.335.

이러한 설명에서 우리가 알게 된 것은 다만 구약에 나타나는 고지가 이스라엘 이외의 지역에서 나타나는 형상승배를 공격하고 있다는 사실과, 신약이 복음을 전파하면서 (다시 말하면 기독교 이외의 종교와 투쟁하면서) 나타났다는 사실이다. 성경에 나타나지 않은 신들과 그 신들이 제기하는 의문점 등을 어떻게 판단해야 할 것인가에 대한 해명은 없다. 오히려 복음전파의 설교에 있어서 필수적인 대답만이 나타나고 있다. 그러나 Barth가 여기에서 다루는 문제는 성경에 나타나지 않은 종교들의 '선교상의 투쟁'(missionierende Bestreitung)이 아니다.⁵¹⁾ 그 밖에 만약 우리가 신약성서를 생각해 본다면 Barth는 바울(고전 8:5)이 많은 신과 지배자들의 존재를 완전히 거부하지는 않고 있다는 사실을 간과하고 있음을 알 수 있다. 물론 바울은 "우리에게는 한 하나님 곧 아버지가 계시니"(고전8:6)라고 말한다. 그러나 바울은 Barth처럼 많은 신들과 지배자들이 존재하지 않는다고 말하지는 않는다. 그러나 명백히 계시라는 측면에서 보아서도 그것은 문제로 남아 있는 것이며, 이러한 문제는 현현(Ephiphanie)의 형태로 나타나는 많은 신들과 지배자들 주위에 존재한다. 기독교인들이 이 유일한 하나님인 아버지를 신봉하고 또한 복음을 전파하는 가운데 많은 신들과 지배자들을 극복하려고 노력한다는 사실은 이러한 신들이 '인간의 의도에 따른 결과물'(menschliche Intentionalität)에 불과하다는 것을 의미하지는 않는다.⁵²⁾ 아무튼 기독교만을 주장한다면 기독교 이외의 다른 종교들이 가지고 있는 자아의식과 경험들에 대해 온당치 못한 일이 될 것이다.

'신성의 형상화'를 다루는 Barth의 작업은 한편으로는 Calvin의 입장에 의해서 다른 한편으로는 성서에 나타나는 복음 설교가 갖는 논리에 의해서 충분히 이행되지 못하였다. 기독교 이외의 종교에서 나타나는 하나님에 대한 경험들을 신학적으로 다룰 때 제기되는 문제들은 제기되지 않은 채로 무언의 대답만이 주어지고 있다. Barth는 계속해서 '율법의 이행'(Erfüllung des Gesetzes)이라는 두번째 부분에서 기독교 이외의 종교들의 문제를 다루고 있다. Barth는 이러한 문제의 핵심은 기독교 신앙과 기타 종교들 간의 배타적인 대립관계에 있다고 보는데, 그 대립의 핵은 기독교 신앙은 하나님이 이 세상을 위해 행한 것에 의지하고 있다는 사실에 있다. 그러나 종교적인 인간은 회생·기도·금욕·도덕 등을 통해서 하나님과 화해하려고 하며 또한 자기를 정당화 시키려고 한다. Barth는 이에 대해서 Luther를 인용하는데, 나중에는 이러한 생각을 결국 Luther와 마찬가지로 포기하게 된다. 종

51) Carl Heinz/Ratschow, op.cit., p.69.

52) Ibid.

교들은 율법(Gesetz)이지만 기독교는 그와 달리 복음(Evangelium)이다. 새로운 해석학적 방법을 사용해서 Barth는 신약성서와 구약성서에 율법이 공포되지 않았음을 증명하려고 시도했다. 구약성서에서는 그것을 위해 Barth는 참 이스라엘에 소급하지 않을 수 없었다.⁵³⁾ 이 이스라엘에 관해서는 렘31:31이 말해주듯이, 그 율법이 그들의 마음에 주어진 것이기 때문에 그 율법을 율법으로 이해하지 않았다고 말할 수 있다는 것이다. 구약의 경우와는 달리 신약의 경우에 Barth는 신약에 나타나는 훈계들이 율법적인 성격을 가지고 있지 않다는 사실을 증명하려고 했다. 복음은 '새로운 법'(nova lex)을 지니고 있지 않다는 것이다.⁵⁴⁾

여기에서 율법은 복음의 형태로서 등장하게 된다. Barth에 의하면 종교적인 인간은 자신의 자기정당화 작업을 직접적으로 수행지 못하며, 오히려 자신의 사고와 소망을 갑자기 '의도적으로 훨씬 높고 훌륭한 것'(ein vermeintlich noch höheres und besseres)과 교차시키고 그것에도 고양시켜야 하기 때문에 자기모순에 빠진다.⁵⁵⁾ Barth가 처음에 부인했던 것(즉 하나님)이 여기에서 갑자기 나타나는데, Barth는 여기에서는 내적인 모순이 지배하고 있다고 생각한다. 왜냐하면 기독교 이외의 종교들 자체가 단순한 자기정당화로는 결코 목표에 도달할 수 없다는 사실을 정확히 알고 있기 때문이다. Barth가 여기에서 우리가 종교의 이러한 불가능성이 종교생활의 한 요소라는 사실을 분명히 인식해야 한다고 말하는 경우에는 옳다. 우리는 바로 이 점에 종교들의 중심이 놓여 있음을 다시 한번 강조해야 한다. 하나님은 하나님 앞에서 자신을 정당화시키려는 인간의 모든 시도들을 그의 '구원충만한 현현'(heilvolle Manifestation)을 이용하여 능가해 버린다.⁵⁶⁾ 우리는 이러한 사실을 밖으로부터가 아니라 종교 경험으로부터 이 문제에 접근할 때 제대로 인식할 수 있다.

Barth에 의하면 이미 언급된 문제 속에 매우 일반적으로 종교를 문제시 하는 것이 생겨난다. 한편으로는 신비주의(Mystik)를 통해서 다른 한편으로는 무신론(Atheismus)을 통해서 종교를 문제삼게 된다.⁵⁷⁾ 그러나 우리가 그렇게 종교를 문제삼기 전에 우리는 Barth에게 본질적인 두 가지 사실을 언급해야 한다. 그 하나는 종교의 불필요성(Nicht-Notwendigkeit)이고 다른 하나는 종교의 허약성

53) KD I/2, p.340.

54) KD I/2, p.341.

55) KD I/2, p.343.

56) Carl Heinz/Ratschow, op.cit., p.70.

57) KD I/2, p.344.

(Schwäche)이다. Barth는 종교에 대한 이러한 생각을 다음과 같은 점을 들면서 전개시키고 있다.⁵⁸⁾ 즉 Barth는 ‘신성의 형상화’와 ‘율법의 이행’ 속에서 만족을 찾으려고 하는 인간의 종교적 욕구를 진정하지 못한 욕구라고 명명하면서 그러한 생각을 전개하고 있는 것이다. 이러한 종교적 욕구는 다시 말해서 진리를 대담하게 움켜잡음으로써 자연적으로 스스로 충족된다. 이러한 욕구는 다른 사람이 채워줘야 하는 그런 빈 손을 들고 서 있다. 이러한 욕구는 그것이 하나님을 형상화 시키고 율법을 이행하기 시작하면 이미 최소한 잠재적으로는 충족된 것이다. 이러한 생각을 바탕으로 Barth는 종교의 불필요성을 주장한다.⁵⁹⁾ Barth에 의하면 정말 급한 경우에는 종교가 없어도 살 수 있다. 종교에 대한 이러한 인간 욕구는 진정한 것이 아니며, 따라서 그러한 욕구를 충족시키는 것도 필요 불가결한 것이 아니라는 것이다.

Barth가 종교적 욕구가 항상 스스로 충족된다는 핸디캡에서 이끌어 내는 두 번째 것은, 종교가 가지고 있는 특정한 허약성에 대한 확신이다.⁶⁰⁾ 이것이 의미하는 바는 종교는 항상 인간이 의도하는 것과 인간 자신 그리고 인간이 가지고 있는 것을 비추어주는 거울과 같은 존재라는 것이다. Barth가 이러한 생각을 하게 된 것은 모든 종교는 그것이 생겨나고 존재하는 역사적 상황을 통해 항상 제약받는다라는 생각에서 연유한다. 그런데 이런 역사적 상황들은 부단히 변하므로 자연히 종교도 때로는 충분히 때로는 서서히 변화되어야만 한다. 그러나 바로 이 점이 모든 종교가 가지고 있는 허약성이라는 것이다. 이러한 약점을 가지고 있지 않는 것은 변함없이 모든 역사를 초월해 있는 계시 뿐이다. 아마도 Barth가 의도한 바는 자신이 기준으로 삼고 있는 계시가 아마도 이러한 약점을 초월해 있어야 한다는 것이다.⁶¹⁾

일찍이 Barth는 계시가 역사에 관여하는 것을 부인한다면 그것은 곧 계시를 부인하는 것이라고 말한 바가있다. 이것은 종교의 이러한 허약성과 불필요성까지도 기독교가 철저히 공유하고 있다는 사실을 의미한다. 그러나 이러한 허약성을 약점이라고 낙인찍을 수 있게 해 주는 그런 관점은 어디에 있는가? 그러한 관점은 역사를 초월해서 존재하는 것이 아니라, 신학을 이야기 하게 만드는 하나님의 판단이

58) Ibid.

59) KD I/2, pp.344-345.

60) KD I/2, pp.345-346.

61) Carl Heinz/Ratschow, op.cit., p.71.

다. 이러한 하나님의 판단은 모든 역사적 굴레와 변화가능성을 초월해서 존재하고 있다. 신학은 이러한 하나님의 판단을 계시에서 찾아 낸다. 이러한 계시는 역사적 제약을 받고 있는 신약과 구약을 초월해서 존재하는 것이어야 한다. 종교의 불필요성과 역사적 변화 가능성은 종교에 대해 비판적인 태도를 갖게 한다.⁶²⁾ 그 결과 인간은 신비주의나 무신론에 의지하게 된다. 인간은 모든 '종교적 형상화'(religiöse Gestaltung)에 대해 체념한다.⁶³⁾ 신비주의는 Barth에 따르면 종교의 '해체현상'(Auflösungserscheinung)이다. 신비주의는 교의와 경건한 행위의 외적인 것 모두를 체념한다. 종교는 '상상의 내적 공간'(imaginärer Innenraum)으로 되돌아간다.⁶⁴⁾ 이러한 요소는 매우 다양한 신비주의 운동이 갖는 특징으로서 당연한 것이다. 그러나 신비주의의 이러한 특징은 아무런 의미도 없다. 왜냐하면 이러한 내면은 12세기의 Sufi와 비교해 볼 때 Jakob Böhme에서의 그것과 완전히 다르게 기술되어 있기 때문이다. 외적인 것의 순수한 방향으로서는 신비주의를 규정하기에 충분하지 않다.

그러므로 전체적으로 본다면 신비주의를 체념(Resignation)으로 규정하는 것은 적합하지 못하다. 여기에서도 Barth가 범하는 '신성에 대한 간과'(Übersehen der Gottheit)를 엿볼 수 있다. 신비주의자는 결코 혼자가 아니다. 여기에 신비주의자가 가능하게 되는 근거가 있다. 신비주의자는 자기 나름의 '신적 대상'(göttliches Gegenüber)을 가지고 있으며, 이러한 신적 대상은 심오한 경험을 통해서 신비주의자의 몸속으로 스며들며 신비주의자의 피부로 파고 들며 그리고 신비주의자를 안팎에서 지켜 본다. 다양한 종교들 속에서 나타나는 그러한 경험이 어떤 것이든, 신비주의는 체념이 아니며 그것은 종교를 가지는 것(Religion-haben)을 가장 심오하고 최고로 '선택하고 충만케 하는 것'(Ausgreifen und Ausfüllen)으로서 이해된다.⁶⁵⁾ 바로 이 신비주의에서 모든 종교들안에서의 하나님의 도래방식이 가장 명확하게 나타나는 것이다. 신비주의 경험이야말로 가장 순수한 수용이다. 만약 이러한 요소가 Barth가 말하는 계시 입장을 특징짓는다면, 신비주의는 계시와의 만남이라고 명명할 수 있을 것이다. 그러나 Barth는 신비주의적인 사건의 형식적인 측면만을 보았기 때문에, 마치 신비주의가 내적인 것으로 향하는 길처럼 보인

62) KD I/2, p.346.

63) KD I/2, p.347.

64) KD I/2, pp.348-350.

65) Carl Heinz/Ratschow, op.cit., p.72.

것도 당연하다.

다음으로 이어지는 무신론에 대한 설명은 무신론(Atheismus)이 종교와 대립하고 투쟁할 수도 있지만 다른 한편으로는 새로운 종교들이 생성되도록 길을 열어주기도 한다는 사실을 분명하게 밝혀 준다.⁶⁶⁾ Barth에 의하면 현대 무신론자들의 경우 그들은 분명히 새로운 종교적 노력들에 있어서 개척자의 역할을 수행했다. 이러한 견해는 이론의 여지가 없으며, 이러한 견해를 자세히 살펴본다면 현대의 새로운 종교들과 사이비 종교들을 이해하는데 커다란 도움이 된다. 요약 부분에서 Barth는 무신론과 신비주의에 대한 이러한 그의 생각을 조금 더 진전시키고 있다.⁶⁷⁾ 유감스럽게도 Barth는 신비주의와 무신론간의 개방성에 관해서는 아주 피상적으로만 살펴 보고 있다. 이 요약 부분에서 Barth가 중요하게 다루고 있는 것은, 종교의 위기(신비주의로서 그리고 무신론으로서)는 종교의 지양으로 이어지지 않는다는 확신이다. 종교의 지양을 위해서는 종교를 항상 보증만 해 왔던 이러한 위기 요소들 외에 또 다른 힘이 필요하다. 다음 장에서 이에 대한 논의가 이어진다.

참고 문헌

- Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/1(Evangelischer Verlag Ag., Zollikon-Zürich, 1964⁸, 1932¹).
- _____, Die Kirchliche Dogmatik I/2(Evangelischer Verlag Ag., Zollikon-Zürich, 1960⁵, 1938¹).
- P. Althaus, Die Christliche Wahrheit, Lehrbuch der Dogmatik(Gütersloh, 1966⁷, 1947¹).
- _____, Grundriß der Dogmatik(Gütersloh, 1947³, 1929¹).
- H. Kraemer, The Christian Message in a Non-Christian World(New York/London; I.M.C., 1938).
- _____, Religion and the Christian Faith(Philadelphia:The Westminster Press, 1956).
- D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung(Chr. Kaiser Verlag München,

66) KD I/2, pp.350-353.

67) KD I/2, pp.353-364.

1966).

Georg Kraus, Gotteserkenntnis Ohne Offenbarung und Glaube(Verlag Bonifatius- Druckerei Paderborn, 1987).

Carl Heinz/Ratschow, Die Religion(Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979).

Paul Tillich, Systematic Theology, 3 Vols. (Chicago:Univ. of Chicago Press, 1951-1963).

_____, The Future of Religion. edited by Jerald C. Brauer (New York:Harper & Row. 1966).