

【서 평】

카렌 암스트롱 저, 배국원 외 역
『신의 역사』(I . II)

신은 미래를 가지고 있는가

황 필 호*

1. 전지(全知)하고 전능(全能)한 분이 있었다. 골방에 있는 사람의 머리카락을 전부 셀 수 있을 정도로 전지하고, 죽은 사람을 다시 살릴 수 있을 정도로 전능한 분이였다. 그뿐이 아니다. 그는 어떤 다른 실체에도 의존하지 않는 자존(自存)한 분이였으며, 천지를 창조한 분이였으며, 절대적인 사랑과 선의 화신이였으며, 그러면서도 인간과 인격적인 교제를 원하는 분이였다. 실로 한 분밖에 없는 천상천하의 유아독존(唯我獨尊)의 실체였다.

사람들은 이렇게 전지전능한 분의 이름을 감히 부를 수 없었다. 그러나 불완전 하나마 —외경스럽게도— 그를 ‘신’(神)이라고 불렀다. 그러므로 ‘지고한 영(靈)이 시며, 홀로 존재하는 분이며, 모든 완벽함에 영원히 거하시는 분’(I, p.18)인 이 절대적인 신은 동양의 귀신과는 전혀 비교될 수 없는 초월자였으며, ‘나’를 현재 생존하게 조건지어 주는 ‘영원한 너’였다.

깜짝 놀랄 일은 또 있다. 만약 우리가 세계 6대 종교를 유교·불교·힌두교·유대교·기독교·이슬람교로 분류할 수 있다면, 후반부에 나오는 세 종교가 모두 —약간의 차이는 있으나— 바로 이 신을 경배해 왔다. 이것은 참으로 희한한 일이 아닐 수 없다. 한 사람은 A를 존경하고, 다른 사람은 B를 존경하고, 또 다른 사람은 C를 존경하는 것이 상례다. 그런데 어찌 세계 3대 종교가 하나같이 이 신을 존경할 수 있단 말인가. 역시 이 분의 힘은 절대적인가 보다.

그래서 일반적으로 ‘아브라함의 세 신앙’(three faiths of Abraham)이라고 불

* 강남대 종교철학과 교수

리는 유대교, 기독교, 이슬람교는 몇 가지 공통점을 가지고 있다.

첫째, 그들은 모두 '동일한 경전을 인정하는 사람들'(the people of the Books)인 셈족의 종교다. 우리가 흔히 이 세 종교를 '세 형제'(three siblings)라고 부르는 이유도 여기에 있다.

그들은 동일한 역사와 동일한 언어를 소유한 셈족의 종교다. 셈족은 구약에 나오는 노아의 아들 중에 하나인 셈의 자손들로써, 아브라함 시대까지는 동일한 언어를 사용했다. 그러나 이 세 종교가 모두 선지자로 인정하는 아브라함은 사라(Sarah)라는 여인에게서 이삭(Isaac)을 낳고 하갈(Hagar)이라는 여인에게서 이스마엘(Ishmael)을 낳았는데, 이삭의 자손들은 유대교와 기독교를 탄생시켰으나 이스마엘의 자손들은 이슬람교를 탄생시켰다.

그들의 친척관계는 경전에 잘 나타나 있다. 유대교를 박차고 나온 기독교는 유대교의 경전을 그들의 구약성서로 인정하고 있으며, 신약의 예수는 구약성서에 나온 예언들이 자신을 통해 완성되었다고 주장한다. 또한 기독교를 박차고 나온 이슬람교는 아브라함·모세·예수를 모두 하느님의 선지자로 인정한다.¹⁾

둘째, 그들은 모두 특출한 인물로 대표되는 '사건을 중요시하는 전통'(event-oriented tradition)을 가지고 있다. 즉 유대교는 모세라는 강력한 지도자에 의한 출애굽 사건을 가장 중요시하며, 기독교는 예수라는 신인(神人)의 십자가 사건을 가장 중요시하며, 이슬람교는 모하메드가 신의 계시를 받아 작성한 『코란』의 탄생 사건을 가장 중요시한다. 그리고 이런 전통은 이를테면 불교의 가르침을 중요시하는 전통(dharma-oriented tradition)과는 전혀 다르다. 물론 기독교도 '말씀'에 따라 행동해야 구원을 얻는다고 말한다. 그러나 여기서 말하는 '말씀'이나 '로고스'는 어디까지나 예수라는 인물에 대한 지칭일 뿐이다.

사건을 중요시하는 전통과 가르침을 중요시하는 전통, 성자와 선지자의 삶 자체를 신앙의 모범으로 간주하는 종교와 명상적 가르침을 신행(信行)의 모범으로 간주하는 종교, 그들은 자연히 각기 다른 특성을 갖게 된다.

전자는 인격적 실재를 경배하고, 후자는 이런 실재를 인정하지 않거나 또는 인정하더라도 그를 비인격적으로 생각한다. 전자는 역사를 극복해야 할 대상으로 보고, 후자는 역사를 극복의 대상이 아니라 초월의 대상으로 본다. 전자는 자연의 개발을 중요시하지만, 후자는 자연과의 합일(合一)을 중요시한다. 전자는

1) 황필호, 『서양종교철학 산책』, 집문당, 1996, p.36.

그들의 신을 통해서만 구원을 얻을 수 있다고 가르치지만, 불교는 적어도 원칙적으로는 석가를 통하지 않고도 해탈할 수 있다고 가르친다. 이 외에도 유대교, 기독교, 이슬람교는 수많은 공통점을 가지고 있다.²⁾

그런데 여기에 참으로 이상한 일이 있다. 위의 세 종교는 이 분을 각기 다른 이름으로 불렀던 것이다. 유대교는 그를 ‘야웨’라고 불렀고, 기독교는 ‘하느님’이라고 불렀고, 이슬람교는 ‘알라’라고 불렀다. 물론 이름을 각기 다르게 부르는 것이 뭐 그리 대단한 것이냐고 생각할 수도 있다. 그러나 인간은 말과 언어를 통해 자신의 존재를 확인하며, 더 나아가서 그 말과 언어가 다시 인간의 존재를 재확인해주는 ‘언어적 동물’이라는 입장에서 보면, 한 분에 대한 각기 다른 명명(命名)은 실로 예사스런 일이 아니다. 그것은 신이 인간을 결정하는 것이 아니라 인간이 신을 결정한다는 함축의미를 가질 수 있기 때문이다.

이렇게 보면, 지난 4천 년에 걸친 유대교·기독교·이슬람교의 유일신의 역사는 ‘신의 역사’가 아니라 인간이 신을 어떻게 명명하고, 그들의 필요에 따라 신을 어떻게 규정해 왔느냐는 ‘신에 대한 인간개념의 역사’라고 할 수 있다. 우리에게 중요한 것은 신 자체가 아니라 ‘신’이라는 개념이다. 저자는 이렇게 말한다.

이 책은 시대와 변화를 초월하여 있는 표현불가능한 신의 실재에 대한 역사가 아니라, 인류가 아브라함 시대부터 현대에 이르기까지 신을 어떻게 인식해 왔는가에 대한 역사다. 분명히 신에 대한 인간의 관념은 역사를 가지고 있다. 신은 다양한 시점에서 각기 다른 관념을 사용했던 사람들에게 조금씩 다른 의미를 가지고 있기 때문이다.

어느 한 시대 한 집단에 의해 형성된 신 관념은 다른 시대 다른 사람들에게 무의미할 수 있다. “나는 신을 믿습니다”라는 명제는 그 자체로는 아무런 객관적인 의미도 없고, 다른 일반 명제들마냥 오직 특정한 문맥 속에서 특정한 집단에 의해 선포될 때만 그 의미를 갖게 된다(II. p.22).

전통적 입장에서 볼 때, 이런 주장은 굉장히 불경스럽게 들린다. 그러나 저자는 그의 풍부한 역사적 고찰을 통해서 위와 같은 입장이 태초부터 현대에 이르는 신 개념의 주된 흐름이라는 사실을 보여 준다. 그것은 ‘신학’을 ‘인류학’으로 대체시켜야 한다고 주장했던 포이에르바하, 신의 죽음을 선포했던 니체, 혹은 일부 현대

2) 같은 책, p.43.

무신론자들에게서만 찾을 수 있는 돌발적인 사건이 아니라는 것이다. 그래서 역자는 이 책을 ‘신에 관한 연구서’가 아니라 ‘신 개념의 역사적 전개에 대한 보고서’라고 말하면서, 이 책은 일종의 ‘신 현상학(phenomenology of God)을 제공하면서 독자들에게 자신의 신앙을 괄호 안에 집어넣고 스스로의 신 개념을 관조할 수 있게 해준다’(II. p.697)고 소개한다. 여기서 나오는 결론은 무엇인가?

첫째, ‘신’은 영원불변하는 개념이 아니다. 오히려 거기에는 ‘서로 모순되고 심지어 상호배타적이기까지 한 의미들이 총체적으로 포함되어 있다’(I. p.22). 실제로 유대교·기독교·이슬람교의 역사 속에서도 ‘신’에 대한 어떤 객관적인 견해는 존재하지 않았다.

둘째, 이런 주장은 ‘신’을 제한하는 것이 아니라 오히려 풍요롭게 하는 것이다.

만약 이러한 융통성이 없었더라면, 신 관념은 결코 인간의 위대한 개념으로 살아남을 수 없었을 것이다. 신에 대한 어떤 하나의 생각이 의미나 적절성을 상실했을 때 그것은 조용히 폐기처분되고, 곧 새로운 신학으로 대체되었다.

근본주의자들은 이러한 사실을 부정하는데, 이는 근본주의가 본질적으로 반역사적이기 때문이다. 근본주의는 아브라함, 모세, 그리고 그 후의 선지자들도 오늘날의 사람들과 똑같은 방법으로 그들의 신을 경험했다고 믿는다.

각 세대는 자신들에게 유용한 신의 이미지를 창조해야 한다. 이는 무신론에도 해당되는 사실이어서, “나는 신을 믿지 않는다”라는 명제도 역사의 각 시점마다 약간씩 다른 의미를 지시했다. 즉 지나간 시절의 ‘무신론자’라고 불렸던 사람들은 신에 대한 어떤 특정한 견해를 부정한 사람들이었다(I. p.22).

셋째, 우리는 이제 하늘 위에서 세상으로 강림하는 신을 기다리는 대신 내 자신을 위하여 신에 대한 감각을 의식적으로 창조해야 한다. 신비주의자들이 신을 ‘저편 어디에’ 있는 실재라고 말할 수 없다고 주장한 이유도 여기에 있다. 그들은 신이 시나 음악처럼 인간의 ‘창조적 상상력의 산물’(I, p.21)임을 일깨워 주려고 한다. 즉 ‘신’은 인간의 모든 표현을 초월한다는 것이다.

2. 그러나 여기에 한 가지 심각한 문제가 도사리고 있다. 오늘날의 무신론자들은 —앞의 인용문의 표현을 빌리면— ‘신에 대한 어떤 특정한 견해’를 부정하는 것이 아니라 신 자체와 ‘신’이라는 개념 자체를 부정하고 있지 않은가? 그래서 어느 사람은 ‘신’이란 우리가 가끔 들려도 되고 들리지 않아도 되는 ‘우편국의 개념’

으로 타락했다고 말하지 않는가?

저자는 이 심각한 문제를 「신은 미래가 있는가?」라는 마지막 장에서 이렇게 표현한다. “4천 년의 유구한 인류의 종교역사 속에서, 신 개념은 당대의 문제해결에 부응해 왔으나, 20세기 이후 급속히 발전·변모하는 인류 문명의 소용돌이 속에서 점차 힘을 잃어가고 있다. 어쩌면 오늘날 신은 과거의 유물로 전락해버릴 운명에 처해 있는지도 모른다”(II, p.648).

특히 에이어(A. J. Ayer, 1910-1991)로 대표되는 비엔나 학파의 철학자들은 검증원리 혹은 반증원리를 내세우면서 종교적 명제뿐만 아니라 모든 형이상학적 명제와 윤리적 명제까지도 경험에 의하여 검증되거나 반증되지 않는 무의미한 명제라고 결론을 내린다.

어떤 명제가 그것의 진위를 가릴 수 있는 방법이 없다면, 그 명제는 무의미하다. 예를 들어 “화성에 지적 생명체가 존재한다”는 말은 사실 여부를 확인할 수 있는 학문적 방법이 있으므로 의미를 갖는다. 그러나 “내가 이해하는 어떤 의미에서도 신은 존재하지 않는다”라거나 “신은 인간언어적 차원에서 표현할 때 선하지 않다” 등의 말은 애매하므로 검증 방법이 없으며, 그래서 그것은 무의미하다.

이런 뜻에서, 에이어는 “유신론은 너무 혼란스럽고, ‘신’이 나타나는 여러 문장도 일관적이지 않으며, 증명도 반증도 불가능하기 때문에 믿음·불신·신앙·불신앙에 대하여 말하는 것은 논리적으로 불가능하다”고 말한다(II, p.651).

이러한 주장이 종교인에게 굉장히 치명적이라는 것은 쉽게 상상할 수 있다. 우리는 신이 존재하지 않는다고 주장하는 사람과는 적어도 말싸움을 할 수 있다. 그러나 신의 인정이나 부정 자체가 무의미하다고 주장하는 사람과는 어떤 논쟁도 벌일 수 없다. 그들은 종교적 명제는 진위를 분별할 자격도 없는 ‘헛소리’라고 믿기 때문이다.

문제는 여기서 끝나지 않는다. 많은 학자들이 이런 ‘신의 몰락’을 슬픔보다는 기쁨으로 받아들이고 있다. 그래서 피터 버거는 “신약성서의 저자들은 당대의 역사 의식을 절대기준으로 삼는 지적 특권을 누렸다”고 비판했으며, 쉘트르는 이제 신의 부재는 ‘공포적 세계에 대한 변론적 위안문’이 아니라 ‘인간해방을 성취시키는 공격적 포고문’이라고 주장했으며, 까뮈는 ‘참된 인류애의 구현’을 위해 인간은 신을 부정해야 한다는 영웅적 무신론을 주장했다. 그리고 어떤 의미에서 이런 무

신론은 인간의 자유와 능력을 강조한다는 점에서 '20세기 현대인에게 부적절하고 따분하게 느껴지기까지 했던 유신론보다 훨씬 종교적이었다'라고 말할 수 있다(II, p.650). 한편 이런 사상을 받아들인 60년대의 신학자들은 사신신학(死神神學)을 발전시켰다.

알타이저(Thomas J. Altizer)는 『기독교 무신론에 관한 복음』(*The Gospel of Christian Atheism*, 1966)에서, 신의 죽음이라는 '기쁜 소식'(복음)이 전제 군주적이며 초월적 신의 노예 상태로부터 우리를 해방시켰다고 주장한다. "우리가 신의 죽음을 기꺼이 인정할 때만 우리는 그리스도 안의 자기 소외를 통해 어둡고 공허해진 외계의 초월자로부터 해방될 수 있다." 그는 신비주의적 용어를 통해 영혼의 어둠과 소외의 고통을 표현하면서 신의 죽음은 새로운 의미의 신 출현을 위해 필수적인 침묵을 상징한다고 주장한다. 다시 말해, 현대 사회에 참 의미를 제공할 수 있는 새로운 형태와 새로운 언어의 신학의 등장을 위해 과거의 모든 신 개념은 죽어야 한다는 것이 그의 생각이다. 따라서 그의 신학은 신 죽음의 이면에 담겨 있는 희망 속에서 '신 없는 세계'의 어둠을 공격한 하나의 변증법적 시도다.

반 뷰렌(Paul Van Buren)은 좀더 정확하고 논리적이다. 그는 『복음의 세속적 의미』(*The Secular Meaning of the Gospel*, 1963)에서, 세계 속에서 활동하는 신에 관해 말하는 것은 더 이상 불가능하다고 주장한다. 그에 따르면, 과학과 기술의 발달이 종교적 신화의 허구성을 벗겨냈으므로 하늘에 거하는 '노인'에 대한 단순한 신앙은 분명히 불가능하고, 신학자들의 더욱 세련된 신념도 불가능하다. 인간은 신에 대한 의존을 던져 버리고 오직 나사렛 예수에게 매달려야 한다. 복음은 '다른 사람을 자유롭게 한 자유스러운 인간에 대한 기쁜 소식'이다. 나사렛 예수는 해방자였고, '해방된 사람이 어떻다는 것을 보여 준 인간'이었기 때문이다.

해밀튼(William Hamilton)은 『급진신학과 신의 죽음』(*Radical Theology and the Death of God*, 1966)에서, 사신신학이 늘 이상향적 성향을 갖고 있으나 전통적 신학의 뿌리를 갖지 못한 미국의 문화적 상황을 반영한다고 지적한다. 그것은 신 죽음의 전통적 의미의 성서적 신을 도저히 인정할 수 없는 기술문명 시대의 문화적 혼돈을 반영하고 있기 때문이다. 그는 신 죽음의 역설적 논리가 20세기 기독교 신학의 주된 논제가 되리라고 생각한다. 그는 루터가 수도원을 박차고 세상으로 뛰어나온 것처럼, 자신을 포함한 기독교 신학자들이 신과 예수가 지배하는 종교적 울타리를 부수고, 권력과 성과 금전이 주된 요소인 기술 문명의 세속 도시로 진출했다고 생각한다. 현대의 세속적 인간은 신을 필요로 하지 않는다(II, pp.653-654).

이런 외중에서도 신 개념은 여전히 유효하다고 주장한 신학자가 없지는 않았는데, 이런 신학자의 대표로는 단연 ‘종교경험을 강조한 슐라이에르마커의 자유주의 신학과 이성을 증시하는 자연신학을 공격’(II, p.656)한 스위스 신학자 바르트(Karl Barth, 1886-1968)를 들 수 있다. 그러나 저자는 톨리히(Paul Tillich, 1868-1965)의 사상을 언급하면서 “전통적인 서구 유신론의 신은 사라져야 한다”고 선언한다.

사실 우주를 창조한 이후 계속 수선하느라 여념이 없는 신은 비합리적이며, 인간의 자유와 창조성을 막는 신은 폭군이다. 만일 신이 그 자신의 세계에서 하나의 자아로 비취지고, 결과와 동떨어진 원인의 자기중심적 개체로 이해된다면, 그는 존재 자체로서의 신이 아니라 하나의 개별적 존재에 불과하다. 그럴 때 전지전능한 폭군으로서의 신은 인간의 자유를 박탈해서 사람들을 기계의 톱니바퀴처럼 통제하고 억압하는 지구상의 독재자들과 별반 다를 바가 없다. 이러한 자기중심적 독재 폭군으로서의 신을 부정하는 무신론은 충분히 정당성을 갖고 있다. 따라서 톨리히는 인격적 신을 초월한 신을 찾아야 한다고 역설한다(II, p.657).

3. 신은 영원히 사라질 것인가? 그렇지 않으면, 신은 아직도 미래를 가지고 있는가? 평가가 보기에, 우리가 두 번째 질문에 대하여 긍정적으로 답변할 수 있는 길로는 두 가지를 들 수 있다.

첫째, 우리는 ‘계속 생성하는 신’ 혹은 ‘계속 변하는 신’의 개념으로 그렇게 답변할 수 있다. 이것은 인간과 역사의 소용돌이 속에서 직접 활동하는 신의 개념인데, 엔도 슈사쿠(遠藤周作)는 이것을 ‘존재하는 신’이 아닌 ‘움직이는 신’으로 표현한다. 그의 『깊은 강』에는 나루세 미츠코라는 여성이 그녀가 대학생 시절에 데리고 놀았으나 현재는 카톨릭의 신부 수업을 하고 있는 오오츠를 프랑스의 리옹에서 만나는 장면이 있다.

“많이 변한 것 같아요.”

“그렇지도 모릅니다. 그러나 내가 변한 것이 아니고 미술사인 신이 나를 변하게 한 것이지요.”

“이봐요 그 신이라는 소리 그만둘 수 없어요? 짜증스럽고, 실감도 나지 않아요. 나로선 실체도 못 느끼는 얘기니까요. 대학 시절부터 외국인 신부들이 쓰던 그 신이라는 단어하고는 인연이 멀었으니까요.”

“죄송합니다. 그 단어가 싫다면 다른 이름으로 바꿔도 좋습니다. 토마토라도 좋고 양파라도 좋고 그래요, 신이라는 말이 기분 나쁘면 양파라고 불러도 좋습니다.”

“좋아요, 그럼 양파라고 해두지요. 그럼 당신한테 양파는 뭐지요? 옛날에는 자신도 모른다고 얘기하곤 하더니. 신은 존재하느냐고 누군가가 당신에게 물었을 때…”

“죄송합니다. 솔직히 그때는 잘 몰랐지요. 그러나 지금은 나 나름대로 압니다.”

“그래서요?”

“신은 존재한다기보다 움직입니다. 양파는 움직이는 사랑의 실체입니다.”

“더더욱 기분 나빠요. 꼭 막힌 얼굴을 해가지고 사랑이니 뭐니 창피한 말이 나 쓰고요. 움직임이란 뭘데요?”

“여하튼 양파는 어딘가에 버려져 있는 나를 어느 틈엔가 다른 장소에서 살아나게 해주셨습니다.”³⁾

이 소설에 나오는 신은 ‘전지전능하사 천지를 창조하시고 우리들의 생사화복을 주관하시는 하느님’이 아니다. 그는 초월적이 아니라 내재적이다. 인간의 마음과 행동 속에서 직접 활동하는 신이다. 철학에서와 마찬가지로, 최근에 신학에서도 명사로서의 ‘신학’보다 동사로서의 ‘신학함’을 더욱 강조하는 이유도 여기에 있다.

둘째, 우리가 신의 미래를 낙관적으로 볼 수 있는 또 다른 길은 신비주의적 불가지론(不可知論)이다. 지금까지 신비주의는 신을 객관적 존재로 규정하지 않고 무(無)라고 불렀으며, 이런 뜻에서 우리는 영원히 신을 정확히 알 수 없다는 영성(靈性)을 되찾음으로서만 우리는 신의 미래를 보장할 수 있다고 저자는 말한다.

21세기에도 힘을 잃지 않고 중요한 종교적 역할을 감당할 수 있는 신앙은 신비주의적 신앙이다. 신비주의자들은 오랫동안 신이 객관적 존재가 아니라고 주장하고 무(無)라고 칭했다. 사실 이러한 신비주의적 신 이해는 현대 사회의 무신론적 성향을 반영해, 과학적으로 입증될 수 있는 객관적 실체로서의 신 존재를 거부한다. 그것은 존재의 근거 속에서 신비적으로 경험되는 주관적 신 체험에 근거하며, 인간의 창조적 상상력과 여러 다양한 예술적 상징을 통해 표현된다. 그것은 음악, 춤, 소설, 시, 설화, 그림, 조각, 건축을 통해 인간 개념의 한계를 초월하는 절대자 신의 신비를 표현한다.

3) 앤도 슈사쿠, 이성순 역, 『깊은 강』, 고려원, 1994, pp.96-97.

그러나 다른 예술적 행위처럼 그것은 지나친 감상주의와 자의적 개념의 투영을 막기 위한 고도의 지적 예민성과 자기 비판의 수련을 요구한다. 그리고 이것은, 카발리스트(유대 신비주의자)와 수피(이슬람 신비주의자)의 경우에서 드러나듯이, 신적 존재의 여성적 측면도 수용한다(Ⅱ, pp.676-677).

사실 “신비주의는 서방 기독교회에서 한 번도 신앙적 주류를 이루지 못했다. 개신교와 카톨릭 개혁자들은 모두 그것을 무시했으며, 계몽주의 시대 이후 종교사상가들도 그것의 중요성을 인정하지 않았다”(Ⅱ, p.677). 물론 1960년대에 들어오면서 미국과 유럽에는 요가, 명상, 불교의 참선과 같은 신비적 신앙에 대한 열풍이 불기 시작했다. 그러나 진정한 신비주의적 체험이란 한 사람의 ‘구루’가 제자에게 쉽게 전달할 수 있는 ‘완제품’이 아니다. 이것이 신비주의가 빠질 수 있는 위험성이다.

신비주의 신앙은 경험적이고 객관적 사고와 쉽게 융화될 수 없고 오랫동안 숙련가의 지도 하에 이루어지는 고도로 난해한 수도 훈련을 요구한다. 그것은 작품 완성에 심혈을 기울이는 예술가와 같은 부단하고 집중적인 노력을 통해 신적 실재에 대한 독창적 체험에 도달하는 것을 목표로 한다. 그것은 미리 준비되어 대기 중인 신 체험을 표방하지 않기에 무엇이든지 빨리 대면하고 처리하려는 현대 사회의 일반 대중이 쉽게 접근할 수 없는 신앙 형태다. 이러한 신비주의적 신앙의 신은 예배에 참석한 신도들을 손뼉치게 하고 방언을 하게 만드는 부흥 강사에 의해 창조된 ‘즉석 무야 체험’ 속에서 느껴지는 신이 결코 아니다(Ⅱ, p.677).

신비주의가 빠질 수 있는 또 다른 위험성은 우리가 신비주의 자체를 어떤 이론적 추상화에 머물게 하는 간접적 신비주의(second-hand mysticism)다. 이것은 마치 ‘시의 원문을 읽지 않고, 시에 대한 비평가의 글만 읽으면서’ 만족하는 경우와 다름이 없다(Ⅱ, p.678).

그럼에도 불구하고 신비주의는 ‘고도의 특별한 영적 수련을 통해 계발된 직관적 정신에 근거하므로, 누구나 접근할 수 있는 비의적(秘意的) 특성을 가지고 있다. 이런 뜻에서, 우리는 “신비주의는 결코 인간의 논리적이고 합리적인 사유에 의해 이끌어지는 신앙 형태가 아니므로, 그것은 매우 독특한 의미의 신적 존재를 지향한다”(Ⅱ, p.678)고 말할 수 있다.

4. 이 책은 몇 가지 장점을 가지고 있다.

첫째, 이 책은 머리가 아니라 가슴으로 쓴 책이다. 저자는 신을 직접 경험하기 위해 수녀가 되었으나 그 목적을 달성하지 못해서 수녀원을 떠났다. 그만치 이 책은 실존적 경험의 산물이다. 저자는 이렇게 말한다.

나는 커 가면서 종교에는 두려움 이상의 무엇인가가 있다는 것을 깨닫게 되었다. 나는 성자들의 생애를 기록한 전기, 형이상학적 시(詩), 엘리엇(T. S. Eliot)과 신비주의자들이 쓴 보다 단순한 글을 읽었다. 나는 예배 의식의 아름다움에 감동되었고, 신이 멀리 떨어져 있음에도 불구하고 신에게 가까이 다가가는 것이 가능하며 바로 이러한 비전이 창조된 실재세계 전체를 변화시킬 수 있음을 느끼게 되었다. 그것을 위하여 나는 수녀원에 들어가 수련 수녀가 되고 정식 수녀까지 되었으며, 신앙에 관하여 많은 것을 배울 수가 있었다. 거기서 변증학·성서·신학·교회사 등을 연구했고 수도원 생활의 역사를 탐구했으며, 수녀들 모두가 철저히 암기해야 했던 우리 교단의 규율에 대하여 상세한 토론을 했다. 이상하게도 이러한 것들 어디에도 신은 전혀 모습을 나타내지 않았다. 나의 관심은 부수적 세부 사항들이나 종교의 주변적 국면에 집중된 인상이었다.

나는 신과의 만남에 마음을 집중시키기 위해 기도에 전념했다. 그러나 신은 마치 내가 수도원 규칙을 어길 때마다 잡아내는 엄격한 훈육주임처럼 느껴지거나 또는 침묵하는 부재자(不在者)로 느꼈을 뿐이다. 나는 성자들이 신을 만났을 때 가진 희열에 관하여 읽으면 읽을수록 더욱 큰 좌절을 맛보았다. 불행하게도 나는 내 자신이 얼마나 빈약한 종교경험을 갖고 있는 지를, 그리고 결국 스스로의 감정과 상상력을 통해 스스로에게 그런 감정을 불러일으키려고 하였음을 깨달았던 것이다. 가끔 생겨난 [신에 대한] 헌신의 감정은 그레고리안 성가와 예배 의식의 아름다움에 대한 심미적 반응이었을 것이다. 그러나 실제로 나를 초월한 어떤 근원으로부터 나에게 '일어난' 것은 하나도 없었다. 나는 결코 선지자와 신비주의자들이 묘사하였던 그 신을 만나지 못했다.

'신'에 대해 말하는 것보다 훨씬 많이 언급하게 되는 예수 그리스도도 내게는 고대 말기와 밀접하게 연관된 전적으로 역사적 인물로만 생각되었다. 또한 나는 교회의 교리 몇 개에 관해 심각한 의문을 갖기 시작했다. 인간 예수가 신이 성육하신 것이라는 사실을 도대체 누가 어떻게 확실히 알 수 있으며, 그러한 신념은 과연 무엇을 의미하는가? 신약성서는 정말 그 까다로운 삼위일체 교리를 분명히 자기 모순적인 여지가 있는 교리를 가르치고 있는지, 아니면 이 교리는 다른 여러 신앙의 교리와 마찬가지로 예루살렘에서 그리스도가 사망한 이후 수세기 동안 신학자들에 의해 만들어진 것인지?

마침내 나는 아쉬워하며 수녀원을 떠나야 했고, 좌절과 부적용이라는 짐을 벗

아버리자 신에 대한 신념이 조용히 사라지는 것을 느꼈다(I, pp.18-19).

그러나 저자는 다시 “종교적 신앙은 아름답지만 무시무시한 세계에 대한 인간의 경험에서 필수적이고 항존하는 경이와 신비라는 요소를 보여 주며, 예술과 마찬가지로 종교는 육신이 물려받을 수밖에 없는 고통에도 불구하고 삶의 의미와 가치를 찾으려는 노력”(I, p.20)임을 발견한다. 물론 저자의 이런 주장은 또 다른 착각일 수 있다. 그러나 신 없는 세계에 살고 있는 현대인이라면 충분히 한 번 음미할 가치가 있을 것이다. 즉 저자는 “신관의 변천과 전개에 관한 조감도를 제시함으로써 독자들로 하여금 자신들의 ‘신’에 대한 사유를 반성”(II, p.696)하게 한다.

여기서 일부의 독자들은 이렇게 반발할 것이다. “나는 신의 문제 자체에 아무런 관심이 없다. 왜 내가 이 문제에 매달려야 하는가?” 그것은 옳은 말이다. 그러나 적어도 삶의 의미와 가치를 발견하려는 사람은 “왜 그럼에도 불구하고 인류 역사 이래 수많은 사람들이 신의 문제에 관심을 가져 왔으며, 어느 경우에는 그런 신을 위해 순교까지 해 왔는가?”라는 질문을 회피할 수는 없을 것이다. 이렇게 보면, 신의 존재에 얽힌 여러 문제는 유신론자들보다 무신론자들과 불가지론자들에게 — 비트겐슈타인의 표현을 빌리면— ‘지적(知的) 통증’을 준다고 말할 수 있다.

둘째, 이 책은 풍부한 내용을 가지고 있다. 역자는 이렇게 말한다.

이 책은 아주 먼 옛날 바빌로니아인의 창세 신화에서 시작하여 유대교, 기독교, 이슬람의 전 역사를 통해 내려온 신 개념의 다양한 변천사를 소개하고 있다. 독자는 이 책을 통해 수많은 사상가, 철학자, 신학자들이 ‘신’에 대해 남겨 놓은 여러 가지 흥미로운 관념의 조각품들을 관람할 수 있다.

이 책에서 다루고 있는 신관(神觀)은 너무 다양하고 광범위하여 도저히 어느 한 사람의 혼자 힘으로 이 많은 정보를 요약·정리할 수 있었으리라고 믿을 수 없을 만큼 방대한 내용이다. 이사야·예레미야·에스겔·예수·바울 등 『성경』의 인물 뿐 아니라 『꾸란』의 무함마드와 그의 후계자들, 나아가 『탈무드』 전통에 관계된 수많은 랍비들의 사상을 모두 함께 소개한다는 것은 대단한 의욕이 아닐 수 없다. 아타나시우스·니사의 그레고리우스 등 초기 기독교 교부들로부터 시작하여 아우구스티누스를 거쳐 안셀무스·아벨라르·아퀴나스 등 중세의 신학박사들을 논하고, 이어서 루터·칼뱅 등 종교개혁자와 슐라이에르마헤르·바르트·틸리히 등 근대 신학자들을 한 걸음에 정리하는 일도 결코 수월하지 않다. 그런데 그와 동시에 알 킨디·알 파라비·이븐 시나·알 가질리·이븐 루

쉬드 등 이슬람 신학자들, 그리고 사아디아·마이모니데스·바알 셴 토브 등 유대교 사상가들을 서로 연결시키고 비교해 가면서 논한다는 것은 생각만 해도 너무나 벅찬 작업이다.

그 뿐만 아니라 저자인 암스트롱은 이성주의자들과 신비주의자들을 함께 거론하고, 열렬한 신앙주의자들과 냉철한 무신론자들의 주장을 같이 들려주고 있다. 즉 플라톤·플로티노스·칸트·헤겔 등 전형적 서구 철학자들과 이슬람 파 일리수프들 및 스피노자·멘델스존 등 유대인 철학자들이 소개됨과 동시에 아레오파고스의 디오뉴시우스·마이스터 에크하르트 등 기독교 신비주의자와 이삭 루리아·아부라피아 등 카발리스트들, 그리고 알 할라지·스흐라와르디 등 수피 신비주의자들까지 모두 소개되고 있다. 한 마디로 말해, 『신의 역사』는 그 부제가 적절히 말해주는 것처럼 ‘유대교, 기독교, 이슬람의 세 유일신교가 4,000년에 걸쳐 신을 찾아왔던 역사’의 모든 편린이 요약되어 있는 일종의 연대기적 백과사전이라고 할 수 있다(II, pp.697-698).

셋째, 이 책은 깊은 내용을 쉽게 서술하고 있다. 요즘 여성지들처럼 쉽게 읽을 수 있는 것은 내용이 없고, 좀 깊은 내용이 있는 것은 딱딱해서 읽을 수 없는 현실에서는 귀중한 책이 아닐 수 없다. 또한 전체적으로 이 책은 쉽게 번역되어 있다. 흔히 번역이 반역이 되는 현실에서 이것도 귀한 수확이다. 그러나 이 책은 초반부와 후반부의 번역의 수준에 상당한 차이가 있어서 한 명 이상이 번역했다는 사실을 쉽게 알 수 있을 정도라는 약점을 가지고 있다. 동시에 이 책은 풍부한 각주와 참고문헌뿐만 아니라 중요한 용어에 대한 해설도 담고 있다. 종교철학 개론, 종교학 개론, 신학 개론의 필독서로 자신 있게 추천한다.