

슬라이어마허의 종교관

— “종교의 본질”에 관하여 —

김 승 철*

- I. 들어가는 말
- II. 간추린 슬라이어마허 전기(1768-1799)
- III. 종교의 본질
- IV. 기독교 교리의 새로운 해석
- V. 나가는 말

I. 들어가는 말

18세기말 서양은 미국 독립전쟁과 불란서 혁명으로 대표되는 혁명의 시대였다. 그러나 독일에서는 16세기 종교개혁 이래로 18세기말에 이르기까지 제정분리와 개인의 종교의 자유란 관점에서 정치·종교적 혁명은 일어나지 않고 있었다. 오히려 영국과 프랑스에 비교해 정치·종교적으로 독일은 낙후해 있었다. 왜냐하면 정치적으로 당시 독일은 프로이센과 오스트리아를 중심으로 한 200여 개의 도시국가로 구성되어 있었으며, 여전히 신성로마제국에 속해 있었다. 18세기말 프로이센은 사상적으로 계몽주의의 절정기, 낭만주의의 태동기 그리고 스피노자 “범신론 논쟁”과 피히테 “무신론 논쟁”으로 대표된다. 그러나 프로이센은 절대 왕권을 바탕으로 종교적 일치를 통해 정치적 안정을 추구하기 위해 정치·종교적 검열을 강화하던 검열의 시대였음은 흔히 간과되고 있다.

위와 같은 역사적 배경 속에서 활동했던 프리드리히 슬라이어마허(Friedrich Schleiermacher: 1768-1834)는 흔히 “자유주의 신학” 혹은 “현대 신학의 선구자” 그리고 『기독교 신앙론』(1820/21)에서 종교를 “절대 의존의 감정”으로 정의한 신학자로 널리 알려져 있다.¹⁾ 『종교론: 종교를 멸시하는 교양인들을 위한 강

* 목원대학교 교목실 겸임교수

연』은 슐라이어마허가 1799년 검열을 통과하고 생애 최초로 발표한 작품이며, 끊임없는 연구와 논쟁의 대상이 되어온 그의 대표작이다. 다섯 번의 강연들로 구성된 『종교론』의 “두 번째 강연”의 주제는 “종교의 본질”이다. 전통적인 기독교 학자들은 슐라이어마허가 『종교론』에서 “종교”라고 한 것은 기독교가 아니라 스피노자주의, 범신론, 무신론, 낭만주의, 신비주의, 비윤리주의, 운명주의, 영지주의, 불가지론이라고 비판한다.²⁾ 그러나 현재 친슐라이어마허 학자들 혹은 자유주의 신학

- 1) 현재 미국 슐라이어마허 학계를 대표하는 타이스(T. N. Tice)는 학자들의 슐라이어마허에 대한 다양한 연구 방향을 잘 요약하고 있다. 즉, 학자들은 슐라이어마허를 신학적으로는 루터, 펠랑크론 혹은 모라비안주의적 관점에서 그리고 철학적으로는 17-18세기 계몽주의자들로 볼 수 있는 스피노자, 라이프니츠 그리고 칸트와 18세기말 태동한 낭만주의와 랫싱, 허어더, 괴테, 셸링, 피히테, 헤겔, 루소 등과 같은 낭만주의자들과 관련지어 이해해 왔다고 한다. 그러나 타이스는 어떤 면에서 보다 더 정통적인 기독교를 대표하는 칼빈, 아퀴나스, 어거스틴, 사도 바울 혹은 요한과 슐라이어마허는 거의 관련지어지지 않았으므로 그 필요성을 강조하였다. Terrence Tice, “Schleiermacher’s Theological Method,” diss., 1(Princeton U., 1966) 15.
- 2) A. Norton, *A Discourse on the Latest Form of Infidelity*(New York & London: Kennikat Press, 1971) 43-5; J. A. Chapman, *An Introduction to Schleiermacher*(London: The Epworth Press, 1932) 91 and 158; H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology*(London: Nisbet & Co. Ltd., 1949) 52; Rem Edwards, *Reason and Religion: an Introduction to the Philosophy of Religion*(New York: Harcourt Brace Javanovich, 1972) 6; Emil Brunner, *The Philosophy of Religion from the Standpoint of Protestant Theology* trans. A.J.D. Farrer and Bertram E. Woolf(Westport: Hyperion Press, Inc., 1979) 42-3. 리어든(Reardon)은 낭만주의 자체를 “범신론적”이라고 평가하였다. M. G. Reardon, *Religion in the Age of Romanticism: Studies in Early Nineteenth Century*(Cambridge: the Cambridge University Press, 1985) 4; Friedrich Schleiermacher, *On the Glaubenslehre* trans. J. Duke and F. Fiorenza(Atlanta: Scholars Press, 1981) 36 and 49. 스피노자를 범신론자로 정죄한 콕(John Cobb)은 슐라이어마허는 우주란 전체로서 살아있고, 무한한 일체(unity)이며, 그것의 각 부분은 절대적으로 그것에 의존해야만 하는 것으로 이해하였다. 특히, 슐라이어마허는 스피노자의 철학을 전적으로 수용했다고 주장했다. John Cobb, *Living Options in Protestant Theology*(Philadelphia: Westminster Press, 1962) 131. 결코 진지하게 슐라이어마허를 연구한 적은 없음을 스스로 인정한 하아트슨(Charles Hartshorne)은 슐라이어마허가 낭만주의자임은 확인했다. Nealigh “The Theological Method of Friedrich Schleiermacher From a Dipolar Perspective,” 193. 나아가서 그는 슐라이어마허가 고전적 유신론으로부터 결정적으로 범신론으로 기울어졌으며, 절대적인 일자 속에서 다수의 완전한 실존을 자유롭고 유한한 것으로 확정하는데 실패했다고 주장하였다. Charles Hartshorne and W.L. Reese, *Philosophers Speak of God*(Chicago: University of Chicago P., 1972) 227. 어떤 학자들은 슐라이어마허의 해석학조차도 범신론적이라고 비판한다. W. Schultz, “The Problem of Hermeneutics in Current Continental Philosophy and Theology,” *The Lutheran World* 6(June/1959): 35; C. West, “Schleiermacher’s Hermeneutics and the Myth of the Given,”

자들은 슬라이어마허에 대한 비판의 핵심이 그와 스피노자의 관계임을 인식하고, 그를 스피노자와 분리하는 경향을 강하게 나타내며, 슬라이어마허의 종교를 기독교라고 주장한다.³⁾ “신정통주의자”로 분류되며, 20세기 가장 위대한 신학자 중 한 명으로 거론되고, 슬라이어마허를 자신의 친구이자 적이라고 공언했던 바르트(Karl Barth)조차도 『종교론』에서 슬라이어마허가 타종교들에 대한 기독교의 우월성을 주장했다고 했다.⁴⁾ 즉, 바르트도 슬라이어마허의 종교를 기독교로 이해했던 것이다. 이와 같은 다양한 관점들과 주장들의 진위는 슬라이어마허의 “종교의 본질”을 이해하므로 분명해질 수 있다고 본다.

II. 간추린 슬라이어마허 전기(1768-1799)⁵⁾

『종교론』을 이해하기 위해 1799년 이전 슬라이어마허의 생애와 사상에 대한 지식은 필수적이라고 하겠다. 슬라이어마허의 아버지(J.G.A. Schleiermacher: 1727

Union Seminary Quarterly Review 34.2(Winter/1979): 75.

- 3) 이와 같은 성향의 친슬라이어마허 학자들은 다음과 같다. Martin Redeker, *Schleiermacher: Life and Thought* trans. John Wallhauser(Philadelphia: Fortress Press, 1973) 44, 55 and 62; Richard R. Niebuhr, *Schleiermacher on Christ and Religion*(New York: Charles Scribner's Sons, 1964) 90; Paul Tillich, *A History of Christian Thought*(New York: A Touchstone Book, 1968) 370; George Cross, *The Theology of Schleiermacher: a Condensed Presentation of His Chief Work, "The Christian Faith"*(Chicago: The University of Chicago P., 1911); Patrick D. Dinsmore, "The Search for the Infinite God," *Schleiermacher in Context* ed Ruth D. Richardson(New York: The Edwin Mellen Press, 1991): 383. 다음과 같은 학자들은 스피노자가 아니라 랫싱, 괴테, 피히테, 슐레겔, 셸링, 노발리스 등을 슬라이어마허의 『종교론』의 배경이라고 주장한다. Louis Dupré, "Toward a Reevaluation of Schleiermacher's Philosophy of Religion," *The Journal of Religion* 64.2(April/ 1964) 97 and 100; Carl E. Hester III, "Schleiermacher in Tübingen: a Study in Reaction," diss., Columbia University, 1970: 216; Thandeka, *The Embodied Self*(Albany: State U. of New York P., 1995) 12 and 88. 브란트(Brandt)는 슬라이어마허와 슐레겔의 관계를 공동철학(symphilosophy)으로 보았다. 즉, 그들은 서로에게 영향을 주었다는 것이다. Richard Brandt, *The Philosophy of Schleiermacher: the Development of His Theory of Scientific and Religious Knowledge*(New York and London: Harper & Brothers, 1941) 61.
- 4) Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background & History* trans. Brian Cozens and John Bowden(London: SCM Press Company, 1982) 436 and 437.
- 5) 이 부분에 관한 자료들은 김승철, 『역사적 슬라이어마허 연구』(서울: 한국기독교연구소, 2001)를 참고하였다.

-94)는 개혁신교회의 목사이자, 한 때 대학에서 강의했던 지성인이었으며, 1760년 이후 군목으로 복무하였다. 그는 엘리자베트(Elisabeth M. K. Stubenrauch: 1736-83)와 결혼하였다. 슬라이어마허는 2남 2녀 중 장남이었으며, 그의 어머니는 유년시절부터 그의 총명함과 언어에 대한 소질을 발견하고 기뻐하였다.

1802년 슬라이어마허는 그가 다시 “보다 높은 차원의 모라비안 교도”가 되었다고 고백하였으므로, 학자들이 슬라이어마허에 관해 논할 때 거의 필연적으로 그의 모라비안 경건주의적 배경을 지적하는 것은 어쩌면 당연하다고 하겠다. 크로스(Cross) 역시 슬라이어마허의 아버지는 1778년 합리주의적 신앙으로부터 모라비안적인 열정적 신앙으로 회심하였고, 자녀들을 그와 같은 신앙으로 교육했다고 주장하였다.⁶⁾ 그러나 슬라이어마허는 “자서전”(1794)에서 1778년경 예수의 고난과 대속의 죽음 그리고 내세의 영원한 형벌과 보상의 교리 등과 같은 전통적인 기독교의 핵심 교리들을 의심하기 시작했다고 고백하였다.⁷⁾ 그의 교리적 회의는 일시적 현상이 아니었다. 왜냐하면 1782년 슬라이어마허는 그의 어머니에게 예수가 죄를 용서한다는 것을 믿을 수 없기에 그는 여전히 죄인이라고 고백하기도 했기 때문이다.⁸⁾ 그러나 슬라이어마허 전 가족은 1783년 4월부터 6월까지 모라비안 교도들의 부흥회에 참석하여 은혜를 체험하게 되었으며, 슬라이어마허는 그해 가을부터 모라비안 니스키(Niesky) 기숙학교에 입학하였다. 그러나 11월 그의 어머니는 갑자기 사망하였고, 아버지는 재혼하였으며, 그 후 그들 부자간은 서로 서신으로만 연락하였다. 학자들의 주장과는 달리 슬라이어마허는 니스키에서 모라비안교의 교리를 믿을 수 없었기에 친구들과 그리스 시에 대한 공부를 그의 신학적 회의의 도피처로 삼았다.

신학적 회의에도 불구하고 슬라이어마허는 1785년 모라비안 바이비(Barby) 신학교에 입학하였다. 여기서 그는 모라비안교의 핵심 교리인 “예수와의 교통”이 결국 “사기”라는 확신에 도달했었기에 학교 수업보다 친구들과 철학 동아리를 구성하여 금지된 서적들을 탐독하기를 즐겼다. 슬라이어마허의 외삼촌이자 할레(Halle) 대학의 교수였던 슈투벤라우쉬(Samuel E. T. Stubenrauch: 1738-1807)는 슬라이어마허의 모라비안 교리에 대한 비판을 옹호하였다. 슈투벤라우쉬는 특히 1785

6) Cross, *The Theology of Schleiermacher* 5-6.

7) Schleiermacher, “Autobiography,” *The Life of Schleiermacher, as Unfolded in His Autobiography and Letters* 1 trans Frederika Rowan(London: Smith, Elder and Co., 1860) 4-5.

8) Schleiermacher, “Autobiography,” 4.

년 이래로 지성인들 사이에 가열된 스피노자 “범신론 논쟁”에 대한 슬라이어마허의 의견을 물었고, 슬라이어마허는 그것에 답하였다. 이것은 슬라이어마허가 적어도 1786년까지는 스피노자에 대한 관심을 가졌음을 의미한다. 슬라이어마허는 그의 아버지에게 자신의 교리적인 회의를 암시하며 장차 신학자가 되고자 하는 의사를 밝혔다. 그러나 그의 아버지는 슬라이어마허가 비판적인 신학자가 아니라 신앙적인 신학자가 되라고 충고하였다. 1787년 겨울 슬라이어마허의 친한 친구인 오켈리(Okely)는 모라비안 교리들을 “거짓 신앙”이라고 공공연하게 비판하여, 바아비 신학교로부터 퇴학당했다. 1787년 1월 슬라이어마허도 그의 아버지에게 그가 예수의 신성과 대속적 희생과 영원한 형벌의 교리를 부정한다고 고백하였다. 나아가서 그는 이미 모라비안 교수들에게도 자신의 생각을 솔직하게 고백했음도 밝혔다. 결국 바아비 신학교 교수들은 슬라이어마허가 그의 교리적 의심을 바꾸지 않는 한 “모라비안교 내에서는 아무리 작은 직위라 할지라도” 구할 생각을 하지 말도록 선언하였다. 이것은 학자들의 주장과는 달리 슬라이어마허가 모라비안교로부터 파문 당했음을 의미한다. 슬라이어마허의 아버지도 그의 아들을 불신앙과 위선 그리고 “이상한 신들을” 예배한다고 비판하였다. 그럼에도 불구하고 슬라이어마허의 아버지는 그의 아들에게 앞으로 더욱 더 좋은 아버지가 되겠다고 다짐하며, 그가 할레 대학에 입학하도록 허락하였다.

1787년 4월부터 1789년 5월까지 슬라이어마허는 슈투벤라우쉬의 집에서 숙식하며 할레대학을 마쳤다. 모라비안교에 대한 교리적 회의로 인해 파문 당한 경험으로 상처받은 슬라이어마허는 할레에서 신학과 철학보다는 사상사를 중요시하였다. 그러나 그는 할레 대학에서도 학업보다는 주로 독학하였다. 이때부터 그의 독학과 전반적인 생활에 관해 적극적으로 도와 준 사람은 다름 아닌 그의 아버지였다. 거의 환갑의 나이인 1787년경에도 칸트와 스피노자를 읽고 있었던 것으로 알려진 슬라이어마허의 아버지는 그의 아들에게 철학 특히, 칸트의 『순수이성비판』과 『프로레고메나』 그리고 스피노자 “범신론 논쟁”에 관한 서적들을 읽도록 권유하였다. 이것은 그의 아버지가 이제까지와는 달리 슬라이어마허가 스피노자의 종교를 연구하도록 허락한 것으로 볼 수 있다. 따라서 당시 국가 교회는 스피노자를 무신론자 혹은 범신론자, 나아가서 “죽은 개” 혹은 “사탄 그 자체”로 멸시하였음에도 불구하고, 적어도 1787년까지 슬라이어마허는 그의 아버지와 외삼촌으로부터 스피노자를 공부하도록 허락 받았던 것이다. 슬라이어마허는 당시 칸트에 관해서는 어떤 결정적 판단을 내리지 못하였으나, 스피노자에게는 적어도 우호적인 반응을 보였다.

1788년 자유로운 종교에 대한 억압은 이전보다 더욱 더 악화되었다. 왜냐하면 1788년 7월 프로시아는 계시 종교와 예수의 구속적 사역을 믿는 종교를 보호하기 위한 “종교에 관한 포고령”을 선포하였다. 그러나 이것은 이후 발표될 수많은 포고령들의 시작에 불과하였다. 예를 들면, 1788년 12월 “일반적인 종교, 국가, 혹은 윤리 그리고 사회의 질서의 원리들”에 따라 “비종교적인 글들을” 억제하기 위한 “검열 포고령”이 선포되었다. 따라서 종교란 정치, 사회, 윤리 그리고 물론 철학도 포함한 문제가 되었다.

1789년 5월부터 1790년 가을까지 슬라이어마허는 할레 대학에서 은퇴한 슈투벤라우쉬와 드로센(Drossen)에서 함께 살면서, 유부녀이자 사촌이던 베니케(Frau Benike)와 은밀한 관계도 갖게 된다. 그는 수학 공부와 독서 그리고 집필에 열중하며, 칸트의 철학이나 검열에도 특별한 관심을 보이지 않았으나, 자신의 내면의 세계에 몰두하고 있었다. 그럼에도 불구하고 그는 칸트의 『실천이성비판』을 『순수이성비판』에 대한 “창녀”라고 극단적으로 비판하여, 그가 칸트 철학에 대한 최종적인 결론에 도달했음을 시사했다. 이 시기 슬라이어마허는 목사가 되기 위한 첫 번째 시험을 치렀으며, 그 감독관들 중 한 명이 슬라이어마허의 미래에 지대한 영향을 끼칠 자크(F.S.F. Sack)였다.

1789년 불란서 혁명이 발발하자 프로시아 당국은 더욱 더 자국내의 정치와 종교 비판에 대한 검열을 강화해 나갔다. 1790년도에 들어서 슬라이어마허의 아버지와 그의 아들의 관계는 더욱 더 친밀해지기 시작하였다. 특히, 그는 그의 아들에게 “적어도 지난 12년 동안 나는 믿지 않았음에도 불구하고 설교해 왔다”고 고백하였다.⁹⁾ 그렇다면 그는 1778년이나 1779년경 불신자가 되었다는 것이며, 이 시기는 앞에서 크로스가 슬라이어마허의 아버지가 모라비안적 종교로 회심을 했다는 시기와 일치한다. 따라서 크로스는 슬라이어마허의 아버지의 외적인 삶을 이해했음을 알 수 있다. 슬라이어마허의 아버지는 검열이 강화되던 때에 모라비안 교리 혹은 전통적인 기독교 교리를 비판했기에 고통을 겪은 그의 아들에게 비록 내면적으로는 전통적인 교리를 확신하지 않는다고 할지라도 공개적으로는 전통적인 교리들을 수용하고 “그리스도의 신성과 대속”의 교리들을 공격하지 말도록 당부하였다. 즉, 슬라이어마허의 아버지는 그의 아들이 자신의 비판적인 사상을 부정하지 않으면서, 동시에 이단이라고 정죄받지도 않을 수사학을 교육시켰던 것이다.

슬라이어마허가 첫 번째 목사고시를 통과한 후 자크는 그에게 슬로비텐

9) Schleiermacher, *The Life of Schleiermacher* 84.

(Schlobitten)의 도나(Dohna) 백작 자녀들을 위한 자정 교사직을 주선했고, 슐라이어마허는 그곳에서 1790년 10월부터 생활하였다. 1791년 슐라이어마허의 아버지는 백작 부부와 관련하여 슐라이어마허에게 또 다시 수사학적인 교훈을 하였다. 1792년부터 1793년 사이 슐라이어마허의 아버지는 그의 아들에게 설교자로서 혹은 신학자로서의 수사학을 교육하였다. 즉, 그가 마음속으로 어떻게 생각하든지 간에 설교나 신학은 다양한 청중이나 독자들을 위한 것이므로 설교자나 신학자는 그들의 수준에 맞추어야 한다는 것이다. 나아가서 그의 아버지는 청중들이 만약 계시를 믿는다면 설교자는 자신의 신앙적인 확신과는 달리 계시의 진실을 믿어야만 그 설교가 청중을 감동시킬 수 있다고까지 하였다. 위와 같은 슐라이어마허의 아버지의 솔직하면서도 실제적인 충고에 힘입어 1793년 슐라이어마허는 자신이 스피노자를 직접 읽었음을 그의 아버지에게 암시하였다.

1793년 5월 도나 백작과의 갈등으로 인하여 슐라이어마허가 가정 교사직을 사임하자, 자크는 슐라이어마허에게 베를린의 고아원과 사범학교의 임시 교사직을 주선했다. 여기서 슐라이어마허는 그의 평생의 친구가 될 유부녀이자 사교계의 여주인공인 헨리에테 허르츠(Henriette Herz)를 만나게 되었고, “스피노자 체계의 요약”을 포함한 스피노자에 대한 세 편의 소론들을 쓰게 된다. “스피노자 체계의 요약”에서 슐라이어마허는 스피노자 “범신론 논쟁”을 촉발한 야코비(Jacobi)가 스피노자를 왜곡하였으며, 기독교 교리로부터의 해방이라는 관점에서 스피노자가 라이프니츠나 칸트보다 더 우월하다고 주장하였다.

검열을 점차 강화해 가던 프러시아 당국은 1794년 포고령을 통해 이성은 곧 성서의 증언을 옹호하는데 사용되어야만 한다고 선포했다.¹⁰⁾ 따라서 이후 이성에 대한 강조는 국가 종교에 반대하는 지성인들에게는 현명한 선택은 아니었을 것이다. 이와 같은 시대적 요청에 부응하기라도 하듯이 낭만주의 철학의 창시자이며, 스피노자주의자였던 피히테는 철학에서 “직관”과 “감정”을 강조하였고, 이후 셸링과 같은 젊은 지성인들이 그의 뒤를 따랐다. 즉, 낭만주의가 태동했던 것이다.

1794년 초 슐라이어마허는 두 번째 목사고시에 합격하였으며, 란드스베르크(Landsberg) 교회의 부목사가 되었다. 당시 슐라이어마허의 아버지는 그의 아들에게 스피노자가 플라톤보다 더 논리적인 철학자임을 강조하면서도, 플라톤을 공부하도록 권유하였다. 그러나 슐라이어마허의 아버지는 1794년 9월 사망하여, 슐라이어마허 부자간의 보다 더 친밀하며 솔직한 관계는 그리 오래가지 못하였다.

10) 김승철 『역사적 슐라이어마허 연구』 159-60.

1796년 9월 이후 아마 자크의 주선으로 슬라이어마허는 베를린에 있는 병원의 원목이 되었다. 이때부터 슬라이어마허는 스피노자 지지자이기도 한 헨리에테 허르츠를 중심으로 한 사교계의 모임에 적극적으로 참여하였다. 이것은 슬라이어마허가 목사들과 교인들과의 관계에서 만족할 수 없었음을 시사한다. 사실 그는 국가 종교인 기독교를 멸시하고 있었으며, 교회가 사라지는 것이 오히려 더 종교적이라고 믿었다. 1797년 7월 소위 낭만주의 운동의 전술가이며, 열렬한 스피노자 지지자인 슐레겔(Friedrich Schlegel)이 베를린에서 활동하기 시작하였을 때, 슬라이어마허와 슐레겔은 급속히 가까워졌다. 슬라이어마허의 종교관을 높이 평가했던 슐레겔과 헨리에테 허르츠와 같은 낭만주의 친구들은 슬라이어마허에게 글을 쓰도록 집요하게 권유하였다. 당시 슬라이어마허는 영국 설교가 포우시트(Joseph Fawcett)의 설교집을 독일어로 번역하여 출판하고자 하였으나, 이제까지 슬라이어마허의 사교계의 출입과 낭만주의자들과의 관계를 의심하여 왔던 자크는 그 설교집의 검열을 정식으로 요구하였다. 그러나 슬라이어마허는 이에 개의치 않고 자신의 집에서 슐레겔과 함께 기거하기 시작하였다. 그럼에도 불구하고 자크와 슬라이어마허의 갈등은 1798년 4월까지의 해소되어 다시 전과 같은 좋은 관계를 회복하였다.

1798년 10월 이전 피히테는 이제까지 완곡하게 표현해 왔던 것에 만족하지 않고 드디어 신의 존재에 대한 어떠한 증명도 부정하며, 신에 대한 신앙은 이성에 위반될 뿐만 아니라 기만이라고 공개적으로 비판하였다. 따라서 피히테에 대한 “무신론 논쟁”은 어찌면 당연한 결과였다.¹¹⁾ 그러나 7월과 8월 사이 슬라이어마허는 슐레겔과 피히테에 대한 연구를 하였으며, 헨리에테 허르츠는 슬라이어마허에게 재차 책을 쓰도록 권유하였다. 슐레겔과 헨리에테 허르츠의 성원에 힘입어 슬라이어마허는 결국 1798년 8월 이후부터 『종교론』을 집필하기 시작하였고, 12월부터 유부녀인 일레아노레 그룬나오(Eleanore Grunow)와의 은밀한 관계도 갖게 되었다. 1799년 1월 말 자크의 권유로 슬라이어마허는 2월 중순 “두 번째 강연”을 집필하고 있었을 때에 포츠담(Potsdam)에 부임하여 임시 궁정 목사직을 수행하게 되었다. 이 곳에서 슬라이어마허는 검열, 특히 검열관인 자크가 “두 번째 강연”을 무신론적이라고 비판할 것에 대해 심각하게 고민하게 된다.¹²⁾ 반면 피히테는 1799년 1월과 2월 사이 무신론자란 비판에도 굴하지 않고, 스피노자가 『윤리학』에서 주장한 바와 같이, 기독교의 신은 인간의 “상상력의 소산”이자 “우상”이

11) Ibid., 174.

12) Ibid., 249-92.

며, 인간의 “탐욕”을 조장하는 “신”으로서 당연히 “멀시받아야 마땅한 존재”라고 주장하였다.¹³⁾ 반면 슬라이어마허는 검열이라는 문제에 대해 고심한 나머지 자신이 분명히 기독교를 반대함에도 불구하고, 그의 아버지의 수사학적 충고대로, 외적으로는 검열에 통과하기 위하여 기독교적 표현을 사용하기로 결정하였으며, 그 결과 『종교론』은 마침내 자크의 검열을 통과하고 1799년 봄 출판되었다.¹⁴⁾

Ⅲ. 종교의 본질

위와 같은 이유에서 『종교론』은 슬라이어마허가 검열을 통과하기 위해 외적으로 기독교를 강조하면서도, 내적으로 자신의 종교를 고백한 수사학적 저술이라고 할 수 있다. 따라서 “두 번째 강연”에서 슬라이어마허는 독자들이 『종교론』 자체의 내·외적 의미뿐만 아니라, 종교의 내·외적 특성을 파악하도록 요청하였다(45-8).¹⁵⁾ 슬라이어마허는 당시 종교가 “이론철학”과 “실천철학”으로 분리되었다고 비판하였다(52). 혹은 “형이상학”과 “도덕”은 종교와 동일하게 우주와 그것에 대한 인간의 관계를 탐구하나, “형이상학”과 “도덕”이 “종교”의 고유한 영역을 침범하여 오염시켰다고 주장하였다. 그가 이해한 “형이상학”은 우주를 분석하여 그 본질과 “최고의 존재”에 대한 지식을 습득하고, 그것으로부터 세계와 유한한 존재에 관한 필연적 법칙을 주장한다(49-50). “도덕”은 인간의 본성으로부터 “신의 의지”와 “선[善]의 이념”을 발견하여, “의무의 체계를 발전시키고, 무제약적인 힘으로 행위를 명하며” 혹은 “금하기도 한다”(49). 그러나 종교는 존재의 본질과 본성을 규정하거나 무한으로부터 최후의 원인과 영원한 진리를 도출해 내지 않는다(49-50). 슬라이어마허는 이러한 종교를 믿는 사람들은 “종교심과 경건”을 소유하고 있지 않을 뿐만 아니라 종교 자체를 좋아하지 않는다고 비판하였다(50-2). 학자들은 슬라이어마허의 “형이상학”과 “도덕”에 대한 비판을 계몽주의적 종교관을 대표하는 칸트의 『순수이성비판』과 『실천이성비판』을 향한 것이라고 주장한다.¹⁶⁾ 물론 슬라이어마허는 칸트에 비판적이었다. 그러나 그것이 전부는 아니었다. 왜냐하면 칸트

13) Ibid., 175-76.

14) Ibid., 249-92.

15) 팔호 안의 숫자는 슬라이어마허, 『종교론: 종교를 멀시하는 교양인들을 위한 강연』, 최신희 역(서울: 도서출판 한돌, 1997)의 쪽수이다.

16) 칸트의 도덕 종교에 관해서는 『역사적 슬라이어마허 연구』 125-61을 참조하라.

의 도덕적 종교도 결국 전통적 기독교를 철학적 혹은 윤리적으로 지지한 것에 지나지 않았기 때문이다. 따라서 슬라이어마허의 칸트 비판은 곧 당시 국가 종교인 전통적 기독교와 계몽주의적 기독교 모두를 비판함을 의미한다. 좁은 의미에서 철학은 이론이며, 윤리는 실천이나 종교는 그 모두를 포함한다. 그러나 슬라이어마허는 종교가 “최고의 철학”이라고 했다(51-2). 이것은 종교, 철학 그리고 윤리는 궁극적으로 하나라는 뜻이다. 왜냐하면 최고의 종교와 철학 그리고 윤리는 결국 같은 결론에 도달하기 때문이다. 따라서 슬라이어마허는 “종교”를 중심으로 철학 그리고 윤리 사이에 균형과 조화 나아가서 통일성을 추구하였다고 하겠다.

슬라이어마허는 “종교의 본질”을 “사유”(Denken)나 “행위”(Handeln)가 아니라 “직관”(Anschauung)과 “감정”(Gefühl)¹⁷⁾ 또는 “종교”를 “무한”에 대한 “감각”(Sinn)과 “맛”(Geschmack)¹⁸⁾으로 정의하였다(58). 따라서 슬라이어마허는 종교에서 마치 도덕 자체 혹은 모든 윤리적 행위를 배제하는 것처럼 보이기 때문에 로델트(Hans-Joachim Rothert)는 그를 그와 같은 이유에서 비판한다.¹⁸⁾ 그러나 슬라이어마허는 그가 “도덕”이라고 이해한 기독교적 행위를 종교로부터 배제했던 것이다. 그가 “종교의 본질”을 “직관과 감정”으로 정의했기에, 리츨(Albrecht Ritschl)과 같은 많은 학자들은 슬라이어마허가 종교적이지 아니라 미학적 “감정”을 논한 것으로 비판한다. 그러나 슬라이어마허는 그와 같은 “감정”은 종교가 아니라고 했으며(79-81),¹⁹⁾ 그가 “우주” 즉, 자연에 대한 “감각”과 “맛”을 강조한 것은

17) Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* in *Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe* ed. Hans-Joachim Brikner, Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Heinz Kimmerle and Kurt-Victor Selge vol. 1. 3(Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1984-) 212. 이후로 『종교론』의 독일어는 위의 책을 참고한 것임.

18) Hans-Joachim Rothert, Introduction, *Über die Religion* by Schleiermacher (Hamburg: Himmelheber & Co., 1961) x.

19) Albrecht Ritschl, *Schleiermachers ... auf die evangelische Kirche Deutschlands*(Bonn: Adolph Marcus, 1874) qtd. in Terry H. Foreman, “Religion as the Heart of Humanistic Culture: Schleiermacher as Exponent of *Bildung* in the Speeches of 1799,” diss., Yale U., 1975: 5-6. 휘어만은 알브레히트 리츨과 오토 리츨(Otto Ritschl) 그리고 쿠후스(Emil Fuchs) 사이의 논쟁을 소개했다. *Schleiermachers Stellung ... in seinen Reden über die Religion*에서 오토 리츨은 알브레히트 리츨에게 슬라이어마허는 그의 종교적 경험에 관해 단지 외적으로 언급하고 있다고 답했다. 1901년 *Schleiermachers Religionsbegriff ... der ersten Ausgabe der Reden(1799-1806)*에서 쿠후스는 오토 리츨에게 슬라이어마허가 『종교론』에서 비록 외적으로라도 자신의 종교를 논한 것은 아니라고 답변하였다. 티리히(Paul Tillich) 역시 슬라이어마허의 “직관”을 “미학적 직관”(aesthetic intuition)과 관련지었다. Paul Tillich, *A History of Christian*

우주의 아름다움에 대한 강조가 아니라 우주의 “법칙” 혹은 “신적인 통일성”과 “영원한 불변성”이었다(82). 그가 종교의 본질을 “직관”과 “감정”으로 정의한 것은 중요하다. 그러나 “직관”과 “감정”이 무엇을 의미하는지를 글로 표현하기는 매우 어려운 점 또한 사실이다. 분명한 것은 “직관”과 “감정”에 대한 강조는 낭만주의 철학과 스피노자주의의 특징이다. 이와 같은 맥락 속에서 슬라이어마허는 “감정”(Gefühl)을 희노애락을 표현하는 “감정”(Empfindung)으로 의미하지는 않았다. 그는 “직관”과 “감정”을 강조함으로 전통적 기독교가 종교의 본질이라고 주장하는 믿음과 칸트주의적 혹은 계몽주의적 이성의 기독교적 전통을 비판했던 것이다. 그러나 슬라이어마허가 종교로부터 이성 자체를 배제했던 것은 결코 아니다. 왜냐하면 직관은 이성을 포함하기 때문이다.

슬라이어마허는 자신의 “직관”과 “감정”의 종교의 철학적 배경을 “두 번째 강연”에서 분명히 밝혔다. 즉, 그는 기독교 신앙을 “우주를 소멸”하고 “우화”와 “무상한 환영”을 조장하는 “순환적이며 완성된 관념론”으로 비판하며, 보다 “고차원적 실재론”을 주장한다. 그는 마치 그의 “고차원적인 실재론”이 스피노자로부터 유래한 것처럼 스피노자를 찬양한다:

성스럽게 추방당한 스피노자의 영혼에 양털의 공물(貢物)을 바치자! 저 높은 세계정신이 그를 감화시켰으며 [무한(the infinite)이] 곧 그의 시작과 끝이었고 우주는 그의 하나 뿐인 영원한 사랑이었다. 그는 성스러운 무흠함과 깊은 겸손으로 자신을 영원한 세계 속에서 비추어 보았으며, 그 또한 이 영원한 세계의 가장 사랑스러운 거울이었음을 주목해 보았다. 그는 [종교로 충만했고 성령에 충만하였다(heiligen Geistes)]. 그래서 그는 다른 이가 이르지 못하는 곳에 홀로 서 있다. 그는 그의 예술 가운데 제자와 시민권 없이 세속적인 동학(同學)들을 훨씬 넘어 거장으로 있는 것이다(60).

위와 같은 명백한 스피노자에 대한 찬양에도 불구하고, 대부분의 친슬라이어마허 학자들은 슬라이어마허가 스피노자주의자라고 믿지 않는다. 예를 들면, 크라우터(Richard Crouter)와 군돌프(Gundolf) 그리고 싸이페르트(Seilfert) 모두 여기

Thought ed. Carl Braaten(New York: Harper & Row, Publishers, 1968) 379. 그러나 브란트(Richard Brandt)는 “우주의 직관”을 “법신론”이나 “미학적 감정”으로 이해하는데 반대하였다. Richard Brandt, *The Philosophy of Schleiermacher* 142-44. 마찬가지로 슬라이어마허 자신이 헨리에테 허르츠에게 미적 감정을 종교로 혼돈하지 말도록 충고하였다. Schleiermacher, *The Life of Schleiermacher* 219.

서 슬라이어마허가 아이러니칼(ironical) 하다고 한다. 왜냐하면 슬라이어마허는 그 자신의 “고차원적인 실재론”과 스피노자와 피히테의 “완성된 관념론”을 대조시켰으나, 후에 즉시 스피노자를 찬양했기 때문이다.²⁰⁾ 즉, 그들은 “순환적이며 완성된 관념론”을 당시 “무신론 논쟁”을 촉발하여 비판받던 피히테의 철학을 의미한 것으로 보았다. 그러나 위의 인용은 슬라이어마허의 스피노자에 대한 절대적인 찬양이며, 채프만(Chapman)이 지적한대로, 이제까지 어떤 목사도 이와 같이 스피노자를 찬양한 적은 없었을 것이다.²¹⁾ 당시 스피노자는 국가종교와 교회로부터 가장 비판받던 철학자였다. 그러나 1785년 “스피노자 범신론 논쟁” 이후 스피노지는 소수의 프러시아 지성인들에게서 열렬한 지지를 받고 있었다. 그들 중에 칸트, 피히테, 셸링, 슐레겔, 헤겔,²²⁾ 허어더 혹은 노발리스 등은 스피노자를 극단적으로 찬양하였다.²³⁾ 슬라이어마허도 역시 이들 중의 하나였다. 때문에 『종교론』을 출판한 후 슬라이어마허는 스피노자주의자라고 끊임없이 비판을 받았다. 그러나 그는 이후 『종교론』의 개정판들에서도 이 스피노자의 찬양 부분은 단 한 글자도 바꾸지 않았다. 따라서 분명한 것은 슬라이어마허는 누구보다도 스피노자가 가장 종교적임을 확신했던 것이며, 자신의 종교와 스피노자의 철학과 윤리를 동일시했음을 알 수 있다.

슬라이어마허는 “우주에 대한 직관”을 이상하게도 그의 “전체 강연의 핵심”이

20) F. Gundolf, *Schleiermachers Romantik*(1924) 2, 445 qtd. in Paul Seifert, *Die Theologie des Jungen Schleiermacher*(Berlin: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1960) 47; Richard Crouter, Note, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* trans and intro. Richard Crouter 1st ed.(Cambridge: Cambridge University Press, 1990) 103.

21) Chapman, *Introduction to Schleiermacher* 90.

22) 셸링은 “단지 순수 이성에 근거한 모든 철학, 즉 절대적으로 모든 철학은 스피노자주의이거나 스피노자주의가 될 것”이라고 하였다. Friedrich Schelling, *Schelling: Of Human Freedom(1809)* trans. and intro. James Gutmann(Albany: The Open Court Publishing Company, 1936) 21. 슐레겔은 “스피노자를 배격하는 철학의 모든 철학은 비정통적임에 틀림없다”고 하였다. Friedrich Schlegel, “Athenaeum Fragments”(Nr. 274) 201. 헤겔은 『철학사 강의』에서 “사상은 그 자체를 스피노자주의의 관점에 위치함으로 시작해야만 한다. 왜냐하면 스피노자의 추종자가 되는 것은 모든 철학의 본질적인 시초이기 때문”이라고 했다. Friedrich Hegel, *Hegel's Lectures on the History of Philosophy(1827)* ed. Peter C. Hodgson trans. R. F. Brown, P. C. Hodgson & J. M. Stewart(Berkeley: University of California Press, 1984) 257.

23) 허어더 혹은 노발리스는 스피노자를 “신에 취한 사람” 혹은 “위대한 유신론자”로 평가하였다. Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century 1* (New Heaven: Yale U. P., 1172) 54; Seymour Feldman, Introduction, *The Ethics and Selected Letters* trans. Samuel Shirley ed. Seymour Feldman (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1982) 10.

며, 종교의 “가장 보편적인 [공식(formula)이며] 최상의 형식”이라고 하였다(60). 학자들은 슬라이어마허의 우주의 “직관”이란 개념을 피히테, 셸링 혹은 슐레겔의 영향이라고 주장한다.²⁴⁾ “우주의 직관”이 종교의 최상의 형식일 뿐만 아니라 “가장 보편적인 공식”이란 표현은 슬라이어마허가 자신의 종교관을 스피노자의 “하나이며 전체”(hen kai pan 또는 one and all) 공식과 동일시함을 뜻한다.²⁵⁾ 나아가서 슬라이어마허의 스피노자의 찬양은 “두 번째 강연”에서 아주 중요한 구조적 위치를 차지한다. 왜냐하면 그것은 슬라이어마허의 철학적 관점인 “고차원적인 실재론”과 우주의 직관과 “하나이며 전체”의 공식에 둘러 쌓여 있기 때문이다. 슬라이어마허가 만약 스피노자의 위대함에 대한 불변의 확신이 없었다면 위와 같은 구조는 가능하지 않았을 것이다.

IV. 기독교 교리의 새로운 해석

슬라이어마허는 종교의 본질을 우주에 대한 “직관과 감정”으로 정의하며, 모든 전통적인 기독교 교리를 재해석하였다. 그는 기독교 신앙 자체 즉, “일반적으로 사람들이 믿음이라고 부르는 것을 받아들이고 다른 사람이 행한 것과 생각하고 느꼈던 것을 다시 생각하고 이것을 따라 느껴보려고 하는 것”은 “고되고도 무가

24) 푸후스는 슬라이어마허가 피히테의 “무신론 논쟁”에서 피히테를 지지했으며, 피히테를 “우주의 내적 존재에 대한 직관”을 가진 사람들 중 한 명으로 보았다고 했다. E. Fuchs “Schleiermachers Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Schelling: Seine grundlegenden Interessen und Gedanken,” in H. Fick and H. Trebs, eds., *Von Schleiermacher zu Marx* (Berlin: Union Verlag, 1970) 3, qtd. in Foreman, “Religion as the Heart of Humanistic Culture,” 144. 슈스킨트(Süskind)는 셸링이 슬라이어마허의 “유한과 무한” 사이의 구분과 “우주의 직관”의 개념에 영향을 주었다고 주장했다. H. Süskind, *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System* (Tübingen: J. C. B. Mohr Paul Siebeck, 1909) 111-21 qtd. in Foreman, “Religion as the Heart of Humanistic Culture,” 67. 티리히 역시 슬라이어마허의 우주의 직관 개념과 셸링의 직관이 관련이 있다고 하였다. Paul Tillich, *A History of Christian Thought* ed. Carl Braaten (New York: Harper & Row, Publishers, 1968) 391-92. 브란트는 셸링, 슐레겔 그리고 노발리스가 “지적인 직관”을 갈망했다고 했다. Brandt, *The Philosophy of Schleiermacher* 64. 마찬가지로, 슐레겔 역시 “우주의 개념”이 철학과 종교 사이의 중심이 되어야만 한다고 하였다. Schlegel, “Ideas” (Nr. 117) *Athenaeum* 3.1, 252.

25) “hen kai pan”에 대해서는 『역사적 슬라이어마허 연구』 123-34를 참고하라.

치한 헌신"이라고 하였다(110-11). 흔히 믿음이 좋다고 하는 사람들을 슬라이어마허는 “종교의 최고 존재가 되는 대신 종교의 신성한 것을 강요하려는 사람들에게 의해 고백에 이르게” 되며, 그 고백을 재차 “소유하고 보존하려는 것은” 그들이 “종교에 무능하다는 사실을 입증”하는 증거로 보았다. 또한 자신의 신앙을 다른 사람들에게 강요하는 사람들은 그들이 “종교를 이해하지 못하고 있음을 보여” 준다고도 하였다. 여기서 슬라이어마허는 “여러분은 전적으로 여러분 자신의 힘으로 서려고 하며 여러분의 길을” 가야만 한다고 종교인의 기본적인 자세를 밝혔으며, 그것을 “고귀한 의지”라고 불렀다. 왜냐하면 종교는 “노예화”도 “억압도” 아니기 때문이다. 진정으로 종교적인 사람들은 스스로 종교적일 수 있다. 하지만 소수의 사람들을 제외하고 대부분의 사람들은 그들에게 종교의 “최초의 방향을 제시하는 중재자와 지도자를 필요로 한다. 그러나 이것은 잠정적인 상태에 지나지 않는 것이다.” 따라서 슬라이어마허는 제도적인 종교 자체와 그 지도자들의 필요성조차도 부정했다. 『종교론』의 부제인 “종교를 멸시하는 교양인들을 위한 강연”에서 “종교를 멸시하는 교양인들”의 정체는 다양한 해석을 초래하였다. 그러나 슬라이어마허는 분명히 그 정체를 밝혔다. 왜냐하면 그는 종교인은 “이제 모두 자신의 눈으로 보아야 하며 … 자신의 종교를 다른 사람으로부터 끌어내거나 죽은 경건에 의지하고 맹세하며 이것으로부터 증거 하려는, 남을 따라 기도하는 웅색한 맹종자들 [여러분이 멸시하는 것은] 정당하다”고 하여, 그가 기독교를 멸시하는 교양인임을 분명히 하였기 때문이다(111).

슬라이어마허는 그가 종교인으로서 검열도 두려워하지 않는다는 듯이 종교는 “공포”와 기쁨의 추구로부터 유래하지 않는다고 하였다. 물론 이것은 종교란 자연 현상과 신의 심판에 대한 공포와 내세의 행복에 대한 교리와 무관함을 밝힌 것이기도 하다(79). 신의 심판과 내세의 행복과 죄 개념은 밀접한 관계가 있다. 그러나 슬라이어마허는 “두 번째 강연”에서 뿐만 아니라 『종교론』 전체에서 죄에 대한 언급조차도 하지 않는다. 종교는 또한 “논쟁”, “당파”, 그리고 “전쟁”의 원인이 될 수 없다고 하여, 교파주의나 선교에 대한 열정과 특정 종교의 강요나 종교 전쟁 등을 비판하였다. 왜냐하면 종교는 사람들을 하나의 신앙과 하나의 감정으로 통일하려하지 않으며, 단지 “아직 우주를 직관할 줄 모르는 사람에게 그 눈을 열어 보이려고 노력한다”고 하여(66), 기독교의 절대적 신앙관을 부정하였다.

사람들은 주로 “낙선 사건” 즉, 초자연적 사건들을 기적이라고 믿는다. 그러나 슬라이어마허에게 “기적”은 “오로지 사건에 대한 종교적인 이름일” 뿐이며, “가장

자연적인 사건"이 기적인 것이다. 즉, 그는 모든 것을 기적으로 보았으며, 사람들이 보다 종교적일수록 더 많은 기적을 보게 된다고 주장했다(108).

전통적인 기독교는 성서는 하나님의 초자연적인 계시를 받아 영감에 의하여 기록되어졌다고 가르치며, 해석학자로 널리 알려진 가다머(Hans-Georg Gadamer)는 슬라이어마허가 이와 같은 성서 영감설을 반대했다고 비판했다.²⁶⁾ 사실 슬라이어마허는 “계시”란 우주에 대한 “독창적”이며 새로운 직관”이라고 하였다(109). “영감”(Eingebung)은 “오로지 자유에 붙이는 종교적 이름”이며, “종교적 행위가 되는 모든 자유로운 행위”를 영감이라고 주장하여, 그가 우주의 영원 불변의 법칙 내에서 인간의 자유를 존중함을 알게 하였다(109). 기독교는 성서를 하나님의 말씀이라고 주장한다. 그러나 “모든 경전”(Jede heilige Schrift)이라고 표현한 성서를 슬라이어마허는 “어떤 큰 정신이 존재했지만 지금은 존재하지 않는 능(陵)이며 종교의 기념물”이자 “죽은 글씨”라고 비판하였다(111). 또한 성서 즉, “성스러운 경전(an eine heilige Schrift)을 믿는 사람은 종교를 소유하지 않은 사람이며, 어떤 경전도 필요로 하지 않고 나아가 스스로 경전을 만들 수 있는 사람은 종교를 소유한 사람”이라고 하였다(111). 따라서 슬라이어마허는 비종교적인 기독교 경전을 버리고 스스로 새로운 성스러운 책 즉, 성서를 만들려고 노력하였음을 알 수 있으며, 그 결과가 바로 『종교론』인 것이다.²⁷⁾

슬라이어마허는 “예언”과 “은총”에 대한 교리도 자연화 하였다. 즉, 그에게 “예

26) Hans-Georg Gadamer, “The Problem of Language in Schleiermacher’s Hermeneutics,” *Schleiermacher as Contemporary*(1970): 79-82.

27) 렛싱은 “기독교 종교는 비록 성서가 완전히 잊혀진다고 할지라도 존재할 수 있다”고 하였다. Lessing, “Necessary Answer to a Very Unnecessary Question of Herr Haupt-Pastor Goeze in Hamburg,” *Lessing’s Theological Writing* trans. ed. and intro. Henry Chadwick(Standford: Standford University Press, 1957) 62. 렛싱은 기독교의 경전인 성서가 아니라 “새로운 영원한 복음”(das neue ewige Evangelium)의 도래를 예언했다. Schlegel, “Ideen”(Nr. 95) in *Athenaeum* 3.1(1800): 20-1. 슐레겔과 노발리스도 역시 각자 렛싱과 같은 맥락에서 “새로운 성서”를 집필하려 했다. Crouter, Note, *On Religion* 220. 따라서 노발리스는 “누가 성서를 고정되었다고 선포했느냐? 성서는 여전히 성장해야만 하지 않느냐?”고 물었다. Novalis, “The Fragments,” *Novalis Spiritual Saturnalia: Fragments of Existence* trans. and intro. John N. Ritter(New York: Exposition Press, 1971) 52. 슐레겔과 그의 낭만주의 친구들은 슬라이어마허가 『종교론』을 집필하도록 집요하게 권유하였다. 즉, 그것은 그들이 슬라이어마허가 거룩한 책인 성서를 쓸 자격이 있다고 보았기 때문이다. 『종교론』이 완성된 후 슐레겔은 그것을 “새로운 영원한 복음”이라고 찬양하였다. 이것은 슐레겔에게 있어서 슬라이어마허가 성서를 집필하는데 성공하였음을 의미한다. 김승철 『역사적 슬라이어마허 연구』 11-58 그리고 220-49.

언”이란 “종교적 사건의 반이 주어져 있을 때 다른 반을 희망하는 모든 것은 예언”(Weissagung)이라고 하였다(109). “은총”은 “우주를 통하여 직접적으로 작용”하는 것을 의미하며, 이런 의미에서 “은총”은 “초자연적”이라고 하였다(110).

“두 번째 강연”의 마지막 부분에서 슬라이어마허는 독자들이 어떤 이유로든지 그가 기독교의 가장 중요한 교리들인 신의 존재와 영혼 불멸에 대해 자신의 입장을 밝히지 않으리라고 단정할지 모른다고 하면서, 신의 존재에 대한 논의를 시작한다(112-13). 독일의 대표적인 슬라이어마허 학자인 맥켄스탁(Meckenstock)과 미국 학자인 크라우터는 이 표현을 당시 진행되고 있던 피히테 “무신론 논쟁”에 대한 언급으로 이해하였다.²⁸⁾ 그러나 슬라이어마허는 여기서 『종교론』에 대한 검열을 암시한 것이다. 왜냐하면 신의 존재와 영혼 불멸에 대한 신앙은 당시 국가 종교의 가장 핵심적인 교리였으며, 피히테의 “무신론 논쟁”으로 인해서도 가장 민감한 사안으로 등장하였다. 그러나 슬라이어마허는 “종교”에서 신은 최고의 지위를 차지하지 않으며, “진정으로 종교적인 인물들 가운데는 신의 존재에 대한 열광주의자나 광신도가 결코” 없었으며, 무신론자도 종교인으로 이해하였다고 하였다(118). 나아가서 그는 “신 없는 종교가 신 있는 종교”보다 더 종교적이라고 주장하였다(115). 따라서 군돌프(F. Gundolf)는 슬라이어마허가 종교에서 신이란 개념 자체를 제외시키려 했다고 보았으나,²⁹⁾ 레데커는 슬라이어마허가 단지 계몽주의적 초월적이며 교리적인 신 개념만을 반대한 것으로 이해하였다.³⁰⁾ 그러나 슬라이어마허는 신이란 “인간성의 종”(Genius der Menschheit)이며, “인간은 사람들이 소유하는 신의 원형”이라고 주장하였다(114). 즉, 그는 기독교의 신이란 인간성의 표현이며, 인간이 신을 창조한다는 것이다. 이것은 후에 포이에르바하가 기독교의 신은 인간성의 투사라고 한 것과 매우 유사한 것이다. 슬라이어마허는 또한 “신을 하나로 혹은 여럿으로” 아는 것을 “경멸”한다고 하여 삼위일체론을 부정하였다(114). 결국 그는 기독교의 신은 “우상”이며 “물신”(a fetish)일 뿐만 아니라, 나아가서 “종교는 존재하며 명령하는 신을 도구”로 삼지 않는다고 하여, 기독교의 신은 신이 아니라 인간의 “도구”라고 주장했다(118). 또는 그와 같은 신은 종교의 신이

28) Meckenstock, “Note,” *Über die Religion* 243.

29) F. Gundolf, “Schleiermachers Romantik,” *Deutsche Vierteljahresschrift ... Geistesgeschichte* 3(1924): 491, qtd. in Martin Redeker, *Schleiermacher: Life and Thought* trans. John Wallhauser(Philadelphia: Fortress Press, 1973) 61.

30) Redeker, *Schleiermacher: Life and Thought* 61.

아니라 계몽주의적일 뿐 아니라 전통적 기독교의 “형이상학”과 “도덕”의 신이라고 하였다. 전통적인 기독교에서 예수는 인간이자 신이며, 신과 인간사이에 절대 유일한 영원한 중보자이다. 그러나 슬라이어마허는 “보는 자는 모두 새로운 사제이며 새로운 중보자”라고 하여, 예수의 신성을 부인하고, 모든 사람들이 중보자임을 강조하였다(66). 나아가서 슬라이어마허는 예수가 아니라 스피노자가 더 종교적이라고 주장하였다(116). 그러나 슬라이어마허가 신의 존재 자체를 부정했던 것은 아니다. 그에게 “신은 종교 속에 있는 전체가 아니며 하나에 불과”하며(120), 우주의 직관이 신 개념보다 훨씬 더 가치가 있고(116), “우주가 신보다 더 많은 존재”를 포함한다고 보았다(120). 때문에 종교인은 “세계”를 소유하되, “신”을 갖지 않고(116), 우주를 “신성”하다고 받아들인다(118). 신은 인간의 도덕과 이기적인 행복과는 아무런 관련이 없다. 신은 단지 “활동”(active)할 뿐이며, 우주도 “활동”한다(118). 즉, 슬라이어마허는 신만이 아니라 활동하는 모든 것을 신성하다고 보았다.

슬라이어마허는 전통적 기독교의 영혼 불멸에 대한 신앙을 “비종교적이며 종교의 정신에 반”하며(118-19), 종교에 대한 혐오를 나타낸다고 주장하였다. 영혼 불멸의 교리가 표방하는 비는 인간들이 단지 이 세상을 넘어서도 인간성을 가지기를 소망하며, “기껏해야 더 멀리 볼 수 있는 눈과 더 건강한 팔다리를 추구”함을 의미한다. 그러나 결국 영혼은 불멸하지 않기 때문에, 그 교리를 믿는 사람들은 삶을 근심과 번민으로 무의미하게 전락시킨다. 종교인은 죽음을 두려워하지 않고 회피하려고도 하지 않으며, 오히려 죽음이 인간에게 제공하는 인간성을 넘어서 수 있는 “유일한 기회”를 가까이 받아들인다(119). 왜냐하면 죽음은 인간에게 새로운 “희망”이기 때문이다(120).³¹⁾ 슬라이어마허에게 종교인은 우주를 불멸을 향한 “위안과 도움”을 위해 필요로 하지 않으며, 단지 “유한성의 한복판에서 [무한]과 하나가 되고 순간 가운데 영원인 것이야말로 종교의 불멸성”이라고 하였다(120).

V. 나가는 말

기독교적인 관점에서 볼 때, 슬라이어마허는 종교를 철저히 비교리화 혹은 비기독교화 하였다. 즉, 그의 종교의 본질에 관한 정의 중에 기독교적인 특성은 아무

31) 슬라이어마허와 같은 관점에서 노발리스 역시 “죽음은 모든 자아 정복과 같이 새롭고 더 용이한 존재를 낳는 자신을 극복하는 승리”라고 하였다. Novalis, “Athenaeum Fragments”(Nr. 293), 203.

것도 남아있지 않다. 예를 들면, 초자연적인 종교적 경험, 인격적인 신, 기독교, 삼위일체론, 성서론, 제도적인 종교의 필요성 등 모두가 사라진다. 남은 것은 우주 즉, 자연과 자연 내의 인간뿐이다. 종교인은 우주를 직관하고, 자연의 법칙 내에서 자신의 본성에 입각하여 자아를 돌아보고 “고유한 자아”를 발견하고, 유일하나 자유로운 삶을 존중하고 추구할 뿐이다. 슬라이어마허에게 있어서 기독교는 정치·종교적 억압이며, 자유의 말살이며, 기껏해야 “속된 미신”일 뿐이다. 종교인은 유한한 삶 속에서도 우주와 하나되어 무한하고 영원한 삶을 추구한다. 따라서 슬라이어마허는 종교란 어떤 특정 종교에 대한 신앙이 아니라 삶 자체, 나아가서 자유로운 삶이라고 했을지도 모른다. 그러나 슬라이어마허는 결코 자신의 종교관이 자신만의 독특한 것이라고 주장하지 않았다. 슬라이어마허와 스피노자의 종교는 오직 자연과 자아만을 필요로 한다는 면에서 일치한다. 다른 점은 스피노자는 신 개념을 그의 종교에 도입했고, 슬라이어마허는 그렇지 않다는 것이다. 그러나 스피노자도 슬라이어마허의 신 없는 종교에 동감할 수 있었을 것이다. 결국 슬라이어마허의 종교는 기독교라기보다는 보편적인 종교라고 하는 것이 타당하다. 굳이 기독교라는 용어를 사용한다면, 그는 기독교를 진정한 의미에서의 종교 즉, 진정한 기독교로 승화시키기 위해 노력한 종교 개혁자라고 할 수 있다. 그러나 본질적으로 비록 그가 당시 국가종교의 검열에 직면하여 직설적으로 표현하지는 못했지만 다음의 인용에서 알 수 있듯이 그의 가장 직접적인 종교적 “떨시”의 대상은 기독교이다:

영양 실조로 인해 태어나기도 전에 죽어 버린 종교, 이 가엽고 힘없는 종교를 신봉하는 자에 대한 여러분의 떨시(diese Eure Verachtung)는 여러분 자신 가운데 종교를 향한 소질이 있음을 입증하고 있으며, 여러분이 종교의 진정한 영웅[들]에게 늘 보여준 존경은, 여러분 스스로 종교가 남용되고 우상 숭배(Götzendienst)에 의해 능욕당해온 방식에 저항함에도 불구하고 이러한 나의 생각을 확증해 준다(111-12).

따라서 기독교인들이 바로 진정한 “종교를 떨시하는 교양인들”이었으며, 슬라이어마허 자신이 국가 종교인 기독교를 떨시하는 교양인이었다. 때문에 학자들이 그를 범신론자 그리고 무신론자 등으로 비판하는 것은 무엇보다도 그들의 종교적 관점에서 슬라이어마허를 비기독교적이라고 하는 것 이상은 아니라고 할 수 있다.

참고문헌

- 김승철, 『역사적 슬라이어마허 연구』, 서울: 한국기독교연구소, 2001.
- 슬라이어마허, 프리드리히. 『종교론: 종교를 멸시하는 교양인들을 위한 강연』, 서울: 도서출판 한들, 1997.
- Brunner, Emil. *The Philosophy of Religion from the Standpoint of Protestant Theology*. Trans. A.J.D. Farrer and Bertram E. Woolf. Westport: Hyperion Press, Inc., 1979.
- Feldmann, Seymour. *The Ethics and Selected Letters*. Trans. Samuel Shirley ed. Seymour Feldmann. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1982.
- Gadamer, Hans-Georg. "The Problem of Language in Schleiermacher's Hermeneutics," *Schleiermacher as Contemporary*(1970): 68-96.
- Lessing, Gotthold E. "Necessary Answer to a Very Unnecessary Question of Herr Haupt-Pastor Goeze in Hamburg," *Lessing's Theological Writing*. Trans. ed. and intro. Henry Chadwick. Stanford: Stanford University Press, 1957.
- Novalis. *Novalis Spiritual Saturnalia: Fragments of Existence*. Trans. and intro. John N. Ritter. New York: Exposition Press, 1971.
- Redeker, Martin. *Schleiermacher: Life and Thought*. Trans. John Wallhauser. Philadelphia: Fortress Press, 1973.
- Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Ed and intro. Hans-Joachim Rothert. Hamburg: Himmelheber & Co., 1960.
- _____, *Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe*. Ed. Hans-Joachim Brikner, Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Heinz Kimmerle and Kurt-Victor Selge. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1984-.
- _____, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Trans and intro. Richard Crouter 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

- _____, *Aus Schleiermacher's Leben*. Eds. Ludwig Jonas and Wilhelm Dilthey. vol. 3. Berlin: Georg Reimer, 1861.
- _____, *Schleiermacher als Mensch: Sein Werden, Familien und Freundesbriefe 1783-1804*. Ed. Heinrich Meisner. vol. 2. Gotha: Friedrich Adreas Perthes A.-G, 1922.
- _____, *The Life of Schleiermacher, as Unfolded in His Autobiography and Letters*. Trans. Frederika Rowan. vol. 1. London: Smith, Elder and Co., 1860.
- _____, *On the Glaubenslehre*. Trans. J. Duke and F. Fiorenza. Atlanta: Scholars Press, 1981.
- Seifert, Paul. *Die Theologie des Jungen Schleiermacher*. Berlin: Güterslher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1960.
- Schlegel, August Wilhelm and Friedrich Schlegel, g.e. *Athenaeum*(1800). vol. 3.2. Stuttgart: J. G. Cott'sche Buchhandlung Nachf, 1960.