

AUTHOR 유태화

TITLE 계획신학과 영성

IN 진리논단

15호 (백석대학교, 2007): 43-62.

개역신학과 영성

- 속칭의 교류(communicatio idiomatum)를 중심으로 -

유 태 화
(기독교학부 신학)

I. 들어가는 글

오늘날 영성(spiritualität)은 범종교적인 화두(話頭)이다. 기독교도 예외가 아니어서, 신·구교를 망라하여 기독교 전면에서 영성을 논의하는 저술들이 방대하게 쏟아져 나오고 있는 실정이고, 교회의 실천에서도 그런 경향이 뚜렷하여 심지어 전통적으로 "심령부흥회"라고 불렸던 집회들도 거의 대부분 "영성 집회"로 앞 다투어 바뀌어 쓰고 있다.

역사적으로 보면, 이 단어는 로마가톨릭이나 혹은 동방정교회에서 즐겨 사용하였고 이와 관련한 여러 가지 구체적인 표현 양식들이 그런 교단들을 중심으로 개발되어 활용된 것이 사실이다. 그런데 흥미로운 사실은 현금 이런 현상들이 개신교 안으로 유입되어 공공연하게 행해지고 있다는 점이다. 포스트모던한 분위기와 더불어 교회가 교회공동체에서 떠나 서로의 장점을 발전하려는 발전적인 움직임으로 볼 수도 있을 것이다.

그러나 문제는 이것이 보다 세심한 주의를 기울여보아야 할 측면을 의식적으로나 혹은 무의식적으로 간과하지 않는가 하는데 있다. 즉 이런 실천들의 배후에 놓인 신학적인

동기를 파악하지 못한 채 단순히 대중적인 요구에 끌려가는 경우가 없지 않다는 것이다. 이와 관련하여 여러 가지 문제를 거론할 수 있겠지만 두드러진 사실은 영성신화의 핵심에 신과 인간의 합일(合一)이라는 근본적인 신화적인 동기가 깔려 있다는 것이다. 판상기도라든가 혹은 기타의 여러 방편들을 통하여 인간이 궁극적으로 추구하는 것이 신과의 합일(合一) 즉, 신의 본질(本質)에 참여하는데 있다는 사실은 분명하게 짚고 넘어가야 할 문제이다.

신과의 합일이 과연 무엇인가? 이것을 구원의 완성이라는 측면에서 본다면, 구원의 최종적인 상태가 신과 동일한 존재론적인 지위를 차지하는 것이다.¹⁾ 역사적으로 아파나시우스(Athanasius)가 “하나님이신 로고스가 사람이 되신 것은 인간을 하나님답게 하시려는 데 있었다”라는 요지의 주장을 함으로써 이런 신화적인 확상이 전개된 바가 없지는 않았으나, 서방교회는 이런 신화를 상수하지 않았으며, 인간이 신이 된다는 관점에서 인간의 구속을 생각하지 않았다. 인간의 구속을 위하여 이 땅에 오신 그리스도의 인성은 영원히 신성과의 구별 가운데 한 인격을 이루고 있으며, 결코 양성이 직접적으로 합일하여 신과 인간 사이의 제3의 존재가 되지 않는다. 따라서 인간의 최종적인 구원의 자리도 인간일 뿐이다. 인간이 신이 되는 것이 아닌 것이다.

앞서 거론한 것처럼, 만일 신과의 합일을 신화적인 출발점으로 취하게 되면, 그 결과는 인간이 신이 되는 것으로 구원의 완성이 이루어진다. 그리고 그 완성의 시작과 과정이 바로 이 세상에서의 삶과 깊숙하게 연관되어 있으며, 영성을 추구한다는 것은 바로 이런 과정에 참여하는 것을 의미한다. 따라서 영성주구 혹은 영성신화이라는 말을 쓸 때 그것은 의식적으로나 무의식적으로 신의 본질에의 참여, 혹은 신의 본질과의 주관적인 연합을 통하여 세상을 볼, 혹은 신의 직접적인 음성을 듣거나 혹은 느끼는 것과 같은 범주를 포괄하는 것이다. 예를 들어서, 최근에 관상적 성경읽기라는 것이 유행한다. 물론 용어(term)를 공유하면서도 다른 의미로 사용한 경우에 해당하겠지만, “관상”이라는 말은 본시 觀想(觀想, visio Dei)과 연결된 표현이며, 이것은 직관적이고 직접적인 정신을 의미하는 것이었다. 물론 견신에는 몇 단계를 통하여 도달하게 된다. 예를 들어, 게버시엡 호수에 서 고기 잡는 어부들을 연상하고 그 어부중 하나와 자신을 일치시키고, 그 현장의 일원으로

1) 인간과 세계의 미래와 관련된 이러한 측면에 대한 개편을 위하여, J. Molmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie* (Gutersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlaghaus, 1995), 297-311을 보라. 또한 이에 대한 집중적인 토론자인 R. Bauckham, *God will be all in all. The Eschatology of Jürgen Molmann* (Edinburgh: T&T Clark, 1999)도 참고하라.

2) 참고, 유해락, “신화는 영성이요, 영성은 신화이다.” (2007 추계 신학전공학술제21세기 한국교회를 위한 영성), 4-5.

자신을 실존적으로 인식하고 있을 때, 예수님께서 오셔서 역할을 대신하고 있는 그 인물에 게 성경에서 하신 말씀을 들려주심으로 성경의 말씀을 구체적으로 경험하도록 하는 초보적 인 단계의 훈련을 거친다. 이것이 물론 신선한 방식의 성경읽기의 하나가 될 수 있을 것이다. 그러나 그것이 끝이 아니다. 그런 다음에는 변화산상의 모세와 엘리야의 변형되신 예수님이 서신 곳에 있었던 세 제자들의 역할을 대신하여 참여하거나 하는 보다 전면적 경험에 초대한다. 이런 방식으로 자양(天)에서 천상(天)으로 사서히 이동하는 훈련을 하게 되는 것이다. 이에서 더 진행하여, 영혼이 육체를 초월(超越)하여 신의 본질과의 직접적인 합일에 이르기 위해서 찬상(天)으로 순례의 길을 나서며, 결과적으로 신의 본질을 직관하고, 합일하는 신비로운 “엑스티시스”를 경험하게 되는 것이다. 문제는 이렇게 해서 만난 혹은 경험한 그 “신비로운” 존재를 과연 규정할 수 있는가 하는 근본적인 문제를 남기게 된다는 것이다.³⁾ 오히려 성경은 제시된 말씀을 따라 하나님을 알고 순종할 것을 요구하지 않는가? 확실히 이 점에서 종교개혁신학은 중세교회의 신화와 자신을 차별화하였던 것이 분명하다. 어쨌거나, “관상(觀想)”이라는 말은 견신 및 신과의 합일이라는 근본 개념과 필연적으로 연결된 개념인 것은 부인할 수 없다. 요컨대 이런저런 이유에서건 신과의 직접적인 사귄에 들어가는 측면이 항상 개입되어 있다.

신과의 합일, 즉 신의 본질에의 참여라는 것이 과연 가능한 것인가 하는 근본적인 물음을 제기하는 것이 옳겠지만, 이 논문에서는 이러한 시도가 과연 역사적 기독교의 보편신앙교백서의 입장에서 가능한 것인지를 검토하려고 한다. 즉 보편신앙교백서의 결정으로서, 그리스도의 ‘한 인격의 두 본성’이라는 피리적인 결정이 이 문제에 대하여 어떤 방향을 제시하는가 하는 문제를 비판적으로 다루려고 한다. 왜냐하면, 요한 시도가 다음과 같이 말하고 있기 때문이다.

“사랑하는 자들이 우리가 지금은 하나님의 자녀라 칭되에 어떻게 될 것은 아직 나타나지 아니하였으나, 그가 나타나심이 되면 우리가 그와 같은 줄을 아는 것은 그의 개인 그대로 볼 것을 인함이니”(요서 3 : 2).

3) 제럴드 브레이, 『신론』, 김계영 옮김 (서울: YVP, 1999), 233-234.

우리의 구원이 완성되었을 때, 우리의 모습이 그리스도의 같게 된다는 사실을 분명하게 언급하는 것을 볼 때, 그리스도의 신·인양성의 관계가 어떻게 이해되어야 하는 것인가 하는 문제는 앞에서 제기한 질문과 관련하여 실로 핵심적인 것이 되지 않을 수 없는 것이다. 질문의 형태로 바꾸면, 과연 신·인양성의 관계가 상호 교류함으로써, 달리 말하여, 인성이 신성에 자기를 전달하고, 신성이 인성에 자기를 전달함으로써, 윤행하는 영성신화 이 견지하는 것처럼, 신과 인간이 합일하여 인간이 신적 인간(divine-human)이 되는 것인가? 하는 것이다.

II. 그리스도의 두 본성론의 역사적 개관

역사적으로 볼 때, 그리스도의 두 본성의 문제는 오랜 논쟁의 과정을 통하여 결정된 것이다. 아마도 아리우스는 생각지 소급될 수 있을 것이다. 그의 주장의 핵심은 성경을 포함하여 모든 피조물을 창조한 "성지를 성부께서 창조하셨다"는 것이다. 창자는 여타의 피조물보다는 빼어나지만 그럼에도 불구하고 성부와의 관계에서는 피조물에 지나지 않는다는 것이다. 나케아 공의회시에 아타나시우스(Athanasius)는 유사본질(ὁμοϊουσιον)을 견지하는 아리우스(Arius)의 주장을 결정적으로 논박하였으며, 나케아 공의회(325)를 주관 하였던 콘스탄틴(Constantine) 대제는 아타나시우스의 신학적인 인도를 받아들여(동일본질(ὁμοουσιον)을 교회의 정통 신앙고백으로 확정하였다. 381년 콘스탄티노플 공의회는 아타나시우스의 주장을 확정함으로써 최종적으로 아리우스주의(Arianism)를 배격하였다. 이로써 예수의 신성이 확정된 것이다.

예수의 신성이 확정됨과 함께 그의 참 사람이심의 문제, 즉 인성과의 관계 문제가 첨예한 논란의 중심에 서게 된다. 이 관계 문제를 논의하면서 아폴리나리우스(Apollinarius)는 "영원하신 말씀이신 로고스가 성육신 할 때, 인간의 정상적인 정신을 대체하였다"는 주장을 제출하였다.9) 말하자면, 로고스가 예수의 합리적이고 비물질적인 부분인 인간의

4) C. van der Kooij, *Hinkeken binnen de lijnen: Enkele klijstresten voor een christologie*, (Kampen: Kok, 1999), 54. 코이의 이해에 따르면, 아타나시우스는 하나님 자신(God Zelf)이 그리스도 안에 계신 것으로 파악되었다.

5) C. van der Kooij, *Hinkeken binnen de lijnen*, 55. "het Woord, de Logos bij de menswoording

영(de menselijke geest)을 대체하였다는 것이다. 이로써 "말씀이 육신이 되었다"라는 말은 다만 그가 인간의 지성이나 마음을 배제한 채 육체만을 취하였다는 사실을 의미하는 것이며, 따라서 인간의 지성이나 마음을 로고스가 대신하는 것으로 이해하였다. 환언하여, 이상적 원리로서 "로고스와 인간의 몸의 하나됨은 한 본성(ἁποσιον)을 구성한다"고 주장한 것이다.10) 이렇게 본다면, 예수의 인성은 우리 인간의 인성과는 다를 무엇이며, 따라서 예수의 인성의 진정성이 소실되며, 동시에 신성이 인간의 육체와 결합함으로써 신성도 약화되는 문제를 초래케 하였다. 결과적으로 두 본성을 혼동함으로써 그리스도는 신도 아니고 인간도 아닌 제3의 존재(tertium quid)가 되고 만 것이다. 이것이 4세기 후반이었다.

5세기에 접어들면서, 전혀 상반되는 주장이 나타났는데, 네스토리우스(Nestorius)에 의해서다. 퀴벤에 따르면, "그는 그리스도의 본성을 구분하기보다는 서로 완전하게 분리시켜서 두 본의 그리스도를 만들어내고 만 것이다."11) 달리 말하여, 인간 예수 안에는 로고스 인격과 인간 인격이 동시공간적으로 공존한다고 주장함으로써 신성에 해당하는 인격과 인성에 해당하는 인격 둘 다를 포함하는 것으로 이해하여, 그리스도의 "인격을 분리한" 것이다. 따라서 로고스가 성육신한 것이 아니라, 단순히 인성과 나란히 있는 것이다.

네스토리우스의 이런 주장에 극심한 반대를 표명한 주장이 유티카스(Eutyches)에게서 비롯되었다. 주장의 핵심은 성육신 이후에 그리스도는 단지 한 본성만을 가지셨고, 따라서 신성과 인성은 "혼합"되었다는 것이다. 예를 들어 "헬리오테네의 아커시우스에게 보내는 편지"에서, 성육신을 통하여 양 본성이 연합된 후에는 "양성은 폐지되었으며, 우리는 그가 한 이들이며 사람이 되서 성육신했기 때문에, 성지의 본성이 하나라고 믿는다"고 선언한 바가 있다.12) 따라서 그리스도의 진짜 하나님됨과 아울러 진짜 인간됨도 참지리를 잃었으며, 결과적으로 신도 인간도 아닌 제3의 존재가 된 것이다.

이런 논란의 과정에서, 451년에 열린 퀴세돈 공의회(the Council of Chalcedon)는 그리스도의 두 본성과 관련하여 다음과 같은 결정을 내린다.

in de plaats treedt van wat normaliter de menselijk geest is."

6) 도널드 맥클라우드, "그리스도의 위격, 김재영 옮김, (서울: YVP, 2001), 213.

7) 존 퀴벤, 『기독교강요』, 원광연 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2004), III.14.4.

8) 하인리히 헤페, 『개혁과 정통교의학』, (서울: 크리스찬다이제스트, 2007), 619.

9) 하인리히 헤페, 『개혁과 정통교의학』, 619.

10) 도널드 맥클라우드, "그리스도의 위격, 250쪽에서 약간의 수정과 함께 개인용.

“그러하여 성 교부들을 따라서 우리는 다음의 사실을 명징일지로 기록한다. 우리 주 예수 그리스도는 우리에게 단 한 분의 아들이시며, 신성 안에서 그 지체로 완전하시며, 인성 안에서 그 지체로 완전하시며, 신성에 있어서는 성부에게서 모든 시대 이전에 태어나신 분이요, 인성에 있어서는 마지막 날에 우리를 위하여 그리고 우리의 구원을 위하여 테오토코스인 동정녀 마리아에게서 완전히 나셨으며 단 한 분이신 그리스도이시며, 성자이시며 주님이시며 독생자이시며, 혼혈이나 변화나 분할이나 분리 없는 두 본성으로 인정되며 그 본성들 간의 차이점은 연합 때문에 전혀 제거되지 않고 오히려 각 본성의 속성은 한 ‘프로소폰과 한 ‘호프스티시스 안에서 보존되고 동시에 현재한다.”¹¹⁾

확인하는 바와 같이 그리스도의 두 본성은 “혼혈(αὐσυέντως)이나 변질(αἰθερώς) 없이, 분할(ἀδιάρρητος)이나 분리(ἀχώρητος) 없이” 존재한다는 사실이 분명하게 언급되어 있다. 두 본성이 “혼혈이나 변질 없이” 존재한다고 말할 때, 이폴리나리우스와 유태키스의 주장을 논박하는 것이며, 두 본성이 “분할이나 분리 없이” 존재한다고 말할 때는 네스토리우스를 논박하는 것이다. 이로 보건대, 교회의 결정은 니케아와 콘스탄티노플이라는 양대 공의회를 통하여 확정된 예수의 신성과 나란히 예수의 인성의 진정성을 받아들여, 두 본성의 진정성을 환원 없이 수용하려는 기본적인 입장을 취하여, 이 두 측면 가운데서 하나를 희생하거나 혹은 하나를 다른 하나에로 환원하려는 흐름을 전제하는데 놓인 것으로 파악된다.

이런 방향을 충분히 인식했던 칼빈도 “..... 말씀이 육신이 되셨다(요 1:14)고 말할 때, 말씀이 육신으로 변했다거나 육신과 뒤섞여 혼합되었다는 의미로 이해해서는 안 된다. 오히려 이 말씀은, 말씀이 동정녀의 몸을 자신이 거할 성전으로 선택하였으므로 하나님께서 아들이신 그가 사람의 아들이 되신 것이요, 이는 본질의 혼합으로 된 일이 아니고, 목적의 통일로 된 것이라는 의미인 것이다. 우리는 그리스도의 신성이 그의 인성과 하나로 연합되었으므로, 그 각각의 본성이 손상되지 않고 그대로 보존되었고 그러면서도 두 본성이 한 그리스도를 이루었다고 단언하는 것이다”¹²⁾라고 언급하였으며, 결론적으로 “그리스도의 두 본성을 한데 뒤섞는 것이든, 완전히 분리시키는 것이든 모두 결코 용납할 수 없는 일이기 때문이다”라고 하여 칼세돈 공의회의 결정을 따라 자신의 입장을 정리하였

11) 번역에 있어서 약간의 수정과 보완을 가쳐서, 도널드 맥클라우드, 『그리스도의 위치』, 252쪽에서 인용.

12) 존 칼빈, 『기독교강요』, III.14.1.

다.¹³⁾

III. 한 인격과 두 본성의 관계

17세기 개혁파정통신학에서 두 본성의 관계는 칼세돈의 결정을 존중하는 가운데 해명되었다. 환언하여, 니케아와 콘스탄티노플의 결정, 즉 예수는 성부 하나님과 동일본질을 공유하신 참되신 하나님이라는 사실을 전적으로 수용하여, 성육신을 하나님의 아들의 인간됨으로 이해하였다. 쉽게 풀어 설명하자면, 성부와 동일본질을 공유하신 로고스 즉 신이신 로고스가 성육신하는 것은 신성이 인성 안에 흡수되는 것이나, 혹은 인성이 신성 안에 흡수되는 것이 아니라, 로고스의 위격 안에 인성을 받아들임으로써, 삼위일체 내의 제2위격으로서 로고스 자신의 신성과 성육신을 통하여 수용된 인성은 혼합이나 혼동 없이 로고스라는 인격 안에 존재한다. 환언하여, “신성과 인성의 양성이 그리스도 안에 연합되어 있다고 말할 때, 그 표현은 비유적이다. 인성을 일고 그것을 자기에게 연합시킨 주체는 엄격히 말해서 신성이 아니라, 영원 전부터 신의 본성 혹은 형태로 존재하는 말씀의 인격 혹은 실존이다.”¹⁵⁾ 이것을 보다 직접적으로 표현하자면, “인성이 그리스도 안에서 신성과 결합되어 있다고 말할 때, 우리는 성부, 성자, 성령에게 공통적인 절대적 신성 지체로 이해해서는 안 된다.”¹⁶⁾ 달리 말하여, 인성을 수용하는 주체가 “성자의 본성이 아니라, 그의 인격이라는”¹⁷⁾ 것이다. 하나님인 로고스의 인격 안에 인성을 받아들임으로써, 결과적으로 인성은 인격의 주체인 로고스 안에서만 인격적인 존재로 확인된다. 부정적으로 표현하면, 인성이 로고스의 인격과 나란히 고유한 인격을 갖는 것이 아니다.

이와 관련하여 헤인리히 헤페(Henrich Hepp)는 “인격”(persona)과 “개체”(individuum)를 구별하여,¹⁸⁾ 인성은 인격이 아니라 개체라는 입장을 표명하는 것이 개혁신학의 고유한

13) 존 칼빈, 『기독교강요』, III.14.4.

14) 헤인리히 헤페, 『개혁파정통교의학』, 594.

15) 헤인리히 헤페, 『개혁파정통교의학』, 594.

16) 헤인리히 헤페, 『개혁파정통교의학』, 594-95.

17) 헤인리히 헤페, 『개혁파정통교의학』, 595.

관점임을 보여준다. 말인즉, "로고스의 인격이 취한 인성은 인격을 가진 인간이 아니라, 인격적 실체가 없는 인간의 본성이었으나, 완전한 정신과 육체의 본성과 개체성을 가진 것으로 생각된다"는 것이다.¹⁹⁾ 이 때 "개체성"은 "인간성이 개인적인 형태로 나타난 것"을 의미하며²⁰⁾ 동시에 지존하는 인격적인 존재가 아니라, "오로지 로고스의 인격 안에서만 실존을 가진다"는 것을 의미한다.²¹⁾ 바로 이 점에서 모벌리(R. C. Moberly)의 위격이 없는 인간의 본성은 사실상 인간의 본질일 수 없다는 주장이나²²⁾ 매킨토시(H. R. Mackintosh)의 인간의 본성을 위격이라는 구체성과 연결시키지 않을 경우, 이것은 어떤 실제적인 의미도 가질 수 없다는 주장²³⁾과 같은 것은 헤페의 개체성 개념을 건파한 비판이라고 할 수 있을 것이다. 헤페를 비롯한 종교개혁의 유산을 상속한 신학자들의 분명한 입장은 비저존적 개체로서 그리스도의 인성은 지체적으로 존재하지 않고 항상 하나의 도구로서 로고스 안에 있는 실제적 존재라는 것이다.²⁴⁾ 말하자면, 신격이며 지존적인 존재로서 로고스의 위격은 비저존적인 실존 즉 개체로서의 인성을 취하여 들임으로써 신성과 인성이 환원이 나 혼동이나 분리나 분할이나 변질 없이 존재할 수 있게 된 것이다.

신성은 본유적으로 담지한 로고스의 인격에 로고스의 인격을 통하여 자기를 표현하는 인성을 취하여 들임으로써 인성이 로고스의 인격을 변질시키지 않는다는 사실은 우리의 논의와 관련하여 매우 중요한 전제를 제시한다. 말하자면, 그리스도 안에 두 본성이 있으나, 신성에 비본래적이었던 인성이 로고스의 인격에 수용됨으로써, 신성이 인성을 변화시킨다든지 혹은 인성이 신성을 변화시킨다든지 혹은 양자 때문에 그리스도의 인격이 변화된다는 지 하는 어떤 변화가 발생하지 않는다는 것이다. 다만 비본래적인 인성을 유일함으로써 신성의 담지자인 로고스는 본래적인 자기됨을 유지할 수 있을 뿐만 아니라, 파격에 비본유적이었던 인성을 취하여 참된 인간이 될 수 있게 되었다는 것이다. 파격에 없던 인성이 추가됨으로써 어떤 제3의 존재가 된 것도 아니고, 신성이 그 본래적인 진정성을 상실한 것도 아니다. 환언하여, 그리스도의 하나님됨의 이름이심은 본성에 따라 된 것이며, 그리스도의 참 사람이심은 수용의 방식을 따라 된 것이기 때문에, 여전히 참 신성과 참 인성을

동시에 갖는다는 것이다. 비록 인성을 입었어도 그의 영원하신 신성은 그 모습 그대로 유지되고, 로고스의 위격을 인하여 인성도 신성과 구별된 개체로서 그 진정성을 확보하게 되는 것이다. 로고스는 그 본유적인 속성으로서 신성 때문에 여전히 영육신 이전과 같이 지금도 신이시며, 신성의 직접적인 인성 수용이 아니라, 육체와 정신과 영혼을 배제하지 않는 개체(individuum)로서의 인성을 로고스의 위격에 수용하였기 때문에, 우리의 동일한 인간이라는 것이다. 이런 맥락에서 볼 때, 마리아는 인간이신 예수의 어머니이기도 하고, 동시에 신의 어머니(θεοτόκος)일 수도 있다. 따라서 참된 신이요, 참된 사람이 될 수 있게 된 것이다. 이상의 논의에 비추어 볼 때, 두 본성이 분할이나 분리나 혹은 혼합이나 혼동 없이 각각의 존재를 분명하게 가질 수 있는 길인 한 신적 위격 안에서만 가능하다는 사실을 발견할 수 있다. 장키(H. Zaehni)는 다음과 같이 말한다.

"그러므로 우리는 네스토리아우스에 반대하여, 그리스도를 오직 한 인격, 영원하고 가장 단순하며 가장 완전하고 영존하는 인격 즉 영원한 하나님의 이들의 인격으로 인정하고 고백한다. 다음으로 이 영원한 인격에 시간 안에서 다른 인격이 아니라, 다른 본성 즉 인간의 본성이 추가되었다. 그런데 그것은 그것을 위한 인격의 일부가 아니라, 인격과는 근본적으로 다른 것이었으나, 우리는 그 하나의 동일한 그리스도의 인격 안에 두 본성 즉 신성과 인성이 있다고 고백하며, 본성이 인격 안에 내재하며 살고 활동한다는데 추호의 의심도 없다. 따라서 우리는 그리스도가 신성과 인격의 통일성 안으로 취한 인성으로 구성되며, 그가 어떤 의미에서 그 둘로 이루어져 있다고 말하기를 두려워하지 않는다."²⁵⁾

요컨대, 인성 그 자체는 무인격(ἀνπροσωπότης)이고, 로고스 안에서 내인격화(ἐνπροσωπότης)²⁶⁾ 되었다는 이것을 일컬어서 "위격적 연합"(κατὰ προσωποτάτην ἕνωσιν)이라고 한다. 맥클라우드는 "위격적 연합은 그리스도 안에서 신성과 인성이 한 위격에 공존하며 예수님은 하나님이며 사람이라고 말하는 것이다"²⁷⁾라고 정의한다.²⁷⁾ 위격적인 연합에 있어서 중요한 것은 존재론적으로 신성과 인성은 결코 혼합되지 않는다는 것이다. 따라서 신성이 인성에 존재론적으로 자신을 전달하거나 혹은 인성이 신성에 자기를 존재론적으로 전달함으로써, 신화(神化)될 수 있는 길은 개혁교회의 근본 신앙고백에 비추어 볼 때 없다고 단언할 수 있다. 이 사실을 신중하게 고려한 하인리히 헤페는 로고스의 위격과

18) 하인리히 헤페, 『개혁파정통교의학』, 598.
 19) 하인리히 헤페, 『개혁파정통교의학』, 596.
 20) 하인리히 헤페, 『개혁파정통교의학』, 597.
 21) 하인리히 헤페, 『개혁파정통교의학』, 597.
 22) R. C. Moberly, *Atonement and Personality* (London: John Murray, 1901), 93.
 23) H. R. Mackintosh, *Doctrine of the Person of Christ* (Edinburgh: T & T Clark, 1913), 207.

24) 하인리히 헤페, 『개혁파정통교의학』, 598.

25) Hieronymi Zaehni, *De Religione Christiana Fides*, (Palatine: Neustadt, 1585), 64-65. 헤페 613-614에서 재인용.

26) 하인리히 헤페, 『개혁파정통교의학』, 613.

27) 도널드 맥클라우드, 『그리스도의 위격』, 262.

인성의 결합은 “직접적인 결합(unio immediata)으로, 양상간의 관계는 “간접적인 연합(unio mediata)으로 구별하였다.”²⁸⁾

IV. 속성의 교류(communicatio idiomatum)

그렇다면, 로고스의 위격 안에 있는 두 본성의 관계는 과연 어떤 것인가? 두 속성은 전혀 교류하지 않는 것인가? 아니면 종류의 교류가 있었던 것인가? 개혁과 전통신학에 따르면, 두 본성은 직접적인 교류는 아니지만 그리스도의 위격에로의 교류에는 참여했다고 보았다. 이 때 그리스도의 위격에로의 교류는 정확히 “영성이 그 실체를 그리스도의 인격 안에 보유하기 때문에, 각 성의 고유한 속성들도 그 인격에 속하게 된다”는 사실에서 증명된다.²⁹⁾ 달리 말하여 로고스의 위격에 각 성의 속성들이 실제적으로 전달되며, 각각의 속성은 한 인격의 공동의 자신이 된다는 것이다. 달리 말하여, “신에게 고유한 것과 인간에게 고유한 것이 함께 진정으로 그리고 실제로 그 인격에 귀속된다”는 것이다.³⁰⁾ 이 진술을 코케이우스(Cocceius)의 글을 통하여 보다 상세하게 이해할 필요가 있다.

“여기서 우리는 흔히 속성들의 교류라고 불리는 것을 고려하게 된다. 속성들의 교류는 ① 그의 인격이 양성을 대표하고 양자를 통하여 활동하기 때문에 그 인격을 각 성으로 부르며, ② 각 성에 속한 것들이 한 본성의 이름으로 불리는 그 인격에 사슬한다는 사실이다. 한 속성에 속한 것이 타성에 사슬될 수 없다. 신성에 따라 말할 수 없고, 육신이 신성을 따라 전능하고 편재할 수 없다. 단지 인격이 그 신성과 함께 모든 것을 총면제 한다. 그 인격이 육신을 따라 한때는 동경녀의 태수에 있었고, 다른 때는 산거가 위에 있었으며, 거장 낮은 지위에 있거나 천상에 있었던 때도 있었다. 또한 신적 인격이 육신의 기원이 아니기 때문에 육신은 편제의 도구도 아니다.”³¹⁾

위 사설을 보다 분명하게 설명하는 글을 인용하면 다음과 같다.

28) 하인리히 헤페, 『개혁과 전통교의학』, 617.

29) 하인리히 헤페, 『개혁과 전통교의학』, 628.

30) 하인리히 헤페, 『개혁과 전통교의학』, 630.

31) Johannes Cocceius, *Summa Theologiae ex Scriptura repetita*, Amsterdam 1665, LVIII.17. 헤페, 633에서 재인용.

“신성의 속성들이 전능, 영원, 무한, 관계, 전지라는 사실을 우리가 모두 인정하지만, 단지 그것들이 인성의 속성이 아니고 그렇게 될 수도 없을 뿐 아니라, 그것들이 신성과 함께 인성에 전달될 수도 없다는 방식으로 그리한다. 참으로 신성의 속성이면서 인성과도 공유한다는 것은 그것이 본질에 의하든지 교류에 의하든지 모순을 범한다. 특성이 공유되면 이미 특성이기를 중지한다. 동시에, 신성의 속성들이 산인이라는 인격에 속하지만, 그것은 신성에 의한 것이지 양성에 의한 것은 아니다. 인격적인 연합에서 양성은 분명히 구별된 채로 유지되기 때문이다. 속성들의 상호 교류에 의하여, 만일 신적 속성들이 인성과 인적 속성들이 신성과 공유적이 된다면, 그것들은 혼합될 것이다.”³²⁾

여기서 중요한 제한(limitation)은 그 두 본성들 사이의 본질적이며 영원한 차이로 인하여 한 본성에 고유한 것이 다른 본성과 공유될 수 없다는 사실이다. 이 방식으로 신성과 인성의 본질적인 구별은 유지되며, 직접적인 양성의 교환은 불가능하게 된다. 이와 관련하여 폴라누스(A. Polanus)는 다음과 같이 명쾌하게 언급한다.

“교통이라는 말이 인격적인 연합에도 사용되고, 신성의 본질적 속성들이 그가 취한 육신으로 실제 투입하는 작용에도 사용된다. 만일 그것이 인격적 연합의 의미로 사용된다면, 우리는 전능, 전지, 관계가 그리스도의 육신에 교통된다 즉 인격적으로 연합된다는 사실을 인정하지만, 신성 그 자체가 다른 방식으로 그것에 교통된다고는 생각하지 않는다. 신성이 그리스도의 육신에 교통, 즉 인격적으로 연합되지만 육신이 그로 인해 전능하고 전지하고 관계하게 되는 방식은 아니다. 그러나 만일 교통이라는 말이 신성의 본질적인 속성들이 그가 취한 육신으로 실제 투입되는데 사용된다면, 대전제가 잘못되었고 따라서 결론도 잘못이다. 로고스의 본질이 그가 취한 육신에 교통되지만, 그럼에도 불구하고 그로 인해 육신에 (직접) 전달되거나 주어지는 것이 아니며, 전능이나 신성의 다른 본질적인 속성들이 육신에 (직접) 투입되는 것도 아니다.”³³⁾

요컨대, 위격을 중심으로 한 신인양성의 교류는 가능하지만, 신성이 인성을 직접적인 상대로 하여 본질적인 교류, 즉 고유한 속성을 직접 전달하는 것은 비르지 않다는 것이 핵심이다.

32) 하인리히 헤페, 『개혁과 전통교의학』, 633-34.

33) Armandus Polanus, *Synagma Theologiae Christianae*, Hanover 1624. 헤페, 634에서 재인용이며, 괄호안의 표현은 필자의 것이다.

V. 그럼에도 불구하고 신성과 인성의 직접적인 교류로서 속성의 교류일 수 있는가?

1. 루터교회

루터교회는 신성과 인성의 결합을 보다 직접적인 것으로 간주하는 뚜렷한 전통을 가지고 있다. 특히 인성에 신성을 전달함으로써 일어나는 “인성의 신성화”를 뚜렷하게 견지한다.³⁴⁾ 이런 입장이 두드러지게 개진된 것은 주의 민천에 대한 이해를 둘러싼 논쟁에서였다.³⁵⁾ 소위 공재설(consubstantiation), 즉 그리스도의 육체적인 몸이 떡과 포도주 안에, 절에, 이해 실제한다는 견해가 가능한 것은 신성을 인성에 전달함으로써 인성이 편재하기 때문이라는 것이다. 바르트(K. Barth)의 이해에 따르면, 그리스도의 육체에 신적인 임위를 전달함으로써 “심지어 예수 그리스도의 인성이 총명한 신적인 영광을 충분히 소유하고 능력껏 활용할 수 있으며, 또한 동참하게 된다”는 것이다.³⁶⁾ 달리 말하면, 신성에 속하는 속성들, 즉 전능, 영원, 무한, 판재, 전지와 같은 것이 인성에 실질적으로 전달되기 때문에, 예를 들어, 주의 민천 상의 떡과 포도주 안에 실질적인 그리스도의 임재가 주어진다고 믿는 것이다. 그러나 이 견해를 조금 더 구체적으로 생각해본다면, 몇 가지 어려움을 피하기 어렵다는 사실이 직면하게 될 것이다. 예컨대, 신성에 속하는 전지가 인성에 전달된다면, 복음서에 나타난 인성의 지적인 한계들은 어떻게 설명할 수 있을 것인가? 과연 복음서에 그려진 인간 예수와 조화될 수 있는 것인가? 후에 논의할 좀 더 진행하여서 영화롭게 된 예수의 경우를 상정하여, 신성이 인성에 자신을 전달하는 것이 가능하지 않을까 고려할 수도 있겠으나, 이마저 교회의 신앙고백 전통에 따르면 가능하지 않은 길이다. 그리스도의 인성은 영원하기 때문이다. 중보자적이 끝나면, 인성이 해소되어 다시 하나님의 본질로 되돌아가거나³⁷⁾ 혹은 루터교회가 생각하는 것처럼, 신성이 인성을 흡수하

34) 하인리히 헤페, 『개혁파정통교의학』, 600.

35) 최근에는 이러한 논의가 종말론에도 적용되어, 종말의 최종적인 완성을 영화(靈化)에서 찾으려는 흐름이 대두되고 있다.

36) Karl Barth, *Church Dogmatics* IV/2, (tr.) G. W. Bromiley (Edinburgh: T&T Clark, 1978), 77.

“Communicatio is supposed to mean that even the human nature of Jesus Christ is in full possession, and capable of full use, and participant in the full glory of the divine.”

37) W. D. Jonker, *Die Gees van Christus*, (Pretoria: NGK Boekhandel, 1981), 21.

여 신성화되거나 하는 것이 아니라, 여전히 참된 신이시며 동시에 참된 인간으로 남는다는 것이 나케아 신앙고백의 핵심적인 언명(cujus regni non erit finis)이다. 따라서 이와 같은 길을 상징하는 것은 바로지 않다. 이와 관련한 산뜻한 묘사를 맥클라우드에게서 찾을 수 있다.

“그가 지난 사림의 몸과 사림의 영혼은 그것들이 지성에서 소유하고 있었던 비를 훨씬 넘어서는 정도로 그리고 심지어 낙원에서 아담이 소유했던 비를 훨씬 넘어설 정도로 영화될 수 있다. 그 몸과 영혼이 우리가 상상할 수 있는 어떤 것도 훨씬 능가하는 변화를 겪을 수 있다. 그의 인성이 하나님의 영광과 하나님의 지복 상태와 하나님의 주권에 동참할 수 있다. 그의 인성이 하나님의 계시로 봉사할 수 있다. 그의 인성이 만물을 자신 이해 복속시키고 천지에 대해서 주권을 행사할 수가 있다. 그 인성이 하늘 보좌 한가운데 앉아 있을 수 있다(계 7:17). 그러나 그 인성은 계속해서 인성으로 남아 있다. 우리가 아무리 그리스도의 영광에 가장 화려한 말을 갖다 붙인다 할지라도 그 점을 망각해서는 안 될 것이다.”³⁸⁾

사실 이런 근본적인 문제를 루터파도 알고 있었으며, 따라서 속성의 전달을 이야기할 때, 속성 교류의 “강호 교환성”(reciprocity)³⁹⁾을 인정하지 않았다는 사실을 고려할 필요가 있을 것이다. 신성이 인성에 자기를 전달하는 것은 받아들였지만, 인성을 신성에 전달하는 것은 고려하지 않았다는 것이다. 달리 말하자면, 인간이 신성화 혹은 신화되었다는 사고를 우려하고 피하려고 했었다는 것이다. 그럼에도 불구하고 그 혐의를 다 벗어버리기에는 지나치게 신성의 인성에의 전달을 강조하고 있으며, 결과적으로 이것이 신화의 종착역에 도달하게 된다는 사실을 피하기 어렵다.

2. 개혁교회

루터교회와는 달리, 개혁교회는 두 속성의 직접적인 전달이라는 사고를 받아들이지 않았다. 개혁신학은 그리스도의 인성은 영원하다는 공교회의 교백을 중시하여, 비록 그리스도의 인성이 최종적인 완성의 극치(consummatio)에까지 이르렀지만, 그럼에도 인간됨의 한계를 넘어서는 일은 없을 것이라고 믿는다. 인성과 관계되는 한, 시간 내적이며, 공간 내적인 존재로 남는다고 확신한다. 따라서 주의 민천에 있어서도, 그리스도의 인성은

38) 도널드 맥클라우드, 『그리스도의 위격』, 271.

39) 도널드 맥클라우드, 『그리스도의 위격』, 269.

떡과 포도주 안에, 결에, 혹은 아래에 있을 수 없다. 왜냐하면, 인성으로서 그리스도는 하나님의 보좌 우편에 공간적으로뿐만 아니라 시간적으로 존재하기 때문이다. 만일 그리스도의 인성을 "전능하고 전지하며 편재한 것으로 만든다는 것은 그 인성을 파괴하는 것보다 더 바 없다."⁴⁰⁾ 이런 관점에서 성령을 통한 그리스도의 인체의 경험이라는 측면을 강조하게 된 것이다.

성령을 통하여 그리스도의 인체를 경험한다고 할 때, 그것은 위격으로서의 그리스도 경험을 지시하는 것이다. 앞에서 거론했던 것처럼, 신성과 인성의 직접적인 전달은 일어나지 않지만, 그러나 로고스이신 그리스도의 위격과 인성의 사람은 직접적이라는 사실을 고려할 때, 신·인양성의 주체이신 로고스의 편재와 더불어 성령의 사역을 배제하지 않는 방식으로 그리스도는 편재할 수 있는 것이다.

Ⅶ. 위격적인 연합과 영성의 방향

이상의 연구에 비추어 볼 때, 양성간의 존재론적인 시편, 혹은 직접적인 자기 전달은 일어나지 않는다는 것이 개혁교회의 신중한 판단이었다. 그럼에도 불구하고 인성의 경우, 그리스도의 위격과의 관계에서 "직접적인 연합"이 이루어진다고 믿었다. 신성이 인성에 자기를 직접 전달하지는 않지만, 그러나 하나님이신 로고스의 위격과는 온전하게 연합된다는 것이다. 따라서 인성의 신성화는 불가능하지만, 인성이 하나님이신 로고스와는 직접적인 교제를 할 수 있다. 이런 이해는 그리스도인과 그리스도와의 관계에 매우 중요한 관점을 열어준다. 왜냐하면, 그리스도인은 그리스도와와의 연합을 실제적으로 향유하며, 구원의 핵심적인 목적이 바로 여기에서 성립하기 때문이다. 이 경우, 이 연합의 성격은 "인격적"이라는 데서 두드러지게 나타난다. 달리 말하여, 그리스도와 그리스도인과의 연합이 "직접적"이라는 말의 의미는 "인격적"인 연합이라는 핵심적인 측면을 통해서 볼 때, 비로소 파악된다는 것이다. 이러한 그리스도와 그리스도인과의 연합과 관련하여, "영성신학"을 연구하는 시이론 차은 다음과 같이 핵심적인 측면을 언급한다.

“복음주의적 영성의 진수는 예수 그리스도 안에서 신자에게 임하시는 하나님을 이해하는 독트

한 방식에서 발견된다. 진리는 복음 안에 포함되어 있다. 복음을 설교하는 것은 그 진리를 경험할 수 있도록 돕는 일이다. 따라서 그리스도인 된다는 것은 단지 특정한 기독교의 원리들이나 권제를 받아들이는 것만이 아니다. 그것은 '우주적 그리스도론'의 핵심이 아니라, 부활하신 나사렛 예수와의 인격적인 관계에 들어가는 것이다. 각 사람의 회심 체험은 구체적인 역사적 상황 속에서 그리스도의 초월적인 인격과 생생하게 만나는 것을 포함하고 있다. 이것이 신플라톤주의의 비인격적인 신비주의에 대항하여 복음주의적 신비주의를 정의하면서 블로샤가 이해했던 '성경적 인격주의'이다."⁴¹⁾

간강한 영성은 우주적인 그리스도 소위 인성을 입지 않고 세계에 편재하는 보편적 이성으로서의 그리스도와의 신비주의적인 시편에서가 아니라, 인성을 취하여 삼자기에서 달리 죽으신 바로 그 분과의 인격적인 연합에서 비롯된다는 아주 분명한 논제를 단적으로 있다. 신플라톤주의(Neoplatonism)에서 신은 자신의 존재의 총면(totum)을 방출하여 그것으로부터 이성적인 피조물에서부터 비인격적인 피조물을 창조한 것으로 이해된다. 창조주인 일차(一)에게서 할라남치는 신성의 유흐로부터 피조세계 전반에 미치는 신성의 단계적 하강(καταβάσις)과 신의 분절에로의 궁극적 귀의(ὑποβάσις)의 과정을 통하여, "신이 세계 안에 세계가 신 안에 직접적으로 참여함"으로써 이상적인 세계가 형성된다고 믿는 것이 신플라톤주의의 범신론적인 세계관이다. 이 구조 안에서 로고스는 세계에 편재하는 보편적 이성이며, 이 이성에 신비적으로 참여하는 것이 인격적 피조물의 영성 체험에 속한다. 일종의 존재론적 상호 참여로서 피조물과 창조주의 관계를 상징하는 것이다. 이런 이해의 끝은 결국 신화(神話) 혹은 신성화(神性化)이다.

그러나 개혁신학은 이러한 견해에 대하여 분명하게 "아니오"라고 말하였다. 오히려 그리스도인과 그리스도와의 인격적인 연합은 성령 안에서 이루어지며, 그것은 앞의 인용문에서 확인하는 바와 같이 하나님의 말씀의 선포와 더불어 발생하는 역사내의 실존적인 사건이다. 조금 쉽게 풀어서 말하면, 그리스도인들이 추구해야 하는 영성은, 기독교의 양성의 관계에서 볼 때, 인간이 신의 본질에 참여하려는 방향에서 그 궁극적인 목적을 보이시는 안 되며, 오히려 그리스도와의 인격적인 연합을 통해서, 그분의 형상을 닮아가는 것에서 그 궁극적인 목표를 발견해야 한다는 것이다. 그리스도와의 인격적인 연합을 실질적으로 추구할 수 있는 객관적인 안에서는 배타적으로 성경이다. 따라서 건전한 영성은 성경에 계시된 하나님의 말씀을 따라, 그리스도와 그분의 아버지 하나님, 곧 창조세계의 주인되신 분과의 인격적인 시편을 이루어내는 데서 찾을 수 있는 것이다. 비로 객관적

40) 도널드 맥클라우트, 『그리스도의 위격』, 272.

41) 시이론 차은, 『영성신학』, 김병오 옮김 (서울: IVP, 2002), 47.

인 계시로서 성경을 가지고 이 일을 하게 하시는 분이 성령이시다. 그리스도인의 생의 내적인 주관자(主觀者)인 성령께서 실질적으로 그 말씀을 깨우치시며, 그 말씀을 따라서 살도록 하시기 때문이다.

이 과정을 통하여, 그리스도인들은 신의 성품에 참여(Θεῖος κοινωνία φύσεως, 베후 1:4)하게 된다. 여기서 우리가 참여하는 신의 성품(φύσις)은, 열외 생각하는 것처럼, 존재론적인 신의 본질에의 참여를 의미하지 않는다는 사실을 기억하는 것이 좋을 것이다. 헬리어 원문인 "θεῖος κοινωνία φύσεως"에서 명시인 κοινωνία와 φύσεως를 어떻게 번역하느냐에 따라서 그 정확한 의미가 결정되기 때문이다. κοινωνία는 통상적으로 "동반자"라는 의미와 "함께 나누는 자"라는 두 가지 의미로 해석될 수 있다. 이 두 가지 가능한 번역 가운데 소유격을 동반하는 경우 그 대상에 따라 하나의 특정한 의미를 갖게 된다. 예를 들어, 사람을 가리킬 때는 "동반자"의 의미를 갖는다. 이럴 경우, "누구의 동반자"라는 의미를 가진다는 것이다. 그러나 소유격이 아닐 경우, "함께 나누는 자"라는 의미를 갖게 된다. 이러한 이해를 가지고 본문을 분석할 경우, "φύσεως"가 비인격적인 추상명사이기 때문에, "신의 성품"을 "함께 나누는 자"라는 의미로 해석되는 것이 자연스러울 것이다. 그러나 베드로후서를 기록한 저자의 언어사용의 일반적인 특성을 고려할 때 이렇게 결론짓는 것이 다소 성급하다는 느낌을 지버리기 힘들다. 말인즉, 베드로후서 1장 3절에서 "하나님"을 표현하면서 "divine power"라는 표현을 사용한다면가 혹은 1장 17절의 "the Majestic Glory"와 같은 표현(φ)을 사용하고 있다는 사실에 비추어볼 때, "θεῖος φύσεως"는 단순히 신의 성품을 가리키는 것을 넘어서, "하나님" 자신을 지시하는 것으로 읽는 것이 바를 것이다. 그렇다면, 이 문구의 자연스러운 읽기는 "하나님의 동반자"로 될 것이다. 따라서 "하나님의 동반자"라는 표현은 "하나님과 인격적인 교제에 참여한 자"라는 의미를 가질 수 있을 것이다. 달리 말하여, 하나님의 본질에 참여함으로써 신화되는 길을 언급하는 것이 아니라, 하나님과 교제함으로써, 혹은 하나님과의 인격적인 대면을 통하여, 윤리적인 의미에서 하나님을 믿어가는 삶을 살아가는 것을 의미한다. '쉬운 성경은 이러한 신학적 인 통찰을 반영하여 다음과 같이 번역하였다.⁴³⁾

"그 영광과 선함을 통해 약속하신 크고 놀라운 선물을 우리에게 주셨으며, 이 약속을 통해 '하나님을 믿은 모습으로 함께 교제하게 하셨습니다. 그러므로 세상외 어떤 경우도 여러분은 멸망시킬 수 없습니다."

42) NIV.

43) 정형철 발행, 『쉬운 성경』, (서울: 아가페출판사, 2005). '인'의 표현에 주의하라.

이것은 또한 문맥상 본질적인 참여로서 신의 성품에의 참여가 아니라 윤리적인 하나님 됨이라는 사실을 확인할 수 있다.

"그러므로 이러한 복을 받은 여러분은 열심히 여러분의 생활 가운데 믿음에 막을 뒤에 지식을 지식에 참여를 전체에 인내를 인내에 경건에 형제 우애를 형제 우애에 사랑은 더하십시오" (베후 1:47)

우리가 "영성을 추구한다" 혹은 "경건을 추구한다"고 할 때, 이것이 존재론적인 하나님의 본질에의 참여(participatio in naturam Dei)로 오해되지 않도록 하는 것은 신학교육에 있어서나 목회현장에 있어서 매우 중요한 일이다. 오히려 우리가 "영성을 추구한다"고 할 때 이것은 항상 윤리적인 측면에서 또한 인격적인 측면에서 하나님의 말씀을 존중하고 그 말씀을 따라 삶으로써 하나님의 뜻이 자신의 삶속에 구현되도록 힘쓰는 일로 이해되어야 한다. 따라서 하나님께서 그리스도인들에게 주신 이성, 즉 거듭난 이성을 배제하지 않는, 거듭남을 통하여 또한 성령의 인도를 통하여 바르게 작동할 수 있는 의지적인 결단을 배제하지 않는 윤리적인 판단과 건전한 사고와 행동을 항상 추구하는 것이 바른 영성을 추구하는 길이다. 이런 맥락에서 바울은 로마의 그리스도인들을 향하여, 다음과 같이 권면하였을 것이다.

"그러므로 상도 여러분 나는 하나님의 재분께 여러분에게 권합니다. 여러분의 몸을 하나님을 기쁘시게 하는 기록한 살아 있는 제물로 드리십시오 이것이야말로 여러분이 마땅히 드러야 할 영적인 (혹은 합리적인) 예배입니다. 여러분은 이 재성을 받받지 말고 마음을 새롭게 하여 변화를 받으십시오. 그러면 여러분들은 하나님의 선하시고 기뻐하시고 온전하신 뜻이 무엇인지 를 분별할 수 있게 될 것입니다. 하나님께서 나에게 주신 은혜를 힘입어 여러분 한 사람 한 사람에게 말씀드리겠습니다. 여러분은 여러분 자신에 대하여 마땅히 생각해야 할 것 외에 다른 것을 생각하지 마십시오. 여러분은 하나님께서 각자에게 주신 믿음의 광명대로 명철한 판단을 가지고 자신에 대하여 생각하십시오"(롬 12:1-3)⁴⁴⁾

그렇다. 그리스도인들이 영성을 추구한다는 것은 바로 변화된 마음과 명철한 판단을 가지고 하나님의 선하시고 기뻐하시고 온전하신 뜻이 무엇인지를 분별하는 삶을 살아가는 것으로 확인되어야 한다. 이런 삶을 하나님 없이 행하는 것이 아니라, 하나님과 교제함으로써

44) 『쉬운 성경』에서 인용한 것이며, 0인의 글은 필자가 첨가한 것이다.

씨, 달리 말하여, 그분의 믿음은 읽고 묵상함으로써 하나님을 인격적으로 만나고 대화하는 가운데 점진적으로 이루어가야 한다. 이런 측면에서 성령의 사역은 핵심적인 것이 될 것이다. 환언하여, 영성을 추구한다는 것은 성령의 인도를 따르는 삶이기도 한 것이다. 그러나 기억해야 할 사실은 성령께서 우리 안에 계시지만, 우리의 영혼과 동일시되는 분이 아니라는 사실이다. 우리의 영과 뚜렷하게 구별되는 분으로서 우리의 영과 더불어 일하실 뿐이다. 환언하여 내주하시면서도 동시에 우리 안에 존재론적으로 파묻히는 분이 아니라는 것이다. 항상 우리의 인격과 구별된 분으로서 계신다. 따라서 성령 충만한 것도 우리를 신성화하는 것으로 귀결되지 않는 것이다. 결론적으로 기독교적으로나 신론적으로나 성령론적으로 볼 때, 인간이 신의 본질에 참여함으로써 신성화되는 길은 없다고 할 것이다.

Ⅷ. 나가는 글

지금까지 우리는 오늘날 유행하는 영성운동의 한 방향으로서 신화(神話)라는 문제를 그리스도의 두 본성의 관계를 중심으로, 특히 속성의 교류라는 측면에서 비판적으로 고찰하였다. 이 논의를 통하여 영육신의 신비는 본유적 신성의 담지자인 로고스가 인성을 지닌 안에 받아들임으로써 이루어진 것이며, 이는 결코 신성이 인성을 직접적으로 수용함으로써 양성이 혼합된 것이 아니라는 사실을 발견할 수 있었다. 로고스의 위격에 인성을 수용함으로써, 신성과 인성 사이에는 간접적인 연합이 형성된 반면에, 인성과 로고스의 위격 사이에는 직접적인 연합이 형성됨으로 참된 신성과 참된 인성이 함께 있게 된다. 이 점에서 네스토리우스와 유태키스의 오류를 극복하고, 니케이와 칼세돈의 신앙고백적 입장을 견지하는 것이다. 이것이 바로 개혁신학이 지향하는 그리스도의 두 본성의 관계이다.

아울러 속성의 교류와 관련하여서도 루터교가 표방하는 신성이 인성에 자기를 전달함으로써, 환언하여 신성에 속하는 편재(omnipresence)를 인성에 전달함으로써 인성이 편재할 수 있다는 주장이 내포하고 있는 문제를 비판적으로 논구하였으며, 이에 반하여 개혁신학은 속성의 교류를 본성의 직접적인 교류, 즉 존재론적인 참여로 파악하지 않고, 인격적인 의미로 혹은 윤리적인 의미로 혹은 성령론적인 의미로 파악한다는 사실을 드러내었다.

이러한 논의에 근거하여 우리는 영성을 추구한다는 말은 곧 하나님과 인격적인 교제를 향유하는 것을 의미하고, 그 인격적인 교제를 향유함으로써 변화된 지성을 통하여 하나님의 뜻을 분별하여 실천적인 의미에서 윤리적인 삶을 살아가는 것을 지향한다는 의미로 사용하는 것이 건전하다는 사실을 도출하였다.

참고문헌

도널드 맥클라우드, 『그리스도의 위력』, 김재영 옮김, (서울: IVP, 2001)
 제럴드 브레이, 『신론』, 김재영 옮김 (서울: IVP, 1999)
 사이몬 찬, 『영성신학』, 김병오 옮김 (서울: IVP, 2002)
 정형철 발행, 『쉬운 성경』, (서울: 아가페출판사, 2005)
 존 칼빈, 『기독교강요』, 원광연 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2004)
 하인리히 헤페, 『개혁파정통교의학』, (서울: 크리스찬다이제스트, 2007)
 유희무, “신학은 영성이요, 영성은 신학이다” (2007 추계 신학전문학술제 21세기 한국교회를
 위한 영성), 4-5.

Bauckham, R. *God will be all in all. The Eschatology of Jurgen Molinam* (Edinburgh:
 T&T Clark, 1999)

Cocceius, Johannes. *Summa Theologiae ex Scriptura repetita*, (Amsterdam 1665)

Jonker, W. D. *Die Gees van Christus*, (Pretoria: NGK Boekenhandel, 1981)

Karl Barth, *Church Dogmatics IV / 2*, (tr.) G. W. Bromley (Edinburgh: T&T Clark, 1978)

Kooi, C. van der. *Hinkelen binnen de lijnen: Enkele krijstrepen voor een christologie*,
 (Kampen: Kok, 1999)

Mackintosh, H. R. *Doctrine of the Person of Christ* (Edinburgh: T&T Clark, 1913?)

Moberly, R. C. *Atonement and Personality* (London: John Murray, 1901)

Moltmann, J. *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie* (Gutersloh: Chr. Kaiser /
 Gutersloher Verlaghaus, 1995)

Polanus, Amundus. *Synagma Theologiae Christianae*, (Hanover 1624)

Zanchii, H. *De Religione Christiana Fides*, (Palatine: Neustadt, 1585)



이문익분

서장국 최경진