

현대 개혁신학과 성경신학에서의 신구약의 통일성¹⁾

The Unity of Covenant: In Modern Reformed Theology and Biblical Theology

김성봉
(조직신학)

- I. 신구약(언약)의 통일성이란?
 - 1. 언약 내용
 - 2. 웨스트민스터 신앙고백서에서
 - 3. 두 언약의 통일성과 차이성에 대한 상대적 강조
 - 4. 두 언약의 차이에 대한 배타적 강조
 - 5. 두 언약의 유사점과 차이점에 대한 적절한 강조
 - II. 교리사에서 신구약 통일성의 문제
 - 1. 대립되는 두 경향
 - 2. 신구약 통일성 문제의 직접적인 계기
 - 3. 재틀러(Johann Salomo Semler)의 경우
 - III. 개혁신학에서의 이 주제의 사상적 계보
 - 1. 개혁주의 신학의 고유점으로서
 - 2. 구원언약론의 발전에 대한 비판적 고찰
 - IV. 현대 개혁신학에서의 언약의 통일성
 - 1. 바빙크의 진단
 - 2. L. Berkhof(벌코프)의 조직신학에서
 - 3. 박형룡(1897~1978)의 조직신학에서
 - 4. 조석만 교수의 조직신학(상)에서
 - 5. Anthony A. Hoekma(후크마 1913~1988)의 개혁주의 인간론에서
 - 6. G. J. Spykman(스파이크만 1926~1993)의 조직신학에서
 - V. 현대 성경신학에서의 언약의 통일성
 - 1. 성경신학에 있어서 코케이우스의 영향과 그에 대한 바빙크의 진단
 - 2. 보스(G. Vos, 1862~1949)의 성경신학에서
 - 3. 단일주제적 접근 방법을 쓰는 신학자들
 - 4. 단일주제적 접근 방법을 쓰지 않는 신학자들
- 맺음말

1) 본 논문은 2005년 2월 14~16일에 열렸던 개혁주의 성경 연구소 주관 하에 목회자들
들을 위한 논문 발표회에서 발표한 것을 조금 수정한 것이다.

주어진 주제를 다음 몇 가지 작은 제목들로 나누어 생각해 보고자 한다. 첫째로, 신구약(언약)의 통일성이란 무엇을 말하는가? 둘째로, 교리사에서 신구약의 통일성의 문제가 어떻게 다루어졌던가? 셋째로, 개혁신학에서의 이 주제의 사상적 계보는 어떠한가? 넷째로, 현대 개혁신학에서 이 주제는 어떤 식으로 다루어지고 있는가? 다섯째로, 현대 성경신학에서 이 주제는 어떤 식으로 다루어지고 있는가?

이 주제에 대하여는 일찍이 칼빈(J. Calvin)이 잘 정리하였고, 우리 신앙의 표준문서인 웨스트민스터 신앙고백서에도 잘 정리되어 있으며, 한 세기 전에 바빙크(H. Bavinck)가 풍성하게 다루었고, 바빙크가 다룬 내용을 우리가 즐겨 인용하고 있는 셈이다. 새삼 이 주제가 문제시 되는 것은 개혁신학에 있어서 핵심적인 이 내용이 오늘날 우리 곁에서 점점 사라져가기 때문일 것이다. 과거의 논의에 대하여는 주로 바빙크의 안내를 받으며 살펴보았고, 그 조명 아래 현대의 경향에 대하여 살펴보았다. 현대의 개혁신학 내의 논의에 대하여는 직접 그 서책들을 살펴보는 방식을 택하였고, 현대의 성경신학 내의 논의에 대하여는 주로 하우스(Paul R. Haus)와 브루그만(Walter Brueggemann)의 서술에 의존하였다.

I. 신구약(언약)의 통일성이란?

1. 언약 내용

성경에 기록된 하나님의 계시들 중에서 가장 핵심적인 부분은 아브라함의 선택과 그와의 언약에 대한 기록일 것이다. 아브라함과 맺으신 하나님의 언약은 전 성경을 통해서 나타내신 하나님의 말씀의 맥을 드러내는 데 결정적인 것이다. 이 언약은 이후의 모든 계시들을 이해하는 열쇠라 할 수 있다. 하나님께서는 선하게 지음 받았으나 죄를 내어 타락한 인간들의 문제를 아브라함을 선택하여 그와 언약을 맺으심

으로 본격적으로 해결해 나가기 시작하였다. 하나님께서 아브라함과 맺으신 언약의 핵심은 하나님께서 그와 그의 후손의 하나님이 되시겠다는 것이다(창 17:4-14). 즉 여호와 하나님이 은혜로 택한 자의 하나님이 되시겠다는 약속이다(신 10:15). 바로 이 언약 내용(*summa foederis Dei, foederis formula*)이 신구약을 하나로 묶는 핵심이다. 이 내용은 하나님의 백성(하나님의 나라, 교회)의 근원과 신분과 삶에 관련된 말이다. 언약과 관계하여 성경의 흐름을 간결하게 표현하면, 하나님과 하나님의 택한 백성의 관계가 은혜 언약의 방식으로 결합되기 시작하여 이 세상에서 그 언약의 핵심이 더 판명하게 드러나며, 그 언약의 내용이 실제적으로 이루어지고 영원히 정착된 상태가 하나님의 나라이며, 그 나라의 마지막 종결은 성삼위일체 사이의 교통에서 실현된다고 말할 수 있겠다(고전 15:24).

우리의 주제는 구약과 신약의 관계성 문제이다. 두 언약 사이의 차이에 치중하여 본질적으로 다른 두 개의 언약이 있었다고 주장하는 신학자들이 있었는데,²⁾ 이들은 구약을 엄격히 은혜의 약속과 분리할 뿐 아니라 그것과 대립시킴으로써, 구약은 행위언약이고 신약은 복음적이고 신앙적인 언약으로 대비시킨다.³⁾ 이에 비하여 두 언약 사이의 유사성에 치중하여 하나의 언약만을 인정하는 사람들은⁴⁾ 언약이라는 말을 약간 모호하지만 보다 광의적으로 이해하여 은혜의 약속도 포함시킨다.⁵⁾ 그리고 그 약속이 그리스도 이전과 이후에 달리 시행되었기 때문에 그들은 그것들을 옛 언약과 새 언약으로 둘로 구별하였는데, 전자와 같이 종과 유로써가 아니라(not of genus into species), 우연

2) 볼록, 피스카토르, 트렐카티우스 등.

3) 헤페, 「개혁과 정통 교의학 2」, 이정석 역(고양: 크리스찬 다이제스트, 2004), p. 569.

4) 칼빈, 마티(Martyr), 우르시누스 등.

5) 헤페, 「개혁과 정통 교의학 2」, p. 5 69.

(偶然)에 따른 주인(主因)의 구분으로(of subject according to accidents) 구분하였는데, 이에 대해 다른 사람들도 거부하지 않는다고 한다. 그들의 차이는 단지 용어의 다른 사용에 있는 것이 아니라 실제적 사실 자체에 있었다고 한다.⁶⁾

2. 웨스트민스터 신앙고백서에서

언약의 통일성이라는 말은 하나님께서 사람과 맺으신 (은혜)언약에 통일성이 있다는 말로서, 구약과 신약이 서로 다른 언약이 아니라, 서로 통일성이 있다는 것이다.⁷⁾ 언약에는 행위언약과 은혜언약이 있지만, 언약의 통일성이란 주체는 행위언약이 아니라 은혜언약과 관계된 문제이다. 언약의 통일성과 관계된 명시적인 표현은 우리의 신앙고백서 제 7장 5절과 6절에 나온다. “이 은혜 언약은 율법시대와 복음시대에 각각 다른 형태로 실시되었다. 율법시대에 유대 민족에게 실시된 것은 약속, 예언, 제물, 할례, 유월절 양, 기타 모든 모형들과 규례들이다. 이것들은 장차 오실 그리스도의 예표로서 성령의 역사에 의하여 그 시대의 선민을 약속된 메시아 신앙으로 육성하시기에 충분하였고 또 유효하였다. 그 때에는 약속된 메시아로 말미암아 사람들이 충분한 사죄와 영원한 구원을 받았는데 이것이 구약이다.”(5절) “실체이신 그리스도께서 나타나신 복음시대에는 언약 실시의 규례로서 설교와 성례(세례와 성찬) 뿐이다. 이 규례들이 수효로 보아서는 적고, 그 사역양상이 비교적 단순하고, 외관상 화려하지도 않다. 그러나 그것으로써 더욱 충만하고도 명확한 영적 효력을 모든 나라(유대인과 이방인)에

6) Johannes Piscator, *Aphorismi Doctorinae Christianae, maximam Partem ex Institutione Calvini (sic) excerpti, seu Loci communes theologici, brevibus sententiis expositi*. 2nd ed.: Herborn, 1592. 헤페, 「개혁과 정통 교의학 2」, p. 569에서 재인용.

7) 기독교 강요에서 언약에 관한 논의는 II.viii.21; II.x.1-5, 8; II.xi.4, 11; III.xvii.6; III.xxi.5-7; IV.xiv.6; IV.xv.22; IV.xvi.5, 6, 14; IV.xvii.20 등에서 찾아 볼 수 있다(I.vi.1의 각주 3에서).

나타낸다. 이것을 신약이라고 부른다. 이처럼 두 시대의 계시(啓示) 형태는 서로 다르지만 그 언약들이 실질적으로는 하나요 동일한 것이다.8)”(6절) 여기에 구약과 신약 양 언약의 통일성에 대한 고백이 분명히 명시되어 있다.

3. 두 언약의 통일성과 차이성에 대한 상대적 강조

바빙크에 의하면 이미 사도시대로부터 서로 대립해 있었던 두 경향인 유대주의와 영지주의와 대조적으로 기독교와 그 신학이 어떤 이중과업으로 분류된다는 것을 보여주었다고 한다. 영지주의와 대조하여 그것은 신구약의 통일성(de eenheid der beide testamenten)을 주장하고, 유대주의와 대조하여 신구약의 차이(het onderschied der beide testamenten)를 주장하여야 했다. 그것을 위해 고린도후서 3장의 신구약(παλαια εν καινη διαθηκη)에 관한 바울의 가르침을 이용하였다. 라틴어 ‘언약(testamentum) 혹은 ‘도구’(instrumentum)란 말은 처음에는 경륜에 적용된 낱말들이지만 후에는 신구약 성경에 적용되었다. 신구약 그 둘은 근원과 내용에 있어서 하나이다. 하나님이나 로고스가 둘의 저자이다. 둘 안에는 하나의 같은 신앙, 한 언약, 구원에 이르는 한 길이 표상되어 있다. 차이는 다만 형식에(in dem vorm) 있고 이것이 그와 같이 존재함에 틀림없다. 하나님은 참으로 한 분이시지만, 사람들이 다르고, 그 때문에 역시 다양하게 양육되었음에 틀림없다. 하나님은 그의 은혜를 계속적으로(successief steeds) 더 풍부하고 더 판명하게 계시하시고 있다.

이것에 일치하게 교부들을 통해서 율법과 복음은 참으로 구별되나, 분리될 수 없다고 종종 표현되고 있다. 이 대목에서 바빙크는 티롤리안을 인용하면서 “열매가 씨로부터 나온다면, 열매가 씨로부터 분리될

8) 히 13:8 ; 시 32:1 ; 행 15:11 ; 롬 3:21-23,30, 4:3,6, 16-17, 23-24 ; 갈 3:14,16

수 없는 것처럼, 복음도 율법과 분리되지 않고 오히려 율법으로부터 속행한다. 그로부터 다른 것이나 외래적이거나 별종이 아니고 모순적이지 않다”(Sicut fructus scparatur a semine, cum sit fructus ex semine, sic et Evagelum separatur a lege, dum provehitur ex lege: aliud a illa, sed non alienum, diversum, sed non contrarium)⁹⁾고 한다. 또한 어거스틴을 인용하여 “두려움은 더 구약에 속해 있고 사랑은 더 신약에 속해 있으나, 구약 안에 신약이 감추어져 있고 신약 안에 구약이 드러나 있다”(in Vetere Testamento Novum latet, et in Novo Vetus patet)¹⁰⁾고 하며, “구약은 신약을 선취하며, 구약의 해석이 신약이다. 구약은 신약의 감추어진 것이요 신약은 구약의 드러난 것이다 (Vetus Testamentum Novum praeoccupat et Novum interpretatum est Votus. Vetus Testamentum est occultatio Novi, et Novum est revelatio Verteris). 차이는 본질에 따른 것이 아니라, 시대에 따라 변한 것이다”(Ἡ διαφορα οὐκ ἐστὶν παρα τὴν οὐσίαν ἀλλὰ κατα τῶν χρόνων ἐναλλαγὴν)¹¹⁾고 하였다. 바빙크에 의하면 종교개혁 때에 그것들의 상호관계가 분명히 정의되는 각종 신조들이 발생하게 되었다고 한다. 유대적이고 영지주의적인 사상들은 중세시대에 발전되었고, 지금에도 그들의 영향이 여전히 미치고 있다고 한다.¹²⁾

4. 두 언약의 차이에 대한 배타적 강조

바빙크는 재세례파, 쏘시니안주의, 알미니안주의, 및 초기 루터를 언급하면서 이들이 두 언약의 차이를 주장하였다고 말한다. 바빙크에 의하면 재세례파는 급진적이고 종교 윤리적 개혁뿐만 아니라, 사회 정

9) Tertullianus, *adv. Marc.* IV 11.

10) Augustinus, *Qu. in Exod.* 73.

11) Suicerus, s. v. *διαθηκη*.

12) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* III, Kampen 2. ed., 1910, p. 214.

치적인 개혁을 원하였으며, 성경에 호소하여 이자, 일부다처주의의 추방, 재산들의 통용을 열망하였다고 한다. 자연과 은혜의 이런 대조는 점점 더 성경 전체를 내적인 말씀 안에 종속시키는 결과로 인도하였다. 이들에게 있어서 성경은 어떤 죽은 문자였다. 특별히 구약은 모든 복음적인 내용을 잃게 되었으며, 이스라엘은 돼지 떼와 같이 다만 세속적인 재물에 의해서 길러내진 자들이다. 그리하여 율법은 우리에게 모든 가치와 힘을 잃어버렸다고 한다. 쏘시니안주의는 자신의 합리주의적인 원리에 의해서 같은 결과에 도달하였다. 즉 구약은 신약보다 훨씬 저위에 있다. 그것은 일부다처제를 가르치고, 이웃사랑을 제한하며, 모든 덕들을 전체적으로 규정하지 않고 있으며, 아주 무거운 형벌들을 사소한 죄들에게 고정시켜버렸다는 것이다. 그것은 다만 노예적인 두려움과 땅에 속한 약속만을 알고 있다. 그것은 어떤 완전한 의와 용서에 대해서 알지 못하고 있다. 그 때문에 그것은 완전히 폐지되었고 그리스도가 새로운 입법자로서 나타났다는 것이다. 아르미니안주의는 그와 같이 대담하게 말하지는 않지만, 그럼에도 불구하고 구약을 다만 세속적인 재물들을 약속하였던 언약으로서 파악하였다. 루터조차도 신구약을 종종 율법과 복음으로 대조시켰으나, 후에는 더 조심하여 구약 안에도 풍부한 복음적 약속들이 있었다고 가르쳤다. 그럼에도 불구하고 이런 견해는 루터주의 신학에 영향을 끼쳤다. 참으로 그들은 신구약 안에 단지 한 메시야, 한 신앙, 구원의 한 길만이 있다고 생각하였으나, 한 언약이 있다는 사실을 말하기를 거부하였다. 그들에게 있어서 ‘언약’이란 말은 사내산에서 이스라엘과 맺은 율법적인 언약을 의미하고 있다. 이런 의미에서 그것은 신약과 근본적으로 구별되고 있고, 그것은 신약과 대립하고 있으며, 신약에 의해서 폐지된 것이다. 구약에는 우리에게도 타당한 많은 약속들을 이스라엘에게 주셨으나, 이스라엘과 맺는 하나님의 율법적 언약으로서 구약은 결코 은혜언약(foedus gratiae)이 아니었다. 아담과 아브라함 등에게 주신 복음의 약속들은 참으로 은혜언약 아래 종합될 수 있으나, 역시 구약에서의 이런 은혜언약은 우연에 있어서만 차이가 있는 것이 아니라, 약속이 성

취와 구별되고 그림자가 몸체와 구별되듯이 **실체에 있어서도 신약과 차이가 있다는 것이다.**¹³⁾

5. 두 언약의 유사점과 차이점에 대한 적절한 강조

— 칼빈과 알팅에 있어서

개혁교회는 두 언약 사이의 유사점과 차이점에 대하여 어느 한 극단으로 배타적으로 치우치지 아니하고 적절하게 잘 강조하여 왔다. 그 대표적인 실례로 칼빈과 알팅의 경우를 들었는데, 이들은 이 주제와 관련하여 신구약의 유사점과 차이점을 다음 몇 가지로 열거하였다.

먼저 칼빈의 경우를 보면 다음과 같다.

1) 신구약의 유사점에 대하여 그는 다음 세 가지를 말하였다

(Inst. II.x.2).

- a. 노력할 목표로서 유대인들에게 제시된 것은 육적인 번영과 행복이 아니었다. 그들을 선택하셨을 때에 영생의 희망을 주셨고, 신탁과 율법과 예언자들에 의해서 이 선택을 보증하시며 확인하셨다.
 - b. 그들을 주에게 묶어 놓은 언약은 그들 자신의 공로에 의해서가 아니라, 오직 그들을 부르신 하나님의 자비에 의해 유지되었다. 주께서 자기 백성에게 주셨거나 약속하신 축복은 모두 그의 인애에서 왔다는 진리는 예언자들의 수많은 분명한 증언에 의해서 확증된다(Inst., III.xv-xviii).
 - c. 그들은 중보자이신 그리스도를 알고 있었고, 그리스도를 통해서 하나님과 연결되며 하나님의 약속에 참여하리라고 믿었다.
- 이 주제에 대하여 칼빈은 다음과 같이 결론을 지었다. “주께서 이스

13) Ibid., p. 215-216. 박윤선은 그의 「성경신학」, p. 140에서 이 부분을 요약하여 실고 있다.

라엘 백성과 맺으신 구약, 즉 옛 언약은 땅에 붙은 일에 국한 된 것이 아니라, 영원한 영적 생명에 대한 약속을 포함했으며, 주께서 영원한 구원을 얻기 위해서 자기가 하신 일과 겪으신 고난은 “우리들과 똑 같이 구약 시대의 신자들에게도 해당한다는 것을 확실히 보증하셨다.”(Inst., II.x.23)

2) 신구약의 차이점에 대하여 그는 다음 다섯 가지를 말하였다 (Inst.II.xi.1-12).

- a. 구약은 영적 축복을 현세적 축복으로 표현했다(1-3).
- b. 구약 시대에는 형상과 의식으로 진상을 전하며 그리스도를 예표했다(4-6).
- c. 구약은 문자적이며, 신약은 영적이다(7-8).
- d. 구약의 노예 상태와 신약의 자유(9-10).
- e. 구약은 한 민족에, 신약은 모든 민족에 관계한다(11-12). 다르다고 말할 때, 단지 처리방법이 다른 것을 의미하지 하나님 의 공의와 일관성을 의심하는 것이 아니다(13-14).

처리 방법이 다를 수 있다는 것을 칼빈은 다양한 비유로 우리에게 소개해 주는데, 농부의 비유나, 한 가정의 비유나, 의사의 비유나, 어 린이와 청년의 비유가 그것들이다(13).

다음으로 알팅의 경우는 다음과 같다.¹⁴⁾

- 1) 구약과 신약이 일치하는 점들
 - a. 한 하나님과 한 중보자(딤후 2:5-6; 히 13:8)
 - b. 하나님의 일관된 자비(눅 1:54-55)
 - c. 동일한 그리스도의 속전(시 40:6-8; 히 10:9ff.가 인용)
 - d. 동일한 구원과 구원 방식(행 15:11, 4:12)
- 2) 신약과 구약이라는 이중적 시행 양식과 그로 인한 차이점들

14) Jacobus Altingius, *Methodus Theologiae didacticae (Opera, Amsterdam, 1687)*, p. 98. 헤페, 「개혁과 정통 교의학 2」, p. 582-85에서 재인용.

- a. 구약은 이스라엘 민족에게만 주어졌다(창 17:7; 출 19:5-6; 시147:19-20; 롬 16:25). 반면에 신약은 모든 이방인들에게 동일하게 주어졌다(마 28:19-20; 막 16:15-16; 행 10:34).
- b. 구약은 상징과 예표 때문에 더 희미하다(골 2:14-17; 히 10:1). 반면에 신약은 그것들이 제거됨으로써 명료하다(딤후 2:11).
- c. 구약은 신비에 대한 지식과 마음의 감동에 있어서 성령의 제한된 효력과 결합되어 있다(갈 3:2-5; 요 7:39; 신 18:18, 22렘 31:33-34; 요 7:38ff.; 행 2:17(을 2:28-29)).

따라서 신약 신자의 조건이 구약 신자의 조건보다 더 좋다고 한다(마 13:16-17; 눅 10:23-24; 벰전 1:10-11; 마 28:20; 렘 32:40). 그러나 구약이 이스라엘 민족과 시내산에서 시작하기 때문에(렘 31:31-32) 그 언약은 여전히 은혜에 속한 것이라고 말할 수 있다고 하였다(창 17:7; 출 19:5-6).

위에서 본 대로 신구약의 통일성 문제는 우리 신앙의 핵심적인 주제 중의 하나이며, 초대교회 이래로 교회 가운데서 예민하게 다루어져 왔던 주제이며, 종교개혁을 거치면서 보다 선명하게 드러나게 된 주제이다. 이제 이 주제를 교리사 속에서 좀 더 자세히 살펴보기로 하자.

II. 교리사에서 신구약 통일성의 문제

1. 대립되는 두 경향 - 유대주의와 영지주의

바빙크에 의하면 언약론이 교의학적인 의미를 얻게 된 것은 그리스도 종교가 이스라엘 종교와의 결합 속에서 뿐 아니라 동시에 그것과의 구별 속에서 파악되어야 한다는 사실로 말미암은 것이라고 한다. 앞에서도 언급하였듯이 이미 사도시대로부터 여기에 두 가지 경향들이 서로 대립해 있었다. 거의 모든 회집들에서 바울의 인격과 가르침에 반

대하였던 유대주의는 이방인으로부터 온 그리스도인들에 의해서도 모세법 특히 할례의 보존을 요구하였다. 유대인들과 그리스도인들 사이에 단교가 일어난 이후, 예루살렘은 황폐화되고 그리스도교회는 헬라로 쫓겨났으며, 135년 이방 그리스도 교회가 예루살렘에 세워지는 등, 점점 더 사교들이 되고(나사렛과, 에비온파) 유대인은 그들의 신론에 있어서 그리스도의 신성에 대해서 부정하였다. 다른 편에 영지주의가 있는데, 그것은 이미 사도시대에 그 근원을 갖지만(시몬 마구스, 케린투스), 특별히 2, 3세기에 동방에서 서방으로 퍼졌고, 그들 중 마르시온이란 인물에 의한 날카로운 공격이 있었는데, 그 공격은 특히 구약에 대한 공격이었다.¹⁵⁾

2. 신구약 통일성 문제의 직접적인 계기

- 마르시온 이단과 마니교와의 싸움에서

교회사적으로 신구약의 통일성 문제는 직접적으로는 마르시온 이단과 마니교와의 싸움에서 생겨났다. 마르시온의 가르침은 다음 세 가지였다. 첫째로, 율법과 선지자로부터 선포된 하나님은 우리 주 예수 그리스도의 아버지가 아니다. 둘째로, 후자는 인식할 수 있고 전자는 알 수 없다. 셋째로, 하나는 의로운 자이고 다른 이는 선한 자이다. 즉 신 지식에 대한 원리들을 가지고 구약을 버렸다는 말이 된다. 바빙크에 의하면 마르시온은 하나님과 물질 사이의 영원한 이원론에서 출발하여 그 둘 사이의 변이는 모든 세대들(allerlei aeonen)을 통하여 중재되었으며, 세계의 창조를 조물주(demiurg) 혹은 요덴신(Jodengod)이라 하는 낮은 신의 탓으로 돌렸다고 한다. 이 신은 지극히 높고 참된 하나님이 아니라, 낮은 신분의 하나님이요, 율법과 의와 복수의 하나님이시다. 구약은 신약보다 아주 낮은 상태에 있는데, 이는 구약의 하나

15) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* III, p. 213. 여기서 바빙크는 로프스의 교리사를 인용하고 있다(Loofs, *D. G.* 4.Aufl., bl. 81 v.).

님은 질투적이고 복수심에 불타며 악의 창조자이기 때문이다. 그는 선하지 않은 법들을 주었고, 기만과 거짓 등의 각종 죄들을 범한 자들인 아브라함과 이삭, 야곱과 다윗 등과 같은 사람들과 언약들을 맺었으며, 친히 그리스도를 십자가에 달리도록 하였으나 그리스도 자신에 의해서 지옥으로 돌리게 될 신이다. 그리스도 안에서는 전혀 다른 신 즉 은혜와 사랑의 신이 계시되었다. 그 때문에 율법적인 전체입장은 사라지고 있다. 그리스도인들은 율법으로부터 자유롭고, 구약전체로부터 자유롭다. 이것을 바로 선하다고 통찰하였던 유일한 자는 바울이다. 그가 유일한 참된 사도이다.¹⁶⁾ 이러한 마르시온의 주장에 대하여 교회는 신구약의 통일성에 대하여 바른 진리를 선포하지 않으면 안 되게 되었다.

3. 재물러(Johann Salomo Semler)의 경우

신신학의 개척자요 역사비판학의 아버지라고 할 수 있는 재물러는 마르시온과 같은 비판원리를 가지고 성경을 비판하기 시작하였다. 그에 의하면 현 구약의 정경은 기독교와 반대된 유대적인 선입견으로부터 구성된 책이요, 따라서 그리스도인들에게 유용한 진리인 신적이고 영감된 기록은 적으며, 이에 비하여 신약은 보편적인 영원한 종교를 내포하고 있다고 한다.¹⁷⁾ 그 신신학에서 사용된 비판원리란 단순히 계몽된 자유정신의 산물이 아니라 지극히 영지주의적인 것이고, 그것은 영지주의적인 경건한 루터신학에 배경을 두고 있다. 그것으로 인하여 구약으로부터 건전하게 발췌된 것만이 우리 그리스도인(아마 루터

16) Ibid., p. 213-214. 바빙크는 여기서도 로프스의 교리사를 인용하고 있다(Loofs, *D. G.* 4. Aufl, bl. 111 v.).

17) Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der Historisch-Kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen Kreis Moers 1956, 1988(4. Aufl.) S. 110.

주의)에게 유용하다는 것이다(“Ein gesunder Auszug aus den Buechern des Alten Testaments wuerde die christliche Lehre und Religion viel leichter und ueberzeugender . . .”). 이런 성격은 스피노자의 유대자 유주의적인 문헌사 비판이나 카톨릭적인 시몬의 전승사비판과는 그 성질이 다르다. 그것은 성경전체를 분석할 때 루터가 율법과 복음의 두 원리에 의해서 재구성하는 것과 다른 것이 아니었기 때문이다. 다만 그 원리가 루터보다 마르시온이 보다 더 급진적인 원리였을 뿐이었다.

4. 현대신학에 있어서 가장 심각하고 가장 포괄적인 난제로서의 신구약 통일성 문제

현대비판신학의 깊은 뿌리는 모든 교회사와 교리사 및 정경사와 그 역사를 같이 하고 있다. 왜냐하면 문헌적으로 마르시온이 처음으로 자신의 정경을 만들었다는 것이 확증되고 있기 때문이다. 따라서 오늘날의 신구약의 정경은 마르시온의 직접 간접의 영향으로 생겼다는 비판을 극복하는 객관적인 자료가 없는 형편이었다. 성경 사본상 마르시온(주후 150년)보다 이전의 사본이 발견되어야 하고 그것도 완전한 형태이어야 한다. 더구나 가장 오래된 교회사 문헌들인 저스틴, 이레니우스, 터툴리안 문헌들이란 그런 이단들에 대한 반박문헌들이기 때문에, 마르시온 이단 사상을 객관적으로 비교할만한 교회문헌들이 없는 상태이다. 그래서 우리의 문제는 가장 오래된 문제이고 현대신학에 있어서 가장 심각하고 가장 포괄적인 난제이다.

III. 개혁신학에서의 이 주제의 사상적 계보

1. 개혁주의 신학의 고유점으로서

언약론은 개혁주의 신학 안에서 가장 풍부하게 발전되었다. 바빙크에 의하면 언약론 자체는 원리적으로 처음 쾰빙글리 안에서 만나게 된다고 한다.¹⁸⁾ 그는 재세례파와 대립하여 신구약의 근본적 통일을 주장하였다.¹⁹⁾ 바빙크는 이 주제와 관련하여 다음과 같은 사상적 계보를 우리에게 전해주고 있다. 그것은 쾰빙글리로부터 불링거와 칼빈에게 계승되고,²⁰⁾ 특별히 우르시누스(Z. Ursinus 1583†), 올레비안누스(C. Olevianus 1587†), 손니우스(Sohnius) 등 독일 개혁주의자들 안에서 받아들여졌으며, 영국신학에서는 이 사상이 롤록(R. Rollock 1599†), 하우(Howo), 카아트라이트(Cartwright), 퍼킨스(Perkins), 존볼(John Ball), 제임스 우서(James Usher) 등에 의해서 받아들여졌으며, 네델란드에서는 스네카누스(Snecanus), 유니우스(Junius), 고마루스(Gomarus) 등에게서 이 사상을 만나게 된다고 한다.²¹⁾ 이처럼 클로펜부르크와 코케이우스보다 오래 전부터 언약론은 개혁주의 신학

18) 언약론적인 신학은 유페이(Ypey)가 주장한 대로 코케이우스에게로부터 기원한 것도 아니고, 헤페(Heppe)가 생각하듯이 멜랑히톤 안에 그 아버지를 갖는 독일 개혁주의 신학의 특징도 아니다. 왜냐하면 이런 견해의 부당성은 강한 논증에 의해서 밝혀지고 있고 지금도 많은 사람들에 의해서 인정되고 있기 때문이다. 언약론 자체는 처음 올레비안누스, 칼빈 혹은 불링거에게서 발생한 것이 아니다.

19) “1524/25년의 대화에서 그리고 1525년에 쓴 세례관련 문서에서 쾰빙글리는 유아 세례의 권리를 구약에 호소하며 확증하였다.”(TRE 11, S. 246.) 바빙크는 쾰빙글리의 다음 문서를 소개해 주고 있다: *Elenchus contra Anabaptistas* 1527, OP. III 412.

20) J.F.Gerhard Goeters, “Foederaltheologie,” in: TRE 11, S.246. 이 아티클에서도 쾰빙글리, 불링거, 칼빈에 이어지는 사상적 계보를 그리고 있다. H. Bullinger, *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno*, Zuerich 1534. J. Calvin은 1539년에 낸 그의 「기독교 강요」 제 2판에서 제 7장을 옛 언약과 새 언약의 유사성과 차이성에 대하여 다루고 있는데, 마지막 판에서는 그 내용을 전혀 바꾸지 않고 제 2권 10-11장에 실고 있다.

21) 쾰빙글리, 외콜람파디우스(Oecolampadius), 틴데일(W. Tyndale), 부처, 그리고 불링거는 모두 은총의 언약을 신학의 중요한 요소로 삼았다고 한다. 그들의 언약 사상을 하이델베르크 종교개혁자 우르시누스와 올레비안누스, 그리고 스코틀랜드의 롤록이 주장했다고 한다. 언약신학이 완성된 것은 17세기였고, 웨스트민스터 신앙고백의 제 7장에 그 영향이 나타나 있는데, 코케이우스의 저서 *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*(1648)에서 보이는 영향은 또 다른 맥락에서 그러하다.

안에 고유점으로 있어 왔다고 한다.²²⁾

2. 구원언약론의 발전에 대한 비판적 고찰

바빙크에 의하면 개혁주의 교회와 신학은 성경에 근거하여 신구약의 참된 종교를 계속 하나님과 인간 사이의 언약으로서 파악하였다고 한다. 이것은 타락하지 않은 인간과 맺거나(행위언약, *toedus operum*), 노아의 경우 일반 창조와 맺거나(자연언약, *foedus gratiae*) 한 것이다. 그리고 그것은 다만 여기에만 머물러 있지 않고 시간에 있어서 이런 언약들 이전에 그것은 하나님의 의논 안에 확고하고 영원한 기초를 찾고 있고, 인류의 보존을 의미하는 대로 이 의논을 신적 본질 안에서 세 위격들의 한 언약으로서 파악하였다(*pactum salutis*, 구원의 언약, 평화의 의논, 구속의 언약). 이 마지막 언약은 짧게 그리고 실제적으로 이미 올레비안누스, 유니우스, 고마루스와 다른 사람들의 경우에 나타나고 있다. 그리고 좀 더 클로펜부르크와 코케이우스에 의해서 넓게 발전되었다. 그 후 부르만(Burman), 브라운(Braun), 비트시우스(Witsius), 비트링가(Vitringa), 투레티누스(Turretinus) 등의 경우에 교의학 안에 확고한 자리를 얻었다가, 다시 듀르호프(Deurhof), 베셀리우스(Wesselius)와 다른 사람들에 의해서 논쟁이 되었다가, 이후에는 점점 더 완전히 교의학으로부터 추방되었다고 한다.²³⁾ 개혁 주의자들 안에서 구원언약(*pactum salutis*)론의 발전은 스콜라적인 궤변으로부터 자유롭지 않다고 바빙크는 말하는데, 그 이유는 이 교리를 위해 인용되는 고전적인 구절(*locus classicus*)인 슥 6:13²⁴⁾은 우리에게 아무 것도 증명해주는 바가 없고 다만 자체 안에 결합하고 있는 메시아의 왕

22) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* III, p. 217.

23) *Ibid.*, p. 220.

24) 슥 6:13 “그가 여호와의 전을 건축하고 영광도 얻고 그 위에 앉아서 다스릴 것이요 또 제사장이 자기 위에 있으리니 이 두 사이에 평화의 의논이 있으리라 하셨다”하고

직과 제사장직은 그의 백성의 평화를 의논하고 고무할 것이라는 말 뿐이기 때문이라고 한다(카일). 이와 함께 이와 연관된 듯이 보이는 다양한 구절들(욥 17:3; 사38:14; 시119:122)을 제시할 수도 있겠으나, 이들 중 그 어느 구절도 메시아를 바라본 것이 아니기 때문이다.

IV. 현대 개혁신학에서의 언약의 통일성

앞서 논의한 내용들을 근거로 하여 현대에 개혁신학이라고 불리는 신학 작업들에서 이 주제가 얼마나 그 정신을 제대로 유지하고 있는지를 살펴보고자 한다.

1. 바빙크의 진단

바빙크에 의하면 “19세기 초기에 개혁주의 신학은 거의 어디에서나 슬픈 몰락의 길로 돌아갔다”²⁵⁾고 하며, 그가 살았던 20세기 초를 기준으로 현대신학에는 더 이상 교의학이 없으며, 마지막 시대에 사는 많은 현대주의자들의 경우에 교의학에 있어서는 결핍이 있고 스스로 신앙고백과 교회 조직체에 눈이 떠졌다고 한다. 독일에서는 개혁주의 신학이 점점 더 몰락하게 되어 “지금 독일에는 개혁주의 신앙고백 위에서 있는 어떤 대학이나 학교가 없다”²⁶⁾고 말할 정도가 되었다. 영국에서도 “모든 것을 성육신 중심으로 집중시킨 기독교론적인 출발을 통하여 이런 방향이 특징화” 되었을 뿐 아니라, 교회적인 차이는 소멸되거나 혹은 사소한 의미에 속한 것으로 생각되게 되었으며, “엄밀한 칼빈주의는 땅에서 날마다 잃어가고”²⁷⁾ 있었다. 미국에서도 프린스턴

25) 바빙크, 개혁주의 교의학, 김영규 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1996), P. 231.,

26) A. Zahn, *Die Ursachen des Niederganges der rf. Kirche in Deutschland*, Barmen 1881. 바빙크, 「개혁주의 교의학」, p. 233에서 재인용.

27) 바빙크, 「개혁주의 교의학」, p. 239.

장로교 신학교에서의 고무적인 노력이 있었음에도 불구하고 개혁주의 교회와 신학은 심각한 위기에 들어섰으며, 칼빈주의에 대한 미래는 낙관적이지 않다고 진단하였다.²⁸⁾

2. L. Berkhof(벌코프)의 조직신학에서

벌코프의 조직신학은 1940년대에 출판되었다. 바빙크의 비관적인 진단이 있는 지 거의 한 세대가 지난 후이다. 그는 그의 조직신학 중 인간론에서 이 주제를 다루고 있는데, 비교적 건전한 정통 교리를 잘 전수하고 있다고 여겨진다.²⁹⁾ 그에 의하면 “은혜 언약은 그 시행의 형식은 변할지라도 본질은 시대를 초월한 동일성을 갖는다”고 한다. 이 같은 생각은 구약의 성도들은 신약의 성도들과 다른 방법으로 구원받았다고 주장하는 것과 대립된다. 그는 이런 잘못된 주장의 예로 펠라기우스주의자들과 소지니주의자들, 로마 카톨릭, 코케이우스의 후계자들, 오늘날의 세대주의자들을 열거하였다. 그는 언약이 시대의 변화와 상관없이 통일성을 지니고 있다는 사실을 다음 몇 가지 점들을 들어 예증하였다.

1) 언약의 핵심은 구약과 신약을 막론하고 동일하다. 언약의 핵심이 무엇인가? “내가 너의 하나님이라.”는 약속이다(창 17:7; 출 19:5, 20:1; 신 29:13; 삼하 7:14; 렘 31:33; 히 8:10).

2) 성경은 인간을 구원하는 복음은 오직 하나라고 가르친다. 복음은 은혜언약의 계시 이외의 다른 것이 아니기 때문에 언약은 오직 하나뿐이다. 이 복음은 모 약속 안에 이미 나타났으며(창 3:15), 아브라함에게 선포되었을 뿐 아니라 어떤 유대주의적 복음으로도 대치될 수 없는 것이다(갈 1:8, 9).

28) Ibid., p. 246. 특히 H. Bavinck, *The Future of Calvinism*, resb. and Ref. Review, Jan. 1894을 참조.

29) L. Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids 1938, p. 262-304.

3) 마침내 바울은 유대주의자들에게 반대하면서 아브라함이 구원을 얻은 방법은 유대인이든 헬라인이든 신약의 신자들이 구원을 얻은 방법과 같다고 말한다(롬 4:9-25; 갈 3:7-9, 17, 18). 그는 아브라함을 신자들의 아버지라고 말하면서, 동시에 아브라함과 맺은 언약이 여전히 유효하다고 말한다. 롬 4장과 갈 3장의 논증에 따르면, 율법이 언약을 폐기하거나 변경시킬 수 없다고 한다(비교. 히 6:13-18).

4) 언약의 중재자는 어제나 오늘이나 영원토록 동일하다(히 13:8). 이 언약 외에 다른 곳에서는 구원이 있을 수 없다(요 14:6). 다른 이로서는 구원을 얻을 수 없나니 천하 인간에 구원을 얻을 만한 다른 이름을 우리에게 주신 일이 없다(행 4:12). 아브라함에게 약속된 씨는 그리스도이다(갈 3:16). 그리스도와 동일시되는 자들이 언약의 후사들이다(갈 3:16-29).

5) 언약 안에 나타난 구원의 길이 동일하다. 성경은 시종 동일한 조건을 강조한다(창 15:6; 비교. 롬 4:11; 히 2:4; 행 15:11; 갈 3:6, 7; 히 11:9). 신자들이 소망하는 약속의 성취도 동일하다(창 15:6; 시 51:12; 마 13:17; 요 8:56). 성례도 형식에 있어서는 다르지만 신약 시대와 구약 시대가 의미에 있어서는 본질적으로 같다(롬 4:11; 고전 5:7; 골 2:11, 12).

6) 언약의 내용은 조건적인 동시에 무조건적이다.

7) 언약은 어떤 의미에서는 유연이라고도 불릴 수 있다. 이 단락에서 그는 언약의 쌍무적(雙務的) 성경을 강조하였다.

신약에 계시된 은혜 언약은 본질적으로 구약의 신자들이 하나님과 맺고 있던 관계를 지배했던 것과 동일하다. 그럼에도 다음 몇 가지 점들에서 두 언약 사이에 차이가 있다고 한다.

1) 신약 시대는 보편적이라는 점에서, 곧 모든 국가들에게 확장된다는 점에서 구약시대와 다르다.

2) 신약 시대는 언약의 은혜적 성격을 더욱 강조한다.

3) 신약 시대는 구약 시대보다 더 부요한 복을 가져온다.

이 단락의 진술과 관련하여 벌코프는 바빙크의 책에 크게 의존하고 있는 듯이 보인다.³⁰⁾

3. 박형룡(1897-1978)³¹⁾의 조직신학에서

박형룡은 그의 조직신학이 단지 벌코프의 신학을 번역한 것에 지나지 않는다는 겸손한 표현에도 불구하고, 그의 조직신학 인간론에서 언약의 통일성에 해당하는 내용들을 광범위하게 다루고 있다. 그의 말대로 주로 벌코프를 인용하면서도 그 밖의 다른 자료들을 많이 활용하여 벌코프보다 더 풍성하게 이 주제를 언급하고 있다.³²⁾ 박형룡에 의하면 “시행의 형식은 시대를 따라 변할지라도 언약자체는 모든 시대를 통하여 동일하다”고 하며, “구약과 신약의 모든 계시운동은 동일한 은혜언약을 보여주며 또 그것과 관계된 하나님의 행동을 거론한다”고 하였다. 그에 의하면, “교회의 보통교리는 은혜언약이 처음부터 동일하여 왔다는 것을 강조한다”고 한다.

그가 열거한 통일성의 내용들을 보면 다음과 같다:

- 1) 약속 내용의 동일 - 은혜언약의 약속은 그 내용이 구약과 신약에서 내내 동일하여 항상 “나는 네 하나님이 되고 너는 내 백성이 되리라”는 표현을 취하였다.
- 2) 은혜적 성격의 동일 - 신약이 은혜적임 같이 구약도 은혜적이었다.
- 3) 복음의 동일 - 복음이 하나이니 은혜 언약도 하나이다.

30) 이 단락과 관계된 참고도서 소개 난에 Bavinck, *Gerref. Dogm.* III, p. 199-244를 언급하고 있다.

31) 박형룡은 1897년 구한말 평북 출신으로 미국 프린스턴 신학교를 졸업하고(신학사, 신학석사), 미국 남침례교 신학교에서 철학박사 학위를 취득하였다. 평양 장로회신학교 교수와 장로회 총회 신학교 교장을 역임하였다.

32) 박형룡, 「조직신학 인간론」, 서울 1983, p. 379-419.

4) 구원 방도의 동일 - 구속주에 향한 신앙으로 구원 얻는 것은 고금에 공통한 일이다.

5) 증보(仲保)의 동일 - 언약의 증보는 언제나 오늘이나 영원히 동일하시다(히 13:8).

6) 구원의 이념의 동일 - 언약에 내포된 구원의 이념이 신구약에서 동일하다. 그리스도의 속죄와 사죄를 표시하는 성례들은 비록 형식에서 다를지라도 구약과 신약에서 실질적으로 동일한 의미를 가진다.

7) 언약집행 방법의 동일 - 언약집행 방법은 모든 시대들에서 동일한 무상적(無償的) 주권적 은사들을 특성으로 가진다. 그리스도께서는 은혜로 은혜를 상주시고 은혜에 은혜를 조건으로 하신다. 그의 피택자들에게 신앙을 약속하시고, 다음에 그들 안에 신앙을 공작하시고, 다음에 그것의 운행에 대하여 그들에게 양심의 평화, 성령으로 기쁨, 영원한 생명 등으로 상 주신다.

이처럼 신구약의 동일성을 주장함에도 불구하고 그는 신구약의 상이성에 대하여서도 침묵하지 않는다. 박형룡은 이 주제와 관련하여 칼빈과 투레티니를 언급한 후에,³³⁾ 다음 몇 가지를 신구약 사이의 중요한 상이성으로 제시하였다.

1) 세계주의 - 신약경륜은 세계적이어서 만국에 미치는 점에서 구약경륜과 다르다.

2) 은혜성 복음성에 치중 - 신약시대는 언약의 은혜적 복음적 성격에 더욱 크게 치중함에서 구약경륜과 다르다.

3) 내면적 신령적임 - 이 시대는 보다 더 내면적이며 신령적이다.

4) 성령의 시대 - 기독교 경륜은 특별히 성령의 시대다.

33) 칼빈의 경우 앞에서도 언급했듯이 다음의 다섯 가지 상이성을 말하였다: 1) 구약은 가나안의 유사로써 영생을 예표적으로 약속하였다. 2) 구약은 주로 예표적이라는 것. 3) (신약은 영적인데) 구약은 주로 문자적이라는 것. 4) 노예적 속박을 산출했다는 것. 5) 혜택을 한 민족에게 국한하였다는 것. 투레티니의 경우: 신약과 구약의 상이는 그것들의 연대, 명료성, 관찰의 편리, 은화성, 안전성, 자유성, 광대성, 영구성에서.

5) 영구적 최종적임 - 옛 경륜은 일시적이며 준비적이었으나 새 경륜은 영구적이며 최종적이다.

위에서 보는 대로 박형룡은 선대의 신학적 통찰과 유산을 가능한 한 풍성하게 잘 전수하려고 노력한 것으로 여겨진다.

4. 조석만 교수의 조직신학(상)에서

박형룡과 비슷한 맥락에서 조석만 교수를 언급할 수 있겠다. 그가 스스로 머리말에서 밝혔듯이 그는 남장로교회의 신학전통을 잇고 있다. “19세기 미국 개혁과 신학의 전통을 보면 북장로교회의 대표적인 신학자는 웨드, 찰스 하지 부자, 워필드이며 남장로교회의 대표적인 신학자는 톤웰, 뎀니, 지라르데우(J.L.Girardeau)이다. 남장로교회의 교회사건인 개린 존슨(Gary Johnson)은 19세기 북미 대륙의 3대신학자는 톤웰, 웨드, 뎀니(R.L.Dabney)라고 한다. ...뎀니의 문하생은 지라르데우이고 지라르데우의 문하생은 풀튼³⁴⁾이고, 풀튼의 문하생은 오카다이다.”³⁵⁾ 바로 이 오카다에 대하여 그는 “저자의 신학적 입장과 전통성과 근거는 최순직 교수와 오카다 교수와 루이스 벌코프 등을 통하여 찾게 된다”³⁶⁾고 천명하였다.

그는 인간론에서 언약에 대하여 언급하는데,³⁷⁾ 약간의 개념적 혼동을 보이고 있다. 구약과 신약, 행위언약과 은혜언약이 명확하게 구분되어지지 않고 혼돈되어 쓰인 감이 든다. 그는 “은혜언약과 행위언약

34) 풀튼(Samuel Peter Fulton, 1868-1938) 박사는 일본 교베 중앙신학교 교장이었으며, 미국 남장로교회 해외선교부로부터 파송을 받아 일본에서 활약하였다(조석만, 「조직신학(상)」, 안양 2001, p. 11 각주 6)에서 인용).

35) 조석만, 「조직신학(상)」, p. 11.

36) Ibid., p. 9.

37) Ibid., p. 399-421.

의 동질성”이라는 제목 하에 “언약의 형식은 시대를 따라 다르지만 하나님과 인간의 언약관계는 인류의 전 역사를 통하여 동일하게 유지된다. 인류의 전 역사는 ... 구약과 신약의 형식으로 전개되는 것을 알 수 있다. 구약과 신약은 다 같이 하나님의 은혜언약이다.”고 기술하고 있다. 언약의 통일성이라는 주제 아래 옛 언약과 새 언약의 대조는 있으나, “은혜언약과 행위언약의 동질성”이라는 표현은 낯선 표현이다. 뿐만 아니라, 다음과 같은 진술을 읽을 때에는 무언가 개념상의 혼돈이 있다는 느낌을 지울 수 없다. “그러므로 구약과 신약, 또는 행위언약과 은혜언약은 본질적으로 각각 다른 두 종류의 언약이 아니라 본질적으로 하나의 언약이다. 다만 언약의 시행에 있어서 그 방법이 다른 것뿐이다.”³⁸⁾

5. Anthony A. Hoekma(후크마 1913-1988)³⁹⁾의 개혁주의 인간론에서

후크마의 경우 그의 출신 배경이나 신학 배경으로 보아 당연히 기대되는 내용들이 그의 조직신학(인간론)에 보이지 않는다. 그가 저자 서문에서 밝힌 “복음주의이며, 그 안에서도 특별히 개혁주의적, 칼빈주의적” 입장이라는 신학적 입장 주장에도 불구하고 정작 인간론에서 아예 언약론 자체에 대하여 함구하고 있다. 성경 본문을 주해하는 형식의 새로운 기술 방식으로 조직신학을 기술한 점은 귀한 일이긴 하지만, 중요한 주제들을 간과한 것은 치명적인 결함으로 여겨진다.

38) Ibid., p. 416.

39) 후크마 박사는 1913년 화란에서 출생하여 1923년 미국으로 이민 온 후 칼빈대학에서 문학과 칼빈신학교에서 신학사(Th.B.)를 마치고 마쉬간 대학교에서 심리학 전공으로 문학석사를 마친 후 프린스턴 신학교에서 1953년에 「헤르만 바빙크의 언약의 교리」란 제목으로 박사 학위(Ph.D.)를 취득하였다. 1955년 이후 23년간 모교인 칼빈신학교의 조직신학 교수로 수많은 저서와 논문들을 남겼으며, 1978년에 은퇴하여 저술활동을 하다가 1988년에 하늘나라로 갔다.

6. G. J. Spykman(스파이크만 1926-1993)⁴⁰⁾의 조직신학에서

스파이크만의 조직신학⁴¹⁾은 벨코프의 조직신학이 나온 지 약 반세기 정도 지난 후에 같은 기독교개혁교단(CRC)에서 나온 조직신학서라는 데 의의가 있다. 벨코프가 오랫동안 교장으로 봉사하였던 칼빈신학대학원(Calvin Theological Seminary)과 스파이크만 박사가 봉직한 인문계 대학인 칼빈대학교(Calvin College)는 작은 연못을 사이에 두고 같은 캠퍼스 안에 위치해 있다고 한다. 번역자가 힘주어 강조하고 있는 것처럼 “두 분의 저서들 사이에 60년이라는 시간적인 차이가 있는 것과 같이 본서는 단순히 루이스 벨코프의 반복은 결코 아니”⁴²⁾라고 한다. 오히려 스파이크만은 “오랜 유산의 개혁신학의 내용을 새로운 패러다임 안에서 전개”하고 있다.⁴³⁾ 어떤 면에서 새로운 패러다임인가? 첫째는 신학을 기술하는 구조론에서, 둘째는 신학방법론에서, 셋째는 성경신학과와의 관계성에서 그러하다. 즉 ‘창조-타락-구속-완성’이라는 성경계시의 틀을 사용하여 개혁신학의 내용을 재정립하고 있다는 구조에서, 그리고 철학적인 성찰을 신학의 기초에 사용한다는 방법론에 있어서, 그리고 지난 반세기 동안 맺혀진 성경신학의 열매들을 신학에 접목시키고 있다는 점에서 그러하다. 번역자에 의하면, “저자는 조직신학이 추상적이거나 사변적이어서는 안 된다는 확신과 함께, 성경이 계시하는 구속역사의 순서와 내용을 중심으로 신학이 형성

40) 고든 J. 스파이크만은 미국 칼빈대학교와 칼빈신학대학원, 그리고 네델란드 암스텔담의 자유대학교에서 교의신학자 벨카우어 박사 밑에서 공부하였다. 미국 기독교개혁교회의 목사로 미시간주에 위치한 칼빈대학교의 신학교수로 봉직하였다.

41) Gordon J. Spykman, *Reformational Theology (A New Paradigm for Doing Dogmatics)*, Grand Rapids 1992.

42) 스파이크만, 「개혁주의 신학」, 류호준, 심재승 역, (서울: 기독교문서선교회, 2002), p. 4.

43) 스파이크만은 그의 책 제목을 *Reformational Theology (A New Paradigm for Doing Dogmatics)*라고 붙였다.

되어야 한다고 주장한다.” 그가 굳이 벨코프와의 차별을 강조하면서 “새로운 패러다임”을 강조하는 이유는 “벨코프의 조직신학이 뿌리 깊은 스콜라ستی즘(scholasticism)의 영향 아래에서 쓰여져서 다분히 추상적이며 사변적이라고 생각하기 때문이다.” 저자는 자신이 추구하고 있는 “개혁신학의 새로운 작업은 조직신학을 신-카이퍼주의(Neo-Kuyperian) 전통 안에서 발달된 개혁주의 세계관과 기독교 철학 안에 정립하는 것”⁴⁴⁾이라고 하였다. 이러한 그의 신학적 구조와 방법론은 그가 원하던 원하지 아니하던 그로 하여금 건전한 개혁신학의 전통으로부터 이탈시키고 만 듯이 보인다. 성경에 기록된 대로 역사 속에서 계시된 내용만을 따라 조직신학의 내용을 진술하므로 인하여 시간 이전의 하나님의 작정과 예정에 대하여는 언급할 여지조차 없게 되었다. 그의 책 어느 곳에서도 신적 작정과 예정에 관한 논의는 찾아 볼 수 없게 되었다. 그는 언약을 하나님의 나라와 밀접하게 연관시키면서 진술하는데, 그에 의하면 “언약과 나라는 상호교환적인 실재들”이며, “인간의 죄와 타락 때문에 이제 둘은 타락한 피조물의 구조 속에서 구속과 방향 조정의 역할을 한다.”

다음은 언약과 관계하여 그가 제시한 몇 가지 명제들이다.⁴⁵⁾

- 1) 창조세계를 향한 하나님의 모든 다스림은 성격상 언약적이다.
- 2) 언약은 하나님의 창조사역에 뿌리를 내리고 있다.

그는 팔머 로버트슨을 인용하여 “창조의 언약을 너무나 편협하게 생각하므로 교회는 전체적인 세계관의 부족을 낳게 되었다. 그리스도께서 그러하셨던 것처럼 나라-중심이 되기보다 우리는 교회-중심이 되어 버렸다”⁴⁶⁾고 하였다.

44) 스파이크만, 「개혁주의 신학」, p. 133.

45) Ibid., p. 317-323.

46) O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Grand Rapids: Baker,

- 3) 언약은 기원에 있어 한 방향(일방적)이며, 유지하는 데 있어 두 방향(쌍방적)이다. 그에 의하면 “언약이 한 번 시작되고 난 후에는 쌍방이 기능을 한다.”
- 4) 처음부터 끝까지 언약의 역사는 **기본적인 연속성**을 드러낸다.
- 5) 모든 사람들은 언약 준수자(covenant keepers)이거나 언약 파괴자(covenant breakers)이다.
- 6) 언약은 하나님의 면전에서 살라고 부르심 받은 삶의 방식이다.

언약에 관한 이러한 진술들에서 언약의 통일성이란 주제는 단지 상기 4)의 “기본적인 연속성”이란 개념으로만 언급되어 있는 것을 보게 된다. 하나님의 보이지 않는 세계에 대한 성찰은 이제 더 이상 설 자리가 없게 되고 모든 신학적 논의는 시간 이후의 것으로만 한정되게 되었다.

V. 현대 성경신학에서의 언약의 통일성

1. 성경신학에 있어서 코케이우스의 영향과 그에 대한 바빙크의 진단

언약신학과 관계하여 코케이우스의 영향을 이야기하는 경우가 많은데, 이 경우는 개혁신학의 주류로서가 아니라, 개혁신학의 변질로서 다루어져야 할 것이다. 바빙크의 평가에 의하면, “전통신학에 대한 코케이우스의 반발이 후대 합리주의, 데카르트주의로 가는 길을 열어 놓았으며, 코케이우스의 잘못은 그의 언약론 자체에 있었다기보다는 성경을 교의학의 원리와 규범으로 삼지 않고 교의학의 대상으로 삼는 성경적 역사적 교의학이었다는 점에 있었다”(niet principium en norma, maar object en inhoud)⁴⁷⁾고 한다. 그는 성경신학을 전통신

1980), p. 67-68.

학과 대립시키고, 언약을 성정과 대립시키며, 역사를 이념에 대립시켰다. 그의 방법의 위험성은 영원하고 불변하는 것(언약의 실체)을 시간적이고 역사적인 것(언약의 경륜)으로 바꾸고 하나님 자체를 되는 이념으로 바꾸었다는 데 있었다. 코케이우스에서 논쟁되고 있는 것은 그의 언약개념이 아니라, 그의 성경신학과 그의 역사적 방법이다(niet zijn foedusbegrip, maar zijne bijbelsche theologie en zijne historische methode).⁴⁸⁾ 마치 철학에서 데카르트의 경우와 같이 코케이우스는 신학에 있어서 스콜라주의와 전통주의에 반대하여 일어났고, 성경연구를 주장하며, 그의 교의학 제목이 가리키고 있는 대로 성경으로부터 끌어낸 신학대전을 원하였다.⁴⁹⁾ 그것을 얻기 위해서 그는 그의 책 「언약에 관한 교리대전」⁵⁰⁾에서 그의 신학적 논의를 하나님과 그의 영원한 의논으로부터 시작하지 않고, 그의 입장을 역사와 인간과 하나님의 언약 속에서 취하였다(niet uit van God en van zijn eeuwigen raad, maar hij nam standpunt in de historie en het verbond Gods met de menschen). 따라서 그의 교의학은 구원사이고, 거기에서 성경은 원리와 규범이 아니라, 대상과 내용이었다(niet principium en norma, maar object en inhoud was). 그리하여 그것은 역사학적인 형식을 띤 성경신학(eene bijbelsche theologie in geschiedkundigen form)이 되었다. 그는 그 언약 즉 참된 종교를 역사적으로 그의 첫 시작에서부터 현재까지 추적하였다. 그리고 그는 어디에서나 다양하고 계속적인 경륜들 안에서 이 언약의 발전과 진보를 가리켰다. 그러므로 개혁주의자들이

47) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* III, p. 218.

48) “코케이우스와의 싸움은 모든 이들에게서 인정된 것처럼 언약론에 대한 것이 전혀 아니다. 그것은 에센니우스와 호른백의 경우에는 안식일에 대한 것이고(1655-1659), 마레시우스의 경우에는 두 가지 경영에 있어서 교회의 상태에 대한 것이며(1662), 보에티우스의 경우에는 구약에서의 용서(παρεσις)에 대한 것이었다(1665)”(Bavinck, p. 217).

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

50) Johannes Cocceius, *Summa Doctorinae de Foedere et Testamento Dei*, 1648. (*Opera*, Tom. VI. Amsterdam 1673).

말하였던 대로의 계시의 명료성, 즉 통찰의 선명과 의식의 판명성에 있어서 차이가 있었다. 뿐만 아니라, 은혜언약의 다양한 경륜들 아래에서 객관적 축복들에 있어서 차이가 있었다. 다른 말로 하면 구약에는 모든 것이 현존하였으나 다만 모형과 그림자로 존재하였다는 것이다. 사실 자체의 실재성은 전적으로 부정되지 않았어도 그 때 대부분이 부정되었다. 주관적으로가 아니라 객관적으로도, 우연에 있어서(in accidentia) 뿐만 아니라 실체에 있어서(in substantia)도 구약은 신약과 다른 것이었다. 참으로 코케이우스가 은혜언약을 다만 부정적으로 점진적으로 그리고 역사적이며 계속적으로 발전된 행위언약의 폐지로서 파악하였을 때, 친히 언약론 전체를 근절하였다. 결과적으로 그는 언약에 대해서 아무 것도 남긴 것이 없었다. 그것은 다만 일시적으로 인간적이며 계속 스스로 변하는 종교의 형태이었다. 이렇게 하여 코케이우스는 의심할 것도 없이 개혁주의 신학의 출발점과 기본선을(het uitgangspunt en de lijn der Geref. theologie) 잃어버렸다.⁵¹⁾

바빙크에 의하면 코케이우스주의는 바로 데카르트주의와 결합되어 계속 점점 더 받아들여지면서 여러 가지 교의들에 대한 반대로 인도 되었을 뿐 아니라, 구약을 붕괴시키는 데도 공헌하였다고 한다. 어디에서나 무의식적으로 구약은 단지 역사적 가치를 가질 뿐 교의학적으로는 아무런 의미가 없다는 생각이 파고들어 갔다. 이런 변경된 교의학적인 직관으로부터 저절로 그의 때가 되어 특별히 스피노자(Spinoza)와 시몬(R. Simon)이래 구약에 대한 역사적 비판이 태어났다. 합리주의와 초자연주의는 구약의 의미와 가치에 대해서 거의 의미를 부여하지 않았다. 칸트에 따르면 유대주의는 그 위에 국가법이 기초하였던 단지 순수히 제도적인 법의 총괄 개념이다. 도덕적인 추가들은 고유한 것에 부록일 뿐 본질적인 것이 아니다. 유대주의는 전적으로 교회이기

51) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* III, p. 218.

를 원치 않았고, 단지 국가이기를 원하였다. 그리고 그 때문에 다만 계명의 외적 준수를 요구하였고 내적인 성숙성을 요구하지 않았다. 칸트에 있어서 기독교는 유대주의에서 기원한 것이 아니라, 그것의 완전 폐지(de volle afschaffing van)이다.⁵²⁾ 쉘라이어마허의 경우 유대주의는 그의 특수주의 때문에 주물숭배와 친밀해 있고, 기독교와 그것의 관계가 이방 세계와 그것의 관계와 동일하다고 하였다.⁵³⁾ 헤겔은 유대주의를 고매성의 종교(als die Religion der Erhabenheit)로서 여기고 아직도 미의 그리스 종교와 능률성의 로마종교 아래에 자리를 주고 있다.⁵⁴⁾ 헤겔의 두 제자들인 바트케(Vatke)와 브루노 바우어(Bruno Bauer)는 구약에 대한 이런 철학적 직관을 성경의 역사적 비평에 의해서 탐구하고자 추구하였다. 지난 세기의 성경비평은 세계관을 변경시키지는 못하였어도, 그 왜곡된 세계관이 성경의 위대한 사실들에 대하여 아주 부정적인 판단을 종종 요구하였다고 한다.⁵⁵⁾

바빙크에 의하면 구약적 성경비평은 일찍이 구약에 대해서 영지주의자들, 재세례파들, 소시니안주의자들, 합리주의들에 의해서 제안되었던 모든 관점들로 되돌아가고 있다고 한다. 예를 들어 야훼는 하나의 참된 하나님, 우리 주 예수 그리스도의 아버지가 아니라, 이스라엘의 민중신, 근원적으로 태양신이었던 것이다. 이스라엘 백성은 하나님에 의해서 선택된 것이 아니라, 옛날에는 여러 다신론에 탐닉된 다양한 씨족들로부터 온 원시 유목민들이었다는 것이다. 창조, 타락, 홍수, 족장들, 사사들 등에 대한 이야기들은 부분적으로 다른 민족에서 빌어온 신화들이요 우화들이다. 율법은 선지자들보다 훨씬 낮은 것이고 종종 외적이고 감각적이며 행복주의적인 성격을 띠고 있다. 아브라함,

52) Kant, *Religion innerhalb usw.* ed. Rosenkranz bl. 150v.

53) Schleiermacher, *Chr. Gl.* sec. 8, 4. sec. 12. sec. 132.

54) Hegel, *Werke* XII 39 v.

55) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* III, p. 219.

이삭, 야곱과 특별히 다윗과 같은 구약의 성도들은 그 이름에 합한 가치를 가지지 않고 전혀 현존하지 않았거나 후손에 의해서 이상화된 것이다. 참되고 거짓된 선지자들에 대한 구별은 전적으로 주관적이다. 그러므로 이런 논점에 의하면 기독교는 최소한 유대주의에 의해서 준비된 것처럼 이교주의에 의해서도 준비되었다(Het Christendom is minstens evenzeer door het Heidendom als door het Jodendom voorbereid)고 말하게 된다.⁵⁶⁾ 김영규 교수에 의하면 오늘날 성서신학의 이름으로 역사비판학적 방법에 의해서 성경을 비판한 결과, 진정한 것으로 알려진 것은 조각들뿐이라고 한다. 성서고고학이 발달하고 언어학이 발달하며 문헌학이 발달할수록 그것들이 성경으로부터 진정한 정경을 찾는 원리들을 개발하는 데 사용되고 있다고 한다. 해방신학, 여성신학 등 새로운 이념들에 의한 성경비판작업은 이미 마르시온 이래 정당화되었고, 오늘날 가톨릭주의나 복음주의 이름 아래서도 정당화되고 있다고 한다.⁵⁷⁾

이런 흐름에 비해서 이런 흐름을 비판적으로 극복하면서 성경계시의 역사적인 측면을 전면에 내세우는 신학 작업이 바로 보수주의권 내에서의 성경신학 작업이다. 보스(G. Vos)를 필두로 하여 오늘에까지 구프린스톤, 웨스트민스터 신학교로 이어지는 신학의 계보가 그것을 가리킨다. 하지만 이 흐름에서도 우리는 코케이우스의 흔적을 지우기에는 그 영향이 너무나 뚜렷하다는 것을 고백하지 않을 수 없다. 아래에서는 보스와 함께 이 주제와 관련하여 성경신학자들 중에서 성경

56) Ibid., pp. 219-220.

57) 브루그만은 이와 같은 경향들을 가리켜 “주변적 서클의 해석시도들”로 칭하며, 필리스 트리블(Phyllis Trible)의 페미니스트 해석, 조지 픽슬리(George Pixley)의 해방신학, 이투멜렝 모살라(Itumeleng Mosala)의 흑인신학 등을 다루는데, 이들 역시 두 세대 전에는 존재하지 않았던 새로운 다원주의를 보여주는 것이라고 평가하였다(브루그만, pp. 173-180).

58) G. Vos는 화란에서 태어나서 19세인 1881년에 미국으로 이민했다. 1893년에 자신이 수학하였던 프린스톤 신학교에서 성경신학을 가르치도록 초빙되었다. 그는 1932년 은퇴하기까지 그곳에서 가르쳤으며, 1949년에 별세하였다.

에 대하여 단일주제적 접근 방법을 쓰는 신학자들과 그 방법을 쓰지 않는 신학자들을 대별하여 언급하고자 한다.

2. 보스(G. Vos, 1862-1949)⁵⁸⁾의 성경신학에서

보스에게 있어서 언약에 관한 논의는 '신약 계시의 구조'를 설명하는 가운데 나타난다.⁵⁹⁾ 그는 신약 계시의 구조가 성경자체로부터 결정될 수 있는 세 가지 길을 말하는데, 첫째 구약에서의 지시로부터, 둘째 예수의 가르침으로부터, 셋째 바울과 다른 사도들의 가르침으로부터라고 한다. 구약은 그 예언적 태도를 통해서 신약을 요청하는데, '새로운'이란 용어가 '지금 있는 것'과 '장차 있을 것'과의 대조를 표현하며, 이런 형태의 사상을 한 마디로 요약하는 선지적인 용어가 바로 '새 언약(New Berith, New Diatheke)'이라 한다. 이것은 예레미야 31:31-34에 나오는데, 비록 여기서는 '새 언약과 짝하여 '옛 언약이 분명히 나타나지는 않지만, 그 개념 자체는 다음 같은 말에 분명히 있음을 볼 수 있다고 한다. "이 언약은 내가 그들의 열조의 손을 잡고 애굽 땅에서 인도하여 내던 날에 세운 것과 같지 아니한 것은..." 예레미야 이후로 구약성경에 이런 말이 다시 나타나지 않는데, 최후의 만찬에서 예수께서 이 말을 다시 하셨다. 그는 당신의 피를 '언약의 내 피'(my blood of the diatheke, 마태와 마가)라 부르시고, 잔을 '내 피로 세우는 새 언약(the new diatheke in my blood, 누가와 바울)이라 하셨다. 이에 대하여 보스는 우리 주님께서는 여기서 당신의 피(죽음)가 하나님께 대한 제자들의 새로운 종교적인 관계를 여는 것과 기초라고 여기시는 것이다. 비록 출애굽기 24장과 예레미야 31장에 함의된 이전 관계가 '옛 것'이라 불리지는 않았지만 누가복음에서의(또한 바울의, 고전 11:25) '새로운'이란 형용사의 사용은, 주의 마음 중

59) 보스, 「성경신학」, 이승구 역, 서울 1990, pp. 331ff.

에는 과거의 것은 파기되고, 새로운 것이 대체된다는 대조가 있었음을 보여주고 있다고 한다. 보스는 바울에게서 ‘새 언약과 ‘옛 언약의 형식적인 구분을 찾아볼 수 있다는 것은 놀라운 일이 아니라고 한다(고후 3:6, 14). 여기서 두 개의 종교적 사역들 사이의 대조를 처음으로 볼 수 있다고 한다. 즉 문자의 사역과 영의 사역, 혹은 정죄의 사역과 칭의의 사역이 그것들이다. 보스는 모세와 바울 사이의 사역의 차이 배후에는 분명히 계시의 차이에 대한 사상이 있는 것이라고 주장한다.

보스에게 있어서 중요한 것은 역사적 과정 속에서 점진적으로 계시 되는 것으로 전제된 특별계시의 역사이다. 그의 제자인 레만에 의하면, “보스 박사의 성경신학에 대한 접근은 무엇보다도 성경을 중심으로 하였다는 데서 그 특징을 찾아볼 수 있는데, 그는 성경은 점진적인 하나님의 계시의 기록으로서 그 본질상 발전적이며, 예수 그리스도를 통한 하나님의 계시 속에서 완성되었다는 것을 인정하고 있었다”⁶⁰⁾고 한다. 보스에 의하면 “계시의 과정은 역사와 동시에 일어날 뿐만 아니라, 역사 안에서 구현되기도 한다.”⁶¹⁾ 계시는 점진적 계시이며 유기적 성격을 가진다. 이 때 말하는 유기적 점진성이란 씨 형태로부터 완전한 성장에의 도달을 말한다고 한다. 그에게 있어서 굳이 통일성을 말한다면 계시의 통일성일 것이다. 보스 자신이 자신의 시대의 성경신학이 진화론 철학에 영향을 받고 있다고 스스로 비판하고 있음에도 우리는 보스를 포함한 전 시대가 그 시대정신의 영향 아래 있었다는 느낌을 지울 수 없다. 브루그만의 표현을 빌자면, 당시 시대가 인류는 단순한 단계에서 복잡한 단계에 이르는 하나의 긴 역사를 지녔다는 주장이 제기되었던 시기였기 때문에, 성경 연구의 경우 역시 발달 혹은 발전이란 개념을 생각지 않을 수 없었다는 것이다.⁶²⁾

60) 레만, 「성경신학 I」, 김인환 역, 일산, p. 21.

61) 보스, 「성경신학」, p. 23.

62) 브루그만, 「구약신학」, 류호준/류호영 공역, 서울 2003, p. 40. 원서는 Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*

3. 단일주제적 접근 방법을 쓰는 신학자들

아래에 언급하는 일련의 신학자들(아이히로트, 폰 라드, 폴 하우스, 프루스, 세일헤머, 사이츠 등)은 구약성경에서 통일시키는 요소들을 탐구하는 것이 구약신학의 중요한 한 국면이라고 믿는다.

1) 아이히로트(W. Eichrodt)의 성경신학⁶³⁾에서

구약신학을 위한 단일주제적 접근방식은 아이히로트의 언약에 관한 획기적인 연구 이후 구약신학 분야에 큰 역할을 주도해 왔다고 한다.⁶⁴⁾ 그는 구약성경을 “상시 변화하는 역사적 상황에도 불구하고, 항상 기본적인 성향과 특성을 보여주는 완벽히 갖추어진 저작”⁶⁵⁾으로 보았는데, 그는 지난 세기의 비평적 학문을 사로잡았던 본문 속의 역사적 역동성과 변화를 인정했으나, 그 비평적 학문에 맞서서 “항상 기본적인 성향과 특성”이 있다는 것을 말하며, 그것이 무엇인가를 구체적으로 밝히는 일에 담대히 나섰다. 그는 자신의 진보적 성향의 선배들에 대항하여 바르트가 교의학을 통해 행했던 바를 구약연구에 있어서 행하려고 진력하였다. 그의 연구는 이스라엘 종교의 모든 다양한 것들과 발전적인 것들이 어떻게 하나의 단일한 개념적 정의인 언약사상을 위해 사용될 수 있는가를 탐구하는 데 그 목적이 있었다.⁶⁶⁾ 그에게 있어서 언약관계는 특별히 하나님께로부터 인류라는 방향성을

(Minneapolis: Fortress, 1997),

63) 1919년에 있었던 바르트의 혁명적 입장을 뒤따른 첫 번째의 중요한 구약신학 모델이 아이히로트의 저작인데, 이들 저작은 세 권으로 만들어져 1933년에 독일어로 출판되었고, 훨씬 뒤에 가서 두 권으로 1961년과 1967년에 영어로 출판되었다.

64) 하우스, 「구약신학」, 장세훈 역, 서울 2001, p. 984.

65) W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (2 vols.: OTL; Philadelphia: Westminster Press, 1961, 1967, 1:11.

66) 브루그만, 「구약신학」, p. 63-64.

지닌 일방적인 관계로 묘사되고 있으며, 인류로부터 하나님이란 방향에 대해선 아무런 중요성을 지니고 있지 않다. “쌍무적”이란 카테고리 에 대한 그 자신의 거부는 언약에 대한 그의 통찰이 당시 고전적이고도 일반적인 신학적 전제들 모두에 대해 어떻게 대항하고 있는지를 보여주고 있다. “일반적 신학”과의 이러한 결별은 이스라엘 신앙에 대한 새로운 정의의 성격을 담고 있다. 이러한 신학 자세에 대하여 브루그만은 다음과 같이 평하고 있다. “언약에 대한 아이히로트의 강조는 진공상태에서 생겨난 것이 아니라, 실체를 상호작용론이란 관점에서 보려는 그러한 세상이 도래하는 속에서 일어났다.”⁶⁷⁾ 그를 바로 앞서는 수십 년간의 시기에 나타난 보다 새로운 물리학을 굳이 언급하지 않더라도 그의 생애 중에 동떨어지고 구분된 요소들이란 개념을 깨뜨려버린 상호작용론이란 용어로 실체가 과학적으로 새롭게 이해되어지고 있었음이 분명하다고 한다.

비록 아이히로트가 “상시 변화하는 역사적 상황에도 불구하고” 성경이 가지고 있는 “항상 있는 기본적인 성향과 특성”으로 ‘언약을 내세웠다고 하더라도, 언약에 대한 그의 논의는 종래의 개혁신학이 관심을 가졌던 것과는 관심과 정도에 있어서 많이 다르다.

2) 폰 라드(Gerhard von Rad)의 성경신학에서

폰 라드의 저작은 아이히로트의 저작 이후 20년이 지나 두 권의 형태로 나타났다.⁶⁸⁾ 그의 신학은 “역사 속의 하나님의 위대한 일들”에 집중되어 있었는데,⁶⁹⁾ 그는 이스라엘의 신학을 이스라엘의 과거에 일어났던 일에 대한 내러티브적 표현(a narrative rendering)으로, 즉 후대의 세대들에게 여전히 결정적이고도 분명한 영향력을 미치는 그리

67) Ibid., p. 66.

68) Ibid., p. 87.

69) Ibid., p. 95.

한 네러티브로 해석하고 있다. 폰 라드에 의하면 구약신학이란 지속적인 전통화 작업의 과정으로써 이를 통해 이스라엘의 후 세대 각각은 네러티브 신앙고백을 다시 들려주되, 새로운 자료들을 통합하고, 새롭게 번안하여 들려줌으로써, 최초의 신앙고백이 새로운 상황과 새로운 위기에 타당성을 지닐 수 있도록 하는 것이라고 한다. 이에 따르면 전통의 완성된 형태는 이스라엘이 갖고 있는 핵심적인 회상들에 대한 수많은 새로운 이야기들이 축적된 형태일 것이다. 많은 새로운 자료들과 새로운 해석들이 이 과정 중에 도입된다 하더라도 핵심적인 사항은 항상 동일한 셈이 된다.⁷⁰⁾ 폰 라드에 의하면, 자신의 연구는 신앙에 대한 하나의 규명작업이었으며, 이러한 신앙규명은 이스라엘 공동체의 지속적인 삶에서 자신의 공동체에까지 이어지는 지속적인 규명작업들을 요구한다고 하였다.⁷¹⁾ 그럼에도 그의 구약 연구 전체는 차일즈의 판단에 의하면 “마지막 형태의 본문”이 지닌 보다 큰 정경적 의도를 배반하는 것이요, 책임성 있는 기독교 신학이 소중히 여겨왔고 또 소중히 여겨야 하는 것을 너무 많이 포기하는 일이었다.⁷²⁾

3) 레만(Chester K. Lehman)⁷³⁾의 성경신학에서

레만은 자신의 성경신학 서문에서 보스에게서 받은 영향을 피력하면서 다섯 가지로 원칙적 지침을 제시하였는데, 그 네 번째로 성경의 구조를 이해할 필요가 있다고 언급하는 부분에서 “이는 구약과 신약 사이의 관계를 결정하는 문제이다. 점진적 계시라는 근본적 사상에 따라, 구약의 약속과 예언들이 신약에서 성취되었다는 것을 파악하여야

70) Ibid., p. 71.

71) Ibid., p. 87.

72) Ibid., p. 90.

73) 이스턴 메노나이트 대학 학장인 Myron S. Augsburger는 레만의 「성경신학」 1권의 소개말에서 레만이 재세례파/메노파 신자의 전통에서 있다고 힘주어 말하였다.

할 필요가 있다. 여기에는 그리스도를 중심으로 하고 있는 전체 성경의 웅대한 통일성을 발견하는 통찰력이 필요하다⁷⁴⁾고 한 진술은 그가 통일성을 말할 때 그것이 그리스도 중심의 통일성인 것을 바로 알 수 있다. 필자 자신은 “현대의 모든 구약 신학 연구들이 실질적으로 성경의 위대한 통일성, 즉 구약은 신약의 중심이신 예수 그리스도를 바라보고 있다는 사상적 구조 위에 서 있는 바로 그 통일성을 주장하고 있다는 사실을 매우 감사하게 생각한다”⁷⁵⁾고 하였다. 그의 이러한 그리스도 중심성에 대한 강조는 그의 재세례파, 메노나이트 신학 전통에 기인한 것으로 보아 무방할 것이다. 그 이유는 레만의 「성경신학」에 대한 아우스버거의 소개말에서 “이러한 재세례파, 메노나이트 신학의 한 가지 필수적 측면은 성경 속에 있는 하나님의 자기 계시는 예수 그리스도 안에서 완성되었으며, 성경은 오직 그를 통해서만 온전히 해석될 수 있다는 확신이다. 이는 성경을 점진적으로 드러나는 계시로서 바라보도록 만들어주며, 그 계시 속에서 신약은 구약보다 더 높은 차원에 위치하게 된다”⁷⁶⁾고 말하고 있기 때문이다. 오늘날 ‘그리스도 중심’이라고 말하기만 하면, 종래의 모든 신학적인 차이는 용해되는 듯이 여기는 분위기가 문제라고 여겨진다. 레만의 성경신학의 둘째 권에 있는 이스턴 메노나이트 신학교의 교장인 아우스버거의 추천의 글에 “메노나이트/재세례파 신학자가 성경신학을 메노나이트의 성경관을 가지고 학문적으로 표현한다는 것은 지극히 당연한 일이다”⁷⁷⁾라고 말하는 것을 읽노라면, 특히 성경관과 관련하여 “로마 카톨릭, 재세례파주의, 신비주의, 합리주의, 레싱, 슐라이어마허 등의 모든 이런 사상들은 상호 가장 밀접하게 밀착되어 있다”⁷⁸⁾고 하거나 “모든

74) 레만, 「성경신학 I」, p. 22.

75) Ibid., p. 23.

76) Ibid., p. 26.

77) 레만, 「성경신학 II」, p. 25. 원서는 Chester K. Lehman, *Biblical Theology, Vol. II New Testament*(Scottsdale, PA: Herald Press, 1974).

것을 성육신 중심으로 집중시킨 기독교론적인 출발을 통하여 이런 방향이 특징화 되었을 뿐 아니라, 교회적인 차이는 소멸되거나 혹은 사소한 의미에 속한 것으로 생각되게 되었다”⁷⁹⁾고 하는 바빙크의 진술을 알고 있는 우리로서는 이 책을 주요 교재로 쓰고 있을 한국장로교회 그것도 스스로 보수와 정통으로 자부하는 장로교회의 신학교육의 현실이 염려되지 않을 수 없다.

4) 폴 하우스(Paul R. Haus)⁸⁰⁾의 구약신학에서

엘머 마튼스⁸¹⁾는 폴 하우스의 구약신학에 대하여 다음과 같은 추천을 하였다. “성서신학의 주창자요 분석가인 예리한 미국 신학자 게 하르트 하젤은 십 년 전에 전체 성서를 종합 분석하기에 앞서 개별 성서본문들을 연구해야만 한다고 주장한 바 있다. 하우스는 하젤의 구도를 훌륭히 수행해 왔다. 그 결과는 인상적이다. 더욱이 유일신 사상을 주요 논점으로 한 하우스의 구약 분석은 다원적 종교 사회 속에 분명 적절한 것이다. 여기 하우스의 열정적이면서도 성숙한 해설은 명쾌하며 주목할 만하며 선명하게 설명되고 있다.” 하우스는 자신의 책에 관하여 확실한 방법론을 주장하면서 시작했다고 한다. 자신은 “정경을 구약신학의 적절한 출발점으로 주장”하는데, 그 이유는 “신앙공동체가 모세의 시대로부터 현재에 이르기까지 성경의 본문 그 자체를 고백하며 순종해 왔기 때문”이라고 한다. 더욱이 “유일신 사상은 여호와의 대

78) 바빙크, 「개혁주의 교의학」, 김영규 역, 서울 1996, p. 605.

79) Ibid., p. 246.

80) 저자는 복음주의 구약신학을 이끄는 주목받는 소장파 신학자로서, 수년간 테일러 대학교(Taylor University)와 남침례교신학교(Southern Baptist Theological Seminary)에서 구약을 가르친 바 있으며, 지금은 미국 트리니티 성공회 신학교(Trinity Episcopal School for Ministry)에서 구약 교수로 재직 중이다. 저서로는 *The Unity of the Twelve*(JSOT Press, 1990)의 다수가 있다.

81) Mennonite Brethern Biblical Seminary 명예 구약 교수

한 정경의 다른 주요 진술들의 기초가 되기 때문에 구약신학 연구를 위한 적절한 중심 주제를 마련해 준다⁸²⁾고 한다. 유일신 사상에 대한 이 같은 확신은 하나님에 신학적 반추의 주요 핵심이 되어야만 한다는 그의 신념을 수반한다고 한다. 하우스는 자신의 책이 “구약 본문의 통일성을 강력히 역설해 왔다”⁸³⁾고 주장한다. 그에 의하면 “구약의 하나님이 신약의 하나님이시며,⁸⁴⁾ 신약의 기자들이 그들의 성경관으로부터 유래한 사상들을 강조함으로써 그들이 옳았다는 사실을 밝혀 준다고 한다. 또한 “신약은 유일신 사상과 여호와께서 창조주라는 사실과 하나님이 성민을 창조하신다는 개념과 여호와가 주재하시며 영원하시다는 사상을 고백한다”⁸⁵⁾고 한다. 그런데 이러한 고백들의 많은 근거들은 구약으로부터 추론된다고 한다.

5) 프루스(H. D. Preuss)의 구약신학에서⁸⁶⁾

이 책은 “선택”을 구약의 핵심 주제로 사용하면서 단일주제적인 접근 방식을 견지한다. 그가 구약신학의 다섯 가지 기본 전제들을 제시하는 가운데 그 세 번째와 네 번째 명제로 “결국 구약은 아마도 하나의 중심을 가지고 있기 때문에 구약신학은 조직화 되어야만 한다”⁸⁷⁾고 하면서 “구약신학은 본문이 하나님에 대해 말한 것들에 초점을 두어야만 한다”⁸⁸⁾고 하였다. 그는 구약이 하나님의 본성보다 그의 사역

82) 하우스, 「구약신학」, 장세훈 역, 서울 2001, p. 971.

83) Ibid., p. 988.

84) Ibid., p. 972.

85) Ibid., p. 982.

86) Horst Dietrich Preuss, *Old Testament Theology*, trans. Leo G. Perdue, 2 vols., Old Testament Library Series(Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1995-1996).

87) Ibid., 1:20.

88) Ibid. 이 부분에서 그는 월터 짐멀리(W. Zimmerli)와 전적으로 견해를 같이 하고 있다.

을 더 많이 증거한다고 주장하면서 선택에 나타난 여호와와의 사역을 그 핵심 주제로 정한다.⁸⁹⁾ 이 작품은 독일에서부터 시작된 위대한 단일주제 신학들(the great single-theme theology) 가운데 가장 최근의 것이다. 그럼에도 이 같은 방법론은 이제 심각한 도전 앞에서 서 있다는 것을 하우스는 지적한다.⁹⁰⁾

6) 세일헤머(John H. Sailhammer)의 구약신학에서

세일헤머의 작품은 구약신학연구에 정경적 접근을 사용한 첫 번째 복음주의적 시도이다.⁹¹⁾ 그는 구약이 그 스스로를 하나님을 이해하고 섬기기 위한 일종의 선택수단 그 이상으로 선언한다고 올바르게 주장한다. 그는 정경신학적 입장을 통해 구약신학이 본문에 기초하고 정경을 지향하며 고백적이며 통시적이어야만 한다고 진술한다.⁹²⁾ 이 책은 정경적 본문 분석의 필요성, 성경의 통일성에 대한 강조, 역사와 정경순서간의 연관성 및 성서본문의 권위적 특성을 확증하고 있다.

7) 사이츠(Christopher Seitz)의 논의에서

하우스에 의하면 사이츠는 차일즈와 함께 성서신학의 일관성이 점차 공격당하던 시기에 그 일관성을 주장해 왔던 학자이다.⁹³⁾ 구약 본문의 최종 정경 형태의 권위와 통일성에 관한 사이츠의 논의는 앞서 언급한 브루그만의 결론과 그 견해를 달리한다.⁹⁴⁾ 하우스에 의하면

89) Ibid., 1:25.

90) 하우스, 「구약신학」, p. 985-986.

91) John H. Sailhammer, *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*(Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995).

92) Ibid., p.191-225.

93) 하우스, 「구약신학」, p. 1001.

사이츠는 여러 가지 면에서 브루그만보다 세일헤머의 이론과 더 밀접하다고 한다. 그럼에도 그는 성경의 영감에 관한 세일헤머의 확신과는 그 견해를 달리한다. 차일즈의 옛 동료인 사이츠는 정경적 접근 방식에 집중하며, 구약을 변치 않는 증거, 성서신학을 위한 다리, 그리고 교회의 설교와 교육을 위한 주요 원천으로 취급한다.⁹⁵⁾ 만약 교회가 무시된다면 그 교회는 쇠약해질 것이라고 주장하는데, 그의 방법론은 교회를 위한 구약신학을 연구함에 있어 적절한 방법론이 된다. 아울러 교회를 위한 구약신학은 반드시 신약과 연결하려는 시도를 필요로 한다고 확신한다. 그는 성령이 성경에 준하는 계시를 여전히 내려주신다는 사상에 반대하며,⁹⁶⁾ 구약을 히브리 성서로 부르는 것은 기독교 성서신학의 기독교적 핵심을 제거하는 것이라고 진술하는데, 그는 차일즈의 구약신학 이해 곧 구약신학이 기독교의 맥락 속에서 성서신학을 봉사해야 한다는 차일즈의 신학방식과 정확히 일치한다. 그에게 있어서 정경적 분석의 임무는 “성서에 나타난 더 큰 단일목적과 신학적 통합을 찾아내려는”⁹⁷⁾ 탐구를 돕는 데 있다고 한다. 사이츠에 의하면 근본주의자들과 고등 비평가들의 신학적 강조점들이 올바른 평가를 받을 수 있는 길은 오직 그와 같은 단일해석들(unitary reading)을 통해서만 가능하다.⁹⁸⁾

4. 단일주제적 접근 방법을 쓰지 않는 신학자들

앞서 언급한 신학자들과는 달리 아래에 언급하는 일련의 신학자들

94) Christopher R. Seitz, *Word Without End: The Old Testament as Abiding Theological Witness*(Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998),

95) 하우스, 「구약신학」, p. 998.

96) Christopher R. Seitz, *Word Without End: The Old Testament as Abiding Theological Witness*, p. 60.

97) Ibid., p. 101.

98) Ibid., p. 100.

(펠듀, 니어림, 브루그만 등)은 정경과 주제와 통일성에 대하여 그리 관심을 집중하지 않는다. 이들에 의하면 구약신학은 일련의 서로 다른 신학들이며 대부분 그들의 사회-정치적 환경에 의해 규정된다고 믿는다. 그들 중에서 브루그만은 니어림과 펠듀보다 다원성을 더 많이 강조하는데, 이는 그가 통일성을 구약신학의 필수목표로 믿지 않기 때문이라고 한다.⁹⁹⁾

1) 펠듀(Leo Perdue)의 작품에서

펠듀는 「역사의 붕괴: 구약신학의 재건」에서 구약신학을 위한 새로운 모형을 구축할 때가 이르렀다고 주장한다. 그는 더 이상 역사가 구약신학의 조직적 원리가 될 수 없다고 주장한다. 그는 구약신학을 위한 네 가지 단계들을 제안하는데, 그 두 번째 명제로 “본문의 다양한 주제들과 사상들은 구약의 ‘다양한 신학들’이 밝혀지도록 반드시 도출되어야만 한다”¹⁰⁰⁾고 하여 그가 구약의 통일성을 주장하는 이들과 그 견해를 달리하고 있음을 보여주고 있다. 그는 통일성보다는 오히려 정경 고유의 다양성을 밝히려 한다. 그는 현재 구약신학 분야에 활동하는 다른 학자들을 대변하는 셈인데, 그 이유는 그가 전체 성경 연구에 점차 늘어나는 다원론에 대한 강조점을 보여주는 전형이 되기 때문이다.¹⁰¹⁾

2) 니어림(Rolf Knierim)의 작품에서

니어림은 구약이 다양한 신학을 내포한다고 주장하면서 그의 책을

99) 하우스, 「구약신학」, p. 1002.

100) Leo G. Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*(Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994), p. 306.

101) 하우스, 「구약신학」, p. 988.

시작한다.¹⁰²⁾ 그는 자신의 목표가 구약의 다양한 신학들을 연결시켜 주는 하나의 적절한 길을 찾는 것이라고 한다. 이 역시 통일성에 대한 관심이다. 그는 이러한 통일성을 추구하면서 하나의 방법론만을 주장해서는 안 된다고 진술한다. 그는 학문적 일치가 확립될 수 있는 시대는 지나갔다고 믿는다. 그를 다른 학자들과 구별시켜주는 것은 그가 선택한 그 주제에 있지 않고, 방법론의 다양성을 주장한 그의 태도에 있다. 그는 구약을 성경으로 심각히 취급하면서도 구약의 신적 권위를 특별히 본문 속에 위치시키지 않는다고 한다. 상반된 신학들 (competing theologies)의 실재를 믿는 그의 신념은 정경의 규범성을 허락지 않는다. 하우스는 “니어림이 신학적 분석을 통일시키기 위해 설득력 있는 하나의 주제만을 선택함으로써 결국 충분한 근거 없이 설득력 있는 다른 사상들을 희생시키고 있다는 느낌을 금할 길 없다”¹⁰³⁾고 평하였다.

3) 브루그만(Walter Brueggemann)¹⁰⁴⁾의 구약신학에서

그의 책 「구약신학: 증거, 논쟁, 주장」¹⁰⁵⁾은 니어림의 방법론의 문제점을 잘 밝혀준다고 한다.¹⁰⁶⁾ 그는 현재 우리의 상황이 엄청난

102) Rolf P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method and Cases*(Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995).

103) 하우스, 「구약신학」, p. 995.

104) 뉴욕 유니온 신학교에서 신학박사 학위를, 그릭 세인트 루이스 대학에서 철학박사 학위를 받은 바 있고, 조지아주 데카터(Decatur)에 있는 콜롬비아 신학교의 구약학과의 William arcellus McPheeters 석좌교수이다. 그는 이전에는 세인트 루이스에 있는 에덴(Eden) 신학교의 구약교수로 재직한 바 있다. *The Threat of Life : Sermonson Pain, Power, a Weakness*(1996)를 포함해, 포트레스(Fortress) 출판사를 통해 출판된 그의 14권에 이르는 저서는 풍부한 정서가 넘치는 파워와 견고한 학문성 그리고 정의와 구속에 대한 열정을 창조력 있게 조화시킨 그의 탁월성을 보여주고 있다.

105) Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*(Minneapolis: Fortress, 1997),

인식론적 전환에 처해 있다고 주장한다.¹⁰⁷⁾ 전대의 세대들은 방법론적 확실성을 추구했다. 그러나 그와 같은 확실성은 불가능하며, 특히 포스트모던 시대에는 더욱 그러하다. 니어림과 같이 그는 해석의 다원성 및 그 필요성을 언급하면서도 니어림과는 달리 다른 전 주제들을 종속시키는 특정한 원리들을 설정하려는 시도를 거부한다. 이처럼 권위의 중심을 결정하지 않은 브루그만의 입장은 니어림의 입장과 많은 공감대를 이룬다. 하우스의 분석에 의하면, 그의 관심은 특별히 교회에 기초한 신학이나, 축소주의와 확실성으로 포장된 기독교 신학이나, 구약을 대치한 신약에 집중하는 신학이나, 해석시 정치적 권력에 근거한 신학 등을 피하려는 데 있다.¹⁰⁸⁾ 하우스는 “이 작품은 후기현대주의와 후기자유주의의 다원적 구약 독법에 치중하는 자들의 한 모델이 될 것”¹⁰⁹⁾이라고 전망한다. 바로 이러한 연유 때문에 이 책은 또한 정경의 본문을 통일되고 일관된 권위 있는 하나님의 말씀으로 간주하는 자들로부터 반박 당한다고 한다.

하우스에 의하면 미래 구약신학의 적실성은 구약신학이 정경본문의 상호관련성을 통해 입증된 그 통일성의 중요성을 부여하는가에 달려 있다고 한다. 정경 본문 홀로 하나님 성품의 통일성, 그 인격의 일관성 및 완전성이 (계시된) 기록된 성경의 일관성과 완전성을 보장해 준다는 점을 밝혀준다고 한다. 이미 한 세대 전에 칼 헨리는 “살아계시는 유일하신 하나님이 자기를 드러내어 보이신다는 바로 그 사실이 하나님의 계시의 포괄적인 통일성을 확증해 준다”고 말하며 “하나님의 계시의 통일성”을 개진하였다.¹¹⁰⁾

106) 하우스, 「구약신학」, p. 995.

107) W. Brueggemann, p. 49.

108) 하우스, 「구약신학」, p. 996.

109) Ibid., pp. 97-998.

110) Carl F. H. Henry, *God, Revelation and Authority*, 6 vols.(Waco, Tex.: Word,

맺음 말

우리는 신구약의 통일성에 대하여 그 본래적 의미와 교리사 속에서의 논의와 현대 개혁신학과 성경신학에서의 논의를 살펴보았다. 신구약의 통일성은 곧 언약의 통일성이며, 하나의 같은 은혜 언약이 경륜의 시대를 달리하면서 시행방식의 차이를 보이고 있을 뿐이라는 것을 분명히 하였다. 이 같은 주장은 우리의 표준 문서에 잘 제시되어 있으며, 일찍부터 교회가 견지하여 온 성경관이며, 종교개혁을 거치면서 더욱 분명히 표현된 입장이라는 것을 살펴보았다. 개혁신학에서의 이 주제에 대한 논의는 현대에 들어와 성경신학의 전제와 그 결과들을 조직신학에 적용하게 되면서 점점 더 자리를 잃어가고 있는 형편이다. 현대 성경신학계에서의 논의는 크게 두 가지로 나누어지는데, 하나는 통일성을 주장하는 입장이며, 다른 하나는 통일성을 포기하는 입장이다. 전자의 경우에 통일성을 논한다고 하더라도 우리가 기대하는바 신구약의 통일성에 대한 그러한 논의는 더 이상 기대할 수 없고 기껏해야 그리스도 중심의 통일성이나 성경의 통일성을 논하는 수준에서 머물고 있으며, 후자의 경우에는 포스트모던 사회의 다원주의를 성경신학에 있어서도 수용해야 한다는 입장이다. 일찍이 바빙크가 코케에우스에 대하여 내린 다음과 같은 신학적 판단이 오늘 우리 시대에는 신학계 전반을 지배하는 입장이 되고 말았다: “그의 신학적 논의를 하나님과 그의 영원한 의논으로부터 시작하지 않고, 그의 입장을 역사와 인간과 하나님의 언약 속에서 취하였다”(niet uit van God en van zijn eeuwigen raad, maar hij nam standpunt in de historie en het verbond Gods met de mensen).¹¹¹⁾ 우리 시대의 지성적 분위기는 점점 더 다원주의로 향하여 표류해 갈 것이다. 비록 시대의 분위기가 이러하더

1976-1983), 2:69-76.

111) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* III, pp. 217-218.

라도 한 번 진리의 비춤을 받은 자들로서 우리의 표준문서가 제시하고 있고, 우리의 신앙 선배들이 고백하였던 그 입장을 변치 않고 잘 견지해 나가야 하겠다. — 목회신학의 전통과 전망 —